دولة ماليزيا

وزارة التعليم العالي (MOHE)

جامعة المدينة العالمية

كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الفقه

الاستدلال بالاستصلاح في الفقه السياسي المعاصر

بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

اسم الطالب: إبراهيم ولد محمد يحظيه

AF872 ١٠٣MUF

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور موسى عمر كيتا

عميد القبول والتسجيل

العام الجامعي سبتمبر ٢٠١١

صفحة الإقرار :

أقرت جامعة المدينة العالمية بماليزيا بحث الطالب إبراهيم ولد محمد يحظيه من الآتية أسماؤهم:

الأستاذ المساعد الدكتور موسى عمر كيتا

المشرف

الممتحن الداخلي

الممتحن الخارجي

The dissertation of brahim ould mohamad yehdhih has been approved by the following:

_____
Supervisor

_____
Internal Examiner

_____
External Examiner

_____
Chairman

إقرار:

أقر بأن هذا البحث هو من عملي الخاص ، قمتُ بجمعه ودراسته، وقد عزوت النقل والاقتباس إلى مصادره.

اسم الطالب : إبراهيم ولد محمد يحظيه

التوقيع .....

التاريخ.....

DECLARATION

I hereby declare that this dissertation is the result of my own investigation, except where otherwise stated.

Brahim ould mohamad yehdhih

.....

Signature

.....

Date

جامعة المدينة العالمية

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية استخدام الأبحاث العلمية غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠١٢ © محفوظة

إبراهيم ولد محمد يحظيه

الاستدلال بالاستصلاح في الفقه السياسي المعاصر

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أي شكل أو صورة من دون إذن مكتوب من الباحث إلاّ في الحالات الآتية:

١. يمكن الاقتباس من هذا البحث بشرط العزو إليه.
٢. يحق لجامعة المدينة العالمية بماليزيا الإفادة من هذا البحث بشتى الوسائل وذلك لأغراض تعليمية، وليس لأغراض تجارية أو تسويقية.
٣. يحق لمكتبة جامعة المدينة العالمية بماليزيا استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور إذا طلبتها مكتبات الجامعات، ومراكز البحوث الأخرى.

أكّد هذا الإقرار: إبراهيم ولد محمد يحظيه

....

التوقيع **و** التاريخ

ملخص البحث

يتناول هذا البحث قضية من القضايا الشائكة التي سفك في سبيلها كثير من الدماء، وسال في شأنها حبر غير يسير، ألا وهي قضايا الفقه السياس المعاصر، والاستدلال له بالاستصلاح، وهو من الأمور التي اعتني بها قديما، وقد حاول الباحث حصر المسائل التي يمكن إثباتها بالاستدلال، حيث عرف المصطلحات الواردة في البحث، كالاستدلال والاستصلاح والفقه السياسي، ثم ذكر ضوابط الاستصلاح، ومصادر الفقه السياسي، وقد فصل القول في شأن الأنظمة المعاصرة التي يساس بها اليوم جميع دول العالم، كالنظام البرلماني، والنظام الرئاسي، والنظام المختلط أو شبه الرئاسي، وقد ذكر سلبيات كل من تلك الأنظمة، وإيجابيتها، ونشأة كل منها، ثم نبه على كيفية دخول كل منها ضمن الاستصلاح، ثم عرَّج على شأن دخول المرأة للمعترك السياسي، مبينا حدود مشاركتها، ودور الاستصلاح في ضبط ذلك، ثم ذكر شؤون مشاركة أهل الكتاب في تسيير مرافق الدولة المسلمة، وأنهم يجوز لهم ذلك، فيما عدا الولاية العامة على خلاف في ذلك، ثم ذكرت المسائل المستحدثة في كيفية الاختيار، وضمان شفافية ذلك، مثل الرقابة القضائية، والرقابة العامة على مرافق الدولة والمجتمع، أو ما عرف قديما بالحسبة، ثم تكلم البحث عن قضية التعددية السياسية في الدولة المسلمة، وضمان ترشيد ذلك الخلاف القدري بين البشر إلا من رحم الله، ثم نبه إلى كيفية تغيير المناكر السياسية الحديثة من خلال المظاهرات، ثم نبه إلى حرمة العقود في الإسلام، وإلى أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لها ضوابط وشروط، وإذا ما أخل أحد الطرفين بتلك العلاقة حوسب على قدر مخالفته، وذلك من خلال أسباب العزل، وأنه إذا ما توفر أحد تلك الأسباب فلا مانع من الثورة السلمية عليه، حتى يفيئ إلى أمر الله أو يترك الناس وشئونهم، ثم خاتمة تضمنت ما تستضمنه الخواتيم عادة، نسأل الله الختم بالحسنى.

Abstract

This study explores a thorny issue over which blood was shed profusely and much ink was spilt. It is an issue none other than that of contemporary political jurisprudence, and the use of deduction to link with the concept of reform, which is one of the issues that were thoroughly discussed in the past. The researcher tries to list all the matters that can be proven by using deduction. Moreover, the researcher defines the terms stated in the research, such as deduction, reform and political jurisprudence. This was followed by the criteria of reform, and sources of political jurisprudence. Furthermore, the researcher talked in length about the contemporary political systems that are being used in today's world, such as the parliamentary system, presidential system, and the mixed or semi-presidential system. The negative and positive aspects of each system are mentioned, in addition to the establishment of each system. The researcher also discusses the relation of each system with the concept of reform. The study also touches on the issue of a woman's participation in politics by identifying the scope of her participation and the role of reform in regulating such a matter. The researcher also looks into the issue of the participation of the people of the book in managing the affairs of the Islamic state and finds out that it is permissible with the exception of positions of general jurisdiction. The study also discusses the contemporary issues related to the methods of selection and how to ensure the transparency of the whole process, by relying on judicial oversight and general oversight over the government bodies and the society, or what was classically known as *Hisbah*. The research then discusses the issue of political pluralism in the Islamic state and ensuring the appropriate management of disagreements. Moreover, the research examines the issue of changing modern political vices through demonstrations. The study then talks about the sanctity of contracts in Islam and that the relationship between the people and their ruler is governed by conditions and that if one of the parties breaches such a relationship then he will be held accountable according to the nature of his breach and based on the reasons that result in his deposition. In addition, the study points out that in case one of these reasons has materialized, there is no objection to the start of a peaceful revolution against the ruler until he comes back to the righteous path or leave the people and their affairs. Finally, the conclusion contains what is normally included in conclusions.

الإهداء

إلى من وقفوا وما في الموت شك لواقف

إلى من عانقوا الحِمَام بسلام الحَمام

إلى شهداء الربيع العربي السابقين واللاحقين

إلى الثائرات العربيات خنساوات العصر

إلى من رفعوا عن بصائرنا السياسية غشاوة صنعها المستبدون وباركها الخاضعون

أهدي هذه الحروف المتواضعة مع انحناءة تقدير واحترام للحاضرين الغائبين.....

حروف شكر

لاخيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم تسعد الحال

لذا أتقدم إلى أستاذي المشرف نبيل الأخلاق وكريمها الدكتور موسى عمر كيتا بأسمى آيات العرفان، وأبلغ حروف الشكر،بمجمل ما عبر عنه الأوفياء البلغاء لمن أسدى لهم معروفا ، فقد كان نعم المشرف ونعم الأستاذ، ونعم المربي بأخلاقه الهادئة المتواضعة، وابتسامته الدائمة رغم تغير الفصول، وتعقد الأصول. كما أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى كلية العلوم الإسلامية عميدا وموظفين، وكذا عمادة الدرسات العليا وعميدها المحترم د: ماسيري دكري الذي كان يرعى دائما أواصر القربى، وأرحام الأسلاف، والشكر موصول لجامعة المدينة العالمية إدارة وأكاديميين، كما أسدي خالص الشكر ، وصافي الامتنان للأخ الفاضل والصديق الحميم أيوب يعقوب الذي آثرني بكل شيء حتى أكملت هذا البحث فله شكر لا ينتهي، وامتنان لا ينقطع، وأشكر الأخ الباحث الضليع جمال بن داوود المغربي خريت المراجع والمصادر، ولجميع الطلبة الموريتانيين بماليزيا، ولموظفي مكتبة الجامعة الإسلامية، ولآخرين لا تعلمونهم الله يعلمهم. .....

المقدمة

الحمد لله الذي هدى عباده المؤمنين إلى شرع يجلب المصالح، ويدرأ المفاسد، والصلاة والسلام على من جاء بالعدل ونشره، ورسخ مبدأ الشورى، ونعى الظلم، وذم الاستبداد؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الفقه السياسي الإسلامي، لازال يشهد ضمورا واقعيا رغم تقدم الزمان، ومروره بمختلف المراحل؛ من منهاج نبوة، وخلافة راشدة، وملك عضوض، وانقلابات عسكرية، فلم نأخذ بعد العبرة من تلك المراحل الثرية، ولم نقتبس من نور الوحي، ومشكاة النبوة، ولم نعتبر برشد الأربعة المقدمين، بل استعضنا عن كل ذلك الارتهان لصور تاريخية، جعلناها المرجع لتنقلب الضرورة أصلا،والأصل ضرورة، ولم يكن أصول الفقه بعيدا عن الفقه السياسي، فتلك الوسيلة المنهجية العظيمة التي أبدعها العقل المسلم، لم تزل هي أيضا غير مستثمرة استثمارا حقيقيا، لإخراج العقل المسلم من ورطة الجهل والتخلف، بل آل أمرها نهاية المطاف، إلى خلافات لفظية في الاعتراض على حدود السبكي، والمحلي، والبيضاوي، وابن الحاجب، فلم نواجه بها بعدُ الأدلة، لتمييزها، ولتقنينها، قانونا يحد من شذوذ الفهم، ويكبح من جموح الجمود، ورواسب التقليد، بل صارت الدراسات الأصولية، عبارة عن اجترار الماضي، وإذا ما أريد تطبيقها على الواقع جاء الكلام هزيلا غير منطقي، فقد ألقى الجمود في الفقه السياسي والأصول ظلاله على هذين العلمين، ورغم ذلك فإن أصول الفقه لا يزال يحتفظ بنضارته المنهجية إذا ما تعومل معه بروحه الاستدلالية الجبارة، وكان من أهم فروع الأصول شمولا، وأكثرها استيعابا؛ مسألة المصالح المرسلة، فقد كانت من أوائل ما استعمل في مستجدات الفقه السياسي من لدن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، كما أكثر منها الفاروق، كالتدوين، وغيره من نوازل عصره السياسية، ولم يهملها عثمان رضي الله عنه، ولم يفرط فيها علي بن أبي

طالب، كما كان عمر بن عبد العزيز، من أشهر الخلفاء لها إعمالا، وأكثرهم بها استدلالا، ولولاها لضاعت متون السنة أو لدفنت مع الرجال، ولم يهملها جيل من المتقدمين، ولا من المتأخرين، وقد ضكمن للفقه السياسي التجدد على مر العصور، ولم يكن الفقهاء بمعزل عن الاستدلال بها، إلا أن المصالح مثل كل القضايا الأصولية لها ضوابطها وشروطها ومواضع الاستدلال بها، وقد أفرط الطوفي قديما في الاستدلال بها، كما أفرط آخرون قديما في إنكارها، ومما يؤسف له أن الحاضر مرآة للماضي، فقد تجاوز بعض المعاصرين في إعمالها حتى حاولوا بها رد محكمات النصوص، كما حاول بعض الظاهرية الجدد إنكارها أصلا، والصواب لدى العلماء بين إفراط أولئك، وجمود هؤلاء، ومما عقد هذا الموضوع في عصرنا، قضية الانفصام الذي عاشه المسلمون في عصورهم المتأخرة، فمن نظر للمروث الإسلامي يجد عوامل البقاء والتجديد، ومحفزات التقدم والرخاء، ومن نظر لحال المسلمين يلاحظ الفناء والتقليد، ومظاهر التخلف، ومزالق الاستبداد، فأثر هذا الانفصام في دارسي الأصول، ومنظري الفقه السياسي، وخرج بين هذا وذاك رأي رافض لكل قديم، حتى وصم الإسلام دين العدل بأنه دين التخلف والظلم، ونشأ رأي آخر رافض لكل حديث، فمن بين هذين الرأين حاولت أن أوضح مدى مرونة الفقه السياسي الإسلامي، من خلال إعمال المصلحة المرسلة، وكيفية مواكبته للعصر وعدم مصادمته لأي نافع لا يناقض أصول الشريعة، ومصالح العباد، مستعينا في كل ذلك ببيان المفسرين، وشروح المحدثين، وآراء الفقهاء، ومناهج الأصوليين، ونظرات السياسيين.

مشكلة البحث:

لقد كثرت النوازل في قضايا السياسة والحكم، وقلت النصوص التي تبين ذلك، فوقع الناس في حرج عظيم، فكان للاستصلاح دور مُهِمٌّ في حل تلك المعضلات السياسية، ذلك ما أراد

الطالب إبرازه، متسائلا عن المسائل السياسية التي استدل لها بالاستصلاح، وكيفية تكييف أحكامها على المستجدات السياسيةالحديثة.

أسئلة البحث:

يمكن أن نناقش هذا الموضوع في ضوء الأسئلة التالية:

ما هي حقيقة الاستدلال؟

وماهو الاستصلاح؟ وما هي مترلته في الفقه السياسي؟

وما هي ضوابط الاستصلاح؟

وهل للفقه السياسي مصادر في الإسلام؟

وهل الإسلام فرض نوعا معينا من الأنظمة تجب متابعته؟ ويعتبر الخروج عنه بدعة أو إثما؟

ما هي حقيقة الأنظمة المعاصرة؟ وهل تدخل ضمن الاستصلاح؟

ما هو دور الاستصلاح في ضبط مشاركة المرأة في السياسة؟

هل تجوز المشاركة السياسية للمواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية؟ وما هو دور الاستصلاح في ضبط ذلك؟ وما حدود تلك المشاركة؟

هل للاختيار أناس معينون؟ وهل للاستصلاح دور في الرقابة القضائية على عملية الاختيار؟

وهل للاستصلاح دور في تطوير الحسبة لتلاءم عصرنا؟

وهل من المصلحة تعدد الأحواب السياسية في الدولة المسلمة؟

ما هي أسباب عزل الوالي؟

ما علاقة الاستصلاح بالمظاهرات والثورة؟

أهداف البحث:

يسعى الباحث من خلال هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

١-إبراز دور الاستصلاح -بصفته دليلا- في الفقه السياسي

٢-علاقة الاستصلاح بالفقه السياسي

٣- بيان الراجح في بعض المسائل التي اختلف فيها في الفقه السياسي

٤-بيان شمولية الإسلام واستيعابه لجميع قضايا السياسة والحكم، بما يتماشى مع مصالح الناس.

حدود البحث:

فمن المعلوم أن للفقه السياسي كثيرا من الأدلة، لكن حدود هذا البحث تختصر على تتبع المسائل السياسية التي استدل لها بالاستصلاح، موضحة الراجح من ذلك، ومبينة وجه الاستدلال غالبا، مراعية التكييف الفقهي لكل المسائل المندرجة تحت الاستدلال بالاستصلاح في الفقه السياسي.

منهجية البحث:

اعتمد هذا البحث منهج الاستقراء والتحليل؛ إذ عمد إلى استقراء أمهات المسائل المعاصرة التي يمكن أن يكون للاستصلاح فيها مدخل، فأثبتها، وحللها، وبين

كيفية دخولها ضمن الاستصلاح المرسل، مركزا على الأحدث فالأحدث، كما وقد التزم الباحث تعريفا للأعلام غير المشهورين ممن مضوا، وكذلك تخريج الآيات والأحاديث المستدل بهما رأسا أي غير منقولين في كلام بعض العلماء.

أسباب اختيار الموضوع:

أ-رغبة ملحة لدى الطالب في سبر أغوار الاستصلاح وعلاقته بالفقه السياسي.

ب- حاجة القادة وأهل الرأي إلى معرفة حقيقة الاستصلاح المعتبرة في الشريعة ليسيروا برعاياهم بالتي هي أحسن وفق شرع الله سبحانه وتعالى.

ج- التمييز بين التاريخ والوحي.

د- بيان رفع الحرج عن ممارسي السياسة في اختيارهم للأنظمة التي تلائم مجتماعتهم، والتي لا تتناقض مع مبادئ الوحي.

الدراسات السابقة:

يلاحظ المتتبع للدراسات الحديثة أن المصالح المرسلة، والمصلحة عموما من المسائل التي نالت قدرا لا بأس به من الاعتناء، إلا أن موضوعنا بالضبط لم ينل ذالك الاعتناء الكافي، و لم أقف على دراسة تتعلق بالموضوع من أحد نواحيه إلا رسالتين الأولى: دكتوراه بعنوان: الموازنة بين المصالح (دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية) للدكتور أحمد عليوي حسين الطائي من جامعة بغداد، وقد طبعتها دار النفائس، و لم أوفق حتى الآن للوقوف عليها، والثانية بعنوان: المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة في الحكم والنظم السياسية، وهي رسالة ماجستير من جامعة النجاح في فلسطين، بتاريخ ٢٠٠٩، وهي دراسة جيدة أفادتني كثيرا، إلا أن صاحبها لم يذكر من الفقه السياسي إلا قليلا متعلقا باختيار الخليفة قديما، ثم بالديمقراطية

والشورى حديثا، وقد أطنب في الكلام على الأدلة عموما، والمصالح خصوصا،ورغم ذالك فلا شك في أهميتها في الموضوع، وهنالك رسائل وكتب تعتبر دراسات سابقة إما لعلاقتها بالمصالح المرسلة أو بالفقه السياسي، ومن ذالك:

١- البعد السياسي للمصلحة الشرعية دراسة في الولاية العامة للدولة، وهي رسالة دكتوراه، في جامعة الحاج الخضر، بباتنة، في الجزائر، بتاريخ ٢٠٠٩-٢٠١٠، أعدها الطالبة: رحيمة بن حمو،وقد قسمتها إلى أربعة فصول، تضمن الأول مفهوم الولاية العامة ومجال نشاطها، وقد خصص الثاني للمصلحة الشرعية، وعني الثالث بدراسة المصلحة الشرعية، من ناحية علاقتها بالولاية العامة، واعتنى الرابع بالتكييف الشرعي للمصلحة الشرعية المنوطة بالولاية العامة، وهو كما ترى من عنوانه خاص بالولاية العامة، وموضوع بحثنا عام، إذن يلتقيان في قضية المصلحة والولاية العامة، ويفترقان فيما عدا ذلك.

٢- . دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد الصحابة، وهي رسالة ماجستير أعدها الطالب: محمد تحسين عطا رجب، في الجامعة الإسلامية في غزة، بتاريخ ٢٠٠٩، وقد قسمها الطالب إلى ثلاثة فصول، وجعل فصلا تمهيديا، تناول فيه المدخل المعرفي للبحث، كالتعاريف وغيرها، وجعل -الأول لأثر المصلحة في أحكام السياسة الشرعية، وجعل الثاني لدور المصلحة في توجيه أحكام السياسة الشرعية، وهي رسالة وثيقة الصلة ببحثنا إلا أن صاحبها اقتصر على عهد الصحابة، وقد جد بعدهم من نوازل السياسة ما يحتاج إلى درس، وتعليل وتوثيق، ويتفق هذا البحث مع بحثي في الموضوع، إلا أن الفترة الزمنية مختلفة بتاتا، إذ هو مقتصر على عصر الصحابة، وبحثي في القضايا السياسية المعاصرة.

٣- المصالح ودورها في الترجيح في النوازل المعاصرة ((دراسة تحليلية تطبيقية في النوازل السياسية))، وهي رسالة ماجستير قدمها الطالب بيدر محمد محمد حسن، في الجامعة المحمدية سورا كرتا ٢٠٠٦. وقد قسمها الطالب إلى خمسة أبواب؛ الباب الأول تناول فيه تعريف المصالح وما يتعلق به، وتناول في الباب الثاني الإطار المعرفي لمصطلح الترجيح، كما تناول في الباب الثالث الاجتهاد في النوازل وأهميته، وفي الباب الرابع تناول دور المصالح في الترجيح في النوازل، وفي الباب الخامس تكلم عن تطبيقات على بعض النوازل المعاصرة، وخصص الباب الخامس للخاتمة، ولهذه الرسالة صلة وثيقة بموضوع بحثي إلا أن تركيز الباحث على المصطلحات وبحثها قلل من ذكره للأمور الجوهرية، وهذا موضع افتراق مع بحثي، بينما يلتقي البحثان في النوازل التي ذكر إلا أنه اختلفت أيضا جهة التناول.

٤- المصالح المرسلة دراسة تحليلية ومناقشة فقهية مع أمثلة تطبيقية. لمحمود عبد الكريم حسن، وقد طبع طبعته الأولى سنة 1415هـ وقد قسمه صاحبه إلى أربعة فصول تناول في الأول:أصول الفقه، وفي الثاني: مقاصد الشريعة، وفي الثالث: المصالح المرسلة، وفي الرابع: آراء العلماء في المصالح، وهذا البحث يتلاقى مع بحثي من ناحية بحثه للمصالح المرسلة، وبتمثيله تارة بأمثلة سياسية، ويختلفان في كون بحثي مختصرا علىل التطبيق السياسي المعاصر للاستصلاح.

٥- المصلحة المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، لمحمد أحمد بوركاب، وهي رسالة ماجستير من كلية الإمام الأوزاعي الإسلامية بلبنان، بتاريخ ١٤١٤-١٩٩٤،وقد جعل بابه الأول نظريا تناول فيه مفهوم المصلحة ونظرة الشريعة لها خلال ثلاثة فصول،وجعل الثاني تطبيقيا، وخص الثالث بنقاش فكرة التجديد

الفقهي على ضوء المصالح المرسلة و ثم ختم بخاتمة كالعادة، والتلاقي بين هذا البحث وبحثي يتمثل في تطبيققه على قضايا سياسية، ثم في تناوله للمصلحة ومفاهيمها.

٦- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسين حامد حسان، وقد نالت مرتبة الشرف من جامعة القاهرة، ١٩٨١، وقد قسم الرسالة إلى مقدمة، وأربعة أبواب؛ تناول في المقدمة تعريف المصلحة المعتبرة شرعا، وتقسيماتها، ثم خصص لكل واحد من الأئمة بابا مستقلا، وقد تلاقى مع بحثي في بحثه لمفاهيم المصلحة، ثم في بعض أمثلته.

٧- رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، لزين العابدين العبد محمد النور، وهي رسالة دكتوراه من الأزهر، بتاريخ ١٣٩٣- ١٩٧٣، وقد جعل بابها الأول بمثابة التمهيد، وقد تكلم فيه عن الدليل لغة واصطلاحا، ثم ذكر أقسامه وأنواعه ومراتبه، والباب الثاني:عن المصلحة المرسلة، ذكر فيه معاني هذا المركب، ومراد الأصوليين به، وكان الباب الثالث عن الاستحسان، وقد وسع القول فيه، ثم خاتمة بيَّن فيها النتائج والتوصيات، وقد تلاقى مع بحثي في بعض القضايا التمثيلية ثم في بحثه لمفهوم المصلحة المرسلة، وتلاغيا فيما عدا ذلك.

٨- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وهو كتاب مشهور، وأصله رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، نوقشت بتاريخ ٥ رجب ١٣٨٥، الموافق ٣٠ تشرين ١٩٦٥، وقد قسمه صاحبه إلى تمهيد تكلم فيه عن المصلحة واعتبارها، ثم جعل بابه الأول عن علاقة المصلحة بالشريعة، والباب الثاني عن ضوابط المصلحة الشرعية، وجعل الثالث عن المصالح المرسلة، وهو

مرجع لمن يبحث في الاستصلاح عموما، وقد مثل بأمثلة سياسية قديمة، فكان ذلك موضع التلاقي بيننا.

هيكلة البحث:

الفصل الأول: في تحديد مفاهيم البحث ومصطلحاته وضوابطه وخصائصه

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف مصطلحات البحث

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الاستدلال لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: في تعريف الاستصلاح لغة واصطلاحا

المطلب الثالث : في تعريف الاستصلاح لغة واصطلاحا

المبحث الثاني: في حجية الاستصلاح وضوابطه ومصادر الفقه السياسي

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاستدلال بالاستصلاح قديما وحديثا

المطلب الثاني: في ضوابط الاستصلاح

المطلب الثالث: في مصادر الفقه السياسي

الفصل الثاني: الاستصلاح ونوعية الحكم

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: الاستصلاح ومرونة نوع الحكم والحاكم

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاستصلاح والنظام الرئاسي

المطلب الثاني: الاستصلاح والنظام البرلماني

المطلب الثالث: الاستصلاح والنظام المختلط

المبحث الثاني: المرأة وغير المسلم والحكم

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المرأة والولاية العامة

المطلب الثاني: انتخاب غير المسلم في المجلس النيابي

المطلب الثالث: انتخاب غير المسلم رئيسا

الفصل الثالث: الاستصلاح والرقابة والتعددية والثورة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاستصلاح و الرقابة والاحتجاج

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في الرقابة القضائية على الانتخابات

المطلب الثاني: في (الحسبة) رقابة المجتمع على مصالحه

المطلب الثالث الاستصلاح والتعددية السياسية

المبحث الثاني: الاستصلاح و التعددية السياسية

وتحته ثلاثة مطالب

المطلب الأول:الاستصلاح والاحتجاج السلمي

المطالب الثاني: أسباب عزل الوالي

المطلب الثالث: الاستصلاح والثورة

الخاتمة

النتائج

التوصيات

الفهارس

الفصل الأول في تحديد مفاهيم البحث ومصطلحاته وضوابطه وخصائصه

من المعلوم أن أي شيء أردنا أن نحكم عليه، وأن نناقش أبعاده، لا بد من تحديد مفهومه، وسبر أغوار اصطلاحه،سيما وأن قضيتي الاصطلاح والمفاهيم، صارتا من الأشياء المبهمة التي إذا لم تحددا تترتب عليهما أغلاط كبيرة، وربما زلات عظيمة، ومن ثم كان الفصل الأول لتحديد مفاهيم هذا البحث ومصطلحاته، واقتضى أن يكون ثلاثة مباحث، لتعدد مفاهيم البحث.

المبحث الأول: في تعريف مصطلحات البحث

المطلب الأول: في تعريف الاستدلال لغة واصطلاحا

أولا: الاستدلال في اللغة

تستعمل صيغة الاستفعال في اللغة لعدة معان؛ منها الطلب، مثل الاستغفار، والاستعانة،أي طلبهما،قال الزمخشري[1] في المفصل:"واستفعل لطلب الفعل، تقول استخفه واستعمله واستعجله إذا طلب عمله وخفته وعجلته مر مستعجلاً أي مر طالباً ذلك من نفسه مكلفها

(١) الزَّمَخْشَرِي(٤٦٧ – ٥٣٨ هـ)،محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار لله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب.أشهر كتبه (الكشاف) في تفسير القرآن، و (أساس البلاغة) و (المفصل)، انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، ط ١٥، (دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م)، ج ٧/ ١٧٨.

إياه"[٢]. فكأن الاستدلال هنا طلب الدليل أن أن المستدل يطلب الدليل، هذا معنى الاستفعال من ناحية الصيغة الصرفية، أما من الناحية الدلالية؛ فإنها مأخوذة من مادة دلَّ التي يقصد بها في اللغة الإبانة عن الشيء، أو اضطرابه، كما ذكر ابن فارس[٣] في معجم مقاييس اللغة، قائلا:"الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها والآخر اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بين الدلالة والدلالة. والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء إذا اضطرب"[٤]. ذلك ما ذكر ابن فارس في مادة دل، وقد زاد صاحب اللسان[٥] بعضا من المعاني، منها: الانبساط، يقال: أدل عليه وتدلل: انبسط: الجرأة على من تأمن قال: والدالة: ما تدل به على حميمك. ودل المرأة ودلالها: تدللها على زوجها وذلك أن تريه جراءة عليه في تَغَنُّجٍ (المبالغة في التدلل) وتشكُّلٍ كأنها تخالفه وليس بها خلاف وقد تدللت عليه"[٦]. وأقرب هذه المعاني للمعنى الاصطلاحي هو المعنى الأول الذي ذكر ابن فارس: أي إبانة بأمارة كما سيتين في المعنى الاصطلاحي الآتي إن شاء الله.

---

(٢) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، المفصل، ط ١، تحقيق: علي أبو لحم، (بيروت : مكتبة الهلال ،١٩٩٣) ، ص ٣٧٤.

(٣) ابن فارِس(٣٢٩ - ٣٩٥ هـ)أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازيّ، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب. من تصانيفه (مقاييس اللغة) ستة أجزاء، و (المجمل) طبع منه جزء صغير، و (الصاحبيّ في علم العربية، ألفه لخزانة الصاحب ابن عباد. انظر الأعلام، المصدر السابق، ج١/ ١٩٣.

(٤) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة ، الطبعة .....(بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، مادة: "دل" ١/ ٢٥٩- ٢٦٠

(٥)ابن مَنْظُور(٦٣٠ - ٧١١ هـ) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، صاحب (لسان العرب) : الإمام اللغوي الحجة.خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس.وعاد إلى مصر فتوفي فيها، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره. انظر الأعلام ج ١٠٨/٧.

(٦) ابن منظور، محمد بن مكرم بن على الإفريقي ط ٣ لسان العرب،(بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ) مادة: "دلل"، ١١/٢٤٧.

ثانيا: الاستدلال في الاصطلاح

للاستدلال في الاصطلاح معنيان أحدهما عام والآخر خاص وسأذكر أولا التعاريف العامة، ثم أذكر الخاصة، وأقصد بالتعاريف العامة، تلك التعاريف التي عرفت الاستدلال بغض النظر عن اصطلاحيته الخاصة في أصول الفقه، بينما أقصد بالخاصة، تلك المتعلقة بمدلول هذه الكلمة الخاصة في أصول الفقه، وسأعرض صفحا عن الاعتراضات الواردة على التعاريف؛ فذكرها يخرجنا عن الموضوع، ويزيده تشعبا، وذلك ما لا تسمح به مساحة الرسالة؛ والتعاريف عموما مقربة للمقصود منها ولن يسلم أي منها من اعتراض ما دامت صادرة عن البشر المتباينين طبعا في إدراك الأشياء، وفي تصوراتهم لها.

١: تعريف الاستدلال العام

عرف إمام الحرمين[٧] الاستدلال بصيغة حوارية قائلا:" فإن قيل: فما الاستدلال؟ قيل: هو يتردد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه وبين مسألة السائل عن الدليل[٨]".

كما عرفه صاحب الكليات [٩] بأنه: " إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل. وقيل: هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان

---

(٧) إمَام الحَرَمَيْن (٤١٩ – ٤٧٨ هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ،له مصنفات كثيرة، منها " غياث الأمم والتياث الظلم " و " العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية " و " البرهان " في أصول الفقه، و " نهاية المطلب في دراية المذهب " في فقه الشافعية، انظر الأعلام للزركلي،ج٤/ ١٦٠.

(٨)إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري،(بيروت: دار البشائر الإسلامية، بدون تاريخ)، ١/ ١١٩.

(٩) أَبُو البَقاء (٠٠٠ – ١٠٩٤)أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء: صاحب (الكليّات – ط) كان من قضاة الأحناف. عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلى إستانبول فتوفي بها، ودفن في تربة خالد. وله كتب أخرى بالتركية. انظر الأعلام للزركلي، ج ٢/ ٣٨.

ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس"[١٠]. تلك هي التعاريف العامة للاستدلال؛ فقد رأينا أنها تتراوح بين البحث والنظر، وإقامة الدليل، وهذا التعريف هو المقصود في عنوان البحث.

٢: تعريف الاستدلال الخاص

يطلق الاستدلال في أصول الفقه على مدلول خاص،- ويقصد به ما عدا الأدلة الأربعة المتفق عليها- ولعلاقة هذا الاصطلاح بالاستصلاح، سنلقي الضوء عليه، من خلال التعاريف الآتية،

تعريف ابن السمعاني

عرف ابن السمعاني[١١] الاستدلال بأنه:"طلب الحكم بالاستدلال بمعاني النصوص[١٢]"؛ فابن السمعاني هنا يجعل الاستدلال، البحث عن الحكم من خلال مدلولات النصوص المعنوية، أي أن الدليل المعروف من خلال النص، لا يسمى استدلالا لإقامته بنفسه، أي غير محتاج لمن يقيمه على مدلوله.

---

(١٠)الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق : عدنان درويش – محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص ١١٤.

(١١) السَّمْعاني(٤٢٦ – ٤٨٩ هـ) منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعيّ، أبو المظفر: مفسر، من العلماء بالحديث. من أهل مرو، مولدا ووفاة. كان مفتي خراسان، قدمه نظام الملك على أقرانه في مرو. له (تفاسير السمعاني) و (الانتصار لاصحاب الحديث) و (القواطع) في أصول الفقه، و (المنهاج لأهل السنّة) و (الاصطلام) في الرد على أبي زيد الدبوسي، وغير ذلك. وهو جد السَّمْعَاني صاحب (الأنساب) عبد الكريم بن محمد. انظر الأعلام ج / ٣٠٣.

(١٢) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ط١، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي،(بيروت:دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م)، ٢/ ٢٥٩.

تعريف ابن حزم

جعل ابن حزم[١٣] الاستدلال مطابقا للاجتهاد، فقال:"الاستدلال والاجتهاد شيء واحد"[١٤]. وعرف الاجتهاد بأنه: "إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها لا من حيث لا يؤدي إليها والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال"[١٥].

تعريف القرافي:

يقول القرافي(١٦) :"الاستدلال هو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة(١٧)" وتعريف القرافي هنا أكثر شمولا من سابقيه، حيث جعل الاستدلال محاولة للحكم من خلال القواعد التي تشمل عمل الصحابة، وعمل أهل المدينة، والاستحسان، وذلك راجع لمذهبه المالكي، الذي يستدل بأغلب هذه القواعد، ولشمول هذا التعريف ووضوحه نرجحه على ما سواه.

---

(١٣) ابن حَزْم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم " الحزْمية ". أشهر مصنفاته " الفصل في الملل والأهواء والنحل " وله " المحلى "، و " جمهرة الأنساب ". انظر الأعلام ج ٤/ ٢٥٤.

(١٤) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ٥/ ١٣٩.

(١٥) السابق نفسه.

(١٦) القَرَافي(٠٠٠ - ٦٨٤ هـ) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها (أنوار البروق في أنواء الفروق) أربعة أجزاء، و (الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام) و (الذخيرة) في فقه المالكية، ست مجلدات، و (اليواقيت في أحكام المواقيت و (شرح تنقيح الفصول) في الأصول و (مختصر تنقيح الفصول). انظر الأعلام، ج ١/ ٩٥.

(١٧) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي،شرح تنقيح الفصول، ط١، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد،(شركة الطباعة الفنية المتحدة)،ص٤٥٠.

المطلب الثاني: في تعريف الاستصلاح لغة واصطلاحا

أولا: الاستصلاح في اللغة

تقدم معنى صيغة الاستفعال في اللغة، وينبغي أن نبين هنا فقط المعنى الدلالي للاستصلاح؛ ويلاحظ المتتبع لمعاجم اللغة أن مادة صلح، تدور حول نقيض الفساد، بل ويجمع أهل اللغة على ذالك؛ يقول ابن فارس:"الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد. يقال: صلح الشيء يصلح صلاحا. ويقال: صلح بفتح اللام. وحكى ابن السكيت صلح وصلح. ويقال: صلح صلوحا"[١٨] ويؤكد صاحب اللسان هذا المعنى ويوضحه أكثر بتتبع تصاريف الكلمة، لتكون في النهاية كلها عكس الفساد والاستفساد، يقول ابن منظور:" والإصلاح: نقيض الإفساد. والمصلحة: الصلاح. والمصلحة واحدة المصالح. والاستصلاح: نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه والإصلاح: نقيض الإفساد. والمصلحة: الصلاح. والمصلحة واحدة المصالح. والاستصلاح: نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه[١٩]" ويذكر أيضا أن من معاني هذه المادة الإحسان والسلم، يقال: أصلح الدابة، أي أحسن إليها فصلحت، والصلح: السلم[٢٠] . أما المصلحة فهي كما قال صاحب القاموس([٢١]): "واحدة المصالح، واسْتَصْلَحَ: نَقيضُ اسْتَفْسَدَ"[٢٢]. ونلاحظ تواتر المعاجم على

([١٨]) ابن فارس، مرجع سابق، مادة صلح، ٣/ ٣٠٣.

([١٩]) ابن منظور، مرجع سابق، مادة صلح،٢/ ٥١٧.

([٢٠]) ابن منظور، السابق نفسه.

([٢١]) الفِيرُوزَابادي (٧٢٩ - ٨١٧ هـ) محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي: من أئمة اللغة والأدب.أشهر كتبه (القاموس المحيط) أربعة أجزاء. و (تنوير المقباس في تفسير ابن عباس) وله (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز). انظر الأعلام، ج ٧/ ١٤٧.

هذا المعنى، وتعريفهم الاستصلاح بضده، وقد قيل: بضدها تتبين الأشياء، وهو أسلوب من أساليب التعريف، وكذلك إذا رجعنا لمادة فسد في المعاجم، نراهم يعرفونها بضدها، يقول ابن سيده [٢٣] في معنى فسد:"الفساد نقيض الصلاح فسد يفسد ويفسد وفسد فسادا وفسودا فهو فاسد وفسيد فيهما وقوم فسدى قال سيبويه جمعوه جمع هلكى لتقاربهما في المعنى وأفسدة هو واستفسد فلان إلى فلان وتفاسد وتفاسد القوم تدابروا وقطعوا الأرحام"[٢٤]. إذن رأينا من خلال ما تقدم أن الصلاح والإصلاح والاستصلاح والمصلحة أضداد للفساد والإفساد والاستفساد والمفسدة، وهذه المعاني كلها غير بعيدة عن المعنى الاصطلاحي كما سيتبين في الآتي.

ثانيا: تعريف الاستصلاح اصطلاحا

يعتبر الاستصلاح والمصلحة المرسلة من المصطلحات المحدثة، فلم تكن معروفة بهذه الألفاظ الزمن الأول، وإن عرفت الثمرة، وعلمت النتيجة؛ كما في سياسة الخلفاء، سيما العُمَرين، بل عرفت هذه المصطلحات فترة النضج الأصولي فيما بعد التدوين الأول، وسأذكر أبرز هذه التعاريف، وأجمعها في نظري، والاستصلاح والمصلحة المرسلة عندي متحدان، كما لم يفرق بينهما في كثير من كتابات الأصوليين.

([٢٢])الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب،القاموس المحيط ، ط٨، تحقيق: مكتب ت ٢٢٩حقيق التراث في مؤسسة الرسالة،(لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، مادة "صلح" ص ٢٢٩.

([٢٣]) ابن سِيدَه (٣٩٨ - ٤٥٨ هـ) علي بن إسماعيل، المعروف بابن سيده، أبو الحسن: إمام في اللغة وآدابها. من النابغين في آداب اللغة ومفرداتها، من أشهر كتبه " المخصص " سبعة عشر جزءا، وهو من أثمن كنوز العربية، و " المحكم والمحيط الأعظم " أربعة مجلدات منه. انظر الأعلام، ج / ٢٦٤.

([٢٤]) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم،ط١، تحقيق: عبد الحميد هنداوي،(بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)، مادة"فسد" ٨/ ٤٥٨.

تعاريف الغزالي:

عرف الغزالي[٢٥] الاستصلاح في المستصفى تعريفا مختصرا فقال إن الاستصلاح:" ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين"[٢٦]. وهذا التعريف اقتصر على حقيقة الاستصلاح، وهو على اختصاره في غاية الدقة والفطنة كتعاربير أبي حامد الغزالي كلها،إلا أنه لم يذكر معنى المناسبة في الاستصلاح ، ولا شروط العمل به، بل كان تعريفه في المنخول أوفى بالمقصود وأكثر تحديدا وأوضح شرحا لماهية الاستصلاح، قال في المنخول:"كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يرده أصل مقطوع به، مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين"[٢٧]. نلاحظ في هذا التعريف الشروط التي ذكرها في الاستصلاح، من مناسبة للحكم، واطراد في الأحكام الشرعية، وعدم مصادمة قطعي، من كتاب أو سنة أو إجماع، وسوف ينطلق من هذا التعريف كثير ممن كتب في شروط العمل بالاستصلاح فيما بعد.

وللغزالي تعريف آخر للمصلحة بمعناها المنفعي العام، وهو من أجمع تعاريفها بهذا المعنى، وذلك في قوله في المستصفى:" أما 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، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق

---

(٢٥) الغَزالي (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ) محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. من كتبه (إحياء علوم الدين) أربع مجلدات، و (تهافت الفلاسفة) و (الاقتصاد في الاعتقاد) و (محك النظر) و (شفاء العليل) في أصول الفقه، و (المستصفى من علم الأصول) مجلدان، و (المنخول من علم الأصول) و (الوجيز) في فروع الشافعية. انظر الأعلام. ج ٧/ ٢٢.

(٢٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى،ط د، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، ص ١٧٤.

(٢٧) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المنخول من تعليقات الأصول، ط ٣، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو،(بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م)، ص ٤٦٥.

خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[٢٨]". فالغزالي رحمة الله عليه يقصد هنا المصلحة المقاصدية التي حض الإسلام على تحصيلها والمحافظة عليها، وخصوصا الكليات الخمس المتفق عليها بين الشرائع السماوية.

تعاريف الشاطبي:

كما تعددت تعاريف الاستصلاح عند الغزالي تعددت أيضا عند الشاطبي[٢٩]، وإن لم تغب عنه الرؤية المقاصدية في تعاريفه كقوله الموافقات:"الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة" [٣٠]. فالشاطبي هنا جعل المصالح المرسلة تلك الاجتهادات التي تراعي مقاصد الشريعة، أو ما عبر هو عنه بالقواعد، وإن لم يشهد لذلك أصل معين، وهذا قريب من تعريف الغزالي في مستصفاه المتقدم معنا، كما أنه في موضع آخر من كتابه الاعتصام نراه يضيف شروطا للمصلحة المرسلة، كما فعل الغزالي في منخوله، يقول الشاطبي في الاعتصام في معرض حديثه عن الفرق بين البدع المستحسنة والمصالح المرسلة:"المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب [٣١] الذي لا يشهد له أصل

٢٨- الغزالي، المستصفى، ص ١٧٤.مرجع سابق.

([٢٩]) الشاطبي(٠٠٠ - ٧٩٠ هـ)إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية. من كتبه (الموافقات في أصول الفقه)، و (الافادت والانشادات) و (الاعتصام). انظر الأعلام، ج ١/ ٧٥.

([٣٠]) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، ط١، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٣/ ٤١.

([٣١]) كثر في تعاريف المصلحة المرسلة دوارن لفظ المناسب، فاقتضى منا ذلك تعريفه، وقد عرفها ابن الحاجب بقوله:" والمناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة". انظر: الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ط١، تحقيق: محمد مظهر بقا، (السعودية: دار المدني، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ٣/ ١٠٨. كما عرفه القرافي بأنه:" المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة" انظر القرافي، مرجع سابق، ص ٣٩١.

معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياسا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"[٣٢] . فالشاطبي هنا يؤكد على أهمية المناسب في المصالح المرسلة، وعلى قضية ورود النص الخاص بها، مفرقا بين المصالح والقياس، وله أيضا تعريف في الاعتصام:"وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة"[٣٣] . وله تعريف آخر جمع فيه بين المصلحة بمعناها العام المنفعي وبين المرسلة بقوله:"فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل شهد برده، كان مردودا باتفاق"[٣٤] . وقد ذكر في الموافقات تعريفا للمصالح بمعناها المنفعي الخاص:"وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق" [٣٥] . وتعتبر الإضافة الحقيقية للشاطبي في جانب المصطلحات هي إطلاقه على الاستصلاح عبارة :"الاستدلال المرسل"[٣٦]، فلم يسبق الشاطبي أحد فيما نعرف لهذا المصطلح كما أنه لم يتداول بعده.

تنبيه على غلط في عزو تعريف للشاطبي

ذكر الباحث محمد عطا تحسين رجب في رسالته المذكورة في الدراسات السابقة" دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة" تعريفا للمصلحة المرسلة،

([٣٢]) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي لغرناطي ، الاعتصام، ط١، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ص ٦٠٧ ،

([٣٣]) الشاطبي، الاعتصام، المرجع السابق، ٦١٢.

([٣٤]) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ص ٦٠٩.

([٣٥]) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٤٤.

(٣٦) الشاطبي، المرجع السابق،١/ ٣٢.

وعزاه للإمام الشاطبي، والتعريف هو:" المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء"[٣٧]. والحقيقة أن هذا التعريف ليس للشاطبي، وإنما هو لمحقق الموافقات العلامة عبد الله دراز، وقد نقله عنه المحقق الثاني للموافقات، الشيخ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان[٣٨] .

تعاريف المعاصرين للمصلحة المرسلة

لقد كثرت تعريفات المعاصرين للمصلحة المرسلة كثرة كتاباتهم في الأصول، ومن ثم فسأقتصر على ثلاثة منها لشمولها فيما أرى:

تعريف البوطي

حيث عرف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي المصلحة المرسلة بأنها:" كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء"[٣٩] .

فالبوطي هنا يدخل كل منفعة تضمنتها مقاصد الشريعة في المصالح المرسلة، ويقيد تبعا للأقدمين، بعدم شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء.

([٣٧]) رجب، محمد عطا تحسين رجب، دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة، وهي رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بغزة. ١٤٣٠-٢٠٠٩. ص ٤.

([٣٨]) انظر الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج١/ ٣٢. وانظر تحقيق الشيخ عبد الله دراز ، ج١/ ٣٩. مطبعة المكتبة التجارية، من دون تاريخ.

([٣٩]) البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة،١٣٩٣-١٩٧٣)، ص ٣٣٠.

تعريف الشيخ عبد الله بن بيه

عرف العلامة الشيخ عبد الله بن بيه المصلحة المرسلة بانها"إثبات حكم زائد في مسألة مسكوت عنها، لم يقم مقتضى الحكم في زمن الشارع، و لم يسبق لها مماثل معين لتعتبر به، وليست في التعبديات"[٤٠].

والعلامة بن بية هنا جعل المصلحة المرسلة حكما زائدا فيما سكت عنه، لعدم قيام المقتضي في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعدم وجود شبيه خاص يعتبر بيه فيما مضى، كما أنه يحدد مجال المصلحة المرسلة بأنها لا تكون في التعبديات،بل فيما سوى ذلك من الأمور الأخرى الكثيرة، وأهمها مواضيع السياسة التي هي موضوع بحثنا.

تعريف الزحيلي

عرف الدكتور الزحيلي المصلحة المرسلة بقوله "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 درء مفسدة"[٤١] .

التعريف المختار

من خلال النظر في تلك العاريف السابقة، ومقارنتها بالفروع المطبقة عليها تبين لي أن تعريف الزحيلي الأخير من أوفى هذه التعاريف، وذلك لاشتماله على كل التعاريف السابقة؛ حيث راعى المقاصد، والأوصاف الملائمة، مع الخلو من النص، واعتبار المصالح والمفاسد جلبا ودرءا.

([٤٠]) ابن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، المصالح المرسلة، مجلة المجمع الفقهي، العدد ١٥، الدورة١٥، ٤/ ٢٢٨.

([٤١]) الزحيلي، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط١، (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦-١٩٨٦)،٢/٧٥٧

المطلب الثالث: في تعريف الفقه السياسي لغة واصطلاحا

أولا: الفقه في اللغة

تفيد كلمة الفقه في اللغة معنى الفهم والإدراك، والعلم بالشيء، وقد أوضح ذلك ابن فارس بقوله" الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به. تقول: فقهت الحديث أفقهه. وكل علم بشيء فهو فقه. يقولون: لا يفقه ولا ينقه. ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه. وأفقهتك الشيء، إذا بينته لك" [٤٢].

وقد بين صاحب القاموس تلك الغلبة التي وقعت لكلمة فقه على فروع الشريعة بقوله:" الفقه، بالكسر: العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، وغلب على علم الدين لشرفه"[٤٣] .

ثانيا: الفقه في الاصطلاح

في تعريف الفقه في الاصطلاح نقتصر على ما ذكر الكفوي فقد فصل معاني الفقه في الاصطلاح بقوله:" والفقه في العرف: الوقوف على المعنى الخفي يتعلق به الحكم، وإليه يشير قولهم: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد أعني أنه تعقل وعثور يعقب الإحساس والشعور فنقل اصطلاحا إلى ما يخص بالأحكام الشرعية والفرعية عن أدلتها التفصيلية، فخرج الاعتقاديات، وهو الفقه الأكبر المسمى بعلم أصول الدين، والخلقيات المسمى بعلم الأخلاق والآداب، وقيل: الفقه في الاصطلاح عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام" [٤٤].

([٤٢]) ابن فارس، مرجع سابق، مادة:"فقه" ٤/ ٤٤٢.

([٤٣]) الفيروز آبادي، مرجع سابق، مادة:"فقه" ص ١٢٥٠.

([٤٤]) الكفوي، مرجع سابق، ص ٦٩٠ .

ثالثا: السياسة في اللغة

تدور كلمة السياسة في لغة العرب على معان منها الرعاية، والإصلاح، والاستصلاح، والملك، وحسن التدبير، يقول الجوهري[٤٥]:"سست الرعية سياسة. وسوس الرجل أمور الناس، على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم" [٤٦]. وزاد ابن منظور من معانيها الرياسة، والسَّوْسُ قال:" والسوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوسا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه. وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساس من قوم ساسة وسواس ؛ أنشد ثعلب:

سادة قادة لكل جميع، ... ساسة للرجال يوم القتال

وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم. الجوهري: سست الرعية سياسة. وسوس الرجل أمور الناس، على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم؛ ويروى قول الحطيئة:

لقد سوست أمر بنيك، حتى ... تركتهم أدق من الطحين

وقال الفراء: سوست خطأ. وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه أي أمر وأمر عليه. وفي الحديث:

([٤٥]) الْجَوْهَري(٠٠٠ - ٣٩٣ هـ) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر: أول من حاول (الطيران) ومات في سبيله. لغويّ، من الأئمة. أشهر كتبه (الصحاح) مجلدان. وله كتاب في (العروض) ومقدمة في (النحو). انظر الأعلام، مرجع سابق. ج ١/ ٣١٣.

([٤٦]) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م)، مادة:"سوس" ٣/ ٩٣٨.

كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. أبو زيد: سوس فلان لفلان أمرا فركبه كما يقول سول له وزين له. وقال غيره: سوس له أمرا أي روضه وذلله" [٤٧]".

رابعا: الفقه السياسي أو السياسة الشرعية اصطلاحا

حين ننتبع كلمة سياسة نراها مستعملة بمعناها اللغوي في الأحاديث النبوية، كما في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُون خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ فَالأَوَّلِ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ[٤٨] .

([٤٧]) ابن منظور، مرجع سابق، مادة:"سوس" ٦/ ١٠٨. ورغم هذه النصوص الكثيرة، فإن بعض العلماء يرى أن كلمة السياسة معربة، كما قال المقريزي:" وإنما هي كلمة مغليّة أصلها ياسه فحرّفها أهل مصر وزادوا بأوّلها سينا فقالوا سياسة وأدخلوا عليها الألف واللام فظنّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية وما الأمر فيها إلّا ما قلت لك) ثم يؤكد هذا المعنى ويصر عليه قائلا: واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام. وذلك أن جنكز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة قرّر قواعد وعقوبات أثبتها في كاتب سمّاه ياسه ومن الناس من يسميه يسق والأصل في اسمه ياسه ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشا في صفائح الفولاذ وجعله شريعة لقومه فالتموه بعده حتى قطع الله دابرهم. وكان جنكز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض كما تعرف هذا إن كنت أشرفت على أخباره فصار الياسه حكما بتّا بقي في أعقابه لا يخرجون عن شيء من حكمه" انظر المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط١،(بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٨ هـ)، ٣/ ٣٨٥. وقد رد عليه الخفاجي بقوله:"وقول علامة الروم إنه معرب (يسه سايه) لا أصل له وقد أخذه من كلام من لا يعتد به" انظر الخفاجي، أحمد شهاب الدين الخفاجب، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، د، ط، (مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د، ت،)،١/٤٥٧.

([٤٨]) عبد البقاقي، محمد فؤاد بن عبد الباقي بن صالح بن محمد، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ب،ط،(القاهرة، دار الحديث، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م)، باب الأمر بالوفاء بالبيعة للخليفة الأول،٢/ ٢٤٧ ، حديث رقم: ١٢٠٨.

ويعتبر أول استعمال لهذه الكلمة بمعناها المتادول الآن؛ استعمال عمرو بن العاص رضي الله عنه، في حواره مع أبي موسى الأشعري في شأن التحكيم، قال في الفخري[٤٩] في الآداب:"فلما اجتمع الحكمان قال عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري: يا أبا موسى: ألست تعلم أنّ عثمان قتل مظلوما؟ قال: أشهد. قال: ألست تعلم أنّ معاوية وآل معاوية أولياؤه؟ قال: بلى. قال: فما منعك منه وبيته في قريش كما قد علمت؟ فإن خفت أن يقول الناس ليست له سابقة فقل: وجدته وليّ عثمان الخليفة المظلوم والطّالب بدمه الحسن السياسة والتّدبير"[٥٠] . ويلاحظ المتتبع لتعاريف الفقهاء الأحناف للسياسية أنها مقرونة عندهم بالتعزير،يقول ابن عابدين [٥١] في الدر المختار نقلا عن الحموي "السِّيَاسَةُ شَرْعٌ مُغَلَّظٌ أو:بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد" بل يصرح بترادفهما في اصطلاحهم، وقيل: السياسة والتعزير مترادفان، ويقول أيضا موسعا هذا المعنى: السياسة لا تختص بالزنا بل تجوز في كل جناية، والرأي فيها إلى الإمام على ما في الكافي، كقتل مبتدع يتوهم منه انتشار بدعته وإن لم يحكم بكفره كما في التمهيد،" ثم يبين تعريفه للسياسة بقوله" فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة" [٥٢] .

---

(٤٩) ابن الطِّقْطَقي(٦٦٠ - ٧٠٩ هـ) محمد بن علي بن محمد ابن طباطبا العلويّ، أبو جعفر، المعروف بابن الطقطقي: مؤرخ بحاث ناقد. من أهل الموصل، من أشهر مؤلفاته كتابه (الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. انظر الأعلام، مرجع سابق.ج٦/ ٢٨٤.

(٥٠) ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا ،الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط١، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، (بيروت: دار القلم العربي ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، ص ٩٧،

(٥١) ابن عابِدين (١١٩٨ - ١٢٥٢ هـ)محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقيّ: فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. مولده ووفاته في دمشق. له (رد المحتار على الدر المختار) يعرف بحاشية ابن عابدين، و (الرحيق المختوم) في الفرائض" انظر الأعلام، مرجع سابق، ج ٦/ ٤٢.

(٥٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط٢، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ١٥/٤.

بينما نجد التعاريف للسياسة عند غير الفقهاء، تدور حول حسن الرعاية، وإتقان التدبير، ورعاية المصالح، وأقدم تلك التعاريف تعريف ابن عقيل [٥٣] الذي نقله عنه ابن القيم[٥٤] في الطرق الحكمية: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه و سلم ولا نزل به وحي" [٥٥] فابن عقيل هنا يجعل السياسة جلب المصالح ودرء المفاسد، بغض النظر عما نزل به الوحي، وما لم يترل به.

وقد عرفها النسفي[٥٦] برعاية المصالح حسب ما يقتضيه الظرف من الشدة واللين قائلا:"حياطة الرَّعية بما يصلحها لطفًا وعنفًا"[٥٧] . بينما جعلها المقريزي [٥٨]:"القانون

([٥٣]) ابن عقيل أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد،الإمام، العلامة، البحر، شيخ الحنابلة، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي، الظفري، الحنبلي، المتكلم، صاحب التصانيف، كان يسكن الظفرية ، ومسجده بها مشهور. ولد: سنة إحدى وثلاثين وأربع مائة. وعلق كتاب (الفنون) ، وهو أزيد من أربع مائة مجلد، حشد فيه كل ما كان يجري له مع الفضلاء والتلامذة، وما يسنح له من الدقائق والغوامض، وما يسمعه من العجائب والحوادث، توفي بكرة الجمعة، ثاني عشر جمادى الأولى، سنة ثلاث عشرة وخمس مائة" انظر الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط ٣. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط (لبنان: مؤسسة الرسالة: ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م)، ج١٧/ ٤٤٥ -٤٤٧ .

([٥٤]) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة (٦٩١ - ٧٥١ هـ) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين: من كبار علماء الإسلام، ودعاة الإصلاح. ألّف تصانيف كثيرة منها:(إعلام الموقعين) و(زاد المعاد في هدي خير العباد)و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية). الأعلام، مرجع سابق، ج٦/ ٥٦.

([٥٥])ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية، بدون ط وت ،(مكتبة دار الريان)، ص ١٢.

([٥٦]) النَّسَفي (٤٦١ - ٥٣٧ هـ) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي: عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبته، وتوفي بسمرقند. قيل: له نحو مئة مصنف، منها " طلبة الطلبة" في الاصطلاحات الفقهية، و " العقائد " يعرف بعقائد النسفي.وكان يلقب بمفتي الثقلين. وهو غير النسفي (المفسر) عبد الله بن أحمد. انظر الأعلام لزركلي، ج ٥/ ٦٠.

([٥٧]) النسفي، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص نجم الدين النسفي ، طلبة الطلبة، بدون ط، (العراق: المطبعة العامرة مكتبة المثنى ببغداد، ١٣١١هـ)، ص ١٦٧.

الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال "[٥٩] . وسنلاحظ أن تعريف ابن نجيم الحنفي [٦٠] وإن ابتعد عن الاقتصار على التعزير الشائع بين الأحناف، إلا أنه قصر السياسة على تصرفات الحاكم، وكأنه تعريف بين مترلتين: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[٦١] .وهذا الشيء هنا أعم من التعزير، وإن لم يكن بكثير، بينما ذهب الكفوي إلى تعريف أشمل للسياسة من كل الأقدمين، مقسما أنواعها حسب ممارسيها، ومجالاتها قائلا:"السياسة: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجِّي في العاجل والآجل وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير ومن العلماء –ورثة الأنبياء– على الخاصة في باطنهم لا غير، والسياسة البدنية: تدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة"[٦٢] .

([٥٨]) المَقْرِيزي(٧٦٦ – ٨٤٥ هـ) أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي: مؤرخ الديار المصرية. أصله من بعلبكّ، ونسبته إلى حارة المقارزة. من تآليفه كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) ويعرف بخطط المقريزي، و (البيان والإعراب عما في أرض مصر من الأعراب) و (التنازع والتخاصم في ما بين بني أمية وبني هاشم) و (تاريخ الحبش) و (شذور العقود في ذكر النقود) رسالة. انظر الأعلام. ج ١/١٧٨.

([٥٩]) المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ،ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٨ هـ)، ٣/ ٣٨٣.

([٦٠]) ابن نُجَيْم (٠٠٠ – ٩٧٠ هـ) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم: فقيه حنفي، من العلماء. مصري. له تصانيف، منها (الأشباه والنظائر) في أصول الفقه و (البحر الرائق في شرح كتر الدقائق) انظر الأعلام للزركلي، ج ٣/ ٦٤.

(٦١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد البحر الرائق شرح كتر الدقائق، ط٢، (دار الكتاب الإسلامي، بدون ت)، ٥/ ١١.

([٦٢]) الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص ٥١٠.

التعاريف المعاصرة للفقه السياسي:

ذكر الدكتور الفهداوي تعاريف عدة للفقه السياسي؛ فقد عرفه حينا بأنه:"مجموعة الأحكام الشرعية التي تتناول القضايا السياسية كالحكم، وإدارة الدولة، والعلاقات الخارجية" [٦٣] وعرفه حينا بأنه:"الفهم الدقيق لشئون الأمة الداخلية والخارجية، وتدبير هذه الشئون ورعايتها في ضوء أحكام الشريعة وهديها"[٦٤] . وقد لوحظ إضافة الشرعية في أغلب التعاريف المعاصرة، وهذا التعريف مقتصر على شئون الحكم، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، بينما السياسة أشمل من ذلك كما سنرى في التعاريف القادمة.

ويعتبر تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف[٦٥] من أشمل التعاريف المعاصرة، للسياسة الشرعية حين قال:" تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية،بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار، بما لا يتعدى حدود الشريعة،وأصولها الكلية، والمراد بالشئون العامة للدولة، كلما تتطلبه حياتهم من نظم، سواء أكانت دستورية، أم مالية، أم تشريعية، أم قضائية أم تنفيذية، وسواء كانت من شئونها الداخلية، أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون، ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية"[٦٦]، وقريب منه تعريف الدكتور عبد الله القاضي الذي قال:" اسم للأحكام والتصرفات التي تدار بها شئون الأمة، في حكومتها في تشريعها، وقضائها،وفي

---

(٦٣) الفهداوي، خالد سليمان حموده، الفقه السياسي الإسلامي، ط٢، (دمشق: الأوائل،٢٠٠٥)،ص ٧٢.

(٦٤)الفهداوي، المرجع السابق، ص ٧٥.

(٦٥) خَلَّاف (١٣٠٥ - ١٣٧٥ هـ) عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف: فقيه مصري، من العلماء. كان أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، ومفتشا في المحاكم الشرعية، وأحد أعضاء مجمع اللغة العربية، له تصانيف مطبوعة منها " علم أصول الفقه " و " السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية " و " نور على نور " و " تاريخ التشريع الإسلامي " انظر الأعلام، ج /ص ١٠٤.

(٦٦) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤-١٩٨٤)، ص ١٧.

جميع سلطاتها التنفيذية، والإدارية،وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم، أو التصرف في الشئون العامة للأمة على وجه المصلحة" [٦٧] . وقد حاول الدكتور عطية عدلان أن يضع تعريفا شاملا للسياسة بعد استدراكه على التعاريف السابقة، فقال بأنها:" النظم والأحكام والتصرفات، التي تدبر بها شئون الدولة الإسلامية، وتسير بها أمورها داخليا وخارجيا،على وجه يحقق مقاصد الشرع، في جلب المصالح، ودفع المضار، وفي تعبيد الخلق للخالق، دون مخالفة للشرع أو تعد لحدوده"[٦٨] .

وإشكالية كل هذه التعاريف في نظري ارتباطها بالدولة الإسلامية،فما دامت السياسة الشرعية من الأحكام الفقهية، فلا معنى لارتباطها بدولة، فالمقيمون بديار الغرب مطالبون بسياسة شرعية تجلب مصالحهم، وتدرأ عنهم المفاسد، ومن ثم فالسياسة الشرعية في نظري هي:

التعريف المختار للسياسة الشرعية

أرى أن أجمع تعريف للسياسة هو أنها :جلب الأفراد والجماعات لمصالحهم، ودرء المفاسد عنهم، في شئونهم المدنية والمعيشية، وعلاقاتهم فيما بينهم، ومع غيرهم على ضوء مصادر التشريع الإسلامي.

المبحث الثاني: في حجية الاستصلاح وضوابطه ومصادر الفقه السياسي

المطلب الأول: الاستدلال بالاستصلاح قديما وحديثا

إن من المسائل المستعصية في أصول الفقه، قضية عزو الأقوال إلى أصحابها، وتحقيق تلك النسبة إلى قائليها، ومن المسائل التي شهدت اضطرابا في العزو مسألة الاستصلاح، فالمتأمل في الكتب

([٦٧]) القاضي، عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ط١، (طنطا، مطبعة دار الكتب الحديثة، ١٤١٠-١٩٨٩)، ص .٣٣

([٦٨]) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ط١، (القاهرة: دار اليسر، ٢٠١٠)، ص ١٦.

التراثية يراها تعزيه لمالك وأهل المدينة فقط بالتصريح، والناظر لتفريعات الفقهاء يلاحظ عدم خلو مذهب منها، ولذلك قال القرافي قوله المشهور:"وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذ في جميع المذاهب"[٦٩] . ومن هذا المنطلق اختلف المعاصرون فيمن قال بالمصلحة ومن لم يقل، تبعا لآرائهم هم،

أولا: القائلون بالاستصلاح

فقد رأى الدكتور البوطي أن أئمة المذاهب والصحابة والتابعين،قالوا جميعا بالاستصلاح، وإن بشكل تطبيقي[٧٠] ، وسنذكر آراء أئمة المذاهب في الاستصلاح، حسب ما فهم البوطي، أو نزل فتاواهم عليه،

رأي أبي حنيفة في الاستصلاح:

لم يشر الإمام أبو حنيفة في أصوله المقررة، لاعتبار الاستصلاح، وإن اعتبر دليلين هما في الحقيقة لا يخرجان عنه، وهما الاستحسان، والعرف، يقول الدكتور البوطي:"حظ المصلحة في فقهه يكمن في دليلين من أهم الأدلة التي يقوم عليها مذهبه رحمه الله، وهما الاستحسان والعرف"[٧١]، يقول السرخسي[٧٢] مبينا الاستحسان عند الأحناف:"الاستحسان ترك القياس

([٦٩]) القرافي، مرجع سابق، ص ٣٩٤.

([٧٠]) البوطي، مصدر سابق، ص ٤٠٧،

([٧١]) البوطي، مصدر سابق، ص ٣٨١.

([٧٢]) السَّرَخْسي(٠٠٠ - ٤٨٣ هـ) محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، أشهر كتبه " المبسوط " في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءا، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند (بفرغانة)، و " الأصول ". وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. انظر الأعلام، ج ٥/ ٣١٥.

والأخذ بما هو أوفق للناس وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين"[٧٣].

وليس المراد بالقياس الوارد في كلام السرخسي القياس المعروف، أي حمل فرع على أصل لعلة جامعة بينهما، بل المراد به مقتضى القواعد والأصول العامة[٧٤] ، يقول البوطي:"وبناء على هذا فقد خرجت معظم الأحكام التي أخذ بها الأئمة استصلاحا، مخرج الاستحسان عند أبي حنيفة"[٧٥] . وَمَثَّل لذلك بما نقل الكاساني[٧٦] معلقا على جواز الاستصناع ":فالقياس: أن لا يجوز؛ لأنه بيع ما ليس عند الإنسان، لا على وجه السلم، وقد نهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم، ويجوز استحسانا؛ لإجماع الناس على ذلك؛ لأنهم يعملون ذلك في سائر الأعصار من غير نكر" [٧٧] . ومثل ذالك قوله في تضمين الأجير المشترك:"وأما على أصلهما فلأن وجوب الضمان في الأجير المشترك ثبت استحسانا صيانة لأموال الناس" [٧٨] . ومن تتبع كثيرا من الفروع التي جعلها الأئمة من الاستصلاح يجد أبا حنيفة أثبتها بالاستحسان.

([٧٣]) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط ، د،ط، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، ١٠/ ١٤٥.

([٧٤]) البوطي، مرجع سابق،٣٨٢.

([٧٥]) المرجع السابق نفسه

([٧٦]) الكاساني (٠٠٠ – ٥٨٧ هـ)أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين: فقيه حنفي، من أهل حلب. له (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) و (السلطان المبين في أصول الدين). انظر الأعلام. ج / ٧٠.

([٧٧]) الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ٥/ ٣.

([٧٨]) الكاساني، مصدر سابق، ٤ / ٢١١.

رأي الإمام مالك:

من المعلوم أن الإمام النجم عميد القائلين بالاستصلاح، وهو أمر مشهور لا يحتاج إلى توثيق وتدليل، وقد بين الشاطبي في الاعتصام كيفية أخذه بالمصالح المرسلة قائلا:"بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرا من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك! رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله ـــ حسبما بين أصحابه في كتاب سيره"[٧٩] . والفروع المالكية المندرجة تحت هذا الأصل مشهورة معروفة.

رأي الإمام الشافعي:

توهم بعض الناس من مخالفة الشافعي لمالك في بعض الجزئيات المندرجة تحت الاستصلاح أنه لا يقول بالاستصلاح إطلاقا، وليس الأمر كذلك فلا يلزم من المخالفة في بعض الجزئيات المخالفة في أصولها المقررة لها، وقد أخذ الدكتور البوطي من قول الشافعي في الرسالة اعتباره للاستصلاح:"وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا " قياساً " ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرم وحمِد وذمّ لأنه داخل في جملته فهو بعينه ولا قياسٌ على غيره"[٨٠].

ثم يضيف الشافعي مبينا:"ويقول مثل هذا القول في غير هذا مما كان في معنى الحلال فأُحل والحرام فحُرم.ويمتنع أن يُسمَّى" القياس " إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون فيه

([٧٩]) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ٦٣١.

([٨٠])الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ط١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مكتبه الحلبي، ١٣٥٨هـــ/١٩٤٠م)، ص ٥١٥.

شَبَهاً ، من معنيين مختلفين فَصَرَفَه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر.ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس والله أعلم" [٨١] . وقد جاءت نصوص عن السادة الشافعية تثبت اعتبار إمامهم للاستصلاح من ذلك ما نقله الهيتمي[٨٢] في شرح الحديث الخامس من الأربعين:"قال الشافعي رحمه الله تعالى:ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً فهو البدعة الضالة وما أحدث من الخير و لم يخالف شيئاً من ذلك فهو البدعة المحمودة"[٨٣] . وكذلك ما نقل الزنجاني[٨٤] . في التخريج حين قال:" ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وان لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز؛ مثال ذلك ما ثبت وتقرر من إجماع الأمة إن العمل القليل لا يبطل الصلاة والعمل الكثير يبطلها" [٨٥]. ثم قال بعد أن ذكر أمثلة من الاستصلاح:"وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي الشرع وهو حفظ قانونه في حقن الدماء مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس،واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية المتناهي لا

([٨١]) الشافعي، المصدر السابق نفسه.

(٨٢) ابن حَجَر الهَيْتَمي(٩٠٩ - ٩٧٤ هـــ)أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس: فقيه باحث مصري، له تصانيف كثيرة، منها (مبلغ الأرب في فضائل العرب) و (الجوهر المنظم) رحلة إلى المدينة، و (الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة) و (تحفة المحتاج لشرح المنهاج) في فقه الشافعية) و (الفتاوي الهيتمية) انظر الأعلام. ج ١/ ٢٣٤.

(٨٣) الهيثمي، أحمد بن حجر الهيثمي، فتح المبين لشرح الأربعين، ب ط، (مصر:المطبعة العامرة الشرفية، ١٣٢٠)،ص ٩٥.

([٨٤]) الزَّنْجاني(٥٧٣ - ٦٥٦ هـــ) محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزنجاني: لغويّ، من فقهاء الشافعية،من أشهر كتبه، كتاب (تخريج الفروع على الأصول) واستشهد ببغداد. انظر الأعلام. ج ٧/ ١٦١.

([٨٥]) الزنجاني، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول،ط٢، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨)،ص ٣٢٠.

يفي بغير المتناهي، فلا بد إذا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي"[٨٦] . وهذا واضح لا يحتمل التأويل، ولم يقل مالك بفوضوية الاستصلاح، فحاشا مذهب أهل المدينة من ذلك، وقد قال إمام الحرمين في البرهان:"وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبهية بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة"[٨٧] . وتيبن من هذا اعتبار الشافعي للمصلحة المرسلة، ومن أمثلة اعتباره للاستصلاح قوله في الأم:"الرجوع عن الشهادات ضربان فإذا شهد الشاهدان، أو الشهود على رجل بشيء يتلف من بدنه، أو ينال مثل قطع، أو جلد، أو قصاص في قتل، أو جرح وفعل ذلك به، ثم رجعوا فقالوا عمدنا أن ينال ذلك منه بشهادتنا فهي كالجناية عليه ما كان فيه من ذلك قصاص خير بين أن يقتص، أو يأخذ العقل وما لم يكن فيه من ذلك قصاص أخذ فيه العقل وعزروا دون الحد" [٨٨]. فهذا هو عين الاستصلاح، فلم يشهد لهذا كتاب ولا سنة باعتبار ولا إلغاء، ومن أمثلةذلك قوله أيضا:"ولو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا ففرق بينهما الحاكم، ثم رجعوا أغرمهم الحاكم صداق مثلها إن كان دخل بها، وإن لم يكن دخل بها غرمهم نصف صداق مثلها لأنهم حرموها عليه ولم يكن لها قيمة إلا مهر مثلها ولا ألتفت إلى ما أعطاها قل،

([٨٦]) الزنجاني، مرجع سابق، ٣٢٢.

([٨٧]) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني البرهان في أصول الفقه، ط١، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، ٢ / ١٦١.

(٨٨) الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ، الأم، ب، ط، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ٧/ ٥٧.

أو كثر إنما ألتفت إلى ما أتلفوا عليه فأجعل له قيمته "[٨٩]، وتلك النصوص وهذه النقول لا تدع مجالا للشك، في اعتبار الشافعي للمصلحة المرسلة، وإن لم يسمها باسمها.

رأي الإمام أحمد:

لم يذكر مصنفو الحنابلة الأصوليون عن إمامهم اعتبار الاستصلاح من أنواع الأدلة، وإن كانت مصنفاتهم ملأى بفتاوى منقولة عنه تعتبر الاستصلاح، ولذلك قال أبو زهرة[٩٠] :"وليس عدم ذكرها –أي المصالح– دليلا على عدم اعتبارها، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون الاستصلاح أصلا من أصول الاستنباط" [٩١]. وقد نقل العلامة ابن القيم كثيرا من فتاوى الإمام المبجل، –تحت عنوان كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية– تدل على اعتبار الاستصلاح، من ذلك:"والمخنث ينفى؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه"[٩٢] . وقال أيضا:"ونص الإمام أحمد – رضي الله عنه – فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب، وإلا أعاد العقوبة" [٩٣] ، إذن اتضح لنا من خلال النصوص المتقدمة اعتبار الأئمة الأربعة للمصالح المرسلة في أحكامهم الفقهية، وفي تفريعاتهم الجزئية، وهذا ما ينفض كثيرا من الغبار عن القول الشائع من قصر القول بالاستصلاح على المذهب المالكي، وقد فطن لهذا الأمر الدكتور الخن من قبل؛ فقال:"تكاد

---

(٨٩)الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٧ ص ٥٨.

(٩٠) أَبو زُهْرة (١٣١٦ – ١٣٩٤ هـ) محمد بن أحمد أبو زهرة: أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره، وأصدر من تأليفه أكثر من ٤٠ كتابا، منها المطبوعات الآتية: (الخطابة) و (تاريخ لجدل في الإسلام) و (أصول الفقه) و (تواريخ مفصلة ودراسة فقهية أصولية للأئمة الأربعة) فأخرج لكل إمام كتابا ضخما: أبو حنيفة، مالك، الشافعيّ، ابن حنبل. انظر الأعلام، ج ٦/ ٢٦.

(٩١) أبو زهرة، ابن حنبل حياته وعصره،آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص ٣٤٤.

(٩٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم ، (بيروت: دار الكتب العربية، ١٤١١هـ – ١٩٩١م)، ٤ / ٢٨٧.

(٩٣) المرجع السابق نفسه.

كلمة الأصويين تلتقي على أن القول بالاستصلاح – المصالح المرسلة – أمر مختلف فيه ، وأن الراجح من الآراء أنه لا يصح الاستدلال به، إذ لا دليل على اعتباره، وأنه لم يذهب إلى القول به إلا الإمام مالك رحمه الله، ولكنك إذا راجعت فقه الأئمة الثلاثة، واجتهاداتهم في مراجعها الأصلية رأيت ما يدل على أنهم جميعا كانوا يبنون أحكامهم الاجتهادية على وفق المصالح المرسلة"[٩٤] .

المعاصرون القائلون بالاستصلاح

أما موقف المعاصرين من الاستصلاح فقد أجمله الشيخ الدكتور القرضاوي بقوله:"لم أر أحدا من فقهاء عصرنا، إلا اعتد بالمصلحة المرسلة، واعتبرها من أدلة الشرع، فيما لا نص فيه، بشروطها الشرعية، وضوابطها المرعية"[٩٥] . ثم ذكر عددا من الفقهاء الذين نصوا على

([٩٤]) الخن، مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٧- ٢٠٠٦)، ص ٥٥٤.

([٩٥]) القرضاوي، يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها،ط١، (مصر: مكتبة وهبة، ١٤١٩- ١٩٩٨)، ص ١٠٣،

اعتبارها، وجعلوها دليلا، كالشيخ الخضري[٩٦] والمراغي[٩٧] ، وشلتوت[٩٨]، وأبي زهرة، والشيخ خَلاَّف، والزرقا[٩٩] والبوطي وغيرهم.

أدلة المحتجين بالاستصلاح

وقد استدل من قال بالمصلحة قديما وحديثا بأدلة نذكر منها الآتي

الدليل الأول: الاستقراء والتتبع

وذلك لما استقرأ العلماء الكتاب والسنة، وقواعد الشريعة المجمع عليها، بان لهم انبناء الشريعة على مصالح العباد، يقول الشاطبي:" والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت

([٩٦]) الخُضَري(١٢٨٩ - ١٣٤٥ هـ) محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الخضري: باحث، خطيب، من العلماء بالشريعة والأدب وتاريخ الإسلام، من كتبه (أصول الفقه) و (تاريخ التشريع الإسلامي) و (إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء) و (محاضرات في تاريخ الامم لاسلامية)، و (نور اليقين في سيرة سيد المرسلين)، انظر الأعلام، ج / ٢٦٩.

([٩٧]) المَراغي(٠٠٠ - ١٣٧١ هـ)أحمد بن مصطفى المراغي: مفسر مصري، من العلماء. له كتب، منها (الحسبة في الإسلام) رسالة، و (الوجيز في أصول الفقه) ، و (تفسير المراغي) ثمانية مجلدات، و (علوم البلاغة). انظر الأعلام، ج ١/ ٢٥٨.

([٩٨]) شَلْتُوت (١٣١٠ - ١٣٨٣ هـ)محمود شلتوت: فقيه مفسر مصري. له كثير من المصنفات من أشهرها؛(الفتاوى) و (توجيهات الإسلام) و (الإسلام عقيدة وشريعة) و (الإسلام والوجود الدولي). انظر الأعلام، ج ٧/ ١٧٣.

([٩٩]) مصطفى الزرقا عالم سوري من أبرز علماء الفقه في العصر الحديث، ولد الشيخ مصطفى الزرقا بمدينة حلب في سورية عام 1322هـ الموافق 1904م . من أهم كتبه "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد"، و "المدخل الفقهي العام." انظر الموسوعة الحرة: على الرابط التالي: http://ar.wikipedia.org/wiki/ .

([١٠٠]) القرضاوي، المرجع السابق نفسه.

لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فالله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: {رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} [النساء: ١٦٥] ، {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} [الأنبياء: ١٠٧]. وقال في أصل الخلقة: {وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا} [هود: ٧] ، {وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون} [الذاريات: ٥٦] ، {الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا} [الملك: ٢] .....

ثم يقول بعد ذكر كثير من الآيات الدالات على المقصد من خلق الناس :"وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة" [١٠١]. فالأخذ إذن بالمصالح هو الذي يوافق روح الشريعة، ومقاصدها من خلال استقرائها.

الدليل الثاني: محدودية النصوص وانتشار النوازل

يقول الدكتور النملة: "لو لم نجعل المصلحة المرسلة دليلاً من الأدلة، للزم من ذلك خلو كثير من الحوادث بلا أحكام وذلك لقلة الأصول المعتمدة وندرتها وكثرة الحوادث فقد يطرأ للأمة اللاحقة،طوارئ لم تطرأ للأُمَّة السابقة وكذلك قد يؤدي تغير أخلاق الناس، وأحوالهم إلى أن يصير مفسدة ما كان مصلحة وقد يكون مصلحة،في مجتمع ما هو مفسدة في مجتمع آخر فلو لم نجعل المصلحة حُجَّة لضاقت الشريعة عن مصالح الناس وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف المجتمعات والأزمان والأحوال وهذا خلاف القاعدة الشرعية المعروفة وهي: أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان" [١٠٢].

([١٠١]) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ١٢/٢.

([١٠٢]) النملة، عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، ١٠١٠/٣.

الدليل الثالث: عمل الصحابة

يلاحظ المتتبع لسِيَرِ الصحابة اعتبارهم الاستصلاح في سياساتهم ونوازلهم، ومن أمثلة ذلك ما رواه البخاري في شأن جمع القرءان:"قال حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ الأَنْصَارِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَكَانَ مِمَّنْ يَكْتُبُ الوَحْيَ - قَالَ: أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ اليَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ القَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ اليَمَامَةِ بِالنَّاسِ وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ القَتْلُ بِالقُرَّاءِ فِي المَوَاطِنِ فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ القُرْآنِ إِلَّا أَنْ تَجْمَعُوهُ وَإِنِّي لَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ القُرْآنَ " قَالَ أَبُو بَكْرٍ: قُلْتُ لِعُمَرَ: «كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِيهِ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ لِذَلِكَ صَدْرِي وَرَأَيْتُ الَّذِي رَأَى عُمَرُ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: وَعُمَرُ عِنْدَهُ جَالِسٌ لاَ يَتَكَلَّمُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ وَلاَ نَتَّهِمُكَ «كُنْتَ تَكْتُبُ الوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» فَتَتَبَّعِ القُرْآنَ فَاجْمَعْهُ فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الجِبَالِ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ القُرْآنِ قُلْتُ: «كَيْفَ تَفْعَلاَنِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ أَزَلْ أُرَاجِعُهُ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَقُمْتُ فَتَتَبَّعْتُ القُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنَ الرِّقَاعِ وَالأَكْتَافِ وَالعُسُبِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ حَتَّى وَجَدْتُ مِنْ سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مَعَ خُزَيْمَةَ الأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهُمَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ} [التوبة: ١٢٨] إِلَى آخِرِهِمَا وَكَانَتِ الصُّحُفُ الَّتِي جُمِعَ فِيهَا القُرْآنُ عِنْدَ

أَبِي بَكْرٍ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ"[١٠٣] . ومن أمثلته عهد الصديق للفاروق بالخلافة، وهو معروف كثير كتدوين عمر للددواوين وغير ذلك.

القائلون بعدم حجية الاستصلاح وأدلتهم

رأى الشيخ محمود عبد الكريم حسن أن النقول التي ساقها البوطي لا تدل بالضرورة على قول هؤلاء بالاستصلاح، ونسب البوطي إلى الجرأة والمجازفة، والقول على أهل العلم بلا دليل لنقله اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على القول بالاستصلاح[١٠٤] ، وقد عُزِيَ القول بعدم اعتبار الاستصلاح مطلقا إلى القاضي الباقلاني، ونسب أيضا إلى أكثر الأصوليين، وإلى طوائف من المتكلمين، وإلى الإمام مالك نفسه، والشافعي، ومتأخري الحنابلة من أهل الأصول والجدل، وهو مختار الآمدي، وابن الحاجب، وصححه ابن قدامة[١٠٥] .

أدلة القائلين بعدم حجية الاستصلاح:

الدليل الأول: عدم انضباط المصالح

استدل هؤلاء بأن المصالح غير منضبطة بل هي مترددة بين اعتبارها وإلغائها، ومن ثم فجعلها دليلا غير مستقيم عند هؤلاء؛ يقول الآمدي[١٠٦] :"فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها. وهذا القسم متردد بين ذينك القسمين، وليس

([١٠٣]) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، ط١، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،(دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، باب قوله تعالى لقد جاءكم رسول من أنفسكم، الحديث رقم: ٤٦٧٩. ٦/ ٧١.

([١٠٤]) محمود، محمود عبد الكريم حسن، المصالح المرسلة دراسة تحليلية، ومناقشة فقهية وأصولية مع أمثلة تطبيقية،، ط١، (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٤١٤-١٩٩٥)، ص ٤٣

([١٠٥]) زين العابدين، العبد محمد النور، رأي الأصوليين، في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية،ط١، (الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية والبحوث الشرعية، ١٤٢٥-٢٠٠٤)،٢/ ٢٦١.

([١٠٦]) الآمِدي(٥٥١ - ٦٣١ هـ) علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي، له مصنفات منها " الإحكام في أصول الأحكام" و " أبكار الأفكار " انظر الأعلام، ج ٤/ ٣٣٢.

إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار، يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى"[١٠٧].

والجواب عن هذا كما قال النملة:"أنا لم نجعل المصلحة المرسلة مع المصالح المعتبرة مطلقا وبدون أدلة بل جعلناها مع المصالح المعتبرة وأنه يحتج بها بأدلة وبشروط قد رجحت اعتبارها على إلغائها فيكون الاعتبار مظنونا والعمل بالظن واجب"[١٠٨] .

الدليل الثاني: عدم اطراد محافظة الشارع على المصالح بأي طريق

عدم علمنا بمحافظة الشارع على تحصيل المصالح بأبلغ الطرق، فلم يجز الشارع المثلة فيمن قتل عمدا عدوانا مع اقتضاء المصلحة لذلك إذ هو أبلغ في الزجر والانتهاء، ولم يجز القتل في السرقة، وشرب الخمر مع اقتضاء المصلحة لكل ذلك [١٠٩] ، والجواب على هذا واضح إذ لا اجتهاد مع وجود نص، وقد نص الشارع الحكيم على كل هذه العقوبات.

الدليل الثالث: القول بالمصالح يؤدي لثبوت الأحكام بالتشهي

أن الأحكام الشرعية هي المستندة إلى الأصول الشرعية من كتاب وسنة، وإجماع وقياس، وما ليس كذلك، فو إثبات حكم بالتشهي، أو بالعقل المجرد،

قال النملة:"وهذا ظاهر البطلان"[١١٠]، وذلك لأن أصل المصلحة مستند إلى أدلة شرعية، كالاستقراء.

([١٠٧]) الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ٣/ ١٦١.

([١٠٨]) النملة، مرجع سابق، ٣/ ١٠١٢.

([١٠٩]) المصدر السابق نفسه

([١١٠]) النملة، المرجع السابق ٣/ ١٠١٣.

المعاصرون الرافضون للاستصلاح:

عزى محمود عبد الكريم حسن عدم الاستدلال بالاستصلاح إلى نفر من المعاصرين مثل الشيخ النبهاني، وعطا أبو الرشتة، والدكتور محمد حسين عبد الله [١١١] . وقد وقفت بعد تسويد هذا البحث على كتاب بعنوان" الواضح في إبطال المصالح" كتبه شخص يدعى محمد الشويكي يقوم على إنكار المصالح أصلا في الشريعة، وبعد تفحصه تبين أنه ممن لا يرى تعليل الأحكام، وتلك ظاهرية جديدة.

الترجيح: الذي نرى أن المصلحة المرسلة بضوابطها ومقاصدها الشريعة دليل من الأدلة الشرعية المعتبرة لعموم العمل بها كما قال الشنقيطي[١١٢]:"فالحاصل أن الصحابة –رضي الله عنهم- كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها و لم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة وإن زعموا التباعد منها ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك"[١١٣].

([١١١]) محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ، ص ٤٩

([١١٢]) الشّنْقِيطي (١٣٢٥ - ١٣٩٣ هـــ)محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي: مفسر مدرّس من علماء شنقيط (موريتانيا)، له كتب، منها (أضواء البيان في تفسير القرآن) ، و (منع جواز المجاز)،و(دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب) و (آداب البحث والمناظرة) و (رحلة خروجه من بلاده الى المدينة) . انظر الأعلام، ج٦/ ٤٥.

([١١٣]) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، المصالح المرسلة، ط١، (الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٠)، ٢١.

المطلب الثاني: ضوابط الاستصلاح

تقدم معنا الخلاف في الاستصلاح لكن ينبغي أن نعلم أن من قال به، لم يقل به على إطلاقه، بل جعل للمصلحة ضوابط تحكمها، وقد نقل الزركشي[١١٤] . عن ابن دقيق العيد في ذلك قولا في غاية الروعة والدقة قال:" وقال ابن دقيق العيد: لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها. وتحقيقها يحتاج إلى نظر شديد ربما خرج عن الحد المعتبر "[١١٥]. وتتعين ضرورة هذه الضوابط بعد أن اقتحم الشريعة من ليس من أهلها، وكتب فيها من هو غريب عليها، وقد قال الدكتور البوطي: ليس من شك في أن هذا البحث من أهم ما يتبغي ان يعتني به المجتهد أو الباحث، في الشريعة الإسلامية، إذ هو لن يهتدي إلى الحق فيما يجد فيه من البحث، إلا إذا اتخذ من ضوابط المصلحة الشرعية منارا في طريق بحثه" [١١٦] .

ومن ثم اشترط القائلون بالاستصلاح ضوابط تجب مراعاتها وقد أشبعها المؤلفون بحثا ومن ثم فسأقتصر على ذكرها إجمالا ليرجع إلى التفاصيل من يريد ذلك:

١- أن لا يخالف الحكم المثبت بالمصلحة نصًا شرعيًا قطعيا ومن ثم فلا يجوز الاستسلام للادعاء بدعوى أن فيه مصلحة حفظ النفس والمال، وما أوهم غير ذلك فلاعتبارت أخرى، كقضية التترس التي اشتهرت عن الغزالي[١١٧] .

---

(١١٤) الزَّرْكَشِي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: عالم بفقه الشافعية والأصول. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها (البحر المحيط) في أصول الفقه، و (المنثور) يعرف بقواعد الزركشي في أصول الفقه. انظر الأعلام، ج ٦/٦٠- ٦١.

(١١٥) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط،ط١، (دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٨٨/٨.

(١١٦) البوطي، مرجع سابق ص ١١٥.

(١١٧) الغزالي، المستصفى ، مرجع سابق، ص ١٧٦.

٢- أن لا يكون في الحكم بمقتضى المصلحة المرسلة إثبات عبادة جديدة ولا إضافة ركن أو شرط لعبادة مشروعة ولا زيادة أو نقص في مقدر شرعي: كزيادة التعويض على الدية لكنها قد تقع في وسائل العبادة المطلقة لا في ذات العبادة وأصلها ولا في وسائلها التوقيفية التي ورد الشرع بها ومثال ذلك الأذان الثاني للجمعة.[١١٨]

٣- أن يكون حصول المصلحة بالحكم مقطوعًا به أو غالبًا على الظن أما المصالح التي يكون تحصيلها بالحكم الظني فلا يعمل بها [١١٩] .

٤- أن يكون إصدار الحكم مرادًا به المصلحة العامة للأمة الإسلامية فلا يجوز إصدار الأحكام التي يبتغى بها مصلحة خاصة.[١٢٠] .

٥- ألا يستتبع الحكم بمقتضى تلك المصلحة مفسدة أعظم من تلك المصلحة أو مساوية لها بل لابد أن تكون المصلحة أكبر. وأن لا تفوت تلك المصلحة المعمول بها مصلحة أعظم منها، و مساوية لها[١٢١].

٦- أن لا تعارض قياسا صحيحا، "لأن القياس إنما هو مراعاة مصلحة في فرع بناء على مساواته الأصل في علة حكمه المنصوص عليه، فبينهما من النسبة إذا العموم والخصوص المطلق، إذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة، وفيه زيادة على ذلك العلة التي اعتبرها الشارع،

---

[١١٨]) راجع الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ص ٦٢٧- ٦٣٥.

([١١٩]) حكيم، محمد طاهر حكيم، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم)، د، ط، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٢هـ٢٠٠٢م)، ٢٣٩.

([١٢٠]) حكيم، المرجع السابق، ص ٢٤٠.

([١٢١]) السابق نفسه، ص ٢٤٤.

ومراعاة مطلق المصلحة أعم من أن توجد فيها هذه الزيادة، أو لا، فكل قياس مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا" [١٢٢] .

المطلب الثالث: مصادر الفقه السياسي

كان ينبغي أن نقدم هذا المطلب لعلاقته بالدليل عموما، لكنا أخرناه نظرا لسياسة شرعية تقتضي أن نبين مدى مكانة السياسة في الإسلام، وللرد على الذين وصموا الإسلام بأنه دين روحي فقط، لا يهتم بحياة الناس وشئونهم، ولنبين أيضا مصادر الفقه السياسي، وأنه كأي فرع من فروع الفقه الإسلامي يستدل له بأدلته المتفق عليها والمختلف، حسب المذاهب والرؤى الفقهية، ومناهجها المتعددة.

أولا : الأدلة المتفق عليها

المصدر الأول: القرءان

تعريفه:

عرفه صاحب المراقي بقوله:

لفظ مترل على محمد.....لأجل الأعجاز وللتعبد

ومن المعلوم أن المسائل التي يتناولها القرءان غالبا ما تكون مجملة، لتفصل في السنة القولية أو العملية، وقد جاء في القرءان الكريم من مسائل السياسة بعض القاضايا الدستورية كالشورى؛ قال تعالى: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }[١٢٣]. وقال سبحانه: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ

([١٢٢]) حكيم، المرجع السابق، ص ٢٤٣.

([١٢٣])الشورى، الآية ٣٨.

الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ}[١٢٤]. كما تناول العدل؛ قال جل شأنه: { إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً }[١٢٥] وطاعة ولي الأمر؛ قال جل في علاه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}[١٢٦] والمساواة؛ في قوله: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ }[١٢٧]. وتناول القرءان في الجانب السياسي الجنائي والعقابي، قضايا القتل وعقوبته، والسرقة وعقوبتها، والحرابة وعقوبتها، والزنا وعقوبته، والقذف وعقوبته ، والردة وخطورتها، وفي السياسة الاقتصادية تناول القرءان موارد بيت المال من زكاة وفيء ومغانم وجزية، وصدقة،وبين مصارف تلك الموارد، وفي السياسة الدولية بين القرءان الكريم القتال ومتعلقاته، والسلم وشئونه.

المصدر الثاني: السنة النبوية

تعريفها:"هي ما صدر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من قول أو فعل أو تقرير"[١٢٨].

([١٢٤])آل عمران، الآية:١٥٩.

(١٢٥) النساء، الآية ٥٨.

(١٢٦) النساء، الآية ٥٩.

(١٢٧)الحجرات، الآية. ١٠

([١٢٨]) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٦،

وقد تناولت السنة النبوية المشرفة، من قضايا الفقه السياسي بعض القضايا الدستورية والإدارية؛ الشورى، والعدل، والطاعة، والنصيحة، والمساواة، والوزراء. وتانولت في قضايا الجنايات؛ جرائم القتل وقطع الأعضاء، والجروح، وعقوباتها، وكذلك الدفاع عن النفس والمال والغير،وجريمة تعاطي المسكرات، والسرقة وعقوبتها، والحرابة وعقوبتها،والزنا وعقوبته، والقذف وعقوبته ، والردة وعقوبتها، وفي السياسة الاقتصادية تناولت السنة النبوية؛ موارد بيت المال من زكاة وفيء ومغانم وجزية، وصدقة،وبين مصارف تلك الموارد، وفي السياسة الدولية بيَّنت السنة النبوية القتال وآدابه، والسلم وأموره.

المصدر الثالث: الإجماع

تعريفه: هو:"هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – على حكم شرعي في واقعة"[١٢٩] .

ومن أمثلته: إجماع الأمة على خلافة أبي بكر الصديق بعد أن كانت فلتة، والإجماع على العهد للفاروق، والإجماع على أن حد شارب الخمر ثمانين جلدة، وعلى قتال مانعي الزكاة.

المصدر الرابع: القياس

تعريفه:

وهو:"إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم"[١٣٠] .

([١٢٩]) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤٥.

([١٣٠]) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٧٩.

ومن أمثلته: قياس قضاء القاضي في حال المرض عليه وهو في حال الغضب، وقد جرى الخلاف في جواز القياس في الحدود، ومن أثبته جعل منه قياس النباش على السارق، واللائط على الزاني.

ثانيا: الأدلة المختلف فيها

أ: الاستحسان

تعريفه: الاستحسان في اصطلاح الأصوليين:"هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجَّح لديه هذا العدول" [١٣١] .

ومن أمثلته:

حرق عمر رضي الله عنه بيت رويشد الثقفي، لأنه كان يبيع الخمر.

ب: المصالح المرسلة

تقدم معنا كثير من التعاريف لها،

من أمثلة هذا الضرب تدوين الفاروق الدواوين،وتعيين الولاة، وتوسعة المساجد، والطرقات،وتمصير الأمصار، وإقامة السجون، والحكم بعد عدم تغيِّبِ الزوج أكثر من أربعة أشهر، وفرض العطاء لمواليد الإسلام.

ج:سد الذرائع

تعريفه:" هو منع ما يجوز حتى لا يتوصل به إلى ما لا يجوز"[١٣٢] .

([١٣١]) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٩٧.

من أمثلتها: عدم جواز الكتابيات، إذا رأى الحاكم ذلك لمصلحة، ومن هذا الضرب منع رجال الأمن والجيش من زواج الأجنبيات، حفاظا على أسرار الدولة.

د:العرف

تعريفه:"العُرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك ويسمى العادة"[١٣٣]

ومن أمثلته: شرب الماء من الطرقات بدون إذن صاحبها لمن كان عرفا عندهم، وكذلك استخدام الضيف لآلات صاحب المترل من غير إذنه.

ه:الاستصحاب

تعريفه: يقول ابن القيم:"فالاستصحاب: استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا"[١٣٤] .

ومن أمثلته دوام فرض الجهاد،وغيره من الطاعات والحدود.

تلك هي أغلب مصادر الفقه السياسي، وهناك مصادر أخرى، كعمل الصحابي، وشرع من قبلنا، لكن تركت ذكرها لعدم عثوري على أمثلة واضحة لها، ولله الامر من قبل ومن بعد، والآن آن لنا بعد هذا المدخل المعرفي أن ندخل صلب الموضوع.

([١٣٢])الخادمي، نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط١، (مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م)، ص ٢٤.

([١٣٣]) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٩.

([١٣٤]) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ١/ ٢٥٥.

الفصل الثاني: الاستصلاح وأنواع الحكم

تمهيد حول رؤية المعاصرين لطبيعة الفقه السياسي الإسلامي

عرف التاريخ الإسلامية عبر مسيرته الطويلة التي امتدت ثلاثة عشر عاما، ضروبا من الحكم، قسمها فقهاء السياسة الأقدمون، إلى خلافة راشدة، وملك عضوض، وكان الأول على سبيل المدح، والثاني على سبيل الذم، وعرف تارة باسم البيعة، وحينا باسم الاستيلاء، وهذا ما عبر عنه الدكتور محمد سليم العوا بقوله:"لقد عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها السياسي أكثر من طريقة لتولية رئيس الدولة" [١٣٥]، وبسبب تعدد هذه الآليات اختلف المعاصرون اختلافا حادا حول طبيعة الفقه السياسي في الإسلام، وقد دار الخلاف أساسا حول وجود نظام سياسي معين في الإسلام أم لا؟. وأول من كتب في هذا الموضوع الحرج من المتأخرين، ممن ينسب إلى العلم الشرعي؛ الشيخ الأزهري المشهور علي عبد الرزاق في كتابه: (الإسلام وأصول الحكم)، عام ١٩٢٥ه، وكان الكتاب صدمة كبرى في مصر وغيرها من العالم الإسلامي، وقد كانت العلمانية قبل ذلك موجودة في مصر عند المشرفين على كبريات الصحف حينها، وهم أساسا من المنبهرين بالغرب وحضارته، لكن عليا بن عبد الرزاق الرزاق قدَّم كتابه في لبوس إسلامي، وهو خريج أزهري، وقاض في المحاكم الشرعية،

([١٣٥]) العوا، محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٦، (مصر: المكتب المصري الحديث،١٩٨٣،)، ص ٢٥٧.

وأثار فيه قضايا كانت من المسلمات لدى علماء الإسلام، من أبرز تلك القضايا: أن الإسلام دين لا سياسية، ورسالة لا حكم، ورحانية لا دولة، فهو عنده مثل المسيحية في أطوارها الأولى:دعوا ما لقصير لقيصر، وما لله لله، وجعل الخلافة الإسلامية كهنوتا وحاكما مستبدا، وقد رد عليه كثير من الأعلام المعاصرين، مثل الشيخ الخضر الحسين الإمام الكبير في كتابه: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) الذي صدر عام ١٩٢٦، وكذلك محمدبخيت مطيع في كتابه(حقيقة الإسلام وأصول الحكم) الذي صدر في عام 1926 وكذلك رد عليه الطاهر بن عاشور في كتاب بعنوان: (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)، وكذلك محمد ضياء الدين الريس كتابه"النظريات السياسية الإسلامية " سنة ١٩٥٢، وفي سنة ١٩٧٦ أصدر كتابا بعنوان " الإسلام والخلافة في العصر الحديث" نقد فيه كتاب علي عبد الرزاق أيضا، و الجديد في كتابه هذا أنه شكك في أن يكون الكتاب من تأليف الشيخ علي. ومن هذه الأدلة:

أ. لم يعرف عن الشيخ قط أنه كان باحثا، أو مفكرا سياسيا،أو حتى مشتغلا بالسياسة .

ب. لا يعقل أن يقصد قاض شرعي مسلم من عائلة محافظة الهجوم علي الإسلام، وينكر ما فيه من سياسة و حكم، وجهاد وقضاء .

ج. لا يعقل أن يكون هذا الشيخ الأزهري قد تعلم فيي الأزهر بسبب ما يورده في كتابه "من أحاديث عن قيصر وعيسي ومَتَّى والإصحاح والإنجيل.

د. يتكلم الكتاب عن المسلمين بضمير الغائب. ككقوله : ذلك الزعم بين المسلمين... غير مألوف في لغة المسلمين... الخلافة في لسان المسلمين" [١٣٦] . وانتهت هذه المعركة بمحاكمة الشيخ علي عبد الرزاق، وفصله من الأزهر، وقد ظهر بعد ربع قرن

([١٣٦]) الريس، محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، ب ط، (القاهرة: مكتبة دار التراث، بدون ت)،ص ٢١٧-٢٢٢٣.

من ظهور هذا الكتاب كتاب آخر للكاتب الشيخ خالد محمد خالد بعنوان: "من هنا نبدأ"وقد أثار ضجة كبرى مثل الكتاب الأول، وحوكم كما حوكم الشيخ علي عبد الرزاق، واتهم بما اتهم به الأول، وقد رُدَّ على خالد محمد خالد بردود عنيفة، وكان أعنف تلك الردود رد الشيخ محمد الغزالي " من هنا نعلم" وقد عمل الغزالي على نقض كل الآراء التي رآها مخالفة للإسلام[١٣٧] .، وقد رجع خالد عن جميع أفكاره الشاذة في كتابه هذا، وبعد هذه الفترة بزمن انتشر في الناس القول بحتمية الحل الإسلامي كما عنون الشيخ القرضاوي في أحد كتبه، إلا أن تلك النظريتن: القائلة بوجود حكم في الإسلام، والنافية له، تطورتا على مر الزمان، وتفرعت فيما بعد إلى ثلاثة تيارات:

التيار لأول: التيار العقلاني

يرى التيار العقلاني أن الإسلام لم يأت بنظام للحكم، بل هو عبادة فقط فيما بين العبد وربه، وأن النظم السياسية المرتبطة باسم الإسلام ليست منه، فكلها دخيلة عليه بما فيها نظام الخلافة نفسه، وينبني عندهم على ذلك أن المسلمين لا يذنبون، ولا يعدون مقصرين لو أنهم اختاروا أي نظام تحت أي مسمى لتنظيم شئونهم الداخلية والخارجية، وأغلب هذا التيار يعتمد على فهم خاص يوغل في التأويل والتجريد، وأبرز منظريه المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري، والدكتور برهان غليون، ويعتبر أول متكلم بوضوح في هذا الشان الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه المتقدم ذكره [١٣٨] ؛ يقول غليون معلنا عن هذا المنهج –بعد مقدمات طويلة– خلصت

([١٣٧]) الكتاني، محمد الكتاني، جدلية العقل والنقل ف مناهج التفكير الإسلامي، ط١، (المغرب: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع،١٤٢١-٢٠٠)، ٢/٧١٠- ٧٢٢.

([١٣٨]) غليون والعوا، برهان غليون، ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، ط١و (دمشق : دار الفكر المعاصر،١٤٢٤-٢٠٠٤)، ص ١٢.

إلى أن:"ما كان من الممكن للقرءان أن يأتي بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم، وأن يحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقعه بوصفه نصا مقدسا، ذلك أن أنظمة الحكم تتطور وتتحول، لأنها من صنع التاريخ والجماعات المتواترة في هذا التاريخ، وليست قضية مبدئية وعقائدية" [١٣٩] ، وهذا المنهج واضح السقوط لكثرة الأدلة المتعلقة بالحكم والسياسة، في القرءان الكريم والسنة النبوية، والإجماع والقياس، وفي الأدلة الثانوية في الشريعة الإسلامية، وقد تقدم معنا منها الكثير في مصادر الفقه السياسي، مما فيه أبلغ رد على هذا التيار العقلاني.

التيار الثاني: التيار التراثي

يرى هذا التيار أن الله سبحانه وتعالى أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم نظام حكم شامل للحياة وجميع أمورها، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مارسه في حياته، كما مارسه خلفاؤه الراشدون، ويستدل هذا التيار بتلك النصوص الموجودة في الوحيين عن الحكم وشئونه، والدولة المدنية الأولى، وقد تبنى هذا الرأي جميع الجماعات السلفية الجهادية، وأشهر من كتب دفاعا عن هذا التيار التراثي، السيد محمد شاكر الشريف في كتاب له بعنوان"تحطيم الصنم العلماني" الذي يقول فيه:" لقد جاء الإسلام بنظام سياسي، وطلب من المسلمين الالتزام به، دون ما سواه من الأنظمة السياسية"[١٤٠]، وكذلك الكُتَّاب الجهاديون مثل الشيخ أبي محمد المقدسي صاحب "كتاب الديمقراطية دين" وقد رأى فيه أن الديمقراطية التي يسعى لها بعض الإسلاميين كفر وشرك وفسق وغيره:" وبعد: فهذه ورقات سطرتها على عُجالة بين يدي الانتخابات البرلمانية التشريعية الشركية، وذلك بعد أن فُتِن النّاس بفتنة الديمقراطية، وجادل عنها المجادلون من الطواغيت المنخلعين من الدين أو ممن لبسوا لباس الدين والدعوة إليه...

([١٣٩]) غليون والعوا، المرجع السابق، ص ٤٩-٥٠.

([١٤٠]) الشريف، محمد شاكر الشريف، تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي، د، ط، (دار البيارق، بدون تاريخ)، ص ٣٥.

ولبّسوا الحق بالباطل، فتارة يسمونها حرية... وتارة شورى، وتارة يحتجون لها بولاية يوسف عليه الصلاة والسلام عند الملك، وتارةً بحُكم النجاشي... وأخرى بالمصالح والاستحسانات... ليُموّهوا الحق بالباطل على الطغام، وليخلطوا النور بالظلام، والشرك بالتوحيد والإسلام"[١٤١] .إلا أن هذا التيار رغم حماسته لفكرته هذه، لم يرينا حتى الآن هذا الدستور الإلهي الذي أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، بل لا يزال يعتبره ثاويا في تلك الثنايا، مكتفيا باعتراضات فرضية على التيارات الأخرى، وينسبها للتسفيه والتغريب، هذا وقد عزى صاحب كتاب" الإسلام هل يدم للعالم نظرية للحكم؟" هذه الرؤية لسيد قطب، ناقلا عنه قوله"يقدم الإسلام للبشرية نموذجا من النظام المتكامل لا تجد له مثيلا في أي نظام عرفته الأرض من قبل الإسلام ومن بعد، والإسلام لايحاول و لم يحاول تقليد أي نظام من النظم، أو يعقد بينه وبينها صلة أو مشابهة بل اختار طريقه منفردا فذا"[١٤٢] . لكنه غير متحقق مما يقول، بل لم ينظر إلى تراث سيد قطب نظرة تكاملية، بل اجتزأ منها ما يدعم قوله، وترك الباقي،فعقل سيد قطب رحمة الله عليه أكبر من هذا الجمود المخل، وهذا ما يلاحظه كل من صحب تراثه، وتَعَمّقه؛ يقول مثلا في كتابه نحو مجتمع إسلامي:" إن الإسلام لا يحرم الانتفاع بالتجارب البشرية، في كل ما لا يمس أصلا من أصول الشريعة، فلا حرج في الانتفاع من تجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجددة، وضبطها بوسائل البحث المتجددة"[١٤٣]، وقد ضرب أمثلة بالعدل والشورى، وكيف أنهما من مبادئ الإسلام، ونستطيع أن نحققهما بأي وسيلة مناسبة لذلك.

التيار الثالث: التيار الوسطي

([١٤١]) المقدسي، أبو محمد المقدسي، الديمقراطية دين، نسخة ألكترونية، ص ٣.

([١٤٢])شامية، جبران شامية،الإسلام هل يدم للعالم نظرية للحكم؟ ب،ط، (بيروت: دار الأبحاث للنشر، د، ت)، ص٥.

([١٤٣]) قطب، سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي،ط١٠، (دار الشروق،١٤١٣-٩٩٣)، ص ١٤٠-١٤٣.

يرى هذا التيار أن الإسلام بما أنه شريعة مبنية على جلب المصالح، ودرء المفاسد جاء بمبادئ عامة للحكم، وترك التفاصيل للمسلمين ليختاروا ما يلائمهم مكانا وزمانا، يقول محمد سليم العوَّا:"إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية- بكل ما تشمله هذه العبارة من معان- تركت أصلا لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة، والظروف المختلفة، فليس في أي من هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين اتباعه، مهما اختلفت الظروف، وتباعدت الأزمان"[١٤٤]، ويرى الشيخ عبد الوهاب خَلّاف أن هذا مما يحمد للإسلام، وأنه من حِكَمِه العظيمة، عكس ما توهم العقلانيون،:"وقد قضت الحكمة أن تقرر هذه الدعائم غير مفصلة لأن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات، فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها، ليكون ولاة الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها، بما يلائم حالها، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها، والشرائط اللازمة فيمن ينتخب، وكيفية قيامهم بواجبهم، وغير ذلك مما تتحقق به الشورى، ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكا يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم"[١٤٥] . ويستدل هؤلاء بأن النصوص الشرعية لم تأت بتفصيل للحكم وآلياته، بل بقواعد عامة فحسب، وأن تولية الخلفاء الراشدين جاءت بطرق مختلفة، بما يدل على المرونة في هذا المجال الحسَّاس، فالصِّدِّيق انتخب ثم بويع، والفاروق وُلِّي العهد ثم بويع بإجماع، وذو النورين جمع بينهما، وعلي رضي الله عنه بويع، وأن أغلب الأمور السياسية من باب : أنتم أعلم بأمور دنياكم[١٤٦]، وأيضا بنصوص تراثية لعلماء متقدمين فطنوا لهذا الأمر وفهموا أبعاده، مثل قول الجويني:"ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة"[١٤٧]. وقول ابن عقيل الحنبلي:"ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع"[١٤٨]. وممن

([١٤٤]) العوَّا، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

([١٤٥]) خلاف، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ب، ط، (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيعو ١٤٠٧-١٩٨٨)،ص ٣٤.

([١٤٦]) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ب ط، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت:دار إحياء التراث العربي)،٤/ ١٨٣٦، باب امتثال نا قاله شرعا، الحديث رقم: ١٤١.

([١٤٧]) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ط٢، تحقيق: عبد العظيم الديب، (مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ)،ص ٦١.

صرح بذلك ابن القيم؛ فقال معلقا على تبدل الحال في الحَجِّ حسب المصلحة:"والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين، وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن والسنة ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانا ومكانا"[١٤٩] . وكذلك نقله لكلام ابن عقيل:" السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول – صلى الله عليه وسلم –، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: " إلا ما وافق الشرع " أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح.وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف"[١٥٠].

رأي الطالب

أرى أن هذا الرأي الوسطي هو الأصوب، والدليل الاستقراء والمشاهدة، والتتبع، فلو كانت هناك أدلة مفصلة لأحكام الإمامة، أو شئون السياسة، لكانت معروفة لدى المسلمين، أو رواها الثقات في المرويات الكثيرة، ولو لم يعتن الإسلام بمبادئ قضايا الحكم، وتدبير الرعية لما وجدنا أيضا هذا الكم الهائل من الأدلة الإسلام، وهذا واضح لمن لم تجتاله العاطفة، يحمل الفقه السياسي الإسلامي ما لم يتحمل فيضيق واسعا على أمة محمد، وهو أوضح لمن لم ينبهر بأفكار

([١٤٨]) المرداوي، علي بن سليمان المرداوي الدمشقي ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط٢، (دار إحياء التراث العربي)، ١٠/ ٢٥٠.

([١٤٩]) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ب ط (مكتبة دار البيان)، ص ١٩.

([١٥٠]) ابن القيم، المرجع السابق، ص ١٢/

الغرب، فيسفه كل ما هو إسلامي واهما أن التقدم يقتضي ذلك، وسوف يكون من الطبيعي بعد تبيان هذه الآراء أن تتفرع أفكار هذه الرسالة على الرأي الأخير الوسطي.

المبحث الأول: الاستصلاح وأنواع الحكم

تختلف منهجية من يكتب في الفكر السياسي ومتعلقاته في تناول الأنظمة، فمنهم من يتناولها من خلال شكل الحكومة؛ أي ديمقراطية أو استبدادية، ومنهم من تناولها حسب نوع النظام نفسه وهذا ما اخترت لأنه الأكثر تحديدا، وحاولت تسليط الضوء تعريفا ونشأة لأغلب الأنظمة الموجودة الآن، والتي هي غاية ما يطمح إليه المسلمون بعد عقود الظلم والكبت والتهجير، وقد سبق معنا مرونة الإسلام في شكل الحكم أي حكم كان، ما دام يقوم على العدل والمساواة، ورفع الظلم، ومسئولية حكامه أمام شعوبهم، وعدم مصادمته لمحكمات الشرع، وذلك ما سيتبين في المطالب الآتية.

وجدير بالملاحظة أن الأنظمة الحديثة تقوم على مبدإ الفصل بين السلطات الثلاثة في الدولة؛ السلطة التنفيذية، والسطلة التشريعية، والسلطة القضائية، باعتبار ذلك الفصل هو الضامن الأساسي للعدل واحترام الحقوق والحريات حتى لا تستبد جهة معينة بالسلطة المطلقة. وقد تبلور هذا المبدأ في الغرب خلال القرنين؛ السابع عشر والثامن عشر الميلادين. وقد سعى

حكماء الغرب ومصلحوه إلى هذه القضية لما عانوه من ظلم وكبت شديدين من لدن سلطة تنفيذية متسلطة متحكمة في رقاب العباد، وخيرات البلاد[١٥١].

وفي هذا الإطار، وبما أن الأنظمة الديمقراطية لا تكاد تختلف اختلافا يذكر في فصل السلطة القضائية عن بقية السلطات، فإن الاختلاف بين الأنظمة الدستورية يكاد ينحصر في نمط العلاقة بين السلطة التشريعة والسطلة التنفيذية؛ حيث ظهرت ثلاثة أنظمة؛ هي النظام النيابي، والنظام الرئاسي، والنظام المختط، وسوف أتناول ذلك بالبيان والتوضيح في السطور الآتية، مبينا السلبيات والإيجابيات، وهل تصل سلبياتها درجة التصادم مع نصوص الوحي أم لا، ومن ثم مدى إمكان الاستدلال لها بالاستصلاح، حتى لا يكون حرج على المسلمين، في حال تبنيهم لهذه الأنظمة غربية النشأة والتطور.

المطلب الأول: الاستصلاح والنظام البرلماني

أولا: تعريف النظام البرلماني

يعرف النظام البرلماني بأنه: "نظام يهدف إلى إقامة التوازن بين السلطتين التشريعية والتتنفيذية، حتى لا تطغى أو تسيطر إحداهما على الأخرى"[١٥٢]، وعُرِّفَ أيضا بأنه: "نظام يقوم على أساس الفصل بين السلطات فصلا مشربا بروح التعاون"[١٥٣] .

([١٥١]) القاسمي، ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتاب الأول الحياة الدستورية،ط٦،(بيروت: دار النفائس، ١٤١١-١٩٩٠)، ص ٤٠٢.

([١٥٢]) الطهراوي، هاني علي، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط٢، (الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٤٢٩-٢٠٠٨)، ص ٢٤٨.

([١٥٣]) السابق نفسه.

ثانيا: نشأة النظام البرلماني

من المعلوم في الدراسات الدستورية أن المملكة المتحدة بيرطانيا هي مهد النظام البرلماني، وقد شهد في ربوعها تطورا كبيرا بسبب التطور السياسي والاجتماعي لشعبها، وقد تشكل هذا النظام خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، واكتملت أركانه على أساس التوازن بين السلطتين.

هذا ولا يتقيد النظام البرلماني بشكل للدولة معين، فقد يكون في مملكة كما في ابريطانيا والمغرب، أو في دولة جمهورية كما في تركيا وفرنسا قبل دستور ١٩٥٨، على خلاف نقيضه النظام الرئاسي الذي لا يمكن تطبيقه في الدول الملكية.

ثالثا: خصائص النظام البرلماني:

يتكون النظام البرلماني من ركنين أساسين ، هما :

ثنائية الجهاز التنفيذي.

فالسلطة التنفيذية تتكون من جهازين هما رئيس الدولة، ومجلس الوزراء. وبما أن الملك أو رئيس الدولة غير مسؤول سياسيا فإن المسؤولية السياسية تقع كلها على مجلس الوزارة. وما دام ذلك الملك أو الرئيس غير مسؤول سياسيا فإنه لا يمكن أن يتصرف إلا عن طريق الحكومة؛ حيث إن التصرف قرين المسؤولية[١٥٤].

ويتمتع كل من الملك في المملكة الدستورية والرئيس في النظام البرلماني بسلطات اسمية فقط، لكن بينهما فروقا لا بد من تحديدها ليكون التكييف الفقهي واضح المعالم. فالرئيس يأتي بانتخاب مباشر أو غير مباشر من الشعب، بينما يأتي الملك عن طريق الوراثة وولاية العهد.

([١٥٤]) الطهراوي، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

كما أن الرئيس يساءل فقط عن أعماله الجنائية، بينما الملك لا يساءل ولا يحاكم أبدا. وقد اشتهر هذا المبدأ عن البراطنيين حيث شاع عندهم أن الملك لا يخطئ.

التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية.

ويتجلى ذلك التعاون في إمكانية الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان، وحق الوزراء في حضور مناقشات البرلمان والمشاركة فيها، كما بإمكان السلطة التنفيذية اقتراح مشاريع قوانين على البرلمان حتى يقوم بمناقشتها والتصويت عليها، على أن إعداد قانون الميزانية يعتبر أبرز ملامح ذلك التعاون حيث تُعدها الحكومة بالتعاون مع البرلمان ثم تعرض على الأخير للمصادقة عليها وإقرارها.

أما تلك الرقابة المتبادلة فإن أبزر ملامحها في جهة رقابة البرلمان على الحكومة يتمثل في:

أ حق السؤال؛ أي يحق لأي نائب في البرلمان سؤال أي عضو في الحكومة بقصد الاستفسار عن موضوع معين.

ب حق الاستجواب؛ وهو حق يضمن لأي عضو في البرلمان استجواب أي عضو في الحكومة بغية محاسبته في موضوع معين.

ج حق إجراء التحقيق؛ وهو حق يتيح للبرلمان الحصول على المعلومات مباشرة من مصادرها الأولية، وليس عن طريق أعضاء الحكومة كما في الاستفسار والاستجواب.

د المسؤولية الوزارية، وهي تعني كون الحكومة مسؤولة أمام البرلمان بصفة فردية أو متضامنة. ويتيح هذا الحق للبرلمان حق حجب الثقة عن أي عضو في الحكومة بسبب أخطائه أو سوء تصريفه لشؤون وزارته، كما يتيح له أيضا حجب الثقة عن الحكومة بصفة متضامنة بحيث يُلزم الحكومة بتقديم استقالتها بصفة جماعية.

أما رقابة الحكومة على البرلمان فإن أبرز ملامحها:

أ حق السلطة التنفيذية في دعوة البرلمان للانعقاد في دورات عادية أو غير عادية، أو تأجيل انعقاده، أو حتى فضه.

ب حق الامتناع عن تصديق القوانين؛ حيث إن القوانين التي يصدرها البرلمان لابد لها من تصديق رئيس الدولة، وفي حالة ما إذا رفض رئيس الدولة ذلك التصديق فإن القانون يعود للبرلمان من أجل مناقشته مرة أخرى حتى إذا أصر عليه البرلمان لم يبق لرئيس الدولة إلا توقيعه. غير أن هذا الحق، وبما أن الرئيس في تصرفه ذلك لا بد أن يكون مدفوعا بطلب من الحكومة إذ الرئيس لا يتصرف لوحده، لا يعتبر عمليا إذ يعبر عن نوع من الخلاف بين الحكومة والبرلمان، وهو الخلاف الذي لا مكان له في النظام البرلماني حيث الحكومة مسؤولة أمام البرلمان.

ج حق السلطة التنفيذية في حل البرلمان، وهو إجراء تلجأ إليه الحكومة عند نشوب خلاف مستعص مع البرلمان فيكون الشعب هو الحكم في ذلك الخلاف حيث تطلب الحكومة من الرئيس حل البرلمان والدعوة إلى انتخاب برلمان جديد قد يكون أقرب إلى موقف الحكومة كما أنه قد يصر على موقف البرلمان القديم.[١٥٥].

رابعا: سلبيات وإيجابيات النظام البرلماني

إن النظام البرلماني كأي نظام اصطلح عليه البشر لا بد من اختلاف وجهات النظر حوله. وقد عد المهتمون بالدساتير، من سلبيات النظام البرلماني عدم مسئولية الرئيس والملك مما يخولهم فعل

([١٥٥]) المشهداني، محمد المشهداني. القانون الدستوري والنظم السياسية.د، ط، (البحرين: جامعة البحرين،٢٠٠٦). ١٨٠، وما بعدها.

ما شاءو من غير محاكمة ولا معاقبة، وأنه قد يتدخل في البرلمان لصالح طرف دون طرف وذلك يخل بتوازنه، ويؤثر في النهاية على أدائه،

بينما رأى المدافعون عن النظام البرلماني أنه الوسيلة الوحيدة لمنع الاستبداد، فالرئيس والملك وإن لم يكونا مسئولين إلا أن سلطاتهما محدودة، وأن وجودهما يخدم سيادة الدولة، وعالاقتها الخارجية، واستقرارها الداخلي.

دخول النظام البرلماني ضمن الاستصلاح

اتضح مما تقدم إيجابيات وسلبيات النظام البرلماني، وقد بدا واضحا رجحان الإيجابيات على السلبيات، وأن تلك السلبيات لا تصل حد التصادم مع أي نص من نصوص الوحي، وأنه وسيلة من الوسائل التي يتحقق بها العدل بين أفراد الشعب، وتضبط بها الأمور العامة، وتلك مصلحة راجحة تضمن دخول هذا النظام ضمن الاستصلاح، خصوصا وأن صبغته بالروح الإسلامية، تضمن نفي تلك السلبيات، وقد تقدم معنا في بعض تعاريف الاستصلاح أنه هو الذي لم يشهد له نص معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، والله أعلم.

المطلب الثاني: الاستصلاح والنظام الرئاسي

أولا :تعريف النظام الرئاسي

يعرف النظام الرئاسي بأنه:"ذلك النظام الذي ترجح فيه كفة رئيس الدولة في ميزان السلطات"[١٥٦]. ويمكن تعريفه بأنه النظام الذي يقوم على الفصل الحاد وشبه المطلق بين سلطات الدولة الثلاثة.

([١٥٦]) الطهراوي، مرجع سابق، ص ٣٣٠.

ثانيا: خصائص النظام الرئاسي

يقوم النظام الرئاسي على خاصتين أساسيتين هما:

١. وحدة السلطة التنفيذية؛ حيث تتكدس جميع الصلاحيات التنفيذية في يد رئيس الدولة باعتباره صاحب الوظيفة التنفيذية، فهو من يضع السياسات وهو من يقوم على تطبيقها، وما كبار الموظفين في الجهاز التنفيذي إلا معاونين له مسؤولين فقط أمامه. وبما أن الرئيس هو من يملك التصرف التنفيذي فهو وحده المسؤول أمام الشعب.

٢. الفصل المطلق بين السلطات؛ فالنظام الرئاسي يقوم على أن كل سلطة تقوم بمهامها دون أي تدخل من السلطة الأخرى. وهكذا لا يجوز للسلطة التنفيذية التدخل في عمل السلطة التشريعية؛ فلا يجوز للرئيس دعوة البرلمان للانعقاد ولا اقتراح القوانين، كما ليس له حق حل البرلمان. ومن الجهة الأخرى، لا يعتبر الجهاز التنفيذي مسؤولا أمام ممثلي الشعب بل أمام الشعب نفسه؛ ومن ثم لا يحق للبرلمان توجيه أي أسئلة للرئيس أو أي من معاونيه، ولا استجوابه ولا حجب الثقة عن الجهاز التنفيذي. وعملا بالفصل المطلق فإن الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية لا يصح الجمع بينهما، فلا يكون أعضاء البرلمان أعضاء في الجهاز التنفيذي؛ وزراء أو معاونين.

على أن الفصل المطلق الصارم على أرض الواقع يبدو أقرب إلى الاستحالة، ومن ثم فإن الأنظمة الرئاسية تبدي نوعا من المرونة في ذلك الفصل؛ حيث يجوز للرئيس الاعتراض على القوانين، وهو ما يعني إعادتها للبرلمان حتى يصوت عليها بأغلبية موصوفة. وفي الطرف المقابل تشترط موافقة البرلمان في بعض القرارات المتعلقة بصلاحيات الرئيس مثل تعيين كبار الموظفين.[١٥٧]

[١٥٧] انظر: انظر: محمد المشهداني. ٢٠٧، وما بعدها.

ثالثا: نشأة النظام الرئاسي

تعتبر آراء جون لوك[١٥٨] ، ومنتسيكو[١٥٩] هي الأصل الفلسفي للنظام الرئاسي، وذلك من خلال تنظيرهما للفصل بين السلطات، ومن ثم اعتمد عليه واضعو دستور الولايات المتحدة الأمريكية في سنة١٧٨٧م، فوضعوا فصلا مطلقا بين السلطات الموجودة عندهم، غير أن المبادئ الدستورية التي قررت حينها أدت إلى هذا الفصل بين السلطات وإن بنسب متفاوتة تطورت على مر الزمان، ويعتبر النظام الرئاسي في أمريكا من أعرق الأنظمة الرئاسية في العالم، وقد انتقل هذا النظام من أمريكا إلى العالم، خصوصا إلى أمريكيا الجنوبية، وقد انتقل أيضا إلى بعض الدول الأوربية، وبعض الدول الإفريقية والآسوية التي تعزز من سلطات الرئيس على حساب السلطة التشريعية.[١٦٠]

رابعا: سلبيات وإيجابيات النظام الرئاسي

لقد وُجِّهَ إلى النظام الرئاسي كثير من النقد، باعتباره يمثل أكبر مظاهر الاستبداد، وسنوجز تلك السلبيات في النقاط التالية:

([١٥٨]) (جون لوك 29 أغسطس ١٦٣٢ – ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤) (بالإنجليزية John Locke) :هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في عام 1632. من أشهر كتبه السياسة "رسالتان في الحكم". انظر الموسوعة الحرة، على الرابط التالي:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D٨٨%٩D%٨٤%٩_%D٨٦%٩D%٨٨%٩AC%D%٨%٨٣%٩D .

([١٥٩]) ولد مونتسكيو في جنوب غرب فرنسا بالقرب من مدينة بوردو عام ١٦٨٩ ومات عام ١٧٥٥ عن عمر يناهز السادسة والستين عاما.، من أول من نادى بفصل السلطات من خلال كتابه القيم" روح الفوانين" انظر الموسوعة الحرة، http://ar.wikipedia.org/wiki/.

([١٦٠]) الطهراوي، مرجع سابق، ص ٢٦٢.

أ. أن هذا النظام يحمل في طياته بوادر الخصومة بين السلطات العامة في الدولة، بسبب تعارض الاختصاصات الدستورية بين هيئاتها، ومن ثم فلا بد من غالب ومغلوب في هذا النظام، وهذا يسبب الفوضى، ويوقع في الخلاف،

ب. لا يجيز هذا النظام إزاحة الرئيس من منصبه قبل نهاية المدة المقررة له دستوريا، مع أنه لا يحاسب برلمانيا، فيؤدي ذلك إلى إهماله مهامه، وعدم الاهتمام بمصالح الشعب والأمة،

ج. أن هذا النظام يتسبب في الدكتاتورية من خلال تمتعه بكامل الصلاحيات، والسلطات الواسعة حتى قيل بأنه:"مجموعة ضخمة وهائلة من السلطات تجعل قيصر وجنكيز خان ونابليون يقضمون أظافرهم حسرة وغيرة"[١٦١].

خامسا: إيجابيات النظام الرئاسي

على أن المدافعين عن النظام الرئاسي يذكرون له من الإيجابيات نقاطا عدة من أبرزها:

أ. أن هذا الفصل سيمنع الاستبداد، لعدم تسلط هيئة على أخرى، فكل الهيئات التنفيذية والتشريعية مستقلة عن الأخرى، مما يؤدي للتعاون البناء بينها، وليس التصادم،

ب. إن المصالح التي يحققها الرئيس التنفيذي لا تقارن بسلبيات عدم مساءلته،

ج. أن أصل الرئاسة في أمريكا لم يأخذ طريقا مستبدا، وإن أراد الحاكم الاستبداد فإن الشعب باستطاعته منعه من ذلك، من خلال القنوات التعبيرية الكثيرة مع الحرية الموجودة،

([١٦١]) الخطيب، نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري،ط١، (الأردن: مكتبة دار اليقافة للنشر والتوزيع،١٩٩٩)، ص ٣٦٧.

الاستدلال بالاستصلاح للنظام الرئاسي

لقد رأينا سلبيات هذا النظام، وإيجابياته، ورأينا أنها تكاد تكون متوازية، ومع ذلك يكاد يكون أقرب الأنظمة لنظام الخلافة الذي عرفه التاريخ الإسلامي، من خلال تمركز السلطات في يد الرئيس، وعلى ذلك لا حرج من تبنيه إسلاميا، حيث إنه لم يناقض أصلا من أصول الإسلام، وفيه من المصلحة عدم كثرة التنازع والتجاذب، وقد حث الإسلام على ذلك.

المطلب الثالث: الاستصلاح والنظام المختلط

أولا: تعريف النظام المختلط

يعرف النظام المختلط بأنه:"هو الذي يهيمن فيه رئيس الدولة على السلطة التنفيذية تشاركه في ممارستها الوزارة وغالبا ما تكون مسؤولة أمام البرلمان لاعتماد النظام مبادئ النظام البرلماني"[١٦٢].

ثانيا: خصائص النظام المختلط

يقوم النظام المختلط على المزج بين النظامين البرلماني والرئاسي باقتطاع خاصية معينة من كل ذينك النظامين. ومن ثم فهو يقوم على خاصيتين أساسيتين هما:

([١٦٢]) الخطيب، مرجع سابق، ص ٣٧٠.

١. ثنائية الجهاز التنفيذي؛ حيث تتكون السلطة التنفيذية من مؤسستين هما مؤسسة الرئاسة ومؤسسة الحكومة أو الوزارة. فالرئيس في هذا النظام يتمتع بسلطات حقيقية؛ فهو يسود ويحكم. وإلى جانب الرئيس توجد الحكومة التي تشترك مع الرئيس في وضع سياسات الدولة والإشراف على تنفيذها. وتتوزع الصلاحيات التنفيذية بين مؤسسة الرئاسة ومؤسسة البرلمان طبقا لقواعد الدستور. وبينما تعتبر الحكومة مسؤولة أمام البرلمان وأمام الرئيس فإن الرئيس إنما يستمد صلاحياته من تكليف الشعب مباشرة وبالتالي فهو غير مسؤول إلا أمام الشعب.

٢. التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. وذلك على النحو الذي مر آنفا في النظام البرلماني؛ حيث تعتبر العلاقة بين السلطتين قائمة على التعاون أكثر مما هي قائمة على الفصل المطلق، وتتمتع السلطة التنفيذية بحق حل البرلمان وفي المقابل فإن تلك الحكومة مسؤولة مسؤولية فردية ومتضامنة أمام البرلمان الذي له عليها حق السؤال وحق الاستجواب وحق التحقيق وبيده حق حجب الثقة عنها[١٦٣].

ثالثا: نشأة النظام المختلط

تعتبر فرنسا هي مهد النظام المختلط، وقد كان لظهور هذا النظام عدة أسباب، أهمها الأزمة السياسية المتعلق بالجزائر، وكذلك عجز المؤسسات الدستورية.

لقد أدت أزمة الجزائر وعدم قدرة الحكومات المتعاقبة منذ ١٩٥٤ على إيجاد حل لمشكلة الاستعمار الفرنسي في الجزائر وخاصة انقلاب وتمرد جنرالات الجيش الفرنسي في الجزائر إلى سقوط الجمهورية الرابعة التي شهدت طيلة حياتها أزمات حكومية متعاقبة ، وتصلب القيادة العسكرية الفرنسية في الجزائر في تعقيد الأمور ونشوب أزمة سياسية وزارية حادة تخللها

([١٦٣])المشهداني، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

محاولة انقلاب عسكري في كورسيكا وفي ١٥ مايو ١٩٥٨ قطع الجنرال ديغول الصمت الذي فرضه على نفسه منذ انسحابه من الساحة السياسية وتخليه عن رئاسة الوزراء في ٢٠ يناير ١٩٤٦ نتيجة معارضته لتقيد سلطات الحكومة ليعلن أنه مستعد لتحمل سلطات الجمهورية ، وفي٢٩ مايو ١٩٥٨ كلف رئيس الجمهورية ريني كوتي الجنرال ديغول تأليف حكومة جديدة نالت الثقة بأكثرية وفي ٣من يونيو أصدر البرلمان قانوناً دستورياً يحدد الأسس والمبادئ التي تتعهد الحكومة باحترامها في الدستور الجديد : الانتخاب ، الفصل بن السلطات ، مسؤولية الحكومة أمام البرلمان.[١٦٤].

وفي ٢٨ سبتمبر عرض مشروع الدستور على الاستفتاء الشعبي فنال أكثرية ساحقة (٨٠% من الناخبين) وفي ٤ أكتوبر ١٩٥٨ صدر الدستور، وعلى أساسه جرت الانتخابات العامة لاختيار أعضاء الجمعية العامة الوطنية ومجلس الشيوخ (الذي حل محل مجلس الجمهورية) وفي ٢١ ديسمبر ١٩٥٨ انتخب الجنرال ديغول بأكثرية ساحقة رئيساً للجمهورية وفي ٨ يناير ١٩٥٩ تسلم سلطاته رسمياً ، واختيار الوزير الأول والوزراء وفي ١٥ منه نالت الحكومة الثقة.

رابعا: إيجابيات وسلبيات النظام المختلط

يعتبر المدافعون عن النظام المختلط أنه يتمتع بإيجابيات عدة، من أبرزها:

أ. ثنائية السلطة التنفيذية أي الجمع بين رئيس الجمهورية والوزير الأول.

ب. مسؤولية الحكومة أمام البرلمان أي إعطاء الثقة أو سحبها.

([١٦٤]) المشهداني، مرجع سابق، ص٢٤٠.

ج. الجمع بين خصائص الديمقراطية التمثيلية " انتخاب النواب " ، والديمقراطية المباشرة " انتخاب رئيس الجمهورية "، والديمقراطية شبه المباشرة " الاستفتاء ".

د. هيمنة رئيس الجمهورية إذ يعتبر في المركز المتفوق والوزارة أقرب إلى سكريتاريا.

أما أبرز السلبيات التي يعترض بها على ذلك النظام فإنها:

أ. عدم مسؤولية رئيس الجمهورية إلا في حالة الخيانة العظمى.

ب.تصادم مصالح رئيس الجمهورية مع مصالح رئيس مجلس الوزراء الذي يمثل مصالح البرلمان.

ج. إساءة استخدام قانون الطوارئ وحقه في الاستفتاء من قبل الرئيس.

د. صعوبة الائتلاف الحكومي بين الأحزاب.

وبالمجمل فإن هذا النظام حاول ضمان إيجابيات كل من النظامين الرئاسي والبرلماني دون الوقوع في سلبيات التي يتم انتقادها في ذينك النظامين غير أنه في النهاية ربما يكون وقع في سلبيات لم تكن موجودة في أي من النظامين السابقين.

الاستدلال بالاستصلاح للنظام المختلط

رأينا كيف حاول النظام المختلط تفادي سلبيات النظامين السابقين، ولم يسلم هو أيضا من انتقاد يوجه إليه، لكن ذلك الانتقاد لم يصل حد الرفض تماما، وقد بدا من خلال العرض رجحان إيجابيات هذا النظام، وعدم مصادمته لمبدإ من مبادئ الدين، وذلك يضمن له الاندراج تحت الاستدلال.

تنبيه

ينبغي أن ننبه إلى أن صلاحية هذه الأنظمة تختلف من دولة إلى أخرى، ومن مجتمع لآخر، وهي ليست إلا وسائل لإقامة العدل الذي أمر الله به، وتطبيقا للشورى التي حث الشارع عليها.

المبحث الثاني: المرأة وغير المسلم والحكم

تمهيد حول شروط الولاية العامة في الأدب السلطاني قديما وحديثا

ذكر فقهاء الآداب السلطانية في مصنفاتهم الكثيرة شروطا دقيقة لمن يلي أمر عامة المسلمين، خصوصا ما يسمونه الولاية العامة، فقد جعلها الماوردي[١٦٥] سبعة قائلا: "وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:

الأول: 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 من 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 قريش لورود النص فيه وانعقاد"[١٦٦]

وقد اختصرها ابن خلدون[١٦٧] في أربعة قائلا:"وأمّا شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواسّ والأعضاء ممّا يؤثّر في الرّأي والعمل واختلف في شرط

---

(١٦٥) الْمَاوَرْدي(٣٦٤ - ٤٥٠ هـــ)علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي: أقضى فضاة عصره. من كتبه " أدب الدنيا والدين " و " الأحكام السلطانية " والنكت والعيون " و " نصيحة الملوك " و " تسهيل النظر " في سياسة الحكومات، و " أعلام النبوة " وغير ذلك. انظر الأعلام، ج ٤/ ٣٢٧.

(١٦٦) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، ب ط، (القاهرة: دار الحديث)،ص ٢٠.

خامس وهو النّسب القرشيّ"[١٦٨] وقد بين مرامي هذه الشروط، وأهميتها في تعليقه عليها[١٦٩]،

وكان ابن خلدون أول من ناقش قضية اشتراط النسب نقاشا سياسيا مصلحيا، معتبرا القرشية علة تدور مع الحكم وجودا وعدما، وإنما كان اشتراطهم حينها لشوكتهم وغلبتهم، يقول ابن خلدون ذاكرا دليل الجمهور على اشتراط القرشية، ومبينا الحكمة من ذلك حينها، وانتفاءها بعد ذلك:"وأمّا النّسب القرشيّ فلإجماع الصّحابة يوم السّقيفة على ذلك واحتجّت قريش على الأنصار لمّا همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبّادة وقالوا «منّا أمير ومنكم أمير» بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «الأئمّة من قريش» وبأنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصيّة بكم فحجّوا الأنصار ورجعوا عن قولهم «منّا أمير ومنكم أمير» وعدلوا عمّا كانوا همّوا به من بيعة سعد لذلك. وثبت أيضا في الصّحيح «لا يزال هذا الأمر في هذا الحيّ من قريش» وأمثال هذه الأدلّة كثيرة إلّا أنّه لمّا ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيّتهم بما نالهم من التّرف والنّعيم وبما أنفقتهم الدّولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلّبت عليهم الأعاجم وصار الحلّ والعقد لهم"[١٧٠]، ويوضح مقصوده بالعصبية بقوله:"إنّ الأحكام الشّرعيّة كلّها لا بدّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب

([١٦٧]) ابن خَلْدُون(٧٣٢ – ٨٠٨ هـ) عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر) في سبعة مجلدات، أوّلها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع، انظر الأعلام، ج ٣/ ٣٣٠.

([١٦٨]) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد،المقدمة، ط ٢، تحقيق: خليل شحادة،(بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م)، ص ٢٤١.

([١٦٩]) المرجع السابق نفسه.

([١٧٠]) ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٢٤٣ .

القرشيّ ومقصد الشّارع منه لم يقتصر فيه على التبرّك بوصلة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتّبرّك بها حاصلا لكنّ التّبرّك ليس من المقاصد الشّرعيّة كما علمت فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النّسب وهي المقصودة من مشروعيّتها وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلّا اعتبار العصبيّة الّتي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملّة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أنّ قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزّة بالكثرة والعصبيّة والشّرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم فلو جعل الأمر في سواهم لتوقّع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكرّة فتتفرّق الجماعة وتختلف الكلمة، والشّارع محذّر من ذلك حريص على اتّفاقهم ورفع التّنازع والشّتات بينهم لتحصل اللّحمة والعصبيّة وتحسن الحماية بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنّهم قادرون على سوق النّاس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنّهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع النّاس منها فاشترط نسبهم القرشيّ في هذا المنصب وهم أهل العصبيّة القويّة ليكون أبلغ في انتظام الملّة واتّفاق الكلمة وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع فأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملّة ووطئت جنودهم قاضية البلاد كما وقع في أيّام الفتوحات واستمرّ بعدها في الدّولتين إلى أن اضمحلّ أمر الخلافة وتلاشت عصبيّة العرب ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتّغلّب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطّن لذلك في أحوالهم"[١٧١].وقد عزى ابن خلدون عدم اشتراط القرشية إلى الباقلاني، وهو رأي معروف عن الخوارج، وقد تبنى رأي

([١٧١])ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٢٤٤.

ابن خلدون كثير ممن كتب في الفقه السياسي الحديث،مثل لؤي صافي في كتابه "العقيدة والسياسة"، وكذلك ظافر القاسمي[١٧٢] في كتابه:"نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي" وكذلك الدكتور منير البياتي في كتابه" النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية" والدكتور محمد ضياء الدين الريس، في كتابه القيم" النظريات السياسية الإسلامية" والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه " السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية" وقد قال مبينا منشأ الخلاف في هذه القضية بقوله:"ومنشأ الخلاف عدم القطع بصحة النص الوارد فيه، ومعارضته للنصوص الكثيرة التي وردت بإلغاء اعتبار الأنساب والاعتماد على الأعمال والنعي على من دعا إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التي من أجلها يولى الإمام، لأن شرط الشيء لا بد أن يكون ذا صلة في الوصول إلى المقصود به. والنسب القرشي إن كان مشروطًا لذاته فليست الغاية تقتضيه لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أيا كان نسبه، وإن كان مشروطًا لما كان لقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة ولا طراد لاشتراط القرشية[١٧٣]". وقد قال الدكتور لؤي صافي في كتابه (العقيدة والسياسة) :"وأيا كان الأمر فإن رفضنا لشرط القرشية يعود إلى اعتبارين:

الأول: أن أحاديث الآحاد التي تساق لتأصيل شرط القرشية لا يمكن اعتمادها لأنها تتعارض مع الوقائع التاريخية المتواترة، ذلك لأن أنه لو ثبت عند الصحابة اعتبار شرط القرشية لما بادر الرعيل الأول من الأنصار إلى الاجتماع لاختيار أحدهم خليفة لرسول الله، إلخ،،، الثاني:

([١٧٢]) ظافر القاسِمي(١٣٣١-١٤٠٤ هـ) ظافر بن محمد جمال الدين القاسمي عالم دمشقي. رئيس نقابة المحامين بسوريا من كتبه (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي) (مكتب العنبر) و (فصول في اللغة والأدب). انظر الأعلام، ج٣/ ٢٣٦.

([١٧٣]) خلاف،السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٦٢.

والأهم تعارض نصوص الحديث مع مبدإ إسلامي أساسي يفيد بأن التفاضل بين الناس لا يقوم على أساس النسب وعلاقة الدم، بل على أساس العمل المنضبط بمبادئ الحق والعدل والالتزام الصادق بغايات الوحي ومقاصده"[١٧٤]. وقد خالف الشيخ محمد رشيد رضا[١٧٥] هؤلاء وشدد النكير عليهم في كتابه الخلافة جاعلا اشتراط القرشية في الخليفة من الإجماع:"أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقاة المحدثين، واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم. وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لنبي قريش ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون حتى إن الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة ولا التصدي لانتحالها حتى بالتغلب الذي يجئ الكلام فيه بعد، وما ذلك إلا لأن الأمة كلها مجمعة على ما ذكر، معتقدة له دينا، بل كان الملوك والسلاطين المتغلبون يستمدون السلطة منهم، أو كانوا يدعون النيابة عنهم. .

وأما الأحاديث في ذلك فكثيرة مستفيضة في جميع كتب السنة"[١٧٦]،ثم يرد على معاصريه القائلين بعدم اشتراط القرشية، وحصر عدم اشتراطها في التغلب، "فمن علم هذا لا يلتفت إلى ما يذكره بعض أهل هذا العصر من تأويل تلك الأحاديث والبحث في أسانيد بعضها، أو من أن شرط القرشية من الشروط الخلافية وإن قال هذا بعض كبار المتكلمين فإن هؤلاء يذكرون أمثال هذه الخلافات الشاذة عن بعض المبتدعة لأجل الرد عليها، لا لأنها كالخلاف بين أئمة

([١٧٤]) صافي، لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ط١، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦-١٩٩٦)، ص ٢٢٥-٢٢٦.

([١٧٥]) محمَّد رَشِيد رِضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ)محمد رشيد بن علي رضا صاحب مجلة (المنار) وأحد رجال الإصلاح الإسلامي. من الكتّاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. أشهر آثاره مجلة (المنار) أصدر منها ٣٤ مجلدا، و (تفسير القرآن الكريم) و (نداء للجنس اللطيف) و (الوحي المحمدي). انظر الأعلام ج٦/ ١٢٦.

([١٧٦]) رشيد رضا، محمد رشيد رضا، الخلافة، د ط، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي ب ت)، ص ٢٧.

الحق من المسائل الاجتهادية، وغرض من يماري أو يكتم شرط القرشية في هذا العصر تصحيح خلافة سلاطين بني عثمان، وهذا مالا سبيل إليه عند أهل السنة المشترطين للقرشية بإجماع مذاهبهم إلا بقاعدة التغلب"[١٧٧]، نلاحظ من خلال النقول المتقدمة الشوط الذي قطعه الفقه السياسي الإسلامي في إطار اشتراط بعض الشروط، وإن كان الجدل حسم لصالح الذين الذين لا يشترطون القرشية، لعدم وجود الخليفة أصلا بعد سقوط دولة بني عثمان، إلا أن بعض تلك الشروط المذكورة في الكتب السلطانية لا تزال حية في بعض التنزيلات المعاصرة التي تبحث قضايا المشاركة السياسية، وأهمها قضية مشاركة المرأة في السياسة، وغير المسلم في المجتمع المسلم، وذلك ما سوف نتناوله في المطالب الآتية، ومبينين علاقته بالاستصلاح من جهة، والآراء الفقهية من جهة أخرى.

المطلب الأول: المرأة والولاية العامة

تعريف الولاية العامة

ينبغي بين يدي هذا المطلب أن نحدد ما ذا يراد بالولاية العامة؟

الولاية في اللغة مصدر من ولي، وقد قال في القاموس مبينا معانيها:"وولي الشيء، وــ عليه ولاية وولاية، أو هي المصدر، وبالكسر: الخطة، والإمارة، والسلطان،وأوليته الأمر: وليته إياه" [١٧٨].

أما الولاية في الاصطلاح فيقصد بها :"سلطة تجعل لمن تثبت له القدرة على إنشاء التصرفات والعقود وتنفيذها"[١٧٩]. أو هي:"سلطة شرعية لشخص في إدارة شأن من الشئون، وتنفيذ

([١٧٧]) رشيد رضا، المصدر السابق، ص ٢٨.

([١٧٨]) الفيروز آبادي، مرجع سابق، ص ١٣٤٤، مادة ولي.

إرادته فيه على الغير من فرد أو جماعة"[١٨٠]، وقيل إنها:"سلطة شرعية عامة مستمدة من اختيار عام، أو بيعة عامة، أو تعيين خاص من ولي الأمر"[١٨١] وعرفت أيضا بأنها:"هي الكلمة العامة التي أطلقها المسلمون على سلطة الحكم...وتشمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى، أو الخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف"[١٨٢] . وقد بين الماوردي أقسام الولاية العامة في عصره بقوله:"وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام فإذا استقر عقدها (يعني الإمامة) للإمام، انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام:

فالقسم الأول: من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء، لأنهم يُستَنابون في جميع الأمور من غير تخصيص.

والقسم الثاني: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم: أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال، عام في جميع الأمور.

والقسم الثالث: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

([١٧٩]) التنم، إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التنم، ولاية التأديب الخاصة في الفقه الإسلامي، ط١، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٨)، ص ٢٤.

([١٨٠]) التنم، مرجع سابق، ص ٢٥.

([١٨١]) مجلة البيان،مقال بعنوان: تولية المرأة للولاية العامة، http://albayan.co.uk/article.aspx?id=925

([١٨٢]) عارف، عارف علي عارف، تولي المرأة منصب القضاء في تراثنا وواقعنا المعاصر، مجلة التجديد، ع٢، السنة١، ص ١٠٧

والقسم الرابع: من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم: كقاضي بلد، أو إقليم، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جند؛ لأن كل واحد منهم خاص النظر، مخصوص العمل"[١٨٣]. والقسم الأول يشبه الوزراء في عرف اليوم، والثاني يشبه ولاة الولايات، والثالث القضاة الإقليميين، وقادة المناطق العسكرية، والرابع مثل قضاة المقاطعاة وحكامها، وقد اشتهر في الكتابات السياسية أن المرأة لا تلي الأمر العام، فسنحاول توضيح موقف العلماء والمفكرين من ولاية المرأة وأدلتهم مع الترجيح استنادا للاستصلاح والواقع.

المذاهب الفقهية في مشاركة المرأة في شئون السياسة

من خلال تتبعنا لكتابات وفتاوى الفقهاء –قديما وحديثا– المتعلقة بمشاركة المرأة في الشئون العامة نستطيع أن نقسم مذاهبهم إلى ثلاثة مذاهب، وسنبينها في الآتي مع أدلة كل فريق، ثم بما نراه راجحا مع مراعاة المقاصد العامة والمصالح،

مانعو مشاركتها مطلقا وأدلتهم:

على رأس هؤلاء المانعين مطلقا الشيخ أبو الاعلى المودودي[١٨٤] وهو من رواد الإحياء الإسلامي الحديث في شبه القارة الهندية، وقد اهتم كثيرا بالدولة الإسلامية ومقتضياتها، وقد شدد النكير على من يريد إقحام النساء في الشئون السياسية؛ يقول في كتابه " تدوين الدستور الإسلامي": قال تعالى {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء}النساء٣٤،وقال صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، هذان النصان يقطعان بأن المناصب الرئيسية في الدولة سواء

([١٨٣]) الماوردي، مرجع سابق، ص ٤٩.

([١٨٤])أبو الأعلى المودودي سبتمبر ١٩٠٣ميلادية/٣رجب ١٣٢١هجرية 1321).هـ 1399-هـ-1903 / 1979م، مؤسس الجماعة الإسلامية بالقارة الهندية، له كثير من المؤلفات والمصنفات،منها:(تفهيم القرآن. في ثلاثين جزءا. وهو تفسير للقرآن الكريم استغرق ثلاثين عاما.) ومنها (المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله- الرب- العبادة- الدين) انظر، الترابي، أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ط١،(الكويت: دار القلم ،١٤٠٨ –١٩٨٧).

كانت مناصب رئاسية أو وزارية أو عضوية مجلس شورى، أو إدارة مختلف مصالح الحكومة، لاتفوض إلى النساء"[١٨٥]، وقد جعل مشيخة الأزهر مشاركة المرأة في السياسة مشئومها تدنيسا لأنوثتها الطاهرة، وذلك في فتواهم الصادرة ٤ مايو ١٩٥٢ م، الموقعة باسم حسنين محمد مخلوف[١٨٦] وقد جاء في هذه الفتوى:"لا يجوز للمرأة خوض غمار الانتخابات حماية لأنوثتها الطاهرة من العبث والعدوان، والبعد من مظاهر الريب وبواعث الافتتان"[١٨٧]، وقد استدل هؤلاء بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

الأدلة من القرءان:

قوله تعالى في سورة النساء{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ}[١٨٨]، فمقتضى هذا القيام عند هؤلاء يمنع المرأة التولية على الرجل، وقد قال البغوي[١٨٩] في تفسير هذه الآية: «أي: مسلطون على تأديبهن، والقوام والقيم بمعنى واحد، والقوام أبلغ وهو القائم بالمصالح والتدبير والتأديب"[١٩٠]، وقال الماوردي في النكت والعيون:"قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ} يعني أهل قيام على نساءهم ، في تأديبهن

([١٨٥]) المودودي، أبو الاعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ط٥، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١-١٩٨١)، ص ٦٩.

([١٨٦]) مَخْلُوف(١٢٧٧ - ١٣٥٥ هـ)محمد حسنين بن محمّد مَخْلُوف العَدَوي المالكي.فقيه عارف بالتفسير والأدب، مصري. له ٣٧ كتابا، منها (المدخل المنير في مقدمة علم التفسير) و (بلوغ السول) في مدخل أصول الفقه، و (القول الوثيق في الرد على أدعياء الطريق) ، انظر الأعلام، ج٦/ ٩٦.

([١٨٧]) فتاوى الأزهر، ج ٧/ ١٧٦. نسخة ألكرونية.

(١٨٨) النساء، الآية رقم: ٣٤.

([١٨٩]) البَغَوي(٤٣٦ - ٥١٠ هـ)الحسين بن مسعود بن محمد، الفرّاء، أو ابن الفَرَّاء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنّة، البغوي: فقيه، محدث، مفسر.له (لباب التأويل في معالم التنزيل) في التفسير، و (مصابيح السنة) و (الجمع بين الصحيحين) وغير ذلك. انظر الأعلام، ج٢/ ٢٥٩.

([١٩٠]) البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرءان، ط١، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، ١/ ٦١١.

، والأخذ على أيديهن، فيما أوجب الله لهم عليهن. {بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} يعني في العقل والرأي. {وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ} يعني به الصداق والقيام بالكفاية"[١٩١]، ورأى هؤلاء أن الله سبحانه وتعالى لما لم يمنح المرأة حق ولاية البيت الصغير، فمن باب أولى رعاية شئون أمة، وشجون شعب.

واستدلوا أيضا بقوله تعالى في سورة الأحزاب: {يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا، وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهَ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ، وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا}[١٩٢] ، يقول القرطبي[١٩٣]في تفسيره لهذه الآية:"معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة"[١٩٤]، فإذا كان هذا الأمر عاما لجميع النساء بلزوم البيت، فإن من المعلوم أن التصدي للشأن العام يقضي بمزاحمة الرجال والبروز معهن، والسفر أحيانا في البلاد الواسعة والمناطق الشاسعة.

([١٩١]) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، ب ط، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت)، ١/ ٤٨٠.

(١٩٢) الأحزاب، الآية رقم: ٣٣.

(١٩٣) القُرْطُبي(٠٠٠ - ٦٧١ هـ)محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين. صالح متعبد. من كتبه " الجامع لأحكام القرآن – ط "انظر الأعلام، ج٢، ٣٢٢.

([١٩٤]) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرءان، ط٢، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م)، ١٤/ ١٧٩.

الأدلة من السنة:

واستدلوا أيضا بأحاديث نبوية منها قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي بكرة قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[١٩٥]، وهذا الحديث يؤكد عدم جواز تولي المرأة أي شأن عام، لما فيه من عدم الفلاح، ولما يترتب على على عدم الفلاح من الضرر المنهي عنه.

استدلالهم بالإجماع

استدل هؤلاء أيضا بالإجماع الذي نقله الإمام الجويني في إرشاده، فقد قال فيه:"أجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما"[١٩٦]، وقد نقله أيضا ابن حزم في الفِصَل:"وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة"[١٩٧].

استدلالهم بالقياس:

فقد قاس هؤلاء عدم جواز تولي المراة الولاية على عدم جواز ولايتها نكاح نفسها ، فمن لم يستطع ولاية نفسه في أمر كالنكاح فكيف يلي ولاية عامة.

([١٩٥]) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، ط١، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،(دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، بَابُ كِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى كِسْرَى وَقَيْصَرَ، ٦/ ٨، الحديث رقم: ٤٤٢٥.

(١٩٦) الجويني، عبد الملك الجوني، كتا ب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط١، تحقيق: أسعد تميم،(بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥- ١٩٨٥)، ص ٣٥٩.

([١٩٧]) ابن حزم، محمد بن علي بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، د ط، (القاهرة: الخانجي ط ت)، ٨٩/٤.

استدلالهم بالمصلحة

إن انبناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد يقضي بعدم جواز ولاية المرأة أي شأن من الشئون العامة، وذلك لغلبة العواطف عليهن، ونقصان عقولهن، ويؤيد هذا عدم جواز انفرادهن بالشهادة على المال، قال تعالى{وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى }[١٩٨]، فمن لم يجز له شهادة على أمر دنيوي بسيط، كيف نقحمه في أمور لا يستطيعها؟، ولذلك لم يفرض على المرأة الجهاد لما فيه من المشقة والعنت عليهن، وقد قال عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة:

إن من أعظم الكبائر عندي ... قتل حسناء غادة عطبول

قتلت باطلاً على غير ذنب ... إن لله درها من قتيل

كتب القتل والقتال علينا ... وعلى المحصنات جر الذيول[١٩٩] .

ثم إن من المصلحة أن تبقى المرأة في البيت تربي الأجيال، وتعين الرجال، خير لها وللأمة من إقحامها في ميادين لا قبل لها بها.

القائلون بولايتها فيما عدا الإمامة العظمى

قد نقل عن الأحناف جواز تولي المرأة للقضاء فيما تشهد به، لكنهم لم يجزوا ولايتها ابتداء، بل يأثم عندهم من ولاها كما قال شيخي زاده[٢٠٠] في مجمع الأنهر:" (ويجوز قضاء المرأة) في

([١٩٨])البقرة، الآية ٢٧٢.

([١٩٩]) المبرد، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، ط ٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م)، ٣/ ١٨١.

جميع الحقوق لكونها من أهل الشهادة لكن أثم المولي لها"[٢٠١]"، وقد أجاز ابن جرير الطبري ولايتها للقضاء مطلقا، قال الماوردي:"وشذ ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في جميع الأحكام"[٢٠٢] .

وفي مقدمة من قال بجواز تولي المرأة كل الشئون العامة ما عدا الولاية العظمى الفقيهان الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور سعيد رمضان البوطي، فقد قال القرضاوي في فتوى له بعنوان"المرأة والعمل السياسي":أما ما عدا الإمامة والخلافة وما في معناها من رئاسة الدولة – فهو مما اختلف فيه. فيمكن بهذا أن تكون وزيرة، ويمكن أن تكون قاضية، ويمكن أن تكون محتسبة احتسابًا عامًّا. وقد ولّى عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبد الله العدوية على السوق تحتسب وتراقب، وهو ضرب من الولاية العامة"[٢٠٣]، وقد قال البوطي في كتابه " المرأة بين النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني":إن المرأة التي تكون أهلا من حيث المبدأ والاختصاص لإحدى هذه الوظائف– البرلمان والوزارة–، والتي تكون على استعداد لأن تضبط نفسها وسلوكها بالضوابط الدينية التي أمر بها الله عز وجل، مما قد مر بيانه أو التذكير به، ليس في

([٢٠٠]) شَيْخي زَادَهْ(٠٠٠ – ١٠٧٨ هـ)عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، المعروف بشيخي زاده ويقال له الدّامادِ: فقيه حنفي، له (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر) ، و (نظم الفرائد) في مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشعرية. انظر الأعلام، ج٣/ ٣٣٢.

([٢٠١]) شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ب ط، (دار إحياء التراث العربي، ط ت)، ٢/ ١٦٨.

([٢٠٢]) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١١٠.

([٢٠٣]) القرضاوي، يوسف القرضاوي، فتوى على موقعه في الرابط التالي: http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/5392-2011-12-01-10-45-25.html.

الشرع ما يمنع من ممارستها لتلك الوظيفة بسبب أنها امرأة"[٢٠٤]، وممن رأى هذا القول السيد صقر من مشيخة الأزهر فقد أصدر فتوى عام ١٩٩٧، بعنوان: المرأة رئيسة في العمل على الرجل، قال فيها:" ومهما أعطى من معنى "القوامة" بأنها رئاسة أو غيرها فإن المرأة لا تمنع منها إلا كما قلت فى الولاية العامة، وبشرط أن تكون محافظة على جميع الآداب الشرعية عند خروجها لأى عمل من الأعمال ، حفاظا عليها وعلى غيرها مما لا يمكن تجاهله ، والرئاسة فى الأعمال الأخرى مدارها على الكفاية والخبرة والأمانة التى لخصها سيدنا يوسف فى قوله {قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم } يوسف :٥٥ ، وأشارت بها بنت شعيب عليه لاستئجار موسى {إن خير من استأجرت القوى الأمين }"[٢٠٥] .

أدلة المفصلين بين الولاية العامة وغيرها

يرى هؤلاء أن المرأة لا تجوز لها الولاية العامة للحديث السابق، أما غيرها من الولايات فيجوز لها عندهم نظرا للأدلة الآتية:

أولا: مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم للنساء وهو شأن سياسي،

ثانيا: أن دخول البرلمان مقتصر على المراقبة والتشريع وكل منها جائز للمرأة، فالمراقبة عندهم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة في ذلك، بل سوى الله سبحانه وتعالى بينهم في كتابه الحكيم في هذا الشان:{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ}[٢٠٦]، ومن باب

([٢٠٤]) البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني،ط١، (بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٧-١٩٩٦)، ص ٧٨.

[٢٠٥] – فتاوى الأزهر، ١٢/ ٣٢.

([٢٠٦]) التوبة، الآية ٧١.

الاستشارة، وقد استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء، كما في قصة الحديبية، حيث استشار رسول الله صلى الله عليهوسلم أم سلمة، فأشارت إليه بالرأي السديد.

ثالثا: روى الطبراني عن يحيى بن أبي سليم قال: رأيت سمراء بنت نهيك وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وسلم عليها درع غليظ وخمار، بيدها سوط تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر)[٢٠٧]،

رابعا: أن جانب التشريع في المجالس النيابية يرجع إلى الاجتهاد، ولم يقل أحد من علماء الإسلام باشتراط الذكورة في الاجتهاد.[٢٠٨].

خامسا: أن بلقيس ملكة سبأ تولت رئاسة الدولة وكانت نموذجًا تاريخيًا في حكمتها، يقول القرضاوي معلقا على قصة سبأ في القرءان الكريم:"وحكاية هذه القصة في القرءان الكريم ليست عبثا، بل يدل على أن المرأة قد يكون لها من حسن البصيرة، وحسن الرأي والتدبير في شئون السياسة والحكم ما يعجز عنه كثير من الرجال"[٢٠٩]،

سادسا: وجود قوانين وقرارات خاصة بالنساء، مثل القوانين المتعلقة بحقوق النساء، والأسرة عموما، فمساهمة النساء في هذا الضرب من القوانين يتيح لها عمقا ممنهجا، وقد مُثل لذللك بقصة رد المرأة على عمر في قضية المهور، ومثل له أيضا بإصداره قانونا متعلقا بمدة غيبة الزوج، كل ذلك كان بسب اقتراح نساء [٢١٠].

([٢٠٧]) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، ط٢، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ب ت)، ٢٤/ ٣١١، باب سمراء بنت نهيك.الحديث رقم: ٧٨٥.

([٢٠٨]) القرضاوي، يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط١، (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٧-١٩٩٧)، ص ١٦٨.

([٢٠٩])القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، المرجع السابق، ص ١٦٩.

([٢١٠]) القرضاوي، من فقه الدولة، المرجع السابق، ص ١٦٩.

المجيزون لولايتها مطلقا

يرجع القول بجواز ولاية المرأة للإمامة العامة إلى فرقة الشبيبية من الخوارج، يقول البغدادي[٢١١] في الفرق ناقلا عن بعض الخوارج:" قال لأصحابه قد استخلفت عليكم شبيبا وأعلم أن فيكم من هو أفقه منه ولكنه رجل شجاع مهيب في عدوكم فليعنه الفقيه منكم بفقهه ثم مات وبايع أتباعه شبيبا الى أن خالف صالحا فى شيء واحد وهو أنه مع أتباعه أجازوا إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام، بعد قتل شبيب الى أن قتلت واستدلوا على ذلك بأن شبيبا لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت"[٢١٢] وقد تبنى هذا الرأي بعض من المعاصرين من أمثال ظافر القاسمي، في كتابه" نظام الحكم في الشريعة والتارخ الإسلامي" وكذلك هبة رؤوف عزت، في كتابها" المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية"وقد اعتمدت أدلة هؤلاء على نفي أدلة القائلين بالمنع.

أدلة المجيزين مطلقا:

واستدل هؤلاء بأدلة :

أولا: البراءة الأصلية فلم يأت دليل قطعي يفرق بين الرجل والمرأة في الحكم، والأصل في الأشياء الإباحة.

ثانيا: قصة بلقيس التي قص الله في القرءان.

---

(٢١١)البَغْدادي(٠٠٠ - ٤٢٩ هـ)عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني: عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. من تصانيفه " أصول الدين " و " تفسير أسماء الله الحسنى " و " فضائح القدرية ". انظر الأعلام، ج٤/ ٤٨.

(٢١٢) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، الفرق بين الفرق،ط٢، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ١٩٧٧٩)، ص٩٠.

ثالثا: منها خروج عائشة رضي الله عنها فقد رأى ظافر القاسمي أنها كانت والية حين خروجها،

رابعا: تطور مسارات الشعوب تطورا يكاد يكون مختلفا عن الماضي تطورا يتيح تغير الفتوى القديمة بفتوى تناسب الزمان والمكان.

مناقشة الأدلة:

أولا: مناقشة أدلة المانعين مطلقا

اعترض من أجاز ولاية المرأة فقال:

أ: إن آية القوامة مخصوصة بشئون البيت، من أجل استقراره، وليس لكل رجل ولاية على كل امرأة، والآية لم تتطرق لغير ولاية الرجل على امرأته في البيت.

وقد أجاب المانعون بأن الآية عامة، وأن تخصيص بعض أفراد العام بالذكر لا يكون تخصيصا عند العلماء، ويرى هؤلاء وإن سلموا جدلا أن المرأة الممنوعة من ولاية بيت تمنع أيضا من ولاية أمة بالأحرى نظرا لضعفها، وغلبة عاطفتها.

ب: : إن أقوى أدلتهم الحديث المعروف، (لن يفلح قوم) وهو حديث خاص بواقعة معينة مصداقا لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم حيث سقطت امبراطورية فارس، ورد المانعون بأن كون سبب النزول يخصص به نادر جدا.

ج: قوله تعالى : وقرن في بيوتكن، خاص بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم.

وأجاب المانعون أن تخصيص الآية بنساء النبي صلى الله عليه وسلم زعم غير مقبول، ثم إن التصدي للشئون السياسية يعرض النساء للاختلاط والتبرج.

د: إن القياس على الولاية في النكاح لاينهض حجة لوجود الخلاف القوي فيه، وما لم يسلم الأصل من الخلاف لا يمكن القياس عليه، ورد المانعون بأن الخلاف ضعيف لمصادمته الحديث:

«أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل)، ومن ثم فخلاف الأحناف غير مؤثر.

ثانيا: نقاش أدلة المجيزين مطلقا والمجيزين فيما عدا الولاية العامة

أ: استدلالهم بالبراءة الأصلية، لا يسلم لورود النص من كتاب وسنة.

ب: قياسهم على ولاية الحسبة غير مستقيم، لعدم صحة الأثر فقد ضعفه الثقاة كابن عساكر، وعلى فرض صحته فعمل الصحابي مختلف فيه، فلا يعارض به قرءان ولا سنة.

ج: أما عائشة رضي الله عنها، فلم تخرج أميرة ولا حاكمة،

د:أما قصة بلقيس فلا دلالة فيها، لأنها لما أسلمت نقل سليمان عرشها إليه، وقبل إسلامها لا دلالة في فعلها.

الترجيح:

الناظر في الأدلة المتقدمة يلاحظ عموميتها، وقوة تعارضها، وإن كانت أدلة المشاركة فيما عدا الإمامة العظمى أرجح وأقوى لما ثبت من شواهد السيرة النبوية، لكن نوع المشاركة وتفصيلها لم يأت لها دليل معين، فيكون في الاستصلاح دليل ينظم ذلك، بضوابطه، ومحافظته على المصلحة، وهي تختلف من بيئة إلى أخرى حسب المؤثرات الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية، فتجب مراعاة ذلك، وثغرة النساء في بابهن لا يسدها رجل، فلهن شئونهن وشجونهن.

المطلب الثاني: انتخاب غير المسلم في البرلمان

عرف المجتمع المسلم خلال تاريخه صورا شتى من التعايش مع غير المسلمين حتى صاروا قادة في بعض الدول، بدءا بعمر بن الخطاب، كما ذكر البلاذري[٢١٣]:"أن سبي قيسارية بلغوا أربعة آلاف رأس، فلما بعث به معاوية إِلَى عُمَر بْن الخطاب أمر بهم فأنزلوا الجرف ثُمَّ قسمهم عَلَى يتامى الأنصار وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين"[٢١٤].

وقد عهد سليمان بن عبد الملك إلى البطريك بن النقا الكاتب النصراني في بناء مسجد الجماعة في بلدة الرملة في فلسطين[٢١٥]، وقد أبقى المسلمون عاملا من البزنطة في مصر بعد فتحهم لها، اسمه اثناسيوس، ومن وزراء بني أمية كاتب معاوية الذي يسمى سرجون، وقد عين الخليفة المنصور يهوديا اسمه موسى لجباية الخراج، ومن أشهر الوزراء الذميين في دولة بني العباس نصر بن هارون، وعيسى بن نسطورس النصراني[٢١٦]، ورغم هذه السوابق التاريخية القديمة جدا فإن الخلاف قائم بشأن تقلدهم الوظائف العامة، والاستعانة بهم في أمور المسلمين في الدولة المسلمة إلى ثلاثة أقوال:

---

(٢١٣) البَلَاذُري(٠٠٠ - ٢٧٩ هـ)أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: مؤرخ، جغرافي، نسابة، من كتبه (فتوح البلدان) و (القرابة وتاريخ الأشراف) أجزاء منه، ويسمى (أنساب الأشراف).انظر الأعلام، ج ١/ ٢٦٧.

(٢١٤) البلاذري،أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري، فتوح البلدان، ب ط، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨ م)، ص ١٤٣.

(٢١٥) زيدان زيدان، عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط٢، (بيروت: مؤسسة الريالة: ١٤٠٧-١٩٨٨)، ص ٧٠.

(٢١٦) زيدان، مرجع سابق، ص ٧٠.

القول الأول: المنع مطلقا

يرى هذا القول أنه لا يجوز أن يتولى غير المسلمين الشئون العامة، ولا يجوز للمسلمين الاستعانة بهم في شئونهم، وهذا مذهب المالكية، وهو قول لأحمد، ونسبه الشوكاني للشافعي، وقول لطائفة من العلماء،

أدلة هؤلاء:

١: واستدل هؤلاء بقوله تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ}[٢١٧].

يقول ابن العربي[٢١٨]:"لا خلاف بين علمائنا أن المراد به النهي عن مصاحبة الكفار من أهل الكتاب، حتى نهى عن التشبه بهم"[٢١٩].

وقال الجصاص[٢٢٠]:" نهى الله تعالى المؤمنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين وأن يستعينوا بهم في خوص أمورهم.... وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة" [٢٢١].

([٢١٧]) آل عمران،الآية:١١٨.

([٢١٨]) أبو بكر ابن العَرَبي (٤٦٨ – ٥٤٣ هـ)محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربيّ: قاض، من حفاظ الحديث. من كتبه (العواصم من القواصم)، و (عارضة الأحوذي في شرح الترمذي) و (أحكام القرآن)، و (القبس في شرح موطأ ابن أنس). انظر الأعلام، ج ٦/ ٢٣٠.

([٢١٩]) ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، أحكام القرءان، ط٣، تعليق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، ١/ ٣٨٧.

([٢٢٠]) الْجصَّاص(٣٠٥ – ٣٧٠ هـ)،أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر الجصاص: فاضل من أهل الري، انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. وألف كتاب (أحكام القرآن) وكتابا في (أصول الفقه). يعرف بأصول الجصاص، انظر الأعلام،ج ١/ ١٧١.

واعترض على هؤلاء بأن الآية خاصة فيمن أظهر العداوة والبغضاء لله ولرسوله وللمؤمنين.

٢: قوله تعالى {لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ}[٢٢٢] يقول ابن العربي:"هذا عموم في أن المؤمن لا يتخذ الكافر وليا في نصره على عدوه ولا في أمانة ولا بطانة. من دونكم: يعني من غيركم وسواكم "[٢٢٣]، وقال الجصاص:"وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أن لا ولاية للكافر على المسلم في شيء"[٢٢٤]، وقد قال ابن القيم:" ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعا من توليهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا، والولاية إعزاز، فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدا، والولاية صلة، فلا تجامع معاداة الكافر أبدا"[٢٢٥]، وقد قال الجويني في الغياثي:"وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم، وإطلاعهم على الأسرار"[٢٢٦]،

القول الثاني: الجواز مطلقا أي بالاستعانة بغير المسلمين

وهذا مذهب أبي حنيفة والهادوية وقول لبعض المالكية،

واستدل هؤلاء بأدلة منها:

([٢٢١]) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرءان، ب ط، محمد صادق القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ)، ٣/ ٣٢٤.

([٢٢٢]) آل عمران، الآية ١٨.

([٢٢٣]) ابن العربي، المرجع السابق، ١/ ٣٥١.

([٢٢٤]) الجصاص، مرجع سابق، ٢/ ٢٩٠.

([٢٢٥]) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، أحكام أهل الذمة، ط١، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري – شاكر بن توفيق العاروري، (الدمام: رمادى للنشر، ١٤١٨ – ١٩٩٧)، ١/ ٤٩٩.

([٢٢٦]) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص ١٥٦.

١: استعانة النبي صلى الله عليه وسلم بصفوان بن أمية يوم حنين.

٢: حلف الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود على حرب قريش.

٣: خروج قزمان مع النبي صلى الله عليه وسلم.

القول الثالث: التفصيل

أي جواز الاستعانة بهم حسب الظروف والأحوال، وهذا مذهب كثير من أهل العلم القدامى والمحدثين، يقول ابن العربي:" وأقول: إن كانت في ذلك فائدة محققة فلا بأس به"[٢٢٧]، قال الشافعي:"إِنْ كَانَ الْكافر حسن الرّأي في المسلمين ودعت الحاجة إلى الاسْتعانة به استعين به وَإلا فيكره"[٢٢٨]، يقول المراغي": فهذه الأوصاف شروط فى النهى عن اتخاذ البطانة من غير المسلمين، فإذا اعتراها تغيّر وتبدل كما وقع من اليهود، فبعد أن كانوا فى صدر الإسلام أشد الناس عداوة للذين آمنوا- انقلبوا فصاروا عونا للمسلمين فى فتوح الأندلس، وكما وقع من القبط إذ صاروا عونا للمسلمين على الروم فى فتح مصر- فلا يمتنع حينئذ اتخاذهم أولياء وبطانة للمسلمين، فقد جعل عمر بن الخطاب رجال دواوينه من الروم، وجرى الخلفاء من بعده على ذلك، إلى أن نقل عبد الملك بن مروان الدواوين من الرومية إلى العربية، وعلى هذه السنة جرى العباسيون وغيرهم من ملوك المسلمين فى نوط أعمال الدولة باليهود والنصارى حتى العصر الحاضر، فإن كثيرا من سفراء الدولة العثمانية ووكلائها من النصارى"[٢٢٩].

وقد تقدم معنا إسناد الفاروق رضي الله عنه أعمال الدولة المسلمة إلى غير المسلمين.

([٢٢٧]) ابن العربي، مرجع سابق، ٣٥/١.

([٢٢٨]) النووي، يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢)، ١٩٩/١٢.

([٢٢٩]) المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط١، (: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)، ٤/ ٤٥.

موقف المعاصرين من مشاركة غير المسلمين في الشئون السياسية للدولة المسلمة

تجدد الخلاف في شأن انتخاب غير المسلمين في المجالس النيابية في الدول المسلمة وغيرهاحديثا، وقد تباينت الآراء بشأن مشاركتهم في البرلمان في الدولة الإسلامية، وقد ذهب كثير من المعاصرين إلى جواز انتخابهم في المجالس النيابية وشغر وظائف في الدولة الإسلامية، مثل الإمام الشهيد حسن البنا، لكنه اقتصر على الضرورة فقط؛ فقد قال في رسالة التعاليم:"ولا بأس أن نستعين بغير المسلمين عند الضرورة، في غير مناصب الولاية العامة"[٢٣٠]، وكذلك الشيخ القرضاوي في كتابه (غير المسلمين في المجتمع المسلم):"ولأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات، ونحو ذلك"[٢٣١]، ويؤكد ذلك في كتابه " من فقه الدولة":وإذا كان غير المسلمين، من أهل (دار الإسلام) وبالتعبير الحديث مواطنين، في الدولة الإسلامية، فلا يوجد مانع شرعي لتمكينهم من دخول هذه المجالس، ليمتثلوا فيها نسبة معينة، ما دام المجلس في أكثريته الغالبة من المسلمين"[٢٣٢]، ويقول الشيخ عبد الكريم زيدان:"وفيما عدا الوظائف القليلة التي يشترط فيمن يتولاها أن يكون مسلما، يجوز اشتراك الذميين في تحمل أعياء الدولة وإسناد الوظائف العامة إليهم"[٢٣٣]، ويقول أيضا:" فلا نرى منع الذميين من انتخاب رئيس الجمهورية قياسا على منعهم من انتخاب الخليفة في العهود السابقة..... أما انتخاب ممثليهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته فنرى جواز ذلك لهم أيضا، لأن العضوية في مجلس الأمة تفيد إبداء الرأي وتقديم

([٢٣٠]) البنا، حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ب ط،(دار الشهاب،ب ت)، ص ٢٧٢.

([٢٣١]) القرضاوي، يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط٣، (مصر: مكتبة وهبة، ١٤١٣- ١٩٩٢)، ٢٣.

([٢٣٢]) القرضاوي، من فقه الدولة، مرجع سابق، ص ١٩٤- ١٩٥.

([٢٣٣]) زيدان، عبد الكريم، مرجع سابق، ٦٨.

النصح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين، ونحو ذلك وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهمتهم فيها"[٢٣٤].

بينما ذهب أبو الأعلى المودودي إلى المنع قائلا إن" الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة، أو عضوية مجالس الشورى بأنفسهم، ولا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب غير الناخبين" وكان يسمح لهم فقط " حق العضوية في المجالس البلدية والمحلية لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية"[٢٣٥] .

الترجيح:

الذي يبدو لنا رجحان القول المفصل؛ للسوابق الإسلامية، كما يشهد له عمل الصحابة كما فعل عمر، لكن أصل فعل عمر رضي الله مبنيا على المصلحة المرسلة، حيث لا يشهد نص معين لهذه القضايا المحددة، وقد كان عمر معمالا للاستصلاح، وفق ضوابطه.

مشاركة المسلمين في الشئون السياسية في غير البلاد الإسلامية

أما حول مشاركة المسلمين في الانتخابات في غير بلادهم فقد جرى حولها نقاش بين أهل العلم كقضية الجنسية، وقد حسم النقاش لصالح المشاركة وجوازها، وقد أفتى الشيخ محمد أحمد الراشد –الفقيه والمفكر العراقي– بوجوب المشاركة في الانتخابات وإعطاء الصوت للأقرب إلى العدل، وقد خلص فيها إلى:" أن إدلاء المسلم بصوته لصالح المعتدل الأقل ضرراً الأقرب إلى الحياد إنما هو واجب في النظر الشرعي لا يسعه التخلف عنه ، ويأثم المتخلف من

([٢٣٤]) زيدان، عبد الكريم، مرجع سابق، ص ٧٢.

([٢٣٥]) المودودي، أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ب ط، (السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع،١٤٠٧-١٩٨٨)، ص ٣٣-٣٤.

غير عذر"[٢٣٦]، كما ذهب إلى وجوبها أيضا الدكتور صلاح سلطان في فتوى له بعنوان: "مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية والأوروبية"[٢٣٧] .

وقد خلص المجمع الفقهي في أحد قراراته إلى جواز المشاركة مع مراعات المقاصد الشرعية، فجاء في أحد قراراته ما يلي:

حول موضوع:

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين

"الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ؛ نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه أما بعد :فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة عشرة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الفترة من ٢٢ــ٢٧ شوال ١٤٢٨هـ التي يوافقها٣ــ٨ نوفمبر٢٠٠٧م قد نظر في موضوع : " مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في البلاد غيّر الإسلامية" وهو من الموضوعات التي جرى تأجيل البت فيها في الدورة السادسة عشرة المنعقدة في الفترة من ٢١ــ٢٦ شوال 1422هـ لاستكمال النظر فيها..

وبعد الاستماع إلى ما عُرِضَ من أبحاث، وما جرى حولها من مناقشات، ومداولات، قرر المجلس ما يلي:

([٢٣٦]) انظر فتوى الشيخ الراشد في موقع الشبكة الدعوية على الرابط التالي: http://www.daawa-info.net/article.php?id=53.

([٢٣٧])- منشورة على موقعه على الرابط التالي: http://www.salahsoltan.com/research-and-studies/82-participation-of-muslims-in-the-us-and-european-elections.html.

١: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في البلاد غير الإسلامية من مسائل السياسة الشرعية التي يتقرر الحكم فيها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، والفتوى فيها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال .

٢: يجوز للمسلم الذي يتمتع بحقوق المواطنة في بلد غير مسلم المشاركة في الانتخابات النيابية ونحوها لغلبة ما تعود به مشاركته من المصالح الراجحة مثل تقديم الصورة الصحيحة عن الإسلام، والدفاع عن قضايا المسلمين في بلده، وتحصيل مكتسبات الأقليات الدينية والدنيوية، وتعزيز دورهم في مواقع التأثير، والتعاون مع أهل الاعتدال والإنصاف لتحقيق التعاون القائم على الحق والعدل،وذلك وفق الضوابط الآتية:

أولاً :أن يقصد المشارك من المسلمين بمشاركته الإسهام في تحصيل مصالح المسلمين، ودرء المفاسد والأضرار عنهم.

ثانياً :أن يغلب على ظن المشاركين من المسلمين أن مشاركتهم تفضي إلى آثار إيجابية، تعود بالفائدة على المسلمين في هذه البلاد؛ من تعزيز مركزهم، وإيصال مطالبهم إلى أصحاب القرار، ومديري دفة الحكم، والحفاظ على مصالحهم الدينية والدنيوية .

ثالثاً :ألا يترتب على مشاركة المسلم في هذه الانتخابات ما يؤدي إلى تفريطه في دينه والله ولي التوفيق وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه"[٢٣٨] .

نلاحظ مما تقدم أن المعاصرين يكادون يجمعون على جواز المشاركة، ولا مستند لذلك إلا الاستصلاح، لأن هذا مما لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهو مما لم يسبق له سوابق تعتبر، وهذا هو الاستدلال كما في تعريف الشيخ ابن بية المتقدم.

([٢٣٨]) موقع رابطة العالم الإسلامي:
.http://www.themwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&cidi=167&l=AR&cid=17

المطلب الثالث: انتخاب غير المسلم رئيسا

تقرر قديما إجماع العلماء على عدم جواز كون الخليفة كافرا، وقد تقدمت معنا نصوصهم الواضحة في ذلك، وبعد سقوط الخلافة الإسلامية وما تلاها من من أحداث ووعي صحوي جدد الفقهاء ذلك الإجماع، إلا أن الباحث المتمكن، والمفكر الضليع محمد المختار الشنقيطي قد عزا القول بالجواز فيها إلى نخبة من العلماء والمفكرين في مقال له صدر ٣٠ مارس ٢٠١٠؛ قال فيه:"ومما يبشر بالخير أن صحوة خجولة بدأت بالفعل في هذا الاتجاه. فالشيخ الغنوشي تخلى عن رأيه في كتابه المنشور في الثمانينات، وأصبح من القائلين بالمساواة السياسية الكاملة بين المسلم وغير المسلم، والشيخ القرضاوي لم يعد يرى بأسا في ترشح القبطي لرئاسة مصر (حسب ما ينقل عنه الأستاذ هويدي في مقاله السابق)، وقد قبل تولي المرأة رئاسة الدولة في رمضان الماضي. ود.محمد عمارة يرى أنه "يمكن التفكير بأن تكون المرأة أو غير المسلم على رأس الدولة" بناء على الفارق النوعي بين الدولة القديمة والحديثة، رأى فيه جواز تولي الكافر رئاسة الدولة في الدولة المدنية الحديثة"[٢٣٩]، وقد بنى ذلك على مقدمات منها:

١: إن بناء الدول على أساس من قانون الفتح والتضامن العرقي (كما كان الحال في الإمبراطورية الرومانية والمغولية)، أو على قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطورية الإسلامية) لم يعد مناسبا أخلاقيا، ولا ممكنا عمليا.

٢: أن الدولة المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا. وإذا تحدثنا بلغة الفقهاء فيمكن أن نقول إن العقد الاجتماعي الجديد هو عقد ملكية عقارية، ولكل شريك في هذا العقد حق الانتفاع بالعقار، وحق الشفعة، وحسن الجوار، وعليه

([٢٣٩]) الشنقيطي محمد المختار الشنقيطي، الجزيرة نت على الرابط التالي:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/FF584146-43C8-4A36-B5B1-02CD204879D2.htm.

واجبات الصيانة، والدفاع، وإعادة البناء .وليس اختلاف العقيدة أو العرق بمؤثر على هذه الحقوق والواجبات.

٣: أن العقد الاجتماعي الجديد المتأسس على الجغرافيا أكثر انسجاما مع التجربة الإسلامية الأولى في المدينة على عهد النبوة، وهي تجربة سابقة على العصر الإمبراطوري في التاريخ الإسلامي.

٤: المتأمل في دستور الدولة النبوية يجد قبولا بتعدد الهوية، وإقرارا بالمعاني المتعددة لمفهوم الأمة، فهو يؤسس للأمة الاعتقادية التي ينتمي إليها كل المسلمين داخل المدينة وخارجها، والأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير المسلم على قدم المساواة. لذلك نصت الوثيقة على أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (المادة ٢٥)، ثم عممت الوثيقة هذا الوضع ليشمل جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد ٢٥-٣٥). فدستور المدينة جعل كلا من المسلمين واليهود أمة بالمعنى الاعتقادي، لكنه دمجهما في أمة سياسية واحدة تجمع بينها الجغرافيا والحقوق السياسية.

٥: قد تتبعت جذور هذا الرأي في التراث السياسي الإسلامي، فوجدت أنه رأي فقهي مبني على مصلحة حقيقية في عصر الإمبراطوريات، حينما كان الناس على دين ملوكهم، لكنه ليس مبنيا على نص من الوحي الإسلامي.

٦: الآية التي كثيرا ما يستشهد بها القائلون بهذا الرأي استشهادا متعسفا: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورة النساء، الآية ١٤١) لا صلة لها بالموضوع، إذ هي تنتمي إلى الخطاب القدَري لا إلى الخطاب الشرعي.

٧: لم يعد من الخطر على الإسلام أن يكون رأس الدولة غير مسلم، لأن علاقة الدولة بالدين يحددها الدستور، لا عقيدة الرئيس أو ذوقه الشخصي. والناس اليوم على دين دساتيرهم لا على دين ملوكهم.

٨: نقلُ الشيخ الغنوشي اتفاق فقهاء الماضي على رفض ولاية غير المسلم رئاسة الدولة فنقل صحيح، لكن اتفاقهم كان مبنيا على مصلحة في العصر الإمبراطوري، وليس مستمدا من نص في القرآن أو السنة حتى نجعل منه دينا. وأما اشتراطه الإسلام للحصول على كامل الحقوق السياسية فتحكُّم لا ينسجم مع مفهوم العدل الإسلامي الذي يشمل المسلم وغير المسلم على حد السواء: "وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم" (سورة الشورى، الآية ١٥).

ورغم وجاهة هذه المقدمات إلا أن الأوساط العلمية ما زالت غير مستسيغة لهذا الرأي تمسكا بحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه:" «أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا، عندكم من الله فيه برهان))[٢٤٠]،

وما دام يوجد نص معين، فلا دخل للاستصلاح في ذلك الأمر إلا أن الشيء بالشيء يذكر، وقد حاول البعض إقحام المصلحة المرسلة في كل شيء، فلزم التنبيه.

([٢٤٠]) عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، مرجع سابق، باب وجوب طاعة الامراء، ج٢/ ٢٤٦. الحديث رقم: ١٢٠٧.

الفصل الثالث: الاستصلاح وكيفية التولية والرقابة والعزل

المبحث الأول: الاستصلاح و الرقابة والاحتجاج والتعددية

رأينا في الفصل السابق مرونة الفكر السياسي الإسلامي في نوعية الحكم، وقبوله كل آلية تحقق العدل بين الناس، وترفع الظلم، وسنرى في هذا الفصل كيف شهدت آلياته أنواعا من التطور، من قديم الزمان، إلى يوم الناس هذا.وذلك ما سنحاول بحثه في المطلب الآتي، مبينين قديمه وحديثه، ومرونة الفقه السياسي في ذلك، من خلال إعمال قاعدة المصلحة المرسلة.

المطلب الأول: في الرقابة القضائية على الانتخابات

أولا:طرق التولية في التراث

يذكر الماوردي أن الإمامة تنعقد بشيئين:"أحدهما: باختيار أهل العقد والحل، والثاني: بعهد الإمام من قبل" [٢٤١] .

وينبغي أن نعرف ما ذا يقصد بأهل الحل والعقد في عرف السياسة الشرعية؛ يطلق لفظ أهل الحل والعقد على:"أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية ، وهو القدرة والتمكن، وهو مأخوذ من حل الأمور وعقدها"[٢٤٢]. ويتفرع عن أهل الحل والعقد هيئة مصغرة تدعى أهل الاختيار وهم:" الذين وكل إليهم اختيار الإمام. وهم جماعة من أهل الحل والعقد، وقد يكونون جميع أهل الحل والعقد، وقد يكونون بعضا منهم "[٢٤٣].

صفات أهل الحل والعقد

([٢٤١]) الماوردي، مرجع سابق، ٢١-٢٢.

(٢٤٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط٢،(الكويت: دار السلاسل، ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ))، ١١٥/٧.

([٢٤٣]) الموسوعة الفقهية الكويتية، المرجع السابق، ١١٥/٧.

تقول الموسوعة الكويتية:"لما نيط بأهل الحل والعقد عمل معين – وهو تعيين الخلفاء – كان لا بد من أن تتوفر فيهم الصفات التالية:

أ – العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات من الإسلام والعقل والبلوغ وعدم الفسق واكتمال المروءة.

ب – العلم الذي يوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ج – الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح"[٢٤٤].

شروط أهل الاختيار:

ذكر الماوردي شروطا لمن يختارون الخليفة قائلا:"فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[٢٤٥].

هذا وبعض من يكتب في الفقه السياسي من المعاصرين يظن أهل الحل والعقد وحيا منزلا من السماء، لا تجوز مخالفته، وإن بلغت البشرية من التطور والتقدم ما يجعلها تختار من يدبر شئونها بشفافية مرتهنا للصور التاريخية لا يكاد يميز بين الوحي والتاريخ، وقد قال الشيخ الفاضل الدكتور سلمان العودة:"مصطلح "أهل الحل والعقد" لم يرد به نص أو توحي به الشريعة"[٢٤٦]. ثم إن اقتصار الاختيار على الخليفة على أهل الحل والعقد، واختلاف الأقدمين في عدد من يقع بهم انعقاد البيعة لم يعد متاحا في العصر الحديث بسبب وعي جماهير الأمة، وإرادتها الصادقة في اختيار من يلي أمرها، يقول الدكتور العودة:" إن مصطلح "أهل الحل

([٢٤٤]) الموسوعة الكويتية، مرجع سابق، ص ١١٦/٧.

([٢٤٥]) الماوردي، مرجع سابق،ص ١٧-١٨.

([٢٤٦]) موقع الإسلام اليوم،في مقابلة مع العودة، على الرابط التالي:

.http://www.islamtoday.net/salman/artshow-78-161094.htm

والعقد" يوحي بنوع من الصرامة وكأن النخبة فقط هم من لهم حق الاختيار والبقية مجرد متفرجين، وهو ما لا توحي به الشريعة"[٢٤٧].

ثانيا: الاستصلاح وكيفية التولية المعاصرة

تكاد الأمم المعاصرة، تجمع على آلية واحدة للتولية، وهي الانتخابات المباشرة وغير المباشرة، وقد شهدت أول أمرها في بلاد الإسلام، اختلافا بين العلماء، إلا أن الزمن حسم القضية لصالح الانتخابات، حتى تكاد تكون إجماعا عمليا، سيما بعد ثورة مصر، فقد شارك فيها جميع الطيف الإسلامي، وخصوصا الجناح السلفي الذي كان أشد المسلمين نفرة منها، فقد عرف الجميع في نهاية المطاف أنها وسيلة، من أحسن ما وصلت له عقول البشر، وحقيقة الانتخابات أو ماعرف بالديمقراطية، ماهو إلا وسيلة، لاختيار من تتوفر فيه الشروط لأي منصب تشريعي أو تنفيذي، وهذا لا يصادم أيا من نصوص الوحي، ولا مبادئه، وهو من المصالح المرسلة التي لم يشهد لها نص معين باعتبار ولا بإلغاء، وهذا الموضوع من المواضيع التي أشبعت بحثا. فلا فائدة من الإطالة فيه، إلا أن الرقابة عليها لم تول بحثا ضمن الفقه السياسي، وأهم انواع الرقابة، وأكثرها شفافية حتى الآن، الرقابة القضائية،ولذلك سوف نلقي الضوء على مفرداتها في النقاط الآتية.

ثالثا:الرقابة في اللغة

يذكر ابن فارس أن مادة رقب في اللغة تدل على الرِعاية والحفظ، قال في معجم المقاييس:"الراء والقاف والباء أصل واحد مطرد، يدل على انتصاب لمراعاة شيء. من ذلك الرقيب، وهو الحافظ. يقال منه رقبت أرقب رقبة ورقبانا. والمرقب: المكان العالي يقف عليه

[٢٤٧]– العودة، سلمان، الإسلام اليوم، مرجع سابق.

الناظر. والرقيب: الموكل في الميسر بالضريب. ومن ذلك اشتقاق الرقبة، لأنها منتصبة، ولأن الناظر لا بد ينتصب عند نظره"[٢٤٨].

رابعا: الرقابة في الاصطلاح

تعرف الرقابة في الاصطلاح المعاصر بأنها"العلم الذي يبحث في مراقبة الحقوق والالتزامات على ضوء ما أقرته الشريعة الإسلامية، من قواعد وأنظمة وتعاليم وأحكام"[٢٤٩].

وعرفت أيضا بأنها"التأكد من أن ما سيتحقق، أو ما تحقق فعلا مطابق لما تقرر في الخطة المعتمدة، سواء بالنسبة للأهداف أم بالنسبة للسياسات والإجراءات أو بالنسبة للموازنات التخطيطية"[٢٥٠].

وقد حُدِّت أيضا بأنها"حق دستوري يخول صاحبه سلطة إصدار القرارات اللازمة لإنجاح مشروعات الخطة"[٢٥١].

خامسا: القضاء في اللغة

يذكر صاحب القاموس من معاني القضاء الحكم والبيان القَضاءُ"القضاء، ويقصر: الحكم. قضى عليه يقضي قضيا وقضاء وقضية، وهي الاسم أيضا، والصنع، والحتم، والبيان، والقاضية: الموت [٢٥٢].والمعنى الأول هو المقصود اصطلاحا في تعابير الفقهاء،

([٢٤٨]) بن فارس، مرجع سابق، ٢/ ٤٢٧، مادة رقب.

([٢٤٩]) أبو غاية وجاد الرب، خالد عبد العظيم أبو غاية، حسني محمد جاد الرب، الإنفاق العام ومدى دور الرقابة عليه، ط١، (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠١١)، ص ٨٦.

([٢٥٠]) النموذج الإداري المستخلص من إدارة عمر بن عبدالعزيز /٤١٠ عن الإدارة للهواري /٣٨١.

([٢٥١]) الكفراوي، عوف محمود الكفراوي، الرقابة المالية في الإسلام، ط٢،(مصر: مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر والتقزيع،١٩٩٧)، ص ١٩.

([٢٥٢]) الفيروز آبادي، مرجع سابق، ص ١٣٢٥، مادة قضى.

سادسا: القضاء في الاصطلاح

عرف القضاء لدى الأحناف بأنه" والقضاء هو: الحكم بين الناس بالحق"[٢٥٣]. وعُرِفَ عند المالكية ب"حقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"[٢٥٤]. أما الشافعية فقد عرفوه بأنه"الحكم بين الناس ... أو الإلزام بحكم الشرع "[٢٥٥]. وقد عرفه الحنابلة بأنه"تبيين الحكم الشرعي والإلزام به"[٢٥٦].

سابعا: تعريف السلطة القضائية ومهمتها الرقابية

عرفت السلطة القضائية بأنها:" السلطة التي يعهد إليها بتفسير القانون، وتطبيقه على حوادث معينة، وأعضاؤها هم القضاة"[٢٥٧].

ومهمة هذه السلطة أصلا البتُّ في نزاعات الناس، لكن مع تطور الزمن، وتقدم وسائل الاقتراع والاختيار للممثلين احتاج لها الناس في مراقبة انتخاباتهم لتضمن لهم الشفافية فيمن يختارون لتمثيلهم في البرلمان، ومن يسير شئونهم، وغالبا ما تنضوي تحت هذه السلطة هيئة عليا لمراقبة الانتخابات، ومهمة هذه الهيئة تسجيل من يحق له التصويت قانونيا، وتوزيع الناس حسب المراكز والوحدات ليسهل عليهم التعبير عن خيارهم الانتخابي، والكشف عن قاناعاتهم السياسية، ومنع التزوير والتصويت المتكرر، وكل المظاهر التي تخالف ما اتفق عليه الناس في أمورهم الانتخابية.

([٢٥٣]) الكاساني، مرجع سابق، ٧:٢.

([٢٥٤]) ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون،، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ١١/١.

([٢٥٥]) القليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، ي ط، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، ٤/ ٢٩٦.

([٢٥٦]) ابن عبده السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط٢، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، ٦/ ٤٣٧.

([٢٥٧]) عطية عدلان، مرجع سابق، ص ١٣٦.

المطلب الثاني: في الرقابة (الحسبة) على مصالح العامة

يكثر في كتاب الله سبحانه وتعالى الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الأحاديث النبوية الشريفة، وقد ترسخ هذا المبدأ العزيز السامي في مظاهر مختلفة عبر تاريخ الأمة الممتد خمسة عشر قرنا، وكان تنظيم هذا الموضوع من إبداعات المسلمين التي لا يماري فيها ذو بصر ولا ذو بصيرة، وقد عرف هذا الموضوع عبر التاريخ بالحسبة، وكتبت مؤلفات شتى تناولت أنواعه وشروط المحتسبين، وسنقف على تعريفه لغة واصطلاحا، مبينين أنواعه وشروطه قديما وحديثا باختصار غير مخل إن شاء الله.

أولا: الحسبة في اللغة

يقول الزمخشري في أساس البلاغة:"احتسب عند الله خيراً إذا قدمه، ومعناه اعتده فيما يدخر... وفلان حسن الحسبة في الأمور أي الكفاية والتدبير. وفعل كذا حسبةً أي احتساباً، وله فيه حسبة وحسب"[٢٥٨].

يشير هذا التعريف اللغوي إلى معنيين معتبرين في التعريف الاصلاحي؛

١: احتساب الأجر عند الله تعالى

٢: حسن التصرف في الأمور

وقال الجوهري:" وحاسبته من المحاسبة واحتسبت عليه كذا، إذا أنكرته عليه. قاله ابن دريد. واحتسبت بكذا أجراً عند الله، والاسم الحِسْبة بالكسر وهي الأجر، والجمع الحِسب. وفلان محتسِب البلد، والجمع الحسب. وفلان محتسب البلد، ولا تقل محسب. واحتسب فلان ابنا له

([٢٥٨]) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، أساس البلاغة،ط١، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م)، ١٨٨/١، مادة حسب.

أو بنتا، إذا ما مات وهو كبير، فإن مات صغيرا قيل افترطه. ويقال أيضا إنه لحسن الحسبة في الأمر، إذا كان حسن التدبير له"[٢٥٩].

ثانيا: الحسبة في الاصطلاح

يعرف الماوردي الحسبة بأنها:"هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله"[٢٦٠] فالماوردي هنا يقصر الحسبة على أمر بمعروف ظهر تركه، ونهي عن منكر ظهر فعله، ليؤكد على حرمة التجسس في الإسلام، وأن الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر غير مطالبين إطلاقا بتتبع عورات الناس بل نهى الله سبحانه وتعالى عن ذلك وشنع على فاعليه، وأوعد بفضيحتهم وكشفهم ولو كانوا في أجواف بيوتهم.

وقد عرفها حاجي خليفة بصفتها علما في كشفالظنون قائلا"علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد، من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن بدونها، من حيث إجرائها على قانون العدل.بحيث يتم التراضي بين المعاملين،وعن سياسة العباد، بنهي المنكر، وأمر المعروف،بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات، وتفاخر بين العباد، بحسب ما رآه الخليفة من: الزجر والمنع"[٢٦١].

وهذا التعريف شمل عدة أمور تتلخص في الآتي:

١:أمور أهل البلد

٢: ومعاملاتهم الجارية

٣:محاولة إقامتها على العدل

([٢٥٩]) الجوهري، مرجع سابق، ١/ ١١٠، مادة حسب.

(٢٦٠) الماوردي، الأحكام اليلطانية،مرجع سابق، ص ٣٤٩.

([٢٦١]) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ب ط، (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١)،١/٦٦٥.

٤: تراضي المواطنين عليها

٥:على سياسة العباد لسيرهم على مرضاة الله

٦: الاستقرار الاجتماعي بحيث لا يبغي بعضهم على بعض

٧: التنافس السلبي، أي فخر بعضهم على بعض

٨: الحسبة بحسب رأي القادة والمصلحين وتقريرهم أنواعها وضروبها

وقد عرف الدكتور محمد المبارك الحسبة تعريفا معاصرا شاملا قائلا:"رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين على نشاط الأفراد في مجال الدين والأخلاق والاقتصاد، أي في المجال الاجتماعي بوجه عام، للعدل والفضيلة وفقا للمبادئ المقررة في الشريعة الإسلامية، وللأعراف في كل بيئة وزمان"[٢٦٢].

تناول هذا التعريف أمورا مهمة نذكر منها:

١:أن الحسبة رقابة إدارية منظمة وليست أفرادا يخولون أنفسهم ذلك

٢: الحسبة تقوم على نشاط الأفراد الذين يتمون منهم المجتمع

٣: تشتمل الحسبة في هذا التعريف الدين والأخلاق والاقتصاد

٤: تحافظ على نشر الفضيلة وفق الشريعة الإسلامية

٥: تراعي الأعراف والبيئة والزمان والمكان

([٢٦٢]) عبد الله عبد الله، عبدالله محمد عبد الله، ولاية الحسبة في الإسلام، ب ط، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، إهداءات ٢٠٠٢)، ٥٨.

وقد ذكر عبد الله محمد عبد الله تعريفا للحسبة بعد أن نقد كل التعاريف السابقة، ولا أريد ذكر تلك النقود والاعتراضات؛ فذلك مما يطيل الموضوع ويخرجه عن الاختصار المطلوب فيه"سلطة تخول صاحبها حق الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله بتفويض من الشارع،أو توليه من الإمام، وتوقيع العقاب على المخالفين بمقتضى أحكام الشريعة في حدود اختصاصه"[٢٦٣].

وقد تناول هذا التعريف أمورا نذكر منها:

١: جعل الحسبة سلطة لها صلاحيات

٢: قيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالظهور اقتداء بالأولين

٣: أن الحسبة ربما تتعين شرعا على صاحبها ولو لم تأذن السلطة القائمة بذلك

٤: تخويل سلطة الحسبة إقاع العقاب في إطار الشريعة الإسلامية

٥: تقييد بإقاع العقاب بمقتضى اختصاصه.

ثالثا: شروط المحتسب (المراقب) عند الأقدمين

عرف ابن الأخوة[٢٦٤] المحتسب بأنه:" من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم ومصالحهم"[٢٦٥].

([٢٦٣]) عبد الله محمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

([٢٦٤]) ابن الأخْوة (٦٤٨ - ٧٢٩ هـ)محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الإخوة، القرشي، ضياء الدين: محدث. له (معالم القربة في أحكام الحسبة). انظر الأعلام ج ٧/ ٣٤.

([٢٦٥]) ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أبي يزيد القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١-٢٠٠١)، ١٣.

وقد اشترط الأقدمون في المحتسب شروطا لا بد من تحققها عندهم:

١: كونه مسلما

٢: كونه حرا

٣: بالغا

٤: عاقلا

٥: عدلا

٦: قادرا

رابعا: ما احتسب عليه الأقدمون

شملت الحسبة عند الأقدمين

١: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عموما

٢: على البضائع المحرمة كالخمر وآلات اللهو

٣: على المعاملات المحرمة

٤: على أهل الذمة

٥: على المصانع عموما

٦: على العمال عموما

٧: على الوعاظ

٨: على المؤذنين

٩: على الموظفين

١٠: على السوق والتجار عموما

١١: على القضاة والشهود

١٢: على مؤدبي الصبيان والمعلمين عموما

١٣: على السماسرة

خامسا : الحسبة المعاصرة أو الرقابة في العصر الحديث

بعد تطور المجتمع وتقدم المدنية اخترع الناس أنواعا من الحسبة تتماشى وحالهم، وتضمن حقوقهم، كما تضمن الجودة في الأشياء التي يتعاملون بها ويحتاجونها في شئونهم الدينية والدنيوية، وتنقسم الرقابة في العصر الحديث إلى قسمين:

١: الحسبة الرسمية، وهي تطلق على هيئات التفتيش التي تتبع نظام الدولة الرسمي، وتعنى عادة بالجودة التعليمية، وبتدقيق الموارد المالية، ومتابعة صرفها، كما تعى أيضا بالصحة والأدوية.

٢: الحسبة غير الرسمية، وهذه يطلق عليها في الحاضر هيئات المجتمع المدني، وتشمل كثيرا من الفروع، وميزتها عن الأحزاب السياسية هو عدم التخندق سياسيا، بل هي مستقلة غير متأثرة بالتجاذب السياسي، وتشمل كل النقابات المهنية،

مثل: نقابات العمال والمهندسين والأطباء والمحامين والصحافيين إلخ،

ومثل جمعيات حماية المستهلك، وأصدقاء البيئة،

علما أنه ليس لدى المعاصرين أي شروط للاحتساب، بل تعتبر جمعيات المراقبة، وجمعيات المجتمع المدني الحديث، من أهم المسائل التي يجتمع عليها الناس من كل الأديان والملل والأقطار.

الاستصلاح والحسبة المعاصرة:

علم من متواتر الوحي أن الله سبحانه وتعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه الأمة، بل ربط به خيريتها، و لم يحدد الشرع آليات ذلك الأمر والنهر، بنصوص معينة، فكان للاستصلاح الشرف في دخول آلية تلك المهمة الشريفة حمى الفقه السياسي الإسلامي.

المطلب الثالث:الاستصلاح وتعدد الأحزاب

حث الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين على الوحدة، وجعلها سببا للقوة، كما جعل الفرقة سببا للضعف، وقد جعل الله سبحانه وتعالى عدم التوافق والتشاكل من الناس من قدره الذي لا راد له، فتباينت الآراء من ذينك المنطلقين؛ من منادٍ باتباع الشرع، وحَاضٍّ على ترشيد الخلاف القدري، فنشأ من ذلك اختلاف حول جواز تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية، وذلك ما سنحاول إيضاحه في هذا المطلب من خلال الوقوف مع تعاريف الحزب في اللغة والاصطلاح، وإيضاح مزاياه وسلبياته، لتكييفه فقهيا ضمن الاستصلاح.

أولا: مفهوم الحزب في اللغة

تفيد ماة "حزب" في اللغة معنى التجمع؛ كما قال ابن فارس:" الحاء والزاء والباء أصل واحد، وهو تجمع الشيء. فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس. قال الله تعالى: {كل حزب بما لديهم

فرحون} [المؤمنون: ٥٣] . والطائفة من كل شيء حزب. يقال قرأ حزبه من القرآن"[٢٦٦].

وقال ابن منظور:"الحزب: الصنف من الناس. قال ابن الأعرابي: الحزب: الجماعة. الحزب: الطائفة. والأحزاب: الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء، عليهم السلام.. وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب"[٢٦٧].

وجاء في صحاح الجوهري:"أن حزب الرجل: أصحابه."[٢٦٨].

إذن رأينا أن أصل الكلمة الاجتماع وقد تفرع عنه معاني فرعية:

١: الطائفة من كل شيء

٢: الصنف من الناس

٣: الطوائف التي تجتمع على قتال الأنبياء

٤: كل قوم تشاكلت قلوبهم وعقولهم

٥: أصحاب الرجل.

ثانيا: مفهوم الحزب في الاصطلاح

ذكر أصحاب القوانين الدستورية كثيرا من التعاريف للحزب السياسي، مثل تعريفهم له بأنه" بأنه مجموعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد

([٢٦٦]) ابن فارس، مرجع سابق، ٥٥/٢، مادة حزب.

([٢٦٧]) ابن منظور، مرجع سابق،١/ ٣٠٨، مادة حزب.

([٢٦٨]) الجوهري، مرجع سابق، ١/ ١٠٩، مادة حزب.

تنفيذ برنامج سياسي معين"[٢٦٩]. كما عُرِّف أيضا بأنه" مجموعة منظمة للمشاركة في الحياة السياسية، بهدف السيطرة كليا أو جزئيا على السلطة دفاعا عن أفكار ومصالح محازبيها"[٢٧٠]. وقد جاء أيضا من ضمن حدود الحزب،بأنه:"تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على الدعم الشعبي، ويبغي الوصول إلى ممارسة السلطة بغية تحقيق سياسة معينة"[٢٧١].

وقد اشتملت هذه التعاريف على مجموعة من الأمور نستطيع إيجازها فيما يلي:

١: جماعة من الناس

٢: لها تنظيم معين

٣: هدفها الوصول إلى السلطة لتطبيق برنامج معين

٤: وسائلها إقناع الناس بمبادئها السياسية

ولا شك أن لكل التعاريف السابقة سياقاتها الاجتماعية، ومراجعها الفكرية التي تنطلق منها، وأغلبها مراجع غربية لا تتقيد بالضرورة بمفاهيم الإسلام، ومن ثم فإن التعريف للحزب في الإسلام فهو"مجموعة منظمة اجتمعت على ما أمر الله به ورسوله للمشاركة في الحياة السياسية بهدف إقامة الحق والعدل، ورعاية مصالح الأمة"[٢٧٢].

([٢٦٩]) الطلماوي، سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط٥، (مصر: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٨٦)، ص ٦٢٧.

([٢٧٠]) المصري، مشير عمر المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، ب ط، (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع،١٤٢٧- ٢٠٠٦)، ص ١٢٠.

([٢٧١]) المصري، مشير، مرجع سابق، ص ١٢٠.

([٢٧٢]) المصري، مرجع سابق، ١٢١.

ثالثا: إيجابيات تعدد الأحزاب السياسية

يعتبر تعدد الأحزاب في الحياة المعاصرة من ضروريات السياسية؛ وذلك من أجل التنافس الإيجابي في خدمة المواطنين، وتعويد الناس على التعدد الفكري، وقد عد أهل السياسة من وظائفها ما لخصه الدكتور مشير المصري، وسنحاول تلخيصه فيما يلي :

١: تسليط الأضواء على المسائل العالقة، والقضايا الهامة التي تواجه المجتمع، ثم القيام بدور تنويري وإرشادي للمجتمع، وإعانته على تحديد مواقفه من كل القضايا المطروحة عليه، وهي بذلك تأخذ بيد الجماهير نحو دمجها في العملية السياسية، وتكثيف مشاركتها فيها.

٢: قيام الأحزاب بمراقبة أعمال الحكومة، ومحاسبتها بالوسائل القانونية المتاحة والمشروعة، والسعي لكشف جوانب التقصير في الأداء الحكومي من أجل إصلاحه أو التراجع عنه، وهذا يدرأ عن المجتمعات كثيرا من الشرور.

٣: تنظيم وسائل التعبير، وتوفير منابر للأفراد والفئات، وضبطها حتى لا تتحول الاختلافات إلى صدامات عنيفة تؤدي بوحدة المجتمع.

٤: إعداد القادة، وتقديم من يستحق للانتخبات، وكذلك البرامج السياسية التي تحدد سياسات الأحزاب والحكومات المقبلة؛ التي تشكلها الأحزاب حالة نجاحها، وبترشيح الحزب لأي شخص يخرج من دائرة الحرج في طلب الولاية وتزكية النفس.

٥: يعتبر مبدأ تعدد الأحزاب السياسية الحديثة من أنجع السبل في خدمة الأنظمة السياية الحرة النزيهة، ومنع أي سلطة من الاستبداد.

٦: الأحزاب هي أنجع وسيلة لإيجاد مناخ تشاوري حر بين جميع أفراد الشعب، ويترتب على ذلك البحث عن الأصلح للعمل به، ويؤدي أيضا إلى اتخاذ مواقف صحيحة حول الأوضاع الراهنة.

٧: تنظيم الاحتجاجات ضد السلطة الحاكمة، وكفها عن عن التسلط والطغيان في ممارسة السلطة، وإعطاء الشعوب فرصا لاختيار بدائل أكثر نفعا، وذلك يوفر الفرصة لمن يتطلعون إلى الحكم والسلطة في ترشيح أنفسهم[٢٧٣].

رابعا: سلبيات تعدد الأحزاب السياسية

وجه منتقدو تعدد الأحزاب السياسية إليها كثيرا من سهام النقد

١: الأحزاب السياسية تزيد عوامل الانشقاق والاضطراب في الدولة فتنقسم الأمة شيعا وطوائف، هَمٌّ كل أحدهم إضعاف خصمه، فتكثر الاضطرابات ويحل النزاع والشقاق محل السلام الاجتماعي، ويتضح صدق هذ النقد في الدول الحديثة العهد بالديمقراطية، والتي لم تألف مناقشة الفكرة بالفكرة.

٢: تشتيت قوى الدولة فبدل اتجاهها نحو هدف موحد، تنقسم إلى قوى معارضة وموالية يعمل كل منها لإضعاف الآخر، وفي هذا تبديد لجهود الدولة، ولا سيما في الدول المستقلة حديثا.

٣: الحزبية تتجه إلى صب الحياة في قالب آلي؛ وذلك من خلال ترويض أعضاء حزبها على الخضوع لآراء الحزب، حتى مع عدم اقتناعهم بصوابها، وهكذا تنعدم فائدة النائب البرلماني الذي يعلم عدم صواب الشيء لكن التزامه الحزبي يمنعه من التصويت لصالحه، وهذا ما جعل

([٢٧٣]) المصري، مرجع سابق، ١٢٢-١٢٣.

أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني يقول:"لقد سمعت في مجلس العموم كثيرا من الخطب التي غيرت رأيي لكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي"[٢٧٤]

خامسا: الاستصلاح وتعدد الأحزاب السياسية

تباينت آراء الفقهاء حول تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية، فمنهم من رفضه لأنه يصادم عنده مبدأ الوحدة الإسلامية، ومنهم من قبله واعتبره مثل المذاهب الفقهية المتعددة،والجماعات الإسلامية المنتوعة العاملة للإسلام كلها، فالمدار عند هذا الفريق على سلامة النيات ونبل المقاصد، ولم يتقدم من هذا النوع سابقة في التراث الإسلامي، ولم يشهد نص معين لهذا، فيبقى للاستصلاح دور استدلالي في هذا الأمر، لكن وبما أنه على الفتوى مراعاة الظروف العرفية والاجتماعية والعقلية، للمجتمعات، فيكون كل أهر قطر أدرى بما يجلب مصالحهم ويدرأ عنهم المفاسد.

وقد فصل الدكتور الفاضل صلاح الصاوي، مذاهب العلماء والمفكرين في تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية، وأوصلها إلى ثلاثة؛ من يرى المنع مطلقا ومن يرى الجواز مطلقا، ومن يرى مشروعيتها في إطار المشروعية الإسلامية العليا[٢٧٥]. وقد أغنانا عن تفصيل ذلك وذكره، وتنبغي الإشارة إلى أن الكتاب صدر ١٩٩٢، وقد راجع كثير من الفقهاء مواقفهم، وكذا بعض الحركات الإسلامية، مثل التيار السلفي في الكويت قديما، وفي مصر حديثا، مما يوحي بإجماع على جواز التعدد بين أغلب العاملين للإسلام، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

([٢٧٤]) الطماوي، مرجع سابق، ص ٦٢٩-٦٣٠.

([٢٧٥]) الصاوي، صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ط١، (دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢)، ص ٤١ -.

المبحث الثاني: الاستصلاح والاحتجاج وكيفية العزل وأسبابه

حث الله سبحانه وتعلى على عمل المعروف، وتغيير المنكر، لكنه أوكل وسيلة ذلك إلى العقل البشري، وكان من ضمن ما اخترع في تغيير المناكر السياسية المظاهرات السلمية، كما أن الله سبحانه وتعالى جعل العلاقة بين الرئيس ومرئوسيه بالتي هي أحسن، أي مبنية على عقد وثيق يحترمه الطرفان، وإذا ما أخل به أحدهما ترتب على ذلك فسخ العقد التي جعل له احترامه شريعة، كما اشترط الفقهاء لمن يلي أمور المسلمين العامة شروطا، وإذا ما أخل بتلك الشروط، جاز للرعية عزله من المنصب الذي خولهوه إياه، ذلك ما ستناوله في المطالب الآتية.

المطالب الأول: الاستصلاح والمظاهرات

أولا: المظاهرات في اللغة

يدل أصل مادة ظهر في اللغة على معنى البروز والقوة؛ يقول ابن فارس:" الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز. من ذلك: ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز. ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة"[٢٧٦].

ومن معاني التظاهر؛ التعاون، ففي صحاح الجوهري:" والمظاهرة: المعاونة. والتظاهر: التعاون"[٢٧٧].

رأينا إذن أن معنى المظهارة في اللغة:

١: القوة

٢: والبروز والإعلان

([٢٧٦]) ابن فارس، مرجع سابق، ٣/ ٤٧١، مادة طهر.

([٢٧٧]) الجوهري، مرجع سابق، ٢/ ٧٣٢، مادة ظهر.

٣: التعاون والتجمهر

ثانيا: المظاهرات في الاصطلاح

تعرف المظاهرات بأنها:" التجمهر الذي يصدر من القاعدة الشعبية، بقصد إظهار المعارضة، وإعلان الرفض لسياسة من سياسات الحكومة، أو المطالبة بحق من الحقوق الشعبية لدى الحكومة"[٢٧٨].

وعرفت أيضا بأنها:"تجمع طوائف من الشعب في مكان عام، وتعاونهم على إظهار المعارضة، لسياسة من سياسات الحكومة، أو على المطالبة بحق من حقوقهم لديها"[٢٧٩].

سلوك جماهيري عارض يهدف إلى توصيل رسالة جماعية إلى الحكام، عن طريق التجمع في مكان عام، والتعاون في إظهار رغبة موحدة"[٢٨٠].

وعرفت أيضا بأنها"صورة من صور الحسبة السياسيةتنفذ بأسلوب جماعي، عن طريق اجتماع طوائف من الشعب في مكان عام، للتعاون على إبداء الرغبة، وإظهار المعارضة للحكومة"[٢٨١].

وقد لا حظنا أن هذه التعاريف تدور حول المعاني التالية:

١: تجمع بشري

٢: همه إعلان معارضة لسياسة معينة

٣: مطالبته بحق لدى الحكومة

٤: أن المظاهرات لا تكون إلا في مكان عام

٥:إبداء نوع من التعاون بين المتظاهرين

([٢٧٨]) عدلان عطية، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

([٢٧٩]) عدلان عطية، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

([٢٨٠]) عدلان عطية، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

([٢٨١]) عدلان عطية، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

ثالثا: التكييف الفقهي للمظاهرات

١: مستند القائلين بجواز المظاهرات

اعتمد القائلون على جواز المظاهرات على مستدين قويين:

الأول: وجوب نصيحة الحكام على الأمة، وكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجب الكفائي لا ينفك المسلمون من المطالبة به إلا بعد قيامهم به أو قيام بعضهم به، وأن النقد حق للأمة باعتبارها صاحبة السلطة الحقة، وأن الحاكم مجرد أجير لديها تحاسبه متى تشاء.

الثاني: أن المظاهرات وسيلة من الوسائل، وأداة من الأدوات يجوز استعمالها حال عدم مخالفتها للشرع، وليس ثم مسوغ لمنع الناس منها.

ولهذين المبدأين كثير من الأدلة من الكتاب والسنة، فصلها عطية عدلان في كتابه"الأحكام الشرعية للنوازل السياسية" .

٢: مستند القائلين بالمنع

استند القائلون إلى المنع إلى أصول قوية:

الأول: وجوب السمع والطاعة للأمراء وعدم منازعتهم والخروج عليهم، وتجنب الفتن لما يترتب عليها من أضرار.

الثاني: سد الذرائع المفضية إلى اختلال النظام والشغب والتهارج والتمارج.

الثالث: حرمة الابتداع والإحداث في الدين والتشبه بالكفار.

وقد ورد أيضا كثير من دلائل الكتاب والسنة لتأصيل هذه المستندات المانعة للمظاهرات.

الرأي الراجح بشأن المظاهرات:

الذي يبدو جواز المظاهرات، بل ووجوبها في بعض الأوقات، كنصرة المظلومين، وإغاثة الملهوفين من المسلمين، وليست هي إلا وسيلة من الوسائل الحضارية، لتغيير المناكر

السياسية، ولا تحرم الوسائل ولا تجب لذاتها، فالطاعة التي يدندن حولها كثير ممن يرى حرمة المظاهرات، قد تكون هي نفسها حراما إذا أدت إلى حرام، كقتل المتظاهرين، وليس لجواز وسيلة المظاهرات دليل إلا المصلحة المرسلة.

المطلب الثاني: أسباب عزل الوالي

مما اتفق عليه جمهور الأمة أن العلاقة بين الوالي والمحكومين علاقة بيعة ومراضاة، وهو مكلف من الأمة لتدبير شئونها؛ كما قال الماوردي:" وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار"[٢٨٢]. وينبغي أن نعرف البيعة أو العقد الاجتماعي كما يعبر عنه حديثا:

أولا: البيعة في اللغة

البيعة مصدر من الفعل باع، وقد تطلق على معان عدة ذكرها ابن ابن منظور بقوله:" والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة. والبيعة: المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر: كقولك أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة: عاهده. وبايعته من البيع والبيعة جميعا، والتبايع مثله"[٢٨٣].

وقد رأينا أن من معاني هذه الكلمة:

١:الصفقة

٢: الطاعة

٣: العهد

([٢٨٢]) الماوردي،الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٦.

([٢٨٣]) ابن منظور، مرجع سابق، ٢٦/٨، مادة باع.

ثانيا: البيعة في الاصطلاح

المتأمل في تعريفات العلماء للبيعة يلاحظ اتجاهين؛ الأول يعرفها باعتبار صدورها من أهل الحل والعقد فقط، ومنهم من يعرفها باعتبار صدورها من أفراد الأمة، ويمثل الاتجاه الأول القلقشندي[٢٨٤] فقد عرفها بأنها"الْبيعَة وهى أَن يجْتَمع أهل ألحل وَالْعقد .... ويعقدون الإمامة لمن يستجمع شرائطها"[٢٨٥]. بينما مثل الاتجاه الآهر المفسر الخازن[٢٨٦]، فقد عرفها بأنها:"بذل الطاعة للإمام، والوفاء بالعهد الذي التزمه له"[٢٨٧]. وعرفها ابن خلدون بأنها:" العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمرنفسه وأمور المسلمين، لا ينازغه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره"[٢٨٨].

هذا في نظر الأقدمين أما المحدثين فقد عرفها أحمد صديق خان بأنها"إظهار الولاء العام للنظام الإسلامي"[٢٨٩].بينما عرفها الدكتور محمد أبو فارس:"إعطاء العهد من المبايع على السمع والطاعة للأمير في المنشط والمكره، والعسر واليسر، وعدم منازعته الأمر وتفويض الأمور

([٢٨٤]) القَلْقَشَنْدي(٧٥٦ - ٨٢١ هـــ)أحمد بن علي بن أحمد الفزاريّ القلقشندي ثم القاهري: المؤرخ الأديب البحاثة. أفضل تصانيفه (صبح الأعشى في قوانين الإنشا) ، في فنون كثيرة من التاريخ والأدب ووصف البلدان والممالك، و (ضوء الصبح المسفر) مختصر صبح الأعشى، و (نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب). انظر الأعلام، ج ١/ ١٧٧.

([٢٨٥]) القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ط٢، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٥)، ٣٩/١.

(٢٨٦) الْخَازن(٦٧٨ - ٧٤١ هـــ)علي بن محمد بن إبراهيم الشيحيّ علاء الدين المعروف بالخازن: عالم بالتفسير والحديث، من فقهاء الشافعية. له تصانيف، منها " لباب التأويل في معاني التنزيل " في التفسير، يعرف بتفسير الخازن. انظر الأعلام ج ٥/٥.

([٢٨٧]) الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، لباب التأويل في معاني التنزيل،ط١، تصحيح: محمد علي شاهين،(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ٤/ ١٥٦.

([٢٨٨]) -ابن خلدون، مرجع سابق. ص ٢٦١.

([٢٨٩]) رباع، كامل علي رباع، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤-١٤٢٥)، ص ٢٩.

إليه"[٢٩٠]. وقد كان تعريف الدكتور العرضي أكثر شمولا لمراعاته للمتغيرات الزمنية وتطور وسائل الاختيار"عقد الأمة الولاية العامة عليها لمن اختارته أكثرية الناخبين، وإعطاؤه العهد لإقامة أحكام الدين"[٢٩١].

نلاحظ أن هذه التعاريف تجعل البيعة عهدا أو عقدا بين الوالي ورعيته، كما عبر السنهوري:" إنها عقد حقيقي"[٢٩٢].وقد علم ما للعقود في الإسلام من حرمة، وذلك ما سنلقي الضوؤ عليه في النقطة الآتية.

ثالثا: حرمة العقود

تبين من التعاريف السابقة أن البيعة عقد بين الأمة ومن يلي أمرها، كما وقد أعلى الإسلام أمر العقود، وأكد على حرمتها وقدسيتها، وقد أوجب بها الوفاء، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ }[٢٩٣]. وقوله سبحانه وتعالى: {وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً }[٢٩٤]. {وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ}[٢٩٥] .

رابعا: أسباب العزل

١: الكفر أو الردة

([٢٩٠]) أبو فارس، محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ط٢، (الأردن: دار الفرقان، ١٤٠٧-١٩٨٦)، ص ٣٠٠.

([٢٩١]) رباع، مرجع سابق، ص ٢٩.

([٢٩٢]) الريس، مرجع سابق، ص ٢١٢-٢١٣.

([٢٩٣]) المائدة، الآية ١.

([٢٩٤]) الإسراء، الآية ٣٤.

([٢٩٥]) النحل، الآية ٩١.

ويطلق الكفر في اللغة على على الستر والإخفاء، وعلى عدم الإيمان؛ قال في القاموس:" الكفر، (بالضم) : ضد الإيمان، ويفتح،كالكفور والكفران، بضمهما.وكفر نعمة الله،وــ بها كفورا وكفرانا: جحدها، وسترها.وكافره حقه: جحده"[٢٩٦].

ويطلق الكفر في اصطلاح الشرع على المرتد، وعلى تارك الصلاة، وعلى قتال المسلم، وعلى ترك الحكم بما أنزل الله.

والذي تناوله العلماء من هذه الاصطلاحات مما يتعلق بموضوعنا هو الردة؛ فتعين إذن تعريفها،

تعريف الردة:

عرف الفقهاء الردة باعتبار فاعلها فقالوا:"هو الراجع عن دين الإسلام"[٢٩٧] وعرفوا ماهيتها بأنها:"إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان"[٢٩٨]. وقد عرفها ابن عرفة بأنها:"كفر بعد إسلام تقرر"[٢٩٩].

وقد استدل على عزل الوالي المرتد بقول الله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}[٣٠٠]. قال ابن كثير[٣٠١]:" قال محمد بن كعب: نزلت في الولاة من قريش[٣٠٢]. وبحديث عبادة بن الصامت في صحيح مسلم فقد جاء فيه عن جنادة بن أبي أمية، قال: دخلنا على عبادة بن

([٢٩٦]) الفيروز آبادي، مرجع سابق، ص ٤٧٠، مادة كفر.

([٢٩٧]) شيخي زاده، مرجع سابق، ١/٦٨٠.

([٢٩٨]) شيخي زاده، مرجع سابق، ١/٦٨٠.

([٢٩٩]) المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م)، ٨/ ٣٧٠.

([٣٠٠]) المائدة، الآية ٥٤.

([٣٠١])ابن كَثِير(٧٠١ - ٧٧٤ هـ)إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوّ بن درع القرشي البصروي ثم الدمشقيّ، أبو الفداء، عماد الدين: حافظ مؤرخ فقيه. من كتبه (البداية والنهاية) مجلدا في التاريخ و (طبقات الفقهاء) و (تفسير القرآن الكريم).انظر الأعلام، ج ١/ ٣٢٠.

([٣٠٢])ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير ابن كثير، ط٢، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م)، ٣/ ١٣٥.

الصامت وهو مريض، فقلنا: حدثنا أصلحك الله، بحديث ينفع الله به سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: «أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله» قال: «إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان»[٣٠٣].

٢: زوال العقل

وزوال العقل قسمان؛ أحدهما عارض كالإغماء لا يعزل الإمام سببه، والثاني أن يكون لازما لا يرجى زواله، وقد فصله الماوردي بقوله:"والضرب الثاني: ما كان لازما لا يرجى زواله؛ كالجنون والخبل فهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون مطبقا دائما لا يتخلله إفاقة، فهذا يمنع من عقد الإمامة واستدامتها، فإذا طرأ هذا بطلت به الإمامة بعد تحققه والقطع به.

والضرب الثاني: أن يتخلله إفاقة يعود بها إلى حال السلامة فينظر فيه، فإن كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة فهو كالمستديم يمنع من عقد الإمامة واستدامتها، ويخرج بحدوثه منها، وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل منع من عقد الإمامة.

واختلف في منعه من استدامتها، فقيل: يمنع من استدامتها كما يمنع من ابتدائها، فإذا طرأ بطلت به الإمامة؛ لأن في استدامته إخلالا بالنظر المستحق فيه، وقيل: لا يمنع من استدامة الإمامة، وإن منع من عقدها في الابتداء؛ لأنه يراعي في ابتداء عقدها سلامة كاملة"[٣٠٤].

٣: ذهاب الحواس والأعضاء

وللفقهاء تفصيل في هذه الجزئية؛ فما منع ممارسة الرئاسة يعتبر عازلا، وقد فصل هذا في كتاب" طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية"[٣٠٥].

٤: افتقاد الكفاية

([٣٠٣]) مسلم، مصدر سابق، ٣/ ١٤٧٠، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء، الحديث رقم: ١٧٠٩.

([٣٠٤]) الماوردي، مرجع سابق، ٤٣.

([٣٠٥]) قرعوش، كايد يوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية ، ط١(بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧-١٩٨٧)، ص ٢٨٥-٢٧٩.

من أهم مقتضيات الكفاية القدرة على التصرف، وإذا فقد الإمام أو الرئيس التصرف فإنه يصبح معزولا، كمن حجر عليه من جهة معينة قبيلة أو قوة عظمى.

٥: انتقاض عدالته بالفسق

وقد عرفت العدالة بأنها"ملكة –هيئة راسخة في النفس– تمنع اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة"[٣٠٦].

وقد قال الماوردي:"والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان:

أحدهما: جرح في عدالته.

والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين:

أحدهما: ما تابع فيه الشهوة.والثاني: ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد"[٣٠٧].

وفي هذه الجزئية نقاش يطول، فصله صاحب"طرق انتهاء ولاية الحكام".

هذه هي أهم أسباب العزل في الفقه السياسي الإسلامي، وتنبغي الإشارة إلى أن أسباب العزل في عصرنا الحاضر ترجع إلى دساتير الدول وما تقرره هيئاتها العليا.

---

[٣٠٦] قرعوش، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

[٣٠٧] الماوردي، مرجع سابق، ص٤٢.

المطلب الثالث: الاستصلاح والثورة السلمية

أولا: الثورة في اللغة

يدل أصل مادة ثار في اللغة على معنى الانبعاث، يقول ابن فارس:" الثاء والواو والراء أصلان قد يمكن الجمع بينهما بأدنى نظر. فالأول انبعاث الشيء، والثاني جنس من الحيوان. فالأول قولهم: ثار الشيء يثور ثورا وثؤورا وثورانا. وثارت الحصبة تثور. وثاور فلان فلانا، إذا واثبه، كأن كل واحد منهما ثار إلى صاحبه. وثور فلان على فلان شرا، إذا أظهره. ومحتمل أن يكون الثور فيمن يقول إنه الطحلب من هذا، لأنه شيء قد ثار على متن الماء..."[٣٠٨].

ثانيا: الثورة في الاصطلاح

لم تعرف الثورة بهذا المعنى القائم الآن في كتب التراث بل كانت عندهم تعابير مثل الخروج والفتنة.....ومن ثم فسأعرج على تعريف الثورة اصطلاحا ثم أذكر الألفاظ التي تقابلها في كتب الأقدمين.

نلاحظ في التعريفات الغربية للثورة أنها تأخذ منحيين؛ الأول ذا طابع عنفي مثل التعريف الذي يعرف الثورة بأنها:" قبول العنف كأداة لا معدى عنها في إحداث التغيير المطلوب"[٣٠٩]. الثاني ذا طابع إصلاحي شامل، كما في التعريف الذي يقول:"إجراء تغييرات احتماعية جذرية بواسطة القوى التي تنبثق من أسفل هذا النظام"[٣١٠]. وهذا التعريف الأخير هو الأقرب للثروات في مفهومها الإسلامي، كما جاء في المعجم الوسيط:" (الثورة) تَغْيِير أساسي فِي الأوضاع السياسية والاجتماعية يقوم بِهِ الشّعب فِي دولة مَا"[٣١١]. وكما عند جابر السكران:"التغيير المفاجئ السريع بعيد الأثر في الكيان الاجتماعي لتحطيم استمرار الاحوال

([٣٠٨])ابن فارس، مرجع سابق، ٣٩٥/١، مادة ثار.

([٣٠٩]) قرعوش، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

([٣١٠]) قرعوش، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

([٣١١]) إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم الوسيط، ب ط، (دار الدعوة)، ص ١٢٠، مادة ثار.

القائمة في المجتمع وذلك بأعادة تنظيم وبناء النظام الاجتماعي بناءً جذريا"[٣١٢].ومثل تعريف الدكتور ملحم قربان بأنها:" التغيير الجذري للواقع الإنساني بناء على عمل إنساني يسنده التصميم"[٣١٣].

وقد جمع الدكتور محمد عمارة بين المنحيين في تعريفه للثورة حين قال:"هي التغيير الجذري والمفاجئ في الأوضاع السياسية والنظم الاجتماعية، والواقع الاقتصادي، بوسائل تخرج عن التدرج المألوف، ولا تخلو عادة من العنف والهياج"[٣١٤].

تعريفنا للثورة: هي تجمع أغلبية الشعب ومطالبتها بتنحية رئيس غير صالح للحكم، وصبرها على ذلك، وسعيها لإقامة حكم عادل نابع من خيار الشعب، ومجرم للطريقة التي ثار عليها.

ثالثا: الألفاظ القريبة من الثورة

قد شاع بعض الألفاظ في أدبيات السياسة الشرعية قريبا من مصطلح الثورة، من تلك الألفاظ:

١: الفتنة، وقد أطلق عليهيا اللفظ لما فيها من الابتلاء والاختبار .

٢: الملحمة، وقد أطلق عليها هذا اللفظ لما فيها من التلاحم ضد الطغيان، وأنها يعقبها إصلاح يقوي لحمة المجتمع، ويوجهه نحو ما فيه خيره وسدادا.

٣: الخروج، وقد أطلق لما فيه من شق عصا الطاعة على الظالم، والخروج من قمقمه التائه، وسياسته العرجاء.

([٣١٢]) جابر السكران مقال بعنوان: الثورة.. تعريفها.. مفهومها.. نظرياتها، في جريدة الجريدة، على الرابط التالي: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=13274. .

([٣١٣]) قرعوش، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

([٣١٤]) عمارة، محمد عمارة، ثورة ٢٥ يناير وكسر حاجز الخوف، ط١، (مصر: دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٣٢- ٢٠١١)، ص ٧.

رابعا: آراء الفقهاء في الخروج على الظالم

اتفقت الأمة على وجوب الخروج على الإمام الكافر، واختلفوا في جواز الخروج على الظالم، وقد اختلفت مناهجهم في تناول هذه القضية؛ فمنهم من يتناولها في علم الفرق مبينا الفرق التي رأت الخروج على الأئمة وأدلتهم في ذلك، وموضحا أيضا الفرق التي رأت الصبر ولزوم الطاعة، ومنهم من يتناولها حسب الآراء الفقهية، وهذا أقرب لمنهجنا؛ ومن ثم فسنسلكه.

١: الذين رأوا وجوب طاعة الظالم

استدل هؤلاء بأدلة عمومية منها:

أ: بحديث البخاري عن أبي هريرة

من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل، فإن له بذلك أجرا وإن قال بغيره فإن عليه منه»[٣١٥]. والحديث دال بعمومه على وجوب طاعة الأمراء.

ب: عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي، يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه»([٣١٦]). وهو أدلة كثيرة مفصلة في بابها أغلبها يدور حول لزوم الطاعة، وخطر شق عصا الجماعة.

٢:أدلة الذين رأوا الخروج على الظالم

استدل بمن يرى الخروج على الظالمين بأدلة كثيرة منها

أ: قوله تعالى{وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ }[٣١٧]

([٣١٥]) البخاري، مصدر سابق، باب يقاتل من دون الإمام، ٥٠/٤، حديث رقم: ٢٩٥٧.

([٣١٦]) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب لزوم الأمر عند لزوم الجماعة، الحجيث رقم: ١٨٤٨.

([٣١٧]) المائدة، الآية ٢.

ب: قوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» [٣١٨]

ج: قوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف» [٣١٩].

وقد أشبع هذا الموضوع بحثا مما أغنى عن إعادة ذلك وتفاصيله ،خصوصا في كتاب "نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي" لكامل رباع.

وينبغي أن نشير إلى أن الخلاف السابق إنما كان في الخروج المسلح، وهو المعروف قديما، أما الثورة الحالية فإنها سلمية تنبذ العنف وتتبرأ منه، وذلك ما سسناقشه في النقطة الآتية.

خامسا: موقف المعاصرين من الثورة

برزت الثورة السلمية في العالم العربي فجأة، فلم تستأذن فقيها ولا عالما، بل سئمت الشعوب الظلم والخوف والتنكيل والسيوف المسلطة عى رقابها زهاء قرن من الزمان، لم تستشر يوما في أمرها، ولا في كيفية حكمها، بل جعلها حكامها مزرعة لهم ولحاشيتهم، ولم تكن هذه الثورة حقيقة داخلة في الخلاف السابق، وذلك للاعتبارات التالية:

١: أن أهؤلاء الحكام غير منتخبين اختياريا

٢: أنهم لم يسعوا يوما لمصلحة الشعوب

٣: اختلال كثير من الشروط المطلوب توفرها فيهم

٤: عجز بعضهم عن القيام بمهمته بسبب حجر الغرب عليه أو عائلته أو قبيلته

وهذا ما جعل أغلب أهل العلم يساند هذا الثورات، ويراها من الجهاد الأعظم ضد سلطان جائر، وقد عبر عن هذا الموقف بوضوح الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وقد جاء في بيانه ما يلي: "ينتهز الاتحاد هذه الفرصة ليقدم تهانيه للأمة الإسلامية بصورة عامة والدول التي نجحت فيها هذه الثورات بصورة خاصة على ما تحقق من نجاح هذه الثورات في القضاء على الظلم والاستبداد، ونحو بناء دولة العدل والمساواة والتنمية، كما يتقدم الاتحاد الى أهالي الشهداء

([٣١٨]) مسلم، مرجع سابق، باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث رقم: ٤٩.

([٣١٩]) البخاري، مصدر سابق، ٧٢٥٧.

والجرحى بالدعاء بأن يتقبل الله شهداءهم وتضحياتهم وأن يَشفي الجرحى والمرضى، وأن يلهمهم الصبر والاحتساب كما يدعو الله أن يوفق أصحاب السلطة الجدد في رعايتهم والاهتمام بأوضاعهم، ومد يد العون لهم لما تستحقونه من الشكر والعرفان.

١. ورسالة الاتحاد إلى الشعوب التي وقفت في وجه الطواغيت والثوار الذين أيقظوا الأمة من سُباتها منهم من قَضَى نحبه ومنهم من ينتظر هي: اعلموا أن التغيير والنصر من عند الله وهو وحده المستحق للحمد والثناء "إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده" أخلصوا نياتِكم ووحدوا صفوفَكم لخدمة دِينكم وأمتكم، ورسالتنا الى الذين يتهيأون للمناصب القيادية في تلك البلدان أن تتقوا الله وألا يغرنكم بريق السلطة والمناصب الزائلة "وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا"، اقبلوا حقيقة التعددية التي هي من سنن الله ونواميسه في هذا الكون ومنها المجتمعات الانسانية فلو شاء الله لجعلكم أمة واحدة (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا)، وقد أمرنا الله تعالى بالبر والقسط مع كل من لم يقاتلنا في الدين ولم يخرجنا من ديارنا، فما بالكم بأبناء الوطن الواحد من أهل الأديان والأطياف السياسية الأخرى الذين هم إخوان لكم في الإنسانية وشركاء لكم في الوطن لهم ما لكم وعليهم ما عليكم واعلموا أن السلطة والمناصب ابتلاء من الله لينظر كيف تعملون وأن الابتلاء بالخير والنعيم قد يكون أشد من الابتلاء بالنقص في الأموال والأنفس والثمرات، تأملوا سنن الله في الكون ومنها سنة التدرج في اصلاح ما فسد من أمور بلادكم عبر أحقاب طويلة من الظلم والاستبداد واثارة النعرات والعصبيات القومية والقبلية والطائفية، ومنها كذلك سنة الأولويات وعدم الاشتغال بالفروع دون الأصول وبالمهم دون الأهم ومن الأهم الوحدة الوطنية في كل قطر والتعاون بين الأقطار لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية والروحية وفقكم الله جميعا

وسدد خطاكم وهداكم وايانا سبل الرشاد"[٣٢٠]. والموقف نفسه جاء عن كثير من علماء السلفية في السعودية، وقد أصدروا بيانا بشأن الثورة السورية قائلين...:" ثانيا إن ما يطالب به الشعب السوري المسلم في بلاد الشام من الحصول على الحقوق المكفولة له ورفع الظلم والقهر عنه الذي تجرع ويلاته ردحاً من الزمان؛ لهو حق مشروع كفله الشرع المطهر بل والنظم الحديثة.

ثالثاً: ما يمارسه النظام الغاشم في سوريا من قتل وتشريد واعتقال وترويع ضد أفراد شعبه؛ لهو جريمة تستوجب الوقوف من كافة الدول لمنع هذا الإبادة البشعة، وذلك حسب الأوامر الإلهية في نصرة المسلم لأخيه المسلم فهو لا يسلمه ولا يخذله كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك حسب الأعراف البشرية من مواثيق دولية تقضي بالأخذ على يده ليكف عدوانه.

رابعاً: مما يتوجب على رجال الأمن وأفراد الجيش في سوريا الوقوف مع أبناء شعبهم وحمايتهم من عدوان هذا الطاغية، وعدم الانصياع لما يأمر به من ممارسات إجرامية في حق هذا الشعب المغلوب.

خامساً: الواجب على المسلمين مؤازرة إخوانهم فيما يمرون به من فتنة عظيمة ومحنة عصيبة، وتقديم يد العون لهم ومساعدتهم بكافة صور الدعم،كلٌ بحسبه، والتضرع إلى الله تعالى بالدعاء لهم بأن يكشف كربتهم، ويحقن دماءهم ويحمي أعراضهم وأموالهم. سادساً : نوصي إخواننا في بلاد الشام المسلم أن يلجؤوا إلى الله تعالى في محنتهم هذه، وأن يصبروا على ما أصابهم ويحتسبوا ما عند الله، فهم مجاهدون في سبيله، وأن يعين بعضهم

([٣٢٠]) موقع القرضاوي، على الرابط التالي: http://qaradawi.net/documents/5408-2011-12-05-10-22-03.html.

بعضاً، وأن يبتعدوا عن كل أشكال العدوان والتخريب لممتلكات إخوانهم من أفراد الشعب، ويلتفوا حول علمائهم الصادقين؛ ليصدروا عن أمرهم ويسترشدوا برأيهم؛ فعلماء كل بلد هم أعلم بحالهم والأنسب لهم، فالرجوع إليهم ضرورة يقتضيها الشرع والمنطق السليم، وليكونوا في جهادهم مخلصين ولنبيهم صلى الله عليه وسلم متبعين. كما نسأله سبحانه أن يعجل لهم الفرج ويولي عليهم خيارهم ويكف عنهم بأس الذين كفروا، إنه سميع مجيب.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الجمعة ١٤٣٢/٥/٢٥هـ

الموقعون:

١. د.محمد بن ناصر السحيباني

٢. أ.د.ناصر بن سليمان العمر

٣. سعد بن ناصر الغنام

٤. عيسى بن درزي المبلع

٥. ناصر بن محمد الأحمد

٦. أحمد عبدالله الزهراني

٧. د.عبدالعزيز بن محمد آل عبداللطيف

٨. محمود إبراهيم الزهراني

٩. وليد بن عثمان الرشودي

١٠. د.سعد بن عبدالله الحميد

١١. عبدالعزيز بن عبدالرحمن العجلان

١٢. د. خالد بن محمد الماجد

١٣. .أ.د.سليمان بن حمد العودة

١٤. سعد بن علي العمري

١٥. علي بن إبراهيم المحيش

١٦. إبراهيم بن محمد بن أبكر عباس

١٧. حسن بن صالح الحميد

١٨. د.علي بن سعيد الغامدي

١٩. د. محمد بن عبد الله الخضيري

٢٠. خالد بن عبدالرحمن العجيمي

٢١. د.عبدالله بن عبدالعزيز الزايدي

٢٢. د.محسن بن حسين العواجي

٢٣. عبد الله بن صالح القرعاوي

٢٤. عبد الله بن فهد السلوم

٢٥. عثمان بن علي الهبدان

٢٦. د.موفق بن عبدالله كدسه

٢٧. د.خالد بن عبدالله الشمراني

٢٨. د.محمد بن صامل السلمي

٢٩. حسين بن محمد الحبشي

٣٠. د.عبدالله بن عبدالرحمن الوطبان

٣١. د.ناصر بن يحيى الحنيني

٣٢. د.محمد بن عبدالله الهبدان

٣٣. د.محمد بن عبدالعزيز اللاحم

٣٤. مبارك بن يوسف الخاطر

٣٥. د.محمد بن صالح العلي

٣٦. د. عبدالله بن ناصر الصبيح

٣٧. د.عبدالرحمن بن صالح المحمود

٣٨. حمود بن ظافر الشهري

٣٩. فهد بن سليمان القاضي

٤٠. إبراهيم الحماد

٤١. د.محمد سعيد القحطاني

٤٢. عبدالله بن علي الغامدي

٤٣. بدر بن إبراهيم الراجحي

٤٤. عثمان بن عبدالرحمن العثيم

٤٥. محمد بن سليمان المسعود

سادسا: الاستصلاح والثورة

والذي يظهر ويتضح أن الأمة تكاد تجمع على هذه الثورات، وذلك لأن أكبر سبب أوقع في الخلاف قديما كان بشأن الفتنة، وقد انتفى هذا المانع بسبب حرص الشعب على السلمية، ثم إن الفقه السياسي والفقهاء عموما تناولوا هذه القضية ضمن المصالح والمفاسد، وضمن تغيير المنكر وضوابطه، لكن كون الثورة وغيرها من مظاهر الاحتجاج، وسائل لتغيير المنكر، فإن

ثبوتها قبل الإجماع يكون ضمن الاستصلاح، لما فيها من المصلحة، وتغيير المنكر، وعدم مصادمتها للنصوص المحكمة، ولم يأت نص معين لاعتبارها ولا بإلغائها، والله أعلم وأحكم وصلى على أفضل خلقه أجمعين.

الخاتمة

رأينا في الفصول السابقة مرونة الفقه السياسي الإسلامي، وعدم تشبثه بالأشكال، بل أبدى الفقه السياسي حرصا على لباب الأشياء، وجعل مبادئه الكبرى سهلة التحقق، فلم يلزم الناس بنوع معين من الحكم، بل جعل المدار على العدل والشورى، ورضا الناس، وتحمل الحاكم للمسئولية، كما رأينا دور الاستصلاح في تلك المرونة التي وضع الله عن أهلها الإصر والأغلال، وكيف راعاه المسلمون من قديم الزمان، فقد رأينا ان رأي أغلب المسلمين يرى أن الإسلام فتح الباب واسعا لما ينفع الناس ويمكث في الأرض، من الأنظمة التي أبدعها العقل البشري، بل رأى كثير منهم أن ذلك من خصائص الإسلام الكثيرة التي تحمد له، كما رأينا أهمية السياسة في الإسلام، حيث كان الفقه السياسي مثل جميع فروع الفقه، إذ قد تناوله القرآن الكريم، والسنة النبوية، كما كان للقياس والإجماع دورهما، ولم يغب باقي الأدلة المختلف فيها، إلا أن الاستصلاح كان أكثر حضورا، ورغم حضوره في الفقه السياسي وشيوعه إلا أن الأصوليين وضعوا له ضوابط رأيناها في الفصول السالفة، كما رأينا أيضا حقيقة الأنظمة المعاصرة، وعرفنا مبدأ نشأتها، وعرضنا سلبياتها وإيجابياتها، ثم اتضح من خلال ذلك أنها آلات للحكم، ولا تناقض أصول الحكم الإسلامي، ولا تصادم مبادئ الوحي، ومن ثم فلا مانع من ممارسة الحكم من خلالها إذا حرصنا على الروح الإسلامية في الحكم القائمة

على العدل والشورى والمساواة، ثم رأينا كيف ضمن الإسلام حقوق المراة كاملة غير منقوصة في النظام الإسلامي فلها المشاركة الكاملة في سياسة بلدها، فيما عدا الولاية العامة على خلاف في مدلول الحديث المانع لها من ذلك، ثم رأينا تسامح الإسلام في قبول المواطن غير المسلم واعتبار الإسلام لكفاءته، وضمان حقوقه السياسة في المشاركة، خصوصا في المجال الاستشاري والتنفيذي، إلا أن رئاسته لا تزال محل رفض، وإن أبدى بعض الباحثين عدم الممناعة من ذلك نظرا للتغير الهائل الذي حصل في الفقه السياسي، وتطور العقد الاجتماعي، ثم رأينا أهمية الرقابة في الفقه السياسي، خصوصا في ضمان الشفافية في اختيار الناس لمن يلي شئونهم، كما رأينا حكمة التعدد في الأحزاب وأهمته في النقد السياسي والمراقبة، وقد أيضا من الفصول الفارطة أن المظاهرات ليست إلا وسيلة حضارية لتغيير بعض المناكر السياسية، ولا مانع منها ما انضبطت بضوابط الإسلام العظيمة الحريصة على جلب المصالح ودرء المفاسد، وقد تتبعنا أيضا في الفصول والمباحث أسباب عزل الوالي، وإذا ما حصل بعض تلك الأسباب فلا مانع من الثورة السلمية عليه.

النتائج

توصلت الدراسة من خلال عروضها السابقة إلى النتائج التالية:

١- أن الاستدلال يراد به طلب الدليل وله إطلاقان

٢- أن للاستصلاح مترلة عظيمة في الفقه السياسي من سالف العصور لكن بضوابطه المقررة في محالها.

٣- أن للاستصلاح ضوابط لا بد من مراعاتها

٤- أن مصادر الفقه السياسي في الإسلام مثل مصادر الفقه عموما لا فرق

٥- أن الإسلام رفع عن الناس الإصر والأغلال فلم يفرض عليها نظاما معينا يتبعونه حذوك النعل بالنعل، وإنما ربطهم بالمصالح التي لا تصادم أصول الإسلام

٦- أن الأنظمة المعاصرة وسائل لتنظيم الشأن العام لا تناقض نصوص الوحي، ولا مقاصد الشريعة

٧- أنه لا مانع من مشاركة المراة في شئون السياسة، وأن مراعاة الاستصلاح تضبط ذلك.

٨- انه لا مانع من مشاركة غير المسلم في تسيير بعض مرافق الدولة المسلمة. وأن العلماء لا يزالون.

٩- أن اختيار الرئيس لا يخص أحدا دون أحد، وأن أضمن وسيلة لضمان شفافية اختيار الناس تضمنها الرقابة القضائية.

١٠- أن جمعيات الرقابة المعاصرة تجد جذورها في نظام الحسبة، ولا مانع من تطوير هذا الإبداع الإسلامي ليواكب عصرنا.

١١- أنه لا مانع من تعدد الأحزاب السياسية، لأن الخلاف واقع بقدر الله لا محالة، وفي ذلك مصالح جمة.

١٢- أن أسباب عزل الوالي تدور على عدم تحقيقه لما اختير من أجله، ولا سيما بسبب الامراض العارضة أو الارهان لأعداء أمته.

١٣- أن الرئيس إذا ما تحقق فيه أحد أسباب العزل لا مانع من عزله بالثورة.

التوصيات

من خلال معايشة هذا الموضوع الحساس، وتبين شئونه وشجونه نوصي بما يلي:

١- أن يدرس الفقه السياسي من خلال نصوص الوحي، ومقاصد الشريعة بعيدا عن الارهان للصور التاريخية التي لا تعبر إلا عن واقع لا قدسية له.

٢- أن تكون الشرعية والشريعة هي الأساس لقبول الرأي السياسي، وليس القوة المتدثرة بسلاح المال والنفوذ، المعطاة بالمصالح الوهمية.

٣- أن يستفيد الفقه السياسي من تقدم العقل البشري الذي لا يناقض مبادئه العامة التي حض عليها الإسلام.

٤- أن نطور تجربتنا السياسية على ضوء شريعتنا، ومصالح شعوبنا، وأن نربي الناس على التدافع السياسي السلمي الحضاري.

٥- أن نركز على الجانب الحقوقي في الفقه السياسي، وتفقيه الشعوب بحقوقها.

فهارس البحث

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام المترجم لهم

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا	٥٢
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ	٥٢
الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض	٨٤
فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ	٥١
لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ	٩٦
وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ	٨٧
وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ	٥١
وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ	٨٩
وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً	١٢٧
وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ	١٢٧
وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	١٣٣
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ	٥٢
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ	١٢٧
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ	٩٥
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ	١٢٨
يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ	٨٥

فهرس الأحاديث النبوية :

أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ اليَمَامَةِ.	٤٤
رأيت سمراء بنت نهيك	٩٠
من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله	١٣٣
كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ	٣٠
لا طاعة في معصية	١٣٣
لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة	٨٣
من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات	١٣٣
من رأى منكم منكرا فليغيره بيده	١٣٣

فهرس الأعلام المترجم لهم

ابن الإِخْوة	١١٣
ابن الطِّقْطَقي	٣٠
ابن العَرَبي	٩٥
ابن حَجَر الهَيْتَمي	٣٨
ابن حَزْم	١٩
ابن خَلْدُون	٧٧
ابن سِيدَه	٢١
ابن عابِدين	٣١
ابن عقيل	٣١
ابن فارِس	١٧
ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة	٣٢
ابن كَثِير	١٢٨
ابن مَنْظُور	١٧
ابن نُجَيْم	٣٢
أَبو زُهْرة	٤٠
إمَام الحَرَمَيْن	١٨
الآمِدي	٤٦
البَغْدادي	٩١
البَغَوي	٨٤
البَلَاذُري	٩٤
الْجصَّاص	٩٥

جون لوك	٦٩
الْجَوْهَري	٢٨
الْخَازن	١٢٦
الْخُضَري	٤٢
خَلَّاف	٣٤
رَشِيد رِضا	٨٠
الزَّرْكَشِي	٤٩
الزَّمَخْشَرِي	١٦
الزَّنْجاني	٣٩
السَّرَخْسي	٣٦
السَّمْعاني	١٩
الشاطبي	٢٤
شَلْتُوت	٤٢
الشّنْقِيطي	٤٨
شَيْخي زَادَهْ	٨٧
ظافر القاسِمي	٧٩
الغَزالي	٢٢
الفِيرُوزَابادي	٢١
القَرَافي	٢٠
القُرْطُبي	٨٥
القَلْقَشَنْدي	١٢٦
الكاساني	٣٧
الكفوي	١٨

الْمَاورْدي	٧٦
مَخْلُوف	٨٤
الْمَراغي	٤٢
مصطفى الزرقا	٤٢
الْمَقْرِيزي	٣٢
المودودي	٨٣
مونتسكيو	٦٩
النَّسَفي	٣٢

فهرس المصادر والمراجع

أولا: كتب التفسير

١- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، تفسير ابن كثير، ، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢.

٢- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي،١٤٢٠ هـ، معالم التنزيل في تفسير القرءان، ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ، ط١.

٣- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، ١٤٠٥ هـ، أحكام القرءان، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب د ط.

٤- علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي ، ١٤١٥، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.

٥- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م، الجامع لأحكام القرءان، ، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢.

٥- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، ب د ت، النكت والعيون، ب ط، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

٦- المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر،)، ط١.

ثانيا: كتب الحديث وشروحه

١- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ١٤٢٢هـ، صحيح البخاري، ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١.

٢- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، ب د ت، المعجم الكبير، ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط٢.

٣- عبد البقاقي، محمد فؤاد بن عبد الباقي بن صالح بن محمد، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، القاهرة: دار الحديث، د،ط.

٤- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ب ت، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت:دار إحياء التراث العربي، ب ط.

٥- النووي، يحيى بن شرف النووي، ١٣٩٢، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢.

٦- الهيثمي، أحمد بن حجر الهيثمي،١٣٢٠، فتح المبين لشرح الأربعين، مصر:المطبعة العامرة الشرفية،)، ب د ط.

ثالثا: الفقه وأصوله

١- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية، ١٤١١هـ – ١٩٩١م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم ، بيروت: دار الكتب العربية، ب د ط.

٢- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد،١٤١٨ – ١٩٩٧، أحكام أهل الذمة، ، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري – شاكر بن توفيق العاروري، الدمام: رمادى للنشر، ط١.

٣- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ب د ت. الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ب ط.

٤- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، رد المحتار على الدر المختار، ، بيروت: دار الفكر، ، ط٢.

٥- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ب د ت، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، ، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

٦- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ، تحقيق: محمد مظهر بقا، السعودية: دار المدني، ط١.

٧- الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ، ب د ت، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ب د ط.

٨- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ١٤١٧-١٩٩٦، المرأة بين النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر، ط١.

البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ١٣٩٣-١٩٧٣، ضوابط المصلحة، ، بيروت: مؤسسة الرسالة،، ط٢.

٩- التنم، إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التنم، ١٤٢٨، ولاية التأديب الخاصة في الفقه الإسلامي، السعودية: دار ابن الجوزي، ط١.

١٠- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ب د ت. كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، بدون ط.

١١- الجويني، عبد الملك الجوني، ١٤٠٥- ١٩٨٥، كتا ب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١.

١٢- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ١٤٠١هـ، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢.

١٣- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م، البرهان في أصول الفقه، ، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.

١٤- حكيم، محمد طاهر حكيم، ٢٠٠٢٥١٤٢٢م، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم)، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ب د ط.

١٥- الخادمي، نور الدين بن مختار الخادمي، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط١.

١٦- الخفاجي، أحمد شهاب الدين الخفاجي، د ت، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د، ط.

١٧- الخن، مصطفى الخن، ١٤٢٧- ٢٠٠٦، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١.
دار الفكر، ط ٣.
١٨- الزحيلي، وهبة الزحيلي، ١٤٠٦-١٩٨٦، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١.
١٩- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م البحر المحيط، دار الكتبي، ط١.

٢٠- الزنجاني، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار الزنجاني، ١٣٩٨، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، يروت: مؤسسة الرسالة، ط٢.
زيدان، عبد الكريم زيدان، ١٤٠٧-١٩٨٨، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط٢.

٢١- زين العابدين، العبد محمد النور، ١٤٢٥ -٢٠٠٤، رأي الأصوليين، في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، ، الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية والبحوث الشرعية، ط١.

٢٢- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، ١٤١هـ-١٩٩٣م، المبسوط ، بيروت: دار المعرفة، د ، ط
٢٣- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م. قواطع الأدلة في الأصول، ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت:دار الكتب العلمية، ط١.
٢٤- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان، ط١.

٢٥- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي لغرناطي ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط١.
٢٦- الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م، الرسالة، ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر: مكتبه الحلبي، ط١.
٢٧- الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، الأم، بيروت: دار المعرفة، ب د ط.
٢٨- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، ١٤١٠ه، المصالح المرسلة، ، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط١.

٢٩- شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، ب د ت، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، ب د ط.

٣٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، المنخول من تعليقات الأصول، ، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو،(بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق:
٣١- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي،١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية،ب ط.

٣٢- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، ب د ت، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١.

٣٣- القرضاوي، يوسف القرضاوي، ١٤١٣- ١٩٩٢، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصر: مكتبة وهبة، ط٣.

٣٤- الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢.
٣٥- محمود، محمود عبد الكريم حسن ، ١٤١٤-١٩٩٥، المصالح المرسلة دراسة تحليلية، ومناقشة فقهية وأصولية مع أمثلة تطبيقية،، ، بيروت: دار النهضة الإسلامية، ط١.

٣٦- المرداوي، علي بن سليمان المرداوي الدمشقي، ب د ت، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ، دار إحياء التراث العربي، ط٢.
٣٧- المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.
٣٨- الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ ، الكويت: دار السلاسل، ط٢.
٣٩- النملة، عبد الكريم النملة، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض: مكتبة الرشد، ط١.

رابعا: كتب السياسة الشرعية والفكر السياسي

١- ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أبي يزيد القرشي، ١٤٢١-٢٠٠١، معالم القربة في أحكام الحسبة، ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.
٢- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا،١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، بيروت: دار القلم العربي ط١.
٣- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية ، ب ت، الطرق الحكمية ، مكتبة دار الريان. ب ط.

٤- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، المقدمة، ، تحقيق: خليل شحادة،(بيروت: دار الفكر، ط ٢.

٥- ابن عبده السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢.

٦- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون،١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١.

٧- أبو غاية وجاد الرب، خالد عبد العظيم أبو غاية، حسني محمد جاد الرب، ٢٠١١، الإنفاق العام ومدى دور الرقابة عليه، ، (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ، ط١.

٨- أبو فارس، محمد عبد القادر أبو فارس، ١٤٠٧-١٩٨٦، النظام السياسي في الإسلام، ، (الأردن: دار الفرقان،) ط٢.

٩- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، ١٩٧٧٩، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢.

١٠- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري، ١٩٨٨م، فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ب د ط

١١- البنا، حسن البنا، ب د ت، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، ب د ط.

١٢- الترابي، أليف الدين الترابي، ١٤٠٨-١٩٨٧، أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، الكويت: دار القلم، ط١.

١٣- الخطيب، نعمان أحمد الخطيب، ١٩٩٩، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، الأردن: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع،، ط١.

١٤- خلاف، عبد الوهاب خلاف، ١٤٠٤-١٩٨٤، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، ، يروت: مؤسسة الرسالة، ط٢.
١٥- خلاف، عبد الوهاب خلاف، ١٤٠٧- ١٩٨٨، السياسة الشرعية، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع ب د ط.
١٦- رباع، كامل علي رباع، ٢٠٠٤-١٤٢٥، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.

١٧- رشيد رضا، محمد رشيد رضا، ب د ت، الخلافة، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ب ت.
١٨- الريس، محمد ضياء الدين الريس، د ت، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ب د ط.

١٩- شامية، جبران شامية، ب د ت، الإسلام هل يدم للعالم نظرية للحكم؟، بيروت: دار الأبحاث للنشر، ب د ط.

٢٠- الشريف، محمد شاكر الشريف، د ت، تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي، دار البيارق، ب د ط.

٢١- صافي، لؤي صافي، ١٤١٦-١٩٩٦، العقيدة والسياسة، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١.

٢٢- الصاوي، صلاح الصاوي ، ١٩٩٢، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، ط١.

٢٣- الطلماوي، سليمان الطماوي، ١٩٨٦، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، وفي الفكر السياسي الإسلامي، مصر: مطبعة جامعة عين شمس، ط٥.

٢٤- الطهراوي، هاني علي، ١٤٢٩-٢٠٠٨، النظم السياسية والقانون الدستوري، ، الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط٢.

٢٥- عبد الله عبد الله، عبدالله محمد عبد الله، ٢٠٠٢، ولاية الحسبة في الإسلام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، إهداءات)، ب د ط.

٢٦- عطية عدلان، ٢٠١٠، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ، القاهرة: دار اليسر، ط١.

٢٧- عمارة، محمد عمارة، ١٤٣٢ - ٢٠١١ ثورة ٢٥ يناير وكسر حاجز الخوف، مصر: دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ط١.

٢٨- العوا، محمد سليم العوا، ١٩٨٣، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مصر: المكتب المصري الحديث،، ط٦.

٢٩- غليون والعوا، برهان غليون، ومحمد سليم العوا، ١٤٢٤-٢٠٠٤، النظام السياسي في الإسلام، دمشق : دار الفكر المعاصر، ط١.

٣٠- الفهداوي، خالد سليمان حموده، الفقه السياسي الإسلامي، دمشق: الأوائل،٢٠٠٥، ط٢.

٣١- القاسمي، ظافر القاسمي، ١٤١١-١٩٩٠، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتاب الأول الحياة الدستورية، بيروت: دار النفائس، ، ط٦.

٣٢- القاضي، عبد الله محمد محمد القاضي،١٤١٠-١٩٨٩، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ، طنطا، مطبعة دار الكتب الحديثة، ط١.

٣٣- القرضاوي، يوسف القرضاوي، ١٤١٩- ١٩٩٨، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ، مصر: مكتبة وهبة، ط١.

٣٤- القرضاوي، يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٧-١٩٩٧، ط١.

٣٥- قرعوش، كايد يوسف محمود قرعوش، ١٤٠٧-١٩٨٧، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١.

٣٦- قطب، سيد قطب، ١٤١٣-١٩٩٣، نحو مجتمع إسلامي، ، دار الشروق،، ط١٠.

٣٧- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري، ١٩٨٥، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط٢.

٣٨- القليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، حاشيتا قليوبي وعميرة، بيروت: دار الفكر،)، ب د ط.

٣٩- الكتاني، محمد الكتاني، ١٤٢١-٢٠٠٠، جدلية العقل والنقل ف مناهج التفكير الإسلامي، المغرب: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع، ط١.

٤٠- الكفراوي، عوف محمود الكفراوي، ١٩٩٧، الرقابة المالية في الإسلام، ،مصر: مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر والتةزيع، ط٢.

٤١- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، ب ت، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، ب د ط.

٤٢- المشهداني، محمد المشهداني، ٢٠٠٦، القانون الدستوري والنظم السياسية، البحرين: جامعة البحرين، ب د ت.

٤٣- المصري، مشير عمر المصري، ١٤٢٧- ٢٠٠٦، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ب د ط.

٤٤- المقدسي، أبو ممحد المقدسي، الديمقراطية دين، نسخة ألكترونية،

٤٥- المودودي، أبو الاعلى المودودي، ١٤٠١- ١٩٨١، تدوين الدستور الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ، ط٥.

خامسا: معاجم اللغة وكتب المصطلحات والتراجم والتاريخ

١- إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، ب د ت، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

٢- ابن حزم، محمد بن علي بن سعيد، ب د ت، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: الخانجي، ب د ط.

٣- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، المحكم والمحيط الأعظم ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دارالكتب العلمية، ط١.

٤- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. معجم مقاييس اللغة ،. بيروت: دار الفكر، ب د ط.

٥- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على الإفريقي. ١٤١٤ هـــ . لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣ .

٦- أبو زهرة، محمد أبو زهرة، ب ت، ابن حنبل حياته وعصره،آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، ب د ط.

٧- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ١٤٠٧ هـــ - ١٩٨٧م، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤.

٨- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، ١٩٤١، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ، ب د ط.

٩- الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري. ١٩٩٣. المفصل. بيروت: مكتبة الهلال، تحقيق: علي أبو لحم، ط ١.

١٠- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ١٤١٩ هـــ - ١٩٩٨ م، أساس البلاغة، ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ، ط١.

١١- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، ١٤٢٦ هـــ - ٢٠٠٥ م، القاموس المحيط ، ، تحقيق: مكتب ت ٢٢٩حقيق التراث في مؤسسة الرسالة، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨.

١٢- الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي. ب د ت. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق : عدنان درويش - محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ب ط.
١٣- المبرد، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٣.
١٤- المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي، ١٤١٨ هـ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت: دار الكتب العلمية ط١.

١٥- النسفي، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص نجم الدين النسفي، ١٣١١ه، طلبة الطلبة، ، العراق: المطبعة العامرة مكتبة المثنى ببغداد، ـــ ب ط.

سادسا: مواقع إلكترونية ومجلات علمية ورسائل جامعية

١- رجب، محمد عطا تحسين رجب، دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة، وهي رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بغزة. ١٤٣٠-٢٠٠٩
٢- مجلة البيان،مقال بعنوان: تولية المرأة للولاية العامة
٣- مجلة المجمع الفقهي، العدد ١٥، الدورة١٥
٤- موقع الإسلام اليوم
٥- موقع الجزيرة نت
٦- موقع الشبكة الدعوية
٧- موقع القرضاوي
٨- موقع الموسوعة الحرة
٩- موقع جريدة الجريدة

١٠- موقع صلاح سلطان

١١- موقع مجلة البيان

البسملة	أ
صفحة الإقرار	ب
Dissertation	ج
إقرار	د
DECLARATION	ه
الإقرار بحقوق الطبع	و
ملخص البحث	١
ملخص البحث باللغة الإنجليزية	٢
الإهداء	٣
حروف شكر	٤
المقدمة	٥
مشكلة البحث	٦
أسئلة البحث	٧
أهداف البحث	٨
حدود البحث	٨
منهجية البحث	٨
أسباب اختيار الموضوع	٩
الدراسات السابقة	٩
هيكلة البحث	١٣
الفصل الأول في تحديد مفاهيم البحث ومصطلحاته وضوابطه وخصائصه	١٦
المبحث الأول: في تعريف مصطلحات البحث	١٦
المطلب الأول: في تعريف الاستدلال لغة واصطلاحا	١٦

أولا: الاستدلال في اللغة	١٦
ثانيا: الاستدلال في الاصطلاح	١٧
تعريف الاستدلال العام	١٨
تعريف الاستدلال الخاص	١٩
المطلب الثاني: في تعريف الاستصلاح لغة واصطلاحا	٢٠
أولا: الاستصلاح في اللغة	٢٠
ثانيا: تعريف الاستصلاح اصطلاحا	٢٢
تنبيه على غلط في عزو تعريف للشاطبي	٢٥
تعاريف المعاصرين للمصلحة المرسلة	٢٦
المطلب الثالث: في تعريف الفقه السياسي لغة واصطلاحا	٢٧
أولا: الفقه في اللغة	٢٧
ثانيا: الفقه في الاصطلاح	٢٨
ثالثا: السياسة في اللغة	٢٨
رابعا: الفقه السياسي أو السياسة الشرعية اصطلاحا	٣٠
التعاريف المعاصرة للفقه السياسي	٣٣
المبحث الثاني: في حجية الاستصلاح وضوابطه ومصادر الفقه السياسي	٣٥
المطلب الأول: الاستدلال بالاستصلاح قديما وحديثا	٣٥
أولا: القائلون بالاستصلاح	٣٦
رأي أبي حنيفة في الاستصلاح	٣٦
رأي الإمام مالك	٣٧
رأي الإمام الشافعي	٣٨
رأي الإمام أحمد	٤٠
المعاصرون القائلون بالاستصلاح	٤١

أدلة المحتجين بالاستصلاح	٤٣
الدليل الأول: الاستقراء والتتبع	٤٣
الدليل الثاني: محدودية النصوص وانتشار النوازل	٤٣
الدليل الثالث: عمل الصحابة	٤٤
القائلون بعدم حجية الاستصلاح وأدلتهم	٤٥
أدلة القائلين بعدم حجية الاستصلاح	٤٥
الدليل الأول: عدم انضباط المصالح	٤٥
الدليل الثاني: عدم اطراد محافظة الشارع على المصالح بأي طريق	٤٦
الدليل الثالث: القول بالمصالح يؤدي لثبوت الأحكام بالتشهي	٤٦
المعاصرون الرافضون للاستصلاح	٤٧
الترجيح	٤٨
المطلب الثاني: ضوابط الاستصلاح	٤٩
المطلب الثالث: مصادر الفقه السياسي	٥١
أولا : الأدلة المتفق عليها	٥١
ثانيا: الأدلة المختلف فيها	٥٤
الفصل الثاني: الاستصلاح وأنواع الحكم	٥٦
تمهيد حول رؤية المعاصرين لطبيعة الفقه السياسي الإسلامي	٥٥
التيار لأول: التيار العقلاني	٥٨
التيار الثاني: التيار التراثي	٥٩
التيار الثالث: التيار الوسطي	٦٠
رأي الطالب	٦٢
المبحث الأول: الاستصلاح وأنواع الحكم	٦٣
المطلب الأول: الاستصلاح والنظام البرلماني	٦٤

أولا: تعريف النظام البرلماني	٦٤
ثانيا: نشأة النظام البرلماني	٦٤
ثالثا: خصائص النظام البرلماني	٦٥
رابعا: سلبيات وإيجابيات النظام البرلماني	٦٧
دخول النظام البرلماني ضمن الاستصلاح	٦٧
المطلب الثاني: الاستصلاح والنظام الرئاسي	٦٨
أولا :تعريف النظام الرئاسي	٦٨
ثانيا: خصائص النظام الرئاسي	٦٨
ثالثا: نشأة النظام الرئاسي	٦٩
رابعا: سلبيات النظام الرئاسي	٧٠
خامسا: إيجابيات النظام الرئاسي	٧١
الاستدلال بالاستصلاح للنظام الرئاسي	٧١
المطلب الثالث: الاستصلاح والنظام المختلط	٧٢
أولا: تعريف النظام المختلط.	٧٢
ثانيا: خصائص النظام المختلط	٧٢
ثالثا: نشأة النظام المختلط	٧٣
رابعا: إيجابيات وسلبيات النظام المختلط	٧٤
الاستدلال بالاستصلاح للنظام المختلط	٧٥
المبحث الثاني: المرأة وغير المسلم والحكم	٧٦
تمهيد حول شروط الولاية العامة في الأدب السلطاني قديما وحديثا	٧٦
المطلب الأول: المرأة والولاية العامة	٨١
تعريف الولاية العامة	٨١
المذاهب الفقهية في مشاركة المرأة في شئون السياسة	٨٣

مانعو مشاركتها مطلقا وأدلتهم	٨٣
الأدلة من القرءان	٨٤
الأدلة من السنة	٨٦
استدلالهم بالإجماع	٨٦
استدلالهم بالقياس	٨٦
استدلالهم بالمصلحة	٨٧
القائلون بولايتها فيما عدا الإمامة العظمى	٨٧
أدلة المفصلين بين الولاية العامة وغيرها	٨٩
المجيزون لولايتها مطلقا	٩١
أدلة المجيزين مطلقا	٩٢
مناقشة الأدلة	٩٢
الترجيح	٩٣
المطلب الثاني: انتخاب غير المسلم في البرلمان	٩٤
القول الأول: المنع مطلقا	٩٥
القول الثاني: الجواز مطلقا أي بالاستعانة بغير المسلمين	٩٦
القول الثالث: التفصيل	٩٧
موقف المعاصرين من مشاركة غير المسلمين في الشئون السياسية للدولة المسلمة	٩٨
الترجيح	٩٩
مشاركة المسلمين في الشئون السياسية في غير البلاد الإسلامية	٩٩
المطلب الثالث: انتخاب غير المسلم رئيسا	١٠٢
الفصل الثالث: الاستصلاح وكيفية التولية والرقابة والعزل.....	١٠٥
المبحث الأول: الاستصلاح و الرقابة والاحتجاج والتعددية	١٠٥
المطلب الأول: في الرقابة القضائية على الانتخابات	١٠٥

أولا : طرق التولية في التراث	١٠٥
ثانيا: الاستصلاح وكيفية التولية المعاصرة	١٠٧
ثالثا:الرقابة في اللغة	١٠٧
رابعا: الرقابة في الاصطلاح	١٠٨
سادسا: القضاء في الاصطلاح	١٠٨
سابعا: تعريف السلطة القضائية ومهمتها الرقابية	١٠٩
المطلب الثاني: في الرقابة (الحسبة) على مصالح العامة	١٠٩
أولا: الحسبة في اللغة	١١٠
ثانيا: الحسبة في الاصطلاح	١١١
ثالثا: شروط المحتسب (المراقب) عند الأقدمين	١١٣
رابعا: ما احتسب عليه الأقدمون	١١٤
خامسا : الحسبة المعاصرة أو الرقابة في العصر الحديث	١١٥
الاستصلاح والحسبة المعاصرة	١١٦
المطلب الثالث:الاستصلاح وتعدد الأحزاب	١١٦
أولا: مفهوم الحزب في اللغة	١١٦
ثانيا: مفهوم الحزب في الاصطلاح	١١٧
ثالثا: إيجابيات تعدد الأحزاب السياسية	١١٩
رابعا: سلبيات تعدد الأحزاب السياسية	١٢٠
خامسا: الاستصلاح وتعدد الأحزاب السياسية	١٢١
المبحث الثاني: الاستصلاح والاحتجاج وكيفية العزل وأسبابه	١٢٢
المطالب الأول: الاستصلاح والمظاهرات	١٢٢
أولا: المظاهرات في اللغة	١٢٢
ثانيا: المظاهرات في الاصطلاح	١٢٣

ثالثا: التكييف الفقهي للمظاهرات	١٢٤
الرأي الراجح بشأن المظاهرات	١٢٤
المطلب الثاني: أسباب عزل الوالي	١٢٥
أولا: البيعة في اللغة	١٢٥
ثانيا: البيعة في الاصطلاح	١٢٧
ثالثا: حرمة العقود	١٢٧
رابعا: أسباب العزل	١٢٧
المطلب الثالث: الاستصلاح والثورة السلمية	١٣١
أولا: الثورة في اللغة	١٣١
ثانيا: الثورة في الاصطلاح	١٣١
ثالثا: الألفاظ القريبة من الثورة	١٣٢
رابعا: آراء الفقهاء في الخروج على الظالم	١٣٢
خامسا: موقف المعاصرين من الثورة	١٣٤
سادسا: الاستصلاح والثورة	١٣٩
الخاتمة	١٤٠
النتائج	١٤٢
التوصيات	١٤٣
فهارس البحث	١٤٤
فهرس الآيات القرآنية	١٤٦
فهرس الأحاديث النبوية	١٤٧
فهرس الأعلام المترجم لهم	١٤٨
فهرس المصادر والمراجع	١٥١
فهرس المحتويات	١٦٥