نحو بناء فقه سياسي إسلامي معاصر

أ.فاتح ربيعي
كلية الحقوق/ جامعة سعد دحلب بالبليدة

مقدمة:

إن بناء فقه سياسي معاصر، ليس بالمسألة الهينة أو السهلة، بل هو أمر جليل وصعب، لا من حيث كونه عملية بناء، لأن أي بناء مهما كان نوعه وفي أي علم يتطلب الجهد، وتعتريه الصعاب والعقبات، ولكن أيضا من حيث كون هذه العملية مرتبطة بوصف "الإسلامي"، وما يتطلبه هذا الوصف من تقعيد وتأصيل، وربط للفروع بأصولها وللجزئيات بكلياتها، وبخاصة في غياب الدولة التي ترعى التنظير وتحوله إلى واقع ملموس، لتستفيد عملية البناء من الزخم التراثي في فقه السياسة، ومن نجاحات الإنجازات عمليا، أو من عثرات الإخفاقات واقعيا، وكل ذلك من شأنه تمتين البناء.

وفضلا عن ذلك كله فإن وصف "إسلامي" يثير حساسية لدى بعض أبناء الإسلام أو أدعيائه، أما خصومه وأعداؤه فحدث ولا حرج، وهذا ما نبه إليه الباحثون المجددون والطامحون لبناء " علم سياسة إسلامي" بحسب تعبير أحدهم لما قال: " تعتبر عملية بناء علم سياسة إسلامي عملية كبرى، وهي في هذا الشأن مثل شبيهاتها من عمليات البناء لابد أن تستند إلى مجموعة من الدواعي، كما تتأسس على مجموعة من الضرورات التي تدفع للقيام بها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تجابه بالمزيد من الدعاوى والتحفظات بل الاعتراضات"[1].

ومما يزيد الأمر صعوبة أن الفقه السياسي لم يأخذ حظه من البحث قديما مثلما حظي به فقه العبادات وبعض مسائل المعاملات، كما أصابه الغش اليوم بسبب التصدي لمسائله من غير الراسخين في العلم، أو من طرف الحالمين بتغيير الواقع دون أن يكلفوا أنفسهم النزول إلى الواقع وإدراك إكراهاته وتناقضاته، مما جعل بعض مسائل الفقه السياسي محل ردٍّ، مثل إعلامية الشورى، وأحقية رئيس الدولة في

إعلان الحرب دون الرجوع لمجلس الشورى، واعتبار الأخذ بوسائل الديمقراطية من الكفر، وأخذ الأحكام المتعلقة بالشأن السياسي من السيرة[2].

هذه الصعوبات والتحديات عطلت تطور الفقه السياسي الإسلامي، ولم يحظ بذات العناية التي حظي بها فقه العبادات في شقه المتعلق بعلاقة الأفراد بعضهم ببعض كأحكام البيع والشراء، وأحكام الزواج وغيرها، وفي المقابل فإن الأحكام التي تنظم علاقة الأفراد بالدولة، وتنظم السلطات فيها وعلاقتها فيما بينها من منظور إسلامي لم تتطور، ولجأت المجتمعات الإسلامية ودولها لاستيراد النظم السياسية من الغرب.

أسباب تعطيل تطور الفقه السياسي:

يمكننا أن نجمل أسباب تعطيل تطور هذا النوع من الفقه الذي عده أساطين السياسة المسلمين ـ من أمثال الغزالي ـ من أشرف العلوم إلى العوامل والأسباب الآتية:

1- حالة الضعف والترهل والتقهقر للأمة بشكل متدرج، وما صاحب ذلك من صراعات سياسية، ثم الانشغال بالفروع على حساب الكليات والأصول، المرتبطة بالشأن العام، ثم الانتقال التدريجي من الخلافة الصحيحة إلى الخلافة الفاسدة على حد تعبير السنهوري[3].

2- سقوط الخلافة وغياب الدولة الراعية لمنهج الإسلام ونظامه في الحكم، لأن الفقه السياسي يتطور ويزدهر بالتنظير وبالتطبيقات، وقد رأينا ازدهاره يتناسب طردا مع ازدهار الدولة القائمة على أساس الشريعة.

3- انعدام حرية الرأي والاجتهاد في المسائل السياسية، فكان الفقيه بين خيارين أحلاهما مر، إما مسايرة السلطة والاكتفاء بإسداء النصح والتوجيه، أو السكوت والعزوف حفظا للنفس ودرءا لغضب الحاكم، ودليله ما وقع للإمام مالك حين كانت له فتوى سياسية تحرم إكراه الناس على البيعة وقال: "ليس على المكره بيعة"، قياسا على حديث رواه البيهقي عن جمع من الصحابة، علي وابن عباس وابن عمر وابن الزبير وغيرهم أنه لم يجز طلاق المكره[4] فسامه الخليفة يومها سوء العذاب.

4- الصراع الحاد بين المدارس الفلسفية التي قادها علماء أجلاء، بعد اطلاع المسلمين على الفلسفة الإغريقية والمنطق الأرسطي وخاصة في الأندلس، مما أثر على مجمل التفكير الإسلامي وخاصة ما تعلق منه بالجانب السياسي.

لقد كانت الفلسفة الإغريقية بأصولها تؤدي إلى إنتاج مجتمع بعيد عن الوحي، مما ولد رد فعل من علماء المسلمين، الذين حرصوا على بيان المنهجية الإسلامية بأصولها القائمة على الوحي، فظهرت المدرسة الأندلسية ورائدها ابن رشد، وأرادت الاستفادة من الفلسفة الإغريقية، وانتقدت المدرسة البغدادية التي تزعمها أبو حامد الغزالي، فضاعت الأندلس وسقطت بغداد[5].

5-الهجمة التي تعرض لها المسلمون، بعد سقوط الخلافة، وبلغت أقصاها باحتلال الأوطان والديار، ومحاولة مسخ الهوية الإسلامية، واقتلاعها من الجذور، وتسربت نظريات براقة وأنظمة حكم استهوت كثيرا من أبناء الأمة، وبخاصة أنها تسللت من أصحاب حضارة وتقدم، مما جعلها تجد متسعا للرواج.

والملاحظ على هذه الأسباب كلها، أنها نوعان اثنان، الأول جوهري أصلي، والثاني يتفرع عنها ونتيجة حتمية لها، وتعود الأصلية والجوهرية إلى ضعف المسلمين وانهيار دولتهم، ولذلك كان أهم عامل لازدهار الفقه السياسي هو عودة الدولة الراعية والحامية، وقيام أصحاب السلطة فيها بتدبير شؤون الأمة وفقا للشريعة، وذالك من دواعي وضرورات بناء علم فقه سياسي معاصر.

دواعي وضرورات بناء علم فقه سياسي معاصر:

إن التحديات والمعوقات التي أشرت إليها تدفعنا لنشير بالإجمال أيضا إلى دواعي وضرورات بناء علم فقه سياسي معاصر، ونجملها فيما يأتي:

1- تحقيق إسلامية علم السياسة، ما يتطلب تقويم الانحراف وإحياء الأصول النظرية في مواجهة المواقف المستجدة دون إفراط أو تفريط، يظهر ذلك عند تنزيل الأحكام على الوقائع، أو أثناء بناء أحكام لوقائع جديدة أو معاصرة، قطعا لذريعة إبعاد الدين عن السياسة، أو اتهامه بالقصور وعدم القدرة على مسايرة أوضاع المجتمعات المعاصرة.

كما يتطلب بناء فقه سياسي إسلامي معاصر مراجعة نقدية للمفاهيم التي أفرزتها الدراسات الإنسانية الوضعية في المجال السياسي، لكن على أسس منهجية، وليس بناء على عواطف دون سند علمي، لأن هذه الدراسات لا تأخذ بالحسبان المنظور الإسلامي إلا من منطلق علماني يفصل الدين عن الشأن العام، وللأسف تجد هذه الدراسات مسوغا لها فيما كتبه مستشرقون، أو مسلمون من مثل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرزاق[6].

2- تحقيق هيمنة الإسلام في تنظيم الحياة كدين يشمل السياسة، بما يعبر عن شمولية هذا الدين، واستيعابه لجميع مجالات الحياة الفردية والجماعية، سواء على مستوى الأسرة أو المجتمع أو الدولة، وفق قواعد وأصول ضابطة، تأخذ شكل المبادئ الدستورية المقننة، وليس بناء على عواطف وأهواء، وتظهر آثارها في المنظومة القانونية دون استثناء، بما يجسد فعلا وواقعا قاعدة: "الإسلام دين الدولة".

3- إقحام النظرية السياسية الإسلامية في الواقع المعاصر ومعالجة السلبيات في عمق المجتمع وعلى جميع الصعد، وفي كل المستويات، فالحاكم في واقعنا اليوم كمسلمين يمارس وفق هواه مستبدا برأيه، وعالم يمالئ الحاكم ويفرخ الفتاوى بحسب أهواء الحاكم، ويزين له سوء عمله، ورعية لا ترعى حقوقها وواجباتها في الغالب الأعم[7]، وذلك ما أشار إليه علماؤنا الأجلاء كابن القيم نقلا عن ابن المبارك قوله: " وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار السوء ورهبانها"[8].

ولست هنا بصدد رد الشبهات، فقد كثرت المؤلفات في ردها، وفي نظري أن هذه الشبهات تحتاج إلى رد علمي وعملي يؤصل للنظرية، ويسعى ليوجد لها مجالات في الواقع، مستفيدا من الزخم التراثي والخبرات الإنسانية، لأن الحكمة ضالة المؤمن[9]، وتلك إحدى الغايات والمقاصد من بحثنا.

وفيما أرى فإن غياب الدولة التي ترعى هذا الفقه نظريا وتلتزمه عمليا، يجعل من الجانب النظري هو الغالب على الكتابات، وعلى كل محاولات بناء فقهي سياسي معاصر يلبي الدواعي والضرورات التي أشرنا إليها.

ودون أن نقلل من أي جهد بذل أو يبذل في المستقبل، بل الواجب يحتم استمرار العملية وعدم انقطاعها تحت أي مسوغ أو ذريعة، فإن الذي أراه يمكن أن يسدّ

الحاجة ويضمن بناء فقه سياسي معاصر دون أن يغني عن وجود الدولة الراعية، هو اجتماع أهل العلم من فقهاء السياسة الشرعية وأهل الخبرة الميدانية، ويا حبذا لو وجدنا من يجمع هذا وذلك في محاولة لمؤسسة عملية البناء وجعلها أكثر منهجية وواقعية تلبي الدواعي وتستجيب للضرورات، وتتجاوز العوائق والتحديات.

وأحسب أن ذلك ممكن اليوم، نظرا لوجود كفاءات اقتحمت المجال السياسي، واكتسبت الخبرة في كثير من بلاد المسلمين، ولعل المشاركة في الحكم التي أقدم عليها بعض العاملين في الحقل الإسلامي في ظل الأنظمة القائمة، وبخاصة في بعض البلدان التي يكرس دستورها النظام العلماني مثل حزب العدالة والتنمية التركي، أو ما حققته المشاركة في الحكومة في بعض البلاد الإسلامية، كالجزائر والسودان والأردن واليمن والكويت... من شأنه أن يدفع نحو تطوير هذا الفقه وبناء أسسه، إذا ما تصدى لدراسة هذه التجارب باحثون جمعوا بين الإلمام بفقه الشرع وفقه الواقع.

فإذا اجتمعت، وتوفرت لها مناخات العمل والإبداع، فإنها وبلا شك أو مواربة ستعطي عصارة إنجازاتها، ليكون أساسا للأعمال التنظيرية والاجتهادية في الميدان السياسي.

ولبناء علم فقه سياسي معاصر يتجاوز التحديات ويستجيب للضرورات، لزم توضيح مفهوم الفقه السياسي، وهل هو علم؟ وإن كان كذلك فما هي أسسه ومصادره وقواعده، وشروط العمل به؟ وما هي مجالاته؟

وللإجابة على هذه الأسئلة وغيرها فقد تناولت الموضوع في ثلاثة محاور، أولها مفهوم الفقه السياسي، وثانيها: مصادر الفقه السياسي المعاصر، قواعده وشروط العمل به، وثالثها: مجالات الفقه السياسي، وتحت كل محور منها عناوين فصلتها وفق الخطة الآتية:

المحور الأول: مفهوم الفقه السياسي

واضح أن مصطلح الفقه السياسي مركب من كلمتين: "فقه"، و"سياسي"، وعليه لابد من تعريف اللفظين وبيان معنى كل منهما، ليتسنى بعدها تعريف المركب منهما، وتحديد مفهومه، فتفرع عن هذا المحور العناوين الآتية:

أولا: تعريف الفقه لغة واصطلاحا

أ ـ الفقه في اللغة: الفقه "العلم بالشيء والفهم له"، والأصل "فِقه" بكسر الفاء" فقهاً"، ثم خصّ به علم الشريعة لسيادته وشرفه، وصار العالم بها "فقيها"، "فقّهه" الله "تفقيها" و"تفقّه" إذا تعاطى ذلك، و"فاقهه" باحثه في العلم[10].

ومنه قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ ﴾ [11]، أي ما نفهم[12].

وقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴾ [13]، أي يفهموا[14].

وكانت العرب تطلق لفظ "فقيه" على العالم بالدين[15]. ومنه قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ ﴾[16]، أي ليكونوا علماء به[17]، وقوله عليه الصلاة والسلام في دعائه لابن عباس رضي الله عنهما : (اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين واجعله من أهل الإيمان)[18]، أي فهمه تأويله ومعناه، فاستجاب الله لدعاء نبيه وكان أحد العبادلة الأربعة المشهود لهم بالفقه والتأويل.

ب ـ الفقه في الاصطلاح: هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية"[19].

ودون الخوض في محترزات التعريف كما بينها علماؤنا، فإن الذي يعنينا هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية" وخرج بذلك الأحكام الاعتقادية، والأخلاقية[20]، والأحكام العملية كما هو معلوم تشتمل: العبادات والمعاملات، والعبادات تشمل فقه الصلاة والصيام والحج والزكاة، والمعاملات تشمل البيع والشراء والشركات، ... كما تشمل مسائل تنظيم الأسرة والمجتمع وتدبير شؤون الدولة داخلاً وخارجاً[21].

ثانيا: تعريف السياسة لغة واصطلاحا:

أ ـ السياسة في اللغة: يقال "ساس" الرعية يسوسها "سياسة" بالكسر ولفظ السياسي مأخوذ من لفظ "ساس"، واسم الفاعل "سائس"، والمصدر "سياسة"، ومعناه منصرف لسياسة الرعية، فسائس الخيل راعيها، وسائس الأمة، راعي

شؤونها[22]. وفي حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون. قالوا: فما تأمرنا. قال: فُوا ببيعة الأول فالأول أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[23]، أي يتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. كما أن لفظ "سياسية" يستخدم للدلالة على معاني القيادة والرئاسة على الناس وتدبير شؤونهم، ونفاذ الأمر فيهم، والحكم والتأثير والحلم، والتربية والترويض[24].

ب - **السياسة في الاصطلاح:** السياسة في الاصطلاح هي "اسم للأحكام والتصرفات التي تدار بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها وفي جميع سلطاتها وعلاقاتها بغيرها من الأمم، أي أن النظم والتشريعات التي تساس بها الأمة في الداخل والخارج"[25].

وعرفت السياسة بأنها: "رعاية شؤون الأمة بالداخل والخارج، وفق أحكام الشرع"[26].

وعليه فإن المعتمد في استخراج الأحكام لتدبير شؤون الأمة هو الذي يحدد نوع السياسة، فاستحقت بناء على ذلك وصفا بالشرعية أو الوضعية.

فالسياسة الشرعية هي التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبير شؤون الأمة، بشرط أن تكون متفقة مع روح الشريعة، ونازلة على أصولها الكلية ومحققة لأغراضها الاجتماعية[27].

ومنهم من عرف السياسة الشرعية بقوله: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[28].

ومنهم من عرفها بأنها " استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"[29].

ومنهم من عرفها: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[30].

ومنهم من عرفها: "هي عمل ولي أمر المسلمين في الأحكام الاجتهادية، بما يحقق مقاصد الشريعة، تاركا ظواهر بعض النصوص، وذلك فيما لو كان العمل بتلك الظواهر يؤدي إلى الإضرار بمصالح الرعية لظروف طارئة، ومنه قولهم: للإمام تقييد المباح، إذا كان عدم التقييد يؤدي إلى إلحاق ضرر بمصالح عموم الرعية"[31].

وأما السياسة غير الشرعية فهي: "السياسة التي تحمل الناس على مقتضى نظر البشر المترجمة إلى دساتير وقوانين وضعية تكون بديلا للشريعة الإسلامية ومغايرة لها، وهذه السياسة التي ترفض التوجه سياسة لا دين لها، والسياسة التي لا دين لها سياسة جاهلية"[32]، فهي "تدبير أمور الناس طبقا لما جرى عليه عرفهم وعاداتهم وخلاصة تجاربهم في الحياة"[33].

والذي يعنينا في بحثنا هذا هو "السياسة الشرعية"، فبقدر تمسك أهلها بالشريعة في استصدار الأحكام لتسيير شؤون الأمة، استحقت هذا الوصف، وتبتعد عنه كلما ابتعدت عن المصدر، وهو ما أشار إليه ابن فرحون: " السياسة ظالمة الشريعة تحرمها، وعادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشرعية يجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها"[34].

غير أن ابن الوزير قسمها إلى ثلاث، وهي متدرجة، تبدأ بسياسة السلطان لنفسه، ثم سياسته لخاصته، والثالثة سياسته لرعيته، وكأنه يربط نجاح السائس بنفسه كخطوة أولى ثم نجاحه في سياسته لخاصته ومعاونيه، فهم بالنسبة له كالأعضاء للبدن، فمتى لم تكن الأعضاء على الهيئة الفاضلة، أو عرض لها مايثني كلها أو بعضها، وقع الاضطراب قي جملة البدن، فإن تحقق ذلك في النفس وفي الخاصة سهل أمر العامة[35].

وإذا استعرضنا مفهوم السياسة عند علمائنا المتقدمين والمتأخرين وجدناهم يربطونها برعاية مصالح الأمة وفقا لأحكام الشريعة:

1- **عرفها صاحب الكشاف**[36]، " هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".

2- **عرفها صاحب معجم لغة الفقهاء بأنها:** "رعاية شؤون الأمة بالداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية"[37].

3- **وعرفها الدريني بقوله:** "تدبير الأمر في الأمة داخلا وخارجا تدبيرا منوطا بالمصلحة"[38].

4- **وجاء في الموسوعة السياسية:** بأنها نشاط فريد من نوعه، ينظم الحياة العامة، ويضمن ويقيم التوازن والوفاق – من خلال القوة الشرعية والسيادة- بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في نطاق السلطة والحكم، وتحديد أوجه المشاركة في السلطة بحسب الإسهام والأحقية في تحقيق الحفاظ على النظام الاجتماعي وسير المجتمع[39].

وهي على الجملة، وتأسيسا على ما سبق كل نشاط سياسي[40] يهدف إلى إصلاح الأمة، أو دفع ضرر عنها، وصار بذلك أمرا تعبديا، ينال صاحبه الأجر من الله تعالى[41]، وكان من أهم فروض الكفاية القيام على شؤون الأمة وإصلاح شأنها العام.

وهو لا يتعارض مع تقسيم المتقدمين من علمائنا للسياسة إلى معنين:

الأول: المعنى العام: وهو تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم بشرائع الدين، ولذلك وجدناهم يعتبرون الخلافة نيابة عن رسول الله في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

الثاني: المعنى الخاص: وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع أو علاجا لوضع خاص، مثل مسائل التعزيزات فهي موكولة للإمام وفقا لما يراه محققا للمصلحة ودافعا للمضرة[42].

ولما ضيق الفقهاء على الحكام بجمودهم وتعصبهم، تركوا الشرع لأهله واستحدثوا من الآراء السياسية بأهوائهم في معزل عن الشرع، وهو غلط كما أشار إلى ذلك ابن القيم[43] لأنه موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام فقال: " وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم

قطعا، أنها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من الشريعة باجتهادهم"[44].

فكان ذلك دافعا للولاة إلى إحداثهم من أوضاع سياستهم شرا طويلا، وفسادا عريضا، وقوانين سياسية تنظم بها مصالح العالم، حتى صار استدراك الأمر وتخليص النفوس من ذلك مستحيلا.

وبالمقابل توجد طائفة أخرى سوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلاهما أثبتت تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، وليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، فالمشكل -بحسب ابن القيم- هو يتمثل في نوع تقصير في فهم الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، ثم تنزيل أحدهما على الآخر[45].

ثالثا: تعريف الفقه السياسي:

في الاصطلاح: هناك من أطلق على الفقه السياسي علم السياسة الشرعية وعرفه بقوله: "هو العلم الذي يبحث عن كيفية تعهد شؤون الأمة وتدبيرها والموازنة بينها، وذلك في شتى مجالاتها، على وفق مقتضى قواعد الشريعة ومقاصدها وأصولها العامة مما لا يصادم نصا شرعيا مصادمة حقيقية"[46]، وهو المطابق لتعريف علم السياسة كما جاء في بعض الموسوعات، " علم السياسة هو علم يعرف منه أنواع الرئاسات والسياسات الاجتماعية المدنية وأحوالها، مثل أحوال السلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم"[47].

والتعريف السالف الذكر بيّن بأن السياسة الشرعية أو الفقه السياسي هو علم منضبط قائم بذاته، جريا على عادة أهل العصر في التخصصات العلمية، كما أنه يتوسط الاتجاهين؛ المضيق للسياسة الشرعية، والموسع لها[48].

ومن المعاصرين من عرف مصطلح "**الفقه السياسي**" بقوله: " هو الفهم الدقيق لشؤون الأمة الداخلية والخارجية، وتدبير هذه الشؤون ورعايتها في ضوء أحكام الشريعة وهديها"[49].

ومنهم من عرفه بأنه "**علم الدولة**"، فهو "العلم الذي يبحث في الدولة وممارساتها السياسية ومؤسساتها وأشكالها ونظمها"[50]، وهو تعريف لعلم السياسة، فوصف الفقه السياسي بأنه علم صحيح، وهو الذي يمكن استخلاصه من تعريفي الفقه، والسياسة كما أشرنا سابقا.

فيمكن عندئذ تعريف الفقه السياسي بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المتعلقة بشؤون الدولة وممارستها السياسية ومؤسساتها ونظمها، داخلا وخارجا، وتدبير تلك الشؤون وتنظيمها بما يتفق وروح الشريعة وأصولها الكلية وقواعدها العامة.

فمشمولات العلم: قواعده الأساسية، وأطره الفكرية، ومقاصده وغاياته، فربما تشابه العلم من حيث المحتوى والمضمون، ولكنه يختلف من حيث قواعد التأسيس والأصول ومن حيث المقاصد، وهي التي تميز هذا العلم عن ذلك، فالفقه السياسي الإسلامي كعلم له أسسه وقواعده ومقاصده تميزه عن غيره، وبالتالي فهو يقدم مشروعا سياسيا حضاريا متميزا من حيث الأسس والبناء والمقاصد والغايات وربما متميزا حتى في الوسائل والنظم لأن الوسائل - بحسب ابن القيم - فيه مرتبطة بغاياتها، وحكمها يدور معها، بخلاف ما هو عليه الحال في النظم الغربية الوضعية المعاصرة[51].

والملاحظ على التعريف إضافة لإخراج الأحكام الاعتقادية والأخلاقية التي يخرجها لفظ "الفقه" فهو يحصر الأحكام العملية في المسائل المتعلقة بالشأن السياسي، أي بأحكام "السلطة العامة"[52]، كما أنه يتناول جانبين مهمين أحدهما نظري وثانيهما يتعلق بالجانب العملي، وكلاهما مكمل للآخر.

وفيما لم يكتف التعريف بمجرد العلم بهذه المسائل، إذ لابد من شمولية الأحكام أثناء تدبير شؤون الأمة، وذلك ما تقوم به السلطة التنفيذية، فإن الفقه السياسي يتطلب علما بالمسائل المتعلقة بالدولة إن كان في ذلك نص، وإن غاب فبطريق الاستنباط، مع مراعاة حكم الشارع أثناء تطبيق تلك الأحكام وتنفيذها في واقع الناس.

المحور الثاني: مصادر الفقه السياسي المعاصر قواعده وشروط العمل به

لكي تكتمل الصورة عن علم الفقه السياسي ويتناسب مع الزمن الراهن وتعقيداته وإكراهاته، ونتمكن من بناء فقه سياسي معاصر، كان لزاما أن نبين قواعده، ومصادره، وشروط العمل به، فتفرع عن هذا المحور العناوين الآتية:

أولا: مصادر الفقه السياسي:

أحكام الفقه السياسي تتنوع بحسب المصدر الذي تستند إليه، وبحسب نوعية القضايا التي تعالجها، فإذا نظرنا إليها وجدناها إما تستند إلى نص قطعي في ثبوته قطعي في دلالته، أو هي تتصل بنص اختلفت فيه الفهوم، أو كانت تعالج مسألة طارئة لم يرد بشأنها نص، فهي خاضعة للظرف والمكان، ولذلك قسم الدريني الفقه السياسي إلى نوعين: "أولهما عام ثابت، وهو قواعد السياسة ومقاصدها العامة القارة في الأحوال العامة، وثانيهما الفقه الذي تقتضيه سياسة التشريع، ولا سيما فيما لا نص قاطعا فيه، أو ما لانص خاصا فيه أصلا"[53].

ومن خلال هذا التقسيم ندرك مصادر الفقه السياسي وهي إجمالا[54]:

أ ـ القواعد العامة والقيم الخالدة التي لا تتبدل وهي أحكام عامة وثابتة تتعلق بمصالح ثابتة لا تتغير بما يحفظ الكيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة، كأحكام الميراث والأسرة... وهي تعود في عمومها للنصوص القطعية في الثبوت والدلالة.

ب ـ النصوص الشرعية الخاصة الواردة في المسائل الخاصة، وعمل الفقه السياسي عندئذ، هو تفسير هذه النصوص تفسيرا مصلحيا يحقق مقاصد الشريعة العامة، ويحقق مقصد الشارع من الأحكام الجزئية، كما يلائم هذا التفسير الظروف الملابسة للواقعة وصولا إلى مراد الشارع والمآل الشرعي المقبول، ومثال ذلك: الطلاق في مرض الموت، فيعامل المطلق بنقيض مقصوده.

جـ ـ قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، وهي المناهج الأصولية، والخطط التشريعية التي سلكها المجتهد بغية الوصول إلى الحكم السياسي الشرعي، وهي في عمومها تقوم على مبادئ العدل، ورفع الحرج وقواعد الضرورة والمصلحة.

ومن المهم عند دراسة المبادئ الدستورية ومسائل الفقه السياسي التمييز في تراثنا السياسي الإسلامي بين الأحكام الملزمة للمسلمين في هذا العصر وفي كل عصر، والحلول المؤقتة التي روعيت فيها المصلحة الاجتماعية عند تقريرها، ومن ثم تنتفي صفة الإلزام عنها[55]، ومن خلال الغوص في أعماق تراثنا السياسي الإسلامي نصل إلى استنتاجات بهذا الخصوص، يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- التفريق بين الحكم الملزم والحل المؤقت ضروري لتكوين تصور إسلامي مقبول في العصر الحاضر للنظام السياسي الذي يمكن أن يطبق في دولة إسلامية.

2- إن مكونات التراث السياسي الإسلامي في مجمله أحكام منصوص عليها في القرآن أو السنة التشريعية وأحكام وصل إليها المسلمون باجتهادهم.

3- الأحكام الاجتهادية حاول السلف فيها المواءمة بين النصوص التي جاءت في القرآن أو السنة التشريعية، وبين حاجات عصرهم وضروراته على نحو تحققت معه لهذه الأحكام صفة "الحلول" لمشاكل واجهتهم آنئذ.

4- الأحكام الملزمة لجميع العصور هي قواعد عامة يكون الاجتهاد على ضوئها لإيجاد الحلول للمشكلات الآنية والمستقبلية، مما يبين مدى المرونة التي اتسم بها التشريع الإسلامي في كل نواحيه، وبخاصة في نطاق الأحكام الدستورية أو المتعلقة بالنظام السياسي.

5- إن الدعوة للعودة إلى الإسلام ينبغي ألا تكون مجرد شعارات عاطفية حماسية، يفهم منها العودة حتى على أخطاء وظلم الماضي، إذ الأولون كانت لهم أوضاعهم الخاصة التي لا تتلائم – ضرورة - مع واقعنا، بل لا بد من بيان هذا المعنى بالتفريق بين الملزم والحل المؤقت [56].

ثانيا: قواعد الفقه السياسي:

إن وجود قواعد للفقه السياسي يؤكد علميته، ومن ثم مقدرته على التجاوب مع المستجدات في مختلف المواقع السياسية، وبحق لا يساورنا أدنى شك في وجود هذه القواعد، ولكن مسّها وأصابها ما أصاب الدين مع السياسة، فلما أبعد

الدين عن الحكم وأزيح عنه، أزيحت قواعد الفقه السياسي ولم تتطور، بل حتى لم تستخرج من بين كنوز قواعد أصول الفقه وقواعد الفقه.

صحيح من الناحية التاريخية، فإن قواعد الفقه السياسي لم تحظ بذات العناية التي حظيت بها قواعد فقه المعاملات الأخرى، حتى في زمن الملك العضوض، فقيام الدولة الإسلامية أعطى حالة من الاطمئنان للنخبة من علماء الأمة، فلم تعد كتابات السياسة الشرعية تتجاوز مجرد توجيه النصح لأولى الأمر، وتنأى عن صياغة منهجية إسلامية في قواعد الفقه السياسي، وازداد الأمر تعقيدا بعد سقوط الخلافة الإسلامية وإبعاد الدين عن الشأن العام للأمة.

وبالرغم من بعض محاولات التقعيد السياسي باستخراج قواعد تضبط هذا الفقه، ولكن لحد اليوم فيما أعلم لم يحالف النجاح هذه المحاولات، وظلت عامة متناثرة، بل كان بعضها حتى مشوِّها لدرر قواعد الفقه والأصول بصفة عامة[57]، وفي علمي فإن قواعد الفقه السياسي لا زالت دررا وسط الكنز تنتظر الباحثين في السياسة الشرعية ليخرجوها في حلل تسرُّ الناظرين والمشرعين.

وأحسب أن موضوع "قواعد الفقه السياسي"[58] يحتاج إلى بحث مستقل، ويمكن أن نشير هنا إلى قواعد المصالح، وقواعد الضرورة، ومجمل القواعد العائدة إلى مقاصد الشريعة وكلياتها الخمس، وهي كثيرة ومتنوعة مثل قاعدة " التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"[59]، وقاعدة " ترتيب الأئمة بحسب رتب الفسوق"[60]، عند الاختيار سواء من قبل الشعب اختيارا مباشرا أو من قبل أهل الحل والعقد، وغيرها من القواعد المبثوثة في كتب الفقه والأصول والقواعد من مثل الاعتصام للشاطبي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم، والذخيرة للقرافي، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام والأشباه والنظائر للسيوطي وابن نجيم وغيرها...، فالحاجة إليها ماسة عند الاجتهاد السياسي وبخاصة في غياب النص، وهو الحاصل غالبا في الشأن السياسي فتكون هذه القواعد هي التي تضبط النظر، وتُرشّد الاجتهاد، وتهدي للحكم المحقق للمصلحة الدافع للمضرة.

وللإشارة فقد وجدت في رسائل للدكتوراه تحدد قواعد السياسة الشرعية بأنها: الحاكمية، الشورى، الطاعة، العدل، والمساواة[61]. وهذه في حقيقة الأمر هي مبادئ عامة للحكم والنظام الإسلامي، ولا تصلح في نظري أن تكون قواعد للسياسة الشرعية، بل تصلح أن تكون مبادئ دستورية، إذ تعريفها ينطبق عليها لا على القواعد، لأن المبادئ الدستورية في الإسلام هي: "ما جاء في الكتاب والسنة من أحكام دستورية وقيم سياسية عليا واجبة الاتباع، وهي ذات أثر كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة ووظيفتها وخصائص نظام الحكم فيها واختصاص السلطات فيها، وتعتبر هذه المبادئ الدستورية بمثابة حقوق لله تعالى في المجال السياسي، فهو حق للأمة لتطالب حكامها بالالتزام بها، وهي واجب على الأمة التمسك بها بمجموعها، وعلى كل فرد فيها"[62].

وقد وقع خلاف بين المعاصرين حول تحديد المبادئ الدستورية، وسبب الخلاف يرجع إلى مدى اتصالها من عدمه بالشؤون الدستورية ونظام الحكم، ووجدناهم يذكرون العدل والعدالة، الشورى، المساواة، والطاعة لأولياء الأمور في غير معصية، ومساءلة الحكام، والاستعانة بالأمناء الأقوياء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه[63].

إذن فالفرق واضح بين قواعد الفقه السياسي وبين المبادئ الدستورية، ولا مجال للخلط بينها.

وما يجدر التنويه به أن شمولية الفقه السياسي لهذه القواعد أكسبه القدرة على التجاوب مع كل القضايا والمسائل السياسية، سواء ورد النص بشأنها أو لم يرد، وذلك بطريق الاجتهاد والاستنباط من خلال القواعد العامة، وجعله يفوق في مرونته التشريعات المعاصرة، كونه وضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة يملك بمقتضاها تدبير الشؤون تحقيقا للعدل والمصلحة من خلال قواعد التشريع والأدلة الإجمالية ومقاصد التشريع العامة[64].

ثالثا: شروط العمل بالفقه السياسي:

لتحقيق الخطط التشريعية من طرف صاحب السلطة العامة، وتحقيق المواءمة بين مقاصد الشارع ومتطلبات الواقع، والظروف المحيطة بالأحكام، فتكون

الوسائل خادمة للأهداف دون انحراف أو حيف أو ظلم أو جور لابد من توخي الشروط الآتية[65]:

أ ـ أن يكون الحكم السياسي الذي تقتضيه حاجة الأمة متفقا مع روح الشريعة ومقاصدها، وعموماتها المعنوية، ومبادئها الكلية الضابطة للاجتهاد الجزئي بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، والمقاصد عرفت بالاستقرار وهي درجات؛ كليات أو عمومات، وعوميات معنوية ومبادئ.[66]

ب ـ أن لا يناقض الحكم الشرعي دليلا تفصيليا مناقضة حقيقية، وتكون المخالفة حقيقية في حالة[67]:

1 ـ مصادمة حكم جزئي ثابت قطعا من النظام العام: فاتخاذ صاحب السلطة العامة قرارا بتسعير السلع مثلا لا يعد مخالفا للحديث التفصيلي الذي ينهى عن التسعير، فالعلة التي انبنى عليها التحريم هي "عدم الظلم"، فكان أي تسعير فيه ظلم محرم، أما إذا كان لوقف جشع التجار واستغلالهم الأزمات وافتعالهم إياها بقصد استزادة الربح وإغلاء السلعة فلا يعد محرما بل قد يصير واجبا، فالعدل فوق العقد في شرعة الإسلام[68].

2 ـ مخالفة غاية الحكم الجزئي الذي تناول الواقعة مخالفة على سبيل التصادم.

ولتحقيق ذلك لا بد أن يفهم الجزئي على ضوء الكلي وهو منتهى نظر المجتهدين كما بين ذلك الشاطبي: باعتبار العمومات المعنوية هي التي تلقي الضوء على قرار الشارع من النص الجزئي، ويفهم وفقها كونها مستنبطة بالاستقراء[69]، ومنه قوله ﷺ لما طلب منه أن يسعّر قال: « إني لأرجو أن ألقى الله، وليس لأحد علي مظلمة في دم أو مال»[70]، فالنص يجب أن يفهم وفقا لنصوص العدل، والمساواة، النهي عن الغرر والغش.... فهذه النصوص تلقى الضوء على المراد بالتسعير هنا، وهو القائم على الظلم أو ما كان مناطا للظلم[71].

بل إن ابن تيمية وابن القيم ذهبا إلى أن التسعير كما يمكن أن يكون محرما، يمكن أن يكون جائزا أو واجبا، بناء على ما يؤدي إليه عند التطبيق ومدى تحقيقه للصالح العام[72].

جـ ـ الموازنة والمحافظة على مقاصد الشرع بالترتيب، ذلك أن مقاصد الشارع ليست على درجة واحدة، أو في مرتبة واحدة، فهي كما بين العلماء؛ ضروريات، حاجيات، وتحسينيات، فالضروري مقدم على الحاجي، والحاجي مقدم على التحسيني، وحتى الضروريات أو الكليات الخمس هي مرتبة، فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال، وحفظ المال مقدم على حفظ العقل[73].

ولذلك فالفقه السياسي لا يتوقف عند ظواهر النصوص، وإنما ينظر في البواعث والمعاني، ومآلات الأحكام، حتى يكون التشريع والاجتهاد منسجما مع مقاصد الشريعة.

دـ أن تكون المصلحة المناطة للحكم الاجتهادي حقيقية لا متوهمة؛ ولتكون حقيقية لابد أن يكون في المصلحة مقدار من التعبد من جهة، وألا تنحصر المصلحة في اللذة المادية من جهة ثانية، وقبل ذلك كله فإنها تستند إلى أصل، فإن لم تستند إلى نص من كتاب أو سنة، أو أصل تقاس عليه كانت مصلحة متوهمة[74].

وتأسيسا على ما سبق فإذا لم يكن الاجتهاد والتشريع في المسائل السياسية مبنيا على أصول وقواعد الفقه السياسي، أو لم يسعف أصحابه الدقة في إدراك هذه الشروط، أو في الحكم على المصلحة بغير معاييرها وشروطها، أو عدم إدراك أحكام الجزئيات على ضوء عمومات التشريع، فإن ذلك يؤدي لا محالة إلى اجتهادات خاطئة، تسيء إلى سمو الشريعة ولا يتحقق مبدأ المشروعية بتعبير فقهاء القانون.

المحور الثالث: مجالات الفقه السياسي

من ينكر فصل الدين عن الدولة يتجه نحو قصر مجال الدين في علاقة العبد بربه، لتبرير نظريته، وعلى النقيض من ذلك نجده عند أصحاب نظرية ارتباط الدين بالدولة، ولمعرفة أي النظريتين أصح لابد من بيان مجالات الفقه السياسي، والشروط المطلوبة فيه ليتصف بالشرعية.

ويظهر ذلك من خلال بيان مدى سعة مجالات الفقه السياسي في ميادين الحياة المتنوعة، في الصناعة، والتجارة، والعمران، والتعليم، والقضاء، وأحكام الأسرة، وغيرها، وكيف يتدخل الفقه السياسي في كل مجال.

أولا: سعة مجالات الفقه السياسي:

تظهر سعة مجالات الفقه السياسي جلية من خلال التعريف الذي سقناه، مادام علما يبحث في كيفية تعهد شؤون الأمة وتدبيرها في شتى المجالات، وفقا لمقتضى قواعد الشريعة الكلية ومقاصدها وأصولها.

ومن هنا فإن الفقه السياسي يمس كل مجالات الحياة، فصاحب السلطة العامة ينفذ ماهو عام ثابت، أو يجتهد بما تتطلبه سياسة التشريع، ولاسيما في المسائل المستجدة والعارضة التي لم يرد بشأنها نص قاطع، أو لم يرد فيها النص أصلا[75].

وإذا نظرنا إلى علم السياسة بأنه علم الدولة، الذي يتناول ويبحث في الدولة وممارساتها السياسية ومؤسساتها وأشكالها ونظمها، تبيّن أن مشمولات الفقه السياسي كل أنشطة الدولة، فهي تشمل:

- الدولة ومقوماتها ووظائفها.
- الحكومة وأنواعها وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية.
- الرأي العام ومكوناته والجماعات والهيئات ذات الأثر في السلطة.
- العلاقات الدولية والقوانين التي تنظم هذه العلاقات[76].

فالمجال إذن واسع جدا، عبّر عنه بعض فقهاء السياسة الشرعية " بالتوسعة على الحكام"[77].

وعليه فالإسلام ينظر للسياسة من زوايا ثلاث تعبر عن شموليته[78]: الأولى زاوية العقيدة، الثانية زاوية الفقه والقانون، الثالثة زاوية الأخلاق.

ولذلك وجدنا علماء الكلام والعقائد يتناولون الإمامة أو الخلافة في مباحثهم الكلامية في كتب العقائد، أو التوحيد، أو علم الكلام، وإن كانت كلمة العلماء قد اختلفت في اعتبار الحكم الإسلامي من الفروع أو الأصول فإنهم لم يختلفوا بأن الحاكم هو الله تعالى:﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾[79] كما قرر القرآن[80].

كما أن علماء الفقه والقانون تحدثوا عن السلطة والدولة من منظور إسلامي، وعن الخليفة أو رئيس الدولة، وعن شروط التولية للخلافة ورئاسة الدولة والوزارات، وعن شروط أهل الحل والعقد، وعن الشورى، وكيفية تدبير

شؤون الأمة في السلم والحرب، وغيرها من الموضوعات المرتبطة بفقه السياسة الشرعية عموما، أو بالمبادئ الدستورية بتعبير فقهاء القانون الدستوري.

ولم يغفل العلماء جانبا مهما في الفقه السياسي وارتباطه بالأخلاق، فلا انفصام في الشريعة بين العقيدة والسلوك، فإذا كان تحري الصدق فضيلة أخلاقية يجب أن يتصف بها أفراد الأمة، فكيف بمن تولى شؤونهم، فهو أصدقهم وأشجعهم وأكرمهم كما جاء في المثل: « إن الرائد لا يكذب أهله»[81].

فإذا جمعنا تعاريف السياسة وجدناها في مجملها شاملة لجميع مناحي الحياة، فلم تقصرها في مجال خاص من مجالات التشريع والعمل، سواء كان اقتصاديا أو سياسيا أو إداريا أو اجتماعيا أو قضائيا أو إداريا، أو في مجال العقوبات والمعاملات وغيرها[82].

وستتضح مجالات الفقه السياسي، من خلال الأمثلة التي ستبين مدى الشمولية والسعة التي أشرنا إليها، وقبل عرض الأمثلة لتوضيح مجالات الفقه السياسي يجدر بنا أن نشير إلى أن كل ما تسنه الدولة الإسلامية، أو صاحب السلطة العامة فيها من قرارات تشريعية لتنظيم مرافقها الحياتية بما يفي بحاجات المواطنين في مختلف المجالات، يدخل في باب السياسة الشرعية، المشمولة في الفقه السياسي، الذي يتضمن خططا تشريعية يستند إليها المشرع للنظر إلى نتائج التطبيق، بالالتفات إلى المصالح الكبرى عند تشريع الأحكام الاجتهادية للدولة بما يحقق مصالح الآجل والعاجل، لأن جوهر السياسة الشرعية هو المواءمة بين مقاصد الشرع والواقع المتغير[83]، كما سيتضح عند عرض أمثلة في مختلف مجالات الفقه السياسي.

ثانيا: الفقه السياسي في مجال الصناعة والتجارة:

أ - في مجال الصناعة: التصنيع من الأعمال المباحة بشتى أنواعها سواء ما خص المأكل من مواد غذائية، أو الملبس من نسيج وغيره، أو صناعة تعلقت بهذا أو ذاك، أو من الأدوات والصنائع المختلفة مما يحتاج إليه الناس.

لكن إذا تزاحم الناس على صناعة واحدة وهجروا غيرها أو أغفلوها مع أهميتها، وقد تكون أكثر أهمية، فلولي الأمر أن يمنع المباح ويأمر بصناعة ما أهمل تحقيقا لمصلحة المجتمع[84].

وبناء على هذه المصلحة التي ترجحت لصاحب السلطة العامة أن يستبدل صناعة بأخرى أو يأمر بها، وهو ما دأبت عليه الدول اليوم، فهي تنظم صناعاتها بما يسد حاجة المجتمع بتوازن ودون إخلال، وليس لقائل أن ينكر ذلك مادامت المصلحة في الأمر أو المنع راجحة، وذلك من صميم الفقه السياسي.

فالمصنوع أداة ووسيلة لغاية وهي سد حاجة الناس، والوسيلة مرتبطة بالغاية والمقصد وذلك عين السياسة الشرعية.

ب ـ في ميدان التجارة: ومما يصلح أن يكون مثالا في هذا المجال ما أفتى به الإمام سحنون من جواز الإكراه على البيع بسعر عادل حين يصبح الإكراه مناطا للعدل في ظروف استثنائية، ولا يجوز الإكراه في الحالة العادية والعامة لأنه مناط للظلم، والملاحظ أن متعلقات العدل تتغير تبعا لاختلاف الظروف وهو ما يحققه الفقه السياسي[85].

ومن أمثلته موضوع الاستيراد والتصدير، فقد يلجأ التجار إلى استيراد سلعة تلحق ضررا بالمنتج الوطني بما يسبب كسادا وعزوف الناس عن شرائها ومن ثم تلفها، كما يمكن أن يلجأ التاجر لتصدير سلعة والناس في البلد أشد ما يكونون إليها فيسبب غلاء فاحشا، والمعلوم أن لهذا وذاك أثر على العملة الوطنية[86].

ولذلك فمن فقه السياسة أن يلجأ صاحب السلطة إلى تقييد الاستيراد والتصدير بما يحقق المصلحة العامة للأمة ويدرأ عنها ما يمكن أن يلحقها من ضرر، وهو ما تفعله كثير من بلدان العالم، بل إن المفاوضات التي تحصل اليوم بين الاتحاد الأوربي كمجمع اقتصادي وسياسي، أو المفاوضات التي تجري مع المنظمة العالمية للتجارة تتجه في هذا الاتجاه، وبعض الدول توقفت عن فتح أسواقها خوفا على مصالحها، لما في فتح سوق البلد على منتجات خارجية من آثار قد تكون أحيانا مدمرة للاقتصاد الوطني.

ثالثا: الفقه السياسي في مجال التعليم والقضاء:

أ ـ في مجال التعليم: من المعلوم أن الإسلام حث على العلم والتعلم وأعلى من شأنهما، وأول آية نزلت فيه "اقرأ"، سواء كانت علوما شرعية دينية أو علوما دنيوية[87]، علوما نظرية، أو علوما تطبيقية وعملية كالتكوين المهني لسد حاجات الناس في مختلف الحرف والفنون، فإذا رأى صاحب السلطة العامة توجيه الناس نحو العلوم النظرية مثلا دون الالتفات للتكوين المهني بما يسد الحاجة فله أن يوجه إليها بما يسد الحاجة، بل لابد للدولة أن تكون لها سياسة تعليمية متبوعة بخطط وبرامج تستهدف عموم العملية التربوية وجزئياتها ليتناسب التعليم والتكوين مع حاجة البلد ويواكب التطور الاقتصادي، ما يجعل سياسة التوجيه للاختصاصات خاضعة للتمحيص والتقييم والدراسة باستمرار بما يحقق المصلحة العامة وإن تناقضت مع المصلحة الخاصة[88].

ومن أمثلة ذلك مسألة اللغات الأجنبية، فالأصل إباحة تعلمها، فقد يوجبها صاحب السلطة ليحقق الانفتاح على العالم الآخر، فاللغة وعاء لمعارف وعلوم لتحصل الترجمة والاستفادة القصوى من التطورات الحاصلة في العالم، وخاصة إذا علمنا أن العالم اليوم صار قرية واحدة، وأن هذه المقولة صارت حقيقة في عصر ثورة التكنولوجيا والاتصالات، ولذلك قد يفرضها "صاحب السلطة" في مراحل متقدمة، رغبة منه في تحقيق ما أشرنا إليه من منافع، ولكن هنا يجب أن ينتبه الحاكم إلى مدى خطورة ذلك على اللغة الأم لأنها عنصر من عناصر الهوية الوطنية.

وبناء على ذلك، السلطة في الجزائر أخفقت حينما فرضت تدريس اللغة الفرنسية في مستوى السنة الثانية ابتدائي وفقا لمقررات الإصلاح التي جاءت في تقرير إصلاح المنظومة التربوية[89]، والإخفاق كان من أوجه عديدة:

1- اللغة الفرنسية لم تعد هي لغة الريادة العلمية حتى عند أهلها.

2- تدريس اللغة الفرنسية في هذا السن المبكر من شأنه أن يزحزح مكانة اللغة العربية في نفوس الناشئة.

3- اللغة الفرنسية هي لغة مستعمر، لازالت آثاره إلى يومنا في مختلف المستويات، والتعامل معها يجب أن يراعي هذا الإرث الاستعماري الاستدماري.

ودليل الإخفاق هو تراجع السلطة في الجزائر بعد سنة من تطبيق الإصلاح إلى ما كان الأمر من قبل، وتقرير تدريسها في السنة الثالثة بعد ما تم تدريسها في السنة الثانية ابتدائي[90]، والمهم في الأمر هو التقييم والوصول إلى الخطإ وتصحيحه.

فالأمر هنا ليس مجرد التعامل مع لغة عادية، وإنما تعامل مع لغة تهدد عنصرا من عناصر الهوية الوطنية المجمع عليها من طرف الجزائريين، فالمصلحة عندئذ في التقييد بعد تعميق النظر بما يحقق المصلحة، وذلك من صميم فقه السياسة الشرعية، خاصة إذا علمنا أن الواقع العلمي يتجه هذا الاتجاه وأن الاهتمام يكون بالترتيب: أولا اللغة العربية باعتبارها اللغة الوطنية والرسمية بنص الدستور، وثانيا اللغة الإنجليزية باعتبارها تتصدر اللغات العالمية اليوم، ثم تأتي اللغة الفرنسية في مرتبة ثالثة.

ب ـ في مجال القضاء: المعلوم في القضاء إذا غاب الدليل القاطع أو الإقرار، لجأ القاضي في الإثبات إلى شهادة الشهود، والمعتبر في الشهود في الشريعة الإسلامية العدالة[91]، ولكن لعزتها في زماننا، فللقاضي من باب السياسة الشرعية الأخذ بشهادة الفاسق عند عدم وجود العدل، شريطة أن لا يكون فسقه بسبب الكذب، وهذا الحكم اقتضته مصلحة الأمة، ولم يرد بشأنها دليل خاص، واعتبرها الفقهاء[92] من باب السياسة الشرعية، وهو دليل على شمولية الفقه السياسي للقضاء، ومن الفقه السياسي أيضا تعزيز شهادة الفاسق بالقسم والوعظ قبله مع الاحتياط اللازم.

ومن أمثلته في مجال القضاء أيضا تخويف المتهم وإرعابه وتهديده دون تجاوز، كما فعل علي بن أبي طالب والزبير بن العوام رضي الله عنهما مع المرأة التي حملت كتاب حاطب، يخبر فيه قريشا عزم النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة[93]، فهدداها بتفتيشها وتجريدها من ثيابها إن لم تخرج الكتاب، فاضطرت لإخراجه من حجزتها[94]، والمثال كما هو دال على السياسة الشرعية في القضاء، يصلح أن يكون دليلا على السياسة الشرعية في أثناء التنفيذ، فرسول الله صلى الله ليه وسلم لم يأمرهما باستعمال ذاك التهديد، ولكن كان اجتهادا منهما، ولم ينكر عليهما ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم،

فدل على جواز ذلك تنفيذا لفقه السياسة الشرعية[95]، وليس ذلك كما يحصل اليوم من تعذيب مشين وإهانة للكرامة الإنسانية، لأجل انتزاع الاعتراف.

رابعا: الفقه السياسي في مجال العمران:

المسكن ضرورة حياتية مهما كانت بساطته بما يقي الإنسان حر الصيف وزمهرير الشتاء، هذا في حده الأدنى، أما في حدّه الأعلى فهو من المباحات بما يتحقق في المسكن الضروري والحاجي والتحسيني.

غير أن الناس قد يتطاولون في البنيان ويتوسعون في العمران بما يحجب الشمس والهواء عن بعضهم، أو يكون البنيان على حساب أرض زراعية يعود نفعها على عامة الناس، فهي في أصلها للزرع والفواكه والخضر لا للبناء، أو يقع الإخلال بمواصفات البناء المضاد للكوارث والزلازل، بما يلحق الضرر بالصالح العام أو يفتك بالأرواح.

فهنا لولي الأمر دفعا للضرر وتحقيقا للصالح العام، أن يشترط في البناء مواصفات يحددها أهل الاختصاص كعدد الطبقات ومساحة البيت، وله أن يمنع التوسع العمراني على حساب الأراضي الزراعية، التي هي ملك في حقيقة الأمر للأمة وأجيالها، كما فعل عمر بن الخطاب ﷺ مع أرض سواد العراق[96].

ولا يطلع الإنسان على حجم الضرر، ولا يدرك أهمية التقيد باشتراطات صاحب السلطة إلا حين تقع الكارثة، وقد تجلت نتيجة عدم التقيد بالمواصفات في البناء والعمران فيما خلفه زلزال 21 ماي 2003م من ضحايا ودمار في الممتلكات والأرواح بولاية بومرداس شرق الجزائر العاصمة، فتجد المفارقة واضحة وظاهرة في ذات الموقع والمكان بين بناية تسقط على رؤوس ساكنيها، وأخرى تبقى شاهقة في السماء، وكأن لم يمر عليها زلزال، وبعد التحقيق والتدقيق من أصحاب الخبرة تبين وجود غش فضيع في البناء ومواده، وأحيانا استعمل حديد غير صالح تماما، أو لا يلبي المقاييس المطلوبة.

ولو أن تحقيقا جادا من أهل الاختصاص قام بمسح في ميدان السكن لعدد من البلدان العربية خاصة لوقفنا على حجم رهيب للكارثة، وما سقوط العمارة في السعودية أيام الحج[97]، وفي مصر[98] وما كشفه حادث زلزال بومرداس

بالجزائر وغيرها كثير، كل ذلك يعطي لولي الأمر الحق في اتخاذ التدابير المناسبة لدفع الضرر المتوقع ولو بالهدم بعد البناء، فتهديم البيوت وهي فارغة من ساكنيها خير من أن تنهار على رؤوسهم في غفلة منهم، وذلك عين الفقه السياسي والسياسة الشرعية.

خامسا: الفقه السياسي في مجال أحكام الأسرة:

ولعل أحسن ما يمكن إيراده في هذا المجال منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه كبار الصحابة من أن يتزوجوا الكتابيات[99]، مع أن النص القرآني صريح في الحل ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[100]، خوفا من أن يقتدي بهم الناس، ويتوجهوا للزواج بالكتابيات ويتركوا المسلمات، وربما كان للموضوع بعد آخر، يمكن للفقه السياسي أن ينظر فيه ويصدر الحكم المحقق للمصلحة، وهو ذو بعد يرتبط بالأمن العام للدولة، فلربما تسلل العدو إلى الديار من خلال الزواج، وعليه يمكن أن يشرع صاحب السلطة ما يراه يدرأ مثل هذه المضار وذلك من صميم الفقه السياسي.

واليوم أخذ الموضوع بعدا دوليا، وتقنينا خاصا صار له فرع في القانون الدولي الخاص، كل دولة تشترط على رعاياها شروطا في الزواج بالأجنبي.

من خلال هذه الأمثلة ندرك مدى شمول الفقه السياسي الإسلامي، وأنه يمس جميع المجالات في الصناعة والزراعة والتجارة والتعليم والصحة والعمران والأسرة والشركات وكل ما له علاقة بالصالح العام، ولو عددنا الأمثلة لذلك لما كفت المجلدات.

وإذا أردنا أن نجمل مجال تطبيق السياسة الشرعية والفقه السياسي، في نقاط عامة، تقع في دائرتها مختلف الأحكام الجزئية في شتى مناحي الحياة بما يؤهل صاحب السلطة العامة من الاجتهاد وتحقيق المصالح العامة للمجتمع، لحصرنا ذلك في الآتي:

أ - تطبيق النصوص والأحكام الشرعية المرتبطة بنصوص قاطعة إذ لا مجال للاجتهاد السياسي فيها إلا تنزيلا، إذ جاءت على وجه كان مراد الشارع فيها بينا من العبارة كالنصوص الجزئية القطعية، أو النصوص المتعلقة بمصالح ثابتة لا تتغير وهي مصالح جدية مرتبطة بدوام المجتمع واستمراره، والمحافظة عليها حفظ للكيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي في الأمة، فلا مجال

فيها للتأويل لوضوح مراد الشارع منها، وأنه قصد أن تكون شريعة دائمة كأحكام الحدود وأحكام الأسرة، وأحكام الميراث...

لكن هنا لا بد من التنبيه والتدقيق في هذا النوع –النصوص الجزئية الواضحة المراد- لتحديد المعنى الذي أراده الشارع عاما دائما، لتبقى الشريعة ثابتة على مدى الأيام[101].

فمثلا نجد الصحابة الكرام أجلوا تنفيذ الحد في الغزو[102] مع ثبوته بنصوص جزئية قطعية، موازنة منهم بين المصالح المتضاربة في مثل هذه الحال، فالسياسة الشرعية هنا لم تتدخل فيما يقضي به النص من وجوب تنفيذ الحد وإنما تدخلت في المسكوت عنه من الفورية في التنفيذ، فالتنفيذ للحكم هو على التراخي وليس على فورية كما يقول أهل الأصول[103].

ومن أمثلة ذلك تأجيل تنفيذ رجم الزانية على عهد رسول الله حتى تضع حملها، حماية لحق الحياة المكفول للجنين[104]، ومن ذلك أيضا فتيا الفقهاء بعدم إيقاع حد الجلد على المريض، أو في حالة البرد الشديد لئلا يؤدي الظرف المحتف بالحد إلى مضاعفة العقوبة أو زيادتها فوق ما هو مقرر بشكل عام[105].

ب ـ تطبيق الفقه السياسي في الأحكام التي ارتبط الحكم فيها بمصلحة زمنية تغيرت بتغير العصر، وتبدل الأحوال، فلزم أن يتغير الحكم بتغير المصلحة التي بني عليها أو استند الحكم إلى عرف أو وضع كان قائما، ثم تغير هذا العرف، فلزم تفاعل المجتهد مع هذا التغيير، وذلك من صميم الفقه السياسي المطلوب لتحقيق المصلحة المقصودة من الشرع، وشواهد ذلك في عهد الصحابة الكرام كثيرة ومنها إيقاف عمر سهم المؤلفة قلوبهم[106] لتخلف المصلحة في ظل ظروف الدولة الجديدة[107].

جـ ـ تطبيق الفقه السياسي بالنظر للعلاقة بين كليات الشريعة ومتعلقاتها من الأحكام "كمبدإ رفع الحرج" فبعض الأحكام المتعلقة بهذه القاعدة يتحقق فيها الحرج في ظرف من الظروف، فإذا تغيرت الظروف لم يعد فيه حرج، فيتغير الحكم تبعا لتغير الظرف[108] تطبيقا للقاعدة الفقهية "إذا زال المانع عاد الممنوع"[109].

د ـ تطبيق الفقه السياسي في المسائل التي لم يرد بشأنها نص، وهذه المسائل تركت لإعمال المبادئ والخطط التشريعية العامة بما يناسبها، كالتعازير

وتقييد المباح، ومدار الأمر في تقييد المباح كما أسلفنا هو تحري المجتهد أو صاحب السلطة المعاملة ما يعود على الأمة بالنفع العام[110].

وباعتماد هذه التطبيقات للفقه السياسي من صاحب السلطة العامة يستطيع أن يجابه كل المستجدات، لكن ذلك ليس بإطلاق بل لابد من شروط كما أسلفت الذكر والإشارة.

خاتمة:

من خلال المعالجة السالفة للموضوع يتبين مايأتي:

1 ـ الفقه السياسي علم مستقل بذاته، له أسسه وقواعده ومصادره، يتناول العلم بالأحكام الشرعية العملية المتعلقة بشؤون الدولة وممارستها السياسية ومؤسساتها ونظمها، داخلا وخارجا، وما يميز هذا العلم تدبير تلك الشؤون وتنظيمها بما يتفق وروح الشريعة وأصولها الكلية وقواعدها العامة، وبذلك يختلف هذا العلم في الشريعة عنه في النظم المعاصرة.

2 ـ حاجة الدولة الإسلامية، والجماعة العاملة للتمكين للإسلام في مختلف مجالات الحياة لعلم الفقه السياسي أكيدة، كما أن تطوره وازدهاره مرتبط بوجود الدولة الراعية، وقيام أصحاب السلطة فيها بتدبير شؤون الأمة وفقا للشريعة، مما يتطلب جهدا بحثيا مؤسسيا قصد الوصول إلى منظومة لأصول الفقه السياسي على غرار أصول الفقه.

3 ـ من خلال ما سبقت الإشارة إليه يتبين بجلاء ووضوح مدى سذاجة القول بفصل الدين عن الدولة، أو أنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، فلم يكن الإسلام مجرد منهج للحكم وإنما أساس هذا المنهج دفع الظلم عن الناس وإقامة العدل في الأرض ومحاربة الفساد، ودفع الضرر وتحقيق الصالح العام.

ولئن قبلنا من أعداء المسلمين وخصومهم دعوى فصل الدين عن الدولة فلا يمكن قبولها من مسلم وخاصة إذا كان صاحب علم، ومع كل أسف فواقع المسلمين مليء بهم، وقد تنفذوا في مفاصل الدولة، فتجدهم يقررون في دساتيرهم بأن الإسلام دين الدولة، ثم يتفننون في إبعاد الدين عن الشأن العام، فوقعوا بذلك في تناقض صارخ.

وفي المقابل استحقت الشريعة عند من يقدرها حق قدرها، أن تكون المصدر الأول للتشريع، وليست مجرد مصدر من مصادر التشريع كما هو عليه الحال في معظم البلاد الإسلامية، وقد رافع الدكتور عبد الحميد متولي عنها في كتابه "الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور".

4 ـ النشاط السياسي من منظور إسلامي أمر تعبدي، بل إن أجره أعظم عند الله سبحانه وتعالى من التعبدات الخاصة، ذلك أن النشاط السياسي يهتم بالشأن العام، ويسعى لتحقيق الصالح العام فكان قربة لله تعالى، ولذلك استشعر سلف هذه الأمة مقدار المسؤولية والأمانة التي يتحملها صاحب الولاية، فكانوا يأخذونها بحقها، ويؤدون الذي عليهم فيها، لعلمهم أن التقصير في مسائل الشأن العام لمن تولاه يوجب المذمة والإثم، وبالمقابل فإن أداء حق المسؤولية والتصرف على الرعية بمقتضاها يكون لصاحبه الأجر.

5 ـ لا تعني بإطلاق علاقة الدين بالسياسة وجود المفهوم الغربي "الحق الإلهي" أو نظام الحكم "الثيوقراطي"، فنظام الحكم الإسلامي –كما هو معلوم- نظام مدني قانوني شوري له مبادئه وخصائصه التي تميزه عن النظم التي عرفها الغرب، كما أنه يتعارض مع كل نظام حكم استبدادي أو شمولي.

والمراد بعلاقة الدين بالسياسة أو الدين بالدولة، أن سياسة الدولة جزء من تعاليم الإسلام، فالإسلام نظام شامل للحياة بكل جوانبها، سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها، مما يستوجب على الحاكم إنفاذ أحكام الدين، وتدبير شؤون الدولة داخلا وخارجا وفقا لأحكام الشريعة، وربط الممارسة السياسية بالعقيدة والأخلاق، فتخلص من الشوائب والعيوب عدا شوائب التعبد، ولا يتحقق ذلك لصاحب السلطة العامة دون فقه سياسي معاصر.

أرجو أن أكون بهذا البحث قد ساهمت في وضع لبنة لأساس بناء علم فقه سياسي إسلامي معاصر، يزاوج بين أصول النظرية الإسلامية في الممارسة السياسية، وبين العمل الواقعي الذي يراعي الظروف والملابسات عند التطبيق. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هوامش الدراسة

(1) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، واشنطن، 1998م، ص 46، وما بعدها.

(2) انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة 1419هـ- 1999م، ص81، 82، 87.

(3) انظر: السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ- 2001م ص130- 131.

(4) ورد الحديث بألفاظ متعددة، البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره،ح رقم 15094. وفي الباب حديث مروي عن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول اللهﷺ: (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه). أخرجه ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 275هـ)، سنن ابن ماجة، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت، لبنان، بدون سنة النشر، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ح رقم (2043)، 659/1. وأخرجه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري أبو عبد الله (ت 405هـ) المستدرك على الصحيحين، كتاب الطلاق، باب ثلاث جدهن جد وهزلهن جد، ح رقم 2855، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1411هـ- 1990 م، 560/2 وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(5) انظر: الفهداوي، الفقه السياسي، ص26، 106.

(6) انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المرجع نفسه، ص18، 19.

(7) انظر: د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المرجع السابق، ص49.

(8) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، دار العدل الإسكندرية، 1358هـ- 1939م، 346/1.

(9) من حديث: (الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها). أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي(ت 279هـ)، سنن الترمذي، (تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون سنة النشر، ح رقم (2687)، وقال فيه: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه)، 51/5.، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الحكمة، 1395/2.

(10) انظر : ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل الأنصاري؛ لسان العرب المحيط، إعداد وتطبيق يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، 1119/2- 1120.

(11) هود: الآية 91.

(12) وفي تفسير الطبري " ما نفقه" أي ما نعلم. انظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري [224- 310هـ]، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة 1 مؤسسة الرسالة 1420 هـ - 2000م، 475/15. – تفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [700- 774هـ]، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ، 1999م 376/4.

(13) طه: الآية 27، 28.

(14) تفسير الطبري 300/18.

(15) انظر: ابن منظور، لسان العرب 1120/2.

(16) التوبة: الآية 122.

(17) انظر: تفسير الطبري 566/14.

(18) أخرجه الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ح رقم (6287)، وقال فيه: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، باب دعاء النبي لابن عباس، 317/3. وقد ورد بألفاظ أخرى في صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ)، صحيح البخاري، ط3، (تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، لبنان، (1407هـ- 1987م) باب قول النبي ﷺ اللهم: علمه الكتاب، ح رقم (75)، 41/1، باب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما، ح رقم (3546)، 1371/3.

(19) الآمدي، علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1406 هـ - 1986م، 7/1.

(20) انظر: في المحترزات، عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1425هـ، 2005م، ص37- 38.

(21) انظر: في ذلك لؤي الصافي، العقيدة والسياسة حيث قال: "وإن كانت العقيدة هي الأساس العميق والمرتكز الذي تقوم عليه الوحدة السياسية، وهي ذات صلة وثيقة بالفعل السياسي، فكانت المدخل الطبيعي لدراسة النظام السياسي الإسلامي" . لؤي الصافي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق ط1، 1422هـ/2001م، ص53، وانظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2000م، ص15.

(22) انظر: لسان العرب، ابن منظور 239/2.

(23) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل، واللفظ له، ح رقم (3268)، 1273/3. ـ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1392هـ- 1972م)، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ح رقم(1842)، 1471/3.

(24) انظر: الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ط2، دار نعمه للطباعة، بيروت، 1990م، 364/3. وانظر جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1413هـ /1993م، ص13 وما بعدها، وانظر: القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص28.

(25) أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص31. وانظر: طوغان شيخ المحمدي الحنفي الأشرفي (ت 881هـ)، المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية، تقديم عبد الله محمد عبد الله، ط1، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، 1418هـ- 1997م، ص5- 6.

(26) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت . لبنان، دار الفكر، دمشق، بيروت، 1420هـ- 2000م، ص239.

(27) أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، ص32، وانظر: الدريني فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1402هـ- 1982م، ص189- 190.

(28) ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين، مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر، بيروت لنان، 1424هـ- 2004م، ص189.

(29) التهناوي، محمد علي بن محمد، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان- 1418هـ/1998م، 367/1.

(30) ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 11/5.

(31) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص239.

(32) انظر: خالد الفهداوي، الفقه السياسي، ص76. - محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ط2، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1407هـ- 1986م، ص 26-27.

(33) الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص32.

(34) ابن فرحون، برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد اليعمري، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، وبهامشه كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام للشيخ ابن سلمون الكتاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان- ، 1301هـ، 104/2. وانظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (691-751 هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار

الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص13 وما بعدها.- وانظر: خليفة كمال الدين إبراهيم بن يحي بن بخشين المتوفى سنة (973هـ)، رسالة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، وأحمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية 1424هـ – 2003 م، ط1، بيروت لبنان، ص21

(35) انظر: السياسة، الإمام العلامة أبي القاسم الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي المتوفى سنة (418هـ)، بتحقيق محمد إسماعيل الشافعي، وأحمد فريد المزيدي، ص91- 108. وله إشارات يبين فيها أدوات ووسائل إصلاح السائس نفسه، ووسائل وأساليب إصلاح خاصته، كيفية إصلاح عامته، انظر: المرجع السابق ص93-108.

(36) التهناوي، محمد علي بن محمد، كشاف اصطلاحات الفنون، 367/1.

(37) قلعه جي: محمد رواس، وقنيبي حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس، بيروت –لبنان-، 1408هـ/1988م، ص252. وقد نقل ابن القيم عن ابن عقيل تعريفه للسياسة بأنها: "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي"، ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص13. - وانظر: محمد أرزقي نسيب، أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، ط1، شركة الأمة للطباعة والنشر، برج الكيفان- الجزائر-، 1998م، 20/1- 23.

(38) فتحي الدريني، النظريات الفقهية، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، 1402هـ- 1982م، ص87.

(39) انظر: الكيالي، موسوعة السياسة، 364/3.

(40) الدريني، خصائص التشريع ص115.

(41) إذا كان ديننا الحنيف يجازي على الأعمال العامة البسيطة ويدخل الجنة بشق التمرة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اتقوا النار ولو بشق تمرة". الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب اتقوا النار ولو بشق تمرة، واللفظ له، ح رقم (1351)، 514/2، ومسلم في صحيحه، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ح رقم(1016)، 703/2، فكيف بمن يقوم على أمر الآلاف من الناس بل الملايين.

(42) انظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ص31.

(43) ابن القيّم، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أبي بكر بن أيّوب الدمشقي: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط 27، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ – 1994م، 2 / 383. ومن العلماء من نسب القصّة إلى أبي جعفر المنصور لما قال لمالك: "ضع للنّاس كتابا أحملهم عليه" فردّ عليه مالك: "يا أمير المؤمنين إنّ أصحاب رسول الله تفرّقوا في البلاد فأفتى كلّ في مصره بما رآه". انظر: في ذلك: القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي: ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق د. أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1/ 192.

(44) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص13.

(45) المرجع السابق، ص13.14

(46) انظر: مصلح عبد الحي السيد، السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية 1420هـ ن كانون الثاني 2000م، ص40.

(47) أحمد بن مصطفى الشهير بطاس كبرى زاده، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، 1998م، مكتبة لبنان باشرون، بيروت، لبنان، ص488.

(48) انظر: مصلح عبد الحي السيد، السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، ص40. – وانظر: جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، إشراف الدريني، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية 1999/04/20م، ص29 وما بعدها.

(49) د. خالد الفهداوي، الفقه السياسي، ص75.

(50) سطامي محمد سعيد خير، في فقه السياسة تطور العلوم السياسية الإسلامية، مجلة المجتمع، العدد 1431، الصادرة بتاريخ 28 شوال 1421هـ- الموافق لـ: 2001/01/23 م، مطابع الوطن العربي، الكويت، ص66.

(51) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، ص 57.

(52) السلطة في اللغة: تعني الحجة والقدرة على الإلزام والتنفيذ، من سلط، السلاطة: القهر، والسلطان الوالي، وجاء بمعنى الحجة والبرهان، وسمي الملك سلطانا لقهره وقوته وقدرة ملكه، وأنه حجة الله في أرضه. انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1399هـ/1979م، 1133/3. ـ ابن منظور، لسان العرب، 182/2ـ183. وكلمة السلطة ومشتقاتها وردت بمعنى القوة والقدرة الممنوحة من المشرّع لذوي الحق لتمكينهم من تنفيذ صلاحياتهم وهي التي لها حق إصدار الأوامر الملزمة للرعايا والإشراف على تنفيذها لصيانة الجماعة. ولفظ السلطة يستعمل في الفقه الإسلامي للدلالة على صلاحيات الحاكم أو الخليفة ومن ينوب عنه، أي إلى صفة الرئاسة العامة أو الإمامة للمسلمين، وهي الجهة التي تتولى مقاليد الحكم في الدولة الإسلامية منضبطة بالأحكام الشرعية والسلطة عند القانونيين تمثل هيئة سيادية في المجتمع، لها سلطة التبؤ والدفع والقرار والتنسيق، ولها حق إصدار الأوامر الملزمة للرعايا والإشراف على تنفيذها لصيانة الجماعة، وقد تفرعت إلى ثلاث هيئات أو سلطات تشكل البناء المتكامل في الدولة، وهي السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية، السلطة القضائية. انظر: ـ الكيلاني عبد الله إبراهيم زيد: القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ودار البشير، عمّان، الأردن، ص46. أبو الشعير سعيد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، الطبعة السادسة، 2004م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 71/1. ـ محمد مرسي علي غنيم: المسؤولية السياسية والجنائية لرئيس الدولة- دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة- رسالة لنيل درجة الدكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، 1407هـ/1987م، ص69.

(53) فتحي دريني، خصائص التشريع السياسي الإسلامي، ص188.

(54) انظر: محمد خالد منصور، السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، ص413، 414. الكيلاني: السلطة العامة، ص244.

(55) انظر: محمد سليم العوى، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط1، دار الشروق القاهرة، 1410هـ- 1989م، ص49.

(56) انظر: محمد سليم العوى، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص149- 151.

(57) ومن أمثلتها محاولة خالد الفهداوي، فقد حاول جرد قواعد جمعها في تسعين قاعدة، ومع احترامنا لجهده فهو بلا شك لبنة في صرح البناء الشامخ، وكان كتابه من الكتب التي أنارت لنا الطريق، غير أنه لم يوفق في تلك القواعد فهي مجرد نصوص عامة لا ينطبق عليها مسمى القاعدة، انظر: الفقه السياسي، ص469، 484.

(58) انظر: محمد خالد منصور، السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، مجلة دراسات المجلد 25، العدد2، سنة 1998م، ص414، 423.

(59) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص123. البورنو، محمد صديق بن أحمد، والمغزي، أبو الحارث، موسوعة القواعد الفقهية، ط2، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية 1418هـ- 1997م، 33/1. الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص104. الدريني، النظريات الفقهية، ص15. الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، تقديم وإشراف مصطفى الزرقا، ط2، دار القلم، دمشق، سوريا، 1412هـ-1991م، ص280.

(60) العز بن عبد السلام، أبو محمّد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1/ 19، و85 وما بعدها. - القرافي: الفروق، 33/2.

(61) انظر: مثلا: السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، للطالبة جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، رسالة دكتوراه، 1999/04/20م، ص67- 74.

(62) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي ـ مبادئ دستورية، ص11. وانظر: محمد سليم العوى، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص147.

(63) انظر: فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي ـ مبادئ دستورية، ص11. – عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص240. - محمد سليم العوى، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص179 وما بعدها.

(64) انظر: زيد بن علي الوزير، الفردية بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، مركز التراث والبحوث، اليمن 1420هـ- 2000م ص8، 9، وانظر

الخلافة للسنهوري ص57. – الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص188-190. – سيد عبد الله علي حسين، المقارنات التشريعية بين القوانين المدنية والتشريع الإسلامي، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1421هـ- 2001م، 1/63- 77. وهو كتاب تناول بالمقارنة بين فقه القانون المدني الفرنسي ومذهب الإمام مالك، ويتضح من خلال الدراسة مدى تفوق التشريع الإسلامي، وتأثر التشريع الفرنسي به، بل أخذ كثيرا من جوانبه.

(65) انظر: الكيلاني، السلطة العامة، ص252- 255، وانظر: مصلح عبد الله، السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، ص41- 42.

(66) المقاصد: عرفت بالاستقراء وهي درجات ثلاث : الكليات أو العموميات: القواعد والمبادئ التي صاغها القرآن، واستنبطها المجتهدون باستقراء الجزئيات كالشورى... العموميات المعنوية: مستنبطة بالاستقراء من الجزئيات بما يفيد القطع ويندرج تحت الكليات الخطط التشريعية؛ كسد الذرائع، الاستحسان، العرف الصحيح... المبادئ: كرفع الحرج، مراعاة العدل والمساواة، الشورى، الرجوع بالمعضلات لأهل الذكر. انظر: الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 3/260- 265. – وانظر: الدريني، المناهج الأصولية، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأى في التشريع الإسلامي، ط1، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق – سوريا، 1405هـ – 1985م، ص165. الكيلاني، السلطة العامة ص252، 254.

(67) الكيلاني، اجتهاد عمر في أرض السواد، ص56.

(68) انظر: الكيلاني، اجتهاد عمر في أرض السواد، ص56- 57.

(69) انظر: الشاطبي، الموافقات، 3 /260- 265، انظر: الكيلاني، السلطة العامة ص255. ومصلح عبد الله، السياسة الشرعية عند ابن خلدون ص41، 42.

(70) أخرجه أبو داود في سننه، باب في التسعير، ح رقم (3450)، 3/272، وفي رواية قال لهم: (إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم

يطالبني بمظلمة في دم ولا مال). أخرجه أبو داود في سننه، باب في التسعير، ح رقم (3451)، 272/3.

(71) انظر: الكيلاني، السلطة العامة، ص255، 256، مصلح عبد الله، السياسة الشرعية في السياسة والحكم عند ابن خلدون ص41، 42.

(72) انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص244..

(73) انظر: الشاطبي، الموافقات، 10/2. 6 وانظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1412هـ – 1992م، ص145- 148.

(74) انظر: البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة رحاب، الجزائر، ضوابط المصلحة، ص120.

(75) انظر: فتحي دريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص188.

انظر: السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، مصلح عبد الحي السيد النجار، ص42.

(76) سطامي محمد سعيد خير، مجلة المجتمع، العدد 1431، 28 شوال 1421هـ- 2001/01/23 م، ص66.

(77) انظر : طوغان شيخ المحمدي، المقدمة السلطانية، من مقدمة المحقق، ص18. - كمال الدين إبراهيم بن يحي، رسالة في السياسة الشرعية، ص22 وما بعدها.

(78) انظر: سطامي محمد سعيد خير، مجلة المجتمع العدد 1436، ص66.

(79) سورة الأنعام، الآية 57، سورة يوسف، الآية 40.

(80) وقد أوضح الغزالي معنى الحاكمية في معرض بيان الحكم " وفي المبحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم ألا لله وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره". الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 8/1. وبذلك لم يختص بموضوع الحاكمية المودودي وسيد قطب بل سبقهم غيرهم من العلماء. انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية، ص18- 19.

(81) نقل هذا المثل الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت 807هـ)، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، (1407هـ)، 277/8. قال الأبادي: (ومنه المثل (الرائد لا يكذب أهله) وهو الرجل يبعثه القوم يطلب لهم الماء والكلأ. يقال رادهم يرودهم ريادا وارتاد لهم ارتيادا). الأبادي، محمد شمس الحق العظيم أبو الطيب (1310هـ)، عون المعبود، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1415هـ)، 11/1. وانظر: ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط 7، مكتبة المعارف، بيروت، 1408 هـ - 1988م، 208/8. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ- 1991م، 2695/1.

(82) انظر: إيهاب أحمد سليمان أبو الهيجاء، السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رسالة دكتوراه، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون الثاني، 2004م، ص31.

(83) انظر: الدريني فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص20. وانظر: الكيلاني عبد الله إبراهيم زيد، اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة المجلد 18، العدد 5، 2003م، ص54، وانظر: الكيلاني، السلطة العامة وقيودها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، ص243، 244.

(84) انظر: الصالح عبد الله، مدى سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، مجلة أبحاث اليرموك سلسلة العلوم الإنسانية، فصلية محكمة، منشورات جامعة اليرموك، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، الأردن، المجلد 13 العدد (أ)، 1417هـ- 1997، ص99.

(85) انظر: الكيلاني، السلطة العامة وقيودها، ص244.

(86) انظر: الصالح عبد الله، مدى سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص99- 100.

(87) بحسب تقسيم الغزالي للعلوم، انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، دار العلم، بيروت لبنان، 20/1 وما بعدها.

(88) انظر: عبد الله الصالح، مدى سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص100.

(89) انظر: تقرير لجنة إصلاح المنظومة التربوية التي ترأسها "بن زاغو" والتي عرفت بلجنة "بن زاغو"، وصدر تقريرها في سنة 2001م، وتم مناقشة التقرير والمصادقة عليه في مجلس الحكومة في سنة 2002م، وبدأ سريان التقرير في سبتمبر 2003م.

(90) انظر: تصريح وزير التربية أبو بكر بن بوزيد يومها فقد قال: "إن تجربة تدريس اللغة الفرنسية في السنة الثانية من التعليم الابتدائي كانت متسرعة لأن قدرات الطفل في السنوات الأولى من تمدرسه لا تسمح له باستيعاب غير لغته الوطنية"، انظر: جريدة الشروق اليومي بتاريخ 1 جوان 2006م، العدد 1701، وذلك نتيجة مخالفة لجنة إصلاح المنظومة التربوية وإغفالها لتقرير الخبراء، بل كان ذلك سببا في استقالة جماعية للمعربين من اللجنة التي لم تكن تشتغل بنظرهم علميا، بل وظفت لأغراض سياسية، وهي التمكين للغة المستعمر. انظر: جريدة الأحرار اليومية، الأربعاء 31 جانفي 2001م، العدد 889، ص3. وبحسب تقرير نشره الديوان الوطني للامتحانات والمسابقات فإن اللغة الفرنسية هي سبب الرسوب في البكالوريا. انظر: جريدة البلاد 2001/02/17م، وقد استغل التيار التغريبي الأزمة التي مرت بها البلاد ليجمد العمل بقانون تعميم استعمال اللغة العربية، أيام رئاسة السيد علي كافي للبلاد، وعلى الرغم من رفع التجميد بقرار من الرئيس "اليامين زروال" فإن التجميد العملي لا زال ساري المفعول، إلى اليوم، ولغة الإدارة الرسمية هي الفرنسية وليست العربية. - انظر: قانون رقم 05/91 المؤرخ في 30 جمادي الثانية عام 1411هـ الموافق لـ: 16 يناير 1991م، الصادر بالجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية العدد 3، ص44، 48. وانظر: المرسوم التشريعي رقم 02/92 مؤرخ في 3 محرم 1413هـ الموافق لـ: 4 يوليو 1992م، الصادر بالجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 54، ص1486- 1487. وانظر: الأمر رقم 30/96 المؤرخ في 1996/12/21، والصادرة في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية بتاريخ 11 شعبان 1417هـ، العدد 81 ص5، 6.

(91) وقد بين الماوردي المقصود بالعدالة المعتبرة في كل ولاية في الشرط الخامس فقال: " أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن الحرام متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم". الماوردي،

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، (ت 450هـ)، ط3، شركة مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1393هـ-1973م، ص66.

(92) انظر: قول الفقهاء في شهادة الفاسق، وانظر؛ الكيلاني، السلطة العامة، ص250.

(93) قصة حاطب بن أبي بلتعة أخرجها البخاري في صحيحه، واللفظ له، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس وقول الله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾، ح رقم (2845)، 3/1095، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم وقصة حاطب بن أبي بلتعة، ح رقم(2494)، 4/1941.

(94) الحجزة: موضع شد الإزار، ابن منظور، لسان العرب، 1/ 574

(95) انظر: الطرق الحكمية، ابن القيم، ص9؛ الكيلاني، السلطة العامة، ص251.

(96) روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حين افتتح العراق: (أما بعد: فقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس قد سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا، فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر، لم يكن لمن بعدهم شيء). أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ)، كتاب الخراج، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، طبعة جديدة، (1420هـ- 1999م)، ص34، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، كتاب الأموال، (تحقيق محمد خليل هراس)، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، بدون سنة الطبع، ص71. وروي أيضا أن بلالا بن رباح وأصحابه رضي الله عنهم سألوا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام، فقالوا: اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر، فأبى عمر رضي الله عنه ذلك عليهم، وتلا عليهم قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ - إلى قوله تعالى- : ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾)_سورة الحشر 7- 10، ثم قال: (قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو

قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه). ينظر: أبو يوسف، الخراج، ص34، كما ينظر: الكيلاني، اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، مجلة مؤتة للدراسات، ص58، وما بعدها، وانظر: الصالح، مدى سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص99.

(97) حج 2005، سقطت بمكة عمارة أودت بحياة مئات الحجاج فتحرك الملك وأمر بإزالة العمارات الهشة واستبدالها ببنايات جديدة وحسنا فعل وإلا سمعنا أسوأ من ذلك .

(98) لا يكاد يخلو عام من الأعوام دون سماع خبر سقوط عمارة على رؤوس ساكينيها.

(99) حيث روي أن حذيفة رضي الله عنه تزوج يهودية فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن يفارقها. فقال: "إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات". وهذا من عمر رضي الله عنه على طريق التنزيه والكراهية. ففي رواية أخرى: "أن حذيفة كتب إليه أحرام هي؟ قال : لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن". أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت 458هـ)، السنن الكبرى، (تحقيق محمد عبد القادر عطا)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، (1414- 1994م)، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار، 172/7.

(100) سورة المائدة/5

(101) انظر: الكيلاني، السلطة العامة وقيودها، ص244، بتصرف.

(102) الخراج لأبي يوسف، ص360.

(103) انظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص711، الكيلاني، السلطة العامة، ص245.

(104) قصة المرأة الزانية وردت في الحديث الصحيح الذي يرويه مسلم أن امرأة من غامد من الأزد جاءت النبيﷺ فقالت: يا رسول الله طهرني فقال: ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه. فقالت: أراك تريد أن تردني كما رددت ماعز بن مالك. قال: وما ذاك. قالت: إنها حبلى من الزنى. فقال: آنت. قالت: نعم. فقال لها حتى تضعي ما في بطنك. قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت. قال: فأتى النبيﷺ

فقال قد وضعت الغامدية. فقال إذا لا نرجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه. فقام رجل من الأنصار فقال: إلي رضاعه يا نبي الله. قال: فرجمها. صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ح رقم(1695)، 1322/3.

(105) انظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص711، الكيلاني، السلطة العامة، ص245.

(106) حيث روي أن عيينة بن حصن والأقرع بن حابس جاءا إلى أبي بكر ﷺ فقالا يا خليفة رسول الله ﷺ إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر ﷺ ومحوه إياه، فقال عمر ﷺ: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما. أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم ثم ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه، 20/7.

(107) انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية، ص266- 267. - الكيلاني، السلطة العامة، ص246.- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، (ت 370هـ)، أحكام القرآن، ضبط نصه وخرج آياته، عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 159/3-161.

(108) انظر: الكيلاني، السلطة العامة، ص247.

(109) الزرقا: أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، ط2، دار القلم، دمشق، 1409هـ- 1989م، القاعدة رقم 23، ص191.

(110) انظر: الصالح، مدى سلطة ولي الأمر، ص94. خالد منصور، السياسة الشرعية ص414. الكيلاني، السلطة العامة 247.