

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسم: الفقه وأصوله

-قسنطينة-

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الاجتهاد التنزيلى في السياسة الشرعية وتطبيقاته المعاصرة

بحث مقدّم لنيل درجة الدكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص: دراسات معاصرة في الفقه والأصول

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور مُجّد بوركاب

إعداد الطالب: أسامة بلرهمي

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ د عبد القادر جدّي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	رئيسا
أ د مُجّد بوركاب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	مشرفا ومقرّرا
أ د صحراوي مقلاتي	أستاذ	جامعة الحاج لخضر - باتنة 1 -	عضوا
د رحيمة بن حمّو	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	عضوا
د سمير فرقاني	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية: 1440/1441 هـ - 2020/2019 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى من كان دماؤها سرّ نجاحي أمّي العزیزة، وإلى من أحمل لقبه بكلّ افتخار أبي العزیز .

إلى من حملوا أقدس رسالة ومهدوا لنا طريق العلم والمعرفة: إلى علماء الشريعة الناصحين الصالحين المصلحين .

إلى من نقاسمهم حبّ الطلب والجِدّ والاجتهاد في تحصيله: إلى جميع طلبة الشريعة المجدّين .

إلى جميع هؤلاء أهدي هذا البحث المتواضع .

شكر وتقدير

وأنا أكتب هذه الأسطر الأخيرة لا أتذكر إلا قول النبي صلى الله عليه وسلم: « من صنع إليكم معروفا فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه »¹. ومن الدعاء أن تقول: جزاك الله خيرا، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: « من صنع إليكم معروفا فكافئوه فقال لفاعله جزاك الله خيرا فقد أبلغ في الثناء »². وانطلاقا من هذا فإنني أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ المشرف الدكتور: محمد بوركاية الذي وافق على الإشراف على هذه الرسالة ولم يبخل علينا بمختلف النصائح والإرشادات التي كانت ركيزة أساسية في إتمام هذا البحث، كما أن الشكر موصول لجميع أعضاء هيئة لجنة المناقشة الذين تحمّلوا جهد القراءة والملاحظة والإرشاد ولم يبخلوا علينا بمختلف النصائح والتوجيهات.

ثم الشكر لجميع من كان له دور في إتمام هذا البحث المتواضع

¹ - سنن أبو داود، كتاب الزكاة، باب : عطية من سأل بالله، رقم: 1672، ص 197، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي

داود، ج 1 ص 464

² - سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب: ما جاء في الثناء بالمعروف، رقم: 2035، ص 338، وصححه الألباني في صحيح

سنن الترمذي، ج 2 ص 392

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين :

أما بعد: فإنّ للنظر والاجتهاد في أحكام التّوازل المقام الأسمى في هذا الدّين لما فيه من ربط الفروع بالأصول والقديم بالجديد، وتمكين الشريعة من الحكم الرّشيد، ولأنّ الميدان الفسيح الذي يستوعب ما جدّ من شؤون الحياة والأحياء، ويعرف من خلاله أحكام الشرع في الوقائع والمستجدّات، ولا شك أنّ ذلك لا يتم عبثاً، بل يكون ضمن قواعد وضوابط تحمل النّظر والاجتهاد على خطّ مستقيم لنصل به إلى شريعة ربّ العالمين.

وعليه فإنّ اجتهاد التنزيل هو ضمان لحسن تطبيق شرع الله على واقع النّاس من أفراد وجماعات، فالإسلام دين لكلّ الأفراد والجماعات وبهذا تفرّد عن جميع الرّسالات ، فهذا الدّين جاء ليكون للعالمين أجمعين منهج حياة وطريق نجاة فهو حظّ الفرد والجماعة، قال تعالى: **« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ »** الأنبياء 107، فيهتم بالفرد باعتباره جزء من الجماعة ويهتم بالجماعة باعتبارها مجموع الأفراد، فكما أنّ علماءنا اهتموا بالفرد فأصلّوا وقعدوا ونظّروا في كتب الشرع عن أحواله الشخصية وفروعه الفقهية، فكذلك اهتموا بنظام الجماعة ودورها وطريق هدايتها وإصلاحها في كتب سياسة الشرع .

-وكما هو معلوم فإنّ تنزيل الحكم على جماعة أعظم وأخطر من تنزيلها على فرد وشخص، لذلك عني العلماء بعلم السّياسة الشرعية عناية بالغة منذ قديم التّأليف، لأنّه علم ينضبط بقواعده حال الجماعات والأُمم بهدف تحقيق الأمان والاستقرار الذي من خلاله يمكن للأفراد والجماعات القيام بأعباء الأمانة التي كلّفوا بحملها على أحسن وأكمل وجه، قال تعالى: **« إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۚ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا »** الأحزاب 72، ونحن في بحثنا هذا نحاول أن نستلهم ممّا كتبه المتقدّمون وأشار إليه المعاصرون فنكتب فيما استجدّ من قضايا لم تكن موجودة في عصر الأوّلين، لذا كان موضوع بحثنا - الاجتهاد التنزيلي في السّياسة الشرعية، وتطبيقاته المعاصرة -

فنلقني من خلاله نظرة حول الاجتهاد التنزيلى عموماً، ثمّ الاجتهاد التنزيلى في السياسة الشرعية خصوصاً، وذلك من خلال بيان وتحليل بعض القضايا المعاصرة، بعد الاحاطة بعلم السياسة الشرعية بصفتها مجال البحث .

أسباب اختيار الموضوع :

ترجع أسباب اختيار الموضوع إلى النقاط التالية :

1- تسارع الأحداث وتشعب القضايا المعاصرة وكثرتها، خاصّة في باب السياسة الشرعية
2- كثرة تضارب الفتاوى في عصرنا مع تعلّقها بمصير الناس عموماً، حتّى أنّ بعضها أدّى إلى خراب الأوطان وإسقاط العمران وقتل الإنسان كما هو الحال في سوريا وليبيا وغيرها، فأردت أن أبحث في أسس السياسة الشرعية التي تخبئنا كل ذلك .

3-تعلّق الموضوع بمصالح الأمة ككل وليست تكاليف فردية فقط، ذلك أنّ كثيراً من المسلمين اليوم المولعون بالفكر الغربي أصحاب البضاعة المزجاة في فقه ومقاصد الشريعة الإسلامية لا يزالون يعتقدون أنّ الفقه الإسلامي لا يصلح إلّا للحياة الخاصّة المتعلقة بجانب العبادات وبعض الشعائر الدّينية، وما عدا ذلك فيمكن استيراده من هنا وهناك، فأردت أن أبين لهؤلاء أنّ الإسلام منهج حياة لا يخلو منها حال ولا مآل في كل الزمان والمكان

4-تغلغل أفكار التيارات المنحرفة وانتشار دعوتها إلى فصل الدّين عن الحياة العامّة، انطلاقاً من قاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان والأحوال، فأردت توضيح القاعدة وبيان الصّحيح منها من الفاسد .

أهمية الموضوع

يمكن بيان أهمية الموضوع في النقاط التّالية:

1-إنّ كثيراً من الفتاوى المعاصرة تتضارب وتتناقض نتيجة لفتح الباب للاجتهاد بالرّأي لكلّ من هبّ ودبّ، دون مراعاة للشّروط والآداب اللازم توافرها فيمن يتصدّى لهذا الأمر والشّأن، لذلك

وجب معرفة شروط الاجتهاد، وكذا قواعده وأصوله، لأنّها الميزان في تمييز الصّحيح من السّقيم، والمقبول من المردود من الآراء والفتاوى .

2- لا يخفى على أحد أنّ الاجتهاد التنزيلى يعدّ ركيزة أساسية من ركائز الاجتهاد الفقهي كونه التطبيق العملي لأحكام الشرع التي تنقله من بطون الكتب إلى واقع الناس وفق المقاصد الشرعية والقواعد المرعية، ويزداد الأمر أهمية وخطورة إذا كان الاجتهاد والتنزيل والتطبيق في المسائل العامة والقضايا المشتركة التي تخصّ مجموع النّاس، وذلك بالاجتهاد في باب السياسة الشرعية، ومن هنا كان التعرّض لبعض قضايا السياسة الشرعية المعاصرة من الأهميّة بما كان .

3- إنّ الفقه الصّحيح لقاعدة المصلحة المرسلّة وبيان كيفية تنزيلها وتطبيقها على أفرادها وفق المقاصد الشرعية يجنب الاجتهاد المعاصر كثيرا من الانزلاقات والانحرافات في الفتاوى والآراء ، ذلك أنّ معظم القضايا المعاصرة تستند إلى هذا الأصل، فإذا فهم على حقيقته بالفهم الشرعي السليم كان ذلك أدعى إلى الإصابة في الرّأي والسّداد في القول بما يحقق المقصد الشرعي .

أهداف البحث: يهدف البحث من خلال طرح الاشكاليات والتساؤلات الوصول إلى جملة من الأهداف، لعلّ أهمها ما يلي :

1- بيان حقيقة الاجتهاد بقسميه الاستنباطي والتنزيلى، وشروط وأهمية كلّ منهما في العملية الاجتهادية من أجل الوصول إلى اجتهاد سليم منضبط بالقواعد والأصول لغاية سداد الاجتهادات والآراء وضمان تحقيقها لمقاصد الشريعة .

2- التأكيد على أنّ كثيرا من الخلاف الواقع راجع إلى الخلاف في تحقيق مناهج المسائل .

3- التنبيه على أنّ قاعدة: **تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان والحال**، ليست على إطلاقها، وإنّما هي مرتبطة بالعلل المتغيّرة، فإذا تغيّرت العلة تغيّر الحكم تبعاً لذلك، لأنّ الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدمًا، أمّا العلل الثابتة فالحكم يثبت معها .

4- استجلاء حقيقة السياسة الشرعية كباب من أبواب الفقه الإسلامي المستندة في مسائلها على قواعده وأصوله ومقاصده، والتأكيد على حقيقة ارتباط السياسة الشرعية بتحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم .

5- التركيز في الدراسة على قواعد وأصول السياسة في الشرع، ببيان شروطها وضوابطها، لأنّها الضامن لتحقيق المصلحة وفق المقصود الشرعي، ومن خلالها تتمايز المصالح المعتبرة المطلوبة من المصالح الملغاة المردودة .

6- تحليل بعض القضايا المعاصرة في باب السياسة الشرعية، من خلال تطبيق وتنزيل القواعد والأصول عليها، وهذا للتأكيد على أنّ أحكام الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان .

الدراسات السابقة :

الجهود والدراسات السابقة التي تمكنت من الاطلاع عليها والاستفادة منها، إمّا أن يتناول الأمر فيها باب الاجتهاد أو باب السياسة الشرعية، فأما باب الاجتهاد وتحقيق المناط، فمنها:

- كتاب فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، لبشير بن مولود جحيش وهو بحث مقدّم لندوة مستجدّات الفكر الاسلامي الحادية عشر، « الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع »، المنعقدة في: 18- 20 فبراير 2013، وقد بيّن فيه صاحبه مدلول فقه التنزيل وكذا تحقيق المناط والعلاقة بين المصطلحين، وكذا بيان العلاقة بين فقه الاستنباط وفقه التنزيل، فلم يجاوز كثيرا بيان المصطلحات وتصوير المفاهيم في ذهن القارئ دون التطرّق إلى تفاصيل ذلك من بيان أوّلا لمعنى الاجتهاد وأقسامه وشروطه، لأنّ التنزيل ضرب من الاجتهاد، فوجب بيانه وبيان شروطه، وكذا لم يوضّح كفاية مدلول المناط في كتب الأصوليين وما هي ارتباطاته وآلياته وأنواعه، كما لم يسعفنا على الأقلّ عند بيان المصطلحات بأمثلة كافية توضّح المقصود واقعا، وهذا ما حاولت إضافته على جهد الباحث

- كتاب المفتي وفقه التنزيل، لفريد شكري، وهو بحث مقدّم لفائدة مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل المنعقد في جامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية، سنة 1434هـ - 2013م، أبرز فيه

الباحث مفهوم تحقيق المناط وشروطه وارتباطه بفقه الواقع وآليات ذلك، كذا أهميته في العملية الاجتهادية، والذي أضفته على هذا البحث هو بيان الارتباط بين تحقيق المناط وفقه النص والاستنباط وآليات ذلك، وكذا صاحب النظر في ذلك وشروطه

- آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، لعثمان عبد الرحيم، وهي ورقة بحث مقدمة لندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادي عشرة المنعقدة في الكويت في 18-20 فبراير 2013

- وقد بحث فيه صاحبه المفهوم الدقيق لتحقيق المناط لغة واصطلاحاً وأهميته، وكذا شروطه ووسائل تحقيقه ومسلك المجتهد فيه، إلا أن ما ينقص الباحث في هذا البحث هو بيان الصلة والارتباط - على الأقل اصطلاحاً- بين تحقيق المناط والاجتهاد بنوعيه الاستنباطي والتنزيلّي ووجه الارتباط بينهما، وهذا ما حاولت بيانه في هذا البحث .

- أمّا ما يخصّ باب السياسة الشرعية، فقد استفدت كثيراً من بعض الدراسات والمؤلفات المعاصرة، نذكر منها:

- كتاب الأحكام الشرعية للنّوازل السياسية: د. عطية عدلان، وأصله رسالة دكتوراه، تحت إشراف: عادل المرزوقي، الجامعة الأمريكية المفتوحة، نوقشت سنة 1429هـ، ذكر فيه صاحبه الكثير من القضايا السياسية المعاصرة وبيان رأي العلماء فيها، ومن بين المسائل التي درسها والتي لها علاقة بمسائل بحثي هذا، مسألة حكم الديمقراطية، والأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها، ومسألتي: حكم معاهدات السلام وحكم الاستعانة بغير المسلمين، إلا أنّي قد اختلفت معه في كيفية تأصيل المسائل والربط بينها وبين القواعد الأصولية، كما أنّي أضفت عناوين وعناصر جديدة لم يتطرّق هو إليها .

- كتاب الإمامة العظمى عند أهل السنّة والجماعة، لعبد الله الدميحي، وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير من جامعة أمّ القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، تحت إشراف د. راشد بن راجح الشريف، ونوقشت سنة 1403هـ، والشّيء المستفاد أكثر في هذه الرسالة هو توسيع الكلام في المباحث التي تخصّ الإمامة الكبرى من شروط وواجبات وحقوق وغيره، وقد استفدت منه كثيراً في ذلك، إلا أنّه لما درس المسائل التطبيقية اكتفى بدراسة المسائل التاريخية، والتي

يتكرّر ذكرها كثيرا في معظم كتب السياسة الشرعية القديمة والمعاصرة، وقد حاولت قدر المستطاع الخروج عن هذا النمط بذكر مسائل جديدة معاصرة .

-دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات، د. محمد بوركاب رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، طرابلس - لبنان، 2002م، أثبت فيه الباحث أصل تقسيم الديار إلى دار كفر ودار إسلام، وأصل العلاقة بين الديار، وما ينتج عن ذلك من آثار فقهية، وقد استفدت منه كثيرا في دراستي لمسألة: حكم فتح العلاقات مع الكيان الصهيوني، إلا أنّي أضفت إليها عناصر جديدة كإسقاطات معاصرة من باب الخلاف في تحقيق المناط، كما أخذت بعين الاعتبار الواقع السياسي لبعض الدول العربية الملزمة بالقيام ببعض الاتصالات السياسية مع الكيان الصهيوني وحدود ذلك من باب أنّ الضرورة تقدّر بقدرها .

-أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة، نواف هایل تکروري، تحدّث فيه صاحبه ابتداء عن تقسيم الديار وأصل العلاقة بينها، وكيف نسقط هذا التقسيم على واقع فلسطين اليوم باعتبار الباحث شخصا معاشيا للواقع الفلسطيني، فاستفدت منه في تصوير الواقع الموجود الذي هو مناط الحكم في تقسيم الدار، وكذلك بيان مدى تحقّق الضرورة من عدمها في الحكم على العلاقات السياسية مع الكيان الصهيوني

-فقه المتغيّرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، سعد بن مطر العتيبي، قسّم فيه صاحبه هذا البحث إلى مقدّمة وفصل تمهيدي وبابين وخاتمة، أمّا الفصل التمهيدي فقد وسّع فيه الكلام في التعريف بالسياسة الشرعية وذكر مجالاتها واعتبار الفقهاء لها، أمّا البابين، فالباب الأوّل فهو في فقه السياسة الشرعية وقت السلم ومتعلّقات ذلك من هدنة وصلح وغيره، والباب الثّاني: في فقه السياسة الشرعية وقت الحرب وما يتعلّق بذلك، وقد استفدت من هذا البحث في مسألتي المتعلقة بالعلاقة مع الكيان الصهيوني، إلا أنّ بحثه لم يتناول هذه الجزئية وإنّما اكتفى ببيان العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر عموما دون الخوض في تفاصيل العلاقة مع الكيان الصهيوني كواقع معاصر .

إشكالية البحث:

لما حصرنا الكلام عن الاجتهاد التنزيلي وتحقيق المناط في باب السياسة الشرعية دون غيرها من أبواب الفقه الإسلامي، كانت إشكالات وتساؤلات البحث على الشكل التالي:

1- ماهي حقيقة الاجتهاد التنزيلي وما دوره وأهميته في العملية الاجتهادية ؟

2- ماهي السياسة الشرعية، وماهي أبوابها وضوابطها وقواعدها، التي تميز السياسة الشرعية عن غيرها من السياسات ؟.

3- من هو وليّ الأمر الناظر في السياسة الشرعية، وماهي شروطه وعلاقته برعاياه ؟.

4- ما مدى اعتماد المصلحة في السياسة الشرعية، وماهي ضوابط وآليات ذلك؟.

5- ثمّ كيف تنزّل وتوظّف القواعد والأصول الشرعية على مسائل السياسة المعاصرة ؟.

طبيعة الموضوع:

هذا الموضوع يبيّن حقيقة الاجتهاد التنزيلي وماهية تحقيق المناط وأثره في المسائل الفقهية المعاصرة خاصة في باب السياسة الشرعية، وذلك من خلال توضيح العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعية بإعطاء أمثلة ونماذج تطبيقية معاصرة عن هذه العلاقة .

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على المنهج التحليلي وذلك لتوضيح حقائق القواعد والمصطلحات وبيان كيفية تنزيلها على مسائلها وقضاياها، ومن خلاله أيضا يمكن استخلاص واستنباط الأحكام الشرعية من مظاهرها مع ضرب الأمثلة على ذلك .

منهجية البحث: سار هذا البحث وفق المنهجية التالية:

1-الاعتماد على كتب المتقدمين في استخراج القواعد وتقرير المسائل، مع الاستعانة بكتب ومؤلفات المتأخرين إذا كان في كتابات السابقين غموض أو قصور .

2-عزو الآيات القرآنية إلى سورها، بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن .

3-تخريج الأحاديث من مظانها، فإن كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بذلك وذكرت اللفظ لمن منهما إذا اختلفا في اللفظ، وإن كان في غيرهما خرّجته من كتب السنن مبينا درجته .

4-أضع القوسين عند النقل الحرفي مع التهميش، أمّا عند النقل بالمعنى فقط فأكتفي بالتهميش دون وضع القوسين .

5-ترجمة موجزة للأعلام الوارد ذكرهم في البحث باستثناء الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين وكذا أصحاب المذاهب المعروفة، أمّا المعاصرين فقد ترجمت لبعض ممّن لم يتداول اسمه كثيرا في الساحة الإعلامية .

6-عند إحالة المصدر أو المرجع لأوّل مرّة أذكر عنوان الكتاب، ثم اسم مؤلفه، ثمّ الجزء والصفحة، دون ذكر معلومات النّشر، حيث أرجأت ذلك إلى فهرس المصادر والمراجع، أمّا بالنسبة للرّسائل الجامعية والمقالات فقد ذكرت كلّ ما يتعلّق بها من عنوان واسم المؤلّف وتاريخ النّشر أو المناقشة، واسم المجلّة والجامعة، وذلك عند أوّل إحالة عليها .

7-ذيلت البحث بمجموعة من الفهارس، مبتدئا بفهرس للآيات القرآنية الواردة في البحث وقد رتبها حسب ترتيب السور والآيات في المصحف، ثمّ جعلت فهرسا للأحاديث النبوية والآثار، وفهرسا للأعلام المترجم لهم في البحث، وفهرسا للمصادر والمراجع ثمّ للموضوعات، وقد رتبت كلّ ذلك بحسب ترتيب الحروف الهجائية .

خطّة البحث :

بناء على الاشكاليات المطروحة والأهداف المسطرّة المرجوّ تحقيقها، سلكت في هذا البحث خطّة تكونت من: مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة .

المقدمة : وتشتمل على تمهيد تعريفى بالموضوع، ثم بيان أهمية الموضوع وأسباب اختياره ثم الدراسات السابقة فيه، وكذلك التعرّض لمنهج البحث ومنهجيته في الدراسة، بالإضافة إلى بيان خطة البحث

الفصل الأول : جعلته بعنوان – التعريف بالاجتهاد التنزيلي وضوابطه -

وقسّمته الى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وأقسامه

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد التنزيلي ومشروعيته وشروط الناظر فيه

المبحث الثالث: تحقيق المناط، ماهيته، أقسامه، دوره

الفصل الثاني : جاء بعنوان –التعريف بالسياسة الشرعية وضوابطها-

وقسّم الى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: مفهوم السياسة الشرعية

المبحث الثاني: الناظر في السياسة الشرعية وشروطه

المبحث الثالث: الأصول والقواعد الناظمة للسياسة الشرعية

الفصل الثالث : مسائل تطبيقية معاصرة للاجتهاد التنزيلي في السياسة الشرعية

وجاء على النحو التالي :

تمهيد: بيان العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعية

المسألة الأولى: إلغاء شرط الإسلام فيمن يتولّى الرئاسة .

المسألة الثانية: المواطنة وآثارها

المسألة الثالثة: حكم إنشاء العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني .

المسألة الرابعة: الموازنة بين مجلس أهل الحلّ والعقد والبرلمان وآثار ذلك

الخاتمة : وتحتوي أهم النتائج المستخلصة من البحث .

-وطبعا فإنّ تحت كلّ مبحث مجموعة من المطالب وتحت بعض المطالب فروع تزيد من تفصيل المسائل أكثر وتربطها بجزئيات أخرى .

الفصل الأول:

الفصل الأول: التعريف بالاجتهاد التنزيلي وضوابطه

وهذا الفصل قسّمته الى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وأقسامه

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد التنزيلي ومشروعيته وشروط الناظر فيه

المبحث الثالث: تحقيق المناط، ماهيته، أقسامه، دوره

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد وأقسامه

- وهذا المبحث يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: أقسام الاجتهاد

المطلب الثالث: مجال الاجتهاد

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد عموما وأقسامه

توطئة :

أرسل الله تعالى النبيَّ محمدًا صَلَّى الله عليه وسلّم بشيرا ونذيرا، وهداية للعباد لما يحقّق مصالحهم ومنافعهم في الدّنيا والآخرة، وذلك بالبحث عن سبل المصالح وطرقها وإرشاد النَّاس إليها واجتناب كلّ ما ينقضها ويفسدها، وهو ما بيّنه القراءان الكريم، وأثبتته سنّة النبيّ في واقع التّنزيل، وهذا ما فهمه أيضا صحابته رضوان الله عليهم أجمعين، فساروا على نهجه ومضوا على دربه، فيعالجون القضايا النّازلة ويجتهدون فيها وفق ما فهموه من النّصوص النّازلة والقواعد المستنبطة منها، يربط الفروع بالأصول، والقديم بالجديد، تأكيداً لأصل صلاح الدّين لكلّ زمان ومكان، فكان الاجتهاد بذلك يسير وفق منهج محدّد ومنضبط، غير خاضع لا للأهواء ولا للعبث والتّلهي، فلا يقوم بها إلّا مجتهد يحمل كامل الآلة الاجتهادية لذلك، غرضه تحقيق مقاصد الشّارع من التّكليف ومن المكلّفين، فلا يميل بهم جانب الإفراط، ولا جانب التّفريط، فهو وسط بين هذا وذاك، - قال الشّاطبي¹: « المفتي البالغ ذروة الدّرجة هو الذي يحمل النَّاس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشّدّة ولا يميل بهم الى طرف الانحلال، والدّليل على صحّة هذا الصّراط المستقيم الذي جاءت به الشّريعة، فإنّه قد مرّ أنّ مقصد الشّارع من المكلّف الحمل على التوسّط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين، خرج عن قصد الشّارع، ولذلك كان من خرج عن المذهب

¹ - الشّاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن مُحمّد اللّخمي الغرناطي، الشّهير بالشّاطبي، قال عنه صاحب - نيل الابتهاج - « الامام العلامة المحقق، القدوة الحافظ الجليل المجتهد، كان أصوليا مفسّرا فقيها محدّثا، لغويا بيانيا نظّارا، ثبتا ورعا صالحا زاهدا سّيبا، إماما مطلقا، بحثا مدققا جدليا، بارعا في العلوم، من أفراد العلماء المحقّقين الأثبات، وأكابر الأئمّة المتقنين الثّقات.. »، أخذ عن علماء كبار حتّى فاق الأكابر والتحق بكبار الأئمّة في العلوم، فقد لازم ابن الفخّار البيري إلى أن مات، وأخذ عن أبو القاسم السّبّتي، وعن الإمام المحقق أبو عبد الله التّلمساني، والإمام أبو عبد الله المقرّي، وأبو سعيد بن لبّ، وغيرهم.. من تصانيفه: الموافقات في أصول الفقه، وكتاب المجالس شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري، الإفادات والإنشادات، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، توفي يوم الثلاثاء 8 شعبان 790هـ، ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التّنبكّي، ص 48-50

الوسط مذموما عند العلماء الرّاسخين»¹ . وسنحاول في هذا البحث أن نسدّد القول في ماهية العملية الاجتهادية وما يتعلّق بها من معرفة المجتهد وضوابطه وغير ذلك .

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً :

الفرع الأوّل: مفهوم الاجتهاد لغة : مأخوذ من مادّة (جهد)، وهي بذل الجهد، جاء في معجم مقاييس اللّغة: الجيم والهاء والدّال أصله المشقة، ثمّ يحمل عليه ما يقاربه، يقال جهدت نفسي وأجهدت، والجهد الطّاقة²

قال الرّاعب: والاجتهاد أخذ النّفس ببذل الطّاقة وتحمل المشقة، يقال جهدت رأبي وأجهدته أتعبته بالفكر، والجهد والمجاهدة استفراغ الوسع في مدافعة العدو³ .

وقد ورد لفظ -جهد- في القرآن الكريم في عدّة مواضع، تدلّ كلّها على معنى: الوسع والغاية والطّاقة، منها قوله تعالى « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمننّ بها⁴ قل إنّما الآيات عند الله⁵ وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » الأنعام 109، وقوله أيضاً: « والذين لا يجدون إلّا جهدهم فيسخرون منهم⁶ سخر الله منهم ولهم عذاب أليم » التوبة 79 ، والجهد هنا هو الشّيء القليل يعيش به المقلّ⁴، وهو ما بلغته طاقته

- وبالنّظر إلى هذه المعاني في اللّغة نجد أنّ مجمل مدلولها يدور حول معنى : بذل الوسع والطّاقة والغاية، فهو: بذل أقصى الجهد والطّاقة لبلوغ أمر مطلوب أو غاية مرجوة، وسواء كان هذا الجهد حسّيّاً ببذل الجهد العضليّ، أو معنوياً ببذل الجهد الفكريّ .

الفرع الثّاني: مفهوم الاجتهاد اصطلاحاً

ظهر مفهوم الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي منذ عهد الرّسالة، لما بيّن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لأصحابه فضل الاجتهاد وفضيلته، حيث قال: « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران،

¹ - الموافقات في أصول الشّريعة، لأبي إسحاق الشّاطبي، ص 875-876

² -معجم مقاييس اللّغة، لأبو الحسين أحمد بن فارس، ج 1 ص 486

³ -المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الرّاعب الأصفهاني، ج 1 ص 131

⁴ - الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنّة وأي القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، ج 10 ص 315

وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر¹، فمن هنا كانت انطلاقا العملية الاجتهادية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك من حيث التأسيس والتنظير لفكرة ومنهج الاجتهاد الشرعي، لأنّ الخلاف مازال قائما في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، هل وقع أم لا؟، والخلاف في ذلك طويل معروف في كتب الأصول، وكذلك وجد الخلاف أيضا في اجتهاد الصحابة في عهده، وسيأتي معنا ذكر لبعض ذلك .

-وقد عرّف علماء الأصول: الاجتهاد بما يلي :

عرّفه الجصاص² رحمه الله: بأنّه بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحرّاه³ .

وعرّفه الشيرازي⁴: بأنّه استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي⁵ .

¹ - أخرجه البخاري في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 7352،

ص1814، ومسلم في كتاب: الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ، رقم: 4378 ص 865

² - الجصاص أبو بكر أحمد بن عليّ الرازي الحنفي، لقّب بالجصاص نسبة إلى العمل بالجصّ كما ذكر ذلك السمعاني، ولد ببغداد سنة 305هـ، قال عنه الخطيب: هو إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، من شيوخه: أبي الحسن الكرخي، وهو أعظمهم وبه انتفع وعليه تخرّج، وأبي سهل الزجاج، وغيرهم...، أمّا تلاميذه: أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني، وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني، وغيرهم...، له عدّة تصانيف منها: أحكام القرآن، شرح مختصر الكرخي، شرح الأسماء الحسنى، شرح مختصر الطحاوي، أدب القضاء، وغيرهم، توفي في 7 ذي الحجة سنة 370هـ، وهذا أشهر الأقوال، وقيل توفي سنة 376هـ، ينظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، ص 27-28، وينظر أيضا: طبقات المفسرين، لشمس الدين محمد بن عليّ الداوودي، ج 1 ص 56

³ - الفصول في الأصول، لأحمد بن عليّ الرازي الجصاص، ج 4 ص 11

⁴ - الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الفيروز آبادي الشافعي، الملقب بجمال الدين، ولد بفيروز آباد سنة 393هـ ونشأ بها، ودخل شيراز، وتفقه فيها على أبي عبد الله البيضاوي، وعبد الوهاب بن رامين، ثمّ دخل البصرة وقرأ على الحوزي، ودخل بغداد في سؤال سنة 415هـ، وقرأ على أبي الطيّب الطبري، يضرب به المثل بفصاحته وقوة مناظرته، تولى أمر المدرسة النظامية التي بناها الوزير نظام الملك ببغداد بعد أبي نصر الصبّاغ، وبقي بها إلى أن مات، حدّث عنه خلق كثير منهم: الخطيب وأبو الوليد الباجي والحلي وغيرهم، له تصانيف كثيرة منها: المهذب في فقه الإمام الشافعي، واللمع في أصول الفقه، وشرح اللّمع، والتنبيه، والمعونة في الجدل، والمخلص في أصول الفقه، و.... توفي ليلة 21 جمادى الآخرة سنة 476هـ ببغداد. ينظر: سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، ج 18 ص 452-462، وينظر أيضا: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، لأبي العباس شمس الدين بن خلكان، ج 1 ص 29-30-31

⁵ - اللّمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ص 303

وجاء قريب منه في التعريف، ما ذكره البيضاوي¹: بأنه استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية²، أما الأمدي³ فقد عرّفه بأنه: استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه⁴.

وقال الغزالي⁵: الاجتهاد هو بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال⁶

ونُختم أخيراً بتعريف الإمام الشوكاني⁷، حيث عرّفه نقلاً عن بعضهم، بأنه: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي⁸.

¹ - البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن مُحمَّد بن قاضي القضاة البيضاوي - نسبة إلى البيضاء، من بلاد فارس - الشافعي، الملقب ب: أبو الخير، كان عارفاً بالفقه والتفسير والعربية والمنطق، ولي قضاء شيراز، من تصانيفه: الطّوابع، المنهاج، مختصر الكشاف، الغاية القصوى في رواية الفتوى، وغير ذلك، توفي سنة 685هـ بتبريز، وقيل توفي سنة 691هـ، ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لشهاب الدين بن العماد، ج 7 ص 685-686، وينظر أيضاً: طبقات المفسرين للداوودي، ج 1 ص 248-249

² - منهاج الوصول إلى علم الأصول، لعبدالله بن عمر البيضاوي، ص 247

³ - الأمدي أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ بن مُحمَّد بن سالم التغلبي الحنبلي ثمّ الشافعي، الملقب بسيف الدين، الأصولي المتكلم، ولد بعد 550هـ بيسير بمدينة آمد، وقرأ بها القرآن، ثمّ قدم بغداد فقرأ فيها القراءات، وتفقه على أبي الفتح بن المتي الحنبلي، وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل، ثمّ انتقل إلى مذهب الشافعي، تفتن في علم النظر والفلسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك، ثمّ دخل الديار المصرية وتصدّر للإقراء، من تصانيفه: الأبيكار في أصول الدين، الإحكام في أصول الفقه، منائح القرائح، توفي بدمشق في 4 صفر سنة 631هـ، وله 80 سنة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، ج 8 ص 306-307، وينظر أيضاً: شذرات الذهب، ج 7 ص 253-254، وانظر: سير أعلام النبلاء، ج 22 ص 364-365-366

⁴ - الإحكام في أصول الأحكام، لعليّ بن محمد الأمدي، ج 4 ص 197

⁵ - الغزالي أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد بن أحمد الطّوسي زين الدين الشافعي، ولد بطوس سنة 450هـ، عرف بالذكاء المفرط والاستبحار في العلم، ولأه نظام الملك تدرّس مدرسته ببغداد، وخرج له أصحاب، ارتحل إلى أبي نصر الاسماعيلي بمرجان، ثمّ إلى إمام الحرمين الجويني بنيسابور فاشتغل عليه ولازمه، حتّى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه، وصنّف، ومن تصانيفه: البسيط، والوسيط، والوجيز، وله كتاب الفتاوى، بداية الهداية، المستصفى، إحياء علوم الدين، وغيرها كثير..، توفي في 14 جمادى الآخرة سنة 505هـ، وله 55 سنة. ينظر: شذرات الذهب، ج 6 ص 18-22

⁶ - المستصفى من علم الأصول، لأبو حامد الغزالي، ج 4 ص 4

⁷ - الشوكاني أبو عبد الله مُحمَّد بن عليّ بن مُحمَّد بن عبد الله الشوكاني الخولاني، ثمّ الصنعاني، مفسّر محدّث فقيه أصولي، مؤرّخ أديب، أديب، نحوي منطقي، متكلم حكيم، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان في 28 ذي القعدة 1173هـ - 1760م، نشأ بصنعاء، وولي القضاء، من تصانيفه الكثيرة: إرشاد الفحول، البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السابع، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، السيل الجرار في أصول الفقه، وغيرها، توفي بصنعاء في جمادى الآخرة سنة 1250هـ - 1834م، ودفن بخزينة، ينظر: معجم المؤلّفين، لعمر رضا كحالة، ج 3 ص 541

⁸ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمُحمَّد بن عليّ الشوكاني، ج 2 ص 1026،

-وهذه التعريفات لو تأملناها جيّدا لوجدنا أنّها في المجمل متقاربة في المدلول والمفهوم، فهي لا تخرج عن كون الاجتهاد: جهد فكري في الأدلّة الشرعية يبذله المجتهد للوصول إلى حكم الله في واقعة معيّنة، ذلك أنّ:

1- أنّ الجميع ربط الاجتهاد بالمجتهد دون غيره، لأنّه الوحيد القادر على درك الأحكام الشرعيّة وفق مراد الشارع، لذا كان لازما معرفة من هو المجتهد وشروطه .

2- أنّ الفقهاء لما عرّفوا الاجتهاد ذكروا فيه استفراغ الوسع، وهذا ما يعني أنّ الاجتهاد ليس مجرد بذل الوسع، بل يجب فيه بذل أقصى الجهد الممكن، بحيث يغلب على ظنّه أنّه لم يترك ما له علاقة بالموضوع إلّا وبحث فيه، وهذا ما أثبتته أكثر عبارة الأمدي .

3- أنّ درك الأحكام الشرعية يكون بالاستنباط من الأدلّة الشرعية، إذ الحكم لله وحده ومنه فلا يجوز اثبات حكم شرعي بغير الأدلّة الشرعية التي جعلها الله تعالى طريقا لمعرفة أحكامه .

4- ذكر في التعاريف أنّ الاجتهاد: هو بذل الجهد والوسع لبلوغ أمر مرغوب، وعليه فإنّه توجد غاية مرجوة هي حكم الله في الواقعة، ومنه يتبيّن أنّ لكلّ واقعة حكم لله فيها يجتهد المجتهد في بلوغها، فإن أصابها مع اجتهاده فله أجران، وإن أخطأها مع اجتهاده فله أجر واحد، وهو أجر الاجتهاد¹

الفرع الثالث: تعريف المجتهد :

لما انتهينا من بحث الاجتهاد ومفهومه، كان لا بدّ علينا أن نعرّج على تعريف المجتهد ومن هو، وذلك لأنّه صاحب الاجتهاد وعليه مناط الأمر، فهذا أيضا من تمام بيان معنى الاجتهاد، مع العلم أنّ كثيرا من الأصوليين لم يقدّموا تعريفا للمجتهد في بحثهم للاجتهاد وأنما ذكروا شروطه مباشرة، لأنّه بهذه الشروط يتميّز المجتهد عن غيره، فهو الفقيه المستوفي لهذه الشروط، لذلك قال الأمدي في الإحكام:

¹ - وفي ذلك ما جاء عن عمرو بن العاص رضي الله عنه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»، سبق تخريجه في الصفحة 20 من هذا البحث .

المجتهد هو: كلٌّ من اتصف بصفة الاجتهاد¹، وعرفه الزركشي² في البحر المحيط بأنه: البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها³

المطلب الثاني: أقسام الاجتهاد

قسّم الأصوليون الاجتهاد إلى عدّة تقسيمات، وذلك بحسب عدّة اعتبارات، فهناك من قسّمه باعتبار صاحبه إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد، فكان المجتهدون أربعة أقسام⁴ بحسب هذا الاعتبار:

الفرع الأول: باعتبار صاحبه - المجتهد-

- يذكر ابن القيم⁵ في كتابه أعلام الموقعين أنّ المجتهدين على أربعة أقسام، هم:

« أ- المجتهد المطلق: وهو العالم بكتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة، يجتهد في أحكام التّوازل يقصد فيها موافقة الأحكام الشرعية حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً، فلا تجد

¹ - الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج 4 ص 198

² - بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، ولد لسنة 745هـ، أخذ عن: جمال الدين الإسنوي وسراج الدين البلقيني، كان فقيهاً أصولياً أديباً، درّس وأفتى، ولي مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، من تصانيفه: تكملة شرح المنهاج للإسنوي، النكت على البخاري، البحر في الأصول....، توفي بمصر في رجب من سنة 794هـ، ينظر: شذرات الذهب، ج 8 ص 572-573

³ - البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج 6 ص 199

⁴ - انظر هذا التقسيم في: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن قيم الجوزية، ج 6 ص 125-128

⁵ - ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعيد الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي الأصولي المفسر النحوي شمس الدين أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، ولد في 7 صفر 691هـ، كان ذا عبادة وتحمّد، وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وشغف بالمحبة والإنابة والافتقار إلى الله، وكان شديد المحبة للعلم وكتابته ومطالعة وتصنيفه، قال فيه القاضي برهان الدين الزرعي: « ما تحت أديم السماء أوسع علماً منه »، تفنّن في علوم الاسلام في التفسير وأصول الدين والحديث ومعانيه وفقهه، وبالأصول والعربية حتّى لا يجاريه أحد، تتلمذ عل مشايخ أبرزهم شيخ الاسلام ابن تيمية فلازمه مدّة وأخذ عنه الكثير وحبس معه في المرّة الأخيرة في القلعة، ولم يخرج إلّا بعد وفاة ابن تيمية، وسمع أيضاً من شهاب الدين النابلسي العابر، والقاضي تقي الدين سليمان، وأبي نصر بن الشيرازي، والصفى الهندي، وغيرهم... له تصانيف عجيبة في شتى الفنون منها: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، وزاد المعاد في هدي خير العباد، بدائع الفوائد، إغاثة اللّهفان... توفي ليلة الخميس 13 رجب سنة 751هـ، ودفن في مقبرة الباب الصغير، ينظر: طبقات المفسرين للداوودي، ج 2 ص 93-97

أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام ، فهذا النوع هم الذين يسوغ لهم الإفتاء ويسوغ استفتاؤهم ويتأذى بهم فرض الاجتهاد

ب- مجتهد مقيّد في مذهب من ائتمّ به: فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله ومأخذه وأصوله، عارف بها، متمكّن من التّخريج عليها وقياس ما لم ينصّ من ائتمّ به عليه على منصوصه، من غير أن يكون مقلدا لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل، ولكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا الى مذهبه ورتبه وقرّره، فهو موافق له في مقصده وطريقه معا، ورتبة هؤلاء دون رتبة الأئمة في الاستقلال بالاجتهاد .

ج- مجتهد في مذهب من انتسب إليه مقرر له بالدليل متقن لفتاويه، عالم بها، لا يتعدّى أقواله وفتاويه، ولا يخالفها، وإذا وجد نصّ إمامه لم يعدل عنه إلى غيره البتّة .

د- طائفة تفقّهت في مذاهب من انتسبت إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرّت على نفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإذا رأوا حديثا صحيحا مخالفا لقول من انتسبوا إليه أخذوا بقول إمامهم وتركوا الحديث ¹ .

- وهذا هو التقسيم الأول بحسب الاعتبار الأول، وهناك تقسيم بحسب علّة الحكم، وهذا على ثلاثة أقسام²:

الفرع الثاني: بحسب علّة الحكم: حيث يقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- تحقيق المناط : هو أن يعلّق الشارع الحكم بمعنى كلي، فينظر المجتهد في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان³، كالاكتفاء في تعيين الإمام بالاجتهاد وكذا تعيين الولاة والقضاة وكذلك في تقدير الكفايات في نفقة القرايات وإيجاب المثل في قيم المتلفات، فإنّ مناط الحكم في نفقة القريب مثلا هي

¹ - هذا التقسيم ذكره ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين، ج6 ص 125 - 128

² - المستصفي في أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، ج3 ص 485، الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، ج 3 ص

379

³ - هذا هو تعريف الإمام ابن تيمية رحمه الله كما سنذكره فيما بعد، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية الحزاني، ج 19 ص 16

الكفاية وذلك معلوم بالنص، أمّا أنّ الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا، فيدرك بالاجتهاد والتخمين وهكذا¹ ... وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة².

ب- تنقيح المناط: وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتّى يتسع الحكم³، أي وجب حذف الأوصاف غير المؤثرة عن الاعتبار وإبقاء الوصف المؤثر المعتبر في الحكم. ومثاله: أمر النبي صلى الله عليه وسلم الرجل الذي واقع أهله في رمضان بالكفارة⁴، فعلم أنّ كونه عريباً أو الموطوءة زوجته لا أثر له في الحكم، فلو وطئ المسلم العجمي سرّيته كان الحكم كذلك، وهذا النوع قد أقرّ به أكثر منكري القياس⁵.

ج- تخريج المناط: وهو أن ينصّ الشارع على حكم في محلّ، ولا يتعرّض لمناطه أصلاً، كتحرّم الربّا في البرّ، فيجتهد المجتهد في البحث عن علّة الحكم ومناطه بطريق من طرق ثبوت العلّة⁶.

الفرع الثالث: بحسب الاستنباط والتنزيل

- وهذا التقسيم ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله، وأيّده فيه من بعده من العلماء، حيث قسم رحمه الله الاجتهاد إلى ضربين: اجتهاد استنباطي، وهو الذي اقتصر السابقون على توضيحه وبيانه، وذكر أقسامه، والثاني: هو الاجتهاد التنزيلي التطبيقي، أو الاجتهاد بتحقيق المناط، كما عبّر عنه صاحبه، حيث قال: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأوّل فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن

¹ - المستصفى، ج 3 ص 485-486

² - المصدر نفسه، ج 3 ص 487

³ - المصدر نفسه، ج 3 ص 488، وانظر أيضاً: الإحكام للآمدي، ج 3 ص 380

⁴ - أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب: إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدّق عليه فليكفر، رقم: 1936،

ص 466، ومسلم في كتاب الصوم، باب: تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم: 2484، ص 508-509

⁵ - المستصفى، ج 3 ص 488-490

⁶ - المصدر نفسه، ج 3 ص 490، وانظر: الإحكام للآمدي، ج 3 ص 380

يبقى النَّظَرُ في تعيين محلّه، وذلك أنّ الشَّارِعَ إذا قال: «**وأشهدوا ذوي عدل منكم**» الطَّلَاق 2، وثبت عندنا معنى العدالة شرعا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس النَّاسُ في وصف العدالة على حدٍّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا، فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لا تصّافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى: في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، وطرف آخر: وهو أوّل درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام، فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بدّ فيه من بلوغ حدّ الوسع، وهو الاجتهاد، وأما الضّرب الثّاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع: أحدها: المسمّى بتنقيح المناط..... والثّاني: المسمّى بتخريج المناط..... والثّالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدّم الذّكر¹

-من خلال هذا التقسيم نلاحظ أنّ الإمام الشّاطبي نظر إلى الاجتهاد نظرة واقعية تطبيقية، فهو لم ينظر إليه على أنّه استنباط للحكم الشرعي من مضامينه فقط، كما درج عليه السّابقون في تعريفاتهم، بل يتعدّى الأمر ذلك إلى الاجتهاد في كيفية تنزيل الحكم المستنبط على الأفراد أو الوقائع المبحوث عن حكم الشّرع فيها . وهذا ما نفهمه أيضا من كلام ابن القيم رحمه الله، حيث قال: «ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلّا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط بها علما . والنّوع الثّاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثمّ يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصّل بمعرفة الواقع والتّفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله²»

-وعليه فقد صوّر الإمامان -الشّاطبي وابن القيم- دور ومكانة الاجتهاد التنزيلي في عمل المجتهد والمفتي، وأنّه الواجب الذي لا يرتفع أو لا يمكن أن يرتفع، فهما قد أعطيا بهذا بعدا عمليا للاجتهاد، بدل الاقتصار على البعد النظري، حيث نلاحظ من خلال التعريفات السّابقة أنّها في جملتها راعت

¹ - الموافقات في أصول الشريعة، ص 774-777 بتصرّف

² - أعلام الموقعين، ج 2 ص 165

الجانب الأول دون الثاني، وهنا نلمس البعد المقاصدي في فكر الإمام الشاطبي، ذلك أنّ المقصد من الاستنباط هو التنزيل، لا الترتيل فقط .

المطلب الثالث: مجال الاجتهاد

للكلام عن مجال الاجتهاد، يجب أولاً أن نراعي تقسيم الاجتهاد السابق، أي تقسيمه إلى اجتهاد استنباطي واجتهاد تنزيلي، حيث سننظر إلى الاجتهاد من هاتين الناحيتين وفق هذين التقسيمين، لأنّ مجال الاجتهاد من الناحية الأولى يختلف عن مجاله من الناحية الثانية .

الفرع الأول: من الناحية الأولى: « الاجتهاد الاستنباطي »

- فمن الناحية الأولى، أي من جهة الاجتهاد الاستنباطي، فمجاله كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي أو نصّ صحيح صريح الدلالة، ومن باب أولى ما ليس فيه نصّ أصلاً، فالأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد نوعان: ما يجوز الاجتهاد فيه، وما لا يجوز الاجتهاد فيه، وهذا واضح من تعريف الاجتهاد ومن ذلك تعريف الآمدي حيث قال: فهو استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية¹، وقال بعده في شرحه لطلب الظنّ الموجود في التعريف بأنّه: احتراز عن الأحكام القطعية²، فيفهم منه أنّ الأحكام القطعية لا يجوز فيها الاجتهاد، وكذلك كلّ ما كان فيه نصّ صحيح دلالاته صريحة المعنى، ولذلك اشتهر قول الفقهاء بقاعدة - لا مساغ للاجتهاد في مورد النص³ - ومن مثل ذلك مسائل كوجوب الصلوات الخمس والصيام والزكاة والحجّ والشهادتين وتحريم جرائم الزنا والسّرقة وشرب الخمر والقتل وعقوباتها المقدّرة لها، مما هو معروف بآيات القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلّاة والسّلام القولية والعملية، فإنّه لا مجال للاجتهاد فيها، ففي قوله تعالى : « الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة^٤ » التور 2، فلا يتأتّى الاجتهاد هنا في عدد الجلدات، وقوله سبحانه: « وأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة... » البقرة 43 ، فلا مجال

¹ - الإحكام للآمدي، ج 4 ص 197

² - المصدر نفسه

³ - درر الحكماء شرح مجلّة الأحكام، علي حيدر، ج 1 ص 32

للاجتهاد في المقصود من الصّلاة أو الزّكاة، بعد أن بيّنت السنّة الفعلية المراد منهما، وكذلك أحاديث الزّكاة المتواترة .

-وقد دأب الصحابة رضوان الله عليهم على هذا المنهج، فكانوا ينظرون أولاً في نصوص الكتاب والسنّة، ثمّ الإجماع، فإن لم يكن هناك نصّ أو إجماع انتقلوا إلى الاجتهاد، قال ابن القيم : « فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص ، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النصّ، وذكر إجماع العلماء على ذلك »¹.

-ونفهم ممّا سبق أن الاجتهاد يكون في الأحكام التي ورد فيها نصّ ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما أو الأحكام التي لم يرد فيها نصّ ولا إجماع، فإذا كان النصّ ظني الثبوت كان مجال الاجتهاد فيه البحث عن سنده وطريق وصوله إلينا، ودرجة رواته من العدالة والضبط، وفي ذلك يختلف تقدير المجتهدين للدليل، فبعضهم يأخذ به لاطمئنانه إلى ثبوته، وبعضهم يرفض الأخذ به لعدم اطمئنانه إلى روايته، ممّا يؤدّي إلى اختلاف المجتهدين في كثير من أحكام الفقه العمليّة²، وإذا كان النصّ ظني الدلالة، كان الاجتهاد فيه بالبحث في معرفة المعنى المراد من النصّ وقوّة دلالته على المعنى، فربّما يكون النصّ عامّاً وقد يكون مطلقاً، وربّما يرد بصيغة الأمر أو النّهي، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، وهذا كلّه مجاله الاجتهاد، فربّما يكون العام باقياً على عمومته، وربّما يكون مخصصاً ببعض مدلوله، وقد يخصّص ويختلفون في المخصص، والمطلق قد يجري على إطلاقه وقد يقيّد، والأمر وإن كان في الأصل للوجوب فربّما يراد به التّدب أو الإباحة، والنّهي وإن كان حقيقة في التّحريم، فأحياناً يصرف إلى الكراهة.....³، قال شيخ الإسلام ابن تيمية⁴ رحمه الله

¹ - أعلام الموقعين، ج 4 ص 36

² - أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص 1053

³ - المرجع نفسه

⁴ - ابن تيمية الحرّاني أبو العباس تقيّ الدّين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام بن عبد الله بن تيمية الحرّاني الحنبلي، المجتهد المطلق، الإمام العلّامة الفقيه النّاقذ المفسّر البارع الأصولي، علم الزّهّاد نادرة دهره، شهرته تغني عن الإطناب في ذكره، والإسهاب في أمره، ولد بحران يوم الاثنين 10 ربيع الأوّل سنة 661هـ، قدم به والده مع أخويه عند استيلاء التّتار على البلاد إلى دمشق سنة 667هـ، أقبل على العلوم في صغره فأخذ الفقه والأصول عن والده، وعن غيره وبرع في ذلك، وقرأ العربية، وأقبل على تفسير القرآن وعني بالحديث والكتب السنّة، وأحكم أصول الفقه والفرائض والحساب والجبر والمقابلة، وغيرها من العلوم، ونظر في الكلام

«...وتارة يختلفون في كون الدلالة قطعية لاختلافهم في أنّ ذلك الحديث: هل هو نصّ أو ظاهر؟ وإذا كان ظاهراً فهل فيه ما ينفي الاحتمال المرجوح أو لا؟ وهذا أيضاً باب واسع فقد يقطع قوم من العلماء بدلالة أحاديث لا يقطع بها غيرهم إمّا لعلمهم بأنّ ذلك الحديث لا يحتمل إلّا ذلك المعنى، أو لعلمهم أنّ المعنى الآخر يمنع حمل الحديث عليه، أو لغير ذلك من الأدلّة الموجبة للقطع»¹

-ومثاله: ما جاء عن ابن عمر قال، قال النبيّ يوم الأحزاب: « لا يصلين أحد العصر إلّا في بني قريظة »²، فقد فهم بعض الصحابة من هذا النصّ ظاهره من الأمر بصلاة العصر في بني قريظة ولو بعد خروج وقت العصر، وفهم البعض الآخر أنّه يحثّهم على المسارعة في السير مع الحفاظ على أداء الصلّاة في وقتها، ففريق أخذ بالمنطوق والآخر أخذ بالمفهوم، ومع ذلك فلم ينكر النبيّ على كلا الطرفين فهمه، مع أنّ الفريق الأوّل صلّى العصر في وقتها، والآخر أخره حتّى خرج وقته³

-وكذلك القول بالنسبة للمسائل التي لا نصّ فيها ولا إجماع، فيجتهد في البحث عن دليلها من بين الأدلّة التبعية الأخرى كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وقول الصحابي وغيرها، إلّا أنّ هذه الأدلّة باب خلاف واسع بين الفقهاء، فهناك من أخذ بها جميعاً واعتبرها حجة في الاستنباط، وهناك من أخذ ببعضها وترك البعض الآخر، كما وقع الخلاف أيضاً في مجال إعمالها بين موسّع ومضيق وبين متوسّط بين هذا وذاك .

والفلسفة، وبرز في ذلك على أهله، وردّ على رؤسائهم وأكابرهم، وتأهّل للفتوى والتدريس وله دون ال: 20 سنة، أؤذي في ذات الله من المخالفين، وأخيف في نصر السنّة المحضة، حتّى أعلى الله مناره وجمع قلوب أهل التقوى على محبّته والدعاء له، تصانيفه عديدة: اقتضاء الصّراط المستقيم لمخافة أصحاب الجحيم، وكتاب السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، منهاج السنّة النبوية في نقد الشيعة والقدرية، وغيرها كثير... توفي ليلة 22 ذي القعدة سنة 728هـ، ينظر: شذرات الذهب لابن العماد، ج 8 ص 142-150، وانظر: طبقات المفسّرين للدّاودي، ج 1 ص 46-50

¹ - مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية الحزّليّ، ج 20 ص 259

² - أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب: مرجع النبيّ من الأحزاب، رقم: 4119 ص 1011، وجاءت عند مسلم بلفظ -

الظهر - بدل العصر، انظر: صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر، رقم: 4493 ص 893

³ - انظر شرح هذا الحديث في: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ج 7 ص 517-520

الفرع الثاني: من الناحية الثانية: « الاجتهاد التنزيلي »

-من الناحية الثانية : ونقصد بهذا من جهة التقسيم الثاني من الاجتهاد وهو الاجتهاد التنزيلي كما قلنا، فمن هذه الجهة يختلف المجال عن مجال الجهة الأولى، فالاجتهاد التنزيلي ينصبّ النظر فيه إلى النّازلة أو الواقعة المعروضة، فهو اجتهاد في محلّ الحكم وفي نسبة الحكم للمحلّ، وليس في استنباط الحكم كالأوّل، وذلك ليقع الحكم في محلّه، فنرى هل هذا النص هو لهذه الواقعة بعينها أم لا؟ وهكذا، فلا ينظر فيه إلى كيفية ثبوت الحكم وإثما النظر فيه إلى كيفية تطبيق الحكم، وعليه كان من هذه الناحية الاجتهاد التنزيلي لازم للاجتهاد الاستنباطي وقسيم له، ومثاله ما ذكرناه سابقا عن الإمام الشّاطبي في مسألة العدالة¹، فهي مع أنّها ثابتة بدليل قطعي وهو نصّ القرآن، إلّا أنّ الاجتهاد التنزيلي واقع فيها، وكذلك فإنّ كثيرا من الوقائع التي اجتهد فيها عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، كانت من هذا الباب، وسنأتي على بعضها إن شاء الله .

¹ - انظر الصفحة 26 من هذا البحث .

المبحث الثاني

مفهوم الاجتهاد التّزيلي ومشروعيته

- وهذا المبحث يشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد التّزيلي لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التّزيلي

المطلب الثالث: مشروعية الاجتهاد التّزيلي

المطلب الرابع: شروط التّأخر في الاجتهاد التّزيلي

المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد التنزيلى ومشروعيته

-إنّ مصطلح الاجتهاد التنزيلى أو فقه التنزيل من مصطلحات المتأخّرين، فلم يكن هذا المصطلح مستعملا في كتابات ومؤلفات السّابقين، والمتأمل في هذه المصنّفات يلمس ذلك، وهذا ما ظهر جليّا في تعريفاتهم للاجتهاد، فقد قصروا دلّالته على البعد النظري الاستنباطي، دون التطبيقي التنزيلى، مع أنّهم مارسوا هذا التنزيل عملا في وقائع زمانهم، والفتاوى المنقولة عن أئمّتهم شاهدة على ذلك، ومنه كانت الإشكالية في تدوين هذا القسم من الاجتهاد وبيان أصوله وضوابطه، فكان معروفا عمليا لا نظريا، ولعلّ الإمام الشّاطبي رحمه الله من أوائل من ركّز على البعد التنزيلى التطبيقي للاجتهاد وذلك من خلال كتابه -الموافقات- حيث جعله قسيم الاجتهاد الاستنباطي، بل واعتبره الاجتهاد الدّلي لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التّكليف .

فما هو هذا الاجتهاد ؟

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد التنزيلى لغة واصطلاحا

-هذا المصطلح مركّب من كلمتين، وعليه يمكن أن نعرّفه باعتبارين على عادة التعاريف: باعتباره مركبا إضافيا من مضاف ومضاف إليه، وباعتباره علما أو لقبا على مدلول معيّن خاصّ لدى أهل الاصطلاح .

الفرع الأوّل: باعتباره مركبا إضافيا

بحسب هذا الاعتبار فإنّ هذا المصطلح مركب من كلمتين، هما: الاجتهاد والتنزيل، أمّا كلمة الاجتهاد فقد ذكرناها سابقا، فلا حاجة إلى إعادة ذكرها الآن، أمّا كلمة التنزيل فهي الّتي سنتناولها بالبحث .

1- مفهوم التنزيل:

أ- لغة : يطلق التنزيل في اللغة ويراد به الترتيب، ومنه المنزل: المنهل والدّار، والمنزلة مثله، وأيضا المنزلة: المرتبة، واستنزل فلان: أي حطّ عن مرتبته، والتنزّل: هو النزول في مهلة، والنّازلة: الشّديدة من شدائد الدّهر تنزل بالنّاس¹

والتّزول: الحلول، تقول: نزلت نزولا ومنزلا ، ونزل من علو إلى سفلى: انحدر، والتّزال في الحرب: أن يتنازل الفريقان، والنّزىل: الضّيف، والنّزل والنّزل: ما هيئ للضيف إذا نزل عليه²

ب- اصطلاحا: نفهم من خلال المدلول اللّغوي لكلمة التنزيل، أنّها تحوم حول معنى : الترتيب والتنظيم، ونفهم من مادّة نزل: أنّها أخذ موضع جديد لم يكن عليه من قبل، ووضعه في مقامه المناسب له .

الفرع الثّاني: باعتباره اللّقبى الاصطلاحي : قبل التعريف أحبّ أن أنوّه إلى أنّ هذا المصطلح كما قلنا سابقا هو مصطلح حديث، عرف لاحقا، في كتابات المتأخرين، فهم الدّين أثبتوه لفظا ومصطلحا بعدما كان ثابتا معنى وعملا فقط، كما أنّ كثيرا من المتقدّمين درسوا بعض مدلول هذا المصطلح في إطار تعريفهم لتحقيق المناط، وذلك نظرا للتلازم بين المصطلحين، وتذكر في ذلك عبارة الإمام الشّاطبي رحمه الله عندما قسّم الاجتهاد إلى قسمين فقال: « الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام السّاعة والثّاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدّنيا ، فأما الأوّل فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط.....»³، فقد عبّر الشّاطبي عن الاجتهاد التنزيلى بأنّه الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وعليه فقد جرت عبارة كثير من المتأخرين- تبعا لسابقيهم- على اعتبار الاجتهاد التنزيلى هو نفسه تحقيق المناط، فعرفوه بنفس تعريفه . -إلاّ أنّي ميّزت هنا بين المصطلحين، فاعتبرت تحقيق المناط عبارة عن آليّة من أهمّ آليات الاجتهاد التنزيلى، بل هو الجزء المحقّق للغاية من عملية الاجتهاد التنزيلى وسنأتي على تعريفه ودوره فيما بعد

¹ - مختار الصّحاح، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، ص273

² - لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدّين ابن منظور، ج11 ص656- 660

³ - الموافقات، ص774

-أما الاجتهاد التنزيلى: فقد عرّفه بعض المعاصرين: « بأنّه الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريدي للأحكام الشرعية على واقع الأفعال والأوضاع، وتكييف السلوك بها...»¹.
-وعرّفه أيضا: « ونعني بالتنزيل صيرورة الحقيقة الدينية التي وقع تمثيلها في مرحلة الفهم، إلى نمط عملي تجري عليه حياة الانسان في الواقع »².

-وانطلاقا من هذه التعريفات يمكن القول أنّ الاجتهاد التنزيلى، أو فقه التنزيل: هو بذل الوسع والجهد للتوصل إلى تطبيق أحكام الشريعة على الوقائع الجزئية، وفق ما يخدم غرض الشارع من التكليف والمكلف، أو هي النظر في الوقائع الجزئية ومدى اندراجها ضمن قاعدة من قواعد الفقه المعتمدة بكلّ حيثياتها لتعطى حكمها .

-وعلى كلّ فهي عملية اجتهادية تدخل ضمن مجال المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد كما ذكرناه سابقا، إلا أنّ مجال توظيفها يختلف عن مجال الاجتهاد الأوّل -الاستنباطي- فالأوّل ينصبّ الجهد فيه على النصوص الشرعية، أمّا الثاني فداعي النظر فيه هو الوقائع الجزئية، وهذا ما يوضح ضرورة التكامل بين الاصطلاحين، لأنّ عناصر الحكم الشرعي ثلاثة وهي : التكليف والمكلف والمكلف به، وهذه تحتاج إلى نوعي الاجتهاد .

-وتتجلى أهمية هذا النوع من الاجتهاد عند بيان العلاقة بينه وبين فقه الاستنباط .

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التنزيلى

-ذكرت سابقا أنّ الاجتهاد الاستنباطي هو بذل الجهد والوسع في درك الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بغية تنزيلها على وقائع المستفتين، أمّا الاجتهاد التنزيلى فهو الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم المستنبط من الاجتهاد الأوّل، فالثاني مكمل للأوّل، والأوّل يستلزم الثاني، وبهذا التقسيم قد نعتذر لعلماء العصر الأوّل الذين اقتصروا في تعريف الاجتهاد على الاستنباط دون

¹ - فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، لبشير بن مولود جحيش، بحث مقدّم لدعوة مستجدات الفكر الإسلامي

الحادية عشر، « الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع »، المنعقدة في: 18- 20 فبراير 2013، ص6

² - المرجع نفسه، ص5

التنزيل، لأن الأول مذكور صراحة والآخر بالاستلزام، فالحكم لا يثبت بدون محله، فاجتهاد الحكم يستلزم اجتهاد المحل ولو لم نذكره، وبناء عليه فإن الناظر في أحكام الشريعة الرامي إلى وضع الأحكام في محلها، القاصد إلى تنزيل أحكام الشريعة على المكلفين بها، يعلم جلياً أنه لا بد له من نوعين من الفهم، فهم الحكم وفهم محله، وكلاهما يلزمه نوعين من الاجتهاد: اجتهاد الاستنباط، واجتهاد التنزيل، ذلك أن الأحكام الشرعية قد تكون عمومات ومطلقات تحتاج إلى اجتهاد في المحلات لإنزالها من التنظير والتجريد إلى حيّز التنفيذ والتطبيق، لأن الشارع قد يعلق الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع والأعيان¹، وبذلك تظهر أهمية النظر في القرائن والملايسات التي تحيط بالمستفتيات حتى تصير التكاليفات واقعا في حياة الناس، وكذلك فإن الأحكام الشرعية قد تكون مستندة إلى أعراف أو عادات معينة أو مصالح، وقد نبّه الشاطبي على هذا عندما بيّن أن اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض: وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعية: وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا إرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملّة: كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي²، قال الشاطبي: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنّها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنّما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد معرفة بأن هذا المعين يشمل هذا المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكلّه اجتهاد»³

¹ - مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، ج 19 ص 16

² - الموافقات، ص 513

³ - الموافقات، ص 776-777

- كما أنّ إغفال الاجتهاد التنزيلي وعدم اعتباره عند الفتوى وتنزيل الأحكام مظنة حصول الحرج في الدين، ومظنة حصول التحريف في مراد الله في حقّ المستفتين، ذلك أنّ المفتي بإجرائه الحكم في الواقع على أفراد المعينة أي المستفتين دون نظر في مدى تحقق مناطه فيها قد يفضي إلى تنزيهه على أفراد مشتبهة في الظاهر بأفراده، دون أن تكون في الحقيقة مندرجة ضمنها، كما قد يؤدي إلى تنزيل الحكم على كلّ أفرادها بما فيها تلك التي تتضمن ملابسات خاصة أو تنطوي على أعذار تخرجها من انطباق الحكم عليها¹، ولذلك نجد كثيرا من الفقهاء والباحثين ينبّهون على مسألة: «تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والأعراف»، حتّى لا يقع الخلط بين العلل الثابتة والعلل المتغيّرة، فعقد ابن القيم رحمه الله لهذه المسألة فصلا كاملا في كتابه - أعلام الموقعين - وعنون له بقوله: «فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنبات والعوائد» وقال فيه رحمه الله: «هذا فصل عظيم التّفع جدّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به²»، فابن القيم هنا أراد التمييز بين الأحكام الشرعية المبنية على العلل الثابتة فيثبت الحكم معها، وبين الأحكام الشرعية المبنية على العلل المتغيّرة فيتغيّر الحكم معها، فإذا كان الحكم الشرعي مبنا على عرف، ثمّ تغيّر هذا العرف بعرف جديد غير مخالف للنصّ الشرعي، أو كان الحكم الشرعي مستندا على مصلحة معينة، ثمّ تغيّر وجه المصلحة التي علّق عليها الحكم، وذلك بشروط اعتبار المصلحة شرعا، وكذا تغيّر العوارض والملابسات المحتفة بالواقعة وهكذا... فإنّ الحكم هنا الذي هو اجتهاد المجتهد يتغيّر، فالأمر يرجع إلى مناط الحكم، فالحكم ثابت، ويبقى النّظر في تحديد مناطه، وهذا هو الاجتهاد التنزيلي، أمّا إذا تشابحت صور المسائل واتحدت مناطاتها فإنّ الحكم الشرعي يكون متحدا أيضا، فالشريعة تساوي بين المتماثلات في غالب الأحوال وتعطي النّظر حكم نظيره، قال ابن القيم رحمه الله: «وإذا تأملت أسرار هذه الشريعة الكاملة: وجدتها في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرق بين متماثلين البتة ولا تسوّي بين مختلفين ولا تحرم شيئا لمفسدة، وتبيح ما مفسدته

¹ - المفتي وفقه التنزيل، لفريد شكري، بحث مقدّم لفائدة مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل المنعقد في جامعة القصيم بالمملكة

العربية السعودية، سنة 1434هـ - 2013، ص 490

² - أعلام الموقعين، ج 4 ص 337

مساوية - لما حرّمته - أو راححة عليه ، ولا تبيح شيئا لمصلحة وتحرم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتّة ، ولا يوجد فيما جاء به الرسول شيء من ذلك البتّة ¹ . وعليه فالتنظر في الاجتهاد التنزيلي هنا يكون من جهتين:

1- من جهة تغيّر الحكم تبعا لتغيّر الواقعة، وهذا نظرا لتغيّر العرف أو العادة أو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم - مناط الحكم - وهذا هو تحقيق المناط العام ² بمفهوم الإمام الشّاطبي رحمه الله كما سيأتي معنا عند ذكر أقسام تحقيق المناط .

2- من جهة العوارض التي تلبس بالشخص أو الواقعة ومدى تحقّق الشروط المطلوبة وانتفاء الموانع، وهذا هو تحقيق المناط الخاص بمفهوم الإمام الشّاطبي ³ .

-والخلط بين الأمرين - الاجتهاد الاستنباطي والتنزيلي - وعدم التمييز بينهما يفتح الباب أمام الطاعنين لتأسيس فكرة تغيّر الأحكام الشرعية على الإطلاق ...

-وأخيرا نختتم هذا المطلب بما قاله الشّاطبي: « ولا بدّ من هذا الاجتهاد في كلّ زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلّا به، فلو فرض التّكليف مع امكان ارتفاع هذا الاجتهاد، لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنّه غير ممكن عقلا ⁴ »

المطلب الثالث: مشروعية الاجتهاد التنزيلي

الاجتهاد أصل من أصول الشريعة لا يتمّ تنفيذ أوامر الشّرع الحكيم إلّا بوجوده بنوعيه الاستنباطي والتنزيلي، فكلاهما واجب أصيل من أصول تطبيق الشريعة على المكلفين بها، فتنبع مشروعية الاجتهاد عموما من وجوب تطبيق الشريعة واستمراريتها، كما تنبع مشروعية الاجتهاد التنزيلي من مشروعية الاجتهاد عموما، لأنّه قسيم الاستنباط ولازم من لوازمه وثمرته المرجوة منه، فلا بدّ أن تكون

¹ - بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزية، ج3 ص 1072

² - انظر تقسيم تحقيق المناط إلى عام وخاص في كتاب: الموافقات، ص 779

³ - الموافقات، ص 779

⁴ - الموافقات، ص 777

أدلة الأول هي أدلة الثاني، وعليه فسندكر أدلة الاجتهاد عموماً مبينين من خلالها مشروعية الاجتهاد التنزيلي، وذلك من ثلاثة نقاط أو جهات :

الفرع الأول: من جهة الأدلة الشرعية : الأدلة الشرعية متظافرة على مشروعية الاجتهاد، بل على وجوبه لما فيه من تنفيذ أوامر الشرع، وأول هذه الأدلة من الكتاب ثم من السنة .

1- من الكتاب : نجد في القرآن الكريم عدّة نصوص تدلّ على الاجتهاد، وإن كانت دلالتها بطريق غير صريح – من باب دلالة الإشارة – وهذه كافية للمجتهد ، ومن ذلك: قوله تعالى : « **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ....** » النساء 105، قال أبو جعفر الطبري¹ : « يعني جلّ ثناؤه : إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ الْكِتَابَ لِتَقْضِيَ بَيْنَ النَّاسِ فَتَفْصِلَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِهِ »²، وقال الإمام القرطبي³ رحمه الله، في قوله تعالى: « **بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** » : معناه على قوانين الشرع إمّا بوحى أو نصّ، أو بنظر جار على سنن الوحي، وهذا أصل في القياس⁴ – ومعلوم أنّ القياس أصل من أصول الاجتهاد الاستنباطي، فهذا أول دليل على ذلك، ويقاربه في الدلالة أيضاً قوله تعالى: « **.. وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** »... آل عمران 159، وقوله: « **.. وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ....** » الشورى 38، لأنّ المشاورة لا تكون إلّا في أمر اجتهادي بغية الوصول إلى حكم في تلك المسألة، وهذا هو مفهوم الاجتهاد .

¹ - الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري، من أهل آمل طبرستان، ولد سنة 224هـ، طلب العلم وأكثر الترحال ولقي نبلاء الرجال، كان من أفراد الدّهر علماً وذكاء وكثرة تصانيف، من كتبه: أخبار الأمم وتاريخهم، كتاب التفسير، تهذيب الآثار، توفي عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة 310هـ ، ودفن في داره ببغداد، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 14 ص 268-282

² - جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف ب: تفسير الطبري، لأبي جعفر بن جرير الطبري، ج 7 ص 457

³ - القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي القرطبي، كان من عباد الله الصّالحين والعلماء الورعين الزاهدين، قال عنه الذهبي: « إمام متقن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدلّ على إمامته وكثرة اطلاعه ووفور فضله »، له تصانيف : أشهرها تفسيره المعروف –الجامع لأحكام القرآن-، وكتاب شرح الأسماء الحسنى، التذكار في أفضل الأذكار، وغيرها... توفي ليلة الاثنين 9 شوال 671هـ، بمنية بني خصيب بصعيد مصر، ينظر: طبقات المفسرين للداوودي، ج 2 ص 69-70، وينظر: شذرات الذهب، ج 7 ص 584-585

⁴ - الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي القرآن، لأبي عبد الله بن أبي بكر القرطبي، ج 7 ص 115

-قوله تعالى: « ... فاعتبروا يا أولي الأبصار » الحشر 2، فبالرغم من أن الآية نزلت بخصوص ما وقع لبني النضير من اليهود وما حلّ بهم من العقاب، ووجوب النظر والتفكير في مآلهم وما جرى لهم نتيجة مخالفتهم لأمر الله ورسوله وتكذيبه إيّاهم¹، إلّا أنّ كثيرا من الأصوليين لم ينظر الى خصوص السبب بل نظر الى عموم اللفظ فأنزل الآية على عموم النظر والقياس، والقياس اجتهاد واستنباط².

2- من السنّة: بعد أدلّة القرآن نسرد أدلّة السنّة:

-وأصرح دليل على ذلك ما جاء عن عمرو بن العاص رضي الله عنه: أنّه سمع رسول الله يقول: « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر »³، فقد أثبت النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم أجر المجتهد والاجتهاد، وأنّ له أجران إذا اجتهد وأصاب وأجر واحد إذا اجتهد فأخطأ، ومعلوم أنّه لا أجر إلّا إذا كان العمل مشروعاً .

-وكذلك ما جاء أنّ النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم فوّض الحكم في بني قريظة لما خانوا العهد يوم الأحزاب إلى سعد بن معاذ، حيث رضوا بحكمه، فحكم فيهم سعد باجتهاده وبما تبين له، فقال النبيّ: « لقد حكمت فيهم بحكم الملك »⁴

الفرع الثاني: من جهة الوقوع:

ما ذكرناه سابقاً كان من جهة النظر والاستدلال، أمّا من جهة الوقوع، فإنّ الأدلة قد تواترت على وقوع الاجتهاد من الصحابة ومن بعدهم في وقائع لا تحصى، وسواء كان الاجتهاد استنباطاً أم تنزيلاً، وهذا بعد وفاة النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم، بل وكذلك في عهده، إلّا أنّ الاجتهاد في عهده

¹ - انظر هذه القصّة في: تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، ج 4 ص 488-491

² - انظر: روضة الناظر وجنّة المناظر، لابن قدامة المقدسي، ص 331

³ - سبق تخريجه في الصفحة 20 من هذا البحث .

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: إذا نزل العدو على حكم رجل، رقم: 3043، ص 749، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: جواز قتال من نقض العهد، وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم، رقم: 4487، ص 892، واللفظ للبخاري .

كان يصوّب بقوله صلى الله عليه وسلم - أمّا بعد وفاته فإنّ عدد الوقائع التي اجتهدوا فيها أكثر وأقوى من امكانية أن يختلفوا في ذلك، قال ابن القيم: « وقد كان أصحاب الرسول ﷺ يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظر بالنّظر..... وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وأولئك سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس¹. -وسأذكر هنا أبرز الوقائع التي علقت في كتب الفقهاء، والتي تدل على وقوع الاجتهاد بنوعيه، ولكن قبل ذلك نجد التذكير بمنهج الصحابة في الاجتهاد، حيث تواترت الأدلة على أنّهم كانوا ينظرون أولاً في كتاب الله، ثمّ في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن أعياهم الأمر ولم يجدوه فيما سبق اجتهدوا أمرهم، وسواء كان الاجتهاد فردياً كما روي في واقعة سعد بن معاذ السابقة، أو كان جماعياً، وهي الشورى كما هو منقول عنهم في وقائع كثيرة، وخير دليل على ذلك الكتاب الذي بعثه عمر إلى أبي موسى الأشعري وفيه: « ... الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك ممّا لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف الأشباه والأمثال ثمّ قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحقّ فيما ترى .. »².

-ومن أمثلة اجتهاد الصّحابة نذكر:

أ-اجتهادهم في الأحق بالإمامة العظمى، لأنّ المهاجرين والأنصار اختلفوا فيمن يكون خليفة لرسول الله في أمّته، فكانت أحداث سقيفة بني ساعدة، فاختر الأنصار أولاً سعد بن عباد، ورأى المهاجرون أنّ قريشاً أحقّ بها، فما كان من بعضهم إلّا أن اقترح أن يكون للمسلمين أميران، واحد

¹ - أعلام الموقعين، ج 2 ص 354-355

² - الأثر أخرجه الدارقطني في سننه، في كتاب الأقضية والأحكام ص 1018-1019، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، حديث رقم 20347، ج 10 ص 197، وصححه الألباني في إرواء الغليل

من الأنصار وآخر من المهاجرين.. وجرى الأمر هكذا بين أخذ وردّ إلى أن أجمعت كلمتهم على تولية أبي بكر الصديق رضي الله عنه¹

ب- اختلافهم في قتال مانعي الزكاة، ذلك أنّ أبا بكر عزم على قتالهم، وأنّه لن يفرّق بين من ترك الصلّة وبين من ترك الزكاة، ذلك أنّ الزكاة حقّ المال، مع أنّ بعض الصحابة منهم عمر كان له رأي خلاف ذلك حيث قال لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم منّي ماله ونفسه إلاّ بحقه، وحسابه على الله»²، إلاّ أنّ أبا بكر ردّ عليه بما انشرح له صدر عمر فيما بعد، حيث قال: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلّة والزكاة، فإنّ الزكاة حقّ المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها»³.

-وهذا فيما يخصّ اجتهاد الصحابة، أمّا اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وسلّم، فالخلاف فيه طويل في كتب الأصول، وعليه فسنذكر أهمّ ما قيل فيه .

الفرع الثالث: مسألة اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وسلّم :

-لقد تساءل الأصوليون قديماً عن مدى جواز اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وسلّم فيما لا نصّ فيه، واختلفت أقوالهم في ذلك إلى قولين رئيسيين⁴، الأوّل وهو قول جمهور العلماء⁵، وهؤلاء قالوا بجواز الاجتهاد من النبيّ ووقوعه منه، وأمّا أدلتهم فيما قالوه فأبرزها:

¹ - انظر صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب: قول النبيّ لو كنت متّخذاً خليلاً، رقم: 3668، ص 901-902
² - أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم: 1399، ص 339، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وقيموا الصلّة، ويؤتوا الزكاة...، رقم: 33، ص 40، واللفظ للبخاري

³ - أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم: 1400، ص 339، وأخرجه مسلم مع الحديث السابق
⁴ - هذا في غير مصالح الدّنيا وتدبير أمور الحرب، فهذه قد نقل الإجماع فيها على جواز اجتهاد النبيّ فيها، انظر: البحر المحييط للزركشي: ج 6 ص 214، إرشاد الفحول للشوكاني، ج 2 ص 1045
⁵ - ينظر: البحر المحييط للزركشي، ج 6 ص 215

-هي أدلة الاجتهاد السابقة، فقالوا إذا جاز لغير النبي الاجتهاد مع كونه معرّضاً للخطأ، فالرسول المعصوم أولى بذلك، فقوله تعالى مثلاً: « **فاعتبروا يا أولي الأبصار** » الحشر 2، أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر والنبي صلى الله عليه وسلم أجّلهم في ذلك فكان داخلاً في العموم¹، وقالوا أنّ للمجتهد مزيد فضل على غيره، لأنّ العمل بالاجتهاد أشقّ من العمل بدلالة النصّ لظهوره، وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب² وكذلك استدّلوا بالوقوع -أي وقوع الاجتهاد منه في عدّة وقائع- وعوتب فيها، ولو كان حكمه بالوحي والنصّ لما عوتب فيها، كما في قوله تعالى: « **عبس وتولّى (1) أن جاءه الأعمى (2)** » عبس 1-2، إذ عاتب الله نبيّه في إعراضه عن الأعمى ابن أمّ مكتوم وانشغاله عنه برؤوس القوم³، وقوله: « **ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتّى يثخن في الأرض** » الأنفال 67، فإنّه عوتب في قبوله لفداء أسرى بدر ولم يقتلهم بقوله تعالى: « **ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتّى يثخن في الأرض** » الأنفال 67، وكذلك عوتب في إذنه للمخلفين عن القتال في غزوة تبوك بقوله تعالى: « **عفا الله عنك لم أذنت لهم** » التوبة 43، فلو كان في مثل هذه الوقائع عاملاً بالنصّ لما عوتب فيهم⁴

-هذا أهمّ ما استدلّ به الفريق الأوّل، أمّا الفريق الثّاني وعلى رأسهم أبو عليّ الجبائي⁵ وابنه أبو هاشم⁶، فقالوا أنّه ليس للنبي أن يجتهد في الأحكام الشرعية، واستدلّوا بقوله تعالى: « **وما ينطق عن الهوى (3) إن هو إلّا وحي يوحى (4)** » التّجم 3-4 ، فهذا يدلّ على أنّ أحكام النبيّ يثبت بالوحي لا بالاجتهاد، لأنّ الاجتهاد يتعارض مع مقام النبوة لأنّ الاجتهاد حكم بالهوى، فهو

¹ - انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج 4 ص 201

² - الإحكام للآمدي، ج 4 ص 203

³ - ينظر تفسير الآية في : تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج 4 ص 701-702

⁴ - شرح مختصر الرّوضة، نجم الدّين الطّوي، ج 3 ص 595-596

⁵ - شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، أبو عليّ مُحمّد بن عبد الوّهّاب البصري، قال عنه الذّهبي: « وكان أبو عليّ - على بدعته - متوسّعاً في العلم، سيّال الذّهن، وهو الذي ذلّ الكلام وسهّله، ويسّر ما صعب منه »، عاش 68 سنة، وبعد موته خلفه ابنه أبو هاشم الجبائي، مات بالبصرة سنة 303هـ، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 14 ص 183-184

⁶ - انظر: الإحكام للآمدي، ج 4 ص 200، شرح مختصر الرّوضة لنجم الدّين الطّوي، ج 3 ص 594

لا ينطق به فلا يصدر عنه¹، والنبوة تستند إلى الوحي، وكذلك فإنّ الرسول كان يسأل عن الشّيء فلا يجيب وينتظر الوحي، فدلّ هذا على أنّه لا يفتي باجتهاده².

-والنتيجة أنّه لا يخلو كلا القولين من ردود هنا وهناك، وعلى كلّ فإنّ النبيّ مسدّد بالوحي، لا يقرّ على باطل، فما يصدر منه سرعان ما يأتي الوحي إمّا بتثبيته وإمّا بتصويبه.

الفرع الرابع: من جهة ضرورة وجوده :

إنّ ما مضى من أهمية الاجتهاد والكلام فيه، يغني عن الاستطراد هنا، وفي كلام الإمامين الشّاطبي وابن القيم رحمهما الله ما يغني عن أي كلام هنا، فقد وضّحنا فيه تمام الوضوح المقصود من هذه المسألة.

-قال الشّاطبي: « الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأوّل فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط.....»³، وقال أيضا عن اجتهاد التنزيل: « ولا بدّ من هذا الاجتهاد في كلّ زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلّا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد، لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنّه غير ممكن عقلا »⁴.

-أما ابن القيم فقال: « ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلّا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط بها علما، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على

¹ - انظر: شرح مختصر الروضة للطوّبي، ج 3 ص 599

² - المصدر نفسه

³ - الموافقات، ص 774،

⁴ - الموافقات، ص 777

لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعد أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله¹.

المطلب الرابع: شروط الناظر في الاجتهاد التنزيلي

-يمكن أن نعتبر عن هذا بشروط المفتي، لأنّ المفتي هو المنزل للأحكام الشرعية على الوقائع الجزئية، وعلى المكلفين بها، ذلك أنّه يجتهد في الاستنباط، وهذه مرحلة النّظر، ثم يجتهد في التطبيق وهذه مرحلة العمل، فكانت الشروط على الشكل التالي:

1-أن يكون عالما بالقرآن الكريم: فينبغي أن يكون على علم بقواعده، لأنّ منه المطلق والمقيد، والخاص والعام، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، وناسخ القرآن ومنسوخه، وذكر ابن القيم في أعلام الموقعين، أنّ الإمام أحمد قال: « ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة، عالما بالسنن²، وقال أيضا: « لا تجوز الفتيا إلّا لرجل عالم بالكتاب والسنة³، إلّا أنّهم اختلفوا في مسألة وجوب حفظ القرآن الكريم، هل يحفظ أم لا؟: فبينما ذهب بعضهم إلى اشتراط ذلك، جنح الآخرون إلى أنّه يكفي أن يكون عارفا بمواضع الآيات في السور حتّى يمكنه الرجوع إليها عند الحاجة، ولا يشترط الحفظ⁴.

2-أن يكون عالما بالسنة النبوية من قول أو فعل أو تقرير، ويعرف الخاص والعام فيها، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمبين، ويعرف كذلك طرق الرواية وإسناد الأحاديث، وقوة الرواية، بل كذلك عليه أن يحيط بملايسات ومناسبات صدور الأحاديث⁵ لما له من أهمية كبيرة في فهم وتنزيل الفتوى على المستفتين، لكنّ الفقهاء اختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة، فقليل: خمسمائة حديث، وقليل: ثلاثة آلاف حديث، وقليل: أكثر من ذلك بكثير، وهناك أقوال

¹ - أعلام الموقعين، ج 2 ص 165

² - أعلام الموقعين، ج 6 ص 114

³ - أعلام الموقعين، ج 6 ص 114

⁴ - قواطع الأدلة، ج 5 ص 6-7

⁵ - البدر الطالع شرح جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، ج 2 ص 382

أخرى في المسألة¹، إلا أنه كما يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: «فإنَّ الحقَّ الَّذي لا شكَّ فيه ولا شبهة، أنَّ المجتهد لابدَّ أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنَّة الَّتي صَنَّفها أهل الفنِّ كالأقْهات الستِّ وما يلتحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه من المسانيد والمستخرجات، والكتب الَّتي التزم مصنّفوها بالصحَّة، ولا يشترط أن تكون محفوظة له، مستحضرة في ذهنه، بل أن يكون ممَّن يمكن استخراجها من مواضعها»²

3- أن يكون عالماً بمواضع الإجماع³: وذلك حتَّى لا يفتي بخلاف في موطن الإجماع، ولا يدَّعي إجماعاً في موضع الخلاف

4- أن يكون على علم باللُّغة العربيَّة: فيجب أن يكون متقناً لقواعدها، ذلك أنَّ لها أثراً كبيراً في استنباط الأحكام الشرعيَّة، فالقرآن عربيٌّ كما أخبر سبحانه بقوله: «وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتُنذِر أمَّ القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه⁴ فريق في الجنَّة وفريق في السَّعير» الشُّورى 7، ويرى كثير من الأصوليين⁴ أنه يكفي أن يعرف المفتي من اللُّغة العربيَّة ما يستطيع به فهم ما ورد في الكتاب والسنة، يقول الغزالي: «..... أعني القدر الَّذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدِّ يميِّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامته وخاصَّته، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصِّه وفحواه، ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه: أنَّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل بن أحمد والمبرِّد، وأن يعرف جميع اللُّغة، ويتعمَّق في النَّحو، بل القدر الَّذي يتعلَّق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه»⁵

- وهذا ليس قاصراً على شرط اللُّغة فقط بل يتعدَّاه لغيره من الشُّروط، فلا يطلب الغاية فيه في كلِّ شرط لأنَّ هذا من المتعذَّر، فيكفي فيه ما تطمئنُّ له النَّفس ويفي بالغرض ويحسَّ الرَّجل من نفسه

¹ - انظر هذه الأقوال في: إرشاد الفحول للشوكاني، ج 2 ص 1028 - 1029

² - إرشاد الفحول للشوكاني، ج 2 ص 1030، بتصرُّف

³ - المستصفى، ج 4 ص 8

⁴ - انظر: المستصفى للغزالي، ج 4 ص 12، والإحكام للآمدي، ج 4 ص 199

⁵ - المستصفى، ج 4 ص 12

القدرة على فهم التّصوص واستخراج الأحكام منها، كما أنّ له الاستعانة بغيره فيما عزب عنه، فيكون قويّاً مثلاً في الأصول والقواعد ولكن يحتاج إلى غيره في معرفة الرّجال وتصحيح الحديث وتضعيفه، وفي هذا يقول صاحب قواطع الأدلّة: «والَّذي يلزم في حقّ المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره، وهو كما أنّ جميع السنّة لا يحيط به أحد من العلماء، وإنّما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صحّ اجتهاده، ويرجع فيما عزب عنه إلى من علمه»¹، وكذلك فإنّ المجتهد قد يحيط فهما ببعض المسائل دون بعضها فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلّق بالمسائل المفهومة وما لا بدّ له فيه منها، ولا يضرّ في ذلك جهله بما لا تعلّق له بها، لأنّه ليس من شرط المفتي كما أسلفنا أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنّ ذلك ممّا لا مدخل تحت وسع البشر²، وعليه يمكن أن نقول أنّ قدر الكفاية فيما سبق من الشّروط هو ما نقله السمعاني³ عن بعضهم، فقال: «قال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللّغة ما يعرف به مراد الله تعالى ورسوله من الكتاب والسنّة في الخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنّة من الحقيقة والمجاز، والأمر والتّهي، والعام والخاص والمجمل والمفصّل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيّد، وعرف النّاسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النّسخ، فهذا القدر كاف»⁴

5- أن يعرف الأصول وبخاصّة القياس: وليعرفه بشروطه وأركانه، فإنّه مناط الاجتهاد وأصل الرّأي، ومنه يتشعب الفقه⁵، ويحتاج إليه في كثير من المسائل، فمن لا يعرف ذلك لا يمكنه الاستنباط في تلك المواضع، وعليه أن يعرف أيضاً المناهج التي سلكها العلماء في التعرف على علل الأحكام والأوصاف التي اعتبروها أسساً لبناء الأحكام عليها، فيعرف ما يجوز التعليل به وما لا يجوز.

¹ - قواطع الأدلّة، ابن المظفر السمعاني، ج 5 ص 6

² - الإحكام للأمدى، ج 4 ص 199

³ - السمعاني أبو المظفر منصور بن مُحمّد بن عبد الجبار التميمي المروزي الإمام العلامة مفتي خراسان شيخ الشافعية، ولد سنة 426هـ، برع في مذهب أبي حنيفة على يد والده العلامة أبي منصور السمعاني، وبرّز على الأقران، وحيد عصره في وقته فضلاً وطريقة وزهداً وورعاً، كان من فحول أهل النّظر، كان بحراً في الوعظ حافظاً، واستحكم أمره في مذهب الشافعي، من كتبه: الاصطلاح، البرهان، الأمالي، والقواطع في أصول الفقه، تعصّب لأهل الحديث والسنّة والجماعة، توفي سنة 489هـ، عاش 63 سنة رحمه الله، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ج 19 ص 114-119

⁴ - قواطع الأدلّة، ج 5 ص 8

⁵ - إرشاد الفحول، ج 2 ص 1033-1034

—وترتيب الأدلة بعضها على بعض ومعرفة الأولى فيهما، ويعرف وجوه الترجيح، ليقدم الرّاجح على المرجوح¹

6- أن يكون عالماً بمقاصد الأحكام الشرعية: وهذا على ضربين كما ذكر ذلك الشّاطبي، حيث قال: «درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أمّا الأوّل:.... أنّ الشريعة مبنية على اعتبار المصالح.... فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في مسألة من مسائل الشريعة، وفي كلّ باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم في التعليم والفتيا والحكم بما أنزل الله، وأمّا الثاني: فهو كالحادم للأوّل، فإنّ التمكن من ذلك إنّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في معرفة الشريعة أوّلاً، ومن هنا كان خادماً للأوّل، وفي استنباط الأحكام ثانياً²، ويدخل تحت رعاية المقاصد، إدراك الأدلة التي لها علاقة أو تؤدّي إلى بحث المقاصد، أو هي من جملة إعمال المقاصد، وذلك كسدّ الذرائع والنّظر إلى المال، فإنّها في مفهومها العام نظر في المقاصد وإعمال لها، كما سنبيّن ذلك في موضعه .

7- القدرة على الفهم والتمكن من الاستنباط والنظر: فيكون فقيه النفس شديد الفهم بالطّبع لمقاصد الكلام، وهذه ملكة خاصّة لبعض النّاس ولا تتسع لجميعهم، فهي هيئة راسخة في النفس³

8- معرفة النّاس، ويدخل فيه معرفة عرف النّاس وزمان الواقعة وظروف وحيثياتها ومكانها وغيره: وهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه فقيهاً في الأمر والنهي، ثمّ يطبق أحدهما على الآخر كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، كما قال ابن القيم: «فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالنّاس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصّدّيق والكاذب في صورة الصّادق، ولبس كلّ مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالنّاس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا

¹ - قواطع الأدلة، ج 5 ص 9

² - الموافقات، ص 784 - 785

³ - البدر الطّالع في حلّ جمع الجوامع، جلال الدّين المحلّي، ج 2 ص 380

يُمَيِّز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر النَّاس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإنَّ الفتوى تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كلُّه من دين الله»¹

-وهذه أهمُّ الشروط التي ذكرها الفقهاء² في المفتي ليكون هو على بينة ممَّا يقول ويفتي للنَّاس، ويكون النَّاس على ثقة وطمأنينة ممَّا يقوله المفتي، فلا يكون هذا إلَّا بهذا، مع العلم بوجود شروط أخرى اختلف الفقهاء في مدى شرطيتها في المفتي، بين قائل بالوجوب وقائل بالاستحباب، ومنكر لذلك، وذلك كمسألة العدالة فقد اشترط البعض وجوب توافرها في المفتي، في حين ذهب الأكثر إلى أنَّ العدالة شرط لقبول الفتوى، لا لصحَّة الاجتهاد، وأمَّا هو في نفسه إذا كان عالما فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاده لنفسه، وهذا هو رأي الغزالي والكنيا الهراسي³ وغيرهم⁴.

¹ - أعلام الموقعين، ج 6 ص 113-114

² - ينظر: أعلام الموقعين، ج 6 ص 106-115، وقواطع الأدلَّة للسمعاني، ج 5 ص 6-10، والبدر الطالع للمحلِّي: ج 2 ص 380-382، والمستصفي للغزالي، ج 4 ص 8-13، والإحكام للآمدي، ج 4 ص 199، والبحر المحيط للزركشي، ج 6 ص 204، والموافقات للشاطبي، ص 784-785، وإرشاد الفحول للشوكاني، ج 2 ص 1028-1034

³ - الكنيا الهراسي شيخ الشافعية ومدرس النظامية أبو الحسن علي بن مُجَدِّد بن علي الطبري الهراسي، رحل فتفه بإمام الحرمين، وبرع في المذهب وأصوله، وقدم بغداد، فولي النظامية سنة 493 إلى أن مات، تخرج به الأئمة، وكان أحد الفصحاء، ومن ذوي الثروة والحشمة، له تصانيف حسنة، قال السلفي: سمعت الفقهاء يقولون: كان الجويني يقول في تلامذته إذا ناظروا: التحقيق للخوافي والجريان للغزالي، والبيان لإلكيا، مات إلكيا في المحرم سنة أربع وخمسمائة وله ثلاث وخمسون سنة وشهران، وكانوا يلقبونه شمس

الإسلام، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 350-351

⁴ البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، ج 6 ص 204

المبحث الثالث

تحقيق المناط، ماهيته، أقسامه، دوره

-وهذا المبحث يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ماهية تحقيق المناط

المطلب الثاني: أقسام تحقيق المناط

المطلب الثالث: دور تحقيق المناط في العملية الاجتهادية

المبحث الثالث: تحقيق المناط، ماهيته، أقسامه، دوره

- الاجتهاد باعتباره أصل من أصول الشريعة، والتنزيل باعتباره آلة هذا الأصل وأداته، كان الاجتهاد التنزيلي هو المحقق لاستمرارية الشريعة المثبت لدوامها الراعي لاستقرارها في قلوب الناس وأعمالهم، وطبعاً فإن ذلك لا يتم عبثاً، بل يتم هذا الاجتهاد وفق ضوابط تلزمه وأصول تحكمه، تراعي وضع الحكم المناسب في المحل المناسب، وهذه الأصول نقول أنها تنضبط تحت مسمى واحد يكفل تحقيقها ويراعي وجودها في محل تنزيلها، وهذا الأصل هو الآلية التي اعتمدها المجتهدون والمفتون في تطبيق الأحكام الشرعية على الأعيان والأشخاص، وهذا هو: **منهج تحقيق المناط**، فهو لب العملية - أي عملية الاجتهاد التنزيلي - الذي لا تقوم بدونه، فنوضح أولاً ماهيته ثم نردفه بذكر أقسامه ودوره في العملية الاجتهادية، مع إعطاء بعض الأمثلة التطبيقية عليه .

المطلب الأول: ماهية تحقيق المناط

الفرع الأول: التحقيق لغة واصطلاحاً

1- تعريف التحقيق لغة:

التحقيق مصدر للفعل حقق يحقق حقه تحقيقاً: صدقه، والمحقق من الكلام: الرّصين، ومن الثياب: المحكم النّسج¹، يقال: حق الشيء يحق بالكسر حقاً أي وجب/ وأحقّه غيره أوجبه/ واستحقّه أي استوجبه، وتحقق عنده الخبر: صحّ/ وحقق قوله وظنّه تحقيقاً أي صدقه/ وكلام محقق أي رصين²، حق الأمر يحقه حقاً وأحقّه: كان منه على يقين، تقول: حققت الأمر وأحققته إذا كنت على يقين منه، ويقال: ما لي فيك حقّ ولا حقائق أي خصومة³.

-ومنه فإن كلمة تحقيق تستعمل في اللغة لمعان عدّة تدور حول: الوجوب والإثبات والإحكام والتصديق والتصحيح .

¹ - القاموس المحيط، لمجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، باب القاف، فصل الحاء، ص 875 .

² - مختار الصّاح، باب الحاء، ص 62

³ - لسان العرب، باب القاف، فصل الحاء، ج 10 ص 49

2-تعريف التحقيق اصطلاحاً : لم يخصّه العلماء بالتعريف ويبدو أنهم اكتفوا بالمعنى اللّغوي لأنّ معناه الاصطلاحي لا ينفك عنه، بمعنى أنّه لا يحتاج المصطلح الى تمييز عن المعنى اللّغوي لتطابقهما، فيمكن أن يقال اعتماداً على المعنى اللّغوي أنّ التحقيق اصطلاحاً يعني: إثبات الشيء المتوقف على التأكد منه وصحّته وصدقه¹.

الفرع الثّاني: تعريف المناط لغة واصطلاحاً

1-تعريف المناط لغة: أمّا المناط فقد جاء في اللّغة بمعنى: موضع التعليق، ومنه ناط الشيء ينوطه نوطاً: علّقه، والنّوط: ما علّق، سمي بالمصدر وانتاط به: تعلق، والنوط: ما بين العجز والمتن، وكلّ ما علّق من شيء، فهو نوط، والأنواط: المعاليق²، وقد جاء في السنّة ما يشير إلى ذلك، فعن أبي واقد اللّيثي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لما خرج إلى حنين مرّ بشجرة للمشركين يقال لها ذات أنواط يعلّقون عليها أسلحتهم فقالوا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال النّبي: « سبحان الله هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركنّ سنن من كان قبلكم »³.

-وعليه فالمناط لغة: هو موضع التعليق، وهذا يختصّ بالأشياء المحسوسة كما يظهر من خلال ما سبق .

2-تعريف المناط اصطلاحاً :

المناط مصطلح متداول كثيراً في كتب الأصول، ومن خلال دراستنا يتبيّن لنا أنّ غالب قصدهم من المناط هي: العلة التي هي ركن من أركان القياس، والتي يعلق الحكم عليها، قال الغزالي: « اعلم أنّنا

¹ - آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، لعثمان عبد الرّحيم، وهي ورقة بحث مقدّمة لدعوة مستجدّات الفكر الاسلامي الحادي عشرة المنعقدة في الكويت في 18-20 فبراير 2013، ص 6-7

² - لسان العرب، حرف القاف، فصل التّون، ج 7 ص 418

³ - جامع الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، كتاب الفتن، باب: ما جاء لتركنّ سنن من كان قبلكم، رقم: 2321، ج 4 ص 251-252، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقد بيّن الألباني صحّته في كتابه: جلاباب المرأة المسلمة، ينظر: جلاباب المرأة المسلمة، لمحمد ناصر الدّين الألباني، ص 202

نعني بالعلّة في الشّريعات مناط الحكم، أي ما أضاف الشّرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه...»¹

الفرع الثالث: دلالة التركيب الإضافي لتحقيق المناط

بعد معرفتنا لكل لفظة على حدة تبين أنّ معنى التحقيق: هو إثبات الشّيء، وأنّ معنى المناط: ما ربط به الحكم الشرعي وعلّق عليه، ويلاحظ أنّ معنى التحقيق عام يدخل فيه أفراد كثيرون، ولكن بعد الإضافة يقال: -تحقيق المناط- يختصّ التحقيق بمعناه وهو- الإثبات - بالحكم الشرعي أي: علته التي يدلّ عليها لفظة -مناط- بعد إضافتها إلى -تحقيق- فصار معنى هذا المركب الإضافي: إثبات وجود ما ربط به الحكم وعلّق عليه، بناء على ما تقدّم من التعريف اللّغوي والاصطلاحيين للفظتين²

الفرع الرابع: تحقيق المناط بمفهومه اللّقبى الاصطلاحي :

-إذا ذهبنا إلى كتابات الأصوليين نجد أنّ هذا المركّب الإضافي عدّ مصطلحا قائما بذاته، متداولاً بينهم، تعددت فيه تعريفاتهم وتنوّعت في تعريفه الألفاظ والعبارات ، ومن جملة هذه التعريفات نذكر ما يلي

1-عرّفه الآمدي بأنّه: « النّظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنصّ أو إجماع أو استنباط »³.

2-وعرّفه ابن قدامة⁴ بقوله: « أمّا تحقيق المناط: فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافا، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلّية متفقا عليها، أو منصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع »

¹ - المستصفى، ج 3 ص 485

² - آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، ص 9

³ - الاحكام في أصول الأحكام، لأبي عليّ بن مُجَدِّ الآمديّ، ج 3 ص 379

⁴ - ابن قدامة موفق الدّين أبو مُجَدِّ عبد الله بن أحمد بن مُجَدِّ الحنبلي المقدسي، ولد بجمّاعيل سنة 541هـ، كان متبحرا في العلوم، عليه هبة ووقار، انتهت إليه معرفة مذهب أحمد وأصوله، كان يفحم الخصوم بالحجج والبراهين، ارتحل إلى بغداد فسمع من عبد القادر الجيلاني، ومن هبة الله الدّقاق، وتفقه على ابن المتيّ، من مصنّفاته: المغني في شرح الخرقى، العمدة، الكافي، مختصر الهداية،

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنصّ أو اجماع، فبيّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده ¹
3- وجاء في تنقيح الفصول للقرافي²: « وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع »³
4- وابن تيمية قال فيه: « تحقيق المناط: أن يعلّق الشارع الحكم بمعنى كلّ فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان »⁴

5- وعرفه الشاطبي: « بأن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النّظر في تعيين محلّه »⁵

-ومن خلال النّظر في هذه التعريفات وتفحصها جيّدا يتبيّن لنا أنّهم متفقون في أصل المعنى: وأنّه اجتهاد في تنزيل الحكم على محلّه، إلّا أنّ هناك بعض الخلاف في دخول بعض المفاهيم في حقيقة المصطلح، تدلّ على منهج من ذكروها في فهمهم للمصطلح ودلالته، وعليه يمكن أن نقسّم مناهج العلماء في تعريف تحقيق المناط إلى قسمين:

الروضة في أصول الفقه، وغيرها...، توفي يوم السبت يوم عيد الفطر سنة 620هـ بدمشق، وحمل إلى سفح قاسيون فدفن به، ينظر: شذرات الذهب، ج7 ص155-162

¹ - روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الامام أحمد بن حنبل، لموفق الدّين ابن قدامة المقدسي، ص 322-323

² - القرافي أبو العبّاس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي شهاب الدّين البهنسي المصري، أحد الأعلام، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، برع في الفقه وأصوله وفي العلوم العقلية، لازم الشّيخ عزّ الدّين بن عبد السلام الشافعي وأخذ عنه أكثر فنونه، من تصانيفه: الدّخيرة، القواعد، التنقيح في الأصول، شرح المحصول، وغيرها...، مات في جمادى الآخرة سنة 684هـ، ودفن بالقرافة، ينظر: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للحافظ جلال الدّين السيوطي، ج1 ص 316

³ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، لشهاب الدّين بن إدريس القرافي، ص 302

⁴ - مجموع الفتاوى، ج19 ص 16

⁵ - الموافقات، ص 775

الفرع الخامس: مناهج الأصوليين في تعريف تحقيق المناط

-قسّمنا مناهج الأصوليين في تعريف تحقيق المناط إلى منهجين: منهج المضيّقين ومنهج الموسّعين .

1-منهج المضيّقين: وهو المنهج الذي قصر فيه أصحابه مفهوم المناط على معنى العلة الشرعية¹ المعروفة في باب القياس، وعليه عرّفوا تحقيق المناط بأنّه: اثبات وجود العلة في الفروع والجزئيات، أي لا يخرج عن الدائرة الضيقة للقياس، وهذا الاتجاه نراه في تعريفات الآمدي والقرافي .

2-منهج الموسّعين: توسّع هنا مفهوم تحقيق المناط لتكون: تطبيق المعنى الكلّي على جزئياته بالبحث عن مدى وجود الشروط وانتفاء الموانع، سواء كان المعنى هذا قاعدة كلية أم أصلاً لفظياً عاماً أم أصلاً معنوياً عاماً، فضلاً عن كونه علة، وهذا الاتجاه يمثله كلّ من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والشّاطبي رحمه الله .

3-الزّاجح من هذه التعريفات:

أمّا ما يميل إليه الرّأي من هذه المناهج فإنّي أرى أنّ أصحاب الاتجاه الثّاني أولى بالترّجيح لتوسيعهم مفهوم تحقيق المناط ودلالته، ويمكن أن نرجع أسباب التّرجيح إلى ما يلي:

أ- أنّ أصحاب الاتجاه الثالث توسّعوا توسّعاً مطلوباً، لأنّ أيّ حكم شرعيّ لا يثبت بدون وجود شروطه وانتفاء موانعه .

ب- أنّ ما ذهبوا إليه تأيّد بالاستقراء في الأمثلة التي ذكرها الأصوليون المتقدّمون لهذا المصطلح²

ج- أنّه لا يوجد مانع أصولي لما ذهبوا إليه، فلا يوجد ما يمنع من اعتبار تطبيق القاعدة الشرعية، أو اللفظ العام، أو المطلق بالإضافة إلى الجزئيات والفروع من مفردات مصطلح تحقيق المناط بعد أن دلّ عليه الاستقراء³

¹ - العلة في كتب الأصول هي: الصفة الجالبة للحكم، انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج 4 ص 187

² - آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، ص 14

³ - المرجع نفسه ص 14

-إلاّ أنّي أحسب أنّ الذي قصروا تحقيق المناط على باب معيّن أو قسم خاصّ، إنّما أرادوا به اللفظ دون المعنى، أي أنّهم قالوا أنّ مصطلح تحقيق المناط بالضبط يدلّ على المعنى الذي قصروه فيه، وهذا لا يعني أنّهم لا يقولون مطلقاً بضرورة وجود الشّروط وانتفاء الموانع وتحقيق الأوصاف في المحلّات لتنزيل الحكم الشرعيّ عليها، فلا يعتقد أحد أنّ القرآني وغيره ينكر ذلك .

المطلب الثّاني: حجّة تحقيق المناط وأقسامه وأسباب الاختلاف فيه

الفرع الأوّل: حجّة تحقيق المناط:

-تحقيق المناط باعتباره لبّ العمليّة الاجتهادية، يحتاج في بيانه أوّلاً النّظر في حجّيته لأنّها القاعدة والأساس الذي يبنى عليه البحث، والمنطلق إلى دراسة تفاصيل هذا الموضوع، وهذا ما سنقوم به، من خلال بيان حجّة تحقيق المناط من الكتاب والسنة النبوية .

1-من الكتاب:

نجد قوله تعالى: «.. وأشهدوا ذوي عدل منكم..» الطلاق 2، ووجه الدّلالة: أنّه ثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، ولكن افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصّفة، وليس النّاس في وصف العدالة على حدّ سواء، فهناك من هو في أعلى الدّرجات كعدالة الصّحابة، وهناك من هو في أحطّ الدّرجات كعدالة الكفّار، وهناك من هو بين البينين، فليس هو في أسنى الدّرجات وأعلاها، ولا هو في أحطّ الدّرجات وأدناها، فهو بين هذا وذاك¹، وفي هذا ارشاد من القرآن الكريم لتحقيق المناط .

-وفي قوله تعالى أيضاً: « والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله^٢ والله عزيز حكيم (38)» المائدة 38، ووجه الدّلالة: أنّ الله تعالى في هذه الآية علّق تطبيق الحدّ بوصف السّارقة، بدلالة الإيماء والتنبية، وعليه فلا بدّ أوّلاً من ضبط معنى السّارقة وفق

¹ - الموافقات، ص 775

مقصود النص ومقتضاه اللغوي، وكذلك ضبط فيمن يقع عليه هذا الوصف، قبل تنفيذ الحدّ، فهل يدخل فيه أفراد آخرون كالنباش والطرّار أم لا¹، وهذا هو تحقيق المناط .

2- من السنّة: إنّ الناظر في السنّة المطهرة يجد الكثير من الأدلّة والشواهد على حجّية هذا الأصل العظيم، ومن ذلك:

1- سؤال الصّحابة النّبّي صلّى الله عليه وسلّم عن أفضل الأعمال، وإجابته لهم بأجوبة مختلفة كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضادّ في التفصيل، لكن هذا الاختلاف لا يعكس وجود التناقض وإنّما هو راجع لمراعاة اختلاف الظروف والأحوال والأشخاص والوقائع²، ومن هذه الأحاديث ما ورد في حديث أبي هريرة قال: « سئل النّبّي أيّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل ثمّ ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله، قيل ثمّ ماذا؟ قال: حجّ مبرور »³، وجاء في حديث ابن مسعود « أنّ رجلاً سأل النّبّي صلّى الله عليه وسلّم أيّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها وبرّ الوالدين، ثمّ الجهاد في سبيل الله »⁴، وعن عثمان بن عفّان عن النّبّي قال: « خيركم من تعلّم القرآن وعلمه »⁵

2- دعاؤه للصّحابة بأدعية مختلفة من مثل: دعاء الرّسول لأنس بن مالك بكثرة المال، فبورك له فيه، ومن جهة أخرى فقد قال النّبّي لثعلبة بن حاطب حين سأله الدّعاء بكثرة المال: « قليل تؤدّي

¹ - النبّاش: هو الذي يسرق أكفان الموتى عند الدّفن، ذلك أنّ أصل التّبش: هو استخراج الشّيء بعد الدّفن، والطرّار: هو الذي يشقّ كمّ الرّجل ويسلّ ما فيه ينظر: لسان العرب، ج4 ص 499، و ج6 ص 350، وينظر أيضاً: الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلاميّة- الكويت، ج28 ص 338

² - انظر هذا في كتاب: الموافقات، ص 780

³ - أخرجه البخاري، كتاب الحجّ، باب: فضل الحجّ المبرور، رقم: 1519 ص370، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: 151، ص 63-64، واللفظ للبخاري .

⁴ - أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب: وسمّى النّبّي الصلاة عملاً، رقم: 7534 ص 1862

⁵ - أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلّم القرآن وعلمه، رقم: 5027 ص1283-1284

شكره خير من كثير لا تطيق»¹، ووجه الدلالة: أن اختلاف دعاء النبي من صحابي لآخر، يدل على أن النبي نظر لكل شخص ما يناسبه، وهذا هو تحقيق المناط بعينه .

الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط: يمكن أن نقسم تحقيق المناط بحسب الاعتبارات التالية :

1- من حيث من يقوم بتحقيق المناط:

أ- تحقيق مناط يقوم به الشارع: فقد يقوم بعملية تحقيق المناط الشارع الحكيم فيحقق مناط الحكم في فرع أو واقعة معينة، ويدخل تحت هذا النوع بيان القرآن بالقرآن فقد ترد آية عامة وأخرى خاصة، وقد ترد آية مطلقة وأخرى مقيدة، ويدخل تحت هذا النوع أيضا بيان القرآن بالسنة، وكذا بيان السنة بالسنة، وهذا كله تحقيق للمناط من قبل الشارع²، ومن أمثلة ذلك: حديث النبي صلى الله عليه وسلم: « من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل....»³، ووجه الدلالة: أن الحديث دليل على بطلان الشروط المخالفة لكتاب الله، ولفظ شرط هنا مطلق وقد جرى تحقيق مناط الشرط الباطل وتطبيقه من قبل النبي، وذلك في واقعة بريرة حيث قال النبي لعائشة: « اشترى وأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق، ثم قال: ما بال أناس يشترطون شروطا ليس في كتاب الله، من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل»⁴ . فهذا تحقيق للمناط من قبل الشارع الحكيم

ب- تحقيق مناط يقوم به المجتهد: وهذا هو المتبادر إلى الذهن وهو المراد في هذا البحث، حيث أن المجتهد هو الذي يقوم بتوجيه الاستدلال بالقاعدة فقهية كانت أو أصولية، وتوجيه الاستدلال بالدليل والاعتراض عليه، وكذلك توجيه عملية القياس بالتحقق من وجود الأصل في الفرع، وليس

¹ - ذكره القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، وذلك في تفسير للآية 75 من سورة التوبة: « ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين (75) »، ج 10 ص 306

² - تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة، من إعداد الطالب: عصام صبحي صالح شير، تحت إشراف: د. سلمان نصر الداية، 1430هـ- 2009م، ص 80

³ - أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: البيع والشراء مع النساء، رقم: 2155 ص 517، ومسلم في كتاب: العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، رقم: 3670، ص 729-730، واللفظ للبخاري .

⁴ - سبق ترجمته أعلاه .

ذلك فحسب بل إنّ المجتهد يبذل أقصى جهده في سبيل التسوية بين الحكم التكليفي والحكم التطبيقي، وذلك حين ينزل الحكم التكليفي من تجرّده وعمومه على فروعه ووقائعه المعيّنة والمشخصة¹

ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: «**يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى**...» البقرة 144، ووجه الدلالة: أنّ مناط القصاص هو القتل العمد، ومنه فإنّ المجتهد عليه أن يتحقق من وجود هذه العلة في الوقائع المعروضة عليه، كمسألة القتل بمثقل، هل هو قتل عمد أم لا؟ .

ج-تحقيق مناط يقوم به المكلف العامي: هناك بعض القضايا التي لا يستطيع أحد تحقيق المناط فيها إلّا المكلف نفسه، لأنّه لا يستطيع أحد تنزيلها على حقيقتها إلّا المكلف نفسه، ومن ذلك أنّ العامي إذا سمع في الفقه أنّ الزيادة الفعلية في الصلّة سهوا من غير جنس أفعال الصلّة أو من جنسها، إن كانت يسير فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في نفسه زيادة، فلا بدّ له من التّظر فيها حتّى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلّا باجتهاد ونظر، فإذا تعيّن له قسمها تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته²، ومنه مسألة الضرورة أيضا فالمكلف العامي توكل إليه هذه المهمّة وهي ترجع أساسا إلى تقواه وورعه .

2-من حيث العموم والخصوص: يقسم تحقيق المناط وفق هذا الاعتبار إلى قسمين:

أ-تحقيق المناط العام: وهو التّظر في تعيين المناط في الفروع من حيث هو لمكلف ما فهو يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرّقبة في العتق في الكفّارات، وما أشبه ذلك، فلا نظر فيه للعوارض الخاصة التي تحتف ببعض هذه الوقائع والجزئيات، فالنّظر فيه إلى التّوع لا العين، وخير مثال لهذا التّوع ما ذكرناه سابقا بخصوص مسألة العدالة، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا، ووجد هذا الشخص متّصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة والخاصة، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنّواهي النّديية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم

¹ - تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، ص 82

² - الموافقات، ص 776

أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير النفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر¹

ب- تحقيق المناط الخاص: وهو النظر في كل مكلف بالنسبة لما وقع عليه من الدلائل التكاليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقىها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل² فالجته في هذا النوع يلتفت إلى الملابس الخاصة التي تحيط بواقعة ما أو مكلف معين، ويحكم عليها بما تستدعيه تلك الظروف أو الملابس، قال الشاطبي: «فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عموميه في التحقيق الأول العام ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدا أو قيودا لما ثبت له في الأول بعض القيود»³، ومن أمثلة تحقيق المناط الخاص: مسألة النكاح، حيث جاءت كثير من الأحاديث النبوية التي تأمر بالزواج وتحض عليه، كقول النبي: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر...»⁴، وكذلك قوله تعالى: «وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم...»⁵ التور 32، فالأمر هنا واضح -لأن الأمر يفيد الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، على خلاف بينهم، ومع هذا فقد قسم

¹ - الموافقات، ص 779

² - المصدر نفسه

³ - المصدر السابق، ص 780

⁴ - أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: قول النبي من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، رقم:

5065، ص 1292-1293، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب: من استطاع منكم الباءة فليتزوج، رقم:

3288، ص 651، واللفظ لمسلم .

الفقهاء حكم النكاح إلى الأحكام التكليفية الخمسة، وهذا إنما يرجع إلى مراعاتهم لظروف وأحوال كل شخص على حدة¹

الفرع الثالث: أسباب الاختلاف في تحقيق المناط:

-من المعلوم أنّ تحقيق المناط يتوجه نحو الواقعة المعروضة، للتأكد من مدى استجماعها للمعنى الكلّي، الذي تبين أنّه هو المناط الحقيقي للحكم الشرعي لينزل عليه، لكن قبل ذلك ينبغي أن تكون عملية التنزيل مسبقة بعملية أخرى وهي عملية فهم النصّ الشرعي وإدراكه وفق الملابس العامة التي ذكر فيها النصّ، ثمّ تأتي بعد ذلك مرحلة تخريج وتعيين المناط الحقيقي للحكم، وإدراكه وفق مسالكه وطرقه الشرعية المختلفة، ثمّ يأتي بعد ذلك تحقيق المناط ليكون خاتمة العملية الاجتهادية، ولاشكّ أن هذه المراحل قد يقع الاختلاف فيها نتيجة جملة من العوامل والأسباب، مما يؤدي إلى الاختلاف في تحقيق المناط، ومن هذه الأسباب ما يلي:

1-من جهة فهم النصّ: قد يكون الخلل والاختلاف من هذه الجهة، فيؤثر على العملية ككل، ومثال ذلك: أنّ الله تعالى إنّما أوصى أن تدفع الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وغيرهم... فعندما يأتي المكلف لتنفيذ هذا الأمر فعليه أن يفهم جيّداً هاته الأوصاف التي علق عليها الحكم، فيستبين مثلاً معنى الفقر، وما هو المقصود منه شرعاً؟ فهل هو من لا يملك قوت يومه؟ أم هو من لا يملك قوت عامه؟ أم هو كل من لا يملك نصاب الزكاة²؟ فهذه صورة قد يقع الاختلاف فيها، فيؤدي حتماً إلى الاختلاف في تحقيق المناط بناء عليها، لأنّه من قال أن الفقر هو كل من لا يملك قوت يومه فإنّه سيحقق المناط بالنظر الى هذا النوع من الأشخاص، ومن قال أنه من لا يملك نصاب الزكاة، فإنّه سيحقق المناط وفق هذا النوع من الأشخاص، وكذلك الأمر بالنسبة

¹ - اختلف الفقهاء في حكم الأصل في النكاح، بين قائل بالوجوب وبلاستحباب أو بالإباحة، لكن الأكثر أو الجمهور على أنّه مستحبّ، كما جاء في كتاب المبسوط للسرّخسي حيث قال: «ثمّ هذا العقد - أي النكاح - مسنون مستحبّ في قول جمهور الفقهاء رحمهم الله تعالى، وعند أصحاب الطّواهر واجب لظاهر الأمر به في الكتاب والسنة...» ينظر: المبسوط، لشمس الدّين السّرخسي، ج4 ص193

² - انظر حكاية الأقوال في حدّ الفقر في كتاب: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج 10 ص 251-255

للمسكين ولبقيّة الأصناف، فيحقق المناط وفق ما فهمه من النص وما فهمه من مقصوده، فيكون الخلاف تبعاً لذلك .

2- من جهة تخريج وتعيين المناط: فإنّ الاختلاف في هذا النوع يؤدي حتماً إلى الاختلاف في تحقيق المناط، لأنّنا نعين المناط أولاً ثم نقوم بالتحقيق من وجوده في الفرع، فإذا اختلفنا في الأصل اختلفنا في الفرع حتماً، ومثال ذلك: الاختلاف في علّة الربا، هل هي الطعمية؟ أم هي الاقتيات والادّخار كما قال المالكية؟ أم هو الكيل على رأي الحنفية؟ أم أنّ العلّة قاصرة على الأصناف الستّة كما جاء عن الظاهرية¹، فمن قال أنّ العلّة هي الطعم نظر إلى المطعومات، ومن قال أنّ العلّة هي الاقتيات والادّخار نظر إلى المقتات المدّخر وهكذا .

3- وقد يكون الاختلاف في تحقيق المناط سببه الخفاء الذي قد يعترض بعض الأوصاف²، من حيث كونها موجودة في الفرع أم لا، وذلك كمسألة الربا -على اعتبار أنّنا متفقون على أنّ الربا منوط بوصف الاقتيات والادّخار- فهناك بعض الأصناف مختلف فيها، هل تحوي وصف المقتات المدّخر أم لا؟. فمن قال أنّها تشتمل على الوصف أجرى عليها حكم الربا، ومن قال لا تشتمل فلم يجري عليها حكم الربا .

-وفي المجمل فإنّ أسباب الاختلاف تعود في أصلها إلى الاختلاف في الأنظار والأفهام وقوّة الإدراك لدى المجتهدين، فالتّاس ليسوا على ورّان واحد فيما يخصّ ذلك، وتبعاً لذلك كان الاختلاف في تحقيق المناط .

¹ - اختلف الفقهاء في علّة الربا على عدّة أقوال، فذهب الحنفية إلى أنّ علّة ربا الفضل: هو الكيل مع الجنس، وفي الذّهب والفضّة هي: الوزن مع الجنس، وذهب الشافعية إلى أنّ علّة ربا الفضل هي: الطعم، وعلّة الربا في النقدين هي: كونهما جوهري الثّمان، أمّا المالكية فقالوا أنّ علّة ربا الفضل هي: الاقتيات والادّخار، والحنابلة ذكروا أنّ العلّة هي: كونه مكيل جنس، ينظر: بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، لعلاء الدّين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، كتاب البيوع، ج 7 ص 55، وينظر أيضاً: الوجيز في فقه الإمام الشافعي، لأبي حامد الغزالي، كتاب البيع، ج 1 ص 281، وينظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل، لعبد الباقي الزرقاني المصري، باب البيوع، ج 5 ص 111، وينظر: الفروع، لشمس الدّين بن مفلح المقدسي، كتاب البيع، باب الربا، ج 6 ص 292 وما بعده .

² - أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين، لعبد الرّحمان الكيلاني، وهي ورقة بحث مقدّمة لندوة مستجدّات الفكر الاسلامي الحادي عشرة، المنعقدة في الكويت في 18-20 فبراير 2013، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والمتوقع، ص 7

الفصل الثاني:

الفصل الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية وضوابطها

وقسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث 1: مفهوم السياسة الشرعية

المبحث 2: شروط الناظر في السياسة الشرعية

المبحث 3: الأصول والقواعد النّاطمة للسياسة الشرعية

الفصل الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية وضوابطها:

تمهيد:

إنَّ شريعة ربِّ العالمين أنزلت لتكون حاكمة على أسس في شؤونهم جميعا الدينية والدنيوية، لا يخلو منها حال ولا مآل، ولا يحيد عنها الأفراد ولا الجماعات، ولا يستغني عنها مجال من مجالات الحياة، وهذا هو مقتضى كلام ربِّ العالمين، حيث قال تعالى: « يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ادخلوا في السِّلْمِ كُلِّيةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (208) » البقرة 208 ، قال ابن كثير¹ في تفسير هذه الآية: « يقول الله تعالى آمرا عباده المؤمنين به المصدِّقين برسوله أن يأخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره، ما استطاعوا من ذلك »² ، ومنه فإنَّ باب السياسة الشرعية هو باب من هذه الأبواب التي تحتاج إلى الفقه والعلم في الدِّين لتطبيق شرع ربِّ العالمين، يقوم بذلك من وُقِّق من عباده لتأدية هذا الواجب العظيم، فحمل مسؤولية العباد والبلاد بما يحقق مصالحهم الدِّينية والدنيوية بما يوافق الشرع الكريم هو أمر جليل القدر عظيم النفع خطير المورد، الخطأ فيه أقرب من الإصابة، ذلك أنَّ الناظر فيه يحتاج إلى بصر وبصيرة فيما يوكل إليه من شؤون وقضايا، فمآل الخطأ فيه شرٌّ مستطير، قال ابن القيم رحمه الله: « وهذا موضع مزلَّة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتكك صعب، فرط فيه طائفة فعضلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجروؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد،

¹ - ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القيسي البصري ، الشيخ عماد الدِّين، ولد سنة سبعمائة أو بعدها بيسير ، ومات أبوه سنة (703) ، ونشأ هو بدمشق ، وسمع من ابن الشحنة وابن الزراد وإسحاق الأمدي وابن عساكر والمزي وابن الرضى وطائفة. وأجاز له من مصر الدبوسي، والواني، والختني، وغيرهم، واشتغل بالحديث مطالعة في متونه ورجاله ، فجمع التفسير، وشرع في كتاب كبير في الأحكام لم يكمل، وجمع التاريخ الذي سماه البداية والنهاية، وعمل طبقات الشافعية ، وخرج أحاديث أدلة التنبيه، وأحاديث مختصر ابن الحاجب الأصلي، وشرع في شرح البخاري ولازم المزي، وقرأ عليه تهذيب الكمال، وصاهره على ابنته، وأخذ عن ابن تيمية ففتن بحبه، وامتنحن لسببه، وكان كثير الاستحضار، حسن المفاهمة، سارت تصانيفه في البلاد في حياته، وانتفع بها الناس بعد وفاته، ولم يكن على طريق المحدثين في تحصيل العوالي وتمييز العالي من النازل ونحو ذلك من فنونهم ، وإنما هو من محدثي الفقهاء ، وقد اختصر مع ذلك كتاب ابن الصلاح ، وله فيه فوائد، مات في شعبان سنة 774هـ، ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، ج1 ص 373-374

² - تفسير القرآن العظيم، ج1 ص 384

محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحقّ والتنفيذ له وأفردت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوّغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله¹، ذلك أنّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها، وسياسة عادلة تخرج الحقّ من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة علمها من علمها، وجهلها من جهلها².

كما أنّنا نلاحظ أنّ أوّل مسألة اختلف فيها المسلمون بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلّم كانت تخصّ مسألة من مسائل السياسة الشرعية، بل هي محور العملية السياسية، ألا وهي مسألة الإمامة³، هاته المسألة التي كان سوء الفهم والتنزيل فيها فيما بعد أصلا لفكرة الخروج عن جماعة المسلمين وما تبعها من ويلات وحروب ومحن وبلاء⁴، زرع بوادر الانشقاق والتصدّع في دولة الإسلام، وظهور الفرق والطوائف التي شتّتت المسلمين وأشغلتهم بأنفسهم طيلة عقود وسنين، أضعفتهم عن تأدية الأمانة التي كلّف بها المسلمون وهي تبليغ شريعة المولى إلى مواليه، إلى وقتنا هذا . لذا كان لزاما علينا أن نعتني بهذه المسائل ونعطيها جانبا من النّظر والبحث، مع الدّقة والتحريّ والحذر الشّديد، فضرر الإفراط فيه لا يقلّ خطرا عن التفريط فيه، فكلاهما تتعلّق به مصالح الناس وعامة المسلمين .

¹ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة، لابن القيم الجوزيّة، ص 30 - 31

² - المصدر نفسه، ص 7 - 8

³ - ينظر: صحيح البخاري، كتاب: المظالم، باب: ما جاء في السّقائف، رقم: 2462، ص 595، وكتاب: فضائل أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلّم، باب: قول النبيّ: « لو كنت متخذًا خليلا »، رقم: 3667 و 3668، ص 901 - 902

⁴ - يقول الشهرستاني: « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ... » الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، ج 1 ص 13

المبحث الأول:

مفهوم السياسة الشرعية

وهذا المبحث يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف السياسة لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: مناهج تعريف السياسة الشرعية

المطلب الثالث: حدود ومجالات علم السياسة الشرعية

المطلب الأول: تعريف السياسة لغة واصطلاحاً

كما هو ملاحظ فإنّ مصطلح - السياسة الشرعية - مركب من لفظين، أحدهما وصف للآخر، وعليه يحسن بنا كما مرّ علينا سابقاً، أن نعرّفه أولاً بحسب التركيب الوصفي لغة واصطلاحاً، ثمّ بحسب العلمية وما يدلّ عليه هذا اللَّقب .

الفرع الأول: السياسة في اللغة

السياسة: مصدر من ساس، يسوس فهو سائس¹، فيقال فلان يسوس الدّواب: إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيّته: أي يقوم بتدبير أمورهم، أي يتولون أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة، وسوّس فلان أمر بني فلان: أي كلّف سياستهم²، وفي الصّحاح: والسياسة: القيام على الشّيء بما يصلحه³، والسياسة أيضاً هي: فعل السّائس الذي يسوس الدّواب سياسة، يقوم عليها ويروضها، ومنه سمّي المعني بشؤون الخيل وترويضها: سائساً⁴

-وعليه فإنّ لفظ السياسة في اللغة، يستخدم في إطلاقات كثيرة ترجع كلّها إلى معنى: « القيام على الشّيء بما يصلحه ويدفع الفساد عنه، يقوم بذلك من له ولاية وسلطة »

-هذا وقد زعم بعضهم كالمقريزي⁵ أنّ كلمة " السياسة " غير عربية، حيث ذهب إلى أنّ هذه الكلمة مغولية الأصل -ياسة- حرّفها أهل مصر فزادوا بأولها سينا فقالوا: " سياسة " فظنّ من لا

¹ - تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي، ج 16 ص 157

² -المحيط في اللغة، اسماعيل بن عبّاد، ج 8 ص 416

³ -تاج العروس، ج 16 ص 157

⁴ -لسان العرب، ج 6 ص 108، المحيط في اللغة، ج 8 ص 416

⁵ - المقريزي أبو العبّاس تقيّ الدّين أحمد بن علي بن عبد القادر بن مُحمّد بن إبراهيم العبيدي، يعرف بالمقريزي نسبة لحارة في بعلبك تعرف بحارة المقارزة، كان أصله من بعلبك، ولد سنة 766هـ بالقاهرة، فنشأ بها نشأة حسنة، فحفظ القرآن الكريم وسمع الحديث من جدّه لأُمّه العلامة الشّمس بن الصّايغ الحنفي، وغيره من المشايخ، نشأ وتفقه حنفياً على مذهب جدّه لأُمّه، ثمّ تحوّل شافعيّاً بعد موت والده، نظر في عدّة فنون، وكتب بخطّه الكثير وانتقى، وقال الشّعر والنثر، وكتب التوقيع وولي الحسبة بالقاهرة غير مرّة، وولي الخطابة والإمامة وقراءة الحديث، من تصانيفه: درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان الفريدة، السلوك بمعرفة دول الملوك، التاريخ الكبير المقفى، وغيرها كثير، توفي يوم الخميس 16 رمضان سنة 845هـ بالقاهرة، ودفن يوم الجمعة قبل الصلاة، ينظر: التبر

المسبوک في ذیل السلوک، مُحمّد بن عبد الرحمان السخاوي، ج 1 ص 70 - 78

علم له أنّها كلمة عربية، ثمّ قال في نشأة هذه الكلمة: « وذلك أنّ جنكيز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرّر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سمّاه - ياسة - ومن الناس من يسمّيه يسق والأصل في اسمه ياسة، ولما تمّ وضعه كتب ذلك نقشا في صفائح الفولاذ وجعله شريعة لقومه، فالتزموه بعده حتّى قطع الله دابّهم »¹.

والصحيح أنّها كلمة عربية، والدليل على ذلك النقول السابقة وما ذكرناه من تعاريف، وما جاء أيضا من كلام العرب الأوائل قبل الإسلام، ومعلوم أنّ جنكيز خان كان بعد ذلك بكثير، ومن النقول التي نثبتها في هذا الشأن ما جاء عن بنت التّعمان ابن المنذر بعد زوال ملك أبيها:

فبينما نسوس الناس والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة ليس نعرف

فأفّ لدنيا لا يدوم نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف²

الفرع الثاني: السياسة في الاصطلاح :

1-عرّفها المقرّبي في خطّته: « القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال »³
2-وعرّفها كارل فريدريك: « إنّ السياسة هي برنامج عمل مقترح لشخص أو لحكومة في نطاق بيئة محدّدة لتوضيح الفرص المستهدفة والمحدّات المراد تجاوزها سعيا للوصول إلى هدف أو لتحقيق غرض مقصود »⁴

3-وعرّفت أيضا بأنّها: « طريقة يمكننا من خلالها أن نفهم وننظم شؤوننا الاجتماعية، وهي الوسائل التي يستطيع من خلالها بعض الأفراد والجماعات السيطرة على الوضع أكثر من الآخرين .. »⁵

¹ - المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقيّ الدّين أحمد بن علي المقرّبي، ج 2 ص 220

² -مروج الذهب ومعادن الجوهر، لأبي الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعوديّ، ص 82

³ - الخطط المقرّبية، ج 2 ص 220

⁴ - صنع السياسات العاقمة، جيمس أندرسون، ترجمة: عامر الكبيسي، ص 15 ،

⁵ - الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، لإسماعيل عبد الفتّاح عبد الكافي، ص 246

-وهذه التعريفات في المجمل هي تؤكد ما ذكرناه سابقا من تعريف لغوي للسياسة، وأتمّ: القيام على الشيء بما يصلحه ويدفع الفساد عنه، يقوم بذلك من له ولاية عليه، إلّا أنّ تعريف المقرّبي هو المختار لما فيه من الاختصار والشمول، فهو مختصر اللفظ والعبارة، شامل للمعنى والغاية، فلم تضاف بقيّة التعاريف عمّا قاله المقرّبي شيئا، فما ذكره هو بقوله: « القانون الموضوع » هو ما قاله صاحب التعريف الأوّل: « إنّ السياسة هي برنامج عمل مقترح لشخص أو لحكومة في نطاق بيئة محدّدة » وما قاله صاحب التعريف الثّاني: « طريقة يمكننا من خلالها أن نفهم وننظم شؤوننا الاجتماعية »، فما ذكره بالعموم ذكره هم بالتفصيل مع أنّ المعنى يفهم بالأوّل والثّاني، أمّا قوله: « الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال » يفسّره صاحب التعريف الثّاني بقوله: « لتوضيح الفرص المستهدفة والمحدّات المراد تجاوزها سعيا للوصول إلى هدف أو لتحقيق غرض مقصود »، ويفسّره صاحب التعريف الثّالث بقوله: « وهي الوسائل التي يستطيع من خلالها بعض الأفراد والجماعات السيطرة على الوضع أكثر من الآخرين » فيقال هنا ما قيل في سابقه وأنّ الآداب والمصالح هي الهدف والغرض المقصود تحقيقه، وأنّ انتظام الأحوال يكون بتولّي بعض الأشخاص الذين لهم قدرة السيطرة على الوضع واستقرار الأمور أكثر من الآخرين .

الفرع الثّالث: مفهوم كلمة "الشّريعة"

1- لغة : إنّ كلمة - الشّريعة - منسوبة إلى الشّرع، والشّرع في اللّغة له معان، منها:

أ- الشّرع: بمعنى البيان والإظهار، يقال: شرع الله كذا، أي جعله طريقا ومذهبا¹، وفي التنزيل: « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا » الشّورى 13، قال ابن الأعرابي²: شرع أي أظهر³

¹ - معجم التعريفات، لأبي بكر الجرجاني، ص 108

² - ابن الأعرابي إمام اللّغة، أبو عبد الله محمّد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولا هم الأحوال النسابة، ولد بالكوفة سنة 150هـ، انتهى إليه علم اللّغة والحفظ، قال عنه الأزهري: « ابن الأعرابي صالح زاهد ورع صدوق، حفظ ما لم يحفظه غيره »، توفي بسامراء في 13 شعبان 231هـ

³ - لسان العرب، ج 8 ص 176

ب-ورود الماء: شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا: تناول الماء بفيه، ومنه الشرعة والشرعية: مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستسقون¹

2-اصطلاحاً:

:

أما من الناحية الاصطلاحية، فنجد أنّ التعريفات على رأيين:

أ-الرأي الأول: وهو المفهوم أو المعنى العام: ويشمل كلّ أحكام الدين سواء كانت عقائد أو أعمال، ومنه قوله تعالى: « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى^٣... » الشورى 13

وفي هذا يقول ابن حزم²: « الشرعية هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله³، وبمثله قال ابن تيمية: « الشرعية والشرع والشرعة فإنّه ينتظم كلّ ما شرعه الله من العقائد والأعمال⁴»، وعليه فالشرعية تشمل كلّ ما شرعه الله تعالى من الأحكام ممّا يتعلّق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين، ومنه يظهر أيضا أنّ بين المعنيين اللّغوي والاصطلاحي عموم وخصوص، ذلك أنّ الشرع لغة هو الطريق أيّا كان، بينما هو في الاصطلاح طريق الدين .

¹ - لسان العرب، ج 8 ص 175

² - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد ، الفارسي الأصل ، ثم الأندلسي القرطبي اليزيدي مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي - رضي الله عنه - المعروف بيزيد الخير ، نائب أمير المؤمنين أبي حفص على دمشق ، الفقيه الحافظ المتكلم الأديب الوزير الظاهري ، صاحب التصانيف . فكان جده يزيد مولى للأمير يزيد أخي معاوية . وكان جده خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ؛ المعروف بالداخل. . ولد أبو محمد بقرطبة في سنة 384هـ، نشأ في تنعم ورفاهية ، ورزق ذكاء مفرطا ، وذهنا سيالا وكتبا نفيسة كثيرة ، وكان والده من كبراء أهل قرطبة ؛ عمل الوزارة في الدولة العامية ، وكذلك وزر أبو محمد في شببته ، وكان قد مهر أولا في الأدب والأخبار والشعر ، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، عرف بفطر ظاهريته في الفروع والأصول، قيل : إنه تفقه أولا للشافعي ، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه ، والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية ، واستصحاب الحال ، وصنف في ذلك كتبا كثيرة ، وناظر عليه ، وبسط لسانه وقلمه، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 18، ص

184 - 187

³ - الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، ج 1 ص 46

⁴ - مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج 19 ص 306

ب-الرأي الثاني: وهو المعنى الخاص: وقَيّده أصحابه بإرادة الأحكام الشرعية العملية دون أبواب العقيدة والفكر، فيكون مرادفا للفقّه، ومنه قوله تعالى: « **لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا** » المائدة 48، وهو ما يفيدّه شرح ابن كثير لهذه الآية، فقال: « ثمّ هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان، باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد »¹

الفرع الرابع: مفهوم السياسة الشرعية اصطلاحاً:

لفقهاء الشريعة أقوال مختلفة في تعريفهم للسياسة الشرعية بين موسّع ومضيق، وذلك بحسب منهج من ذكروها، وهذا ما سنبيّن عليه في ذكر مجالات السياسة الشرعية لدى الفقهاء، ومن هذه التعريفات نذكر:

1-عرّفها أبو البقاء² في كليّاته: « هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطّريق المنجي في العاجل والآجل »³

2-وعرّفها ابن نجيم الحنفي⁴: « هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي »⁵

3-وجاء في حاشية ابن عابدين: « ولذا عرّفها بعضهم - أي السياسة - بأنّها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادّة الفساد »⁶.

¹ - تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج 2 ص 104

² - الكفوي أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، أبو البقاء صاحب الكليات، ولد سنة 1094هـ، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في كفه بتركيا، وبالقدس وبغداد، وعاد إلى استانبول فتوفي بها سنة 1683م، دفن في تربة خالد، ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج 2 ص 38

³ - الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص 510

⁴ - ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن مُحمّد بن مُحمّد الشّهير بابن نجيم الحنفي، أخذ عن قاسم بن قطلوبغا، والرهان الكركي، والأمين بن عبد العال وغيرهم، من تصانيفه: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، والأشباه والتّظاير، والفوائد الزّينية في فقه الحنفية، وغيرها كثير، توفي صبيحة يوم الأربعاء من رجب سنة 970هـ، ينظر: شذرات الذهب، ج 10 ص 523

⁵ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، ج 5 ص 18

⁶ - ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار - حاشية ابن عابدين - لمحمّد أمين الشّهير بابن عابدين، ج 6 ص 20

وقال بعد ذلك ابن عابدين¹: « والظاهر أنّ السياسة والتعزير مترادفان، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير كما وقع في الهداية والزيلعي وغيرهما، بل اقتصر في الجوهر على تسميته تعزيرا .. »²

4-ومن المعاصرين نجد تعريف عبد العال عطوة: « فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نصّ خاصّ صريح »³

المطلب الثاني: مناهج العلماء في تعريف السياسة الشرعية

- من خلال هذه التعريفات يمكن أن نقف على مناهج الفقهاء في تعريفهم للسياسة الشرعية، ذلك أنّهم على ثلاثة مناهج :

-**الفرع الأول: المنهج الأول:** وهو منهج المضيّقين، وهذا المنهج نلمسه في تعريف ابن عابدين ومن نقل عنهم من فقهاء الحنفية، حيث يفهم من تعريفه للسياسة أنّهم حصروا مجالها في باب واحد، وهو باب الجنایات أو القضاء، فيرون أنّها ما يلجأ إليه الولاة والحكّام من العقوبات القاسية وهي التعازير التي يقصد بها الردع والزجر، وسدّ أبواب الفتن والشُرور، إن اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع الالتجاء إلى هذا التخليط، وذكر بعض المؤلفين: أنّ هذا الاتجاه في التعريف غالب على الفقه الحنفي⁴، ومثال ذلك كأن يضرب القاضي شاهد الزور عشرين جلدة، ثمّ يأمر بتشهيره، بأن يطاف به في الأسواق ومجتمعات الناس، ومنه أيضا جلد من أفطر نهارا وعلانية في شهر رمضان⁵

- وهذا التعريف مردود عليه، لأنّه اقتصر على جانب واحد من جوانب السياسة الشرعيّة، لأنّ السياسة أوسع من مجرّد تسليط العقوبة على الجاني، وتطبيق الحدود، بل تشمل مناحي كثيرة في

¹ - ابن عابدين مُحمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، من أئمّة الحنفية، ولد في دمشق سنة 1198هـ - 1784م، من تصانيفه: ردّ المحتار على الدر المختار، رفع الأنظار عمّا أورده الحلبي على الدر المختار، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، وغيرها كثير، توفي بدمشق سنة 1252هـ - 1836م، ينظر: الأعلام للزركلي، ج 6 ص 42

² - حاشية ابن عابدين، ج 6 ص 20

³ - المدخل إلى السياسة الشرعيّة، عبد العال عطوة، ص 44

⁴ - الأحكام الشرعيّة للتوازن السياسية، عطية عدلان، ص 11

⁵ - المدخل إلى السياسة الشرعيّة، ص 24

الحياة، من بينها القضاء والجنايات، ومن بينها أيضا أبواب النّظم المالية والقضاء ونظام الحكم والإدارة، وغير ذلك، والأمثلة على وقوع السياسة الشرعية في هذه المجالات سنسردها فيما بعد عند بحث مسألة - موضوعات علم السياسة الشرعية- لكن ربّما يغتفر هؤلاء أنّهم عرّفوا السياسة الشرعية ببعض أفرادها، وهذا جائز، ذلك أنّ هذا اللازم هو أهمّ وسيلة لتحقيق أهمّ مقصد من السياسة، وهو حفظ الأمن والاستقرار وذلك بحفظ نظام الجماعة، وعليه فهذا لا يعني أنّهم قصرُوا علم السياسة الشرعية على باب التعزيرات والعقوبات فقط، وإنّما قصدوا بيان أهمّ باب فيه بإعطاء مثالا عليه، والدليل على ذلك أنّ كثيرا من علماء الحنفية، وسّعوا في تعريفهم للسياسة الشرعية بما يشمل المجالات الأخرى، منهم ابن نجيم الحنفي كما ذكرنا من تعريفه .

الفرع الثاني: المنهج الثاني : منهج المتوسطين، وهذا المنهج نلمسه في تعريف كثير من المعاصرين، منها تعريف د. عبد العال عطوة، وهؤلاء حدّدوا من خلال تعاريفهم مجالا للسياسة الشرعية يخصّ المسائل التي تتغيّر أحكامها تبعا لتغيّر مناط الحكم فيها¹، ومن باب أولى المسائل المستحدثة المعاصرة التي لم يسبق فيها حكم ولا نصّ فيها ولا إجماع، فمنهج هؤلاء أوسع من الأوّل، لأنّهم لم يقصروه على باب واحد أو مجال واحد، وإنّما يشمل جميع المجالات، ولكنّهم قصره على المسائل الاجتهادية المبنية على العرف والمصلحة التي لم يرد فيها دليل جزئيّ خاصّ صريح، أو المسائل التي لا نصّ فيها أصلا، وعليه فتطبيق الحدود مثلا لا يعتبر عندهم من السياسة الشرعية، ذلك أنّه عند ورود النصّ بالحكم فليس للحاكم سلطة فعل شيء سوى تطبيق النصّ، وفعله حينئذ ليس مبنيا على مصلحة رآها، وإنّما هو مبنيّ على النصّ لا غير، فالسياسة عندهم على ما فهم من قولهم يكون مرادفا للمصلحة المرسلة .

لكن يمكن أن يناقش هذا بأنّ مدار السياسة الشرعية والغاية منها هو جلب المصلحة ودرء المفسدة في الدارين، وهذا يتحقق أيضا بتطبيق النصوص الجزئية الصريحة التي لا مجال للاجتهاد فيها على وقائعها، لأنّ هذه سياسة تنفيذية، فكما أنّ له امكانية الاجتهاد في الوقائع - إن كانت له أهلية لذلك - فله سلطة لتنفيذ أوامر الشرع، والاجتهاد هو مقيد فيها بقواعد الشرع وأصوله وألاّ يخالف

¹ - فقه المتغيّرات في علائق الدولة الاسلامية بغير المسلمين، سعد بن مطر العتيبي، ص 34

التّصوص الجزئية - كما سيأتي - وعليه ففي كلّ الحالات يجب عليه الرّجوع إلى الشّرع، إمّا إلى قواعده الكلية أو إلى نصوصه الجزئية في تطبيقه للأحكام الشرعية، ففي كلّ الأحوال هو منفذ للأوامر الشرعية إمّا مع الاجتهاد في الاستنباط أو لا، لأنّه في الأخير هو يبحث عن حكم الله في الواقعة لا أن يتّبع هواه هو، فحكم الله واحد معلوم عند الله¹، وهناك أمر آخر وهو الذي ذكرناه في مسألة - مجال الاجتهاد التنزيلي - فإنّ الحاكم أو القاضي في التّصوص القطعية كقطع يد السارق مثلاً، فإنّه ينظر في مدى استجماع هذه الواقعة المعروضة لشروط تطبيق الحكم عليها، ليلاً توضع في غير محلّها، ومن هنا كان هذا أيضاً يستوجب النّظر والاجتهاد في التطبيق .

الفرع الثالث: المنهج الثالث: منهج الموسعين، وهذا قد نفهمه من تعريف - أبو البقاء وابن نجيم وغيرهم - وهذا منهج غالب المتقدّمين، والسياسة بهذا المعنى مرادفة للأحكام السلطانية، أي أنّه نظر فيها إلى الأحكام التي تتعلّق بتدبير شؤون الدولة الإسلامية في الدّاخل والخارج وفق الشّريعة الإسلامية، سواء كانت هذه الأحكام من قسم الثّابت المستند إلى نصّ جزئي خاصّ صريح متعيّن أو قياس أو إجماع، أو كانت من القسم الذي تتغيّر أحكامه تبعاً لتغيّر مناط الحكم فيه أو لاستناده إلى مسالك التّأصيل لما لم يوقف فيه على شيء من أدلّة القسم الثّابت المتعيّن²، فهؤلاء وسّعوا من الدّائرة وتجنّبت تعاريفهم الانتقادات الواردة على التعريفين السابقين، لأنّ التخصيص يحتاج من الأدلّة ما لا يحتاجه العموم، فتعريف هؤلاء جمع بين أمرين في السياسة الشرعية، كلاهما داخل في التعريف، فيشمل التطبيق والتنفيذ لما هو معلوم منصوص مع الاجتهاد في تعيين محلّه، ويشمل الاجتهاد والاستنباط فيما هو مبني على العرف والمصلحة، ويشمل أيضاً المسائل التنظيمية الترتيبية التي لا تعود على ما سبق بالإبطال مع كونها محقّقة لمصلحة الجماعة بشروط المصلحة المعروفة شرعاً . -ولنا أنّه يمكن أن نردّ التعاريف السابقة للسياسة الشرعية إلى مفهومين: مفهوم عام ومفهوم خاصّ، فالمفهوم العام يخصّ منهج المتقدّمين الموسعين لمفهوم السياسة الشرعية، ومفهوم خاصّ يخصّ منهج أغلب المعاصرين الذين قيّدوا مجالها بما لا نصّ صريح فيه، أي الأمور الاجتهادية المبنية على

¹ - كما قلنا سابقاً في الصفحة 22 من هذا البحث: إنّ الحقّ واحد غير متعدّد يعلمه الله، يجتهد المجتهد في تحصيله

² - فقه المتغيّرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، ص 34،

المصلحة، أمّا المنهج الأول وهو منهج المضيّقين الذين حصروه في مجال العقوبات والتعزيرات، فيمكن أن نضمّنه في منهج الموسّعين ونعتبره جزء منه، لأنّهم إن قصدوا تطبيق الحدود النصيّة، فهذا موجود في تعريف الموسّعين، وإن قصدوا التعزيرات بما يوافق المصلحة، فهذا مضمّن أيضا في المنهج الثّالث. -وعليه يمكن أن نعرّف السياسة الشرعيّة:

بحسب المفهوم الخاصّ : « بأنّها تصرّف وليّ الأمر بكلّ ما من شأنه أن يحقق مصلحة مقصودة شرعا لرعيّته، وذلك فيما لم يرد فيه دليل خاصّ صريح »

تصرّف: ويقصد به الفعل الصّادر من المسؤول، وهو فعل السياسة هنا .
وليّ الأمر¹: وهو كلّ من ولاّه الله أمرا على الرعيّة، يرعاهم ويسوس ويدبّر أمرهم قال النّبي صلّى الله عليه وسلّم: « كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته، والأمير راع، والرّجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته »²

مصلحة مقصودة شرعا: فهذا قيد لإخراج الأفعال التي يظنّ أنّ فيها مصلحة، وإلاّ فالصحيح أنّها مفسدة، وكذلك يجب أن تكون هذه المصلحة من جنس ونوع المصالح المعتمدة شرعا بضوابطها، فهي التي قصد الشّرع تحقيقها - مع مراعاة شروطها وضوابطها كما هو معلوم - أمّا دون ذلك فهو اتّباع للهوى وأخذ بالتّشهي، وليست من السياسة الشرعيّة في شيء، ويعرف ذلك كلّ من خلال احتواء نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها المعتمدة لهذه التصرّفات، وأن لا تعود عليها بالإبطال .

لرعيّته: وهم القاطنون في حدود سلطته الجغرافية، بحيث تمضي عليهم أوامره، إذ لا بدّ في السياسة الشرعيّة من سائس ومسوس، لأنّهما فعل من السائس لإصلاح المسوس

¹ - قال ابن تيمية: « أولو الأمر: أصحاب الأمر وذووه ، وهم الذين يأمرون النّاس وينهونهم، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام » انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية، ص 68 .

² - أخرجه البخاري في كتاب: النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، رقم: 5200، ص 1326، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحثّ على الرّفق بالرعية، رقم: 4617، ص 930، واللفظ للبخاري .

فيما لم يرد فيه دليل خاص صريح: قيد لإخراج ما ورد فيه دليل خاص صريح، وهي السياسة التنفيذية، والتي تقوم على تنفيذ النص الثابت بالدلالة الصريحة من الكتاب والسنة، وكذلك هو قيد لإخراج ما ورد فيه نص خاص لكنه يحتمل أكثر من معنى .

وهذا شرح للتعريف بالمفهوم الخاص، أمّا التعريف بالمفهوم العام فهو كالآتي:

بحسب المفهوم العام : « هو تصرف وليّ الأمر بكلّ ما من شأنه أن يحقق مصلحة مقصودة شرعا لرعيته، سواء دلّ على ذلك دليل جزئيّ أم لم يدلّ »، أو بتعبير آخر: « هو تنفيذ وليّ الأمر لأوامر الشرع المأخوذة من الأدلة الجزئية، أو المستنبطة من قواعد الشرع ومقاصده الكلية، في مختلف مناحي الحياة، وذلك على الرعية الذين يسوسهم »

-ويظهر من خلال تعريف السياسة الشرعية بالمفهوم العام، وبالمفهوم الخاص، أنّ الفرق بينهما هو في مدى اعتبار تنفيذ وليّ الأمر للأحكام الشرعية المنصوص عليها والصريحة من السياسة الشرعية، فأصحاب المفهوم الخاص ينكرونه، لأنهم يرون أنّ سياسة الولي تكون فيما فيه اجتهاد، أمّا ما ليس كذلك، فليس بسياسة، بل هو من باب الفقه عندهم، فهم قد خصّصوا الفقه بالأحكام الثابتة بالنصوص من الكتاب والسنة والإجماع، وهي الأحكام التي تقرّر حكما ثابتا على أنّه شريعة دائمة غير مرتبطة بظروف معينة أو مصلحة متغيرة أو عرف سائد، سواء كانت دلالة النصوص على هذه الأحكام قطعية أم ظنيّة تختلف فيها أنظار المجتهدين¹، أمّا أصحاب المفهوم العام فيعتبرونه من السياسة الشرعية، بل هو أصل السياسة الشرعية، ومن خلال هذين التعريفين تحدّد مجال السياسة الشرعية .

-وعلى كلّ فإنّ التعريفين لا يتناقضان، لأنّ ذكر بعض أفراد العام بحكم يوافق حكم العام لا يقتضي تخصيصه، ولدينا أنّ المفهوم الخاص انفرد بذكر بعض أفراد حكم العام، لأنّ المفهوم الخاص مندرج تحت المفهوم العام، وعليه فإنّ أصحاب التعريف الخاص لا ينكرون العمل بالأحكام الغير الاجتهادية

¹ - المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 55

وضرورة تطبيقها، وإنّما لا يدخلونها في باب السياسة الشرعية وإنّما هو داخل في باب الفقه عندهم، أي أنّ الخلاف نظري فقط لا تطبيقي .

3-التعريف المختار:

انطلاقاً من كون السياسة الشرعيّة قسمان: استنباط وتطبيق، فلا مانع إذا من اعتبار أنّ التعريف الأوفق للسياسة الشرعيّة هو التعريف بمفهومه العام، ذلك أنّ أصل الخلاف نظري - كما مرّ أعلاه - وكذلك فإنّه إذا اعتبر أصحاب المفهوم الخاصّ تنفيذ الحاكم للأحكام الاجتهادية من باب السياسة، فلا مانع أيضاً من اعتبار تنفيذ الأحكام الصريحة من جملة سياسة الحاكم، وعندنا أنّه لا مشاحة في الاصطلاح، ومّا يؤيّد هذا أيضاً أنّ هناك من الأحكام النصية الصريحة ما يفتقر افتقاراً ضرورياً إلى حكم الحاكم ومباشرة ولأه الأمور له، وذلك كما مثّل له القرافي ب: « الحدود فإنّها منضبطة في أنفسها، لا تفتقر إلى تحرير مقاديرها، غير أنّها لو فوضت لجميع الناس ثارت الأنفاس وغضب ذوو المروءات فانتشرت الفتن فحسم الشّرع هذه المادّة وفوّض هذه الأمور لولاة الأمور »¹ وفي هذا دليل على أنّ السياسة التنفيذية بمراعاة شروط التنزيل من السياسة الشرعيّة، ولهذا اخترت المفهوم العام ليدخل مثل هذا في التعريف فلا ينتقض التعريف، وإلّا فهناك من الأمور النصية التي لا تفتقر إلى حكم الحاكم في الاستنباط أو في التطبيق، وأنّ أمورها غير مفوضة إليه وهي الأحكام التي أنيطت بأسباب معيّنة متى وجدت كان الحكم من غير تعلّق بولاية، وانظر إلى تقسيم القرافي للأحكام، حيث قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

1- ما يتبع سببه بالإجماع ولا يفتقر إلى حكم الحاكم، ومثّل له بالعبادات وتحريم المحرّمات كالعصير إذا اشتدّ .

2- ما يفتقر إلى الحاكم إجماعاً، كتفليس المدين إذا أحاط الدّين بماله .

¹ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، ص 152-153

- ما هو مختلف فيه، هل يفتقر فيه إلى حكم الحاكم أم لا؟¹

المطلب الثالث: حدود ومجالات السياسة الشرعية:

الفرع الأول: حدود السياسة الشرعية:

انطلاقاً مما سبق بيانه من التعريفات يمكن أن نبيّن أن حدود السياسة الشرعية وهي المسائل والأحكام التي تتناولتها - وفق المفهوم العام للسياسة الشرعية - ينظر إليها من جهتين: جهة الاستنباط وجهة التطبيق والتنفيذ .

1- **جهة الاستنباط:** ويقصد بها البحث والاجتهاد في المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها دليل جزئي صريح، أو كانت من الأحكام المبنية أساساً على المصلحة والعرف، فيتغير الحكم تبعاً لذلك، ذلك أنّها من الأحكام المعقولة المعنى المعروفة عللها والتي تثبت الأحكام فيها بثبات عللها وتنتفي بانتفائها، فهي تفتقر إلى حكم الحاكم في تحريرها وتديريها² ثمّ تنزيلها وتطبيقها، ويدخل في هذا أيضاً ما قوي فيه الخلاف في المسائل الفقهية التي تحتاج إلى تعيين أحد الرأيين³، كما يدخل في هذا القسم أيضاً الأمور المستجدّة المستحدثة من مصالح وأمر الدنيا - من تنظيم للإدارات وتسيير للهيئات والمنشآت على طرق وأساليب معيّنة معاصرة، وغيرها - ممّا يحقّق مصلحة جماعة المسلمين ولا يعود على القواعد الشرعية والأصول الفقهية والنصوص الجزئية بالإبطال والإلغاء، ذلك أنّ الأصل في العادات الإباحة⁴، فلا ينقل عن الأصل إلّا بدليل، ومن ذلك ما جاء عن النبي صلى الله

¹ - انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للقراي، ص 158-159، ويقرب من هذا التقسيم أيضاً ما ذكره ابن فرحون المالكي في كتابه تبصرة الحكماء، حيث قسم الأحكام إلى أربعة أقسام: « 1- لا بدّ فيه من حكم الحاكم، وهو ما يحتاج إلى نظر وتحرير وبذل جهد في تحرير سببه ومقدار مسببه، كالطلاق بالإعسار والطلاق بالإضرار، 2- ما لا يحتاج إلى حكم حاكم: كتحريم المحرمات المتفق عليها ... 3- المختلف فيه: من مثل قبض المغضوب من الغاصب إذا كان المغضوب منه غائباً ... 4- في بيان المواضع التي يدخلها الحكم استقلالاً أو تضمناً » تبصرة الحكماء، لابن فرحون المالكي، ج 1 ص 83-87

² - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 151

³ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 157

⁴ - انظر هذه القاعدة في: الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 1 ص 102، يقول ابن تيمية في هذه القاعدة: « وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم ممّا يحتاجون إليه، والأصل فيها عدم الحظر؛ فلا يحظر منه إلّا ما حظر الله سبحانه وتعالى والعادات

عليه وسلّم في حادثة تأبير النخل، أنّه قال: « أنتم أعلم بأمر دنياكم »¹، ولنا أنّ تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة²، فكل ما يأتي بمصلحة في الدنيا بضوابطها الشرعية وجب على الحاكم الاجتهاد في تحصيلها .

2- **جهة تنفيذ الأحكام الشرعية وتنزيلها على محالّها:** فهذه منوطة أيضا بأولي الأمر، فليس لوليّ الأمر هنا الاجتهاد معها، إلّا على سبيل التحقق من مدى استجماع شروطها وانتفاء موانعها لتطبيقها وتنزيلها على أفرادها³، وذلك كمسألة تطبيق الحدود الشرعية أو إنفاق الزكاة في مصارفها الشرعية وغيرها، ذلك أنّها من قسم الأحكام النصية الصريحة التي يبحث في تنزيلها على محلّها دون اجتهاد في حكمها لأنّها ممّا لا يقبل التغيّر ولا التبدّل⁴، فهي من الأحكام الثابتة عللها، فيثبت الحكم معها تبعاً لذلك .

الفرع الثاني: مجالات وموضوعات علم السياسة الشرعية:

من خلال ما سبق بيانه في حدود علم السياسة الشرعية، يمكن الوصول إلى موضوعات وأبواب هذا العلم، حيث يمكن أن نحددها في ثلاثة محاور رئيسية، وهي بالترتيب: باب نظام الحكم وباب السياسة الداخلية، وباب السياسة الخارجية .

1- **نظام الحكم:** ويقصد بها الولاية العامة وما يتفرّع عنها من شؤون الحكم والحكّام وشروطه وإدارته وحدود سلطته وطرق تنصيبه، وطريقة الحكم وإجراءات تطبيقه وشكل الدولة وحدودها السياسية

الأصل فيها العفو؛ فلا يحظر منها إلّا ما حرّمه، وإلّا لدخلنا في قول الله تعالى: « قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق

فجعلتم منه حراما وحلالا » يونس 59 ... » انظر: القواعد النورانية الفقهية، لابن تيمية، ص 163-164

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم: 2363، ص 1176

² - انظر هذه القاعدة وشرحها في: الأشباه والتّظائر للسيوطي، ج 1 ص 202-203

³ - وقد نقلت هذا سابقا عن القرافي، انظر الصفحة 77 من هذا البحث .

⁴ - وأنا هنا جعلت هذا من قسم السياسة الشرعية، وذلك لأنّي اخترت المفهوم العام للسياسة الشرعية الذي يشمل إلى جانب الأحكام الاجتهادية الأحكام النصية الصريحة التي تستدعي اجتهاد التنزيل والتطبيق فقط، وذلك بتحقيق مناطها في أفرادها وفروعها وهذه قلت أنّه لا مانع من تسميتها بالسياسة التنفيذية، لأنّ هذا ممّا لا يقتصر إلى استنباط الحاكم وإنّما على الحاكم آلية التنفيذ والتطبيق .

والجغرافية، كما أنّها تكشف عن علاقة الحاكم بالمحكومين، وبيان حقوق وواجبات كلّ منهما على الآخر، وهذه المباحث هي: نظام الحكم في الإسلام، ويطلق عليها بعض المعاصرين: السياسة الدستورية الشرعية¹ ويقابلها في القوانين الوضعيّة: القانون الدستوري .

2- السياسة الدّاخلية: ويقصد بها تصرّفات الوالي داخل ولايته في مختلف المجالات والقضايا، وفق الصّلاحيات المخوّلة لذلك الرئيس والوالي ومن ذلك

أ- الشؤون الإدارية في الدّولة: وتشمل تعيين الوزراء والولاة والنّواب على الأقطار والأقاليم، وتقسيم الولايات إلى دوائر وبلديات بشروط معيّنة ولغايات مسطرة وفق ما يراه الحاكم من المصلحة ونحوها

ب- الشؤون العسكرية في الدّولة: وتبحث في أمور الجيش والعساكر وجلب الأسلحة والمقاتلة، بما يكفل حماية أمن البلاد والعباد

ج- الشؤون الاقتصادية في الدّولة، وما يشرع للوليّ سلوكه في إدارة بيت المال وموارده ومصارفه، وما يتعلّق بتنظيم التداول والاستثمار وقيمة النقود وسبل رفعها والمحافظة عليها، ومراعاة ما يستجدّ في ذلك من نظم مشروعة نافعة وما يتعلّق بذلك من إجراءات تنظيم بيت المال، وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النّظام المالي في الإسلام، أو السياسة الاقتصادية الإسلامية، ويقابلها في القوانين الوضعيّة: القانون المالي² .

د- الشؤون القضائيّة في الدّولة: وتشمل تعيين القضاة وما يتعلّق بها من تنظيمات وطرائق إثبات إلى غيرها من ترتيبات، وكلّ ما يضمن العدالة في الأحكام، وهذه أطلق عليها اسم: السياسة القضائيّة في الإسلام ويقابلها في القوانين الوضعيّة اسم: قانون المرافعات، وقانون الإثبات³

¹ - انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 59

² - أضواء على السياسة الشرعية، سعد بن مطر العتيبي، ص 122

³ - المرجع نفسه، ص 123

هـ- الشؤون الجزائية والجنائية، من حيث تنظيم إجراءات تنفيذ ما يثبت من أحكام مقدرة شرعا أو تقدير جزاءات شرعية ملائمة لما يرتكب من جرائم تقتضي التعزير شرعا وكذلك تطبيق الحدود على محالها وتنفيذ العقوبات، من باب تطبيق حكم الشرع على العصاة ويطلق على هذه اسم: النظام الجنائي في الإسلام¹.

3- السياسة الخارجية: وتدرس الشؤون المتعلقة بعلاقة الدولة والحكام ببقية الدول وكذلك المنظمات في مختلف المجالات وذلك في حالي السلم والحرب، بما يحقق مصالح كل الأطراف - والعلاقة هنا قد تكون بين الدول الاسلامية فيما بينها، فلها ترتيبات خاصة، أو بين الدولة المسلمة والدولة الكافرة فلها ترتيبات أخرى - وهذه هي السياسة الدولية في الإسلام، ونجدها في كتب التراث باسم: السير والمغازي .

- هذه الموضوعات قد تناولها الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ضمن أبواب الفقه العام، كما تناولوها في كتب متخصصة مثل: الأحكام السلطانية للماوردي الشافعي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء الحنبلي، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية الحراني أيضا، والحسبة لابن تيمية كذلك والطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، والخراج لأبي يوسف الحنفي، والخراج أيضا ليحيى بن آدم القرشي، والأموال لأبي عبيد بن سلام، وغير ذلك من الكتب .

¹ - المرجع نفسه

المبحث الثاني: الناظر في السياسة الشرعية وشروطه

وهذا المبحث يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أركان السياسة الشرعية

المطلب الثاني: الناظر في السياسة الشرعية، شروطه وطرق تعيينه

المطلب الثالث: واجبات وحقوق الإمام صاحب السياسة الشرعية

المبحث الثاني: الناظر في السياسة الشرعية وشروطه

-إن سياسة المسلمين وفق شرع رب العالمين أمانة كبيرة ومسؤولية عظيمة، من قام بها وأعطاهما حقها أعين عليها، ومن فرط فيها وضيع الأمانة وكل إليها، ذلك أن المنصب عظيم والتدبير فيه أمر خطير والخطأ فيه يصيب عامة المسلمين، لا يستطيعه إلا من له حظ وفير من البصيرة في الدين والبصر في الدنيا، ذلك أن سياسة الناس لها قواعد شرعية ونظم مرعية، من أخذ بها أصاب ومن أغفلها فقد خاب، ذلك أن الصلاح والفساد مقرونان بمن بيده ولاية أمر الناس، فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس، قال ابن تيمية رحمه الله: « وأولو الأمر: أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء، فإذا صلحوا صلح الناس، وإذا فسدوا فسد الناس »¹

لهذا كان نصب إمام للمسلمين من أعظم الواجبات في الدين، وبه تقوم عمارة الدنيا وسياستها، وهذا ما فقهه أصحاب الرسول الكريم، فلم يلبثوا بعد وفاة الرسول مليًا حتى نصبوا إماما عليهم قاطعين جذور الفتنة واصلين بذور الحكمة، قال ابن خلدون رحمه الله: « ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام »²، هذا لنعلم ما جل به هذا الدين من صلاح للعالمين حتى في نظام السياسة والحكم

¹ - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 28 ص 170

² - مقدمة ابن خلدون، ص 157

المطلب الأول: أركان السياسة الشرعية

تقوم السياسة على ثلاثة أركان هم: السائس، والمسوس، والسياسة، ذلك أن فعل وممارسة السياسة لا تقوم بدون سائس، والسائس يقوم بفعل السياسة ليسوس غيره، وهم المسوس .

الفرع الأول: الركن الأول (السائس):

قد ذكرنا في تعريف السياسة الشرعية أن من يقوم ويتولى أمر السياسة يسمى سائسا، من ساس يسوس فهو سائس¹ وهو متولى الأمر وصاحب التدبير الذي آلت إليه مقاليد النظر والحكم والتصرف ومدبر أمر الدولة والرعية بما يوافق الأصول الشرعية والمصالح المرعية، فالسياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه²

وعليه كان السائس هو وليّ الأمر الذي يلي النظر في أمور المسلمين من شؤون الحكم والإمارة ومن شؤون الفقه والفتاوى، وهذا يشمل الأمراء والعلماء لأن كليهما منوط به شأن المسلمين، فالأمير له التطبيق والعمل، والعالم له الرأي والنظر³، ولا تعارض بين الأمرين، قال ابن جرير الطبري - رحمه الله -: « وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان الله طاعة وللمسلمين مصلحة »⁴، إلا أن غالب من يذكرون هذا المصطلح - وليّ الأمر - يصرفونه إلى صاحب الشوكة والسلطان دون صاحب الفقه والبيان .

-ومن جهة أخرى فإنّ الوليّ والسائس يشمل الولاية العامة، ويشمل أيضا صاحب الولاية الخاصة وهو من تولّى منصبا ما وكان راعيا فيه، فهو وليّ الأمر فيه - في حدود ما وكلت إليه من مهام - أي أن كلّ من ولي شيئا من أمر المسلمين سواء كانت ولاية عامة أو خاصة كان سائسا لهم فيه، لقوله

¹ - انظر: تاج العروس، ج 16 ص 157

² - المصدر نفسه

³ - طبعا هذا التقسيم في حالة لم يكن الأمير والإمام من أهل العلم والاجتهاد، فإن كان كذلك فله حينئذ النظر مع الناظرين والاجتهاد مع المجتهدين - وسيأتينا فيما بعد تفصيل هذا الشرط عند ذكر شروط الناظر في السياسة -

⁴ - تفسير الطبري، لابن جرير الطبري، ج 7 ص 182

ﷺ: « ألا كلّكم راع وكلّكم مسئول عن رعيته، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيّده وهو مسؤول عنهم ألا فكلّكم راع وكلّكم مسئول عن رعيته »¹، ولكن تبقى سياسة الأدنى جزء من سياسة الأعلى، فإن أساء صاحب الولاية الصّغيرة تحسب عليه وعلى من ولّاه، وكذلك إن أصلح، لأنّ من مهام وليّ الأمر تعيين الولاة والأمراء، ومنه فعله وضع الرجل المناسب في المكان المناسب . وعلى كلّ فالسائس قد يكون هو رئيس الدولة أي الحاكم أو الملك، وقد يكون أميراً على إقليم من أقاليمها، أو وزيراً على مرفق من مرافقها، أو أقل من ذلك كمدير الجامعة وعميد الكلية وغيره حتّى الولد راع في مال أبيه². ومنه فإنّ في كلّ تستوجب الطّاعة، فما دام هو الرّاعي فما على المرعيّ إلّا الطّاعة - في حدودها الشرعية طبعاً- فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: « من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني »³.

الفرع الثّاني: الركن الثاني (المسوس):

ويقصد بالمسوس: الرعية التي يدبّر السائس أمرها، أو هم من تجري عليهم سياسة السائس، لأنّ السائس لا يسوس نفسه وإنّما يسوس رعيته وهذا واضح ممّا مضى من تعريف للسياسة، وهي تختلف باختلاف السائس فإن كان السائس هو الحاكم العام فالرعية هم الشعب، وإن كان السائس هو الوالي في الإقليم أو المدينة فالمسوس هم أهل تلك الولاية أو الإقليم فهم رعيته فيها، وإن كان

¹ - أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب: قول الله تعالى: « وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم »، رقم: 7138، ص 1764، ومسلم في كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر...، رقم: 4617، ص 930، واللفظ للبخاري

² - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، ص 14

³ - أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: قول الله تعالى: « وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم »، رقم: 7137، ص 1764، وأخرجه مسلم في كتاب: الامارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 4640، ص 934، واللفظ للبخاري .

السائس هو الأستاذ والمعلم، فالمسوس هم الطلبة والمتمدرسون، وهكذا بحسب دائرة الحكم وحدودها
— الحدود الجغرافية أو الإدارية والسياسية — والقاطنين فيها

الفرع الثالث: الركن الثالث (السياسة):

ذلك أنّ السائس لابدّ له من أفعال وتصرفات وترتيبات لتدبير شؤون المسوس، وهذه التصرفات والترتيبات هي السياسة، فالسياسة هي فعل السائس¹ وهي التصرفات الشرعية من أحكام وأوامر ونواهي وتنظيمات وترتيبات يصدرها السائس تجاه رعيته ليعملوا ويأخذوا بها مراعيًا فيها مصالحهم وتطبيق الشرع فيهم وهذه هي مضمون السياسة بشكل عام والسياسة الشرعية بشكل خاص، وهذه التصرفات والتنظيمات لها أحكام قد مضى ذكر بعضها وسيأتي ذكر بقيتها في ثنايا هذا البحث .

الفرع الرابع: أساس العلاقة بين مكونات السياسة:

إنّ أساس العلاقة بين السائس والمسوس هو: **قانون المصلحة**² فتحقيق المصلحة ودفع المفسدة هي الفيصل في علاقة الحاكم بالمحكومين، وكذلك المحكومين بالحاكم وهي أيضا الضابط في شرعية تصرفات الوالي أو الحاكم، فكما نعلم فإنّ — تصرفات الحاكم منوطة بالمصلحة³ — وإلّا القوانين والنظم هي قواعد وضوابط لتحقيق هذه الغاية، وهي جلب المنافع ودفع المضار، هذا عموماً أمّا تفصيلاً فإنّ فروع هذه العلاقة ستأتينا تباعاً عند دراسة شروط الحاكم وواجباته تجاه رعيته، وواجبات وحقوق المحكومين تجاه حكامهم، وكذلك عند تعداد القواعد النّازمة للسياسة الشرعية فستوضح تماماً أنّ مبناها على تحقيق المصالح ودرء المفاسد

¹ - لسان العرب، ج 6 ص 108

² - طبعاً فإنّ المقصود بالمصلحة في السياسة الشرعية، هي المصلحة الشرعية المرادة شرعاً والمنضبطة بقواعد الشرع وأصوله، قال الغزالي رحمه الله: « المحافظة على مقصود الشرع من الخلق خمسة: 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 »، انظر المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، ج 2 ص 482

³ - انظر هذه القاعدة في: المنثور، بدر الدين الزركشي، ج 1 ص 183، والأشباه والتظائر، جلال الدين السيوطي، ج 1 ص

-وعليه فمن هذا المنطلق كان الناظر في السياسة الشرعية وهو الحاكم والإمام هو الركن الأول في العملية السياسية، وبالتالي كان هو المنوط به فعل السياسة التي هي مجال البحث وصلبه، ومن ثمّ كان لا بدّ من البحث عن وليّ الأمر وشروطه .

المطلب الثاني: الناظر في السياسة الشرعيّة، شروطه وطرق تعيينه

الفرع الأول: أولي الأمر الذين تجب طاعتهم

قد مضى معنا في القسم الأول من هذا البحث أنّ تحقيق المناط على ثلاثة أقسام، ومن جملة هذه الأقسام قسم يحقّق المناط فيه الشّارع نفسه¹، فيأتي في بعض كلام الشّرع -قرآن أو سنّة- ما يدلّ على العموم والإطلاق، ثمّ يأتي في موضع آخر بما يحدّد بعض مواضع التنزيل، وهذه المسألة لدينا من مثل هذا القسم، ذلك أنّ قوله تعالى: «**يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**...» النساء 59، قد يفهم منها أنّ الطّاعة مخصوصة لمن حصلت فيهم الأمانة والقوّة دون غيرهم لأنّهم قرنوا مع طاعة الله والرّسول، حتّى ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ المقصود بأولي الأمر هنا هم العلماء دون الأمراء²، ولكن جاء من الأحاديث النبوية الصّحيحة والصّريحة ما يوضّح مواضع التنزيل وأنّها تشمل كلّ من ولي أمر المسلمين صالحا كان أم طالحا، توافرت فيه كلّ الشّروط أو بعضها أو كان على درجة من الفسق والعصيان ما لم يظهر منه الكفر البواح، فجاء عن عبادة بن الصّامت قوله: «**دعانا رسول الله، فبايعناه. فكان فيما أخذ علينا، أن بايعنا على السّمع والطّاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا. وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: .. إلّا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان**»³، قال النّووي⁴ في شرح هذا الحديث:

¹ - انظر الصفحة 57 من هذا البحث

² - انظر حكاية هذه الأقوال في تفسير الطبري، ج 7 ص 179-181

³ - أخرجه البخاري، كتاب: الفتن، باب: قول النّبي: سترون بعدي أمور تنكرونها، رقم: 7056، ص 1748، ومسلم في كتاب:

الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 4664، ص 937

⁴ - النّووي محيي الدّين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرّي بن حسن النّووي، الفقيه الشّافعي الحافظ الرّاهد، أحد الأعلام، ولد في محرّم من سنة 631هـ، قرأ القرآن ببلده، ثمّ أتى دمشق وفي عمره 19 سنة، لزم الجدّ والاشتغال حتّى فاق الأقران، وتقدّم على جميع الطلبة، وحاز قصب السّبق في العلم والعمل، ثمّ أخذ في التصنيف لما قارب سنّ الثلاثين حتّى مات، كان رأسا في الزهد،

« وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق ¹ .
 -وقريب منه ما قاله إمام المالكية في زمانه ابن أبي زيد القيرواني ²: « والسمع والطاعة لأئمة المسلمين وكل من ولي من أمر المسلمين عن رضا أو غلبة فاشتدت وطأته من برّ أو فاجر، فلا يخرج عليه جار أم عدل..... وكل ما قدّمنا ذكره فهو قول أهل السنة وأئمة الناس في الفقه والحديث على ما بيناه، وكلّ قول مالك، فمنه منصوص من قوله ومنه معلوم من مذهبه ³ »

-ويضاف إلى ما قد قيل أن اللفظ الوارد في النصوص ⁴ الدّاعية لطاعة أولي الأمر لفظ عام، ولنا أن اللفظ العام الوارد بصيغة العموم -اللفظ العام- ⁵ دلالة كلية لا كلّ ولا كلّ، والكلية: هي التي يحكم فيها على كل فرد، بحيث لا يبقى فرد، مثل قولك: كلّ رجل يشبعه رغيفان غالبا، فصدق هذا القول باعتبار الكلية، لا باعتبار الكل الذي هو المجموع، لأن المجموع لا يشبعه رغيفان .

وقدوة في الورع، عديم المثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولي مشيخة دار الحديث بعد الشيخ أبي شامة، من تصانيفه: الروضة، المنهاج، المجموع شرح المهذب، المنهاج شرح مسلم وغيرها كثير، توفي ليلة الأربعاء 14 رجب 676هـ، ينظر: شذرات الذهب، ج 7 ص 618-621

¹ - شرح النووي على مسلم، ص 1192

² - ابن أبي زيد أبو محمد عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني المالكي، عالم أهل المغرب وإمام المالكية في وقته، لقّب بـ« مالك الصغير» كان أحد من برز في العلم والعمل، قال عنه القاضي عياض: « كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية، فصيح القلم، ذا بيان ومعرفة بما يقوله، ذاتا عن مذهب مالك، قائما بالحجة عليه، بصيرا بالردّ على أهل الأهواء، ويجمع إلى ذلك صلاحا تاما وورعا وعفة، وحاز رئاسة الدّين والدنيا، وإليه كانت الرحلة إلى الأقطار ونجب أصحابه وكثر الآخذون عنه، وهو الذي لخص المذهب، وضّم نشره وذبت عنه وملا البلاد من تواليه»، ومن تأليفه: النوادر والزيادات على المدونة، والعتبية، والرسالة الذي ألفها وعمره 14 سنة، وكتاب الاقتداء بمذهب مالك، وغيرها...، توفي سنة: 386هـ، ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، ج 6 ص 215-221، وينظر أيضا: سير أعلام النبلاء، ج 17 ص 10-13

³ - الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ، ابن أبي زيد القيرواني، ص 116-117

⁴ - وهذه النصوص هي القاعدة هنا المراد تنزيلها على أفرادها، ومن أفرادها الحاكم الذي تخلفت عنه بعض الشّروط، كما سيظهر معنا .

⁵ - عرّف أهل الأصول العام بعدّة تعريفات، منها ما جاء عن الغزالي: بأنّه اللفظ الواحد الدّال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا، انظر: المستصفى للغزالي، ج 3 ص 212، وعرّف أيضا بأنّه: الكلام المستغرق لجميع ما يصلح له، انظر: قواطع الأدلّة، ج 1 ص 282

-أما الكلّ فالحكم عليه باعتبار المجموع من حيث هو مجموع لا على الأفراد، وذلك كأسماء العدد، كقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة ، أي المجموع لا كل واحد .

-أما الكلّي : فهو ما يشترك في مفهومه كثيرون ، كالحَيوان والإنسان فإنه صادق على جميع أفرادهِ¹، وما دام الأمر كذلك فإنّ الألفاظ العامّة في النصوص الدّالة على طاعة أولى الأمر المسلم تعني طاعة كلّ وليّ للأمر بعينه ما دام يتصف بهذا الوصف، فما دام يتصف بوصف الولاية فطاعته واجبة - في المعروف طبعاً - لأنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولنا ما قلناه سابقاً أنّ وليّ الأمر يدخل فيه صاحب السلطة وصاحب العلم² .

كما أنّ دلالة العام كما تشمل عموم الأشخاص فهي أيضاً تشمل العموم في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلّقات، عند أكثر العلماء³، ويقول في ذلك ابن دقيق العيد⁴ - في معرض ردّه على من خالف هذه القاعدة، فقال رحمه الله: « أولع بعض أهل العصر - وما قرب منه - بأن قالوا: صيغة العموم إذا وردت على الدّوات - مثلاً - أو على الأفعال: كانت عامّة في ذلك، مطلقة في الزمان والمكان والأحوال والمتعلّقات، ثمّ يقولون: المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة، فلا يكون حجّة فيما عداه، وأكثروا من هذا السؤال » ثمّ قال ردّاً عليهم « وهذا عندنا باطل، بل الواجب أنّ ما دلّ على العموم في الدّوات مثلاً يكون دالّاً على ثبوت الحكم في كلّ ذات تناولها اللفظ، ولا يخرج عنها ذات إلاّ بدليل يخصّها، فمن أخرج شيئاً من تلك الدّوات، فقد خالف مقتضى العموم »⁵

¹ - انظر الكلّ والكلّي والكلية في: شرح الكوكب المنير، ج 3 ص 112-114، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدّين السبكي، ج 3 ص 82

² - ارجع إلى الصفحة 75 من هذا البحث

³ - انظر شرح الكوكب المنير، ج 3 ص 116

⁴ - ابن دقيق العيد تقيّ الدّين أبو الفتح مُحمّد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطّاعة القشيري المنفلوطي الشافعي المالكي المصري، ولد في شعبان من سنة 625هـ، تفقه على والده بالمذهب المالكي، وعلى العزّ بن عبد السلام بالمذهب الشّافعي، سمع الحديث من جماعة، وولي قضاء الديار المصرية، ودّرس بالشافعي ودار الحديث الكاملية وغيرهما، من تصانيفه: الإمام في الحديث، شرح مختصر ابن الحاجب، شرح عمدة الأحكام، وغيره، توفي رحمه الله في صفر سنة 702هـ بالقاهرة، ينظر: شذرات الذهب، ج 8 ص 11-13

⁵ - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، ج 1 ص 98

ولنا أنّ النّصوص الدّاعية إلى طاعة أولى الأمر - كما قلنا - وردت عامّة في كلّ ذات مسلمة بغضّ النّظر عن طريقة وصوله للحكم، وكذلك لم تخصّص طاعته وحرمة الخروج عليه بكونه عدلا مرضيا في كلّ شيء، بل على العكس فقد جاء من النّصوص ما يؤكّد هذا العموم وأنّه يتناول المطيع والفاسق ما لم يصدر منه كفر بواح عندنا فيه من الله برهان، وإن وجد التخصيص فهو في نوعية الطّاعة لا في المطاع، لأنّ النّصوص وإن لم تخصّص المطاع إلّا أنّها خصّصت الطّاعة بأنّها ما كان في المعروف - كما سيأتي معنا -

- الفرع الثاني: شروط النّاطر في السياسة الشرّعية:

ليست أمانة الحكم في الإسلام أمرا هيّئا، بل هي عبء يتطلب فيمن يتصدّى لحمله قدرات معيّنة وصفات خاصّة، تجعله يؤدّي هذه الأمانة على الصورة التي يحرص عليها الإسلام، فالأمر هنا لا يتعلق بمصير فرد ولا عدة أفراد، بل يتعلق بمصير شعوب وأوطان، فالمبدأ العام في الإسلام - إذا - أن يحمل الأمانة من يستطيع حملها وألّا يوسّد الأمر إلى غير أهله؛ ومن هنا وضع علماء المسلمين شروطا لكل من يتصدّى لهذه المسؤولية الجليّة، وهي ولاية أمر الأمة الإسلامية، قال تعالى: « **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (72)** » الأحزاب 72، وعليه كان للنّاطر فيها شروطا خاصّة لا تتوفر إلّا في القلّة من النّاس لهم من الفقه في الدّين ما يمكنهم من الاستنباط ولهم من البصر بالواقع ما يمكنهم من التنزيل فيه، فتحفظ الأمانة وتحلب المصالح وتدفع المفاسد وتجنب المسلمين غوائل العبث والاستهانة بأمورهم

-ومن جهة أخرى وبناء على ما سبق ذكره من أنّ السياسة الشرّعية هي باب من أبواب الفقه الإسلامي عموما تخضع لنصوصه وأصوله، تسير وفق قواعده ومقاصده كان النّاطر في مسائلها هو من توافرت فيه شروط النّظر في الفقه عموما من معرفة بقواعد الاستنباط وفهم لشروط التنزيل ... إلى غيره، وهذا طبعا من جهة سلطة الرّأي والنّظر أمّا سلطة العمل والتنفيذ فصاحبها السلطان والإمارة فهو الموكل بأمره التنفيذ والتطبيق، فالرّأي يبقى معلقا أبتر ما لم يصحبه العمل، وعليه يمكن القول أنّ صاحب السياسة الشرّعية هو وليّ الأمر عموما، فيدخل فيه كما مرّ معنا

الأمير والإمام أو العالم والسلطان، الأول من جهة النظر والثاني من جهة العمل¹، وعليه سندكر الشروط من جهة النظر أولاً ثم شروط صاحب العمل ثانياً .

1- من جهة النظر:

وطبعا فجهة النظر لها شرط واحد هو شرط العلم والاجتهاد، فالكلام من هذه الناحية يتوجّه نحو: شرط العلم والاجتهاد، والتفصيل في هذا الشرط بالنسبة للمجتهد قد مضى ذكره في الفصل الأول² فلا نزيد على ما ذكرناه هناك باعتبار أنّ السياسة الشرعية باب من أبواب الفقه الإسلامي كما قلنا، ومن المعلوم ضرورة في الدين أنّ النظر في النوازل والحوادث سواء كانت في السياسة الشرعية أو في غيرها من أبواب الفقه هي من شأن المجتهد العالم دون غيره ولا خلاف في هذا . وينبغي أن نذكر هنا بما قاله ابن القيم في هذا ليعلم أنّ شرط العلم والاجتهاد له شقيّان هما: الفقه في الدين ومعرفة ظروف وأحوال واقع المسلمين، قال ابن القيم: « ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلّا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط بها علما، والثّووع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثمّ يطبّق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله »³

2- من جهة العمل والتنفيذ

ونقصد بهذا صاحب الولاية والإمارة فلهذا من الشروط ما يزيد على الآخر، ذلك أنّ مهام هذا أوسع وأكثر من مهام الأول، فعلم السياسة الشرعية ليس له أيّ أثر أو وجود في الخارج ما لم يتولاه وليّ الأمر - صاحب الإمرة والشوكة - ويرعاه .

¹ - هذا طبعا كما مرّ معنا دائما إذا لم يكن السلطان من أهل النظر أيضا، فإن كان كذلك فلن نحتاج لهذا التقسيم

² - انظر ص 44- 48 من هذا البحث

³ - أعلام الموقعين، ج 2 ص 165

فالجويني¹ تكلم عن صفات الإمام أو شروطه، وذكر منها ما يتعلق بالحواس، ومنها ما يتعلق بالأعضاء وتماثل الخلقة، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة؛ كالنسب والذكورة والحرية والبلوغ والذكاء والفتنة والشجاعة والشهامة، ومنها ما يتعلق بالفضائل أو الصفات المكتسبة كالعلم والتقوى والورع وتوقد الرأي².

أما الماوردي³ فيقول: «وأما أهل الإمامة، فالشروط المعتمدة فيهم سبعة:

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

الثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

الثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان؛ ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

الخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو.

السابع: النسب، وهو أن يكون من قریش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه⁴.

¹ - الجويني شيخ الشافعية، إمام الحرمين أبو المعالي ، عبد الملك ابن أبي مُجَدَّ عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن مُجَدَّ بن حيويه الجويني ، ثم النيسابوري ، ضياء الدين الشافعي ، صاحب التصانيف، ولد في أول سنة 419هـ، سمع من أبيه ، وأبي سعد النصروبي ، وأبي حسان مُجَدَّ بن أحمد المزكي ، ومنصور بن رامش ، وعدة، روى عنه : أبو عبد الله الفراوي ، وزاهر الشحامى ، وأحمد بن سهل المسجدي ، وآخرون، كان مشتهراً بفرط ذكائه وإمامته في الفروع والأصول، إلا أنه مع ذلك كان لا يدري الحديث كما يليق به لا متناً ولا إسناداً، من تصانيفه: نهاية المطلب في المذهب، الإرشاد في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، غيَّاث الأمم في الإمامة، توفي في 25 ربيع الآخر سنة 478هـ، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 18 ص 468-476

² - غيَّاث الأمم، الجويني، ص 60-69

³ - الماوردي أبو الحسن علي بن مُجَدَّ بن حبيب البصري الماوردي الشافعي ، صاحب التصانيف، تفقه على أبي القاسم الصيمري بالبصرة ، وارتحل إلى الشيخ أبي حامد الإسفراييني ، ودرس بالبصرة وبغداد سنين ، وولي القضاء بعدة بلدان، له مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير ، وأصول الفقه والأدب ، وكان حافظاً للمذهب، من تصانيفه: الحاوي، والأحكام السلطانية، النكت، أدب الدنيا والدين، مات ببغداد في ربيع الأول سنة 450هـ، وقد بلغ 86 سنة، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 18 ص 64-65

⁴ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي أبو الحسن، ص 5

وأما ابن خلدون¹ فقد أوجز هذه الشروط، فقال: « وأما شروط هذا المنصب -يقصد الخلافة- فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي² ». ثم يتناول ابن خلدون كل شرط من هذه الشروط بالتعليق والمناقشة

-هذا من حيث الإجمال أمّا تفصيلاً فنقول: اشترط علماء الإسلام فيمن يتقلد منصب الإمامة الكبرى والرئاسة الشروط التالية:

أ-الشرط الأول: التكليف، وهذا الشرط يشمل الإسلام والبلوغ والعقل، فلا يجوز تولية غير المسلم لقوله تعالى: « **لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ** » آل عمران 28، وقوله تعالى أيضاً: « **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** » النساء 141، فهذه الآيات تنهى عن الولاية والنصرة³ والموالاتة والحكم هو أعظم الولاية وأقوى سبيل، فدلّ على عدم جواز اختيار الكافر ومبايعته ليكون ولياً على المؤمنين سواء في الولايات العظمى أو البسيطة، يقول ابن القيم رحمه الله: « ولما كانت التولية شقيقة الولاية، كانت توليتهم نوعاً من توليهم، وقد حكم تعالى أنّ من تولاهم فإنّهم منهم والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية صلة فلا تجتمع معاداة الكافر أبداً⁴ » وكذلك الأمر في قوله تعالى: « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** » النساء 59، فقد أمرنا الله في هذه الآية بطاعته وطاعة رسوله وطاعة من يتولّى أمرنا من حكام المسلمين، لأنّه قال - **وأولي الأمر منكم** - فلو كان يصحّ تولّي غير المسلم لقال تعالى: وأولي الأمر فقط، لأنّه يخاطب المؤمنين هنا، وكذلك فإنّ من

¹ - ابن خلدون ولي الدّين أبو زيد عبد الرحمان بن مُحمّد بن مُحمّد الحضرمي الإشبيلي المالكي، المعروف بابن خلدون، ولد يوم الأربعاء 1 رمضان سنة 732هـ بتونس التي نشأ بها وطلب العلم، قرأ القرآن على عبد الله بن سعد، وأخذ العربية عن أبيه وأبي عبد الله السائري وغيرهما، وأخذ الفقه عن قاضي الجماعة ابن عبد السلام وغيره، وقد برع في العلوم وتقدّم في الفنون، ومهر في الأدب والكتابة، رحل إلى عدّة بلدان، فذهب إلى فاس وقرطاجنة وبجاية وتلمسان ومراكش والقاهرة، وتقلّد عدّة وظائف فيها، توفي فجأة يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان، وله 76 سنة، ينظر: شذرات الذهب، ج 9 ص 115

² - مقدّمة ابن خلدون، ص 158

³ - تفسير الطبري، ج 5 ص 315

⁴ - أحكام أهل الذمّة، ابن القيم الجوزية، ج 1 ص 499

أهم واجبات الخليفة هو تطبيق أحكام الشريعة على المسلمين، وهذا لا يتسنى لغير المسلم وهذا تجده في أي نظام وكيان في العالم مهما كان نوعه لا يتولى ولا يولى السلطة ويكون الرجل الأول فيه إلا لشخص يؤمن تمام الإيمان بهذا النظام ويسعى جاهدا للحفاظ عليه والذود عنه، وقد نقل بعض العلماء الإجماع على هذا، كما جاء عن القاضي عياض¹ قوله: « أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انزل² »، كما لا يجوز عقد الإمامة ابتداء لصبي؛ لأنه لا يملك النظر في أمر نفسه فهي موكولة لغيره، فكيف يكون ناظرا في أمور الأمة كلها؟، ومثل الصبي في الحكم من كان مثله في العقل أو أكثر منه، فلا تنعقد إمامة المجنون أو المعتوه أو غيره ؛ لأن العقل آلة التمييز والإدراك، فكيف يمكن لفاقده حسن النظر والتدبير، وفاقد الشيء لا يعطيه في الحالتين — أي: حالة الصغر والعته أو الجنون —

ب- الشرط الثاني: الذكورة، فهذا الشرط قد اتفق عليه الفقهاء بالنسبة للإمامة الكبرى، قال القرطبي: « وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما³ » وذلك لوجود دليل نصي واضح الدلالة حسم الخلافة في المسألة، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة⁴ »، 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

¹ - القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي ، ثم السبتي المالكي، ولد في سنة 476هـ، تحول جدهم من الأندلس إلى فاس ، ثم سكن سبتة، لم يحمل القاضي العلم في الحداثة ، وأول شيء أخذ عن الحافظ أبي علي الغساني إجازة مجردة ، وكان يمكنه السماع منه ، فإنه لحق من حياته 22 عاما، روى عن القاضي أبي علي بن سكرة الصدي ولازمه ، وعن أبي بحر بن العاص ، ومحمد بن حمدين ، وأبي الحسين سراج الصغير ، وأبي محمد بن عتاب ، وهشام بن أحمد ، وعدة ، وتفقه بأبي عبد الله محمد بن عيسى التميمي ، والقاضي محمد بن عبد الله المسيلي ، واستبحر من العلوم ، وجمع وألف ، وسارت بتصانيفه الركبان ، واشتهر اسمه في الآفاق، جلس القاضي للمناظرة وله نحو من 28 سنة ، وولي القضاء وله 35 سنة ، كان هينا من غير ضعف ، صليبا في الحق، من تصانيفه: الشفا في شرف المصطفى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك، مشارق الأنوار في اقتفاء صحيح الآثار، وغيرها، توفي في رمضان وقيل جمادى الأولى من سنة 544هـ ، ودفن

بمراكش، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج20 ص212-217

² - شرح التّووي على مسلم، ص 1192

³ - الجامع لأحكام القرآن، ج1 ص404

⁴ - أخرجه البخاري، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، رقم: 4425، ص1086

الحكومات»¹، ونجد هذا في كتب أصحاب المذاهب الأربع، جاء في الدرّ المختار: «ويشترط كونه مسلماً، حراً ذكراً عاقلاً بالغاً قادراً قرشياً، لا هاشمياً علوياً معصوماً...»²، وكذلك في فقه مالك رحمه الله نجد ما ذكره صاحب الإتيقان والإحكام شرح تحفة الحكّام: «واشترطت فيه الذكورة - أي القضاء - لأنّ القضاء فرع عن الإمامة العظمى، وولاية المرأة الإمامة ممتنع، لقوله صلى الله عليه وسلم: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»³، فكذاك النّائب عنه لا يكون امرأة. وبالجملة فمنصب الولاية غير مستحقّ للنساء»⁴، وكذلك الأمر لدى فقهاء الشافعية، فقد جاء عن النووي في روضة الطالبين: «في شروط الإمامة وهي: كونه مكلفاً مسلماً عدلاً، حراً ذكراً عالماً، مجتهداً شجاعاً، ذا رأي وكفاية، سميعاً بصيراً، ناطقاً قرشياً...»⁵، والخليفة تكون له خلوات مع مستشاريه وله صولات وجولات مع مقرّبيه، يقود الجيوش ويقرر السلم أو الحرب؛ لذلك فإن الله سبحانه وتعالى شرع للرجل ما يلائم بنيته الجسمية والنفسية كالجهاد والقيادة ونحو ذلك، وشرع للمرأة ما يلائم تكوينها

ت-الشرط الثالث: العدالة، فيشترط أن يكون الإمام عدلاً مرضياً في دينه كما يكون مرضياً في دنياه، فهو يتولّى منصبا يشرف من خلاله على كلّ المناصب التي يشترط فيها العدالة، فأولى أن يكون هو أعدلهم أو على الأقلّ أعدل معهم، قال ابن خلدون: «وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف»⁶، والعدالة في تعريف الفقهاء: أن يكون صاحبها مجتنباً للكبائر، ولا يكون مصرّاً على الصغائر، ويكون صلاحه أكثر من فساد، وصوابه أكثر من خطئه، لأنّه لا يمكن أن يكون كلّ أمره طاعة ولكن

¹ - فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، ص 180 -

² - الدرّ المختار، مجّد بن علي الحصكفي، ص 75

³ - سبق تخريجه في الصفحة 94.

⁴ - الاتقان والإحكام شرح تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام، لأبي عبد الله مجّد بن أحمد الفاسي، ج 1 ص 47

⁵ - روضة الطالبين، مجي بن شرف النووي، ج 10 ص 42

⁶ - مقدّمة ابن خلدون، ص 158

الحكم للغالب¹؛ فيكون مجتنباً للكبائر عفيفاً عن المحارم، متورّعاً عن الشبهات، قويّ الحجّة والبيان، معتدل المزاج، مأموناً في الرضا والغضب²، فلا ينهض بمقاصد الإمامة إلّا العدل؛ فإن من لا عدالة له لا يؤمن على نفسه، فضلاً عن أن يؤمن على عباد الله تعالى ويوثق به في تدبير دينهم ودنياهم، لأنّه من لم يكن كذلك اتّبع شهوات نفسه وآثرها على مراد الله تعالى ومراد عباده فضلّ وأضلّ، قال تعالى: « **وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**... » النساء 58، وعليه فلا يجوز ابتداء تولية الفاسق ومن به ما يخلّ بالمروءة، قال القرطبي: « لا خلاف بين الأمة في أنّه لا يجوز أن تعقد الخلافة لفاسق »³، وقال الشوكاني رحمه الله في قوله تعالى لإبراهيم عليه السّلام: « **قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** » البقرة 124، قال رحمه الله: « وقد استدل بهذه الآية جماعة من أهل العلم على أن الإمام لا بد أن يكون من أهل العدل، والعمل بالشرع كما ورد، لأنه إذا زاغ عن ذلك كان ظالماً »⁴

— وهذا من حيث الابتداء، وهو كذلك عند الجمهور فيما لو طرأ عليه الفسق، فلا ينزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويله للأحاديث الواردة في ذلك⁵

ث-الشرط الرابع: العلم والاجتهاد، فلا بد أن يكون على درجة كبيرة من العلم في الدين والفقه فيه؛ مع فهم واقع المسلمين والبصر فيه، ليتمكن من تمييز الحق من الباطل، وسياسة أمور الرعية بجلب المصالح وسدّ باب المفساد، وهذا لا يتحقّق إلّا باجتماع الأمرين: الفقه في الدين، والكياسة في تنظيم شؤون المسلمين، إلّا أنّ كثيراً من فقهاء الشريعة توسّع في المسألة فاشتراط أن يبلغ الخليفة بعلمه درجة الاجتهاد، فيكون عنده القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بحيث لا

¹ - انظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ابن شاس، ص 1031-1032، ردّ المختار على الدرّ المختار، ج 8 ص

178

² - عقد الجواهر الثمينة، ص 1031-1032

³ - الجامع لأحكام القرآن، ج 1 ص 404

⁴ - فتح القدير، مُجَدِّد بن علي الشوكاني، ص 91

⁵ - شرح النووي على مسلم، ص 1192

يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث والنوازل، فهو الحاكم المجتهد، وهذا هو قول الجمهور¹، قال الشاطبي رحمه الله: «إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع»² وقال إمام الحرمين الجويني: «فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعا صفات المفتين، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف»³ وقد نقل عن هؤلاء الفقهاء دليلهم في ذلك فجاء عن إمام الحرمين الجويني: «والدليل عليه أن أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة فأما ما يختص بالولادة وذوي الأمر فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من أحكام الشرع فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشترط رأيه ويخرجه عن دائرة الاستقلال، ولو قيل إنه يراجع المفتي مراجعة آحاد الناس المفتين لكان ذلك محالاً، فإن الوقائع التي ترفع إلى الإمام في الخطوب والجسام والأمور العظام لا تنهاى كثرة....»⁴ ويرى بعض الفقهاء كأبي حامد الغزالي والشوكاني وغيرهم أن هذا الشرط ليس ضرورياً⁵، فهو شرط شرط كمال تراعى فيه الظروف والأحوال، فإن استقام أمر الإمامة بوجود المجتهد فيها ونعمت، وإن لم يكن فاستجلاب الغاية المقصودة أولى من تتبع الشروط المنقوصة، وكذلك فإن عورة نقصان العلم تسدّ بمشاورة أهل العلم المجتهدين، وكما يقول الغزالي، فالشرط إما أن يثبت بنص أو أن يحقق مصلحة فإن لم يكن الأول كان الثاني يقول الغزالي: «لو ذهب ذاهب إلى أن بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الإمامة لم يكن في كلامه إلا الإعزاز عن العلماء الماضيين، وإلا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر، فإن الشروط التي تدعى للإمامة شرعا لابد من دليل يدل عليها والدليل إما نص من صاحب الشرع وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها ولم يرد النص من

¹ - جاء في شرح مواقف الإيجي: «الجمهور على أن الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً» انظر: شرح

مواقف الإيجي، للرجاني، ج 8 ص 380-381

² - الاعتصام، لأبي اسحاق الشاطبي، ج 3 ص 42

³ - غياث الأمم، ص 65-66

⁴ - غياث الأمم، ص 66

⁵ - انظر رأي كلاً من الغزالي والشوكاني في كتابيهما: فضائح الباطنية، ص 191-192، والسيل الجرار، ص 938

شرائط الإمامة في شيء إلا في التَّسبب إذ قال - إِنَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ - فأما ما عداه فإنَّما أخذ من الضَّرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها، فهذا كما شرطنا: العقل والحرية وسلامة الحواس، والهداية والنَّجدة، والورع، فإنَّ هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال، وليست رتبة الاجتهاد ممَّا لا بدَّ منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الدَّاعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب إمامة على وفق الشَّرع فأَيُّ فرق بين أن يعرف حكم الشَّرع بنظره، أو يعرفه باتِّباع أفضل أهل زمانه؟ وإذا جاز للمجتهد أن يعوّل على قول واحد، ويروى له حديثا فيحكم به، إماما كان أو قاضيا فما المانع من أن يحكم بما يتفق عليه العلماء في كلّ واقعة؟ وإن اختلف فيتبع فيه قول الأفضل الأعلَم»¹

-وعليه فإنَّ اشتراط العلم والاجتهاد في الإمام مسألة حكي فيها قولان، قوم قالوا بضرورة ذلك وأنَّ كون الإمام مجتهدا شرط وجوب، بل ونقل بعضهم الاجماع على ذلك كما قاله الشَّاطبي والجويني، ودليل ذلك يرجع إلى:

أ-أنَّ من مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات وتنزيل الأحكام، وهذا لا يتمّ بدون هذا الشرط²

ب-أنَّ في التقليد نقص وتبعيّة، والمطلوب في الإمام أن يكون متبوعا لا تابعا وهذا يستوجب درجة عالية من الأوصاف والأحوال، وأعلى ذلك الاجتهاد في الدِّين، قال ابن خلدون: «لأنَّ التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال»³، وقال: «لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا»⁴

¹ - فضائح الباطنية، ص 191-192

² - انظر: شرح مواقف الايجي، ج 8 ص 380-381، والأحكام السلطانية للماوردي، ص 5

³ - مقدّمة ابن خلدون، ص 158

⁴ - المصدر نفسه، ص 158

-أما القول الثاني فقد تبناه بعض الفقهاء كما نقلناه عن الغزالي وقاله الشوكاني كما سيأتي، فهؤلاء وضّحوا أنّ اشتراط الاجتهاد في الإمام إنّما هو شرط استحباب وكمال، إن وجد ففاضل وإن لم يوجد فمفضول وفي كليهما يصحّ الائتمام، ودليل ذلك يرجع إلى:

-أنّه لم يرد نصّ صريح يستوجب اشتراط الاجتهاد في الإمام، وأما دعوى الاجماع فهي مردودة عندهم، يقول الشوكاني في كتابه السّيل الجرار: « والحاصل أنّه لا دليل في المقام يوجب علينا اشتراط اجتهاد الأئمة، حتّى يجب المصير عليه، ولا اجماع حتّى يكون التعويل عليه، وليس في المقام إلّا مجرد المجادلة بمباحث راجعة إلى الرّأي البحت ¹ » إذ لو كان في المسألة إجماع كما نقل أصحاب المذهب الأوّل لما ظهر هنالك خلاف، وربّما غاية ما يفهم من نقل الإجماع فيما مضى هو أن تكون نوازل السياسة الشّرعية يتناولها المجتهدون والمفتون دون غيرهم كبقية المسائل الشّرعية، وهذا أمر متفق عليه

-أنّ في اشتراط الاجتهاد في الإمام طلب لمتعذّر الحصول أو متعسّره على الأقلّ، وبذلك يتعطلّ واجب الواجبات لأمر اجتهادي حقّقته المصلحة ولم يرد فيه دليل قاطع صريح، وانظر إلى ما قاله الغزالي في الصفحة السّابقة .

-وهذا هو تحقيق القول في الرّأيين ومعه دليل الفريقين، ولكلّ وجه صحّة وسداد من ناحيته، إلّا أنّه يمكن القول:

-أنّ هذا الأمر كما هو واضح ليس فيه نصّ صريح ولا اجماع صحيح، بل هو نظر مصلحي ليكون الإمام في أعلى درجات الأوصاف والأحوال، وما كان فيه الأمر كذلك فإنّه يكون من باب الاجتهاد المبنيّ على المصلحة، ولدينا أنّ الحكم المبنيّ على المصلحة يتغيّر بتغيّر وجه المصلحة فيه، ومن المعلوم ضرورة في هذا الزّمان أنّ الاجتهاد المطلق في الدّين قليل في أهل العلم المعاصرين ² فما بالك بالحكّام والسّلاطين، وعليه كان اشتراط الاجتهاد فيهم أمر متعذّر أو متعسّر الحصول .

¹ - السّيل الجرار، ص 938

² - نظرا لصعوبة تحصيل درجة الاجتهاد المطلق لجأ كثير من العلماء إلى جواز ما يسمّى بمسألة: تجزؤ الاجتهاد، انظر: روضة

التأظر، ص 409، وارشاد الفحول، ص 1042

-هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ القائلين باشتراط الاجتهاد في الإمام على اعتبار أنّه هو من يستنبط الأحكام الشرعيّة وينزلها على محلّها، فنقول أنّه من هذه الجهة هذا صحيح وشرط صحّة ووجوب فيه كما ذكرنا سابقا في جهة النّظر في السياسة الشرعيّة فإنّ حكم النّظر في المسائل يستلزم ضرورة الاجتهاد والعلم سواء كان صاحبها عالما أم سلطانا، فإذا أراد السلطان النّظر بنفسه في مسائلها دون تقليد لغيره فيجب عليه تحصيل العلم المناسب لذلك، فإن لم يكن كذلك فليس له ذلك - أي النّظر فيها بنفسه - وأحسب أنّه من هذه الجهة خارج مجال النزاع فلا خلاف فيه بين الفريقين لأنّ الفريق الثّاني القائلين بكون الاجتهاد شرط استحباب أوجبوا على الإمام عند النّظر في المسائل العودة والرجوع إلى أهل العلم المجتهدين، وارجع إلى ما قاله الغزالي أعلاه .

-أمّا القول بأنّ الإمامة الكبرى منصب كمال فيشترط فيها الاستقلال بالرّأي، فنقول أنّه حتّى مع الاجتهاد والعلم فليس للإمام أن يستبدّ برأيه ووجب عليه دائما مراجعة العلماء وأهل النّظر حتّى مع استقلاله فقال تعالى: « **وشاورهم في الأمر** » آل عمران 159، وهل المشاورة إلّا بين الأكفّاء .

وعليه فالأخذ بالقول الثّاني هو حكم الضّرورة في هذا الزّمان، ذلك أنّه يتعدّر توافر شرط الاجتهاد في أئمّة الزّمان إلى جانب الشروط المفروضة الأخرى، وإلّا لأدّى إلى عدم تولية أحد أبدا، مع أنّ تنصيب الأئمّة من أوجب الواجبات، وعلى كلّ فشرط الاجتهاد هو اجتهاد من العلماء، وليس فيه نصّ صريح، وعليه يرجع الكلام في ذلك بحسب الحاجة والضرورة والمصلحة، فإذا توقّر لدينا من جمع الصفات وحاز المناقب كلّها فهو أفضل وأكمل وأوجب، فإنّ تعدّر وجوده فأقربهم إلى ذلك، ولا ندع الواجب الصّريح لأمر مختلف فيه، وهذا ما قاله أيضا صاحب الاعتصام الذي نقل أولا الإجماع على اشتراط الاجتهاد، ثمّ قال بعده: « وهذا صحيح على الجملة، ولكن إذا فرض خلوّ الزّمان عن مجتهد يظهر بين النّاس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثّائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بدّ من إقامة الأمثل ممّن ليس بمجتهد، لأنّا بين أمرين: إمّا أن نترك النّاس

فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدّموه فيزول الفساد بته، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه»¹.

ج- الشرط الخامس: الحكمة والرأي وحسن التدبير، فالحزم سياج العدل، والحكمة سياج الحق، فيتصدى للإمامة القوي الأمين لا الخوار الخرع، والتجربة تفصل بين هذا وذاك، فيكون على دراية بوجوه فن السياسة وتدبير المصالح وإدارة شئون البلاد، يقبل وقت الإقبال، ويدبر وقت الإدبار، فلا ترتجى الحكمة إلا في المواقف، قال صاحب السيل الجرار عن هذا الشرط: « أي يكون مدبرا أكثر رأيه الإصابة، ووجهه أن من لم يكن أكثر رأيه الإصابة هو في عداد الحمقى الذين لا يصلحون لتدبير أنفسهم فضلا عن تدبير سائر المسلمين»² ثم بيّن حقيقة التدبير وكيفية تحصيله بقوله: « والحاصل أنه إذا كان عاقلا متأنيا في الأمور، متجنباً للعجل والحد، ومباشرة الأمور حال الغضب كان غالب تدبيره الإصابة، ولا سيما إذا اقتدى بكتاب الله وسنة رسوله في المشاورة لأهل الرأي.... ومعلوم أن اجتماع الرأي من رجلين أحزم من رأي الواحد نفسه، فكيف إذا تطابق على ذلك الرأي جماعة»³، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء⁴ من وجوب أن يكون حكيما في سياسة الرعية يخلص إلى أحسن الطرق في تدبير شؤونهم، بصيرا بتدبير أمر الحرب والسلام خبيرا بتنظيم الجيوش، وبالعموم تطمئن الأمة إلى رأيه وحكمته، قال القلقشندي⁵ في مآثر الإنافة: « فلا تنعقد إمامة ضعيف الرأي، لأنّ الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه، ولا يتبين له طريق المصلحة إلا إذا كان ذا رأي صحيح، وتدبير سائق، ناهيك أن أبا الطيب المتنبي قد رجح الرأي على الشجاعة في شعره فقال:

¹ - الاعتصام، ج 3 ص 43

² - السيل الجرار، ص 939

³ - المصدر نفسه

⁴ - شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج 5 ص 244

⁵ - القلقشندي القاضي شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي الشافعي نزيل القاهرة، ولد سنة 756هـ، تفقه ومهر

وتعانى الأدب، وناب في الحكم، من تصانيفه: صبح الأعشى في معرفة الإنشاء، مآثر الإنافة في معرفة الخلافة، وغيرها، كان رجلا

مفضالا وقورا في الدول، توفي ليلة السبت 10 جمادى الآخرة من سنة 821هـ عن 65 سنة، ينظر: شذرات الذهب، ج 9 ص

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي في المحل الثاني¹»

إلا أن هناك من العلماء من لا يشترطون كمال هذا الشرط مجوزين الاكتفاء باستشارة أهل الرأي والمشورة² ممن لهم دراية وخبرة بأمور الدولة، ولهذا كان المستشارون والوزراء وحاشية الرئيس لهذا الغرض، وذلك لأنه يندر أن يتوافر هذا الشرط مع الشروط الأخرى المطلوبة في الإمامة من الاجتهاد وغيره، فيقال فيه ما قيل في شرط الاجتهاد السابق، فيصعب أن يكون الرجل فارساً في الميدان بليغاً في المقال مناظراً وقت الجدل حاذقاً في سياسة البلدان، فهذه صفات كنا نسمعها في الأولين وهي منعدمة في الآخرين، فهذا فيه من المبالغة الأمر الكثير، لأن هذا وإن كان جائز الوجود في بعض أفراد الحقب الماضية فإنه متعذر الحصول في الأزمنة المتأخرة، فيعزّ اجتماع شخص ملّم بأمور الإدارة والسياسة والحرب و.. في فرد واحد، ولولا هذا التعذر لما طرحت مسألة تجزؤ الاجتهاد³، وذلك لعدم المقدرة على الإمام بكلّ المجالات والفنون، فكلّ ناحية من هذه النواحي تحتاج إلى تفرّغ مجموعات كثيرة من الحائزين على الثقافات العالية في الفروع المختلفة من العلم، وإلى تضافر جهود المتخصّصين في دراسة مشكلة من مشاكل السياسة أو الحرب أو الإدارة، وإعداد البحوث أو الدراسات المتصلة بها، وعليه يمكن القول أن هذا الشرط مفترض على أكمله في الهيئة الرئاسية - أي الرئيس ومستشاريه - فعليه أن يكون من أهل المشورة من يمثلهم يتحقّق الغرض ويرتفع التكليف، فبهذا تبرأ ذمته ولا يحتمل ما لا يطاق، فيعتدل ميزان الرأي والمشورة .

ح- الشرط السادس: الجرأة والشجاعة، وهذا شرط في الخليفة أو الرئيس ضروري، قال به كثير من الفقهاء⁴، ذلك لأنّ الإمام هو قائد الدولة وممثلها الأعلى الذي يلزم أن تكتمل فيه صفات الرجل القائد رجل الحرب والسلم والأمن والأمان، فهبّية الدولة من هبّية رئيسها، فبحسب ما أظهر من

¹ - مآثر الإنافة في معالم الخلافة، القلقشندي، ص 37

² - انظر: شرح المقاصد، ج 5 ص 244

³ - مسألة تجزؤ الاجتهاد طرحها الأصوليون عند تعذر الاجتهاد والمجتهد المطلق، فيكون المجتهد ملماً بباب من أبواب الفقه دون الآخر فيجتهد في باب دون آخر، قال الأصفهاني في بيانه: « تجزؤ الاجتهاد: التمكن من استخراج بعض الأحكام دون بعض، كالفرضي إذا تمكّن من استخراج الأحكام في الفرائض ولم يتمكّن من استخراج الأحكام في غير الفرائض » انظر: بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدّين الأصفهاني، ج 3 ص 291

⁴ - انظر: مقدّمة ابن خلدون، وأطلق عليها ابن خلدون لفظ: الكفاية، ص 158

الحزم والعزم قبول وقوبلت معه الدولة بالتّظر والاعتبار من باقي البلدان، فالدولة تكتسب مهابتها من مهابة رئيسها وبهذا يتمكّن من الدّفاع عن إقليم الدولة الإسلامية، وحماية مصالح المسلمين، فمن لم يكن قويّا في نفسه فمن المحال أن يطيعه غيره، قال ابن خلدون: « وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية وأحوال الدّهاء، قويّاً على معاناة السياسة، ليصحّ له بذلك ما جعل إليه من حماية الدّين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح »¹، وقال قبله أبو يعلى²: « الثالث: أن يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود لا تلحقه رافة في ذلك والذب عن الأمة »³

-ولذلك لا يولّى إلا من حمل صفات الشجاعة والجرأة ويدل عليه قول النبي - ﷺ - لأبي ذر رضي الله عنه حينما قال له: يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: « يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنّها أمانة، وإنّها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها »⁴، وفي رواية قال له: « يا أبا ذر، إني أراك ضعيفاً، وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، لا تأمّنّ على اثنين ولا تولين مال يتيم »⁵

-ولكن يمكن أن يكلف و يفوّض أمور الحرب و الدّفاع إلى القادة الأكفّاء الدّين يثق في مقدّرتهم على القيام بما هو موكول إليهم من التخطيط للحرب وخوض المعارك، فلا يشترط أن يباشر الأمر بنفسه، بل يكفي أن يكون مشرفاً على الأمر .

¹ - المصدر نفسه

² - القاضي أبو يعلى مُجّد بن الحسين بن مُجّد بن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي، ابن الفراء، ولد في أوّل سنة 380هـ، أفتى ودرس وتخرّج به الأصحاب، وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وكان عالم العراق في زمانه، مع معرفة بعلوم القرآن وتفسيره، والنظر والأصول، وكان أبوه من أعيان الحنفية، ومن شهود الحضرة، فمات ولأبي يعلى عشرة أعوام، فلقنه مرقّوه العبادات من " مختصر الخرقى، فلذ له الفقه، وتحول إلى حلقة أبي عبد الله بن حامد شيخ الحنابلة، فصحبه أعواماً، وبرع في الفقه عنده، وتصدر بأمره للإفادة سنة اثنتين وأربعمائة، من تصانيفه: أحكام القرآن، مسائل الإيمان، المعتمد، عيون المسائل، وغيرها كثير، توفي سنة 458هـ، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج18 ص 89-91

³ - الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص20

⁴ - أخرجه مسلم، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم: 4612، ص929

⁵ - أخرجه مسلم، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم: 4613، ص929

خ-الشرط السابع: أن يكون قرشيًا، وهذا من الشُّروط المنصوص عليها في الأحاديث، منها الحديث المتفق على صحته عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله - ﷺ -: « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان »¹ ، يقول أبو يعلى الفراء: « وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربع شروط. أحدها: أن يكون قرشيًا من الصميم »²، بل نرى أنّ كثيرا من الفقهاء المتقدمين قد حكوا الاجماع³ على هذا الشرط مالم يحكوه في غيره، كما جاء ذلك عن القاضي عياض والنَّووي⁴ ، وقال الماوردي نفسه: « والسَّابع: النَّسب وهو أن يكون من قريش لورود النصِّ فيه وانعقاد الاجماع عليه »⁵ إلا أنَّه مع ذلك فقد ذهب النَّاس في فقه هذا الحديث إلى أكثر من رأي، وقد حكى هذا الخلاف كثير من الفقهاء أيضا⁶ .

¹ - أخرجه البخاري في كتاب: المناقب، باب: مناقب قريش، رقم: 3501، ص 866، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: النَّاس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: 4597، ص 925، واللفظ للبخاري .

² - الأحكام السلطانية للفراء، ص 20

³ - شرح المقاصد، ج 5 ص 244

⁴ - شرح النَّووي على مسلم، ص 1180

⁵ - الأحكام السلطانية والولايات الدِّينية، ص 5

⁶ - مسألة اشتراط النَّسب القرشي في الإمام افترق فيها العلماء إلى رأيين، القول الأوّل ما ذكرناه أعلاه وهو وجوب كونه قرشياً ولهم من الأدلّة كثير من الأحاديث النبويّة الصّحيحة منها قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: « النَّاس تبع لقريش في هذا الشّأن، مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم » أخرجه البخاري في كتاب: المناقب، باب قول الله تعالى: « يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ »، رقم: 3495، ص 865، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: النَّاس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: 4595، ص 925 .

قال الإمام النَّووي في شرحه لهذا الحديث: « هذه الأحاديث وأشباهاها دليل ظاهر على أنّ الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم » انظر: المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، ص 1180 =

= أمّا القول الثّاني في المسألة: فلم يشترط أصحابه القرشية في كلّ الأئمّة، وإنّما ذلك مؤقت بزمن عصبية قريش وأنّ العلّة في اشتراط الإمامة لقريش هي عصبيتها الغالبة، فمتى ذهبت انتقل الحكم لغيرهم، وعليه القصد من هذا الشرط ليس خصوص قريش وإنّما هو عموم الشُّوكة والعصبية، انظر: شرح مواقف الایحي، ج 8 ص 381 وانظر: مقدّمة ابن خلدون، ص 160، وتاريخ المذاهب

الاسلامية، لمحمد أبو زهرة، ص 78، قال ابن خلدون: « فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النَّسب وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلّا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فنسكن إليه الملّة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها » انظر: مقدّمة ابن خلدون، ص 160

وهذا الذي قاله ابن خلدون هو الذي تقتضيه ظروف الحال والأوان، ذلك أنّ هذا زمن الرُّؤساء لا زمن الخلفاء وشرط القرشية على القول به هو في حقّ الإمامة الكبرى على جميع المسلمين أو أكثرهم وليس في الرّئاسات القطرية، ومن جهة أخرى فأبى لنا أن تظهر الخلافة ويجتمع عليها المسلمون في معظم أقطارهم، ومن هو هذا الخليفة القرشي الذي ستجتمع عليه كلّ هذه الأمة مع افتراقها

د-الشرط الثامن: الحرية، وهذا الشرط نصّت عليه جلّ كتب السياسية الشرعية في شروط الإمام أو الحاكم، حتّى كان - كما نقل البعض - شرطاً مجعاً عليه¹، ذلك أنّ تخلف هذا الشرط يعني تخلف كثير من الشروط السابقة، فأنتى لك أن تجد عبداً له قوّة وعصبية، وهذا تناقض، فهو مولى لغيره فكيف يكون سلطاناً على غيره، وعليه فإنّ العبد لا يصلح أن يكون رئيس دولة وإماماً للمسلمين؛ إلّا في حال القهر والغلبة، قال التّووي: « وتتصوّر إمارة العبد إذا ولّاه بعض الأئمّة أو إذا تغلّب على البلاد بشوكته وأتباعه، ولا يجوز ابتداء عقد الولاية مع الاختيار بل شرطها الحرّيّة »²، وهذا لأنّه ببساطة لا يملك أمر نفسه فهو مشغول بخدمة سيده، ومن كان حاله كذلك فإنّ النفوس تأنف اتباعه والرضوخ لسلطانه إلّا إذا قهره عليهم، فإنّ الأنفة والعزّة تأخذهم أن يطيعوا عبداً كان لهم، فلا يحصل بذلك مقصد الإمامة، ومن جهة أخرى نجد أنّ معظم العبيد قد ألقت نفوسهم حال الخدمة والخضوع والخنوع فلا يطمعون بأكثر من حسن المعاملة من سيّدهم، وهذا الشرط كما قلت قد اشترطه العلماء بالإجماع، ولم يشدّ عنه إلّا الخوارج³، أمّا الأحاديث التي وردت بطاعة الأمير - ولو كان عبداً حبشياً - وذلك في مثل قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة »⁴ محمولة على غير ولاية الحكم، أو كان الذي استعمله أو أمر بطاعته الخليفة، أو أمّا وردت على سبيل المبالغة في طاعة ولي الأمر، أو إذا تغلب بالقوّة واستتب له الأمر فيجب طاعته؛ إخماداً للفتن وصيانة للدماء، قال ابن حجر⁵: « ويحتمل أن يسمّى عبداً

هذا، قال العزّالي: « أحدهما تقدير قرشي مجتهد مستجمع الصفات متصد لطلب الإمامة، وهذا لا وجود له في عصرنا »، انظر:

فضائح الباطنية، ص 193

¹ - انظر: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، ج 5 ص 243، نقل ابن بطّال عن ابن المهلب قوله: « وأجمعت الأئمّة على

أنّها لا تكون في العبيد » انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 13 ص 159

² - شرح التّووي على مسلم، ص 1190

³ - شرح المقاصد، ج 5 ص 243

⁴ - أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 7142، ص 1765:

⁵ - ابن حجر شهاب الدّين أبو الفضل أحمد بن علي بن مُجَدّ بن مُجَدّ بن علي بن أحمد، الشّهير بابن حجر، الكنانى العسقلاني الأصل المصري المولد والمنشأ والدّار والوفاة، ولد في 12 شعبان سنة 773هـ، مات والده وهو حدث السنّ فكفله بعض أوصياء والده إلى أن كبر، حبّب الله إليه طلب الحديث، فأقبل عليه، فسمع الكثير بمصر وغيرها ورحل وانتقى وحصل، من شيوخه: السراج البلقيني والحافظين ابن الملقن والعراقي وغيرهم كثير، رحل إلى اليمن بعد أن جاور بمكّة، وأقبل على الاشتغال والإشغال والتصنيف،

باعتبار ما كان قبل العتق، وهذا كله إنما هو فيما يكون بطريق الاختيار، أما لو تغلب عبد حقيقة بطريق الشوكة فإن طاعته تجب إخمادا للفتنة ما لم يأمر بمعصية»¹

ذ-الشرط التاسع: سلامة الحواس والأعضاء، وهذا شرط يقتضيه التكليف في الشخص العادي، فما بالك برأس القوم، وعليه فيشترط سلامة البصر والسمع والنطق، وكل ما من شأن فقدانه أن يؤثر على وظائف الإمام، والحقيقة أنّ هذا الشرط قسمان: شرط وجوب ولزوم وشرط كمال²، وهذا تبع لما يحققه ذلك العضو وما يسببه فواته وفقده، فما كان بوجوده يتحقق عمل ضروري كان واجب الوجود، وما كان بوجوده يتحقق عمل مندوب، كان مستحب الوجود، فما لا يتم الواجب إلا بوجوده فوجوده واجب، وما لا يتم المندوب إلا بوجوده فوجوده مستحب، فلا يصلح من ابتلي بالعمى أو الصمم أو الخرس التام³ مثلاً لهذا المنصب الخطير؛ لأنها تؤثر في العمل المنوط بولي الأمر، وأما ما يتعلق بسلامة الأطراف - كالأيدي والأرجل - فكل ما لا يؤثر فقده في رأي الإمام أو عمله فلا يمنع من عقد الإمامة ابتداءً، وما يؤثر فقده فيمنع من عقد الإمامة ابتداءً⁴.

وبرع في الفقه والعربية، حتى صار حافظ الإسلام، من تصانيفه: تعليق التعليق، فتح الباري، تهذيب التهذيب، الإصابة في تمييز الصحابة، وغيرها كثير، توفي ليلة السبت 18 ذي الحجة سنة 852هـ، ينظر: شذرات الذهب، ج 9 ص 395-399

¹ - فتح الباري، ج 13 ص 159

² - انظر إلى تقسيم الماوردي لما يطرأ على بدن الإمام من نقص، حيث قسمه إلى ثلاثة أقسام: 1- نقص الحواس 2- نقص الأعضاء 3- نقص التصرف، وكل نوع من هذه الأقسام قسمها إلى أقسام أخرى. انظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ص 24-29. إلا أنّ كلّ التفاصيل التي ذكرها هنا يمكن ردها إلى ما قلته أعلاه، فهي ترجع إمّا إلى شرط وجوب: وتشمل كلّ ما في فقدانه من إخلال بوظائف الإمام الرئيسية، وشرط كمال: وتشمل كلّ ما لا يؤثر فقدانه على وظائف الإمام الرئيسية ولكن وجوده أتم في العمل من عدمه، وذلك كالتحسيني مع الحاجي والضروري، ومن ذلك عندما قسم نقص الحواس إلى ثلاثة أقسام: قسم يمنع الإمامة وقسم لا يمنع وقسم مختلف فيه، فأما القسم المانع فمثله بزوال العقل وذهاب البصر، ومعلوم أنّ هذه الأمور التي تمنع من وظائف الإمامة، فلذلك هي شرط لازم، أما القسم الذي لا يمنع من الإمامة، فمثله بضعف الشم وفقد الذوق، ومعلوم أنّ هذه لا تؤثر في وظائف الإمامة، وهكذا.

³ - ذكر الخطيب الشربيني في كتابه: مغني المحتاج: أنّه لا يضرّ ثقل السمع ولا كونه أعشى العين إن رجي زواله، كما لا يضرّ ضعف البصر إن لم يمنع من التمييز وإلا فلا، وكذلك جواز كونه أعورا، كما لا يؤثر أيضا فقد شم وذوق « انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، ج 4 ص 169

⁴ - يرى الماوردي وغيره من الفقهاء أنّ فقد الأعضاء ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: لا يمنع من صحّة الإمامة في عقد ولا استدامة: وما لا يؤثر فقده في رأي ولا عمل... وذلك كقطع الأذنين لأنهما لا يؤثران في رأي ولا عمل.

الثاني: ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها: وهو ما يمنع من العمل كذهاب اليدين وذهاب الرجلين.

الثالث: ما يمنع من عقد الإمامة، واختلف في منعه من استدامتها، وهو ما ذهب به بعض العمل كذهاب إحدى اليمين أو إحدى الرجلين .

الرابع: ما لا يمنع من استدامة الإمامة، واختلف في منعه من ابتدائها: وهو ما شأن وقبح ولم يؤثر في عمل ولا نحو، كسمل إحدى العينين « الأحكام السلطانية للماوردي، ص 26-27، الأحكام السلطانية للفرّاء، ص 20-23 .

-وقول الماوردي ينظر إليه من جهتين: جهة ابتداء العقد، جهة الاستدامة على العقد:

-أما من جهة ابتداء العقد: فنعم، لأنه ينبغي عند اختيار الإمام أن تراعى فيه وجود الشروط، وبالأخصّ الشروط الواجب توافرها التي يؤدي عدم وجودها إلى إخلال بوظائف الإمام، وقد ذكرت تفصيل جانب منها فيما مضى .

-أما من جهة استدامة العقد، فهذه مبنية على مسألة جواز عزل الإمام من طرف أهل الحلّ والعقد، فهل يعزل الإمام بتعطّل الأطراف (ذهاب اليمين والرجلين) كما قال الماوردي وابن الفرّاء .

-هذه المسألة وإن كان هناك من فصل فيها كالمماوردي وابن الفرّاء وغيرهم كما مرّ معنا، إلا أنّ الكلام الفصل فيها هو ما قاله التّبيّ صلى الله عليه وسلّم، فعن أبي ذرّ عند مسلم قال: « إنّ خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبداً مجدّع الأطراف » كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 4648، ص 935، ومجدّع الأطراف بمعنى مقطوعها كما قال التّوي في كتابه المنهاج، ص 1190.

-فهذا نصّ صحيح صريح في محلّ النزاع، ولا اجتهد في مورد النصّ، يضاف إلى ذلك الكلام الأوّل في عدم جواز الخروج على الحاكم إلا في الكفر البواح، وكذلك لما في العزل من اضطراب للأحوال وفساد البلدان، وهذا يناقض مقصد الإمامة من طلب للاستقرار والأمان، وعليه فعزل الحاكم لا يكون إلا بإخلال تام لوظائف الإمامة بحيث تسود الفتن والقلاقل، وذلك لأنّها حالة استثنائية فوجب أن تراعى فيها شروط الضرورة، وذلك لا يكون إلا في النقاط التالية:

1- تركه للإسلام كلّية وخروجه عن الملة لأنّه هنا لم يعد أصلاً من المسلمين ليكون هو وليّهم ولا ولاية لكافر على مسلم وقد مرّ معنا .

2- أن يعزل هو نفسه، لأنّه إذا عزل نفسه فقد أسقط ولايته برضاه، فنأمن بذلك من مخاطر عزله .

3- ذهاب التكليف عنه بتعطّل قدراته العقلية بزوال عقله أو ما قاربه بحيث لم يعد يعي ما يقول وما يفعل أو لا يفهم إلّا أحياناً فهنا هو غير مكلف وغير المكلف لا يكون وليّاً على المكلف .

-ويؤكد ما قلته ما جاء عن التّوي: « وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت = الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنّة أنّه لا ينزل السلطان بالفسق » شرح التّوي على مسلم، ص 1192 .

فإذا كان لا ينزل بالفسق هو أمر يخصّ الدّين، فمن باب أولى أن لا يعزل لفقدان الأطراف مع بقاء العقل وهو أمر أكثره دنيوي مع وجود من ينوب عنه فيها فلم تنخرم المصلحة في ذلك الجانب، فإن عجز السلطان عن بعض الوظائف البدنية فينوب نوابه للقيام بها ويبقى له التدبير والرأي، لذلك قال الشّوكاني: « » وأما سلامة الأطراف فلا وجه لاشتراطها، فإنّ الأعرج والأشل لا ينقص من تدبيره شيء، ويقوم بما يقوم به من ليس كذلك، ومعلوم أنّه لا يراد من مثل الإمام السّباق على الأقدام ولا ضرب الصّولجان، ولا حمل الأثقال « السّيل الجرار، ص 937-938 .

-كما أنّ هذا الرأي يؤيّد مفهوم كلام الماوردي نفسه في تقسيمه الثالث لما يطراً على بدن الإمام وهو نقص التصرف، فقال: « أنّ نقص التصرف قسمان: حجر وقهر، فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبدّ بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشقة » فهنا تمّ الاستيلاء التام على إرادة الإمام فهو هنا معطلّ التدبير والعمل معاً وليس فقط العمل كما في الحالة الأولى، ومع ذلك قال الماوردي فيمن هذا حال: « فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدر في صحّة ولايته ولكن ينظر في حال من استولى على أمره، فإن كانت جارية على أحكام الدّين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها... » الأحكام السلطانية للمماوردي، ص 27، فلم يمنع انعدام التصرف في التدبير والعمل في زوال ولاية الإمام، وعليه من باب أولى أن لا يمنع الإمام في حال زوال العمل دون التدبير ،

مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ وظائف الرئيس في الحاضر غير وظائف الإمام في الماضي، ذلك أنّ أكثرها في الوقت الحالي يقتصر على حسن الرّأي والتدبير، أمّا جودة العمل والتطبيق فله النّظر فيها دون العمل، لأنّها من مهام النّواب والولاة ..

- هذا ويمكن أن نلخص ما مضى بالقول أنّ جميع الشروط السابقة يمكن أن ترجع في الأخير إلى قيدتين اثنتين أو شرطين اثنين، يجمعهما قوله تعالى: « **قالت إحداهما يا أبت استأجره¹ إن خير من استأجرت القوي الأمين (26)** » القصص 26، وهذا الشرطان من خلال الآية هما: **القوة والأمانة**، إذ أنّ جميع القيود السابقة تنتظم في هذين الشرطين¹، فهما كجناحي الطائر بالنسبة للرئيس أو وليّ الأمر لا يعتدل أحدهما دون الآخر، ذلك أنّه إذا أضعفنا النّظر في شرط التكليف والذكورة والجرأة والشجاعة والقرشية والحرية وسلامة الحواس وجدنا أنّها معالم القوة، لأنّ القوة لها مظاهر ومن مظاهرها هذه فالمكلّف أقوى من غير المكلّف من جهة القوى العقلية، والذكورة أقوى من الأنوثة من جهة القوة النفسية والعضلية، والقرشية أقوى في النّسب من غيرهم فشرف النّسب قوة نفسية وقوة عقلية وقوة عرقية وقوة قلبية وقوة العزوة والأنصار، وهكذا يقال في بقيّة الشّروط، أمّا من جهة الأمانة فنجد أنّ الإسلام والعدالة والعلم والاجتهاد والحكمة والرّأي وحسن التدبير مظاهر الأمانة، فالكافر غير أمين أمانة شرعية، والفاسق غير أمين، والجاهل والمتهور في معرض البيان والتدبير غير أمين فيهما .

- مع التنبيه هنا أنّ كثيرا من الشّروط السابقة قد يستغنى عن الكمال فيها تحت ضغط الواقع، أو تحت ضغط الإمكانية المتاحة، أو من جهة توفر العوامل المساعدة التي لم تتوفر من قبل، فإنّ الدّول الحديثة تطوّرت أساليب إدارتها والتواصل مع الرّعية فيها، من ذلك أنّ المهام توزّعت فلم يعد الرئيس هو السلطان المطلق الذي له كلّ الصلاحيات، ومنه فإنّ مسؤوليات الرئيس تقلّصت ووزّع كثيرا من مهامه على بعض الهيئات هنا وهناك، وهذا راجع طبعاً إلى استحالة الاطلاع على كلّ هذه القضايا

فإن قيل أنّ الماوردي اشترط أن تكون تصرّفات من حجب على الإمام موافقة للشّرع، فأقول هذا خارج محلّ التّزاع، ذلك أنّه يناقش العزل بنقص التصرف، وهو أثبتّها هنا فينبغي أن تثبت هناك .

¹ - انظر في هذا ما جاء في كتاب: حسن السّلوک الحافظ لدولة الملوك، لمحمد بن عبد الكريم الموصلي الشّافعي، ص 93- 95

كما قلنا، ولكن مع ذلك فإنّ هذه الهيئات هو المسؤول عنها في الأخير، وذلك بحسب التّظّم والقوانين في كلّ دولة، وعليه يمكن أن نقول في هذا الباب أنّه مع تطوّر الأساليب وتعدّد اجتماع كلّ هذه الشّروط في شخص واحد مع تعقيدات الحياة المعاصرة، أنّ الأهمّ في الإمام أن يكون محصّلاً - بصفة عامّة - على القدر الكافي أو القابلية الأولى من كلّ هذه الشّروط، ثمّ تكمل هذه الشّروط وتنبو باختيار أفضل المستشارين في كلّ الميادين، ووضع الرّجال المناسبين في مواضعهم، وعليه فيمكن القول أنّه يمكننا أن ننظر في توافر الشّروط ليس في شخص الرئيس وحده، وإنّما مدى توافرها في الهيئة الرّئاسية الّتي هي مجموعة النّواب والمستشارين

الفرع الثالث: طرق تعيين وليّ الأمر:

إنّ الشّروط السّابقة لتولّي منصب الإمامة تكون في حال دون حال، أي في حال معيّنة دون الأخرى، فلو كانت هناك ظروف استثنائية تمنع جريان هذه الشّروط على مقتضى الأحوال الطّبيعية¹، فإنّ في الكلام بقيّة، وفي الشّروط تتمّة، والنّظر حينئذ ينصبّ إلى المقاصد والغايات وتحقيق أكبر قدر ممكن من فوائد تنصيب الإمامة، والتّغاضي عن طرقها وأساليبها وكيفية حصولها، والضّرورات تبيح المحظورات، وما لا يدرك جلّه لا يترك كلّّه، والرّضا بالبعض الموجود أفضل من طلب العسير المفقود، فالحالة الأولى هي الحالة الطّبيعية، وهذه لها شروطها وظروفها، والحال الثّانية هي حال استثنائية تراعى فيها الظّروف الطّارئة والغايات النّاطمة، ولنا أنّ منطق السياسة وأعمالها هو منطق القوّة، فالسياسة هي نظر الغالب وفكره، وتطبيق المغلوب وتنفيذه، فإن وافقت الأمانة كانت سياسة راشدة، وإن خالفت الأمانة كانت سياسة ظالمة، وفي كلّ هي إمامة تستوجب السّمع والطّاعة في المعروف، وعليه يمكن القول أنّ الإمامة ضربان: اختيارية وقهرية²، وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين، والقهرية بطريقة ثالثة³، فنحن إذا أمام طرق ثلاث لانعقاد الإمامة .

¹ - من المعروف أصولاً: أنّ من شروط إثبات الوصف في الفرع أن يوجد بتمامه، لأنّ الحلّ في فهم الواقعة الجديدة من جهة عدم وجود علّة الحكم في الفرع تماماً أو عدم وجودها بتمامها، فالأوّل إبطال والثّاني نقصان وكلامها خلل، انظر: رفع الحاجب، ج 4

ص 308، والبدر الطّالع: ج 2 ص 186

² - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدّين بن جماعة، ص 51

³ - تحرير الأحكام، ص 52

1-الطريقة الأولى: اختيار أهل الحل والعقد

أ-تعريف المصطلح لغة:

الأهل: في اللغة: العشير وذوي القربى، وأهل الأمر: ولّته¹، وأهل البيت: سكّانه، أهل الشّيء أصحابه، وأهل الرّجل: أتباعه وأولياؤه، يقال هو أهل للإكرام: أي مستحقّ له².

الحلّ: قال الرّازي: « حلّ العقد: فتحها فانحلت »³، ومنه حلّت المرأة: أي خرجت من عدّتها، حلّ المحرم من إحرامه: إذا خرج منه، وحلّ أيضا: خرج إلى الحلّ أو خرج من ميثاق كان عليه⁴.
- ويفهم من هذا أنّ كلمة الحلّ تأتي بمعنى: الخروج عن عهد ما أو قيد ما .

العقد: هو العهد، ومنه المعاودة بمعنى المعاهدة⁵، والعقدة: ما يمسكه ويوثقه، عقد البيع والعهد: شده، عقدة النّكاح: إحكامه وإبرامه⁶، والعقد: نقيض الحلّ⁷

- ويفهم منه أنّ العقد لغة بمعنى: الشّدّ والرّبط والإحكام

ب-تعريفه اصطلاحا:

مصطلح أهل الحلّ والعقد هو اصطلاح اجتهادي ظهر قديما من قبل علماء الأصول والفقه، ولعلّ أوّل من استعمل هذا الاصطلاح هو القاضي أبو بكر الباقلاني، ثمّ استعمله بعده القاضي الماوردي وأبو يعلى الفراء، ثمّ شاع المصطلح بين العلماء والفقهاء خاصّة ممّن لديهم اهتمام بالأحكام السلطانية والسياسة الشرّعية⁸

¹ - القاموس المحيط، ص 963

² - انظر: لسان العرب، ج 11 ص 29، والمصباح المنير، ص 11

³ - مختار الصّحاح، ص 63

⁴ - القاموس المحيط، ص 986، مختار الصّحاح، ص 63-64

⁵ - مختار الصّحاح، ص 186-187

⁶ - القاموس المحيط، ص 300، المصباح المنير، ص 160

⁷ - لسان العرب، ج 3 ص 296

⁸ - أهل الحلّ والعقد، صفاتهم ووظائفهم، عبد الله بن ابراهيم الطريقي، ص 17-18

- أمّا من ينطبق عليهم هذا المصطلح ومن هم المرادون به فقد ذكرهم الجويني - في معرض ذكره لصفات أهل العقد والاختيار - بقوله: « فهم الأفاضل المستقلّون الذين حنّكتهم التجارب وهذبهم المذاهب وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعيّة »¹ ، وجاء عن الإمام النّووي قوله: « أمّا البيعة فقد اتفق العلماء على أنّه لا يشترط لصحّتها مبايعة كلّ النّاس، ولا كلّ أهل الحلّ والعقد، وإنّما يشترط مبايعة من تيسّر اجتماعهم من العلماء والرّؤساء ووجوه النّاس »²

- فيحصل من مجموع الأقوال أنّ المرادون بأهل الحلّ والعقد³: هم جماعة مخصوصة من الأئمة من ذوي الهيئات ووجوه النّاس الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والعلم والتقوى والورع والقدرة ومعرفة شؤون النّاس⁴، تتولّى تسيير أمور البلاد، ومن أهمّها اختيار الخليفة ووليّ الأمر، فهي الجهة المنوط بها ذلك، وبهذه الطّريقة تمّ اختيار أبو بكر الصّدّيق للخلافة في سقيفة بني ساعدة⁵، وهذه أعدل الطّرق الطّرق وأسلمها، وبذلك نتجنّب أن يولّى على المسلمين من ليس أهلا لهذا المنصب، ذلك أنّ هذا الأمر لا يصلح لعامة النّاس، ذلك أنّ في اختيار الخليفة - كما مرّ معنا - شروط وجب توافرها فيه، وتحقيق مناط هذه الشّروط لا يستطيعها إلّا هم، دون عامة النّاس ممّن لا يوثق برأيهم، فلكلّ مهام رجال ولا يعلّق مصير المسلمين إلّا بخاصّة الرّجال ومقدّمهم، يقول الجويني رحمه الله: « وكذلك لا

¹ - غيّاث الأمم، ص 50

² - شرح النّووي على مسلم، ص 1131

³ - ظهر خلاف بين الفقهاء في العدد الذي يجب أن يكون به نصاب أهل الحلّ والعقد، ولكلّ فريق رأيه واجتهاده بين قائل بالأربعين، وبين قائل بخمسة وغيره، إلّا أنّ الصحيح أنّه لا يشترط لذلك عدد معيّن لعدم وجود دليل صريح قويّ يوجب عددا معيّنًا، بل الأمر كما بيّنه الجويني حيث قال بعد استعراضه لمختلف الأقوال في المسألة: « فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على = الظنّ أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكّدت البيعة وتأطّدت بالشوكة والعدد والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمئة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء؛ فإذا ذاك تثبت الإمامة وتستقر وتتأكّد الولاية وتستمر » انظر: غيّاث الأمم للجويني، ص 55-56

⁴ - انطلاقا من وصف الجويني والنّووي لأهل الحلّ والعقد، يمكن القول أنّهم على ثلاث أصناف: أهل العلم والاجتهاد وأهل القدرة القدرة والسلطان وأهل المعارف المختلفة، فبالإضافة إلى شروط العدالة والعلم والأمانة التي يشترط وجودها في أهل العقد يشترط أيضا فيهم أن يكونوا من أهل القوّة والشوكة، يقول ابن تيمية: « بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرّجل إماما حتّى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإنّ المقصود من الإمامة إنّما يحصل بالقدرة والسلطان » منهاج السّنة النبوية لابن تيمية، ج 1 ص 527 .

⁵ - انظر هذه القصّة في: صحيح البخاري، كتاب: فضائل الصّحابة، باب: قول النبي: لو كنت متخذًا خليلا، رقم: 3668، ص

يناط هذا الأمر بالعبيد وإن حازوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلّق له بالعوام الذين لا يعدّون من العلماء وذوي الأرحام، ولا مدخل لأهل الذمّة في نصب الأئمّة، فخرج هؤلاء عن منصب أهل الحلّ والعقد ليس به خفاء.... فلو لم يكن المعين المتخيّر عالما بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محلّه، ويجرّ إليه ضررا بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل فيه العوام، ومن لا يعدّ من أهل البصائر»¹

2- الطريقة الثانية: العهد والاستخلاف

أ- تعريف العهد لغة: هو كلّ ما عوهد الله عليه وكلّ ما بين العباد من المواثيق، والعهد: الوصيّة، يقال: عهد إليّ كذا: أي أوصاني، وقيل وليّ العهد لأنّه ولي الميثاق الذي يؤخذ على من بايع الخليفة، والعهد أيضا: الوفاء²

ب- الاستخلاف لغة: خلفه يخلفه: صار خلفه، واختلفه وخلفه وأخلفه: جعله خلفه، واستخلف فلانا من فلان: جعله مكانه، يقال: خلفت فلانا أخلفه تخليفا واستخلفته: أي جعلته خليفتي، واستخلفه: جعله خليفة، والخليفة: الذي يستخلف ممّن قبله، والخلافة: الإمارة³.

ج- العهد والاستخلاف اصطلاحا

العهد والاستخلاف اصطلاحان لمدلول واحد يراد به:

عرّفه القلقشندي بقوله: « العهد هو أن يعهد الخليفة المستقرّ إلى غيره ممّن استجمع شرائط الخلافة بالخلافة بعده، فإذا مات العاهد انتقلت الخلافة بعد موته إلى المعهود إليه، ولا يحتاج مع ذلك إلى تجديد بيعة من أهل الحلّ والعقد»⁴

¹ - غياث الأمم، ص 49 - 50

² - لسان العرب، ج 3 ص 311، المصباح المنير، ص 165، مختار الصحاح، ص 192 - 193

³ - لسان العرب، ج 9 ص 82 - 83، المصباح المنير، ص 68، مختار الصحاح، ص 78

⁴ - مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ص 48

-وعليه فحقيقة الاستخلاف: أنه تصرف من تصرفات الإمام التي يراعي فيها مصلحة الرعية، يعهد من خلاله ولي الأمر الحالي بالرئاسة من بعده لشخص توفرت فيه شروط الولاية¹، بحيث يراه أقدر على مهمة إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وقد حكى بعض العلماء الإجماع على انعقاد الإمامة بولاية العهد، فقال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته»² كما قد نقل الإجماع أيضا على صحة الاستخلاف والعهد كلاً من الجويني³ والتّووي⁴.

3-الطريقة الثالثة: القهر والغلبة

أ-تعريف المصطلح لغة: القهر والغلبة بمعنى واحد، فيأتي القهر بمعنى الغلبة والأخذ من فوق، قهره يقهره قهراً: غلبه، تقول: أخذتم قهراً، أي من غير رضاهم، تقول: أخذت فلانا قهراً -بالضم- أي اضطاراً⁵

ب-القهر والغلبة اصطلاحاً: هي قهر صاحب الشّوكة النّاس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف⁶، وعليه فعنصر الاختيار مفقود في هذه الطريقة .

-وقد بيّنت فيما مضى الطّرق الشّرعية الصّحيحة لانعقاد الإمامة، وهي الأساليب التي تسري في الحالة الطبيعية العادية، لكن هناك طريق آخر، تجب الطّاعة بموجبه ويجرم الخروج عليه بسببه، إلّا أنّه

¹ - ولكن ينبغي التنبيه أنّ قول هؤلاء العلماء مبني على كون الإمام الأوّل كان من أهل العدل والأمانة والثقة وأنّ سياسته كانت مرضية لدى النّاس، ويفهم هذا من قول ابن خلدون: « كما كان هو يتولّاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل... » مقدّمة ابن خلدون، ص 172، فاستصحبوا أمانته وصلاحه إلى يوم وفاته، فوثقوا برأيه، كما أنّ المختار المعهود إليه هو من رأى الإمام أنّه تتوفّر فيه الشّروط وأنّه أهل لذلك، ولنا أنّ الإمام الأوّل له أهلية تحقيق المناط في ذلك، ويفهم هذا من قول القلقشندي: « العهد هو أن يعهد الخليفة المستقرّ إلى غيره ممّن استجمع شرائط الخلافة بالخلافة بعده » مآثر الأنافة، ص 48 .

² - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 11

³ - حيث ذهب الجويني إلى أنّ أصل العهد والاستخلاف ثابت، وإنّما النزاع هو في صفة المولى والمولي، حيث يقول: « وأصل تولية العهد ثابت قطعاً مستند إلى إجماع حملة الشّريعة ولم ينف أحد أصلها أصلاً، وإن كان من تردّد وتبلّد ففي صفة المولى أو

المولي، فأما أصل العهد فثابت باتفاق أهل الحلّ والعقد » غياث الأمم، ص 100 - 101

⁴ - انظر: شرح التّووي على مسلم، ص 1182

⁵ - لسان العرب، ج5 ص 120

⁶ - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ابن جماعة، ص 55

لا يكون إلا في حال الضرورة لأجل مصلحة المسلمين وحقن دمائهم، وهذا هو طريق القهر والغلبة والاستيلاء على الحكم بالقوة، ذلك أن الحاكم المتغلب امتلك أحد ركائز شروط الحكم؛ لأنه بقهره وتغلبه يكون قد حاز شطر الشروط، فالتغلب قد حصل على شرط الشوكة والأنصار وعلى شرط الشجاعة والحزم والصحة، وكذلك شرط الرأي لأن الأخرق لا حزم له ولا رأي ولا يمكن أن تكون له جماعة طيعه ويحكم بها، وهذه شطر الشروط، فتبقى شروط العدالة والأمانة، وهذه تحكم فيه المصالح والمفاسد، وفي المقابل فإن الحاكم المغلوب قد افتقر هذا الشطر من الشروط؛ أي أنه افتقد شطر القوة والشوكة الواجب توافرها لفرض رأيه وسلطانه، وعليه فنحن الآن أمام اختيارين: إما سلطان متغلب استقرت الأمور بيده فله قوة التنفيذ، ولكن تعوزه الأمانة والعدالة في الغالب، أو سلطان مقهور نفترض فيه افتراضا الأمانة والعدالة على أحسن الأحوال إلا أنه لا يستطيع أن يحرك شيئا لافتقاده للقوة والاستطاعة، قال ابن بطال¹: « والفقهاء مجتمعون على أن الإمام المتغلب طاعته لازمة ما أقام الجمعات والجهاد، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء »²، ويؤيد هذا القول أيضا النووي بقوله: « وأما الطريق الثالث، فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يك جامعا للشرائط، بأن كان فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصيا بفعله »³، ويفهم من هذا الكلام أن هذه الطريقة غير مرضية عند فقهاء المسلمين، إلا أنها مقبولة للضرورة، لما فيها في غالب أحوالها من تخلف

¹ - ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن بطلال البكري القرطبي ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجام، أخذ عن: أبي عمر الطلمنكي وابن عفيف، وأبي المطرف القنازعي، ويونس بن مغيث، كان من أهل العلم والمعرفة، عني بالحديث العناية التامة، حيث شرح صحيح البخاري في عدة أسفار، رواه الناس عنه، كان رحمه الله من كبار المالكية، توفي في صفر سنة 449هـ، ينظر:

سير أعلام النبلاء، ج 18 ص 47-48

² - شرح صحيح البخاري لابن بطال، ج 10 ص 8

³ - روضة الطالبين، ج 10 ص 46

كثير من الشّروط وإبطال جملة من المقاصد، إلّا أنّ دفع أهون الشّرّين¹ وما لا يدرك جلّه لا يترك كلّهُ² قضى بذلك .

المطلب الثالث: واجبات وحقوق الإمام

الفرع الأوّل: واجبات الإمام

إنّ هذا المطلب هو الذي يوضّح مدى حسن الاختيار ومدى مراعاة الشّروط عند الاختبار فهو خلاصة المبحث وزبدة الكلام، فما ذكرناه سابقاً من شروط وجب توافرها في الإمام، كان الهدف من ورائها إيجاب الواجبات وتحقيق الحقوق .

وفي هذا المطلب نذكر الواجبات الأساسية على الإمام:

1- وأوّلها: حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به³

ويمكن القول أنّ هذا هو المقصد الرّئيس من إقامة الدّولة واجتماع النّاس⁴، وما بعده تبع لهذا، فهي مقاصد تبعية، تعود إلى حفظ المقصد الأصلي، ذلك أنّه كما يقول ابن خلدون: « أنّ أحوال الدّنيا ترجع كلّها عند الشّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به »⁵، فحفظ الدّين وسياسة الدّنيا به، هما غاية الحكم في الإسلام، فالسلطان هو القائم بشرع الله المنافع عنه المنقذ لأحكامه، فهو كما قيل ظلّ الله في الأرض⁶، وحراسة الدّين: تعني حفظه من التحريف، وتبيانّه للنّاس، وتنفيذ أحكامه، والوقوف عند حدوده، والدّأب على إيجاد الحلول الشّرعية لكلّ ما ينزل بالمسلمين من معضلات وابتلاءات، فذكر الماوردي

¹ - ينظر هذه القاعدة بلفظ: « دفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما » في الأشباه والنظائر، تاج الدّين السبكي، ج 1 ص 45

² - الفقهاء يذكرون قاعدة قريبة من هذا وهي قاعدة: « الميسور لا يسقط بالمعسور »، ينظر هذه القاعدة في : الأشباه والنظائر للسبكي، ج 1 ص 155، وذكرها الزركشي في المنتور بلفظ: « البعض المقدور عليه، هل يجب؟ » المنتور للزركشي، ج 1 ص 122

³ - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 3، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 48، مقدّمة ابن خلدون، ص 156

⁴ - السياسة الشّرعية في اصلاح الرّاعي والرّعية، ص 30

⁵ - مقدّمة ابن خلدون، ص 156

⁶ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك، لأبي حامد الغزالي، ص 43

هذا الشرط بقوله: « حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل »¹، وأن سياسة الدنيا تعني: تحقيق كل ما فيه خير ومصلحة للأمة من جهة المال والأمن خاصة²، كتأمين وسائل العيش، وإتاحة فرص العمل للقادرين، والاستعانة بالأكفاء وتقليد النصحاء، وغيرها من المصالح العامة، فهذه أعظم الواجبات، ولذلك هي سياسة شرعية، فجلّ من كتب في السياسة الشرعية من القدماء والمعاصرين اعتبروا هذا أول الواجبات وأهمّها³، قال تعالى: « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إنّ الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص 26، قال الحافظ ابن كثير: « هذه وصية من الله عزّ وجلّ لولاة الأمور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى، ولا يعدلوا عنه فيضلّوا عن سبيل الله، وقد توعدّ تبارك وتعالى من ضلّ عن سبيله وتناسى يوم الحساب بالوعيد الأكيد والعذاب الشديد »⁴ ذلك أنّ هذا دستور الدولة الواجب الحفاظ عليه، والمبايعة عليه، ومعلوم ومعلوم أنّ أول شيء يقوم به رئيس أيّ بلاد في العالم هو القسم على الحفاظ عليه، لأنّها الأصول التي تسير عليها الدولة، وكذلك فإنّ بقية الأشياء تفقد مشروعيتها عند اهتزاز هذه الأصول .

2-الثاني: اختيار الأكفاء للمناصب والولايات⁵: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لأنهم يحسبون عليه، فالرجل المناسب في المكان المناسب، هذه القاعدة، قال تعالى: « إنّ خير من استأجرت القوي الأمين » القصص 26، فعليه البحث والتحري فيمن يراه مناسبا، فإن أحسن كانت لهما، الأوّل بالمباشرة والثاني بالتسبب،

¹ - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 22

² - السياسة الشرعية، ص 30 - 31

³ - انظر: غياث الأمم، ص 15، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدين بن جماعة، ص 65، والدولة الإسلامية

وسلطتها التشريعية، حسن صبحي عبد اللطيف، ص 193

⁴ - تفسير القرآن العظيم، الحافظ ابن كثير، ج 4 ص 49

⁵ - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 23

وإن أخطأ فهي عليهما أيضاً، كما أنه يرجع إليه أمر محاسبتهم عند تقصيرهم، لأنه ولا بدّ سيكون هناك من يقصّر، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: « ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة، إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصم الله تعالى »¹، وهذا الواجب فرع عن حسن سياسة الدنيا، فمن حسن السياسة حسن استعمال الرجال لأنه من المعلوم أنّ الإمام لا يستطيع القيام بكلّ هذه الأعمال وحده، بل إنّ أكثر ما يقوم به الرؤساء المعاصرين هو من الجانب النظري أمّا مباشرة الأعمال فهي على عاتق من ولّاهم السلطان، وعليه كانت مسؤوليته هو تنصيب من توفرت فيهم الشروط وقامت بهم الكفاية، ومن هذه الولايات والمناصب، تنصيب القضاء والقضاة وتنفيذ أحكامهم، ذكر هذا الماوردي بقوله: « تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتّى تنعم النّصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم »²

3- الثالث: إقامة العدل بين الرعية: فإنّ العدل من أسباب بقاء الدّول وقوّتها، فالعدل أساس الملك، وإنّ الظلم مؤذن بفساد الدول وخراب العمران³، يقول ابن تيمية: « ولكنّ الجزاء في الدّنيا متفق عليه أهل الأرض، فإنّ الناس لم يتنازعوا أنّ عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا يروى: الله ينصر الدّولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدّولة الظّالمة وإن كانت مؤمنة »⁴

4- الرّابع: حماية البلاد والعباد والدّفاع عن الحوزة، وتحصين الثغور والجهاد في سبيل الله، وأمّا حماية البلاد فبتأمينها من الدّاخل والخارج، وذلك بأن يفرض سيطرة الدّولة على الخارجين عليها، بحيث لا يكون في داخل البلاد سلطة أو قوّة أو جماعة خارجة عن النّظام أو متمرّدة على القانون تهدّد الأمن والاستقرار، أمّا تحصين الثغور فهو حماية البلاد من خطر الاعتداء الخارجي، بإعداد الجيش المسلّح القادر على مجابهة وردّ العدوان، وتسليحه بكلّ الأسلحة المتطوّرة اللاّزمة، وكذلك الجهاد في سبيل الله وإعداد العدة، وتصنيع الأسلحة بأنواعها، وتدريب الرجال البالغين القادرين على القتال لحماية

¹ - أخرجه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: بطانة الامام وأهل مشورته، رقم: 7198، ص 1779-1780

² - الأحكام السلطانية والولايات الدّينية، ص 22

³ - مقدّمة ابن خلدون، ص 234

⁴ - مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج 28 ص 62-63

البلاد من الأعداء المتربصين الذين يتحينون الفرص للعدوان على بلاد المسلمين، وقد قال تعالى: «**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون**» الأنفال 60 ، يقول الماوردي في هذا الشرط: «**حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغير بنفس أو مال**»، ويقول أيضا: «**تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون منها محرما، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما، وجهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله**»¹.

5-الخامس: تقوية اقتصاد البلاد، وتوفير سبل العمل والمعيش من زراعة وتجارة وصناعة وغيرها، وجباية الزكاة لبيت المال، وصرف المال العام في مصارفه الشرعية وإعطاء الناس حقوقهم من بيت المال كاملة، ومساعدة الفقراء والمحتاجين، وتلبية حاجاتهم، وتفقد أحوالهم، يقول الماوردي في هذا: «**جباية الفبيء والصدقات، على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا، من غير خوف ولا عسف، وتقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف أو تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير**»²

-وعليه فهذه أهم مهام الإمام، ومجموعها يتلخص في أمرين اثنين:

الأول: حراسة الدين وهذا فروعه وسبله كثيرة، تدخل فيها ما ذكرناه سابقا من تنفيذ الحدود وتنصيب القضاء وجباية الزكاة ودعوة المخالفين

والثاني: سياسة الدنيا بالدين: وهذا تدخل تحته أيضا أمور كثيرة، حماية البيضة والذب عن الحوزة وحماية الثغور وتقوية اقتصاد البلاد...

إلا أننا ننبه إلى أن الإمام الواجب عليه ضمان قيام هذه الأشياء إما بنفسه أو بمن ينوب عنه، لأنّ المهم هو قيام هذه الأمور تحت رعايته .

¹ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص22

² - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص23

الفرع الثاني: حقوق الإمام

ما سبق كان واجبات الإمام، أو مقصود الدين من إقامة الإمام، ومعلوم أنّ من كانت عليه واجبات ثبتت له حقوق، وعليه فمن حقوق الإمام ما يلي:

1- أولاً: طاعته بالمعروف:

من طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم أنّ أحدهما أمر، والآخر مأمور، فالحاكم أمر بالمعروف، والمحكوم مطيع في المعروف، أمّا كلمة المعروف فهي التي ترسم لنا حدود الطّاعة، فالمعروف هنا هو ما وافق الشرع ولم يخالفه من أمور الدّين والدّنيا، كما قال تعالى: « يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا » النساء 59، قال الطيبي: « أعاد الفعل في قوله: « وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » إشارة إلى استقلال الرّسول بالطّاعة؛ ولم يعده في أولي الأمر إشارة إلى أنّه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثمّ يبيّن ذلك بقوله: « فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ » كأنّه قيل: فإن لم يعملوا بالحقّ فلا تطيعوهم وردّوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله. ¹ » وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: « السّمع والطّاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » ²، وعن علي رضي الله عنه قال: « بعث النبي صلّى الله عليه وسلّم وأمر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه فغضب عليهم وقال: « أليس قد أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم أن تطيعوني، قالوا: بلى، قال: " قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدت نارا ثم دخلتم فيها " فجمعوا حطباً فأوقدوا، فلما همّوا بالدّخول فقام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم إنّما تبعنا النبي صلّى الله عليه وسلّم وفراراً من النار أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النّار وسكن غضبه فذكر للنبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: " لو دخلوها

¹ - فتح الباري، ج 13 ص 145

² - أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: السّمع والطّاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 7144، ص 1765، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 4656، ص 936، واللفظ للبخاري

ما خرجوا منها أبداً إنما الطّاعة في المعروف»¹، وهذا واضح فحسب الإمام الظّالم إن رأى أنّه لا يطاع إلّا في المعروف، فإنّه سيكون له خياران، فإنّما أن يحملهم عليه بالسّيف، وهذا ما لن يستطيعه لأنّه لا يستطيع حمل كلّ النّاس بالسّيف، وإنّما أن لا يأمر إلّا بمعروف، وبهذا يتحقّق الغرض .

2-ثانياً: نصرته ومعاونته على البرّ والتقوى: وهذا من لوازم الأمانة ومن فرائض الدّيانة، فالتعاون على البرّ والتقوى واجب على كلّ مسلم ولكلّ مسلم، فإن كانت مع وليّ أمر المسلمين كانت أكبر وأعظم، لأنّ الإمام إن كان محسناً يأمر بالمعروف فمعاونته على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والأخذ بيده في سبيل تحقيق ذلك، فإنّ هذا سيزيد من إحسانه، وإن كان مسيئاً لا يأمر بخير فإنّ النّهي عن المنكر قد تبدّل من سيّئاته، وعليه فيجب معاونته الإمام على إقامة شرع الله وكلّ ما يصلح النّاس في جميع شؤون الحياة ونصرته في ذلك، وقد قال تعالى: « وتعاونوا على البرّ والتّقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » المائدة 2 .

3-ثالثاً: النصيحة للإمام: والنصح للإمام هو ما تقتضيه الأمانة وتدعو إليه الدّيانة، كما أنّه من لوازم الطّاعة بالمعروف، فالإمام قد يعرف أشياء وتخفى عليه أكثر الأمور، وعليه فوجب الحرص على القيام بحقه وطاعته بالمعروف ومعاونته ونصرته، وتبيين الحق له وتثبيته عليه، وجمع الرعية حوله، ففي صحيح مسلم عن تميم بن أوس الدّاري رضي الله عنه أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال: « الدّين النصيحة، قلنا: لمن، قال: « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم »² والنصيحة للإمام تكون بالمعروف أيضاً، فالمقصود بها الإرشاد إلى الحقّ وتبيين وجه الصّواب، فليست للتشهير ولا لتأليب النّاس عليه، وينبغي أن تراعى فيها شروط النصيحة، من ذلك أن تكون النصيحة برفق ولين، يقول ابن القيم: « مخاطبة الرّؤساء بالقول اللين أمر مطلوب شرعا وعقلا وعرفا؛ ولذلك تجد النّاس كالمفطورين عليه، وهكذا كان النّبي يخاطب رؤساء العشائر والقبائل »³، وذلك ليلاً

¹ -أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: السّمع والطّاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 7145، ص1765، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 4658، ص936، واللفظ للبخاري

² -أخرجه مسلم، كتاب: الايمان، باب: بيان أنّ الدّين النصيحة، رقم: 101، ص55

³ - بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزية، ص 1061

تأخذه العزة بالإثم، لأنّ الرّئاسة عزة وسلطان وعنفوان¹، فإذا رأى من هو دونه يأمره وينهاه، أخذته عزّته على المخالفة وإن كان يراها حقاً، فلا نعين الشّيطان عليه، قال النّبىّ صلّى الله عليه وسلّم: قال عياض بن غنم لهشام بن حكيم: ألم تسمع بقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: « من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يبيده علانية، ولكن يأخذ بيده فيخلوا به، فإن قبل منه فذاك، وإلاّ كان قد أدّى الدّي عليه »²، ومنه أيضاً أن يكون النّاصح عالماً بالحكم الشرعيّ لما يأمر به أو ينهى عنه لأنّه إذا لم يكن عالماً يتعرّض للخلط والخطأ وقد يقع المحذور .

4-رابعاً: تحريم خيانتة وغشه والغدر به والخروج عليه: يحرم على المسلم أن يخلع يدا من طاعة، وأن يخرج على الإمام المسلم ويغدر به، وقد تقدم حديث «الدّين النّصيحة»³، وقال صلى الله عليه وسلم « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة، لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »⁴، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: « من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنّه من خرج من السّلطان شبرا مات ميتة جاهلية »⁵، فالواجب على المسلم لزوم جماعة المسلمين وإمامهم وتجنب الفرقة، وشق الصف والخروج على الإمام المسلم، وهذا من لوازم النّصيحة لإمام المسلمين، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: « وقلّ من خرج على إمام ذي سلطان إلّا كان ما تولّد على فعله من الشرّ أعظم ممّا تولّد من الخير، كالذين خرجوا على يزيد بالمدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك بالعراق، وكابن المهلب الذي خرج على ابنه - أي ابن عبد الملك - بخراسان وأمّا أهل الحرّة وابن الأشعث وابن المهلب وغيرهم فهزموا وهزم أصحابهم، فلا أقاموا ديناً ولا أبقوا ديناً . والله تعالى لا يأمر بأمر لا يحصل به صلاح الدّين ولا صلاح الدّنيا، وإن كان فاعل ذلك من أولياء الله المتقين ومن أهل الجنّة، فليسوا أفضل من

¹ - يقول ابن القيم: « فإنّ للرّئاسة سكرة كسكرة الخمر أو أشدّ » بدائع الفوائد، ص 1061

² - أخرجه ابن أبي عاصم في كتابه: السنّة، وصحّحه الألباني، انظر: كتاب السنّة لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنّة في تخريج السنّة للألباني، ج 2 ص 521

³ - سبق تخريجه في الصفحة السابقة من هذا البحث .

⁴ - أخرجه مسلم، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم: 4686، ص 942

⁵ - أخرجه البخاري في كتاب: الفتن، باب: قول النّبىّ: « سترون بعدي أموراً تنكرونها »، رقم: 7053، ص 1748، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم: 4683، ص 942، واللفظ للبخاري .

عليّ وعائشة وطلحة والزبير وغيرهم، ومع هذا لم يحمدوا على ما فعلوه من القتال، وهم أعظم قدرا عند الله وأحسن نيّة من غيرهم»¹.

5- خامسا: حقّ المال

لأنّ الإمام كغيره من النّاس، يحتاج إلى موارد مالية ليقضي بها حاجاته الدنيوية من المأكل والمشرب والملبس والمركب وغيره، فإنّه ترك السّعي في طلبها لقضاء حوائج النّاس فلا بدّ إذا أن يفرض له قسيمة مالية تعينه على ذلك بقدر حاجته كإمام للمسلمين، لأنّ دون ذلك إمّا تطلّع لأموال المسلمين وإمّا انصراف عن شؤون الرّعيّة لمراعاة شؤون نفسه، وقد روى ابن سعد في الطبقات عن عطاء بن السّائب قال: «لما استخلف أبو بكر رضي الله عنه أصبح غاديا إلى السّوق وعلى رقبتة أثواب يتجر بها، فلقيه عمر بن الخطّاب وأبو عبيدة بن الجراح، فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله، قال: السّوق، قالوا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالوا له: انطلق حتّى نفرض لك شيئا، فانطلق معهما، ففرضوا له كلّ يوم شاة وكسوة في الرّأس والبطن»².

¹ - منهاج السنّة النبوية، لابن تيمية الحرّاني، ج 4 ص 527 - 528

² - الطبقات الكبرى لابن سعد، ج 3 ص 168

المبحث الثالث:

الأصول والقواعد النّازمة للسياسة الشرعيّة

هذا المبحث يشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: الكتاب والسنة وعمل الصّحابة

المطلب الثّاني: قاعدة المصلحة المرسلّة

المطلب الثّالث: قاعدة العرف

المطلب الرّابع: قاعدة التّنظر إلى المال

المطلب الخامس: قاعدة حكم الحاكم يرفع الخلاف في المجتهدات ؟

المبحث الثالث: الأصول القواعد النّاطمة للسياسة الشرعيّة

تمهيد: إنّ قواعد الاستنباط التي يعتمدها الحاكم هي نفسها التي يعتمدها الفقيه أو المجتهد ولها نفس الترتيب، فليس له مثلاً أن ينقض حكماً شرعياً مقطوعاً به بداعي المصلحة، وإن كان له العمل بها في مجالها وبشروطها، وعليه فإنّ الحكم والسلطنة هي على الناس وليس على الشرع، أي أنّ السلطنة تكسب الحاكم قوّة التنفيذ، لا قوّة تغيير التشريع، وإلاّ فاجتهاد الحاكم - إن كان من أهل الاجتهاد- كاجتهاد المفتي والفقيه لا يمكن شرعاً أن تخرج عن حكم الله، وبناء عليه فإنّ أسس السياسة الشرعية ومستنداتها، هي أسس بقية المسائل الشرعية؛ ذلك أنّه قلنا إنّ السياسة الشرعية جزء من الفقه الإسلامي تعتمد على قواعده وتنبني على أصوله، فالناظر في السياسة الشرعية والناظر في بقية المسائل الفقهية الأخرى له نفس المصادر والأصول، غير أنّ الأوّل يملك سلطة التنفيذ دون الثاني، غير أنّه يكثر استناد مسائلها على الاستدلال - المصالح المرسلة - وعليه لما كان الأمر كذلك، فإنّنا سنوضح بعض الأدلّة التبعية، التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، ونركّز أكثر على مبحث المصلحة لأنّ تصرفات الحاكم مبنية على ذلك، وكذا النّظر إلى المآل وقواعده لارتباطها القويّ بقاعدة المصلحة، أمّا القواعد الأصلية، فسنذكر منها تعريفاً بمبحثي الكتاب والسنة، باعتبارها أصل الأصول ومنبع الأدلّة، فجميع الأدلّة مبنية عليهما، فلا مصلحة معتبرة ما لم تدلّ عليها نصوص الكتاب والسنة، إمّا بجزئياتها أو بكليّاتها، وبيان ذلك كله على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: الأدلّة الأصلية

الفرع الأوّل: الكتاب (القرآن الكريم) وهو: أوّل الأدلّة، وإليه ترجع جميع الأدلّة فهو أصل مستقلّ بنفسه، وهو مع السنة مستند جميع الأدلّة الأخرى، ومعنى كونه أوّل الأدلّة أنّه ينظر فيه أولاً عند استنباط أيّ حكم شرعيّ، لأنّه كلام الله ولا يقدر على كلام الله أيّ كلام آخر، ثمّ ينظر بعد ذلك في سنة النبيّ العدنان، لأنّها بيان القرآن والبيان مع المبيّن شيء واحد، ثمّ تأتي بقية الأدلّة تبعاً، وهذا كان فعل صحابة النبيّ الكريم، جاء في كتاب تاريخ الخلفاء: « كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم... نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم.. قضى به، وإن لم يكن في الكتاب،

وعلم من رسول الله في ذلك الأمر سنّة .. قضى به، فإن أعياه .. خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قضى في ذلك بقضاء؟ فرمّا اجتمع إليه التفر كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلّم فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا، فإن أعياه أن يجد في سنة من رسول الله .. جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع أمرهم على رأي قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة ..¹»

-والقرآن الكريم تتنوع أحكامه، فهو يشمل العديد من الأحكام في مختلف المجالات إمّا تفصيلاً وإمّا إجمالاً، فذكر الأحكام الاعتقادية، والأحكام الخلقية، والأحكام العملية وهذه إمّا عبادات وإمّا معاملات، والمعاملات تنظم فيها عدّة أبواب من عقود وتصرفات إلى أحكام السّلم والحرب، إلّا أنّه كما قلنا فإنّ بيان القرآن لهذه الأحكام: إمّا تفصيلي يعرض لأكثر الجزئيات كما في العبادات والأحوال الشخصية والموارث، وإمّا بيان عام، يعرض القواعد العامّة والمبادئ الأساسية مع التعرّض أحياناً لبعض الجزئيات وذلك كمسائل السياسة الشّرعية².

الفرع الثاني: السنّة النبوية: وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع، هي مع القرآن الكريم، أصل الأصول وطريق الوصول، وهما مستند جميع الأدلّة من إجماع وقياس ومصالح وغيرها، فكلّ الأدلّة بعدهما يستندان عليهما، إمّا من جانب الإثبات أو من جانب النفي، كما أنّها مع القرآن هي الحاكم في كلّ الأبواب، سواء كانت عبادات أو معاملات .

1-منزلة السنّة من القرآن:

أمّا منزلة السنّة بالنسبة للقرآن، من حيث ما ثبت منها من أحكام، فهي إمّا أن تكون السنّة مقرّرة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن: وعندئذ يكون للحكم مصدران ودليان، كالأمر بإقامة الصلّاة وإيتاء الزكّاة وصوم رمضان .

¹ - تاريخ الخلفاء، لجلال الدّين السيوطي، ص 117-118

² - انظر: أصول الفقه الإسلامي، ص 438-440

- وإما أن تكون مبيّنة ومفسّرة للقرآن، وهذا على أوجه:

- أن تبين السنّة مجمل القرآن، كالأحاديث التي فصلت كيفية إقامة الصلّاة وإيتاء الزكاة

- أن تخصّص السنّة عام القرآن، مثاله: قول النبيّ صَلَّى الله عليه: « لا يجمع بين المرأة وعمّتها، ولا بين المرأة وخالتها »¹، فهذا مخصّص لقوله تعالى: « وأحلّ لكم ما وراء ذلكم » النساء 24

- أن تقيّد السنّة مطلق القرآن، مثل كفّارة اليمين

- وإما أن تكون السنّة ناسخة للقرآن، ومثّلوا له بحديث: « لا وصيّة لوارث »²، فهذا ناسخ لآية: « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت » البقرة 180

- وإما أن تكون السنّة مثبتة ومنشئة حكما سكت عنه القرآن، مثل الأخبار التي تدلّ على رجم الزّاني المحصن والحكم بشاهد ويمين، وتحريم لبس الذهب والحرير على الرّجال³.

2- عمل النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم بالسياسة الشرعيّة:

أ- قول الله سبحانه وتعالى في سورة التوبة: « وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتّى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنّوا أن لا ملجأ من الله إلاّ إليه ثمّ تاب عليهم ليتوبوا إنّ الله هو التّوّاب الرّحيم » التوبة 118؛ فإنّ عقاب الثلاثة بالهجر على تخلفهم عن الغزو مع النبيّ ﷺ في تبوك، ومنعهم من قربان نسائهم وهو منع من أمور

¹ - أخرجه البخاري في كتاب: النّكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمّتها، رقم: 5109، ص1303، وأخرجه مسلم في كتاب:

النّكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها في النّكاح، رقم: 3326، ص657

² - وهو جزء من حديث أخرجه الترمذي، كتاب: الوصايا، باب: ما جاء لا وصيّة لوارث، رقم: 2254، ج 4 ص199-200، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وأخرجه أبو داود، كتاب: الوصايا، باب: ما جاء في الوصيّة للوارث، رقم: 2870، ج4 ص492، وأخرجه التّسائي، كتاب: الوصايا، باب: إبطال الوصيّة للوارث، رقم: 3641، ص567، وهذا الحديث صحّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود، ج2 ص207

³ - انظر منزلة السنّة مع القرآن في: الطرق الحكمية، ص 186، وأصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج1 ص461-464

مباحة لهم في الأصل، مع الاكتفاء بقبول اعتذار غيرهم من المتخلفين، هو من مقتضيات السياسة الشرعية، لغرض يراد من هؤلاء الثلاثة ويراد بهم دون سائر المتخلفين¹.

ب- قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه، وجعلت له خلفا»²؛ فتأسيس البيت على قواعد إبراهيم ﷺ أمر رغب فيه النبي صلى الله عليه وسلم فدل على استحبابه، لكن النبي تركه ولم يفعله؛ خوفا من مفسدة أعظم من مصلحته³؛ وهذا من أحكام السياسة الشرعية.

-وانظر شواهد أخرى من عمل النبي صلى الله عليه وسلم بالسياسة الشرعية في كتاب: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم الجوزية⁴

الفرع الثالث: عمل الصحابة

-معروف أن الصحابة هم منبع الاجتهاد ومرجع الإفتاء، فيما طرأ من أحداث ووقائع لا عهد للمسلمين بها، ومعلوم أيضا أن عمل الصحابي حجة يجب العمل بها فيما أجمعوا فيه أو في ما لا مجال للرأي فيه⁵، أما ما كان فيه اجتهاد ورأي، فليس بحجة على غيره من الصحابة والحجة فيه مع صاحب الدليل، ويبقى النظر هل هو حجة على غيره من البشر أم لا⁶؟.

-وفي هذا المقام نذكر بكلام الشاطبي رحمه الله فهو الرأي والنظر في المسألة: «سنة الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها، ويرجع إليها، والدليل على ذلك أمور....»⁷، فذكر مجموعة من الأدلة على قوله هذا، حتى قال فيها محقق الكتاب، عبد الله دراز في الحاشية: «مفاد الدليل الأول والثاني

¹ - انظر هذه القصة في: تفسير ابن كثير، ج 2 ص 589-592

² - أخرجه البخاري في كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنائها، رقم: 1585، ص 385، وأخرجه مسلم في كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، رقم: 3130، ص 624، واللفظ للبخاري.

³ - انظر شرح هذا الحديث في: فتح الباري، ج 3 ص 570-579

⁴ - الطرق الحكمية، ص 32-37

⁵ - إرشاد الفحول للشوكاني، ج 2 ص 997

⁶ - البحر المحيط للزركشي، ج 6 ص 53-54

⁷ - الموافقات، ص 766

أنّ المراد السنّة العملية، أي إذا عمل الصّحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنّة عن الرّسول لا موافقة ولا مخالفة فإنّنا نعدّ هذا كسنّة للنبيّ¹.

— وقال الشّاطبي أيضاً بعد ذلك: « جمهور العلماء قدّموا الصّحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة حجة ودليلاً، وبعضهم يعدّ قول الصّحابة بإطلاق حجة ودليلاً، ولكلّ قول من هذه الأقوال متعلّق من السنّة . وهذه الآراء وإنّ ترجّح عند العلماء خلافها — ففيها تقوية تضاف إلى أمر كليّ هو المعتمد في المسألة، وذلك أنّ السّلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصّحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدّائر بين الأئمّة المعترين، فتجدهم إذا عيّنوا مذاهبهم قوّوها بذكر من ذهب إليها من الصّحابة . وما ذلك إلّا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوّة ما أخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشّريعة، وأنّهم ممّا يجب متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النّظر معهم فيما نظروا فيه² »

1- من عمل الصّحابة في السياسة الشرعيّة:

— تحريق عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حانوت الخمر بما فيه، وحرقه لقصر سعد بن أبي وقّاص لما احتجب فيه عن الرّعيّة، وكذا إلزامه للصّحابة أن يقلّوا الحديث عن رسول الله، وذلك لما اشتغلوا به عن القرآن الكريم، فكلّ ذلك سياسة منه.

— ومنه أيضاً جمع عثمان النّاس على حرف واحد من الأحرف السّبعة التي أطلق لهم رسول الله القراءة بها، لما رأى ذلك مصلحة³

¹ - انظر حاشية الموافقات، عبد الله دراز، ص 766

² - الموافقات، ص 768

³ - انظر هذه الأمثلة وغيرها في كتاب: الطرق الحكمية لابن القيم، ص 38 وما بعدها .

المطلب الثاني: المصالح المرسلّة

مصطلح المصلحة المرسلّة لفظ مركب من جزأين، ولمعرفة حقيقة المصطلح يتوجب تعريف الجزأين، فنقول:

الفرع الأوّل: المصلحة لغة:

يقول ابن فارس: « الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد. يقال: صلح الشيء يصلح صلاحاً، ويقال: صلح بفتح اللّام، وحكى ابن السّكيت صلح وصلح، ويقال: صلح صلوحاً ¹»، ويقول ابن منظور: « والإصلاح: نقيض الإفساد والمصلحة: الصلاح والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه، وأصلح الدّابة: أحسن إليها فصلحت، والصلّح: تصالح القوم بينهم، والصلّح: السّلم ²»، ومن هذه التعاريف يتوضّح لنا أنّهم عرّفوا المصلحة بضدّها، لأنّه كما يقال بضدّها تتبيّن الأشياء، وعليه فالمصلحة هي نقيض المفسدة، وهذا ما يدلنا على أنّ درء المفسدة هو بحدّ ذاته جلب للمصلحة .

الفرع الثّاني: المصلحة اصطلاحاً:

أشهر هذه التعريفات هو تعريف الغزالي في كتابه المستصفى، فقال فيه: « أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّرع ومقصود الشّرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ³»

¹ - معجم مقاييس اللّغة، لابن فارس، ج 3 ص 303

² - لسان العرب، ج 2 ص 517

³ - المستصفى من علم الأصول، ج 2 ص 481 - 482

-وقد بيّن الغزالي في هذا التعريف حقيقة المصلحة المعتبرة شرعا، أو المصلحة الشرعية، وأنها المحافظة على مقصود الشرع من الخلق، ولا تكون المصلحة كذلك إلا إذا كان لها أصل شرعي، أي ضرورة سير المصالح في ظلّ جوهر الدين المكوّن من صريح النصوص والأحكام وما تمّ عليه الاجماع¹ -وعرّفها الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات بقوله: « وأعني بالمصالح - المصالح الدنيوية - ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتّى يكون منعّما على الإطلاق »²، وهذا التعريف يوضّح حقيقة المصلحة من حيث اعتبارها عقلا قبل ورود الشرع، أي قبل ارتباطها بالضوابط الشرعية، فإنّ الناس عند ذكر المصلحة ينقدح في ذهنهم هذا المعنى، ثمّ أردفها الشاطبي بذكر حقيقة المصلحة الشرعية، ليلاّ يتوهم أنّها نفسها، وليظهر الفارق بين الاعتبارين فقال في نفس الكتاب: « المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية... فالمعتبر إنّما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس »³، فهذه هي حقيقة المصلحة الشرعية، فهي نظر في الحال في ضوء المآل، فيظهر من هذا الخلاف بين المصلحتين - العادية - كما سمّاها الشاطبي في التعريف الأوّل، وهي أهواء النفوس كما سمّاها في التعريف الثّاني، لأنّها إن لم تكن شرعية، فهي ذوقية تعرف من قبل الهوى والنفوس والشرعية-، والضّابط المميّز بين المصلحتين هو من حيث اعتبار الضّوابط وعدم اعتبارها، وفي هذا يلتقي مع تعريف الغزالي، ومن جملة هذا يمكن القول أنّ المصلحة هي: هي كلّ منفعة أراد الشارع تحقيقها

الفرع الثالث: المرسل لغة:

¹ - انظر: ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلامية، البوطي، ص 61

² - الموافقات في أصول الشّريعة، ص 231

³ - الموافقات في أصول الشّريعة، ص 239-240

أرسل الشّيء: أطلقه وأهمله، كما تقول: كان لي طائر فأرسلته، أي: خلّيته وأطلقته¹، وأرسلت الكلام إرسالاً: أطلقته من غير تقييد²

الفرع الرابع: المصلحة المرسلّة:

إنّ الأصوليين تعرّضوا لمبحث المصلحة في موضعين: الموضع الأوّل عند بحثهم الأدلّة المختلف فيها، والموضع الثّاني عند بحثهم لموضوع المناسب كمسلك من مسالك العلّة في باب القياس، قال الشّوكاني في مسلك المناسبة: « ويعبّر عنها بالإخالة، وبالمصلحة وبلاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمّى استخراجها تخريج المناط³، ولكن نلاحظ أنّه في باب الأدلّة المختلف فيها، يطلقون عليها - المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح-، أمّا في مسالك العلّة فيطلقون عليها - المناسب المرسل- ومنه فلها في كتب الأصول تسميات مختلفة، وهذا لاختلاف جوانب الدّراسة، فيقول البوطي في ذلك: « وهذه التعبيرات وإن كانت تبدو مترادفة لوحدة المقصود بها، إلّا أنّ كلّ منها ناظر لهذا المقصود من جهة معيّنة، ذلك أنّ كلّ حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب: أحدها: جانب المصلحة المترتبة عليه، وثانيها: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، وثالثها: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة، أي المعنى المصدرى . فمن نظر إلى الجانب الأوّل عبّر بالمصالح المرسلّة وهي التسمية الشّائعة، ومن نظر إلى الجانب الثّاني عبّر بالمناسب المرسل، ومن نظر إلى الجانب الثّالث عبّر بالاستصلاح أو الاستدلال⁴ »

ولقد جاءت تعريفات الأصوليون للمصلحة المرسلّة على الشكل التّالي:

وضّحها الغزالي في المنخول بقوله: « كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشّرع، لا يرده أصل مقطوع به، مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين

¹ - لسان العرب، ج 11 ص 285

² - المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، أحمد بن محمّد بن علي الفيّومي، ص 86

³ - إرشاد الفحول، ص 896

⁴ - ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلامية، ص 329

وهذا تعريف الغزالي كان باعتبار الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق المصلحة، أي أنه عرّف المصلحة باعتبار سببها وهي غالب التعريفات، وقد بيّن الغزالي في هذا التعريف شروط المصلحة، من أنّها يجب أن تكون مناسبة للحكم، وأن تكون المناسبة مطردة في أحكام الشرع أي لها شواهد من جنسها، كما بيّن أنّها يجب أن لا تخالف المقطوع به من الكتاب والسنة والاجماع .

كما بيّنها الشاطبي في الموافقات بقوله: « الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة »²، وعرفها أيضا في كتابه الاعتصام فقال: « فإنّ المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسبا »³

وعرفها أيضا البوطي من المعاصرين بقوله: « كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء »⁴، ولنا أنّه لا تعرف مقاصد الشارع إلّا بعد دراسة نصوص الشارع والتمعن فيها .

ومن المعاصرين أيضا تعريف وهبة الزحيلي: « وهي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس »⁵.

¹ - المنحول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، ص 364

² - الموافقات، ص 424

³ - الاعتصام، لأبي اسحاق الشاطبي، ج 3 ص 5-6

⁴ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 330

⁵ - أصول الفقه الاسلامي، ج 2 ص 757

-ومن جملة هذه التعريفات يمكن القول أنّها كلّها تدلّ على حقيقة واحدة وإن اختلفت العبارات، فلهم معنى جامع للمصلحة المرسلّة يتفقون عليه، وهو أنّ المصلحة المرسلّة هي: المنافع الملائمة لقواعد الشرع ومقاصده .

-ويمثّل لها: بجمع عثمان رضي الله عنه للناس على حرف واحد من الأحرف السبعة استنادا للمصلحة المرسلّة في حفظ نظام الأُمّة ونبذ التفرّق والتنازع بينهم، ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم أطلق لهم القراءة بها جميعا، لكن لما خاف الصحابة رضوان الله عليهم على الأُمّة ان يختلّفوا في القرآن، ورأوا أنّ جمعهم على حرف واحد أسلم لهم وأبعد من وقوع الاختلاف، فعلوا ذلك، وليس لهم نصّ يثبت ذلك ولا نصّ يمنع، وإتّما مجموع النصوص وقواعد الشرع التي تدعو إلى الاعتصام بحبل الله ونبذ الفرقة والاختلاف هو الذي قضى بذلك¹، فجاء في صحيح البخاري عن أنس بن مالك: « أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشّام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأُمّة قبل أن يختلّفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصّحف ننسخها في المصاحف ثمّ نردّها إليك . فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم، ففعلوا . حتّى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف ردّ عثمان الصّحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق² »

قال العلامة مُحمّد الأمين الشنقيطي³: « واعلم أنّ ما ذكرنا من أنّ المصلحة المرسلّة لم يدلّ الدليل الشرعي على اعتبارها في ترتّب الحكم عليها نعي به الدليل الخاصّ، فلا ينافي وجود الدليل العام،

¹ - ذكر هذا المثال، ابن القيم في كتابه: الطرق الحكيمة، ص 47-48

² - أخرجه البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، رقم: 4987، ص 1275

³ - الشنقيطي مُحمّد الأمين بن مُحمّد المختار بن عبد القادر بن مُحمّد بن أحمد نوح بن مُحمّد، يرجع أصله إلى قبيلة حمير، ولد رحمه الله سنة 1325هـ في كيفا بموريتانيا، نشأ يتيما إذ فقد أباه وهو صغير، فترعرع في بيت أخواله، وهناك أتم حفظ القرآن الكريم على يد خاله، وأخذ عنهم أيضا بعض علوم القرآن الكريم من رسم المصحف إلى إتقان روايتي ورش وقالون، وكذلك درس في تلك الفترة

لأنّ ما لم يدلّ عليه دليل خاصّ ولا عام لا يصحّ أن يكون حكماً شرعياً، فالمصالح المرسلة وإن لم تدلّ عليها الأدلّة الخاصّة فقد دلّت عليها الأدلّة العامّة، فتولية أبي بكر لعمر رضي الله عنهما وإن لم يدلّ على خصوصها دليل، فقد دلّ الدليل على وجوب حفظ نظام المسلمين والإسلام، بتولية الأحقّ بذلك من المسلمين..... وهكذا في جميع المصالح المرسلة، والعلم عند الله»¹

الفرع الخامس: حجية الاستدلال بالمصالح المرسلة:

قبل تحرير محلّ النزاع في المسألة، ينبغي البيان أنّ نسبة القول بالمصلحة المرسلة للمالكية بإطلاق، هو قول الجويني²، ولكن بعد البحث والتحري نلمس اضطراباً واختلافاً في نقل وبيان الآراء الحقيقية لأئمة المذاهب بالنسبة لهذه المسألة، فالشوكاني وغيره نقل القول بالمنع عن الجمهور³، والقراقي وغيره نقل القول بالحجّة عن الجمهور أيضاً⁴، وعليه فسنستبّع بعض هذه الأقوال ونرى ما يصحّ منها حسب ترجيح العلماء وفق ما يظهر .

— أمّا المجيزون، فقد بيّنوا حقيقة مرادهم بالمصلحة المرسلة المقبولة، وأنها ما كانت ملائمة لتصرّفات الشارع كما ذكرناه سابقاً في التعريف، يقول الشاطبي في بيان منهج الإمام مالك في المصالح المرسلة: « بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنّه استرسل فيها

بعض المختصرات في الفقه، وشيء من الأدب والتحو وأنساب العرب والسيرة النبوية، ثمّ توسّع بعد ذلك في هذه الفنون على يد مجموعة من العلماء، أمّا المنطق وآداب البحث والمناظرة، فكان تحصيله لها على عن طريق المطالعة، سافر الشيخ رحمه الله إلى مكّة المكرمة قاصداً الحجّ، ومن ثمّ الرجوع، إلّا أنّه بعد فراغه من النسك عزم على القرار في المدينة النبوية، فاشتغل فيها بالتدريس في المسجد النبوي وكذلك في المعاهد الإسلامية التي فتحت فيما بعد، من تصانيفه: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، وغيرها كثير...، توفي رحمه الله يوم الخميس 17 ذي الحجة 1393هـ في منزله بمكّة المكرمة، ينظر: مقدّمة كتاب أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، خالد بن عثمان السبت، ص 39-19

¹ - رحلة الحجّ إلى بيت الله الحرام، للشيخ محمّد الأمين الشنقيطي، ص 190

² - انظر: البرهان للجويني، ص 1113

³ - إرشاد الفحول، ص 990

⁴ - انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، ج 9 ص 4095

استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله ...»¹.

- أمّا المانعون فيظهر من أقوالهم أنّهم لم يردّوا المصلحة المرسلّة بمفهوم الفريق الأوّل - أي بمعنى المناسب المرسل - وإنّما منعوا المصلحة المرسلّة بمفهوم المناسب الملغى² الذي هو في الحقيقة مردود عند الجميع، فهائهم الشافعية وهم أكثر من نقل عنهم المنع كما قال عنهم القرافي ذلك³، يقول الجويني عن مذهبهم في ذلك: « وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ولكنّه لا يستجيز التأيي والبعد والإفراط، وإنّما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة »⁴، وهو نفسه الذي ردّ على الإمام مالك أخذه بالمصالح، ولكنّه ظنّ أنّها مصالح بعيدة موهومة من قبيل المناسب الملغى، حيث يقول: « وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي ثبتت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعالي المعروفة في الشريعة »⁵.

- فدلّ هذا كلّه أنّ وجهة النظر مختلفة بين الفريقين، وأنّ الخلاف راجع إلى تحقيق مناط المسألة، فأصل الخلاف خلاف لفظي في المراد بحقيقة المصلحة المرسلّة، وهذا راجع ربّما إلى قيد الإرسال، وهو الإطلاق في اللّغة كما مرّ، فرّبما حملها بعضهم على المعنى اللّغوي البحث وظنّ أنّها المصلحة المطلقة عن كلّ قيد، فإنّ اللفظ يبعث إلى الأذهان ذلك . وعلى كلّ فإن كانت المصلحة من قبيل المناسب المرسل بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً فهي مقبولة عند الجميع، وإن كانت بمعنى المناسب الملغى فهي مردودة عند الجميع، لذلك قال القرافي: « يحكى أنّ المصلحة المرسلّة من خصائص مذهب مالك،

¹ - الاعتصام، ج 3 ص 54

² - المناسب الملغى: هو ما علم إلغاء الشّرع له، ويمثّل له بوجوب الصّوم ابتداء في كفّارة الملك الذي واقع في رمضان، لأنّ القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، ينظر: إرشاد الفحول، ج 2 ص 906

³ - نفائس الأصول، ج 9 ص 4095

⁴ - البرهان للجويني، ص 1114

⁵ - البرهان للجويني، ص 1113

وليس كذلك، بل المذاهب كلّها مشتركة فيها، فإنّهم يعلّقون ويفرّقون في صور التّقوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرّد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلّة»¹.

—ويقول أيضا صاحب فواتح الرّحموت: « وإن علم فيه ذلك أي أحد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم، قبله إمام الحرمين، ونقل عن الإمام الشافعي، وعليه جمهور الحنفية، قال في التّحرير: يجب على الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل، وقبوله أحقّ بالقبول»²

—وعليه فبعد اعتبار الشّروط وإعمال الضّوابط التي تفرّق بين المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة، يمكن القول أنّ المصلحة المرسلّة هي حجّة لدى جمهور الفقهاء، ومع هذا فإنّ الاستدلال بالمصالح المرسلّة ليس أمرا هيّئا، ولا هو بالمركب السهل؛ وليس هو حقّا لكل أحد بل صاحبها من حاز الأصول وتفرّد في الفنون، قال القرافي رحمه الله: « فإنّ مالكا يشترط في المصلحة أهليّة الاجتهاد؛ ليكون الناظر متكيفا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عمّا يخالفها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلا بالأصول، فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور»³.

الفرع السادس: ضوابط المصلحة المرسلّة :

بيّنا سابقا أنّ الإرسال لا يعني الإطلاق عن كلّ قيد، بل هو منضو تحت القواعد الكليّة والأصول الجامعة لتحقيق المقاصد الشّرعية، وكذلك فإنّ أحسب الخلاف السابق بين الفقهاء في مدى اعتبار حجّيّة المصالح المرسلّة مرجعه إلى مدى اعتبار هذه الضّوابط من عدمه، فهي الفاصل بين المردود والمقبول، فباعتبارها تبعد شبهة التشهّي والقول بالرّأي والدّوق في شرع الله عن القائلين بها، لأنّ مرجعها دائما هو إلى الأصول الشّرعية المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع، وذلك من جانب

¹ - نفائس الأصول للقرافي، ج 9 ص 4095

² - فواتح الرّحموت شرح مسلم الثبوت، ج 2 ص 316

³ - نفائس الأصول، ج 9 ص 4092

الإثبات وعدم الإبطال، لأنّها تثبت حكما ما لم يدلّ عليه دليل جزئيّ بشرط أن لا يعود على النصوص الجزئية بالإبطال - كما سيمرّ معنا- وهذه الضوابط هي:

1- أن لا تعارض نصا - من الكتاب أو السنة - ولا إجماعا، وهذا واضح لا يحتاج إلى دليل، لأنّها تثبت حيث لا نصّ ولا إجماع، ولأنّ النصّ والإجماع من قبيل المناسب المؤثر¹ وهي المصلحة المعتبرة وهذه وجب العمل بها بالإجماع، أمّا المصلحة المرسلّة فهي من قبيل المناسب المرسل وهو أقل من المؤثّر، وكذلك فإنّ النصّ والإجماع هو عين قريب لصيق بالمسألة، فهو أليق بها، أمّا المصلحة المرسلّة فهي من قبيل الجنس البعيد، والخاصّ مقدّم على العام، لاحتمال الخصوص في العام دون وجود هذا الاحتمال في الخاصّ .

2- أن تكون ملائمة لتصرفات الشارع، بأن يثبت للمصلحة المستدلّ بها علاقة اعتبار شرعية، بدلالة أصل كلي؛ بأن اعتبر الشارع جنسها في الجملة، بحيث يكون ذلك الجنس معتبر شرعا، إلّا أنّه ينبغي أن يكون ذلك الجنس قريبا من ذلك الباب، لأنّ ترك الأمر للدخول تحت الجنس البعيد، قد يقرب المسألة أكثر من المصالح الملغاة، لأنّها ستبتعد أكثر عن الثوابت، وفي هذا قد تزلّ الأقدام وتذهل الأفهام، لذلك وجب تقييدها بالجنس القريب أو بالأحرى بالنوع، وللضبط أكثر نقول أنّ لكلّ مسألة معروضة نظرها الخاصّ بحسب القرائن .

3- أن تكون محققة لمقاصد الشريعة، وأن لا تعود عليها بالإبطال، قال الغزالي - رحمه الله تعالى - : « ... من ظنّ أنّه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع؛ فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلّة، إذ القياس أصل معين. وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد،

¹ - المناسب المؤثر: هو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنصّ أو إجماع، ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدّين

بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات؛ فسمي لذلك مصلحة مرسله. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»¹.

4- أن توضع في مجالها الصحيح، فتكون فيما تصح فيه المصالح وهذا يفهم من الشرط الأول، يقول الشاطبي في الاعتصام: «أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل معناه وجرى على ذوق المناسبات المعقولة..... فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية»² ويدخل في ذلك كل مستحدث عصري ينتفع به الناس من التنظيمات والتراتب الإدارية، مما لم يرد فيه دليل نصي ولا يخالف الشريعة الإسلامية. كسائر الأنظمة المصلحية، وهيكل الدوائر الحكومية، فتنظيم أمور التقاضي، وتصنيفات الموظفين وتقدير رواتبهم، ونحوها، هي في الحقيقة أمثلة لإعمال المصالح³.

¹ - المستصفي، ج 2 ص 502 - 503

² - الاعتصام، الشاطبي، ج 3 ص 48

³ - أضواء على السياسة الشرعية، ص 61

المطلب الثالث: قاعدة العرف

الفرع الأول: العرف لغة: العرف والعارفة والمعروف، واحد: ضدّ النّكر، وهو كلّ ما تعرفه النّفس من الخير وتطمئنّ إليه، ومنه أمر معروف بين النّاس: إذا رأوه لا ينكرونه¹.

الفرع الثاني: العرف اصطلاحاً: هو ما استقرّ في النّفس من جهة شهادات العقول وتلقّته الطّباع السّليمة بالقبول، وهو قسمان:

- العرف القولي: هو أن يتعارف النّاس بإطلاق اللفظ عليه .

- العرف العملي: هو أن يطلقوا اللفظ على هذا وعلى ذاك، ولكنّهم فعلوا هذا دون غيره²، ومثال العرف العملي: تعوّد أهل بلدة مثلاً أكل لحم الضّأن، فلو وكل شخص آخر وكانا من تلك البلدة بأن يشتري له لحماً فليس للوكيل أن يشتري له لحم جمل³، أمّا العرف القولي فهو كتعوّد النّاس إطلاق لفظ الدّابة على الفرس فقط، وعدم إطلاق اللحم على السّمك⁴

- كما عرّفت العادة بأنّها: الأمر الذي يتقرّر بالنفوس ويكون مقبولا عند ذوي الطّباع السّليمة بتكراره المرّة بعد المرّة⁵، ويأتي العرف بمعنى العادة⁶.

- والعرف بنوعيه القولي والعملي قسمان: عرف عام وعرف خاص⁷

- أمّا العرف العام: فهو ما يتعارفه غالبية أهل البلدان في وقت من الأوقات، وأمّا العرف الخاص: فهو ما يتعارفه أهل بلدة أو إقليم أو طائفة معيّنة من النّاس⁸

¹ - لسان العرب، ج 9 ص 239 - 240

² - الكلّيات لأبي البقاء الكفوي، ص 617

³ - درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام، علي حيدر، ج 1 ص 45

⁴ - أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج 2 ص 829

⁵ - درر الحكّام، ج 1 ص 44

⁶ - المصدر نفسه

⁷ - أصول الفقه الإسلامي، ج 2 ص 829

⁸ - المصدر نفسه، ج 2 ص 829 - 830

الفرع الثالث: حجيته:

-العرف والعادة من الأمور المراعاة شرعا عند استنباط وتنزيل الأحكام الشرعية، وقد ذكرها الفقهاء في معظم أبواب الفقه؛ خاصة إذا كانت مناطا للحكم، وقد ذكرنا في أوّل البحث ما قاله ابن القيم عن معرفة حال الناس، وأنّه يشترط في المفتي والحاكم معرفة حال الناس¹، وكذلك قوله: بتغيّر الفتوى بتغيّر الزّمان والمكان والأحوال والعوائد والنيّات²، وقد عدّها كثير من الفقهاء أحد القواعد الأساسية الأساسية التي يدور عليها الفقه الإسلامي، وسمّوها: بالعادة المحكّمة³، كما اشتهر قول الفقهاء: أنّ ما ورد مطلقا في الشّرع وليس له ضابط في اللّغة ولا في الشّرع فيرجع فيه إلى العرف⁴، وغيرها من القواعد والضوابط، وقد رجع الفقه إلى العرف والعادة في مسائل لا تعدّ كثرة: كسنّ الحيض والبلوغ، والنفاس والطهر وغالبها، والنجاسات المعفو عن قليلها...، وفي بيع المعاطاة وعمل الصنّاع وغيره كثير⁵

-ولكنّ العلماء وضعوا شروطا وضوابط لاعتبار العرف كباقي الأدلّة الشرعية، بها نميّز بين العرف المعتبر والعرف الفاسد، وهي

-ألا تخالف نصّا شرعيا أو إجماعا أو دليلا آخر معتبرا أقوى منها، وهذا شرط عام في كلّ مصدر استدلال، لأنّها أدلّة تبعية فرع عن الأصل، والفرع يسقط إذا سقط الأصل⁶.

-أنّ العادة تعتبر إذا اطردت، فإن اضطربت فلا⁷.

-أنّ العرف الذي تحمل عليه الألفاظ هو العرف المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطّارئ¹

¹ - أعلام الموقعين، ج 6 ص 113

² - أعلام الموقعين، ج 4 ص 337

³ - انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 1 ص 148، الأشباه والنظائر للسبكي، ج 1 ص 50.

⁴ - الأشباه والنظائر للسبكي، ص 1 ص 51.

⁵ - الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 1 ص 148

⁶ - درر الحكّام، ج 1 ص 53

⁷ - الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 1 ص 151

المطلب الرابع: النظر إلى المال.

إنَّ النظر إلى المال هو أحد المحاور الرئيسية في عملية الاجتهاد التنزيلى وهو كذلك أحد أهمّ قواعد السياسة الشرعية، لأنَّه نظر في العواقب والخواتيم، فما يميزه الحال قد يمنعه المال، وما يمنعه الحال قد يستصحب حكمه للمال، فيقضى في الأولى بحسب الثانية، لأنَّه من المعلوم أنَّ الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح النَّاس في الحال والمآل ولهذا جاءت أصوله وقواعده مراعية لهذا المعنى، فنجد أنَّ كثيرا من قواعده أسست على وفقه وهو تحقيق المصالح في العاجل والآجل ودرء المفسدات في الحال والمآل فنرى في قواعد كسدِّ الذرائع والنَّظر إلى المال تجسيدا واقعيا لرعاية هذا، فهي أحد أفراد تحقيق هذا الأصل، فسدِّ الذرائع يقوم على اعتبار النَّظر إلى مآل الفعل الأوَّل الذي هو الوسيلة، فإن كان مؤداه جائزا أخذ به، وإن كان مؤداه محرَّما منع الأخذ به، ذلك أنَّ الشريعة جاءت لتحقيق غايات ومقاصد من المكلف ومن التكليف، وأوجبت أن تكون مقاصد المكلف موافقة ومطابقة لمقاصد الشرع من التكليف، يقول الإمام الشَّاطبي رحمه الله في هذا: « النَّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأوَّل بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربَّما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلَّا أنَّه عذب مذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة »²

-وعليه فالشريعة حددت الغايات والأهداف المنشودة التي تحقق مصالح النَّاس في الدارين وطلبت من المنتسبين إليها مراعاتها في أفعالهم وتصرفاتهم ككلٍّ، ليلا ينخرم أصل من أصولها، أو مقصد من

¹ - الأشباه والتَّظائر لابن نجيم، ص 86

² - الموافقات، ص 837

مقاصدها، ثم جعلت للمكلفين بها معيارا تحدّد به مدى التزامهم بهذا الطريق، فكان أصل النظر إلى المال هكذا- وذلك أنّ الأمور القلبية والنفسية لا رقيب للبشر عليها، فلزم اتّخاذ أثر مادّي تتجلّى به أو على الأقلّ تقرب إلى المقاصد والنيّات.

-وعليه كان وجوب البحث عن ماهية النظر إلى المال، وهذا ما نحاول بيانه في هذه الأسطر

الفرع الأوّل: مفهوم النظر إلى المال

1-المال لغة : جمعه مآلات، والمال مصدر ميمي للفعل آل، يقال آل الشيء يؤول أولا ومآلا بمعنى رجع، يقال: " أوّل الحكم إلى أهله " أي: أرجعه وردّه إليهم¹ وألت عن الشيء: ارتدّدت، ومنه التّأويل: المرجع والمصير، ومنه أوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدره، وأوّله وتأوّله: فسّره، وقوله عزّ وجلّ « ولما يأتهم تأويله².... » يونس 39، أي لم يكن معهم علم تأويله² ، وجاء أيضا: والآل: أهل الشخص، وهم ذوو قرابته، وقد أطلق على أهل بيته وعلى الأتباع³، لأنّه إليه مآلهم وإليهم مآله، وهذا معنى قولهم: يال فلان⁴، ويقال أيضا: آل الرّجل رعيّته يؤولها إيالة إذا أحسن سياستها، والإيالة أي: السياسة لأنّ مرجع الرّعيّة إلى راعيها⁵

-ومّا سبق يمكن أن نستخلص ثلاثة معان للمال في اللّغة:

أ-فنجد أنّه يأتي بمعنى حسن السياسة والتدبير، وذلك في قوله: آل الرّجل رعيّته .

ب-ويأتي بمعنى الأهل والأقارب، وذلك في قوله: آل الرّجل .

ج-ويأتي أيضا بمعنى العاقبة والمصير، وذلك في قوله: آل الشيء إلى كذا، وهذا هو المعنى الموافق للمعنى الاصطلاحي كما سيظهر معنا .

¹ - معجم مقاييس اللّغة، ج 1 ص 159، المصباح المنير، ص 12

² - لسان العرب، ج 11 ص 32-33-34

³ - المصباح المنير، ص 12

⁴ - معجم مقاييس اللّغة، ج 1 ص 160

⁵ - معجم مقاييس اللّغة، ج 1 ص 160

2-المآل اصطلاحاً : من خلال البحث في تعريف مصطلح المآل نجد أنّ المتقدّمين لم يضعوا له تعريفاً اصطلاحياً واضحاً، ولكنهم بحثوا مباشرة حجّيته وفائدته ودوره، ولعلّ هذا اكتفاء منهم بالمعنى اللّغوي له، وقصدوا به المعنى الثالث منه وهو العاقبة والمصير، لأنّ المعنى الاصطلاحي لا يخرج كثيراً عن معناه اللّغوي، ومن بين هؤلاء الإمام الشّاطبي رحمه الله¹، حيث بالغ في بيان أهمّيّته ودوره لكنّه مع ذلك لم نجد له تعريفاً له. وعليه فسنبكفي بنقل بعض تعريفات المعاصرين له، ومن بينها:

أ- ما عرّفه به فريد الأنصاري وأنّه: « أصل كلّ يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل، بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا »²

ب- وعرّفه الرّيسوني فقال: « معناه النظر في ما يمكن أن تقول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحساب عند الحكم والفتوى »³

ج- وجاء أيضاً أمّها: « الآثار المترتبة على أفعال المكلفين، ويراد بذلك النتائج والثمرات التي تفضي إليها التصرفات الصادرة عن المكلفين الاعتقادية أو القولية أو الفعلية »⁴

وعليه فإنّ حقيقة النّظر إلى المآل هو: استحضار وتوقّع نتائج وعاقبة الأفعال والتصرفات عند النّظر في الفعل الحال، ووضعهما في نفس الميزان ثمّ الترجيح بينها، مستحضرين في ذلك النّصوص الشرّعية والمقاصد الكلّية، ومنه وجب مراعاة التّقاط التّالية:

1- إنّ النّظر في المآل لا يعني إغفال الحال، لذلك وجب وضعهما في ميزان واحد ليكون الترجيح على قدر النّظر والأحوال

2- النّظر إلى المآل يتطلّب معرفة المصلحة التي شرع من أجلها الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع، فإذا حقّق المصلحة شرع وإذا حقّق المفسدة منع

¹ - انظر إلى الكلام الذي نقلته سابقاً عن الشّاطبي، الموافقات، ص 837

² - المصطلح الأصولي عند الشّاطبي، فريد الأنصاري، ص 416

³ - الاجتهاد، النّص، الواقع، المصلحة، أحمد الرّيسوني ومحمّد جمال باروت، ص 67

⁴ - اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، وليد بن علي الحسين، ج 1 ص 33

-وعليه يمكن القول بأنّ النَّظر إلى المآل هو من لوازم العمل بالمصلحة الشرعية وفق المقاصد المرعية أثناء استنباط وتنزيل الأحكام الفقهيّة ذلك أنّ الشارع الحكيم قد أحاط أحكامه الشرعية ومقاصده الكلية بوسائل شرعية تؤدّي إليها بحسب الآجل والمآل، فما أدّى إلى مفسدة في المآل فهو فاسد في الحال، وإن كان مباحا في أصل المقال، وذلك ليقع التطابق والتكييف بين التكاليف والمكلف على أحسن حال .

الفرع الثاني: مشروعية النَّظر إلى المآل

أمّا أدلّة مشروعية المآل وشواهدة فقد تداخلت مع أمثلة وشواهد المصلحة عموما - لأتمّ القاعدة الأمّ التي تفرّعت عنها هاته القاعدة - كما أنّنا نلاحظ أنّ لها اتّفاقا مع أدلّة وحجّة قاعدة الدّرائع، وهذا راجع لانباء القاعدة الثانية على الأولى كما سيظهر معنا .

- قال الشاطبي رحمه الله: « والدليل على صحّته - اعتبار المآل - أمور، أحدها: أن التكاليف - كما تقدّم - مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد: إمّا دنيوية، وإمّا أخروية، أمّا الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأمّا الدنيوية: فإنّ الأعمال - إذا تأملت - مقدمات لنتائج المصالح، فإنّها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع، والمسيبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات...
والثاني: أنّ مآلات الأعمال: إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح؛ لما تقدّم من أنّ التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلّب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة، كما سبق، والثالث: الأدلّة الشرعية والاستقراء التام أنّ المآلات معتبرة في أصل المشروعية ... »¹

¹ - الموافقات، ص 837-838

1-الأدلة العامة

أ-من الكتاب: هذا الأصل له شواهد الاعتبار في القرآن الكريم، منها قوله تعالى:

-« **وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوَا بَغِيرَ عِلْمٍ** » الأنعام 108

ووجه الدلالة من الآية : أنَّ سبَّ الأوثان هو من المأمورات المندوبات، فلم يكن من الممنوعات لما فيه من إذلال المشركين وتوهين أمر الشرك، لكن لما ترتب عليه مآل فاسد يعود على الدين بالسوء والضَّرر العظيم، نهى الله تعالى المؤمنين عن سبَّ آلهة المشركين؛ لما يؤول إليه ذلك من مفسدة عظيمة، وهي سبَّ ربِّ العالمين جلَّ جلاله.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله: « يقول - تعالى - ناهيا لرسوله صَلَّى الله عليه وسلّم والمؤمنين عن سبَّ آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها وهي مقابلة المشركين بسبِّ إله المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو »¹

-قوله تعالى: « **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** » البقرة 179

يقول الإمام الشوكاني في هذا: « وهذا نوع من البلاغة بليغ، وجنس من الفصاحة رفيع، فإنه جعل القصاص الذي هو موت حياة باعتبار ما يؤول إليه من ارتداد الناس عن قتل بعضهم بعضا، إبقاء على أنفسهم واستدامة لحياتهم، وجعل هذا الخطاب موجّها إلى أولي الألباب، لأنهم هم الذين ينظرون في العواقب ويتحامون ما فيه الضَّرر الآجل، وأمّا من كان مصابا بالحمق والطيش والخفة، فإنه لا ينظر عند سورة غضبه وغليان مراحله طيشه إلى عاقبة، ولا يفكر في أمر مستقبل »²

ب-من السنّة: وله شواهد كثيرة من السنّة أيضا، نذكر منها على سبيل المثال:

-إعراضه عن قتل المنافقين، فجاء في الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال: « كنّا في غزاة فقال عبد الله بن أبيّ: أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ، فقال عمر بن الخطاب:

¹ - تفسير القرآن العظيم، ج 2 ص 249

² - فتح القدير، ص 114

يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»¹، ووجه الدلالة: وهو مصرح به هنا، ذلك أن موجب قتل المنافقين قائم وهو كونهم أهل شقاق ونفاق، لا يألون المسلمين خبالاً، كلما حدث حدث إلا وحاولوا أن يوهنوا من أمر المسلمين وأن يحدثوا الشقاق بينهم، وهذا من الإفساد في الأرض الذي يصح في فاعله القتل، إلا أنه لما كان مآل ذلك مفسدة عظيمة تربو على مصلحة قتلهم، وهي تنفير الناس من الإسلام والمسلمين، أثر الرسول تركهم وعدم قتلهم تلافياً لهذه المفسدة العظيمة .

2- قول النبي صلى الله عليه وسلم: « لا تقطع الأيدي في الغزو »²، ووجه الدلالة: أن إقامة الحدود على أصحابها واجب، لكن لما اعترض لهذا الوصف عارض يؤدي إلى مفسدة عظيمة ربما تعود آثارها على جميع المسلمين منعه النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت .

ت- من آثار الصحابة:

1- لما تزوج حذيفة من يهودية كتب عمر بن الخطاب إليه: « أن خلّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: " إن كانت حراماً خلّيت سبيلها "، فكتب إليه عمر: إيّ لا أزعّم أنّها حرام، ولكيّ أخاف أن تتعاطوا المومسات منهّن »³

2- مسألة طلاق الثلاث، فقد كان في عهد النبي وعهد أبي بكر الصديق وشطرا من خلافة عمر، يقع طلقة واحدة، فلما كثر الطلاق في عهد عمر واستسهل الناس أمر الطلاق واستهانوا به أمضاه عليهم، وكان طلاق الثلاث في عهده يحسب ثلاث طلاقات، فلا تحلّ له حتى تتزوج رجلاً غيره،

¹ - أخرجه البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله « سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم »، رقم: 4905،

ص 1241، وأخرجه مسلم، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم: 6478، ص 1277

² - أخرجه الترمذي، كتاب: الحدود، باب: ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم: 1450، ج 3 ص 278، وصحّحه

الألباني في: صحيح سنن الترمذي، ج 2 ص 135

³ - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: النكاح، جامع أبواب نكاح حرائر أهل الكتاب وإمامهم وإمام المسلمين، باب: ما

جاء في تحريم حرائر أهل الشّرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار، رقم 13984، ج 7 ص 280، قال الألباني في

الإرواء: وهذا إسناد صحيح، انظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، ج 6 ص 301

فجاء عن عمر فيما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنّه قال: « إنّ النَّاس قد استعجلوا في أمر، قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم »¹

الفرع الثالث: القواعد المبنية على قاعدة: النَّظر في المآل:

-قال الشَّاطِبي رحمه الله: « وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها قاعدة الذَّرَائِع ومنها قاعدة الحيل ومنها قاعدة مراعاة الخلاف ومّا ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان »²، وسنعتي توضيحاً عن كلّ قاعدة من هذه القواعد الأربعة، ولكن نخصّ بالذكر قاعدة: سدّ الذَّرَائِع لما لها من أهميّة كبرى في باب السياسة الشرعية .

1-القاعدة الأولى: سدّ الذَّرَائِع

من خلال البحث في هذا الأصل الفقهي يتضح لنا جلياً أن علماء المالكية هم أكثر من اعتنى بهذا الأصل وبحث فيه، وأعمله وأحكمه في الفروع الفقهية، فتعددت فيه تعريفاتهم وبرزت فيه تقسيماتهم، كما سنذكر فيما بعد من تقسيم الامام الشَّاطِبي له، وما هذا إلّا تبعاً لإمامهم إمام المذهب، إمام أهل المدينة الإمام مالك رحمه الله حيث توسّع في مجال إعماله حتّى شمل معظم أبواب الفقه، قال الشَّاطِبي رحمه الله: « قاعدة الذَّرَائِع حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه »³ ، وقال رحمه الله في موضع آخر: « سدّ الذَّرِيعَة أصل عنده متّبع، مطّرد في العادات والعبادات »

أ- مفهوم سدّ الذَّرَائِع

-سدّ الذَّرِيعَة مركب إضافي من كلمتين: -سدّ- و -الذَّرِيعَة- وعليه جريا على عادة التعريفات، فإنّنا نعرّف المصطلح باعتبارين، باعتباره مركباً إضافياً، وباعتباره اللَّقب العلمي.

باعتباره مركباً إضافياً:

¹ - أخرجه مسلم، كتاب: الطَّلَاق، باب: طلاق الثَّلاث، رقم: 3563، ص701

² - الموافقات للشَّاطِبي، ص 839 - 845

³ - الموافقات، ص 839

السّد لغة : ف: السّين والدّال أصل واحد، يدل على ردم الشيء وملاءمته، من ذلك سددت الثّلمة سدّا، وكلّ حاجز بين الشيئين سدّ، ومن ذلك السّديد، ذو السّداد، أي الاستقامة¹ . والسّد: المنع، يقال سددت عليه باب الكلام سدّا إذا منعته منه²

-الذريعة: جمعها ذرائع، وهي: النّاقة التي يتستر بها الرامي للصّيد، ويقال لها الذّرع، وقيل: أصل الذّرع: بسط اليد³.

وتأتي الذّريعة بمعنى: الوسيلة، وقد تذرّع فلان بذريعة أي توسّل، والذّريعة مثل الدّريئة: جمل يختل به الصّيد يمشي الصّيّاد إلى جنبه فيستتر به ويرمي الصّيد إذا أمكنه، وتأتي الذّريعة بمعنى السّبب إلى الشّيء، يقال فلان ذريعتي إليك أي سبي ووصلتي الذّي أتسبب به إليك⁴.

-وعليه يمكن القول أن الذريعة هي: السّبب أو الوسيلة المفضية إلى الشيء أو إلى تحقيق المقصد منه، وسواء كان هذا الشّيء ممدوحا أم مذموما، وكذلك سواء كان السّبب والوسيلة جائزا أم لا.

-وعليه كان سدّ الذريعة: منع وحجز الوسيلة والسبب المؤدّي إلى مقصد ما، يراد عدم تحقيقه .

باعتباره اللّقي:

سدّ الذّريعة بهذا الاعتبار يمكن النّظر إليه من جهتين، أو نظر إليه المعرّفون له وفق معنيين: يمكن التعبير عنهما -بالمعنى العام والمعنى الخاصّ- حسب نظرهم للذّريعة، فمن نظر لها بنظرة عامّة، ومن نظر لها نظرة خاصّة، وبناء عليه كان تعريفهم لسدّ الذّريعة:

-فالمعنى العامّ للذريعة يقارب في حقيقته المعنى اللّغوي له، بمعنى أنّه يعمّ كلّ شيء يتخذ وسيلة أو سببا لشيء آخر، بغضّ النّظر عن كون الوسيلة أو الشيء المتوسّل إليه جائزا أم لا؟، فكلاهما داخل في التعريف وفق هذا الاعتبار، ونلمس هذا المعنى في التّعريفات التّالية للذّريعة :

¹ - معجم مقاييس اللّغة، ج 3 ص 66

² - المصباح المنير، ص 103

³ - معجم مقاييس اللّغة، ج 2 ص 350، تاج العروس، ج 21 ص 7

⁴ - لسان العرب، ج 8 ص 96

-جاء في كتاب الفروق القراني: «الذريعة هي الوسيلة، فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج»¹

-عرّفها ابن القيم أيضا بقوله: «الذريعة: ما كان وسيلة وطريقا إلى الشّيء»²

-وهذا من جهة المفهوم العام للذريعة، أمّا من جهة المفهوم الخاصّ، فإنّ الذريعة فيه مقيدة بما إذا كانت وسيلة إلى الحرام أي: إذا كانت الوسيلة جائزة لكنّها تؤدي إلى الحرام، فهذا الذي وقع فيه الخلاف بين الفقهاء والأصوليين، وهذا هو المعنى الذي اقتصر عليه أو غلب على استعمال الفقهاء لهذا المصطلح، فنجد أنّ غالب تعريفات الفقهاء للذريعة كان وفق هذا المعنى الخاصّ، قال شيخ الإسلام: «... لكن صارت في عرف الفقهاء: عبارة عمّا أفضت إلى فعل محرّم، ولو تجرّدت عن ذلك الإفضاء لم تكن فيها مفسدة»³، ونلمس هذا المعنى في التعريفات التالية:

-عرّفها ابن تيمية بأنّها: «الفعل الذي ظاهره أنّه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرّم»⁴

-وعرّفها الشاطبي بقوله: «وحقيقتها التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة»⁵

-وعرّفها ابن العربي المالكي⁶ بقوله: «هي كلّ عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصّل به إلى إلى محظور»⁷

¹ - أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس القراني، ج2 ص61

² - أعلام الموقعين، ج4 ص553

³ - الفتاوى الكبرى، تقيّ الدين ابن تيمية، ج6 ص172

⁴ - المصدر نفسه، ج6 ص172

⁵ - الموافقات، ص840

⁶ - ابن العربي محمّد بن عبد الله بن محمّد المعافري الإشبيلي، الشهير بأبي بكر ابن العربي المالكي، كان رحمه الله من كبار علماء الأندلس، ولي قضاء إشبيلية، ثمّ صرف من القضاء، وأقبل على نشر العلم، وله تصانيف شهيرة، منها: «العواصم من القواصم»، و«أحكام القرآن»، و«قانون التأويل»، و«عارضه الأحوذى»، و«المحصل في أصول الفقه»، توفيّ بالقرب من فاس سنة 453هـ،

وحمل إليها ودفن بها، ينظر سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج20 ص197-204

⁷ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المالكي، ج2 ص265

-وقال فيها الإمام القرطبي: « عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع »¹

-فجملة هذه التعريفات تبين أنّ المراد بالذريعة هنا هو المعنى الخاص والمقصود به هو : ترك أمر ظاهر الجواز في الحال اجتنابا للوقوع في أمر ظاهر الحرام في المال . وهو المعنى الذي سنسري عليه نحن أيضا في هذا البحث.

ب-: أقسام سدّ الذرائع وحجّيته:

1-تقسيم الإمام الشاطبي رحمه الله:

وتقسيم الشاطبي لسد الذرائع كان بحسب مآلاتها وما تؤدّي إليه، وما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة، وجعلها على أربعة أقسام :

- القسم الأول: ما كان آداؤه للمفسدة قطعيا، كحفر بئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع فيه الدّاخِل حتما، وشبه ذلك، وهذا ممنوع غير جائز

-القسم الثّاني: ما يكون آداؤه للمفسدة نادرا، كحفر البئر بوضع لا يؤدّي غالبا إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالبيتها ألاّ تضرّ أحدا وما أشبه ذلك، وهذا القسم على أصله من الإذن لأن المصلحة فيه راجحة والمفسدة نادرة

-القسم الثالث: ما كان آداؤه للمفسدة كثيرا لا نادرا، كبيع الآجال التي تفضي إلى الرّبا، وقد ذهب الامام الشاطبي إلى وجوب منع الوسائل التي تؤدّي إلى المفسدة كثيرا.

-القسم الرّابع: ما كان آداؤه للمفسدة غالبا، حيث يغلب على الظنّ الرّاجح أداء الوسيلة إلى المفسدة، كبيع السّلاح وقت الفتن، وبيع العنب إلى الخمّار، وهذا القسم ممنوع كما يقول الشّاطبي،

¹ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج2 ص294

لأنّ الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظنّ، ولأنّ الظنّ الراجح في الأحكام العملية يجري مجرى العلم، فيجري هنا مجراه ¹»

-حجّة سدّ الذرائع :

-إنّ مدى إعمال سدّ الذرائع لدى الفقهاء، لخصه أبو زهرة بقوله: « هذا وإنّ الأخذ بالذرائع كما قرّرنا ثابت من كلّ المذاهب الإسلامية، وإن لم يصرح به، وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد، وكان دونهما في الأخذ به: الشافعي وأبو حنيفة، ولكنهما لم يرفضاه جملة، ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته، بل كان داخلاً في الأصول المقررة عندهما كالقياس، والاستحسان الحنفي الذي لا يبتعد عمّا يقرره الشافعي إلّا في العرف ²»، وهذا يعني أنّ الأئمة متفقون على الأخذ بهذا المبدأ لكنّ الخلاف كان في مجال إعمالها بين موسّع ومضيق ومتوسّط، ويظهر ذلك جليّاً من خلال النّظر في تقسيم الإمام الشّاطبي لسدّ الذرائع، ورأي العلماء في هذه الأقسام.

-أمّا الأوّل وهو فيما إذا كانت الوسيلة مؤدية إلى المفسدة قطعاً، فهاته قد اتفق الفقهاء على وجوب سدّها، كما ذكر ذلك القرافي، حيث قال في تقسيمه: قسم أجمعت الأئمة على سدّها ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طريق المسلمين، فإنّه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وهذه هي الوسيلة المؤدية للمفسدة قطعاً ³.

-أمّا الثاني وهو فيما إذا كانت الوسيلة مؤدية إلى المفسدة نادراً، فهاته قد اتفق الفقهاء على فتحها وعلى عدم سدّها ومنعها، كما ذكر ذلك أيضاً القرافي في تقسيمه، حيث قال: قسم أجمعت الأئمة على عدم منعه، وأنّه ذريعة لا تسدّ ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر ⁴.

-أمّا القسمين الآخرين وهو فيما إذا كانت الوسيلة مؤدية للمفسدة غالباً أو كثيراً، فهذين هما مدار الخلاف بين العلماء، ولكنّ الصّحيح الذي لا مرأى فيه أنّ الحكم للغالب لا للتأدّر والشرّعة تعمل

¹ - الموافقات، ص 427-428، وانظر: التطبيقات المعاصرة لسدّ الذريعة، يوسف الفرت، ص 56-58 .

² - أصول الفقه، محمّد أبو زهرة، ص 294

³ - الفروق، ج 2 ص 59-60

⁴ - الفروق، ج 2 ص 59-60

بالظنّ الرَّاجح كما هو معلوم، والشرعية جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه وذلك بالنظر إلى مقاصد الفعل ومآله، فما دام أنّ الفعل ذريعة إلى المفسدة راجحا أو غالبا وكثيرا وجب منعها، يقول ابن القيم رحمه الله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والاذن فيها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنّه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل.»¹

2-القاعدة الثانية: قاعدة الحيل

أ-لغة: جاء في لسان العرب : «الحول : الحيلة ويراد بها أيضا القوة ، قال ابن سيده : الحول والحيل والحول والحيلة والحويل والمحالة والاحتيال والتحول والتحيل ، كل ذلك : الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف»² .

- وفي المصباح المنير: « والحيلة : الحذق في تدبير الأمور وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود وأصلها الواو واحتال طلب الحيلة»³

ب-اصطلاحاً: يمكن تمييز نوعين من التعاريف هنا: التعريف بالمفهوم العام وهو القريب من المعنى اللغوي، وهو استخلاص الأمور بحسن التصرف، بغضّ النظر عن كون المطلوب المراد هل هو شرعيّ أم لا، ونجد هذا في تعريف كلاً من ابن تيمية وابن القيم، فعرفها ابن تيمية بقوله : « ومعناها نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي هو التحول من حال إلى حال هذا مقتضاه في اللغة ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض وبحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة وإن كان قبيحاً كانت قبيحة ولما قال النبي - ﷺ : « لا تتركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل ». صارت في

¹ - أعلام الموقعين، ج 4 ص 553

² - لسان العرب، ج 11 ص 185

³ - المصباح المنير، ص 60

عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد في الحيل التي يستحل بها المحارم كحيل اليهود وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله أو الآدمي فهي تندرج فيما يستحل بها المحارم»¹

ومثله بينها ابن القيم: «هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة وسواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً، وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً أو عقلاً أو عادة»²

—وهناك التعريف بالمفهوم الخاص، والمقصود به هنا أنّ المراد والمطلوب غير شرعيّ، ومثال هذا تعريف الشّاطبي، حيث عرّفها بقوله: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»³

— وهذا غالب المراد في إطلاقات الفقهاء كما نقلنا عن ابن تيمية وابن القيم⁴

—وقول الشّاطبي هنا: لإبطال حكم شرعيّ، أراد به القصد إلى ذلك، ولذلك قال إثر ذكره لمثال: الواهب ماله عند رأس الحول فرار من الزّكاة، قال: «ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعيّة»⁵ وهذا هو الفارق الرئيسي بين الذريعة والحيلة، فإنّ الذريعة ليس فيها القصد إلى إبطال الحكم الشرعي، ولكن عرف بالظواهر والغالب الوصول إلى ذلك فيما بعد، أمّا الحيلة المحرّمة فهي مرادة بالقصد الأوّل لإبطال حكم شرعيّ

¹ - الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ج 6 ص 106

² - أعلام الموقعين، ج 5 ص 188

³ - الموافقات، ص 841

⁴ - قال ابن القيم: «غلب استعمال الحيل في عرف الفقهاء على النوع المذموم»، أعلام الموقعين، ج 5 ص 189

⁵ - الموافقات، ص 841

ج- حجية الحيل: ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين أنّها على قسمين من حيث الحكم: حيل جائزة وحيل محرّمة¹، وهذا الحكم منه كان بحسب الوسيلة والقصد المراد الوصول إليه: -**فمن جهة القصد:** وهذه حكم على جملتها بالتحريم²، سواء كانت الوسيلة والحيلة مباحة في نفسها أو محرّمة، وسواء كانت الوسيلة موضوعة للإفضاء إلى المقصود المحرّم أم لا، فالمهم هنا هو القصد، فما دام القصد سيّئاً، فالحكم يكون بالتحريم .

-أمّا إذا كان المقصود حسناً وأراد به أخذ حقّ أو دفع باطل، فهنا ينظر إلى الوسيلة، وهذه على ثلاثة أقسام:

1- فإن كانت الحيلة محرّمة في نفسها، مثل: أن يكون له على رجل حقّاً فيجحد، ولا يبيّن له، فقيم صاحبه شاهدي زور يشهدان به، وهما لا يعلمان ثبوت ذلك الحقّ، فهذه الحيلة لا تجوز، لأنّه قال: « يأثم على الوسيلة »³، وذكر ابن تيمية: أنّ الفقهاء لا يحلّون هذا النوع من الحيل⁴ .

2- أن تكون الوسيلة مشروعة، وهذه كما قال من الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع والإجارة، ويدخل في هذا أيضاً التحيّل على جلب المنافع ودفع المضارّ، ولا سيما في الحرب، فالنبيّ: « سمّي الحرب خدعة »⁵ ، وهذه جعلها من الحيل المطلوبة، حيث قال: « وليس كلامنا ولا ولا كلام السلف في ذمّ الحيل متناولا لهذا القسم، بل العاجز من عجز عنه، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر »⁶.

3- أن تكون الطريق مباحة وقصد طلب النفع أو دفع الضرر، لكنّها لم توضع موصلة لذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقاً إلى هذا المقصود الصّحيح، أو تكون قد وضعت له لكن تكون

¹ - قال ابن القيم: « فالحيلة والمكر والخديعة تنقسم إلى محمود ومذموم »، أعلام الموقعين، ج 5 ص 190

² - وهذا القسم على ما نقله ابن تيمية رحمه الله هو باتفاق المسلمين، الفتاوى الكبرى، ج 6 ص 108

³ - أعلام الموقعين، ج 5 ص 302

⁴ - الفتاوى الكبرى، ج 6 ص 109

⁵ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: الحرب خدعة، رقم: 3029، ص 745، وأخرجه مسلم في

كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز الخداع في الحرب، رقم: 4431، ص 877 .

⁶ - أعلام الموقعين، ج 5 ص 304

خفية ولا يفطن لها، والفرق بين هذا القسم وما قبله هو في أنّ الطريق في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً، أمّا في هذا فنصبت مفضية إلى غيره أو مفضية إليه بخفاء، وهذه قال ابن القيم فيها: أمّا في الفعال كالتعريض الجائز في المقال¹.

—وفي هذا يقول ابن تيمية: « وفي الجملة يجوز للإنسان أن يظهر قولاً وفعلاً مقصوده به مقصوداً صالحاً وإنّ ظنّ الناس أنّه قصد به غير ما قصد به إذا كانت به مصلحة دينية مثل دفع ظلم عن نفسه أو عن مسلم أو دفع الكفار عن المسلمين أو الاحتيال على إبطال حيلة محرّمة أو نحو ذلك، فهذه حيلة جائزة². »

—أي الوصول إلى الحقّ ولو من طرف خفيّ، إن لم يمكن الوصول إليه من طرف جليّ، والدليل على أنّ هذا هو قصد ابن تيمية هو قوله: « وإنّ ظنّ الناس أنّه قصد به غير ما قصد به » ذلك أنّه لو كانت الوسيلة ظاهرة ومعروفة إفضاؤها إلى ذلك المقصود لما ظنّ الناس غيره، فلمّا كان إفضاؤها خفياً ظلّوا غير الظنّ، وهذا هو ما أراده ابن القيم، وفي مثل ما جاء عن أمّ كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، أمّا سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: « ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيمني خيراً أو يقول خيراً³ » والكذب المراد به هنا على قول كثير من الفقهاء هو التورية والتعريض⁴.

—وعليه يمكن القول هنا أنّ: الحيلة إذا كان القصد منها محرّماً كانت باطلة مهما كانت الوسيلة؛ إذ الأعمال بالنيّات⁵، أمّا إذا كان القصد مشروعاً وجائزاً، فالحكم هنا يكون تبعاً للوسيلة، فإن كانت الوسيلة محرّمة، فالحيلة تبطل وإن كانت الوسيلة مباحة ظاهرة الإفضاء إلى مقصودها، فإنّ هذه لا خلاف في قبولها، أمّا إن كانت الوسيلة مباحة لكنّها تؤدّي إلى المقصود من طرف خفيّ لا يدركه

¹ - أعلام الموقعين، ج 5 ص 305

² - الفتاوى الكبرى، ج 6 ص 107

³ - أخرجه البخاري في كتاب: الصلح، باب: ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم: 2692، ص 658، وأخرجه مسلم في كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، رقم: 6528، ص 1285، واللفظ للبخاري .

⁴ - انظر: فتح الباري، ج 5 ص 389

⁵ - أصله حديث صحيح، أخرجه البخاري في كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، رقم: 1، ص 7، وأخرجه مسلم في كتاب: الإمارة، باب: قول النبي: « إنّما الأعمال بالنيّة »، رقم: 4820، ص 965 .

الأكثر، فهذه إن طلب بها جلب حق أو دفع باطل فهي جائزة، إن تعذر جلب الحق من طرف ظاهر

3- القاعدة الثالثة: قاعدة الاستحسان

أ- تعريفه لغة: الحسن ضدّ القبح، حسن الشيء تحسينا زينه، يستحسن الشيء: يعدّه حسناً¹، ومن أحسنت: إذا فعلت الحسن²

-وعليه كان الاستحسان بالمعنى اللغوي هو: فعل الأحسن .

ب- اصطلاحاً: ظهر معنا أنّ الاستحسان في اللغة هو فعل الأحسن، ولكن هل الحسن هناك بمقتضى النقل أم بمقتضى العقل ، لذلك فقد وقع الخلاف في تعريفه اصطلاحاً انطلاقاً من هذا، وعليه فقد ظهرت عدّة تعريفات له، نذكر منها:

-أنّه: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة له³

- أنّه: قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى⁴.

-أنّه: العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقيل: تخصيص قياس بأقوى منه .

-وقيل هو: العدول إلى خلاف التّظير؛ لدليل أقوى⁵.

-وعرّفه الشّاطبي بأنّه: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي⁶

وقد ردّ على التعريف الأوّل، ووصفه الغزالي بأنّه اتباع للهوى المجرد، وأنّه كاستحسان العامي ومن لا

¹ - مختار الصحاح، ص 58

² - المصباح المنير، ص 52

³ - الإحكام للآمدي، ج 4 ص 192، مختصر منتهى السؤل والأمل، لابن الحاجب، ج 2 ص 1194

⁴ - نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ج 4 ص 398

⁵ - انظر هذه التعريفات وغيرها في: الإحكام للآمدي، ج 4 ص 192-193، مختصر المنتهى، ج 2 ص 1196-1197

⁶ - الموافقات، ص 844

يحسن النظر في الأدلة¹، وكذلك فعل الآمدي².

— وإن كان يمكن التعقيب على كلام الغزالي، بأن أصل النظر عند العالم غيره عند العامي، فإنّ الأوّل قد عايش الأدلة وعرف التأويل، فاختلط فكره بفكر النصوص فكانت له ملكة نفسية تكاد تطابق مقاصد النصّ، لذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم هم أفقه الناس، ولكن هذا يشترط فيه زيادة عن العلم المعرفي، التقوى التورانية، قال تعالى: «... إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا..» الأنفال 29، وفي هذا يقول صاحب مختصر الروضة: «لكن من المعلوم بالوجدان أنّ التقوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحرف ملكات قارة فيها تدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كلّفت الإفصاح عن حقيقة تلك بالمعارف بالقول، لتعدّر عليها»³. ولكن مع ذلك لا يسلم له برأيه ذاك، فيشترط فيه الدليل الظاهر، لأنّ الحكم للظاهر وترك ذلك فتح لباب التشهّي والقول بالدّوق وتصبح الشريعة مطيّة لأهل الأهواء، فهذا التّبيّ صلى الله عليه وسلّم يقول: «.. فأقضي على نحو ما أسمع...»⁴، ولهذا قال الشافعي: «إنّما الاستحسان تلذذ»⁵ فليس لأحد دون الرّسول أن يقول إلّا بالاستدلال⁶، وجعله الطّوفي: من الهوس⁷. — وأمّا التعريفات الأخرى فهي متقاربة المعنى، تحوم حول كون الاستحسان: تخصيص واستثناء بحكم مسألة عن حكم نظائرها، ويختلفون في المخصّص — بالكسر — فيمكن أن يكون نصّا أو إجماعاً أو قياساً أقوى أو غلبة الضّرورة والمصلحة.

— لكنّ الإشكال يكمن هنا أنّه إذا كان الاستحسان هو التخصيص فلماذا وضعوا له لفظاً آخر وجعلوه ضمن مبحث خاص، لأنّ التخصيص معروف بابه في دلالات الألفاظ، إلّا إذا أرادوا

¹ - المستصفي، ج 2 ص 469

² - الإحكام، ج 4 ص 192

³ - شرح مختصر الروضة، ج 3 ص 192

⁴ - جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، رقم: 7169، ص 1771، وأخرجه مسلم، كتاب: الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللّحن بالحجّة، رقم: 4364، ص 862، واللفظ للبخاري.

⁵ - الرّسالة للشافعي، ص 507

⁶ - الرّسالة للشافعي، ص 25

⁷ - شرح مختصر الروضة، ج 3 ص 191

بالاستحسان معنى أدق من التخصيص، يقول الدكتور يعقوب الباحسين: «والذي يبدو لنا - والله أعلم- أنّ الاستحسان نوع من أنواع التخصيص، لا أنّ التخصيص نوع من أنواع الاستحسان، وأنّ استقرار الجزئيات في كلّ من الاستحسان والتخصيص، يبيّن أنّ الاستحسان تخصيص غرضه التيسير ورفع الحرج، أمّا التخصيص فيما عدا الاستحسان فهو أعمّ من ذلك»¹

-وعلى كلّ فيمكن القول أنّه إن كان الاستحسان بمعنى ترجيح أقوى الدليلين فهو مقبول، لأنّ الاجتهاد هو العمل بأقوى الدليلين، ذلك أنّه كما ذكر المحلّي: أنّ أقوى القياسين مقدّم على الآخر قطعاً، وأنّ هذا ممّا لا خلاف فيه²، فكذاك بقية الأدلة يعمل بالأقوى على القويّ عند التعارض، ولذلك قال ابن الحاجب عند ذكره لمثل هذه التعريفات - أي أنّه العمل بأقوى الدليلين - قال: «وهذا لا نزاع فيه»³، ومنه فإن كان الاستثناء بدليل شرعي أقوى من انضمام المسألة لحكم نظائرها في القياس أو في اللفظ العام وذلك لوجود معنى مؤثر في المسألة تجعل الاستثناء فيها أقوى⁴ - من حيث قصد الشّرع - من الاندراج ضمن القياس الكلّي فهنا هو مقبول، وإن كان الاستثناء عقلياً أو بدليل ضعيف لا يقاوم اندراج المسألة ضمن حكمها العام ردّ بحيث لا يوجد وصف مؤثر فيها يدعو للاستثناء - من حيث قصد الشّرع -، وحقيقة ذلك هو تعارض الأدلة، فيكون دليل الإخراج أقوى من دليل الإبقاء على الحكم العام، وفي مثل هذا جاءت أمثلة الاستحسان، فمثّل لها الشّاطبي بيع العرّة بخرصها تمراً، فإنّه بيع الرطب باليابس، لكنّه أبيع لما فيه من الرّفق ورفع الحرج بالنسبة للمعري والمعري، ومثله الاطّلاع على العورات في التداوي⁵.

¹ - الاستحسان، حقيقته -أنواعه- حجّيته- تطبيقاته المعاصرة، يعقوب الباحسين، ص 24

² - شرح جمع الجوامع للمحلّي، ج 2 ص 327

³ - مختصر المنتهى، ص 1196

⁴ - يقول ابن رشد الجدل: « والاستحسان الذي يكثر استعماله هو: أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم فيختصّ به ذلك الموضع » ثمّ قال بعده: « وأما العدول عن مقتضى القياس في موضع من المواضع استحساناً لمعنى لا تأثير له في الحكم فهو ممّا لا يجوز بإجماع لأنّه من الحكم بالهوى المحرّم بنصّ التنزيل » انظر:

البيان والتحصيل، لابن رشد القرطبي، ج 4 ص 156- 157

⁵ - الموافقات، ص 844

-لكن ينبغي التنبيه هنا على أنّ لكلّ مسألة نظرها الخاصّ، فليس كلّ ادّعاء بمصلحة يخصّص النصّ، فكما أنّ الاطراد مع الدليل العام يوقع في الضّرر أحيانا فكذلك الاطراد مع الاستحسان .

-ومّا يتفرّع على قاعدة الاستحسان، قاعدة مراعاة الخلاف، وهذه القاعدة في الحقيقة هي أحد جزئيات قاعدة الاستحسان، وهي أصل في مذهب مالك¹، والمراد بها:

-عرّفها ابن عرفة²: بأنّها عبارة عن إعمال دليل في لازم مدلوله الدّيّ أعمل في نقيضه دليل آخر³. فيقصد به: أن يراعي الفقيه في فتواه دليل المخالف المرجوح عنده في المسائل الاجتهادية وذلك بعد الوقوع وفوات الأوان، ويظهر ذلك من خلال الأمثلة التي ضربوها لذلك، ومنها: أنّ الماء اليسير إذا حلّت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغرّ أحد أوصافه، أنّه لا يتوضّأ به، بل يتيّم ويتركه، فإنّ توضّأ به وصلّى أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت⁴، وإنّما قال: يعيد في الوقت، مراعاة لقول من يقول: إنّّه طاهر مطهر .

-ومنه أيضا: في النّكاح الفاسد الدّيّ يجب فسخه، إن لم يتفق على فساد؛ فيفسخ بطلاق ويكون فيه الميراث، فإن اتفق العلماء على فساد؛ فسخ بغير طلاق ولا يكون فيه ميراث، ولا يلزم فيه طلاق⁵.

-ومردّد ذلك كما قال الشّاطبي: « فيرجع الأمر إلى أنّ التّهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقتزن من القرائن المرجّحة؛ كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد »⁶

¹ - البيان والتحصيل، ج 4 ص 157

² - أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، ولد بتونس سنة 716هـ، برع في الأصول والفروع والعربية والمعاين والفرائض، من مؤلفاته: المبسوط في المذهب، ومختصر الحوفي في الفرائض، توفي ليلة الخميس 24 جمادى الآخرة من سنة 803هـ، ينظر: شذرات الذهب لابن العماد، ج 9 ص 61-62

³ - شرح حدود ابن عرفة، للرزّاع، ص 263، ومثله عرّفه الونشريسي في المعيار المعرب، ج 6 ص 378

⁴ - انظر هذا المثال وغيره في كتاب: البيان والتحصيل، ج 4 ص 157، والاعتصام للشّاطبي، ج 3 ص 76-77

⁵ - انظر هذا المثال في كتاب: البيان والتحصيل، ج 4 ص 157، والاعتصام للشّاطبي، ج 3 ص 76-77

⁶ - الموافقات للشّاطبي، ص 843

المطلب الخامس: قاعدة حكم الحاكم يرفع الخلاف في المجتهدين¹:

الفرع الأول: الحكم في اللغة والاصطلاح

1- لغة: يدلّ على معنى المنع، تقول حكمت وأحكمت وحكّمت، بمعنى: منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم، لأنّه يمنع الظّلم من الظّلم حكم الشّيء وأحكمه: منعه من الفساد، وكلّ من منعه من شيء، فقد حكّمته وأحكّمته، ومنه حكمة الدّابة، سمّيت بهذا لأنّها تمنع الدّابة من كثير من الجهل، ومنه سمّي القضاء أيضا حكم²

-وعليه فإنّ الحاكم : هو صاحب الأمر أو القاضي .

2- أمّا الحكم في الاصطلاح والعرف العام هو: إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا³

الفرع الثاني: الخلاف لغة : جاء في المصباح المنير: خالفته مخالفة وخلافا وتخالف القوم واختلفوا: إذا ذهب كلّ واحد على خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضدّ الاتفاق⁴

الفرع الثالث: المقصود من القاعدة:

- والمراد منها: أن يلزم الحاكم ووليّ الأمر التّأس بأحد الأقوال في مسألة اجتهادية تقاربت فيها الأقوال تحقيقا لمصلحة معتبرة وقطعا لمادّة الفساد، يقول القراني رحمه الله: « بل حكم الحاكم إنّما يؤثّر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك، لأجل مصلحة دينوية »⁵. وقد بيّن القراني هنا محلّ تنزيل القاعدة وأنّه يراعى فيها النقاط التّالية:

¹ - ذكرت هذه القاعدة في: المستصفى للغزالي، ج 4 ص 123 وما بعدها، الفروق للقراني، ج 4 ص 113 وما بعدها، وكتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 33 وما بعدها، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج 4 ص 245 وما بعدها، وغيرها من الكتب .

² - لسان العرب، ج 12 ص 141-144

³ - الكلّيات، أبو البقاء الكفوي، ص 380

⁴ - المصباح المنير، ص 69

⁵ - الفروق للقراني، ج 4 ص 114، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للقراني، ص 33

-أن تكون في مسألة اجتهادية: وهذا احترازاً من مواقع الإجماع¹ ومن موارد التّصوص .
-قوله: تتقارب فيها المدارك: وأراد بها الاحتراز من الخلاف الشاذّ المبني على المدرك الضّعيف، فإنّه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه².

-وقد أضاف القرافي هنا قيداً آخر، وهو قوله: لأجل مصلحة دنيوية: وأراد بها الاحتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السّباع مثلاً³، ذلك أنّه فرّق قبل ذلك بين الحكم والفتوى، وأنّ باب العبادات بإطلاق لا يدخله الحكم بل الفتيا فقط، وليس للحاكم الإلزام في الفتيا، بل كلّ يعمل في مذهبه في ذلك، ومثّل له بما لو شهد بهلال رمضان شاهد واحد فأثبتته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصّوم لا يلزم ذلك المالكي لأنّ ذلك فتيا لا حكم، وقد ألحق القرافي بالعبادات أيضاً: شرطها وسببها ومانعها⁴

-هذا وقد ذكر العلماء شروطاً لهذه القاعدة، فجاء في المنثور للزركشي: أنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الاجتهادية بشرط أن لا ينقض فيها حكم الحاكم، أمّا ما ينقض فيه فلا⁵، موافقاً موافقاً في ذلك للعلماء الذين أشاروا إلى هذه المسألة في معرض بيانهم لمسألة: نقض الاجتهاد⁶، باعتبارها استثناء من القاعدة، كما قال القرافي⁷ . وعليه كان شرط الاعتداد بحكم الحاكم أن لا ينقض، ولنا أنّ مدار نقض حكم الحاكم على تبين الخطأ، والخطأ إمّا في الاجتهاد أو في السبب⁸،

¹ - الفروق للقرافي، ج 4 ص 116، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 35

² - الفروق، ج 4 ص 116

³ - المصدر نفسه، ج 4 ص 116

⁴ - المصدر نفسه، ج 4 ص 112-113

⁵ - المنثور في القواعد للزركشي، ج 1 ص 305

⁶ - انظر: المستصفي، ج 4 ص 123، الإحكام للآمدي، ج 4 ص 245-246، فواتح الرّحموت شرح مسلم الثبوت، ج 2

ص 428، البدر الطّالع حل جمع الجوامع للمحلّي، ج 2 ص 390

⁷ - الفروق، ج 4 ص 117

⁸ - المنثور، ج 1 ص 306

ففي الاجتهاد من حيث تبين مخالفته لنص صريح أو اجماع أو قياس جلي¹، أمّا من جهة السبب، حيث يكون الحكم مرتّباً على سبب باطل كشهادة الزور²

-والحاصل أنّ هذه القاعدة هي من فروع العمل بأصل المصلحة المرسلّة أو المصالح عموماً، ذلك أنّ تصرّفات الحاكم منوطة بالمصلحة، وإلزامه بأحد الرأيين هو نظر منه للمصلحة - بحسب فهمه - وعليه يمكن القول أنّ العمل بهذه القاعدة يدخل تحت دائرة جواز العمل بالمصلحة المرسلّة، ومنه كذلك مراعاة شروط إعمال المصلحة في هذه القاعدة، والله أعلم .

¹ - المستصفى للغزالي، ج 4 ص 123، الإحكام للآمدي، ج 4 ص 246، فوائح الرّحموت، ج 2 ص 428، إيضاح المسالك

إلى قواعد الإمام مالك، للونشريسي، ص 61

² - المنشور للزركشي، ج 1 ص 306

الفصل الثالث:

الفصل الثالث: تطبيقات على السياسة الشرعية

وهذا الفصل ينقسم إلى المسائل التالية:

المسألة الأولى: حكم إلغاء شرط الإسلام فيمن يتولى رئاسة بلاد الإسلام

المسألة الثانية: المواطنة وآثارها

المسألة الثالثة: حكم إنشاء علاقات مع الكيان الصهيوني .

المسألة الرابعة: الموازنة بين مجلس أهل الحل والعقد والبرلمان وآثار ذلك

تمهيد: العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعية :

- قد مضى معنا بيان معنى الاجتهاد التنزيلي وأنه: اجتهاد في محلّ الحكم الشرعي ومراعاة مدى وضع وانطباق الحكم على محلّه الصحيح¹، وعليه فهو الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التكليف .

- كما مرّ معنا أيضا تعريف مسمّى مصطلح السياسة الشرعية وأتمّها: فعل وتصرف من الحاكم وصاحب الأمر في تدبير أمور رعيّته بما يحقق مصالحهم الدنيوية والدنيوية، وأنّ لها قواعد وشروط² .

وعليه فبعد معرفة الأفراد نحاول بيان التركيب، وهو العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعية:

- السياسة الشرعية باعتبارها بابا من أبواب الفقه الإسلامي، فهي تخضع لشروطه وتسير وفق قواعده، ومن المؤكّد أيضا أنّ الحياة في تطوّر دائم وفي تعيّر متواصل يحتاج في كلّ قضية مستحدثة إلى اجتهاد وبيان لحلّ هذه القضايا والمعضلات وأنّ ذلك يشمل قضايا السياسة الشرعية أيضا، فتحتاج إلى بحث وتحرّر لتنزيل الأصول والقواعد على القضايا والوقائع وبيان مدى ارتباطها وانضوائها ضمن هذه القواعد والأصول لتكون سياسة شرعيّة لا سياسة وضعيّة، وهذا التنزيل طبعاً تراعى فيه الظروف والأحوال، لتكون بحقّ امتدادا لسياسة المسلمين وفق ما يعتقدونه من الشرع الكريم، وعليه كان باب الاجتهاد مفتوحا لكل الزّمان لا يخلو منه حال دون حال، وهذا لاستيعاب المستجدّات ضمن إطار فقه الإسلام، فما كان منه قبلناه وما كان يعارضه رددناه، ومن هنا كانت العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعيّة، هي الضّمان لتحقيق مناط الوقائع وربطها بالأحكام الشرعيّة حتّى لا تزيغ شاردة ولا واردة عن هذا الاعتبار، ذلك أنّه مرّ معنا سابقا أنّ الاجتهاد في السياسة الشرعية على جهتين: فإذا كانت الأحكام نصيّة صريحة فهذه لا تحتاج إلى اجتهاد استنباطي وإلّا الاجتهاد فيها بتحقيق مناط القاعدة على أفرادها وجزئياتها كمسألة قطع يد السّارق وسهم المؤلّفة قلوبهم وغير ذلك وقد مرّ معنا، أمّا إذا كانت الأحكام اجتهادية لها عدّة أقوال والخلاف فيها قويّ، أو كان الحكم

¹ - انظر الصفحة 34 من هذا البحث

² - انظر الصفحة 77 من هذا البحث

مبنيا على عرف ما أو مصلحة ما، فهذه يجتهد الحاكم في تحقيق مناط المصلحة من حيث الاستنباط والتنزيل، وكذلك من حيث ما يستجد من قضايا مصلحة دينوية لا تخالف نصّا ولا قاعدة ولا مصلحة شرعية، فيجتهد الحاكم أيضا في تحرّرها وفي كيفية تطبيقها¹.

—وعليه كان الاجتهاد التنزيلي هنا: هو البحث في قضايا السياسة المعاصرة، والنّظر في مدى موافقتها للأدلة والقواعد الشرعيّة، ولهذا سنتناول في هذا الفصل بعض قضايا السياسة كإجراء عملي لبيان العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعيّة ومدى انضوائها ضمن القواعد والأصول الشرعية، فننظر في إسقاطها المعاصر هل هو صواب أم خطأ؟.

ذلك أنّ الأمر هنا على قسمين: إمّا تحميل القواعد الشرعيّة ما لا تحتمله، فتسمّى الأمور بغير مسمّياتها الحقيقية وهذا أكثر، وإمّا تعطيل القواعد عن كثير من أفرادها، وهذا موجود، وكلاهما تحريف للكلم.

فصحيح أنّه في الاجتهاد التنزيلي كما سبق معنا ننظر إلى الحكم والمحلّ، ولا نجرّد الحكم عن محلّه، لكن النّظر في المحلّ لا يعني تغيّر الحكم، لأنّه إذا كانت الحقيقة نفسها كان الحكم نفسه، وإمّا يتغيّر الحكم بتغيّر الحقيقة نفسها، فتكون واقعة أخرى غير الواقعة الأولى.

—وسنحاول هنا البحث في بعض هذه المسائل والقضايا؛ لأنّ المقصود منه ليس الاستقصاء، لأنّنا لا نستطيع أن نحيط بجميع القضايا.

¹ - انظر هذه التقسيمات في الصفحة 78-79 من هذا البحث.

المسألة الأولى:

المبحث الأول: حكم إلغاء شرط الإسلام فيمن يتولى رئاسة بلاد الإسلام

المطلب الأول: صورة المسألة

إنّ للحكم والسلطنة في الإسلام مقاصد وغايات يرمي تحقيقها والوصول إليها، فقد سبقت الإشارة إلى أنّ أهم مقصد من مقاصد الإمامة هو حفظ الدّين وسياسة الدنيا به¹، ولأجل هذه الغاية السامية اهتم علماء الشريعة جيّدا بأهميّة توفر الشروط الشرعية التي أثبتها وأقرّها الشرع فيمن يتولى حكم وإمامة جماعة المسلمين، لأنّ تلك المقاصد والغايات لا يتحملها أو يحققها إلّا من توافرت فيه مجموع المطالب والشروط الشرعية، وأوّل هذه الشروط وأهمّها هو شرط الإسلام لأنّه أمر قد وقع الإجماع عليه بين علماء الإسلام وأنّه شرط لا تصلح الولاية من دونه²، لقوله تعالى: « **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (141)** » النساء 141، وأيّ سبيل أعظم من تولية كافر على مسلم، ولقوله تعالى أيضا: « **يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** » النساء 59، وقد تقدّم معنا أنّ العلماء اختلفوا على من تعود -منكم- هنا، هل على الأمراء أم العلماء، وفي كلّ فهي راجعة على خاصّة المسلمين³، فليس لغيرهم علاقة بذلك، يقول ابن حزم رحمه الله في هذا الشأن: « **واتفقوا أنّ الإمامة لا تجوز لامرأة ولا لكافر ولا لصيّ لم يبلغ....** »⁴.

-ومع وقوع الاتفاق والإجماع على هذا الشرط حتّى كان من المسلّمات، ظهرت أصوات وأقلام في هذا الزمان تدعو إلى مراجعة القول في المسألة وعدم غلق باب الاجتهاد فيها - بدعوى الإجماع- فيطالبون بوجوب تكييفها ووضعها في خانة مسائل الاجتهاد التي تتغيّر بتغيّر المصلحة فيها، وهذا كلّه تبعا لأصل عام مقرر عندهم وهو عدم توافق قواعد الشريعة وأصولها مع كثير من متطلبات

¹ - ينظر الصفحة 115 من هذا البحث .

² - شرح التّووي على مسلم، 1192

³ - ينظر إلى الصفحة 75 من هذا البحث

⁴ - مراتب الإجماع، لابن حزم، ص 208

الزمن ووقائع الحال¹، وعليه سنحاول في هذا البحث الكلام عن هذه الإشكالية: وهو مدى جواز إلغاء شرط الإسلام من شروط تولّي رئاسة بلاد الإسلام، مع ذكر أدلّة القائلين بها، ثمّ مناقشة هذه الأدلّة .

-المطلب الثّاني: أقوال وحجج الدّاعين إلى إلغاء الشرّط

-يطالب بعض المفكرين المعاصرين بضرورة مراجعة الأقوال في مسألة شروط الرئاسة والإمامة الكبرى في الإسلام، ويتعلّق الأمر بجواز تولّي غير المسلم حكم المسلمين، باعتبار أنّ الإسلام ساوى بين المسلمين وأهل الذمّة في الحقوق والواجبات في شتى المجالات، فوجب أن تكون رئاسة الدّولة أحد تلك المجالات، وباعتباره مواطناً في الدّولة له ما للمسلم من حقوق وعليه ما عليه من واجبات، وفيما يلي نعرض أهمّ أقوال وأدلّة الدّاعين لذلك:

-ما جاء عن الدكتور أحمد كريمة² - أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر - أنّ الأقباط متساوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات ولا يوجد ما يسمّى الآن بأهل الذمّة، وإثماً هناك مصطلح آخر هو: **المواطنة**، وأنّه لا يوجد ما يمنع دينياً أن يتولّى رئاسة الجمهورية قبطي³.

-ويوافق أحمد كريمة الرّأي الدكتور مُحمّد عمارة⁴، وأنّ غير المسلم يجوز أن يكون رئيساً للجمهورية في بلاد المسلمين، وذلك إذا رضيت به الأمّة، وهذا تحت مظلة المواطنة التي يتساوى فيها النّاس (

¹ - يقول مُحمّد عابد الجابري في هذا الصدد: « ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثّل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدّين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه »، الدّولة والدّين وتطبيق الشّريعة، مُحمّد عابد الجابري، ص 116-117

² - أحمد محمود كريمة، أستاذ الفقه المقارن والشّريعة الإسلامية بجامعة الأزهر، موقع ويكيبيديا

³ - ينظر: موقع الحقّ والضّلال الإلكتروني، بعنوان: أحمد كريمة لا يمنع تولّي مسيحي رئاسة الجمهورية، 5 أوت 2016م، وانظر: موقع صوت المسيحي الحرّ، 21 أكتوبر 2017م

⁴ - مُحمّد عمارة مفكر مؤلف وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، درس الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة، والمجستير في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة 1970م والليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة 1965م، ينظر: موقع ويكيبيديا

المواطنون) في الحقوق والواجبات دون تمييز عرقي أو ديني، فردّا على سؤال وجّه إليه حول إمكانية أن يرأس غير مسلم بلدا كمصر، أجاب قائلا: إذا رضيت به الأمة فأهلا وسهلا¹

- ما جاء عن هزار الجهيناوي² الناطقة باسم الحزب الديمقراطي في تونس قولها: « إنّ منع اليهود وغيرهم من الأقليات الدينية من الترشح لرئاسة الجمهورية هو عار على الديمقراطية التونسية » وأضافت قائلة: « على القوى الحداثية والتقدمية السعي لتكريس المساواة التامة بين المواطنين التونسيين وتفعيل حرية الضمير³، وهو نفس ما تطالب به كثير من جمعيات المجتمع المدني في تونس، حيث دعت إلى إعادة التّظر في مسألة ديانة رئيس الجمهورية، باعتباره شرطا إقصائيا، حيث طالبت رئيسة الجمعية التونسية لدعم الأقليات: بمينة ثابت: بإلغاء الشرط الذي ينص على أن يكون المترشح لرئاسة الجمهورية مسلما، ووصفت خلال ندوة صحفية عقدتها في مقر النقابة الوطنية للصحافيين هذا الشرط بـ « الإقصائي »⁴.

-وعليه فإنّ هذا الرأي يبني أصالة على نقطتين رئيسيتين، هما: مسألة المواطنة⁵، فالجميع متساوون في الحقوق والواجبات بدون تفرقة دينية أو غيرها، ومسألة تغيير الأحكام بتغيير الزمان والمكان والأحوال، إذ أنّ هذا القول والرأي لا يخرج عن أصل الدّعوة إلى تغيير أحكام الشريعة الإسلامية لتواكب الزمان والمكان وهو القول المعروف عند العلمانيين والحداثيين، تحت مجموعة من الحجج والدّعاوى، يقول مُجدّ عابد الجابري: « ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة،

¹ - ينظر: موقع الجزيرة الإخبارية الإلكتروني، عنوان المقالة: الفقه السياسي الإسلامي، حيث استضيف مُجدّ عمارة في حصّة الشريعة والحياة .

² - هزار الجهيناوي: هي النّاطق الرّسمي للحزب الديمقراطي التونسي، ورئيسة المجلس التونسي للعلمانية، المكوّن من أحزاب وجمعيات وشخصيات مستقلّة من المجتمع المدني، الذي يهدف إلى نشر ثقافة العلمانية وتأصيلها في المجتمع التونسي، ينظر: الموقع الإلكتروني لصحيفة الصباح نيوز، السبت 15 أفريل 2017

³ - انظر هذا الكلام في مقال بموقع جريدة القدس العربي الإلكتروني، بعنوان: هزار الجهيناوي: منع اليهود وبقية الأقليات الدينية من الترشح للرئاسة «عار» على الديمقراطية التونسية، بقلم: حسن سلمان، بتاريخ 25 / 2 / 2018

⁴ - مقال في موقع جريدة القدس العربي الإلكتروني، بعنوان: حرية الضمير توجع الخلاف بين الإسلاميين ونواب يطالبون بحذف تجريم التكفير من الدستور، بقلم: حسن سلمان، 21 يناير 2014

⁵ - يقول فرج فودة عند بيانه لأسس العلمانية: « حقّ المواطنة هو الأساس في الانتماء، فيتساوى المسلم والقبطي في الحقوق والواجبات بدعوى المواطنة »، حوار حول العلمانية، فرج فودة، ص 26

بمعنى تجنب توظيف الدّين لأغراض سياسية، باعتبار أنّ الدّين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفتوية، أمّا الدّين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه»¹، وأبرز ما يستدلّ به هؤلاء على قولهم بتغيّر الأحكام، فعل عمر بن الخطّاب عام الرمادة أو في مسألة سهم المؤلفة قلوبهم²، يقول نصر حامد أبو زيد: «... ما رأي مُحمّد بلتاجي في عدم انصياع عمر بن الخطّاب لبعض أوامر القرآن الكريم وممارسات النّبي صلّى الله عليه وسلّم في إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبهم من الزّكاة والمنصوص عليه في القرآن نصّاً لا يحتمل التأويل؟ وما رأيه في اجتهاده ﷺ في عدم إقامة حدّ السرقة - المنصوص عليه في القرآن كذلك نصّاً لا يحتمل التأويل - عام الرمادة»³.

¹ - الدّولة والدّين وتطبيق الشّريعة، مُحمّد عابد الجابري، ص 116 - 117

² - ينظر مسألة: المؤلفة قلوبهم في تفسير القرطبي، ج 10 ص 262 - 266، وانظر: مسألة توقيف حدّ السرقة عام الرمادة في:

أعلام الموقعين، لابن القيم الجوزية، ج 4 ص 350

³ - التفكير في زمن التكفير ضدّ الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، ص 142

المطلب الثالث: الردّ على القول ومناقشته

يردّ على هذا القول من عدّة أوجه مقابلة لدعاواهم، ابتداءً بمسألة المواطنة¹، التي هي ربّما أبرز ما يتركز عليه هؤلاء، وقد انطلقت في بحث هذه المسألة من خلال بيان حقوق وواجبات أهل الذّمة في بلاد الإسلام وطبيعة هذه الحقوق، لنعرف أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد الإسلام، ومنها معرفة حدود هذه العلاقة .

الفرع الأوّل: حقوق وواجبات أهل الذّمة في بلاد الإسلام

1-التعريف بأهل الذّمة: لغة واصطلاحاً

أ- لغة: الذّمة في اللغة بمعنى الأمان والعهد والضمان، والذّمام: كلّ حرمة تلزمك إذا ضيّعتها المذمّة، وسمّي أهل الذّمة كذلك لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم، لذلك سمّي المعاهد ذميّاً نسبة للذّمة وهي العهد²

ب- اصطلاحاً: عرّفه الفقهاء بعدّة تعاريف نذكر منها:

-تعريف البهوتي الحنبلي³: إقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملّة⁴ .

¹ - مسألة المواطنة قد بحثتها بتوسّع أكثر في المسألة الثّانية

² - لسان العرب، ج 12، ص 221

³ - البهوتي منصور بن يونس بن صلاح الدّين ابن حسن ابن إدريس البهوتي الحنبلي، شيخ الحنابلة بمصر في عصره، نسبته إلى بھوت في الغربية بمصر، له كتب منها: الروض المربع شرح زاد المستقنع، وكشاف القناع عن متن الإقناع للحجاوي ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى، توفي سنة 1051هـ، ينظر: الأعلام للزركلي، ج 7 ص 307

⁴ - كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، ج 3 ص 116

-تعريف ابن شاس المالكي¹: التزام تقريرهم في دارنا وحمايتهم والذب عنهم بشرط بذل الجزية والاستسلام من جهتهم².

-وطبعا فإنّ هذا الالتزام يتولّى منحه فقط الحاكم أو من ينوب عنه، قال ابن قدامة: « ولا يصحّ عقد الذمة والهدنة إلّا من الإمام أو نائبه، لأنّه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك لغيره، ولأنّه يتعلّق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة »³. إلّا أنّ الفقهاء اختلفوا قديما فيمن يجوز دخولهم في عقد الذمة، فبعد إجماعهم على اليهود والنصارى والمجوس اختلفوا فيمن عداهم من أصحاب الملل الأخرى⁴، والأرجح أنّها تشمل كلّ الكفار إذ لا فرق بين المجوسي الذي يعبد النار والمشرّك الذي يعبد الأوثان⁵، ولما جاء في صحيح مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله إذا أمر أميرا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصّته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا، ثمّ قال: « اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال.....ثمّ ادعهم إلى الإسلام فإن هم أبوا فسلهم الجزية.... »⁶

-قال ابن القيم في شرحه للحديث: « أنّ الجزية تؤخذ من كلّ كافر ، هذا ظاهر هذا الحديث، ولم يستثن منه كافرا دون كافر..... ولا يقال إنّ القرآن يدلّ على اختصاصها بأهل الكتاب، فإنّ الله

¹ - ابن شاس جلال الدين أبو محمد عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار بن عشائر بن شاس الجذامي السعدي المصري المالكي مصنف كتاب الجواهر الثمينة في فقه أهل المدينة، كان مقبلا على الحديث، مدمنا للنفقة فيه، ذا ورع ، وتحر وإخلاص وتألّه وجهاد، وبعد عوده من الحج امتنع من الفتوى إلى حين وفاته، وكان من بيت حشمة وإمرة، حدث عنه الحافظ المنذري وقال : مات غازيا بثغر دميّاط في جمادى الآخرة أو في رجب سنة 616هـ، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج22 ص 98- 99 .

² - عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ابن شاس المالكي، ج 1 ص 326

³ - المغني، ج 13 ص 157

⁴ - انظر هذه المسألة والأقوال فيها، المغني لابن قدامة، ج 13 ص 203 وما بعدها

⁵ - أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية، ج 1 ص 89

⁶ - صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم:

سبحانه أمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، والتَّبَيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية، فيؤخذ من أهل الكتاب بالقرآن ومن عموم الكفار بالسنة ...»¹

—وعليه كانت الذمة: هي عهد والتزام يمنحه وليّ أمر المسلمين أو نائبه لغير المسلمين يحصل بموجبه الذمي على حقوق وواجبات في أرض الإسلام .

2-حقوق أهل الذمة في بلاد المسلمين:

—يثبت لأهل الذمة مجموعة من الحقوق بموجب عقد الذمة، باعتبارهم رضوا بالعيش تحت سلطان المسلمين وتخلّوا عن دار الكفر، والحقوق التي تثبت لأهل الذمة كما سيأتي بيانه، تحت أصل وقاعدة عظيمة من قواعد الإسلام وهي قاعدة العدل والقسط مع كلّ النَّاس، قال تعالى: « **لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ** **عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8)** » المتحنة 8، فأصل المعاملة مع أهل الذمة هو العدل، ويمكن تلخيص أهمّ الحقوق فيما يلي:

أ- حمايتهم والذبّ عنهم وعن أموالهم² :

وهذا هو غرضهم الأساس من إبرام عقد الذمة والعهد، أن تصان أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ودورهم من اعتداء، سواء كان من مسلم أو من ذمي آخر أو من محارب، ما لم يكن هو المعتدي والمذنب، قال الماوردي: « ويلتزم لهم ببذلها - الجزية - حقّين: أحدهما: الكفّ عنهم، والثاني: الحماية لهم، ليكونوا بالكفّ آمنين، وبالحماية محروسين »³

—وقال ابن قدامة: « وإذا عقد الذمة - أي الحاكم - فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة لأنّه التزم بالعهد حفظهم »⁴ ، وهذا كلّ مأخوذ من وصيّة التَّبَيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ قال:

¹ - أحكام أهل الذمة، ج 1 ص 89

² - المجموع للتووي، ج 21 ص 338

³ - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 182

⁴ - المغني، ج 13 ص 250

قال: « ألا من ظلم معاهدا وانتقصه وكلّفه فوق طاقته أو أخذ شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة »¹.

ب- عدم اجبارهم على تغيير دينهم:

- فلا يكره أهل الدّمة على تغيير دينهم إذا دفعوا الجزية للمسلمين، فلهم البقاء على دينهم بذلك، ولنا دعوتهم وإرشادهم إلى الحقّ ما بقوا، وهذا مضمون قوله تعالى: « لا إكراه في الدين² قد تبين الرّشد من الغي³... » البقرة 256، أي لا يجبروا على اعتناق دين الإسلام²، يقول ابن جزى في تفسير هذه الآية: « المعنى أنّ دين الإسلام في غاية الوضوح وظهور البراهين على صحّته بحيث لا يحتاج أن يكره أحد على الدّخول فيه، بل يدخل فيه كلّ ذي عقل سليم من تلقاء نفسه دون إكراه، ويدلّ على ذلك قوله: « قد تبين الرّشد من الغي³ » أي قد تبين أنّ الإسلام رشد وأنّ الكفر غي فلا يفتقر بعد بيانه إلى إكراه³ »

ت- حقّهم في الإقامة والسفر والتنقل داخل البلاد وخارجها والعمل والتجارة:

- لهم حقّ الإقامة في أيّ البلاد شاءوا من بلاد الإسلام إلّا مكّة والمدينة، وعلى خلاف في باقي جزيرة العرب⁴، قال ابن حزم: « وافقوا على أنّ لهم سكنى أيّ بلد شاءوا من بلاد الإسلام على الشّروط التي قدمنا حاشا جزيرة العرب⁵، وذكر بعضهم جواز دخولهم الحجاز - مكّة والمدينة - لغير الإقامة لأنّ عمر رضي الله عنه أذن لمن دخل تاجرا منهم المقام ثلاثة أيّام، وهذا بإذن الإمام⁶ - كما ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ لهم حقّ التجارة والسفر إلى الدول الأخرى ولو كانت محاربة

¹ - رواه أبو داود في الخراج، باب في تعشير أهل الدّمة، رقم: 3052، ج 4 ص 658، والحديث صحّحه الألباني في صحيح

سنن أبي داود، ج 2 ص 261

² - انظر تفسير ابن كثير لهذه الآية، ج 1 ص 483

³ - التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزى، ج 1 ص 122

⁴ - انظر الخلاف في المسألة في كتاب: أحكام أهل الذّمة، لابن القيم، ص 392 وما بعدها .

⁵ - مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري، ص 205

⁶ - المجموع للنووي، ج 21 ص 354

للدولة الإسلامية لقضاء حوائجهم شريطة انتفاء الضرر¹، ولهم حقّ الاتجار في سائر المباحات ويخضعون في ذلك للنظام الإسلامي .

— أمّا تولّيهم للمناصب السياسية والإدارات العامّة، فقد ذهب جمهور الفقهاء² إلى المنع من ذلك إلّا للضرورة والحاجة التي تقدّر بقدرها، مستدلّين بقوله تعالى: « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدَّوَا مَا عَنَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ³ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ** » آل عمران 118، قال القرطبي في تفسير هذه الآية: « نهي الله عزّ وجل بهذه الآية أن يتخذوا من الكفّار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم⁴ »، وقال بعدها: « وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان باتخاذ أهل الكتاب كتبة وأمناء، وتسوّدوا بذلك عند الجهلة الأغبياء من الولاة والأمراء⁵ »، وهذا في الولاية التي يتسلّط ويتسلطن فيها الكافر على المسلم، أمّا مختلف الصناعات والحرف التي يتقنونها، فهنا وجب على المسلمين الاستفادة من خبراتهم وصناعاتهم، وما لديهم من معارف وعلوم دنيوية نافعة، تعود على الجميع بالتّفع، ولا تعود على المسلمين بالمضرة في دينهم ولا دنياهم، وقد جاء في مسند أحمد عن ابن عبّاس قال: « كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة....⁶ »،⁵ وهذا مع الكفّار المحاربين فما بالك بأهل الذمّة .

¹ - حاشية ابن عابدين، ج 6 ص 283

² - تفسير القرطبي، ج 5 ص 272 وما بعدها، أحكام أهل الذمّة لابن القيم، ج 1 ص 448 وما بعدها، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، ص 1480، حيث ذهب الشوكاني إلى المنع أصلاً من الاستعانة بالكفّار فما بالك بتوليّتهم المناصب، فقال: « والحاصل: أنّ الظاهر من الأدلّة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركاً مطلقاً »، وينظر أيضاً أحكام القرآن للجصاص الحنفي حيث يقول في تفسيره للآية 118 من سورة آل عمران: « وفي هذه الآية دلالة على أنّه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمّة في أمور المسلمين من العملات والكتبة » أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص، ج 2 ص 324 وما بعدها

³ - تفسير القرطبي، ج 5 ص 272

⁴ - المصدر نفسه، ج 5 ص 274

⁵ - مسند أحمد، مسند عبد الله بن العباس، رقم: 2216، ج 4 ص 92، وحسنه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند .

ث-العدالة أمام القضاء:

والمقصود هنا هو المساواة في اجراءات التقاضي بين المسلم وغيره إذا وقع النزاع والخصومة بينهما حتى تنتهي القضية، وهذا من عدل الشريعة الإسلامية، ومن القسط الذي أمرنا أن نعامل به أهل الذمة غير المعتدين¹.

—كذلك فإنّ لهم أن يحتكموا إلى شريعتهم في شؤونهم الخاصة من زواج وطلاق وميراث وغيره، إلّا أن يأتوا راغبين من غير إلزام يريدون تحكيم شرع الإسلام، فيحكم بينهم به، وقد نقل القرطبي عن الزهري قوله: « مضت السنّة أن يردّ أهل الكتاب في حقوقهم وموارثهم إلى أهل دينهم، إلّا أن يأتوا راغبين في حكم الله، فيحكم بينهم بكتاب الله »²

3-واجبات أهل الذمة في بلاد الإسلام:

—كما أنّ لأهل الذمة حقوق فعليهم أيضا واجبات بموجب عقد الذمة، لأنّ الدولة الإسلامية التزمت جعلهم من أهل دار الإسلام مقابل مجموعة الواجبات، فلا استقرار في دار الإسلام إلّا ببذل الجزية والتزام أحكام الملّة³، وعليه كانت أبرز واجباتهم تتمثل فيما يلي:

أ-إلتزام أحكام الإسلام في باب المعاملات المدنية :

—فيجب عليهم الإلتزام بأحكام الإسلام في باب المعاملات المدنية كالبيع والشراء والإجارة والقرض والشركات والصرف والرهن وغيره، فكلّ ما صلح وجاز في بيوع المسلمين جاز وصالح في بيوع أهل الذمة وما فسد من بيع أهل الإسلام فسد أيضا عند غيرهم⁴، كما أنّ على أهل الذمة اجتناب الوقوع في الجرائم التي يعاقب عليها الشرع سواء كانت من جرائم الحدود أو القصاص أو التعزير، لأنّه

¹- قال تعالى: « لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) » الممتحنة، الآية 8

²- تفسير القرطبي، ج 7 ص 490

³- الإنصاف للمرداوي، ج 4 ص 232

⁴- المهدّب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق الشيرازي، ج 5 ص 326، إذ يقول: « ولا يجوز عقد الذمة إلّا بشرطين: بذل الجزية، والتزام أحكام المسلمين في حقوق الأديمين في العقود والمعاملات وغرامات المتلفات... »

وإن لم يعاقب عليها بسبب مخالفة الديانة، فإنه يستحق العقاب عليها بسبب الإخلال بالنظام العام، فحتى ولو اختلف الفقهاء في نوع العقوبة عليهم في بعض الحدود، إلا أن الأمر لا يخلو من عقوبة، أمّا ما يعتقدون حله كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير، فذهب كثير من الفقهاء إلى أنهم لا يعاقبون على ذلك لأنه حلّ لهم بشرط عدم إظهاره وإعلانه بين المسلمين والمجاهرة به، وما لم يصل أيضا إلى حدّ السكر ومنافاة الآداب العامة¹، قال ابن شاس: « ولا يمنع أهل الصلح من إظهار الخمر والتأقوس وغير ذلك داخل كنائسهم، وليس لهم إظهار شيء من ذلك خارجها... ومن وجدناه سكرانا أدّبناه »².

ب- احترام عقائد المسلمين وشعائهم وعدم المجاهرة بما هو محرم في دينهم:

- بموجب عقد الأمان والذمة يأمن الذمي على ما يخصّه من نفس ومال وعيال وغيره، وهذا حقّ له ما لم يعتد على غيره من المسلمين أو غيرهم، وأخصّ ما يخصّ المسلم هو الاعتداء على دينه وعقيدته وذلك إمّا بالسبّ والشتّم أو بالتنقيص والاستهزاء، أو بإظهار شعائر الكفر والفسق كإعلان شرب الخمر وإظهار الصليب وأكل الخنزير والتكشف في الطرقات، عن عرفة بن الحارث رضي الله عنه أنه مرّ بنصراني من أهل مصر، يقال له: المندقون، فدعاه إلى الإسلام فذكر النصرانيّ النبي صلى الله عليه وآله فتناوله - أي بسوء القول - فرفع ذلك إلى عمرو بن العاص، فقال عمرو: « قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: معاذ الله أن نكون قد أعطيناهم العهود والمواثيق على أن يؤذونا في الله ورسوله، إنما أعطيناهم على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم يقولون فيها ما بدا لهم، وألاّ نحملهم ما لا طاقة لهم به وأن نقاتل من وراءهم وأن يخلي بينهم وبين أحكامهم إلاّ أن يأتونا فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت »³

¹ - القوانين الفقهية، لابن جزي المالكي، ص 275

² - عقد الجواهر الثمينة، ج 1 ص 331

³ - رواه الطبراني، وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، قال فيه عبد الملك بن سعيد بن الليث: ثقة مأمون، وضعفه جماعة، وبقيّة

رجاله ثقات، ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ الهيثمي، ج 5 ص 453

ج-الالتزام بالواجبات المالية:

يلزم أهل الذمة بمقتضى عقد الذمة بثلاثة أنواع من الواجبات المالية، وهي: الجزية والخراج والعشور، فالجزية تفرض على الأشخاص، والخراج يفرض على ما تنتجه الأرض، والعشور تفرض على السلع التجارية .

-أما الجزية فهي: الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام¹

-وأما الخراج في اصطلاح الفقهاء فهو: ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدّى عنها² .

-وأما العشور فهو: ما يفرض على أموال أهل الذمة المعدة للتجارة إذا انتقلوا بها من بلد إلى بلد داخل بلاد الإسلام³

-أما تفاصيل هذه الواجبات فيرجع فيها إلى كتب الفقه المطولات ككتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم، وكتاب شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني وغيرها من الكتب .

- ومن خلال ما مضى يتبيّن لنا أنّ لأهل الذمة حقوقا وواجبات مدنية دنيوية تحت سلطة أهل الإسلام وسلطانهم، فهم تحت ولاية المسلمين وعهدهم وأمانهم وهذا مقتضى عقد الذمة ولذلك فرضت عليهم الجزية، أما ما تجاوز ذلك فليس من حقهم فلا ينقلب الوالي مولى في أرضه وملكه، ومن هنا كانت تولية الكافر على المسلم مناقضا لذلك، وعلى هذا فلا يجوز أن يتولّى غير المسلم بلاد المسلمين أبدا، ويتضح أثر التناقض في النقاط التالية:

1-أنّ الرئاسة والإمامة منصب ديني بالدرجة الأولى، لذلك عرّف الماوردي الإمامة بقوله: « هي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » وبمثله عرّفها ابن خلدون: « الخلافة نيابة عن

¹ - المغني، ج13 ص 202

² - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 186

³ - شرح الزركشي على مختصر الخرقى، ج6 ص 584، وقد اختلف الفقهاء في حكمه، بين قائل أنّه لا يجب على الذميّ بل هو على الحربيّ فقط، وبين قائل هو عليهما معا، انظر الخلاف في المسألة في كتاب أحكام أهل الذمة، لابن القيم، ص 345 وما بعدها

صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا»¹ ، بل إنّ المقصد الأساس من الولايات هو حفظ الدين، وما بقيّة المقاصد إلّا فرع لهذا الأصل، ولنا أنّ الفرع والتكملة إذا عاد على الأصل بالإبطال بطلت التكملة والفرع²، ولنا أنّه إذا ألغينا هذا الشرط وهو الشرط الذي تقوم عليه بقيّة الشروط، فلا اعتبار لبقيّة الشرّوط أصلاً، ذلك أنّ طاعة وليّ الأمر منوطة أصلاً بكونه مسلماً قال ابن تيمية: «المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسارنا مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنياهم»³

- فكيف لمن هو ليس على ملّة الإسلام أن يسعى في تحقيق هذا القصد، وكيف يكون غير المسلم نائباً عن رسول الله في إدارة أمر المسلمين، ومعلوم لنا كما مضى أنّ حقوقهم هي دنيوية مدنية، فكيف يولّون المناصب الدّينية .

- هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ لإمام المسلمين تبعاً لهذا المقصد مجموعة من الوظائف والمهام الدينية كإمامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة وتعليم الناس أحكام الإسلام وإقامة الحدود وغير ذلك ...، فهل لغير المسلم القيام بمثل هذه الوظائف؟.

- ومن جهة ثالثة فقد ذكرنا في شروط الإمامة، أن يكون الإمام عالماً بالشريعة بالغاً عند بعضهم رتبة الاجتهاد فيها⁴، فلا يستحقّ هذا المنصب آحاد المسلمين فكيف بمن ليس بمسلم أصلاً، فالدولة في الإسلام هو مشروع قائم على ضوابط وقواعد الدين لتحقيق مقاصد دينية شرعية أصالة، فينبغي للقائم عليها أن تكون له مؤهلات شرعية تجعله كفؤاً لهذا المنصب، فحقّ المسلم العادي الذي لم تتوفر فيه شروط العلم والاجتهاد والقوّة والأمانة وغيرها من الشروط التي ذكرناها سابقاً غير مؤهل لهذا المنصب، فما بالك بغير المسلم أصلاً، ذلك أنّه غير مؤمن أصلاً بالمشروع الإسلامي القائم أساساً على سيادة الدين على الدولة، فكيف له بعد ذلك أن يبنّي الدولة ويحافظ عليها وفق هذا

¹ - مقدّمة ابن خلدون، ص 156

² - الموافقات للشاطبي، ص 224

³ - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، ص 30

⁴ - انظر الصفحات 96- 101 من هذا البحث .

المنطلق، ومن المعلوم في الأعراف الدولية عند تسلّم الرئيس لمهامه أنّ أوّل ما يقوم به هو الحلف والقسم على المحافظة على دستور الدّولة، ودستور الدّولة في السياسة الشّرعية قائم أصالة على حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به، فكيف يحلف على شيء لا يؤمن به أصلاً، وكيف سيحافظ عليه فيما بعد، فهذا من التناقض الدّلي لا يصحّ، وهذا موجود حتّى عند غير المسلمين، فحتّى في الدول العلمانية – أوروبا وأمريكا- لا يتصوّر أن يترشّح مسلم لرئاسة هذه البلاد، وحتّى وإن ترشّح فهو ترشّح شكليّ فقط لن يتعدّى الدّور الأوّل، فهل يتصوّر أحد أن يتولّى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية مسلم أو رئاسة فرنسا مسلم أو فهذا غير واقعيّ تماماً مع أنّ هاته الدّول فكّت الارتباط بين الدّين وبقية المجالات – خاصّة السياسية والاقتصادية منها- منذ زمن بعيد، فما بالك بالدّول الإسلامية .

-ومن جهة رابعة: فإنّ أيّ نظام عالمي مهما كان لا يتولّى الرئاسة فيها إلّا من كان على دين عامّة وأغلب النّاس فيه، وهذا هو قول النصارى أنفسهم، فقد جاء عن شنودة الثالث بابا الاسكندرية في حوار سابق له مع أحد القنوات الفضائية رفضه لترشيح قبّطي لرئاسة الجمهورية، ذلك أنّ الغالبية العددية ليست قبّطية، فلا يصحّ كما قال: أن يأتي قبّطي من الأقلية العددية يرأس الأغلبية وتابع كلامه قائلاً: إذا كان القبّطي لا يستطيع أن يكون عضواً في نقابة المحامين سيكون رئيساً للجمهورية كلّها... كلام غير منطقي وغير عملي¹، وكذلك يرى القمص صليب متى ساويرس كاهن كنيسة مار جرجس الجيوشى، حيث قال: « من المنطقي أن يكون رئيس الدّولة من دين الأغلبية لأنّه بخلاف ذلك مضیعة للوقت »² .

-ولأجل هذا كلّ أجمع علماء الإسلام على أنّه لا يجوز تولية غير المسلم ولاية أمر المسلمين، قال القاضي عياض: « أجمع العلماء على أنّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنّه لو طرأ عليه الكفر انعزل »³، ويقول ابن حزم: « واتفقوا أنّ الإمامة لامرأة ولا لكافر ولا لصبيّ لم يبلغ.... »¹

¹ - انظر موقع إيلاف الإلكتروني، بعنوان: مصر: الجدل يتقدم حول ترشيح قبّطي لمنصب الرئيس، لمحمد حميدة، الأحد 27 سبتمبر 2009 م

² - موقع إيلاف الإلكتروني، بعنوان: مصر: الجدل يتقدم حول ترشيح قبّطي لمنصب الرئيس، مُجد حميدة، الاحد 27 سبتمبر 2009 م

³ - شرح التّووي على مسلم، ص 1192

2- الفرع الثاني: دراسة مسألة تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان

- أمّا فيما يخصّ مسألة تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد، فهي قاعدة أقرّها فقهاء الإسلام، ومن ذلك ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين²، ولكن وجب أن تفهم على الوضع الذي فهموه، ذلك أنّ المقصود بهذه المسألة أصلاً هي الأحكام معقولة المعنى، أي: الأحكام المعللة التي بنيت أحكامها على علل ومعان، فمتى ثبتت العلة ثبت معها الحكم، لأنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا كما يقول الأصوليون³، ومن ذلك الأحكام المبنية على العرف والعادة أو على تحقيق مصلحة معيّنة، يفوت المقصد من الحكم بفواتها، لأنّها قصد منها تحقيق تلك المصلحة، أو مراعاة ذلك العرف، فهذه الأحكام هي المقصودة بقاعدة الفقهاء: «**الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان**»⁴، وعليه فالحكم تبع للعلّة، فإذا ثبتت العلة ثبت الحكم، وإذا تغيرت العلة تغير الحكم، ولنا أنّ العلة والمصلحة والغاية والمقصد في مسألتنا هذه غير متغيّرة بل هي ثابتة، والمبني على العلة الثابتة يكون كالنصّ الثابت لا يدخلها تبديل ولا تغيير، وذلك كتحریم الخمر لعلّة الإسكار ووجوب القطع لعلّة السرقة وغيرها، لأنّه كما قلنا سابقاً فإنّ أصل وسبب وجود الولاية والولاء هو حفظ الدّين وهو أصل لكلّ المقاصد بعده، ولنا أنّ الفرع والتكملة إذا عاد على الأصل بالإبطال بطل الفرع⁵ ليبقى الأصل، فإذا ألغينا هذا الشرط، فقد أبطلنا المقصد الأساس، لأنّه كما قلنا فغير المسلم لا يمكنه تحقيق هذا المقصد، والفرع الذي يبطل المقصد الأساس وجب إبطاله، فنبطل هذا الشرط، لأنّ هذا المقصد هو مقصد ثابت وأصيل لا يمكن تغييره ولا تبديله لا بحسب الزمان ولا بحسب المكان، بل هو واجب المسلم في كلّ زمان ومكان، ذلك أنّ وليّ الأمر كما قلنا

¹ - مراتب الإجماع، لابن حزم، ص 208

² - أعلام الموقعين، ج 4 ص 337

³ - انظر هذه القاعدة في: أعلام الموقعين، ج 5 ص 528-529

⁴ - أعلام الموقعين، ج 4 ص 337

⁵ - الموافقات للشاطبي، ص 224

نائب عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حراسة الشَّريعة¹، وهذا الحكم باقٍ إلى قيام الساعة، وبالتالي فإنَّ الحكم ثابت غير متغيَّر حسب الزمان والمكان .

¹ - انظر الصفحة 115 من هذا البحث .

المسألة الثانية:

المبحث الثاني: المواطنة وآثارها

المطلب الأول: صورة المسألة

-يسعى النظام العالمي العولمي الحاكم في هذا الزمان إلى فرض أنظمة جديدة في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تقوم على مبادئ وقواعد معينة هي أصول النظام العلماني، ومن ذلك في الجانب السياسي مبدأ المواطنة، حيث تعتبر المواطنة من المواضيع السياسية البارزة في المجتمعات الديمقراطية، بل هي ربما أبرز معالم النظام الديمقراطي وأبرز مطالب المنظمات الحقوقية والنخب المثقفة العلمانية، وغالبا ما تلتقي المطالبة بالمواطنة مع مطالب أخرى لها نفس الوعاء الفكري لمبدأ المواطنة، وهي الحرية وحقوق الإنسان ...

وطبعا فإنّ المطالبة بمبدأ المواطنة ليس هو نقاش أو مطلب فلسفي بحث يراد به الثراء والمناقشة الفكرية والمعرفية، وإنّما له تبعات وآثار فكرية وسياسية عميقة فيما يخصّ أساس الانتماء وأصل التفرقة والتمييز ومحلّ التقديم والتأخير وطبيعة الحقوق والواجبات، وبالتالي يصبح مبدأ المواطنة ممارسة سياسية وفكرية واجتماعية عملية .

-وانطلاقا من ذلك فسنحاول بيان ماهية المواطنة ومدلولها الفكري والسياسي، ثمّ نبين النظرة الشرعية لهذا المبدأ

المطلب الثاني: تعريف المواطنة

الفرع الأول: لغة: المواطنة مأخوذة من الوطن وهو منزل ومحلّ وجود الإنسان وموطن إقامته ومسكنه¹، وعليه فإنّ المدلول اللغوي للمواطنة في كتب اللغة لم تتطرق إلى المعان السياسية والاجتماعية والفكرية للمواطنة، فلم تعرف المعاجم العربية هذا المصطلح بهذا المفهوم، وعلى ذلك فهو ترجمة محدثة مقابلة للفظ citizenship باللغة الانجليزية و citoyennete باللغة

¹ - لسان العرب، ج 13 ص 451

الفرنسية، وهي المصطلحات التي ترجع إلى الثقافة الاغريقية الرومانية: civis و civities ، التي جعلت مفهوم المواطنة محدودا بحدود مفهومها للدولة- المدينة¹

الفرع الثاني: اصطلاحاً:

- تشير دائرة المعارف البريطانية إلى أنّ المواطنة هي: « علاقة بين الفرد والدولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة والمواطنة تدلّ ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات وعلى العموم تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة »² .

- نفهم من هذا التعريف أنّ المواطنة هي المساواة في الحقوق والواجبات السياسية بين مواطني وسكان دولة ما دون أيّ تمييز على أساس آخر غير أساس الوطن، فهي البوتقة التي تنصهر فيها كلّ الفوارق الأخرى .

- ونفس هذا المعنى نلمسه أيضاً في تعريف عبد الإله بلقزيز حيث يقول: « المواطنة هي الهوية السياسية التي يكتسبها الفرد الاجتماعي بعد أن ينشأ نظام سياسي مفتوح يعترف له بحقوقه كاملة أمام الكائن السياسي الجماعي (الدولة) ويفرض عليه التزامات مادية مباشرة هي عينها التي تصنع شروط استمرار الكائن السياسي الفوقي ذاك، وتنظم السياسة كتندير للشأن العام يختص به كلّ المواطنين »³ .

- كما يؤكد برهان غليون حقيقة أنّ المواطنة هي مبدأ سياسي تطرح قاعدة الأخوة العقدية اليمانية وتستبدلها بالأخوة الوطنية تحت أصل المساواة في الحقوق والواجبات السياسية، فيقول: « لا تقوم

¹ - ينظر: مقالة بعنوان: إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، للدكتور عبد الرحمان رداد، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، العدد 9، جامعة عباس لغرور - خنشلة، ص 275

² - نقلاً عن كتاب تمثالات المثقف للمواطنة في الجزائر، وهي رسالة دكتوراه للطالب: خالد بن محمد، تحت إشراف الأستاذ: بلخضر مزوار، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية - قسم الاجتماع - جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، السنة الجامعية: 2015/

2016، ص 13

³ - المرجع نفسه، ص 14-15

المواطنة بما هي علاقة سياسية على الايمان أو الانخراط الشامل والعميق بمبادئ ومثل واحدة، ولكنها تقوم على المبدأ المعاكس تماما: الولاء لدولة وقانون واحد مع تباين الاعتقاد، أي الايمان بحرية اعتقاد كل فرد كشرط لتكوين جماعة متحدة ومتميزة عن الجماعات الأخرى»¹.

-وعليه يمكن القول أنّ المواطنة هي مبدأ سياسي يهدف إلى بناء مجتمع تتجاوز العلاقة بين أفراد روابط الدين والعقيدة والإيمان إلى الاهتمام بالتكوين السياسي للجماعة والمشاركة الجماعية دون تمييز في بناء الدولة السياسية، وبالتالي فإنّ الولاء للوطن والدولة هي البناء الفكري لمبدأ المواطنة، وهي بهذا المفهوم وبموجب القانون الدولي تعتبر المواطنة المصطلح المرادف لمصطلح الجنسية².

-والجنسية هي رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها فتجعل الفرد تابعا لها، وقيل أيضا هي: رابطة سياسية وقانونية وروحية بين الفرد والدولة ينتج عنها حقوق والتزامات متبادلة، فتبادل المنفعة بين الدولة والأفراد هي أساس الجنسية مع عدم إغفال وجود شعور قومي وروحي يربط بين الدولة والأفراد³.

-أمّا بالنسبة للعوامل التي تحدّد المواطنة فهي حق التراب أي الولادة بالوطن، وحق الدّم وهي جنسيّة الوالدين، بالرغم من أنّه كان محصورا بجنسيّة الوالد سابقا في بعض الدول العربية إلا أنه تغيّر الحال في بعض الدول. وكذلك المواطنة بالزواج، حيث تعاني بعض الدول من الهجرة فتكافح أي حالة زواج بغرض الحصول على الجنسيّة فقط، والمواطنة بالتجنيس، حيث تعطى الجنسيّة للأفراد الذين يدخلون الدولة بصفة قانونيّة، سواء بإذن إقامة أم بلجوء سياسي، ولكن بعد تحقق شروط التجنيس مثل المدة القانونية بالإقامة وغيرها⁴.

¹ - نقد السياسة والدولة والدين، برهان غليون، ص 150

² - مقال على موقع الميادين الإلكتروني بعنوان: ماهي المواطنة وأسسها، مُجد عبد الرحمان عريف، 28 آب 2017

³ - مقال بعنوان: مفهوم الرعاية في الإسلام: موقف الإسلام من المواطنة والجنسية والأقليات، المهندس: جمال عبد المنعم، مجلة

الوعي، السنة 27، الأعداد 306 / 307 / 308، رجب - شعبان - رمضان 1433هـ، ص 240

⁴ - مقال سابق بعنوان: ماهي المواطنة وأسسها، مُجد عبد الرحمان عريف

-المطلب الثالث: أبعاد مفهوم المواطنة

-والقصد من هذا العنوان هو بيان المرتكزات الأساسية لترسيخ وتجسيد مبدأ المواطنة في المجتمع، حيث يمكن القول أنّ مبدأ المواطنة قائم على ركيزتين أساسيتين هما: المساواة والمشاركة¹، فبقدر تأصل وتحدّر هذه النقاط في مجتمع ما بقدر ما يكون متشبعًا أكثر بمبدأ المواطنة .
-والمساواة هنا هي في الحقوق والواجبات أمام القانون بغضّ النظر عن الاختلافات العرقية أو الدينية أو الجنسية مادام يحمل صفة مواطن، وهي الصفة التي اكتسبها أساسًا من البعد الجغرافي، فالوطن هو أساس المواطنة، وبها يجتمع المعنى اللّغوي مع المعنى الاصطلاحي .

-وتبعا لهذا المنطلق وهو - المساواة دون تمييز - وجب أن تكون القواعد والقوانين المسيّرة للدولة خادمة لهذا الغرض غير هادمة له، فلا ينبغي أن تكون القوانين في أصل وضعها تحمل صبغة دينية أو صبغة عرقية معيّنة لأنّها حينئذ تخدم هذا التآلف الحاصل بين أفراد المجتمع المختلف أجناسهم ودينهم وعرقيتهم، لذلك قلنا أولاً أنّ مبدأ المواطنة ليس مبدأ فلسفي إنّما ممارسة عملية سياسية وفكرية .

-أمّا بالنسبة للمشاركة فالمقصود بها المشاركة الواعية والفاعلة لكلّ مواطن ودون استثناء أو وصاية من أيّ فرد آخر في العملية السياسية²، وتبعا لذلك فإنّ تولّي المناصب في الدّولة لا يخضع لمعايير شرعية ولا عرقية وإنّما لمعايير دستورية قانونية تواطأ الجمع المختلف عرقيا ودينيا وجنسيا على وضعها ووجب الالتزام بها .

-المطلب الرابع: مصطلح المواطنة في الفكر الإسلامي

-لم يرد في الكتاب والسنة مصطلح المواطنة بهذا اللفظ، إنّما الوارد من ذلك بعض أفراد مادّة - وطن - وهي في معناها قريبة من المعنى اللّغوي، ومن ذلك:

¹ - مقال على موقع مأرب برس الإلكتروني، بعنوان: حول المواطنة المتساوية، للدكتور عبد الله الفقيه، نشر المقال في: 18 يوليو

2007 .

² - المرجع نفسه

-وردت مادة - وطن- في القرآن الكريم مرة واحدة فقط، وذلك في قوله تعالى: « **لقد نصركم الله في مواطن كثيرة¹ ويوم حنين² إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين** » التوبة 25، والمراد بالموطن هنا هو المكان والموضع¹، وفي حديث النبي نجد قوله صلى الله عليه وسلم: « **أنه نهي عن نقرة الغراب، وافتراش السبع، وأن يوطن الرجل المكان في المسجد كما يوطن البعير** »² وهنا المعنى لا يبعد عن المعنى الأول وهو المكان والموضع المعتاد والمألوف .

-أما في كتب الفقه الإسلامي فنجد حضورا لمصطلح الوطن والاستيطان، وهي في عمومها بمعنى: مكان وموضع استقرار الانسان الدائم مع أهله وولده³، وهو المفهوم الذي عبّر عنه الفقهاء السابقون أيضا بلفظ الدار⁴، أما المصطلح والمفهوم المقارب لمذلول المواطنة، والذي يأخذ بعض أبعاده -وهو الاشتراك مع الغير في السكنى في بلد واحد- فهو مصطلح **أهل الذمة**، فهذا المصطلح هو أصل دراسة علاقة المسلم بغيره الذين يتقاسمون العيش معه في بلد واحد من نظرة شرعية، وقد مرّ معنا بيانه وبيان حدود العلاقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد المسلمين في المسألة الأولى⁵ .

-وعليه فالمصطلح المعروف والمعهود عند الفقهاء الأوائل هو مصطلح الوطن ومرادفاته، أما المواطنة بمفهومها الواسع المذكور سابقا في التعاريف فليس معهودا عندهم بكل دلالاته، وعدم وجوده بكل دلالاته المعاصرة لا يعني عدم وجود بعض أبعاد هذا المصطلح وهو الجزء المتعلق بوجود تمايز عرقي

¹ - تفسير القرطبي، ج 10، ص 143 وما بعدها

² - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، رقم: 862، ج 2 ص 147، وأبو ماجه في سننه، كتاب: إقامة الصلاة، باب: ما جاء في توطين المكان في المسجد يصلي فيه، رقم: 1429، ص 254-255، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج 3 ص 156 .

³ - انظر مفهوم الوطن في كل من: بدائع الصنائع للكاساني، ج 1 ص 497، حيث عرّف الوطن الأصلي بقوله: « وهو وطن الإنسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده، وليس من قصده الانتقال عنها، بل التعيش بها »، وانظره أيضا في معجم التعريفات للجرجاني، ص 212، حيث عرّف الوطن الأصلي بقوله: « هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه »، كما عرّف الباجي الاستيطان بأنه: الإقامة بنية التأبيد، انظره في: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للحطّاب المالكي، ج 2 ص

442

⁴ - مقال سابق بعنوان: إشكالية مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، عبد الرحمن ردّاد، ص 278

⁵ - ينظر الصفحات 172-179 من هذا البحث .

و ديني في المجتمعات المسلمة والعلاقة بينها، فالمسلمون في العهود السابقة كانوا يحكمون أراض واسعة من دول العالم، وأكد كان فيها من المسلمين ومن غيرهم، ومن العرب ومن غيرهم، بل إنَّ أول دولة قامت للمسلمين وهي - المدينة - كانت في أول أمرها من المسلمين العرب وفيها اليهود، وكان يطلق على غير المسلمين في بلاد الإسلام كما مرَّ بأهل الذمة، وبالتالي فإنَّ الإشكال في مدى اعتبار كلِّ أبعاد مفهوم المواطنة لا في وجود بعض المفهوم، وكذلك فإنَّ كتب السياسة الشرعية وكتب السير عامرة بالكتابة عن أهل الذمة وعلاقة المسلمين بغيرهم وحكم المستأمنين، وتقسيم الديار إلى دار حرب ودار إسلام ودار مواعين وحكم التعامل مع كلِّ دار¹، بل لم يخل كتاب في الفقه الإسلامي من عرض لأحكام العلاقات الدولية والعلاقة مع الآخرين داخل وخارج الديار، وكلَّ هذه العناوين هي جوانب من بحث علاقة المسلم بغيره داخل الدار - الوطن - وخارجه .

- هذا وقد حاول كثير من المسلمين المعاصرين تبني جانب كبير من أبعاد هذا المفهوم، وكانت لهم اتجاهات عديدة في ذلك بين التبنّي الكلي للمفهوم والتبنّي الجزئي²، ومن ذلك ما أثاره الدكتور فتحي عثمان من وجوب إعادة النظر في أبعاد المصطلح وضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة، وبالتالي النظر إلى غير المسلمين في بلاد الإسلام كمواطنين لهم جميع الحقوق والواجبات التي للمسلمين³، وقوله هذا هو من منطلق عدم المعاملة بالمثل، فليس بمقدور المسلمين اليوم الدفاع عن الأقليات المسلمة ضدَّ التعصّب إذا ما مارسوه هم أنفسهم، فعلى المسلمين إذا الإقرار بنوع من المبادلة والتعاون الدولي في هذا المضمار⁴، ويشاطره الرأي أيضا فهمي هويدي: إذ يرى - حسب رأيه - أنّ الفقه الإسلامي هو من صنع التاريخ، فتحتاج كثير من الآراء

¹ - يرجع مثلا إلى كتاب: أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية، وكتاب شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي وغيرها من الكتب

² - قد بينت في المسألة السابقة أنّ لأهل الذمة - وهم غير المسلمين الذين يشاركوننا في الدار - مجموعة من الحقوق والواجبات، ينظر الصفحات 174 - 179 من هذا البحث، إذن الإشكالية ليست في أصل الحقوق والواجبات، وإنّما في المساواة في كلِّ الحقوق والواجبات .

³ - ينظر: مقال مفهوم الوطنية والمواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، اسماعيل نقاز، مجلة الحوار المتوسطي، العدد 6، ص 245/

والاجتهادات الفقهية إلى مراجعة أو حتى إلى حذف وإلغاء، لأنّها كانت نتاج ظروف تاريخية طويت وانقضت، فلم تعد معبّرة عن روح العصر ومتطلباته¹، ومن أبرز ما يحتاج إلى تعديل ومراجعة موقف المسلمين من غير المسلمين فوجب أن ينظر إليهم على أنّهم مواطنون لا ذميون كما يظهر من عنوان كتابه، وأن ينظر إليهم نظرة الشريك الأمين²، ويقول: «إذا كان وصف أهل الذمة هو أكثر الأوصاف شيوعاً في الحديث عن الآخرين من غير المسلمين، فإنّ هذا الوصف قبل غيره بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر»³، ويرتكز كذلك هويدي على فكره هذا بمبدأ وحدة الأصل الإنساني والأخوة الإنسانية، وأنّ المساواة بين البشر مبدأ قرآني نبوي إذ يقول: «فينبغي ألاّ تغيب عن أبصارنا على الإطلاق تلك النصوص القرآنية العديدة التي أعلنت مكانة الإنسان وخصّته بالكرام» **«ولقد كرّمنا بني آدم»** الإسراء 70.... وقرّرت المساواة بين البشر... وهو ما حرص الرسول على تأكيده قبل أن يفارق الدّنيا»⁴، وبنفس المعنى والدليل يبرز سليم العوا رأيّه بضرورة تغيير الرؤية اتّجاه الآخر من الذمّية إلى المواطنة الحقيقية، ذلك أنّ مصطلح أهل الذمة هو مصطلح تاريخي أنتجته حالة الحرب الواقعة آنذاك بين المسلمين وغيرهم، فكان تبعاً لذلك أهل الذمة فئة تابعة قابضة تحت سيطرة المسلمين على أساس الفتح الإسلامي لتلك البلاد، أمّا الدول الإسلامية الحديثة فقد جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الدّي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذلك فهم يستحقون صفة المواطنة كاملة كما يستحقها المسلم⁵.

¹ - مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، ص 8

² - المرجع نفسه، ص 9

³ - المرجع نفسه، ص 110

⁴ - مواطنون لا ذميون، ص 112

⁵ - في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مُجدّ سليم العوا، ص 243-253، وينظر أيضاً: مقال سابق بعنوان: مفهوم الوطنية والمواطنة، اسماعيل نقاز، ص 246

-المطلب الخامس: مناقشة المبدأ والآراء

الفرع الأول: توطئة

-لمناقشة مختلف الآراء في المسألة، نريد أن نؤكد ونذكر بمسألة أساسية، وهي طبيعة الدولة في المفهوم الإسلامي، لأنّه الأصل الذي سنبنى عليه فروع المسألة:

-قد مرّ معنا أنّ أوّل وأهمّ مقصد من مقاصد قيام وبناء الدولة في المجتمع المسلم هو حفظ الدين وسياسة الدنيا به¹، وأنّ جميع المقاصد الأخرى هي مقاصد تبعية لهذا الأصل، كما مرّ معنا أيضاً أنّ أوّل شروط من يتولّى الإمارة هو شرط الإسلام، وأنّه بدون هذا الشرط لا تتحقق الإمارة، فلا يكون وليّاً للمسلمين من ليس منهم²، وهذا ابتداء، وكذلك ينعزل ضرورة من طرأ عليه الكفر فيما بعد³، وأنّ العلاقة النّاطمة بين الحاكم والمحكومين ترسمها قواعد الشرع ومقاصده وأصوله، قال تعالى: «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**» النساء 59، فهذه الآية ممّا بيّنت هذه الحقيقة وأنّ طاعة أولي الأمر - الرئيس - هي دائماً تبع لطاعة الله ورسوله، وبالتالي لقواعد الشرع وأصوله، وبالتالي فمحور العملية السياسية وأساس اعتبار الدولة الإسلامية هو مدى اعتبارها بالقواعد الشرعية، وبالتالي يمكن القول أنّ طبيعة الدولة في الرؤية الإسلامية تحدّد قواعدها قواعد الدين وأصوله، والمقصود بقواعد الدين هنا هي مختلف المرتكزات الشرعية ابتداء بالكتاب والسنة إلى المصلحة المرسلّة واعتبار العرف وغيره، وباعتبار أيضاً آليات الاستنباط والتنزيل .

-ونتيجة لهذا المنطلق نقول أنّ العلاقة داخل الدولة المسلمة بين أفرادها أو علاقتها بغيرها من الدول ترسمها أيضاً قواعد الشرع، فلا يمكن بحال تجاوز هذا الأصل، وعليه عند مناقشة مبدأ من المبادئ السياسية، ومنها مبدأ المواطنة هذا وجب مراعاة ذلك إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة الشرعية، فلا نقبل النقاش دون الاعتبار الأوّل لهذه المنطلقات .

¹ - انظر الصفحة 115 من هذا البحث

² - انظر الصفحة 93 من هذا البحث

³ - قال القاضي عياض: « أجمع العلماء على أنّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنّه لو طرأ عليه الكفر انعزل » ينظر: شرح

التووي على مسلم، ص 1192

-ولما كان الدين والعقيدة هي أساس بناء الدولة في ركنيها « الشعب والسلطة أو السيادة » كانت الارتباطات الشرعية هي أساس ومنطلق العلاقة الإنسانية بين مكونات الشعب، ومن هنا كانت الإشكالية تبعا لمرتكزات مبدأ المواطنة العصرية هي كالآتي:

1-هل الشرع أقرّ بالمساواة الكلية في الحقوق والواجبات بين أفراد مجتمع واحد ولو اختلفوا في الدين والعرق وغيره، فأصل اعتبار الوحدة الإنسانية مقدّم على كلّ اعتبار، أو أصل اعتبار الوطن الجامع هو الجامع دون غيره، وأنّ التقسيم السابق لأفراد الشعب الواحد بين مسلمين وأهل ذمّة ومستأمنين وغيرهم لا تعدو أن تكون مرحلة زمنية تاريخية وانتهت ؟.

2-هل كفل الشرع الإسلامي لغير المسلمين المشاركة السياسية الفعّالة كما للمسلم دون تمييز بحيث تحوّل حتى تولّي مناصب القيادة ومنها الإمامة الكبرى ؟.

الفرع الثاني: مناقشة مبدأ المواطنة:

-ذكرنا أعلاه أنّ مبدأ المواطنة العصرية يعتمد على ركيزتين أساسيتين هما المساواة في الحقوق والواجبات، وكذلك المشاركة السياسية، وبالتالي فإنّ أيّ نقاش في الموضوع يستلزم مناقشة هاتين الركائز:

أ-مناقشة مبدأ المساواة:

-إنّ التكريم الإلهي للإنسان في قوله تعالى: « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر » الإسراء 70، هو تكريم باعتبار الجنس وهي حقيقة غير منكورة، فقد فضّل الله الإنسان على سائر المخلوقات، ولكن هذا التكريم باعتبار الجنس لا يعني أنّ كلّ بني الإنسان على درجة واحدة، فيتفاضل الناس بحسب أفعالهم ويتفاضل الناس بحسب أقوالهم ويتفاضل الناس بحسب همهم وطموحاتهم ونفعهم للغير، وهذا لا ينكره أحد في كلّ الملل، ففي كلّ ملّة هناك من هو في أعلى المراتب وهناك من هو في أدناها، وهذا أمر مقرّر في الطبيعة البشرية والفطرة الإنسانية، فأصل التفاضل موجود غير منكر عند أحد، وبالتالي فإنّ الاعتماد على أصل التكريم الإنساني والوحدة

الإنسانية لا يستقيم من الناحية الشرعية ولا الطبيعية الفطرية في إثبات المساواة التامة، إذ هو لوحده وصف غير مناسب لتعليق حكم المساواة المطلقة شرعا عليه، إذ لم يعهد من الشرع ذلك، كما أنه وصف إذا اعتبر فإنه يؤدي إلى إبطال وصف آخر ثابتة عليه بنصوص صحيحة صريحة وهو وصف الإسلام، لأن الحكم المعلق على وصف خاص تبقى عليه ثابتة لذلك الوصف الخاص بعينه لا ما يعارضه، ويعارض وصف الإنسانية وصف الإسلام في بعض الأحكام من جهة أن وصف الإنسان عام يحمل في ضمنه أوصافا متضادة لأنه يشمل المسلم وغيره، المؤمن وغيره، و....، وهذه قد علق عليها الشرع أوصافا متضادة، فيحبّ المسلم الإيمان ويكره الفسق، و....، فمن هنا ثبت التعارض .

—لذلك كان الوصف المناسب أخصّ من مطلق الوصف لصدق مطلقه بغير المناسب، والقاعدة تقول: بتقديم الأخصّ من الأوصاف والأحكام¹، فأصل وصف الإنسانية ليس سببا للمساواة المطلقة شرعا ولا وضعاء، وإلا كان من قبيل التعليل بالعلل المبهمة، والتعليل بالعلل المبهمة لا يصح²، لكن مع التنبيه هنا على أنه وإن كنّا ننفي المساواة المطلقة، لكن لا ننفي وجود حقوق وواجبات أقرّها الشرع لبني الإنسان لا يمكن إنكارها، فيجمع بين بني الإنسان مجموعة من الروابط الاجتماعية، رابطة الإنسانية ورابطة الوطن ورابطة الدين و...، ولكلّ رابطة أوصاف معيّنة تعلّق عليها الأحكام بحسبها، فرابطة حسن الجوار مثلا تكون لكلّ جار ولو لغير مسلم، قال تعالى: « **لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ** **عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** » الممتحنة 8 ، وبالتالي فهو وصف متعلّق بالجار فحكمه ينصرف إلى الجار، وأصل عدم الظلم والعدل متعلّق بكلّ إنسان، قال تعالى: « **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ...** » المائدة 8، وهكذا، ووجوب الدّفاع عن أرض الوطن المسلم فرض متقرّر لا ينكره أحد، بل إنّ الدّفاع عنه من واجبات الأعيان، يقول ابن قدامة في هذا الشأن: « ويتعيّن الجهاد في ثلاثة مواضع: أحدها: إذا التقى الزحفان وتقابل الصفّان الثاني: إذا نزل الكفّار ببلد تعيّن على أهلهم قتالهم ودفعهم، الثالث: إذا استنفر الإمام قوما لزمهم

¹ - نثر الورود شرح مراقبي السّعود، مُجَدِّد الأُمِين الشَّنْقِيْطِي، ج2 ص 487

² - المرجع نفسه، ج2 ص 449

التفكير معه ... ¹، إذا فوجود أصل الحقوق واضح، لكن ليس كلّ الحقوق، إذ رابطة الدين هي الأصل وهي العروة الوثقى، فإذا تعارضت رابطة الدين مع الروابط الأخرى، فتقدم رابطة الدين لأنها الأصل، لذلك نراعي أحكام الديانة في المعاملة مع الآخر .

- هذا من جهة، ومن جهة أخرى أيضا فإن المساواة المطلقة لا توجد حتى بين المسلمين أنفسهم، قال تعالى: « **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** » ² إنما يتذكر أولو **الألبياب** » الزمر 9، فهذه الآية وغيرها أثبتت حتى أصل الفرق بين المسلمين أنفسهم، وهذا منطق واضح، لذلك وجدت شروط لمن يتولّى القضاء وشروط لمن يتولّى الإمامة وشروط لمن يتولّى الرئاسة وغيرها، فلا يتولّاها كل واحد لأجل أنه مسلم فقط، وأحسب أنّ أصل التقسيم وعدم المساواة المطلقة موجود حتى عند دعاة المواطنة المطلقة أنفسهم، فهل يصحّ أن يتولّى الرئاسة أو القضاء أو حتى منصبا صغيرا عندهم كلّ مواطن لأنه مواطن فقط؟..... فهذا لا يستقيم حتى عندهم إلا أنّ ميزان التمييز والتفريق هو المتغيّر وهو المراد من دعوة المواطنة، وهذا ظاهر من تعريفها²، فإذا لم يتساو المسلمون أنفسهم وهم الذين يجمع بينهم رابطتين: رابطة الإنسان ورابطة العقيدة والدين، فمن باب أولى أن لا يتساوى في كلّ الحقوق والواجبات مع غير المسلم التي تجمع بينه رابطة واحدة فقط .

- أمّا القول بأنّ المواطنة تجعل صفة الوطنية هي الصفة الجامعة والمفرقة بغضّ النظر عن الفوارق الأخرى، فيردّ عليه بما ردّ أولا على الإنسانية، إذ أنّ الوطن كموضع منشأ وسكنى الإنسان يتعلّق به حكم المحبة الفطرية، وهذه المحبة لا يحتاج لأن يذكر الشارع بها كما لم يوص بمحبة الأبناء والمال وغيره لأنها محاب فطرية غريزية لا ينكرها إلاّ مخالف للفطرة والطبيعة والدين، كيف وقد قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: « **اللهم حبّ إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشدّ** ... » ³، قال الذهبي رحمه الله في تعداده لمحوبات النبيّ صلى الله عليه وسلّم: « وكان يحبّ عائشة ويحبّ أباه، ويحبّ أسامة ويحبّ

¹ - المغني، ج13 ص 8

² - ارجع إلى تعريف المواطنة، ص 187 من هذا البحث

³ - متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل المدينة، رقم: 1889، ص 454، واللفظ له، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحجّ، باب: الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لأوائها، رقم: 1376، ص 642

سبطيه، ويحبّ الحلواء والعسل، ويحبّ جبل أحد ويحبّ وطنه، ويجب الأنصار ...»¹، فهذه محبة فطرية لا ينكرها أحد، لكن جعل الوطن لوحده محلّ الجمع والتفريق وإثبات كل الحقوق والواجبات، فلا دليل شرعي ناهض له تقوم به الحجّة، ولأنّه قد يسوّي بين من فرقت بينهم الشريعة وجعلت أحدهما في عليّين والآخر في أسفل السّافلين حتّى بين المنتسبين للإسلام أنفسهم، فبين تارك الصّلاة والمحافظ عليها بون واسع في الشريعة، أمّا من النّاحية الوطنية البحتة فلا فرق بينهما وهكذا، لذلك قلنا سابقا أنّ التعليق مطلقا بمثل هذه الأوصاف هو تعليق للحكم بمتناقضات وهذا لا يستقيم عقلا، إذ كيف يؤدّي وصف معيّن إلى حكم، ثمّ يؤدّي ذلك الوصف إلى نقيض الحكم الأوّل، فهذا لا يصحّ عقلا ولا شرعا، إذ من المعلوم أنّ من شروط العلة المناسبة للحكم، واشتراط المناسبة هو بغرض جلب الحكمة المرجوة من الحكم، لأنّها المقصد أساسا، يقول الطّوفي في هذا: « الشرط الخامس: أن تكون مضبوطة - أي العلة - بحيث لا تتخلّف عنها حكمتها التي هي غاية إثبات الحكم ومقصوده، وإلا فهي باطلة»².

وهذا ما يؤدّي إليه الارتباط الكلّي بمبدأ المواطنة، إذ هو جمع بين المتناقضات الشرعية، وهذا لا يليق بالشرعية، فأين ذلك صريح في كتاب الله وسنة نبيّه، وهما أصل الأصول، ومرّد جميع القواعد الاستنباطية .

— هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ المنادين بمبدأ المساواة من المسلمين، ربّما يكون قصدهم بيان جمال الشريعة ومحاسنها وأنّها دين العدالة التي لا يظلم عندها أحد، فنادوا بمبدأ المساواة تأكيدا وترسيخا لهذا المبدأ حتّى لا ننقر غير المسلمين منها .

— ولكنّ الحقيقة غير ذلك فلا يمكن بيان محاسن الشريعة على حساب هدم أصل من أصولها، إذ التحسينات تأتي بعد إثبات الضروريات والحاجيات، وهذا على التسليم بصحّة التحسينات ولم تعد بالهدم على الضروريات والحاجيات، إذ لو عادت عليها بالهدم — كما في مسألتنا هذه — لبطلت التحسينات وتبقى الضروريات والحاجيات لأنّها كالفرع والتّبع والتكملة لها، والقاعدة تقول: كلّ

¹ - سير أعلام النبلاء للذهبي، ج 15 ص 394

² - شرح مختصر الرّوضة، نجم الدّين الطّوفي، ج 3 ص 307

تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال¹. وكذلك فإنّ إبطال الأصل هو إبطال للفرع²، والضروريات والحاجيات هي أصل للتحسينيات³، ولنا أنّ الأصل المقطوع به هنا هو وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى: « **كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون** » المائدة 79، وغير الإسلام منكر واضح فكيف نجعل غير المسلم كالمسلم والله فرّق بينهما صريحا، قال تعالى: « **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين** » آل عمران 85، وقوله تعالى أيضا: « **أفجعل المسلمين كالمجرمين (35) ما لكم كيف تحكمون** » القلم 35-36، وكذلك فإنّ من واجب النصيحة لكلّ إنسان - والنصيحة من واجبات رابطة الإنسانية وأخصّ منه الجار في الوطن - المواطن - بيان خطئه لعلّه أن يتدارك قبل الفوت، أمّا ايهامه أنّه كالمسلم ولكلّ دينه، فهذه خيانة وغشّ له أولا .

3- وأمّا اعتبار تقسيم الناس في الدّار أو الوطن وتمييزهم إلى مسلم وذمّي ومستأمن مرحلة تاريخية تجاوزه الزمن، فهذا كلام غير ناهض دليلا، فلا حجة تقوّمه، ولا دليل على التغيّر، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتّى يثبت التغيّر بدليل ناهض، والاستصحاب حجة، واليقين لا يرفع بالشك⁴، والأصل في الأحكام الشرعية الثبات وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، والقول بعكس ذلك نقض وطعن في أصل من أصول الشريعة المحكّمة، فالعلة الثابتة يثبت معها الحكم وجوبا، إذ الحكم يدور مع علّته وجودا وعدما، والأصل المقطوع به هنا أنّ ذلك التقسيم كان معمولا به طيلة حكم الخلافة الإسلامية إلى واقعنا المعاصر الذي تأثّر جدّا برواسب الديمقراطية الغربية، فكيف يرفع هذا رأي عارض معارض، فهو معارض بالاتفاق الأوّل ومعارض بالخلاف الحاصل في الاجتهاد المعاصر في المسألة، فالمسلمون الأوائل لما فتحوا بلاد المسلمين أعطوا حقوقا وواجبات لأهل الذمّة الأصليين

¹ - الموافقات للشاطبي، ص 224

² - رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب، تاج الدّين السبكي، ج 4 ص 291، وينظر أيضا: إحكام الأحكام شرح عمدة

الأحكام، لابن دقيق العيد، ص 262

³ - الموافقات للشاطبي، ص 225

⁴ - انظر هذه القواعد في: الأشباه والنظائر، تاج الدّين السبكي، ج 1 ص 13

وأقرّوهم على ما بأيديهم من أموال وغيره، ولكن على أساس أّهم رعايا للدولة الجديدة، والحكم هو لأهل الإسلام، وأطلقوا عليهم مصطلح أهل الذمة - أي أهل الحماية مقابل الجزية - واستمرّ الأمر كذلك حتّى بعد أن استتبّ الأمر للمسلمين واستقرّ الحكم لهم، فما الوصف المتغيّر حتّى يتغيّر الحكم، فوصفهم الأوّل هو نفسه الآن، فيستصحب الحكم إذا .

—فإن قيل هم مواطنون الآن لا ذميّون، فأقول: هذا اطلاق معاصر لمدلّول قديم لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً، فلا يمكن تغيير حقيقة كونهم على غير ملّة الإسلام في بلاد المسلمين، وهذا الوصف المنطبق عليهم إلى الآن هو أصل الحكم الأوّل، ومن قال بالفرق باعتبار الإقرار القانوني له في منصوص قوانين كثير من الدّول العربية والإسلامية، فيردّ من جهتين:

1-أنّ الوجود الواقعي والحسّي لا يستلزم الصّحّة الشرّعية إلّا من جهة الضّرورة بشروطها، وإقرار القانون له لا يعني إقرار الشرع له، وكلامي هنا هو في التنزيل الشرعي لا في التنزيل القانوني .

2-أنّ اقرار المساواة دون تمييز ديني باعتبار المواطنة هو من باب الضّرورة، نتيجة للضغوطات الدولية وتأثير المنظّمات الحقوقية العالمية وغيره، فنقول أنّ المسألة تخصّ الثوابت والمسلّمات الدّينية، والإخلال بها طعن في الدّيانة، لأنّ لها آثاراً قوية ومطاعن عظيمة على كثير من المرتكزات والقواعد الشرّعية، فينبني عليها مثلاً: جواز تولية الكافر على المسلم في بلاد المسلمين - الرئاسة العامّة - كما مرّ معنا في المسألة الأولى، وينبني عليها أيضاً جواز إقرار قوانين مخالفة ومناقضة للشرّعية الإسلامية في مختلف المجالات دون مراعاة وتفريق بين الثوابت والمتغيّرات، وهكذا تدريجياً حتّى يتمّ إبطال المقصد الرئيس لبناء وإقامة الدّولة في السياسة الشرّعية، وهو حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به .

ب-مناقشة مبدأ المشاركة المساوية:

—في الحقيقة هذا المبدأ هو فرع عن المبدأ السّابق، إذ لا مشاركة مساوية إلّا على أصل مبدأ المساواة، وعليه فالقول فيه هو فرع القول عمّا مضى .

— وقد ذكرنا أنّ المساواة الكلية غير موجودة حتّى بين المسلمين أنفسهم، فلا يتولّى منصب القيادة العامّة — الرئاسة العامّة — في البلاد إلّا من لهم شروط معيّنة، وقد فصلّنا فيها في الفصل الثّاني من هذا البحث¹، فالشرط الأوّل هو الإسلام ثمّ تليه شروط قد لا تتوافر إلّا في خاصّة الخاصّة من الرّجال المسلمين، فكيف لمن ليس بمسلم أصلاً أن يتولّى ذلك وهي غير متاحة لنظيره المسلم العادي، وهذا غير عدل مع المسلم نفسه .

— وفي الأخير نذكّر بما قاله الدكتور مُجّد مُجّد حسين: « ... وهو يميل بالقيم الإسلامية إلى أقصى ما تحتمله التّصوص نحو القيم الغربية، وبالتالي يقع في الأحبولة التي دبرها له ولأمثاله الغربيون، فهو في سبيل دفع تهمة الجمود التي يلصقها الغربيون بالشّريعة ينحرف إلى أقصى الطّرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه من مرونة التطبيق حتّى يبلغ بهذه المرونة حدّ الميوعة وانعدام الدّات والمقوّمات التي تجعلها صالحة لأن تكون ذيلًا لأيّ نظام وتبعًا للأهواء، وبذلك ينتهي إلى إلغاء وظيفة الدّين لأنّه بدلا من أن يقوم عوج الحياة بنصوص الشّريعة يحتال على نصوص الشّريعة حتّى يسوّغ بها عوج الحياة المعاصرة

2
«

¹ - ينظر: الصفحات 93- 108 من هذا البحث .

² - الإسلام والحضارة الغربية، مُجّد مُجّد حسين، ص 129

المسألة الثالثة:

المبحث الثالث: حكم إنشاء العلاقات مع الكيان الصهيوني

المطلب الأول: صورة المسألة

-تبنى العلاقات بين الدول في الحالات الطبيعية العادية على أساس التعاون المشترك وتبادل المصالح المشتركة بمختلف أنواعها وأشكالها « السياسية والاقتصادية والتجارية ... » بين الدول بما يعود بالفائدة والمنفعة على كل دولة، وقبل كل ذلك لا تنشأ العلاقة الدولية بين دولتين إلا إذا كان هناك اعتراف بسيادة تلك الدولة على أراضيها والإقليم الذي تسيطر عليه، وهذه صفة العلاقات الدولية بين كل دول العالم بما فيها الدول الإسلامية مع غيرها مع دول العالم، ولكن الإشكال هنا مع الدول الإسلامية أن هذا قد يصحّ مع بعض دول الكفر الأصلية، ولكن هل تصحّ هذه العلاقات مع كيان قائم على أراض عربية مسلمة ويسيطر ويقهر شعب عربي مسلم، المسلمون فيه أكثر من الصهاينة، مع ما قد ينبني عن تلك العلاقات من اعتراف وإقرار بالسيادة .

المطلب الثاني: تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد

-ذهب جمهور العلماء عند تقسيمهم للديار أنّها على قسمين: دار الإسلام ودار الحرب أو الكفر¹، بينما ذهب كثير من فقهاء الشافعية والحنابلة ومن الحنفية محمد بن الحسن الشيباني² أنّ الدنيا تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي: دار الإسلام ودار العهد أو دار المواعين ودار الحرب³، أي أنّ الخلاف يكمن في دار العهد، ولكن بالرجوع إلى أقوال العلماء في معاملة أهل الصلح والمواعدة نجد أنّ الخلاف صوري بين الفريقين، ذلك أنّ القائلين بأنّ الدنيا تنقسم إلى قسمين فقط، اعتبروا دار العهد جزءاً من

¹ - ينظر هذا التقسيم: أحكام أهل الذمة، لابن القيم، ص 728، بدائع الصنائع، ج 9 ص 519، العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، ص 56

² - الشيباني محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الكوفي، فقيه العراق صاحب أبي حنيفة، ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، أخذ عن أبي حنيفة بعض الفقه، وتم الفقه على القاضي أبي يوسف، أخذ عنه: الشافعي فأكثر جداً، ولي القضاء للرشيد بعد القاضي أبي يوسف، وكان مع تبحره في الفقه يضرب بذكائه المثل، توفي سنة 189 هـ بالري، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 9 ص 134-136

³ - الأحكام السلطانية للماوردي، ص 69-70، ص 175-176، شرح السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، ج 5 ص 10-9، الأحكام السلطانية للقرطبي، ص 48، ص 149

دار الحرب في الاصطلاح اللفظي مع وجود أحكام خاصة لهذه الدار في التعامل¹، ويرجع سبب الخلاف كون أهل العهد والموادعة هم في الأصل بلاد كفر وحرب ولكن لمصلحة معينة وقع بينهم وبين المسلمين عهد وصلاح .

-وقد ظهر للفقهاء والعلماء عدّة تعاريف لهذه الأقسام، وسبب ذلك أن هذه المسألة لا يوجد بها نص قاطع، وإنما هي أفهام للعلماء لنصوص عامّة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهي من المسائل النازلة بعد عهد الصحابة والتابعين، قال الدكتور عباس أحمد الباز في كتابه أحكام المال الحرام: « والذي يبدو أن الأساس الذي قام عليه تقسيم الأقاليم إلى دار إسلام ودار كفر أو حرب هو أساس اجتهادي لا نصي حيث لم يرد بهذا التقسيم قرآن كريم، ولا حديث شريف إلا إشارات غير مباشرة وردت في بعض الأحاديث²، إلا أنّ معظم هذه التعاريف تحوم حول معنى واحد، وأنّ العبرة في التقسيم يرجع إلى مدى ظهور المسلمين على البلاد وأنّ السيادة والملك والسلطة بيد المسلمين فتظهر الأحكام الشرعية ويتمكّن المسلم من تأدية شرائعه بأمن وأمان، فإن ظهرت أحكام الكفر وغلبت وكان الملك بيد الكفار كانت الدار دار كفر، يقول الكاساني³ في بدائع الصنائع: « وإتّما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها..... وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما⁴»، وهذا ما أكده الشوكاني رحمه الله بقوله: « الاعتبار بظهور الكلمة، فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلاّ لكونه مأذونا له بذلك من أهل الإسلام، فهذه دار إسلام، ولا يضرّ ظهور الخصال الكفرية فيها لأنّها لم تظهر بقوة الكفار ولا بصولتهم ... »⁵، وذكر ابن القيم في كتابه أحكام أهل الذمّة أنّ هذا القول هو رأي الجمهور، فيقول رحمه الله: « قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن

¹ - أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة، نواف هایل تکروري، ص 44

² - أحكام المال الحرام، عباس أحمد الباز، ص 195

³ - الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدّین، فقیه أصولی، من آثاره: السلطان المبین فی أصول الدّین، بدائع الصنائع فی

ترتیب الشّرائع، توفي سنة 587هـ بحلب، ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ج 1 ص 446

⁴ - بدائع الصنائع فی ترتیب الشّرائع، الكاساني، ج 9 ص 519

⁵ - السيل الجرار، ص 976

لاصقها»¹، وأوّل ما يراعى في ظهور أحكام الإسلام هي شعائره الظاهرة، يقول ابن تيمية: «ومن الدلائل: الشعائر؛ مثل شعائر الإسلام الظاهرة التي تدلّ على أنّ الدار دار الإسلام، كالآذان والجمع والأعياد»² والدليل على ذلك ما جاء عن أنس بن مالك: «أنّ النبيّ كان إذا غزا بنا قوما لم يكن يغز بنا حتّى يصبح وينظر، فإن سمع آذاناً كفّ عنهم، وإن لم يسمع آذاناً أغار عليهم...»³.

-ومنه يفهم أنّ الدار التي هي بيد المسلمين وتحت سلطانهم وشاعت فيها أحكام الإسلام على وجه العموم والشمول، بحيث يقيمها المسلم من غير خوف ولا اضطهاد، ولا يحتاج إلى إذن لإقامتها، مع كون شرائع الكفر غير شائعة غالبية وإن كانت موجودة، فهي دار الإسلام، وما ليست كذلك فهي دار كفر .

- أمّا المقصود بدار العهد: فهي دار الكفر التي بينها وبين المسلمين مهادنة⁴، فهي في الأصل دار كفر إلاّ أنّه وقعت هدنة بينهما .

-والتقسيم الذي ذكرناه وذكرنا تعريفه، هو في حالة البلاد الأصلية، ولكن في حالة ما إذا كانت البلاد في أصلها إسلامية ثمّ تغلب عليها حكم الكفر، هل تصير بذلك تابعة لبلاد الكفر أم أنّ لها حكماً آخر ؟. ومثال ذلك فلسطين اليوم .

-وللكلام على هذه النقطة ينبغي لنا الكلام أولاً عن مسألة تحوّل الدار، فهل يمكن لدار الإسلام أن تتحوّل إلى دار كفر أم لا ؟.

¹ - أحكام أهل الذمة، ابن القيم الجوزية، ص 728

² - النبوات، لابن تيمية، ص 760

³ - أخرجه البخاري، كتاب: الآذان، باب: ما يحقن بالآذان من الدماء، رقم: 610، ص 155-156

⁴ - فقه المتغيّرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، ص 86

المطلب الثالث: إمكانية تحوّل دار الإسلام إلى دار حرب¹:

الفرع الأوّل: أقوال وآراء المذاهب في المسألة

-اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين رئيسيين هما:

القول الأوّل: وبه قال كثير من الشافعية، حيث ذهبوا إلى أنّ دار الإسلام لا يمكن أبداً أن تتحوّل إلى دار كفر ولو اغتصبت وأجلي أهلها منها وأجروا عليها أحكام الكفر، قال الشريبي الشافعي²: « ولو غلب الكفار على بلدة يسكنها المسلمون كطرسوس لا تصير دار حرب »³، وقال النووي في معرض كلامه عن حكم اللقيط معدداً أقسام دار الإسلام: « فاللقيط يوجد في دار الإسلام أو دار الكفر، الحال الأوّل: دار الإسلام وهي ثلاثة أضرب: أحدها: دار يسكنها المسلمون فاللقيط الموجود فيها مسلم وإن كان فيها أهل ذمة تغليباً للإسلام، الثاني: دار فتحها المسلمون وأقروها في يد الكفار بجزية فقد ملكوها أو صالحوهم ولم يملكوها، فاللقيط فيها مسلم إن كان فيها مسلم واحد فأكثر، وإلا فكافر على الصحيح، الثالث: دار كان المسلمون يسكنونها ثم جلوا عنها وغلب عليها الكفار »⁴، فجعل الأرض التي كانت تحت سلطة الإسلام سابقاً ثم غلب عليها أهل الكفر من ديار الإسلام.

-واستدلّ الشافعية على قولهم هذا بحديث النبيّ صلى الله عليه وسلّم: « الإسلام يعلو ولا يعلى »⁵.

¹ - للتوسّع أكثر في المسألة ينظر كتاب: دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات، وهي رسالة الدكتوراه للأستاذ مُجّد بوركاب، سنة 2002م، جامعة الجنان، طرابلس- لبنان، وينظر أيضاً: كتاب أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين، نواف هایل تكروري

² - الخطيب الشّريبي شمس الدّين مُجّد بن مُجّد الشّريبي القاهري الشافعي، وصف بالعلم والعمل والزهد والورع وكثرة النسك والعبادة، شرح كتاب المنهاج والتنبيه شرحين عظيمين، توفي بعد عصر يوم الخميس ثاني شعبان سنة 977هـ، ينظر: شذرات الدّهب، ج 10 ص 561-562

³ - مغني المحتاج، الخطيب الشريبي، ج 3 ص 497

⁴ - روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنوّي، ج 5 ص 433

⁵ - أخرجه الدّارقطني في سننه عن عائذ بن عمرو المزني، كتاب النّكاح، باب المهر، ص 798، قال ابن حجر في الفتح: سنده حسن، فتح الباري، ج 3 ص 288

وهو الدليل نفسه الذي استشهد به ابن حجر الهيتمي¹ في كتابه تحفة المحتاج، فقال: «.... الظاهر أنه يتعذر عوده دار كفر وإن استولوا عليه كما صرح به الخبر الصحيح: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»²

القول الثاني: وهو قول جمهور الفقهاء: حيث ذهبوا إلى أن دار الإسلام قد تتحول إلى دار حرب بغلبة وهيمنة الكفار عليها، إلا أن لهم تفصيلا في ذلك يختلفون فيه على عدة آراء: **الرأي الأول:** ذهب أبو حنيفة إلى أن دار الإسلام لا تصير دار كفر إلا بثلاثة شروط³: أ- علو أحكام الكفر عليها .

ب- أن تلتصق بدار الحرب من كل جهة

ج- أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا بأمنه الأول .

—يقول الكاساني الحنفي في شرحه لشروط أبي حنيفة: « وجه قول أبي حنيفة -رحمه الله- أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه: أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمان الثابت فيها على الإطلاق فلا تصير دار الكفر، وكذا الأمان الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الحرب، فتوقف صيرورتها دار الحرب على وجودهما، مع أن إضافة الدار إلى الإسلام احتمال أن يكون لما قلتم واحتمل أن يكون لما قلنا وهو ثبوت الأمان فيها على الإطلاق للمسلمين وإنما يثبت للكفرة بعارض

¹ - ابن حجر شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر - نسبة على ما قيل إلى جدّ من أجداده كان ملازما للصمت فشبّه بالحجر - الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي، ولد في رجب سنة 909هـ في محلة أبي الهيثم من إقليم الغربية بمصر، من مؤلفاته: شرح المشكاة وشرح المنهاج وشرح الحمزية البوصيرية والصواعق المحرقة وغيرها، توفي بمكة في رجب سنة 973هـ،

ينظر: شذرات الذهب، ج10 ص 541-543

² - تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، ج9 ص 269

³ - المبسوط للسرخسي، ج10، ص 114، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج9 ص 519

الذمة والاستئمان، فإن كانت الإضافة لما قلتم تصير دار الكفر بما قلتم، وإن كانت الإضافة لما قلنا لا تصير دار الكفر إلا بما قلنا، فلا تصير ما به دار الإسلام بيقين دار الكفر بالشك والاحتمال، على الأصل المعهود أن الثابت بيقين لا يزول بالشك والاحتمال، بخلاف دار الكفر حيث تصير دار الإسلام لظهور أحكام الإسلام فيها لأن هناك الترجيح لجانب الإسلام، لقوله عليه الصلاة والسلام : « الإسلام يعلو ولا يعلى »¹ فزال الشك، على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين، أعني المتاخمة وزوال الأمان الأول، لأنها لا تظهر إلا بالمنعة، ولا منعة إلا بهما، والله سبحانه وتعالى أعلم² ، ففرّق أبو حنيفة رحمه الله بين تحوّل دار الكفر إلى دار إسلام فيكون بظهور أحكام الإسلام عليها، أمّا أن تتحوّل دار الإسلام إلى دار كفر فيشترط زيادة على غلبة الكفار زوال أمان المسلم في داره كليتّة وذلك تغليبا لحكم الإسلام على حكم الكفر، للحديث السابق: « الإسلام يعلو ولا يعلى »، وأمّا دليل أبو حنيفة على قوله هذا:

- 1- البلدة المغتصبة كانت من دار الإسلام محرزة للمسلمين فلا يبطل ذلك الإحراز إلا بتمام القهر من المشركين، وذلك باستجماع الشروط الثلاثة لأنها إذا لم تكن متصلة بالشرك فأهلها مقهورون بإحاطة المسلمين لهم وإن بقي فيها مسلم أو ذميّ آمنّا فهو دليل على عدم تمام القهر منهم³ .
- 2- إذا بقي شيء من آثار الأصل فالحكم له دون العارض، وهذه الدار كانت تابعة لبلاد الإسلام في الأصل، فإذا بقي فيها مسلم أو ذميّ فقد بقي أثر من آثار الأصل فيبقى ذلك الحكم، وهو أنّ الدار تبقى تابعة لدار الإسلام، ولأنّ بقاء شيء من العلة يبيقي الحكم⁴

¹ - سبق تخريجه، ص 204

² - بدائع الصنائع، ج 9 ص 519 - 520

³ - المبسوط للسرخسي، ج 10 ص 114

⁴ - المصدر نفسه، ج 10 ص 114

الرأي الثاني: ذهب بعض علماء الحنفية والحنابلة إلى أنّ دار الإسلام تصير دار كفر إذا غلب عليها الكفار وأظهروا فيها أحكامهم، قال السرخسي الحنفي¹ مبيناً رأي صاحب أبي حنيفة: « وعن أبي يوسف² ومُجّد رحمهما الله تعالى إذا أظهروا أحكام الشرك فيها - أي في الدار التي غلبوا عليها - فقد صارت دارهم دار حرب لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه للمسلمين »³، قال ابن قدامة: « وأما بلد الكفر فضربان أيضاً: بلد كان للمسلمين فغلب الكفار عليه كالساحل ... »⁴.

—وأدلة هذا القول ترجع إلى:

—أنّ دار الإسلام سميت كذلك لظهور أحكام الإسلام فيها، وسميت دار الكفر كذلك لغلبة أحكام الكفر فيها⁵.

— أنّ دار الحرب تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شرط آخر، فكذا دار الإسلام تصير دار حرب بظهور أحكام الكفر فيها

—الرأي الثالث: ذهب بعض علماء المالكية والشافعية إلى أنّ دار الإسلام لا تصير دار كفر وإن غلب عليها الكفار وأجروا أحكامهم ما دام فيها مسلمون وتقام فيها شعائر الإسلام كصلاة الجماعة

¹ - السرخسي أبو بكر مُجّد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي الحنفي، فقيه أصولي مجتهد متكلم مناظر، من تصانيفه: شرح السير الكبير، المبسوط، صفة أشراف الساعات، شرح الجامع الكبير للشيباني، توفي في حدود سنة 490هـ، ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كخالة، ج3 ص 68

² - القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، الإمام المجتهد صاحب أبي حنيفة وناشر مذهبه، وأول شيخ للإمام أحمد، كان فقيهاً علامة من حفاظ الحديث، تولى منصب القضاء ببغداد في عهد الخليفة المهدي، وظلّ يقضي بين الناس إلى وفاته سنة 182هـ، من مؤلفاته: «كتاب الخراج»، و«كتاب الجوامع»، و«اختلاف الأمصار»، و«النوادر»،

و«أدب القاضي»، و«الأمال في الفقه»، وغيرها، ينظر: سير أعلام النبلاء، ج8 ص 535-539

³ - المبسوط للسرخسي، ج10 ص 114

⁴ - المغني، ج8 ص 351

⁵ - بدائع الصنائع، ج9 ص 519

والجمعة ونحوها، قال الدسوقي¹: «لأنّ بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة فيها»²

-ونظير هذا ما أجاب به الرملي³ عندما سئل عن - أرغون - وهي في الأندلس وقد تغلب عليها النصارى، وأقروا المسلمين فيها، وضربوا عليهم خراج الأرض يؤخذ منهم بقدر ما يستخرجونه منها، ولم يظلموا في أموالهم ولا في أنفسهم، ويقيمون الصلوات في المساجد، ويصومون رمضان ويتصدّقون، ويقيمون حدود الله علنا، ويظهرون قواعد الشريعة عيانا فهل تجب عليهم الهجرة أم لا ؟ فأجاب الرملي: «بأنه لا تجب الهجرة على هؤلاء المسلمين من وطنهم، لقدرتهم على إظهار دينهم به، ولأنه ﷺ بعث عثمان يوم الحديبية إلى مكة لقدرته على إظهار دينه بها، بل لا تجوز لهم الهجرة منه، لأنه يرجى بإقامتهم به إسلام غيرهم، ولأنه دار إسلام، فلو هاجروا منه صار دار حرب»⁴ .
-وأما أدلة هذا الفريق فيمكن اعتبار ما يلي:

-أنّ القول بتحوّلها إلى دار كفر يترتب عليه هجرة المسلمين منها، ومعلوم أنّ شرط الهجرة ألاّ يتمكّن المسلم من إقامة شعائره فيها، وهو هنا قادر على ذلك، مع ما يترتب على ذلك من تخلّ عن أرض من أراضي المسلمين من غير فتنة في الدّين⁵

¹ - مُجَدِّد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من أهل دسوق بمصر، تعلّم وأقام وتوفي بالقاهرة، كان من المدرسين بالأزهر، من تصانيفه: حاشية على السعد التفتازاني، وحاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل، حاشية على مغني اللبيب، توفي سنة 1230هـ / 1815م، ينظر: الأعلام للزركلي، ج6 ص 17

² - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2 ص 188

³ - أحمد بن حمزة الرملي شهاب الدّين، فقيه شافعي من رملة المنوفية بمصر، من تصانيفه: فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد، وكتاب الفتاوى الدّي جمعه ابنه شمس الدّين مُجَدِّد الرّملي، توفي بالقاهرة سنة 957هـ / 1550م، ينظر: الأعلام للزركلي، ج1 ص 120

⁴ - فتاوى الرملي، ج4 ص 52- 54

⁵ - انظر إلى كلام الرّملي السابق .

-مناقشة الأقوال والأدلة¹:

-مناقشة القول الأول: وهو قول الشافعية أنّ دار الإسلام لا تصير بأيّ حال دار كفر وحرب .
-إنّ الحكم على الدّار هو بحسب وصف ساكني الدّار، فالأرض بحدّ ذاتها ليست مناطا لتعليق هذا الحكم عليها، فهي وصف طردي هنا بدليل أنّ الفقهاء لما نظروا في تقسيم الديار نظروا إلى أهل الدّار وما يتعلّق بهم من وصف إمكانية إظهار الشّعائر الدّينية²، ولم ينظروا إلى نفس الأرض، وتعليق الأحكام على الأوصاف الطردية لغو وعبث، ولنا أيضا أنّ الإنسان قد يتغيّر حاله من كفر إلى إيمان أو العكس، ومادام كذلك فإنّ الدّار التي يقطنها أفراد قد يتغيّر حالهم - ومبنى الحكم على هؤلاء الأفراد - قد يحكم يتغيّر تلك الدّار تبعاً لهم، لذلك قال ابن تيمية: « وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها، بل هي صفة عارضة بحسب سكّانها، فكلّ أرض سكّانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكّانها الكفّار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكّانها الفسّاق فهي دار فسوق في ذلك الوقت، فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدلت بغيرهم فهي دارهم³ » .

-أمّا دلالة الحديث الذي استدلّوا به فهي دلالة محتملة، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال، فقد يحتمل ما قالوه، ويحتمل أيضا أنّ المراد منه أنّه لا يجوز تولية كافر على مسلم، كما يحتمل أيضا عدم جواز تحكيم غير شرع الله في كلّ مجالات الحياة، وهكذا...

مناقشة القول الثاني: وهو قول الجمهور بجواز تحوّل دار الإسلام إلى دار حرب، لكن مع اختلاف في التفصيل بين الفقهاء .

-أمّا الرّأي القائل بأنّ دار الإسلام تصير دار حرب بمجرد ظهور وغلبة الكفّار عليها، فهذا القول له مآخذ، ومن ذلك:

¹ - للتوسع في هذا ينظر كتاب: دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات، مُجّد بوركاب .

² - ينظر إلى الصفحة 202-203 من هذا البحث

³ - مجموع الفتاوى، ج18 ص 282

-أنّ استدلال هذا الفريق بأنّ أصل التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب هو بحسب ظهور وغلبة الكفار على الأرض، فإنّ هذا الرّأي سيؤدّي إلى زوال الدول الإسلامية، فكلّما غلبت دولة استدمارية على بلد من بلاد المسلمين فتركها أهلها¹، لما بقي للإسلام بلاد، فلو تركت مثلاً بلاد الإسلام - الجزائر وتونس والمغرب وغيرها..... - في أيدي فرنسا وغيرها من دول الاستعمار وهاجر أهلها منها لما بقي الإسلام فيها ولا في أكثر من نصف دول المسلمين الآن .

-أنّ الحكم عليها بأنّها دار حرب يعني تملك الغاصب ما اغتصبه ويكون حلاًّ له، وهذا مخالف للقواعد الشرعية، فقد اتفق الفقهاء على أنّه يجب ردّ العين المغصوبة إلى صاحبها حال قيامها ووجودها بذاتها، فإن هلك المغصوب في يد الغاصب فإنّه يضمّنه² .

-أمّا قول أبي حنيفة وقول المالكية فهو متقارب، وخلاصة قولهم أنّ دار الإسلام لا تتحوّل إلى دار كفر إلّا بالقهر التام، ولكنّ الخلاف بين الفريقين في شروط القهر التام، فأبو حنيفة اعتبر وجود الشروط الثلاثة أدلة القهر التام، أمّا المالكية فاعتبروا منع المسلمين من إقامة شعائرهم هو دليل القهر التام .

-الرّأي الرّاجح في المسألة:

-إنّ قول الجمهور القائل بتغيّر دار الإسلام إلى دار حرب هو الصواب، ذلك أنّ الأرض تبع لسكانها كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية، لذلك صارت المدينة النبوية دار هجرة وإسلام لما دخل أهلها الإسلام وهاجر إليها المسلمون من مكّة، ولكن هذا القول ليس على إطلاقه كما هو قول صاحب أبي حنيفة وغيرهم لما في هذا القول من مأخذ كما ذكرنا، وأعتقد أنّ الرّأي القائل بأنّ دار الإسلام لا تصير دار حرب توجب الهجرة منها إلّا بالقهر التام - وبخاصّة قول المالكية اعتبار منع

¹ - على تفصيل في وجوب الهجرة، وذلك بحسب إمكانية القيام بالشّعائر الدّينية، قال ابن حجر العسقلاني: « ... فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون، أمّا قبل فتح البلد فمن به من المسلمين أحد ثلاثة: الأوّل: قادر على الهجرة منها لا يمكنه إظهار دينه ولا أداء واجباته فالهجرة منه واجبة، الثّاني: قادر لكنّه يمكنه إظهار دينه وأداء واجباته فمستحبة لتكثير المسلمين بها ومعونتهم وجهاد الكفار والأمن من غدرهم والرّاحة من رؤية المنكر بينهم، الثّالث: عاجز يعذر من أسر أو مرض أو غيره ... »

فتح الباري، ج 6 ص 241

² - ينظر: بداية المجتهد، ج 2 ص 321

إقامة الشعائر الإسلامية من صلاة الجماعات والجمعة والعيد وسماع الآذان وغيرها- هو الرّأي الأقوى في المسألة، للنقاط التالية:

1- أنّ شرط وجوب الهجرة من بلد إلى بلد هو عدم التمكن من إظهار شعائر الدين¹، وهذه هي حالة القهر التام، أمّا دون ذلك فلا تستوجب الهجرة لما فيها من تضييع الحقوق وزوال الإسلام من تلك الديار .

2- أنّ العلة التي بها اعتبرت الدولة أنّها مسلمة هو تمكّن المسلمين من البلاد وغلبيتهم عليها وقدرتهم على إظهار شعائر دينهم على وجه العموم والشمول²، وبالتالي لا تصير دار كفر إلّا بزوال هذا المعنى تماما وهي حال القهر التام وعدم إمكانية إظهار شعائر الدين .

-ولكن إذا لم نسمّها دار حرب إلّا بالقهر التام، فإنّنا لا نستطيع أيضا أن نسمّيها دار إسلام إطلاقا تامّا، وإلّا كأنّ شيئا لم يكن وكان حكم الكفار كحكم الإسلام، ولا فرق أيضا في وضعية الدول المسلمة بين عهد الاستعمار وعهد الاستقلال عن المحتلّين الأجانب، وكذلك لما ذكرته أولا من أنّ شرط اعتبار الدار دار إسلام، هو إذا نزلها المسلمون وحكموها وأمكن للمسلمين إقامة شعائر دينهم فيها³، فإذا ظهر أحد المعنيين فقط -وهو إمكانية المسلم إقامة بعض شعائر الدين دون أن يكون الحكم للمسلمين- فإنّ الحكم سيكون ناقصا، ويمكن حينئذ أن نطلق على ديار المسلمين المحتلة من الكفار بدار الإسلام المغتصبة

الفرع الثاني: وضعية فلسطين من تقسيم الديار:

إنّ العلة التي بها تعتبر الدار دار إسلام، وهي تمكّن المسلمين من البلاد وغلبيتهم عليها وقدرتهم على إظهار شعائر دينهم، وإن لم تتواجد بتمامها في الحالة الفلسطينية إلّا أنّ بعضها موجود وهو إمكان المسلمين من إظهار كثير من شعائر دينهم، ومع وجود بعضها فتعلّق عليه بعض الأحكام مراعاة

¹ - ينظر إلى كلام ابن حجر العسقلاني في هامش الصفحة السابقة .

² - ينظر الصفحة 203 من هذا البحث .

³ - ينظر الصفحة 203 من هذا البحث

لمصلحة المسلمين كما بيّنت أعلاه، ذلك أنّ المسلمين في فلسطين يترك لهم أن يطبقوا على أنفسهم بعض أحكام الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية من طلاق وزواج بقيود، كما أنّهم يتمكنون من إظهار الشعائر ومن إعلان الأذان والإقامة والجماعة والجمعة والعيد¹، وفي هذا إظهار لكثير من شعائر الدين، وهذا بعض وصف العلة، فنعلّق عليه بعض الحكم².

فإن ردّ علينا بأنّ الحكم الأصلي لا يعطى إلّا بتمام العلة وهو وجود السلطة الحقيقية بيد المسلمين على أرضهم، بالإضافة إلى إمكانية إظهار شعائر دينهم³، فنقول أنّ هذا صحيح لذلك لا نسمّيها دار إسلام بإطلاق، بل نسمّيها دار إسلام مغتصبة، فتسميتها دار إسلام هو بحسب الأصل⁴ لأنّها

¹ - أحكام التعامل السياسي مع اليهود، تكروري، 85-86

² - وهذا يشبه ما أطلق عليه صاحب كشف الأسرار: « بشبهة العلة: وهو كلّ حكم تعلّق بوصفين مؤثرين لا يتمّ نصاب العلة إلّا بهما فكلّ واحد منهما شبهة العلة »، وقد علّق المصنّف على شبهة العلة بعض الأحكام، لأنّه قال بعده: « ولهذا قلنا إنّ الجنس بانفراده يحرم التسيئة وكذلك القدر، لأنّ ربا التسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة، وهو أحد الوصفين » ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، ج 4 ص 279-281

³ - من شروط الفرع المقيس على الأصل وجود تمام علة حكم الأصل في الفرع، ينظر: رفع الحجاب، ج 4 ص 308، والبدر الطالع، ج 2 ص 186

⁴ - حتّى الحقائق التاريخية تثبت أحقية العرب بهذه الأرض دون اليهود، حتّى أنّ من اليهود أنفسهم من يكذب الرواية الصهيونية حول كونهم هم الأصل في هذه الأرض وغيرهم ليسوا من أبنائها، فجاء في كتاب القبيلة الثالثة عشر، للكاتب اليهودي: آرثر كوستلر، أنّ الأغلبية الساحقة لليهود هذا الزمان ليست من ذرية بني إسرائيل القدماء، وأنّ معظم اليهود الآن هم من نسل يهود الخزر، وهم في أصلهم قبائل تترية قديمة كانت تعيش في منطقة القوقاز، وأسست لنفسها مملكة في القرن السادس الميلادي شمال غربي بحر الخزر (بحر قزوين). وقد تمّودت هذه المملكة في القرن الثامن الميلادي، ودخل ملكها بولان في اليهودية سنة 740 للميلاد، وقد سقطت هذه المملكة في نهاية القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر على يد تحالف الروس والبيزنطيين، وانتشر يهود الخزر بعد ذلك في روسيا وأوروبا الشرقية والغربية، واستقرت أعداد منهم في الأندلس أيام الحكم الإسلامي، وبعد سقوطها على يد الإسبان، هاجروا إلى شمال إفريقيا حيث شملهم تسامح المسلمين ورحمتهم، ينظر: كتاب: القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، آرثر كيستلر، ترجمة: أحمد نجيب هاشم، ص 23 وما بعدها .

- وكذلك فإنّ العرب هم أوّل من قدموا إلى أرض فلسطين، وأسبق في ذلك من القبائل العبرية التي جاءت إليها فيما بعد، وبيان ذلك: أنّ أفواجا من القبائل العربية -الفينيقيون - قدمت إلى هذه الأرض من جزيرة العرب مهاجرة إلى بلاد الشام في الألف الثالث قبل الميلاد، واستوطنت هذه القبائل ساحل البحر المتوسط، ثمّ جاء بعدهم الكنعانيون - الذين اعتبرهم الكثيرون عربا - حوالي سنة 2500 ق.م، واستقرّت على ضفة الأردن الغربية - التي أصبحت تعرف فيما بعد بأرض كنعان، ينظر: بطلان الأسس التي أقيم عليها وجود إسرائيل، حسين جميل، ص 26، وينظر أيضا كتاب مقارنة الأديان، اليهودية، أحمد شلي، ص 41-42 .

- أمّا القبائل العبرانية فكان مجيئهم بعد ذلك - أي بعد مجيء الكنعانيين والآراميين - فكان الكنعانيون يشكلون معظم السكّان في المنطقة عندما بدأت هجرة العبرانيين من بلاد الرافدين، ينظر كتاب تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، فيليب حتّي، ترجمة: جورج حدّاد وعبد الكريم رافق، ص 190 .

جزء من بلاد الشام التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم: «... عقر دار المؤمنين الشام»¹، وكذلك لإمكانية القيام بكثير من شعائر الإسلام فيها، وإضافة صفة الاغتصاب إليها باعتبار الواقع الموجود -لأنه حتى ولو وجدت سلطة وإدارة فلسطينية مسيرة في الضفة الغربية وغزة إلا أنها ليست سلطة كاملة الحقوق والواجبات بل هي محاطة دائما بالعدو الصهيوني- وبالتالي فهم محاطون دائما بالعدو وتحت هيمنته العسكرية - وعليه فإن الهيمنة والغلبة هي للكفار الصهاينة² .

-مع التأكيد هنا على نقطتين رئيسيتين هما:

أ-أن تسميتها بدار إسلام مغتصبة يبقى مادام أهلها قادرين على إظهار شعائر دينهم، فلم يصلوا إلى درجة القهر التام الذي يضيع من خلاله دينهم، لأن الحفاظ على الدين مقدّم على الحفاظ على الأرض عند التعارض التام، أما مع القهر التام وعدم التمكن من إظهار شعائر الدين فوجوب الهجرة واضح إذا أمكن وتسميتها دار حرب أمر غير منكر³، قال تعالى: «**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُم الْمَلَائِكَةُ**

يقول برستد - مؤرخ أمريكي - « كان العبرانيون في بدء أمرهم قبائل رحل تنتقل بمواشيها من مكان إلى مكان ارتبادا للماء والكأ حتى قيض لها الوصول إلى فلسطين ... ووجدوا فيها الكنعانيين يقيمون في مدن زاهرة تطوقها الأسوار الضخمة فلم يستطيعوا أن يفتحوها منها إلا المدن الضعيفة » نقلا عن كتاب: بطلان الأسس التي أقيم عليها وجود إسرائيل، حسين جميل، ص 20 .

-وتأكيدا لبطلان ادعاء اليهود بأحقية فلسطين، يقول الأستاذ ميلر بوروز وهو أستاذ الدراسات التوراتية في جامعة بيل بالولايات المتحدة الأمريكية، في كتابه: إسرائيل جريمتنا: « إن صلة الأمة العربية بفلسطين صلة حقيقية مباشرة، وهي أندى وأوثق من الصلة التي تربط أبناء إسرائيل بأرض كنعان . هذا فيما يتعلق بالأمة العربية جملة، أما إذا نظرنا إلى عرب فلسطين على الخصوص، فإننا نجد أن البلاد هي وطنهم التاريخي، بمعنى أن أسلافهم قد عاشوا فيها طوال أجيال وقرون كاملة » ثم يردف قائلا: « ولا مرأى في أن احتلال بلد ما في فترة ماضية من التاريخ لا يؤلف حقاً في ملكيتها في الوقت الحاضر فإذا كانت فلسطين ملكاً لليهود بالحق التاريخي، فعندئذ نستطيع أن نزعّم أن كاليفورنيا ملك للمكسيك، وأن المكسيك ملك لإسبانيا، وإسبانيا ملك للعرب » ينظر كتاب إسرائيل جريمتنا، ميلر بوروز، ص 84-86

¹ - أخرجه النسائي في سننه، كتاب: الخيل، رقم: 3561، ص 554-555، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن النسائي، ج 2 ص 527

² - وما حملات الاعتقال اليومية في صفوف الفلسطينيين في الضفة وغزة والقدس، وكذا الاقتحامات المتكررة للمسجد الأقصى من طرف الصهاينة إلا أحد أدلة ومظاهر ذلك، ينظر: مقال على موقع عربي 21 بعنوان: فلسطين 2017... انتهاكات إسرائيلية مستمرة ومتصاعدة، بقلم: أحمد صقر، 31 ديسمبر 2017

³ - تسميتها بدار الحرب حينئذ هو بحسب الواقع فيها، وهذا لا يعني ألا تعود دعوة الإسلام إليها أبداً، بل متى استرد المسلمون عافيتهم وقوتهم طلب منهم العودة إلى العهد الأول وبسط سلطاتهم وإعلاء كلمة الله عليها وعلى غيرها من البلدان بعد دعوتهم وتبليغهم دين الإسلام، لأن الغاية من الجهاد في سبيل الله هي: أن تكون كلمة الله هي العليا في الأرض كلها وكلمة الذين كفروا السفلى، ينظر: أحكام التعامل السياسي مع اليهود، نواف نكروري، ص 243

ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم^ط قالوا كنا مستضعفين في الأرض^ع قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها^ع فأولئك مأواهم جهنم^ط وساءت مصير^ع النساء 97، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: « فنزلت هذه الآية الكريمة عامّة في كلّ من أقام بين ظهرائي المشركين، وهو قادر على الهجرة وليس متمكّنًا من إقامة الدّين فهو ظالم لنفسه مرتكب حرما بالإجماع¹ »

ب-أنّ البقاء في الديار المغتصبة التي يمكن للمسلم فيها من تأدية شعائر دينه، لا يعني الرضوخ لذلك الواقع، بل ينبغي الاعتقاد أنّه صاحب الدّار الحقيقي، فيكون في حالة تربّص وإعداد العدّة لاسترجاع حقّه متى تمكّن من ذلك .

المطلب الرّابع: حكم إنشاء العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني

الفرع الأوّل: مفهوم العلاقات الدبلوماسية

1-إنّ كلمة دبلوماسية Diplomatic يرجع أصلها إلى اليونانية القديمة، وتعني الوثيقة المطوية التي تعطي حاملها امتيازات معيّنة أو تحوي ترتيبات خاصّة مع الجاليات الأجنبية، ويجري استعمال لفظ — دبلوماسية— دلالة على المهنة التي يمارسها الدبلوماسي، كما قد تستعمل للإشارة إلى الهيئة التي تتولّى تصريف الشؤون الخارجية للدولة، ومع مرور الزّمن اتسع معنى كلمة —دبلوما- **Diploma** ليشمل الأوراق الرسمية والمعاهدات².

2-أمّا في اصطلاح القانونيين، فنجد:

تعريف براديه فودير، بأنّ الدبلوماسية هي: فن تمثيل الحكومة ومصالح البلاد لدى الحكومات وفي الدول الأجنبية³.

¹ - تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج 1 ص 855

² - الحصانة الدبلوماسية للمبعوث الدبلوماسي وتأثيرها على حقوق الإنسان، رحاب شادية، مجلة جيل حقوق الإنسان، العدد

الأول ، شباط/ فيفري 2013، ص 14

³ - المرجع السابق، ص 14

وعرّفها رفيفه بأّها: علم وفنّ تمثيل الدول وإجراء المفاوضات¹.

3-وانطلاقا من ذلك يمكن تعريف العلاقات الدبلوماسية بأّها:

-هي إنشاء العلاقة بين الدول تحت إطار مجموعة من المفاهيم والقواعد والمراسيم والأعراف الدوليّة، التي تهدف إلى تعزيز العلاقات بين الدول وتطويرها في المجالات المختلفة.

-كما تعتبر العلاقات الدبلوماسية من القنوات الجوهرية لتسهيل قيام علاقات ودية بين الدول على أساس المصالح المتبادلة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها، لذا تقام العلاقات الدبلوماسية بالاتفاق بين دولتين (المرسلة والمستقبلة)، كما جاء ذلك في نص اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام 1961 من المادة (2): « تنشأ العلاقات الدبلوماسية بين الدول، وتوفد البعثات الدبلوماسية الدائمة بناء على الاتفاق المتبادل بينهما »².

-وعليه فيقتضي فتح العلاقات الدبلوماسية بين الدول إرسال بعثات دبلوماسية تكون أداة الاتصال بين الدولة المعتمدة والدولة المعتمد لديها، فهي الرّاعية لمصالح الدولة المعتمدة³

الفرع الثاني: الكيان الصهيوني كيان مغتصب محارب

-إنّ كلّ من حارب المسلمين من غيرهم فهو محارب بأيّ وسيلة كانت المحاربة، فكلّ معتد على بلاد المسلمين فهو حربي يجري عليه حكم المحارب، وعليه كان الكيان الصهيوني كيان محارب للمسلمين باعتباره معتديا على بلدة من بلاد المسلمين، والمحارب يحارب حتّى يصدّ عدوانه وتستردّ الأرض منه وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء، بل هذا من المواطن التي يتعيّن فيها الجهاد، قال ابن قدامة في المغني: « ويتعيّن الجهاد في ثلاثة مواضع: أحدها: إذا التقى الزحفان وتقابل الصقّان الثاني: إذا

¹ - المرجع السابق، ص 14

² - مقال إلكتروني على موقع الحوار المتمدّن، بعنوان: ماذا يعني مفهوم قطع العلاقات الدبلوماسية بين الدول، جونا صبحي جميل، 2017 / 6 / 21

³ - ينظر: حماية البعثات الدبلوماسية في القانون الدولي، وهي مذكرة ماستر في الحقوق، شعبة القانون العام، تخصّص: القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، إعداد الطلبة: بوعمارة وافي، بورابة حسين، إشراف الأستاذة: يحيوي نورة بن علي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية-، 2013 / 2014، ص 13

نزل الكفار ببلد تعيّن على أهلهم قتالهم ودفّعهم، الثالث: إذا استنفر الإمام قوما لزمهم التّفير معه ...¹»، قال تعالى: «الشّهر الحرام بالشّهر الحرام والحرّات قصاص² فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم³ واتّقوا الله واعلموا أنّ الله مع المتّقين» البقرة 194 .

—وقد استدللّ العلماء بهذه الآية على أنّه يجوز ردّ العدوان ولو كان المعتدي مسلماً²، فكيف بالمعتدي الكافر .

—وعليه كان ردّ العدوان واجبا وجوبا عينيا على أهل البلاد المعتدى عليها إذا تحقّقت بهم الكفاية، فإن لم تتحقّق بهم الكفاية فإنّ الواجب العيني يتسع ليشمل الجهات المحيطة بالبلد المعتدى عليه، وهكذا حتّى يتمّ ردّ العدوان، جاء في حاشية الدسوقي: «... ويتعيّن —أي الجهاد— بفجء العدو على كلّ أحد وإن كان ذلك الأحد امرأة ... وكذا صبيّ له قدرة على القتال ويتعيّن على من بمكان مقارب لهم أن يقاتلوا معهم إن عجز من فجأهم العدو عن الدّفع عن أنفسهم»³ .

—جاء في الحاوي الكبير عند بيانه للقسم الثالث من قتال المشركين: «أن يدخل العدو بلاد الإسلام ويطوّها، فيتعيّن فرض قتاله على أهل البلاد التي وطئها ودخلها، فإن لم يكن بأهلها قدرة على دفعه تعيّن فرض القتال على كافّة المسلمين حتّى ينكشف العدو إلى بلاده»⁴ .

¹ - المغني، ج 13 ص 8

² - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج 3 ص 248

³ - حاشية الدسوقي، ج 2 ص 174 - 175

⁴ - الحاوي الكبير للماوردي، ج 14 ص 144

الفرع الثالث: حكم إنشاء العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني المغتصب

1- من حيث الأصل:

- انطلاقاً مما سبق بيانه، فإنّ الأصل في العلاقة بين المسلمين وبين كيان مغتصب لبلاد من بلاد المسلمين هو الجهاد لصدّ العدوان وتحرير البلدان، وبالتالي فإنّ العلاقة مع الكيان الصهيوني في الأصل هي علاقة حرب¹ - أي أنّ علاقة الدول الإسلامية معها هي علاقة حرب - وهذه العلاقة تقتضي عدم فتح الباب لأيّ علاقة سياسية أو اقتصادية أو تجارية ابتداء في الحالة العادية بحيث يفهم منها التقارب والتعاون مع هذا العدوان إلى أن يصل إلى درجة الولاية المحرّمة شرعاً بنصّ قوله تعالى: « **إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم² ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون** » الممتحنة 9. بل ووجب على الدول الإسلامية محاربتهم وصدّ عدوانهم بشقّي الوسائل الممكنة إذا كان فيهم قوّة ومنعة وكانوا قادرين وجاهزين عدّة وعتادا لذلك، فإن لم يكن للمسلمين قوّة ومنعة وقدرة على صدّ عدوان اليهود الآن، فلا أقلّ من الإعداد لذلك، فإنّ حالة حرب فعلية وإمّا الإعداد لها فكريا واقتصاديا وعسكريا، مع قطع جميع العلاقات الدبلوماسية على جميع الأصعدة إلّا في الحالات الاستثنائية، وهذا خلاف ما نراه اليوم من محاولة كثير من المثقفين والكتّاب العرب دعم العلاقة مع إسرائيل والتطبيع معها ثقافيا وسياسيا لغير مصلحة ولا ضرورة².

¹ - لأنّ الحربي هو: من يحارب المسلمين أو ينتسب إلى قوم محاربين للمسلمين، سواء كانت المحاربة فعلية أو متوقعة، ينظر كتاب: التعامل مع غير المسلمين، عبد الله الطريقي، ص 133

² - ومن ذلك ما ينقل عن الكاتب المصري يوسف زيدان، الذي يدعو صراحة إلى التطبيع الثقافي بين مصر وإسرائيل، حيث هاجم في أحد تصريحاته رافضي التطبيع مع إسرائيل واصفا إياهم ب: « الجهلة وغير المطلعين على الثقافة العالمية، ويعملون مثل الشيوخ من أجل مغازلة وجدان الجمهور » نقلا عن موقع: بوابة الهدف الإخبارية، المقال بعنوان: يوسف زيدان يهاجم رافضي التطبيع... ويعلن استعداد لزيارة إسرائيل، 3/ 10/ 2018.

ومن قبله أيضا: علي سالم - وهو كاتب مصري أيضا- الذي زار من قبل إسرائيل، وألّف كتابه: رحلة إلى إسرائيل، كما تحدّث تقارير إعلامية عن وجود علاقات بين إسرائيل وبعض الناشطين الأمازيغ في المغرب، فينقل عن أحمد الدغري - وهو أحد الناشطين الأمازيغ في المغرب قوله: « العلاقات مع الجانب الإسرائيلي أو مع غيره من الدول يمثل مصلحة أمازيغية » موقع هسبريس الإلكتروني، المقال بعنوان: العلاقات مع إسرائيل مصلحة أمازيغية، 19/ 8/ 2009

2- من حيث المصلحة والضرورة:

-أما القول بأنّ العلاقات مع إسرائيل هي حالة ضرورة فرضتها الضغوطات الدولية والأجواء العامّة، باعتبار إسرائيل واقع موجود مسيطر تدعّمه معظم الدول الكبرى في العالم، تجعل من التواصل السياسي من بعض الدّول العربيّة أمرا حتميا، وبخاصّة الدّول التي لها حدودا جغرافية مع الكيان الصهيوني .

-فيمكن أن يستدلّ على ذلك بما فعله النّبّي صلّى الله عليه وسلّم في صلح الحديبية¹، حيث صالح النّبّي كفّار قريش وأبرم معهم معاهدة مع أنّهم كانوا مغتصبين لأموال المسلمين المهاجرين ودورهم فكانوا أيضا كفّارا مغتصبين²، ومّا جاء في نصّ المعاهدة: « ... هذا ما صالح عليه محمّد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن النّاس عشر سنين يأمن فيهنّ النّاس ويكفّ بعضهم عن بعض، على أنّه من أتى محمّدا من قريش من غير إذن وليّه ردّه عليهم، ومن جاء قريشا ممّن مع محمّد لم يردّوه عليه، وإنّ بيننا عيبة مكفوفة، وأنّه لا إسلال ولا إغلال »³.

مّا يبيّن أيضا جواز المهادنة والمعاهدة مع المحاربين المغتصبين، لكن مع التنبّه هنا جيّدا -حتى لا نذهب بعيدا في جانب الإفراط أو التفريط، وحتى تفهم الأمور على حقيقتها - مع مجموعة من حيثيات المعاهدة النّبوية، والتي من أبرزها:

أ- أنّ معاهدة الصلح لم ينبن عليها اعتراف ولا مولاة ولا صداقة، بل مجرد هدنة مؤقتة كانت لصالح المسلمين ريثما يستعيدون قوّتهم لأنّهم كانوا في حالة ضعف وكانوا يحتاجون لمثل هذه المعاهدة ليطمئنّوا من هذا الجانب ويأمنوا غدرهم وتآليب النّاس عليهم، ويهتمّوا هم بإعداد العدّة بشتي

¹ - السيرة النبوية لابن هشام، ج 3 ص 255 وما بعدها .

² - والدليل أيضا على أنّهم كانوا كفّارا معتدين مغتصبين أنّ من الأسباب التي أذن لهم فيها بقتال الكفّار أنّهم ظلموا وأخرجوا من أرضهم وديارهم ونهبت أموالهم وممتلكاتهم، قال تعالى: « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا^٤ وإنّ الله على نصرهم لقدير

(39) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا الله... » الحجّ 39

-ارجع إلى تفسير القرطبي لهذه الآية، ج 14 ص 406

³ - السيرة النبوية لابن هشام، ج 3 ص 264

أنواعها، مع مراعاة مجموعة من الضوابط عند القيام بالهدنة لأنها ليست أصلاً بل استثناء فهي في حكم الضرورة والمصلحة¹.

ب- نجد هنا أنّ معاهدة الصلح النبوية هذه عبارة عن معاهدة وهدنة مؤقتة بعشر سنين²، وهي وإن كانت مدّة طويلة إلاّ أنّها ليست دائمة، فعنصر الاعتراف فيها بأحقية الطرف الآخر على ما تحت يديه غير موجود.

ج- كما أنّ الهدنة لم تقطع أصل العداء الأوّل، ذلك أنّ التوقيت يدلّ على أنّ الحالة الاستثنائية لها وقت معيّن وتنتهي فيه - وهذا يقدره وليّ الأمر بحسب المصلحة من ذلك - وبالتالي الرجوع إلى الأصل الأوّل وهو حالة الحرب الأوّل، لأنّ العلاقة الأولى الأصلية التي كانت بين النبيّ صلى الله عليه وسلم ومشركي قريش هي حالة الحرب والقتال وما غزوة الخندق³ ببعيدة عنها.

-وانطلاقاً من ذلك يمكن القول أنّ أصل العلاقة الأوّل هي علاقة حرب حتّى ينتهي الاعتداء، ولكن علاقة الحرب تحتاج إلى عدّة وعتاد مادّي وعسكري وإيماني وغيره، وهذه في المعظم غير متوفرة الآن في واقع المسلمين اليوم كما هو ملاحظ، وعليه كان اللّجوء إلى حالة السّلم حتمية لكن مع بقاء أصل العداء الأوّل فكرياً وعقدياً، وإعداد العدّة الكافية لردّ الاعتداء فيما بعد.

لذلك قد تجد بعض الدّول الإسلامية - خاصّة المجاورة للكيان الصهيوني والتي لها حدود جغرافية معه - نفسها أمام مصلحة ضرورية وهي إقامة معاهدات صلح أو هدنة مؤقتة أو اتصالات سياسية مع الكيان الصهيوني لدفع بلاء مؤقت، كالاتصالات التي أجرتها مؤخراً دولة الأردن حول باب الرّحمة

¹ - يقول صاحب المغني عن الهدنة: « ولأنّه قد يكون بالمسلمين ضعف، فيهادنهم حتّى يقوى المسلمون، ولا يجوز ذلك إلاّ للتّظّر للمسلمين إمّا أن يكون بهم ضعف عن قتالهم، وإمّا أن يطمع في إسلامهم بحدّتهم، أو في آدائهم الجزية والتّزام أحكام الملّة، أو غير ذلك من المصالح » المغني لابن قدامة، ج 13 ص 154

² - يقول ابن قدامة: « فإنّه لا تجوز المهادنة مطلقاً من غير تقدير مدّة، لأنّه يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية » المغني، ج 13 ص 154

³ - غزوة الخندق كانت في شوال من سنة خمس للهجرة، أمّا صلح الحديبية فكان في آخر سنة ستّ من الهجرة، ينظر: السيرة النبوية لابن هشام، ج3 ص 165 و ص 255

أحد أبواب المسجد الأقصى، إذ أصدرت محكمة صهيونية أمرا قضائيا بوجوب إغلاقه¹، فالاتصالات هنا لأجل مصلحة ضرورية تخصّ مقدّسا من مقدّسات المسلمين، وكذلك الاتصالات الأردنية بالكيان الصهيوني من أجل وقف الحفريات في المسجد الأقصى وكذا المطالبة بإعادة منطقة القصور الأموية بمحيط المسجد الأقصى لإدارتها بعد أن جرى الاستيلاء عليها من قبل حكومة الاحتلال²، إذ تعتبر هذه ضرورة ومصلحة أيضا

— وعلى كلّ فوليّ أمر المسلمين هو المنوط به هذا الأمر، وهو الذي يدرك المصلحة والضرورة وغيرها وموضعها ومتى تكون، إذ تصرّفات الحاكم على الرعيّة منوطة بالمصلحة³، ولكن ليتحقّق ذلك وجب التثبت من وجود ضوابط المصلحة والضرورة المبيحة لذلك، وذلك من خلال النقاط التالية:

ضابط الضرورة والمصلحة:

— وتحقيق المصلحة هي إمّا بجلب منفعة أو دفع مفسدة، فوجب أولا من التثبت من وجود أحدهما لتجعل من الهدنة⁴ أو المعاهدة أمر مصلحي منفعي للمسلمين، وفي ذلك أيضا وجب مراعاة الضوابط التالية:

1- أنّ ما أتيح للضرورة يقدر بقدرها كالطعام في دار الحرب يؤخذ على حسب الحاجة⁵، ومتى أمكن الدّفع بأسهل الوجوه لم يعدل إلى أصعبها⁶، فلا يمكن الدّخول في علاقات ومعاهدات لغير مصلحة، ولا يمكن أيضا تغيير المواقف نحو الكيان الصهيوني كالاقرار بالقدس عاصمة لإسرائيل مسايرة للموقف الأمريكي الأخير، خضوعا لبعض العقوبات الاقتصادية الأمريكية التي يمكن

¹ - مقال على موقع الجزيرة نت، بعنوان: باب الرحمة الأردن يفاوض والمقدسيون يفاوضون، بقلم: محمود الشّرعان، 9 / 3 / 2019

² - موقع إرم الإخباري، الأردن يطالب إسرائيل بإعادة القصور الأموية المحيطة بالأقصى، بقلم: سامي محاسنة، 6 / 2 / 2016

³ - المنشور للزركشي، ج 1 ص 183

⁴ - الهدنة هي: أن يعقد لأهل الحرب عقدا على ترك القتال مدّة بعوض أو بغير عوض، وتسمّى مهادنة ومعاهدة وموادة، ينظر:

المغني، ج 13 ص 154

⁵ - المنشور للزركشي، ج 2 ص 70

⁶ - الأشباه والنظائر، تاج الدّين السبكي، ج 1 ص 41-42

تعويضها ومعالجتها، كما أنّ مستوى التمثيل الدبلوماسي والبعثات الدبلوماسية يجب أن يكون أقلّ فأقلّ بحسب الحاجة، لأنّ تبادل البعثات الدبلوماسية هو مظهر من مظاهر سيادة الدّول¹، فينبغي أن يكون هنا على أقلّ مستوى ممكن، وهذا طبعاً إذا استدعت الضّرورة وجود بعثة دبلوماسية أصلاً، وذلك كحال دولة الأردن، إذ تعتبر الأردن راعي المقدّسات الإسلامية في فلسطين²، ومن مقتضى ذلك وجود بعثة لتدبير شؤون ذلك، وأمّا إذا اندفع الأمر ببعض الاتصالات أو ببعض الوسائط فيتوقف الأمر عند ذلك .

2- عنصر عدم الاعتراف ولو بجزء، ويرتبط ذلك بمصطلح معاصر وهو - التطبيع³ لأنّ التطبيع قد يكون وسيلة وطريق إلى الاعتراف، وذلك بحسب درجات التطبيع والعلاقات فقد يقرب وقد يبعد، ومن ذلك الاعتراف بقيام دولة فلسطينية على حدود 1967م⁴، إذ يسعى النظام العالمي والقوانين الدولية فرض هذه الصّيغة على الفلسطينيين كحلّ للأزمة، وفي هذا انهماك وتنازل عن حقوق شرعية بالمسلمين، ويعتبر اعترافاً وإقراراً بالوجود الصهيوني .

3- الدبلوماسية المؤقتة: فالاتصالات والدبلوماسية مع الكيان الصهيوني يجب أن يعتبر فيه عنصر التوقيت لا التأييد، لأنّ المهادنة لا تجوز مطلقاً من غير تقدير مدّة، لأنّه يفضي إلى ترك الجهاد

¹ - ينظر: حماية البعثات الدبلوماسية في القانون الدولي، بوعماره وافي، بورابة حسين، ص 5

² - بدأت الوصاية الأردنية على المقدّسات الإسلامية في مدينة القدس منذ عقود، ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، وتتركز الوصاية الأردنية على هذه المقدّسات في رعاية وصيانة وحماية المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة وكنيسة القيامة، والمقدّسات الأخرى، ينظر: موقع البيان الإلكتروني، وصاية تاريخية للأردن على المقدّسات في القدس، بقلم: ماجدة أبو طير، 20 يناير 2018

³ - التطبيع يعني جعل ما هو غير طبيعي طبيعياً، والمقصود هنا هو جعل الوجود اليهودي في فلسطين أمراً طبيعياً، ينظر: مقال

إلكتروني على موقع الصوت العربي الحرّ، بعنوان: في تعريف التطبيع، إبراهيم علّوش، 12 / 8 / 2010

⁴ - قرار رقم 242.. قرار أصدره مجلس الأمن الدولي التابع لمنظمة الأمم المتحدة في 22 نوفمبر/ تشرين الثاني 1967 وجاء تعبيراً

تعبيراً عن الخلل الخطير في ميزان القوى في الصراع العربي الإسرائيلي، وهو الذي لا شك كان نتيجة الهزيمة التي مني بها العرب في الحرب العربية الإسرائيلية الثالثة (يونيو/ حزيران 1967)، وقد جاء هذا القرار كحل وسط بين عدة مشاريع قرارات طرحت على النقاش بعد الحرب، وقد نصّ القرار على ضرورة انسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي التي احتلتها عام 1967، واحترام السيادة، ووحدة الأراضي، والاستقلال السياسي لكل دولة في المنطقة، والاعتراف بها، وحققها في العيش بسلام، ضمن حدود آمنة، ومعترف بها، دون تهديدات، أو استخدام القوة، وضمان حرية الملاحة عبر الممرات المائية الدولية في المنطقة، والتوصل إلى تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين، ينظر: مقال على موقع الحياة الجديدة، بعنوان: 55 عاماً على (242).. والاحتلال لا يزال يتعنّت في

تطبيق القرارات الأممية، بقلم: حنا عيسى، 22 / 11 / 2017

بالكلية¹، وفيه شبهة الاعتراف بالوجود، لذلك يوجد في القانون الدولي ما يسمّى بالبعثات الدبلوماسية الخاصة: وهي بعثة مؤقتة لها صفة تمثيل الدولة ترسلها دولة ما لدى دولة أخرى بموافقة هذه الأخيرة لكي تتعاقد معها حول مسائل محددة أو لكي تنجز لديها مهمة معينة²، وهذه طبعاً إذا استدعت الضرورة وجود بعثة دبلوماسية أصلاً كما قلت سابقاً بالنسبة لحالة دولة الأردن، وإلاّ إذا اندفع الأمر ببعض الاتصالات أو ببعض الوسائط فيتوقف الأمر عند ذلك، أمّا البعثات الدائمة والتمثيل الدبلوماسي العادي بتبادل السفراء وغيره، فلا يصحّ، لأنّ مباشرة التمثيل الدبلوماسي وإرسال البعثات الدبلوماسية هو في حدّ ذاته - بحسب القانون الدولي - اعتراف بسيادة تلك الدولة، فلا تنشأ العلاقات الدبلوماسية العادية إلّا على أصل الاعتراف المتبادل بين الدول³.

-وعليه وانطلاقاً ممّا مضى فإنّ وجود بعض الاتصالات مع الكيان الصهيوني والقيام بمعاهدات مؤقتة بداع المصلحة والضرورة - بحسب ما يقدره وليّ الأمر تبعاً للضوابط الشرعية المقرّرة - يمكن تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، أمّا فتح العلاقات المبنية على الاعتراف بالوجود الصهيوني أو التقارب المؤدّي إلى الاعتراف، فهذا ممّا لا يصحّ.

¹ - المغني، ج 13 ص 154

² - ينظر: التنظيم القانوني الدولي للعلاقات الدبلوماسية، مذكرة لنيل درجة الماجستير في القانون، فرع: القانون العام، تخصّص: قانون التعاون الدولي، إعداد الطالبة: ديلمي آمال، تحت إشراف الأستاذ: كاشر عبد القادر، كلية الحقوق: جامعة مولود معمري - تيزي وزو - 2 / 7 / 2012، ص 58

³ - التنظيم القانوني الدولي للعلاقات الدبلوماسية، ديلمي آمال، ص 73

المسألة الرابعة:

المبحث الرابع: الموازنة بين مجلس أهل الحلّ والعقد والبرلمان وآثار ذلك

المطلب الأول: صورة المسألة

- قد مضى معنا في الفصل الثاني من هذا البحث بيان أنّ أهل الحلّ والعقد هم فئة وجماعة مخصوصة من الأمة من ذوي الهيئات ووجوه الناس الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والعلم والتقوى والقدرة ومعرفة شؤون الناس¹، وهم أهل شورى الإمام ومعاونوه في تسيير أمور الدولة وتحقيق وظائفها الدينية والدنيوية، إلا أنّ هذا المصطلح لم يعد معروفا لدى الدول الإسلامية اليوم مع بالغ أهميته وظائفها، وإتّما المعروف عندهم اليوم هو مصطلح البرلمان أو مجلس النواب الذي يراد له أن يكون بديلا لهيئة أهل الحلّ والعقد²، فهل هذا من تمايز الألفاظ فلا مشاحة عندئذ في الاصطلاح فيكون لفظا معاصرا لنظام قديم، أم أنّه من تمايز الألفاظ والمعاني معا، فيحتاج إلى بيان الفروق بينهما .

- ولتناقشة هذه المسألة نبحت أولا في ماهية النظام البرلماني وأهمّ وظائفه وشروطه، ثمّ أهل الحلّ والعقد وشروطهم، ثمّ المقارنة بين المشروعين لبيان وجه الخلاف أو الاتفاق بين النظامين .

-المطلب الثاني: البرلمان، ماهيته ووظائفه وشروطه .

الفرع الأول: تعريف البرلمان:

- البرلمان أو مجلس النواب أو مجلس الشعب هو هيئة تشريعية تمثل السلطة التشريعية في الدول الدستورية، حيث يكون مختصا بحسب الأصل بجميع ممارسات السلطة التشريعية وفقا لمبدأ الفصل بين السلطات، ويتكون من مجموعة من الأفراد يطلق عليهم اسم النواب أو الممثلين، ويكون التحاقهم بالبرلمان عن طريق الانتخاب والاقتراع العام باستخدام الأساليب الديمقراطية، ويتم اختيارهم

¹ - ينظر الصفحة 111 من هذا البحث .

² - ينظر: مقال على موقع جماعة العدل والإحسان، بعنوان: بين أهل الحلّ والعقد ونظام التمثيل الديمقراطي، بقلم: بشير موسى نافع، 3 سبتمبر 2007، حيث يقول: « منذ بداية صعود الخطاب الإسلامي الإصلاحي في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، لجأ الإصلاحيون الإسلاميون إلى استراتيجية اعتذارية فعالة لإيجاد مساحة مشتركة بين الغرب، الذي فاجأهم بقوته وفعالية أنظمتهم من جهة، والميراث الإسلامي الذي عرفوا دائما سلطته المرجعية من جهة أخرى » ثمّ يقول: « ففي القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، رأى الإصلاحيون الإسلاميون في المجالس التمثيلية للدول الغربية الحديثة تجسيدا مؤسسيا عقلايا لمفهوم أهل الحلّ والعقد »

بواسطة المواطنين في الشعب المسجلين على اللوائح الانتخابية في عملية انتخاب أو اقتراع عام سري ومباشر ويكون للبرلمان السلطة الكاملة فيما يتعلق بإصدار التشريعات والقوانين، أو إلغائها والتصديق على الاتفاقات الدولية والخارجية التي يبرمها ممثلو السلطة التنفيذية ويطلق على البرلمان تسميات مختلفة حسب كل دولة مثل « مجلس النواب » - « المجلس التشريعي » - « مجلس الشعب » - « مجلس الأمة » أو « الجمعية الوطنية » أو « المؤتمر العام الوطني »¹

-من المعروف أنّ نشأة النظام البرلماني ومهده الأول كانت بريطانيا، وقد تحدت أسسه وخصائصه ومميزاته فيها، وقد مر النظام البرلماني بتطورات كثيرة وفترة طويلة قبل أن يستقر على الشكل الذي هو عليه اليوم، وكذلك الحال بالنسبة للدول التي اقتبست النظام البرلماني فنرى تفاوتاً واضحاً في تطبيقات هذا النموذج.

-لقد مرّ النظام البرلماني بتطورات عديدة كانت موازية ومتناغمة مع تطور التاريخ السياسي لبريطانيا نفسها فمن الملكية المطلقة في العصور الوسطى إلى الملكية المقيدة منذ القرن الثالث عشر إلى النظام البرلماني الذي أخذ صورته الكاملة في القرن التاسع عشر، فبعد أن كان الملوك في العصور الوسطى يتمتعون بسلطات مطلقة أخذت هذه السلطات تنكمش قليلاً حتى تضاءلت تماماً وأصبحت مجرد سلطات اسمية أو رمزية وكان التطور الأخير نتيجة تقرير المسؤولية الوزارية أمام البرلمان، وانتقال سلطات الملك إليهم وفي ظل حكومة أسرة « هانوج » التي وليت عرش بريطانيا من سنة 1714 إلى سنة 1873 والتي عجز ملوكها عن مباشرة سلطاتهم واضطروا لأسباب مختلفة أن يتركوها بيد الوزراء -ولقد أدى تطور ونجاح التجربة البريطانية في النظام البرلماني كشكل من أشكال الأنظمة السياسية الموجودة في دول العالم إلى الأخذ بهذا الشكل لأنظمتهم السياسية²

¹ - مقال إلكتروني على بوابة التنمية البرلمانية، بعنوان: البرلمان ووظائفه، بقلم الدكتور حنا عيسى، 3 جوان 2014

² - مقال إلكتروني على بوابة مغرس بعنوان: مفهوم النظام البرلماني ونشأته وخصائصه، نشر في 17 مارس 2011

الفرع الثاني: انتخاب البرلمان

-البرلمان باعتباره مؤسسة دستورية تمثل الإرادة الشعبية وتطلعات المواطنين، قد يكون مكّون من مجلس واحد أو من مجلسين، كما هو الحال بالنسبة للبرلمان الجزائري الذي قام بتبني نظام الثنائية البرلمانية « المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة »، بموجب تعديل سنة 1996م¹.

-وانطلاقا من ذلك فإنّ أعضاء المجلسين يعيّنون وفق مبدئين: مبدأ الانتخاب ومبدأ التعيين، فعضوية المجلس الشعبي الوطني تقوم على الانتخاب الشعبي، أمّا عضوية مجلس الأمة فهي تجمع بين الانتخاب والتعيين -أي معيّنين من طرف رئيس الجمهورية².

-وعليه فإنّ أعضاء البرلمان في معظمهم هم تبع للإرادة الشعبية، فأفراد الشعب هم من يحدّدون هيكل البرلمان وتوجهاته .

-أمّا عن شروط الترشّح في المجلس الشعبي الوطني الجزائري بصفة خاصّة بموجب القانون العضوي 10/16، المادة 92 فهي:

-أن يستوفي الشروط المنصوص عليها في المادة 3 من القانون العضوي، ولنا أنّ المادة 3 تنصّ على أنّه يعدّ ناخبا كلّ جزائري وجزائرية بلغ من العمر 18 سنة كاملة يوم الاقتراع، وكان متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية، ولم يوجد في إحدى حالات فقدان الأهلية المحددة في التشريع المعمول به³ -كما يشترط أن يكون مسجلا في الدائرة الانتخابية التي يترشّح فيها .

-أن يكون بالغا 25 سنة على الأقلّ يوم الاقتراع .

-أن يكون ذا جنسية جزائرية .

¹ - ينظر: تفعيل وظائف البرلمان في ظلّ التعديل الدستوري لسنة 2016، وهي رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون، تخصّص: القانون العام، من إعداد الطالبين: بن بّداش بلال وسباع شرف الدين، بإشراف الأستاذة: أريس نؤارة، جامعة أمّجد بؤقرة، كلية الحقوق بودواو، 2016/2017م، ص 6

² - المرجع نفسه، ص 7

³ - المادة 3 من القانون العضوي رقم 16-10 المؤرخ في 22 ذي القعدة 1437هـ/ 25 غشت 2016، الذي يتعلّق بنظام الانتخابات .

-أن يثبت أدائه للخدمة الوطنية أو إعفائه منها .

-ألا يكون محكوما عليه بحكم نهائي لارتكاب جناية أو جنحة سالبة للحرية ولم يرد اعتباره باستثناء الجنح غير العمدية¹

-وهذه الشروط تتشابه في مضمونها مع معظم شروط الترشح في البرلمانات العربية الأخرى، فنجد مثلا شروط الترشح في مجلس النواب المصري لسنة 2015 ما يلي:

-يشترط فيمن يترشح لعضوية مجلس النواب أن يكون مصريا متمتعا بالجنسية المصرية وبحقوقه المدنية والسياسية .

-وأن يكون مدرجا بقاعة بيانات الناخبين بأي من محافظات الجمهورية .

-وألا يكون قد طرأ عليه سبب يستوجب حذف أو رفع قيده طبقا للقانون المنظم لذلك

- ألا يقل سنه يوم فتح باب الترشح عن 25 عاما .

-أن يكون حاصلا على شهادة إتمام مرحلة التعليم الأساسي على الأقل .

-أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية أو أعفي من أدائها قانونا .

وهذا كله وفقا لما جاء بالمادة الثامنة من قانون مجلس النواب رقم 46 لسنة 2014م²، وكذلك بالنسبة لشروط الترشح في البرلمان التونسي³ .

¹ - المادة 92 من القانون العضوي رقم 16- 10 المؤرخ في 22 ذي القعدة 1437هـ / 25 غشت 2016، الذي يتعلق بنظام الانتخابات

² - مقال على موقع مصراوي بعنوان: شروط وإجراءات الترشح لانتخابات مجلس النواب 2015، بقلم: عمرو علي، في 1 سبتمبر 2015

³ - يشترط للترشح في البرلمان التونسي ما يلي: أن يكون ناخبا مسجلا في السجل الانتخابي .

- أن يكون تونسي الجنسية بالولادة أو اكتسب الجنسية منذ 10 سنوات.

- أن يكون بالغاً ثلاثاً وعشرين سنة كاملة.

-أن لا يكون مشمو لا بصورة من صور الحرمان القانوني.

- أن يقدم استقالته أو أن تتم إحالته على عدم المباشرة إذا كان من بين القضاة أو الولاة أو المعتمدين الأول (المحافظين) أو الكتاب

-وفي المجلد فإنّ شروطهم تحوم حول: توفر الجنسية الخاصّة بكلّ دولة، وصول المترشّح إلى السنّ القانونية، حصوله على شهادة علمية ولو بسيطة، ألاّ يكون قد حكم عليه بجرم يحاسب عليه القانون
-هذا بالنسبة لشروط المترشّح، أمّا النّاحب فله شروط أيضا في القانون الجزائري، وهو ما بيّنته المواد
الثالثة والرابعة والخامسة من قانون الانتخابات، فجاء في:

-المادّة 3: يعدّ ناخبا كلّ جزائري وجزائرية بلغ من العمر 18 سنة كاملة يوم الاقتراع، وكان متمتعا
بحقوقه المدنية والسياسية، ولم يوجد في إحدى حالات فقدان الأهلية المحددة في التشريع المعمول به .
-المادّة 4: لا يصوّت إلّا من كان مسجّلا في القائمة الانتخابية للبلدية التي بها موطنه، بمفهوم المادّة
36 من القانون المدني .

-المادّة 5: لا يسجل في القائمة الانتخابية كلّ من :

-سلك سلوكا أثناء ثورة التحرير الوطني مضادا لمصالح الوطن .

-حكم عليه في جناية ولم يردّ اعتباره .

-حكم عليه من أجل جنحة بعقوبة الحبس والحرمان من ممارسة حقّ الانتخاب والترشّح للمدّة
المحدّدة تطبيقا للمادّتين 9 مكرّر 1 و 14 من قانون العقوبات .

-أشهر افلاسه ولم يردّ اعتباره .

-تمّ الحجز القضائي أو الحجر عليه¹ .

العامين للولايات (مسؤولين عن الأمور الإدارية بالولاية) أو المعتمدين (نائبين عن المعتمدين الأول داخل الولاية) أو العمد، ينظر
هذا في مقال على موقع باب نت الالكتروني بعنوان: شروط الترشّح للانتخابات التشريعية والرئاسية، 12 أوت 2014 .
¹ - المادّة 3/ 4/ 5 من القانون العضوي رقم 16- 10 المؤرّخ في 22 ذي القعدة 1437هـ/ 25 غشت 2016، الذي يتعلّق
بنظام الانتخابات

الفرع الثالث: وظائف البرلمان:

-إنّ البرلمان من حيث المبدأ معلم من معالم ترسيخ وتجسيد قيم الديمقراطية في المجتمع، فمصدر السلطة هو الشعب بغضّ النظر عن طبيعة الانتماء، وأساس التشريع هو القانون، ذكر رؤساء البرلمانات الذين وفدوا على الأمم المتحدة من كلّ أرجاء العالم في سبتمبر 2005، أنّ البرلمان يعتبر بمثابة المؤسسة المركزية التي يتمّ من خلالها التعبير عن إرادة الشعب وإقرار القوانين ومساءلة الحكومة¹.

-وانطلاقاً من هذا يمكن أن نحدّد ثلاثة وظائف رئيسية للبرلمان، وإن كان هناك خلاف بين مختلف البرلمانات حول بعض الوظائف والمهام، إلّا أنّ هناك اتفاقاً عامّاً على النقاط التالية²، وهي:

1-من حيث المبدأ: التعبير عن الإرادة الشعبية، فهي المؤسسة التي يتمّ من خلالها التعبير عن إرادة الشعب، ويتحقّق بواسطتها حكم الشعب لنفسه على أرض الواقع، فالبرلمان وكيل عن الشعب³.

2-الدور التشريعي: تعد هذه الوظيفة من أهم وظائف البرلمانات، تاريخياً وسياسياً، فمن الناحية التاريخية، تجسّدت قيم الديمقراطية في إنشاء نظام للحكم يعتمد على تمثيل الشعب، وتحقيق حرية المشاركة والمساواة بين المواطنين، وارتكز هذا النظام على وجود هيئة تقوم بدور النيابة عن هذا الشعب في تقرير أمور حياته، وبلا شك، فإن أهم أمور تنظيم حياة المجتمع هي وضع القواعد التي يجب أن تسير عليها الكافة من أجل حماية قيم الحرية والمساواة. ولهذا فإن دور البرلمان الأول أصبح هو وضع تلك القواعد، أي القوانين، واليوم تعتبر وظيفة التشريع أبرز ما يقوم به البرلمان، حتى أن التسمية المرادفة للبرلمان في مختلف الثقافات المعاصرة هي المؤسسة أو السلطة التشريعية⁴.

¹ - البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين، إعداد: ديفيد بينام، انظر مقدمة الكتاب .

² - المرجع نفسه، ص 5

³ - المرجع نفسه، ص 5

⁴ - مقال إلكتروني سابق بعنوان: البرلمان ووظائفه، بقلم الدكتور: حنا عيسى

3-الدّور الرّقابي والتنفيذي: أي رقابة البرلمان لعمل الحكومة، حيث أنّه المسؤول عن متابعة وتقييم أعمال الحكومة، ومن مهامه أيضا: الموافقة على النفقات العامّة في إطار الموازنة الوطنية، التصديق على المعاهدات¹

المطلب الثالث: أهل الحلّ والعقد، من هم، وماهي وظائفهم وشروطهم .

-قد مرّ معنا في الفصل الثاني الكلام عن أهل الحلّ والعقد، وأنّهم: جماعة مخصوصة من الأئمة من ذوي الهيئات ووجوه النّاس الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والعلم والتقوى والقدرة ومعرفة شؤون النّاس.²

-تتولّى هذه الهيئة مساعدة الحاكم أو الرّئيس في تسيير أمور البلاد بمختلف التشريعات والتنظيمات التي تحقق المصلحة الشرعية، وكذلك فهي الهيئة المنوط بها اختيار الخليفة ووليّ الأمر، غايتهم في ذلك ما ذكرناه سابقا في مقاصد الإمامة، ومن أبرزها: حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به.³

-أمّا عن شروطهم فهي واضحة من التعريف، وأنّهم خيار النّاس في الدّين والتقوى والعدالة، وأفضلهم في معرفة شؤون النّاس وكيفية تدبير أمورهم.⁴

-وأمّا عن كيفية اختيارهم: فقد ظهرت عدّة أقوال وآراء في المسألة، بين قائل بأنّ ذلك منوط بالإمام فهو من يعيّنهم، وقائل بأنّهم من اختيار عامّة النّاس، وغيرها من الأقوال⁵، وقد ذهبنا إلى أنّ الإمام

¹ - البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين، ص 5/6

² - ينظر الصفحة 111 من هذا البحث

³ - ينظر الصفحة 115 من هذا البحث

⁴ - للتفصيل في شروط أهل الحلّ والعقد يمكن الرجوع إلى التفصيل الذي ذكرناه في شروط وليّ الأمر، ذلك أنّ شرطه من شروطهم، فهو في الأصل واحد منهم، إذ يجتمع أهل الحلّ والعقد فيختارون وليّا للأمر، ولا يعتقد أنّهم يختارون من هو دونهم، بل من هو مثلهم أو خير منهم، ينظر الصفحة 93-108 من هذا البحث .

⁵ - قد ظهرت عدّة أقوال وآراء في المسألة؛ إذ لا نصّ صريح يعول عليه في المسألة، فذهب فريق إلى أنّ تعيينهم منوط بالحاكم، فهي جزء من سياسته، يقول الماوردي: « ويجوز للخليفة أن ينصّ على أهل الاختيار، كما يجوز له أن ينصّ على أهل العهد، فلا يصحّ إلاّ اختيار من نصّ عليه، كما لا يصحّ إلاّ تقليد من عهد إليه، لأنّهما من حقوق خلافته » الأحكام السلطانية للماوردي، ص 17 .

- وذهب فريق آخر إلى صفاتهم وآثارهم ومواقفهم تدلّ عليهم، فهم من عرفهم النّاس بطيب السيرة وحسن العشرة و... ومن ذلك

ووليّ الأمر يجتمع مع وجوه الناس ومقدّمهم ممّن اشتهر أمرهم بين الناس وتوفرت فيهم شروط الصّلاح وسداد الرّأي والتّصح للأمة، فيختاروا منهم أهل الحلّ والعقد، وفي هذا جمع بين الأقوال، وإعمال الكلام أولى من إهماله¹ إذا كان فيه حظّ من النّظر .

المطلب الرّابع: المقارنة بين المشروعين

- قبل الخوض في تفاصيل المسألة، نريد التذكير بأصل مهم نطلق منه دائما عند دراسة أيّ مسألة من مسائل السياسة الشّرعية، وهي مسألة مقاصد قيام الدّولة في الشّريعة الإسلامية، وأحسب أنّي قد ذكرت هذا مرارا فيما مضى، ولكنّه مرتكز ضروري وأصيل لكلّ مسألة من مسائل السياسة الشّرعية، ذلك أنّ المقصد هو الغاية التي لأجلها وجد الشّيء فإذا فقدت الغاية الأصلية فقد فقد أهمّ سبب من أسباب القيام، وكذلك فإنّ المقصد هو المحدّد للمنهج والوسيلة والنتيجة والسبب وغيره، والمؤدّي لتحقيق المقصد هو المرجّح عند النّقاش، لذلك وجب التذكير به .

-إنّ المقصد الأوّل من بناء الدّولة في الشّريعة الإسلامية هو حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به²، وكلّ المقاصد بعد ذلك هي تبع لهذه المقصد

-وتفصيل القول في المقارنة بين المشروعين ينطلق من ثلاثة نقاط أساسية هي:

-من حيث المبدأ -من حيث أساس الاختيار -من حيث الوظيفة والمهام

جعل عمر أمر الخلافة من بعده في ستّ من أهل الشّورى من فضلاء الصحابة «، ينظر في هذا: الأحكام السلطانية للماوردي، ص 15 .

- ورأي آخر جعل أمر ذلك إلى اختيار عاومة الناس فينتخبون منهم من يرونه أهلا لذلك وذلك واقع على الاستفاضة والشهرة، أي يشتهر ويستفيض فضلهم بين الناس، يقول ابن عاشور: « فطريقة انتخاب الناس نوابا عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاة الأمور أفضل الطرق إلى ذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة » أصول التّظام الاجتماعي في الإسلام، مُجد الطّاهر بن عاشور، ص 212

¹- تفصيل هذه القاعدة في: الأشباه والتّظائر للسيوطي، ج 1 ص 211-218، والمنثور في القواعد للزركشي، ج 1 ص 91-92

²- ينظر الصفحة 115 من هذا البحث

الفرع الأول: من حيث المبدأ:

- إنَّ أصل بناء الدولة في الفكر الإسلامي منبعث أساساً من مبدأ حفظ الدين وسياسة الدنيا به، فمن أجل ذلك توجد مؤسسة كمؤسسة أهل الحل والعقد، للتحقق والتثبت من تحقيق هذا الغرض، فهي الحريصة أساساً على أن يتولّى الرئاسة من هو أهل لها، بأن تتوفر فيه الشروط المذكورة سابقاً¹ - باعتباره رأس الدولة الضامن الرئيس لتحقيق الأهداف المسطرة- وبصفة أدقّ فإنَّ أهل الحل والعقد مهمتهم التعبير عن الإرادة الشرعية بما لهم من خصائص وصفات تؤهلهم لذلك . أمّا بناء الدولة في الفكر الديمقراطي فينبعث من فكرة أنَّ الشعب هو مصدر السلطات، والبرلمان باعتباره ممثلاً للشعب فإنَّ مهمته الأساسية هي التعبير عن الإرادة الشعبية بالدرجة الأولى سواء وافقت الإرادة الشرعية أم لا، وهذا قد بدا واضحاً جلياً في التعاريف السابقة للبرلمان² .

الفرع الثاني: من حيث أساس الاختيار:

-إذا كان لأهل الحل والعقد صفات معيّنة يختارون لأجلها، من العدالة والتقوى والورع ومعرفة شؤون الناس وكونهم من أهل الشؤكة والسلطة وغير ذلك، فإنَّ أساس الاختيار في البرلمان المعاصر يختلف اختلافاً جذرياً عن المعايير السابقة، فمع أنَّهم يشترطون الأهلية أيضاً في البرلماني إلا أنَّ شروط الأهلية عندهم تختلف عن شروط الأهلية في النظام الإسلامي فلا يكاد يتفقون إلاَّ على شروط التكليف الأساسية من كونه بالغاً عاقلاً غير معتوه، أمّا أهمَّ الصفات المرعاة والتي لأجلها كان أهل الحل والعقد هم مقدّمي الأمة ورؤساؤها -العدالة والورع والفقه في الدين- فهذه الشروط غير مراعاة تماماً في نظام البرلمان، وهذا راجع إلى الخلاف في المبدأ الأول، ذلك أنَّه لما كان مبدأ أهل الحل والعقد هو حفظ الدين وسياسة الدنيا به، اشترط فيهم من الشروط ما يؤدّي لهذا الغرض، وبالعكس من ذلك لما كان مبدأ البرلمان المعاصر هو الرضا الشعبي والتعبير عن الإرادة الشعبية فقد اشترط فيهم ما يؤدّي أيضاً إلى تحقيق هذا الغرض، إذ مجمل شروطهم هو التجسيد الأمثل للتمثيل الشعبي في البرلمان، وهذا واضح أيضاً ممّا ذكرته من شروط وجب توافرها في الناخب والمترشّح .

¹ - هذه الشروط ذكرناها سابقاً في الصفحات 93- 108 من هذا البحث .

² - ينظر الصفحات 224- 225 من هذا البحث .

— ولذلك أيضا وتبعاً لذلك المبدأ والمقصد كان هناك خلاف — على ما تمّ ترجيحه — في من يختارون أهل الحلّ والعقد ونواب البرلمان، فالأولون يختارهم وجوه الناس وخيارهم في الدين والدنيا، والتّالون يختارهم كلّ النّاس — بشروط التكليف الأساسية —.

الفرع الثالث: من حيث الوظيفة والمهام:

— يتفق البرلمان المعاصر مع أهل الحلّ والعقد في وظيفة التشريع، إذ كلاهما منوط به تشريع القوانين التي تسيّر الدولة، إلّا أنّ التشريع عند أهل الحلّ والعقد يرتكز على قواعد الشريعة وأصولها ومقاصدها، أمّا الثاني فمرتكزه مبادئ الديمقراطية والقوانين الوضعية فلا اعتبار بقواعد الشريعة وأصولها إلّا عرضاً أو تبعاً، وهذا واضح من شرط الأهلية العلمية لدى النّواب، إذ لا يشترط فيهم حمل إلّا أدنى الكفاءة العلمية¹.

— وما مناقشة البرلمان التونسي لقانون المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى²، إلّا دليلاً على ذلك، فحتّى المسائل القطعية والمعلومة من الدّين بالضرورة أصبحت محلّ النقاش البرلماني .

— وقد يتفق البرلمان مع أهل الحلّ والعقد في بعض الوظائف الأخرى، لكن لما كان المبدأ مختلفاً كان الاتفاق شكلياً فقط مع تغاير الفحوى والمضمون، ومن ذلك مراقبة عمل الدولة والحكومة في إطار ما يعرف في النّظام الإسلامي بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أو نظام الحسبة الشّرعية، فهي من وظائف أهل الحلّ والعقد³، ولكنّ المراقبة هنا هي لعدم المخالفة الشّرعية ولتحقيق المصلحة العامّة في إطار القواعد الشّرعية⁴، ومن جهة أخرى نجد أيضاً من مهام نواب البرلمان مراقبة عمل

¹ — انظر الشروط التي ذكرناها فيمن يترشّح للبرلمان، الصفحات 226-228 من هذا البحث .

² — مقال على موقع العربي الجديد، بعنوان: البرلمان التونسي يناقش قانون المساواة في الميراث، آدم يوسف، 2019 /2/27

³ — قال تعالى: « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر^ع وأولئك هم المفلحون (104) » آل عمران (104)، يقول الإمام ابن كثير في تفسير هذه الآية: « والمقصود من هذه الآية: أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجبا على كلّ فرد من الأمة بحسبه » ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج1 ص 606، والحسبة في هذا الشأن هي لأهل الحلّ والعقد .

⁴ — وهذا لازم من اعتبار أنّ وظيفة الدولة في الإسلام: حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به، كما مرّ معنا، وأهل الحلّ والعقد هم رجال الدولة المكلفون بتطبيق ذلك .

الحكومة¹ في إطار المساءلة البرلمانية، والمراقبة هنا هي أساسا لعدم المخالفة القانونية ولتحقيق المصلحة المبنية على القواعد القانونية²، والمصلحة هنا تختلف عن المصلحة الأولى³، وهذا كله يندرج ضمن إطار الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية .

¹ - ينظر الصفحة 230 من هذا البحث .

² - وهذا لازم لمبدأ عمل البرلمان وهو التعبير عن إرادة الشعب وإقرار القوانين، ينظر الصفحة 229 من هذا البحث .

³ - ينظر قاعدة المصلحة وضوابطها وشروطها في الصفحات 129 - 138 من هذا البحث

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير المخلوقات محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم لنيل أعلى الدرجات

وبعد: فهذه جملة من النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا البحث:

- 1- الاجتهاد التنزيلي أو ما يسمى بالاجتهاد بتحقيق المناط قسيم للاجتهاد الاستنباطي فلا يقل أهمية عنه، بل هو ضرورة شرعية لا يستغني عنه مجتهد ولا مفت ولا قاض ولا حتى العامي المكلف
- 2- تحقيق المناط في عبارات المتقدمين عبارة عن مصطلح أصولي مقارن لتنقيح المناط وتخريجه،

ويبحث في مسالك العلة في باب القياس .

- 3- حقيقة مصطلح تحقيق المناط تعني: التأكد والتثبت من مدى وجود المعنى الكلي المستنبط من نص شرعي أو قاعدة كلية أو أصل عام على جزئياته بتمامه .

- 4- الأحكام الشرعية في حد ذاتها ثابتة، أما المتغير فهو العلة أو الوصف المرتبط بالحكم، فإذا تغيرت العلة تغير الحكم، فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما .

- 5- أن الإخلال بتحقيق المناط هو إخلال بأحكام الشرع فوجب التنبيه جيّدا لمدى تقارب الأوصاف والعلل و تباعدها ومدى تطابقها وتناقضها؛ لأنه بناء على ذلك سيكون الحكم الشرعي فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما .

- 6- باب السياسة الشرعية باب مزلة الأقدام ومضلة الأفهام، فوجب الاعتناء جيّدا بمسائلها وقضاياها .

- 7- السياسة الشرعية باعتبارها بابا من أبواب الفقه الإسلامي، فهي لا تخرج أبدا عن قواعده وأصوله ومقاصده، فينبغي النظر في مسائلها وفق هذا المنطلق .

8-إنّ أصل المصلحة المرسلّة معتبر عند معظم الفقهاء، وهذا الذي ينبغي عدم العدول عنه إذا ما توافرت شروطها الشرعية والتي فصلنا القول فيها في ثنايا هذا البحث .

9-المسلم له شخصيته التي يجب المحافظة عليها، فالله قد حباه وميّزه وكرّمه وفضّله، فليضع نفسه موضع التكريم وليكن أهلاً لما فضّله الله به، ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون .

10-الرئاسة والإمامة منصب ديني شرعي العلاقة فيه ليست قاصرة بين الحاكم والرعية، بل الحقّ أنّ أصل العلاقة فيه هي بين المولى عزّ وجلّ من جهة وعبيده حكاماً ومحكومين من جهة ثانية .

11-الأمة الإسلامية لها خصائصها ومقوماتها ومميزاتها التي ينبغي عليها التمسك بها والاعتزاز بها، ولا تنجرف اتجاه كلّ تغيير بداعي المصلحة أو الضرورة أو الحاجة، وما شابه ذلك، ذلك أنّ المصلحة لها ضوابط دقيقة فليس كلّ تغيير مقبول، وكذلك الضرورة فلها حدود شرعية وضوابط منهجية .

12-المواطنة الحقّة هي إعطاء لذي كلّ حقّ حقّه، فالرجل المناسب في المكان المناسب، فلا يمكن أن نوّلي أمر المسلمين من لا يدين بعقيدة المسلمين، التي هي سبب بناء الدولة أصلاً .

13-يجمع بين بني الإنسان مجموعة من الروابط الاجتماعية، ابتداء برابطة الإنسانية إلى رابطة القومية ثمّ الوطنية إلى رابط اللغة والدين، ولكلّ رابطة من هذه الروابط حقوق تشارك الأخرى فيها أو تخالفها، إلّا أنّ أقوى الروابط التي تعطي أعزّ الحقوق هي الرابطة الدينية، بل هي أصل الروابط في النظرة الإسلامية فهي الجنسية الحقيقية للمسلم بحسب التمسك بها لقوله تعالى: « **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ** » الحجرات 13 .

14-لا ينظر إلى الكيان الصهيوني كدولة محاربة، بل ككيان مغتصب، لأنّ الدولة المحاربة تنطلق من أرضها للهجوم على الغير، أمّا الكيان المغتصب فيحارب الناس في دارهم .

15-فلسطين هي دار إسلام مغتصبة، فليست بدار اليهود لكن يغتصبها اليهود .

16-حال الحرب والسلم في السياسة الشرعية تفرضها الظروف القائمة، فوجب الحرب والجهاد في حال القوّة، ونميل إلى السلم والمهادنة في حال الضّعف .

17- حال الضّعف يفرض علينا بعض التنازلات السياسية، لكن وجب أن تقدّر بقدرها، لأنّها ضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها .

18- أصل الفرق بين مؤسسة البرلمان ومؤسسة أهل الحلّ والعقد هو من باب تغاير الحقيقة والماهية وليس من باب تغاير الآلية والوسيلة، ذلك أنّ مبدأ هذا غير مبدأ الآخر، وأصول هذا غير أصول الآخر، ومقصد هذا غير مقصد الآخر، وهذه الثلاثة هي ركائز الحقيقة والماهية .

- وبعد فهذه أهمّ النتائج التي توصّلت إليها من خلال هذا البحث، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والله المستعان .

الفهارس العامّة:

* فهرس الآيات القرآنية

* فهرس الأحاديث النبوية

* فهرس الآثار

* الأعلام المترجم لهم

* فهرس المصادر والمراجع

* فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

سورة البقرة

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
« وأقيموا الصلّاة وآتوا الزّكاة واركعوا مع الراكعين ... »	43	27
« قال إنّي جاعلك للنّاس إماما قال ومن ذريّتي... »	124	96
« يا أيّها الذّين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى... »	144	58
« ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلّكم تتقون.. »	179	145
« كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا... »	180	126
« الشهر الحرام بالشّهر الحرام والحرمات قصاص .. »	194	216
« يا أيّها الذّين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ... »	208	64
« لا إكراه في الدّين قد تبى الرّشد من الغيّ .. »	256	175

سورة آل عمران

« لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين.. »	28	93
« ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه... »	85	197
« ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »	104	233
« يا أيّها الذّين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ... »	118	176
«... وشاورهم في الأمر...»	159	100 / 38

سورة النساء

126	24	« وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ.. »
96	58	« وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... »
192/168/119/93/87	59	« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ... »
214	97	« إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ... »
38	105	« إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ... »
168/93	141	« وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا... »

سورة المائدة

120	2	« وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ... »
194	8	« وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَايُنَا قَوْمَ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا »
55	38	« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا... »
71	48	« لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا... »
197	79	« كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ »

سورة الأنعام

145	108	« وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ... »
19	109	« وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا... »

سورة الأنفال

157	29	«يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ...»
118	60	«وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل...»
42	67	«وما كان لنبيء أن يكون له أسرى...»

سورة التوبة

189	25	«لقد نصركم الله في مواطن كثيرة....»
42	43	«عفا الله عنك لم أذنت لهم...»
57	75	«ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله...»
19	79	«والذين لا يجدون إلاّ جهدهم فيسخرون منهم...»
126	118	«وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت ...»

سورة يونس

142	39	«ولمّا يأتهم تأويله.....»
79	59	«قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق....»

سورة الإسراء

193/191	70	«ولقد كرّمنا بني آدم ...»
---------	----	---------------------------

سورة الأنبياء

5	107	«وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين ...»
---	-----	--------------------------------------

سورة الحجّ

218	39	«أذن للذين يقاتلون بأنّهم ظلّموا»
-----	----	---

سورة النور

27	2	« الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً... »
59	32	« وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ... »

سورة القصص

116/108	26	« قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ... »
---------	----	--

سورة الأحزاب

196/93/5	72	« إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ.. »
----------	----	--

سورة ص

116	26	« يَا دَاوُودَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ... »
-----	----	--

سورة الزمر

195	9	« قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ »
-----	---	--

سورة الشورى

45	7	« وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا... »
70	13	« شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا »
38	38	« .. وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ... »

سورة النجم

42	4-3	« وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى... »
----	-----	---

سورة الحشر

42/39	2	« .. فاعتبروا يا أولي الأبصار.. »
-------	---	-----------------------------------

سورة الممتحنة

194/177/174	8	« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ... »
217	9	« إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين .. »

سورة القلم

197	36-35	« أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون «
-----	-------	--

سورة الطلاق

55 /26	2	« وأشهدوا ذوي عدل منكم ... »
--------	---	------------------------------

سورة عبس

42	2-1	« عبس وتولى أن جاءه الأعمى... »
----	-----	---------------------------------

فهرس الأحاديث النبوية

الهمزة:

الصفحة	طرف الحديث
206/204	« الإسلام يعلو ولا يعلى »
39/22/20	« إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ... »
105	« اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة »
173	« اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله »
87	«إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان »
175	« ألا من ظلم معاهدا وانتقصه وكلفه فوق طاقته »
41	« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله »
79	« أنتم أعلم بأمر دنياكم »
107	« إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدا مجدع الأطراف »
56	« أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل ... »
203	« أن النبي كان إذا غزا بنا قوما »

الخاء:

56	« خيركم من تعلّم القرآن وعلمه »
----	---------------------------------

الدال:

146	« دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه »
121/120	« الدين النصيحة »

السين

56	« سئل النبي أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله ... »
51	« سبحان الله هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة .. »
119	« السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ... »

154	« سَمَّى الحرب خدعة »
-----	-----------------------

العَيْن:

213	« عقر دار المؤمنين الشَّام »
-----	------------------------------

الفاء:

157	« ... فأقضي على نحو ما أسمع ... »
-----	-----------------------------------

القاف:

56	« قليل تؤدِّي شكره خير من كثير لا تطيق »
----	--

الكاف:

85/75	« كلِّكم راع وكلِّكم مسؤول عن رعيَّته »
-------	--

اللام:

146	« لا تقطع الأيدي في الغزو »
126	« لا وصية لوارث »
126	« لا يجمع بين المرأة وعمَّتها، ولا بين المرأة وخالتها »
104	« لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان »
29	« لا يصلينَّ أحد العصر إلَّا في بني قريظة »
39	« لقد حكمت فيهم بحكم الملك »
95	« لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة »
120	« لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً إمَّا الطَّاعة في المعروف »
127	« لولا حادثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثمَّ لبنيته... »
155	« ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا »

الميم:

117	- « ما بعث الله من نبيٍّ ولا استخلف من خليفة ... »
121	- « من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يده علانية... »

57	- « من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل.... »
4	« من صنع إليكم معروفا فكافئوه.... »
4	« من صنع إليه معروفا، فقال لفاعله »
85	- « من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله... »
121	- « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ... »
121	- « من كره من أمره شيئا فليصبر »

التون:

104	« الناس تبع لقريش في هذا الشأن »
-----	--

الباء:

103	- « يا أبا ذر، إنك ضعيف وإثما أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة... »
103	- « يا أبا ذر، إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب ل نفسي... »
59	- « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر »

فهرس الآثار

الصفحة	طرف الأثر
133	عن أنس: « أَنَّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام... »
147	قال عمر: « إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أُنَاةٌ »
146	قال عمر: « إِنِّي لَا أَزْعِمُ أَنَّهَا حَرَامٌ، وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ تَتَعَاطَوْا الْمُؤَمَّسَاتِ مِنْهُنَّ »
40	قال عمر: «.... الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك »
178	قال عمرو بن العاص: « قَدْ أُعْطِينَاهُمُ الْعَهْدَ »
124	« كَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْخُصُومُ »
122	« لَمَّا اسْتَخْلَفَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ أَصْبَحَ غَادِيَا إِلَى السَّوْقِ ... »
41	قال أبو بكر: « وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ... »

فهرس الأعلام المترجم لهم

الألف:

الصفحة	اسم العلم
21	1-الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن مُجَدِّد بن سالم
69	2-ابن الأعرابي مُجَدِّد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي

الباء

21	3-البضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن مُجَدِّد
114	4-ابن بطّال أبو الحسن علي بن خلف بن بطّال البكري
172	5-البهوتي منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن

التاء

28	6-ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام
----	--

الجيم

20	7-الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي
42	8-الجبائي أبو علي مُجَدِّد بن عبد الوهاب البصري
92	9-الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف

الحاء

70	10-ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
----	---------------------------------------

الخاء

93	11-ابن خلدون عبد الرحمان بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد الحضرمي الإشبيلي
----	---

الدال

89	12-ابن دقيق العيد تقي الدين مُجَدِّد بن علي بن وهب بن مطيع
----	--

208	13-الدسوقي مُجَّد بن أحمد بن عرفة
-----	-----------------------------------

الرَّاء

208	14-الرملي شهاب الدّين أحمد بن حمزة
-----	------------------------------------

الرَّاي

23	15-الزركشي بدر الدّين مُجَّد بن بهادر بن عبد الله المصري
88	16-ابن أبي زيد عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني

السّين

46	17-السمعاني منصور بن مُجَّد بن عبد الجبّار التميمي
207	18-السرخسي أبو بكر مُجَّد بن أحمد بن أبي سهل

الشّين

18	19-الشّاطبي أبو اسحاق ابراهيم بن موسى بن مُجَّد اللّخمي
20	20-الشّيرازي أبو اسحاق ابراهيم بن علي الفيروز آبادي
21	21-الشوكاني مُجَّد بن علي بن مُجَّد بن عبد الله
133	22-الشنقيطي مُجَّد الأمين بن مُجَّد المختار بن عبد القادر
173	23-ابن شاس جلال الدّين عبد الله بن نجم بن شاس
201	24-الشّيباني مُجَّد بن الحسن بن فرقد
204	25-الشّربيني - الخطيب - شمس الدّين مُجَّد بن مُجَّد

الطاء

38	26-الطبري أبو جعفر مُجَّد بن جرير بن يزيد بن كثير
----	---

العين

72	27-ابن عابدين مُجَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين
105	28-العسقلاني ابن حجر أحمد بن علي بن مُجَّد بن مُجَّد
94	29-عياض القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض

149	30-ابن العربي مُجَدِّد بن عبد الله بن مُجَدِّد المعافري
159	31-ابن عرفة مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن عرفة التونسي

الغين:

21	32-الغزالي أبو حامد مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن أحمد الطوسي
----	---

القاف:

23	33-ابن القيم الجوزية مُجَدِّد بن أبي بكر بن أيوب
38	34-القرطبي أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح
52	35-ابن قدامة المقدسي أبو مُجَدِّد عبد الله بن أحمد بن مُجَدِّد
53	36-القرافي أحمد بن ادريس بن عبد الرحمان
101	37-القلقشندي شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد

الكاف:

48	38-الكنيا الهراسي علي بن مُجَدِّد بن علي
64	39-ابن كثير اسماعيل بن عمر بن كثير
71	40-الكفوي أيوب بن موسى الحسيني
202	41-الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد

الميم:

67	42-المقريزي تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر
92	43-الماوردي أبو الحسن علي بن مُجَدِّد بن حبيب البصري

النون:

71	44-ابن نجيم زين الدين بن ابراهيم بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد
87	45-النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف

الهاء:

205	46-الهيثمي ابن حجر أحمد بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن علي
-----	--

الياء:

103	47- أبو يعلى القاضي مُجَدِّد بن الحسين بن مُجَدِّد بن خلف
207	48- أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصاري

فهرس المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم

أولاً: كتب التفسير:

- 1- ابن جزى الكلبي أبي القاسم مُجَّد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: مُجَّد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م .
- 2- الجصاص أحمد بن علي: أحكام القرآن، تحقيق: مُجَّد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، 1412هـ - 1992م .
- 3- الشنقيطي مُجَّد الأمين: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد، مكَّة المكرمة، ط 1، 1426هـ .
- 4- الشوكاني مُجَّد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1428هـ - 2007م .
- 5- الطبري أبي جرير مُجَّد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط 1، 1424هـ - 2003م .
- 6- ابن العربي أبي بكر مُجَّد بن عبد الله: أحكام القرآن، تحقيق: مُجَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1424هـ - 2003م .
- 7- القرطبي أبو عبد الله مُجَّد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وأي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1427هـ - 2006م .
- 8- ابن كثير عماد الدين أبي الفداء: تفسير ابن كثير، تحقيق: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، باب الوادي - الجزائر، ط 2، 1430هـ - 2009م .

ثانياً: كتب الحديث:

- 1-الألباني مُجَدِّ ناصر الدّين: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، ط 1، 1399هـ - 1979م .
- 2-.....، جلاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، دار السّلام، د. ط، 2002م .
- 3-.....، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1412هـ - 1992م .
- 4-.....، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف - الرياض، ط 1، 1419هـ - 1998م
- 5-.....، صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف - الرياض، ط 1، 1420هـ - 2000م
- 6-.....، صحيح سنن النسائي، مكتبة المعارف - الرياض، ط 1، 1419هـ - 1998م
- 7- البخاري أبي عبد الله محمّد بن اسماعيل: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م .
- 8-البیهقي أبي بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، تحقيق: مُجَدِّ عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424هـ - 2003م .
- 9-الترمذي أبي عيسى مُجَدِّ بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وهيثم عبد الغفور، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط 1، 1430هـ - 2009م .
- 10-الدّارقطني علي بن عمر: سنن الدّرقطني، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1432هـ - 2011م
- 11- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي: سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، طبعة خاصّة، 1430هـ - 2009م .

- 12- السخاوي مُجَّد بن عبد الرَّحمان، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: مُجَّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م
- 13- ابن سعد مُجَّد بن سعد بن منيع الزهري: الطبقات الكبير، تحقيق: علي مُجَّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م .
- 14- الصغاني أبو الفضائل الحسن بن مُجَّد، الموضوعات، تحقيق: نجم عبد الرحمان خلف، ط1، 1401هـ-1980م .
- 15- ابن أبي عاصم الضحَّاك بن مخلَّد الشيباني: السنَّة، دار المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ-1980م .
- 16- مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م .
- 17- النَّسائي أحمد بن شعيب: سنن النَّسائي، تحقيق: ناصر الدِّين الألباني ومشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1 .
- 18- الهيثمي علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: مُجَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1422هـ-2001م .

ثالثاً: كتب الأصول والقواعد:

- 1- الإسنوي جمال الدِّين عبد الرَّحيم بن الحسن: نهاية السُّؤل في شرح منهاج الأصول، دار عالم الكتب، د. ط .
- 2- الأصفهاني شمس الدِّين أبي الشَّاء محمود بن عبد الرحمان بن أحمد، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: مُجَّد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مكَّة المكرمة، 1406هـ-1986م .

- 3-الآمدي سيف الدين علي بن مُحمَّد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط 1، 1424هـ - 2003م
- 4-الأنصاري فريد: المصطلح الأصولي عند الشَّاطِبي، ط 1، 1424هـ - 2004م
- 5-الباحسين يعقوب: الاستحسان حقيقته أنواعه حجته تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد- ناشرون، الرياض، ط 1، 1428هـ - 2007م .
- 6-البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م
- 7-البوطي مُحمَّد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، 1393هـ - 1973م .
- 8- البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر: منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان مُحمَّد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1429هـ - 2008م .
- 9- التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، منشورات الشريف الرضي، ط 1، 1409هـ - 1989م .
- 10-جحيش بشير بن مولود: فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، بحث مقدّم لندوة مستجدّات الفكر الإسلامي الحادية عشر، « الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع »، المنعقدة في: 18- 20 فبراير 2013 .
- 11-الجرجاني علي بن مُحمَّد السيد الشريف: شرح مواقف الإيجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م .
- 12- الجصاص أبو بكر أحمد بن عليّ الرّازي: الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النّشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، ط 2، 1414هـ - 1994م .

- 13-الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، ط 1، 1399هـ .
- 14-ابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن عمر: مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427هـ- 2006م .
- 15-ابن حزم الأندلسي أبي مُحمَّد علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ط
- 16-.....، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، عناية: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم- بيروت، ط 1، 1419هـ- 1998م .
- 17-الحسين وليد بن علي: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط 2، 1430هـ- 2009م .
- 18-حيدر علي: درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصّة، 1423هـ- 2003م
- 19-ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1429هـ- 2008م .
- 20-الرّصاع أبي عبد الله مُحمَّد الأنصاري: شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: مُحمَّد أبو الأجفان والطّاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993م .
- 21-الرّيسوني أحمد: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، ط 1، 1420هـ- 2000م .
- 22-الرّحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1406هـ- 1986م .
- 23-الرّكشي بدر الدّين مُحمَّد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد الستّار أبو غدة، دار الصفوة، الغردقة، ط 2، 1413هـ- 1992م .

- 24-.....، المنشور في القواعد، مُجَدِّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2000م .
- 25-أبو زهرة مُجَدِّد: أصول الفقه، دار الفكر العربي، د. ط .
- 26-السبكي تاج الدّين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م .
- 27-.....، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوّض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م .
- 28-السّمعاني أبي المظفر منصور بن مُجَدِّد: قواطع الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ط 1، 1419هـ - 1998م .
- 29-السيوطي جلال الدّين عبد الرّحمان بن أبي بكر، الأشباه والنّظائر في قواعد وفروع فقه الشّافعية، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، مكتبة نزار الباز، الرياض، ط 2، 1418هـ - 1997م .
- 30- الشّاطبي أبو اسحاق ابراهيم ابن موسى: الاعتصام، تحقيق: مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، د. ط
- 31-.....، الموافقات في أصول الشّريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1425هـ - 2004م
- 32-الشّافعي مُجَدِّد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط 1، 1357هـ - 1938م .

- 33- شير عمام صبحي صالح: تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه من كليّة الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزّة ، سنة 1430هـ- 2009م، تحت إشراف: د. سلمان نصر الدّاية .
- 34- شكري فريد: المفتي وفقه التنزيل، بحث مقدّم لفائدة مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل المنعقد في جامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية، سنة 1434هـ- 2013م .
- 35- الشّوكاني مُحمّد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1421هـ- 2000م
- 36- الشّيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللّمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر الخطيب الحسني، مكتبة نظام يعقوبي الخاصّة، البحرين، ط 1، 1434هـ- 2013م .
- 37- الطّوفي نجم الدّين أبي الرّبيع سليمان ابن عبد القوي، شرح مختصر الرّوضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، العربية السعودية، ط 2، 1419هـ- 1998م
- 38- عثمان عبد الرّحيم: آليات تحقيق المناط ووسائله ومسلك المجتهد فيه، ورقة بحث مقدّمة لندوة مستجدّات الفكر الاسلامي الحادي عشرة المنعقدة في الكويت في 18-20 فبراير 2013
- 39- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، د. ط، د.
- 40-.....، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: مُحمّد حسن هيتو، د. ط
- 41-المرت يوسف: التطبيقات المعاصرة لسدّ الذريعة، دار الفكر العربي، ط 1، 1423هـ- 2003م
- 42-ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنّة المناظر، مُحمّد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق- بيروت، ط 1، 1430هـ- 2009م .

- 43-القراقي شهاب الدّين أحمد ابن ادريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، دار الفكر، بيروت، 1424هـ-2004م .
- 44-.....، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 2، 1416هـ-1995م .
- 45-.....، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ-1998م
- 46-.....، نفائس الأصول شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرمة، ط 1، 1416هـ-1995م .
- 47-ابن القيم الجوزية أبي عبد الله مُحمّد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، العربية السعودية، ط 1، 1423هـ .
- 48-الكيلاي عبد الرّحمان، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين، ورقة بحث مقدّمة لندوة مستجدّات الفكر الإسلامي الحادي عشرة، المنعقدة في الكويت في 18-20 فبراير 2013، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والمتوقع .
- 49-اللكنوي عبد العلي مُحمّد بن نظام الدّين مُحمّد السهالوي: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م .
- 50-المحلّي جلال الدّين أبي عبد الله محمّد بن أحمد: البدر الطّالع في حلّ جمع الجوامع، تحقيق: أبي الفداء مرتضى علي الدّاغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق-بيروت، ط 1، 1426هـ-2005م .
- 51-ابن النّجار مُحمّد بن أحمد الفتوحي: شرح الكوكب المنير، تحقيق: مُحمّد الرّحيلي ونزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ-1993م .
- 52-ابن نجيم زين الدّين بن ابراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ-1999م .

53-الونشريسي أحمد بن يحيى، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: الصادق الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427هـ - 2006م .

رابعاً: كتب الفقه:

1-ابن بطّال أبي الحسن علي بن خلف: شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن ابراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، د. ط

2-البهوتي منصور ابن إدريس: كشّاف القناع عن متن الإقناع، دار عالم الكتب - بيروت، 1403هـ - 1983م .

3-ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: مُحمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408هـ - 1987م .

4-.....، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن مُحمَّد الخليل، دار ابن الجوزي، العربية السعودية، ط 1، 1432هـ

5-.....: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن مُحمَّد بن قاسم، مجمّع الملك فهد للطباعة، المدينة المنورة، 1425هـ - 2004م .

6-ابن جزى مُحمَّد بن أحمد، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم- بيروت، ط 1، 1434هـ - 2013م .

7-ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، خرّج أحاديثه: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ط .

8-الحصكفي مُحمَّد بن علي: الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م .

9- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى- مصر العربية، 1357هـ - 1938م .

10- الدسوقي مُحمَّد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه

11- ابن دقيق العيد تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد شاکر، دار عالم الكتب، ط 2، 1407هـ - 1987م .

12- ابن رشد القرطبي أبي الوليد: البيان والتحصيل، تحقيق: أحمد الشَّرْقَاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1408هـ - 1988م .

13- الرملي شهاب الدين أحمد بن أحمد، فتاوى الرملي، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي - مصر العربية .

14- الزرقاني عبد الباقي بن يوسف: شرح الزرقاني على مختصر خليل، تحقيق: عبد السلام مُحمَّد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ - 2002م .

15- الزركشي مُحمَّد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخراقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط 1، 1413هـ - 1993م .

16- السرخسي شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1409هـ - 1989م .

17- ابن شاس جلال الدين عبد الله بن نجم: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن مُحمَّد لحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2003م .

18- الشَّربيني شمس الدين مُحمَّد بن الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي مُحمَّد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2000م .

19- الشَّوكاني مُحمَّد بن علي، السَّيْلُ الجَزَار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1425هـ - 2004م .

20-.....: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تقديم: رائد بن صبري بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية .

21-الشيرازي أبو اسحاق، المذهب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: مُحمَّد الرّحيلي، دار القلم-دمشق، والدار الشّامية- بيروت، ط1، 1412هـ- 1992م .

22-ابن عابدين مُحمَّد أمين: ردّ المختار على الدرّ المختار، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، 1423هـ- 2003م .

23-أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: أبو أنس سيّد بن رجب، دار الهدي النبوي-مصر، دار الفضيلة- الرياض، ط1، 1428هـ- 2007م .

24-الغزالي أبو حامد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1418هـ- 1997م .

25-ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد: المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتّاح الحلّو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ- 1997م .

26-الكاساني علاء الدّين أبي بكر ابن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشّرائع، علي مُحمَّد معوّض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1424هـ- 2003م .

27-المرداوي عليّ بن سليمان، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، تحقيق: مُحمَّد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط1، 1374هـ- 1955م .

28-ابن مفلح شمس الدّين مُحمَّد: الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، دار المؤيّد، ط1، 1424هـ- 2003م .

29-الماوردي أبو الحسن عليّ بن مُحمَّد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوّض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ- 1994م .

30- ابن نجيم الحنفي زين الدين بن إبراهيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م .

31- النّوّي أبي زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، إشراف: زهير الشاويش، دار المكتب الإسلامي، ط 3، 1412هـ - 1991م .

32-، المجموع شرح المذهب، تحقيق: مُحمَّد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد- جدّة

33-.....، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيت الأفكار الدولية، د. ط

34-الونشريسي أبي العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب، تحقيق: مجموعة من المؤلفين تحت إشراف مُحمَّد حجّي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـ - 1981م .

خامسا: كتب السياسة :

1- بن بدّاش بلال وسباع شرف الدين، تفعيل وظائف البرلمان في ظلّ التعديل الدستوري لسنة 2016م، وهي رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون، تخصّص: القانون العام، بإشراف: أريس نّوّارة، جامعة: أمّحمّد بوقرة، كلية الحقوق، بودواو .

2- بوركاب مُحمَّد، دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات، رسالة دكتوراه، جامعة الجنان، طرابلس - لبنان، 2002م .

3- بيثام ديفيد، البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين، إصدار: الاتحاد البرلماني الدولي، بيروت 2006م .

4- تكروري نواف هايل، أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة، دار الشهاب- دمشق، ط 1، 1421هـ - 2000م .

5- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشّرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، تحقيق: علي بن مُحمَّد العمران، دار عالم الفوائد، 1429هـ .

6- الجابري مُجّد عابد، الدولة والدّين وتطبيق الشّريعة، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط2، 2004م .

7- ابن جماعة بدر الدّين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، 1405هـ - 1985م .

8- الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غيّاث الأمم في التّياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، د. ط

9- جيمس أندرسون: صنع السياسات العامّة، ترجمة: عامر الكبيسي، دار المسيرة، د. ط

10- حتّى فيليب، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ترجمة: جورج حدّاد وعبد الكريم رافق، دار الثقافة- بيروت .

11- حسين جميل، بطلان الأسس الّتي أقيم عليها وجود إسرائيل على الأرض العربية وسلامة الموقف العربي من القضية الفلسطينية، وزارة الثقافة والإرشاد- العراق، 1388هـ - 1968م .

12- الدّميحي عبد الله بن عمر: الإمامة العظمى عند أهل السنّة والجماعة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1408هـ

13- ديلمي آمال، التنظيم القانوني الدولي للعلاقات الدبلوماسية، مذكرة لنيل درجة الماجستير في القانون، فرع: القانون العام، تخصّص: قانون التعاون الدولي، تحت إشراف الأستاذ: كاشر عبد القادر، كلية الحقوق: جامعة مولود معمري - تيزي وزو-، نوقشت في 2 / 7 / 2012م .

14- أبو زهرة مُجّد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي- مدينة نصر، 1415هـ - 1995م .

15- السّرخسي شمس الدّين، شرح كتاب السير الكبير للإمام مُجّد بن الحسن الشيباني، تحقيق: مُجّد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية- بيروت، 1417هـ - 1997م .

- 16- سنان برا، إشكالية المواطنة/ الرعية في التراث الإسلامي، المركز الديمقراطي العربي للنشر، برلين، ط1، 2017م .
- 17- العتيبي سعد بن مطر: أضواء على السياسة الشرعية، دار الألوكة للنشر، الرياض، ط 1، 1434هـ - 2013م .
- 18-.....، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1430هـ - 2009م .
- 19- عدلان عطية: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار اليسر، القاهرة، ط 1، 1432هـ - 2011م .
- 20- ابن عاشور مُجَد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2 .
- 21- عطوة عبد العال أحمد: المدخل إلى السياسة الشرعية، مطبوعات جامعة الإمام مُجَد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1414هـ - 1993م .
- 22- العوا مُجَد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق - القاهرة، ط1، 1427هـ - 2006م .
- 23- الغزالي أبو حامد مُجَد بن مُجَد، التبر المسبوك في نصائح الملوك، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1409هـ - 1988م .
- 24- غليون برهان، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط4، 2007م .
- 25- ابن فرحون ابراهيم شمس الدين مُجَد المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، 1423هـ - 2003م .

- 26- الفاسي أبي عبد الله محمد بن أحمد: الإتيان والإحكام شرح تحفة الحكام، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الحديث، القاهرة، د. ط .
- 27- القلقشندي أبي العباس أحمد بن علي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد السلام أحمد فراج، دار عالم الكتب، بيروت، د. ط
- 28- ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط 1، 1418هـ - 1997م .
- 29-.....، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، 1428هـ .
- 20- عبد اللطيف حسن صبحي أحمد: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د. ط
- 31- الماوردي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط 1، 1409هـ - 1989م .
- 32- الموصلي محمد بن عبد الكريم: حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط 1، 1416هـ .
- 33- هويدي فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق - القاهرة، ط3، 1420هـ - 1999م
- 34- وافي بوعمار، بوربابة حسين، حماية البعثات الدبلوماسية في القانون الدولي، وهي مذكرة ماستر في الحقوق، شعبة القانون العام، تخصص: القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، إشراف الأستاذة: يحيوي نورة بن علي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية - 2013/2014م .

35- أبو يعلى الفراء مُجَدِّد بن الحسين، الأحكام السلطانية، تحقيق: مُجَدِّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ - 2000م .

36- أبو يوسف القاضي، الخراج، دار المعرفة- بيروت، 1399هـ - 1979م .

37- يوسف علي، المسلمون بين المواطنة الدّينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحُكُمية، ط1، 1413هـ - 2013م .

سادسا: كتب اللّغة:

1- الجرجاني عليّ بن مُجَدِّد، معجم التعريفات، تحقيق: مُجَدِّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط .

2- الرّازي محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصّحاح، تحقيق: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م .

3- الرّاعب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن مُجَدِّد: المفردات في غريب القراءان، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ط .

4- الزبيدي مُجَدِّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمّد مُجَدِّد الطّناحي وآخرون، مطبعة حكومة الكريت، د. ط

5- ابن عبّاد الصّاحب اسماعيل، المحيط في اللّغة، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، دار عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1414هـ - 1994م .

6- ابن فارس أبي الحسن أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام مُجَدِّد هارون، دار الفكر، د. ط، 1399هـ - 1979م .

7- الفيروز آبادي مجد الدّين مُجَدِّد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 1426هـ - 2005م .

8- الفَيّومي أحمد بن مُحمَّد المقرئ: المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م .

9- الكفوي أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومُحمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1419هـ - 1998م .

10- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين الإفريقي: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت، د. ط

سابعاً: كتب التراجم:

1- التنبكتي أحمد بابا بن أحمد: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهزامة، دار الكتاب، طرابلس، ط 2، 2000م .

2- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي: الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد، 1349هـ .

3- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحمَّد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، 1398هـ - 1978م .

4- الداوودي شمس الدين مُحمَّد بن علي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ - 1983م

5- الذهبي شمس الدين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومُحمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1417هـ - 1996م

6- الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، مايو 2002م

7- السبكي تاج الدين أبو نصر، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، 1383هـ - 1964م .

8- السخاوي مُحمَّد بن عبد الرحمان: التبر المسبوك في ذيل السلوك، تحقيق: نجوى مصطفى كامل وليبية إبراهيم مصطفى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ - 2002م .

9-السيوطي جلال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، 1387هـ- 1967م

10-ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير ، دمشق- بيروت، ط 1، 1412هـ- 1991م .

11-الغالي بلقاسم: شيخ الجامع الأعظم مُحمَّد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1417هـ- 1996م .

12-القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، تحقيق: عبد القادر الصّحراوي، ط 2، 1403هـ- 1983م .

13-كحّالة عمر رضا: معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، 1414هـ- 1993م

14-اللكنوي أبو الحسنات مُحمَّد عبد الحي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: مُحمَّد بدر الدين النعاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ط .

ثامنا: كتب أخرى:

1-آرثر كيستلر، القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، ترجمة: أحمد نجيب هاشم، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

2-الباز عبّاس أحمد، أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي، راجعه: عمر سليمان الأشقر، دار النفائس- عمان، ط1، 1418هـ- 1998م .

3-بوروز ميلر، إسرائيل جريمتنا، دار العلم للملايين، ط2، 1956م .

- 4- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1396هـ-1976 .
- 5-.....، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986م .
- 6-.....، النبوات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، ط1، 1420هـ-2000م .
- 7- ابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج: آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، تحقيق: سليمان الحرش، دار النوادر، دمشق، ط3، 1429هـ-2008م .
- 8- ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م .
- 9- حسين محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، د.ط، د.ت
- 10- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمان بن محمد: المقدمة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2010م
- 11- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط
- 12- أبو زيد حامد نصر، التفكير في زمن التكفير ضدّ الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي- القاهرة، ط2، 1995م .
- 13- السيوطي جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط2، 1434هـ-2013م .
- 14- شلبي أحمد، مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ط8، 1988م .
- 15- الشنقيطي محمد الأمين، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، دار عالم الفوائد، ط1، 1426هـ

16- الشهرستاني أبو الفتح مُجَّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي مُجَّد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط2، 1413هـ- 1992م .

17- الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت .

18- فرج فودة، حوار حول العلمانية، د ط، د ت .

19- القيرواني عبد الله بن أبي زيد: الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ، تحقيق: مُجَّد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1403هـ- 1983م .

20- ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدّة

21- المسعودي أبي الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1425هـ- 2005م .

22- ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت، ط3، 1410هـ- 1990م

تاسعا: مجلات ودوريات:

1- مجلّة الحقوق والعلوم السياسية، العدد 9، جامعة عباس لغرور - خنشلة، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، للدكتور عبد الرحمان ردّاد .

2- مجلة الوعي، السنة 27، الأعداد 306 / 307 / 308، رجب - شعبان - رمضان 1433هـ، مفهوم الرعاية في الإسلام: موقف الإسلام من المواطنة والجنسية والأقليات، المهندس: جمال عبد المنعم

3- مجلة الحوار المتوسطي، العدد 6، مفهوم الوطنية والمواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، اسماعيل نقاز

4- مجلة جيل حقوق الإنسان، العدد الأول ، شباط/ فيفري 2013، الحصانة الدبلوماسية للمبعوث الدبلوماسي وتأثيرها على حقوق الإنسان، رحاب شادية

عاشرا: مقالات واتفاقيات على الأنترنت:

1-مقال على موقع جريدة القدس العربي الإلكتروني، بعنوان: هزار الجهيناوي: منع اليهود وبقية الأقليات الدينية من الترشح للرئاسة «عار» على الديمقراطية التونسية، بقلم: حسن سلمان، بتاريخ 25 / 2 / 2018 .

2- مقال على موقع جريدة القدس العربي الإلكتروني، بعنوان: حرية الضمير تؤجج الخلاف بين الإسلاميين ونواب يطالبون بحذف تجريم التكفير من الدستور، بقلم: حسن سلمان، 21 يناير 2014

3- مقال على موقع إيلاف الإلكتروني، بعنوان: مصر: الجدل يحتمل حول ترشيح قبلي لمنصب الرئيس، لمحمد حميدة، الأحد 27 سبتمبر 2009 م

4- مقال على موقع الميادين الإلكتروني، بعنوان: ماهي المواطنة وأسسها، مُجدد عبد الرحمان عريف، 28 آب 2017

5- مقال على موقع الحق والضلال الإلكتروني، بعنوان: أحمد كريمة لا يمنع تولي مسيحي رئاسة الجمهورية، 5 أوت 2016م

6- مقال على موقع مأرب برس الإلكتروني، بعنوان: حول المواطنة المتساوية، للدكتور عبد الله الفقيه، نشر المقال في: 18 يوليو 2007 .

7- مقال على موقع الحوار المتمدّن، بعنوان: ماذا يعني مفهوم قطع العلاقات الدبلوماسية بين الدول، جونا صبحي جميل، 21 / 6 / 2017

8- مقال على بوابة الهدف الإخبارية، بعنوان: يوسف زيدان يهاجم رافضي التطبيع... ويعلن استعداداه لزيارة إسرائيل، 3/ 10/ 2018

9- مقال على موقع هسبريس الإلكتروني، بعنوان: العلاقات مع إسرائيل مصلحة أمازيغية، 19/ 8/ 2009

10- مقال على موقع عربي 21 بعنوان: فلسطين 2017... انتهاكات إسرائيلية مستمرة ومتصاعدة، بقلم: أحمد صقر، 31 ديسمبر 2017

11- مقال على موقع الجزيرة نت، بعنوان: باب الرحمة.... الأردن يفاوض والمقدسيون يفاوضون، بقلم: محمود الشرعان، 9 / 3 / 2019

12- مقال على موقع إرم الإخباري، بعنوان: الأردن يطالب إسرائيل بإعادة القصور الأموية المحيطة بالأقصى، بقلم: سامي محاسنة، 6 / 2 / 2016

13- مقال على موقع البيان الإلكتروني، بعنوان: وصاية تاريخية للأردن على المقدّسات في القدس، بقلم: ماجدة أبو طير، 20 يناير 2018

14- مقال على موقع الصّوت العربي الحرّ، بعنوان: في تعريف التطبيع، بقلم: إبراهيم علّوش، 12/ 8 / 2010

15- مقال على موقع الحياة الجديدة، بعنوان: 55 عامل على (343).. والاحتلال لا يزال يتعنّت في تطبيق القرارات الأممية، بقلم: حنا عيسى، 22 / 11 / 2017

16- مقال على موقع جماعة العدل والإحسان، بعنوان: بين أهل الحلّ والعقد ونظام التمثيل الديمقراطي، بقلم: بشير موسى نافع، 3 سبتمبر 2007

17- مقال على موقع بوابة التنمية البرلمانية، بعنوان: البرلمان ووظائفه، بقلم الدكتور حنا عيسى، 3 جوان 2014

18- مقال على بوابة مغرس، بعنوان: مفهوم النظام البرلماني ونشأته وخصائصه، نشر في 17 مارس 2011

19- مقال على موقع مصرراوي بعنوان: شروط وإجراءات الترشح لانتخابات مجلس النواب 2015، بقلم: عمرو علي، في 1 سبتمبر 2015

20- مقال على موقع باب نت الإلكتروني، بعنوان: شروط الترشح للانتخابات التشريعية والرئاسية، 12 أوت 2014 .

21- مقال على موقع العربي الجديد، بعنوان: البرلمان التونسي يناقش قانون المساواة في الميراث، بقلم: آدم يوسف، 2019 /2/27

فهرس الموضوعات

5	مقدّمة
15	الفصل الأوّل: التعريف بالاجتهاد التنزيلي وضوابطه.....
18	المبحث الأوّل: مفهوم الاجتهاد وأقسامه
18.	توطئة
19.	المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً
19	الفرع الأوّل: مفهوم الاجتهاد لغة
20	الفرع الثاني: مفهوم الاجتهاد اصطلاحاً
22	الفرع الثالث: تعريف المجتهد
23	المطلب الثاني: أقسام الاجتهاد
23	الفرع الأوّل: باعتبار صاحبه - المجتهد-
24	الفرع الثاني: باعتبار علّة الحكم
25	الفرع الثالث: باعتبار الاستنباط والتنزيل
27	المطلب الثالث: مجال الاجتهاد
27	الفرع الأوّل: من جهة الاجتهاد الاستنباطي
30	الفرع الثاني: من جهة الاجتهاد التنزيلي
32	المبحث الثاني: مفهوم الاجتهاد التنزيلي ومشروعيته

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد التنزيلى لغة واصطلاحاً	32
الفرع الأول: باعتباره مركباً إضافياً	32
الفرع الثانى: باعتباره اللفظى الاصطلاحى	33
المطلب الثانى: العلاقة بين الاجتهاد الاستنباطى والاجتهاد التنزيلى	34
المطلب الثالث: مشروعية الاجتهاد التنزيلى	37
الفرع الأول: من جهة الأدلة الشرعية	38
الفرع الثانى: من جهة الوقوع	39
الفرع الثالث: مسألة اجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم	41
الفرع الرابع: من جهة ضرورة وجوده	43
المطلب الرابع: شروط الناظر فى الاجتهاد التنزيلى	44
المبحث الثالث: تحقيق المناط، ماهيته، أقسامه، دوره	50
المطلب الأول: ماهية تحقيق المناط	50
الفرع الأول: التحقيق لغة واصطلاحاً	50
الفرع الثانى: تعريف المناط لغة واصطلاحاً	51
الفرع الثالث: دلالة التركيب الإضافى لتحقيق المناط	52
الفرع الرابع: تحقيق المناط بمفهومه اللفظى الاصطلاحى	52
الفرع الخامس: مناهج الأصوليين فى تعريف تحقيق المناط	54
المطلب الثانى: حجية تحقيق المناط وأقسامه وأسباب الخلاف فيه	55

55	الفرع الأول: حجية تحقيق المناط
57	الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط
60	الفرع الثالث: أسباب الاختلاف في تحقيق المناط
63	الفصل الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية وضوابطها
64	تمهيد
66	المبحث الأول: مفهوم السياسة الشرعية
67	المطلب الأول: تعريف السياسة لغة واصطلاحاً
67	الفرع الأول: السياسة في اللغة
68	الفرع الثاني: السياسة في الاصطلاح
69	الفرع الثالث: مفهوم كلمة الشرعية
71	الفرع الرابع: مفهوم السياسة الشرعية اصطلاحاً
72	المطلب الثاني: مناهج العلماء في تعريف السياسة الشرعية
72	الفرع الأول: المنهج الأول
73	الفرع الثاني: المنهج الثاني
74	الفرع الثالث: المنهج الثالث
78	المطلب الثالث: حدود ومجالات السياسة الشرعية
78	الفرع الأول: حدود السياسة الشرعية
79	الفرع الثاني: مجالات وموضوعات علم السياسة الشرعية

المبحث الثاني: الناظر في السياسة الشرعية وشروطه	83
تمهيد	83
المطلب الأول: أركان السياسة الشرعية	84
الفرع الأول: الركن الأول	84
الفرع الثاني: الركن الثاني	85
الفرع الثالث: الركن الثالث	86
الفرع الرابع: أساس العلاقة بين المكونات الثلاث للعملية السياسية	86
المطلب الثاني: الناظر في السياسة الشرعية وشروطه وطرق تعيينه	87
الفرع الأول: أولو الأمر الذين تجب طاعتهم	87
الفرع الثاني: شروط الناظر في السياسة الشرعية	90
الفرع الثالث: طرق تعيين وليّ الأمر في السياسة الشرعية	109
المطلب الثالث: واجبات وحقوق وليّ الأمر	115
الفرع الأول: واجبات الإمام	115
الفرع الثاني: حقوق الإمام	119
المبحث الثالث: الأصول والقواعد النّاطمة للسياسة الشرعية	124
تمهيد	124
المطلب الأول: الأدلة الأصلية	124

124	الفرع الأول: الكتاب
125	الفرع الثاني: السنّة
127	الفرع الثالث: عمل الصّحابة
129	المطلب الثاني: المصلحة المرسلّة
129	الفرع الأول: المصلحة لغة
129	الفرع الثاني: المصلحة اصطلاحاً
130	الفرع الثالث: المرسل لغة
131	الفرع الرابع: المصلحة المرسلّة
134	الفرع الخامس: حجية الاستدلال بالمصلحة المرسلّة
136	الفرع السادس: ضوابط المصلحة المرسلّة
139	المطلب الثالث: قاعدة العرف
139	الفرع الأول: العرف لغة
139	الفرع الثاني: العرف اصطلاحاً
140	الفرع الثالث: حجية العرف
141	المطلب الرابع: النّظر إلى المآل
142	الفرع الأول: مفهومه
144	الفرع الثاني: مشروعية النّظر إلى المآل
147	الفرع الثالث: القواعد المنبئية على النّظر إلى المآل

المطلب الخامس: قاعدة حكم الحاكم يرفع الخلاف	160
الفرع الأول: الحكم في اللغة والاصطلاح	160
الفرع الثاني: الخلاف في اللغة	160
الفرع الثالث: المقصود من القاعدة	160
الفصل الثالث: تطبيقات على السياسة الشرعية	164
تمهيد: العلاقة بين الاجتهاد التنزيلي والسياسة الشرعية	165
المبحث الأول: حكم إلغاء شرط الإسلام فيمن يتولّى رئاسة بلاد الإسلام	168
المطلب الأول: صورة المسألة	168
المطلب الثاني: أقوال وحجج الدّاعين إلى إلغاء هذا الشرط	169
المطلب الثالث: الردّ على القول ومناقشته	172
الفرع الأول: حقوق وواجبات أهل الذمة في بلاد الإسلام	172
الفرع الثاني: دراسة مسألة تغيير الأحكام بتغيّر الزمان والمكان	182
المبحث الثاني: المواطنة وآثارها	185
المطلب الأول: صورة المسألة	185
المطلب الثاني: تعريف المواطنة	185
الفرع الأول: التعريف اللّغوي	185
الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي	186

المطلب الثالث: أبعاد مفهوم المواطنة	188
المطلب الرابع: مصطلح المواطنة في الفكر الإسلامي	188
المطلب الخامس: مناقشة المبدأ والآراء.....	192
الفرع الأول: توطئة	192
الفرع الثاني: مناقشة مبدأ المواطنة	193
المبحث الثالث: حكم فتح العلاقات مع الكيان الصهيوني.....	201
المطلب الأول: صورة المسألة	201
المطلب الثاني: تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد	201
المطلب الثالث: امكانية تحوّل دار الإسلام إلى دار حرب	204
الفرع الأول: أقوال وآراء المذاهب في المسألة.....	204
الفرع الثاني: وضعية فلسطين من تقسيم الديار	211
المطلب الرابع: حكم فتح العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني	214
الفرع الأول: مفهوم العلاقات الدبلوماسية	214
الفرع الثاني: الكيان الصهيوني كيان مغتصب محارب	215
الفرع الثالث: حكم فتح العلاقات مع الكيان الصهيوني المغتصب	217
المبحث الرابع: الموازنة بين مجلس أهل الحلّ والعقد والبرلمان وآثار ذلك	224
المطلب الأول: صورة المسألة	224

224	المطلب الثاني: البرلمان، ماهيته ووظائفه وشروطه
224	الفرع الأول: تعريف البرلمان
226	الفرع الثاني: انتخاب البرلمان
229	الفرع الثالث: وظائف البرلمان
230	المطلب الثالث: أهل الحلّ والعقد، من هم، وما هي وظائفهم وشروطهم
231	المطلب الرابع: المقارنة بين المشروعين
232	الفرع الأول: من حيث المبدأ
232	الفرع الثاني: من حيث أساس الاختيار
233	الفرع الثالث: من حيث الوظيفة والمهام
235	الخاتمة:
238	الفهارس:
239	فهرس الآيات:
244	فهرس الأحاديث النبوية :
247	فهرس الآثار:
248	فهرس الأعلام:
252	المصادر والمراجع:
275	فهرس الموضوعات:

ملخص البحث

السياسة الشرعية باب من أهم أبواب الفقه الإسلامي، ذلك أنّ أحكامها وفقهها ليس خاصًا بفرد من الأفراد أو جماعة من الجماعات، بل تشمل فقه البلدان والمجتمعات وقيادة الأمة لتحقيق مصالحها الدينية الدنيوية، وفق منهج صحيح سليم منضبط بقواعد الشريعة وأصولها، خاصة مع تطوّر الحياة السياسية وظهور النوازل والمستجدّات التي تحتاج إلى نظر واجتهاد وتأمّلات للوصول إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية من التكليف والمكلفين .

وإدراكاً منّي لأهمية هذا الباب وموقعه من الدين وحاجة الناس إليه، فقد رأيت أن يكون موضوع بحثي حول: الاجتهاد التنزيلي في السياسة الشرعية وتطبيقاته المعاصرة

-وقد قسّمت البحث إلى مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة:

أمّا المقدمة: فقد بيّنت فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره وإشكالية البحث وأهدافه، ثمّ خطّة البحث .

الفصل الأوّل الذي جاء بعنوان: التعريف بالاجتهاد التنزيلي وضوابطه:

الفصل الثّاني: التعريف بالسياسة الشرعية وضوابطها:

الفصل الثّالث: مسائل تطبيقية معاصرة:

-أمّا الخاتمة: فكانت لأهمّ النتائج المستخلصة من البحث .

Abstract:

La politique religieuse islamique est l'une des parties les plus importantes de la jurisprudence islamique et ses décisions ne sont pas spécifiques à des individus ou à des groupes, mais incluent la jurisprudence d'États et de sociétés et le leadership de la nation pour atteindre des objectifs et des intérêts religieux et vivre selon un programme solide et adaptatif. Surtout avec l'évolution de la vie politique et l'émergence de développements qui nécessitent de la recherche et de la diligence pour atteindre les objectifs de la loi islamique dans l'État et le peuple

– Compte tenu de l'importance de la politique dans la jurisprudence islamique, mes recherches ont pour titre: **Diligence pratique dans la politique de la charia et ses applications contemporaines**

– La recherche a été divisée en une introduction, trois chapitres et une conclusion:

L'introduction présentait l'importance du sujet, les raisons de son choix, le problème de la recherche et de ses objectifs, ainsi que le plan de recherche.

–**Le premier chapitre, intitulé:** Définition de la diligence et des contrôles de Tenzil:

– **Chapitre II:** Définition de la politique de la charia et de ses contrôles:

Chapitre 3: Questions appliquées contemporaines:

– **Conclusion:** contient les conclusions et recommandations les plus importantes

Abstract

Islamic Religious Policy is one of the most important sections of Islamic jurisprudence. Because its rulings are not specific to individuals or groups. But include the jurisprudence of countries and societies and the leadership of the Ummah to achieve its worldly religious interests in accordance with a proper and sound curriculum. Especially with the development of political life and the emergence of developments that need to consider and diligence and reflections to reach the realization of the purposes of Islamic law of commissioning and Peoples.

– Aware of me the importance of this section and its place of religion and people's need for it, I made my research topic about:

– **Applied diligence In religious politics and contemporary applications**

– The research has been divided into an introduction, three chapters and a conclusion:

The introduction presented the importance of the subject, the reasons for its selection, the problem of research and its objectives, and the research plan.

– **The first chapter:** The definition of practical diligence and its controls

Chapter II: Definition of Shariah policy and its controls:

Chapter III: Contemporary Applied Issues:

– **The conclusion:** was the most important results from the research....

The People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Emir Abdel kader University of Islamic Sciences - Constantine
Faculty of Sharia and Economy - Department of Jurisprudence
and its fundamentals –

Serial Number:.....

Registration Number:.....

**Applied diligence In religious politics and
contemporary applications**

Dissertation submitted requirement for the doctorate lmd degree in Contemporary
Studies in Jurisprudence and fundamentals

Prepared by

Oussama Belerahmi

Supervised by

D. Mohamed Bourkeb

Graduation Committee Members

Name	Academic Rank	Univessity	Quality
D.Abdel kader Jedi	Professor	Emir Abdel Kader University of Islamic Sciences - Constantine -	President
D. Mohamed Burkab	professor	Emir Abdel Kader University of Islamic Sciences - Constantine -	Supervisor and rapporteur
D. Sahrawi MaGLati	professor	University of Haj Lakhdar - Batna1 -	Member
D. Rahima bin Hamo	Professor Class A	Emir Abdel Kader University of Islamic Sciences - Constantine -	Member
D. Samir Fargani	Professor Class A	Emir Abdel Kader University of Islamic Sciences - Constantine --	Member

The Academic Year: 1440–1441 H2019/–2020 G

