جامعة ابن زهر
كلية الشريعة
أكادير

مادة السياسة الشرعية

الفصل الثالث

د. حبيبة أبوزيد

المصادر و المراجع المقررة :

1- كتاب " غياث الأمم في التياث الظلم" لإمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ): نصوص مختارة من الكتاب تدرس في الحصص مع الدراسة و التحليل في موضوع : أحكام الإمامة والبيعة.

2- كتاب " الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية" للدكتورة حبيبة أبو زيد. يعتمد في تفصيل المباحث والمسائل محل الدراسة في الحصص الدراسية مع قراءات لبعض النصوص.

الكتاب الأول : تعريف بمنهج التأليف في العلم و بعض قضاياه عند المتقدمين.

الكتاب الثاني : تعريف بمنهج التأليف في العلم و بعض قضاياه عند المعاصرين.

مقدمة :

رأس المعرفة وغاية العلم معرفة الله تعالى أي معرفته تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله، لهذا قال ربنا عز و جل : " **فاعلم أنه لا إله إلا الله"محمد : 19–** فجعل غاية العلم معرفة الله . و لهذا المقصد الأعلى و الهدف الأسنى أنزل الله إلينا شريعتان شريعة كونية وشرعية هي كتابه تعالى. فمجموع هذه الشرائع التي هي الآيات الكونية و الآيات القرآنية تعرف بالله، و تدل على كمال أسمائه و أوصافه و أفعاله و جلاله تبارك و تعالى. و قد جعل طريق الإيمان به حجة العقل مؤيدة بديل النقل، كما هو مشار إليه في قوله تعالى " **لوكان فيها آلهة إلا الله لفسدتا" – الأنبياء :22.**

فمعرفة الله هي أكبر حقيقة و أعظم معرفة تنطق بها كل الموجودات و المصنوعات، لا يستطيع ردها و إنكارها عاقل، الإ جاحدا بمنطق العقل و دليل العادة و حقيقة الشرع.

لكن الناس لا يتساوون في الاستجابة لطريق الفطرة و دليل العقل، فمنهم المؤمن و منهم المعاند الكافر، يقول ربنا تبارك و تعالي : " **و لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" – يونس:99–.**

و لهذا كان من أوجب الواجبات و آكدها و أعلى مقاصد الدين و أولاها حفظ الدين على أصوله المستقرة. فكان لابد من نظام و سلطة عليا تحفظ الدين و تجعل المعارف العلية من مقاصد المقاصد ليأمن الناس عقيدتهم، و لهذا جاء الخطاب الشرعي بقواعد و أحكام لإقامة هذه السلطة العليا لحفظ نظام الله و أمره في كونه، هذه السلطة تشرف على تنظيم أحوال الناس و تدبير شؤونهم و إقامة الحقوق و صون الحريات. قال أبو الحسن الماوردي في " **أدب الدنيا و الدين" : (إعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة و أمورها ملتئمة، ستة أشياء هي قواعدها، و إن**

تفرغت، و هي: دين متبع، و سلطان قاهر، و عدل شامل، و أمن عام، و خصب دائم، و أمل فسيح). فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا و استقامتها، و أجدى الأمور نفعا في انتظامها و سلامتها، و لحفظ هذه القاعدة لابد من إقامة قاعدة أخرى بها قيام مقاصد عليا في الدين و هي : السلطات. و لهذا جاء القرآن الكريم بأحكام و مبادئ عامة و قواعد كلية في تدبير الشأن العام.

كما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم بتنظيمات وتفصيلات وتشريعات تهم شؤون الحكم و سياسة الدولة، فقد سن صلى الله عليه وسلم تشريعات بصفته رئيسا وحاكما لدولة المدينة حيث عين الولاة و الوزراء وأرسل السفراء وقضى في المنازعات ونظم الجيش. لقد قام النبي بتأسيس أركان الدولة بالمدينة من الإقليم و الشعب و السلطة و الدستور تماما كما هي أركان الدولة الحديثة اليوم. بهذا رسخ النبي قواعد السياسة الشرعية و مبادءها العامة، و كشف عن جانب الاجتهاد و التجدد فيها من خلال رئاسته دولة المدينة

و كانت أول مسألة من مسائل السياسة الشرعية حصل فيها الاجتهاد و الخلاف بعد وفاة النبي مسألة اختيار الخليفة و طريقة الاختيار.

و باتساع الحضارة الإسلامية و تطور نظم الدولة و ظهور أوضاع جديدة في الحكم و النظام المالي و الضرائبي و الشأن الخارجي.. احتيج معها إلى التأطير الشرعي و التأصيل الفقهي بناء على قاعدة: **ما من حادثة إلا و لله فيها حكم**، و هي من القواعد الكليات في الشريعة الإسلامية. ولهذا بدأت حركة التصنيف الفقهي تهتم بجانب السياسة الشرعية بالوصف و الدراسة و التحليل و الاجتهاد و الضبط الفقهي و حسن التنزيل.

إن فقه السياسة الشرعية مثل سائر أبواب الفقه فيه قواعد كليات و مبادئ ثابتات، لكن أهم ما يميزه عن سائر مجالات الشريعة و فروعها أن فيه جانبا كبيرا للنظر، هو مجال للاجتهاد يقدر بحسب المصلحة و تغير الحال وفق قواعد السياسة الشرعية و مبادئها العامة.

و لهذا نشطت حركة التأليف في هذا العلم عند المتقدمين و المعاصرين لضبط حركة الاجتهاد فيه و مسايرة أوضاع الزمان و المكان و ضبط فقه تنزيله، إذ يتصل هذا العلم بنظام الدولة و تدبير أمر الأمة كلها في الحياة السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الدولية خاصة مع تعقيدات الحياة المعاصرة، فلاشك أنه موضع حساس و خطير وله محاذير، و لا يخوضه إلا من امتلك شروطا و مؤهلات علمية خاصة.

و من خلال التتبع للمؤلفات في فقه السياسة الشرعية واستعراض الأحكام التي قررها العلماء عبر العصور، و الأصول و القواعد التي حرروها و المناهج التي سلكوها، سننتقي من مجموع ذلك قضايا علمية جديرة بالبحث و الدراسة نلخصها في العناوين الآتية :

المحور الأول: الأسس العامة و القواعد النظرية للنظام الإسلامي:

1-مبادئ الحكم في الإسلام

- مبدأ الحاكمية
- مبدأ الشورى
- مبدأ العدل

2-نوع الدولة في الإسلام و شكلها.

المحور الثاني: القواعد العلمية للاجتهاد الفقهي في السياسة الشرعية:

1-السياسة الشرعية مجال للاجتهاد

2-قواعد الاجتهاد الفقهي في س-ش

3-مرتكزات فقه السياسة الشرعية: فقه المقاصد- فقه الواقع-فقه الموازنات-فقه الأولويات

المحور الثالث: أحكام السياسة الشرعية:

1-الإمامة و البيعة

2-قضايا الشورى

المحور الرابع: مستجدات معاصرة في الفقه السياسي

1-المشاركة في حكم غير إسلامي

2- النظام الإسلامي و الديموقراطية

السياسة الشرعية : مقدمات و تعريفات

1- تعريف السياسة الشرعية :

مصطلح السياسة الشرعية من مصطلحات الفكر الإسلامي، حضر في الدراسات الفقهية القديمة و المعاصرة، فقد جاءت عناوين كتب الفقه السياسي باسم **"السياسة الشرعية"** مثل كتاب **" السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية"** لابن تيمية (ت 728 هـ)، و كتاب **"الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"** لابن القيم (ت 751هـ)، كما سمي كثير من المعاصرين كتبهم في السياسة الشرعية بهذا المصطلح، فصار مسمى **"السياسة الشرعية"** علما على هذا الفن. وابتكر عدد من المفكرين و الفقهاء المعاصرين مصطلحات جديدة للدلالة على علم السياسة الشرعية مثل **"الفقه الدستوري" و " الفقه المالي"** و **" الفقه الإداري" و "الفقه الدولي"** و كلها مشمولات مصطلح السياسة الشرعية.

و كما عهدنا في تعريف المركب اللغوي، نعرف شقيه في اللغة و الاصطلاح ثم نؤلف بينهما لتتضح دلالته على معناه بعد أن صار مركبا وصفيا.

أ- السياسة في اللغة العربية: من ساس يسوس فهو سائس قال الجوهري (ت396 هـ) في "الصحاح" : (سست الرعية سياسة، و سوس الرجل أمور الناس...إذا ملك أمرهم).

يقول ابن منظور (ت711) في **"لسان العرب "**: **(و السوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوسا، إذا رأسوه قيل: سوسوه،** وأما السوس و الساس و هما لغتان فهما اللغة التي تقع في الصوف و الطعام، والثياب، فتقول وقع فيه السوس وواحدته سوسة أي تسوس بالعثت و الدود...).

- و قال أيضا: (السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة: فعل السائس، يقال:هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، و الوالي يسوس رعيته).

- كما جاءت هذه المادة اللغوية في الاستعمال النبوي في الحديث الشريف، حيث قال عليه الصلاة و السلام: **(كان بنوا إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء"** فهي النظر في الدقيق من أمور السوس. و هذا يدل على أن لفظة سياسة لفظة عربية أصيلة متصرفة، خلافا لمن ادعى أن هذه اللفظة دخيلة على العربية، وهذا الذي عليه عامة أهل اللغة.

ب- السياسة في الاصطلاح :

1- **عند المتقدمين** : علماء الإسلام المتقدمون إذا أطلقوا مصطلح "السياسة" فهم يريدون السياسة الشرعية، أما هذا التفريق بين السياسة والسياسة الشرعية، فتمييز حادث في العصور الأخيرة و هو من آثار فكرة العلمانية.

– عرفها **أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت 513هـ)** في كتابه"**الفنون**" بأنها : **(ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد، و إن لم يضعه الرسول و لا نزل به وحي)** (نقلا عن الطرق الحكمية).

– و عرفها **ابن القيم (ت751 هـ)** بقوله : **(السياسة العادلة لا تكون مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، و نحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحكم، و إنما هي عدل الله و رسوله)– إعلام الموقعين–**

– و في تعريف **ابن خلدون (ت808 هـ) في " المقدمة" للخلافة** مما يفيد في تعريف السياسة حيث قال : (**الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به)**.

– و عرفها ابن نجيم الحنفي (**ت751هـ**) بقوله: **(فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)**.

– و في تعريف **أبي البقاء الكفوي (ت1094هـ)** في **"الكليات" السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل و الآجل)**.

2- **شرح التعريفات:**

و أجمع هذه التعريفات وأدقها تعريف ابن عقيل للسياسة و تعريف ابن خلدون للخلافة، وإن كان تعريف الخلافة هنا من باب الخاص يراد به العام.

فبالنسبة لتعريف **ابن عقيل** : عبارة **ما كان من الأفعال:** للدلالة على أنه علم يبحث في الفروع لا في الأصول أي أصول الدين، أي يختص بالأحكام الشرعية العملية، فالأفعال هنا بمعنى التدابير و الإجراءات و التراتيب و القوانين التي تصدر من الحاكم لتسيير شؤون البلاد و العباد و **الأفعال:** تعني تصرف الحاكم على الرعية. **بحيث يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد:** فيه إشارات و مسائل هامة تتعلق بفقه السياسة الشرعية و هي:

– أن الولاية العامة تقوم على ركن عظيم و أس أصيل و هو مراعاة المصالح، جلبا وتكميلا و درء المفاسد تعطيلا و تقليلا، و هذا الأصل تقرره قاعدة فقهية مشهورة في قواعد الفقه و كلياته هي قاعدة : **تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.**

– و هذا يؤخذ منه قاعدة أخرى أن باب السياسة الشرعية مادام معظم بنيانه على قواعد المصالح و المقاصد و المآلات فهو باب أكثر مسائله مبنية على الاجتهاد و النظر والاستنباط.

– و يفيد هذا التعريف أيضا أن تدبير أمور الدولة القائم على الاجتهاد و أصل المصالح لا يتوقف فيه على القطع و اليقين، و إنما جله مبني على غلبة الظنون، إذ جل مصالح الدنيا و مفاسدها قائمة على غلبة الظنون، و هو ما أشار إليه ابن عقيل.

هذه قاعدة هامة من قواعد الفقه السياسي و هي أن معظم التشريع السياسي جزئيات ليست لها أدلة خاصة بها من نصوص الوحي و من السنة العملية، لكنها مسائل تحكمها قواعد عامة في السياسة الشرعية هي قواعد الشرع و أصوله و مقاصده و محكماته .

و هذا يفيد أن التشريع السياسي في الإسلام يتصف بخاصية التجدد و المرونة و خاضع للاجتهاد، و لهذا كان من أوسع أبواب الاجتهاد الفقهي.

و في تعريف **ابن خلدون** للخلافة و تعريف **أبي البقاء الكفوي** للسياسة إضافة مستحسنة إلى ما عند ابن عقيل من أركان تعريف السياسة الشرعية، و أركان التعريف هي :

1– **السياسة قرينة المصالح**

2– **باب للنظر و الاجتهاد.**

3– **مسائلها و أحكامها قائمة على غلبة الظنون**

4– **لا يتوقف فيها على الدليل الخاص**

و إضافة الكفوي و ابن خلدون هي ما عبرا عنه بقولهما: (**استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل و الآجل**)، عبر عنه ابن خلدون بقوله : (**حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا كلها ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة**).

و معنى ذلك أن السياسة الشرعية هي تدبير أمور الكافة بمراعاة مصالحهم الدنيوية والأخروية، و مصالح الدنيا لا تعد مصالح بالنظر الشرعي إلا إذا خدمت مصالح الآخرة وحفظتها و أكدتها و لم

تعد عليها بالبطلان، وهذا ما عبر عنه الشاطبي لما قال : (**المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية**).

2- السياسة الشرعية عند المعاصرين :

عرف الفقهاء المعاصرون السياسة الشرعية بهذا الوصف، تمييزا لها عما قد يلتبس بها من أنواع السياسات كما هو متداول في الأوساط الفكرية الغربية اليوم، وما يلابسها من معاني المكيدة و الحيلة و الدهاء من أجل المنصب و النفوذ و المصلحة الذاتية.

لهذا نعتمد هذه التعريفات للسياسة الشرعية عند بعض أعلام الفقه المعاصرين باعتبارها مركبا وصفيا.

عرفها يوسف القرضاوي في كتابه "**السياسة الشرعية**" بأنها : (**السياسة القائمة على قواعد الشرع و أحكامه و توجيهاته، فليست كل سياسة شرعية، فكثير من السياسات تعادي الشرع.**

... و مثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر شرعية إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقا لها)، و هذا وصف أو قيد أكثر مما هو تعريف، نص فيه على مصادر هذه السياسة و أصولها و أوصافها و خصائصها.

و هي أيضا عنده: (**مجموعة من المفاهيم الشرعية في تدبير أمر الأمة العام في ضوء الشريعة السمحة، بعض هذه المفاهيم من الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان و المكان، وبعضها من المتغيرات القابلة للتغير في إطار الثوابت**)، "تنظر هذه التعريفات في كتاب" الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية" لحبيبة أبوزيد".

و السياسة الشرعية عند عبد الوهاب خلاف هي (**علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين و النظم التي تتفق و أصول الإسلام، و إن لم يقم على كل تدبير دليل خاص**"**–**نفسه–. و عرفها فتحي الدريني معتمدا على الأصول اللغوية للفظ السياسية بأنها (**تعهد الأمر بما يصلحه**)، و إن كان فيه نوع من الإغراق و العموم. فالسياسة الشرعية في عبارة جامعة هي **التصرف في الشؤون العامة للدولة على وجه المصلحة، أو هي القيام على الشأن العام بما فيه صلاحه في الدنيا و الآخرة وفق أصول الشريعة و مقاصدها**

التصنيف في علم السياسة الشرعية

أ- التصنيف في علم السياسة الشرعية عند المتقدمين:

- منهج التأليف في السياسة الشرعية في مرحلة النشأة:

بدأ التأليف في السياسة الشرعية في ثنايا كتب الفقه و أصوله و كتب التاريخ و الطبقات والحديث و غيرها، حيث تأتي مسائل العلم مفرقة في أبواب أنواع العلوم الإسلامية **مثل كتاب " الإمارة" و كتاب " الأحكام"** في جوامع الحديث.

كما شغلت مسائل الإمامة و أحكامها جزءا هاما من مؤلفات علم الكلام، عند الشيعة و أهل السنة أيضا. فالشيعة أول من اعتنى بأبواب الإمامة و أحكامها و ترتيب مسائلها، فكانوا يكتبون فيها كتابة علمية منهجية ضمن كتب علم الكلام و العقائد، لأن قضية الإمامة عندهم من أصول الإيمان و كبريات العقيدة، بعد أن حكموا بمسألة النص على الإمامة وتعيينها في علي و آل البيت من بعده، و ما ترتب عن ذلك من القدح في الخلفاء الراشدين و مناقضة عقائد جمهور المسلمين، فحصلت من ذلك بدع نظرية دفعت علماء أهل السنة من المتكلمين إلى صون عقائد الأمة بالأدلة من العقل و النقل. فحصل أن جاءت قضايا الإمامة و الخلافة في كتب العقائد عند أهل السنة لهذا المقصد ومن هذا الباب مع علمهم و إقرارهم بهذا الوضع الشاذ لمسألة الخلافة، و أن هذه المسائل تبحث في علم الفروع لا في الأصول وأنها تتعلق بالأحكام العملية الاجتهادية دون الأحكام الاعتقادية التي تدور على الكفر و الإيمان، و كان قصدهم بذلك تميز أهل السنة عن الشيعة في التأليف في مسألة الإمامة ثم رد دعاويهم و إبطال معتقداتهم في الإمامة، كما أنهم خافوا تضييعها مع الفروع و الجزئيات الفقهية، فألحقوها بباب الاعتقادات للاهتمام بها. يقول عضد الدين الإيجي (ت 756هـ)- من متكلمي أهل السنة : **(الإمامة ليست من أصول الديانات و العقائد، خلافا للشيعة، بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين) "المواقف 3/378.**

وهذا ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) يبسط أحكام الإمامة ضمن عقائد الديانة في سياق واحد في مقدمة **"الرسالة"** لما قال : (**باب ما تنطق به الألسنة و تعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات، و من ذلك الإيمان بالقلب و النطق باللسان...إلى أن قال و الطاعة لأئمة المسلمين من ولاة أمورهم و علمائهم) "الرسالة ص:7".**

و فعل ذلك أيضا أبو جعفر الطحاوي (ت321هـ) في عقيدته لما قال : (**و لا نرى الخروج على أئمتنا و ولاة أمورنا و إن جاروا و لا ندعو عليهم و لا ننزع يدا من طاعتهم، و نرى طاعتهم من**

طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، و ندعو لهم بالصلاح والمعافاة، و نتبع السنة و الجماعة، و نتجنب الشذوذ و الخلاف و الفرقة) "العقيدة الطحاوية "ص:68.

و قال ابن خلدون (ت808هـ) في **"المقدمة"**: **(و قصارى أمر الإمام أنها قضية مصلحية إجماعية و لا تلحق بالعقائد) ص:435.**

و هؤلاء العلماء قرروا حقائق الاعتقاد مع مسائل الإمامة للمقاصد العلمية السابقة، لا لأنهم يعتقدون اندراجها في الرتبة و الحكم ضمن أصول الدين.

لكن هذا الاضطراب و الخلل في الفهم حصل للبعض في الزمن الحاضر، حيث خلطوا بين أحكام الفروع و الأصول، ذلك أن أحدهم ألف رسالة سماها "**القول السديد في أن دخول البرلمان ينافي التوحيد**" و هذا مظهر من مظاهر الغلو في الأحكام و التطرف في التفكير، سببه سوء الفهم و الخلط لمسائل الشريعة و أحكامها، فأدخل مسائل العمل في أصول العقيدة الدائرة بين الإيمان و الكفر.

وهذا مثال من أمثلة ما يحصل في الزمن المعاصر من خلل في الفهم و التفكير في مجال السياسة الشرعية، معظمه يرجع إلى عدم الانضباط بقواعد العلم و مقاصد الشريعة و إلى قلة العلم و سوء الفهم. فمسائل الإمامة و أحكامها ليست من أصول الدين، بل هي مسألة فرعية من مسائل العمل، ومحل للاجتهاد و الاختلاف المشروع الدائر بين الخطأ و الصواب، وخلطها بمسائل الاعتقاد القائمة على الكفر و الإيمان بدعة في الدين يفضي إلى تكفير المسلمين، كما فعل الخوارج لما كفروا عليا باجتهاده في مسألة تتعلق بالإمارة و السياسة، فعدوها خطأ في العقيدة، فقالوا : **(حكم الرجال في دين الله، ولا حكم إلا لله)** فقال كلمته المشهورة : **كلمة حق أريد بها باطل.** و قد حاورهم عبد الله بن عباس في معتقداتهم كما هو معروف. ومن هنا تظهر فائدة علمية في مناهج التأليف و تاريخ العلوم و هي آثار الزمان والمكان على الكتابة العلمية.

و من أهم كتب علم الكلام عند أهل السنة التي ضمت بعض أحكام السياسة الشرعية: **"العقيدة الطحاوية"** لأبي جعفر الطحاوي الحنفي (ت321هـ).

- **" التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج المعتزلة"** للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت403هـ).
- "**أصول الدين** " لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت429هـ).
- "**الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**" للجويني (ت478هـ).

- " **فضائح الباطنية و الاقتصاد في الاعتقاد**" لأبي حامد الغزالي (ت505هـ).

- انتقال علم السياسة الشرعية إلى كتب الفروع:

التراث الفقهي الإسلامي مصادره وفيرة و غنية في مجال العبادات و المعاملات و الأحوال الشخصية و فقه الحلال و الحرام و الجنايات و الحدود... لكن الفقه السياسي لم ينل العناية من البحث و الدرس و التأليف و الاجتهاد مثل باقي أنواع الفقه.

و مع هذا القصور حفظ لنا التراث الإسلامي مصادر أصلية و مصنفات دقيقة و محققة في فقه السياسة الشرعية، فبدأت المؤلفات الفقهية تهتم بأحكام السياسات، بعد أن كانت من مضامين أصول الديانات.

- **أهم المصادر و الأعلام:**

من أقدم المؤلفات كتب اختصت بالنظام المالي و الدولي للدولة في الإسلام منها: "**الخراج**" لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة (ت 182هـ)، و الكتاب في موضوع النظام المالي والضرائبي للدولة و أهم عملياتها الاقتصادية من (**خراج وفي وصدقات و غنائم**...) كما تناول فيه موضوع النظام القانوني و الدولي من جنايات و عقوبات و أحكام المحاربين والبغاة و المرتدين... و له أيضا "**الرد على سير الأوزاعي**" و هو في مسائل الحرب و الجهاد و الغنائم.

و كتاب "**الخراج**" أيضا ليحيى بن آدم القرشي (**ت 203هـ**) في موضوع مصادر دخل الدولة في الإسلام.

و في الموضوع نفسه كتاب "**الأموال**" لأبي عبيد القاسم بن سلام (**ت224هـ**)

– "**السير الكبير**" لمحمد بن الحسن الشيباني (**ت189هـ**) في موضوع القانون الدولي وأحكام الحرب.

تلت هذه المجموعة الأولى مؤلفات أخرى تتصف بالشمول و الإحاطة بأهم أبواب العلم، من أهمها :

- "**الإمامة و السياسة**" لابن قتيبة الدينوري (**ت276هـ**) في تاريخ مؤسسة الخلافة، والكتاب مشكوك في صحة نسبته إليه.

و من أهم المصادر:

* " **الأحكام السلطانية و الولايات الدينية**" للقاضي أبي الحسن الماوردي –**شافعي– (ت450هـ)**، و تصدر موضوع الإمامة و أحكامها موضوعات الكتاب مع أبواب تليه في مؤسسات الدولة الإدارية من وزارة و إمارة على الأقاليم... و شؤون التنظيم الاقتصادي وأحكام الجرائم.

– و له أيضا *"**قوانين الوزارة و سياسة الملك " المشهور ب " أدب الوزير**" في موضوع الوزارة.

– و له أيضا * "**تسهيل النظر و تبجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك**" في الآداب السلطانية...

– من الكتب التي جاءت على منهج * "**الأحكام السلطانية" للماوردي**

*" **الأحكام السلطانية** " لأبي يعلى الفراء**– حنبلي– (ت458هـ)**.

* "**غيات الأمم في التياث الظلم**" للجويني **(ت478 هـ)** و هو في مسائل الإمامة خاصة.

* " **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**" للغزالي **(ت505 هـ)** في **الآداب السلطانية – مواعظ الملوك–**.

*" **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية**" لابن تيمية **(ت728هـ)** في موضوع الإصلاح الإداري و السياسي.

* و له أيضا " **الحسبة**" في الاحتكار و التسعير و تحديد الأجور و وظيفة المحتسب.

* " **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**" لبدر الدين بن جماعة **(ت733 هـ)**، تناول فيه أحكام الإمامة و تنظيم الإدارة و أحكام الحرب.

* " **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**" لابن القيم (ت751 هـ) في مسائل الإمامة والقضاء و الحدود و الجنايات... كما أفرد مؤلفا خاصا في "**أحكام أهل الذمة**".

* "**المقدمة**" لابن خلدون **(ت808هـ)** و هو كتاب في علم الاجتماع و التاريخ و السياسة الشرعية، تناول فيه نظام الملك و طبيعته و عوامل ازدهار الدولة و انهيارها و علاقة ذلك كله بالعمران البشري.

ب– **التصنيف في علم س.ش عند المعاصرين:**

- **مناهج البحث في س.ش للمحدثين:**

تطور البحث في س.ش عند المفكرين المعاصرين بعد التطورات و الأوضاع الجديدة في مجال الحكم و الممارسات السياسية، اضطر معها الباحثون المعاصرون إلى مواكبة هذه الحركة الحديثة في الفقه

الدستوري بالوصف والتحليل العلمي والتقويم والتأصيل الشرعي، فجاءت كتبهم بزيادات واجتهادات لم تأت عند السابقتين. وعلى سبيل الإجمال سلكوا في البحث في س.ش مناهج ثلاثة :

1– المنهج العلمي الفقهي: اتجه فيه أصحابه إلى الكتابة العلمية القائمة على المنهج العلمي في الفقه بعرض الأحكام الشرعية لموارد الاجتهاد في س.ش مع الاستدلال والتأصيل للقضايا.

و من أهم المؤلفات على هذا المنهج :

– "**السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة و مقاصدها**" ليوسف القرضاوي و له أيضا "**من فقه الدولة في الإسلام**" "**جريمة الردة و عقوبتها في الإسلام**".

– "**السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية و التطبيق**" لعبد الله محمد القاضي.

– "**الأئمة من قريش**" لإبراهيم بن الصديق.

– " **العلاقات الدولية في الإسلام** " لمحمد أبو زهرة.

– " **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**" لوهبة الزحيلي.

2- المنهج الفكري الفلسفي:

اتجه فيه أصحابه إلى عرض الإطار النظري العام لفلسفة النظام السياسي في الإسلام، وبيان خصائصه و طبيعته وأهم معالمه، ولم تعن هذه الكتابات بتتبع الأحكام الشرعية واستخراجها من مواردها ومراعاة مقاصدها الشرعية، ومن أهم ما ألف على هذه الطريقة:

– "**منهاج الإسلام في الحكم**" لمحمد أسد

– "**من أصول الفكر السياسي الإسلامي**" لمحمد رأفت عثمان.

– " **النظام السياسي في الإسلام**" لعبد العزيز عزت الخياط.

3– منهج القانونين الدستوريين:

كتب عدد من المتخصصين في العلوم القانونية والسياسية في مباحث س.ش، فعملوا على تلقيح هذا العلم بفوائد ومسائل العلوم القانونية والسياسية. ومنهم المتخصص في الدراسات الإسلامية ومنهم غير المتخصص. و هذا تطور في مجال البحث و التأليف في س.ش احتيج معه إلى التقويم و التأصيل الشرعيين، و من أهم ما كتب على هذه الطريقة :

–"**نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور**" لأبي الأعلى الودودي.

– " **فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**" لعبد الرزاق السنهوري.

- " **حقوق المواطنة و حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**" لراشد الغنوشي.

-طبيعة السياسة الشرعية و معالمها في القرآن الكريم و السنة النبوية

من النصوص الأصلية عند السابقين التي تبرز طبيعة هذا المجال التشريعي وخصائصه و أصوله ما قاله ابن عقيل (**ت 513هـ**)، فيما نقله عنه ابن القيم (**ت 751هـ**) في " **الطرق الحكمية**":

(فإن أردت بقولك لا سياسة 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 ما لا يجحده عالم بالسنن، وكفى تحريق علي الزنادقة، وتحريق عثمان المصاحف...) ص: 215.

في كلام ابن عقيل ما يفيد أن مجال السياسة الشرعية واسع جدا، لما يعرض له من التطور والتجدد والتغير، فهو مجال للاجتهاد الفقهي المنضبط بأصول الشريعة ونصوصها ومقاصدها وقواعدها العامة، التي لا ينبغي مصادمتها ولا معارضتها بحال. وهذا معنى قوله : (**لا سياسة إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح)**

أما قوله " **و إن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط**"، فمعناه أنه ليس لكل حادثة دليلها الجزئي الخاص بها، فإن لم يوجد الدليل نصا في موضوعه، قيل هذا ليس من الشرع في شيء، و هذا خطأ واضح بين البطلان، لأن مجال الفقه السياسي واسع جدا وفروعه كثيرة جدا لم تشملها النصوص الجزئية، لكنها مادامت تدور في فلك القواعد والأصول الشرعية العامة في فقه السياسة الشرعية و لا تخرج عنها فهي سياسة شرعية.

- يزيد في تأكيد هذا المعنى ما قاله ابن القيم في "**الطرق الحكمية**" : **(فإذا ظهرت أمارات العدل و أسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله و دينه)** و قال أيضا : **(فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه... و إنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات ولو لم ينطق بها الشرع ما دامت تفضي إلى مقصوده من إقامة الحق، وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك)**.

- و قال الجويني (ت 748 هـ): في " **غياث الأمم**" : **(معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين) ص:216.**

ويستفاد من هذه النصوص : أن مجال السياسة الشرعية أرحب من الأدلة و النصوص الجزئية لسعته وتجدده، لكنه منضبط بأدلة الشريعة العامة وأمهات النصوص الكلية.

- مسائل السياسة اجتهادية استنباطية قائمة على الظن الراجح.
- العدل من أهم مقاصد السياسات.
- الأحكام الاجتهادية في السياسة الشرعية قائمة على رعاية هذا المقصد- و هو العدل- لتكون شرعية : أي موافقة لأحكام الشريعة المنصوصة و الصريحة.
- النصوص التفصيلية في هذا الباب قليلة و ما عداها مبادئ عامة.

- معالم السياسة الشرعية في القرآن الكريم:

يتسم مجال السياسة الشرعية في القرآن الكريم بصفتي الثبات و المرونة، لأن فيه أحكاما دستورية إجمالية.

صفة الثبات والعموم

في القرآن الكريم قواعد وأصول عامة في الحكم وسياسة الدولة، تمثل في منظومة الفكر السياسي في الإسلام مبادئ وكليات تخضع لها الجزئيات والتفصيلات والتنظيمات اللامتناهية. فقد رسخ القرآن الكريم قاعدة في الحكم وهي قاعدة **العدل**،في قوله تعالى :" **و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" –النساء:58–**، و نص على مبدأ **الشورى** في قوله تعالى : "**و شاورهم في الأمر**"، و قرر مبدأ **المساواة** في قوله تعالى :" **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"– الحجرات:13**. وقرر النظام والانضباط للسطان ووجوب طاعة أولي الأمر : " **يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله و الرسول و أولي الأمر منكم**". فعرض القرآن لمثل هذه النظم والأسس الكلية في بناء الدولة وسياستها وترك أمر التفصيل والتنظيم للاجتهاد بحيث لم يفصل القرآن الكريم نظاما لشكل الحكومة ولا لتنظيم سلطاتها ولا لاختيار أولي الحل والعقد فيها) و ذلك حتى يبقى أمر التنزيل و التنظيم و طرق التدبير تحت أنظار العلماء و المجتهدين و المختصين يقدرونه بحسب الأحوال و تبدل المصالح و مراعاة ظروف الزمان و المكان. فهذه القواعد و الكليات الشرعية في س.ش الواردة في القرآن الكريم هي أصول حاكمة **للاجتهاد التنزيلي** الذي يعنى بالتفصيل والتنظيم والاجتهاد الإنساني الذي يعني الحكم لكل حادثة بما يناسبها. لهذا كان من

الواجب العلمي التمييز بين أصول الحكم في القرآن الكريم وأشكال الحكم و صوره كما مرت في التاريخ، فالأولى ملزمة و الثانية غير ملزمة إلا من باب الاستئناس و الاستنارة.

- صفة المرونة و التجدد :

النصوص الشرعية التي تمثل جانب الثبات والعموم في فقه السياسة الشرعية، نظرا لما فيها من أوصاف الكلية والعموم و الشمول والاستغراق والتجرد عن الجزئيات والحوادث، تسمح بهامش كبير من المرونة عند الإعمال و التنزيل في تفاصيلها و فروعها و ما تقبله من المعاني التفسيرية. عبر عن هذا المعنى أبو الأعلى المودودي فقال: (**الدولة الإسلامية بحاجة بعد قيامها إلى قانون إداري لتسيير نظامها، فذلك أيضا مما أوضحت لنا الشريعة قواعده الأساسية، فضلا عن ما نجد في بابه من نظائر الحكومة الإسلامية المثالية : حكومة الرسول وخلفائه الراشدين ما هي الطرق والوسائل التي يجوز أو لا يجوز للدولة الإسلامية أن تتوسل بها؟ و ما هي التصرفات التي تصح أو لا تصح للحكومة في دائرة حقوقها؟ وماذا يجب أن يكون عليه سلوكها في نظامها الجيش و الشرطة و المحكمة و السجن ومختلف شعب الإدارة؟ لا تعطينا الشريعة الإسلامية التعليمات المبدئية فحسب في هذه الأمور، بل تعطينا أحكاما قاطعة صريحة في بعض المسائل المهمة منها، غير أن الحقيقة مع ذلك أنها لن تعطنا ضوابط تفصيلية لإدارة الحكومة بكل فروعها و معنى ذلك أنه قد وكل إلينا أن نضع الضوابط التفصيلية في قانونا الإداري حسب حاجاتنا** — نظرية الإسلام و هدية في السياسة و القانون و الدستور– للمودودي ص: 144-145

- معالم السياسة الشرعية في السنة النبوية:

طبيعة أحكام الفقه السياسي في السنة النبوية لا تختلف عنها في القرآن الكريم، حيث سن النبي تشريعات وأحكاما دستورية رئيسا وحاكما لدولة المدينة، منها ما هو إجمالي عام يأخذ حكم الوجوب و الإلزام على كل حال مثل إقراره عليه الصلاة والسلام من خلال (سنته القولية والفعليةة لمبدأ الشورى و التعاون و قاعدة العدل و حفظ الأمن و غيرها من الأحكام الكلية ... و منها ما هو تفصيلي تنظيمي أي هي جزئيات و فروع تحت القواعد الكلية محكومة بواقع الحال و الزمان، أو هي قضية عين تزول بزوال السبب مثل (**طريقة تنزيل النبي للشورى بين الصحابة و تنظيم مجلسه** و هذه إجراءات ليست ملزمة لمن بعده عليه الصلاة و السلام. و لهذا كان من الواجب العلمي تصنيف الأحكام الدستورية في السنة النبوية إلى تشريعات عامة كلية وهذه تأخذ صفة الحجية والإلزام، و تشريعات زمنية وقتية، وهذه ليست من قبيل الواجبات الدينية، إلا من باب الاستنارة و الاستئناس.

ولهذا بحث الأصوليون دلالة الفعل النبوي، فالفعل النبوي المجرد إنما يدل على جواز الفعل في أصله، وأما وجوبه أو ندبه فلا يكون إلا بالقرائن. والترك النبوي المجرد لا يكفي دليلا على التحريم، فغاية ما يدل عليه جواز الترك. أما الحكم بالتحريم أو الكراهة فلابد فيه من قرائن. وبناء على ذلك قسم القرافي (ت684هـ) تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام إلى: **تصرفات بالرسالة وتصرفات بالقضاء و تصرفات بالفتيا و تصرفات بالإمامة والرئاسة**. وتصرفاته بالإمامة والرئاسة تتمثل في بعثه الجيوش و عقده المعاهدات و صرف أموال بيت المال و توليه القضاة. يقول الآمدي (ت613هـ) : (**لا يلزم أن يكون كل ما يفعله النبي واجبا فإن فعله للمندوبات كان أغلب من فعله للواجبات، بل وفعله للمباحات كان أغلب من فعله للمندوبات، وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من أفعاله أولى من حمله على الغالب منها**) " الإحكام في أصول الأحكام" و قدر ابن القيم أيضا هذه القاعدة في مقدمة زاد المعاد".

– السياسة الشرعية تحكمها قاعدة أساسية من كبريات قواعد الشريعة وكلياتها و هي " **الشريعة أجملت المتغيرات وفصلت الثوابت**" و هي تحضر بقوة في مجال السياسة الشرعية مما يظهر سعة الشريعة و مرونتها و قدرتها على استيعاب المستجدات و المتغيرات التي يمليها تجدد الزمان و اختلافه و تغير مقتضياته و موجباته. فمثلا أقر الشارع الحكيم **مبدأ الشورى** و لم يفصل فيه ولا وضع له إطارا محددا وطريقا واحدا، لأن لكل زمان أسلوبه ولكل واقعة ظروفها ولكل بيئة حجمها، فالبدو في ذلك غير الحضر، و بيئة المتعلمين غير بيئة الأميين، وظروف السلم غير ظروف الحرب، فلا يمكن الجمود على شكل واحد للشورى، وفي مقابل ذلك نجد نظام المواريث مفصلا بفروضه المقدرة وصوره المقررة، لا يتغير بتغير الحال و الزمان و المكان. فهو نظام ثابت لا يقبل التغيير. و حكمة هذا التفصيل أن هذا النوع من الأحكام إما أن يكون من الأمور التعبدية المحصنة التي لا يمكن للعقل وحده إدراكها أو أنها أمور لا تختلف و إن اختلفت الظروف و الأحوال. يقول د أحمد الريسوني : (**و هذا من شأنه أن يستوعب كل الوسائل و الطرق المعاصرة لإقامة الشورى: كأن توجد مجالس شورية خاصة ذات أعضاء محددين من مستوى رئاسة الدولة وما يرتبط بعملها المباشر، إلى أصغر الوحدات التابعة للدولة، وأن يكون لكل هيئة نظامها الخاص الذي تتحدد فيه صلاحيتها وأعضاؤها وكيفية اختيارهم أو أن يؤخذ بمبدأ الاستشارات الموسعة مع عموم الناس تبعا لنوع القضية المعروضة عن طريق الانتخابات الشعبية أو الاستفتاء الشعبي أو غيرها من الوسائل...**) "

الشورى في معركة البناء.

المحور الأول : الأسس العامة و القواعد النظرية للنظام الإسلامي

1- مبادئ نظام الحكم في الإسلام و أصوله:

النظام الإسلامي استمد أصوله من نصوص الوحي و قواعد الشرع و محكماته التي وردت في موضوع الحكم و أحوال السلم و الحرب و تنظيم المعاملات المالية و المدنية والتجارية...فجاءت الشريعة بتحديد الأصول الكبرى للنظام الإسلامي وعدتها من الفرائض الدينية، وسمحت بهامش كبير من المرونة و الاجتهاد في الصور و الأشكال و الكيفيات و الهيئات كلما اتسع العمران و ارتقت العلوم و الصناعات في ضوء هذه الأحكام الكلية.

أ- مبدأ الحاكمية :

مصطلح الحاكمية مصطلح حديث في الفكر الإسلامي، لم يأت استعماله في لغة العرب، لكن أصوله جاءت في القرآن الكريم و السنة النبوية مثل : الحكم و الحاكم و التحكيم والحكم، و منه قوله تعالى : "**فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم** ".

و قد كثر الكلام و الخلاف حول مسألة الحاكمية و علاقتها بالسلطة التشريعية، ي العصر الحاضر، و ثار الخلاف و الجدل فيها إلى الآن. وحقيقة ما حصل من خلاف حولها، هو خلاف حول مفهوم الحاكمية لمن تكون؟ و ماذا يترتب عليها من سلطات التشريع و الحكم؟ وسبب هذا الخلاف، عدم تحرير محل النزاع بدقة في مسألة الحاكمية لمن؟ وحدود حكم البشر أمام حاكمية الله تعالى، و مجال سيادة السلطة البشرية. وأصل الخلاف في هذه القضية يرجع إلى خلط مفهوم الحكم في أصول الدين بمفهوم الحكم في فروع السياسة الشرعية. كما أثارت مسألة **سيادة الشعب** أو **سلطة الشعب** التي نشأت مع فكرة الديموقراطية قضية لمن الحاكمية. ويمكن تصنيف الباحثين في قضية الحاكمية إلى فريقين:

الفريق 1: خلاصة مذهبه أن الحاكمية لله وحده، و ليس لأحد دونه سلطة الأمر والتشريع، و من أبرز أعلام الفقه السياسي الذين توسعوا في بحث مسألة الحاكمية بهذا المعنى : " **أبو الأعلى المودودي و سيد قطب** و آخرون، و قد نحوا بمسألة الحاكمية إلى جانبها العقدي وأن الحكم لله تعالى وحده، و أنه تعالى وحده له سلطة التشريع لا ينازعه فيها أحد.

أما **الفريق 2** : فخلاصة مذهبه أن حاكمية الله لا تتعارض مع حكم الإنسان وسلطته التشريعية في شؤون الحكم، ومن أبرز أعلام الفكر السياسي الذين ميزوا بين الحكمين أي حكم الله و حكم الحاكم الشرعي :يوسف القرضاوي وطه جابر العلواني و عبد الله القاضي و آخرون...

و الحاكية الإلهية بمفهومها العقدي تعني التسليم بأن الله تعالى هو الحاكم فوق عباده يقول تبارك و تعالى :"**إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم"– يوسف:40–**، وقال أيضا : "**هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله" – آل عمران:154–**

وقال تعالى : " **لا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام" –النحل :116–**

وقال عز وجل : " **و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون "–المائدة:45–** وقال تعالى :" **ألا له الخلق و الأمر"– الأعراف: 54–** هذه النصوص و غيرها تؤكد هذه الحقيقة من حقائق الاعتقاد، و هي أن الخلق و الأمر كله لله، فالواجب التسليم لأمره، و طاعته في أمره و نهيه، و أن الحكم له وحده لا معقب لحكمه و لا راد لقضائه، و ليس لأحد أن يشرع أو يبتدع أمرا أو نهيا أو تشريعا من دونه. من هذا الأصل بحث الأصوليون ضمن الحكم الشرعي مسألة الحاكم و أنه هو الله تبارك وتعالى. فالحاكمية بهذا المفهوم تكون لله وحده في الخلق و الأمر و في التصرف و التدبير، و هذا ما يختص بالبحث فيه علم أصول الدين و علم أصول الفقه في التعريف بالحاكم، فله تعالى وحده **الحكم الكوني أو التكويني– المشيئة الكونية– و الحكم الشرعي– المشيئة الشرعية–** و هو المتناول للأمر و النهي و الإباحة، أي الحكم التكليفي و الوضعي. فحاكميته تعالى حاكمية كونية، لأنه المالك الحقيقي لكل شيء، و المتصرف بإرادته في كل شيء، إذ هو تبارك و تعالى خالق كل شيء. وبموجب هذه الحاكمية فهو تعالى وحده من يملك حق التشريع لعباده، فشريعته هي القانون الذي يحكم و يسود (تنظر نصوص للمودودي و سيد قطب من كتاب" الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية" د حبيبة أبو زيد، ص:91 و ص: 93 و ص: 95)

هذه الأصول العقدية لا يخالف فيها معتقد بالله ربا و بالإسلام دينا.

أما حكم البشر فمنه أنواع : 1) **حكم الحاكم الشرعي أو الحكم السياسي** الذي هو خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به.2) **حكم الأمة** : المتمثل في سلطتها التشريعية المستمد من حكم الحاكم، و هو ما يعبر عنه **بمبدأ سيادة الشعب** الذي هو أساس فكرة الديموقراطية. فالحكم هنا سمي حكما من باب التجوز فقط إذا ما قورن بحاكمية الله تعالى.

هذا الحكم المسند للبشر هو من أحكام الفروع لا من أحكام الأصول، و تمثله سلطة التشريع القائمة على نظم الدولة و قوانين المجتمع لتنظيم الجماعة و ضمان سير النظام العام، هذه السلطة الحاكمة هي خاضعة اعتقادا و حالا، لحاكمية الله تعالى. و قد سماها القرآن حكما لما قال ربنا عز و جل : " **و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**" و سمي النبي صلى الله عليه وسلم المجتهد و القاضي و الإمام حاكما و نسب إليه الحكم في قوله : " **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد**". أما 3) **الحكم الاجتهادي** : فمن المعلوم أن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الطلب أو التخيير، و هو مع هذا لا يلغي جهد المكلف التشريعي في الفهم و التفسير و الاستنباط و التأويل و الاجتهاد فيما لا نص فيه. وبهذه القراءة التوفيقية يمكن الجمع بين المذهبين، بأن سلطة الإنسان التشريعية في مجال قراءة الخطاب الشرعي و مجال التنظيم و التنفيذ في شؤون الدولة لا تتنافى مع حاكمية الله تعالى كما يبحثها علماء العقائد. فلا تعارض بين حكم الله الكوني والشرعي و بين الحكم مفهوما في الشأن السياسي، بل إنه مستمد أصلا و مشروعية من حكم الله تعالى. و معنى هذا أن حاكمية الله الكونية و الشرعية التي هي من قواعد أصول الدين، ليست هي المقصود بالسلطة الحاكمة في مسائل الإمامة كما فهم الذين انتقلوا بشؤون الحكم و نظم الدولة في مجال الفروع إلى مجال الأصول، أي أننا في الحقيقة أمام حكمين : حاكمية في الأصول و حاكمية في الفروع (تنظر نصوص في ص : 100 من كتاب " الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية).

فالحاصل أن مبدأ حكم الشعب الذي قامت عليه فكرة الديموقراطية ليس مضادا أبدا لمبدأ حكم الله الذي هو أساس التشريع في الإسلام، و ليس يلزم من القول بالديموقراطية أن مبدأ حاكمية الله تتنافى مع حكم البشر، و اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله، إذ لا تناقض بينهما، لأن معنى مبدأ حكم الشعب منافاة مبدأ حكم الفرد الذي هو أساس الاستبداد والديكتاتورية .

فحقيقة الخلاف الدائر حول مسألة الحاكمية أصله عدم تحرير موارد النزاع و سوء الفهم للقضية الراجع إلى خلط مسائل الأصول و الاعتقاد بأحكام الفروع و أفعال المكلفين.

إن التضييق لمفهوم الحكم في الشأن السياسي سيفضي بنا مرة أخرى إلى فكر الخوارج قديما أو إلى أن نقع مرة أخرى في واقع الدولة التيوقراطية . ولهذا فالتفكير بموجب مسألة الحاكمية بهذا الفهم الذي لم يميز بين مراتب أحكام الدين، مظهر من مظاهر الغلو في الدين و التطرف و الشذوذ و الإغراب في التفكير. فاتقاء هذا المنحى في التفكير من الواجبات العظيمة لئلا يفضي الأمر حتما إلى الوقوع في

فكر الخوارج، والخوارج ظاهرة قديمة حديثة تتجدد في المسلمين. وقد عبر عن هذا المعنى حديث النبي عليه الصلاة و السلام : (**سيكون في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**)– صحيح البخاري

2– نوع الدولة في الإسلام و شكلها:

إذا كانت مبادئ الدولة في الإسلام و أصولها الفكرية مقررة منصوصة في الشريعة الإسلامية، فإن النصوص الشرعية لم تأت بتفاصيل تنظيم الحكومة و فروعها التنظيمية، وهذا بناء على قاعدة "**الشريعة أجملت المتغيرات و فصلت الثوابت**" و في هذا دلالة على أن تفاصيل تنظيم الدولة و شكل النظام و نوع الحكومة من المتغيرات التي تقدر بحسب المصلحة و تغير الحال و تراعي فيها ظروف الزمان و المكان. فالدولة في الإسلام قد تتشابه في بعض القوانين و الأسس مع أنواع من النظم السياسية العصرية، لكنها تتباين بل تتعارض معها أصلا و فرعا في أمور أخرى. وهذا يدل على ذاتية النظام الإسلامي وخصوصيته و أصالته و تفرده، لأنه لا نظام غيره من الأنظمة الوضعية القديمة و الحديثة يستمد من أصول الشريعة الإسلامية، و يحتكم إلى قواعدها الأساسية في التدبير السياسي، و يستفيد من تجارب الصحابة و اجتهاد الخلفاء الراشدين، إنه نظام و أصول ربانية يقوم على أصل الاعتقاد بالله و النبوة و الرسالة، و على أصل وجوب الإمامة و الإمارة.

و مما يؤكد خصوصية النظام الإسلامي أنه شرع نظما خاصة به تنبع من هذا الأساس التوحيدي مثل نظام الولاية على إمامة الصلاة و ولاية الحج و نظام الحسبة و نظام الوقف... و قد حصل خلاف وجدل طويل بين الباحثين و الفقهاء المعاصرين حول شكل الحكم في الإسلام هل هو من نوع الأنظمة الديموقراطية أو التيوقراطية[1] التي ارتبط بفترة النظام الإقطاعي و سيادة الكنيسة في القرون الوسطى في أوربا و أضفت الصفة الإلهية لرجال الكنيسة التي كانت تحاول تمثيل السلطة السياسة الحاكمة. هذا النوع من الأنظمة الذي يبرر سلطاته بأنه المعبر الوحيد عن الإرادة و الوساطة الإلهية، و الذي ارتبط بمعاني الاستبداد في الحكم و الانحراف في الفكر و الاعتقاد، لا يليق أن يوصف به النظام الإسلامي فالبون شاسع بين النظامين، إذ لا يكفي وجود أصول العقيدة الإسلامية في نظام الدولة في الإسلام لنصفه بالنظام الثيوقراطي، لأن الاعتبار الديني في هذا الأخير لا يعرفه الإسلام و لا يعتبره،

1- هذا المصطلح ذو أصول يونانية و معناه حكم الله، لكن صار مفهومه في الاستعمال الغربي حكم الكنيسة و رجال الدين الذين أمسكوا بزمام الأمور في العصور الوسطى، و سيطروا و تحكموا في رقاب الناس باسم الحق الإلهي. فهو الحكم الذي تكون فيه السلطة لرجال الدين و أن حكمه مستمد من الله و أن لهم الحكم المطلق و أن الله يؤيدهم فيما يعملون.

ثم كيف نختار وصفا أثبت فشله في التجربة الغربية و لفظته الجماهير ليوصف به النظام الإسلامي. و ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن نوع الدولة في الإسلام أشبه بالأنظمة الرئاسية اليوم، التي يكون فيها رئيس الدولة على رأس الدولة يحكم، والمسؤول الأول أمام الشعب وممثليه في البرلمان. والرئيس في النظام الإسلامي هو من يمسك بزمام السلطة التنفيذية والإدارية والمشرف الحقيقي على سلطة التنفيذ و الأمر. وهو مسؤول عن سياسة الحكومة أمام الشعب و أمام مجلس الشورى، أما أعضاء حكومته من الوزراء فهم معاونون يدل على هذا قوله عليه والسلام : " **إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء إن نسي لم يذكره وإن ذكر لم يعنه**" سنن أبي داود، **و** قوله أيضا : " **ما من أمير إلا وله بطانتان: بطانة تأمره بالخير و بطانة تأمره بالسوء**" صحيح البخاري. واستدلوا أيضا بمجموع النصوص التي أوجبت طاعة الأمير و التي جعلت الإمام الحاكم الحقيقي للدولة مثل حديث: "**ألا كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته**" – صحيح البخاري– وحديث : " **من يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني، و إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه و يتقى به**"– صحيح البخاري–

و على العموم تبقى المسألة محتملة خاضعة للنظر و الاجتهاد، و محاولة تشبيه نوع الحكم في الإسلام بالأنظمة الرئاسية هو على جهة التقريب فقط. كما حاول الباحثون المعاصرون في الفقه الدستوري إطلاق وصف الديموقراطية[2] على شكل الحكم في الإسلام، و حصل خلاف واسع بينهم في ذلك ما بين مؤيد و معارض... فذهب أصحاب الاتجاه الأول إلى أن النظام الإسلامي القائم على الشورى و البيعة و مبادئ العدل و المساواة تجعله أقرب إلى الأنظمة الديموقراطية، و أن النظام الذي لا يقوم على سلطة الفرد الواحد بل تشترك معه هيئات أخرى تنظر معه في الأمر و إليها أمر التشريع وهي مجلس الشورى وأولوا الحل و العقد، هذا ما يجعله قريبا من فكرة الديموقراطية ومنسجما مع مبادئها .

لكن عددا آخر من الباحثين عارض بقوة إطلاق وصف الديموقراطية على نوع الدولة في الإسلام معتبرين تباين الأصول الفكرية و العقدية للنظامين، لأن النظام الذي يقرر مبدأ أن لا حكم إلا لله لا يمكن أن يوافقه في المضمون و الجوهر نظام يجعل السيادة الشعبية هي مصدر السلطات و التشريع. و من أهم أعلام هذا الاتجاه المودودي و سيد قطب، و قد بينا في السابق كيف خلط هؤلاء بين مفهوم

[22] - مصطلح من أصل يوناني و معناه حكم الشعب، و هو نظام يكون فيه الشعب مصدر السيادة فهو يحكم نفسه عن طريق ممثلين عنه.

الحكم في باب الاعتقادات بالحكم مفهوما عمليا في باب السياسة الشرعية و أن سيادة الشعب لا تؤول بالضرورة إلى معارضة هذا الأصل العقدي.

والحق أن النظام الإسلامي يمتاز بأصالته الفكرية والعقدية عن سائر أنواع النظم العصرية و أشكال الحكم، فلا يمكن أن يوصف على وجه التحديد والتأطير النهائي بنظام من هذه الأنظمة، لأن هذا يقيد مرونة التشريع السياسي في الإسلام، فالمسألة اجتهادية تقبل وجوها عدة لإيجاد صيغ و قوالب للدولة حسب مستجدات الأوضاع السياسية و العالمية وفق أصول الحكم في الشريعة.

فالدولة في الإسلام لها أن تختار من أنواع الحكم ما يلائم اجتهادها، و لكنها ملزمة بأداء وظائف الإمامة و تحقيق مقصود الشارع من إقامة الدولة و تنصيب الإمام. فالنصوص الشرعية تؤكد وجوب إقامة مبادئ الدولة و وظائفها من حفظ الأمن و إقامة العدل و وحدة الصف... لكنها لم تحدد إطارا و قالبا محددا لنوع الحكومة في الإسلام، فالصور و الأشكال محل اجتهاد و نظر، و إنما محل تأكيد الشارع على إقامة مقاصد الإمامة في الدين. وهذا لا يمنع من الاقتباس و الاستفادة من فضائل النظام الديموقراطي وحسناته في الإجراء والتنظيم والتنفيذ من مثل الانتخابات والاستفتاء العام و ترجيح حكم الأغلبية وحق الأقلية في المعارضة وحرية التعبير عن الرأي بضوابطه الشرعية، باعتبار نظام الديموقراطية من أرقى أشكال أنواع الحكم التي عرفتها البشرية في تاريخها القديم و الحديث، و أصل هذا حديث " **الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها**" رواه الترمذي و ابن ماجة .

و الديموقراطية الحديثة اليوم أقرب الأنظمة إلى نظام الدولة في الإسلام في بعض الموافقات بعد طرح شوائب الإلحاد و تصفية مشوشات الفكر الإسلامي الأصيل.

المحور الثاني : القواعد العلمية للاجتهاد الفقهي في السياسة الشرعية:

1- السياسة الشرعية مجال للاجتهاد :

السياسة الشرعية أكثر مجالات الشريعة مرونة و تجددا و تغيرا، فهي ليست جامدة، وأحكامها ليست من قبيل المقدرات الشرعية كأنصبة المواريث و عدد ركعات الصلوات وعدد الأقراء و ما إلى ذلك ، و لكنها متطورة بتطور العلوم و المعارف و اتساع العمران والحضارات بل بحركة الحياة نفسها، لأن استمرار الحوادث يتطلب استمرار الاجتهاد. وباب السياسة الشرعية هو مجال خصب للاجتهاد في الأحكام الفرعية الجزئية من قبيل المناهج و الوسائل و الأدوات و الآليات و طرق الحكم و أشكاله في مجال التنفيذ و التشريع و القضاء...

وهو أيضا يتسم بالثبات على كليات هذا العلم و ثوابته و قطعياته المحكمة : مثل وجوب رعاية مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل وصون الحقوق والحريات وحفظ الحرمات و الكرامات ووجوب الإمارة و طاعة ولي الأمر الشرعي.

ومما يؤكد حيوية مجال السياسة الشرعية وخطورته أنه مجال يحتاج إلى اجتهاد دائم. ومن النصوص التي تثبت عمق نظر الفقهاء السابقين لهذا المجال **قول ابن القيم** : (**وهذا موضع عزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق و جرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة (من طرق معرفة الحق) والتنفيذ لها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول و إن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، و تقصير في معرفة الواقع و تنزيل أحدهما على الآخر.فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا من وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة وأحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا... أفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله و رسوله، و كلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي**

قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فتم شرع الله و دينه...) (الطرق الحكمية227 .)

فالطائفة الأولى المذكورة في كلام ابن القيم، حصل لها الانحراف والخلل في نظرها إلى أمور السياسة، لما كان منهجها في الشريعة الغلو والتضييق والمبالغة في التحريم حتى أخرجت من السياسة الشرعية ما هو منها. هذا المنهج سد الطريق وشدد على ولاة الأمور وعلى الناس حتى صارت دائرة التحريم واسعة، مع أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد دليل الحظر، فجعلت الشريعة قاصرة لا تفي بمصالح العباد المتجددة، فلا تقوم سياسة شرعية بهذا المنهج أبدا.

و الطائفة الثانية أدخلت في السياسة الشرعية ما ليس منها وذلك لما غلب عليها منهج المبالغة في الإباحة و التحليل.

ومن مقاصد هذا النص، بيان حاجة السياسة الشرعية المستمرة إلى الاجتهاد وحسن التنزيل، وذلك بضبط قواعدها أولا ومباديها ومقاصدها العامة وتشرب منهجها العام، لمسايرة الأوضاع المتجددة واللامتناهية وتنظيمها وتأطيرها. وتحت هذه الأصول لا يشترط بعد ذلك إيجاد أصل خاص من القرآن و السنة لكل أمر مستحدث حتى نحكم بالشرعية، و إنما يكفي إيجاد الأصل العام.

- **أمثلة من سياسة النبي صلى الله عليه و سلم و الخلفاء الراشدين الدالة على أن مجال السياسة موضع للاجتهاد**

لم يحدد النبي صلى الله عليه وسلم الإمام الشرعي من بعده مع خطورة الوضع و حساسية الموقف، ونعلم أن الناس انقسموا إثر ذلك إلى فرق و مذاهب. كما النبي صلى الله عليه و سلم لم ينص على شكل الحكومة في الإسلام وشروط الإمام وطريقة تعيينه واختصاصات الحكومة ونظامها وقانونها.

و قد سكت عنها قصدا ليكون الناس في سعة من أمرهم ولئلا يضيق و يشق عليهم : مثلا طريقة تنظيمه عليه الصلاة والسلام لمجلس شوراه، هل يمكن أن تلائم الأوضاع الدستورية الحالية التي وزعت فيها الاختصاصات والسلطات وكثرت المؤسسات والهيئات؟

–عمر بن الخطاب: من سياساته أخذه الجزية من نصارى بني تغلب – و هي قبيلة كبيرة من العرب بالقرب من الروم و كانوا أصحاب شوكة – وأسقط عنهم اسمها لما كرهوها تألفا لهم، وقبل دفعها باسم الزكاة أو الصدقة، فهل هذه السياسة تعتبر منافية لمقصود الشرع وحكمه؟ فنظر عمر ابن

الخطاب هنا نفذ إلى عمق المسألة وجوهرها ولم يقف عند قشرها وظاهرها، لأن العبرة بالمعاني والمضامين لا بالأسماء و العناوين (ينظر "فقه الزكاة" للقرضاوي")

- **أمثلة من السياسات المعاصرة الدالة على أن هذا المجال أكثر مجالات الشريعة حيوية:**

للمسلمين أن يسنوا من الأنظمة التي تتخذ في شكل قرارات أو قوانين ما تقتضيه المصلحة، لأن هذه القوانين تأخذ حكم الوسائل إلى المقاصد، إذ مقصودها حفظ المصالح العامة والخير العام، مثل :

- **تنظيم مبدأ الشورى.**
- **قوانين تنظيم السير والمرور في الشوارع العامة .**
- **قوانين الوقاية الصحية** : فهذه مثلا قوانين مستحدثة لكن تشهد لها أصول في الشريعة مثل حديث : " **فر من المجذوم فرارك من الأسد"**
- **مقاومة الآفات الزراعية .**
- **قوانين ترشيد استهلاك المياه** : و هي قوانين حديثة، لكنها سياسات شرعية، إذ دلت عليها أدلة شرعية عامة، مثل قوله تعالى : " **إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين"** وقوله تعالى " **و كلوا و اشربوا و لا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين"**
- **قوانين التعليم.**
- **قوانين تنظيم المهن** : **(الطب– الصيدلة– الهندسة...)**
- **قوانين تنظيم الإدارات و المصالح**
- **قوانين الالتحاق بالجيش**
- **قوانين تولي المناصب والوظائف** : و يشهد لها أدلة كثيرة، مثل قوله تعالى : " **إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات إلى أهلها** ..."، فيشترط في الولايات الأمانة والكفاءة والخيرة، كما دل عليه قوله عز وجل : " **قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم"**
- **قوانين عمل المصانع** تحت أصل حفظ البيئة ويشهد له أدلة كثيرة. وهذه التنظيمات وغيرها تشهد لها أصول عامة في الشريعة مثل قواعد رفع الحرج و جلب التيسير وتقديم أهون الضررين و جلب المصلحة وحفظ الحقوق، وإن لم يرد لكل تنظيم دليله الخاص. فمثلا **قوانين تنظيم السير** كلها وسائل مستحدثة واجتهادات تقع تحت أصل عام في الشريعة، وهو حفظ

النفوس وحرمة الدماء، و ترسخه نصوص كثيرة في الشريعة مثل حديث : " **إن دماءكم و أموالكم و أعراضكم حرام عليكم**" .

2- قواعد الاجتهاد الفقهي في السياسة الشرعية :

أهم أبواب الاجتهاد في السياسة الشرعية وأهم مداخلها العلمية ترجع إلى أصل المصالح. فرعاية المصلحة المقصودة للشارع ودرء المفسدة من أهم قواعد الاجتهاد في السياسة، وتفرعت عنها قواعد أخرى هي قرينة السياسة الشرعية فكانت أهم قواعد الاجتهاد في السياسة هي :

أ- قاعدة المصلحة.

ب- اعتبار المآل.

ج- قاعدة العرف و العادة.

د- القواعد الشرعية .

و عرضنا لهذه القواعد ليس القصد منه دراستها أصوليا، فهذا مقرر معلوم في أصول الفقه، ومظانه معلومة، لكن يهمنا منه بيان أنها من أدلة الاجتهاد في السياسة الشرعية.

أ- **قاعدة المصلحة :** الاجتهاد في قضايا الفقه الدستوري في ما لا نص فيه أهم قواعده المصلحة المرسلة. والمصلحة كما عرفها الأصوليون في مبحث الاستدلال : (**هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول** فهو مفسدة و دفعه مصلحه) (المستصفى).

إن الاجتهاد تحت أصل المصلحة في السياسة الشرعية يقوم على ركنين هامين :

1- المعرفة الدقيقة بمقاصد الشريعة ومكارمها وتشرب روح التشريع السياسي في الإسلام، و هو شرط يحتاج إلى طول تمرس بنصوص الشريعة، وطول استقراء لجزئياتها إلى درجة بلوغ رتبة النظر الكلي للشريعة.

2- تحقيق المناط الخاص: و نعني به هنا فقه الواقع وحسن إدراكه وهو شرط يحتاج إلى خبرات خاصة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ثم يأتي حسن تنزيل العلم الكلي على الوقائع الجزئية.

هذه المصالح التي هي مقصودة للشارع في التشريع السياسي، ليست لها كلها شواهد خاصة من الشرع، لكن يشهد لها أصل شرعي عام، وهي ملائمة لجنس تصرفات الشرع، مأخوذة من استقراء نصوص الشريعة. وهي من نوع **المصالح المرسلة** ومعظم أحكام السياسة الشرعية ومسائلها من جنس هذا النوع من المصالح.

- **أمثلة الاجتهاد بالمصلحة في الفقه السياسي عند الصحابة و الخلفاء الراشدين.**

أحدثوا تنظيمات وقوانين ليس لها شاهد خاص من الشريعة إلا مراعاة المصالح مثل : -**جمع القرآن و كتابته في سياسة أبي بكر وجمع عثمان الناس على مصحف إمام وتحريق ما سواه من المصاحف.**

– اتخاذ عمر السجن والعملة و ضرب السكة كما أحدث نظام الدواوين .

– الولاية بالعهد من أبي بكر لعمر وإيقاف عمر حد السرقة عام المجاعة وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم.

- **أمثلة الاجتهاد بالمصلحة في الفقه السياسي عند المتقدمين:**

– صحة الإمامة لمن قصر عن رتبة الاجتهاد : جوز الفقهاء عقد الإمامة لمن لم يتحقق فيه شرط الاجتهاد، إذا تغيرت أوضاع الزمان و أحوال الناس كأن لم يوجد مجتهد، و عسر هذا الشرط – **(و في العصر الحاضر تشترط علوم و معارف أخرى)**– لأن أصل الرئاسة والإمامة أوجب وآكد من التوقف عند شرط الاجتهاد، ولأن تكلف وجود هذا الشرط قد يعود على الخلافة بالإبطال لعدم المجتهد وفي ذلك مفسدة أعظم لأنه يؤدي إلى تعطيل أصل في الدين لأجل شرط اجتهادي مختلف فيه.

– **بيعة المفضول مع وجود الأفضل** : عملا بقاعدة المصلحة. وهذه المسألة والتي قبلها تطبيق لتعارض المصالح و المفاسد مثل قاعدة يقدم أهون الضررين، وتتحمل أدنى المفسدتين بتفويت أعلاهما و درء المفاسد مقدم على جلب المصالح و قائم على ترتيب أحكام الدين بتقديم الواجب على غيره و هكذا.

- **أمثلة للاجتهاد في س.ش المعاصرة في ضوء المصلحة :**

– من الأنظمة التي يمكن استحداثها تحت أصل المصلحة في جانب القضاء الشرعي مثلا: سن عقوبات و الزواجر لأنواع من المخالفات الشرعية التي تفضي إلى مفاسد محققة.

مثل :

– سن عقوبة أكل الخنزير و الميتة.

– سن عقوبة أخذ الرشوة و إعطائها.

– سن عقوبة أكل مال اليتيم.

– سن عقوبة المجاهرة بالفطر.

– عقوبة التحرش الجنسي.

– سن عقوبة التجارة الممنوعة.

هذه مخالفات شرعية لم يحدد لها الشارع عقوبات مقدرة فمن المصلحة الشرعية وضع قوانين مدونة لعقوبات هذه المخالفات، وللحاكم استحداث في ما تقضي به المصلحة من القوانين.

3-**قاعدة اعتبار المآل :**

– معنى اعتبار المآل عند الشاطبي في قوله: (**النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، و لكن له مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه ومصلحة تندفع به لكن مآله على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيها إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصبح القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق...**) (الموافقات.) و معنى هذا أن الفعل قد يتضمن جلب منفعة ودفع مضرة في الحال، فيكون مشروعا، ولكن بالنظر إلى مآله سيؤول إلى مفسدة أعظم أو تفويت مصلحة أقوى، فيمنع قبل الابتداء لمفسدته في المآل. **ومثال هذا من سياسة النبي:** منعه ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث من أجل الدافة التي دفت "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا**"، فالفعل مشروع مباح في أصله وحاله، لكن لعلة طارئة على المدينة –"**الدافة**"– ، منع منه لأنه سيؤول إلى مفسدة الحاجة و عدم قدرة المدينة على الوفاء بحاجات ضيوفها.

– من سياسات الخلفاء الراشدين : – منع عمر الزواج بالكتابيات: فالفعل مشروع في أصله، لكن لما كثر الإقبال عليه من الصحابة بعد الفتوحات الإسلامية، بدأت تظهر في الأفق علامات فتنة المؤمنات منع منه لأنه يؤول إلى مفاسد تربو على المصلحة المرجوة منه، و منه تفرعت قاعدة **تقييد المباح في السياسة من باب حفظ المصالح ودرء المفاسد فللحاكم تقييد المباح تحث أصل اعتبار المآل.**

– في السياسة الشرعية المعاصرة : – للدولة الحق في منع بعض موظفيها مثل عناصر الجيش و السلك الدبلوماسي و غيرهم من التزوج بالأجنبيات لأن الفعل في مآله يفضي إلى مفسدة تزيد على مصلحته في الحال مثل إفشاء أسرار الدولة.

3–قاعدة العرف و العادة :

العرف الصحيح معتبر شرعا، والقاعدة في الفقه " **العادة محكمة"، و** هو مدخل من مداخل الاجتهاد في باب السياسة الشرعية. فالعرف الصحيح الذي لا يصادم شرعا و لا يعارض أصلا قاعدة معتبر شرعا من باب مراعاة مصالح الناس والتيسير عليهم.

وأحكام السياسة الشرعية كثير منها انبنى على أعراف الناس وعوائد البلاد الصحيحة المعتبرة، و لكن الأعراف لما كانت تتبدل بتبدل الزمان و المكان، وجب الاجتهاد في نفي تلك الأحكام –الاجتهادية طبعا– التي لم تعد محصلة لمصلحة أو ربما أدت إلى ضرر أو فساد، و في الاجتهاد في استنباط أحكام اجتهادية جديدة تبعا لتغير الزمان و مسايرة التطور و مراعاة مصالح العباد. يقول ابن القيم : **(تتغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد)** "إعلام الموقعين"

ومن أمثلة تغير أحكام السياسة الشرعية تبعا لقاعدة العرف: ذهب الفقهاء المتقدمون إلى عدم قبول شهادة من يمشي في الطريق مكشوف الرأس أو من يأكل في الشارع ... باعتبارها من خوارم المروءة و مجرحات العدالة، لكن الحال أن هذه الأمور قد عمت بها البلوى واشتهرت وعمت وتغير عرف الناس حتى صار يعسر اعتبارها في الزمان الحاضر، إذ تغير فيها العرف، كانت هذه أوصاف في زمنها حرج وخفة في الدين. وإذا جمدنا على هذه الشروط وهي اجتهادية في أصل تقريرها تعطلت الشهادة وضيعت الحقوق و المصالح. لفم تبق هذه الأمور و أمثالها في هذا الزمان و المكان من خوارم المروءة.

4-القواعد الشرعية : الفقهية والمقاصدية :

القواعد الشرعية هي أدلة شرعية كلية ثبتت من أدلة الشريعة واستنبطت منها بطريق التتبع والاستقراء، ومعظم مسائل السياسة لا تجد لها أدلة شرعية صريحة خاصة فيها، ولكنها تندرج تحت قواعد الشريعة وتلحق بأصولها مثل : **قاعدة الضرر يزال- الحرج مرفوع- المشقة تجلب التيسير- وضع الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل- الأصل في الأشياء الإباحة- الضرورات تبيح المحظورات**... وتحت هذه القواعد الشرعية يجري فقه بعض المستجدات في الفقه السياسي مثل **المشاركة السياسية في حكم علماني أو حكم غير إسلامي، و إنشاء الأحزاب والإفادة من المناهج الديموقراطية.**

3- مرتكزات فقه السياسة الشرعية :

لنفرق بين القواعد العلمية للاجتهاد في السياسة الشرعية و هذه المرتكزات و الأسس نقول : القواعد العلمية يقصد بها مباحث الاستدلال و الأدلة الشرعية المعتمدة في الاجتهاد في هذا الباب: **أي الأدلة الأصولية** و تندرج في هذا الباب أيضا **قواعد الشريعة الكلية العامة من قواعد الفقه و كلياته، و كليات الشريعة الأساسية و أمهاتها و جوامعها و قواعدها و معاقدها، و كذلك مقاصد الشريعة العامة.** هذه كلها أسس علمية أصولية يتأسس عليها الاجتهاد في باب السياسة الشرعية. أما المرتكزات فمقصودنا بها : **أنواع من الفقه والفهم وموازين التفكير وضوابط النظر وآليات الاجتهاد** بعد التمكن من قواعد أصول الفقه و أدوات الاستنباط. هذه المرتكزات و الأسس هي نابعة أساسا من روح الشريعة و منهجها العام و من مقاصدها و مكارمها الأساسية، و هي تضبط النظر و ترشد التفكير و تعصم من الشذوذ والانحراف، و تقي الاجتهاد في السياسة من الغلو و المبالغة في جانب التضييق أو التساهل.

1-فقه المقاصد :

هذا منهج في الفهم أصيل و طريقة في الاجتهاد مطلوبة، لأن أحكام الشريعة ثبت بالاستقراء التام أنها موضوعة لجلب مصالح العباد و درء المفاسد عنهم في العاجل والآجل و إن هذا مقصود الشارع من التشريع. و فقه المقاصد معناه استحضار كليات الشريعة و مقاصدها العامة في استنباط الأحكام من النصوص و في الاجتهاد في غير المنصوص، فيصير روح التشريع و أسراره و مقاصده دليلا هاديا لفكر المجتهدين و أنظار العلماء في فقههم للنص أو فقههم فيما لم يأت فيه نص.

و **فقه المقاصد** : معناه أيضا ربط الجزئيات بكلياتها و الفروع بأصولها و رد البنات إلى أمهاتها، لأن الفروع كثيرة و الجزئيات لا تتناهى، و نصوص الشريعة منها آيات محكمات وأحاديث قاطعات و منها نصوص متشابهات و مجملات، فالمجمل يفهم في ضوء المبين، و المتشابه يرجع إلى المحكم، و هذا معنى قوله تعالى : "**اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام دينا**"

. و معنى قوله تعالى : "**و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء**" هذا ليخرج الفقه عموما و الفقه السياسي خصوصا من ضيق الرؤى الجزئية و من الفهم الحرفي للنصوص و الفهم الظاهري السطحي للشريعة، فلابد من الانضباط بفقه المقاصد وفكر المقاصد. وسياسات عمر الاستصلاحية تنبئ عن عمق فهمه للشريعة واستلهام مقاصدها في اجتهاداته فمثلا **إسقاطه اسم الجزية عن نصارى بني تغلب، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم** وهذا حكم منصوص، واجتهاد عمر ليس تعطيلا لحكم الله أو رد للنص، و إنما هو بيان لفقه النص و مقاصد هذا التشريع ووضعه في موضعه.

و ما يحصل الآن من وصف المناهج الديموقراطية بالمنكر و الكفر، تفكير يبطل صفات الكمال و الإعجاز في التشريع السياسي، فمسألة الديموقراطية لا تناقش فيها المبادئ والأصول لأن هذه مطروحة، و لكن الحديث عن إمكان الإفادة من وسائلها و طرقها العصرية لضمان تحقيق مبادئ العدل والشورى... و الاجتهاد المستنير بفقه المقاصد به ترشيد النظر الفقهي في مثل هذه المستجدات في الفقه السياسي.

2-**فقه الواقع** :

ومعناه فهمه فهما جيدا، و إدراك مقتضياته و موجباته و مصالحه الشرعية، و مراعاة أعرافه الصحيحة... و هذا يسمح بأحكام و اجتهادات متصلة به، تعالج قضاياه و مشكلاته و تعي معوقات تنزيل الأحكام و مثبطاتها. فأن يصدر الفقيه أحكاما غريبة عن واقعها لا تلامس همومه وقضاياه هذا يدل على قصور في فهم الواقع، و هذا نوع من القصور عن رتبة الاجتهاد.

وفقه الواقع تتصل به القاعدة الفقهية " **تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور** ". ففي باب السياسة الشرعية لابد من المواءمة بين أحكام الشرع و مقتضيات الواقع، أي أن توضع حلول شرعية مناسبة للأوضاع المتجددة. وليس معنى فقه المقاصد و فقه الواقع هنا تبرير تعطيل الشريعة و أحكامها باسم الوقوف مع الجوهر و المضمون و المقاصد و مراعاة ظروف الواقع، فمن كان هذا قصده فهذه مبررات لتعليق أحكام الشريعة و قطعياتها تحت عنوان النظرة التجديدية و الواقعية. إنما المعنى هنا: **وجود ملكات فقهية خاصة ذات تكوين عال** في علوم الشريعة و يراعى في منهج تكوينها و طرق معالجتها استحضار هذه الأنواع من الفقه، التي وجدت مضامينها وأصولها عند الصحابة و العلماء السابقين، و إنما جد فيه في الأزمنة المتأخرة جانب التنظير و التقعيد و وضع المصطلحات.

3) و 4) **فقه الموازنات و الأولويات** :

هذا النوع من الفقه يحتاج إليه خاصة عند تزاحم المصالح، فلا تتميز المصالح عن المفاسد، فتكون المصلحة المطلوب تحصيلها تكتنفها مفسدة أو مفاسد، و لا يمكن تحصيلها على الانفراد، فلابد أن يقدم أحدها. ومنها تعارض المصالح مع بعضها أو المفاسد مع بعضها البعض، أو تعارض المصالح و المفاسد. ومعنى فقه الموازنات إدراك قيمة كل عمل و فعل و معرفة حقيقته وسعره في ميزان الشريعة، فإذا حصل التزاحم و التعارض يوازن بينهما بناء على تفاوتهما في الرتبة في ميزان الشرع، و هذا فقه الموازنات، فيعرف أيهما يقدم و أيهما يؤخر و هنا يحضر فقه الأولويات. ففقه الموازنات يسبق فقه الأولويات سبق رتبة و زمان، لأن المصالح و المفاسد في رتب متفاوتة ، فمثلا نجد المصالح التي أقرها الشارع في مراتب ثلاث : **ضروريات** : لا حياة تستقيم إلا بها، **و حاجيات** : يمكن العيش بدونها لكن مع مشقة، **و تحسينات** : تزين الحياة و تجملها.

وفقه الأولويات يقتضي منا تقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني، كما أن الضروريات نفسها متفاوتة و هي : **الدين و النفس و النسل و المال و العقل**.ويقتضي تقديم المصلحة العامة على الخاصة و المقطوعة على الموهومة و المصلحة الدائمة على الوقتية... فحينما تتزاحم الأمور و تتعارض ولا يدري أيهما يقدم في باب الفقه السياسي : الإقدام أم الإحجام؟ الإباحة أم الحظر؟ يحتكم إلى هذا النوع من الفقه الذي هو خلاصة علم الشريعة و مراتب أحكامها و مصالحها. **من أمثلة ذلك من سياسة النبي صلى الله عليه وسلم** :

– غلب النبي المصالح الجوهرية و الأساسية و المستقبلية على المصالح و الاعتبارات الشكلية التي صار التشبث بها دينا و فريضة في بعض الأزمنة الأخيرة، ففي صلح الحديبية قبل النبي من الشروط ما يظن أول الأمر أن فيه رضا بالدون و عدم الانتساب للدين... فرضي أن تحذف "**البسملة** " المعهودة من وثيقة الصلح، و يكتب بدلها "**باسمك اللهم**" و أن يحذف اسم " **محمد رسول الله**" و يكتفي باسم "**محمد بن عبد الله**"،و في القرآن و السيرة بيان لنجاحات النبي بعد هذه الهدنة، و نزلت فيها سورة الفتح، و سماها القرآن "**فتحا مبينا**"

– و في الفقه السياسي المعاصر : توظيف هذا المنهج في الفقه و التفكير حاضر بقوة في كثير من موارد الاجتهاد مثلا : **هل تقبل المشاركة في حكم غير إسلامي؟ هل تبقى معاملة غير المسلمين في**

المجتمع الإسلامي كما كانت عليه في كتب فقه السابقين؟ لا نبدؤهم بالسلام، و يميزون بلباس و زي خاص ؟...

المحور الثالث : أحكام السياسة الشرعية :

الإمامة والبيعة

(نصوص من كتاب غيات الأمم في الثيات الظلم لإمام الحرمين الجويني (ت478 هـ) : دراسة و تحليل

ينظر الملحق

– قضايا الشورى :

مسائل الشورى من حيث الأدلة عليها من القرآن الكريم و السنة النبوية و من حيث أهميتها و فائدتها و فضلها و بناء قضايا الشأن العام عليها، مسائل مقررة واضحة، و هي محل إجماع، فلا حاجة إليها في تناولنا موضوع الشورى، لنصرف الاهتمام إلى قضايا اهتم بها البحث الفقهي المعاصر في قضايا الشورى.

حصل خلاف طويل بين الفقهاء المتقدمين امتد إلى العصر الحاضر حول إلزامية الشورى انتهاء، فبعد اتفاقهم على وجوبها و إلزاميتها ابتداء، اختلفوا في الالتزام بنتيجتها هل هو على جهة الوجوب أم على جهة الندب ؟ و هو خلاف لا معنى له نرى تجاوزه إلى ما هو أهم من قضايا مستجدة في مسألة الشورى. لأن هذا الخلاف يجعل من الشورى إجراء شكليا لا معنى له و لا حاجة إليه ابتداء.

وإن قضايا الشورى التي نراها أهلا للبحث و الدراسة هي :

1-**من هم أهل الشورى ؟**

2-**التنظيم العملي للشورى**

3-**قرار الشورى**

1- **من هم أهل الشورى ؟** النصوص التي دلت على وجوب الشورى نصوص مجملة عامة في باب الفقه الدستوري، نصت على أصل كلي و قاعدة كلية من قواعد النظام العام في الإسلام و هي إقامة مبدأ الشورى ، لكنها لم تعرض للتفصيلات و التنظيمات و الإجراءات التنظيمية، من مثل تحديد فئة أهل الشورى من هم؟ هل هي هيئة محددة ذات أعضاء محددين؟ أم أنهم جمهور الأمة دون تحديد في فئة معينة؟. و عدم التحديد الشرعي لمثل هذه الأمور، دليل على أنها مسائل اجتهادية تتطور تبعا

للمصلحة و الحاجة و الوسائل المتاحة في كل زمان و مكان، و هذا من الأدلة على مرونة التشريع السياسي. فهذه من قضايا الاجتهاد المعاصر في السياسة، حاول الباحثون و الفقهاء المعاصرون تحديد فئات أهل الشورى و من يكونون تبعا لمصالح هذا الزمان و ظروفه فكانت خلاصة أرائهم ترجع إلى مذاهب ثلاثة :

المذهب 1 : أهل الشورى هم فئة خاصة من أهل العلم و التجربة

– ذهب عدد من الفقهاء و الباحثين المعاصرين إلى أن الشورى المطلوبة شرعا في الشؤون الدستورية موجهة إلى فئة خاصة بدليل الآية الكريمة : " **يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم" –النساء :59–**، والأمر في الآية بطاعة أولي الأمر، و فيها أمر ثان مضمن في الأمر الأول بدلالة التضمن (دلالة اللفظ على جزء معناه، كدلالة البيت على السقف) برد الأمور الهامة إليهم و البث في المصالح العامة من جهتهم. قال المفسرون أولوا الأمر هم العلماء و الأمراء.

وزاد الفقهاء المعاصرون فوسعوا دائرة أولي الأمر في الآية، وأدخلوا في فئة العلماء، كل من يعتد برأيه في الشؤون العامة وكان محل ثقة وأمانة، وكان من أهل الخبرة والتجربة و من ذوي الرأي الناضج

فقالوا أهل الشورى هم : العلماء و الرؤساء و الزعماء و الوجهاء و ذوو النفوذ المادي والأدبي الذين ترجع إليهم الأمة في مصالحها و شؤونها العامة. و هذا الرأي جعل أهل الشورى الذين يبثون في القضايا العامة و الخاصة للدولة ليسوا مجموع المواطنين، و إنما هم فئة معينة من أهل العلم و ذوي الخبرة والاختصاص في شؤون الشورى، و من ذوي الرأي الناضج و الحكمة و البصيرة. وخلاصة مذهبهم أن فئة أهل الشورى هي تمثيل و نيابة عن مجموع المواطنين، و لا فائدة من إشراك مجموعهم في قضايا الشورى، لما كان مستوى نظرهم أو نظر أكثرهم إلى الأمور قاصرا عن رتبة النظر و القدرة على تقدير وجه المصلحة وأنه لا اطلاع لهم على خيوط المصالح العامة و مداخلها و مخارجها، خاصة في الأمور الدقيقة التي تتطلب خبرة وعلما و معرفة، و لأن جمهور الناس فيهم الجاهل و الأمي و العامي و غير العاقل والسفيه...

– و ذهب بعض الباحثين إلى أن المجالس النيابية اليوم يمكن أن تكون إجراء تنظيميا مناسبا يمثل أهل الشورى، بشرط أن يراعي فيها العلم و الخبرة، أو أن تستحدث لجنة علمية تشريعية من الفقهاء و العلماء داخل هذه المجالس النيابية. ليبقى أمر التنظيم واسعا بسعة التشريع السياسي ذاته، و قال هذا الفريق الدليل على أن أهل الشورى هم طائفة من الأمة ليسوا كل الأمة، قوله تعالى : "**فاسألوا أهل**

الذكر إن كنتم لا تعلمون"–النحل– و قوله تعالى "**قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون"–الزمر–** و " **يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم" – النساء–**، لكن دلالة هذه النصوص ليست صريحة في إفادة هذا المعنى، إلا من باب دلالة اللزوم أو التضمن.

المذهب 2 : أهل الشورى هم جمهور المواطنين : ذهب عدد آخر من الباحثين المعاصرين إلى أنه لا دليل على تخصيص الشورى بفئة معينة، يراعى في اختيارهم الكفاءة و الخبرة و التخصص و العدالة، و مع عدم الدليل يبقى الأصل في المسألة إشراك عموم المواطنين في قضايا الشأن العام، لقوله تعالى : "**و أمرهم شورى بينهم**" و هو وصف لعموم جماعة المسلمين، لا يفيد التخصيص و لا يحمل عليه. وقال هؤلاء لابد من التمييز بين قضايا الاجتهاد و قضايا الشورى، لأن الأولى موجهة إلى فئة العلماء المتخصصين و الفقهاء المجتهدين و أرباب الفتوى و هي قضايا علمية خاصة، بعد الحكم فيها ينزل الجميع على الرأي المجمع عليه. أما قضايا الشورى فإنها قضايا عامة تهم عموم الناس فوجب إشراكهم فيها عن طريق الشورى. وقالوا يمكن لتنظيم الشورى على هذا الرأي، انتخاب هيئة تمثل عموم الناس، لتبث في القضايا التشريعية. وهكذا يؤول هذا الرأي إلى الأول، فلا يختلف عنه انتهاء، إلا من حيث إن الأول خصص الشورى ابتداء في هيئة تشريعية باعتبار أهليتها للبث في القضايا الهامة و أحقيتها في تمثيل الرأي العام. كأن المسألة خلاف لفظي بينهما.

المذهب 3: تحديد فئة أهل الشورى مسألة اجتهادية متطورة حسب قضية الشورى –المصلحة– :

– هذا المذهب جمع بين جميع الأقوال، فأهل الشورى هم جمهور المواطنين في قضايا الشأن العام التي يحتاج فيها إلى معرفة رأي كل مواطن، مثل الاستفتاءات الشعبية، و انتخاب أعضاء المجالس النيابية...، و أهل الشورى أيضا هم أهل الاجتهاد و العلم الشرعي خاصة إذا كانت قضية الشورى من الفتاوى و النوازل التي تتطلب تعرف حكم الشارع فيها، و أهل الشورى هم أيضا أهل الخبرة و التخصص العلمي و الفني في كل المجالات و هم ذوو الرأي و المعرفة إذا كانت القضية المعروضة على الشورى من المسائل الدقيقة و التقنية التي تستدعي خبرة و معرفة. و هكذا قد تكون الشورى عامة و قد تكون خاصة، و تحديد أهل الشورى الضابط فيه طبيعة القضية المعروضة للشورى و هو ما نسميه بالاصطلاح العلمي المصلحة، فيكون هذا المذهب الرأي الجامع لكل هذه الأقول المغلب

لأصل المصلحة. والمسألة محتملة خلافية لأنها من المظنونات ومن قبيل مجتهدات الأحكام، النظر فيها مقيد بتحري المصلحة، وكذلك كان النبي يفعل، فكان أحيانا يوجه مشاوراته لعموم الصحابة وأحيانا يختص المقدمين منهم، من العشرة المبشرين بالجنة أو من السابقين الأولين في الإسلام.

2- التنظيم العملي للشورى :

من مسائل الشورى الخاضعة للنظر و الاجتهاد، مسألة التنظيم أو التنزيل العملي للشورى أي وسائل إعمال الشورى و منهج تنزيلها. فلم يؤثر عن النبي بيان محدد لنظام الشورى، فقرر الأصل و القاعدة، و ترك أمر تنظيمها شورى بين أهل العلم، لأن الوسائل تتغير إذا حفظ الأصل لم يؤثر تغير الوسائل. و هذا من كمال الشريعة و تمام الدين أن أجملت المتغيرات و فصلت الثوابت لأن تنظيم الشورى من الوسائل و الكيفيات التي يتوسل بها إلى تحقيق مبدأ الشورى. وهذه شأنها التطور و التغير، فكانت مسألة اجتهادية (نصوص للدراسة من كتاب " الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية " ص :355 لعبد الوهاب خلاف و عبد القادر عودة) فمثلا مجلس شورى المجتمع النبوي جعل النبي في مقدمته الصحابة السابقين الأولين إلى الإسلام، ثم انضم إليهم الصحابة الذين طالت صحبتهم و شاركوا النبي في جل غزاته، ثم خص منهم بالشورى أهل العناية و الدراية بالقرآن و السنة، فصار هؤلاء بشكل تلقائي و تنظيم عفوي هيئة شورى المجتمع النبوي. فلو تصورنا إمكان إجراء طريقة الانتخاب العصرية في المجلس الشوري النبوي، لكان هؤلاء الصحابة هم المرشحون فعلا لعضوية المجلس.

و لهذا كانت طريقة الترشيح و الانتخاب من أفضل الوسائل التي يمكن بها تشكيل مجلس الشورى عن طريقها، أو أن تؤسس هيئات استشارية يراعى فيها جميع التخصصات والمعارف الشرعية و القانونية و المالية و الإدارية و الدولية...، فيستشير الإمام في كل قضية أهلها العارفين بها. ويعطى للحاكم سلطة تقديرية في اختيار بعض أعضاء مجلس الشورى إذا ظهرت المصلحة و الحاجة إليهم، لأن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فلا مانع من تطعيم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة و لو بالتعيين.

3 **قرار الشورى :** هذه المسألة تتعلق بحكم نتائج الشورى، فبعد تشكيل مجلس الشورى، و عرض قضية معينة على أنظار أعضاء المجلس ولم يتم فيها الإجماع على رأي واحد. هل يعتد هنا برأي الأكثرية؟ هل الأخذ برأي الأغلبية صواب من الناحية الشرعية؟ هل هو مبدأ إسلامي أصيل؟ هل قرار الأغلبية ملزم وجب النزول عنده؟

المسألة ليست من قطعيات الشريعة، و إنما هي من المظنونات، و ارتبط الكلام عن الأغلبية بمبدأ الديموقراطية في الحكم. هل قرار الأغلبية له أصل في الشرع؟ أم أنه تنظيم لا يعرفه الإسلام و لا يقره؟

و لما كانت المسألة اجتهادية استنباطية، حصل فيها خلاف بين الفقهاء المعاصرين بين مجيز و مانع و خلاصة مذاهبهم في المسألة:

المذهب الأول : قرار الأغلبية مبدأ إسلامي

قال عدد من الباحثين المعاصرين بأصالة مبدأ الأغلبية و رأي الأكثرية في مجلس الشورى، بدليل قوله عليه الصلاة و السلام : "**عليكم بالسواد الأعظم"– ابن ماجة–** وقوله عليه الصلاة و السلام "**لا تجتمع أمتي على ضلالة –الترمذي–** و قوله أيضا : "**عليكم بالجماعة و إياكم و الفرقة"– الترمذي–** .

و استدلوا أيضا على أصالة هذا المبدأ في الفكر الإسلامي بأنه معتمد في كثير من العلوم الإسلامية للترجيح عند التعارض:

ففي نقد الحديث مثلا يرجح بين الخبرين بكثرة عدد الرواة، و لهذا كان الجمع الغفير يفيد تواتر الخبر فيفيد العلم به، لأن احتمال الخطأ مع العدد القليل أقرب، و لأن السهو و الخطأ مع الأكثر بعد.

و في باب الفقه، يرجح قول الجمهور على غيره عند الخلاف، و يقوى قول الأكثرين من الصحابة على الأقلين... لأن رأي الأكثرين أقرب إلى الصواب و رأي الفرد أو الأفراد القلائل أبعد. و لهذا فالتغليب هنا بالأكثرية ليس من باب الأكثرية العددية بل من باب كثرة الحق والصواب و قوة الدليل.

المذهب الثاني : الرافضون لمبدأ الأغلبية :

قيل إن الأغلبية ليست حجة شرعية ينتهي إليها و يؤخذ برأيها دائما، إذ لا دليل صريحا على مبدأ الأغلبية، بل الأدلة الشرعية منها ما يناقض أصل فكرة الأغلبية، و هو أن الكثرة ليست دائما رمزا و عنوانا على الحق و الصواب، فقد يكون الأكثرون على الباطل، و الحق مع الواحد والاثنين.

و لهذا لا يكون قرار الأغلبية ملزما، قال تعالى : "**قل لا يستوي الخبيث و الطيب و لو أعجبك كثرة الخبيث –المائدة–** و قال تعالى : " **و لكن أكثر الناس لا يشكرون – غافر–** فقد يأتي ذكر الكثرة في سياق الذم و التعريض، و لهذا فالكثرة و القلة ليست ميزانا للحق والصواب في الشريعة.

و المسألة عموما خلافية بها احتمال، تتعلق بكيفية إمضاء قرارات مجلس الشورى عند تعذر الإجماع ومن أهم من قال بترجيح قول الأغلبية الدكتور أحمد الريسوني، و قد أعد دراسة علمية فقهية أصولية في المسألة في كتابه " **نظرية التقريب و التغليب** ."

المحور الرابع : مستجدات معاصرة في فقه السياسة الشرعية :

1- المشاركة في حكم غير إسلامي

هذه من القضايا المعاصرة في الفقه الإسلامي، تتعلق بفقه الأقليات المسلمة و ترتبط أساسا بالاجتهاد المعاصر في السياسة الشرعية. وتعتبر هذه القضية من أعوص وأدق موارد الاجتهاد العصرية في الباب وأكثرها غموضا وتعقيدا جدت مع أحوال المسلمين المعاصرة في البلاد غير الإسلامية، بعد استقرار عدد منهم في هذه البلاد وحصول بعضهم على جنسيات تلك البلاد، واستفادتهم بموجب ذلك بعدد من الحقوق والامتيازات السياسية و الفكرية...، فهل يمكن إجازة التعايش السياسي مع هذه الدول. ومع هذه الأوضاع الجديدة صار السؤال ملحا على البحث الفقهي في باب السياسة الشرعية، في مسألة جواز المشاركة السياسية في الحكومات غير المسلمة و عدم جواز ذلك.

أ- **القواعد العلمية التي ينبني عليها الاجتهاد في مسألة المشاركة في حكم غير إسلامي :**

- يقول العز بن عبد السلام في : " **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** " : **(و قد تجوز المعاونة على الإثم و العدوان و الفسوق و العصيان لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى المصلحة و له أمثلة : منها ما يبذل في افتكاك الأسرى، فإنه حرام على آخذيه مباح لباذليه... و ليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم و العدوان والفسوق و العصيان، و إنما هو إعانة على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعا لا مقصودا)** ص : 523 **من كتاب " الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة".** وخلاصة كلامه أنه تجوز المشاركة في الباطل و معاونة أهل الباطل، لا لمشاركة أهل الباطل و المعاونة على المفسدة، والقصد إلى إقرارها وإحلالها والرضى بها، و إنما معاونة أهل الباطل هنا ليس على الباطل، و إنما لتحقيق المصالح المشروعة و المطلوبة.

فالمشاركة هنا ضرورة ووسيلة إلى مقاصد مشروعة، فالنظر في المسألة باعتبار مآلاتها أو مقاصدها، لأن هذه المصالح المطلوبة ما من سبيل إلى تحقيقها إلا بهذه الوسيلة – المشاركة-

هذا يفيد أن هذه المسألة ينظر إليها للحكم عليها باعتبارات كثيرة.:

- هل هي من الوسائل أم من المقاصد ؟

- هل هي من وسائل المصالح أم من وسائل درء المفاسد؟ و درء المفسدة مصلحة
- هل هي مصلحة في الآن مفسدة في المآل؟ أم أنها مفسدة في الآن لكنها مصالح محققة في المآل؟ بنظر اعتبار المآل.
- هل يتوقف النظر عند الهيئات و الظواهر و الأشكال، أم لابد من العبور إلى الجوهر و اللباب؟
- هل المطلوب درء المفسدة كليا أم تقليلها إذا تعذر الأمر؟

و هكذا فهذه المسألة النظر فيها ينبني على قاعدة كلية من قواعد الشريعة وهي **قيام الشريعة على جلب المصالح و درء المفاسد،** و خاصة قواعد التعارض و الترجيح بين المصالح و المفاسد، والتعارض هنا بين مفسدة المشاركة في حد ذاتها و بين المصالح المرجوة من هذه المشاركة، أيهما يغلب؟ **مثل : تحمل أدنى المفسدتين بتفويت أعلاهما، وتقدم المصالح العامة على المصالح الخاصة، و المصلحة الدائمة على المصلحة المؤقتة...** و قاعدة **الميسور لا يسقط بالمعسور، قال القرافي في شرح هذه القاعدة : " المتعذر يسقط اعتباره و الممكن يستصحب فيه التكليف"** وقاعدة **ما لا يدرك كله لا يترك حله.** و معناه أن المكلف إن أمر بفعل شيء فقدر على فعل بعضه دون بعض فإن عليه الإتيان بما قدر عليه، و لا يسقط بالمعجوز عنه، لأن ما أمكن فعله لا يترك، دل عليه قوله تعالى " **فاتقوا الله ما استطعتم**" وقوله صلى الله عليه وسلم " **إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم**" فالقضية في ظاهرها وحالها وأصلها، أنه لا تجوز المشاركة لأن قيام هذه الدولة على غير أصول الشريعة وقواعد الإسلام. هذا ما قال به عدد من الفقهاء المعاصرين كالقرضاوي، و إن ذهب بعضهم إلى أن المسألة على أصل الإباحة على قاعدة **الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد دليل الحظر،** لكن المشاركة هنا تكون جائزة إذا اعتبرت هنا المشاركة من باب وسائل تحصيل المصالح الراجحة و لم تعتبر فيها المشاركة على أنها صورة من صور معاونة الباطل و إقراره، و إنما ينظر إليها بنظر المآلات على أنها من وسائل تحقيق المصالح، فيعدل عن الحكم على المسألة في أصلها و ظاهرها وهو عدم الجواز إلى القول بالجواز بالنظر في المسألة إلى قواعد و هي :

قواعد التعارض و الترجيح بين المصالح و المفاسد:

مسألة المشاركة في حكومات البلاد التي لا تدين بالإسلام يعترضها أمران، مفسدة إقرار الباطل و المشاركة في المفسدة، و مصلحة زرع بذور الخير و تقليل الشر ما أمكن. و من الأدلة على هذا :

جواز السكوت على المنكر إذا كان تغييره يفضي إلى مفاسد أكبر منه، ومنه قول النبي لعائشة : " **لولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، و جعلت له بابين بابا شرقيا و بابا غربيا فبلغت به أساس إبراهيم"– البخاري**

و يدل عليه أيضا قصة موسى و أخيه هارون عليهما السلام مع قومهما، لما غاب عنهم موسى، وخلف فيهم هارون، فاتخذوا العجل يعبدونه في غياب موسى، فلما رجع موسى وأنكر على هارون قال تعالى " **قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن أفعصيت أمري، قال يبنؤم لا تأخذ بلحيتي و لا برأسي إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل و لم ترقب قولي" –طه–** ووجه الاستدلال بالآية : أنها تحكي اختلاف موسى و هارون عليهما الصلاة و السلام في النظر إلى ما صنعه قومهما من اتخاذهم العجل، فموسى انصرف إلى أن الذي كان واجبا على هارون هو حفظ الدين لأنه الأصل الأصيل، ولأن مصلحة صلاح الاعتقاد هي أم المصالح، وأما هارون فقد مال اجتهاده إلى حفظ الأنفس والأموال وإيثار السلامة على الفتنة، وتعليل ذلك– كما يقول ابن عاشور– هو أنه (**رآهما أدوم، فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتي برجوع موسى و إبطاله عبادة العجل، حيث غيوا عكوفهم على العجل برجوع موسى بخلاف مصلحة حفظ الأنفس و الأموال و اجتماع الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها)**، فحكاهما القرآن معا من غير إنكار على واحد منهما، فدل على أن هذا النوع من الخلاف لا يضر. والمسألة هذه من المسائل التي يتجاذبها طرفا المصالح والمفاسد، تتقرر شرعيتها في ضوء الموازنة بينهما، فلا القول بالجواز مطلقا قول سائغ في ميزان الشرع ولا القول بالمنع المطلق في جميع الظروف والأحوال والأزمان لما قد يفوته من مصالح محققه مطلوبة شرعا.

ومعنى هذا أن الحكم بجواز التحالف أو منعه لا يمكن أن ينضبط و يعمم، و إنما كل حالة و ظرف و زمن بحسبه، في ضوء الموازنة بين مصالح المشاركة و مفاسدها و في ضوء اعتبار المآلات. فالمسألة من السياسة الشرعية الخاضعة للنظر و الاجتهاد.

قواعد الضرورة :

للضرورات والحاجات أحكام استثنائية في الشريعة، تدل على هذا قواعد شرعية كثيرة مثل: " **الضرورات تبيح المحظورات" و" الحاجات تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات" و"الضرر يزال" و" الأمر إذا ضاق اتسع" و" المشقة تجلب التيسير" و"الحرج مرفوع" و"لا ضرر و لا**

ضرار". فالشارع راعى في التكليف حالات الضرورة و الأعذار و الاستثناء، فشرعت لها أحكامها الخاصة تحت أصل بناء الشريعة على اليسر و رفع الحرج. فمسألة التحالف مع القوى غير الإسلامية إذا قضت الضرورة بذلك لئلا تتعطل مصالح الخلق، ومصالح الأقليات المسلمة تحديدا، جاز اعتبار حال الضرورة أو الحاجة وهي دون الضرورة هنا. ومثله في أحكام السياسة الشرعية : **تجويز شهادة الفاسق مع عدم العدل، وتجويز إمامة المقلد إذا لم يوجد غيره، وسئل** الإمام أحمد عن أمير قوي ولكنه فاجر، وآخر صالح و لكنه ضعيف، مع أيهما يكون؟ فقال رضي الله عنه: أما القوي الفاجر ففجوره على نفسه و قوته للمسلمين، و أما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين فهو مع القوي وإن كان فاجرا. ويحضر في هذا الفقه قواعد الضرورة وقواعد الترجيح بين المصالح و المفاسد.

قاعدة : ما لا يدرك كله لا يترك جله :

الحكم بالجواز بناء على هذه القاعدة معناه أن التحالف سبب لتعطيل كثير من المفاسد وجلب المصالح، و دفع الباطل و زرع بذور الخير و عوامل انتشاره، وهذا النوع من التحالف طريق إلى إقامة كثير من المصالح الشرعية، فالتعاون وإحقاق الحق ودفع الظلم ومنع الشر وحفظ الأمن وإقامة العدل كلها مصالح شرعية، و لا سبيل إلى ذلك إلا بالمشاركة، فأن يقام بعض العدل و الحق خير من أن لا يقام شيء منهما... وقصة النجاشي ملك الحبشة الذي لم يستطع أن يعلن إسلامه في قومه مما يمكن أن يستأنس به في المسألة.

ب- **الأصول الشرعية :**

و من الأصول الشرعية : التي يمكن أن يستدل بها في المسألة، و يستأنس بها في تخريج الحكم، **لأن الأدلة الصريحة المباشرة غير موجودة و لأن المسألة نازلة و حادثة من حوادث الشرع، لكن نلتمس من الأدلة ما يفيد الحكم:**

1- حلف الفضول : شهد النبي عليه الصلاة والسلام حلفا في الجاهلية اتفقت فيه عدد من القبائل على نصرة المظلوم، ثم ذكر في زمن بعثته أنه لو دعي في الإسلام لمثله لأجاب، ومعناه أن الاتفاق و التحالف مادام مشروعا يجري على أصول الشريعة، فلا بأس من الاستجابة إليه، و هكذا رسخ النبي قاعدة **في المنهج النبوي في التعامل مع غير المسلمين و التعاون على الخير، أما الغلو في القطعية و إلغاء الطرف الآخر و الانزواء على الذات فليس ذلك من منهج النبي في التواصل والتعايش.**

حكم يوسف عليه السلام

يوسف عليه السلام طلب الولاية على اقتصاد مصر لما وجده في نفسه من خبرة و دراية بشؤون المالية، في ظروف اقتصادية مضطربة، و هذا في بلد لا يدين بالعقيدة الصحيحة، فرأى المشاركة و طلب الحكم مصلحة شرعية غلب فيها مصلحة الإصلاح الاقتصادي اقتصاد البلاد وحفظ الأنفس.

قصة النجاشي ملك الحبشة :

اختاره النبي في ظروف اضطهاد جماعة النبي و الصحابة في الفترة المكية، لحماية أصحابه المؤمنين به، فأسلم وآمن برسالة محمد و أخفى أمر إسلامه عن قومه، لما وجد في الأمر حرجا مع شعبه، فكان يحكم أمر الله ما استطاعه، و ترك من الشرائع ما عجز عن إظهاره لقومه تحت أصل : "**فاتقوا الله ما استطعتم**".

قصة عمر بن عبد العزيز :

لما تولى أمر الخلافة سأله أحد أبنائه عن سبب امتناعه عن درء المفاسد جملة واحدة فقال : "**لو حمل الناس على الحق جملة لتركوه جملة**" فأصلح عمر بن عبد العزيز ما أمكن إصلاحه، و ترك ما تعذر إصلاحه تحت أصل "**فاتقوا الله ما استطعتم**"

مبدأ التعايش و التواصل مع غير المسلمين :

دلت عليه نصوص كثيرة منها قوله تعالى : "**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**" التوبة : 7- وقوله تعالى : " **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم**" الممتحنة : الآية :8

قال راشد الغنوشي (الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية ص:529) : (**إذا عرف أن حكم الإسلام استهدف تحقيق جملة من الأهداف الإنسانية مجتمعة، فإذا تعذر ذلك وجب العمل على تحقيق ما هو ممكن منها عملا بقاعدة الاستطاعة، أي أننا مكلفون في حدود ما نستطيع. إذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا مسلمين كانوا أو غير مسلمين في إرساء نظام اجتماعي، و إن لم يكن قائما على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة مهمة من قواعد الحكم الإسلامي مثل الشورى، بما يدرأ شرا كالحكم الديكتاتوري، أو تسلطا أجنبيا، أو فوضى محلية أو مجاعة أو يضمن تحقيق مصلحة إنسانية كالاستقلال أو التنمية و التضامن الوطني، أو الحريات السياسية العامة و الخاصة كحقوق الإنسان و التعددية السياسية و استقلال القضاء وحرية**

الصحافة و حرية المساجد و الدعوة، هل يمكن للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديموقراطي علماني إن لم يمكن إقامة نظام ديموقراطي إسلامي، فيقيم حكم العقل إن تعذر حكم الشرع بلغة ابن خلدون، كلا بل الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فردا كان أم جماعة، عملا بالأصول و المقاصد الشرعية السالفة التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح و المفاسد، أو قاعدة الضرورة و الاستطاعة، أو النظر في مآلات الأفعال و غيرها من قواعد الشريعة)

من أهم القائلين بالجواز القرضاوي و الغنوشي وآخرين، و منع غيرهم من المشاركة ومنهم أبو الأعلى المردودي، لكن رأيهم عري عن الدليل.

ومسألة التعايش مع غير المسلمين واردة في الشرع، لما كانت تؤخذ منهم ضرائب مالية مقابل حمايتهم و أمنهم في بلاد المسلمين، يمكن أن يحصل التعايش معهم إذا كان المسلمون هم المقيمون في بلادهم.

2- النظام الإسلامي و الديموقراطية :

1- حقيقة الديموقراطية :

يقول المناطقة : الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فللحكم للديموقراطية أو عليها، لابد من تصورها تصورا صحيحا سليما، ينفذ إلى الجوهر، و يفقه اللباب، و إلا كان الحكم عليها سطحيا متعجلا. يرجع أصل كلمة الديموقراطية إلى أصل إغريقي يوناني، فهي تتألف من لفظين هما الشعب و السلطة، فيكون أصل معنى كلمة ديموقراطية **سلطة الشعب**. والديموقراطية في الاصطلاح في الوقت الحاضر تدل على هذا المعنى، أي أن الشعب له وحده الحق في ممارسة السلطة في الدولة، باعتباره صاحب السيادة فيها.[3] وبقيت الديموقراطية مبدأ نظريا، ولم يصر حقيقة واقعا من نظم الحكم إلا بعد الثورة الفرنسية سنة 1789م التي كانت سببا في انتشار فكرة الديمقراطية بعد ذلك. واليوم صار التعلق بجوهر الديموقراطية و روحها هو منع أشكال الاستبداد في الحكم، ولم تبق الديموقراطية مرتبطة بالتعريفات و المصطلحات الأكاديمية التي وضعت لها. فصارت الديموقراطية تعني حق الناس في اختيار حكوماتهم و حقهم في محاسبتها، هذا هو جوهر الديموقراطية التي اتخذت مناهج ووسائل في تنزيلها مثل الانتخاب و الاستفتاء العام، و ترجيح حكم الأغلبية و حق الأقلية في المعارضة و حرية الرأي و التعبير... هذا المعنى الذي آلت إليه فكرة الديموقراطية هل يكون كفرا أو بدعة؟ كما يقول بعضهم، هل لا يقبله الإسلام، و لا يمكن أن يستوعبه؟ و ما هي الأدلة الشرعية على هذه الدعوى.

و الدعاوى مالم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء

2-النظام الديموقراطي : وجهة نظر شرعية

- الأصول الفلسفية للنظام الديمقراطي :

مبادئ نظام الحكم في الإسلام و أصوله تقررت و تأصلت، أما عن النظام الديمقراطي فمجمل القول في أصوله الفلسفية التي يقوم عليها:

أ- **مبدأ السيادة** : السيادة المطلقة في الأنظمة الديموقراطية للشعب، أي أنه صاحب السلطة العليا وصاحب الحاكمية، أي أن إرادة الشعب هي أصل الحكم و مصدر القوانين، لا تنافسها إرادة من الإرادات.

[3] - "النظم السياسية و القانون الدستوري" د. محسن خليل 138/1.

ب- **مبدأ حماية حقوق الإنسان** : من أهم أصول الديموقراطية حفظ الحقوق العامة و الخاصة، و حفظ الحريات و على رأسها حق اختيار الحكومات و انتخابهم، فتكون حقوق الفرد و حرياته السياسية لب فكرة الديموقراطية.

ج- **سيادة القانون**: ومعناه المساواة أمام القانون في جميع الوظائف، فيخضع له الجميع... و بالنظر في هذه المبادئ و غيرها مما قامت عليه الأنظمة الديموقراطية يمكن تمييز نقاط الوفاق والخلاف بينهما و بين مبادئ النظام في الإسلام، فبالنظر إلى أصول النظام الديمقراطي يلاحظ ما يلي:

مبدأ السيادة المطلقة للشعب : انتقلت نظرية الحق الإلاهي للكنيسة مع الأنظمة الديموقراطية إلى الشعب، لما كان ذا سلطة عليا و إرادة مطلقة و أنه صاحب الحاكمية. و هذا مناف لمبادئ الحكم في الإسلام، فإن إرادة الأمة وحكم الشعب ليسا أصليين ذاتيين، إنما حكم الشعب يستظل بمبدأ حاكمية الله اعتقادا، و يستمد من الشريعة قانونه و حكمه.

* التسوية بين الأخيار و الأغمار في الاختيار : الديموقراطية جعلت اختيار الرؤساء و الحكام حقا مطلقا للشعوب، و سوت بين الجميع في ذلك، دون اعتبار للكفاءة و الأهلية و الرأي... على خلاف النظام الإسلامي، الذي خصص ابتداء الإرادة العامة للشعب في فئة خاصة – **أهل الاختيار**– من ذوي الرأي و الكفاءة والعلم الذي به يعرف من هو بتدبير المصالح أقوم و أعرف.

و الديموقراطية لا تفرق في ذلك بين مؤمن و كافر و لا بين بر و فاجر و لا بين عالم وجاهل، و لا بين عامي، و متخصص خبير بهذا الشأن، هذه التسوية منفية في الشرع والعقل، يقول تعالى : " **قل هل يستوي** الذين يعلمون و الذين لا يعلمون" – الزمر-.

- **تمثيل الشعب في فئة منتخبة مسألة صورية :**

مسألة تمثيل الرأي العام في فئة المنتخبين مسألة نسبية من حيث الواقع في النظام الديمقراطي، لأن الانتخابات و الدعاية الانتخابية تستعمل فيها أحيانا أساليب غير مشروعة، و التصويت على جهة معينة أحيانا قد لا يكون إلا لسبب فشل الحزب السابق، و غيرها من الأسباب التي تجعل من هذا التمثيل صوريا أو نسبيا فقط.

و الذي يهمنا هنا، إثبات تفوق النظام الإسلامي على النظام الديمقراطي بل و استيعابه لفضائل الديمقراطية وحسناتها، و قدرته على الاستفادة من مبتكراتها، و تجاوزه لعثراتها ونقائصها. و أنه لا مانع شرعا من الاستفادة منها.

- **مظاهر الائتلاف و التكامل بين النظام في الإسلام و بين الديمقراطية :**

النظام الإسلامي يوافق النظام الديمقراطي في عدد من المبادئ :

1- في الأساليب و الإجراءات التنظيمية التي لا تخالف أصول الحكم في الإسلام، من مثل الانتخاب و الاستفتاء العام، و تعدد الأحزاب و حق المعارضة و حرية الرأي والصحافة... فكلها أساليب يتوسل بها إلى إقرار مبادئ العدل و الشورى و المساواة و غيرها من أصول الحكم في الإسلام.

2- جوهر الديمقراطية و مضمونها قائم على مبدأ حكم الشعب و أن يكون له الحق في تمثيله في الحكومات، يقوم كل منها على مناهضة الاستبداد و الحكم المطلق القائم على القاعدة الفرعونية : **(ما أريكم إلا ما أرى و ما أهديكم إلا سبيل الرشاد)– غافر–.**

وفي النظام الإسلامي الشعب له حق ممارسة السلطة أيضا، لما كان أهل الشورى و أهل الحل و العقد، نوابا يمثلون مصالح الأمة، و لما كان تصرف الإمام على الرعية منوطا بالمصلحة.

3- الديمقراطية تقوم على مبدأ السلطة للأغلبية، و الأقلية لها حق النقد و المعارضة، وثبت بالأدلة في محور سابق أن قرار الشورى يعتمد رأي الأغلبية.

4- قيام كل من الشورى و الديمقراطية على قاعدة الحرية، و هي أس التكليف و مناطه في التشريع الإسلامي، فلا تكليف حيث لا حرية.

5- ضمانهما لحق الأقلية في المعارضة، و إبداء الرأي، القائم على حق آخر أصيل وهو حق الاختلاف و التعدد و التنوع في إطار وحدة الأمة و حفظ أسباب اجتماعها في الفكر الإسلامي.

6- وحدة مقصد حفظ كرامة الإنسان و تحريره من الظلم و الطغيان كما قال تعالى : "**و لقد كرمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر، و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"– الإسراء:70–**

وجوه الاختلاف بين النظام الإسلامي و بين النظام الديمقراطي :

1- تباين الأصول العقدية و الثوابت الفكرية للنظامين.

2- السيادة في النظام الديمقراطي للشعب مطلقا دون اعتبار أي سيادة فوقها، أما الحكم الإسلامي فإنه يجعل للأمة حقا في ممارسة السلطة تحت ظل حاكمية الله و تحت سيادة الشريعة. وهذا معناه أن

النظام الإسلامي يستمد من أصول الشريعة، بينما الديمقراطية لا تعتبر الأسس الدينية بل تعدها من معوقات الديمقراطية التي تحد من الحريات السياسية .

3- الحريات مبدأ مشترك بين النظامين على وجه العموم و الإجمال، لكن الحريات في الإسلام منضبطة بضوابط الشرع و حدوده، و هي في الديمقراطية فوضوية سائبة لا ضابط لها.

4- الشورى من أسس الحكم في الإسلام، و هي أوثق وأعمق وأوعب مما قامت عليه الديمقراطية من أسس تداول السلطة و حرية الرأي و مبدأ الأغلبية الحاكمة، لأن الشورى فريضة دينية محكمة، و نظام عام للمجتمع يسري في جميع فروعه بدءا من الأفراد إلى نظام الأسرة إلى المؤسسات والهيئات ثم إلى السلطات العليا في الدولة، أما مبدأ الأغلبية في الديمقراطية فهو نظام سياسي فحسب يقول توفيق الشاوي : (**إن الديمقراطية لا تغنينا عن الشورى، أما الشورى فإنها تغنينا عن الديمقراطية، لأنها تشتمل على مضمونها) وعلى الجملة: (فالديمقراطية " لا بأس بها" فإنها لا تتجاوز كونها ممكنا من الممكنات، وإن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينهما تداخلا واشتراكا عظيمن، يصلحان أساسا لتبادل المنافع و التعايش، كما أن التباين و الاستدراك عليها واردان)– الحريات العامة– الغنوشي–**

- **الديموقراطية من وجهة نظر الشرع :**

التقويم الشرعي لمبدأ الديمقراطية و حكم الاقتباس من مناهجها و أساليبها يقوم على دعامتين :

1– التمييز بين الأصول و المبادئ الفكرية و العقدية للنظامين .

2– حسن تصور القضية و إدراكها قبل الحكم عليها.

الإفادة من المناهج الديمقراطية و مبتكراتها في الحكم لا أحد يستطيع أن يرد و ينكر جوازه خلا الأصول الفكرية و العقدية التي قامت عليها الديمقراطية، لأن إنكار الديمقراطية جملة وتفصيلا بحجة أنها ذات أصول وثنية و أنها بدعة مستوردة، يقتضي رد كل العلوم والمعارف و النظريات الغربية. فلا تجوز الاستفادة بموجب هذا من الطب و الهندسة والكيمياء و علوم الفضاء و وسائل التكنولوجيا، مما عند غيرنا لأنها علوم لا تستمد من القرآن الكريم و لا نبعت من أصول التوحيد فكان هذا من لوازم هذا القول. ولا دليل على هذا، وقد توسل النبي بوسائل الأمم الأخرى، فاستعمل أسلوب حفر الخندق، وهي طريقة الفرس، و استفاد من أسرى بدر مع شركهم في تعليم أبناء المسلمين القراءة والكتابة و اتخذ الخاتم لتوقيع رسائله و معاهداته، و عمر بن الخطاب استحدث نظام الدواوين و اتخذ

العملة و ضرب السكة و اتخذ السجن، وأحدث الصحابة نظام البريد وكلها نظم مستفادة من الحضارات الأخرى، فلا دليل يمنع من الاستفادة مما عند الآخرين من النظريات أو الوسائل أو التجارب التي أثبتت نجاحها و لا تعارض محكمات الشريعة وقواعدها. فما الذي يمنع من الاستفادة من الأساليب الديمقراطية باعتبارها أرقى ما تتغنى به الشعوب الآن من نظم الحكم، وما الذي يمنع من اقتباس ما ييسر تنزيل مبادئ العدل و الشورى والحريات العامة... فالأخذ بها أخذ باجتهاد بشري. فتكون الديمقراطية في حكم الشرع من الوسائل إلى مقاصد الشريعة في باب الحكم والسياسة، و من أهم مناهج البحث و قواعد الاستدلال في السياسة الشرعية التمييز بين الوسائل و المقاصد. فلا مانع شرعا من الاستفادة من حسنات الديمقراطية و فضائلها بعد إضفاء الصبغة الشرعية والأخلاقية على كل مستورد و تعديله بما يوافق أصول الحكم في الإسلام.

ومن قواعد السياسة العادلة " حيث كان العدل فثم شرع الله و دينه"، فإذا كانت المناهج الديمقراطية اليوم أكثر الأسس ضمانا للعدل فلنسمها ديمقراطية أو غيرها، والتسمية لا تضر، فحيث كان العدل فتم شرع الله و دينه" ، و نحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحكم و إنما هي عدل الله و رسوله "كما عبر ابن القيم.

فهل ينتظر وجود لفظ خاص و دليل خاص في نصوص الشريعة يدل على الديمقراطية، ويعبر بها لنقول بالجواز، يقول ابن عقيل " السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب معه إلى الصلاح و أبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول و لا نزل به وحي".

أما القول بأنها كفر، فإن أخطر الثقافات التي تهدد المجتمعات المسلمة اليوم، هي ثقافة التكفير، وقولهم بذلك بناء على مفهوم الحاكمية عندهم، وأنها لله و ليست للشعب بدليل قوله تعالى : " **إن الحكم إلا لله**" – الأنعام:54. وهذه شبهة ضعيفة، ومغالطة علمية، وخلط بين مراتب أحكام الدين، فمبدأ الحكم للشعب الذي هو أساس الديمقراطية، ليس مضادا أبدا لمبدأ الحكم لله الذي هو أساس التشريع الإسلامي، إنما هو مضاد لمبدأ الحكم للفرد الذي هو أساس الاستبداد.

وليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فالمسلمون الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الاستبداد والطغيان، والجور والجبروت، فلا يلزم إذن من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله، إذ لا تناقض بينهما.

أما قول بعضهم إنها بدعة من بدع العصر، لم يعرفها الإسلام وكل بدعة ضلالة ... فهذا سوء تصور و قصور في فهم معنى البدعة، فليس كل جديد حديث مستفاد يدخل تحت مسمى البدعة، لأن البدعة تلحق ما كان من العقائد والعبادات وما يلحق بهما، لا أمور العادات والوسائل، وأمور الحياة المتغيرة، والأوضاع الإدارية والاجتماعية والثقافية والسياسية ونحوها، فهذه لا تدخل تحت مسمى البدعة أبدا، بل هي داخلة فيما سماه الأصوليون بالمصلحة المرسلة. وممن بين ضوابط البدعة والابتداع، الشاطبي في كتابه " الاعتصام" قال : (**و قد تبين بهذا القيد أن البدعة لا تدخل في العادات، فكل ما اخترع من الطرق في الدين مما يضاهي المشروع، ولم يقصد به التعبد، فقد خرج عن هذه التسمية)** الاعتصام 50/1. إن تهم الابتداع والتفريط في السنة لكل ما جد في حياة المسلمين أخطر بدعة تهدد الشريعة اليوم. فإذا كان النبي حذر من البدعة فقال : " **وكل محدثة بدعة، و كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"** فإنه قال : " **من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة"** ، فالواجب التحرير العلمي والضبط الشرعي الصحيح لمفهوم البدعة، حتى لا نصير كل ما يطرأ على حياة المسلمين بدعة، وإلا فلماذا تحدث العلماء عن أصول استنباطية تتحدد على ضوئها أحكام تصرفات جديدة مثل : القول بالمصلحة والذرائع والاستحسان ورعاية المقاصد.

لو كان الأمر بهذا الإطلاق في مفهوم البدعة لكان جمع الصحابة القرآن وتدوينه في المصاحف العثمانية، وكتابة العلم بدعة. ولهذا قال مالك لما امتنع بعض السلف عن كتابة العلم : (**فهذا كان شأن الناس، فلو سار الناس سيرتهم لضاع العلم)**. ويقول الشاطبي المناهض الأبرز للبدعة عن قول مالك : (**وفيه إجازة العمل بما لم يكن عليه من تقدم لأن له وجها صحيحا، فكذلك نقول كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح فليس بمذموم بل هو ممدوح)**. وهذا العز بن عبد السلام يقول و قاله بعده القرافي : (**البدعة ما لم يعهد في عصر الرسول، وهي مقسمة إلى بدعة واجبة و بدعة محرمة وبدعة مندوبة وبدعة مباحة)**. هذا فيه بيان المعنى اللغوي للبدعة، وهو يقف عند معنى إيجاد الشيء على غير مثال سابق، وهذا التعريف أعم من أن تعرف به البدعة الشرعية.

و أما قوله إن البدعة تجري عليها الأحكام الخمسة، فالطريق إلى معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة. والبدع الواجبة والمندوبة والمباحة مثل ما أحدثه الناس من علوم مساعدة على فهم الخطاب الشرعي من علوم النحو، وعلم أصول الفقه والجرح والتعديل...