

المدخل إلى علم السياسة الشرعية

تأليف

أ.د/ عطية عبد الحليم صقر

أستاذ العلوم المالية والاقتصادية

في جامعات

الأزهر - أم القرى بمكة المكرمة والجامعة

الإسلامية بالمدينة المنورة (سابقاً)

www.profattiasakr.net

m_attia_sakr@yahoo.com

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

الفصل الأول

السياسة الشرعية

(الماهية - الأصول - المجالات)

الماهية (التعريف) :

السياسة في اللغة مأخوذة من: ساس الأمر سياسة: أي قام به، بما يصلحه ومن جُملة استعمالاتها في اللغة العربية، قولهم: سَوَّسَ القوم: أي جعلوه يسوسهم، وقولهم: سَوَّسَ فلان أمر بني فلان: أي كُلَّفَ سياستهم. قال الجوهري: «سُسْتُ الرعية سياسية، وسَوَّسَ الرجل أمور الناس: أي مُلِّكَ أمرهم». وفي الحديث: «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبيأؤهم» أي تتولى أنبيأؤهم أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يُصلحه، والسياسية: فعل السائس، يقال: الوالي يسوس رعيته^(١).

المدلول الاصطلاحي للسياسة عند الإطلاق:

- قد يعني مصطلح (سياسة) عند إطلاقه، واحداً أو أكثر من أربعة معانٍ هي:
- ١ - مجال أو ميدان دراسة السياسة نفسها باعتبارها أحد العلوم الاجتماعية الأكاديمية، الذي يهدف إلى تربية المواطن على أساس من الفهم الدقيق لواقع الحياة الاجتماعية لمجتمعه، والإدراك الواعي لأبعاد المواقف، والقرارات، التي يتخذها قاداته على النطاقين المحلي والدولي، والذي يهدف كذلك إلى إعداد المواطن، إعداداً علمياً سليماً، لتولي الوظائف العامة في دولته، كما قد يعني:
 - ٢ - التمييز بين الدراسة الأكاديمية للنظم السياسية، وبين المواقف والعمليات السياسية، التي تقتضيها طبيعة المرحلة والظروف السائدة لحظة اتخاذها.
 - ٣ - دراسة المفاهيم الخاصة بموضوعات علم السياسة.

(١) ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي (أبو الفضل الأنصاري الإفريقي)، لسان العرب، باب السنين، ج ٤، ص ٧٤٨، القاهرة، دار الحديث ١٤٢٣ / ٢٠٠٢ م.

٤ - بلورة وتحديد مجموعة من المعارف أو المعلومات ذات الصلة بالفكر السياسي والنظم والأحداث السياسية.

المفهوم المعاصر لعلم السياسية :

يعرّف قاموس أكسفورد علم السياسة بأنه: علم فن الحكم، أو العلم الذي يعالج شكل ونظام وإدارة دولة ما، أو جزء منها، ويعالج تنظيم علاقاتها مع غيرها من الدول، وتشير المؤلفات العربية إلى مجموعة من التعريفات لعلم السياسة نورد منها بإيجاز ما يلي:

- ١ - علم حكم الدول.
- ٢ - فن وممارسة حكم المجتمعات الإنسانية.
- ٣ - فن التدبير والإدارة وضبط السلوك العام بما يتلاءم مع مصالح المجتمع.
- ٤ - أحد فروع العلوم الاجتماعية، الذي يختص بدراسة أصول وتنظيم سلطات الدولة وإدارة شئونها.
- ٥ - علم الدولة والدستور والنظم السياسية (نظم الحكم).

وبلاحظ أن جُلَّ التعريفات التي وردت لعلم السياسة تحصره في نطاقه الضيق الذي يجعله يدور في فلك دراسة القانون الدستوري، والذي يحصر موضوعاته على دراسة الدولة من حيث بنائها وتنظيمها الحكومي، دون ثمة علاقة تربطه بالرفاه المادي للمجتمع أو بالنشاط الاقتصادي لأفراده، وما يتصل به من قضايا توزيع الدخل القومي وشكل الملكية وتنظيم الإنتاج وسائر القضايا الأخرى المؤثرة في تكييف نظم الحكم.

ونحن نرى أن قصر الدراسة في علم السياسية أو تركيزها على دراسة المؤسسات السياسية الرئيسية في الدولة (السلطات الثلاث) وما يتصل بها من أجهزة الحكم المحلي والخدمة المدنية، ينبغي أن يكون محل نظر؛ حيث لا يعدو علم السياسية أن يكون علمًا اجتماعيًا، ينبغي أن يتوافر على دراسة المجتمع من زواياه الدستورية والمالية

والاقتصادية وكل ما يتصل بالمصالح المادية لقاطني الدولة، لِمَا لهذه المصالح من تأثير مباشر في نطاق وشكل وأسلوب عمل الجهاز الحكومي.

٦- وقد تعني السياسية في مفهومها المعاصر: الصراع من أجل تقاسم القوة وأسباب السيطرة، أو التأثير على توزيع أسباب ومغانم القوة، سواء بين الدول فيما يُعرف بالسياسة الدولية، أو فيما بين الجماعات السياسية المتصارعة داخل الدولة الواحدة؛ حيث تترجم كل جماعة نفسها، وتكشف عن هويتها في صورة نشاط أو حراك سياسي جماهيري.

ماهية السياسة الشرعية:

تكشف التعريفات اللغوية لمصطلح السياسة والتي أوردتها الجوهري وابن منظور وغيرهما، كما يكشف حديث الصحيحين «كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم، كلما هلك نبي خلفه نبي» عن أن هذا المصطلح قديم وليس بالجديد، إذ تُعد الرئاسة أو المُلْك أحد معاني السياسة في اللغة فيقال: سَوَّسُوا الرجل: أي رَأَّسُوهُ وملكوه عليهم.

أما ما نقل عن فقهاء الشريعة الإسلامية للمفهوم الشرعي للسياسة الشرعية فإنه يكشف عن اتجاهين هما:

(أولهما) أن السياسة الشرعية هي أفعال الحكَّام المنوطة بالعدل والمصلحة في الأمور التي ليس فيها دليل جزئي خاص من قرآن أو سُنَّة.

(والثاني) أنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح العامة وانتظام الأمور في الدولة.

وإلى الاتجاه الأول يذهب شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن نجيم الحنفي وغيرهما من الفقهاء، وإلى الاتجاه الثاني يذهب ابن القيم وابن عقال الحنبلي والمقرزي وغيرهم. فشيخ الإسلام ابن تيمية - يرحمه الله - يصدر رسالته الشهيرة السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: الآيتين ٥٨، ٥٩ من سورة النساء، بوصفهما كما يرى (آية الأمراء) ويقول: «إن الآية الأولى نزلت في ولاية الأمر، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى

أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الآية الثانية في الرعية، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمرُوا بمعصية الله فإذا أمرُوا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء، ردّوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وإن لم تفعل ولاية الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرُون به من طاعة الله؛ لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم، كما أمر الله ورسوله.

ثم ينتهي شيخ الإسلام إلى قوله: ... وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة^(١).

وابن تيمية - يرحمه الله - يقسم الأمانات والتي هي الأصل الأول من أصلي السياسة الشرعية إلى قسمين رئيسين هما:

(أولهما) الولايات العامة.

(وثانيهما) الأموال العامة.

أمّا أداء الأمانة بالنسبة للولايات العامة فإنه يتحقق باختيار الأصلح لكل عمل أو ولاية بما يناسبه من شروط يجب تحقيقها فيمن يُسند إليه كل عمل أو ولاية، إذ ليس لولي الأمر شرعاً أن يختار للعمل العام إلاً أصلح من يقدر عليه، فإن لم يوجد من هو صالح له، فإن الاختيار يجب أن ينبني على معيار آخر هو: الأمثل؛ فالأمثل في كل منصب بحسبه، فإذا اجتهد الحاكم في اختيار الأصلح ثم الأمثل فقد أدّى الأمانة الواجبة عليه بمقتضى الآية الكريمة المتقدمة وصار من أئمة العدل والمقسطين عند الله.

وأما أداء الأمانة بالنسبة للأموال العامة، فإنه يتحقق كما نفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية بإيتاء كل ذي حق حقه، بما في ذلك الحاكم والمحكوم، إذ على كل من الولاية والرعية، أن يؤدي كل منهما إلى الآخر ما يجب عليه أدائه فلا تكلف السلطات

(١) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام تقي الدين أبو العباس المعروف بشيخ الإسلام، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصر، دار الكتاب العربي، ط ٤، ١٩٦٩، ص ٥ وما بعدها.

العامة المواطنين بأعباء مالية فوق طاقتهم ومقدرتهم التكليفية ولا تتصرف هذه السلطات في المال العام، تصرّف المالك في ملكه الخاص، فتعطي من تشاء وتمنع من تشاء، وفي المقابل: ليس للرعية (المواطنين) أن يطلبوا من ولاة الأمور ما لا يستحقونه، وليس لهم أن يمنعوا السلطة العامة ما يجب عليهم دفعه من الحقوق، حتى وإن كان السلطان (الحاكم) ظالمًا أو كان ولايته ولاة جور.

أما الأصل الثاني من أصلي السياسة الشرعية عند ابن تيمية وهو: الحكم بالعدل، والتي عبّر عنها في رسالته المُشار إليها بالحدود والحقوق، فإنه يقسمه كذلك إلى قسمين رئيسيين هما:

(أولهما) حدود الله وحقوقه.

(وثانيهما) الحدود والحقوق التي لآدمي (مواطن) معيّن تجاه (على) غيره.

وقد عرّف ابن تيمية حدود الله وحقوقه بأنها تلك الطائفة من الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها، (وهي ما تُعرف في زماننا بالحق العام)؛ مثل: حدّ السرقة والزنا وقطع الطريق وحقوق الأوقاف والوصايا التي ليست لمعيّن.

وقد أوضح ابن تيمية واجب ولاة الأمر إزاء هذا القسم؛ فقال: يجب على الولاة البحث عنه، وإقامته من غير دعوى أحد به، كما تجب إقامته على الشريف والوضيع والضعيف والقوي، ولا يحل تعطيله لا بشفاعه ولا بهدية ولا بغيرهما، ولا تحل الشفاعة فيه، ومن عطّله لذلك - وهو قادر على إقامته - فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ولا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلاً^(١).

أما طائفة المعاصي التي ليس فيها حدّ مقدّر شرعًا، ولا كفارة، فإن على ولاة الأمر معاقبة مرتكبيها بقدر ما يرونها، تعزيرًا وتنكيلًا وتأديبًا، على حسب كثرة المعصية في الناس وقتلتها؛ حيث تُشدّد العقوبة التعزيرية في حالة تفشي المعصية واستهانة الناس بها، وحالات العود فيها.

(١) المرجع نفسه، ص ٦٤.

أما الحدود التي هي لآدمي معين، فإن ابن تيمية - يرحمه الله - شأن سائر الفقهاء يذكرها حصرياً في القصاص في النفس والأطراف عن جرائم القتل العمد وما ينشأ عن القتل شبه العمد والخطأ من الحق في الدية والكفارة وما ينشأ عن جرائم العرض والشرف من حد القذف ونحوه، إذ على ولي الأمر شرعاً استيفاء الحدود والحقوق التي هي لآدمي معين ممن ظلمه واعتدى عليه وظلمه وإنصاف المظلوم برد حقه إليه، والحكم بين الناس بالعدل في معاملاتهم المدنية التعاقدية التي لم يقم الدليل الشرعي على تحريمها.

وعليه: فإن شيخ الإسلام ابن تيمية (يرحمه الله) في تناوله لمفهوم السياسة الشرعية وتحديد نطاق البحث فيها، يجعلها متعلقة بأفعال الحُكَّام (أولي الأمر) المنوطة بالمصلحة وتحقيق العدل ويوسع من نطاق البحث فيها لتشمل:

- ١ - الولايات العامة (نظام الحكم).
- ٢ - النظام المالي للدولة بعنصريه الأساسيين (تحصيل الإيرادات وإجراء النفقات العامة).
- ٣ - حدود الله وحقوقه (الحق العام).
- ٤ - إقامة العدل بين الرعية (القضاء الجزائي والمدني).

ويتوافق ابن نجيم الحنفي في تعريفه للسياسة الشرعية مع ابن تيمية (يرحمهم الله) في كونها تعني: «فعل الشيء من الحاكم لمصلحة يراها، لم يرد بها دليل جزئي»؛ حيث يرشد هذا التعريف إلى أن السياسة الشرعية متعلقة بأفعال الحكام المنوطة بتحقيق المصالح العامة، فيما لم يرد فيه دليل شرعي خاص، ودون حصر لنطاق هذه الأفعال في إدارة الدولة وتنظيم علاقاتها مع الغير، كما يتجه إليه خبراء السياسة المدنية التقليدية وفقهاء القانون الدستوري على نحو ما رأيناه.

وليس معنى تعلق (ارتباط) ماهية ومضمون ونطاق السياسة الشرعية عند ابن تيمية وابن نجيم الحنفي بأفعال الحُكَّام (الموافقة للشرع) التي لم يرد بشأنها دليل شرعي جزئي، أنها منقطعة الصلة عن أفعال الحُكَّام المتعلقة بكيان الدولة وبنائها وهيكلها

وتنظيماتها الحكومية ونشاطها المالي والاقتصادي والأمني والتي ورد بشأنها أدلة جزئية خاصة، فإن هذا التصور غير مُراد عند كافة الفقهاء، وذلك على نحو ما سيرد حالاً في الفقرة التالية.

ماهية السياسة الشرعية باعتبارها قواعد عامة ومجردة موضوعة لرعاية الآداب والمصالح العامة بما يتفق ومقاصد الشريعة وقواعدها وأحكامها العامة:

يعرف ابن القيم - أخذاً عن ابن عقيل - السياسة الشرعية بأنها: «ما يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ويقترب تعريف ابن عقيل من تعريف المقرئ الذي عرفها بقوله: أنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح العامة وانتظام الأحوال»^(١).

وسواء قلنا إن السياسة الشرعية هي التطبيقات العملية لمقاصد الشريعة وقواعدها وأحكامها العامة متمثلة في أفعال الحكّام المنوطة بتحقيق المصالح العامة فيما لم يرد فيه دليل شرعي خاص، أو أنها مجموعة القواعد العامة المجردة الموضوعة لرعاية الآداب والمصالح العامة وانتظام مرافق الدولة، فإن الفقهاء قد اتفقوا على أن السياسة الشرعية التي يجوز العمل بها هي السياسة العادلة المتفقة مع أصول الشريعة وقواعدها العامة، والتي لا تتعارض حقيقة مع الأدلة التفصيلية، وذلك من حيث إن السياسة الشرعية كما يرى الشيخ عبد الوهاب خلاف هي: «تدبير الشئون العامة للدولة، بما يكفل تحقيق المصالح، ورفع المضار، بما لا يتعدى حدود الشريعة، وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين».

(١) ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د/ محمد حميان غازي، مكتبة المدني، جدة، ١٩٧٧م، ص ١٦.

السياسة الشرعية بين منطوق الشرع، وعدم مخالفته:

ينقل لنا ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية، قول الإمام الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، وقول أبي الوفاء ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، ثم يعقب ابن قيم الجوزية على هذين القولين بقوله: «إن أردت بقولك: (ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وإن أردت (لا سياسة إلا ما نطق به الشرع) فغلط وتغليط للصحابة رضي الله عنهم»، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان للمصاحف^(١)، فإنه كان رايًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة.

ثم يواصل ابن قيم الجوزية - يرحمه الله - دفاعه عن كون السياسة الشرعية تعني كل فعل يتغيًا المصلحة العامة ولا يخالف ما نطق به الشرع فيقول: «وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم على مصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على أنفسهم طرقًا صحيحة، من طُرُق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها (أي الشريعة) مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنها حق مطابق للواقع، ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله: إنها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن ناف ما فهموه من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك، نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر».

فلما رأى ولاية الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرًا طويلاً وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك،

(١) يستشهد ابن قيم الجوزية على ما روجه من كون السياسة الشرعية تعني في مدلولها الصحيح كل ما لم يخالف ما نطق به الشرع، بواقعة حرق عثمان بن عفان لكل ما كتب من المصحف مخالفًا للمصحف الذي جمعه وكتبه وأجمع الصحابة على صحته؛ حيث تُعد قضية إحراق ما سوى مصحف عثمان من قضايا المصلحة العامة التي تغيّت اجتماع الأمة على مصحف واحد.

واستنقاذا من تلك المهالك، وأفطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

ويبين ابن قيم الجوزية رأيه في الطائفتين المُشار إليهما فيقول: «وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه، فإن الله أرسل رسوله وأنزل كتابه (القرآن) ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل، أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها، وأقوى دلالة، وأبين أمانة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له. فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزئ من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً للمصلحة، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات».

تعقيب:

إذا جاز لنا أن نعقب على كلام ابن قيم الجوزية سالف الذكر فإننا نقول:

١- إن ابن قيم الجوزية لا ينظر إلى الإسلام بوصفه عقيدة دينية لا تفعل أكثر من أن تزود معتنقيها بالإيمان، وينبثق من القيم الدينية المتفقة معه، دون أن يكون للإسلام تأثير اجتماعي يمتد إلى شكل ونظام وإدارة الدولة وفن ممارسة الحكم فيها، وإنما هو على العكس من ذلك يرى أن المسألة السياسية كانت وما زالت وستظل جوهر الإسلام.

٢- إن ابن قيم الجوزية لا يشاطر أيًا من التيارات الإسلامية المفرطة في تغاليها في فهم السياسة الشرعية، من حيث رؤيتهم أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، كما لا يشاطر التيار الآخر في رؤيته المتوسعة لمفهوم السياسة الشرعية، والمسوغة للأحكام المنافية لحكم الله ورسوله، وهو كذلك لا يشاطر حكام الدولة

الإسلامية فيما أحدثوه من أوضاع وسياسات وممارسات سياسية بعيدة عن جوهر الإسلام وأصوله.

٣- يرى ابن قيم الجوزية أن ضبط الممارسة السياسية وتحري أن تكون غير مخالفة لما نطق به الشرع، هو عين السياسة الشرعية العادلة القادرة على القيام بمصالح العباد، وعليه: فإنه يجب أن تتجه الممارسة المخالفة للشرع إلى تصحيح نفسها، وإزالة وجوه مخالفتها حتى تتسق مع الأصول والمبادئ الإسلامية.

٤- يرجح ابن قيم الجوزية ما ذهب إليه أبو الوفاء ابن عقيل من كون السياسة الشرعية العادلة تعني كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي من السماء، وعليه فإن السياسة الشرعية خارجة عن نطاق الأثر «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»؛ حيث يختص هذا الأثر بما يتصل بأمور العقيدة، لا بإدارة شئون الدولة وتنظيم العلاقة بين الحكّام والمحكومين.

٥- يتزعم ابن قيم الجوزية في بيانه المتقدم عن مفهوم ونطاق وأصول السياسة الشرعية العادلة الفكر السياسي الإسلامي الوسط، ويتضح ذلك من وجوه:

أ- خلو عباراته عن نبرة الادعاء بأنه لسان رسمي للإسلام أو ناطق باسمه.

ب- رفضه مشاطرة المفرطين (المغالين) والمفرّطين (المتساهلين) والمنحرفين في الممارسة الفعلية للعمل السياسي من الحكام، كل فيما ذهب إليه.

ج- ابتعاده عن التوحيد القسري بين النص الديني، والواقع التاريخي لهذا النص (الممارسة العلمية له عبر التاريخ السياسي الإسلامي)؛ حيث لا إلزام عنده في تلك الممارسة، إذ ما دامت أي ممارسة للنص محققة للمصلحة وغير مخالفة للنص، فهي محققة لشرع الله، والوقائع التي أوردها ابن قيم الجوزية على ذلك أكثر من أن تُعد وتحصى ومن أبرزها:

- المعيار الذي وضعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لتوزيع النفقات التحويلية الاجتماعية المباشرة (الأعطية) على الصحابة؛ حيث رتب المستحقين وفقاً لقربانهم من رسول الله، ثم جهادهم معه، ثم بلانهم في نشر الإسلام وهكذا.
- منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه توزيع (تقسيم) الأراضي الزراعية التي افتتحت بالقتال في كل من مصر والشام والعراق، على أفراد الجيوش باعتبارها غنيمة، ووقفه لملكية رقبة هذه الأرض على الدولة، واستبقائها تحت أيدي ملاكها الأصليين وتحصيل الخراج منهم باعتبارها فيئاً لا غنيمة، وذلك لمصلحة عامة تغياها عمر ووافق عليه فيها كبار الصحابة.
- منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من حصيلة الزكاة؛ حيث قوة الدولة وعدم خشيتها منهم على الإسلام أو على المسلمين، وذلك على الرغم من وجود النص بإعطائهم.
- تدوين عمر بن الخطاب رضي الله عنه للدواوين (الإدارات العامة الحكومية) وهي مسألة لم يرد بشأنها نص من كتابة أو سنة.
- إجماع الصحابة على قتال مانعي دفع الزكاة إلى الدولة، باعتبارها صاحبة السيادة والسلطان والاختصاص الأصل في تحصيلها وإنفاقها، وهو إجماع غير موافق لنص الحديث الشريف: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»؛ حيث يرى طائفة من علماء الحديث أن عصمة الدماء والأموال متعلقة بقول لا إله إلا الله، لكن الإجماع المشار إليه انعقد على أن الزكاة هي حق كلمة التوحيد، وأن المصلحة العامة تقتضي إخضاع الجميع لسلطان الدولة فيما

كلفته به من تحصيل الزكاة عملاً بنص الآية الكريمة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

والأمثلة (الوقائع) التي ذكرها ابن قيم الجوزية على جواز العمل بالسياسة العادلة المتفقة مع أصول الشريعة وقواعدها العامة، والتي لا تتعارض حقيقة مع الأدلة التفصيلية، هذه الوقائع أكثر من أن تحصى.

٦- يرى ابن قيم الجوزية أن من مقتضى القول بأنه: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع وقوع محاذير غير مقبولة شرعاً منها: تعطيل الحدود، وتضييع الحقوق، واتساع لدائرة الفساد، والحكم على الشريعة الإسلامية بالقصور عن حكم حركة حياة المسلمين وبأنها محتاجة إلى ما يعضدها لأداء هذه المهمة، كما أن من شأن هذا القول أيضاً: الحكم على صحابة رسول الله ﷺ بالغلط والخطأ فيما أخذوا به من سياسات اجتماعية واقتصادية ومالية خلا منها الشرع، ولكنها موافقة لأحكامه وقواعده العامة، ومن شأن كل ذلك ومن مقتضاه إغلاق طرق صحيحة للحكم ومعرفة الحق.

٧- وكما يرى ابن قيم الجوزية منع التضييق من نطاق السياسة الشرعية وقصرها فقط على ما نطق به الشرع، فإنه يرى منع استخدام كثرة المصلحة العامة لتبرير الممارسات العملية لولادة الأمر المخالفة للأدلة الشرعية التفصيلية، ومن ذلك: الشفاعة في حدٍّ من حدود الله، وفرض الجزية على من أسلم من مواطني الدولة الإسلامية تحت دعوى أنهم قد أسلموا فراراً منها، أو أن من شأن إسقاطها عنهم، الإضرار بموارد الدولة.

٨- يرى ابن قيم الجوزية أن العدل هو أحد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وأن أي سياسة وضعية، تظهر أمارات العدل من خلالها، ويسفر وجهه منها بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، ويستدل ابن قيم الجوزية على هذه الدعوى بدليل عقلي هو استحالة أن يخص الله سبحانه وتعالى العدل بنوع من الأمارات والعلامات

لعينها، ثم لا يعترف بما هو أظهر وأقوى دلالة وأبين أمانة من تلك الأمارات والعلامات.

٩- ويتهى ابن قيم الجوزية إلى أن السياسة العادلة، وإن لم يضعها الرسول ﷺ أو لم ينزل بها وحى، ما دامت غير مخالفة لما نطق به الشرع تُعدّ في حقيقتها جزءاً من الشرع لكونها موافقة له، بل هي عدل الله ورسوله.

بين السياسة الشرعية والفكر السياسي الإسلامي :

نحن لا نسعى من خلال دراستنا لعلم السياسة الشرعية إلى استثمار الدين وتجنيد في أي صراع سياسي، ولا نسعى إلى تكوين أي شكل من أشكال المعارضة السياسية المضمون، الدينية الشكل، كما أننا لا نسعى إلى تسييس الدين أو فرض التلازم بينه وبين السياسة بما يجعل منه عاملاً محورياً من عوامل السياسية، ونحن لا نهدف من هذه الدراسة إلى تذويب الفوارق بين الإسلام بوصفه عقيدة وثقافة وحضارة وبين السياسة بوصفها فن حكم المجتمعات الإنسانية وإنما نهدف إلى :

١- إعادة ضخ الحياة والحيوية إلى الوظيفة الاجتماعية للشريعة الإسلامية في مواجهة الفساد وانحرافات الممارسة.

٢- ضبط الممارسات السياسية للنخب الإدارية والدستورية الحاكمة، وتحري عدم مخالفتها للأحكام الشرعية فيما يعرض عليها من أمور وما تقوم به من أعمال.

وعليه فإننا نقول: إنه لا ضرورة إلى الارتباط والتلازم بين دراسة السياسة الشرعية كعلم وبين ما تروّج له بعض الجماعات الإسلامية من حتمية تسييس الدين؛ فدراستنا دراسة كاشفة لما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الحكام المنوطة بتحقيق المصالح العامة فيما لم يرد فيه دليل شرعي خاص.

السياسة الشرعية بين المبادئ العامة وانحرافات التطبيق :

تستمد السياسة الشرعية مبادئها/ قواعدها العامة من ثلاث مصادر رئيسة هي :

١- آيات القرآن الكريم.

٢- التوجيه النبوي.

٣- تطبيقات (ممارسات) الخلفاء الراشدين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.
وقبل أن نوضح هذه المبادئ العامة، نودّ التنبيه إلى عدد من المحاذير التي يجب البُعد عنها وهي:

أولاً: في كثير من المراحل التاريخية للدولة الإسلامية التي امتدت من تحول الخلافة الإسلامية إلى ملك يأخذ البيعة ليزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وإلى أن طويت صفحة الخلافة الإسلامية في شهر مارس ١٩٢٤م على يد مصطفى كمال أتاتورك ومغادرة السلطان عبد الحميد آخر سلاطين العثمانيين مدينة استانبول سنة ١٩٢٤م، شاب التطبيق العملي والممارسة الفعلية للكثير من الخلفاء والأمراء والحكام الذين انتموا إلى الإسلام بحكم انتمائهم إلى الدولة الإسلامية، مخالفات فاضحة لأصول ومقومات السياسة الشرعية العادلة، وتجاوزات صارخة في طريق الاستبداد والظلم وإهدار حقوق الإنسان وإضاعة المال العام، والحكم على السياسة الشرعية بموجب هذه التجاوزات إجحاف لها.

ثانياً: أنه يجب أن تظل التفرقة قائمة وواضحة بين السياسة الشرعية التي ندرسها بحسب أصولها وتطبيقاتها في دولة صدر الإسلام، وبين السياسة الإسلامية بحسب الممارسات التاريخية لها في عصور انحطاط الدولة الإسلامية، وذلك بما يمنع من المزج بين المقومات والأصول والمبادئ السياسية الإسلامية، وصور وأساليب حكم سلاطين وأمراء الدولة الإسلامية البعيدة عن الإسلام.

ثالثاً: يجب أن تظل التفرقة قائمة وواضحة بين الوجود الخارجي لما سمي بنظام الحكم الإسلامي في دولة ما بعد دولة صدر الإسلام، وبين النظام الذي ترسمه المبادئ السياسية الإسلامية المستمدة من أصولها ومنابعها الأصلية.

رابعاً: يجب عدم تحميل السياسة الشرعية تبعات وأوزار الأفعال غير الرشيدة التي قد تأتيها حركات الإسلام السياسي، وهي في غمرة انغماسها في معارك السلطة

والسياسة، فإن السياسة الشرعية تدعو إلى التسامح والحرية لا إلى العنف والشمولية والنزاع على السلطة.

خامسًا: يجب أن تظل السياسة الشرعية بمنأى عن محاولات تحويلها إلى أيديولوجية سياسية لبعض حركات الإسلام السياسي، بما تكون من شأنه تكريس الشقاق والفرقة والاستقطاب داخل الأمة الإسلامية الواحدة التي صنعها وأوردها الإسلام. فإن السياسة الشرعية، ثقافة وحضارة، والحركات الإسلامية، حركات سياسية لا تشكّل امتدادًا لمذاهب الفكر الإسلامي، وليست مدارس معرفية جديدة، وهي بما نهضت به من أدوار كبيرة في صيانة هوية الأمة الإسلامية من التميع والتبديد، إلّا أنها مع ذلك قليلة المساهمة في التراكم الفقهي والفكري الإسلامي.

وبعد: فإننا بعد إدراكنا وتأكيدنا لهذه المحاذير الخمسة، حريٌّ بنا الانتقال إلى بيان المبادئ العامة للسياسة الشرعية، وهو ما سوف نعالجه في المبحث الثاني:

المبحث الثاني

أسس العمل بالسياسة الشرعية

يستند العمل بالسياسة الشرعية على مجموعة من الأسس من أهمها:

أولاً: المصلحة المرسلّة:

تنهض أحكام السياسة الشرعية العادلة على رعاية أصليين شرعيين هما: حفظ المصالح ودرء المفاسد والمصلحة ضد المفسدة، وهي في اللغة بمعنى الخير والمنفعة، والمصلحة أو المفسدة أمر نسبي في معظم الأحوال، فلا توجد مصلحة مطلقة، أو مفسدة مطلقة، إذ تتضمن كل مصلحة دينوية جانباً من المفسدة، والعكس صحيح، ولهذا فإن فقهاء الشريعة الإسلامية، ينظرون إلى الجانب الراجح منهما، وذلك ما قرّره القرآن الكريم في آية تحريم الخمر من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ حيث غلبت الآية الكريمة جانب الإثم والمفسدة، فكان التشريع بالتحريم تبعاً للجانب الراجح.

ولمّا كانت المصلحة أمراً نسبياً؛ لذا فإن وجهات النظر تختلف من إنسان لآخر تبعاً لما يراه كل شخص محققاً لمصلحته، حتى ولو ترتب على حصولها إضراراً بالآخرين؛ لذا كان لا بُدّ من وضع ضابط شرعي لها، وقد حصر الفقهاء هذا الضابط بمقصود الشرع وهديه.

وعليه: فإن المعوّل عليه في ترجيح المصلحة إنما هو مقصود الشرع ومراده وهديه وليس هوى النفس أو العقل المجرد.

ولما كانت المصالح المعتبرة شرعاً متفاوتة في أهميتها وخطورتها وحاجة الناس إليها، فإن الفقهاء قد قسّموها وفقاً لهذا المعيار إلى ثلاثة أقسام هي:

- ١- **مصالح ضرورية:** وهي ما تقوم عليه حياة الناس، ويتوقف عليها وجودهم بحيث إذا فقدت هذه المصالح أو اختلت، اضطربت الحياة وفسدت أحوال الناس، وتنحصر مصالح الناس الضرورية في خمس مصالح رئيسة هي:

(أ) حفظ الدين. (ب) حفظ النفس. (ج) حفظ العقل.

(د) حفظ النسب أو العرض أو النسل. (هـ) حفظ المال.

وعليه: فإن كل ممارسة دستورية أو إدارية تتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فإنها تكون داخلة في إطار المصلحة، وكل ممارسة دستورية أو إدارية تفوّت واحداً أو أكثر من هذه الأصول تدخل في إطار ودائرة المفسدة التي يجب إزالتها.

٢- أما **مصالح الناس الحاجية** وهي **القسم الثاني** من أقسام المصالح المعتبرة شرعاً فيراد بها: كل ما يحتاج الناس إليه لأجل دفع مشقة الحياة عنهم وتيسير شئون حياتهم، بحيث إذا فقدت هذه المصالح أو اختلت عاش الناس في ضيق وحرَج ومشقة، وهذه المصالح الحاجية لا حصر لها كسابقتها، وربما كان تشريع الرخص في باب العبادات محققاً لها، وربما كان تشريع الكثير من عقود المعاملات على خلاف القياس مثل عقد السلم وعقد الشركة وعقد المضاربة وعقود الاستصناع والمزارعة وغيرها، محققاً لها كذلك، والكثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، تشير صراحة إلى اعتبار هذه المصالح الحاجية ووجوب مراعاتها في مختلف أنواع السياسات الشرعية، ومن أبرز هذه النصوص قوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ٦].

٣- وأما **القسم الثالث** من أقسام المصالح المعتبرة شرعاً، فهو ما عرف عند فقهاء الشريعة الإسلامية **بالمصالح التحسينية**، وهي كل ما تقتضيه المروءة والآداب ومكارم الأخلاق والأذواق الرفيعة، مما يستشعر الإنسان بالخجل لفقده، وبالكمال والافتخار لوجوده، فالمرأة العفيفة تستشعر الخجل إذا ارتفع صوتها بحضرة الرجال الأجانب، والرجل ذو المروءة يستشعر الخجل إذا جلس بلا ضرورة على أحد المقاهي، مع كون هذه الأمور غير منهي عنها شرعاً، إلا أن الامتناع عنها طوعاً مما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق.

وينهض علم السياسة الشرعية، من بين سائر المصالح المعتبرة شرعاً على المصلحة المرسله، والمصلحة المرسله كما يعرفها الفقهاء هي: «المصلحة التي لم يقدّر دليل من الشارع الحكيم على اعتبارها، ولا على إلغائها».

وعليه: فإنه إذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكماً (مثل: الحبر الصحي على مريض الإيدز وكثرة الوفيات الناتجة عن حوادث المرور والسير بالسيارات)، وغير ذلك من الوقائع المستجدة التي لم تتحقق فيها علة اعتبارها الشارع الحكيم من أحكامه، لكن فيها مناسبة لتشريع أحكام مُلزِمة لها من شأنها أن تدفع ضرراً أو تحقق نفعاً، فإن هذه المناسبة الداعية إلى تشريع هذا الحكم تسمى بالمصلحة المرسله. أمّا كونها مصلحة فلأن بناء الحكم عليها فيه مظنة لدفع ضرر محقق أو جلب نفع مؤكّد، وأمّا كونها مرسله فلأن الشارع الحكيم أطلقها فلم يقيدّها باعتبار ولا إلغاء.

وعليه: فإن حقيقة المصالح المرسله تنطوي على كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، بحيث يخرج منها:

(أ) كل ما يظن أنه منفعة مما لا يدخل في المقاصد الكلية للشارع؛ مثل: قيادة السيارات بسرعة، والامتناع عن إيداع الأموال لدى المصارف التجارية لأغراض تمويل الاستثمارات وترشيد الاستهلاك في أوقات التضخم وغلاء الأسعار.

(ب) كل ما كان للإمام أن يتصرف فيه بموجب حق الإمامة؛ مثل: إعلان حالة الحرب أو عقد الهدنة مع العدو؛ لأن ما يملكه الإمام من خبرة في مثل هذه الأمور يقع ضمن ما نصّ عليه الشارع في القرآن والسنة.

(ج) كل مسألة أو واقعة كانت منوطاً لمصلحتين متعارضتين لكل منهما شاهد من الاعتبار أو الإلغاء؛ مثل: حفر الشارع الممهّد المرصوف لغرض وضع أسلاك التليفون أو الكهرباء في جوفه، فمثل هذه الواقعة لا يُقال عنها أنها خالية عن شواهد الاعتبار والإلغاء؛ فوضع الأسلاك ضرورة كان ينبغي فعلها قبل تمهيد الشارع وورصفه.

(د) كل مصلحة عارضها نص أو قياس صحيح، سواء عارضت من النص عمومته أو إطلاقه، أو جميع مدلولاته؛ وذلك لأن ما عورض بشيء منها، فقد ثبت شاهد على إلغائه فبطل بذلك أن يكون مرسلاً؛ مثل: استيراد البضائع الاستفزازية في أوقات شحّ موارد الدولة من النقد الأجنبي عن تمويلها فالاستيراد في ذاته قد يكون ضرورة، لكن ضيق موارد الدولة يلغي هذه الضرورة.

تنبيه: ليس معنى قولنا إن المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها أو على إلغائها، أنها بذلك يجب أن تكون مجردة عن أي دليل تستند إليه، أو تكون مجردة عن أي دليل يلغيها، بل لا بُد أن تكون مُستندة إلى دليل ما، قد اعتبره الشارع، غير أنه دليل لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها، وإنما يتناول الجنس البعيد لها كجنس حفظ الأموال مثلاً؛ ومن أمثلة ذلك: مصلحة الدولة في فرض الضرائب العادلة على رعاياها عندما لا تغطي مواردها العادية الأخرى ضرورات نفقاتها العامة، فهي مصلحة ليس لها شاهد بالاعتبار، وليس لها شاهد بالإلغاء، ولكنها داخلة ضمن مقاصد الشريعة في حفظ النظام العام في الدولة.

المصالح المرسلة كأساس من أسس العمل بالسياسة الشرعية:

يستند العمل بالسياسة الشرعية إلى دليل المصالح المرسلة، من حيث إن الحكم الذي تقتضيه حاجة الأمة، وكان متفقاً مع روح الشريعة معتمداً على قواعدها الكلية، أو كان غير مناقض حقيقة لأحد الأدلة الشرعية التفصيلية التي يبنى عليها شريعة عامة للناس سواء ورد في القرآن أو السُّنة أو أقره إجماع الأمة، هذا الحكم المحقق للمصلحة العامة التي لم يقم دليل من الشارع الحكيم على اعتبارها ولا على إلغائها، يدخل في باب السياسة الشرعية ويُعد إعماله وإخضاع الناس لمقتضاه من قبيل العمل بالسياسة الشرعية، بشرط أن لا يكون متصلاً بباب العبادات، فإن العبادات كما يقرر الفقهاء خارجة عن مجال العمل بالمصلحة المُرسلة وبالتالي عن مجال العمل بالسياسة الشرعية.

مجال العمل بالمصلحة المرسلة:

يقرر الفقهاء أن الأعمال الشرعية التي يُكَلَّفُ بها المسلم، وتأخذ أحكامًا شرعية على قسمين: عبادات، ومعاملات.

أما العبادات، فإنها في مجملها أحكام توقيفية ليس للعقل فيها مجال وتحقق العبادة بالنسبة لها بالامتثال والطاعة، لا بمناقشة المعاني والبواعث منها.

وأما المعاملات، فإن الأصل فيها هو الالتفات إلى العلل والمعاني والبواعث التي شرع الحكم من أجلها، إذ التكليف في مسائل المعاملات ليس توقيفياً مراعى فيه مجرد الامتثال والطاعة، وإنما هو من أجل إقامة مجتمع إسلامي متوازن قائم على العدل وإحقاق الحق بين المصالح المتعارضة لطرفي كل معاملة تعاقدية.

ولا يتحقق التكليف في هذه المسائل إلا بتشريع كل ما من شأنه رعاية المصالح المتفقة مع مقاصد الشارع. وقد استدل الشاطبي على هذا المعنى بثلاثة أدلة هي:

(أ) الاستقراء: فإننا وجدنا الشارع الحكيم قاصداً لمصالح العباد، ووجدنا أن أحكام المعاملات تدور مع مصالحها، وجوداً وعدماً، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا تحققت فيه المصلحة أعطي حكم الجواز؛ فبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل ممنوع إذا كان العقد بيعاً، وهو من قبيل ربا النساء، بينما إقراض الدرهم بالدرهم إلى نفس الأجل مستحب، وبيع ما ليس عند البائع وقت العقد منهي عنه، بينما بيع نفس الشيء سَلَمًا جائز والفرق في ذلك هو انعدام المصلحة في بيع الشيء بجنسه والغرر الواقع في بيع ما لا يملكه البائع في مجلس العقد، وتحقق المصلحة في القرض والسلم. وعليه: قد دلَّ الاستقراء على أن أحكام المعاملات تدور مع مصالحها فكانت عقود المعاملات مجالاً للعمل بالسياسة الشرعية.

وقد استدل الشاطبي كذلك:

(ب) بأن الشارع الحكيم قد توسَّع في بيان العلل والحكم (جمع حكمة) في باب المعاملات وأكثر ما علَّل به الحكم، المناسبة التي تتصل بالمصالح، والتي تتلقاها

العقول بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص؛ فالشارع الحكيم مثلاً قد جعل قيام شخص ما بعمل ما تطوعاً وبناء على إذن سابق من الأصيل، وكالة، فإذا كان القيام بنفس العمل من جانب النائب نفسه بأجر، فإن العقد يكون إجارة، وكذلك إعطاء الغير مالاً بلا مقابل يعتبر هبة أو صدقة، فإن كان بمقابل فهو بيع أو إجارة والفرق في ذلك واضح في تحليل الحكم في كل عقد.

(ج) أن المعاملات في جملتها لا تستقيم، ولا تحقق العدالة بين المصالح المتعارضة لأطرافها إلاً بالالتفات والاعتبار للمصالح المتحققة من كل معاملة، فما لا مصلحة فيه لا ضرورة في تشريعه، فالقراض (المضاربة) مشروع مع ما فيه من جهالة وغرر في تحقق الربح المتوقع لكل من طرفيه، بل وفي استرداد رب المال لكامل رأس ماله، ومع هذا فقد أجازهُ المشرّع لما ينطوي عليه من مصلحة. وعليه: فإن مجال العمل بالمصالح المرسلة، وبناء الأحكام الشرعية على أساسها إنما ينحصر في باب المعاملات؛ لأنه باب الأحكام التي هي محل النظر إلى المصالح، ومن بدهي القول: إن بناء الأحكام على المصالح المرسلة إنما يكون عند عدم وجود نص من كتاب أو سُنَّة، يبين حكم الواقعة، أو يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، وكذا عند عدم وجود إجماع على حكمها أو قياس صحيح تلحق به، وذلك واضح من تعريف المصلحة المرسلة على نحو ما رأينا آنفاً.

وإذا كانت المعاملات هي مجال العمل بالمصلحة المرسلة، فإنها لا تنحصر فقط في العقود، بل تتعدها إلى كل علاقة أو واقعة ذات أطراف متعددة حتى ولو كانت غير تعاقدية، فقد نقل ابن قيم الجوزية - يرحمه الله - أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للمرأة المبتلاة بمرض الجزام، عندما رآها تطوف بالبيت مع الناس، لو جلست في بيتك لكان خيراً لك، لكنه لم ينهها عن الطواف أو عن دخول البيت، كما نقل ابن القيم كذلك في قوم ابتلوا بالجزام وهم في قرية، مورد هم واحد، ومسجد هم واحد، أنهم يمنعون من ورود الماء للوضوء وغيره، ويجعلون لأنفسهم صحيحاً يستقي لهم

الماء في آنية، ويفرغه في أنيتهم، وذلك لحديث: «لا ضرر ولا ضرار»، ويعقّب ابن القيم على ذلك بقوله: «أرى أن يُحال بينهم وبين ورود الماء، ألا ترى أن مريض الجزام يفرّق بينه وبين زوجته للضرر فهذا منه». وعليه: تكون السياسة الشرعية جملة من الأحكام المستندة إلى العقل والمُراعى فيها المصالح العامة ذات الصلة بالسياسات الداخلية للدولة في مجالات الحكم والإدارة والمال والاقتصاد والقضاء والعقاب، وذات الصلة أيضًا بسياسات الدولة الخارجية في مجالات السلم والحرب والحياد والعلاقات الدبلوماسية وعضوية المنظمات الدولية وغيرها.

ولا يخرج عن مضمون السياسة الشرعية كذلك، تقييد بعض المُباحات إذا ترتّب على ذلك مصلحة عامة، أو خُشي من إطلاق الإباحة حدوث مفسدة معتبرة. ومن ذلك: تقييد الاستهلاك لبعض المُباحات عند عجز ميزان المدفوعات في الدولة، إذا ترتّب على إطلاق الاستهلاك فيها زيادة الاستيراد واختلال الميزان التجاري للدولة، وكذا وضع قيود على استيراد سلع معينة حماية للإنتاج المحلي البديل، أو درءًا لمخاطر استهلاكها؛ مثل: التبغ والدخان وغيرها.

كما لا يخرج عن مضمون السياسة الشرعية أيضًا، اختيار ولي الأمر أحد الوجوه الجائزة في الواقعة (المسألة) الواحدة، حسب ما يرى من الخير والمصلحة إعمالاً للقاعدة الفقهية: «تصرف الإمام على الرعية، منوط بالمصلحة»، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

- إعطائه ﷺ للمؤلفة قلوبهم مع علمه بسوء اعتقادهم.
- تركه ﷺ تأديب الأعرابي الذي بالّ في المسجد تقديرًا لظروف بداوته وجهله بالحكم، وحادثة عهده بالإسلام.
- تأخيرهِ ﷺ إقامة حد السرقة في أثناء الغزو، خشية أن يترتّب عليه ما هو أبغض عند الله من تعطيل إقامته، وهو لحوق صاحبه بالمشرّكين حمية وغضبًا.

- تأخيرهُ ﷺ لإقامة حد الزنا على الغامدية، حتى تضع حملها وتفطم رضيعها حماية لحياة الجنين ورعاية لمصالحه، وما القاعدة الفقهية التي تقول: «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» إلّا تطبيقاً لقواعد السياسة الشرعية.

لا اعتبار للمصالح الملغاة في مجال العمل بالسياسة الشرعية:

- المصلحة المُلغاة هي نوع المصلحة التي رَدّها الشارع الحكيم وأهمّ لها، سواء بالنصّ على إلغائها وردّها، أو بعدم ذكر شاهد على اعتبارها ورعايتها، وهذه المصلحة لا سبيل إلى قبولها ولا خلاف بين العلماء في إهمالها، وعليه فإنّه إذا نصّ الشارع على حكم في واقعة ما، لمصلحة استأثر بعلمها، وبدا لبعض الناس حكم آخر مغاير لحكم الشارع لمصلحة توهموها، ولأمر ظاهر تخيلوا أن ربط الحكم به يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً، فإن هذا الحكم المغير لحكم الشارع مرفوض؛ لأن هذه المصلحة المتوهمة ملغاة من الشارع ولا يصح التشريع بناء عليها؛ لأنه معارض لمقاصد الشارع. ومن ذلك:
- الاقتراض الترفي الاستهلاكي بفائدة من المصارف التجارية، فإن البعض يتوهم أن المصارف التجارية ضرورة في الاقتصاد القومي وأن علة تحريم ربا الاقتراض منها غير موجودة غير أن هذه المصلحة مردودة بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، أمّا إذا كان الاقتراض لأغراض تمويل بناء المشاريع الاستثمارية الإنتاجية النافعة فلا حرج.
- التسوية بين الذكور والإناث في الميراث، فهي مصلحة متوهمة ملغاة بدليل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١].
- جواز تبديل الدين بدعوى أن حرية العقيدة حق من حقوق الإنسان، فإنها مصلحة متوهمة ملغاة بقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه».
- الانتحار، فإنه يجلب لصاحبه مصلحة التخفيف مما يعانيه من مرض أو من حرمان، لكن هذه المصلحة ملغاة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

- إنتاج وتداول الخمر والمخدرات، فإنه يجلب على الاقتصاد القومي مصلحة الحصول على موارد مالية، لكنها مصلحة متوهمة مُلغاة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ [المائدة: ٩٠].

وعليه: فإنه إذا كانت المصلحة الكائنة في عمل أو أمر ما، مصلحة مردودة ومُلغاة ثم أقرتها الدولة بقانون (نظام) فإن هذا القانون يكون غير سائغ ومردود؛ لأن التقنين بناء على مصلحة ألغى الشارع اعتبارها تقنين باطل ومردود.

ثانياً: الاستحسان:

يُعد الاستحسان أساساً من أسس العمل بالسياسة الشرعية، والاستحسان هو: «عدول عن قاعدة عامة إلى دليل شرعي يقتضي ذلك العدول، أو هو: العدول بالمسألة (الواقعة) عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه دليل أقوى يقتضي هذا العدول، أو هو: العدول عن دليل إلى دليل أقوى منه».

فهذا العدول هو الاستحسان، وهو طريق من طُرُق الاجتهاد بالرأي؛ لأن المجتهد يقرر الظروف الخاصة بكل واقعة أو قضية أو مسألة، ثم يجتهد برأيه بين عدد من الأدلة ويرجح دليلاً على دليل باجتهاده ورأيه.

ولا يدخل في الاستحسان بهذا المعنى ما يستحسنه الإنسان برأيه ويشتهي بهواه من غير دليل شرعي، فإن ذلك يكون باطلاً ولا يقول به أحد، إذ لا خلاف بين العلماء في أن الاستحسان المبني على الهوى والتشهي من غير دليل شرعي مرفوض إجماعاً.

ويمكن الاستدلال بالأخذ بالاستحسان في مجال العمل بالسياسة الشرعية بما رواه الإمام أحمد في كتاب السُّنَّة والبخاري والطبراني وأبو داود والحكم من حديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح».

وقد استعمل صحابة رسول الله ﷺ وتابعيهم الاستحسان كنوع من أنواع الرأي عند عدم وجود النص مسترشدين في ذلك بمقاصد الشرع العامة وقواعده الكلية، وذلك رعاية لمصلحة الناس، ومن ذلك:

- أنهم حكموا بإرث المرأة التي طلقها زوجها في مرض موته، هروباً من توريثها مع أن الأصل أنه لا إرث؛ لانتهاه علاقة الزوجية بينهما بالطلاق وزوال سبب الإرث القائم، ومن قال بهذا قال به استحساناً وسداً للذريعة.
 - أنهم حكموا بتضمين الصناع مع أنهم مؤتمنون، والأصل في المؤتمن أن لا يضمن إلا بالتعدي، أو التقصير في حفظ ما أوتمن عليه.
 - أنهم ألزموا الناس بقراءة القرآن الكريم على حرف واحد في عهد سيدنا عثمان ابن عفان رضي الله عنه، مع أن القرآن قد نزل على سبعة أحرف، وذلك خشية اختلاف الناس في القراءة، وهذا من قبيل الاستحسان.
 - أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفض إعطاء المؤلف قلوبهم ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعطيهم إياه من حصيلة الزكاة.
 - أن عمر رضي الله عنه رفض توزيع أرض العراق والشام ومصر على أفراد الجيوش الفاتحة لها باعتبارها غنيمة، واستبقاها بأيدي أهلها مع جعل ملكية رقبته للدولة، وفرض الخراج عليها، ليكون مورداً عاماً للدولة.
 - أن عثمان رضي الله عنه قد نزل على رأي بعض الصحابة في امتناع تحصيل الدولة لزكاة الأموال الباطنة (النقدين وعروض التجارة)؛ حيث أوكل أمر إخراج زكاتها لأرباب الأموال، واكتفى عمال الصدقة التابعين للدولة بتحصيل زكاة الأموال الظاهرة (النعم، الزروع والثمار).
- الاستحسان إذن أساس من أسس العمل بالسياسة الشرعية من حيث كونها وسيلة لتدبير شئون البلاد والعباد، وأن على ولاة الأمر تحقيق مصلحة الأمة في ظل مقاصد الشريعة وقواعدها العامة؛ حيث تعترضهم في سياسة الأمور وقائع وحوادث لا يجدون لها نصاً في القرآن أو في السنة، فإن عليهم إعمال عقولهم في سياسة شئون الدولة بإقرار ما هو حسن واستبعاد ما هو قبيح.

ثالثاً: سدّ الذريعة:

يُعدّ العمل بسدّ الذريعة أساساً من أسس العمل بالسياسة الشرعية، ويمكن تعريف الذريعة بأنه: «كل مبرر (مسوّغ) غير شرعي يتوصل من خلاله إلى ما يخالف أوامر الشارع ونواهيه»، والذريعة التي يجب سدها هي كل وسيلة مفضية إلى الحرام والفساد.

وقد جرى الشرع الحنيف على سدّ كل ذريعة عن طريق تحريم كل أمر مُباح في أصله إذا توصل فاعله من خلاله إلى حلّ ما هو محرم، أو توصل فاعله من خلاله إلى تجنب فعل ما هو واجب عليه، أو إلى منع الغير من حق ثابت له عليه، فكما أنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فكذلك ما لا يقع الحرام إلا به فهو حرام.

ويعتبر العمل بسدّ الذريعة أساساً من أسس العمل بالسياسة الشرعية، وذلك من حيث كون الأخيرة منوطة بتحقيق العدل والمصلحة، وقانوناً لرعاية الآداب الشرعية.

والعمل بسدّ الذريعة ثابت بالسنة^(١) وعمل الصحابة واجتهاد الفقهاء ومن ذلك:

- ١ - الحديث الدال على تحريم ربا البيوع بنوعيه (الفضل والنساء) الثابت فيما رواه أبو سعيد الخدري من قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»، والمعنى فيه: بيعوا الذهب بالذهب وكذا سائر الأصناف الواردة في الحديث مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى أي وقع في الربا؛ حيث استدل الفقهاء على تحريم ربا البيوع في هذه الأصناف الستة بدليل (سدّ الذرائع) وعللوا لذلك بقولهم: إن البيع في الأصل حلال لكنه لما تعلق بواحد من الربويات الست المذكورة في الحديث، وكان يخشى التوصل من خلال بيع واحد منها بأكثر من مثله أو إلى أجل، وهو عين ربا القرض، فقد حرم المشرع بيع هذه الأصناف ببعضها تفاضلاً أو نسيئة، وذلك سدّاً لذريعة التوصل إلى أكل

(١) وهو ثابت بالقرآن كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

[الأنعام: ١٠٨].

ربا القرض والدين عن طريق البيع، إذ يدل أن يقول المقرض للمقرض أقرضني مائة ريال بمائة وعشرين إلى أجل كذا، فإنه يقول له بع لي هذه المائة ريال بمائة وعشرين إلى أجل كذا.

٢- والعمل بسد الذريعة ثابت في فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي وافقه عليه من كان حاضراً من الصحابة، وذلك في إلزامه للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق الثلاث وهو يعلم أنها واحدة، وذلك عندما أكثر الناس من يمين الطلاق الثلاث فإن عمر رأى عقوبتهم بإلزامهم به ووافقه على ذلك جمهور الصحابة، وقد أشار هو إلى ذلك في قوله: إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة فلو أُنّأ أمضيّناه عليهم، فأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ لِيَقْلُوا مِنْهُ، فكان الإلزام به عقوبة منه لمصلحة رآها، ولم يكن يخفى عليه أن لفظ الثلاث كان يقع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي خلافة أبي بكر طليقة واحدة، وذلك كله سداً لذريعة استهانة الناس بيمين الطلاق، وهو من باب السياسة الشرعية الرامية إلى سلامة الأسرة من التشتت والأبناء من الضياع والعلاقات الاجتماعية من الانهيار.

٣- كما عمل الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه بمبدأ سد الذرائع، وهو بصدد العمل بالسياسة الشرعية؛ حيث كان الأصل الثابت في الإبل الضالة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما هو المنع من إمساكها، وقد ثبت ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم عندما سأله أحد الصحابة عن إمساكها فقال: «مالك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء، وتأكل الشجر حتى تلقى ربها»؛ - أي حتى يعثر عليها صاحبها فيستردها - فإن المنع من الإمساك كان بحال مراقبة الناس ربه، والخوف من أكل أموال بعضهم البعض، فلما تغيّر الحال، ورقّت ضمائر الناس، وقلّ الوازع الديني عندهم، وامتدت أيدي بعضهم إلى أموال غيرهم تغيّر الحكم، فأمر عثمان بن عفان رجال الشرطة بإمساك الإبل الضالة وتعريفها إلى أن يحضر صاحبها فيستردها، أو تُباع ويحفظ ثمنها في بيت المال إلى أن يظهر صاحبها فيستردها، وقد سمي الفقهاء فعل عثمان بن عفان هذا بالسياسة الشرعية

الرامية إلى حفظ الملكيات والأموال الخاصة، وإنما فعل عثمان ما فعل سداً
لذرائع أكل الأموال بين الناس بالباطل وتنازعهم على ملكية الإبل الضالة، وهل
تظل على ملك صاحبها الأول الذي افتقدها، أم تنتقل إلى حكم ملك من عشر
عليها وأصلح من شأنها إلى غير ذلك من الاعتبارات.

٤ - كما أخذ الصحابة بمبدأ سد الذريعة، في توريث المطلقة طلاقاً بائناً في مرض موت
مطلقة؛ لأن الطلاق في مثل هذا التوقيت قد يكون ذريعة إلى حرمان المرأة من
الميراث، فقد روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، طلق زوجته وهو في مرض
موته، فلما مات ورثها عثمان بن عفان رضي الله عنه بعد انقضاء عدتها منه، وكان ذلك
بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعاً على العمل بمبدأ
سد الذريعة، في باب من أبواب السياسة الشرعية الرامية إلى العدل والإنصاف
ومنع إساءة استعمال الحق.

والأمثلة الواردة في السنة المشرفة وفي عمل الصحابة على العمل بمبدأ سد
الذرائع كأساس من أسس العمل بالسياسة الشرعية في جوانبها الاجتماعية والمالية
والاقتصادية والحقوقية أكثر من أن تُعدّ.

رابعاً: العُرف كأساس للعمل بالسياسة الشرعية:

يُعد العُرف من أبرز وأهم أسس العمل بالسياسة الشرعية، ونحن في هذا المقام
سوف نقوم بتعريف العُرف وبيان أركانه وشروطه، وبيان الفرق بينه وبين العادة
الاجتماعية، ثم نبين أساس القوة المُلزِمة للعُرف في نطاق العمل بالسياسة الشرعية.

تعريف العُرف:

العُرف في اصطلاح السياسة الشرعية، لا في اصطلاح الأصوليين عبارة عن:
«مجموعة من القواعد الاجتماعية المُلزِمة غير المكتوبة، التي تنشأ من اعتياد الناس لمدة
زمنية طويلة، على سلوك معين، في مسألة معينة، مع اعتقادهم بأن هذا السلوك مُلزم
للكافة، وأن مخالفته تستلزم توقيع جزاء (ما) على المُخالف».

وقد يُستعمل العرف بمعنى التقاليد الاجتماعية، وقد تضاف إلى كلمة العُرف كلمة أخرى توسّع أو تضيقّ معناه؛ مثل: عرف الأصوليين أو عرف الفقهاء أو العرف الجامعي أو العرف القضائي.

العرف إذن هو ما اعتاده الناس وساروا عليه في أمور حياتهم ومعاملاتهم من قول أو فعل أو ترك، وقد يطلق العرف على العادة وهي الأمر المتكرّر، ومن أمثلة العرف القولي ما تعارف عليه الناس من إطلاق كلمة الولد على الذكر دون الأنثى مع أنها في اللغة تُطلق على الاثنين، ومن أمثلة العُرف العملي بيع المعاطاة، وهو البيع الذي يتم دون استخدام صيغة البيع بركنيها الإيجاب والقبول.

ويُعد العرف في نطاق الدراسات القانونية مصدرًا من مصادر القانون؛ لأن القانون لا يمكن أن يتدخل لتنظيم كل ما يواجهه الناس في حياتهم من أمور، وفي هذه الحالة يتدخل العرف ليكمّل بقواعده المُلزِمة ما سكت القانون عنه من معاملات إما لكثرة تشعبها أو لاستعصائها على النص، ومن ذلك مثلاً العزاء في حالات الوفاة، والتهنئة في الأفراح والأعياد، والنقوط (وهي المبالغ النقدية) الذي يعطيه الأصدقاء لبعضهم في مناسبات الزفاف والولادة وغير ذلك مما تواتر عليه العمل في حياة الناس ومعاملاتهم مما يستعصي على القانون تنظيمه بقواعد آمرة ومجردة؛ حيث يترك تنظيمها للعرف.

وكما يعتبر العرف في نطاق الدراسات القانونية مصدرًا للقانون، فإنه يعتبر كذلك مصدرًا للأحكام الشرعية، وقد ذكر فقهاء الشريعة الإسلامية عددًا من القواعد الفقهية الكلية التي تثبت دور العرف في إثبات الأحكام الشرعية، ومن أبرز هذه القواعد قولهم: «العادة محكمة»؛ حيث تدل هذه القاعدة على أن العادة عامة كانت أو خاصة تُجعل حكمًا لإثبات حكم شرعي، ومعنى محكمة أي هي المرجع عند النزاع؛ لأنها دليل يبنّي عليه حكم شرعي، والعرف بمعنى العادة، والعادة هي تكرر الشيء ومعاودته حتى يتقرر في النفوس ويكون مقبولا عندها، وإنما تجعل العادة حكمًا لإثبات الحكم الشرعي عند انعدام النص الخاص بذلك الحكم المراد إثباته، فإذا وجد النص وجب العمل بموجبه ولا يجوز تركه والعمل بالعادة، ومن

أمثلة ذلك: ركوب باص النقل الجماعي لا يكون مجاناً؛ لأن العادة والعرف الساري بين الناس أن يكون بأجر، وكذا كل ما جرى العرف على اعتباره من مشتملات البيع يدخل في البيع من غير ذكر. غير أن العادة التي تحكّم لكي تكون معتبرة يشترط فيها أن لا تكون مخالفة لنص الشارع ولا لشرط المتعاقدين.

وفي نطاق دراستنا للسياسة الشرعية، فإن العرف والعادة المضطردة والغالبة يُعد أساساً من أسس العمل بالسياسة الشرعية، شريطة أن يكون العرف أو العادة مقارناً لحصول الأمر أو الواقعة، أو سابقاً عليها، وأن لا يكون مخالفاً لنص الشارع أو لاتفاق أطراف الأمر أو الواقعة، فالعمل في إحدى وظائف الدولة يستدعي حصول الموظف على علاوة سنوية دورية اجتماعية لمواجهة غلاء المعيشة، وإن لم يتم اشتراط هذه العلاوة في العقد المُبرم بين الموظف والدولة؛ لأن العرف المضطرد في جميع الوظائف هو حصول الموظف على علاوة دورية. وتكلم أحد الخصمين في الدعوى القضائية أمام القاضي يستدعي الحصول على إذن مسبق من القاضي له بالكلام، وإلاّ اعتبر الخصم المتكلم بلا إذن مخلاً بنظام الجلسة؛ لأن العرف القضائي جرى بذلك، وأداء الجندي التحية العسكرية لقائده عند دخوله عليه، عرف مضطرد، والاستقبال الرسمي لرؤساء وقادة الدول الأخرى بما فيه من بروتوكولات تستدعي عزف السلام الوطني لدولة الضيف والدولة المضيضة وصف حرس الشرف واستعراض الضيف لحرس الشرف ومشى قائد حرس الشرف بخطوة نظامية معينة إلى غير ذلك من بروتوكولات، إنما هو عرف دولي مضطرد لا تمانع السياسة الشرعية من العمل به طالما لا مخالفة فيه لنص شرعي.

ومن أمثلة العرف المخالف للنص الشرعي الذي لا تقر السياسة الشرعية العمل به ولا يُعد أساساً من أسس العمل بها، وضع الخمر على موائد تكريم رؤساء وقادة الدول الأجنبية عند زيارتهم لدولة إسلامية؛ حيث يُعد تقديم الخمر وشربه مُباح في شريعتهم وأعرافهم، إلاّ أنه حرام في الشريعة الإسلامية، وعليه فإن هذا العرف يُعد عرفاً ملغياً في نطاق علم السياسة الشرعية، ومن أمثلة هذا العرف

الملغي كذلك: إعلان الحداد الرسمي في الدولة لموت إحدى الشخصيات الوطنية أو الأجنبية، وتنكيس الراية (العلم) الإسلامي لمثل هذا العرف.

أركان العرف في نطاق دراسة السياسة الشرعية:

للعرف في هذا النطاق ركنان هما: ركن مادي يتمثل في الاعتياد، وركن معنوي يتمثل في الاعتقاد العام في إلزامه شرعاً أو نظاماً (قانوناً).

أما الركن المادي وهو الاعتياد على سلوك معين، أي اضطراد العمل به بين الناس فإنه يلزم أن يتوفر فيه عدة شروط هي:

١ - عمومية العادة بين الوسط الاجتماعي الذي نشأت فيه سواء كان هذا الوسط شاملاً لكل أفراد الدولة أو معظمهم، أو لكل أو معظم أفراد الإقليم إن كان العرف محلياً أو لكل أو معظم أفراد الطائفة أو الفئة المهنية المعينة كطائفة الجزارين أو الصاغة أو التجار أو الحلاقين أو غيرهم فهذا العرف يعتبر عرفاً مهنيّاً أو طائفيّاً.

فمن أمثلة العرف العام لكل أو معظم أفراد الدولة، ما تعارف عليه الناس في المملكة العربية السعودية من لبس المشلح والشماع والعقال في المناسبات الرسمية، ومن أمثلة العرف العام لطائفة الحلاقين مثلاً أنهم يأخذون راحتهم الأسبوعية ويغلقون محال الحلاقة يوم الاثنين من كل أسبوع.

٢ - وأما الشرط الثاني للركن المادي للعرف فهو الاضطراد والانتظام، على معنى أن يسير الناس طبقاً للعرف أو العادة بلا خروج عليها بصفة مستمرة وغير منقطعة بما ينشئ الاعتقاد بثبات واستقرار العمل بمقتضى العرف.

٣ - عدم مخالفة أحكام الشرع أو الآداب العامة؛ فالعرف أو العادة حتى ولو كان عاماً أو مضطرباً أو درج الناس عليه منذ مدة طويلة متى كان مخالفاً لأحكام الشرع أو للآداب والقيم الاجتماعية الراسخة، فإنه يكون عرفاً فاسداً وملغياً ولا أثر له في خلق قاعدة من قواعد السياسة الشرعية ومثال ذلك: لبس المرأة المسلمة لأزياء الميني جيب أو الميكروجيب أو البنطلون والبادي أو كشف شعر رأسها ووضع

مساحيق التجميل على وجهها، وظهورها بين الناس في الشوارع على هذه الأوضاع، كل ذلك عرف فاسد ولو درجت عليه النساء منذ أمد طويل في الكثير من الأقطار الإسلامية، ولا أثر له في خلق قاعدة عامة من قواعد السياسة الشرعية تستوجب إلزام النساء المحجبات أو المنقبات باتباع هذا العرف الفاسد.

الركن المعنوي للعرف:

وهو يعني تولّد الشعور العام لدى الأفراد بأن السلوك الذي اعتادوا عليه مُلزم لهم باعتباره قاعدة من قواعد السياسة الشرعية، تستوجب إيقاع الجزاء على من يخالفها، شأنها في ذلك شأن سائر القواعد النظامية (القانونية) الصادرة عن سلطة التشريع في الدولة.

ويُعد هذا الركن المعنوي معيارًا حقيقيًا للتفرقة بين العرف وبين العادات الاجتماعية التي يتبعها الناس في مناسباتهم؛ مثل ولاءم الأفراح وتبادل الهدايا بين الأصدقاء في المناسبات الخاصة؛ حيث تعد هذه العادات من قبيل المجاملات ولا يتوفر لها ركن الشعور بالإلزام والحرمة المساويان للإلزام وحرمة القواعد النظامية (القانونية).

أساس القوة الملزمة للعرف في نطاق العمل بالسياسة الشرعية:

يستمد العرف قوته الملزمة التي تؤهله لأن يكون مصدرًا وأساسًا لقواعد السياسة الشرعية من إرادة الجماعة وقناعتها ورضائها الضمني بحكمه ومتطلباته. وعليه فإن الجماعة إذا تراضت وهي طائعة مختارة على تطبيق عادة معينة لا تخالف نصًا شرعيًا، ولا تصادم آداب المجتمع وقيمه ومبادئه، فإن المشرع يبارك لها ما تراضت عليه، وفي هذا المعنى ورد في الخبر «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وفي هذه الحالة يكون على السلطة التشريعية في الدولة وضع النظام (القانون) المقعد لإرادة الجماعة، استنادًا إلى العمل بالسياسة الشرعية واعترافًا بحق المجتمع في أن ينشئ بإرادته وقناعته قواعد ملزمة.

الفصل الثاني

أهمية ونطاق البحث في علم السياسة الشرعية

تبدو أهمية البحث في علم السياسة الشرعية من وجهين:

- **الوجه الأول:** أنها السبيل إلى الوصول إلى أحكام المستجدات في فقه الاقتصاد وفقه العقود وفقه التمويل وفقه الائتمان وفقه المال وفقه الاستثمار وسائر القضايا والشئون المعاصرة التي لم تقع ولم يعاصرها فقهاء المذاهب الإسلامية المعتمدون ولم يضعوا لها أحكامًا شرعية في تراثهم الفقهي العظيم.
- **الوجه الثاني:** أنها السبيل إلى تصحيح الصورة السلبية والمفاهيم الخاطئة عن جمود الشريعة الإسلامية وعدم مجاراتها لقضايا العصر، وسوف نوالي بحث هذين الوجهين في المبحثين التاليين:

المبحث الأول

دور السياسة الشرعية في التوصل إلى أحكام المستجدات

في تناول الفقهاء لمفهوم الفقه ذكروا أنه يستعمل في اللغة العربية لعدة معان، منها: الفهم والفطنة، ومنها: فهم غرض أو مراد المتكلم من كلامه.

وقد أطلقه الفقهاء في تعريفاتهم على: فهم الأحكام الشرعية، وعلى: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، وعلى: مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية والتي استنبطها الفقهاء إما بالاستناد إلى نص من قرآن أو من سنة نبوية أو بالاستناد إلى إجماع أو إلى قياس صحيح أو إلى تخريج من جانب الفقهاء المحدثين على قواعد وأصول أئمة الفقه المجتهدين.

والمراد بالأحكام هنا هو مقتضى وموجب مراد الشارع الإسلامي الحكيم من أوامره ونواهيه ومبيحاته من المقتضيات والموجبات التي تشكّل نظاماً عملية لتنظيم حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعلاقاتها البينية والدولية وتحدد نتائج أعمالهم وتصرفاتهم.

والمراد بالأحكام الشرعية: تلك الأحكام المستفادة من أوامر الشارع ونواهيه صراحة أو دلالة.

والمراد بالأحكام العملية: الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين من عبادات ومعاملات وتصرفات معقولة المعنى وغير معقولة المعنى متعلقة بعبادة الله أو بأفعال الناس ومعاملاتهم وعلاقاتهم الأسرية وحقوقهم والتزاماتهم وضبط نظامهم الداخلي والدولي والتي لا شأن لها بالأحكام الاعتقادية أو التهذيبية والأخلاقية وكل ما يتصل بذات الله عز وجل وصفاته ورسله واليوم الآخر وأمّهات الفضائل التي يتحلّى بها الإنسان من مكارم الأخلاق.

وعلى ذلك: فإن موضوع علم الفقه هو: الأحكام الشرعية العملية وأدلة كل حكم منفرداً، وهي الأحكام التي استنبطها الأئمة المجتهدون من مصادر التشريع الأساسية (القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة) ومن الأدلة

العقلية والعرف الذي لا مخالفة فيه لدليل شرعي أو لقاعدة أساسية أو لحكم شرعي ثابت.

الأسس / المبادئ العامة للتشريع في الفقه الإسلامي :

يرتكز التشريع في الفقه الإسلامي على جملة من الأسس تمتاز بالمرونة والحكمة وتضفي عليه صلاحية التطبيق في كل زمان ومكان ولكل بيئة ومجتمع وهي :

- ١ - التيسير وعدم الحرج ونفي الضرر والاعتدال بين كل نقيضين.
- ٢ - رعاية مصالح الناس جميعاً وتغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة.
- ٣ - إقامة العدل والعدالة بين الناس كافة.
- ٤ - الاعتداد بظواهر الأمور وبواطنها (حقائقها ومقاصدها).
- ٥ - الترابط بين الأحكام ومكارم الأخلاق.
- ٦ - إعلاء مبدأ الحريات بأنواعها المتعددة وبخاصة في التملك والتعاقد.

أصول الفقه :

إذا كان موضوع الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، فإن الأصل الموصول إلى هذا العلم والذي يتوصل عن طريقه إلى استنباط هذه الأحكام، والذي يتكون من مجموعة القواعد التي تبين طرق استخراج الأحكام من الأدلة وتحدد للفقيه المنهج الذي يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها وفي ترتيب الأدلة من حيث قوتها، ويُعد بالنسبة للفقيه ميزاناً يضبط اجتهاده ويمنعه من الخطأ في الاستنباط ويرشده إلى معرفة الاستنباط الصحيح من الاستنباط الخطأ، هذا الأصل يسمى أصول الفقه.

موضوع أصول الفقه إذن بيان طرق الاستنباط من الأدلة وذلك عن طريق تحديد مراتب حجيتها وبيان ما يعرض لها من أحوال وتحديد وتمييز الظني والقطعي ومسلك الفقيه عند تعارض ظواهر النصوص أو عند تفاوت دلالات العبارات وبيان من الذي

تنطبق عليه الأحكام الشرعية والتمييز بين الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح إلى غير ذلك من أحكام الرخص والتخفيفات الشرعية.

إن موضوع علم أصول الفقه هو: رسم المنهج الذي يجب أن يتقيد به الفقيه في الاستنباط للأحكام الشرعية وبيان القواعد الإرشادية له لاستخراج الأحكام من النصوص، وتحديد الموازين الضابطة للقياس والمقيدة لطرق استخراج العلل الجامعة بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس، ثم بيان المصالح المعتبرة شرعاً والتي تبنى عليها الأقيسة أو تتخذ في ذاتها أصلاً للأحكام في غير موضع النص عد عدم وجود نص خاص يقاس عليه، ثم هو العلم الذي يبين أنواع الأحكام التكليفية وغاياتها وتميز أقسامها وبيان ما فيها من رخص أو عزائم، والترابط بين الفقه وأصول الفقه يتجلى في أنه يشترط في الفقيه لكي يصل إلى مرحلة الاجتهاد أن يكون عالمًا بقواعد أصول الفقه.

الثبات والتطور في علم الفقه :

يتسم التراث الفقهي الإسلامي خلال مراحل نشأته وتطوره واستقراره بالثبات المطلق، فأحكام العبادات فيه توقيفية على المشرع الحكيم، لا مجال للاختراع أو التزييد فيها أو الانتقاص منها، فالصلاة والحج على سبيل المثال وصف لأفعال سيدنا رسول الله ﷺ، اقتصر اجتهاد الفقهاء في أحكامهما على بيان ما يجب أن يكون لهما من أركان وواجبات وسنن وهيئات ويحقق أداؤها أداءً كاملاً على نحو الأداء المنقول عن سيدنا رسول الله، ويدراً عنهما كل خلل أو تشويه للعبادة، وهكذا في عبادتي الزكاة والصيام، جاءتا وصفاً كاملاً ودقيقاً لأداء الرسول لهما أو لتوجيهاته في أدائهما.

وأما أحكام المعاملات والعقود والتصرفات، فإن الفقهاء المجتهدين قد بنوا على دليل تشريع كل عقد أو تصرف ما يجب أن يكون له من أركان وشروط محققة للعدالة المطلقة بين طرفيه ودافعة عنه كل عوار أو جهالة وغرر أو ظلم، وقد ركز الفقهاء جلّ اهتمامهم على بيان أحكام العقود المسمّاة التي كان لها أصل قبل بعثة رسول الله ﷺ، وأقرّها رسول الله تيسيراً على الناس في معاملاتهم مع وضع ضوابط جديدة لها، تلائم أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد جاء اجتهاد الفقهاء في افتراض عقود جديدة غير مسماة في الدرجة الثانية من الاهتمام، وقد كان هذا الاجتهاد في ضوء ونطاق الواقع المعاش واحتياج الناس إلى معرفة أحكام مستجدات معاملاتهم وتصرفاتهم التعاقدية، فلما انتهى عصر الاجتهاد الفقهي بنهاية عصر الأئمة وبدأ عصر الاجتهاد المذهبي في نطاق مجتهد كل مذهب من مذاهب أهل السنة الأربعة الشهيرة، كان جلّ اهتمام مجتهد المذاهب محصوراً في نطاق شرح وتأصيل وتحرير اجتهاد أئمتهم، ولما انتهى عصر الاجتهاد المذهبي وبدأ عصر التقليد تجمّد نطاق الفقه الإسلامي وتوقّف عند حدود بعض التخريجات والقياسات لبعض المستجدات على أشباهها ونظائرها وما يوافقها من المعاملات والتصرفات القديمة.

غير أن هذه التخريجات والقياسات كانت ولا زالت محل خلاف بين علماء عصرنا، ولكنه خلاف من وجهة نظرنا لا يقوم على دليل صريح بالحل أو بالحرمة وإنما يقوم على مبدأ سدّ الذرائع واحتراز الوقوع في المحرمات، وهي دعاوى يمكن أن توقع أصحابها في تحريم ما لم يحرمه الله، وهي نهاية لا تقل أثراً عن حل ما حرمه الله.

والمشاهد عملاً والمعاصر واقعاً أن كثيراً من علماء العصر يمتنعون عن بيان الحكم الشرعي في الكثير جداً من وقائع المعاملات والعقود والتصرفات المستجدة، إما خوفاً من اتهامهم بحل ما حرمه الله وإما حرصاً منهم على براءة ذمتهم أمام الله والبعد عن خوضهم في مسائل ووقائع خلافية ليس لها أصل شرعي يستنبط منه حكمها، وهو مسلك يمكن أن ينتهي بالبعض إلى اتهام الشريعة الإسلامية بالقصور عن حكم حركة الحياة أو بخلوها من أصول تستنبط منها أحكام النوازل والمستجدات المعاصرة.

من أبرز النوازل والمستجدات المعاصرة التي يخلو الفقه الإسلامي من بيان أحكامها:

- ١ - معظم قضايا التمويل والاستثمار وأسواق المال والرقابة المالية.
- ٢ - جميع قضايا عقود المشتقات المالية الآجلة والمستقبلية وعقود الاختيار وعقود المبادلة.

- ٣- جميع قضايا أسعار الفائدة والتضخم وتعويم العملات.
 - ٤- جميع قضايا الأوراق المالية المستحدثة.
 - ٥- جميع قضايا الأعمال التجارية.
 - ٦- معظم قضايا شركات الأشخاص والأموال.
 - ٧- جميع قضايا الحقوق على الابتكارات الجديدة.
- وإذا أردنا الوقوف على بعض نماذج العقود والتصرفات والوقائع المستحدثة في مجالات المال والأعمال والنقود والبنوك وأسواق رأس المال وما أكثرها والتي لا يوجد لها أحكام ولا تخريجات في الفقه الإسلامي التراثي، وهي في حاجة ماسة إلى استنباط أحكام شرعية محددة لنطاق الحلّ والحرمة فيها، فيمكننا الوقوف منها على ما يأتي:
- ١- استطاع الفقهاء المحدثون تخريج الأسهم العادية على أنها مستندات ملكية ذات قيمة اسمية وقيمة دفترية وقيمة سوقية، وأنها تمثل حصة الشريك في شركة المساهمة وتمنح حاملها الحق في نقل ملكيتها بالبيع أو بالتنازل والحق في الحصول على نصيب من أرباح الشركة وترتب عليه مسؤولية محدودة بقدر حصته في رأس المال وتعطيه الحق في التصويت في الجمعية العمومية للمساهمين. غير أن الفقه الإسلامي الحديث يخلو من تكييف أو تخريج عدد من مستجدات الأسهم العادية من أهمها:
 - الأسهم العادية التي ترتبط توزيعاتها (أرباحها) بأقسام إنتاجية محددة في الشركة.
 - الأسهم العادية ذات التوزيعات المخصصة من الإيرادات قبل حساب الضريبة على الشركة.
 - الأسهم العادية التي تعطي لحاملها الحق في مطالبة الشركة بالتعويض عند انخفاض قيمتها السوقية.

كما يخلو الفقه الإسلامي الحديث من تكييف أو تخريج عدد آخر من الأسهم من أهمها:

- الأسهم الممتازة التي تمنح حاملها حق الحصول على أرباح سنوية ثابتة تحدد بنسبة مئوية من قيمتها الاسمية، أو تمنحه حق التقدم في الحصول على حصته في رأس المال عند تصفية الشركة أو تمنحه حق الحصول على أرباح مستحقة عن سنوات سابقة أو تمنحه حق التصويت بعدد أكبر من الأصوات.

٢- استطاع الفقهاء المحدثون تكييف وتخريج السند على أنه صك مديونية يعطي لحامله الحق في الحصول على فوائد دورية إضافة إلى حقه في استرداد قيمة الدين في تاريخ محدد، غير أن منشآت الأعمال المقترضة استحدثت في تعاقداتها مع المقرضين (المستثمرين) أنواعاً عديدة من السندات لا يوجد لها تكييف أو تخريج فقهي ومن أهمها:

- السند الاسمي (المسجل باسم صاحبه).
- السند القابل للتحويل إلى سهم عادي.
- السند بخضم على قيمته الاسمية.
- السند بعلاوة الاستدعاء.
- السند بضمان بعض أصول المنشأة المصدرة له.
- السند ذو معدل الفائدة المتحرك.
- سندات المشاركة.
- السندات الادخارية التي تحتكرها وزارة المالية.
- سندات الخزنة العامة.

٣- عرف الفقه الإسلامي التقليدي شرط خيار الرؤية والرد بالعيب في عقد البيع لصالح طرفيه أو أحدهما، غير أن التعامل المالي المعاصر في أسواق المال قد استحدث عقوداً تنعقد فيها الصفقة على الخيار نفسه، واستحدث أنواعاً كثيرة من عقود الخيارات لا يوجد لها تكييف أو تخريج في الفقه الإسلامي من أهمها:

- عقود الخيار على العملات.
- عقود الخيار على أسعار الصرف.
- عقود الخيار على أسعار الفائدة.
- عقود الخيار على مؤشرات الأسهم.
- خيار أنظر خلفك.
- خيار الأصل وإلا فلا.
- خيار النقدية وإلا فلا.
- خيار كيفما تحبه.
- خيار السلّة.
- خيار العملة البديلة.
- الخيار المزدوج.
- الخيار على عقد الخيار.
- خيار التأجيل.
- خيار التوقف عن التشغيل.
- خيار التوسع.
- خيار البيع.
- خيار الشراء.

إلى غير ذلك من أنواع عقود الخيارات المعمول بها في أسواق المال.

٤- وصفوة القول فيما تقدّم: أنه يوجد مئات النوازل والمستجدات في مجال المعاملات المالية والنقدية والائتمانية والتجارية، لا يوجد لها تكييف ولا تخرج في الفقه الإسلامي التراثي والحديث، ويقف الناس بشأن حكمها الشرعي حيارى وفي أمس الحاجة إلى بيان حكمها بياناً صحيحاً يبين لهم نطاق الحرمة والكراهية والإباحة بشأنها، خاصة وأن الفقه الإسلامي لا يخلو فقط من بيان حكمها

الشرعي، وإنما يخلو كذلك من الأصل التشريعي الذي يمكن أن يستنبط منه هذا الحكم.

السياسة الشرعية كمصدر للأحكام التي لا أصل تشريعي لاستنباطها:

ذكرنا في الفصل الأول: أن السياسة الشرعية هي التطبيقات العملية لمقاصد الشريعة وقواعدها وأحكامها العامة، متمثلة في أفعال وقرارات السلطات العامة، المنوطة بتحقيق المصالح العامة، فيما لم يرد فيه دليل شرعي خاص. أو أنها: مجموعة القواعد العامة المجردة الموضوعية لرعاية الآداب والمصالح العامة وانتظام مرافق الدولة الخدمية والإنتاجية، وذلك فيما لم يرد بشأنه دليل جزئي خاص؛ حيث يتم العمل بهذه القواعد في تدبير الشئون العامة للدولة بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين.

والقول بغير ذلك يعني: أن يكون الإسلام مجرد عقيدة دينية لا تفعل أكثر من تزويد معتنقيها بالإيمان، وبنسق من القيم الدينية الأخلاقية المتفقة معه، دون أن يكون له تأثير اجتماعي أو نظام اقتصادي يمتد إلى تصريف شئون الدولة وإدارة حياتها وهو قول غير صحيح ويتنافى مع جوهر الإسلام، باعتباره عقيدة وشريعة.

وتفعيل دور السياسة الشرعية في استنباط أحكام الوقائع والنوازل والمستجدات التي لم يرد بشأنها نص خاص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس صحيح، يعد خارجاً عن نطاق الأثر القاضي «بأن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، من حيث إن هذا الأثر يختص بأمور العقيدة، لا بإدارة شئون الدولة وتنظيم علاقات أفرادها على ضوء ما تقتضيه المصلحة العامة.

بيد أن الشرط الجوهرى من وجهة نظر هذه الدراسة لتفعيل قواعد السياسة الشرعية في استنباط الأحكام الشرعية يتمثل في عدم جواز التمسك بالمصلحة العامة عند تعارضها مع نص قطعي الثبوت والدلالة، أو مع حكم معلوم من الدين بالضرورة أو انعقد عليه الإجماع، أو تلقته الأمة بالقبول واستقر العمل به.

مصادر السياسة الشرعية:

تستمد السياسة الشرعية شرعية أحكامها من عدة مصادر من أهمها:

- ١ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والتي جاءت الشريعة الإسلامية وشرعت الأحكام الشرعية لتحقيقها والتي ترجع إلى المحافظة على الدين والنفس والمال والعقل والنسل مما لا قوام لعيش الإنسان في الدنيا إلا بها.
- ٢ - المصالح العامة الحقيقية التي تتجه الأحكام الشرعية لتحقيقها والتي تجلب المنافع للكافة وتدرء عنهم المضار والتي لا تخضع للأهواء النفسية أو الانحرافات الفكرية ولا تخضع النصوص الدينية للأهواء والشهوات.
- ٣ - المصالح المرسلة (الاستصلاح) وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي الحنيف، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، والتي لا تدخل في عموم القياس ولا يؤدي الأخذ بها إلى مناهضة مقاصد الشارع ولا تنافي أصلاً من أصوله أو تعارض دليلاً من أدلته القطعية، والتي تكون معقولة في ذاتها ويؤدي تفعيل العمل بها على رفع الحرج والمشقة والضيق عن الناس.

المبحث الثاني

تصحيح الصورة السلبية عن الشريعة الإسلامية

من المعلوم أن الإسلام الحنيف يتكون من ثلاثة جوانب: عقيدة وشريعة وأخلاق، وأن الشريعة اصطلاح يعبر به عن الفقه الإسلامي وما يحتويه من أحكام شرعية تكليفية متعلقة بأفعال المكلفين ومبينة للواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات من الأفعال والتصرفات التي انطوت عليها أوامر الشارع ونواهيه.

وفي أحقاب زمنية متعددة يتعرض الفقه الإسلامي لأزمات ثقة بالغة التعقيد من جانب العديد من الفئات التي تسعى إلى الانفلات من الخضوع لأحكامه، ومن فئات أخرى تجهل أحكامه وأثره على ضبط حياة المسلمين على وفق مراد الله من أوامره ونواهيه.

لقد استطاع الفقه الإسلامي في عصوره المتعاقبة أن يقيم صرحاً فريداً من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإدارية الضابطة لحركة الحياة وعلاقات المسلمين بالخالق سبحانه، وبيعضهم البعض، وبغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى.

واستطاع من خلال مدارسه ومجتهديه أن يرتقي بسلوك الناس وتصرفاتهم وفكرهم وأن يقودهم إلى منازل ومدارك من العلوم والمعارف التي لم تصل إليها بعد أحدث النظريات العلمية المعاصرة.

غير أن نفرًا من أصحاب الفكر الضال يجددون بين الحين والآخر وصم الفقه الإسلامي بما يأتي:

١ - أنه تراث كان يناسب مجريات الوقائع والنوازل التي توصل الفقهاء إلى أحكامها في عصورهم الماضية، ولا يناسب مستجدات وقائع ونوازل العصر، ولما كان الاجتهاد يتغير بتغير الزمان والمكان والوقائع والمستجدات، فإن التراث الفقهي أصبح لا يناسب العصر.

٢- والبعض يذهب إلى أبعد من مجرد المطالبة بتغيير الاجتهاد مع تغير الزمان والمكان والنوازل والمستجدات، ويدعو صراحة إلى إهالة التراب على التراث الفقهي ودفنه في مقابر الأئمة والمجتهدين السابقين.

وتستطيع السياسة الشرعية بما يمكن تخريجه من أحكام على ضوء أصولها أن تكسب الفقه الإسلامي حيوية وتجددًا وأن تجدد شبابيه بزخم لا يتناهى من الأحكام بل يتجدد مع تجدد الوقائع والنوازل والمستجدات في مجال الأنظمة المالية والنقدية والمصرفية والائتمانية والاستثمارية والتجارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكافة شئون الحياة، كما تستطيع تصحيح الصورة السلبية الخاطئة العالقة في عقول أعدائه والانتهاكات الباطلة بقصوره عن مجاراة مستجدات الحياة.

أهداف أو غايات المشرع من العمل بقواعد السياسة الشرعية :

الراجح لدينا أن المشرع الإسلامي الحكيم عندما أقر الدولة على العمل بقواعد السياسة الشرعية كان يتغيا تحقيق هدفين رئيسيين هما:

١- سيادة مبدأ المواطنة في الدولة والأمة الإسلامية.

٢- إقرار مبدأ المساواة أمام التكاليف الشرعية.

أولاً: سيادة مبدأ المواطنة:

المواطنة هي: «علاقة بين الفرد والدولة التي يتخذها وطنًا له، تتضمن حقوقًا وواجبات متبادلة بين أبناء الوطن من جهة وبينهم وبين وطنهم من جهة أخرى، يؤدي الوفاء بها إلى انصهار الجميع واندماجهم وانتمائهم لهذا الوطن دون نظر إلى أية اعتبارات أخرى عرقية أو دينية أو طائفية أو غيرها».

وتستند المواطنة في مفهومها الشرعي على ست ثوابت رئيسية هي:

١- المساواة بين المواطنين أمام التكاليف والأحكام الشرعية.

٢- امتلاك المواطن حقوقًا اجتماعية واقتصادية وسياسية تتكفل الدولة بحمايتها.

٣- تحمّل المواطن واجبات اجتماعية واقتصادية تجاه دولته وبني وطنه.

- ٤- حق المواطن في المشاركة في خدمة وطنه أمنياً وسياسياً.
- ٥- ولاء المواطن لوطنه ورموزه ديناً ولغةً وعُرفاً ونشيداً وعَلَمًا، ولأهـ يستوجب منه التضحية في سبيله بنفسه وماله.
- ٦- خضوع المواطن للنظام العام في وطنه.

والمواطنة التي يتغيأ المشرع الإسلامي الحكيم إقامتها من خلال العمل بقواعد السياسة الشرعية هي مواطنة الولاء للدولة الإسلامية والأخوة الإسلامية والوحدة الإسلامية، لا مواطنة القطرية أو الشعبية أو الانفصالية التي اصطنعها الاستعمار لتفريق المسلمين وصارت تتحول في حس كثير من الناس إلى واقع نفسي يفصل المسلم عن أخيه المسلم فيما وراء حدود وطنه الضيق.

لقد وضع المشرع الإسلامي من خلال تشريعاته، كل مسلم في إطار المجموع؛ حيث لبى الحاجات النفسية والتطلعات الروحية لكل مقيم على أرضه ولم يسمح لطائفة أن تزيل أو تمحق شخصية طائفة أخرى أو تذيب خصائصها أو تستنكر تمتعها بخصوصيتها ومزاياها، لقد أقام الإسلام توازنًا فريدًا بين أبناء المجتمع الإسلامي يقوم على الاعتراف بالخصوصيات والمزايا لسائر المنتمين إلى شريعته «كلكم لآدم وآدم من تراب»، «لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»، ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُخَرِّجُوكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

إن المواطنة التي تغيأ المشرع الإسلامي الحكيم إقامتها من خلال العمل بقواعد السياسة الشرعية مواطنة تجعل من القيم العليا حقاً وعدلاً وإحساناً ووفاءً، وتجعل من حاكمية القرآن والسنة لكل تصرفات المسلمين نابعة من ذواتهم وتفضيلهم قبل أن يكون الفرد ملزماً بها نظاماً أو قانوناً.

لقد تواترت وتكاثرت نصوص القرآن الكريم والسُّنة النبوية المشرفة وهي تقرر العديد من المضامين الإنسانية التي ترسخ وتفعّل العمل بمبدأ المواطنة وفقاً لرؤيته الإسلامية، ومن أبرز هذه المضامين:

- ١ - وحدة البشرية في أصل نشأتها وسقوط التمايزات العرقية وثبوت الكرامة الإنسانية للإنسان بسبب آدميته «كلكم لآدم وآم من تراب».
- ٢ - الإشادة بالأخوة الإيمانية بين المسلمين وتلاحمهم العضوي وتكافؤهم في الدماء ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»، «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم».
- ٣ - تحميل كل فرد مسلم لقدر من المسؤولية العامة والخاصة «ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل على أهل بيته راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة ... والخادم ... ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته».
- ٤ - للنساء المسلمات حقوق وعليهن واجبات وهن شقائق الرجال ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة.
- ٥ - رفق الإمام بالرعية مطلوب، وإقامته للعدل بين الناس أساس لملكه والوفاء بالعهود والعقود قيمة إسلامية محترمة، والتعدي على حقوق الآخرين مرفوض والصدق منجاة لصاحبه، والغدر والخيانة مهلكة، وكل هذه المضامين وغيرها إنما هي فرضيات وثوابت لتحديد وتفعيل مبدأ المواطنة الإسلامية.

الفصل الثالث

وثيقة (دستور) المدينة وسيادة مبدأ المواطنة

تُعد وثيقة المدينة أبرز وأهم الوثائق السياسية في العهد النبوي، وذلك لما أقرته من مبادئ عامة، كانت في مجموعها ترسيخاً وتفعيلاً للعمل بمبدأ المواطنة في الرؤيا النبوية له؛ حيث أحقت الحقوق وألزمت بالالتزامات واعترفت بالخصوصيات وأقامت التوازن المُطلق والفريد بين مواطني المدينة من مهاجرين وأنصار ويهود.

وتكشف بنود وثيقة المدينة عن مضامينها الإنسانية فتقول:

١- هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

٢- أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٣- المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يُقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٤- وبنو عوف وبنو الحارث وبنو ساعدة وبنو جُشم وبنو النجار وبنو عمرو بن عوف وبنو النبيت وبنو الأوس، على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وأن المؤمنين لا يتركون مُفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عَقْل وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دَسِيعَةً ظلمٍ أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن، وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا مُتناصر عليهم، وأن سَلَمَ المؤمنين واحدة، لا يُسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا، وأن المؤمنين يُبىء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يُجِيرُ

مشرِكٌ ما لا لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن، وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قودُّ به، إلَّا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل) وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلَّا قيام عليه، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا أو يؤويه، وإن من نصره أو أواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلَّا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلَّا نفسه وأهل بيته، وأن لليهود بني النجار، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جُشم وبني الأوس وبني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف إلَّا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلَّا نفسه وأهل بيته، وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وأن لبني الشُّطبية مثل ما لليهود بني عوف، وأن البر دون الإثم، وأن موالي ثعلبة كأنفسهم وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلَّا بإذن محمد، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلَّا من ظلم وأن الله على أبر هذا وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

وأنه لا يآثم أمرؤ بحليفة، وأن النصر للمظلوم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

وأن الجار كالنفس غير مُضار ولا آثم، وأنه لا تجار حرمة إلَّا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

والذي يعيننا من إيراد نص هذه الصحيفة فيما أقرته من مبادئ وأسس عامة لترسيخ وتفعيل العمل بمبدأ المواطنة هو التأكيد على المعاني التالية:

- ١- أنها كانت بمثابة التنظير والتقنين والتطبيق للعلاقة بين الأمة صاحبة الشريعة الإسلامية ودعوتها ودولتها وبين اليهود، وهي علاقة المواطنة الكاملة في ظل الدولة الإسلامية والمرجعية الإسلامية والأمة الواحدة.
- ٢- أن حقوق المواطنة كانت تنطلق من الدين وتنتهي إليه وكان الأساس فيها هو الدين وحده، وعليه فإن المواطنة لم تقم في دولة الإسلام على إنقاص الدين أو على ركाम العقيدة، كما هو حال المواطنة في حضارات أخرى.
- ٣- أن مساحة القيم والثوابت والأخلاق الإسلامية الواردة بالصحيفة على درجة الاتساع التي تجعل من الشريعة الإسلامية مصدرًا ومعياريًا لكل نظام أو قانون يصدر في إطار الدولة الإسلامية.
- ٤- أن العدل هو الأساس في علاقة الفرد المسلم بالآخر، وفي علاقة المسلمين كمجموع بالآخرين، وتفعيلًا لهذا المعنى فإن الصحيفة ميّزت بين فرقاء وطوائف أطرافها ولم تعمم الحكم عليهم أو تضعهم جميعًا في سلة واحدة، كي لا يظلم أحد بهذا التعميم.
- ٥- أن الصحيفة قد أقامت من خلال مبادئها العامة أمة، ودولة، ووطنًا، وحضارة على أساس من الوحدة القائمة على التنوّع بين مجموعات من القبائل والشرائع والأجناس والعادات والتقاليد، كما أن الصحيفة قد أقامت هذه الوحدة على أساس من تعظيم القواسم والجوامع المشتركة بين هذه المجموعات، بحيث تكون المصالح المشتركة هي الإطار الجامع لكل أطراف الصحيفة.

ثانيًا: إقرار مبدأ المساواة أمام التكاليف الشرعية:

وهذا هو الهدف الثاني الرئيس الذي تغيّاه المشرّع الإسلامي الحكيم عندما أقرّ السلطة العامة في الدولة الإسلامية على العمل بقواعد السياسية الشرعية.

المعنى الحقيقي للمساواة من وجهة النظر الإسلامية:

إن هذا الحق يعني من وجهة النظر الإسلامية أمران: (أولهما) أن لكل مواطن في إطار الدولة الإسلامية حق التمتع بكافة الحقوق والحريات دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين؛ و(الثاني) أن المساواة هي الأساس (النظامي أو القانوني) للتمتع بالحقوق والتكليف بالواجبات، وقد أقرت مصادر التشريع الإسلامي هذين المعنيين لمبدأ المساواة؛ فالله عز وجل يقول في قرآنه المجيد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، والرسول ﷺ يقول في خطبة الوداع: «أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي، ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى»، والرسول عليه السلام يقول: «النساء شقائق الرجال»، «والناس سواسية كأسنان المشط» والأدلة والنصوص في هذا الشأن متواترة على أن المقياس الوحيد الذي ارتضاه المشرع الإسلامي للتفاضل بين البشر هو التقوى، وهو حسن علاقتهم بالله وبأنفسهم وبعضهم البعض.

حق المساواة بين المرأة والرجل وإشكالية العصر:

حتى وقت قريب كانت المرأة الأوروبية غير مُعترف لها بأية حقوق لدرجة أن الفرنسيين كانوا يشكّون في إنسانية المرأة، فقد عقد في فرنسا عام ١٥٨٦م اجتماع عام لبحث شأن المرأة، وما إذا كانت تُعد إنساناً أو لا تُعد إنساناً، وبعد النقاش قرر المجتمعون أن المرأة إنسان ولكنها مخلوقة لخدمة الرجل، وهكذا أثبت الفرنسيون إنسانية المرأة؛ تلك الإنسانية التي ظلت مشكوكاً فيها حتى عام ١٥٨٦م وعندما أثبتوها للمرأة لم يثبتوها كاملة بل جعلوها تابعة خادمة للرجل.

وحتى عام ١٨٥٠م بقيت النساء في إنجلترا غير معدودات من المواطنين وظلت المرأة حتى عام ١٨٨٢م وليس لها حقوق شخصية في الملكية أو الميراث، بل كانت ذائبة إما في شخص أبيها أو في شخص زوجها، وحتى الآن تذوب المرأة في أوروبا

وأمرىكا بعد زواجها في شخص زوجها؛ حيث تفقد لقب أسرتها لتلقب باسم زوجها، وقد ظلت الجامعات الأمريكية حتى ١٩٦٤ / ٧ / ٢٦ لا تسوي في الحقوق بين الطلبة والطالبات.

وقد كان التمييز ضد المرأة في العالم غير الإسلامي هو المحور الأساسي الذي اهتم به ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقية الخاصة بالقضاء على التمييز ضد المرأة الصادرة في الثامن عشر من ديسمبر عام ١٩٧٩ م.

وقد أعطت الاتفاقية لمصطلح التمييز ضد المرأة مدلولاً واسعاً يتناول كل أشكال وألوان وأنواع التمييز بحيث يشمل أية تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس أنوثتها ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف لها بحق مساواة الرجل في التمتع بالحقوق والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية والمدنية والحياة الأسرية. ولعل هذه الاتفاقية تكشف من وجهة نظرنا عمق العزلة والقيود التي كانت مفروضة على المرأة في الدول غير الإسلامية قبل عقد الاتفاقية.

والأمر المثير للسخرية أن الدول الأوروبية وغير المسلمة التي مارست شتى أنواع التمييز ضد المرأة، قد أصبحت بين عشية وضحاها المدافع الرئيس عن حقوق المرأة في الدول الإسلامية، ولا تستحي التقارير الصادرة عن منظماتها الأهلية من الإشارة بأصابع الاتهام ضد ما يسمونه التمييز العنصري ضد المرأة في التشريعات الإسلامية الخاصة بالمرأة.

ونحن لا نستطيع أن نتهمهم بالجهل بالحكمة التشريعية التي من أجلها فرقت أحكام الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة في مجالات الإنفاق على بيت الزوجية، ونصاب الشهادة والميراث، والقوامة، وإيقاع الطلاق، وتعدد الزوجات، فإنه يعلمون جيداً هذه الحكمة، ويتحيلون في قوانينهم وأعرافهم للعمل بمقتضاها خروجاً على الاتفاقيات الدولية، ولكنه الكبر والجحود والمعاندة لكل ما هو إسلامي. وربما كانوا يهدفون إلى هدم بناء الأسرة المسلمة، الذي أقامه التشريع الإسلامي على المودة والرحمة، وذلك من حيث إن الأسرة هي اللبنة الأساس في بناء المجتمع، فإذا استطاعوا

القضاء على أساسيّ المودة والرحمة انهارت الأسرة المسلمة وانهارت المجتمعات الإسلامية.

ونحن من جانبنا ووفق ما تقتضيه طبيعة البحث العلمي سوف نبين الحكمة التشريعية من وراء المجالات الست التي فرقت فيها الشريعة الإسلامية بين المرأة والرجل، لا على سبيل تمييز الرجل عنها، بل على سبيل تكريمها وإلقاء المزيد من الأعباء الحياتية على الرجل الذي خصّه القرآن الكريم وحده بالشقاء حين أخرج من الجنة، قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا تَخْرُجْ كُتُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: ١١٧]، فإن الخطاب في صدر الآية كان موجّهاً لآدم وحواء (للرجل والمرأة) لكنه تم توجيهه إلى الرجل فقط عند الخروج من الجنة إلى الحياة الدنيا، وفي هذا دليل واضح على أن الأعباء الحياتية الزوجية مُلقاة فقط على عاتق الرجل دون المرأة التي كرمها الشارع وصانها عن التعرض والابتدال، وننتقل الآن إلى مجالات التفرقة بين الرجل والمرأة.

أولاً: أعباء المعيشة:

صان الإسلام المرأة من التبذل وأعفاها من السعي والكدح على أعباء المعيشة وألقاها على عاتق الرجل وحده أباً كان أو أخاً أو ابناً أو زوجاً، وفي نفس الوقت الذي أعفى الإسلام المرأة من السعي على أعباء المعيشة فإنه قد صان لها كافة حقوقها الدنيوية في حالة طلاقها؛ حيث يجب لها مؤخر الصداق ونفقة المتعة والعدة والحضانة، فضلاً عن وجوب المهر لها قبل الزواج، فأين ما يشين الإسلام في هذا التشريع، إن الآخرين يعلمون ذلك جيداً ولكنهم يهدفون إلى النفاذ من خلال دعاوهم بمنع التمييز ضد المرأة إلى مساواة المرأة المسلمة بالرجل المسلم في إباحة الزواج من طرف غير مسلم، إذ كما يجوز شرعاً أن يتزوج المسلم من كاتبة، فلماذا تُمنع المسلمة من الزواج برجل غير مسلم، لكنه التشريع الحكيم الذي لا نقول بغيره.

ثانياً: نصاب الشهادة:

يرى الآخرون أن في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، إخلالاً بالمساواة بين المرأة والرجل إذ لماذا جعل الشرع شهادة المرأتين معادلة لشهادة رجل واحد إن في هذا تحيز للرجل وتمييز ضد المرأة، ويعلم الآخر أن للمشرع الإسلامي حكمة بالغة في هذه التفرقة، فإن طبيعة المرأة التي شاءت إرادة الخالق لها أن تكون أكثر عاطفة من الرجل فإنها الأم والحاضنة والمربية لأطفالها الصغار وهي المعلمة والراعية والمحافظة على أبنائها الكبار الذين هم في أشد الحاجة إلى عطفها وحنانها وحنوها عليهم أطفالاً كانوا أو كباراً. هذه الطبيعة التي جعلها الخالق سبحانه عنواناً للمرأة وأقوى مظاهر حياتها، هي التي قد تؤدي بالمرأة إلى نسيان الشهادة ومن ثم احتياجها إلى امرأة أخرى تعزز شهادتها وتنفي عنها التهمة، وذلك جرياً على الأصل العام في تعزيز شهادة الرجل الواحد بشهادة رجل آخر ولا علاقة لذلك بالإنسانية ولا بالكرامة ولا بالأهلية، فالمرأة إنسان كالرجل كريمة كالرجل ذات أهلية كاملة لتلقي الحقوق والالتزام بالالتزامات كالرجل، ومن ثم فإن التفاوت بينها وبين الرجل في نصاب الشهادة مسألة لا علاقة لها بكرامتها أو اعتبارها واحترامها وحقوق آدميتها.

ثالثاً: القوامة:

لقد أعطى الشارع للرجل الحق في القوامة على زوجته بما ألزمه به من السعي على أسرته ورعايتها، وذلك حفظاً لكرامة المرأة وصوناً لحقوقها وتحقيقاً لمصالحها في جميع مراحل حياتها، فهي إن كانت غير متزوجة وقع على وليها عبء المحافظة عليها والإنفاق عليها، فإذا بلغت سن الزواج كان لها حق إبداء رأيها في أمر زواجها دون إجبار لها على قبول زوج لا ترضيه، أما إذا كانت ثيباً فهي أحق بنفسها من وليها وليس لوليها الحق في عضلها ومنعها من الزواج ممن ترضيه من غير سبب شرعي معقول المعنى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقُتُ الْمَرْأَةَ فَتَلَعْنَ جُلُوهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، والعضل هو: منع المرأة من الزواج من الكفء، فإذا تزوجت

انتقلت القوامة عليها إلى زوجها، وهي قوامة الالتزام برعايتها والإنفاق عليها وردّ كل أذى أو اعتداء يقع عليها دون أن تنقص شيئاً من شخصيتها ولا من أهليتها المدنية ولا من ذمتها المالية، ثم هي مع قوامة زوجها عليها راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعايتها، ورعايتها هنا هم زوجها وأولادها وبيتها.

وعليه: فإن حقوق وواجبات الزوجية متبادلة بين الزوجين، للزوج حق القوامة وعليه أعباء الصداق والنفقة والحفظ والرعاية، وعلى المرأة واجب الطاعة والحفظ لعرض زوجها وماله وولده ولها حق الرزق والحفظ والرعاية. وعليه: فإنه لا مجال للقول بأن في قوامة الرجل على المرأة إهدار لآدميتها أو انتقاص من حقوقها المدنية.

رابعاً: عدم المساواة في الميراث:

حيث أقرّت الشريعة الإسلامية أن يكون نصيب الرجل في الميراث ضعف نصيب الأنثى سواء كانت هذه الأنثى أختاً شقيقة أو أمّاً أو زوجة، اللهم إلا إذا كانت أمّاً وكان لولدها المتوفى ولد فإنها ترث السدس مثل زوجها، أو كانت أختاً لأم فإنها تشارك أخوتها في الثلث بالتساوي إذا لم يترك المتوفى أصلاً ولا فرعاً وارثاً.

وقد بنيت التفرقة بين الرجل والمرأة في الميراث على أساس الأعباء المالية والاقتصادية المُلقاة على عاتق كل منهما في الحياة المعيشية؛ حيث لم يلق المشرع الإسلامي الحكيم على عاتق المرأة أية أعباء مالية معيشية حتى الإنفاق على نفسها فإنه مسؤولية الولي إن لم تكن متزوجة ومسئولية الزوج إن كانت متزوجة؛ ولذا كان من حكمة تشريع الميراث أن يكون حظ الرجل منه أوفر من حظ المرأة، لما يقع على عاتقه من عبء الإنفاق عليها.

خامساً: استثناء الرجل بإيقاع الطلاق:

يظن البعض أن الشريعة الإسلامية قد أطلقت حق الزوج في الطلاق دون أن يكون للزوجة حق فيه وهو ما يُعد مخالفاً لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، ولكن الإسلام حين جعل الطلاق من حيث الأصل في يد الرجل وإنما مردّد ذلك إلى وجوه الحكمة التالية:

١ - أن الرجل أقل انفعالاً من المرأة، فإذا أوقع الطلاق فإنه لا يوقعه إلا للضرورة القصوى كآخر مرحلة علاجية لمشكلة زوجية تستلزمه، وفي ذلك حفاظاً على كيان الأسرة ومنع انهيارها لأدنى الأسباب.

٢ - وحتى يفكر الرجل ملياً ويتحاشى التسرع في إيقاع الطلاق على زوجته فقد رتب عليه المشرع عدة أعباء مالية واجتماعية يقع عبؤها عليه وحده من أبرزها: وجوب الوفاء بمؤخر صداقها، ومتعتها، ونفقة عدتها، ونفقة حضانتها لأولادها في سن الحضانة.

٣ - قيد المشرع حق الزوج في إيقاع الطلاق على زوجته بعدة قيود ذات صلة بالعدد والزمان والوصف وطلب منه الاقتصار على طلبة واحدة رجعية في حال طهر الزوجة وأعطاه مكنة مراجعة زوجته أثناء عدتها فيما إذا رجع الزوجان إلى صوابهما وشعرا بخطئهما في التسرع في إيقاع الطلاق، فإذا لم يراجعها فليس له أن يخرجها من منزل الزوجية ما دامت في عدته، قال تعالى: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١]، فإذا لم يراجعها وبانت منه بينونة صغرى، فإن المشرع قد أعطاهما الفرصة في الزواج مرة ثانية بعقد جديد ومهر جديد.

وقد جعل المشرع الحد الأقصى لعدد الطلقات التي يملكها الزوج على زوجته بثلاث طلقات تبين بعدهن منه بينونة كبرى ولا تحل له إلا بعد أن تنكح زوجاً غيره نكاحاً شرعياً صحيحاً ثم يطلقها أو يموت عنها.

وإذا كان المشرع قد جعل الطلاق من حيث الأصل في يد الرجل فإنه قد أعطى المرأة استثناءً من هذا الأصل حق تطليق نفسها من زوجها أو طلب الطلاق من القاضي أو التراضي عليه مع زوجها على المال في الحالات التالية:

١ - إذا اشترطت في عقد الزواج أن تكون العصمة بيدها وأن تملك انفرادها بطلاق نفسها من زوجها ورضي الزوج بذلك.

٢- إذا طلبت من القاضي تطليقها لإعسار الزوج أو لغيبته غيبة طويلة أو لانتقاء الضرر أو الضرار.

٣- إذا تنازلت عن حقوقها عند زوجها أو تراضت معه على بدل مالي فيما يعرف بالخُلع أو الطلاق على المال.

وعليه: فليس في جعل الطلاق من حيث الأصل بيد الرجل ما يوجب القول بانعدام مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة.

سادساً: تعدد الزوجات دون الأزواج:

يدّعى البعض أن فيما شرعه الإسلام من حق الرجل في تعدد الزوجات وحرمان المرأة من تعدد الأزواج في وقت واحد إهدار لحق المرأة في الانفراد بزوجها وإهدار لمبدأ المساواة بينهما في هذا الحق الاجتماعي.

وتعد مسألة تعدد الزوجات من المسائل التي انفرد بها التشريع الإسلامي عن الديانتين اليهودية والمسيحية، لكن الإسلام مع إباحته للتعدد قيّده بقيدين هما:

- ١- تحريم الجمع بين أكثر من أربع زوجات للرجل الواحد في الوقت الواحد.
- ٢- العدل بين الزوجات في الأمور المادية المتعلقة بالمأكل والمشرب والملبس والسكن والبيت والوقت.

ويُعدّ التعدد في حقيقته عبئاً بدنياً ومالياً على الرجل، وإن كان في ظاهره إشباع لغريزته، أما بالنسبة للمرأة فإنه قد شرع لتحقيق مصلحتين رئيسيتين لها وهما:

أ- منع طلاقها من زوجها في حالات عقمها أو بُغض الزوج لها؛ حيث يكون في استطاعة الزوج مع مشروعية التعدد أن يتزوج بأخرى ويبقي على الزوجة الأولى في عصمته دون أن يضطر إلى طلاقها.

ب- الحدّ من ظاهرة العنوسة بين النساء الصالحات للزواج والتي بدأت تتفاقم لأسباب اقتصادية واجتماعية كثيرة منها: انتشار البطالة بين الشباب القادرين على الزواج والعمل غير الواجدين له، وبالتالي انعدام مقدرتهم على تحمّل أعباء

الزواج والحياة الزوجية، وكذا تزايد عدد النساء على الرجال خاصة في أوقات الحروب.

وبالنظر إلى هاتين المصلحتين فإنه من الخير للمرأة أن تكون زوجة ثانية أو حتى رابعة من أن تكون على علاقة غير شرعية برجل آخر.

وإذا كان المشرع الإسلامي الحكيم قد أباح تعدد الزوجات للرجال لمصالح حقيقية تعود على النساء، فإنه قد حرّم على المرأة أن تتزوج بأكثر من رجل واحد في وقت واحد، ليس من موقف العداء للمرأة وإنما من أجل تحقيق عدة مقاصد شرعية منها:

١ - عدم اختلاط الأنساب؛ فالمرأة هي الحرث الذي يضع فيه الرجل البذر الطيب الذي ينتج عنه الولد الصالح، فلو تعاقب عليها عدة رجال في وقت واحد فإنها لا تدري إلى أيهم يُنسب الولد.

٢ - الحد من انتشار الأمراض القاتلة التي تحدث من جراء تعاقب عدة رجال على امرأة واحدة في وقت واحد.

٣ - الرقي بالمرأة وصون كرامتها، فإنها ليست بأقل من أنثى أي حيوان تعاف نزو الذكور عليها حال حملها، والمرأة أكمل وأرشد من ذلك.

خلاصة القول إذن: أنه ما من مجال من المجالات الست التي لم تساوي فيها الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة، إلّا وقف وراءه حُكمٌ تشريعية متعددة تدعو إلى عدم المساواة المطلقة بينهما، ومن ثمّ فإنه لا مجال للطعن على الشريعة الإسلامية في شأن تفرقتها بين نوعي الجنس البشري.

علاقة السياسة الشرعية بالأنظمة المحلية:

قدمنا أن السياسة الشرعية تعني في مفهومها العام: علم فن الحكم وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ فإنها تعالج في أساسها وأصلها شكل ونظام وإدارة الدولة، وتنظيم السلطات العامة فيها في علاقتها ببعضها البعض وبأفراد المجتمع، وذلك من حيث كون السياسة الشرعية وثيقة الصلة بأفعال الحكّام (السلطات العامة) المنوطة

بالعدل والمصلحة وانتظام الأمور في الدولة فيما لم يرد فيه دليل جزئي خاص من القرآن والسُّنة من الأمور العامة.

ويميل غالبية فقهاء السياسة الشرعية إلى قصر الدراسة فيها على بيان شكل الدولة الإسلامية ونظام الحكم فيها وسلطاتها العامة الثلاث أو ما يمكن التعبير عنه بالنظام الدستوري للدولة الإسلامية.

وعليه: فإن السياسة الشرعية تقترب كثيرًا من النظام الدستوري من حيث كونه يتضمن مجموعة القواعد التي تحدد شكل ونظام الحكم في الدولة وتعيّن سلطاتها والهيئات التي تباشرها هذه السلطات وعلاقة كل منها بالأخرى، وتقرر الحقوق والحريات الأساسية للأفراد في علاقاتها بسلطات الدولة. وتوضيحًا ذلك نقول: إن النظام (القانون) الدستوري والسياسة الشرعية يهتمان ببحث المسائل الآتية:

١ - **شكل الدولة ونوع الحكومة فيها:** وذلك من حيث إن الدول تتنوع في أشكالها إلى: دولة خلافة، دولة ملكية، دولة جمهورية، دول ديمقراطية، دولة نيابية أو غير نيابية، دولة بسيطة ودولة اتحادية فيدرالية وكونفدرالية.

٢ - **بيان السلطات العامة في الدولة والهيئات التي تباشر كل سلطة منها وعلاقة كل هيئة بالأخرى، وبالمواطنين:** وسواء كانت الدولة دولة خلافة إسلامية أو دولة مدنية حديثة فإن سلطات الحكم فيها تتنوع إلى ثلاث سلطات هي: سلطة التشريع (سلطة وضع القواعد والأحكام الملزمة) وهي في دولة الخلافة الإسلامية تتمثل في المشرّع الإسلامي الحكيم وحده ولها مصدران رئيسيان هما: الكتاب والسنة، أما في الدولة الحديثة فقد يباشرها نيابة عن الشعب برلمان مُنتخَب أو معيّن، وأما السلطة الثانية فيه سلطة التنفيذ ويباشرها رئيس الدولة أيًا كانت تسميته خليفة أو ملكًا أو أميرًا أو رئيسًا أو رئيسًا للوزراء، إضافة إلى العدد الكافي من معاونيه من الوزراء ومدراء العموم ومدراء الإدارات الفرعية، وأما السلطة الثالثة فهي سلطة القضاء وتتولاها المحاكم على اختلاف درجاتها وأنواعها.

وأما عن العلاقة بين هيئات السلطات العامة الثلاث فإنها قد تقوم على أساس التداخل المتبادل بينها، وذلك بما من شأنه إعطاء الحق لكل هيئة في الرقابة والتدخل في أعمال السلطة الأخرى، وقد تقوم على أساس الفصل التام بين السلطات بما لا يسمح لأي سلطة أن تراقب الأخرى وبما لا يسمح للمحاكم الدستورية أو الإدارية بالرقابة على صحة الأنظمة، أو سلامة الأوامر والقرارات التي تصدر عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

٣- كما يدخل في مجال دراسة النظام الدستوري حقوق الأفراد الأساسية وحرياتهم العامة؛ حيث يعنى بحمايتها بنصوص دستورية ملزمة وممانعة من إهدار السلطة التنفيذية لها أو الانتقاص منها، وعلى الأخص من هذه الحقوق والحريات حق الفرد في العمل والتملك والرأي والدفاع الشرعي عن النفس وحقه في الضمان الاجتماعي والمشاركة في الحياة السياسية وحريته في التفكير والعقيدة والرأي والتعبير، والاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

٤- وأخيراً فإن النظام (القانون) الدستوري يعنى بتحديد المقومات الأساسية للمجتمع والحقوق والواجبات العامة للأفراد كالتضامن الاجتماعي وأهمية الأسرة باعتبارها النواة أو الأساس للمجتمع، والمساواة أمام القانون والحرية بمفهومها العام وواجبات الدفاع عن الوطن وأداء الضرائب للدولة باعتبارها مساهمة من الأفراد في تحمّل بعض أعباء الدولة.

ولا تغيب معظم موضوعات القانون الدستوري عن مجال البحث في علم السياسة الشرعية، فشيخ الإسلام ابن تيمية في رسالته المسمّاة بالسياسة الشرعية والإمامان الماوردي وأبو يعلي الفراء في كتابيهما: الأحكام السلطانية يبرزون المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المسلم، ويعنون ببيان شكل الدولة الإسلامية وطريق اختيار الإمام والولاية وشروط صلاحيتهم لتولي الولايات العامة، كما يُعنون بتحديد السلطات العامة في الدولة وتوزيع الصلاحيات فيما بينها ونوعية العلاقات الممكنة بين هذه السلطات من حيث التعاون والرقابة المتبادلة.

كما يعنون كذلك بيان العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والتي يجب أن تقوم على أساس العدل والحرية في إطار مبدأ المشروعية ومبدأ الشورى، وتحقيق المصالح العامة. كما يعنون بإبراز وسائل حماية المجتمع المسلم من الرذائل وحماية الدين والأنفس والأعراض من الاعتداء عليها.

وعليه: فإنه يمكن القول بأن بين علمي السياسة الشرعية والقانون الدستوري ارتباطاً وتلازماً من أربعة زوايا رئيسية هي:

- ١ - أنهما يعنيان بدراسة الدولة من حيث بنائها وتنظيمها الحكومي (الدولة ونظام الحكم).
- ٢ - أنهما يعنيان بتنظيم العلاقة المتبادلة بين الدولة والأفراد.
- ٣ - أنهما يعنيان بتحديد المقومات الأساسية للمجتمع.
- ٤ - أنهما يعنيان ببيان نطاق سلطات الدولة وحدود العلاقة بينهما.

ومع هذا الارتباط والتلازم بين علمي السياسة الشرعية والقانون الدستوري فإنهما يختلفان في المصدر أو الأساس الذي يُبنى عليه كل منهما؛ فالقانون الدستوري ينهض على أساس القواعد المستخلصة من التنظيمات السياسية في مختلف دول العالم بما تتضمنه من سوابق دستورية؛ حيث يتجه في تقعيد مبادئه إلى الناحية المقارنة، وهو يستند إذا أضيف إلى دولة معينة بذاتها، إلى الدستور المكتوب لهذه الدولة باعتباره الوجه الحقيقي لتنظيمها السياسي، وذلك من حيث إن دستور الدولة هو المصدر الرئيس لدراسة القانون الدستوري في نطاقها.

أما المصدر أو الأساس الذي تبنى عليه السياسة الشرعية فقد أسلفنا الحديث عنه فيما تقدّم في المبحث الخاص بأسس العمل بالسياسة الشرعية ذات الصلة بالمصلحة المرسلة والاستحسان وسد الذريعة والعرف، وما يستخلص من هذه الأدلة من سوابق تطبيقية يمكن اعتبارها أصلاً يقاس عليه ما يستجد من وقائع، ونوازل في حياة المسلمين ذات صلة بموضوعات السياسة الشرعية.

هذا عن العلاقة بين السياسة الشرعية والنظام (القانون) الدستوري وأما عن علاقتها بالأنظمة المحلية الأخرى فنقول:

إن السياسة الشرعية هي علم الدولة أو العلم الذي يتوافر على دراسة الدولة الإسلامية من حيث بنائها وتنظيمها الحكومي، ولما كان علم الدولة علمًا اجتماعيًا يتوافر على فحص المجتمع من زوايا شكل الدولة ونظام الحكم فيها وسلطاتها العامة والإدارية، فإنه لذلك وثيق الصلة بسائر العلوم التي تدرس المجتمع من زواياه الأخرى. وعليه: فإنه (أي علم الدولة) وثيق الصلة بعم الاقتصاد، وهو العلم الذي يدرس الإنسان في رخائه المادي، وفي جميع صور نشاطه الاقتصادي؛ لأن الكثير من القضايا الاقتصادية ذات الصلة بكيفية توزيع الدخل القومي، وتوزيع الملكية وتنظيم الإنتاج لها أثر مباشر في تكيف وتوصيف نظام الحكم وفي تكيف وتوصيف شكل الدولة؛ حيث يقال: إن هذه الدولة اشتراكية وإن نظام الحكم فيها شمولي إذا كانت الدولة لا تسمح بالملكية الخاصة وتتولى هي عمليات الإنتاج والتوزيع، وحيث يقال: إن هذه الدولة رأسمالية وإن نظام الحكم فيها ديمقراطي إذا كانت الدولة تعتنق الاقتصاد الحر الذي يحترم الملكيات الخاصة وحرية العمل والإنتاج والأسواق وغير ذلك من صور النشاط الاقتصادي الرأسمالي الحر.

كما أن علم السياسة الشرعية باعتباره علم الدولة وثيق الصلة أيضًا بمالية الدولة أو نظامها المالي وما يحتوي عليه من عناصر الاتفاق العام والإيرادات العامة، وما تتمتع به الدولة من سلطة فرض الضرائب على رعاياها والمقيمين على أرضها.

وعلم السياسة الشرعية كذلك وثيق الصلة بحقوق الدولة في إنزال العقاب بمرتكبي الجرائم المخلة بأمن الدولة أو بسكينة المجتمع وأمنه ومواطنيه أو ما يُعرف بالنظام (القانون) الجنائي (الجزائي).

وأخيرًا؛ فإن لعلم السياسة الشرعية باعتباره علم الدولة صلة وثيقة بالنظام الإداري للدولة باعتباره يتناول نشاط السلطة التنفيذية حال قيامها بوظيفتها الإدارية وتوليها إدارة المرافق العامة الحكومية والخدمية، وباعتباره يحتوي على القواعد الخاصة بتنظيم

السلطة الإدارية وتكوينها وتحديد اختصاصاتها وتنظيم العلاقة بين هيئاتها وأجهزتها المختلفة بعضها البعض وبينها وبين الأفراد المنتفعين بخدماتها.

فالعلاقة إذن وطيدة بين علمي السياسة الشرعية وبين النظام الإداري من حيث إن موضوعات كلا العلمين تدور حول محور مشترك هو الدولة وحقوق الأفراد فيها. صحيح أن علم السياسة الشرعية يعنى بيان نظام الحكم وسلطات الدولة وعلاقتها بالأفراد ويبين حقوق الأفراد بالنسبة للجماعة، وأن علم النظام الإداري يعنى بتحديد سلطة الإدارة (السلطة التنفيذية) وعلاقتها بالأفراد فيما يتصل بإدارة المرافق العامة، وهو ما يقتضي القول بأن علم السياسة الشرعية أعمّ في شموله لموضوعات لا تدخل في نطاق اهتمام وبحث النظام الإداري، إلا أن التطابق بين العلمين غير مفترض هنا وإنما المفترض هو الصلة بينهما من بعض الوجوه أو الزوايا، وهذا الافتراض قائم بالفعل في عناية كلا العلمين بتناول نشاط السلطة التنفيذية حال قيامها بوظيفتها الإدارية وتوليها إدارة المرافق العامة.

على أنه يبقى لدينا معياران أساسيان للفرقة بين علم السياسة الشرعية والنظام الإداري يتمثل أولهما في أنه ليس للأخير أدنى سيطرة على أعمال السيادة التي تنهض بها السلطة الإدارية ممثلة في الحكومة؛ حيث لا تخضع الحكومة فيها لرقابة القضاء الإداري ولا لقواعد القانون الإداري، في الوقت الذي تخضع فيه أعمال السلطة التنفيذية بشقيها (أعمال الإدارة وأعمال السيادة) لقواعد السياسة الشرعية.

وأما المعيار الثاني فإنه ووفقاً لنظرية السلطة لا يدخل من أعمال الإدارة في نطاق النظام (القانون) الإداري إلا أعمال السلطة دون أعمال الإدارة العادية، والمقصود بأعمال السلطة تلك الأعمال التي تتميز بطابع السلطة وتصدر في صورة أوامر أو نواهي ملزمة سواء صدرت عن سلطات الأمن العام أو من موظفين عموميين لهم حق الأمر والنهي بحكم وظائفهم ولهم حق إصدار القرارات الإدارية الملزمة باعتبارهم في مركز قانوني أو لائحي يمنحهم امتيازات إدارية خاصة فهذه الطائفة من الأعمال ذات الطابع

السلطوي هي التي تخضع وحدها للقانون الإداري، كما تخضع النزاعات التي تثور بشأنها الرقابة واختصاص القضاء الإداري باعتباره صاحب الولاية في نظرها.

أما بالنسبة لعلم السياسة الشرعية فإنه يدخل في نطاقه التنظيمي هذه الطائفة المشار إليها من أعمال السلطة، كما يخضع لقواعده كذلك أعمال الإدارة العادية وهي التي لا تتضمن أوامر ونواهي أو قرارات إدارية مثل:

- ١ - أعمال الإدارة التسييرية للمرافق العامة الإدارية والخدمية.
- ٢ - الأعمال المنظمة للروابط والعلاقات التي تنشأ بين السلطة المركزية والمجالس المحلية.
- ٣ - الأعمال المنظمة لمالية الدولة وطرق إدارتها.
- ٤ - الأعمال المنظمة لعلاقة الدولة بالموظفين العموميين المدنيين فيها.

الفصل الرابع

الدولة وأركانها في الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر

تعريف الدولة وأركانها :

الإسلام دين ودولة، وكما كان النبي ﷺ مبلِّغاً عن الله وحاملاً للرسالة الإسلامية فإنه كان كذلك مؤسساً للدولة الإسلامية.

والإسلام منهج شامل للدين والدنيا، للسياسة والدولة، للعقيدة والشرعية، والحضارة والأخلاق، والدعوة إلى عزل الإسلام عن أن يكون إطاراً وضابطاً للنشاط الدنيوي للإنسان، ومن ثم فك الارتباط، وفصم العلاقة بين الشريعة الإسلامية وبين الدولة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والسلوك، دعوة تنغيًا عزل الدين عن الدولة، دعوة تنغيًا الانتقاص من كمال واكتمال الإيمان بالإسلام.

الأساس التعاقدي في قيام الدولة الإسلامية :

إذا كان «جاك جاك روسو، وميرابو، ومونتسكيو» وغيرهم من فلاسفة الغرب المسيحي قد افترضوا أن الدولة قامت بناء على عقد ضمني غير مكتوب، تنازل فيه الأفراد إلى الدولة عن جزء من ثرواتهم وممتلكاتهم، في مقابل حماية الدولة وإقرارها لباقي ملكيات الأفراد الخاصة.

فإن القرآن الكريم يؤكّد حقيقة هذا التعاقد في قيام الدولة الإسلامية، بل ويحدد بنود وأحكام هذا التعاقد، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝﴾ [النساء: ٥٨-٥٩].

إنه تعاقد حقيقي بين الرعية والرعاة، بين الأمة وبين أولي الأمر منها، ومن أهم وأبرز بنود هذا التعاقد ما يلي:

- ١- أن على أولي الأمر أداء أمانات السلطات العامة، التي فوض الناس إليهم أمر القيام بها نيابة عنهم.
- ٢- أن وفاء أولي الأمر بأمانات السلطات العامة إلى الرعايا هو أمر الله وفريضته وليس شأنًا دنيويًا صرفًا بينهم وبين الرعية.
- ٣- أن من أخص هذه الأمانات الحكم بين الناس بالعدل بمعنى أن يكون الحكم عدول في أنفسهم عادلون في حكمهم وأحكامهم.
- ٤- أن في اقتران الأمر بأداء الأمانة إلى أهلها، بالحكم بين الناس بالعدل، إشعارًا بأن العدالة في الحكم أمانة يجب أدائها، وأن في التذليل للآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ إشعارًا آخر بأن الله هو الرقيب على الحكماء في أداء ما تولوه من أمانات الحكم إلى الرعية.
- ٥- أن على الرعية في مقابل وفاء أولي الأمر بأداء الأمانات والحكم بين الناس بالعدل، السمع والطاعة.
- ٦- أن المرجعية عند حدود التنازع والاختلاف بين طرفي التعاقد (الرعية والرعاة) إنما هي لكتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ؛ حيث لا حاكمية لغيرهما، فهما الحاکمان لكل أنظمة الدولة وأعمال السلطات العامة فيها.
- ٧- أن كل من يتحاكم إلى الطاغوت ليس بمؤمن، والطاغوت هنا هو كل ما خالف أحكام الشريعة الإسلامية، والتحاكم إلى الطاغوت يعني جعل أساس المرجعية والحاكمية في الدولة لغير أحكام الشريعة الإسلامية.
- ٨- أن الإسلام ليس دين هداية فقط، وإنما هو معيار للحكم وتجسيد للنظم والسياسات الداخلية في الدولة الإسلامية، وأن الإيمان منفي عن كل من يرفض حاكمية الشريعة الإسلامية، ويدعن بها نظامًا أساسيًا للحكم في الدولة الإسلامية ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥].

تلك هي بنود التعاقد بين الأمة وأولي الأمر على إقامة الدولة الإسلامية كما قررتها وأقرتها آيات الأمراء من سورة النساء التي رأى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية أنها جماع السياسة الشرعية العادلة والولاية الصالحة.

صحيفة المدينة والأساس التعاقدى لقيام الدولة الإسلامية :

أسلفنا القول بأن صحيفة (وثيقة) المدينة كانت ترسيخاً وتفعيلاً للعمل بمبدأي المواطنة والمساواة، في الرؤية النبوية لهما، من حيث إنها قد أحقت الحقوق، وفرضت الالتزامات، واعترفت بالخصوصيات، وأقامت التوازنات، بين مواطني الدولة الإسلامية، وأكدت على مرجعية القرآن والسنة وحاكمتيهما لجميع أعمال السلطات العامة في الدولة، وأوسعت في حياة الدولة ساحة القيم والثواب والأخلاق الإسلامية، وأقامت العدل أساساً للملك وضابطاً للعلاقة مع الآخر، وأقامت أمة ودولة ووطناً وحضارة على أساس من الوحدة القائمة على التنوع السكاني، والعقدي، وعلى أساس من تعظيم القواسم المشتركة بين طوائف وأجناس ومجموعات الدولة بحيث تكون المصالح المشتركة هي الإطار الجامع لكل أفراد الدولة.

فكرة الدولة في مصدري الشريعة الإسلامية :

إننا من خلال هذه المقدمة الموجزة نؤكد على:

- ١- قوة ومتانة الصلة بين الإسلام وبين فكرة الدولة.
- ٢- أن الرسول ﷺ قد أقام دولة ذات مرجعية إسلامية عمادها القرآن والسنة وأنشأ حكومة ذات سلطات قضائية وتنفيذية.
- ٣- أن الإسلام دين مدني ونظام متكامل للحكم، وقد أثمرت دولته حضارة على غير مثال في تاريخ البشرية وعصوراً زاهية من التمدن في شتى مجالات الحياة.
- ٤- أن الإسلام إذ يجمع بين الدين والدولة فإنه في الوقت ذاته يمايز بينهما في الثبات والتطور؛ فالدين في نظره ثابت والدولة في نظمها متطورة لكنها محكومة بثوابت الدين.

وعليه: فإن الدين إذا كان من شأنه أن ينظم العلاقة بين المسلم وخالفه، فإنه ينظمها على أساس الثبات المطلق، وهو أساس يختلف عن أساس تنظيمه لسلطات الدولة وهو الأساس الذي يجب أن يكون النظر فيه نظر مصلحة وتدبير ومشورة وتطور دائم متوافق مع المصلحة وخصوصيات المكان.

أسس قيام الدولة والحكم في الإسلام:

١- إقامة الدين الإلهي:

وهو أساس يستند إلى الأمر الإلهي الوارد في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ۝﴾ [الشورى: ١٣].

وإقامة الدين تعني أن تكون المرجعية والحاكمة في كل أعمال السلطات العامة في الدولة لمصدري الدين الأساسيين (القرآن والسنة).

ولا تمنع أخطاء التطبيق البشري لمبادئ الإسلام في شئون الحكم والسياسة من العمل بهذا الأساس، فما أكثر أخطاء التطبيقات البشرية في فلسفات الحكم وسياساته الفردية والاشتراكية والماركسية؛ حيث لا يضير الإسلام تشويهات أخطاء التطبيقات البشرية لمبادئه، ومن ثم فإن أخطاء التطبيق البشري لإقامة الدين ليست مبرراً للعدول عنه إلى غيره. وإلا لو جاز ذلك؛ لجاز العدول عن الصلاة كي لا تتشوه صورتها بأخطاء السهو والغفلة والنسيان، وجاز العدول عن الزكاة كي لا تتشوه بأخطاء الرياء والسمعة والتحایل والنكران، وجاز العدول عن الحج كي لا يتشوه بالرفث الفسوق والجدال، وهي كلها دعاوى باطلة مردودة لا تقوم عليها حجة أو برهان.

إن إقامة الدين تعني أن يكون الإسلام روحاً للدولة ودعامة لنظمها وأساساً لعقيدها ومصدرها وحيداً لأنظمتها وقوانينها، وسلطاناً لها مدعوماً بالقرآن.

٢- منع القداسة الدينية (الكهنوتية):

إلى الذين يريدون الوصول إلى مقاعد الحكم باسم الدين، وإلى الذين يخشون على مقاعد الحكم من رجال الدين نقول لهم: إن الدولة الإسلامية التي أقامها النبي محمد ﷺ وعرفها تاريخ المسلمين من بعده، دولة مدنية، تقوم السلطة العامة فيها على البيعة والاختيار والشورى، والحاكم فيها وكيل عن الأمة التي لها مراقبته ومحاسبته وتوليته وعزله.

إنها دولة مدنية، لا دولة دينية ثيوقراطية يحكمها رجال الدين ويتحكمون في رقاب العباد باسم الحق الإلهي، إذ ليس في الإسلام رجال دين بالمعنى الكهنوتي وليس في الإسلام قداسة لرجال دين، إنما فيه علماء عقيدة وفقهاء شريعة يستطيع كل فرد في الدولة أن يكون منهم إذا تعلم مثل ما تعلموا، وفقه مثل ما فقهوا، ولم يطلب واحد من علماء وفقهاء الإسلام في يوم ما على امتداد تاريخ الدولة الإسلامية الطويل، أن يكون له سلطان على ضمائر الناس ودخائل قلوبهم، أو أن يتمتع بحقوق أكثر من غيره من عامة الناس، بل إنهم كانوا وما زالوا مهضومي الحقوق، مظلومي المعاملة، فأكثرية أئمة الفقه والعقيدة عذبوا وسجنوا دون منازعة من أحدهم على السلطة والحكم.

إن الدولة الإسلامية التي يخشى البعض من قيامها من جديد، حكمت برجال سياسة لا برجال دين، وإن ما وقع فيها من استبداد بالسلطة كان باسم السياسة لا باسم الدين، ولم يحفظ لنا تاريخ الدولة الإسلامية حكومة واحدة كانت حكومة فقهاء، ولم يطلب فقهاء الأمة مع كثرتهم تشكيل مثل هذه الحكومة.

إننا نطمئن قلوب الذين يخشون من أن تكون مرجعية وحاكمة أعمال السلطات العامة للكتاب والسنة، من عواقب الاستبداد باسم الدين ومن توهم الكهانة والقداسة في علماء وفقهاء الإسلام، والحق هو عكس ما يخشون فإن الإسلام ذاته هو أول ضمان ضد الكهانة وضد الاستبداد باسم الدين وتدل منصّة الواقع السياسي للدولة الإسلامية الأولى على أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين عدد من الأوصاف؛ حيث كان مبلغاً لوحي السماء ومشرّعاً للأحكام التي سكت الوحي عن تشريعها ومؤسساً لدولة مدنية وحاكماً

مدنيًا لها لا ينزل عن شعبه، ولا يدعي ما ليس له من الصفات والإمكانات، كما كان بشراً عادياً وإنساناً طبيعياً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويفرح ويحزن ويتزوج وينام ويمارس جميع مقومات حياة البشر، وعن عمر يناهز بضع وستين سنة مات كما يموت سائر البشر.

ثم خلفه في حكم الدولة أبو بكر الصديق، فكان واحداً من أهم القيادات الإنسانية على مر التاريخ، انتقل بالدولة إلى الحكم المدني الخالص وأدار دفة الحكم نحو سبع وعشرين شهراً مواجهاً الكثير من التحديات التي وقعت بعد وفاة الرسول الكريم؛ حيث واجه بحزم ردة بعض القبائل عن الإسلام وخاض معها حروباً عديدة، وحيث فرض هيمنة الدولة في تحصيل فريضة الزكاة؛ وحيث أجرى نفقات الدولة العامة على معيار دقيق من الأصول والمبادئ المالية.

ويشهد له على مدنية حكمه للدولة مقولته التي حفظها له التاريخ من قوله: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له وهذا القول يرسم الملامح المدنية التالية للحكم:

- إعلاء مبدأ الشورى.
- الإقرار ببشرية المنصب.
- الاعتراف للشعب بحق السيادة في رقابة الحكام.
- الخضوع لمقتضيات التقويم عند الانحراف بالسلطة.
- البعد عن كل ممارسات الاستبداد بالسلطة.
- تجنب ممارسة الحكم باسم الدين.
- قابلية الحاكم للنقد والمعارضة.
- اعتماد العدل والمساواة أساساً للحكم في الدولة.
- اعتماد المواطنة ضامنة للحقوق دون تمييز بين المواطنين أو عنصرية.

- تقديم نموذج للقائد المدني الذي يؤسس لقواعد القانون الدولي الإنساني في التعامل مع الأعداء أثناء نشوب الحرب، يتضح ذلك من توجيهاته لقادة جيوشه في حروب الردّة قائلاً لهم: «لا تخونوا، ولا تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تحرقوا نخلاً، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بعيراً، إلّا لمأكلة، وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم للعبادة في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا له ... إلخ».

الدولة وأركانها في الفكر المعاصر:

يرى بعض الشّراح أنه من المتعذر الوصول إلى تعريف وافٍ للدولة، وأنّ الأوفق من تعريفها هو الاكتفاء بالإشارة إلى العناصر اللازمة لتكوينها، ومع هذا فقد وردت عدة تعريفات للدولة نذكر منها:

- ١ - الدولة هي: مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة منظمة استقر الناس على تسميتها بالحكومة.
- ٢ - الدولة هي: مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة منظمة استقر الناس على تسميتها بالحكومة.
- ٣ - الدولة هي: شخص معنوي يرمز إلى شعب يقيم بصفة مستقرة على إقليم معين يضم حكاماً ومحكومين، وله سلطة سياسية مجردة ذات سيادة.
- ٤ - الدولة هي: الترجمة القانونية لفكرة الوطن؛ حيث تلخص فيها جميع الواجبات والحقوق التي تتصل بالوطن.

عناصر (مقومات) أركان الدولة:

لابد لتكوين ونشأة الدولة من توفر العناصر التالية:

(أ) الشعب:

وهو مجموعة من الأفراد تتولد عندهم الرغبة في التعايش معاً، وتجمع بينهم قواسم مشتركة؛ مثل: الجوار والتشابه في التقاليد والاشتراك في المخاطر والأمانى ووحدة الدين واللغة. ولا يشترط في الشعب أن يبلغ عدداً معيناً فقد يقل إلى بضعة آلاف وقد يتجاوز مئات الملايين، ولا يشترط كذلك انحدار الشعب من أصل واحد أو تحديثهم بلغة واحدة أو اتباعهم لدين واحد، ولا يلزم في الشعب أن يكون على درجة معينة من التقدم والحضارة أو يكون مشغولاً بالزراعة أو بالصناعة أو بالتجارة؛ حيث تتنوع دول العالم المعاصر إلى دول صغيرة ودول كبيرة، وإلى دول متقدمة ودول متخلفة ودول صناعية وأخرى زراعية.

وتجب التفرقة بين الشعب والأمة: فالأمة مجموعة من الشعوب تربطها روابط طبيعية ومعنوية؛ مثل وحدة الأصل أو اللغة أو الدين أو التاريخ المشترك أو الثقافة أو المخاطر المشتركة أو العادات والتقاليد أو المصير المشترك، أما الشعب فليس من اللازم أن تتوفر فيه تلك الروابط لكي يصبح أحد العناصر المكونة لفكرة الدولة. وعليه: فإنه ليست كل أمة دولة؛ حيث يمكن أن تجزأ الأمة إلى عدة دول كالأمة العربية، وليست كل دولة أمة فقد كان الاتحاد السوفيتي قبل تفككه يجمع قوميات متعددة بينها روابط مشتركة ولم يكن يشكل أمة.

(ب) الإقليم المحدد:

وهو العنصر الثاني من عناصر قيام الدولة، وهو تلك البقعة من الأرض ذات الحدود الطبيعية أو المصطنعة التي تفصل الإقليم عن أقاليم الدول المجاورة، وسواء كانت حدود الإقليم طبيعية كالجبال أو البحار أو كانت حدوداً اصطناعية كالكتل الخرسانية أو الأسلاك الشائكة، أو كانت حدوداً حسابية كخطوط الطول أو العرض، فإن لها أهمية في تحديد نطاق سيادة كل دولة على أرضها وشعبها ولا يشترط في الإقليم أن يكون متصلاً.

ويتنوع الإقليم إلى ثلاثة أنواع هي:

١- **الإقليم الأرضي**، وهو عبارة عن سطح الأرض المكوّنة للإقليم، وما تحت هذا السطح من طبقات سفلية لا نهاية لعمقها بما تحتوي عليه من معادن وآثار وثروات.

٢- **الإقليم المائي**، وهو عبارة عن كل ما يتخلل الإقليم الأرضي من بحار وبحيرات وأنهار، إضافة إلى الجزء الملاصق للإقليم الأرضي من بحار وبحيرات وأنهار، إضافة إلى الجزء الملاصق للإقليم الأرضي من البحار الدولية والذي يُعرف بالبحر الإقليمي، الذي لا يزال موضع خلاف بين الدول في تحديد امتداده؛ حيث كان محددًا في الماضي بثلاثة أميال بحرية تبدأ من شاطئ الدولة، ثم رفعته بعض الدول إلى اثني عشر ميلًا بحريًا، والآن تطالب بعض الدول بزيادة امتداده إلى مسافات أكبر.

٣- **الإقليم الجوي**، وهو طبقات الجو التي تعلو سطح الإقليمين البري والبحري، وهو الآن موضع خلاف بين الدول في تحديد ارتفاعه، والذي نراه في هذا التحديد هو القدر الذي يمكن للدولة أن تبسط سيادتها عليه، بحيث يشكل الاعتداء عليه انتهاكًا لسيادة الدولة وحرمة أراضيها، والذي يبلغ أقصى ارتفاع لمضادات الطائرات المغيرة، أما ما يعلو هذا الارتفاع من الجو فإنه يعتبر هواء دوليًا حرًا، كالبهار الدولية.

ولتحديد الإقليم أهمية فيما يتعلّق بممارسة الدولة لسلطاتها العامة من ثلاثة نواحٍ

هي:

- ١- تحديد النطاق الإقليمي للدولة والذي يمكن على أساسه إحصاء السكان.
- ٢- تحديد إطار سيادة وسلطان الدولة الإداري والقضائي والتشريعي في مواجهة المواطنين والمقيمين والدول الأخرى.
- ٣- الحيلولة دون انتهاك الدول المجاورة لسيادة الدولة على إقليمها أو التدخل في شؤونها الداخلية أو الاعتداء على استقلالها.

(ج) السلطة (الحكومة):

يلزم لقيام الدولة وجود عنصر ثالث هو السلطة السياسية الحاكمة التي يخضع لها أفراد الشعب، والتي تتولى إدارة الإقليم واستغلال موارده وحفظ الأمن والسكينة وحماية الشعب من كل عدوان خارجي، وتنظيم العلاقات بين أفراد الشعب، وحماية حقوق وحریات الأفراد وتقديم الخدمات الضرورية لهم إلى آخر الوظائف التنفيذية والتنظيمية والقضائية التي تلزم لإدارة شئون الإقليم.

ويلزم لقيام الحكومة أن تمتلك القوة اللازمة لفرض قراراتها على الأفراد وإلزامهم بالطاعة والولاء لها، ولكن: هل يلزم رضا المحكومين وقبولهم بالسلطة الحاكمة عن قناعة واختيار؟

اختلف الفقه الدستوري في ذلك على اتجاهين يرى أولهما أن الهيئة الحاكمة متى كانت قادرة على إخضاع الأفراد (الشعب) لإرادتها وقراراتها ولو بالقوة والقهر فإنها تكون صالحة لممارسة الحكم والسلطة، ويرى الاتجاه الثاني ضرورة رضا وقناعة الشعب بالسلطة الحاكمة وإلا فقدت شرعيتها ومشروعية تصرفاتها، خاصة أن حماية حقوق الأفراد وحریاتهم قد أصبحت من أبرز واجبات السلطة تجاههم.

(د) الاعتراف الدولي:

إذا توفرت أركان (عناصر) قيام الدولة الثلاث سالفة البيان (الإقليم والشعب والحكومة) فإنه يلزم لنشأة الدولة أن تقبل الأسرة الدولية بوجودها والتعامل معها باعتبارها دولة ذات سيادة، وهذا ما يسمى في القانون الدولي بالاعتراف أي التسليم بشرعية قيام الدولة الجديدة بكل ما يترتب على هذه الشرعية من آثار دولية؛ مثل: قبولها عضواً في المنظمات الدولية، وقبولها عضواً في المعاهدات والاتفاقات الدولية الثنائية والجماعية، وقبول الدول الأخرى للتبادل الدبلوماسي والقنصلي معها، ومعاملة ساستها وفقاً لقواعد البرتوكولات الدولية، إلى غير ذلك من الآثار.

وبدون الاعتراف الدولي بالدولة الجديدة تبقى الدولة مجرد سلطة وطنية على جزء من الخريطة الجغرافية العالمية، كما هو حادث الآن في دولة فلسطين، بعد إعلان قيام دولة فلسطين.

والعبرة في الاعتراف الدولي هي: اعتراف القوى العظمى في العالم بالدولة الجديدة، فإنه لو اعترفت كل الدول الصغرى والنامية بالدولة الجديدة وتبادلت معها العلاقات الدبلوماسية، ولم تعترف بها القوى العظمى فلا شرعية دولية لقيام الدولة الجديدة ولا قبول لها في المنظمات والهيئات الدولية كعضو كامل ودولة ذات سيادة.

انتهاء الدولة :

تختفي الدولة وتزول سيادتها بالضم إلى دولة أخرى نتيجة للغزو الأجنبي من جانب دولة أخرى كما حدث في الغزو العراقي للكويت الذي لو استمر لمدة أطول، وتم الاعتراف به دولياً كأمر واقع لزال دولة الكويت، كما تنتهي الدولة بتهجير شعبها بالقوة وإحلال آخرين محلهم والإعلان عن قيام دولة أخرى يتم الاعتراف الفوري بها كما حدث بالنسبة لدولة فلسطين عام ١٩٤٨ م.

انتهاء دولة الخلافة العثمانية:

في الثاني والعشرين من شهر رجب عام ١٣٤٢ هـ الموافق الثالث من شهر مارس عام ١٩٢٤ م ألغيت الخلافة العثمانية، وتم نفي آخر خلفائها السلطان عبد المجيد الثاني ١٢٨٦ / ١٣٦٤ هـ - ١٨٦٩ / ١٩٤٤ م فزال بذلك الرمز الشكلي الذي حافظ على وحدة الأمة الإسلامية والذي أبقت عليه الأمة منذ أن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وتولى خلافته أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. والحق: أن منصب الخلافة على جلال قدره، استمكن منه في عصور طويلة أناس لا ترشحهم خلالهم (صفاتهم وأخلاقهم) أبداً له، والوظيفة تُظلم إذا وليها من يعجز عن أداء أمانتها، ومن ينزل بخلائقه عن مكانتها.

وقد كان الكثير من سلاطين آل عثمان لا يصلحون للنيابة عن رسول الله ﷺ في إقامة شؤون الدين والدنيا، وأثناء فترة التيه التي كان عليها السلطان عبد المجيد الثاني تأمر عليه القائد التركي (مصطفى كمال) لخلعه وطرده وإزالة الخلافة نفسه من تركيا.

وهو بجرمه هذا قد فصل الإسلام عن جهاز الدولة، ومهد الطريق أمام إقامة حكومات علمانية في أرجاء كثيرة من دولة الخلافة الإسلامية، بما فيها عاصمة الخلافة على كره وإكراه من أكثرية الشعب التركي المسلم الذين كانوا يمقتون شخص الأتاتورك وحكمه ويلعنون خيانتته وجرمه.

لقد رفض الأتاتورك الالتزام بمبادئ الإسلام والاحتكام إلى شرعه وجعل لدولته مرجعية وضعية من صنعه وهواه، ومكّن لها من اختراق حاكمية الشريعة التي عاش العالم الإسلامي نحو ثلاثة عشر قرناً لا يحتكم إلّا إليها، ولا يعول إلّا عليها ولا يستفتي في شئون حياته غيرها، ولا يفكر في حل مشكلاته إلّا على أساسها. وقد كانت مرجعية الشريعة الإسلامية وحاكميتها لكل أعمال سلطات الدولة الإسلامية هي سر قوتها وينبوع سعادتها وصانع حضارتها، ورافع ذكرها.

فلما تحولت الأمة إلى مرجعية القوانين الوضعية المستمدة من القوانين الأجنبية أصابها الضرر وركبها الذل واستبد بها الآخر.

سيادة الدولة:

إن كلمة السيادة تعني: السلطة المطلقة التي تمارسها الدولة على رعاياها أفراداً كانوا أو منظمات وهيئات ومؤسسات عامة وخاصة.

إنها تعني: السلطة القاهرة القادرة على فرض توجيهاتها وتوجهاتها على شعبها دون أن تكون خاضعة داخلياً أو خارجياً لغيرها، ودون أن تنازعها سلطة أعلى من سلطتها أو مساوية لها.

إنها تعني: القوة القادرة على تحقيق الوحدة السياسية الدائمة للدولة، التي لا تقبل التجزئة ولا التفويض ولا المساءلة بشأنها أمام سلطة أخرى أقوى.

وجود (أنواع) السيادة في الدولة المعاصرة:

للسيادة في الدولة المعاصرة وجهان (نوعان) مختلفان هما: (أ) السيادة القانونية؛ (ب) السيادة السياسية.

أولاً: السيادة القانونية (سلطة التشريع):

تعني السيادة القانونية سلطة إصدار الأوامر والقرارات النهائية (الأنظمة أو القوانين) في الدولة، وتتجسد هذه السلطة في الجهة التي خولها الدستور أو النظام الأساسي للحكم سلطة إصدار الأنظمة والقوانين وهذه السلطة هي صاحبة السيادة القانونية في الدولة المعاصرة.

ثانياً: السيادة السياسية:

وتعني مجموع القوى التي تكفل تنفيذ الأنظمة (القوانين) التي تصدرها السلطة صاحبة السيادة القانونية. وتختلف السلطة صاحبة السيادة السياسية من دولة إلى أخرى، باعتبار أن صاحب هذه السيادة هو صاحب القوة الحقيقية في الدولة، هذه القوة التي يكون في مقدورها وفي إمكانها تحديد وبيان نوع الأنظمة (القوانين) التي ترغب فيها، والتي ينبغي على صاحب السيادة القانونية أن تستقبل هذه الرغبة ليصوغها في قالب أنظمة (قوانين) نافذة في الدولة، ويقال إن الشعب هو صاحب هذه السيادة في الدولة الديمقراطية، كما يقال إنه حكومة الشعب.

هذان هما نوعا السيادة الرئيسيان في الدولة الحديثة والمعاصرة، وإلى جانبهما توجد أنواع ووجوه أخرى للسيادة منها: ١- السيادة الشعبية؛ ٢- السيادة الفعلية؛ ٣- السيادة الداخلية؛ ٤- السيادة الخارجية.

- ١- **السيادة الشعبية:** وهي تعني سلطة الشعب في مواجهة سلطة الطبقة الحاكمة، ومن أبرز مظاهرها: إشراف الهيئة المنتخبة من الشعب ومراقبتها لأعمال الحكومة.
- ٢- **السيادة الفعلية:** وهي تعني السلطة التي تفرض على الشعب طاعة أوامرها حتى ولو كانت خارجة على النظام، وقد يكون صاحبها قائداً عسكرياً أو زعيماً وطنياً، وتُعدّ السيادة الفعلية سيادة واقعية مألوفة للقدرة على فرض طاعتها.
- ٣- **السيادة الداخلية:** وتعني السلطة المطلقة لإصدار الأوامر النهائية وفرض الطاعة على كافة الأفراد والجماعات والهيئات العامة داخل الدولة، دون أن يكون لأحد من هؤلاء سلطان عليها.

٤ - **السيادة الخارجية:** وتعني استقلال الدولة عن الخضوع لأي سلطة أخرى وعن أية ضغوط قاهرة أو تدخل في شئونها من جانب دولة أخرى، اللهم إلا ما تفرضه عليها المعاهدات والمواثيق الدولية وقواعد القانون الدولي من التزامات.

خصائص السيادة:

للسيادة خمس خصائص رئيسية هي:

١ - **أنها مطلقة:** على معنى ألا تكون هناك هيئة أو جهة داخلية أو خارجية لها سلطة أعلى من سلطة الدولة صاحبة السيادة. ولا يمنع من كون سيادة الدولة مطلقة أن تكون هناك حدوداً دينية أو سياسية أو اجتماعية أو قانونية أو دستورية للسيادة؛ فسلطة الحكومة وقدرتها على فرض طاعتها على المواطنين وإقامة علاقات خارجية مع غيرها لا بُد وأن تتأثر بالأوضاع والظروف المحيطة بها، وتُعد هذه الأوضاع والظروف المحيطة بها حدوداً وقيوداً على سيادتها المطلقة.

٢ - **السيادة شاملة:** على معنى خضوع جميع المواطنين والمقيمين على إقليم الدولة أفراداً وجماعات وهيئات ومؤسسات لسيادة الدولة، دون استثناء في ذلك إلا ما تفرضه قواعد المجاملة الدولية في معاملة أعضاء البعثات الدبلوماسية والقنصلية الأجانب فإنهم يخضعون لسيادة دولهم، إلا ما تصر دولة الإقامة على فرض سيادتها عليه منهم.

٣ - **السيادة لا تقبل التنازل:** تستمر سيادة الدولة وتلازمها طول حياتها، بحيث لا تستطيع الدولة التنازل عن سيادتها؛ حيث تعتبر حقاً من حقوق شخصيتها العامة والدولية، فالدولة والسيادة معنيان متلازمان متكاملان.

٤ - **السيادة دائمة:** تدوم سيادة الدولة بدوام بقائها ولا تفنى السيادة إلا بفناء الدولة ويُعد زوال سيادة الدولة إيذاناً بنهايتها.

٥ - **السيادة لا تقبل التجزئة:** تقتضي خاصية إطلاق السيادة وشمولها أن تكون كلاً لا يتجزأ، بحيث لا يؤثر في وحدتها أية اعتبارات سياسية، حتى لو اتحدت الدولة

اتحادًا فيدراليًا فلا يكون لها إلا سيادة واحدة دون أن يؤدي هذا الاتحاد إلى تجزئة السيادة لحصول كل ولاية أو إقليم على جزء منها.

السيادة في نطاق الدولة الإسلامية:

نحن لا نقصد هنا بالدولة الإسلامية، الدولة العربية الأولى التي أنشأها رسول الله ﷺ، واستمرت نحوًا من ثلاثة عشر قرنًا من الزمان إلى أن ألغى خلافتها القائد التركي أتاتورك فقط، وإنما نقصد بها كل دولة حتى ولو كانت معاصرة تجعل المرجعية والحاكمية لأعمال السلطات العامة فيها لمصدري الشريعة الإسلامية الأساسيين وهما: الكتاب والسنة.

وعليه: فإننا ونحن بصدد بحث موضوع السيادة في الدولة الإسلامية بمعناها السابق لا نخال فوارق جوهرية بين مظاهر السيادة السياسية والشعبية والفعلية والداخلية والخارجية في الدولة المدنية المعاصرة والدولة المدنية الإسلامية، كما لا نخال فوارق جوهرية بين خصائص كلتا السیادتين.

الفارق الجوهری بین السیادة فی کلتا الدولتین ینصب علی السیادة القانونیه أو التشريعیة، وحتى نتبین هذا الفارق فإننا نتناول فی إیجاز السلطة التشريعیة فی الدولة المدنیة الإسلامیة.

السلطة التشريعية في الإسلام:

من المسلم به تاريخيًا أن الرسول ﷺ كان يجمع في حياته سلطاته الدولة الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، إلا أن سلطة التشريع على وجه الخصوص لم تكن بيد الرسول ﷺ وحده بل لم يكن دوره فيها إلا دورًا مكملًا ومفسرًا لمصدر التشريع الرئيس وهو القرآن الكريم، الذي لم يزد دور الرسول في شأنه عن دور المبلِّغ لما أنزل عليه من وحي.

والثابت أن القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول والرئيس للتشريع الإسلامي كان يتميز بثلاثة خصائص هي:

١ - أنه نزل منجماً أي مفرقاً بحسب الوقائع والأحداث خلال مدة الدعوة التي بلغت نحواً من ثلاث وعشرين سنة.

٢ - أنه اقتصر في جانبه التشريعي على أمهات المسائل أو ما يُعرف بالمبادئ العامة.

٣ - أن آيات التشريع فيه محددة؛ حيث لا تزيد على نحو المائتي آية من جملة آيات القرآن الكريم التي تزيد على الستة آلاف آية.

وبالنظر إلى الخاصيتين الثانية والثالثة، فقد سمح الوحي لرسول الله ﷺ أن يقيد ما أطلقه القرآن وأن يبين ما أجمله القرآن وأن يفصل ما أوجزه القرآن، وأن يكمل بسنته ﷺ ما سكت عنه القرآن الكريم، وعلى هذا جاءت السُّنة في بعض أحكامها بتشريعات مبتدأة سكت عنها القرآن الكريم، وهو ما يقتضي اعتبارها مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع الإسلامي تالياً في المرتبة للقرآن الكريم، وهو ما يقتضي كذلك أن يكون الرسول ﷺ مشرعاً وأن تكون بعض أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعاً لأُمَّته.

وقد استمد الرسول ﷺ حقه في التشريع من الوحي ذاته، من القرآن الكريم، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

٢ - قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

٣ - قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَغِمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وهكذا انحصرت السلطة التشريعية في دولة الرسول ﷺ في شخص الرسول ﷺ بوصفين متلازمين هما:

(أولهما) بصفته مُبلِّغاً عن الله فيما نزل به الوحي من القرآن الكريم.

(والثاني) بصفته مشرعاً لما أذن له الوحي فيه من تشريعات بدلالة السكوت عنه.

السلطة التشريعية بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى:

بانتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وانقطاع وحي السماء واجهت دولة الخلافة مشكلة التشريع، التي تمثلت في غياب المشرع الذي كان يلجأ إليه المسلمون

لمعرفة أحكام مستجدات حياتهم، وقد واجه الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذه المشكلة على النحو التالي:

كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا وردت عليه واقعة، نظر في كتاب الله فإن وجد فيه حكماً لها قضى به، وإن لم يجد الحكم في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن وجد فيها حكماً قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل منكم من أحد يعلم أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى في هذه الواقعة بقضاء، فإن قال له أحدهم نعم، قضى بما يقول، وإن قالوا جميعاً لا نعلم، جمع رؤساء الناس وأعلامهم فاستشارهم فإن اجتمع رأيهم على حكم قضى به.

وعلى درب الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سار بقية الخلفاء الراشدين في هذه الحقبة من عمر الدولة الإسلامية. على أن هذا المنهج لم يدم طويلاً فقد استجدت في حياة الدولة الإسلامية عوامل كثيرة دعت إلى وضع أسس ثابتة للتشريع الإسلامي، ومن هذه العوامل:

- ١ - اتساع رقعة الدولة الإسلامية.
- ٢ - بُعد العهد برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- ٣ - تفرُّق الصحابة والعلماء في الأمصار.
- ٤ - ظهور الكثير من المستجدات في حياة الناس، والتي لا حكم لها في الكتاب والسنة ولا في عمل الصحابة.

وفي هذه الفترة التي عاصرت تقريباً منتصف القرن الثاني من الهجرة ظهر علم جديد يُعرف بأصول الفقه، وقد كان الإمام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ هو أول من دوّن قواعده، وقد عنى هذا العلم بتأصيل وتقعيد مصادر التشريع الإسلامي والتي حصرها في أربعة مصادر أجمع عليها أصوليو وفقهاء الأمة وستة مصادر اختلفوا عليها ويكفيها هنا أن نذكرها مرتبة من حيث قوتها:

- أما المصادر المُجمع عليها فهي: الكتاب - السنة - الإجماع - القياس.
- وأما المصادر المختلف عليها فهي: الاستحسان - المصالح المرسلة - العرف - شرع من قبلنا - قول الصحابي - الاستصحاب، ويمكن رد

المصادر المختلف عليها إضافة إلى الإجماع والقياس إلى مصدر أساسي هو: الرأي.

وبمفهوم عصرنا يمكننا اعتبار القرآن والسنة نظامًا أساسيًا للحكم في الدولة الإسلامية، واعتبار باقي المصادر التي تدرج تحت الرأي بمثابة الأنظمة العادية على أن هذا الشبه إذا صح في خطوطه العامة، فإنه يجب تقييده بما يلي:

أولاً: أن الأحكام المستمدة من القرآن والسنة تتسم بالخلود ولا يمكن أن يلحقها تعديل أو إلغاء. وعليه: تنهض استحالة تشبيه القرآن والسنة بالدستور؛ حيث من المسلم به عند فقهاء القانون الدستوري أن للجماعة أن تلغي وأن تستبدل وأن تعدل دستورها في أي وقت. ومع هذه الاستحالة فإن ما جاء به القرآن والسنة من أحكام إنما وردت في قالب الضوابط والأصول العامة التي تضع الإطار العام للتشريع الإسلامي، الذي يكمل الاجتهاد ما بداخله من أحكام جزئية مستمدة من الأدلة التفصيلية، وهذا هو سر صلاحية تطبيق الشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان وفي مختلف الظروف والبيئات؛ حيث يقف وراء هذه الصلاحية مصدران أساسيان للتشريع بضمان الضوابط والأصول العامة والإطار العام لهذا التشريع، الذي يمكن للفقهاء المجتهدين استكمال قواعده وأحكامه الجزئية من خلال استنباطها من الأدلة التفصيلية.

ولما كان الاجتهاد لا مجال له إلا في باب المعاملات ولما كانت أحكام المعاملات معللة، ولما كان الحكم يرتبط بعلمته وجوداً وعدمًا، فإن من مقتضى ذلك إمكانية تغير الاجتهاد والأحكام بتغير الزمان والمكان، وهذا كما قلنا هو سر بقاء الشريعة وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان وفي مختلف الظروف والبيئات.

ولعل في هذا رد على من يعارضون العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لمزاعم يتوهموها ويردودوها؛ مثل قولهم: كيف تطبق شريعة ظهرت منذ أربعة عشر قرنًا وحكمت مجتمعًا قديمًا جاهليًا ذا مشكلات محدودة وبسيطة يختلف كل الاختلاف عن مجتمعات القرن الحادي والعشرين بكل ما يعترضها من مشكلات عضال، وكيف تطبق شريعة جوهرها الثبات المطلق على شعوب جوهرها التطور والتغير، أليس في ذلك

حجر على الفكر البشري وتجميد مطلق للعقل الذي ارتقى معارفه ومداركه ووصل في اكتشافاته ومخترعاته إلى ما لم يكن يتصوره العقل في القرن الأول الهجري.

ولا نقول إزاء مثل هذه المعارضة إلا أنها محض توهم واتهام يقوم الدليل على إثبات عكسه، فجوهر الإنسان ثابت لا يعتريه التغير في فطرته ودوافعه وحاجاته الأصلية، والذي يتغير فيه هو العَرَض والصورة ونمط الحياة والشرعية لا تخاطب من الإنسان عرضه وصورته، بل تخاطب فطرته وجوهره ودوافعه، إنها تتغيّر تهذيب غرائزه وترشيد حاجاته.

والقول بأن الشريعة جوهرها الثبات قول ينقصه الدقة، فالثبات فيها إنما هو قاصر على أدلة الأحكام، أما الأحكام ذاتها فإنها معللة ومن ثم فإنها مرتبطة بعلمها وجوداً وعدمًا، والحكم إذا ارتبط بعلمه جاز تغير الاجتهاد فيه بتغير الزمان والمكان، ومن حكمة الله عز وجل في شريعته أن جمع فيها بين نوعين من الأحكام: أحكام ثابتة؛ لتناسب الثابت من حياة الإنسان، وأحكام متغيرة؛ لتلائم التغير والتطور في حياته وتختص الأولى بالعبادات، والثانية بالمعاملات.

والزعم بأن في تطبيق الشريعة حرجاً على الإنسان وحكماً على عقله بالجمود زعم منقوض شكلاً وموضوعاً، فهو منقوض شكلاً؛ لأن الشريعة أثبتت في تطبيقها خلال ثلاثة عشر قرناً من الزمان قدرتها على مسايرة بل قيادة التطور والتجديد، ولولا أن المسلمين هم الذين نكصوا على أعقابهم في الأخذ بأسباب ومفاتيح العلم والترقي والإبداع والابتكار، وانشغلوا بالمعارك الكلامية بينهم وبالحروب الوهمية بين قادتهم لكانت الدولة الإسلامية اليوم أكثر تقدماً من أوروبا ولعل في ماليزيا وأندونيسيا وإيران والسعودية ومصر تعبيراً حياً على قدرة المسلمين على تخطي حاجز التخلف عند توفر إرادة التقدم.

وهذا الزعم منقوض موضوعياً من حيث إن الأحكام الشرعية الضابطة والمقيدة لكيان المسلم وعقله لا تمس الجانب الفني من حياته والذي تركه المشرع الإسلامي الحكيم لإعمال وإبداع العقل في قوله ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دينكم».

أما الأحكام الشرعية الجزئية الضابطة والمقيدة لكيان المسلم وعقله فإنها ذات صلة فقط بتهذيب سلوكه والارتقاء بتصرفاته والتعالي بعلاقاته عن الانحدار إلى مستوى الرذيلة والفحشاء والمنكر والبغي وأكل مال غيره بالباطل، ومن الظلم للشرعية اتهامها بالحجر على المسلم وتجميده إن هي أمرته بالفضيلة والعفة والصدق والأمانة وبكل كمال يليق بخلافته لله.

إن المساحات التي دعا الشارع الحكيم إلى إعمال العقل فيها واسعة؛ حيث تشمل: تنظيمات شئون الحياة، وكذا ما يمكن أن نطلق عليه مساحة الفراغ التشريعي التي تعمّد الشارع تركها وعدم الإلزام فيها بتشريع جزئي مُلزم والتي عبّر الرسول ﷺ عنها بقوله: «إنَّ الله حدّ حدودًا فلا تنتهكوها، وفرض فرائض فلا تضيعوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «ما أحل الله فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو العفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئًا، ثم قرأ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾»، ومن هذه المساحات كذلك ما بداخل الإطار العام لكليات آيات وأحاديث الأحكام وقواعدها العامة، والتي ترك الشارع للاجتهاد ملؤها بأحكام عملية تفصيلية معلّلة ومرتبطة بعقلها وجودًا وعدمًا. دون أن يشغلها بأحكام جزئية تفصيلية، اللهم إلّا ما كانت طبيعته الثبات وعدم التغيّر؛ مثل: قضايا وأحكام الميراث والزواج والطلاق والعدّة.

وعليه: فإن أحكام الشريعة الإسلامية ليست أغلالاً في أعناق الناس وإنما هي ضوابط مُلزمة لسلوكهم الظاهري والباطني، ولا تفرقة في لزومها والجزاء الديني المترتب على مخالفتها، بينها وبين الأنظمة والقوانين الوضعية، فلماذا نتركها ونتوجه إلى القوانين الوضعية لتتخذ من قواعدها وأحكامها المرجعية والحاكمية لأعمال السلطات الثلاث ثم بعد ذلك نتلمس المزاعم والأعذار الواهية لهجرنا لشريعتنا التي هي شطر ديننا؟ سؤال لا أجد من إجابة عليه إلا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

فوارق أساسية بين أعمال السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية والدولة المعاصرة:

انتهينا فيما تقدّم إلى القول بأن الدولة الإسلامية في مرحلة ما بعد دولة الخلافة الراشدة قد واجهتها مشكلة تشريع الأحكام التفصيلية العملية الحاكمة لما استجد في حياة المسلمين من وقائع لا حكم لها في القرآن والسنة وإجماع الصحابة، وأن علم أصول الفقه قد تكفّل في هذه المرحلة بتأصيل مصادر الأحكام الشرعية المُجمّع عليها والمُختلف فيها، وأنه بذلك قد فتح الباب ومهّد الطريق أمام الفقهاء المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية العملية التفصيلية من أدلتها الواردة في القرآن والسنة وبطريق القياس على ما استنبط منهما من أحكام، وبهذا تكونت السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية من الفقهاء المجتهدين (الفقيه المجتهد هو الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد).

ونبه هنا إلى ضرورة الوقوف على معرفة الفرق بين عمل الفقهاء المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية، وعمل السلطة التشريعية في الدولة المعاصرة في سنّ التشريع (وضع الأنظمة والقوانين) كما نبه كذلك إلى ضرورة الوقوف على الفرق بين طريقة تكوين الهيئة أو السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية وشروط العضوية وبين طريقة تكوين البرلمان أو السلطة التشريعية في الدولة المعاصرة وشروط العضوية، وبين رجال الدين في الكنيسة المسيحية، وفقهاء الشريعة الإسلامية.

أولاً: الفرق بين عمل المجتهدين وأعمال السلطة التشريعية في الدول المعاصرة:

- ١ - عمل المجتهد عمل كاشف عن حكم الله تعالى في مسألة أو واقعة جديدة لا حكم لها، ومن ثمّ فإنه لا يجوز له أن يبتدع شرعاً من عنده، بينما عمل السلطة التشريعية في الدول المعاصرة عمل منشئ لقواعد نظامية (قانونية وضعية) جديدة.
- ٢ - يدور عمل المجتهد في نطاق الأحكام التي قررتها نصوص الكتاب والسنة، إما باعتبارها أدلة جزئية مستقلة أو باعتبارها أصلاً توفرت فيه علة القياس المتوفرة في الواقعة المقيسة، ومهما كانت حريته في الاجتهاد واستنباط الأحكام، فإنه لا

يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من الأحكام، بينما يستطيع المشرع الحديث في ظل الدساتير المرنة أن يضمن تشريعاته ما يشاء من قواعد وأحكام.

٣- تعبّر الأحكام الشرعية التي يستنبطها المجتهد من أدلتها التفصيلية عن إرادة الله عز وجل من تشريعه الثابت بالنص؛ حيث يقول المجتهد يغلب على ظني أن هذا هو حكم الله في المسألة أو الواقعة محل الاجتهاد، بينما تعبّر الأنظمة (القوانين) الوضعية عن إرادة الشعب ممثلًا في برلمانه المنتخب في أو سلطته التشريعية.

٤- تقتصر وظيفة المجتهد في الأحكام الشرعية على استنباطها من أدلتها التفصيلية بينما تمتد وظيفة المشرع الحديث إلى وضع القاعدة النظامية (القانونية) الملزمة للكافة والمنشئة للحكم القانوني، وإلى مراقبة السلطة التنفيذية في تطبيقها.

ثانيًا: الفرق بين طريقة تكوين السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية، وطريقة تكوين السلطة النخيرية في الدول المعاصرة:

انتهينا إلى أن وظيفة التشريع في الدولة الإسلامية تؤول إلى المجتهدين الذين يشكلون في مجموعهم سلطة التشريع، والمجتهد هو: الفقيه الذي تكونت لديه ملكة فقهية قادرة على استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، ويشترط فيه:

١- أن يكون عالمًا بالقرآن الكريم علمًا يشتمل على معرفة المعاني والعلل المؤثرة في الأحكام ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام من عبارة وإشارة واقتضاء ومنطوق ومفهوم، وأن يعرف أقسام اللفظ من حيث كونه عامًا أو خاصًا، مشتركًا أو مجملًا أو مفسرًا أو مشكلاً أو محكمًا أو خفيًا أو ظاهرًا أو نص، إضافة إلى علمه بأسباب النزول ووجوه التأويل والناسخ والمنسوخ.

٢- أن يكون عالمًا بالسنة النبوية بمعانيها اللغوية والشرعية على النحو السابق في معرفته بالكتاب علاوة على علمه بطرق وصولها إلينا وأحوال الرواة من جرح وتعديل وحكم العمل بالآحاد وبالضعيف.

٣- أن يكون عالمًا بالنسخ من حيث أنواعه وشروط كل نوع والناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة.

٤ - أن يكون عالمًا بأصول الفقه وقواعده الكلية ومقاصد الشريعة علاوة على درايته الكاملة بمصالح الناس وأحوالهم وأعرافهم وعاداتهم التي تصح رعايتها لكي يستطيع فهم الوقائع التي لا نص فيها واستنباط الأحكام الملائمة لها عن طريق القياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو غير ذلك من الأدلة.

وعليه: فإنه إذا استجمع أحد المسلمين هذه الشروط صار مجتهدًا بلا حصر في زمان دون زمان، أو مكان دون مكان أو جنس بشري دون آخر، فإن الكثير من فقهاء الإسلام ومجتهديه أتوا من بخاري وسمرقند وخراسان، والمدار في كون هذا العالم مجتهدًا أو غير مجتهد في تحقق شروط الاجتهاد فيه وتلقي الأمة كلامه بالقبول والشهادة له بالعلم والتقوى والورع والنزاهة عن الكذب على الله ورسوله.

وعليه فإن: إذا كانت السلطة التشريعية في أنظمة الحكم الحديثة تتكون إما عن طريق الاختيار من رئيس الدولة والتعيين، وإما عن طريق الانتخاب السري العام من هيئة الناخبين بالدولة لعدد محدد سلفًا لكل دائرة انتخابية وفقًا لشروط معينة فيمن يتقدمون للترشيح لعضوية السلطة التشريعية وفيمن لهم حق الانتخاب من هيئة الناخبين مع التجاوز في هذه الشروط بالنسبة للمرشح والناخب عن شروط التعليم والثروة والانتماء الطبقي أو الحزبي، وهو الأمر الذي يمكن أن يفرز الانتخاب معه عن وجود أعضاء في البرلمان أميين لا يعرفون القراءة والكتابة ولا أثارة لهم من علم أو فقه، وعن وجود نساء، وأعضاء ينتمون إلى ديانات أخرى غير الإسلام. إذا كانت هذه هي طريقة تكوين السلطة التشريعية في أنظمة الحكم الحديثة فإن الأمر يختلف تمامًا في طريقة تكوينها واكتساب عضويتها في الدولة الإسلامية، فلا أحد يختار أعضاءها، ولا مجال في عضويتها لدعي أو لأمي، ولا شروط سياسية في الترشح لهذه العضوية، ولا مجال في اختيار أعضاءها لعصبية دينية أو حزبية أو قبلية، وإنما العبرة والمدار هي تحقق شروط الاجتهاد والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وشهادة الأمة له بالعلم والتقوى والورع وتلقي كلامه بالقبول وإضفاء الحجية على كلامه.

اعتراض ودفعه:

قد يقول قائل باستحالة تكوين سلطة تشريعية إسلامية وفقاً لشروط الاجتهاد المتقدمة بعد أن تصدى له من ليس أهلاً له وبعد أن أفتى علماء الشريعة بإغلاق بابهِ وانتهاء عصره بانتهاء القرن الثالث عشر، وهو اعتراض وجيه مردود عليه بأنه إذا كان الاجتهاد الفردي المطلق صعب التحقق في زماننا فإن الاجتهاد الجماعي بواسطة المجامع الفقهية المشكّلة من فقهاء المذاهب الإسلامية قائم وميسور.

اعتراض آخر ودفعه:

وقد يقول قائل: إن تكوين السلطة التشريعية الإسلامية من فقهاء الأمة يعني العودة إلى نظم الحكم الشيوعية (أي نظم الحكم الدينية) التي سادت أوروبا في العصور الوسطى، بما يعني أن ينفرد رجال الدين بالحكم والسلطة في زمن انتهى فيه عصر كهنة (آمون) ونقول:

١- ليس في الإسلام رجال دين يحيطون أنفسهم بهالة من القداسة ويحكمون بين الناس نيابة عن الله أو باسم الرب أو باسم الحق الإلهي المقدس، ليس في الإسلام رجال يتحكمون باسم الدين أو يحتكروه في أيديهم لإرهاب الناس وإذلالهم، إن الإسلام شريعة واضحة تقوم على قواعد وأحكام تنظم الحياة الإنسانية، وتحكم حياة الناس فيما بينهم وبين بعضهم وفيما بينهم وبين الحكومة والدولة، لا صراع فيه بين سلطة تملك الدين وأخرى تملك الدولة، بحيث يسعى رجال الدين من خلال هذا الصراع إلى إقامة دولة داخل الدولة، تسعى إلى فرض سلطانها الزماني والروحي على الناس باسم الدين وتنال نفوذها على أساسه ويصنفون قداستهم إلى رتب ومظاهر وأزياء.

٢- إن الذي مكّن الإسلام من حكم الدولة الإسلامية خلال ثلاثة عشر قرناً من الزمان هو أنه يجمع بين الدين والدولة، على غير مثال في أية دين آخر، وقد نال جانب التشريع فيه من فقهاء ومجتهديهِ القسط الأوفر من البحث والدراسة، بما صيرّ الشريعة إلى قواعد تشريعية ظاهرة وواضحة ومحددة في كل ما يتصل بالسلوك

الظاهر للإنسان، وهي قواعد مُلزِمة للكافة ليس باسم الدولة فقط وإنما باسم الدين كذلك، وهي قواعد مقترنة بجزءين دنيوي وآخروي، وهي قواعد لا تحتاج إلى النشر في جريدة رسمية؛ لأن هناك إلزامًا دينيًا على كل مسلم أن يبحث عنها وأن يحصل عليها ولو بالسؤال من مصادرها ومطائنها.

٣- إن هذا الظهور في القواعد العامة للتشريع الإسلامي يقيم الحُجّة على خطأ الادعاء بأن الحكم في الدولة الإسلامية يكون لرجال الدين، ويقطع الطريق أمام ادعاء الخوف من تحول الدولة إلى دولة ثيوقراطية دينية.

٤- ليس لعلماء الدين في الدولة الإسلامية من سلطان على الناس أكثر من الفتوى والنصيحة، وليس للحاكم أيًا كانت ولايته من النسبة إلى الإسلام أكثر مما لأي فرد من عامة المسلمين مهما صغر شأنه، في أمور الحياة الظاهرة، ولا يحق لأي حاكم مسلم أن يدعي باسم الإسلام حقًا لا يقرّه له الدين، ولا يحق لعالم دين أن يتجر بصكوك الغفران.

٥- إن وضوح التشريع في نظام الحكم الإسلامي يجعل من المُحال أن يكون الدين سلطة في يد أحد من الناس يحتكره دون غيره؛ حيث الكل أمام أحكامه وحدوده سواء ويشهد ذلك أن رسول الله ﷺ حين قام بين صفوف المقاتلين في غزوة بدر، يعدّها لها بقضيب في يده (عصا) قال سواد بن غزيرة رضي الله عنه: «أوجعتني يا رسول الله، فقال له: وماذا تريد؟ قال أقدني من نفسك، فما كان منه ﷺ إلا أن كشف عن بطنه وناوله القضيب، وقال له: اقتد لنفسك... إلى نهاية الحديث.

والخلاصة في رد هذا الاعتراض هي أننا لا ينبغي لنا أن نخلط بين نظام الحكم الإسلامي وغيره من أنظمة الحكم الدينية الثيوقراطية التي سادت أوروبا في العصور الوسطى وأقامت الصراع على الحكم مع السلطات الزمنية آنذاك والذي انتهى بالفصل التام بين الدين والدولة، فإن الأمر على خلاف ذلك تمامًا في الشريعة الإسلامية التي تحتوي على قواعد تشريعية مكوّنة لنظام شامل لأموال الدين والدنيا بصورة يستحيل معها الفصل بين القواعد الخاصة بالدين والقواعد الخاصة بالدولة.

ولا يمنع من هذا القول أن كان للخليفة في نظام الحكم الإسلامي بعض الاختصاصات الدينية؛ مثل: حفظ الدين من شبهات المبتدعين فيه، والدعوة إلى الدين، وإقامة الحدود على المحكوم عليهم بها وفقاً لقواعد الدين، وقيادة الجهاد في سبيل الله ضد الغزاة المعتدين وتحصيل الزكاة وإنفاق حصيلتها على مصارفها الشرعية وإمامة الناس في الصلاة وتيسير سُبل الحج أمامهم والأخذ على يد المجاهرين بالإفطار في نهار رمضان إلى غير ذلك من الاختصاصات الدينية، فإن هذه الاختصاصات الدينية للخليفة لا تخلع على نظام الحكم الإسلام وصف الدولة الشوقراطية؛ حيث لا تعدو أن تكون مجرد اختصاصات درجت الدساتير الوضعية الحديثة على إسنادها لرؤساء الدول المدنية.

التشريع والسيادة:

درجت الدساتير المعاصرة على أن تعطي السيادة للأمة أو للشعب، وهي تبالغ في أوصاف الشعب وأنه هو المعلم وهو القائد وهو الملهم وهو السيد والمفهوم الإسلامي في الحكم وفي الدولة وفي الشعب على خلاف ذلك، فالحكم في الدنيا وعلى كل البشر، والسيادة لله وحده (أي لشريعته سبحانه) والدول تقوم والحكومات تعمل في تطبيق شرع الله وإقامته بين الناس.

وردّ الحكم لله والسيادة لشريعته ضماناً أكيدة للمحافظة على حقوق الإنسان وحياته الأساسية في مواجهة استبداد الحكام وسلطاتهم المطلقة باسم السيادة التي استمدوها من الشعب.

فالشعوب قد تُحكم بواسطة أفراد لا نصيب لهم من القبول والحب من أفراد الشعب واستبداد الحكام بالسلطة قد يتحصن بادعاء أنهم يمثلون إرادة الشعب وهو السيد وأخطاء الحكام قائمة وكثيرة ولا يساءلون عنها تحت دعوى أنهم نواب ووكلاء عن الشعب صاحب السيادة.

والإسلام يرفض كل هذه المغالطات ولا يقيم وزناً لسيادة الشعب إزاء أحكام الشرع، ولا يحصّن عملاً من أعمال السلطة الزمنية إلا بمقدار ما يحصنه الشرع.

الدلول الحقيقي للشرع صاحب السيادة:

نبه هنا إلى أن المقصود بحكم الله وسيادة الشرع لا يعني إطلاقاً التزام السلطات العامة الثلاث في الدولة بالأحكام الفقهية الفرعية واجتهادات فقهاء الشريعة في المسائل الجزئية التي يمكن أن يتغير الحكم الشرعي فيها بتغير الزمان والمكان؛ نظراً لتوفر علة الحكم فيها أو انعدام توفرها، وإنما المقصود بحكم الله وإقامة السيادة لشرع الله ينحصر فيما يقوم عليه الدليل القطعي الدلالة مما ورد في القرآن والسنة من أصول عامة وقواعد كلية؛ مثل: العدل، والشورى، والمساواة، وكذا مما لا يمكن إنكاره أو قيام الجدل بشأنه؛ مثل: حفظ كرامة الإنسان وحياته وحقوقه، والتكافل الاجتماعي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ مثل: تحريم الربا والزنا وشرب الخمر، ولزوم تحصيل الزكاة المفروضة وفرضية الجهاد عند تعينه، وإقامة حدود الله.

إننا نحذّر من اتخاذ الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧؛ يوسف: ٤٠، ٦٧]، ومن اتخاذ الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]، وغيرها من الآيات المثبتة لحكم الله، نحذّر من اتخاذها سنداً للتعصب في حكم شرعي جزئي عملي خلافي، أو اتخاذها تكتة للصراع على السلطة الزمنية وتحقيق مآرب سياسية شخصية أو حزبية.

التشريع في الدولتين الإسلامية والحديثة:

يطلق التشريع ويُراد به عدد من المعاني منها:

١- وضع القواعد النظامية (القانونية) في صورة مكتوبة عن طريق السلطة المختصة بوضعه في الدولة.

٢- كما يطلق على ذات القواعد النظامية (القانونية) التي تضعها السلطة التشريعية المختصة، ويمر التشريع في سنّه (وضعه) بمجموعة من الخطوات أو المراحل، أهمها: الاقتراح أو إعداد مشروع القانون ممن يملك حق الاقتراح ثم دراسة المشروع دراسة مبدئية وصياغته صياغة فنية بمعرفة لجنة الخبراء، ثم عرضه

للمناقشة والتصويت عليه في أروقة السلطة التشريعية المختصة، ثم التصديق عليه بالموافقة من رئيس الدولة ثم إصداره ونشره في الجريدة الرسمية للدولة. ومن خلال دراستنا السابقة للسلطة التشريعية في كل من الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، يتبين لنا أن التشريع في الدولة الإسلامية يختلف اختلافاً جوهرياً عنه في الدولة الحديثة من عدد من الوجوه هي:

الاختلاف في السلطة التشريعية التي تملك سنّه وإصداره:

يصدر التشريع في الدولة الحديثة من جانب سلطة تشريعية مختصة، تشكّل إما بطريق التعيين من جانب رئيس الدولة، وإما بطريقة الانتخاب المباشر من هيئة الناخبين في الدولة، ويراعى في تشكيلها تمثيل كل طوائف الشعب، ولا يشترط في عضويتها أكثر من إجادة القراءة والكتابة.

أمّا التشريع في الدولة الإسلامية فإنه يتكوّن بطريق الاجتهاد من جانب طائفة الفقهاء المستوفين لشروط الاجتهاد القاسية التي لا تُكتسب إلّا بالتحصيل الواسع لعلوم الشريعة والعقيدة واللغة العربية والاجتماع، وليس هناك من سلطة للإقرار ببلوغ عالم معيّن مرتبة الاجتهاد إلّا تلقي الأمة أحكامها الاجتهادية بالقبول وشهادة علماء عصره له بذلك.

وقد يكون هذا الاجتهاد جماعياً، وقد يكون في معظمه فردياً وهو في كلتا الصورتين غير مُلزم للكافة إلّا إذا أخذ صورة الإجماع بين فقهاء الأمة على حكم شرعي معيّن.

الاختلاف في الجوهر والمضمون:

من المسلّم به في الدول الحديثة أن السلطة التشريعية المختصة تملك الحق في إصدار ما تشاء من تشريعات (قوانين) لا سيما فيما يتصل بسيادة الدولة وأمنها.

أما الاجتهاد في الدولة الإسلامية فيقتصر على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فيما سكت

الشارع عن إيراد نصٍّ شرعي فيه، قطعي الثبوت والدلالة؛ حيث المقولة الشهيرة للفقهاء أنه «لا اجتهاد مع النص».

وعليه: فإن هناك طائفة من الأحكام المنصوص عليها، لا يجوز الاجتهاد فيها؛ مثل: جلد الزاني غير المُحصن، وقطع يد السارق، وتحريم الزواج من المحرّمات من النساء وتحريم الربا والخمر والميسر ووجوب القصاص في القتل العمد... إلى غير ذلك من أحكام هذه الطائفة.

أما الأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد فهي طائفة الأحكام التي لم يرد فيها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، وعمل المجتهد فيها محكوم بالقواعد والأصول التي أوردتها علم أصول الفقه، وهو قاصر على نوعية الأحكام المعلّلة غير التعبدية والمرتبطة بالمصالح العامة في حياة المسلمين أو التي يكون من شأنها تحقيق مصالحهم العامة. والله ورسوله أعلم.

السلطة التنفيذية في الدولتين الإسلامية والحديثة:

قدّمنا أن السلطة التنفيذية تعني: الهيئة التي تتولى الحكم وتمارسه فعلاً في الدولة، والتي تسمى بالحكومة التي تشتمل على رئيس الدولة والوزراء ورؤساء الأجهزة التنفيذية في هيئات ومؤسسات الدولة ومرافقها العامة.

أنواع الحكومات في الفكر الفلسفي غير الإسلامي:

١- الحكومة الملكية:

وهي التي تتركز في قيامها على شخص واحد هو الملك، ولكنها تخضع للقانون وتحترمه، وتضمن للأفراد حقوقهم وحياتهم الأساسية.

ويعتبر نظام الحكم الملكي أقدم أنظمة الحكم المعروفة في التاريخ، وللحكم الملكي أشكال مختلفة منها: ١- نظام الحكم الملكي المقيّد أو الدستوري. ٢- نظام الحكم الملكي الوراثي.

٢- الحكومة الأرستقراطية:

وهي حكومة الطبقة العليا من الشعب أو الحكومة التي تتزاج فيها السلطة مع رأس المال.

٣- الحكومة الديمقراطية (الحكومة الشعبية):

وهي الحكومة التي تعطي لمجموع الشعب حق ممارسة السيادة، وتعارض احتكار الامتيازات السياسية لطبقة واحدة من طبقات الشعب، وتحتّم وضع الحكم في يد الأغلبية.

٤- الحكومة الشمولية أو الدكتاتورية:

وهي حكومة ذات صفات عامة أهمها:

- أ- تعتقد أن الغاية تبرر الوسيلة حتى لو كانت هذه الوسيلة منافية للأخلاق والدين؛ مثل: العنف، والكذب، والقتل، وتعد القوة بالنسبة لها أساساً لوجودها.
- ب- لا تمانع في استخدام القسوة والوحشية لتأمين السلطة العليا للزعيم وللقضاء على كل معارض في الدولة.
- ج- يستعين الزعيم الدكتاتوري بتنظيمات شبه عسكرية، يمنحها سلطات واسعة تتيح لها حق الاعتقال والتفتيش بل والإعدام دون محاكمة.
- د- تتركز كل سلطات هذه الحكومة في يد الزعيم وقلة من أعوانه.
- هـ- تفرض هذه الحكومة عقيدة سياسية حزبية واحدة على الشعب، وتضرب ستاراً حديدياً حول البلاد، ومن أشهر هذه الحكومات الشمولية: (الشيوعية الستالينية في روسيا) التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى على أثر هزيمة الجيش الروسي وانتشار الفوضى والمجاعات في المدن الكبرى، وانقضاء (لينين) وأعوانه على الحكم في البلاد، ثم خلافة (ستالين) له وقيادته للحزب الشيوعي بما نتج عنه أن أصبحت أقلية من الشعب تتمثل في الحزب الشيوعي تحت زعامة فرد واحد هو

(ستالين) تتحكم في الشعب كله عن طريق احتلال جميع المراكز والمناصب الهامة في الدولة وتضع الحكومة تحت إشرافها.

ومن أشهر هذه الحكومات الشمولية كذلك: (الفاشية الموسولينية في إيطاليا) التي نشأت إثر استيلاء (بنيتو موسوليني) على روما عام ١٩٢٢ وتجميع سلطات الدولة كلها في يديه باعتباره رئيسًا للحزب الفاشي، كما تُعدّ الشمولية النازية في ألمانيا الهتلرية نموذجًا سيئًا ثالثًا للحكومات الشمولية.

٥- الحكومة البرلمانية:

كلمة برلمان هنا تعني: المجلس التشريعي للدولة، وكلمة حكومة برلمانية تعني: تداخل السلطتين التشريعية والتنفيذية معًا في سلطة واحدة؛ حيث يكون من حق حزب الأغلبية البرلمانية تشكيل الحكومة، وتتميز الحكومة البرلمانية بعدة خصائص هي:

١ - انشطار السلطة التنفيذية إلى سلطتين هما:

أ- رئيس الوزراء، وهو يرأس الحكومة وهو في الغالب زعيم الحزب الفائز بالأغلبية.

ب- ملك أو رئيس جمهورية وهو يرأس الدولة.

٢- رئيس الدولة يعيّن رئيس الوزراء بواحد من طريقتين:

أ- الالتزام بتعيين زعيم الحزب الحائز على الأغلبية في الانتخابات البرلمانية رئيسًا للوزراء.

ب- حرية اختياره لرئيس الوزراء عند عدم فوز حزب واحد بالأغلبية المطلقة في الانتخابات.

٣- حق رئيس الوزراء في اختيار وتعيين وزراء حكومته مع تحمل كامل المسؤولية عن تصرفات وزرائه، والتقيّد برأي أغليبتهم في مجالس مجلس الوزراء.

٤- مسؤولية الحكومة الجماعية عن تنفيذ السياسات العامة للدولة.

٥- إمكانية جمع كل وزراء الحكومة بين مناصبهم الوزارية وبين عضوية البرلمان.

٦- المسؤولية السياسية للحكومة أمام البرلمان مسؤولية تجعل من حق البرلمان إسقاط الحكومية عن طريق سحب الثقة منها.

٧- إذا سحب البرلمان الثقة من الحكومة، فإن أمام الملك أو رئيس الدولة خياران هما:

أ- إما أن يقبل استقالة الحكومة.

ب- وإما أن يقبل نصيح رئيس الوزراء بحل البرلمان وإعفاء الحكومة معاً، وقد جرى العرف في إنجلترا التي تُعدّ النموذج الأمثل لدولة الحكومة البرلمانية أن تظل الحكومة قائمة إلى أن يتم إجراء انتخابات برلمانية جديدة، وتشكل حكومة جديدة وفقاً لنتائج هذه الانتخابات، وهذا يعني الرجوع إلى الشعب للفصل في الخلاف بين الأغلبية البرلمانية وبين الحكومة المشكّلة بمعرفة ورئاسة زعيمها.

٨- أن استمرار الحكومة في الحكم يعتمد على استمرار تأييد البرلمان لها، ومن جهة أخرى فإن بقاء البرلمان في السلطة يعتمد على عدم طلب الحكومة حله وإجراء انتخابات تشريعية (برلمانية) جديدة، ومن ثمّ فإنه ليس لأي منهما أن يدعي تفوقه على الآخر.

٩- أن هيئة الناخبين (مجموع من لهم حق التصويت في الانتخابات البرلمانية) لا تنتخب الحكومة مباشرة، بل تنتخب أعضاء البرلمان، والحزب الفائز بالأغلبية هو الذي يكون من حقه تشكيل الحكومة، التي لا يمنع أن يكون بعض وزرائها أو كلهم أعضاء في البرلمان. وعليه: فإن مسؤولية الوزراء أمام الناخبين ليست مسؤولية مباشرة بالنسبة لأعمالهم الوزارية.

ومن نماذج الدول التي تأخذ بالحكومة البرلمانية: لبنان، إسرائيل، بريطانيا، وكندا، ونيوزيلاندا، والولايات المتحدة الأمريكية.

٦- الحكومة الرئاسية:

وتتميز هذه الحكومة بالخصائص التالية:

- ١- تتكون السلطة التنفيذية من رئيس للدولة ينتخبه الشعب لمدة محدودة هو في الوقت نفسه رئيس الحكومة، وهذا يعني أن رئيس الحكومة هو رئيس الدولة وأنه بمفرده يشكل السلطة التنفيذية.
- ٢- من سلطة الرئيس تعيين رؤساء المصالح التابعين له، وله الحرية في تعيين من يشاء، وقد جرى العرف في أمريكا على إطلاق اسم السكرتير على رؤساء المصالح.
- ٣- ليس للرئيس سلطة حل البرلمان وليس للبرلمان حق إسقاط الرئيس.
- ٤- الرئيس مسئول أمام الدستور وليس مسئولاً أمام البرلمان، غير أن للبرلمان أن يتهمة بالخيانة العظمى إذا خالف الدستور.
- ٥- الفصل التام بين العمل التشريعي والعمل التنفيذي المقتضي لعدم جواز تعيين أي عضو في البرلمان في أي مركز إداري، وعدم جواز أن يجمع الرئيس أو أي من سكرتيريه بين عضوية البرلمان وبين عمله التنفيذي، فلكل من العاملين مجاله المستقل.
- ٦- لا يستطيع الرئيس أن يسيطر على البرلمان إلا إذا كان زعيماً لحزب الأغلبية فيه.
- ٧- يتفوق البرلمان من الناحية العملية والواقعية على الحكومة بما يملكه من سلطة إقرار أو عدم إقرار الاعتمادات المالية اللازمة لبرامج وخطط ومشروعات الحكومة وبما يملكه من حق محاكمة الرئيس بتهمة الخيانة إذا خالف الدستور.
- ٨- الرئيس مسئول مباشرة أمام الشعب الذي ينتخبه، وعليه أن يخاطب الشعب مباشرة وليس عن طريق البرلمان.

فإن هذه الأشكال الست للحكومات، هي أبرز أنواع الحكومات في الفكر الفلسفي للدول المدنية الحديثة، وعلى الرغم من أهمية دراسة أنواع الحكومات من

الناحيتين السياسية والقانونية، فإن هذه الدراسة لا تكفي لإعطاء صورة واضحة للواقع السياسي العالمي، إذ لا تكفي دراسة القواعد القانونية التي تحكم بمقتضاها الدول للحكم بصلاحيات أنظمة الحكم السائدة، أو اتخاذها مثالاً يحتذى، فالنظريات القانونية في نظم الحكم والنظم الدستورية لا تعني شيئاً إذا لم تنفذ تنفيذاً أميناً ونزيهاً، فما من حكومة من هذه الحكومات حتى الحكومة الشمولية الدكتاتورية إلا وتزعم أنها متمسكة بالعدالة والحرية والديمقراطية، وقد كانت الفاشية تدعي أن الفاشيين هم الفئة المختارة من العناصر الصالحة في الشعب القادرة على رسم السياسة الصالحة، والذي لا جدال حوله هو: أن النظام السياسي لأي دولة ينبغي أن ينبع من نظامها الاجتماعي والتكوين الطبقي لشعبها، وأنه من الممكن استيراد كل شيء من الخارج إلا أنظمة الحكم والنظريات السياسية.

السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية:

نرى منذ البداية أن نتفق على عدد من الأمور فيما يتصل بشكل وتنظيم السلطة التنفيذية في دولة الخلافة الراشدة والتي اتخذت أساساً للتقييم والحكم على حكومات الدولة الإسلامية في مراحلها الزمنية المتعاقبة منذ نشأة الدولة الأموية وحتى إلغاء الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤م ومن أبرز هذه الأمور:

- ١- أن ما يتعلق بتنظيم السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية هو في حقيقته من اجتهاد المسلمين وليس فيه تشريع مُلزم.
- ٢- أن الخلافة كمظهر لرئاسة الدولة الإسلامية تقف في مكان الصدارة بين النظريات السياسية لعلماء أهل السنة.
- ٣- أن الخلاف حول الخلافة باعتبارها منصباً رئاسياً وباعتبارها عقيدة، كان أول صدع في بناء الأمة العربية والإسلامية، بدأ مع انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وتزايد واستشرى شرره باستشهاد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب؛ حيث انقلبت الخلافة إلى إمامة في كتابات فقهاء الشيعة؛ حيث يذكر التاريخ أن الخلاف حول الخلافة كمنصب رئاسي في سقيفة بني ساعدة كاد يؤدي بالدولة في

مهدها لولا حزم عمر بن الخطاب، وحكمة أبي بكر الصديق رضي الله عنه والمبايعة العامة لأبي بكر بها، وما أن استشهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى أطلت الفتنة برأسها، ولم تقتصر على منصب الخلافة بل تعدته إلى كثير من النظريات السياسية الإسلامية، وما أن استشهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب حتى خرج الشيعة بعقيدتهم في الإمامة.

٤- أن رئاسة الدولة الإسلامية قد تقلبت بين عدة أشكال؛ حيث كانت أقرب إلى النظام الرئاسي في دولة الخلافة الراشدة التي كان الخليفة فيها يجمع بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، ثم كانت في عهد الدولة الأموية أقرب إلى النظام الملكي الوراثي بعد مبايعة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ولياً للعهد، ومن ثم خليفة للدولة بعد وفاة أبيه، مع استمرارية هذا النظام الذي يسمح بوجود رجلين على رأس الدولة يتقاسمان السلطة فيها ويعبران عن إرادتها.

وأياً كان شكل رئاسة الدولة الإسلامية الأولى، وسواء كانت أقرب إلى النظام الرئاسي أو إلى النظام الملكي الوراثي، فإن فقهاء المسلمين قد اتفقوا على ضرورة وجود رئيس للدولة؛ حيث يُعد وجوده ركناً أساسياً لقيام الدولة، إذ لا بُدَّ من وجود سلطة سياسية تمارس اختصاص الحكم وتنظّم وتصرّف الأمور في الدولة، وتكوّن وتعبّر عن إرادة الدولة، وسواء سميت هذه السلطة بالخليفة، أو بأمير المؤمنين أو بالإمام أو بالسلطان، فإن الخلاف في التسمية غير ذي بال، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو الحكم الشرعي لتنصيب الإمام في الدولة الإسلامية وهو سؤال سوف نحاول الإجابة عنه فيما يلي:

حكم تنصيب الإمام في الدولة الإسلامية:

من المسلمّ به من وجهة نظرنا أن الإسلام دين ودولة؛ حيث تجمع تشريعاته بين مصالح الدنيا والآخرة، جمعاً يستحيل الفصل فيه بين شئون الدين وشئون الدنيا، فالكثير من تشريعات الإسلام وأحكامه التنظيمية (القانونية) سواء كانت مدنية أم جنائية أم

اقتصادية أم ذات صلة بالأحوال الشخصية تعنى بتنظيم شئون الحياة الدنيا للمسلمين، ومن جُملة هذه الأحكام، أحكام دستورية تعنى بنظام الحكم في الدولة.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد اكتفت فيما يتعلق بنظام الحكم في الدولة بإيراد مبادئ دستورية عامة؛ مثل: مبدأ الشورى، والعدالة، والمساواة، وإقرار الحقوق والواجبات والحريات العامة، ولم تفرض على المسلمين نظاماً معيناً من أنظمة الحكم، فإن هذا لا يُعد بأي حال مبرراً للقول بأن الإسلام دين فقط، وليس ديناً ودولة، وإنما هو دليل على مرونة الشريعة وصلاحياتها للتطبيق في كل زمان ومكان.

والقرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية، يقران العديد من الأدلة على أن الإسلام دين ودولة، ومن ذلك ما يلي:

١ - قال تعالى: ﴿فَلَا وَدَّيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُخَرِّجُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ تُهْرُجًا وَلَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

٢ - وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

٣ - أن الرسول ﷺ قد أسس بعد هجرته إلى المدينة المنورة دولة للإسلام مكتملة الأركان قامت على عقد مكتوب بين طوائف وعشائر يثرب من المهاجرين والأنصار ما زال التاريخ يحفظه وهو (وثيقة أو صحيفة المدينة).

٤ - أن الرسول ﷺ خلال فترة التشريع المدنية، لم يكن مبلّغاً عن الله عز وجل فقط، وإنما كان حاكماً عاماً وقاضياً وقائداً للجيش، وجهة إدارية عليا تملك إصدار الأوامر والتعليمات والقرارات والأحكام الإدارية التي تنطوي على جزاءات دنيوية عاجلة ولا تقتصر على مجرد الزجر والتهديد والوعيد بالجزاءات الأخروية فقط.

٥ - أن الرسول ﷺ كان لديه أعوان إداريون (وزراء) ونواب ينوبون عنه في حكم المدينة وإمامة الصلاة عندما يكون في غزوة من الغزوات التي قادها بنفسه، ومما يؤثر عنه ﷺ أنه قال: وزيراي من أهل الأرض: أبو بكر وعمر.

٦- وإذا كان الرسول ﷺ قد نفى صفة الملك عنه في بعض ما يؤثر عنه من قوله: «إني لست بملك ولا جبار» فإن الصحيح في هذا النفي هو نفي أوصاف الاستبداد والطغيان التي يتصف بها بعض الملوك عادة، وليس نفي كونه رئيساً للدولة الإسلامية الناشئة.

٧- وإذا كان الرسول ﷺ قد انتقل إلى الرفيق الأعلى دون تعيين من يخلفه في رئاسة الدولة من بعده، فإن ذلك يرجع إلى حرصه ﷺ على تطبيق مبدأ الشورى في شئون الحكم واختيار الحكّام.

وعليه: فإن الراجح لدينا أن الرسول ﷺ قد أقام دولة إسلامية بعد هجرته في المدينة المنورة مستوفية جميع أركان (عناصر) الدولة، وقد جمع في حياته إلى جانب مهمة التبليغ عن ربه، مهام ومقاليذ السلطة العامة في هذه الدولة.

والراجح لدينا كذلك أن الإسلام بمصدره الأساسيين (القرآن الكريم والسنة النبوية) قد جاء بمبادئ عامة لنظام الحكم في الدولة، دون أن يفرض نظاماً معيناً أو شكلاً مخصوصاً من أشكال وأنظمة الحكم، وإنما سلكت الشريعة الإسلامية هذا المسلك حتى تتسع مبادئها العامة الدستورية في عموميتها ومرونتها لتشمل وتستوعب ما تفرضه البيئة وما يفرضه الزمان والمكان من أشكال الحكم المختلفة، فإن من خصائص المبادئ العامة أنها تتسع في عموميتها وتتقبل في مرونتها لأن تتشكل صورتها ويتطور مضمونها تبعاً لمختلف البيئات في مختلف العصور، وعليه فإن أي شكل من أشكال الحكم رئاسياً أو ملكياً أو أميرياً يمكن أن يكون إسلامياً طالما كان قائماً وملتزماً بالمبادئ الدستورية العامة الإسلامية.

تنبيهان لازمان:

١- إن ما انتهينا إليه من رأي لا يعني البتة أن يكون الحكام في الدولة الإسلامية من رجال الفقه والدين، أو أن يكون رجال الفقه والدين من الحكام فإن أبا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد وغيرهم من المجتهدين لم يكونوا حكاماً، وإن معاوية بن أبي سفيان ويزيداً وعمرو بن العاص وعبد الملك بن مروان لم يكونوا من

الفقهاء المجتهدين ولا من رجال الدين. وعليه فإنه لا محل للتخوف أو الإنكار من تدخل رجال الدين في شئون الحكم كنتيجة لازمة للقول بأن الإسلام دين ودولة وأنه لا يجوز فصل الدين عن الدولة.

٢- أنه لا وجه للمقارنة بين مساوئ الحكم الديني الذي نشأ مؤخرًا على يد بعض الجماعات الإسلامية المتشددة فيما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية في الشام والعراق (داعش) والذي تأسس على يد بن لادن والظواهري وأبي بكر البغدادي وغيرهم، وما يمكن أن ينتج عن الالتزام بالمبادئ الدستورية العامة الإسلامية في شئون الحكم، أو عن الأخذ بمشورة رجال الدين الإسلامي في شئون الحكم باعتبارهم مواطنين يمكن أن تتوفر لديهم الخبرات والمعلومات الصحيحة فيما يستشارون فيه.

إن جمهرة نصوص الشريعة الإسلامية لا تقر نزعة الفصل بين الدين والدولة فالمشرع الإسلامي الحكيم شرع حد القصاص؛ لأن فيه حياة للكافة، وشرع حد الزنا لأن فيه حفاظًا على أنساب العامة، وشرع حد القطع في السرقة؛ لأن فيه حفاظًا على أموال الناس أجمعين، وشرع الدفاع عن الدولة؛ لأن فيه حفاظًا على الدين والدولة معًا. وقد توالى تشريعات الإسلام في شئون المال والاقتصاد والأسرة والحرب والسلم والعلاقات الداخلية والدولية، بما يقيم تلازمًا بين مصالح الدولة وأحكام الشرع وقواعده، ولا يمكن أن ينشأ عن تطبيق هذه الأحكام الشرعية أية مفسد دنيوية لا في شئون الحكم ولا في غيرها.

وعليه: فإن مقولة «لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين» ذات الأصل التاريخي الأوروبي النشأة والنزعة، لا يصح من وجهة نظرنا أن تشهر في وجه الدين الإسلامي للتوصل من التزام حكومات الدول الإسلامية بالأخذ بالمبادئ الدستورية العامة التي أقرتها الشريعة الإسلامية في شئون الحكم، أو لحجب علماء الدين الأكفاء عن المشاركة في حكم بلادهم، فهم في النهاية مواطنون ودعاة إصلاح ديني ونيوي، لا سعاة استغلال للمعتقدات الدينية من أجل تحقيق شهوات أو أطماع شخصية دنيوية؛ لأنه لا يوجد في

الإسلام معتقدات دينية تضيفي القداسة على أحد، أو تعفي أحدًا من المسؤولية عن أخطائه، وليس في الإسلام كهانة ولا سلطة دينية، ولا رجال دين، وإنما فيه علماء دين وفقهاء شريعة، لم يخبر التاريخ أن واحدًا منهم قد ادعى الوساطة بين الخالق والمخلوقين أو باع صك غفران أو نازع أميرًا أو ملكًا على ملكه، حتى المشتغلين منهم بالسياسة قديمًا وحديثًا من أمثال: سلطان العلماء (العز بن عبد السلام) وابن تيمية وابن القيم وعمر مكرم وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وحسونة النواوي، وعبد الحلیم محمود، وعبد العزيز بن باز، وابن عثيمين وغيرهم من علماء وفقهاء الإسلام من قادة الحركات الفكرية، جميعهم كانوا إصلاحيون دينيون، لا مطمع لهم في حكم أو سلطان، بل كان جُل همهم تطبيق شريعة الله.

أقول قولِي هذا واستغفر الله عما جاء فيه من الخطأ والزلل.