دولة ليبيا

جامعة الزاوية
UNIVERSITY OF ZAWIA

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الزاوية

كلية الشريعة

قسم الفقه وأصوله

أطروحة بعنوان:

المشاركة السياسية بين البعدين العقدي والمقاصدي

مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الإجازة الدقيقة الدكتوراه

إعداد الطالب:

شكري عبد الحميد البخيتي

إشراف الأستاذ الدكتور:

عثمان الطاهر حبلوص

العام الجامعي: 1448 هـ ، 2026 م

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ٧٦﴾

الإهداء

إلى سر وجودي في الحياة بعد ربي، عنوان الصبر المكافح المناضل؛ إلى أبي: عبد الحميد الحاسي.

إلى التي ربتني وعرفتني بربي، التي علمتني صناعة الحياة، إلى أجمل كلمة في الوجود، أمي: عازة النعاس.

إلى رفيقة الدرب، وشريكة العمر، إلى التي تقاسمت معها مرارة الحياة وقسوتها، وكانت سندًا وعونًا في رحلة العلم الطويلة، وإلى أولادي.

إليكم جميعا أهدي، ثواب أطروحة الدكتوراه، خلاصة مشواري، وعصارة أفكاري، عسى أن تُكلَّل بالنجاح والقبول من جانب أعضاء لجنة المناقشة المبجلين.

شكري الحاسي

الشكر والتقدير

بالثناء والحمد، والشكر والعرفان، أتوجه إلى الكريم المنان -سبحانه وتعالى- على ما فتح وأولى، وأنعم وأعان وأعطى، على إنجاز هذه الأطروحة، داعيًا إياه -سبحانه وتعالى- أن تكون خالصة لوجهه الكريم، وهادية إلى صراطه المستقيم.

بكل آيات الشكر والتقدير والعرفان، أتقدم بالشكر الجزيل، والثناء العميم لإدارة جامعة الزاوية العريقة، وإلى كلية الشريعة، وقسم: الفقه وأصوله، وإلى دار الكتاب، لما وفروه من بيئة علمية مناسبة أسهمت في إنجاز هذه الأطروحة، فجزاهم الله عني خيرًا.

وبالشكر والتقدير الخاص إلى الأساتذة الأجلاء في كلية الشريعة؛ إذْ شرفت بأن كنت تلميذًا لديهم، كما شرفت بالأستاذ الدكتور: عثمان حبلوص الذي نلت شرف التتلمذ على يديه، في مرحلة كتابة الأطروحة، فجاد عليَّ بمتابعته ونصائحه وإرشاداته خلال فترة الكتابة، والإجابة، عن كثير من الاستفسارات، وقراءة الأطروحة خطوة بخطوة، فله مني كل الشكر والتقدير والعرفان.

الباحث: شكري عبد الحميد الحاسي

التاريخ: 2026/8/8

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا مُحَمَّد وآله وصحبه، ومن دعا بدعوته واهتدى بهداه إلى يوم الدين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

فإنَّ أصدق الحديث كلام الله، وخير الهدي هدي مُحَمَّد -ﷺ- وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النَّار.

فإنَّ طبيعة الشريعة الإسلامية وعظمتها أنَّها كانت الخاتمة، والمهيمنة على ما سواها.

فجاءت ناسخة لما سواها من الشرائع والقوانين، فألزم الله أهلها ومعتنقيها الخضوع والانقياد لها، وعدم الخروج والانحراف عنها قيد أُنملة، حتى أصبحت من الأحكام المعلومة من الدِّين بالضرورة التي لا يسع المسلم الجهل بها.

ومع ثبات تلك الأحكام ورسوخها وسموها عن غيرها، جعل الله لها من الخصائص ما يُمكِّنها من أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، فجمعت بين أصالة في المنهج ومعاصرة في التطبيق والتنزيل.

فكان لا بد أن يكون لأحكام السياسة الشرعية ثوابت وأصول لا تتبدل، ومتغيرات وفروع، تتغير بتغير الزمان والمكان، والعرف والعادات والتقاليد، أصولٌ عامةٌ كليةٌ، فيها من المرونة واستيعاب كل جديد وحادث؛ حتى تعطيها قدرةً على مواكبة كل عصر ودهر بما يناسبه، فترفع الحرج عن معتنقيها؛ تُفرق بين ما هو تعبدي، وما هو جِبلي، فجاءت شريعة جامعة بين أصالة في مصادرها، ومعاصرة في آلياتها وإجراءاتها.

كذلك امتازت الشَّريعة بالواقعية العملية دون الإغراق في المثالية التي تبتعد عن الواقع، فلا تراعي الزمان والمكان، وما تعارف عليه النَّاس من العادات والتَّقاليد التي لا تتعارض وجوهرها.

فكانت المصلحة والضرورة والحاجة، ومراعاة المصالح والمفاسد والمقارنة بينها، وما ينفع الناس وما يصلحهم في العاجل والآجل.

فهذه المرونة هي التي أعطت الشَّريعة سعة للتَّكيُّف مع متغيرات البيئة زمانًا ومكانًا، دون المساس بأبجديات الدين وأصوله وقواعده الكبرى، ومع كل هذا التفاعل يكون مفهوم السياسة الشرعية.

إلَّا أنَّ هذا النَّقاء والصَّفاء في الفهم اختلَّ في حس الأجيال المتأخرة،؛ بل تعداه إلى ثلة من أهل العلم والدَّعوة، فأضحت الشَّريعة، وكأنَّها قاصرة عن أداء دورها وصلاحية استمرارها، الأمر الذي اضطر ابن القيم –رحمه الله– إلى الجهر بأعلى صوته؛ لِما رآه في زمنه من قصر النَّظر وسوء الفهم والتَّصور، فقال: "وهذا موضع مَزَلَّة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرَّءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنها حق مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول –صلى الله عليه وسلم– وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر" [1].

فمن المهم الإشارة إلى أن المشاركة السياسية تُعَدُّ مجالًا واسعًا يشمل مجموعة متنوعة من الأحكام، والتصرفات التي تُعنى بإدارة شؤون الدولة. ويتضمن ذلك إصدار التشريعات، وتنظيم شؤون الحكومات، وإدارة القضاء، بالإضافة إلى ممارسة السلطات المختلفة، سواء التَّشريعية، أو التَّنفيذية، أو القضائية، أو الدستورية، أو الإدارية. كما تمتد هذه المشاركة إلى تنظيم العلاقات الخارجية للدولة، مع الأمم الأخرى ،والمؤسسات الدولية القائمة في العصر الحالي.

ولا يمكن لأطروحة الدكتوراه التي نحن بصدد كتابتها أن تستوعب تلك المجالات كلها؛ لهذا سيكون محل دراسة الأطروحة، ومقصدها والتَّنظير الذي تستهدفه هو: المشاركة السياسية في المجالس التَّشريعيّة – أي البرلمانية – والسلطات التَّنفيذية – أي الحكومية – والقضائية، الدَّاخلية منها والخارجية، وكيفية التَّوفيق بين البُعدين: العقدي والمقاصدي فيها، وبناء صورة معرفية عن ذلك.

أولا– تتلخص أهميتها التطبيقية المجتمعية:

1– الإجابة عن بيان حقيقة الحاكمية، والاتجاهات المتعددة والمتباينة؛ بين من يرى بحرمة المشاركة في المجالس التشريعية من الأساس، استنادًا إلى مخالفة هذه المشاركة مع حاكمية الشريعة، وعدَّها إخلالًا بثوابت الدين الأساسية، فضلًا عن كونها تشويهًا وتمييعًا لقواعد الدين الكبرى، وآخر: فضَّل الابتعاد عنها بدعوى

1– الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (ص، 30،31).

تجنُّب الفتنة والخروج على ولاة الأمور، وثالث: اختار الإسهام في هذه المجالس، معتبرًا أنَّها فرصة تمثل تجربةً غنيةً بالدروس تُسهم في تطوير السياسة الشَّرعية المعاصرة وإثرائها، بالإضافة إلى تمكينهم من مزاحمة المناوئين في ميدان الحكم.

2- الحاجة إلى كتابة، وإعادة تحديد علم السياسة الشرعية، وهذا موطنٌ عزيز المطلب فريد المقصد، وهو البعد المقاصدي الذي نسعى إلى بيان حقيقته وكشف سريرته، وأنَّه علمٌ يساير الأحداث ويواكب التَّطورات في إطار أصول الشَّريعة وثوابتها، ومتغيرات الزمان والمكان، وما تعارف عليه النَّاس من العادات التقاليد.

3- الحاجة إلى إدراك فقه المراحل وما يناسبه من حركة وأحكام، فالشريعة لا تعمل في فراغ؛ بل تتلاءم مع مرحلةٍ كان الإسلام فيها يحمل راية الحقِّ ومِشْعل الحضارة، ومرحلةٍ أصبح فيها الإسلام غريبًا حتى بين أهله.

4- واقعية الشريعة وضرورة فاعليتها ووجودها في الواقع المعِيش، بما تمتلكه من الاتساع والمرونة ما يؤهلها إلى مواكبة كل جديد حادث، ومعاصر وافد.

5- إثراء المكتبة العلمية بدراسةٍ لعلها تكون جديدة من نوعها.

ثانيًا- أهداف الدراسة:

1- فهم السياقات الزمنية التي تشكلت فيها الآراء الفقهية (العقدية والمصلحية) حول المشاركة؛ لتمييز ما هو ثابت عقدي عما هو متغير تاريخي **مثل:** دراسة الأحكام الفقهية والعقدية المتعلقة بفقه المشاركة السياسية، والتحالفات حال تغير الزمان والمكان، مع مراعاة طبيعة الواقع والمراحل التي تعايشها الأمة، في ظل فقه الحاجة والضَّرورة، بين حالتي الضعف والتمكين.

2- تقديم صورة دقيقة وشاملة للمشهد الحالي للمشاركة السياسية، ورصد التَّحديات التي تواجه الممارس السياسي من منظور شرعي. **مثل:** التَّخوين والتَّكفير للمشاركين بضوابط الشَّريعة.

3- بناء رؤية تأصيلية تجعل المشاركة وسيلة لتحقيق مقاصد الشارع، وتحويل العقيدة من عائق متوهم إلى وقود يدفع نحو الإصلاح السياسي.

وبمعنى آخر: التَّوفيق بين البعدين العقدي والمقاصدي، والتَّأصيل الشَّرعي والفكري لمفهوم المشاركة السياسية في الفكر الإسلامي، وربطها بالمبادئ العامة للحكم الرشيد، مثل: التَّفريق بين وسائل الديمقراطية وآلياتها، وجذورها العقدية.

ثالثًا– الفجوة البحثية:

تتمثل في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: كيفية التَّوفيق بين صيانة الثَّوابت العقدية (الحاكمية والولاء) وبين الانخراط في آليات سياسية معاصرة تفرضها المصالح العامة: (المقاصد) ؟ وكيف أثرَّت مسألة الولاء والبراء في تشكيل مواقف الفقهاء، من العمل داخل أنظمة سياسية غير محكومة بالشَّريعة؟ وهل يُعد الانخراط في التَّعددية الحزبية والانتخابات إقرارًا بمرجعية غير شرعية، أم أنَّه فعل إجرائي لا يمس أصل الاعتقاد، قدر الإمكان والمستطاع؟

السؤال الثاني: إلى أي مدى يمكن اعتبار المشاركة السياسية وسيلة لتحقيق مقاصد الشَّريعة الضَّرورية (حفظ الدِّين، النَّفس، العقل) في الدولة الحديثة ؟ وكيف يُسهم فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ترجيح كفة المشاركة على العزلة السياسية في ظل واقع معقد؛ للحفاظ على المقاصد الكبرى، حتى مع وجود نوع من المخالفة للضرورة ؟

السؤال الثالث: الاختلاف في تقييم الوسائل: آليات الديمقراطية من: الدستور، والانتخابات، والأحزاب والنقابات، وما في حكمها، وسيلة شرعية أم مجرد آلية غربية ؟ وهل يمكن تكييفها شرعًا ؟

رابعًا– الدِّراسات السابقة:

1- **المُحرَّرُ الوجيز في السياسة الشرعية، د. فهد بن صالح العجلان.**

يبدأ بمقدمات أساسية، ثم يتناول سياسة النبي ﷺ، تليها السياسة في عهد الخلفاء الراشدين.

كما يعرض لقواعد السياسة الشرعية في تدبير الشأن العام، ويختم بجملة من التطبيقات العملية. ومن الأمثلة على التطبيقات العملية في الكتاب مسألة تقييد المباح من قِبل ولي الأمر لتحقيق المصلحة العامة ودفع الضرر، مثل تنظيم بعض الأنشطة أو المعاملات بناءً على ما تقتضيه الضرورة وظروف الوقت.

2- **الأبعاد العقدية في فهم المصالح في السياسة الشرعية: دراسة تحليلية، المؤلف: أمينة نظمي مُحَمَّد سعد، 2016م، عمان، الدرجة العلمية، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.**

ترى أمينة نظمي يميل إلى الواقعية العقدية؛ فهي لا تتبنى العزلة السياسية التَّامة التي تترك السَّاحة للمفسدين، ولا تتبنى الذوبان التَّام في الأنظمة غير الإسلامية، بل تدعو إلى مشاركة مشروطة، وقائمة على فقه الموازنات، مع الحفاظ على إنكار القلب واللسان لكل ما يخالف الشَّريعة، والعمل المستمر على إصلاح التَّصورات العقدية للأمة.

تؤكد الباحثة على ضرورة التَّفريق عقديًا بين: الإقرار بالمنظومة غير الإسلامية، وهو أمر مرفوض عقديًا؛ لأنَّه يصطدم مع توحيد الحاكمية، والمشاركة من باب: تقليل الشَّر، أو تحقيق المصالح، وهو ما تراه يدخل في باب السياسة الشَّرعية المبنية على قاعدة (ارتكاب أخف الضررين). كما ركزت أمينة نظمي بشكل عام على الجذر العقدي (الولاء والبراء والحاكمية)، وتأثيره على التَّصور السياسي.

تميزت هذه الأطروحة عن سابقاتها في التركيز على الفجوة البحثية في الدراستين السابقتين:

أولًا– أنَّ الدراستين السابقتين أشبه ما تمثلان: كتابة صورة عن الأحكام السُّلطانية.

ثانيًا– ركزت على دراسة الأحكام الفقهية والعقدية المتعلقة بفقه المشاركة السياسية، والتَّحالفات حال تغير الزمان والمكان، ومراعاة طبيعة الواقع والمراحل التي تعايشها الشَّريعة بين حالتي الضعف والتمكين.

ثالثًا– كشف وعلاج الخلل في الخط العريض في الخطاب الإسلامي العقدي، والحركي المعاصر وعلاجه، الذي يمثلها بكل أطيافها وأشكالها من جماعات وفرق.

رابعًا– كانت دراسة نقدية؛ لأحد أهم أسباب عرقلة قيام الدولة بعد ثورة فبراير، وهي إعلان أحكام التكفير للمشاركين في العملية السياسية، أو الأمنية، وأنَّها ردة عن دين الله.

خامسًا– اعتماد الأطروحة على أقوال أهم أعلام السلفية؛ كابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والمعاصرين؛ كابن باز و ابن عثيمين وغيرهم، كونهم أهم المراجع العلمية المعتمدة لدى الخط العريض منها.

سادسًا– التَّفصيل في ذكر المعارضين والمؤيدين للمشاركة السياسية، مع بيان الأدلة والحُجج، وحشد أقوال العلماء في ذلك، والموقف من الديمقراطية، وأنَّ الإمامة عند أهل السنة لا تكون إلَّا إنتخابًا، وأنَّ الأغلبية المسلمة مشروعة لا إشكال فيها، وأنَّ الشُّورى ملزمة لا معلمة، وإحسان فن التحالفات والتكتلات، وكلها من باب السياسة الشرعية.

خامسًا– المنهج المتبع في الأطروحة:

1. المنهج التاريخي:

يُستخدم هذا المنهج في تأصيل الظاهرة. لا نكتفي فيه بسرد الأحداث؛ بل برصد تطور مفهوم المشاركة السياسية وما صاحبه من نماذج لصفوة من الأنبياء عبر التاريخ، وما حفلت به السيرة النبوية.

تمثيله في الأطروحة: ممارسات المشاركة وكيف تغيرت، من عهد النبوة إلى العصور المتأخرة.

2. المنهج الوصفي:

هو حجر الزاوية في عرض الواقع وتحليل المفاهيم. تمثيله في الأطروحة: تعريف المشاركة السياسية اصطلاحًا وواقعًا، وتوصيف الأُطر العقدية التي تحكمها مثل: الولاء والبراء، الحاكمية، والسيادة، وتحليل العلاقة الجدلية بين المعتقد كدافع، أو عائق وبين المصلحة والمقصد؛ كغرض للمشاركة.

3. المنهج النقدي:

هذا المنهج هو ما يمنح الأطروحة شخصيتها العلمية، ويخرجها من حيز التجميع إلى حيز الإبداع.

تمثيله في الأطروحة: نقد الآراء التي تحرم المشاركة السياسية بناءً على فهم ضيق للبعد العقدي، أو نقد الممارسات التي تتذرع بالمقاصد لإهدار الأصول الشرعية.

وقسمت الأطروحة إلى: مقدمة وتمهيد، وفصول أربعة، وخاتمة وفهارس

المقدمة: بينت فيها عناصر المقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول:

الفصل الأول: الأبعاد الشرعية والمقاصدية للمشاركة السياسية ووجوب الشورى وتأصيلها

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والتأصيلي للمشاركة السياسية

المبحث الثاني: وجوب الشورى وتأصيلها في اختيار الممثلين

الفصل الثاني: أبعاد صراع المفاهيم وتكامل الآليات بين الإسلام والديمقراطية

المبحث الأول: النشأة بين إشكال المصطلح وحجية الأغلبية

المبحث الثاني: المبحث الثاني: الجذور التاريخية بين مرتكزات الديمقراطية وآلياتها

الفصل الثالث: الأبعاد التطبيقية للمشاركة السياسية في قضايا الركون والولاء والبراء

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للسلطات الثلاث والفصل بينها

المبحث الثاني: بين الركون ومقاصد التمكين

المبحث الثالث: الولاء والبراء مفهومه وأبعاده التطبيقية

الفصل الرابع: الأبعاد الشرعية ومفهوم التحالف في المشاركة السياسية

المبحث الأول: الاطار الشرعي لمفهوم التحالف

المبحث الثاني: الأصول الشرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتَّحالف

الخاتمة: بينت فيها أهم النتائج والتوصيات.

وألحقت بالأطروحة مجموعة من الفهارس:

فهرس للمصادر والمراجع مرتبًا ترتيبًا معجميًا، وجعلت آخر للآيات القرآنية، وآخر للأحاديث النبوية، وفهرس للمحتويات.

كما أني سرت وفق الخطوات المنهجية الآتية:

1-التزمتُ في كتابة آيات القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم، وفق الرسم العثماني، مع تخريجها في الهامش بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

2- إذا كان الحديث في الصحيحين أكتفي بذكر أحدهما مع تقديم البخاري ما أمكن.

3- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة والحكم عليها إذا كانت في غير الصحيحين.

4-عزو أقوال العلماء إلى مؤلفاتهم وأسماء كتبهم وذكر الصفحة والجزء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمهيد

أحدثت الثورة الفرنسية تحولًا جذريًا في التاريخ البشري، فكانت إيذانًا بتراجع سلطة الدولة الدينية الثيوقراطية وفق المفهوم الغربي، والتي اتسمت باحتكار رجال الدين، في كثير من الأحيان؛ لحق تفسير النص الديني؛ بل وتحريفه في بعض الأحيان تبعًا لمصالح الحكام أو رغبات الجماهير، وهذا ما وقع للمسلمين أيضًا، حيث فُسر الخطاب الديني الشرعي، وحُرف بتأويله اتباعًا لأهواء الجماهير، أو أهواء السلاطين !؟

وقد مهّد هذا التَّحول لظهور الدولة الحديثة (العَلمانية)[1] التي قامت على مبدأ فصل الدِّين عن الدولة وعن القيم الإنسانية، الأمر الذي طرح تحديًا عميقًا على مفهوم الدِّين بشكلٍ عامٍ، وعلى الإسلام بشكلٍ خاصٍّ، باعتباره الدِّين الخاتم والمهيمن على الرسالات السماوية.

وقد ساعد بعض المنتسبين للمدرسة الإسلامية من بعض العلماء والدعاة في تكرار صورة (الثيوقراطية) [2]، من تأويل النَّص وهو صورة من صور التَّحريف؛ ليكون تبعًا لمصالح بعض الحكام أو رغبات الجمهور فأظهروا الإسلام بأنَّه تخلّفٌ ورجعيّةٌ وعجزٌ عن مواكبةِ كل جديدٍ، وأدَّى هذا الجمود وقِصَر النظر للواقع ومستجداته، واتّباعهم للسلاطين وأهوائهم إلى ارتفاع أصوات (الحداثيين) [3]، من أبناء جلدتنا، والنَّاطقين بألسنتنا.

ولهذا وجب على الأمة أن تكون لها مجامعُ فقهيّةٌ تنظُر في الدِّينِ وأحكامه وعلاقته بكل جديد وافدٍ، وقديمٍ ثابتٍ، وسد الباب أمام فوضى الفتوى الفردية، خاصة في قضايا كلّيّةٍ ومصيرية تتعلق بمصير الأمة ومستقبلها وبمن يحكمها.

وأنّ الشَّريعة السمحاء فيها براح، ومساحاتٌ كبيرةٌ مفتوحةٌ للاجتهاد ووجهات النظر، شريطة أن تكون من أهلها وفي محلها.

1- (فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن الحياة)، ينظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر الحوالي، (ص، 21-24).

2- (دولة يكون فيها لرجال الدين سلطة الأمور الدينية والمدنية)، وهي تعني: إله الحكم، ينظر: الإسلام بين الدولة الثيوقراطية والعلمانية، عبدالحفيظ أحمد مراد، (ص، 3).

3- قيل عنها: (القطيعة مع التراث، أو النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ينظر: روح الحداثة، طه عبدالرحمن، (ص، 23).

ويؤيد ابن تيمية –رحمه الله– الفهم العصري لطبيعة الدولة في الإسلام، قبل حديث الغرب عنه بعدة قرونٍ؛ مؤكدًا على أنَّ هذه الطبيعة ضرورة تقتضيها العلاقة التَّعاقدية بين الراعي والرعية، وأنَّ هذا التصور للدولة يتوافق والفطرة السليمة للإنسان ومع مقتضيات الاجتماع البشري، فقال: "و كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتَّناصر، فالتعاون على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، لهذا يقال: (الإنسان مدني بالطبع)، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد " [1]

تُعدّ المشاركة، بمفهومها الشامل الذي يتجاوز الإطار السياسي الضَّيق ليشمل جميع مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ركيزة أساسية في بناء وتنمية المجتمعات.

وعند تأصيل هذه القيمة في السِّياق الإسلامي، يبرز بوضوح تقاطع بُعدين أساسيين:

المطلب الأولى– البعد العقدي:

المطلب الثاني– البعد المقاصدي:

إنَّ فهم هذا التَّقاطع، يُسهم في تقديم رؤية متكاملة للمسلم بوصفه فاعلًا ومسؤولًا في محيطه.

المقصود بالبعد العقدي والمقاصدي:

من حيث اللغة: (البعد) ضدّ القرب وقد (بعد) بالضّمّ بعدًا فهو (بعيدٌ) أي (متباعدٌ) و(أبعده) غيره و(باعده) و(بعّده تبعيدًا)، و(استبعد) أي (تباعد) و(استبعده) عدّه بعيدًا، وما أنت عنّا (ببعيدٍ) وما أنتم منّا ببعيدٍ يستوي فيه الواحد والجمع و(الأباعد) ضدّ الأقارب و(بعد) ضدّ قبل، أمّا بعد، هو فصل الخطاب [2].

1- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (62/28).

2- ينظر: مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، (مادة: بُعد)، (ص، 54-55).

ومن معاني البُعد أيضًا: "مداه، اتساعه، أعماقه " [1]، وهذا هو المقصود من فاعلية المشاركة من عدمها.

فالمشاركة السياسية المقصودة، والتي هي موضوع الأطروحة؛ وهي مراعاة البعدين العقدي والمقاصدي للمشاركة في الحياة السياسية، في ظل غياب الشريعة وتنحيتها عن أداء دورها في السلك السياسي بشقيه التشريعي والتنفيذي، والسلك القضائي، والجنائي منه خاصة، أو التقصير في أداء دورها، أو المحافظة قدر الإمكان على التوازن المرغوب في الجانبين، حتى لا يطغى أحدهما على الأخر، وألا يُفقدنا البعد المقاصدي عن البعد العقدي الضروري، المشكل للشخصية والهوية.

البعد العقدي للمشاركة السياسية:

هو الأساس الإيماني الذي يمنح المشاركة معناها وقيمتها الإلزامية في نظر المسلم. يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

مفهوم الاستخلاف "الخلافة في الأرض": يُنظر إلى الإنسان في التصور الإسلامي على أنه مستخلف في الأرض، لقوله –تعالى–: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [2] هذا الاستخلاف ليس تشريفًا فحسب، بل هو تكليف ومسؤولية عن عمارة الأرض وإدارتها بالعدل والصلاح. المشاركة هنا تُصبح تعبيرًا عمليًا عن أداء أمانة الخلافة [3].

فالمشاركة الفاعلة هي الآلية التي يتحقق بها التكافل والتعاون، ما يجسّد هذا المفهوم العقدي.

ولعل سائلًا يسأل؛ ما علاقة مسائل الاعتقاد بمسائل الاجتهاد؛ كالمشاركة السياسية التي نحن بصدد الحديث عنها، ومنحها مساحة في هذا العمل ؟؟

أقول وبالله التوفيق: فإنَّ أول خلاف وقع في الأمة كان في مسائل الأحكام والأسماء التي كان منطلقها في الأساس هو التصور العقدي الفكري، والذي يبني الاعتقاد المنحرف ثم يليه مفهوم الولاء والبراء بمعناه المنحرف أيضًا؛ وهذا ما حدث مع الخوارج في زمن علي –رضي الله عنه.

1- جامع معجم عربي عربي، مادة: بعد، صفحة على الشبكة العنكبوتية.

2- البقرة: 30.

3- ينظر: وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم دلالاتها وأبعادها، محمد رزمان، (ص، 21-29).

وها هو المشهد يتكرر من جديد بتكفير المشاركين في العملية السياسية حتَّى ممن يحسبون على الإسلام وأهله. وهذا ما جعل لهذا البعد تمهيدًا مهمًا لتقديم الأطروحة؛ لبيان وتصحيح مفهوم المشاركة لدى كثير ممن ينتسبون إلى الإسلام.

فالمشاركة السياسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأبعاد العقدية، حيث تشكل العقيدة أساسًا للتوجهات والممارسات السياسية، وتؤثر في فهم الأفراد لدورهم السياسي ومسؤولياتهم تجاه المجتمع. وعليه يمكن تلخيص العلاقة بين البعدين العقدي والمشاركة السياسية.

البعد العقدي كأساس للمشروعية السياسية:

في الفكر الإسلامي، تستمد شرعية الأنظمة السياسية من المرجعية العقدية، حيث تُبنى السلطة على أساس مبدأ هيمنة الشَّريعة والشُّورى والعدل، وهي مبادئ مستمدة من العقيدة الإسلامية. فهذا يجعل المشاركة السياسية ليست مجرد خيار فردي، بل واجبًا شرعيًا يرتبط بالمصلحة العامة [1].

المشاركة السياسية واجب ديني وأخلاقي:

الإسلام لا يفصل بين الدِّين والسياسة، بل ينظر إلى المشاركة السياسية كجزء من واجبات الفرد في المجتمع؛ بل هي جزء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة العدل. وهذا يظهر في أهمية البيعة والشُّورى في النِّظام السياسي الإسلامي، حيث يكون للأفراد دور في اختيار القادة ومحاسبتهم [2].

تحقيق المصلحة العامة وفق المبادئ العقدية:

البعد العقدي يُحدد إطار المشاركة السياسية بناءً على تحقيق المصلحة العامة، حيث لا تكون المشاركة مجرد ممارسة شكلية؛ بل أداة لضمان العدل والاستقرار. وهذا يتجلى في رؤية المقاصد الشرعية التي تسعى إلى تحقيق الضروريات والكليات الخمس، ومنها حفظ الدِّين، والنَّفس، والعقل، والمال، والعرض [3].

1- ينظر: مبحث: (خصائص الدولة المسلمة)، موسوعة القفه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (6/746-748).

2- ينظر: أسس المشاركة السياسية في الإسلام، مُحَمَّد اشتيوي الدليمي، (ص، 68-71).

3- ينظر: في هدي القرآن في السياسة والحكم، مُحَمَّد جبرون، (ص، 252-256).

الضوابط الشرعية للممارسة السياسية:

المشاركة السياسية في النِّظام الإسلامي ليست مطلقة؛ بل تخضع لضوابط شرعية تستند إلى المبادئ العقدية، مثل: السيادة لله، وحاكمية الشريعة، وعدم الإضرار بالمصلحة العامة، والحفاظ على وحدة الأمة، والتزام القيم الأخلاقية في العمل السياسي [1].

فالبعد العقدي ليس مجرد إطار نظري للمشاركة السياسية، بل هو عنصر موجه وحاكم، يؤثر في كيفية ممارسة الأفراد والجماعات للسلطة، ويحدد المعايير التي تُبنى عليها النُظم السياسية، وهذا يكون حال الاختيار والتَّمكين.

لكن حينما يكون الواقع بعيدًا عن السِّياق الشَّرعي ومخالفًا للصورة التي نتطلع إليها، فالمشاركة حينها ستختلف معاييرها وتختل موازينها، وعندها نحتاج إلى نماذج سياسية متميزة تجمع بين قوة التَّأصيل والفهم، وبين فقه المناورة والتفاوض الذي يُكسب الأمة جولات في ساحة المشاركة السياسية بجميع مجالتها.

واستنادًا إلى ما سبق، واطرادًا مع ما تم ذكره وعلاقته بموضوع بحثنا، فلا يعني أنَّ دعوتنا للمشاركة والمخالطة مع الأجسام التَّشريعية والتَّنفيذية والقضائية المحلية منها والدَّولية؛ أنَّ منطلقاتِ مَن عُرف منهم بالخير والصلاح، هو جهلهم أو إبعادهم للبعد العقدي، أو رغبتهم في المال والسلطان؛ لا لأجل الأصلح والأنفع، ولا لدفع ما هو أكبر وأخطر، أو أنهم مرجئة يؤخرون العمل عن مسمى الإيمان، أو جهمية يعتقدون الإيمان مقتصرًا على تصديق القلب فقط، بل مشاركة فاعلة لمزاحمة الباطل وأهله، فهذا هو محل بحثنا.

وكذلك ما نفهمه من مصطلح (مصدر السلطات) هو أيضا من المصطلحات التي تداولتها منظومة الديمقراطية الغربية، والتي تعني أنَّ الأمة لها حق تنصيب السلطان ومراقبته.

وكذلك مفهومها في المنظومة الإسلامية هي: أنَّ الأمة لها حق تنصيب السُّلطان وخلعه، ومراقبته وطاعته، في غير معصية الله، وحقِّ السُّلطان، وأهل الحل والعقد ومجلس شورته، هو النِّيابة عن الأمة؛ لتنزيل أوامر وتعليمات صاحب السيادة (الله) محل التَّنفيذ، فالحاكم أجير ووكيل عن الأمة في النِّيابة عنها [2].

1- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 96-100).

2- ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 317-318)، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، (ص، 42-43).

وتأسيسًا على ما سبق ذكره نقول: لا إشكال في تحديد مصطلح (مصدر السُّلطات)، فتغييره إلى مفهوم نتفق عليه يزيل الإشكال بدل أن تطول الصراعات والمعارك على المصطلحات، وحتَّى لا تُستنفد طاقات الأمة سنوات من الصراع العقيم، ثم بعد ذلك نقول: لا إشكال في المصطلح كما حدث مع مصطلحات كثيرة؛ كالديمقراطية، والحرية، وحقوق الإنسان؛ فإذا قصدنا بمفهوم (مصدر السلطات) حق الأمة في مراقبة الحاكم وخلعه ومحاسبته، ينتهي الجدل العقيم الذي يجيده المستفيدون، ومن شاكلهم على إشغالنا وإغراقنا في معارك ثانوية، فحركة التاريخ وعجلته مستمرة [1].

ويمكن الخلوص إلى أنَّ الشَّريعة الإسلامية بشموليتها ومرونتها، تجمع بين الثَّبات في الأصول، والقدرة على التَّكيف مع المتغيرات، مما يجعل المشاركة السياسية جزءًا من مسؤوليات المسلم لتحقيق مقاصد الشَّريعة الكبرى، وعلى رأسها العدل والشُّورى وحفظ المصالح العامة.

فالمشاركة السياسية في الفكر الإسلامي واجبٌ شرعيٌ عند الاقتضاء، وهي ترتكز على البُعد العقدي الذي يمنح المشروعية للنظام السياسي، والسيادة لله تعالى، قدر الإمكان، وعلى البُعد المقاصدي الذي ينظر إلى تحقيق المصالح، ودفع المفاسد، وتنوع الوسائل والآليات، وفق مقتضيات الواقع.

ثم المشاركة في المجالس التَّشريعية، والتَّنفيذية، والقضائية، وسيلة لتفعيل السياسة الشَّرعية المعاصرة، ومزاحمة الباطل، بشرط الالتزام بالضوابط الشَّرعية وفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد. ومن الضَّروري تجاوز الأحكام المتشددة التي تكفّر أو تفسّق الممارسين للعمل السياسي، وتعمل على ترسيخ فهم وسطي يجمع بين تأصيل الشَّرع، وفقه الواقع، ومرحلة الضَّرورة.

بناءً عليه، تُعد المشاركة السياسية في ضوء الشَّريعة الإسلامية عملًا مشروعًا؛ بل قد تكون واجبة، لتحقيق مقاصد الدِّين ومواجهة تحديات العصر ضمن إطار شرعي رشيد في حدود الممكن المستطاع.

ومن مفهوم البعد العقدي أيضًا؛ هو بيانُ حقيقةِ وجود الشَّريعة والاعتراف بها، وسيادتها العليا في دستور الدولة، سواء مكتوبًا أو لا؛ أي أنَّ السيادة لها دون غيرها، ثم بعدها إن فرط الحاكم والمحكوم في إقامة بعض أحكامها؛ لهوى متبع أو مصلحة عابرة؛ مع إقرارهم أنهم مخالفون لله —تعالى– مشاقّون لرسوله –

1- ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، (ص، 42-43).

ﷺ- وبيانُ وصفٍ آخرَ مخالفٍ للأول تمامًا، وهو تنحيتها، واستبدالها بقوانين وضعية، لها السبق، والصدارة، والقول الفصل، وهذا هو الخلاف الجوهري بين المسألتين، والذي ينبغي علينا بيانه وتفصيله [1].

فلا خلاف بين علماء المسلمين قاطبة على مر التَّاريخ، أنَّ مصدر الأحكام الشَّرعية لجميع أفعال المكلفين هو الله –تعالى–لهذا اتفقت كلمتهم على تعريف الحكم الشَّرعي بأنَّه: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التَّخيير، أو الوضع " [2] واشتهر من أصولهم (لا حكم إلا لله)، وهذا مصداق قوله –سبحانه-: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾ [3].

فهو من محكمات الشَّرع التي لا يخفى على المسلم حكمه ولا يسعه به جهله؛ أي أنَّه من بدهيات العقيدة ولوازمها، فالاحتكام إلى شريعة الله، والتَّسليم لها في جليل الأمر وصغيره، قال –تعالى-: ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ [4] قال ابن كثير -رحمه الله- عند تفسيره لهذه الآية: ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كلّ خيرٍ، النّاهي عن كلّ شرٍّ إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، الّتي وضعها الرّجال بلا مستندٍ من شريعة الله، كما كان أهل الجاهليَّة يحكمون به من الضَّلالات والجَّهالات، ممّا يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التَّتار من السَّياسات الملكيّة المأخوذة عن ملكهم جنكزخان....ومن فعل ذلك منهم فهو كافرٌ يجب قتاله، حتَّى يرجع إلى حكم الله ورسوله -ﷺ- فلا يُحكَّم سواه في قليلٍ ولا كثيرٍ[5].

هذا النَّص الذي ذكره ابن كثير، والذي حكم على صاحبه بالكفر المخرج عن الملة؛ نقرأه من جهةٍ واحدةٍ، وهي حديثٌ عمّن يستبدل بأحكام الشَّرع غيرَه من الشَّرائع الدينية المنسوخة كالنَّصرانية واليهودية، أو من الشَّرائع الوضعية من صنع البشر، المخالفة والمصادمة للشَّريعة الإسلامية تمامًا، وهذا هو التَّبديل الذي نعنيه، وما يعنيه ويقصده ابن كثير.

1- ينظر: مبحث: (السيادة أو الحاكمية)، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة للزحيلي، (564/6)

2- الوسيط في اصول الفقه الإسلامي، عمر مولود، (ص: 206).

3- الأنعام: 57.

4- المائدة: 52.

5- ينظر: تفسير ابن كثير، (131/3).

ففرقٌ بين هذا وبين مسألةٍ أخرى، وهي التَّشريع الموافق، أو المستنبط من أصول الشَّريعة، فهو داخلٌ تحت مقاصد الشَّرع الكبرى، كالقوانين التِّجارية، والإدارية، والمالية، وقانون المرور، والقوانين الجنائية، والحقوقية، والمرافعات، والطبية، والوقائية، والرقابية، وغيرها الكثير، إذا لم يكن فيها ما يخالف الشَّريعة، وإن سُميت تشريعًا، فلا إشكال في ذلك، ولعل كثيرًا ممن تجرأ على العلم وأصوله، إذ جعلوا هذا نوعًا من الكفر؛ كونه تشريعًا من دون الله، بفهمهم القاصر، أو بسببٍ ما روجوا لهم ممن كتبوا في نظرية الحكم في الإسلام، وهذا من قلة علمهم، وقصر فهمهم.

ركائز البعد العقدي:

مفهومُ الولاءِ والبَرَاءِ فهو من المفاهيمِ الأصيلةِ في العقيدةِ الإسلامية، وهو موضعُ إجماعٍ بين المسلمين؛ إذ يشكّلُ جزءًا لا يتجزَّأ من المنظومة العقدية التي تُرشِدُ إلى وجوب الولاءِ بين المؤمنين، والتبرُّؤ ممّن خالف تعاليمَ الإسلام وقيمَه [1].

والعمل السياسي والمشاركة السياسية، لا شك أنَّها من أكثر المواطن والمجالات التي تختلط فيها السيئات بالحسنات، وفساد النِّيات بصحتها، وحظوظ النفس بطبيعة الإمارة والسَّلطنة، فهي محك صعب سقطت فيه قامات وزلت فيها أقدام، حتَّى بلغ منه -ﷺ- أن حذر أحد صحبه الكرام من تقلدها، فقال -ﷺ-: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَة وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَة» [2]. ومن المهم جدًا أن يكون الولاء والبراء مبنيًا على الفهم الصحيح للإسلام، وليس على التَّعصب؛ كما يجب أن يؤخذ في الحسبان أثناء تناولنا لهذا المفهوم بالذات، التَّفريق بين أحوال الآخر من حيث المعاهد، والمحارب، كما قال -تعالى-: ﴿ لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [3]

وإجمال قولنا هنا هو التفريق بين كون أصول الحكم، والممارسة السياسية؛ أنها من ركائز البعد العقدي المتمثل في حاكمية الشريعة والإيمان والتصديق بها، والسعي لتحكيمها حال الاختيار والقدرة.

1- ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، (ص، 78-79).

2- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم: (7148)، (63/9).

3- آل عمران: 113.

وفي ختام حديثنا عن البعد العقدي يجب معرفة أنَّ كل ما ذكرناه من أدلة على خطورة تبديل أحكام الله وشرعه، وتنزيلها على المعين ذاته دون مراعاة ثبوت الشروط وانتفاء الموانع شيء آخر تمامًا؛ لهذا جعل أهل السُّنة لتنزيل الأحكام على المتلبس بالنَّاقض، موانع ترفع عنه الحكم، وهي:

أولًا- عارض الخطأ (انتفاء نيَّة القصد).

ثانيًا- عارض التَّأويل.

ثالثًا- عارض الإكراه أو العجز.

رابعًا- عارض الجهل [1].

البعد المقاصدي للمشاركة السياسية:

البعد المقاصدي هو المنظور المصلحي الذي يحدد أهداف المشاركة الإسلامية ويوجه آلياتها. يركز هذا البعد على تحقيق المصالح ودرء المفاسد وفقًا لأصول مقاصد الشَّريعة الإسلامية حال الاختيار والقدرة.

والتي تعمل على تحقيق مقاصد الشَّريعة الخمسة: تُوجه المشاركة الفاعلة نحو تحقيق المقاصد الكلية للشَّريعة، وهي: حفظ الدِّين، وحفظ النَّفس، وحفظ العقل، وحفظ النَّسل، وحفظ المال.

1- تحقيق العدل والمصلحة العامة (جلب المصالح ودرء المفاسد): إنَّ الهدف الأسمى من التَّشريع الإسلامي هو إقامة العدل، وتحقيق المصلحة العامة ورفع الضَّرر عن الأمة. فالمشاركة تُصبح الأداة العملية التي من خلالها تُقرر السياسات، وتُوزع الموارد، وتُصحح الأخطاء، ويسعى إلى تحقيق هذا العدل الاجتماعي والاقتصادي الشَّامل [2].

2- مرونة التَّطبيق (فقه الواقع): يتيح المنظور المقاصدي مرونة كبيرة في تكييف أشكال المشاركة مع تغير الأزمنة والأمكنة (فقه الواقع)، طالما بقيت الأهداف الشَّرعية العليا محفوظة. فالمشاركة يمكن أن تتخذ

1- ينظر: التكفير وضوابطه، إبراهيم بن عامر الرَّحيلي، (ص، 259-290)، وكتاب شروط وموانع تكفير المعين، د: علي عبدالعزيز علي الشبل، (ص، 36-50).

2- ينظر: التعددية السياسية في الدولة الشورية، مُحَمَّد عبدالرحمن بالروين، (ص،51-53).

أشكالًا تقليدية أو حديثة (تصويت، لجان مجتمعية، مبادرات رقمية، إلخ)، وكلها تُقاس بمدى تحقيقها للمقصد الشَّرعي من ورائها [1].

إنَّ الحديث عن البعد المقاصدي ومرتكزاته في الشَّريعة، يُعد أحد أهم العلوم المؤسسة للعقل الفقهي الإسلامي.

فالبعد المقاصدي هو مفهوم يرتبط بأهداف ومقاصد الشَّريعة الإسلامية؛ يعني أننا ننظر إلى النُّصوص الشَّرعية من خلال الأهداف والغايات التي تحققها، وهذا يساعدنا على فهم الحكم الشَّرعي وتطبيقاته بشكل أفضل.

فقد وُجدت المقاصد بوجود الإسلام وبعثة النَّبي -ﷺ- أي منذ عصر النَّبي -ﷺ- وعصر الصحابة والتابعين، حتى عصرنا هذا.

لقد مثلت مقاصد الشَّريعة في فهم الصَّحابة -رضي الله عنهم- في إيجاد التَّشريع المناسب لحل المشكلات الجديدة الطارئة، هكذا نرى أنَّ الصَّحابة -رضي الله عنهم- فهموا المقاصد واستعملوها في عصرهم، يقول ابن القيم: "وقد كان الصَّحابة أفهم الأمة بمراد نبيهم، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده " [2].

إنَّ المقاصد تنطلق من كليات دلت عليها نصوص الكتاب والسُّنة، وهي معلَّلة في أحكامها وأوامرها، فهي منزهة عن العبث، قال الشَّاطبي -رحمه الله-: والمعتمد أنّا استقرينا من الشَّريعة، أنَّها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازيُّ ولا غيرُه؛ فإنَّ الله -تعالى- يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [3] ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [4] وقال في أصل الخلقة: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [5] [6].

1- ينظر: مبحث: (فقه التعليل والمقاصد)، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة للزحيلي، (238/12-256).

2- إعلام الموقعين عن رب العلمين، لابن القيم، (439/1).

3- النساء: 165.

4- الأنبياء: 106.

5- الذاريات: 56.

6- ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي، (2/ 12).

وجاء قول ابن تيمية أيضًا، عن القدرة والاستطاعة: "فإنّ مدار الشريعة على قوله –تعالى–: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [1] المفسِّر لقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [2] وعلى قول –ﷺ–: «إذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم» [3].

وهنا يذكر ابن تيمية حال السياسة وواقعيتها في صراع الحياة، وسنن الكون وتدافعها، وأنَّ التَّنظير السياسي يختلف اختلافا كليًا عن الممارسة السياسية، التي لا تكون في الاختيار بين الخير والشَّر كطرفين متقابلين، بل هي عملية معقدة في الموازنة بين خيارات عديدة تتقاطع تارة، وتتحد تارة أخرى، ما بين مفاسد كثيرة متنوعة في درجاتها، ومصالح كثيرة متفاوتة في مراتبها، تحتم على الممارس للسياسة اختيارَ أخفِّ الضَّررين وأهونِ الشَّرين، ودفعَ أعظمِ المفسدتين باحتمال أدناهما، فيقول –رحمه الله–: " على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلُها، وتبطيلُ المفاسد وتقليلُها، فإذا تعارضت كان تحصيلُ أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفعُ أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروعَ " [4].

وبعد تقريره لقاعدة الموازنة بين المصالح وأضدادها، يضرب الأمثلة لذلك في مسائل المعِين والمناصِر حسب نيته وقصده، واستطاعته فيقول: " والمعِين على الإثم والعدوان؛ من أعان الظالم على ظلمه، أمَّا من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه، أو على أداء المظلمة، فهو وكيلُ المظلوم لا وكيلُ الظالم، بمنزلة الذي يُقرضه أو الذي يتوكّل في حمل المال له إلى الظالم، مثال ذلك وليُّ اليتيمِ والوقفِ إذا طلب ظالمٌ منه مالًا فاجتهد في دفع ذلك بما هو أقل منه.

والحال نفسه ينطبق على القضاء وغيره من المجالات، فقال: " وكذلك ما يشترط في القضاة والولاة من الشّروط يجب فعله بحسب الإمكان؛ بل وسائر العبادات من الصّلاة والجهاد وغير ذلك كلّ ذلك واجبٌ مع القدرة. فأمّا مع العجز، فإنَّ الله لا يكلّف نفسًا إلّا وسعها؛ ولهذا أمر الله المصلّي أن يتطهر

1- التغابن: 16.

2- آل عمران: 102.

3- أخرجه البخاري في سننه، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسن، بَابُ: الِاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، رقم: (7288)، (94/9)، ينظر: السياسة الشرعية، لابن تيمية، (ص، 107).

4- المصدر نفسه، (ص، 108).

بالماء، فإنَّ عدمه أو خاف الضَّرر باستعماله لشدَّة البرد أو غير ذلك تيمّم صعيدًا طيّبًا فمسح بوجهه ويديه منه "[1].

ونظيره حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» [2].

وعلى منواله سار الشَّوكاني -رحمه الله- أيضًا وهو يفرق بين نوعين من المخالطة والمشاركة حسب نية الفاعل، فقال: " فإن اعتبرنا مطلق الميل والسُّكون فمجرّد هذه الطّاعة المأمور بها مع ما تستلزمه من المخالطة، هي ميلٌ وسكونٌ وإن اعتبرنا الميل والسُّكون ظاهرًا وباطنًا فلا يتناول النّهي في هذه الآية من مال إليهم في الظّاهر لأمرٍ يقتضي ذلك شرعًا كالطَّاعة، أو للتَّقية ومخافة الضَّرر منهم، أو لجلب مصلحةٍ عامّةٍ أو خاصّةٍ، أو دفع مفسدةٍ عامّةٍ أو خاصة إذا لم يكن له ميلٌ إليهم في الباطن ولا محبَّةٌ ولا رضًا بأفعالهم "[3].

وجملة القول وخلاصته، أنَّ هذه النُّصوص الشَّرعية تدل دلالة قاطعة على رفع المشقة والحرج على النَّاس، فقد قال -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [4] وقال -سبحانه-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجْعَلُ﴾ [5] وقال -تعالى-: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُۚ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [6]، وقوله -تعالى-: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [7] وقوله -تعالى-: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾[8].

ومما لاشك فيه أنَّ مشاركة المسلمين، أو المؤمنين بالمشروع الإسلامي، في دوائر السياسة في الداخل والخارج من كليات الدِّين ومقاصده التي تحفظ بيضة الدِّين والأمة المسلمة.

1- مجموع الفتاوى، (388/28).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْإِيمَانِ، رقم: (49)، (ص، 36).

3- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، (601/2-602).

4- البقرة: 285.

5- الطلاق: 7.

6- هود: 88.

7- التغابن: 16.

8- البقرة: 184.

عليه فمن خلال دراسة فقه المقاصد والنَّظر في مآلات الأمور، يمكن للمجتمع أن يتحقق من الفوائد والمصالح ويتجنب المضار والأضرار، وبهذا يعتبر فقه المقاصد أداة مهمة لتحقيق العدل والمساواة والرفاهية في المجتمع من المشاركة السياسية حال الاختيار والقدرة، ودفع أكبر المفاسد، وجلب أعلا المصالح حال الاضطرار والضعف.

الفصل الأول:

الأبعاد الشرعية والمقاصدية للمشاركة السياسية ووجوب الشورى وتأصيلها

المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي والتأصيلي للمشاركة السياسية

المبحث الثاني:

وجوب الشورى وتأصيلها في اختيار الممثلين

المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي والتأصيلي للمشاركة السياسية

يشير مصطلح الأبعاد الشَّرعية للمشاركة السياسية إلى الأسس والمبادئ والأحكام التي تقررها الشَّريعة الإسلامية في مصدريها: (القرآن والسُّنة) لتنظيم وتأطير مشاركة الفرد والمجتمع في الشَّأن العام، والعمل السياسي.

حيث تهدف هذه الأبعاد إلى ضمان أن تكون المشاركة السياسية، مشروعة ومقبولة دينيًا، وهادفة إلى تحقيق مصالح الأمة، ويتناول هذا المبحث؛ أشكال التَّكتل، والتَّنظيم التي تهدف إلى تقوية صوت الحقِّ وتوحيد جهود المسلمين، ودفع المفاسد عنهم، منضبطة بالقيم والأخلاق الإسلامية.

وتُعدُّ المشاركة السياسية الركن الركين في بنيان الأنظمة الديمقراطية، وهي المرآة العاكسة لطبيعة العلاقة بين السُّلطة والمجتمع، فهي تمثل مجموعة الأنشطة التي يهدف المواطنون من خلالها إلى التَّأثير في اختيار الحكام أو في توجيه السياسات العامة.

ولا تقتصر المشاركة على الجوانب المؤسسية الرسمية؛ بل تمتد لتشمل الحراك الشَّعبي الواعي، الذي يشكل الفضاء العام، فالأبعاد الشَّرعية الأساسية للمشاركة السياسية، تتمحور في:

المسألة الأولى– البعد التكليفي (المسؤولية):

الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، يُعد من أهم الأبعاد، حيث تُلزم الشَّريعة المسلم بمسؤولية الإصلاح والمشاركة الإيجابية في الرقابة على السُّلطة وتوجيه المجتمع، ويُعدُّ أمر السُّلطة من أخطر الأمور على الاطلاق، فبصلاح السُّلطة صلاح البلاد، وبفسادها فساد العباد في العاجل والآجل [1].

فالنَّصيحة لولي الأمر، ولعامة المسلمين، هي نوعٌ من المشاركة السياسية، وهي وسيلة لأداء هذا الواجب الشَّرعي، وهي أيضًا منضبطة، وقائمة على جذور التصور الإسلامي، لمفهوم الأمر والنَّهي، في قوله

1- ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 332-335).

-ﷺ-: عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ» [1].

المسألة الثانية– البعد التشاوري (الشورى):

فالشُّورى مبدأ أساسي في الحكم الإسلامي، ويعني وجوب استشارة أهل الحل والعقد والمختصين والرأي العام في القضايا المصيرية، المشاركة السياسية بكافة صورها: (انتخابات، مجالس نيابية، انتخابات، تحالفات إبداء رأي) تُعد تطبيقًا عمليًا لهذا المبدأ [2].

المسألة الثالثة– البعد الحقوقي (الحرية والعدالة):

الحق في الرأي والتعبير: الشرع يكفل للفرد الحق في إبداء رأيه ونقده، شريطة أن يكون ذلك في إطار من الأدب والحكمة والحرص على المصلحة العامة.

وعن الحرية الفردية في الإسلام، يقول جودرون كريمر: يتحمل المسئولية أمام الله والنَّاس، ولا ينطلق من الأهلية الجماعية للأمة. لكن يتعين على الأفراد أن ينخرطوا في الجماعة بتناغم، وتقديم الصالح العام على تفضيلاتهم ورغباتهم الذاتية في حالة الشك؛ فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة. ومن ثمَّ تنشأ حال تعريف الحرية المشروعة تمايزت عن المفهوم الحديث لحقوق الإنسان [3].

ومما لا فكاك عنه في المنظومة الإسلامية، الالتزام بالثَّقافة السياسية؛ وهي المنظومة القيمية والذهنية، التي تدفع الفرد نحو المشاركة الفاعلة، والمنضبطة، بقواعد الشرَّع الحكيم، وهو فارق يميزها عن غيرها من الثَّقافات الوافدة [4].

المسألة الرابعة– البعد الاختياري (البيعة والرضا):

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ، رقم: (55)، (ص، 38).

2- ينظر: التعددية السياسية في الدولة الشورية، مُحَمَّد عبدالرحمن بالروين، (ص،48-49).

3- ينظر: الديمقراطية في الإسلام، (ص،81).

4- ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، (ص، 44-45).

الاختيار والرضا: يرى الكثير من الفقهاء والمفكرين، أنَّ الحاكم يجب أن يتولى منصبه برضا الأمة (عن طريق البيعة أو الانتخابات الحديثة)، والمشاركة السياسية في هذه الحالة هي تأكيد لحق الأمة في اختيار من يحكمها [1].

1- ينظر: في هدي القرآن في السياسة والحكم، المحمد جبرون، (ص، 93-94).

المطلب الأول:

التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم المشاركة السياسية

المسألة الأولى– المشاركة لغة:

" جَمْعُ (الشَّرِيكِ شُرَكَاءُ) وَ(أَشْرَاكٌ) مِثْلُ شَرِيفٍ وَشُرَفَاءَ وَأَشْرَافٍ. وَالْمَرْأَةُ (شَرِيكَةٌ) وَالنِّسَاءُ (شَرَائِكُ). وَ(شَارَكَهُ) صَارَ شَرِيكَهُ. وَ(اشْتَرَكَا) فِي كَذَا وَ(تَشَارَكَا). وَ(شَرِكَهُ) فِي الْبَيْعِ وَالْمِيرَاثِ يَشْرَكُهُ مِثْلُ عَلِمَهُ يَعْلَمُهُ (شَرِكَةً) وَالِاسْمُ (الشِّرْكُ) وَجَمْعُهُ أَشْرَاكٌ كَشِبْرٍ وَأَشْبَارٍ. وَ(الشِّرْكُ) أَيْضًا الْكُفْرُ وَقَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ فَهُوَ (مُشْرِكٌ)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ [1] أَيِ اجْعَلْهُ شَرِيكِي فِيهِ " [2].

وجاء في طُلبَةُ الطُّلبَةِ في الاصطلاحات الفقهية: " الشّركة الخلطة وقد شرك فلانًا شركةً من حدّ علم والشّرك بدون الهاء النّصيب قال –تعالى–: ﴿أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [3] أي نصيب ويجيء الشّرك بمعنى الشّركة قال قائلهم:

وَشَارَكْنَا قُرَيْشًا فِي تُقَاهَا ... وَفِي أَنْسَابِهَا شِرْكَ الْعِنَانِ [4].

والعنان أن يشترك اثنان في شيءٍ خاصٍّ يعنّ لهما عننًا من حدّ ضرب أي يعرض " [5].

المسألة الثانية– المشاركة اصطلاحًا:

عرفتها الموسوعة الفقهية الكويتية: ثبوت الحق في شيء لاثنين فأكثر على جهة الشيوع " [6].

وعرفها الفقهاء، بقولهم: الشركة هي الاختلاط؛ أي: عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح [7].

1- طه: 31.

2- مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، (مادة: شرك)، (ص، 164).

3- الأحقاف: 4.

4- ديوان النابغة الجعدي، (ص، 181)، جمع وترتيب وشرح: وضح الصمد، من (البحر الوافر).

5- كتاب الشركة، عمر بن مُحَمَّد، (أبو حفص النسفي)، مادة: (ش ر ك)، (ص، 99).

6- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، (21/26).

7- ينظر: فقه السنة، السيد سابق، البيوع، (الشركة)، (193/4).

ومن تعريفاتها المعاصرة: " إسهام أو انشغال المواطن بالمسائل السياسية داخل نطاق مجتمعه سواء أكان هذا الانشغال عن طريق التأييد، أو الرفض، أو المقاومة أو التظاهر، وما إلى ذلك" [1].

المسألة الثالثة– السياسة لغة:

قال ابن منظور: السُّوسُ والسَّاسُ: لغتان وهما العُثَّة التي تقع في الصوف، والثِّياب والطعام، وأساس يُسيسُ وسَوَّس يُسوَّس إذا وقع فيه السُّوسُ، وسَوَّسه القوم: جعلوه يسُوسُهم ويقال: سُوِّس فلان أمر بني فلان، أي كُلف سياستهم، وسُستُ الرعية سياسة وسُوِّسَ الرجل أمور الناس، أي يتولى أمورهم ،كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية [2].

ويلاحظ أنَّ: (الرياسة، والولاية، والتكليف، والرعاية، والملك، والإصلاح) كلها من معاني السياسة، والسُّلطة.

المسألة الرابعة– السياسة الشرعية اصطلاحًا:

قال عنها الكَفَوي: " هِيَ استصلاح الْخلق بإرشادهم إِلَى الطَّرِيق المنجي فِي العاجل والآجل، وَهِي من الْأَنْبِيَاء على الْخَاصَّة والعامة فِي ظَاهِرهمْ وَبَاطِنهمْ، وَمن السلاطين والملوك على كل مِنْهُم فِي ظَاهِرهمْ لَا غير، وَمن الْعلمَاء وَرَثَة الْأَنْبِيَاء على الْخَاصَّة فِي باطنهم لَا غير، والسياسة الْبَدَنِيَّة: تَدْبِير المعاش مَعَ الْعُمُوم على سنّ الْعدْل والاستقامة " [3].

يقول الإمام النَّووي هي حمل الكافة على مقتضى النَّظر الشَّرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها –رحمه الله– في هذا الحديث: " أي يتوَلَّون أمُورهمْ كمَا تفعَل الأمرَاء والولاة بالرَّعيَّة، والسِّياسَة: القيَام علَى الشَّيء بمَا يصلِحهُ " [4].

أمَّا ابن خلدون فقد عرفها في مقدِّمته الشهيرة، بقوله: " حمل الكافَّة على مقتضى النَّظر العقلي في جلب المصالح الدنيويّة ودفع المضار، والخلافة عند الشارع إلى اعتبارِها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا به " [1].

---

[1]– أصول علم الاجتماع السياسي، إسماعيل علي سعد، (ص، 169).

2– ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (مادة: سوس)، (6/429–430).

3– الكليات، فصل: (السين)، مادة: (السياسة)، (ص، 428).

4– صحيح مسلم بشرح النووي، (12/231).

وجاء من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية، ناقلًا عن أبي الوفاء ابن عقيل، تعريفه، فقال: " فقال شافعيٌّ: لا سياسة إلّا ما وافق الشَّرع. فقال ابن عقيلٍ: السياسة ما كان فعلًا يكون معه النَّاس أقرب إلى الصَّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرّسول -ﷺ-، ولا نزل به وحيٌ، فإنْ أردت بقولك: "إلّا ما وافق الشَّرع "أي لم يخالف ما نطق به الشّرع: فصحيحٌ، وإن أردت: لا سياسة إلّا ما نطق به الشّرع: فغلطٌ، وتغليطٌ للصّحابة " [2].

وقوله: (أقرب للصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي)، فالفهم بوجود مساحات واسعة لا علاقة لها بمفهوم الحلال والحرام؛ بل علاقتها بمفهوم مساحة العفو والمتغيرات لا الثَّوابت.

ثم يواصل -رحمه الله- في تعليقه على كلام ابن عقيل، بقوله: " وهذا موضع مَزَلَّة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومُعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيَّعوا الحقوق، وجرَّءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشَّريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طُرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتَّنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنَّها حقٌّ مطابق للواقع، ظنًّا منهم مُنافاتها لقواعد الشَّرع؛ ولعمر الله إنَّها لم تُنافِ ما جاء به الرسول -ﷺ- وإنْ نَافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشَّريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلمَّا رأى ولاة الأمور ذلك، وأنَّ النَّاس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشَّريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلًا، وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر، وتعذَّر استدراكه، وعَزّ على العالمين بحقائق الشَّرع تخليص النُّفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك " [3].

فبين -رحمه الله- أنَّه مزلّة أقدام ومَضَلة أفهام، ومقام ضَنَك ومُعترك صعب، يحتاج إلى علم غزير وفهم دقيق عميق، يوازن بين نصوص الشَّرع، ومعرفة الواقع وسبر أغواره حتَّى يكون مؤهلًا للسير في مسالكها، والتَّي أُتيت من سوء فهمها للشَّريعة وأنَّها جامدة لا تستوعب كل جديد حادث نافع متفق مع أصولها وقواعدها، فلمَّا فقدوا تلك الملكة؛ (وجعلوا الشَّريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى

1- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، الفصل الخامس والعشرون: في معنى الخلافة والإمامة، (ص، 183).

2- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، (ص، 15-16).

3- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم، (ص،16).

غيرها)، فظنُّوا وظن غيرهم بقصور الشَّريعة فأحدثوا قوانين مخالفة لأصولها، وما كان ذلك إلا بقصور فهمهم للشَّريعة والواقع.

ثمَّ يبن الطرف المقابل والطائفة الأخرى، التي أُتيت من جهلها بالشَّريعة وأحكامها، وأنَّها قاصرةً لا شاملة، ضيقة لا واسعة، منغلقة على نفسها لا تصلح إلا في دور العبادة، ولا علاقة لها بالحياة، فهي طُقوس ورسوم، لا علاقة لها بالاقتصاد والاجتماع والسياسة، منعزلة في أبراج عاجية، فقال: " وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطَّائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله -ﷺ- وكلا الطَّائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه، فإنَّ الله —سبحانه- أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم النَّاس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمَّ شرع الله ودينه، والله —سبحانه- أعلم وأحكم وأعدل " [1].

إن هذا البعد التَّنزيلي لدى ابن القيم له علاقة وطيدة بمفهوم المشاركة السياسية، والتي تعمل في مساحات الممكن والمأمول، من حيث القدرة والاستطاعة، ومن حيث ادراجها تحت كليات مقاصدية دون الالتفات إلى المقاصد الجزئية، وتغليبها للمقاصد الكلية، حال الضَّرورة.

المسألة الخامسة- السياسة المعاصرة اصطلاحًا:

لا تختلف السياسة المعاصرة عن القديمة إلا أنَّ المعاصرة اتسع مفهومها اتساعًا هائلًا جدًا، وأصبحت علمًا خاصًا مستقلًا له أقسامه وفروعه؛ فألفت فيها مؤلفات ومراجع وبحوث.

عرفها جاسم سلطان، بقوله: إنَّها " القوة وتوزيعها بين الأطراف، فن إدارة الدَّولة، فن الممكن، فن التَّنازلات المتبادلة " [2].

وقيل عنها: " فن الحكم والقواعد المنظمة بين الدولة، وغيرها من الدول أو المنظمات الدولية، كما تشمل النظام الداخلي في الدولة والأساليب التي تستخدمها التنظيمات الداخلية في إدارة شئون البلاد، أو للوصول إلى مقاعد الحكم [3].

1- المصدر نفسه، (ص، 16-17).

2- قواعد في الممارسة السياسية، (ص، 42).

3- القاموس السياسي، أحمد عطية الله، (ص، 827).

فالسياسة في الوقت الحاضر هي منظمة لشؤون المجتمع والدول والأفراد ووضع السياسات على شكل قوانين ودساتير لتحكم العلاقة بين الدَّولة وشعبها والدَّول والمجتمعات الأخرى، وهي تشمل كل الأنظمة الدستورية، والتَّشريعية، والتَّنفيذية، والقضائية، وتنظم كل المنظومات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثَّقافية، والفنِّية، وكل ما له علاقة بحياة النَّاس وعلاقتهم بالدَّولة.

وقيل عنها: " هي أسلوب التَّسوية السلمية للصراعات، عبر الحوار والتَّفاوض؛ للتوصل إلى حلول وسط توافق بين كافة المصالح المتعارض عليها " [1].

أما المفاوضات السياسية تتعلق بالعمل السياسي وعلاقات الدول بعضها ببعض، وتتصف بالتغير وعدم الاستقرار على حال، والتَّفاوض السياسي شكل من أشكال التهدئة دون اللجوء إلى العنف لذا فقد يُعرف بأنَّه: " تسوية الخلافات الدولية وديًا بواسطة السفراء وبالمذكَّرات الودِّية، وقد تجري المفاوضات بطريقة مباشرة بين الدولتين المتنازعتين، أو قد تتم عن طريق مؤتمر يجمع الدول المتنازعة، وتتحقق المفاوضة. والفائدة من تلك الوسيلة؛ هي الروح التي تسود المفاوضة، وهذا الأمر يفترض تكافؤ القوى السياسية المتنازعة " [2].

وهي فن الممكن؛ ولا يعني أنَّها ليست فن التغيير، ولا فن التَّحويل والتَّرويض، ولا تحويل الصعب إلى الأسهل، والفوضى إلى نظام، ولا التمرد والعصيان، إلى الطاعة والنظام؛ بل هي فن تفجير الطَّاقات وبعث الهمم وتغيير مسار الحاضر الأليم إلى المستقبل السعيد، والهدف المأمول المرسوم، والموازنة بين القوة النَّاعمة، والخشنة للتَّحول من واقع مريض عليل، إلى آخر صحيح مستقيم، أو هي فن الوصول إلى رفاهية وسعادة الوطن والمواطن، والقدرة على إيجاد التحالفات.

هذا ولا شك له علاقة وطيدة بنوعية رجال السياسة ووطنيتهم واستعدادهم لخدمة دينهم وما يؤمنون به لصالح أمتهم، في الممكن والمتاح، وهذا هو مقصود الأطروحة وغايتها.

فإنَّ الممكن الذي نتحدث عنه هو الممكن المحافظ على العاجل دون تفريط في الآجل، والممكن العاجل إلى التمكين الآجل.

1- تأصيل مفهوم المشاركة السياسية، المركز الديمقراطي العربي، صفحة على الشبكة العنكبوتية، 21-أغسطس- 2016.

2- القانون الدولي العام، إبراهيم الرابي (24/2).

المطلب الثاني:

التأصيل الشرعي والأبعاد المقاصدية للمشاركة السياسية

هذا المطلب يركز على استمداد شرعية أشكال المشاركة السياسية وغاياتها من النصوص والأصول والقواعد الشرعية الإسلامية. المشاركة في "ولاية الأمر" عبر الشورى والبيعة (المقصد: حفظ الدين وإقامة العدل).

وما البنية الفكرية التي ارتكز عليها المشاركون في العملية السياسية ؟، وما المقصد والمصلحة العامة المرجوة منها ؟

فالتَّأصيل الشَّرعي للمشاركة السياسية يرتكز على مفاهيم ومبادئ أساسية في الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن مصطلح المشاركة السياسية بمفهومه المعاصر لم يرد بذاته في النصوص التأسيسية. بينما تستمد الأبعاد المقاصدية للمشاركة من غايات الشَّريعة ومقاصدها الكلية.

وتُعدُّ الأبعاد المقاصدية للمشاركة السياسية، هي الغايات التي شرع الله لأجلها الأحكام، وهي تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وتتجلى الأبعاد المقاصدية للمشاركة السياسية في تحقيق.

المسألة الأولى– المقاصد الكلية للشريعة:

أولًا– **حفظ الدِّين:** من خلال اختيار من يحرس الدين ويطبّق الشريعة، والدفاع عن قيمه.

ثانيًا– حفظ النَّفس: بتوفير الأمن والاستقرار، والمحافظة على حياة الأفراد وحقوقهم.

ثالثًا– حفظ العقل: بحماية الحريات الفكرية وتشجيع العلم والتعليم.

رابعًا– حفظ النَّسل العِرض: بوضع القوانين والسياسات التي تحمي الأسرة وتصون الأعراض.

خامسًا– حفظ المال: بضمان العدالة الاقتصادية ومكافحة الفساد وتدبير الموارد [1].

وبعد عرض المقاصد الكلية المتفق عليها، هنا يستطرد ابن عاشور– رحمه الله– بقوله: "لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم

1– ينظر: الموافقات، الشاطبي، (20/2)، ومدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، (ص، 62–66).

يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام. ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم. وهل يُقْصَدُ إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل ؟ بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلا مركب صالح؟ وهل ينبت الخطي إلا وشيجه؟ وبذلك فلو فرض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساد، فإن ذلك الصلاح يذهب أدراجاً، ويكون كما لو هبت الرياح فأطفأت سراجًا" [1].

وجاء من بعده القرضاوي بقوله: " هناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس المذكورة. من ذلك: ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية، والمساواة، والإخاء والتَّكافل، وحقوق الإنسان، ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة، ويبدو لي أن توجه الأصوليين قديما كان إلى مصلحة الفرد المكلف: من ناحية دينه، ونفسه، ونسله، وعقله، وماله. ولم تتوجه عناية مماثلة للمجتمع، والأمة، والدولة، والعلاقات الإنسانية " [2] ومثَّل لها بقوله: من ذلك ما يتعلق " بالأخلاق فإنهم لم ينظروا إليها بوصفها من الضَّروريات، أو الحاجيات، واكتفوا بأن جعلوها من التَّحسينات. وربما اكتفوا بكلمة الدِّين الذي هو الضرورية الأولى " [3].

وهذه كلها يدخل فيها موضوع المشاركة، وحرية المشاركة في اختيار الحاكم (البيعة)، فهو عقد " مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار" فهي تجسيد لحرية الإنسان ومسؤوليته تجاه مجتمعه [4].

وتندرج تحتها الشُّورى كإطار شرعي لمشاركة الأمة في تسيير دفة الحكم، واتخاذ القرارات، وهي تضمن المشاركة في الرأي وتحقيق صلاح المجتمع، وهذا ما سنتطرق إليه في مبحث الشورى.

وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المحاسبة): هو وظيفة فردية وجماعية، ويُعد رقابة للأمة على مدى التزام الحاكم والمجتمع بالشَّريعة والعهود، وتعطي الأمة حق النَّقد والمحاسبة والمطالبة بالإصلاح، وهو من أهم صور المشاركة السياسية الفاعلة.

---

[1]- مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص، 205).

[2]- دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، (ص،28).

[3]- المصدر نفسه، (ص،28).

4- ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص، 26).

فالولاية العامة (تدبير شؤون الجماعة)، تُعد من أوجب الواجبات الشرعية التي يقوم عليها الدِّين والدنيا.

مادام الغرض من الولاية والمناصب هو تدبير المصالح العامة، وفق الأحكام الشَّرعية (السياسة الشَّرعية)، فإنَّ المشاركة في هذا التدبير، والتي منها محاسبة الولاة ومراقبتهم، تصبح وسيلة لتحقيق هذا الواجب، وهو ما يسمى بنظام الحسبة في الإسلام [1].

فكل هذا المقاصد العامة التي جاءت بها الشَّريعة تهدف إلى تحقيق: (جلب المصالح ودرء المفاسد)، والتي لا تكون إلَّا من خلال المشاركة التي تمكِّن الأفراد والجماعات من تحديد مصالحهم المشروعة، والمطالبة بتحقيقها في إطار السياسة العامة، ودرء المفاسد هو وسيلة لمقاومة الفساد، ومواجهة الاستبداد، والوقوف ضد كل ما يضر بالصالح العام، والتي يصل بها الخليفة المستخلف؛ لتحقيق الإعمار والشُّهود الحضاري (الاستخلاف في الأرض)، فالتَّأصيل الشَّرعي للمشاركة السياسية، يُستنبط من عدة نصوص وأصول فقهية أساسية.

1- ينظر: الحسبة في الإسلام، ابن تيمية، (ص، 46).

المطلب الثالث:

نشأة المفهوم وأهميته

يُرجِع كثير من الباحثين تاريخ مفهوم المشاركة السياسية إلى مطلع القرن التاسع عشر، حين تشكل وعي جديد في المجتمع الأوروبي بضرورة مراقبة السلطة السياسية؛ إلا أنَّ هذا التَّجديد كان مسبوقًا بنظرياتٍ وممارساتٍ متعددةٍ للمشاركة السياسية منذ فكرة نشوء الدولة في العصر القديم، فقد تزامن مع ظهور الدولة ذاتِ المصطلح السياسي المعروف بالديمقراطية التي تعني حكم الشعبِ نفسَه بنفسِه.

كما أنَّ هناك دارسات سياسية تعيد تاريخ نشأة هذا المفهوم وظهوره على السَّاحة السياسية إلى مطلع عصر النهضة حتَّى القرن السابع عشر، حيث بدأ الاتجاه نحو مزيد من المشاركة السياسية، وبلغ هذا الاتجاه ذروته أثناء الثَّورة الصناعية، في القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر [1].

إلا إنَّ الباحث المنصف في قضايا الحكم، والخلافة، والسياسة وغيرها من المسميات؛ يرى أنَّ الوحي المنزل كتابًا وسنة، يجد فيها نسقًا متميزًا سبق ما يسمى بالحداثة الغربية، والتي من فروعها، وثمارها المشاركة السياسية المعاصرة. من نظام الشورى والبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومساءلة الحكام والولاة، والنصيحة لهم؛ كما جاء في حديث تَمِيمٍ ابن أوس الدَّارِيّ أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ» [2].

إلا أنَّ هذا السياق التاريخي لنظام الحكم في الإسلام قُضى عليه في مهده، وعادت الأمة إلى الملك العضوض الذي حذر منه -ﷺ- في نصوص السُّنة الشَّريفة.

1- ينظر: بحث مُحَمَّد عادل عثمان، المركز الديمقراطي العربي 21 أغسطس 2016.
https://democraticac.de/?p=3602، وينظر أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ثروت بدوي، (ص، 158).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ، رقم: (55)، (ص، 38).

المسألة الأولى– أهمية المشاركة السياسية:

المشاركة السياسية تعبيرٌ عن مفهومٍ يؤدي إلى الاعتراف بالحقوق المتساوية للأفراد والمؤسسات والأعراق في ممارسة السلطة والمشاركة في مصائرهم، والدفاع عن حقوقهم، من أن تهدر وتضيع أمام جبروت الطغيان؛ سواء في الفرد الأوحد، أو الحزب، أو الطائفة.

وجاء عن ابن عبّاسٍ –رضي الله عنهما– قال: قال رسول الله –ﷺ–: «مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وخانَ رَسُولَهُ وخانَ الْمُؤْمِنِينَ»[1].

وهذا فيه وعيدٌ شديدٌ لمن فعل ذلك، كيف؟ والأمر أمر أمة ورعية تصلح بصلاح الراعي، أو تفسد بفساده؟

ومثله جاء عن أبي بكر –رضي الله عنه–: عن يزيد بن أبي سفيان، قال: حين بعثني إلى الشّام قال: يا يزيد، « إنّ لك قرابةً عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، ذلك أكثر ما أخاف عليك، فقد قال رسول الله –ﷺ–: «مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ » [2].

إنَّ قبول حكم الله –تعالى– التَّشريعي في مجالات مختلفة، بما في ذلك المشاركة السياسية؛ يعني أنَّ المسلم يقبل شرع الله –تعالى–، ويرفض ما يعارضه، فوضع الشَّريعة موضع السِّيادة، والحاكمية العليا؛ لتنظيم الحياة وتطبيق القوانين، والتزام الولاء للإسلام، هو من مسلمات الدِّين، وقواعده الأساسية.

فالسياسة يجب أن تكون ملتزمة بالقيم، والأخلاق، التي تحث على الصدق، والوفاء، والبر، وحرمة الدماء، والأموال، والأعراض؛ لهذا يجب أن تكون العلاقة بين الدِّين، والسياسة، مبنية على القيم التي جاء بها الإسلام.

إنَّ العلاقة بين الدِّين، والسياسة، تمثل موضوعًا مهمًا ومعقدًا، فقد كانت علاقة الدِّين الحقِّ بالسياسة عبر العصور، علاقة اختلاف وتنافر، لا علاقة ود وتقارب، وذلك لطبيعة السلطة في ذاتها، والتي

1– أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الأحكام، رقم: (7023)، (4/104)، قال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وحذفه الذهبي من التلخيص.

2– أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، رقم: (7024)، ص، (4/104)، قال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي: فيه موسى بن عبيدة واهٍ، وهذا اللفظ عند الذهبي معناه: شديد الضعف.

لا تقبل إلا الانفراد والاستبداد، فرضاعها طيب المذاق، وفطامها صعب المنال، وخاصة سلطة الفرد المطلقة، وهي الأخطر على الإطلاق، فنوازع النفس الإنسانية في غالبها تنزع إلى الطغيان، كما قال –تعالى–: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ [1] وكما قال –ﷺ–: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ» [2].

فالمشاركة السياسية وأهميتها من أهل الخير والصلاح، في تكثير صف أهل الخير وتقليل أهل الباطل، فالدور الكبير في الإصلاح والوصول إلى أحسن النتائج وأفضلها، وتعزيز المراقبة ومساءلة السلطة؛ فكلما زادت مشاركة الصالحين المصلحين في صنع القرار، تأكدت الصفة الديمقراطية للمجتمع. وتمكن النَّاس من مساءلة القادة والمسؤولين ومراقبة أدائهم، مما يضمن الشَّفافية، ويحد من الفساد، وتحقيق الاستقرار، والتَّنمية السياسية، وتوفر قنوات سلمية للتعبير عن الآراء والمطالب والنزاعات، مما يجنب المجتمع العنف والاضطرابات، ويحافظ على استقرار الدولة، واشعار النَّاس بأنهم شركاء في الوطن. وتحول الفرد من مُتلقٍ سلبي للقرارات، إلى عنصر فعَّال وبنَّاء في مجتمعه، فجميع هذه المعطيات تخدم قضية تفاعل الشعب، مع النظام السياسي، وتجاوبها معه [3].

فمثل القائم على حدود الله والواقع فيها ،كما قال النَّبي –ﷺ–: " مَثَلُ القَائِمِ علَى حُدُودِ اللَّهِ والوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا علَى سَفِينَةٍ، فأصَابَ بَعْضُهُمْ أعْلَاهَا وبَعْضُهُمْ أسْفَلَهَا، فَكانَ الَّذِينَ في أسْفَلِهَا إذا اسْتَقَوْا مِنَ الماءِ مَرُّوا علَى مَن فَوْقَهُمْ، فَقالوا: لو أنَّا خَرَقْنَا في نَصِيبِنَا خَرْقًا ولَمْ نُؤْذِ مَن فَوْقَنَا، فإنْ تَرَكُوهُمْ وما أرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وإنْ أخَذُوا علَى أيْدِيهِمْ نَجَوْا ونَجَوْا جَمِيعًا " [4].

يُصوّر هذا الحديث النبوي الشريف، المجتمع وكأنه سفينة واحدة، يجمع مصيرها جميع الركاب، فيوضح أهمية دور كل من "القائم على حدود الله" و"الواقع فيها"، وذلك في عدة نقاط هي:

1–أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حفظِ المجتمعات ونجاتِها.

2–فِعْلُ المنكرِ الظاهرِ مع عدم الإنكار عليه مفسدةٌ تعود على الجميع بالضرر.

1– العلق: 6–7.

2– أخرجه البخاري في صحيحه– كتاب: الأحكام، باب: مَا يُكْرَهُ مِنَ الْحِرْصِ عَلَى الْإِمَارَةِ، رقم: (7148)، (63/9).

3– ينظر: المشاركة السياسية الأهمية الأنماط والأبعاد، حسين علون، (ص، 8–9).

4– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الشركة، باب: هل يقرع في القسمة؟ والإسهام فيه، رقم: (2493)، (51/2).

3- هلاك المجتمع مُتَرَتِّب على ترك أصحاب المنكر يعيثون في الأرض فسادًا.

4-المسؤولية في المجتمع المسلم مشتركة لا تُناط بفرد بعينه.

5- تعذيب العامة بذنوب الخاصة إن لم تُنكر [1].

إنَّ هذا النَّص النَّبوي وأمثاله كثيرة من نصوص القرآن والسُّنة؛ فيها من المعاني الكبرى التي تدل على منازعة الأمة لأهل الباطل، والأخذ على أيديهم حتى لا تهلك الأمة عامة، وخاصة أصحاب القرار والسلطة الذين يملكون أمر النَّاس وحياتهم.

والمقصود بمفهوم المشاركة السياسية مشاركة أكبر عدد ممكن من الأفراد والجماعات المجتمعية في أنشطة الحياة السياسية ومجالاتها، بحيث تتوافق هذه المجالات مع قدرات هؤلاء الأفراد ومتطلباتهم.

وهي وسيلة من خلالها تتحقق أهداف التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتتاح الفرص لكل مواطنٍ بأن يُسهم في وضع الأهداف، والتعرف على أفضل الوسائل والأساليب في بناء الوطن، وعلى أن يكون اشتراك المواطن في تلك الجهود على أساس اعتقاد الأفراد والجماعات والمؤسسات المدنية، للمشاركة في القيم التي يقرها المجتمع، وفقًا لدستوره المنبثق عن هويته ومعتقداته، والمشاركة الفاعلة في اختيار حكامهم وممثليهم والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ [2].

وفي نفس الإطار يعرفها يسن أنها: " تلك الانشطة الاختيارية، أو التَّطوعية التي يُسهم أفراد المجتمع عن طريقها في اختيار حكامهم وفي صنع السياسية العامة بشكل مباشر أو غير مباشر " [3].

ومن أبرز الإجراءات العامة للمشاركة والوسائل الفاعلة التي تُمكِّن الأفراد والمؤسسات المدنية من الإسهام الشَّعبي: عملية اتخاذ القرارات، ودعم الحكام ومراقبتهم، وتحديد موقعهم في الدستور الذي يعكس إرادة الشعب. وتُمثِّل هذه الوسائل والإجراءات ركائز أساسية لضمان مشاركة فاعلة في الحياة العامة [4].

---

1 ينظر: فقه تغيير المنكر، محمود توفيق، (ص،15).

2- ينظر: المشاركة السياسية في العالم العربي والإسلامي بين الرسوخ والنفي، سالمى العيفة، مركز البصيرة والاستشارات، العدد: 10، مارس 2010م، (ص، 74)، والمشاركة السياسية الأهمية الأنماط والأبعاد، حسين علون، (ص، 16-17).

3- السيد يسن، الثورة التغير الاجتماعي، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية بالهرم، العدد ،15 ،1977، (ص، 50).

4- ينظر: التأصيل النظري لمفهوم المشاركة، إلياس ميسوم، وباعلي واسعيد بأحمد، (ص، 95-98).

المسألة الثانية– تستند المشاركة السياسية إلى جملة من الحقوق والمبادئ وهي:

1-الحق في اتخاذ القرارات.

2-الحق في التصويت والانتخاب.

3-الحق في تولي الوظائف العامة.

4-مبدأ سيادة القانون.

5-الرقابة والمحاسبة المجتمعية والمؤسساتية [1].

كما أنَّ مفهوم المشاركة السياسية والاجتماعية؛ هو ثقافة تتربى عليها الشعوب، قد تستغرق عدة أجيال، وهو دور تقوم به الأحزاب والروابط والمؤسسات الأهلية، وهو مرحلة لا يمكن تجاوزها للبناء المعرفي والثقافي للشعوب، وخاصة التي كانت ترزخ تحت الاحتلال أو الاستبداد، فإنَّ تقويم الشعوب وترويضها، قد يصبح من الصعوبة بمكان، " لقد كان فكر مالك بن نبي محوريًا في تسليط الضوء على مفهوم "القابلية للاستعمار" إذ رأى أن مشكلة المجتمعات الإسلامية ليست في قوة الاستعمار بحد ذاته؛ بل في استعداد المجتمع للتبعية من خلال القابلية الداخلية لقبولها. وقد عُدّ هذا المفهوم نقطة مركزية في تشخيصه لأزمة الحضارة الإسلامية المعاصرة، مشيرًا إلى أنَّ تحرير الشعوب يبدأ بتحرير الأفكار، وتهذيب السلوكيات، قبل التَّطلع إلى التحرر المادي والسياسي. وفي هذا السياق، يُقدم مالك مشروعه الفكري كمحاولة لتوجيه أنظار الشعوب الإسلامية إلى الداخل، وإلى مواطن الضعف التي تستدعي الإصلاح " [2] وهو ما نسميه: (القابلية للاستعمار) [3]، كما قاله المفكر الجزائري: مالك بن نبي.

1- ينظر: مبحث: (الشورى والديمقراطية)، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة للزحيلي، (12/584-586)، وينظر: المركز العربي الديمقراطي، للدراسات الاستراتيجية؛ الاقتصادية والسياسية، https://democraticac.de/?p=36026

2- في رحاب فكر مالك بن نبي.. دروس للنهوض الحضاري والتجديد الثقافي للأمة، نُشر الاثنين، 11 نوفمبر 2024 - 20:55 د. طالب عبد الجبار الدغيم، باحث في التاريخ المعاصر.https://share.google/HIopYcgMcFzuOUPNi

3- ينظر: شروط النهضة، لمالك بن نبي، (معَامل القابلية للاستعمار)، (ص، 152-155)، وطبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي، (ص، 163-200).

ومما يجب معرفته أنَّ التَّطور السياسي الغربي هو نتيجة صراع طويل، وبناء معرفي وثقافي تراكمي، لعدة عقود، وتلك المسافة التي تتخطاها الشعوب، هو قدر ما تبذله النخبة الحقيقة من جهود في سبيل الوصول، إلى مرفأ السلامة.

ولقد انتبه الكواكبي منذ وقت مبكر إلى مشكلة الاستبداد السياسي خاصة، وعده أصل الدَّاء وعلة العلل.

وهذا ما جعله يؤكد حقيقة الدَّاء العُضَال الذي أفسد الدنيا والدِّين سواء، بقوله: " فالاستبداد لغة هو: " غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النَّصيحة، أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة، ويُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة؛ لأنَّها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. وأما تحكم النَّفس على العقل فهو تحكم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان " [1].

فإنَّ وعي الشعوب، وضعف النُّخب، وجهل علماء الشَّريعة بالذات بحقيقة الإسلام، وتحرير الإنسان من الاستعباد، هو من أكبر العوائق التي واجهت الأمة قديمًا، وما زالت تواجهها حديثًا، كما كافحت المدنية الغربية ضد سلطان واستبداد الكنيسة، وما أكثر الكنائس في عالمنا الإسلامي!!

هذا ما جعل الكواكبي يصرخ دون صوت، بقوله: " المستبد يتحكم في شؤون النَّاس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنَّه الغاصب المتعدي. فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من النَّاس يسدها عن النطق بالحقِّ والتَّداعي لمطالبته.

المستبد عدو الحقِّ عدو الحرية وقاتلهما، والحقُّ أبو البشر، والحرية أمهم والعوام صبية أيتام لا يعلمون شيئًا، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا، وإن دعوهم لبوا، وإلا فيتصل نومهم بالموت.

المستبد: يتجاوز الحد ما لم ير حاجزًا من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم شيئًا لما أقدم على الظلم، كما يقال : الاستعداد للحرب يمنع الحرب».

1- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (ص، 105)، وينظر: اشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، عبدالحميد أحمد أبو سليمان، (ص، 13-14).

المستبد: إنسان مستعد بالطبع للشر وبالإلجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير، وما هو الشَّر فتُلجي حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلحاء مجرد الطلب إذا علم الحاكم، أنَّ وراء القول فعلًا. ومن المعلوم أنَّ مجرد الاستعداد للفعل، فعل يكفي شر الاستبداد "[1].

1- المصدر نفسه، (ص، 110).

المطلب الرابع:

علاقة الدين بمفهوم المشاركة السياسية

المسألة الأولى– علاقة تصالح:

علاقة توافقية عندما يكون الدين حاكمًا على الحكام والمحكومين فلا يستطيع الحاكم الاستبداد والظلم استغلال الشعوب ونهب ثرواتهم، ولا يكون ذلك إلا بوجود ضمانات تحكم العلاقة بين الحاكم والرعية، من وجود دستور يفصل بين السُّلطات الثلاث: التَّشريعية والتَّنفيذية والقضائية، ووجود أحزاب ومؤسسات مدنية تمارس الضغط على السلطة الحاكمة، ووعي جماهيري مستمر، يؤمن بأنَّ علاقة الراعي والرعية، هي علاقة تعاقدية: عقد إيجار متضمن لحفظ الحقوق بين أطراف العقد، وتشكل العلاقة بين الدِّين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية، على الرغم من اتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، وعلى الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنها هيمنة إحداهما على الأخرى.

يرى ماكيافيلي (1469-1527) أنَّ السياسة أداة غير أخلاقية، ومن هنا لم ير ما يضير من وضع الدين تحت سيطرة الدولة، مادامت الغاية في رأيه تبرر دائما الوسيلة، فيقول: " كلنا نعرف مدى الثَّناء الذي يناله الأمير الذي يحفظ عهده ويحيا حياة مستقيمة، دون مكر، لكن تجارب عصرنا هذا تدل على أنَّ أولئك الأمراء الذين حققوا أعمالاً عظيمة، هم من لم يصن العهد إلا قليلا، وهم من استطاع أن يؤثر على العقل بما له من مكر، كما استطاعوا التَّغلب على من جعلوا الأمانة هاديًا لهم. ويجب أن تعلم أنَّ هناك طريقتين للقتال، واحدة لها قواعد وقوانين والأخرى تعتمد على القوة فقط. الطريقة الأولى للبشر، أما الثانية فللحيوانات المفترسة، ولما كانت الأولى غير كافية في أغلب الأحوال، فإنَّ المرء كان يلجأ غالبًا للطريقة الثانية. ولهذا فمن الضَّروري للأمير أن يعرف حقَّ المعرفة كيف يستخدم كلتا الطريقتين " [1].

1- الأمير، نيقولا ماكيافيلي، (ص، 89).

المسألة الثانية– علاقة استغلال: ومدخلها يكون من طرف رجال السياسة للدين وأهله، أو استغلالية بين الطرفين؛ يتحصل كل طرف على نصيبه من النفوذ والجاه على حساب الأمة، حيث يستخدمون الدين من أجل تحقيق أطماعهم ومآربهم، ويطوعون النصوص من أجل تشريع أفعالهم وتصرفاتهم بما يوافق هواهم وأمزجتهم، التي تحقق وجودهم. والمقصود التحذير من علماء السوء وعباد الضلال، كما قال –تعالى–: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [1] قال سفيان بن عيينة: " من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى"[2].

وأمَّا المفكر السياسي الفرنسي مونتيسكيو فيرى: " أنَّ الدِّين يخدم الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم، واستئصال فكرة الاستقلال وانطلاقًا من هذا الفهم، يفضل مونتسكيو أن يكون وثنيًا على أن يكون ملحدًا، والعقيدة الدينية السيئة، أفضل من أن لا تكون هناك عقيدة، وعليه يقرر؛ أنَّ فائدة الدِّين للمجتمع إنَّما تأتي لكون الدِّين دوغمائي[3] ثابت، وهذه الصفة تؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي، وأنَّ فائدة الدين الاجتماعية ليست لواقعيتها؛ بل لاستخدامها " [4] وعلاقة الاستغلال هي أكثر العلاقات على مدار التاريخ تواجدًا، حتى قال ماركس قولته المشهورة: (الدين أفيون الشعوب)، كونه أصبح مخدرًا للشعوب ومنومًا لها، من قبل علماء السوء، الذين جعلوا منه وسيلة لاسترزاقهم. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [5]، وقال غير واحد من السلف: (احْذَرُوا فِتْنَةَ الْعَالِمِ الْفَاجِرِ وَالْعَابِدِ الْجَاهِلِ، فَإِنَّ فِتْنَتَهُمَا فِتْنَةٌ لِكُلِّ مَفْتُونٍ) " [6].

1- التوبة: 34.

2- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (121/4).

3- حالة من الجمود الفكري، والتعصب الأعمى للأفكار والمعتقدات، وغير قابلة للنقاش.

4- جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، د: لزهر بوارضي، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3 العدد 09 ديسمبر 2017.

5- آل عمران: 187.

6- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (197/1).

المسألة الثالثة– علاقة عداء:

نشأت علاقة العداء بين الدين والسياسة بعد الثورة الفرنسية، حيث طالب الثوار بإقصاء الدين عن السياسة، وإبعاده عن مناحي الحياة؛ وذلك لأنَّهم شهدوا تزاوج الكنيسة مع الحكام فأنتج حكمًا ثيوقراطيًا استبداديًا شموليًا باسم الإله.

إن العداء للدين له جانبان اثنان: جانب حق؛ مثَّل فيه الرهبان الفساد في أخبث صوره، كما صوَّره القرآن في سورة التوبة، قال –تعالى-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [1] وهؤلاء كانوا فتنة للذين كفروا، فصدوا عن سبيل الله ومنهجه.

قبل ظهور الأديان التَّوحيدية بدأ الصِّراع دينيا سياسيًا ومن ثم تحول إلى سياسي – سياسي بين الملوك ممثلي السلطة السياسية، والتي شكل الدين جزءًا منها؛ ليبقى بعدها صراعًا سياسيًا – سياسيًا، ولكن بصبغة دينية أتت نتيجة تحول الملوك إلى ملوك وآلهة في الوقت نفسه؛ ليخضعوا ويستغلوا السلطة الدينية لمصالحهم السياسية. وعند ظهور الأديان التَّوحيدية: عادت طبيعة الصِّراع لما كانت عليه في البداية، من كونها (دينية – سياسية) أيام اليهودية والمسيحية " [2].

وعداء من نوع آخر؛ هو الخوف من الإسلام، لا لجهلهم به وعدم معرفتهم بحقيقته؛ بل لعلمهم أنَّ الإسلام لا يرضى بما هم عليه من فساد وانحلال، وهذا مصداق قوله –تعالى-: ﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ كَـٰفِرُونَ﴾ [3] وقوله –تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [4].

1- التوبة: 34.

2- صراع السلطة الدينية والسياسة في العالم العربي وآثاره، صهيب رزق، (ص، 10-11).

3- الأعراف: 45.

4- الأعراف: 82.

المسألة الرابعة– علاقة المشاركة بالإسلام:

إنَّ الإسلام هو دين شامل لكل مناحي الحياة، والسياسة جزء منه، وقد تأكد ذلك من خلال آيات القرآن الكريم التي نزلت في مكة، وهي تؤسس لمواجهة المجرمين من قريش، من أمثال أبي جهل، وأمية بن خلف وغيرهما، كما تؤسس أيضًا للدفاع عن الفقراء والمستضعفين واسترداد حقوقهم.

وقد أكدت سيرته –ﷺ– هذه المعاني، فقد وجه أهلُ قريش ذات يوم أحدَ المظلومين الذين أكل أبو جهل حقهم، بأن يذهب إلى مُحَمَّد ﷺ ليسترد له حقه، وبالفعل ذهب الرسول –ﷺ– مع المظلوم إلى دار أبي جهل، وقرع بابه وطالب الرسولُ –ﷺ– أبا جهل أن يرد له حقه ففعل.

وقد أبرزت سيرة الرسول –ﷺ– في توجهه لإقامة الدولة في المدينة، أنَّ الدِّين الإسلامي حريص على أن يقيم نموذجه وقِيَمه في الأرض، وهذا يقتضي العمل السياسي بكل مفرداته، من اللقاء مع الآخرين، وإقامة التَّحالفات، وإمضاء المعاهدات، وإرسال الرسل، وإتقان قيادة الجماهير، والتأثير فيها، وختمت برئاسة الرسول للدولة [1].

لهذا قال ابن تيمية عن قول الله –تعالى–: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾ [2] " وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة " [3].

وتاريخنا الإسلامي حافل بأمهات الكتب والمصادر والمراجع في السياسة الشرعية تشهد بأنَّ السياسة كانت ولا زالت تحظى بهامش ومساحة واسعة جدًا، وأنَّ عبارة (الإسلام السياسي)؛ ما هي إلا خديعة يراد منها إبعاد الإسلام عن دوره في منازعة الباطل من السياسات المنحرفة.

هذا ويُعد مفهوم المشاركة السياسية، من أهم أبواب السياسة الشَّرعية المعاصرة، والمفاهيم المركزية التي تلقى اهتمامًا من قبل المشتغلين بقضايا علم الاجتماع السياسي، وأنَّه من أكبر المفاهيم ارتباطًا بخلفيات سياسية واجتماعية وأيديولوجية ونفسية معقدة، تمتد بجذورها في كل من المجتمعات المتطورة والمتخلفة على

1– ينظر: دولة الرسول من التكوين إلى التمكين، كامل سلامة الدهش، (ص، 368)، والسلطات الثلاث في الإسلام، عبدالوهاب خلَّاف، (ص، 5).

2– النساء: 58.

3– السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (ص، 15).

حد سواء؛ إلا أنَّ قراءة أبعاد مؤشرات المفهوم تختلف باختلاف البُنى السياسية في المجتمعات الديمقراطية والمجتمعات الشمولية [1].

وعلى المستوى النظري، وتأصيله، نجد القرضاوي –رحمه الله– يؤكد وبقوة: " يجب أنْ أعلنها صريحة مدوية: إنَّ الإسلام الحق – كما شرعه الله– لا يمكن أن يكون إلا سياسيًا، وإذا جردت الإسلام من السياسة، فقد جعلته دينا آخر، يمكن أن يكون بوذية أو نصرانية، أو غير ذلك، أما أن يكون هو الإسلام فلا. وذلك لسببين رئيسين:

الأول: إنَّ للإسلام موقفًا واضحًا، وحكمًا صريحًا في كثير من الأمور التي تعتبر من صُلب السياسة.

فالإسلام ليس عقيدة لاهوتية، أو شعائر تعبدية فحسب؛ أعنى أنَّه ليس مجرد علاقة بين الإنسان وربه، ولا صلة له بتنظيم الحياة، وتوجيه المجتمع والدولة. كلا إنَّه عقيدة وعبادة، وخلق وشريعة متكاملة، وبعبارة أخرى: هو منهاج كامل للحياة، بما وضع من مبادئ، وما أصل من قواعد، وما به من تشريعات، وتوجيهات، تتصل بحياة الفرد، وشئون الأسرة، وأوضاع المجتمع، وأسس الدولة، وعلاقات العالم. ومن قرأ القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وكتب الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه؛ وجد هذا واضحًا كل الوضوح "[2].

ثم يستطرد في كشف حقيقة الإسلام السياسية، وأنَّها داخلة حتَّى في علاقة المؤمن الروحية، فيقول: "حتَّى قسم العبادات من الفقه ليس بعيدًا عن السياسة، فالمسلمون مجمعون على أنْ ترك الصلاة، ومنع الزكاة، والمجاهرة بالفطر في رمضان، وإهمال فريضة الحج مما يوجب العقوبة، والتعزير، وقد يقتضي القتال إذا تظاهرت عليه فئة ذات شوكة؛ كما فعل أبو بكر –رضي الله عنه– مع مانعي الزكاة؛ بل قالوا: لو ترك أهل بلدة ما بعض السنن التي هي من شعائر الإسلام مثل الآذان أو ختان الذكور، أو صلاة العيدين، وجب أن يدعوا إلى ذلك وتقام عليهم الحجة، فإنْ أصروا وأبوا وجب أن يقاتلوا، حتَّى يعودوا إلى الجماعة التي شذوا عنها. إنَّ الإسلام له قواعده وأحكامه وتوجيهاته في سياسة التَّعليم، وسياسة الإعلام وسياسة التَّشريع، وسياسة الحكم، وسياسة المال، وسياسة السلام، وسياسة الحرب " [3].

1- ينظر: مجلة شروس، المشاركة السياسية كآلية لترسيخ قيم الانتماء والولاء في المجتمع الليبي، العدد: 2024م، (ص، 66).

2- فتاوى معاصرة، (625/2).

3- المصدر نفسه، (625/2-626).

وفكرة التَّوحيد في الإسلام تقوم على أنَّ المسلم لا يبعِ غير الله ربًا، ولا يتخذ غير الله وليًا، ولا يبتغى غير الله حكما ، كما بينت ذلك سورة التَّوحيد الكبرى...

ومن أهم المفاهيم المرتبطة بالمشاركة السياسية وركائزها، مفهوم الرأي العام، وهي المشاعر العامة التي يكونها الأفراد والجماعات تجاه أحداث وقضايا وشخصيات سياسية محلية أو دولية، وكذلك الأحزاب السياسية التي تعبر عن آراء أفرادها في الواقع السياسي، أو الوصول بهم إلى سُدة الحكم، والتنشئة السياسية أيضا والتي هي مجموعة الأنماط والاتجاهات والسلوكيات السياسية، والتَّنمية السياسية والثَّقافة السياسية كلها ركائز تعمل بدورها على رفع كفاءة المشاركة أو خفضها. كما أنَّ المفهوم مفهوم واسع جدًّا يشمل مشاركة الجماهير في الانتخابات بأنواعها والمؤسسات الحزبية والنقابية والمدنية والمشاركة في المظاهرات والاعتصامات، ومشاركة الأحزاب والتيارات السياسية ودورها سواء في السلطة أو المعارضة [1].

فالمشاركة السياسية هي سلوك يمارسه الفرد بصورة مباشرة أو غير مباشرة في العملية السياسية القائمة في البلاد، والهدف منها التأثير في آلية اتخاذ القرار؛ وعليه فالمشاركة السياسية يمكن عدها وسيلة، أو آلية من آليات الأنظمة الديمقراطية في المجتمعات الإنسانية، كما أنها تعبير واضح عن المبدأ العام القاضي بسيادة الشعوب، فضلًا عن أنها تعبير عن انتماء الشخص لبلده [2].

إنَّ مقصود البحث من مفهوم المشاركة السياسية في هذه الأطروحة هو: الممارسة السياسية للمؤسسات والأفراد من داخل المجالس التشريعية أو التنفيذية (الحكومة) أو القضائية المحلية أو الدولية، والتي لا تعترف بالإسلام أصلا، أو تؤمن به في جانب دون آخر. وهل هذا التَّولي للسلطة في ظل هذا الواقع المعاصر المعقد؛ هو ضلال وانحراف وخروج عن الإسلام، وخلل عقدي ينبني عليه ولاء وبراء؛ كما تراه كثير من الجماعات والتيارات الإسلامية ؟

أم أنَّها مسألة فقهية اجتهادية، من حيث نيَّات المشاركين وأهدافهم في إقامة ما يمكن تحقيقه من العدل ودفع ما يمكن دفعه من مفاسد، وتحقيق ما يمكن تحقيقه من المصالح ؟

فهذا هو موضوع الأطروحة ولبها، وهو معالجة حقيقة المشاركة من عدمها واستعراض أدلة المانعين والمجيزين من الفريقين، مع علمنا وعلم غيرنا أن الحكومة الرشيدة والإمارة الصالحة يُصلح الله بها حياة الرعية

1- ينظر: التأصيل النظري لمفهوم المشاركة، إلياس ميسوم، وباعلي واسعيد بأحمد، (ص، 95-98).

2- ينظر: خصائص المجتمع المدني، المجتمع المدني مجال مواطنة وفاعلية مجتمع، د/ وجيه قانصو، (ص، 7).

في معاشها ومعادها، فقد رُوِيَ عَنْهُ -ﷺ- أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَيَزَعُ بِالسُّلْطَانِ أَكْثَرَ مِمَّا يَزَعُ بِالْقُرْآنِ» [1]؛ أي يمنع من اقتراف المحارم أكثر مما يمنع بالقرآن.

وأنَّ هذا التَّمهيد ذو أهمية بالغة، وغاية سامقة، في تكييف الفتوى وتنزيلها على الواقع؛ إلا أنَّ ما نحتاجه منه بيانٌ لأهم مصطلحاته وضوابطه، وما له علاقة بطبيعة الأطروحة، وكما يقال: يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

عليه أقول: إذا كان وصف الحياة الدنيا هكذا؛ فلا بد لفقه الموازنات أن يأخذ دوره وموقعه في تزاحم الأولويات ومراتب الدرجات، والتي تجبرنا لا محالة على الموازنة بين كل التَّقاطعات والمصالح والمفاسد المتاحة، التي تخدم مصالح ديننا، والحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه في ظل تحديات الواقع وموازين القوّة.

فغاية الشَّرع الحنيف، تحصيل المصالح ودرء المفاسد؛ لأنَّ الشَّريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها؛ لذا يمكن القول. إذا ثبت أنَّ الحسنات لها منافع، فإذا كانت واجبة كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار؛ فالتَّعارض إمَّا بين حسنتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما.

ففي المفاضلة بين الواجبات إذا ازدحمت، والمحرمات إذا تشابكت وتشاكلت وحدث الاشتباه، ولا يمكن الجمع بينهما أو تركهما؛ كانت الموازنات ميزانها.

وجملة القول وخلاصته؛ أنَّ العلاقة بين البعدين هي علاقة تكامل واندماج، توزن بميزان الموازنات وتقدر به.

فالبعد العقدي يمثل المحرك الداخلي والوازع الإيماني الذي يدفع المسلم للمشاركة كواجب ديني.

والبعد المقاصدي يمثل البوصلة الموجهة التي تُحدد الأولويات والآليات، وتضمن أن تكون هذه المشاركة هادفة ومثمرة، وتؤدي إلى خير الفرد والمجتمع.

فدراسة المشاركة من هذا المنظور المزدوج هي ما يمنحها عمقها النَّظري وفاعليتها العملية في الفكر الإسلامي المعاصر، وبيان مدى ارتباط هذه المفاهيم بحقيقة المشاركة السياسية من حيث تنزيلها على الواقع،

1- أخرجه الماوردي في أدب الدنيا والدين بصيغة التضعيف، ولم يخرجه، (ص، 135)، ونُسب إلى عثمان وأيضا إلى عمر.

من حيث الإباحة والحُرمة، والجواز والمنع، وترتب الأحكام عليها في حقِّ الأفراد والمؤسسات، قدرةً وتكليفًا واستطاعة.

المطلب الخامس:

تأصيل المشاركة السياسية في المصالح المرسلة

تُعدّ المصلحة مبدأ مركزيًا ومحلّ اتفاق بين العلماء، إذ ينعقد مقصود الأحكام والتَّصرفات دينيةً كانت أم مدنية على تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معًا، وذلك عبر جلب النَّفع ودفع الضرر؛ لذا قيل: إنَّ الشَّريعة الإسلامية «كلّها مصالح» أي إنَّ مقاصد التَّشريع بأسرها متّجهة إلى حفظ مصالح الناس في مختلف شؤونهم. ويُعَدّ هذا الأصل من أهم القواعد المقاصدية التي ينبني عليها البناء التَّشريعي في الإسلام.

ولابد للمصلحة من منطلقات أساسية مبنية على فقه الموازنات وفقه الحاجة والضَّرورة، من حيث أنواعُ المصالح واعتبارُها، بين مصالحَ ملغاةٍ لا اعتبار لها، ومصالح مرسلة تتسع وتضيق فيها مساحة الاجتهاد.

المسألة الأولى– المصلحة لغة:

الصَّلاحُ ضد الفساد، و(الصِّلاَحُ) بالكسر: مصدر (المصالَحَةِ)، والاسم: (الصُّلْحُ)، يُذكر ويُؤنث. وقد (اصْطَلَحا) و(تَصالَحا) و(اصَّالَحا) بتشديد الصاد، و(الإصْلاحُ) ضد الإفساد. و(المِصْلَحةُ) واحدةُ (المِصالِح) و(الاسْتِصلاحُ)، ضد الاستفساد [1].

وقال أبو البقاء الكَفوِيَّ: " الصُّلْح، بِالضَّمّ: السّلم، وَيُؤَنث، وَالصَّلَاح: ضد الْفساد، وَصلح (كمنع وكرم)، وَأَصْلحهُ ضد أفْسدهُ وَأصْلح إِلَيْهِ: أحسن حكى الْفراء الضَّم فِيمَا مضى، وَهُوَ بِالضَّمِّ اتِّفَاقًا إِذا صَار الصّلاح هَيْئَة لَازِمَة كالشرف وَنَحْوه، وَلَا يسْتَعْمل الصّلاح فِي النعوت فَلَا يُقَال: قَول صَلَاح، وَإِنَّمَا يُقَال: قَول صَالح، وَعمل صَالح وَالصَّلَاح: هُوَ سلوك طَرِيق الْهدى وَقيل: هُوَ استقامة الْحَال على مَا يَدْعُو إِلَيْهِ الْعقل، والصالح: الْمُسْتَقيم الْحَال فِي نَفسه وَقَالَ بَعضهم: الْقَائِم بِمَا عَلَيْهِ من حُقُوق الله وَحُقُوق الْعباد " [2].

المسألة الثانية– المصلحة اصطلاحًا:

ساق الشوكاني في تعريفها أقوالًا لأهل العلم، منها:

1- ينظر: مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، (مادة: صلح)، (ص،178).

2- الكليات، (ص، 471).

قال الخوارزمي[1]: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشَّرع، بدفع المفاسد عن الخلق.

وقال الغزالي: هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلًا، ولا يوجد أصل متفق عليه.

وقيل: هي ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي [2].

ثم عقب الشوكاني بقوله: " وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب:

الأول: منع التمسك بها مطلقًا وإليه ذهب الجمهور.

والثاني: الجواز مطلقًا، وهو المحكي عن مالك ".

ونقل الشوكاني عن القرافي –رحمه الله– قوله: "هي عند التَّحقيق في جميع المذاهب؛ لأنَّهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك " [3].

وقال القرطبي أيضًا: "هي بهذه القيود لا ينبغي أن يُختَلَف في اعتبارها " [4]، ومنهم من يسميه بالاستدلال أو الاستحسان، وهو خلاف في الاصطلاح لا غير، وهو الصحيح.

وقال نور الدِّين الخادمي: " المصلحة هي المنفعة المجلوبة، أو المفسدة المدفوعة، أو تحصيل كليهما معًا " [5].

وعرفها الشيخ مُحَمَّد البنا، بقوله: " أن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء، وهي المصلحة التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، وولاية العهد من أبى بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك كثير مما لم يتقدم فيه أمر أو نظر، وإنما فُعِل المطلق للمصلحة " [6].

المسألة الثالثة– أنواع المصلحة:

للمصلحة أنواع ثلاثةٌ ذكرها الأصوليون فيما كتبوه في مباحثهم، وهي:

1- محمود بن مُحَمَّد بن رسلان، أبو مُحَمَّد العباسي، مظهر الدين، الخوارزمي، صاحب الكافي في الفقه، من أهل خوارزم، كان إمامًا في الفقه والتصوف محدثًا مؤرخا له تاريخ خوارزم، (ت: 568هـ)، ينظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي، (289/7).

2- ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، (184/2).

3- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، (185/2).

4- المصدر نفسه، (186/2).

5- علم المقاصد الشرعية، لنور الدين الخادمي، (21\1).

6- السياسة الشرعية أصولها ومجالاتها، (ص، 13).

أولًا– المصلحة المرسلة:

وهي التي لم يشهد لها شاهد خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء، مثل خلافةِ أبي بكر الصديق وجمعه للقرآن، ومنها في عصرنا قوانين المرور، وتنظيم المراحل الدراسية، وغيرها كثير.

والمصلحة المرسلة " إنَّما هي اعتبارٌ لمقاصد الشَّرع في حفظ الضَّرورات ورفع الحرج، فهي صورةٌ من القياس على مثالٍ سابقٍ، وهي غير واردةٍ إلاّ في أمرٍ فيه مجالٌ للنَّظر، ولا يمكن ذلك إلاّ بإدراك المعاني والعلل والمناسبات " [1].

ثانيًا– المصلحة المعتبرة:

وهي التي أثبتها النَّص أو الإجماع مباشرة أو بواسطة، مثل أداء الواجبات، والانتهاء عن المحرمات.

ثالثًا– المصلحة الملغاة:

وهي التي أبطلها وردَّها النَّص أو الإجماع أو الاجتهاد الصحيح، ولو كانت تحوي في ذاتها بعض الصلاح والخير، مثل بيعِ الخمر وشربها، واحتكارِ السلعة، والغش في الامتحانات [2].

المسألة الرابعة– جماع الدين درء للمفاسد وجلب للمصالح:

إنّ المتمعِّن في أحكام الشَّريعة والمستبصر مقاصد الكتاب والسُّنّة؛ يَتبيَّن له أنَّ جميع الأوامر لا تخرج عن كونها وسائلَ لجلب مصلحةٍ أو مصالحٍ، أو درء مفسدةٍ أو مفاسد، أو الجمع بين الأمرين معًا، فإنَّ كل ما نهت عنه الشَّريعة إنَّما جاء لدفع مفسدةٍ أو مفاسد، أو لجلب مصلحةٍ أو مصالحٍ، أو لتحقيق الأمرين معًا. وبذلك تغدو نصوص الشَّريعة وسائر أحكامها زاخرةً بهذا المعنى الكلّي الجامع.

وعن العز بن عبدالسلام –رحمه الله–: أن الشَّريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها دِقها وجلها وعلى درء المفاسد بأسرها دِقها وجلها، فلا تجد حكمًا لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة [3].

وقال أيضًا: والشَّريعة كلها نصائح؛ إما بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح [4].

1- تيسير علم أصول الفقه، عبد الله الجديع، (344).

2- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 198).

3- ينظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، (157/1).

4- ينظر: المصدر نفسه،(157/1).

وهذا الشَّاطبي –رحمه الله– يقول: " ومعلوم أنَّ الشَّريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق "[1]، ويقول: " والمعتمد إنمَّا هو: أنَّا استقرينا من الشَّريعة أنَّها وضعت لمصالح العباد استقراء، لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[2].

وكذلك النَّظرة ذاتها يقررها ابن تيمية في مقصد الشارع، فيقول: " وأنَّ الشَّريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنّها ترجّح خير الخيرين وتدفع شرِّ الشَّرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما "[3].

ويقول أيضا: إنَّ مقاصد إرسال الأنبياء والرسل جميعًا، هو المقصد الأكبر وهو توحيد الله وإفراده بالعبادة، فهي غاية المقاصد، وأم المصالح، وضده رأس المفاسد، فقال: " والرّسل صلوات الله عليهم بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان "[4].

وقد ذكر ابن القيم–رحمه الله– في ذلك كلامًا نفيسًا، يكتب بمداد من ذهب، فقال: " بناء الشَّريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد: هذا فصل عظيم النَّفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشَّريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أنَّ الشَّريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإنَّ الشَّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشَّريعة وإن أدخلت فيها بالتَّأويل، فالشَّريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله –ﷺ "[5].

1- الموافقات، للشاطبي،(50/2).

2- المصدر نفسه، (2/ 12).

3- الاستقامة، ابن تيمية، (288/1)، ومجموع الفتاوى، (48/20).

4- المصدر نفسه، (93/8-94).

5- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (429/3).

المسألة الخامسة– فصل في اجتماع المصالح والمفاسد:

إنّ الإشكالَ الحقيقيَّ الذي يواجهُ الخطابَ الشَّرعي المعاصر يتمثّل في الاقتصارِ على الفهمِ الحرفيِّ الظاهريِّ لنصوصِ الشَّريعةِ بعيدًا عن مقاصدِها وغاياتِها، ولا سيّما في عصرِنا الراهن بعد ما شهدَه من تحوّلاتٍ ضخمةٍ في ميادينِ الحياة كافَّة، وظهورِ نظريَّاتٍ فكريّةٍ كبرى في السياسةِ والاقتصادِ والاجتماع. ومَن يتأمَّلُ أحكامَ الشَّريعةِ الغرّاء يتيقّنُ أنَّ هناكَ كليَّاتٍ جامعةً تنتظمُ تحتها جزئيّاتٌ كثيرةٌ، تتشابكُ فيها مصالحُ عظيمةٌ ومفاسد جسيمة، أو العكس؛ وعند هذا التَّقاطعِ يشتبهُ فيه الحلالُ بالحرام، والحسناتُ بالسيّئات، ويَعسُرُ التمييزُ بين الصالحِ والأصلح، والفاسدِ والأفسد، وما هو أقربُ إلى الإصلاحِ وأبعدُ عن الإفساد.

وقد نبّهَ العِزُّ بن عبدِ السَّلام إلى اختلاطِ المصالحِ بالمفاسدِ وبيّنَ منهجَ الترجيحِ عند التزاحم، فقال: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع؛ فإن رجحت المصالح حصَّلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح " [1].

ويقول ابن تيمية –رحمه الله–: " القاعدة العامّة فيما إذا تعارضت المصالح، والمفاسد والحسنات والسّيّئات أو تزاحمت؛ فإنَّه يجب ترجيح الرَّاجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد؛ فإنَّ الأمر والنَّهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحةٍ ودفع مفسدةٍ، فينظر في المعارض له؛ فإن كان الّذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأمورًا به؛ بل يكون محرّمًا، إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته؛ لكنّ اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشَّريعة، فمتى قدر الإنسان على اتّباع النُّصوص لم يعدل عنها؛ وإلّا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنّظائر" [2]

ويقول في مكان آخر: " وينبغي أن يعلم أنّ الأعمال الصّالحة أمر الله بها أمر إيجابٍ أو استحبابٍ، والأعمال الفاسدة نهى الله عنها، والعمل إذ اشتمل على مصلحةٍ ومفسدةٍ، فإنَّ الشَّارع حكيمٌ؛ فإن غلبت مصلحته على مفسدته شرعه، وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يشرّعه " [3].

1- الفوائد في اختصار المقاصد، للعز بن عبد السلام، (47/1).

2- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (28/ 129).

3- المصدر نفسه، (623/11).

وضرب ابن القيم مثالًا لوجه المصلحة والمفسدة، فقال: " أَنَّ النَّبِي -ﷺ-: «نَهَى أَنْ تُقْطَعَ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»[1]. فهذا حدٌّ من حدود الله –تعالى– وقد نهى عن إقامته في الغزو، خشية أن يترتَّب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حميَّةً وغضبًا " [2].

1- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الحدود، باب: الرجل يسرق في الغزو، أيقطع؟، (4408)، (142/4)، من حديث بسر بن أرطاة، وقال ابن حجر في "الإصابة" (1/ 289)، عن إسناد هذا الحديث: إسناد مصري قوي. حيوة: هو ابن شُريح.

2- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (432/3).

المطلب السادس:

تأصيل المشاركة في فقه الموازنات

يُعدُّ فقه الموازنات هو أداة التَّقييم والتَّصنيف في التَّعامل مع فرز المصالح والمفاسد، وهذا الفقه هو فقه عظيم النفع جدًا، به يوزن العلم، وبه ترفع وتوزن مقامات العلماء، وبه يعرف العاقل من الجاهل.

فميدان الحياة واسع فسيح تتجاذبه نوازع شتَّى، وتتدافعه شهوات وأهواء، وتتقاطعه مصالح ومفاسد، فليست المسائل خيرًا محضًا أو شرًا محضًا، فطبيعة الدنيا بياض يتخلله سواد، وصفرة تخالطها حمرة، وهكذا طبيعة الإسلام، هو مراتب ودرجات؛ كبائر وصغائر، والحسنات أيضا مراتب، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النَّبي -صلى الله عليه وسلم- قال: « الإيمانُ بِضْعٌ وَسَبعُونَ أَوْ بِضعٌ وسِتُونَ شُعْبَةً: فَأَفْضَلُهَا قَولُ: لاَ إلهَ إلاَّ اللهُ، وَأَدْنَاهَا إمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، والحَيَاءُ شُعبَةٌ مِنَ الإيمان»[1]، وكذلك الكفر مراتب ودرجات والشرك والنفاق كذلك.

وهذا وصف الحياة والدِّين معًا؛ فالضَّرورة الملحة تجبرنا أن يأخذ هذا الفقه دوره، وموقعه، في تزاحم الأولويات ومراتب الدرجات، والتي تجبرنا لا محالة على الموازنة بين كل التقاطعات، والمصالح، والمفاسد المتاحة، التي تخدم مصالح ديننا، والحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه، في ظل تحديات الواقع وموازين القوّة.

المسألة الأولى– الموازنات لغةً:

وزن: الميزان معروف، ووَزَنَ الشيء؛ من باب وعد وزِنَةً أيضًا، ويقال: وَزَنْتُ فلانا ووزنت لفلان، قال الله –تعالى-: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [2] وهذا يزن درهمًا؛ معناه أنَّه يساوي درهمًا في القيمة لا في الثقل، ودرهم وَازِنٌ، ووَازَنَ بين الشيئين مُوَازَنَة ووِزَانا، وهذا يوازن هذا، إذا كان على زنته، أو كان محاذيه، ويقال: وَزَن المعطى واتَّزَنَ الآخذ [3].

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، رقم: (58)، (ص، 46).

2- المطففين: 3.

3- ينظر: مختار الصحاح، (مادة: وزن)، (ص، 337).

وعرفه الكَفويَّ بقوله: " الْوزان، بِالْكَسْرِ: فِي الأَصْل مصدر وازن، وَقد يُطلق على مَا يُوزن بِهِ، وَهُوَ مُخْتَار السَّيِد. وَقد يُطلق على النَّظير بِاعْتِبَار كَون الْمصدر بِمَعْنى الْفَاعِل، وَقد يُطلق على مرتبَة الشَّيْء إِذا كَانَ مُتَسَاوِيا. وَفِي قَوْلهم: (وزان هَذَا وزان ذَاك) نوع خَفَاء كَمَا فِي اسْتِعْمَال (يحذي بهَا حَذْو فلَان) بِالْيَاءِ: (والوَزْنَ حَقُّ وهُمَا عَدْلان ... والحِرصُ يُعْقِبُه الحِرمان)، وَالْوَزْن مظروف وَالْمِيزَان ظرف، وَذكر الْمِيزَان بِلَفْظ الْمُفْرد فِي النّظم اعْتِبَارا بالمحاسب، وبلفظ الْجمع اعْتِبَارا بالمحاسبين " [1].

المسألة الثانية– الموازنات اصطلاحًا:

يقصد به الفقه الذي يتعلق بالمصالح والمفاسد، وطرق التَّرجيح بين المصالح عند التَّعارض والتَّزاحم ، وكذا التَّرجيح بين المفاسد إذا تعين فعل بعضها.

وقد عَرَّفه كثير من المعاصرين بتعريفات متقاربة، منها ما ذكره الدكتور عبد الله الكمالي بأنَّه: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأوْلى بالتقديم منها " [2].

وعبر عنه العز بن عبد السلام، بقوله: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالًا لأمر الله تعالى فيهما، لقوله –سبحانه–: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [3] وإن تعذر الدرء والتَّحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله–تعالى–: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [4] حرمهما؛ لأنَّ مفسدتهما أكبر من منفعتهما " [5].

وعبر عنه ابن تيمية بقوله: " والقاعدة العامّة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسّيّئات أو تزاحمت؛ فإنّه يجب ترجيح الرّاجح منها، فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإنَّ الأمر والنّهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحةٍ ودفع مفسدةٍ فينظر في المعارض له، فإن كان الّذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورًا به؛ بل يكون محرّمًا إذا كانت

1- الكليات، (ص، 797).

2- تأصيل فقه الموازنات، عبدالله الكمالي، (ص، 49).

3- التغابن: 16.

4- البقرة: 219.

5- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، (98/1).

مفسدته أكثر من مصلحته؛ لكنّ اعتبار مقادير المصالح والمفاسد، هو بميزان الشَّريعة، فمتى قدر الإنسان على اتّباع النُّصوص لم يعدل عنها، وإلّا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنَّظائر، وقلَّ أن تعوز النُّصوص من يكون خبيرًا بها وبدلالتها على الأحكام "[1].

المسألة الثالثة– الدليل من الكتاب:

قال –تعالى–: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [2] وَقَالَ –تعالى–: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [3].

وكذلك في قوله –تعالى– عن الذي آتاه الله من لدنه علمًا: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [4] في هذه الآيات والتي بعدها نرى الموازنة في أقدار الله مع الغلام وأهل القرية.

المسألة الرابعة– الدليل من السنة:

إعماله –ﷺ– لفقه الموازنات في صلح الحديبية، وفعل التَّبول من الأعرابي، ونهيه عن قتل ابن سلول مراعاةً للرأي العام، في قوله –ﷺ–: «لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[5]، وامتناعه –ﷺ– عن هدم الكعبة مخافة فتنة النَّاس وتعلق العرب بالبيت، فعن عائشة –رضي الله عنها– قالت، قال: النَّبِيُّ –ﷺ–: «يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ – قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ بِكُفْرٍ– لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابًا يَدْخُلُ النَّاسُ، وَبَابًا يَخْرُجُونَ، فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ»[6]، كل تلك الأمثلة والمواقف له –ﷺ– تفتح لنا مشهدًا

1- مجموع الفتاوى، (28/ 129).

2- البقرة: 219 .

3- البقرة: 216.

4- الكهف: 78.

5- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، سورة المنافقين، باب قوله: {لئن رجعنا إلى المدينة}، رقم (4907)، (154/6).

6- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الِاخْتِيَارِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ فَيَقَعُوا فِي أَشَدَّ مِنْهُ، رقم: (126)، (37/1).

واضح المعالم؛ أنه سنة وطريقة نبوية في التعامل مع الأزمات، وتقاطعات المصالح والمفاسد، وفي سياقه أيضًا قول عَلِي: « حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ ؟ » [1].

ولقد كان النَّبي -ﷺ- ثلاثة عشرة سنة في مكة يصلّي عند الكعبة، وحولها الأصنام التي تُعبد من دون الله، ولم تحدثه نفسه -ﷺ- أن يهدمها؛ لما في ذلك من مخاطر على أصحابه ودعوته، وهذا كله داخل في فقه الموازنات.

المسألة الخامسة– الإجماع:

نقل الزركشي تحت قاعدة تعارض المفسدتين، فقال: " وأجمعوا على دفع العظمى في ارتكاب الدنيا، وقال ابن دقيق العيد: من القواعد الكلية أن تدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وإذا تعين وقوع أحدهما... وأن يحصل أعظم المصلحتين بترك أخفهما إذا تعين عدم أحدهما " [2].

قال ابن عبد السلام في فصل فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما: " ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان، وعن غيره محمود حسن، وأنَّ تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأنَّ درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأنَّ تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأنَّ درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك"[3].

وقيل: ليس العاقل الفطن من عرف الخير والشَّر؛ ولكن العاقل الفطن، من عرف خير الخيرين وشر الشَّرين، وأهون الضَّررين.

ومن تمام العقل أن نعرف أنَّ الدنيا في مرحلة لا تجبرنا بين بياض وسواد، وبين خير وشر فقط؛ فهناك رمادي ليس له علاقة بالنِّفاق بقدر ما له علاقة بحسن الفهم ونبل القصد.

1- كتاب: العلم، بَابُ: مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ أَنْ لَا يَفْهَمُوا، رقم: (127)، (37/1).

2- المنثور في القواعد، لبدر الدين الزركشي، (1/ 348-349).

3- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، (5/1).

وعن رجاء بن حيوة[1] أنَّه قال: " سبعين سوطًا في ظهرك خير من دم مؤمن " [2] كان ذلك في وشاية وشى بها أحد النَّاس في مجلس رجاء لسليمان بن عبد الملك.

وقيل: " إنَّ اللبيب إذا بدا من جسمه * مرضان مختلفان داوى الأخطرَا " [3].

وأنشد قائلًا:

" رضيت ببعض الذل خوف جميعه * كذلك بعض الشَّر أهون من بعض " [4].

المسألة السادسة– في اجتماع المصالح مع المفاسد:

ومن لطائف سلطان العلماء رحمه الله– قوله عند تزاحم المصالح والمفاسد: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح، ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالا لأمر الله –تعالى– فيهما، لقوله –سبحانه–: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ﴾ [5] وإن تعذر الدرء والتَّحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة، درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله –تعالى–: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [6] حرمهما لأنَّ مفسدتهما أكبر من منفعتهما " [7].

وضرب العز بن عبد السلام لذلك أمثلة، فقال: تجوز مصالحة أهل الحرب على التَّقرير أربعة أشهر ولا تجوز الزيادة عليها؛ لما في ذلك من تقرير أعظم المفاسد وأنكر المنكرات، فإن خيف على أهل الإسلام جاز التَّقرير بالصلح عشر سنين، رعايةً لمصالح المسلمين، وتوقعًا في هذه المدة لإسلام بعض الكافرين، وقد

1– ابن جرول، وقيل: ابن جزل، وقيل: ابن جندل، الإمام، القدوة الوزير العادل، أبو نصر الكندي الأزدي، ويقال: الفلسطيني، الفقيه، من جلة التابعين، ينظر سير أعلام النبلاء للذهبي، ترجمة رقم: (220)، (4/ 557).

2– المصدر نفسه، (4/ 561).

3– في الدر الفريد، مُحَمَّد بن أيدمر، (153/4).

4– العقد الفريد، لابن عبد ربه، (138/2).

5– التغابن: 16.

6– البقرة: 219.

7– قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، للعز بن عبد السلام، (98/1).

صالح رسول الله -ﷺ- أهل مكة عشر سنين فدخل منهم خلق كثير في الإسلام، ولا تجوز الزيادة عليها؛ لأنَّ الكفر أنكر المنكرات، فلا يجوز التَّقرير عليه إلا بقدر ما جاءت به السُّنة [1].

ثم يواصل -رحمه الله- بقوله: التَّولي يوم الزحف مفسدة كبيرة لكنَّه واجب إذا علم أنَّه يقتل من غير نكاية في الكفار؛ لأنَّ التَّغرير بالنَّفوس إنَّما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدِّين بالنِّكاية في المشركين، فإذا لم تحصل النِّكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النُّفوس مع شفاء صدور الكفَّار وإرغام أهل الإسلام، وقد صار الثبوت ههنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة [2].

وجاء من بعده ابن تيمية، فقال: عند تزاحم المصالح والمفاسد، وكون الترك للواجب أو فعل المحرَّم، لا يسمى واجبًا ولا محرمًا: " وكذلك إذا اجتمع محرّمان لا يمكن ترك أعظمهما إلّا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرّمًا في الحقيقة وإن سُمِّي ذلك ترك واجبٍ وسُمِّي هذا فعل محرَّم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا: ترك الواجب لعذرٍ وفعل المحرَّم للمصلحة الرَّاجحة أو للضّرورة أو لدفع ما هو أحرم " [3].

وعرفه في موضع آخر بقوله، تحت عنوان: " أنّ الشَّريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنّها ترجّح خير الخيرين وشرِّ الشَّرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما " [4].

ثم يزيد الموضوع وضوحًا بقوله: " فالتَّعارض إمَّا بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدّم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإمَّا بين سيئتين لا يمكن الخُلوّ منهما؛ فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما. وإمَّا بين حسنةٍ وسيّئةٍ لا يمكن التّفريق بينهما؛ بل فعل الحسنة مستلزمٌ لوقوع السّيّئة، وترك السّيّئة مستلزمٌ لترك الحسنة، فيرجّح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرّة السّيّئة " [5].

1- ينظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، للعز بن عبد السلام، (1/ 109).

2- ينظر: المصدر نفسه، (1/ 111).

3- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (57/20).

4- المصدر نفسه، (48/20).

5- المصدر نفسه، (51/20).

المبحث الثاني:

وجوب الشورى وتأصيلها في اختيار الممثلين

للشورى في الإسلام مكانة رفيعة وأهمية قصوى، فهي تُعد مبدأ أساسيًا من مبادئ الحكم والإدارة واتخاذ القرارات في مختلف جوانب الحياة.

فهي تعبر عن تلاقح العقول، واستدراك الأخطاء، والمشاركة الفاعلة، والتَّحليل النَّقدي للآراء، فهي أمر ربَّاني لتنمية المجتمع وقاعدة فاعلة لتحقيق الحكم الرشيد.

فالشورى في المنهج الإسلامي هي قيمة محورية، تتمحور حولها كل مجالات الحياة، فلا تقتصر على المشاركة السياسية فقط، بل تتعداه إلى رضاع الطفل، وشقاق الأزواج، فهي منظومة متكاملة لكل شؤون الحياة.

وهي سنة نبوية، كان النَّبي -ﷺ- يطبقها ويشاور أصحابه في كثير من الأمور، التي لم ينزل فيها وحي، تأكيدًا لأهميتها وتعليمًا للأمة.

قال عنها الإمام الأكبر- شيخ الأزهر-: " ومن هنا كانت الشورى أصلًا في إدارة الشئون الجماعية، وكان تحرى الحق أو الموافقة في المصلحة من ألزم الواجبات على صاحب الأمر. وقد درج على ذلك أصحاب الرسول بعده. فكان أبو بكر يستشير الصَّحابة فيما يعرض له من شئون الجماعة، وكان يأخذ برأي غيره متى بدت آيات الحق فيه. وكان عمر يجمع كبار الصحابة في عهده، وكان يمنعهم من الخروج من المدينة المكان حاجته إلى استشارتهم " [1].

وقال رشيد رضا-رحمه الله- معقبًا عن أهميتها: " بِأَنَّ الْأَمْرَ شُورَى فَيَجْعَلُ ذَلِكَ أَمْرًا ثَابِتًا مُقَرَّرًا، وَيَأْمُرُ نَبِيَّهُ - الْمَعْصُومَ مِنِ اتِّبَاعِ الْهَوَى فِي سِيَاسَتِهِ وَحُكْمِهِ - بِأَنْ يَسْتَشِيرَ حَتَّى بَعْدَ أَنْ كَانَ مَا كَانَ مَنْ خَطَأِ مَنْ غَلَبَ رَأْيُهُمْ فِي الشُّورَى يَوْمَ أُحُدٍ، ثُمَّ يَتْرُكُ الْمُسْلِمُونَ الشُّورَى لَا يُطَالِبُونَ بِهَا وَهُمُ الْمُخَاطَبُونَ فِي

1- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، (ص،382).

الْقُرْآنِ بِالْأُمُورِ الْعَامَّةِ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ مِرَارًا كَثِيرَةً؟ هَذَا، وَقَدْ بَلَغَ مُلْكُوهُمْ مِنَ الظُّلْمِ وَالِاسْتِبْدَادِ مَبْلَغًا صَارُوا فِيهِ عَارًا عَلَى الْإِسْلَامِ بَلْ عَلَى الْبَشَرِ كُلِّهِ " [1].

1- المنار، (168/4).

المطلب الأول:

التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الشورى وأهميته

المسألة الأولى– الشورى لغة:

"(الْمَشْوَرَةُ) (الشُّورَى) وَكَذَا (الْمَشُورَةُ) بِضَمِّ الشِّينِ. تَقُولُ: (شَاوَرَهُ) فِي الْأَمْرِ وَ (اسْتَشَارَهُ)" [1].

قال بعض أهل اللّغة: " من هذا الباب شاورت فلانًا في أمري. قال: وهو مشتقٌّ من شور العسل، فكأنّ المستشير يأخذ الرّأي من غيره، قالوا: وممّا اشتقّ من هذا قولهم في البعير: هو مستشيرٌ، وهو البعير الّذي يعرف الحائل من غير الحائل " [2].

المسألة الثانية– الشورى اصطلاحًا:

عرفها الراغب الأصفهاني، فقال: " استنباط المرء الرأي من غيره فيما يعرض له من مشكلات الأمور، ويكون ذلك في الأمور الجزئية التي يتردد المرء فيها بين فعلها وتركها ونعم العُدة هي " [3].

" والشورى: مصدر كالفتيا بمعنى التشاور " [4].

والمشاورة هي الاجتماع على الأمر للنظر فيه، ليستفيد كل واحد من صاحبه، ويستخرج ما عنده لتتعدد الآراء، ويقع الاختيار على أحسن ما فيها [5].

ويتبين أنَّ الشورى في الاصطلاح هي وسيلة لعرض الأفكار والآراء المختلفة، من أجل الوصول إلى أفضل هذه الأفكار، أو الآراء بمراجعة بعضها بعض.

فالتَّشاور، هو استطلاع الرأي أو عرض الأمر على مجموعة من أهل الخبرة؛ لاستخراج حقيقته والوصول إلى أفضل وجه فيه.

1- مختار الصحاح، للرازي، (ص، 170).

2- مَقَايِيسُ اللُّغَةِ، لِأَبِي الْحُسَيْنِ بْنِ فَارِسٍ، (227/3).

3 - الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (ص210).

4- ينظر: الكليات، للكفوي، (مادة: الشي والواو)، (ص، 454).

5- وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج – أبو ظبي (1405هـ)، (541/1).

فهي إذَا يمكن وصفها: أنَّها عملية منظمة يتم فيها تبادل الآراء بين صاحب الأمر (الحاكم أو المدير) وأهل الحل والعقد أو أهل الاختصاص للوصول إلى قرار يحقق المصلحة العامة.

المسألة الثالثة– أدلة الشورى من القرآن:

الشورى في الإسلام تُعد من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم، ويشكل التشاور الجماعي فيها ركيزةً لاتخاذ القرار الجماعي بما يحقق العدالة والمصلحة العامة، حيث تتجذر فكرة الشورى في نصوص القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية، حيث جاء في القرآن الأمر بالشورى في قوله –تعالى–: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا﴾[1] وقوله –تعالى–: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا﴾ [2] وقوله –تعالى–: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ [3] ما يدل على أنَّ الشورى هي جزء لا يتجزأ من إدارة الشؤون العامة في الإسلام. وأنَّها قيمة سامية تناولت الجانب العسكري، والاقتصادي، والأخلاقي؛ بل والجانب الأسري في مسألة الرضاع حين تخاصم الأزواج [4].

وتحت عنوان: الشورى أساس الحكم، قال شيخ الأزهر –الإمام الأكبر–: " وزيادة في تأكيد هذا المعنى السامي، الذي لم يسبق الإسلام إليه، قرر أن يكون الحكم شورى بين المسلمين، وأمر الرسول المعصوم أن يشاور المسلمين في أمرهم، وهو بالطبع لا يشاورهم فيما هو من شأن الوحي والتَّشريع؛ بل في غيره، وأهم أمر المسلمين مما لا دخل للوحي فيه هو أمر الحكم، وهو موضع الشورى بينهم، لا يستبد به الحاكم ولو كان رسولًا معصومًا " [5].

وأمَّا من ناحية الشكل، أي الهيكلية، فلكل زمان أدواته، قال: " أما ما هو شكل الشوري ؟ وما هو مداها ؟ فقد ترك ذلك للأمة تشكله حسب ما يرى من مصلحتها في كل مكان وزمان، فالمبدأ ثابت دائم

1- آل عمران: 159.

2- الشورى: 38.

3- البقرة: 233.

4- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (12/498-500).

5- من توجيهات الإسلام، محمود شلتوت، (ص،454).

لا رأي لأحد فيه. ولا تملك الأمة تعبيره؛ لأنَّه تشريع دائم والشكل متغير متطور. للأمة الرأي في تغييره وتطويره برأي ذوي العلم والخبرة من بينها. وهم أولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها " [1].

قال ابن عاشور عند تفسيرها: " وَقَدْ دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ الشُّورَى مَأْمُورٌ بِهَا الرَّسُول -ﷺ- فِيمَا عَبَّرَ عَنْهُ بِ (الْأَمْرِ)، وَهُوَ مُهِمَّاتُ الْأُمَّةِ وَمَصَالِحُهَا فِي الْحَرْبِ وَغَيْرِهِ، وَذَلِكَ فِي غَيْرِ أَمْرِ التّشريع؛ لأنّ أَمر التَّشْرِيعِ إِنْ كَانَ فِيهِ وَحْيٌ فَلَا مَحِيدَ عَنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ وَحْيٌ، وَقُلْنَا بِجَوَازِ الِاجْتِهَاد للنّبي -ﷺ- فِي التَّشْرِيعِ فَلَا تَدْخُلُ فِيهِ الشُّورَى؛ لِأَنَّ شَأْنَ الِاجْتِهَادِ أَنْ يَسْتَنِدَ إِلَى الْأَدِلَّةِ لَا لِلْآرَاءِ، وَالْمُجْتَهِدُ لَا يَسْتَشِيرُ غَيْرَهُ؛ إِلَّا عِنْدَ الْقَضَاءِ بِاجْتِهَادِهِ. كَمَا فَعَلَ عُمَرُ وَعُثْمَانُ. وَاشْتَرَطَهَا فِي أَمْرِ الْعَائِلَةِ، فَقَالَ -تعالى-: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ [2] فَشَرَعَ بِهَاتِهِ الْآيَاتِ الْمُشَاوَرَةَ فِي مَرَاتِبِ الْمَصَالِحِ كُلِّهَا: وَهِيَ مَصَالِحُ الْعَائِلَةِ، وَمَصَالِحِ الْقَبِيلَةِ أَوِ الْبَلَدِ، وَمَصَالِحِ الْأُمَّةِ [3].

وفي سياق الشورى، يعرض التَّصور الإسلامي من خلال القرآن الكريم مفهوم الشورى، وخصائصه المتعلقة به؛ كما يراها الأستاذ سيد قطب عند تفسيره لآية الشورى، فيقول: " والتعبير يجعل أمرهم كله شورى؛ ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو كما قلنا نص مكي كان قبل قيام الدولة الإسلامية. فهذا الطَّابع إذن أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين. إنَّه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم فيها بعد. والواقع أنَّ الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية. والجماعة تتضمن الدولة وتنهض وإياها بتحقيق المنهج الإسلامي وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية. ومن ثم كان طابع الشورى في الجماعة مبكراً، وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدولة وشؤون الحكم فيها. إنَّه طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية. وهي من ألزم صفات القيادة، **أما الشكل** الذي تتم به الشورى فليس مصبوبًا في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان؛ لتحقيق ذلك الطَّابع في حياة الجماعة الإسلامية. والنظم الإسلامية كلها ليست أشكالاً جامدة، وليست نصوصًا حرفية " [4].

1- المصدر نفسه، (ص،454-455).

2- البقرة: 233.

3- التحرير والتنوير، (4/147-148).

4- في ظلال القرآن، (5/3165).

ويعكس هذا التوجيه الإلهي أهمية المشاورة بين القائد وأهل العلم والرأي في المجتمع، بهدف تحقيق الصالح العام ضمن إطار الشريعة الإسلامية في هذا السياق، تأتي الشورى كوسيلة لتحقيق العدالة من خلال استشارة مختلف الآراء، ممَّا يعزز من شمولية القرارات التي تؤخذ في سياق الحكم الإسلامي.

المسألة الرابعة– أدلة الشورى من السنة:

تؤكِّد السُّنة النَّبويَّة مبدأ الشورى بوصفها ركنًا أصيلًا في بُنية الحُكم الإسلامي، فقد دأب الرسول –ﷺ على استشارة أصحابه في القضايا التي تستلزم قرارًا جماعيًّا، أو في المسائل التي لم يَرِد فيها نص شرعي قَطْعي. ومن النماذج الدالّة على ذلك:

أولًا– استشارته –ﷺ– لهم قبيل غزوة بدر في «مسألة المواجهة»، " فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –ﷺ–: " أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ". فَقَامَ المِقْدَادُ بنُ عَمْرٍو –رضي الله عنه– قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بنُ مَسْعُودٍ –رضي الله عنه–: شَهِدْتُ مِنَ المِقْدَادِ بنِ عَمْرٍو مَشْهَدًا؛ لَأَنْ أَكُونَ صَاحِبَهُ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا عُدِلَ بِهِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، امْضِ لِمَا أَرَاكَ اللَّهُ، فَنَحْنُ مَعَكَ، وَاللَّهِ لَا نَقُولُ لَكَ كَمَا قَالَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِمُوسَى " [1].

ثانيًا– ففي حياة النَّبي –ﷺ– في بيعة العقبة الثانية يقدِّم –ﷺ– أوَّلَ إرساءٍ لهذا المبدأ– مبدأ حق الأمَّة في اختيار من يمثلها– حين قال مخاطبًا الأنصار: " أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم " [2].

ثالثًا– مشورة الحباب بن المنذر فى بدر بعد أن جمع معلومات دقيقة عن قوات قريش، سار مسرعًا ومعه أصحابه إلى بدر؛ ليسبقوا المشركين إلى ماء بدر، وليحولوا بينهم وبين الاستيلاء عليه، فنزل عند أدنى ماء من مياه بدر، وهنا قام الحباب بن المنذر وقال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزلًا أنزلكه الله، ليس

1– اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، (374/2). أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: قول الله تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾، رقم الحديث (3952)، وأخرجه في: (كتاب التفسير)، باب قوله تَعَالَى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ﴾، رقم الحديث (4609)، ينظر: فتح الباري، لابن حجر، (ص، 414–420).

2– الروض الأنف، (74/4)، رواه كعب بن مالك، وأخرجه أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (93/25)، رقم: (15798) قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: حديث قوي، وهذا إسناد حسن.

لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه ؟ أم هو الرَّأي، والحرب والمكيدة ؟ قال: بل هو الرأي، والحرب والمكيدة قال... فأخذ النَّبي -ﷺ- برأيه [1].

رابعًا- مشاورته في أسرى بدر: قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى، قال رسول الله -ﷺ- لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى ؟»، فقال أبو بكر الله: يا نبي الله؛ هم بنو العم، والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم إلى الإسلام، فقال رسول الله -ﷺ-: ما ترى يابن الخطاب ؟ قال: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي يراه أبو بكر؛ ولكني أرى أن تمكنا منهم، فنضرب أعناقهم، فتمكن عليًا من عقيل، فيضرب عنقه، وتمكني من فلان نسيبًا لعمر - فأضرب عنقه، فإنَّ هؤلاء أئمة الكفر، وصناديدها، فهوى رسول الله -ﷺ- ما قال أبو بكر [2].

خامسًا: استشارته في غزوة أُحُد، بشأن «التَّمركز في المعركة» رُؤْيَا الرَّسُولِ -ﷺ- وَمُشَاوَرَتُهُ أَصْحَابَهُ، " وَبَعْدَ أَنْ تَأَكَّدَ لِلرَّسُولِ خَبَرُ قُرَيْشٍ، وَوُصُولُهُمْ إلى المدِينَةِ، عَقَدَ اجْتِمَاعًا اسْتِشَارِيًّا مَعَ الصَّحَابَةِ، وَأَخْبَرَهُمْ بِرُؤْيَاهُ التِي رَآهَا لَيْلَةَ الجُمُعَةِ فَقَالَ -ﷺ-: " إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ، وَاللَّه خَيْرًا، رَأَيْتُ بَقَرًا تُذْبَحُ، وَرَأَيْتُ فِي ذُبَابِ سيْفِي ثَلْمًا، وَرَأَيْتُ أَنِّي أَدْخَلْتُ يَدِي فِي دِرْعٍ حَصِينَةٍ " [3].

فالأدلة على الشورى ومكانتها في الإسلام أكثر من أن تحصى، وهذا يصور مثلًا من حياة الرسول -ﷺ- مع أصحابه، حيث كان أي فرد من أفراد ذلك المجتمع يُدلي برأيه حتى في أخطر القضايا، ولا يكون في شعوره احتمال غضب القائد، وفيه تقديم رأي غير أهل الحل والعقد، فقد أخذ برأي الشباب المتعجل في أحد.

المسألة الخامسة -الشورى وأهميتها في المنهج الإسلامي:

للشورى أهمية في الإسلام تتمثل في دورها الكبير في تحقيق العدالة، وحماية حقوق الأفراد، والجماعة على حد سواء، وتُعد الشورى من الوسائل الأساسية التي تسهم في تحقيق العدالة في المجتمع، حيث تعزز

1- ينظر: سيرة ابن هشام، (272/2).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد، باب: الْإِمْدَادِ بِالْمَلَائِكَةِ فِي غَزْوَةِ بَدْر، وَإِبَاحَةِ الْغَنَائِمِ، رقم: (1763)، (ص، 626).

3- اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، (374/2)، وأخرجه البخاري في صحيحه دون لفظ المشورة، كتاب: المغازي، باب: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ﴾، رقم: (3952)، (73/5).

المشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات والتي تؤدي إلى شعور الجميع بالمسؤولية تجاه القرارات المتخذة وتطبيقها، مما يسهم في تقوية الوحدة الإسلامية في هذا السياق [1].

وفقًا لهذا المفهوم، فإنَّ الحاكم في النظام الإسلامي ليس له صلاحيات مطلقة؛ بل يجب عليه الرجوع إلى أهل الخبرة والرأي في الأمور التي تمس الأمة، ويُعد هذا الأساس مهمًا في بناء مفهوم إسلامي للديمقراطية، بحيث لا يُترك اتخاذ القرارات للأفراد، أو الأنظمة التسلطية، وتؤكد الشورى على أهمية المشاركة الجماعية، وتكون قرارات المجتمع ذات قيمة جماعية، وهذا يتيح للمجتمع أن يتخذ قراراته على أساس من التشاور والعدالة، مما يعزز التماسك الاجتماعي والوحدة بين أفراده.

وقال ابن كثير-رحمه الله- كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- يُشَاوِرُ أَصْحَابَهُ فِي الْأَمْرِ إِذَا حَدَث، تَطْيِيبًا لِقُلُوبِهِمْ؛ لِيَكُونُوا فِيمَا يَفْعَلُونَهُ أَنْشَطَ لَهُمْ؛ كَمَا شَاوَرَهُمْ يَوْمَ بَدْرٍ فِي الذَّهَابِ إِلَى الْعِيرِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوِ اسْتَعْرَضْتَ بِنَا عُرْض الْبَحْرِ لَقَطَعْنَاهُ مَعَكَ، وَلَوْ سِرْتَ بِنَا إِلَى بَرْك الغَمَاد لِسِرْنَا مَعَكَ، وَلَا نَقُولُ لَكَ كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى لِمُوسَى: اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ، وَلَكِنْ نَقُولُ: اذْهَبْ، فَنَحْنُ مَعَكَ وَبَيْنَ يَدَيْكَ وَعَنْ يَمِينِكَ وَعَنْ شِمَالِكَ مُقَاتِلُونَ. وَشَاوَرَهُمْ -أَيْضًا-أَيْنَ يَكُونُ الْمَنْزِلُ ؟ حَتَّى أشار المنذر بن عمرو المعتق ليموتَ، بِالتَّقَدُّمِ إِلَى أَمَامِ الْقَوْمِ، وَشَاوَرَهُمْ فِي أُحُدٍ فِي أَنْ يَقْعُدَ فِي الْمَدِينَةِ أَوْ يَخْرُجَ إِلَى الْعَدْوِّ، فَأَشَارَ جمهُورُهم بِالْخُرُوجِ إِلَيْهِمْ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ [2].

فأحداث المشورة في أحد كانت واضحة جدًا في إلزامية الشورى، مع ما رأه النَّبي -ﷺ- من وحي لما سيكون في أحد، ثم أخذه -ﷺ- بمشورة سلمان الفارسي في الخندق، والذي فيها إشارة قوية على اشراك الآخرين في المشورة التي يمكن أن يتلقاها من الوحي، فقال ابن كثير أيضًا: وَشَاوَرَهُمْ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فِي مُصَالَحَةِ الْأَحْزَابِ بِثُلُثِ ثِمَارِ الْمَدِينَةِ عَامَئِذٍ، فَأَبَى عَلَيْهِ ذَلِكَ السَعْدَان: سعدُ بْنُ مُعَاذٍ وسعدُ بْنُ عُبَادة، فَتَرَكَ ذَلِكَ. وَشَاوَرَهُمْ يومَ الحُدَيبية فِي أَنْ يَمِيلَ عَلَى ذَرَاري الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ لَهُ الصديق: إنا لم نجيء لِقِتَالِ أَحَدٍ، وَإِنَّمَا جِئْنَا مُعْتَمِرِينَ، فَأَجَابَهُ إِلَى مَا قَالَ، وَقَالَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِي قِصَّةِ الْإِفْكِ: " أشِيروا عَلَيَّ مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ فِي قَوْمٍ أَبَنُوا أهلِي ورَمَوهُم، وايْمُ اللهِ مَا عَلِمْتُ عَلَى أَهْلِي مِنْ سُوءٍ، وأَبَنُوهم بمَنْ -واللهِ-مَا عَلِمْتُ

1 - ينظر: تفسير الميزان، مُحَمَّد حسين الطباطبائي، (6/ 213).

2- تفسير القرآن العظيم، (149/2).

عَلَيْهِ إِلَّا خَيْرًا ". وَاسْتَشَارَ عَلِيًّا وَأُسَامَةَ فِي فِرَاقِ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. فَكَانَ -ﷺ- يُشَاوِرُهُمْ فِي الْحُرُوبِ وَنَحْوِهَا. وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ: هَلْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا عَلَيْهِ أَوْ مِنْ بَابِ النَّدْبِ تَطْيِيبًا لِقُلُوبِهِمْ ؟ " [1].

وللجويني كلام نفيس، نقلته بحذافيره لجودة رأيه وحسن فهمه، ورجاحة عقله، في بيان أهمية الشورى، فقال -رحمه الله-: " وسر جمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام، ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها، فإنّ في كل عقل مزية، ولكن اختلاف الآراء مفسدة لإمضاء الأمور، فإذا بحث عن الآراء إمام مجتهد، وعرضها على علمه الغزير، ونقدها السبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي، كان جالبًا إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعًا يتحدون بنظر الإمام، عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكأن المسلمينَّ وحسن تدبيره، وفحصه وتنقيره، ولابد على كل حال من كون الإمام مُتَبَعًا غير تابع " [2].

وهذا ابن عاشور –رحمه الله–منبهًا عن أهميتها: " وَلَمْ تَزَلِ الشُّورَى فِي أَطْوَارِ التَّارِيخِ رَائِجَةً فِي الْبَشَرِ، فَقَدِ اسْتَشَارَ فِرْعَوْنُ فِي شَأْنِ مُوسَى- عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِيمَا حَكَى اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: فَمَاذا تَأْمُرُونَ. وَاسْتَشَارَتْ بِلْقِيسُ فِي شَأْنِ سُلَيْمَانَ- عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِيمَا حَكَى اللَّهُ عَنْهَا بِقَوْلِهِ: ﴿قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [3] وَإِنَّمَا يُلْهِي النَّاسَ عَنْهَا حُبُّ الِاسْتِبْدَادِ، وَكَرَاهِيَةُ سَمَاعِ مَا يُخَالِفُ الْهَوَى، وَذَلِكَ مِنَ انْحِرَافِ الطَّبَائِعِ وَلَيْسَ مِنْ أَصْلِ الْفِطْرَةِ، وَلِذَلِكَ يُهْرَعُ الْمُسْتَبِدُّ إِلَى الشُّورَى عِنْدَ الْمَضَائِقِ. قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي بَهْجَةِ الْمَجَالِسِ: الشُّورَى مَحْمُودَةٌ عِنْدَ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ، وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا رَضِيَ الِاسْتِبْدَادَ؛ إِلَّا رَجُلٌ مَفْتُونٌ مُخَادِعٌ لِمَنْ يَطْلُبُ عِنْدَهُ فَائِدَةً، أَوْ رَجُلٌ فَاتِكٌ يُحَاوِلُ حِينَ الْغَفْلَةِ، وَكِلَا الرَّجُلَيْنِ فَاسِقٌ " [4].

فالشورى من القيم الأساسية التي يقوم عليها النّظام السياسي في الإسلام، وقد أكدت عليها النُّصوص القرآنية والسُّنة النَّبوية؛ لتكون منهجًا يحفظ مصالح الأمة ويوجه قادتها نحو اتخاذ قرارات صائبة.

1- تفسير القرآن العظيم، (149/2).

2- غياث الأمم في لتياث الظلم، (ص، 87).

3- النمل: 32.

4- التحرير والتنوير، (150/4).

فالإسلام يولي الشورى مكانة كبيرة، باعتبارها قيمة دينية تهدف إلى تقوية الروابط المجتمعية، وتحقيق التوازن في القرارات. وتوضح هذه النصوص، أنَّ الشورى تُعد إطارًا يلزم القائد بالاستماع إلى آراء أهل الحل والعقد والعلماء والمجتمع، مما يسهم في تجنب القرارات الفردية التي قد تؤدِّي إلى الظلم أو الفساد [1].

المسألة السادسة– أهداف الشورى في الإسلام:

أولًا– تحقيق العدالة الاجتماعية: يضمن النظام الشوري أن تكون القرارات متوازنة وتخدم مصالح الجميع، ما يعزز العدالة الاجتماعية، فالشورى تُسهم في الحد من الظلم، وتوزيع الحقوق بشكل عادل.

ثانيًا– تعزيز الوحدة الإسلامية: من خلال المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات، يشعر الأفراد في المجتمع بأنَّهم جزء من عملية صنع القرار، مما يقوِّي الروابط بينهم ويزيد من التضامن والوحدة بين المسلمين[2].

ثالثًا– توجيه القرارات بناءً على المعرفة والخبرة: الشورى تتيح الاستفادة من حكمة أهل العلم والخبرة في المجتمع هذا يسهم في اتخاذ قرارات مدروسة ومبنية على فحص دقيق للواقع، وهو ما يعزز المصلحة العامة كما أنَّ الشورى تشجع على النَّقد البنَّاء والاستفادة من الآراء المتنوعة، مما يساعد في صياغة سياسات فعّالة.

رابعًا– منع الاستبداد: الشورى تقيّد سلطة الحاكم وتجعله مسؤولًا أمام المجتمع، مما يمنع التسلط والاستبداد، فهذا التوازن بين الحاكم والمجتمع يُعدُّ من أعظم مزايا النظام الإسلامي، حيث إنه يمنع استغلال السلطة من قبل أي طرف[3].

وجاء في في معنى قوله –تعالى-: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [4]، قال: " في أمره بالمشاورة أربعة أقاويل:

أحدها: أنَّه أمره بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيه، قال الحسن: ما شاور قوم قط إلا هُدوا لأرشد أمورهم.

---

1 – ينظر: تفسير الميزان، مُحَمَّد حسين الطباطبائي، (6/ 213).

2 – ينظر: فقه الدولة الإسلامية، القرضاوي ، (ص. 136).

3 – ينظر: المصدر نفسه، (ص. 78).

4– الشورى: 38.

والثاني: أنَّه أمره بمشاورتهم تأليفًا لهم وتطييبًا لأنفسهم، وهذا قول قتادة والربيع.

والثالث: أنَّه أمره بمشاورتهم لما علم فيها من الفضل ولتتأسى أمته بذلك بعده –صلى الله عليه وآله وسلم– وهذا قول الضحاك.

والرابع: أنَّه أمره بمشاورتهم ليستبين به المسلمون ويتبعه فيه المؤمنون، وإن كان عن مشاورتهم غنيًا"[1].

ويشيد منير البيَّاتي بأهمية الشورى، لتحقيقها أربعة أمور: إشراك الأمة، للحيلولة دون استبداد الحاكم، فتطيب نفوس المحكومين، وبذلك تكون الشورى إحدى الضوابط الحاسمة في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إلَّا أنَّ المجالس الشورية لا بد لها من قوة المؤسسات المدنية التي تستمد قوتها من الشارع، والقواعد الشعبية، وهي إحدى أهم الضمانات؛ لاستمرار الحكم المدني، ومنع الاستبداد من التَّغول [2].

على الرغم من أنَّ الإسلام حدد في منظومته الفكرية الأسس والقيم السياسية الأخلاقية التي تبنى عليها الدولة؛ فإنَّ الغرب حقيقة استطاع أن يحول هذه القيم السياسية إلى مشاريع، ومؤسسات تكون لها القدرة على التحكم في الناس من الانفلات من مسؤولياتهم، وأداء واجباتهم كل حسب مسؤوليته.

1- النكت والعيون، (433/1).

2- ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 184-185).

المطلب الثاني:
الشورى في اختيار الخليفة

ومن أبرز تطبيقات الشورى في تاريخنا الإسلامي، اختيار الخليفة بعد انتقال النَّبي -ﷺ- إلى الرفيق الأعلى، وقبل دفنه ﷺ، تم الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وبعد مساجلات طويلة، تم التَّشاور بين الصحابة لاختيار الخليفة، وهو مثال واضح على تطبيق الشورى، حيث كان يتم التشاور بين أهل الرأي من المهاجرين والأنصار، وقد أفضى التشاور إلى اختيار أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- خليفة للمسلمين، فهذا الحدث يبرز أهمية الشورى في اختيار القائد الذي يتولى أمر الأمة. يركز هذا الموضوع على القنوات التي تؤدي إلى اختيار الحاكم ومساءلته، وهي متأصلة في مبدأ الشورى والبيعة في النظام الإسلامي[1].

وهذا ما عبر عنه المفكر الإسلامي، مُحَمَّد عمارة –رحمه الله– عن حقيقة الشورى ومفهومها، بقوله: " ومن هنا جاء امتياز نظام الخلافة الإسلامية، وتميز فلسفة الحكم فيه عن جميع تلك الدول، التي سادت عبر التاريخ الذي سبق، أو غاير تاريخ الإسلام. فالخلافة الإسلامية ليست دولة دينية، تلغي سلطة الأمة، وإنَّما هي دولة مدنية تختارها.. وتفوضها.. وتراقبها .. وتحاسبها .. وتعزلها عند الاقتضاء .. وهي – دولة الخلافة – تضع سلطة الأمة في إطار سيادة الشَّريعة الإلهية، فتكون الأمة فيها مصدر السلطات، بشرط أن لا تجاوز سلطات الأمة فيها حدود الحلال والحرام، التي تقررت في شريعة الله؛ لأنَّ الإنسان، والأمة في الرؤية الإسلامية الكونية: خليفة لله، ونائب ووكيل، وليس سيد الكون؛ وإنَّما هو سيد فيه. وبهذا جمعت الخلافة الإسلامية؛ لأول مرة في تاريخ فلسفة الحكم، بين سيادة الحاكمية الإلهية، وبين سلطة الأمة .. فكانت « الدولة » فيها مفوضة من الأمة، لا نائبة عن السماء، ومسئولة أمام الأمة، لا معصومة، فعَّالة لما تريد، دون أن تسأل عما أن تفعل، وكانت دولة الخلافة مع أمتها مُستخلفة لله، وملتزمة بإقامة الشَّريعة الإلهية، التي هي بنود عقد وعهد الاستخلاف " [2].

المسألة الأولى– واجبات الخليفة:

أولًا– حفظ الدين، وهو المقصد الأول والأعظم ويشمل:

1- ينظر: وموسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (12/498-500).

2- إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال، (ص، 10-11).

1–حراسة الدين: أي المحافظة على أصوله وعقائده من التَّحريف والابتداع والضَّلال.

2–إقامة الشعائر: كالصلاة، والجمعة، والأعياد، وإظهار شعائر الإسلام.

3–نشر الدِّين والدعوة إليه: من خلال تعليم النَّاس أحكامه وقيمه، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وجهاد من يعترض سبيل الدعوة.

4–تنفيذ الأحكام الشرعية: بإقامة الحدود والتَّعزيرات التي تحفظ الأمن والنظام العام.

5–حماية البيضة: بتحصين الثغور، وجباية الفيء، والصدقات، تقدير العطايا، واستكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء [1].

ثانيًا– إقامة العدل:

وهو المقصد المتعلق بسياسة الدنيا، أي تدبير شؤون النَّاس وحياتهم وفق الشريعة، ويشمل:

1– تحقيق المساواة: بين الرعية في الحقوق والواجبات، دون تمييز بسبب العرق أو النَّسب أو الجاه.

2- تَنْفِيذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ، وَقَطْعُ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ حَتَّى تَعُمَّ النَّصَفَةُ، فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ، وَلَا يَضْعُفُ مَظْلُومٌ [2].

وعليه فإنَّ اختيار الحاكم في الإسلام حقٌ من حقوق الأمَّة، كفله لها الإسلام، فلا ينبغي لها أن تفرّط فيه أو أن تتنازل عنه ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا، تشهد بذلك الوقائع التاريخية المعتمدة في التشريع الإسلامي، وهي المدَّة من نزول الوحي على النَّبي –ﷺ– وحتى آخر خلافة علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– إذا كان هذا في خير القرون فكيف إذا كان فيمن بعدهم !!

المسألة الثانية– طريقة اختيار الْخَلِيفَة:

أولًا– طريقة اختيار العرفاء:

1- ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص، 40).

2- ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص، 40-41)، وموسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (606/6-608).

ففي حياة النَّبي -ﷺ- في بيعة العقبة الثانية يقدِّم -ﷺ- أوَّلَ إرساءٍ لهذا المبدأ - مبدأ حق الأمَّة في اختيار من يمثلها- حين قال مخاطبًا الأنصار: " أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيبًا؛ ليكونوا على قومهم بما فيهم " [1].

في هذا الحديث يبين النَّبي -ﷺ- وهو حي، ولم يختر هو بنفسه لهم، وهو رسول مؤيد بالوحي، وترك للنَّاس الاختيار وفق ما يرونه في المختار من صفات.

ومن هذا المنطلق، قال النَّووي -رحمه الله-: " حَاصِلُهُ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ أجمعوا على أن الْخَلِيفَةَ إِذَا حَضَرَتْهُ مُقَدِّمَاتُ الْمَوْتِ، وَقَبْلَ ذَلِكَ يَجُوزُ لَهُ الِاسْتِخْلَافُ وَيَجُوزُ لَهُ تَرْكُهُ؛ فَإِنْ تَرَكَهُ فَقَدِ اقْتَدَى بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا؛ وَإِلَّا فَقَدِ اقْتَدَى بِأَبِي بَكْرٍ، وَأَجْمَعُوا عَلَى انْعِقَادِ الْخِلَافَةِ بِالِاسْتِخْلَافِ، وَعَلَى انْعِقَادِهَا بِعَقْدِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، لِإِنْسَانٍ إِذَا لَمْ يَسْتَخْلِفِ الْخَلِيفَةُ، وَأَجْمَعُوا عَلَى جَوَازِ جَعْلِ الْخَلِيفَةِ الْأَمْرَ شُورَى بَيْنَ جَمَاعَةٍ، كَمَا فَعَلَ عُمَرُ بِالسِّتَّةِ " [2].

لهذا قال الماوردي في الأحكام السلطانية: فصل: (بمَ تنعقد الإمامة ؟ والإمامة تنعقد من وجهين):

ثانيًا- اختيار أهلِ الحل والعقد:

وقبل بيان صفاتهم، نعرج على تعريفهم: هم فئة من النَّاس على درجة من الدِّين، والخُلق، والعلم، بأحوال النَّاس، ويرجع النَّاس إليهم في الحاجات والمصالح العامة، وفي عصرنا الحاضر لا شك أنَّه يشترط فيهم أن يكونوا من كل التخصصات: من العلوم الإنسانية، والهندسية، والطبية، والزراعية ....وذلك لتعقد الحياة وتشابك مجالاتها.

وعن صفاتهم، ذكر رشيد رضا -رحمه الله- بقوله: " فَأَمَّا أهل الِاخْتِيَار فالشروط الْمُعْتَبرَة فيهم ثَلَاثَة (أَحدهَا) الْعَدَالَة الجامعة لشروطها، (وَالثَّانِي) الْعلم الَّذِي يتَوَصَّل بِهِ إِلَى معرفَة من يسْتَحق الْإِمَامَة على الشُّرُوط الْمُعْتَبرَة فِيهَا، (وَالثَّالِث) الرَّأْي وَالْحكمَة المؤديان إِلَى اخْتِيَار من هُوَ للْإِمَامَة أصلح، وبتدبير الْمصَالح أقوم وَأعرف " [3].

1- والحديث أخرجه أحمد في مسند كعب بن مالك، رقم: (15798)، (93/25)، قال عنه الأرنؤوط عند تحقيقه للمسند: حديث قوي، وهذا إسناد حسن، ينظر: الروض الأنف، (74/4)،

2- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (205/12).

3- الخلافة، (ص، 23).

وجاء من حديث ابن عباس –رضي الله عنه– أنه قال في حديث طويل: " ثُمَّ إنَّه بَلَغَنِي أنَّ قَائِلًا مِنكُم يقولُ: واللَّهِ لو قدْ مَاتَ عُمَرُ بَايَعْتُ فُلَانًا، فلا يَغْتَرَّنَّ امْرُؤٌ أنْ يَقُولَ: إنَّما كَانَتْ بَيْعَةُ أبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وتَمَّتْ؛ ألَا وإنَّهَا قدْ كَانَتْ كَذلكَ، ولَكِنَّ اللَّهَ وقَى شَرَّهَا، وليسَ مِنكُم مَن تُقْطَعُ الأعْنَاقُ إلَيْهِ مِثْلُ أبِي بَكْرٍ، مَن بَايَعَ رَجُلًا عن غيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ المسْلِمِينَ، فلا يُبَايَعُ هو ولَا الذي بَايَعَهُ؛ تَغِرَّةً أنْ يُقْتَلَا " [1].

قال الماوردي –رحمه الله– تعالى: " فَأَمَّا انْعِقَادُهَا بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، فَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي عَدَدِ مَنْ تَنْعَقِدُ بِهِ الْإِمَامَةُ مِنْهُمْ عَلَى مَذَاهِبَ شَتَّى، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا تَنْعَقِدُ إِلَّا بِجُمْهُورِ أَهْلِ الْعَقْدِ وَالْحَلِّ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ؛ لِيَكُونَ الرِّضَاءُ بِهِ عَامًّا وَالتَّسْلِيمُ لِإِمَامَتِهِ إِجْمَاعًا، وَهَذَا مَذْهَبٌ مَدْفُوعٌ بِبَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ–رضي الله عنه "[2].

وقال رشيد رضا –رحمه الله–: " اتّفق أهل السُّنة على أَن نَصْبَ الْخَلِيفَة فرض كِفَايَة، وَأَن المطالب بِهِ أهل الْحل وَالْعقد فِي الْأمة، وَوَافَقَهُمْ المعتزلة والخوارج، على أَنَّ الْإِمَامَة تَنْعَقِد ببيعة أهل الْحل وَالْعقد"[3].وسنتعرض لقول الماوردي هذا على أنَّ البيعة تنعقد بأهل الحل والعقد فقط دون عامة النَّاس !!

ثالثًا– بِعَهْدِ الْإِمَامِ:

عهد عمر للصديق، وعهد سليمان بن عبد الملك إلى عمر بن عبدالعزيز، قال النَّووي في المنهاج: " حَاصِلُهُ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ أجمعوا على أنَّ الْخَلِيفَةَ إِذَا حَضَرَتْهُ مُقَدِّمَاتُ الْمَوْتِ وَقَبْلَ ذَلِكَ يَجُوزُ لَهُ الِاسْتِخْلَافُ وَيَجُوزُ لَهُ تَرْكُهُ، فَإِنْ تَرَكَهُ فَقَدِ اقْتَدَى بِالنَّبِي –ﷺ– فِي هَذَا، وَإِلَّا فَقَدِ اقْتَدَى بِأَبِي بَكْرٍ وَأَجْمَعُوا عَلَى انْعِقَادِ الْخِلَافَةِ بِالِاسْتِخْلَافِ وَعَلَى انْعِقَادِهَا بِعَقْدِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ؛ لِإِنْسَانٍ إِذَا لَمْ يَسْتَخْلِفِ الْخَلِيفَةُ، وَأَجْمَعُوا عَلَى جَوَازِ جَعْلِ الْخَلِيفَةِ الْأَمْرَ شُورَى بَيْنَ جَمَاعَةٍ، كَمَا فَعَلَ عُمَرُ بِالسِّتَّةِ " [4].

إنَّ عملية الاستخلاف هو نوع من التَّوريث المؤدي إلى الفساد والاستبداد غالبًا، وهو الملك العضوض الذي جاء بنص السُّنة الشريفة؛ وأمَّا قياس الاستخلاف الذي قام به الخليفتان الصديق، وعمر –رضي الله عنهما– فقياس مع الفارق؛ لأنَّهما لم يستخلفا على أساس القرابة والولاء، فهما أجلُّ من ذلك،

1– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم: (6830)، (168/8)، ومسلم في صحيحه، رقم: (1691).

2– الأحكام السلطانية، (21–23).

3– الخلافة، (ص، 18).

4– أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: الاستخلاف وتركه، رقم: (1823)، (ص، 654)،

وهذا نادرًا ما يقع بعدهما من الأمراء؛ عليه فأمر الاستخلاف في عصرنا عودة إلى الاستبداد لا شك، ومجازفة غير محسوبة، والقياس على العمرين قياس مع الفارق.

نعم لقد كانت الشورى طيلة العهد النَّبوي والخلفاء من بعده، قاعدة أساسية في سير الدولة، وتاريخها: فقد استُخدمت الشورى كوسيلة فعالة لإدارة شؤون الدولة في تاريخ الإسلام، خاصة في عصر الخلفاء الراشدين، حيث كانت المشورة نهجًا رئيسيًا في اتخاذ القرارات المصيرية، اعتمد الخليفة أبو بكر الصديق –رضي الله عنه– على الشورى في العديد من المواقف، وأبرزها المشاورة في اختيار الخليفة بعده، حيث شاور الصحابة لاختيار الخليفة عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– تعكس هذه الواقعة أهمية الشورى في انتقال السلطة بشكل سلمي ومنظم، مما أسهم في استقرار الحكم وحفظ وحدة الأمة [1].

فالأصل الشرعي للبيعة وأثرها في انعقاد الولاية والإمامة لا تكون إلا بيعة عن رضا من المسلمين.

رابعًا– بيعة عامة الناس:

ذكر ابن قتيبة –رحمه الله– بقوله: " وإنما كان يعد نفسه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول : ما زال الزبير منا حتَّى نشأ بنوه، فصرفوه عنا واجتمعت بنو أمية على عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر : مالي أراكم مجتمعين حلقًا شتى قوموا فبايعوا أبا بكر، فقد بايعته وبايعه الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا . وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام " [2].

ثم يواصل ابن قتيبة سرده لأحداث بيعة الصديق –رضي الله عنه– ويذكر بعدها بيعة علي –رضي الله عنه– فقال: " ثم خرج أبو بكر إلى المسجد الشريف، فأقبل على النَّاس، فعذر عليًا بمثل ما اعتذر عنه، ثم قال علي –رضي الله عنه– فعظَّم حق أبي بكر، وذكر فضيلته وسابقته، ثمَّ مضى فبايعه، فأقبل النَّاس على علي –رضي الله عنه– فقالوا: أصبت يا أبا الحسن وأحسنت. قال: فلمَّا تمت البيعة لأبي بكر أقام ثلاثة أيام يقيل النَّاس ويستقيلهم، يقول

1– ينظر: فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي، (ص. 136-137).

2– الإمامة والسياسة، (ص/ 28).

قد أقلتكم في بيعتي، هل من كاره؟ هل من مبغض ؟ فيقوم علي -رضي الله عنه- في أول النَّاس فيقول : والله لا نقيلك ولا نستقيلك أبداً، قد قدمك رسول الله ﷺ لتوحيد ديننا من ذا الذي يؤخرك لتوجيه دنيانا؟ " [1].

وأكد ذلك ابن كثير بقوله عن بيعة عامة النَّاس للصديق، قول عمر بن الخطاب، بقوله: " وإنَّ الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله، وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه، فبايع النَّاس أبا بكر بعد بيعة السقيفة " [2].

وكذلك كانت البيعة لعثمان لعامة النَّاس، دون استثناء، قاله ابن كثير في البداية والنهاية: " ثمّ نهض عبد الرّحمن بن عوفٍ، -رضي الله عنه- يستشير النَّاس فيهما ويجتمع برؤوس النّاس وأجنادهم؛ جميعًا وأشتاتًا، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرًّا وجهرًا، حتَّى خلص إلى النِّساء المخدِّرات في حجابهنَّ، وحتَّى سأل الولدان في المكاتب، وحتّى سأل من يرد من الرّكبان والأعراب إلى المدينة، في مدَّة ثلاثة أيّامٍ بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان بن عفَّان؛ إلّا ما ينقل عن عمَّارٍ والمقداد أنَّهما أشارا بعليّ بن أبي طالبٍ، ثمَّ بايعا مع النَّاس " [3].

قال ابن تيمية في منهاج السُّنة، معلقًا: " فإنَّه لم يختلف أحدٌ في خلافة عثمان، ولكن بقي عبد الرَّحمن يشاور النَّاس ثلاثة أيّامٍ، وأخبر أنَّ النَّاس لا يعدلون بعثمان، وأنَّه شاور حتَّى العذارى في خدورهنَّ"[4].

في هذه الأقوال التي سقناها، يتضح لنا تمامًا: أنَّ الأمر لم يكن بين أهل الحل والعقد فقط، بل الأمر تجاوز إلى استقبال الركبان، والشباب والأعراب، والولدان في المكاتب، فهو خير دليل على حقِّ الأمة في اختيار من يحكمها، كيف وهذا في خيرة الصحب الكرام، فغيرهم من باب أولى ولا شك.

وفي السياق ذاته تكرر أمر البيعة مع أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه- فَقَالَ بعد أن عرضت عليه الخلافة بعد مقتل عثمان، فقال: " لَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي أَكُونُ وَزِيرًا خَيْرًا مِنْ أَنْ أَكُونَ أَمِيرًا. فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا نَحْنُ بِفَاعِلِينَ حَتَّى نُبَايِعَكَ. قَالَ: فَفِي الْمَسْجِدِ، فَإِنَّ بَيْعَتِي لَا تَكُونُ خُفْيَةً وَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ. وَكَانَ فِي بَيْتِهِ،

1- المصدر نفسه، (ص/ 33).

2- البداية والنهاية، ابن كثير، (8/89-90).

3- (10/211).

4- (6/350)،

وَقِيلَ: فِي حَائِطٍ لَبَنِي عَمْرِو بْنِ مَبْذُولٍ، فَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ وَطَاقٌ وَعِمَامَةُ خَزٍّ وَنَعْلَاهُ فِي يَدِهِ مُتَوَكِّئًا عَلَى قَوْسٍ، فَبَايَعَهُ النَّاسُ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ بَايَعَهُ مِنَ النَّاسِ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ " [1].

وبعد أن سقنا ثلة من الأقوال التي كشفت لنا كيف كانت الشورى في أخذ البيعة من النَّاس كافة قاعدة لاختيار الخليفة في عهد الخلافة الراشدة؛ وأنَّ ما حدث بعد تلك الفترة، وذاك العصر الذَّهبي الذي أمرنا باتباعهم؛ إلا شذوذًا عنه.

عليه فالإمامة لا تكون إلَّا بمبايعة أهل الشوكة والقدرة، ثمَّ عامة النَّاس، وأنَّ ما يروج له؛ بأنَّ اختيار الحاكم ونوابه لم يعرفه الإسلام؛ وإنَّما هو من نتاج الحضارة الغربية، وآلياتها المعاصرة، هو قول بعيد عن الحقيقة؛ فالإسلام له السبق في اختيار الحاكم –في وقت كانت أوروبا تعيش في ظلام دامس– وأنَّ تكليفه هو من باب الولاية والوكالة، وكانت ولاية الراشدين.

والأخذ برأي أكثرية مجلس الشورى وإلزام الأمير به، وجد بين الفقهاء القدامى والمحدثين من يعتمد رأي الأكثرية ويعتبر التَّرجيح بالكثرة عند التنازع والاختلاف، فقد أورد بعضهم قول الإمام الغزالي في اعتماد هذا الرأي: " فإنَّهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب التَّرجيح بالكثرة " [2]، وقال الغزالي أيضاً: «فإنَّ ولي عدد موصوف بهذه الصفات، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر، وقال أيضاً: والكثرة ... أقوى مسلك من مسالك الترجيح [3].

وقال بعضهم في تأييد هذا الرأي: " وإنّما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد تقليب وجوه الرأي، ومناقشة المسألة المطروحة من كل وجوهها " [4].

بعضهم رأى الأكثرية بقوله: القرارات التي يصدرها المجلس في حدود اختصاصاته السابقة الذكر، إجماعًا أو بالأكثرية ملزمة لرئيس الدولة؛ لأنَّ مجلس الشورى في حدود اختصاصاته يملك تفويضًا صريحًا من

1- الكامل في التاريخ، (554/2).

2-الرد على الباطنية، أبو حامد الغزالي، (ص، 62- 65).

3- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 63).

4- الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبدالقادر عودة، (85).

الشعب، في جانب هام من وظائف الدولة الإسلامية، وفى هذا الجانب يكون لقراراته قوة إلزامية يتقيد بها رئيس الدولة [1].

ويعجبني قول الدكتور: مُحَمَّد يوسف موسى معقبًا على فهمه لمجموع النصوص، فقال: " وجود سورة في كتاب الله تسمى باسم هذا المبدأ، وجعل الشوري من صفات المؤمنين، ثم الأمر بها صراحة في سورة أخرى، دليل احتفال الإسلام بالشورى وجعلها من الأسس التي يقوم عليها الحكم وتدبير شؤون الأمة "[2].

ثم يبدي إعجابه بقول: الشيخ مُحَمَّد عبده أنَّ في سورة آل عمران أيضًا أية أخرى أقوى في الدلالة على وجوب الشورى، وقيام الحكم عليها من آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [3] من السورة نفسها، وهذه الآية هي قوله –تعالى–: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [4] وهو في هذا يقول: والمعروف أنَّ الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشوري، وهذا صحيح، والآية أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله –تعالى–: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [5] لأنَّ هذا وصف خبري الحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدل عليه، أنَّ هذا الشيء ممدوح في نفسه ومحمود عند الله –تعالى– وأقوى من دلالة قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [6] فإنَّ أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبها عليه؛ ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه ؟ وأمَّا هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في النَّاس جماعة متحدون أقوياء، يتولون الدَّعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين؛ ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم" [7].

1- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (592/6-600).

2- ينظر: نظام الحكم في الإسلام، (ص، 178).

3- آل عمران: 159.

4- آل عمران: 104.

5- الشورى: 38.

6- آل عمران: 159.

7- نظام الحكم في الإسلام، (ص، 178).

وهذا الذي دل عليه الشيخ مُحَمَّد عبدة، هو ما سنتعرض له في مبحث الديمقراطية، ونسميه: تحويل القيم إلى إجراءات، ومؤسسات تعمل بقوة على توجيه الجماهير، والمتمثلة في المؤسسات المدنية المتمثلة في الأحزاب والنِّقابات والروابط والاتحادات؛ للضغط على الحاكم ومنعه من نفسه وهواه أن يكون مستبدًا ظالِمًا.

ونخلص بعد هذا العرض المستفيض؛ إلى أنَّ ابن تيمية كان صريحًا وواضحًا في أنَّ التَّحقيق العلمي في هذه المسألة، هو أنَّ النَّبي لم يستخلف أحدًا، وإنَّما الذي ورد عن النَّبي -ﷺ- إنَّما هو إرشاد، ودلالة، واكتفى بعلمه بأنَّ الذين رباهم ينتخبون الأفضل لذلك المنصب، فقال: " وَالتَّحْقِيقُ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ كَلَامُ أَحْمَد: أَنَّهَا انْعَقَدَتْ بِاخْتِيَارِ الصَّحَابَةِ وَمُبَايَعَتِهِمْ لَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخْبَرَ بِوُقُوعِهَا عَلَى سَبِيلِ الْحَمْدِ لَهَا وَالرِّضَى بِهَا؛ وَأَنَّهُ أَمَرَ بِطَاعَتِهِ وَتَفْوِيضِ الْأَمْرِ إلَيْهِ وَأَنَّهُ دَلَّ الْأُمَّةَ وَأَرْشَدَهُمْ إلَى بَيْعَتِهِ. فَهَذِهِ الْأَوْجُهُ الثَّلَاثَةُ: الْخَبَرُ وَالْأَمْرُ وَالْإِرْشَادُ: ثَابِتٌ مِنْ النَّبِيِّ ﷺ" [1]. لهذا فإنَّ قضية "الاستخلاف" بعد وفاة الرسول -ﷺ- من أهم المسائل التي ناقشها المؤرخون والعلماء، وهي النقطة المركزية التي انطلق منها الفكر السياسي في تاريخ الإسلام، وكانت مثار جدل ونقاش كبير؛ بل هي مسألة انقسمت الأمة عليها فِرقًا وطوائف، فالشيعة الإمامية يرونها بالنص للأئمة من أهل البيت على ما هو معروف عندهم، وأمَّا أهل السُّنة والجماعة فالرأي السائد عندهم، لا نص على ذلك، وأنَّ النَّبي -ﷺ- لم ينص صراحةً بالاسم على "خليفة" من بعده في وثيقة رسمية، أو تصريح قطعي أمام العامة، بل ترك الأمر شورى بين المسلمين. وهذا واضح جلي في تنازع الصَّحابة -رضي الله عنهم- في السقيفة لمن تكون الخلافة بعده -ﷺ- إذ لو كان هناك نص لكان حجة لعلي -رضي الله عنه- أو سعد بن عبادة -رضي الله عنه- أيضًا، ولم يرد في أي مصدر من مصادر السيرة أو التاريخ الإسلامي، أنَّ أحدًا من الصَّحابة اعترض على المجتمعين في السقيفة بوجود نص عن المعصوم -ﷺ- وهذا ما يؤيد أنَّ أمر الخلافة شورى بين المسلمين.

1- مجموع الفتاوى، (35/ 27).

المطلب الثالث:

تولية الخلفاء الراشدين على منهاج النبوة

يُعدُّ الحديث النَّبوي الشريف في بيان هذه الفترة الذهبية التي صورها النَّبي -ﷺ- بحديث سَفِينة -رضي الله عنه- إذ قال: قال: رسول الله -ﷺ-: " خِلافةُ النُّبوَّةِ ثَلاثونَ سَنَةً، ثُمَّ يُؤتِي اللهُ المُلْكَ مَنْ يَشاءُ " [1].

قال سَعيدُ بنُ جُمْهانَ: قال لي سَفينةُ: "أَمْسِكْ عليكَ"، أي: احْسُبْ مَعي، " أبو بَكْرٍ"، أي: كانت مُدَّةُ خلافتِه، "سنَتينِ، وعُمَرُ عشرًا، وعثمانُ اثْنَتِي عَشْرةَ، وعليٌّ كَذا"، أي: هذه سَنواتُ خِلافةِ هؤلاء المذْكورينَ، وقد اسْتَغْرَقَتْ مُدَدُهم ثَلاثينَ سَنَةً، وعلى هذا تكونُ مُدَّةُ خِلافةِ عليّ بنِ أبي طالبٍ -رضي الله عنه: سِتَّ سنواتٍ، وقد أَحْصى البعضُ مُدَّةَ خِلافةِ الحَسَنِ بنِ عليٍّ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، وبها تَمَّت ثلاثون سَنَةً"[2].

ويؤكد الإمام الأكبر -شيخ الأزهر- عن مكانة الشورى في زمن النبوة والخلفاء، تحت عنوان: الشورى وأولو الأمر، فقال: " وضع الإسلام مبدأ الشورى، وعمل به النَّبي في حياته، والخليفتان من بعده، وكان له في صدر الإسلام، شأن تجلَّى به سمو الإسلام في تقرير حق الإنسان، وكان الأساس فيه. كما قلنا الحرية التَّامة في إبداء الرأي من أهل الرأي، ما لم يمس أصلًا من أصول العقيدة أو العبادة. وقد جاء في بيان المصادر التي يجب على المؤمنين اتباع الأحكام والنظم والأوامر الصادرة عنها، قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [3] وإذا كانت إطاعة الله هي العمل بما تضمنه كتابه الواضح الذى لا يحتمل الرأي، وكانت إطاعة الرسول، هي العمل ما تضمنته

1- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: في الخلفاء، رقم: (4647)، (43/7)، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب: معرفة الصحابة، رقم: (4697)، (3/ 156)، وحذفه الذهبي من التلخيص لضعفه، وقال عنه الأرنؤوط: إسناده حسن من أجل سعيد بن جُمهان، فهو صدوق حسن الحديث.

2- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: في الخلفاء، (44/7).

3- النساء: 59.

أقواله التَّشريعية العامة الموثوق بنسبتها إليه، كان أولو الأمر، هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص " [1].

وهذا أحد أشهر التفاسير في تأويل " أولو الأمر " أنَّهم الفقهاء وأهل الحل والعقد، الذين يجب طاعتهم في بيان ما ما يجد أو يُختلف فيه بين الأمة، وهذا الذي تستريح له النفس ويطمئن له القلب، وما يستقيم مع المنطق السليم، وإلَّا فالنَّص الشَّرعي يصبح بعد ذلك، أداة للتَّطويع والتَّأويل الموافق لرغبات الحاكم وطموحاته.

قال البغوي –رحمه الله– في الآية: " اختلفوا في وَأُولِي الْأَمْرِ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَجَابِرٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: هُمُ الْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ الَّذِينَ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ مَعَالِمَ دِينِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ وَالضَّحَّاكِ وَمُجَاهِدٍ، وَدَلِيلُهُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾ [2] [3].

وكذلك جاء التفسير نفسه، عن القرطبي –رحمه الله– بقوله: " وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَمُجَاهِدٌ: (أُولُو الْأَمْرِ) أَهْلُ الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ، وَهُوَ اخْتِيَارُ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَنَحْوُهُ قَوْلُ الضَّحَّاكِ قَالَ: يَعْنِي الْفُقَهَاءَ وَالْعُلَمَاءَ فِي الدِّينِ. وَحُكِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ -ﷺ-خَاصَّةً. وَحُكِيَ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّهَا إِشَارَةٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا خَاصَّةً " [4].

وفي صحيح مسلم، قال النووي –رحمه الله–: قوله -ﷺ-: (عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك قال العلماء: معناه تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق وتكرهه النفوس، وغيره مما ليس بمعصية، فإن كانت المعصية فلا سمع ولا طاعة، كما صرح به في الأحاديث الباقية، فتحمل هذه الأحاديث المطلقة لوجوب طاعة ولاة الأمور على موافقة تلك الأحاديث المصرحة؛ بأنَّه لا سمع ولا طاعة في المعصية " [5].

1- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، (ص،384-385).

2- النساء: 83.

3- (1/ 650).

4- الجامع لأحكام القرآن، (5/ 259).

5- (483/6).

وهذا يؤيد ما قلناه؛ بشأن الطاعة لولي الأمر؛ من عدم الخروج عن الوحي المنزل، سواء كان الحاكم مجتهدًا فقيهًا، أو مقلدًا.

المسألة الأولى– تولية الصديق:

بعد انعقاد اجتماع السقيفة إثر وفاة النَّبي –ﷺ– حيث اجتمع الأنصار الأوس والخزرج، للتداول حول مَن يتولى قيادة الأمة، اعتقادًا منهم، أنَّ الأمر سيتم بالتَّشاور فيما بينهم.

وصول المهاجرين: قال عمر: " إِنَّ الأَنْصَارَ اجْتَمَعُوا فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ: انْطَلِقْ بِنَا فَجِئْنَاهُمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ " [1].

وهذا ما ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح في الحديث الطويل، ما حدث في السقيفة، بقوله: فَأَخَذَ عُمَرُ بِيَدِهِ فَبَايَعَهُ فِي رِوَايَةِ ابن عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ، قَالَ: فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ، حَتَّى خَشِينَا الِاخْتِلَافَ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ ثُمَّ الْأَنْصَارُ، قَالَ: فَقَامَ... أُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ وَبَشِيرُ بْنُ سَعْدٍ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْأَنْصَارِ. فَبَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ وَثَبَ أَهْلُ السَّقِيفَةِ يَبْتَدِرُونَ الْبَيْعَةَ وَوَقَعَ فِي حَدِيثِ سَالِمِ بْنِ عُبَيْدٍ، عِنْدَ الْبَزَّار وَغَيره فِي قِصَّةِ الْوَفَاةِ، فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ فَقَالَ عُمَرُ، وَأَخَذَ بِيَدِ أَبِي بكر أسيفان فِي غمد وَاحِد لا يصطلحان، وَأَخَذَ بِيَدِ أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: مَنْ لَهُ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ؛ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ، مَنْ هُمَا إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ مَنْ صَاحِبُهُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا، مَعَ مَنْ ثُمَّ بَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعَهُ، ثُمَّ قَالَ بَايِعُوهُ فَبَايَعَهُ النَّاسُ [2].

بعد أن تمت البيعة الخاصة في سقيفة بني ساعدة، كان لعمر –رضي الله عنه– في اليوم التَّالي موقف في تأييد أبي بكر، وذلك حينما اجتمع المسلمون للبيعة العامة، ومما قاله عمر في حق أبي بكر: وإنَّ الله قد أبقى فيكم كتابه الذي به هدي الله ورسوله، فإن اعتصمتم به، هداكم الله لما كان هداه له، وإنَّ الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر بعد بيعة السقيفة ثم تكلم أبو بكر فحمد الله، وأثنى عليه بالذي هو أهله، ثم قال: أما بعد، أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإنْ أحسنت؛ فأعينوني، وإنْ أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إنْ شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحقَّ

1– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المظالم، باب: ما جاء في السقائف، رقم: (2462)، (132/3).

2– كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: قول النبي: (لو كنت متخذا خليلا)، (35/7).

منه إنْ –شاء الله، أطيعوني ما أطعت الله، ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله " [1].

ومما يؤكد أنَّ عامة الصَّحابة على تولية الصديق –ﷺ– أنَّ علي بن أبي طالب –ﷺ– انقطع ستة أشهر عن بيعة الصديق –ﷺ– حتى قال ابن تيمية –رحمه الله–: " وأمّا عليٌّ وسائر بني هاشمٍ فلا خلاف بين النَّاس أنّهم بايعوه، لكن تخلَّف (يقصد علي) فإنَّه كان يريد الإمرة لنفسه رضي الله عنهم أجمعين " [2].

ويؤكد ذلك ما رواه البخاري في صحيحه أيضًا جاء مؤيدًا لما قاله ابن تيمية، فقال –رحمه الله–: " فوجدت فاطمة على أبي بكرٍ في ذلك، فهجرته فلم تكلِّمه حتَّى توفِّيت، وعاشت بعد النَّبي –ﷺ– ستّة أشهرٍ، فلمَّا توفيت دفنها زوجها علي ليلًا، ولم يؤذن بها أبا بكرٍ وصلَّى عليها، وكان لعليٍّ من النَّاس وجهٌ حياة فاطمة، فلمّا توفيت استنكر عليٌّ وجوه النَّاس، فالتمس مصالحة أبي بكرٍ ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر، فأرسل إلى أبي بكرٍ، أن ائتنا ولا يأتنا أحدٌ معك، كراهيةً لمحضر عمر، فقال عمر: لا والله لا تدخل عليهم وحدك، فقال أبو بكرٍ: وما عسيتهم أن يفعلوا بي، والله لآتينّهم، فدخل عليهم أبو بكرٍ، فتشهّد عليٌّ، فقال: إنّا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله، ولم نَنْفَس عليك خيرًا ساقه الله إليك، ولكنّك استبددت علينا بالأمر، وكنّا نرى لقرابتنا من رسول الله –ﷺ– نصيبًا، حتّى فاضت عينا أبي بكرٍ " [3].

ومن زاوية أخرى ذكره ابن كثير أيضًا بقوله: " وَقَالَ عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ: مَا غَضِبْنَا إِلَّا لِأَنَّا أُخِّرْنَا عَنِ الْمَشُورَةِ، وَإِنَّا نَرَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا، إِنَّهُ لَصَاحِبُ الْغَارِ وَإِنَّا لَنَعْرِفُ شَرَفَهُ وَخَبَرَهُ، وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ –ﷺ– بِالصَّلَاةِ بِالنَّاسِ وَهُوَ حَيٌّ " [4].

قال الذَّهبي عن سعد بن عبادة–ﷺ–: " كَانَ مَلِكًا شَرِيْفًا، مُطَاعًا، وَقَدِ الْتَفَّتْ عَلَيْهِ الأَنْصَارُ يَوْمَ وَفَاةِ رَسُوْلِ اللهِ –ﷺ– لِيُبَايِعُوْهُ، وَكَانَ مَوْعُوْكًا، حَتَّى أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ وَالجَمَاعَةُ، فَرَدُّوْهُم عَنْ رَأْيِهِم، فَمَا طَابَ لِسَعْدٍ " [5].

1- البداية والنهاية، ابن كثير، (8/89-90).

2- منهاج السنة، (7/450).

3- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، رقم: (4240)، (5/139).

4- البداية والنهاية، (8/93)، وقال عنه: إسناده جيد.

5- سير أعلام النبلاء، (1/276).

ولعل قائلًا يقول كيف يكون هذا في خيرة النَّاس وأصحاب المصطفى ؟

فكل ما ذكر، يعني أنَّه لا عصمة لأحد إلا لله ورسوله، وما حدث هو مما يوجد في نفوس البشر، لا ينقص ذلك من قدرهم، وقدرهم منصوص عليه كتابًا وسنة، فهذا: " حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ بعث إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ يُخْبِرُهُمْ بِغَزْوِ النَّبِي -ﷺ- وقوله -رضي الله عنه-: " أَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ قَرَابَتِي، وَلَمْ أَفْعَلْهُ ارْتِدَادًا عَنْ دِينِي، وَلَا رِضًا بِالكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-: «أَمَّا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ» " [1] وهذا أبو ذر يصفه الرسول -ﷺ-: « إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ» [2] جزء من حديث عير فيه أبو ذر -رضي الله عنه- بلالًا بأمه، قائلًا له: (يا ابن السوداء).

مع كل الود والحب للصحابة الكرام وخاصة الخلفاء الأربعة منهم؛ أنَّ ما ذُكر سابقًا؛ من امتناع علي -رضي الله عنه- بيعة الصديق -رضي الله عنه- وفعل حاطب وما جرى من سعد بن عبادة؛ هو من باب بشريتهم، والتي لا يخلو منها بشر، فالصَّحابة ليسوا ملائكة، بل هم بشر تجري عليهم الطَّبائع الإنسانية من غضب وغيرة، وخطأ في الاجتهاد، كما أنَّ فضل "الصحبة" لا يُمحى بالخطأ، فأخطاؤهم تُغمر في بحار فضائلهم وجهادهم. فهم الذين نقلوا لنا الدِّين، وعايشوا الوحي، وبذلوا أموالهم وأرواحهم في وقت كان فيه الإسلام غريبًا. لذا قال النَّبي -ﷺ-: " لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ما بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، ولا نَصِيفَهُ" [3].

واستخلاصًا لما سبق، قال الشيخ –مُحَمَّد البنا-: " فَتَحَرَرَ من هذا أنَّ الأصل في المبايعة، أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين، واختيار أهل الحل والعقد، وأنَّ عمر خالف هذا الأصل، فكان فلتة وقى الله المسلمين شرها.

وقد اتفق الفقهاء على صحة الاستخلاف من الإمام الحق والعهد منه بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه، فالعهد أو الاستخلاف لا يصح إلا من إمام مستجمع لشروط الإمامة لمن هو مثله في ذلك. واستدلوا على ذلك باستخلاف أبي بكر لعمر بن الخطاب، والنَّاظر في ذلك وفيما ورد فيه من الأدلة يتبين له أنَّه لا يخرج عن بيعة أهل الحل والعقد، فإنَّ أبا بكر الله أطال استشارة الصَّحابة في

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: غزوة الفتح، رقم: (4274)، (154/5).

2- المصدر نفسه، كتاب: الإيمان، باب: المَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ، وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ، رقم: (30)، (15/1).

3- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، رقم: (3673)، (8/5).

عمر –ﷺ– ولم يعبه إلَّا أحد بشدته، ثُم رضوا به خليفة بعد الاقتناع، وذلك يرجع المسألة إلى نظام البيعة، فالمعول عليه بيعة أهل الحل والعقد لا على الاستخلاف والعهد، ولو أنَّ المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر –ﷺ– خيرًا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحدًا غير الستة الذين جعل عمر فيهم الخلافة، فالعهد ليس إلَّا ترشيحًا والأمة صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إمامًا، والرأي في تولية الخليفة لأولى الحل والعقد " [1].

المسألة الثانية– تولية الفاروق عمر:

حينما اشتد المرض بالصديق تلك الفترة، كان قد: " عَهِدَ بِالْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخِطَابِ، وَكَانَ الَّذِي كَتَبَ الْعَهْدَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانِ، وَقُرِئَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَأَقَرُّوا بِهِ وَسَمِعُوا لَهُ وَأَطَاعُوا، فَكَانَتْ خِلَافَةُ الصِّدِّيقِ سَنَتَيْنِ وَثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ، وَكَانَ عُمُرُهُ يَوْمَ تُوُفِّيَ ثَلَاثًا وَسِتِّينَ سَنَةً " [2].

وجاء أيضًا عن الطبراني في الكبير، قوله: " عن عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: لَمَّا احْتُضِرَ أَبُو بَكْرٍ –ﷺ– قَالَ: يَا عَائِشَةُ انْظُرِي اللِّقْحَةَ الَّتِي كُنَّا نَشْرَبُ مِنْ لَبَنِهَا، وَالْجِفْنَةَ الَّتِي كُنَّا نَصْطَبِحُ فِيهَا، وَالْقَطِيفَةَ الَّتِي كُنَّا نَلْبَسُهَا، فَإِنَّا كُنَّا نَنْتَفِعُ بِذَلِكَ حِينَ كُنَّا فِي أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِذَا مِتُّ فَارْدُدِيهِ إِلَى عُمَرَ، فَلَمَّا مَاتَ أَبُو بَكْرٍ –ﷺ– أَرْسَلْتُ بِهِ إِلَى عُمَرَ ﷺ، فَقَالَ عُمَرُ –ﷺ–: رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ يَا أَبَا بَكْرٍ لَقَدْ أَتْعَبْتَ مَنْ جَاءَ بَعْدَكَ " [3].

لكن يبقى التَّساؤل مطروحًا؛ هل ما فعله الصديق –ﷺ –كان سنة مشروعة، أو اجتهاد شخصي منه؟ أقول: أنَّ النَّبي –ﷺ– لم يستخلف، ولم تكن تلك إذن سنة، والثانية أنَّه قال حينما اختار عمر –ﷺ– : " قال: عَنْ أَسْمَاءَ ابْنَةِ عُمَيْسٍ، قَالَتْ: دَخَلَ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: اسْتَخْلَفْتَ عَلَى النَّاسِ عُمَرَ، وَقَدْ رَأَيْتَ مَا يَلْقَى النَّاسُ مِنْهُ وَأَنْتَ مَعَهُ، فَكَيْفَ بِهِ إِذَا خَلا بِهِمْ! وَأَنْتَ لاقٍ رَبَّكَ فَسَائِلُكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ– وَكَانَ مُضْطَجِعًا: أَجْلِسُونِي، فَأَجْلَسُوهُ، فَقَالَ لِطَلْحَةَ: أَبِاللَّهِ تَفْرُقُنِي– أَوْ أَبِاللَّهِ تُخَوِّفُنِي– إِذَا لَقِيتُ اللَّهَ رَبِّي فَسَاءَلَنِي قُلْتُ: اسْتَخْلَفْتُ عَلَى أَهْلِكَ خَيْرَ أَهْلِكَ " [4].

1– السياسة الشرعية أصولها ومجالاتها، (ص، 26).

2– البداية والنهاية، ابن كثير، (22/7).

3– باب: العشرة، سن أبي بكر وخطبته ووفاته، رقم: (38)، (60/1)، وثق رجاله البيهقي في مجمع الزوائد، (234/5).

4– تاريخ الرسل والملوك، للطبري، (433/3).

والرواية التي سقتها آنفًا، وغيرها الكثير؛ فيها دليل على أنَّ الصديق -رضي الله عنه- لم يكن استخلافه لعمر إلَّا إشارة فقط؛ بل كان قد استشار من حوله من الصَّحابة، كما في الرواية: (شاور معهما سعيد بن زيد، وأُسيد بن حضير).

وما كان من أبي بكر عهده بالخلافة لعمر، وهو مجرد ترشيح يهدف إلى نصيحة الأمة، وترشيد أهل الحل والعقد، ولا تنعقد به الخلافة، وإنَّما تنعقد إذا وافقت الأمة على الترشيح، وبايعت للمرشح، وهذا ما تمَّ لعمر بن الخطاب حيث بايعه المسلمون في المدينة، وأُخذت له البيعة من أهل البلدان.

المسألة الثالثة: تولية عثمان:

أخرج البخاري في صحيحه عن تولية عثمان، من حديث عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ الأَوْدِيِّ، في حديث طويل، قول عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ-رضي الله عنه-: " إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهَذَا الأَمْرِ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّفَرِ الَّذِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ، فَمَنِ اسْتَخْلَفُوا بَعْدِي فَهُوَ الخَلِيفَةُ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، فَسَمَّى عُثْمَانَ، وَعَلِيًّا، وَطَلْحَةَ، وَالزُّبَيْرَ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ، وَسَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ " [1].

وذكر البخاري-رحمه الله- أنَّ الصَّحابة لما فرغوا من دفن الفاروق -رضي الله عنه- قال عبدالرحمن بن عوف مخاطبًا الستة الذين جعل عمر فيهم المشورة، فقال: " اجْعَلُوا أَمْرَكُمْ إِلَى ثَلَاثَةٍ مِنْكُمْ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: قَدْ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عَلِيٍّ، فَقَالَ طَلْحَةُ: قَدْ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عُثْمَانَ، وَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَيُّكُمَا تَبَرَّأُ مِنْ هَذَا الأَمْرِ، فَنَجْعَلُهُ إِلَيْهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ وَالإِسْلاَمُ، لَيَنْظُرَنَّ أَفْضَلَهُمْ فِي نَفْسِهِ؟ فَأُسْكِتَ الشَّيْخَانِ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَفَتَجْعَلُونَهُ إِلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ أَنْ لَا آلُ عَنْ أَفْضَلِكُمْ قَالَا: نَعَمْ، فَأَخَذَ بِيَدِ أَحَدِهِمَا فَقَالَ: لَكَ قَرَابَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَالقَدَمُ فِي الإِسْلاَمِ مَا قَدْ عَلِمْتَ، فَاللَّهُ عَلَيْكَ لَئِنْ أَمَّرْتُكَ لَتَعْدِلَنَّ، وَلَئِنْ أَمَّرْتُ عُثْمَانَ لَتَسْمَعَنَّ، وَلَتُطِيعَنَّ، ثُمَّ خَلَا بِالْآخَرِ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، فَلَمَّا أَخَذَ المِيثَاقَ قَالَ: ارْفَعْ يَدَكَ يَا عُثْمَانُ فَبَايَعَهُ، فَبَايَعَ لَهُ عَلِيٌّ، وَوَلَجَ أَهْلُ الدَّارِ فَبَايَعُوهُ " [2].

وما كان من عبدالرحمن بن عوف -رضي الله عنه- إلَّا أن أخذ في تعرف رأي من وراء مجلس الشورى من خاصة الأمة وذوي رأيها، ثم من عامتها وضعفائها، فرأى أنَّ معظم الناس لا يعدلون أحدًا بعثمان، فبايع له

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: مَا جَاءَ فِي قَبْرِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، رقم: (1392)، (103/2).

2- المصدر نفسه، كتاب: المناقب، باب: قِصَّةِ البَيْعَةِ، وَالِاتِّفَاقِ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَفِيهِ مَقْتَلُ عُمَرَ ، رقم: (3700)، (15/5).

وبايعه عامة النَّاس، لقد تمكن عبد الرحمن بن عوف بكياسته وأمانته واستقامته، ونسيانه نفسه بالتَّخلي عن الطمع في الخلافة والزهد بأعلى منصب في الدولة، أن يجتاز هذه المحنة وقاد ركب الشورى بمهارة وتجرد مما يستحق أعظم التَّقدير [1].

وجاء في البداية والنَّهاية عن سؤال النَّاس عن عثمان، قوله: " ثمّ نهض عبد الرّحمن بن عوفٍ، –ﷺ– يستشير النَّاس فيهما ويجتمع برؤوس النّاس وأجنادهم؛ جميعًا وأشتاتًا، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرًّا وجهرًا، حتَّى خلص إلى النِّساء المخدِّرات في حجابهنَّ، وحتَّى سأل الولدان في المكاتب، وحتّى سأل من يرد من الرّكبان والأعراب إلى المدينة، في مدَّة ثلاثة أيّامٍ بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان بن عفَّان؛ إلّا ما ينقل عن عمَّارٍ والمقداد أنَّهما أشارا بعليّ بن أبي طالبٍ، ثمَّ بايعا مع النَّاس على ما سيذكر. فسعى في ذلك عبد الرّحمن ثلاثة أيّامٍ بلياليها لا يغتمض بكثير نومٍ؛ إلَّا صلاةً ودعاءً واستخارةً، وسؤالًا من ذوي الرَّأي وغيرهم، فلم يجد أحدًا يعدل بعثمان بن عفَّان " [2].

وقال ابن تيمية في منهاج السُّنة: " فإنَّه لم يختلف أحدٌ في خلافة عثمان، ولكن بقي عبد الرَّحمن يشاور النَّاس ثلاثة أيّامٍ، وأُخبر أنَّ النَّاس لا يعدلون بعثمان، وأنَّه شاور حتَّى العذارى في خدورهنَّ " [3].

في هذه الأقوال التي سقناها، يتضح لنا تمامًا: أنَّ الأمر لم يكن بين أهل الحل والعقد فقط، بل الأمر تجاوز إلى استقبال الركبان، والشباب والأعراب، والولدان في المكاتب، فهو خير دليل على حقِّ الأمة في اختيار من يحكمها، كيف وهذا في خيرة الصحب الكرام، فغيرهم من باب أولى ولا شك.

المسألة الرابعة– تولية علي:

قد واجه استخلاف علي –ﷺ– صعوبات كثيرة، لم تواجه من سبقه، منها حادثة استشهاد عثمان –ﷺ– ودخول القتلة المجرمين في صف علي، ومطالبة بعض المسلمين بالقصاص منهم، وإنكار أهل الشام الجماعي لمبايعته، وخروج بعض كبار الصَّحابة –ﷺ– كطلحة، والزبير، وعائشة، وغيرهم.

ونوجز القول في خلافة أمير المؤمنين –ﷺ– وقد جاءت بيعته على خلاف بين الصحابة كبير، وسبب ذلك الفتنة الكبرى (مقتل عثمان)، التي كانت واقعة كبرى، من بعدها بدأ تاريخنا السياسي في

1- ينظر: عثمان بن عفان، صادق إبراهيم عرجون، (ص، 70-71).

2- (211/10).

3- (350/6)،

انحدار خطير، حتى قال ابن الأثير في تاريخه: " وَقَدِ اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ بَيْعَتِهِ، فَقِيلَ: إِنَّهُ لَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ اجْتَمَعَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَفِيهِمْ طَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ، فَأَتَوْا عَلِيًّا فَقَالُوا لَهُ: إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ إِمَامٍ. قَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِي أَمْرِكُمْ فَمَنِ اخْتَرْتُمْ رَضِيتُ بِهِ. فَقَالُوا: مَا نَخْتَارُ غَيْرَكَ، وَتَرَدَّدُوا إِلَيْهِ مِرَارًا وَقَالُوا لَهُ فِي آخِرِ ذَلِكَ: إِنَّا لَا نَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهِ مِنْكَ، لَا أَقْدَمَ سَابِقَةً، وَلَا أَقْرَبَ قَرَابَةً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- فَقَالَ: لَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي أَكُونُ وَزِيرًا خَيْرًا مِنْ أَنْ أَكُونَ أَمِيرًا. فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا نَحْنُ بِفَاعِلِينَ حَتَّى نُبَايِعَكَ. قَالَ: فَفِي الْمَسْجِدِ، فَإِنَّ بَيْعَتِي لَا تَكُونُ خُفْيَةً وَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ. وَكَانَ فِي بَيْتِهِ، وَقِيلَ: فِي حَائِطٍ لِبَنِي عَمْرِو بْنِ مَبْذُولٍ، فَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ وَطَاقٌ وَعِمَامَةُ خَزٍّ وَنَعْلَاهُ فِي يَدِهِ مُتَوَكِّئًا عَلَى قَوْسٍ، فَبَايَعَهُ النَّاسُ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ بَايَعَهُ مِنَ النَّاسِ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ "[1].

لعلي أقف وقفة مع قول علي -رضي الله عنه- آنف الذكر: " لَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي أَكُونُ وَزِيرًا خَيْرًا مِنْ أَنْ أَكُونَ أَمِيرًا " وأقارنه مع رأي ابن تيمية واجتهاده، في قوله حب علي -رضي الله عنه- للخلافة؛ أنَّ عليًا رضي الله عنه كان إنكاره على الخليفتين؛ أنَّه لم يُدعى للمشاورة والاختيار.

بعد هذه الجولة في تاريخ الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- يتأكد لنا حسن سيرتنا، وإشراقة تاريخنا العظيم، يوم كان أسلافنا على المنهج والطريق، فلما فرطنا استبدلنا؛ استبدلنا الله -تعالى- بآخرين.

لقد عرف نظام الحكم الإسلامي، ما يعرف ب (أهل الحل والعقد)، وكان جديرًا بنا أن نطوره، ونبني عليه صرحًا ممردًا من قوارير؛ إلَّا أنَّ شهوة السلطة، وثقلة الطين كان لها كلمة الفصل.

لهذا قال ابن تيمية، عن مسألة تولية الحاكم: " أنّه متى صار إمامًا، فذلك بمبايعة أهل القدرة له، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكرٍ، إنّما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدّر أنَّهم لم ينفّذوا عهد أبي بكرٍ ولم يبايعوه لم يصر إمامًا، سواءٌ كان ذلك جائزًا أو غير جائزٍ...ولو قُدِّر أنّ عمر وطائفةً معه بايعوه، وامتنع سائر الصَّحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنَّما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصَّحابة، الّذين هم أهل القدرة والشَّوكة. ولهذا لم يضر تخلُّف سعد بن عبادة؛ لأنَّ ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإنَّ المقصود حصول القدرة والسُّلطان اللَّذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك"[2].

1- الكامل في التاريخ، (554/2).

2- منهاج السنة، (529/1-530).

وهل البيعة إلَّا انتخابًا للمُمَثِلين عن النَّاس، ولقد أمر النَّبي -ﷺ- الأنصار باختيار نقباء عنهم في بيعة العقبة، لما قال لهم النَّبي -ﷺ-: « فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم » [1].

وفي كتابه السياسة الشَّرعية يؤكد ابن تيمية أنَّ العلاقة بين الراعي والرعية هي علاقة تعاقدية تمامًا، فقال: "ودخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان، فقال: السَّلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل: السَّلام عليك أيها الأمير، فقال: السَّلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل: السَّلام عليك أيها الأمير، فقال: السَّلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل: أيها الأمير، فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنَّه أعلم بما يقول " [2].

وفي هذا الحوار البليغ بين الأطراف دليل على اقتناعهم بما قاله أبو مسلم الخولاني، أنَّ أمر الإمارة لا يكون إلَّا عن مشاورة واختيار من أهل الحل والعقد.

ثم يتابع بقوله: " وهذا ظاهر الاعتبار، فإنَّ الخلقَ عبادُ الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشَّريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة " [3]، وهل هذا إلا العقد الاجتماعي الذي قال به (جان جاك روسو) [4]، والذي سبقه به ابن تيمية بقرون ؟؟

المسألة الخامسة: تولية الحسن:

" وبعد مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- صلى عليه الحسن بن علي، وكبر عليه أربع تكبيرات، ودفن بالكوفة، وكان أول من بايعه قيس بن سعد: قال له: ابسط يدك أبايعك على كتاب الله – عز وجل- وسنة نبيه وقتال المحلين، فقال له الحسن رضي الله عنه: على كتاب الله وسنة نبيه، فإنَّ ذلك يأتي من وراء كل شرط: فبايعه وسكت، إنَّكم سامعون مطيعون، تسالمون من سالمت، وتحاربون من حاربت " [5].

تولَّى الحسن الخلافة بعد استشهاد أبيه سنة 40 هـ، ولكنَّه لم يستمر طويلاً، حيث تنازل عنها بعد حوالي ستة أشهر لمعاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- حقنًا لدماء المسلمين، وبذلك انتهت فترة الخلافة الراشَّدة، وبدأ عصر الدولة الأموية.

1- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوكالة، باب: إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم، رقم: (2307)، (99/3).

2- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (ص، 28).

3- المصدر نفسه، (ص، 14).

4- ينظر كتاب: العقد الاجتماعي، وهو كتاب يتحدث عن نظرية العقد الاجتماعي، بين الحاكم والمحكوم.

5- الشورى فريضة إسلامية، علي الصلابي، (ص، 124).

وكان من فضله –رضي الله عنه– تنازله عن الخلافة لمعاوية خوفًا على الأمة، وحقنًا لدماء المسلمين، حتى قال فيه جده –صلى الله عليه وسلم– من حديث أَبِي بَكْرَةَ، إذ قال: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى المِنْبَرِ وَالحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ إِلَى جَنْبِهِ، وَهُوَ يُقْبِلُ عَلَى النَّاسِ مَرَّةً، وَعَلَيْهِ أُخْرَى وَيَقُولُ:« إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ المسْلِمِينَ » [1].

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلح، باب: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، رقم: (2704)، (186/3).

المطلب الرابع:

خلافة معاوية وبداية الملك العضوض

تولَّى معاوية –ﷺ– الخلافة بعد فتنة عصفت بالمسلمين، وقتل فيها خيار الصَّحابة –ﷺ– حتى كان من الحسن –ﷺ– التَّنازل عن الخلافة حقنًا للدماء، وتصديقًا لقول جده –ﷺ–: " إنَّ ابْنِي هذا سَيِّدٌ، ولَعَلَّ اللَّهَ أنْ يُصْلِحَ به بيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ المسْلِمِينَ " [1]، لهذا قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالكٍ العطّار: " أصول السُّنة عندنا التَّمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله –ﷺ– إلى أن قال: " ومن ولي الخلافة فأجمع عليه النَّاس ورضوا به، ومن غلبهم بالسّيف حتَّى صار خليفةً وسُمِّي أمير المؤمنين، فدفع الصَّدقات إليه جائزٌ برًّا كان أو فاجرًا " [2]، ويقصد هنا أنَّ حكم المتغلب مذموم، وما أجيز إلا للضَّرورة والإكراه، وهذا ما ذكره في ذمه للملك الوارد في الحديث الشَّريف.

قال ابن الأثير: " (ثمَّ يكون ملك عضوض) أي: يصيب الرعية فيه عسف وظلم، كأنَّهم يُعَضّون فيه عضا. والعَضوض: من أبنية المبالغة "[3]، وهنا يذكر ابن تيمية –رحمه الله– الذَّم للملك بقوله: الواقعة بعد خلافة النُّبوّة في الإمارة وفي تركها؛ فإنَّه مقام خطرٍ؛ وذلك أنَّ خبره بانقضاء خلافة النُّبوّة فيه الذَّم للملك والعيب له،...فإذا كان الأصل في ذلك شوب الولاية من الإمارة والقضاء والملك: هل هو جائزٌ في الأصل والخلافة مستحبّةٌ ؟ أم ليس بجائز إلَّا لحاجة من نقص علمٍ أو نقص قدرةٍ بدونه ؟ فنحتجُّ بأنَّه ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النُّبوّة [4].

وروى مُحَمَّدِ بن زيادٍ، قال: لما بايع معاوية لابنه، قال مروان: سنَّة أبي بكرٍ وعمر، فقال عبد الرّحمن بن أبي بكرٍ: سنّة هرقل وقيصر، فقال مروان: هذا الّذي أنزل الله فيه، قوله –تعالى–: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيۡهِ

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلح، باب: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا– رقم: (2704)، (186/3).

2 - منهاج السنة، (529/1).

3- النهاية في غريب الحديث، (253/3).

4- ينظر: مجموع الفتاوى، (35/21-22).

أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِيٓ أَنۡ أُخۡرَجَ﴾ [1]، فبلغ ذلك عائشة، فقالت: « كذب والله، ما هو به، وإن شئت أن أسمّي الّذي أنزلت فيه لسمّيته، ولكنَّ رسول الله -ﷺ- لعن أبا مروان، ومروان في صلبه، فمروان فضضٌ من لعنة الله» [2].

" فأراد معاوية أن يستخلف يزيد – يعني ابنه- فكتب إلى مروان بذلك، فجمع مروان النَّاس فخطبهم، فذكر يزيد، ودعا إلى بيعته، وقال: إنَّ الله أرى أمير المؤمنين في يزيد رأيًا حسنًا، وإن يستخلفه فقد استخلف أبو بكرٍ وعمر، قوله: فقال له عبد الرّحمن بن أبي بكرٍ شيئًا، قيل قال له بيننا وبينكم ثلاثٌ مات رسول الله -ﷺ- وأبو بكرٍ وعمر ولم يعهدوا، كذا قال بعض الشُّرَّاح وقد اختصره فأفسده، والذي في رواية الإسماعيليّ: فقال عبد الرّحمن: ما هي إلَّا هِرقليَّةٌ، وله من طريق شعبة عن محمّد بن زيادٍ: فقال مروان سنّة أبي بكرٍ وعمر، فقال: عبد الرّحمن: (سنّة هرقل وقيصر)، ولابن المنذر من هذا الوجه: أجئتم بها هِرقليّة تبايعون لأبنائكم ؟ ولأبي يعلى وبن أبي حاتمٍ من طريق إسماعيل بن أبي خالدٍ، حدّثني عبد الله المدنيّ، قال: كنت في المسجد حين خطب مروان، فقال: إنَّ الله قد أرى أمير المؤمنين رأيًا حسنًا في يزيد، وإن يستخلفه فقد استخلف أبو بكرٍ وعمر، فقال: عبد الرّحمن هِرقليّةٌ، إنّ أبا بكرٍ والله ما جعلها في أحدٍ من ولده ولا في أهل بيته، وما جعلها معاوية إلَّا كرامةً لولده، قوله (فقال: خذوه فدخل بيت عائشة فلم يقدروا)؛ أي امتنعوا من الدُّخول خلفه إعظامًا لعائشة " [3]، وهذا كلام واضح في دلالته؛ بأنَّ الإمامة لا تكون إلَّا بيعة وشورى من أهل الشوكة ثم بيعة عامة النَّاس، كما أخذت البيعة للصديق -رضي الله عنه- في المسجد من عامة المسلمين.

وما أرجحه هنا، وتطمئن له النفس، ولا مناص من القول بغيره؛ أنَّ البيعة لا تكون صحيحة وتؤتي أكلها؛ إلَّا برأي واختيار أهل الحل والعقد، ثم تصديق الأمة، فإذا حدث النِّزاع والاقتتال في خير القرون فلا شك أنَّ ما دونه من الأزمان أولى وأحكم وأضمن، وسدًا لباب الفساد والاستبداد.

1- الأحقاف: 17.

2- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التفسير، باب: الذي قال لوالديه أف لكما، رقم: (4627)، (133/6).

3- فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب: والذي قال لوالديه اف لكما، رقم: (4827)، (673/8-673).

إذ إنَّ الإمارة والخلافة في أصلها لا تكون استبدادًا واغتصابًا، وإنْ حدث ذلك كان الحاكم متغلبًا؛ والقول بمشروعيته لا تكون؛ إلَّا من باب الخوف والمفسدة إلى اقتتال الأمة؛ وإلَّا فالأصل هو الاختيار والبيعة عن رضا من المسلمين.

وتتجلى أهمية المشاركة في دورها المحوري في ترسيخ مبدأ السلم الاجتماعي؛ فعندما تشعر الرعية بأنَّ إرادتها تتجلَّى في ممارستها للسلطة، سواء عبر المراقبة أو المشاركة، ينعكس ذلك إيجابًا على استقرار الوطن وتعزيز السلم المجتمعي، إذ يرى الفرد نفسه فاعلًا لا خادمًا، وسيدًا لا عبدًا، ولهذا نجد معارضة الصحابة –رضي الله عنهم– لمعاوية عندما خالف سنة الخلفاء الراشدين المنافية للتَّوريث، والتي لعلها لو لم تكن لما سُلت سيوف وأُريقت في سبيلها الدماء.

حتى قال الشهرستاني: " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية؛ مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان "[1].

وخلاف الإمامة هذا لم يَعدُ أن يكون سياسيًّا، ثم ما لبث أن انقلب إلى خلاف عقدي؛ ولأجله تفرقت الأمة.

وقال الزبير بن بكّارٍ، حدّثني إبراهيم بن محمّد بن عبد العزيز الزّهريّ عن أبيه عن جدّه، قال: بعث معاوية–رضي الله عنه– إلى عبد الرّحمن بن أبي بكرٍ –رضي الله عنهما– بمائة ألف درهمٍ بعد أن أبى البيعة ليزيد بن معاوية، فردّها عبد الرّحمن وأبى أن يأخذها، وقال: أبيع ديني بدنياي؟ وخرج إلى مكَّة فمات بها[2].

بهذا يُمثِّل موقف عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق –رضي الله عنهما– رفضًا صريحًا لما أقدم عليه معاوية، من توريث ابنه يزيد، انحرافًا عن الأسس التي أرساها النَّبي –ﷺ– والخلفاء الراشدون في نظام الحكم. فقد كان مبدأ الشورى هو المعتمد في اختيار الخليفة، كما يتضح من أحداث سقيفة بني ساعدة، حيث لم يُذكر وجود نص نبوي على استخلاف شخصٍ بعينه. ولو كان الأمر كذلك، لكان الصَّحابة باختلافهم مخالفين لأمر النَّبي –ﷺ– وهو ما لا يُعقل، فتقديم الأنصار لسعد بن عبادة للخلافة يؤكد على فهمهم وفهم غيرهم من الصَّحابة بأنَّ الخلافة تُنال بالشورى والاختيار؛ لا بالنَّص أو التوريث، ومما يزيد هذا الرأي

1– الملل والنحل، للشهرستاني، (22/1).

2– البداية والنهاية، لابن كثير، باب: ودخلت سنة ثمان وخمسين، (11/ 330)؛ وينظر: فتح الباري، لابن حجر، كتاب التفسير، باب: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكمَا أتعدانني﴾، (577/8).

قوة وثباتًا، أنَّ الثَّابت تاريخيًا هو انتقال النَّبي -ﷺ- إلى الرفيق الأعلى دون أن يترك نصًا صريحًا بتعيين خليفة من بعده، بما في ذلك أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- وإنَّما وردت إشاراتٌ يمكن تأويلها.

وهذا موقف آخر من ابن عمر -رضي الله عنه- محذرا من الاعتداء على منهاج النُّبوة، من تحويل المسار الدستوري والالتزام بالقيم الإسلامية والأخلاقية، لتداول السلطة في الإسلام، إلى الملك العضوض، فقال: " فَلَمَّا تَفَرَّقَ النَّاسُ خَطَبَ مُعَاوِيَةُ، قَالَ: مَنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَتَكَلَّمَ فِي هَذَا الأَمْرِ فَلْيُطْلِعْ لَنَا قَرْنَهُ، فَلَنَحْنُ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ وَمِنْ أَبِيهِ، قَالَ حَبِيبُ بْنُ مَسْلَمَةَ: فَهَلَّا أَجَبْتَهُ ؟ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَحَلَلْتُ حُبْوَتِي، وَهَمَمْتُ أَنْ أَقُولَ: أَحَقُّ بِهَذَا الأَمْرِ مِنْكَ مَنْ قَاتَلَكَ وَأَبَاكَ عَلَى الإِسْلَامِ، فَخَشِيتُ أَنْ أَقُولَ كَلِمَةً تُفَرِّقُ بَيْنَ الجَمْعِ، وَتَسْفِكُ الدَّمَ، وَيُحْمَلُ عَنِّي غَيْرُ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُ مَا أَعَدَّ اللَّهُ فِي الجِنَانِ، قَالَ حَبِيبٌ: حُفِظْتَ وَعُصِمْتَ " [1].

فأصل القضية في الولاية أنَّها شورى بين المسلمين عند الصَّحابة الكرام؛ وأنَّها لا تكون إلَّا بيعة عن رضى منهم. ويؤيد قولنا موقف الحسين بن علي -رضي الله عنه- وخروجه عن طاعة بني أمية في اغتصابهم للسلطة، قال ابن عساكر: أمَّا الحسين بن على فكان أشدّ الثلاثة سخطًا على استتباب الأمر لمعاوية رغم دخوله في البيعة له، وكان يقول: " إنّي أرجو أن يُعطي الله أخي على نيته في حبه الكفَّ، وأن يعطيني على نيتي في حُبي جهاد الظالمين " [2].

وهذا هو الموقف الذي يتبناه أهل السُّنة والجماعة بالإجماع في مسألة الإمامة، حيث ينفون وجود أي نص نبوي قاطع على الاستخلاف، وهو ما يخالف معتقد الشِّيعة الاثني عشرية القائل بوجود النَّص.

فمن ذلك ما روي عن الأسود بن يزيد قال: ذكروا عند عائشة؛ أنَّ عليًّا كان وصيًّا. فقالت: متى أَوصَى إليه؟ فقد كنت مسندته إلى صدري (أو قالت حجري) فدعا بالطِست. فلقد انخنث [3]، في حجري وما شعرت أنَّه مات، فمتى أوصى إليه ؟ [4]

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: غزوة الخندق، رقم: (4108)، (110/5).

2- تاريخ دمشق، (205/14).

3- معناها: الجذر خنِثَ؛ فلان خنِثَ، والسقاء: تثنى، والعنق: مالت، ينظر: مجمع اللغة العربية القاهرة، على الشبكة العنكبوتية. https://www.arabicacademy.gov.eg/ar/

4- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، رقم (1636)، (1257/3).

وما روي عن عائشة-ﷺ- قالت: قال لي رسول الله -ﷺ- في مرضه: «ادْعِي لي أبا بكر، وأخاك، حتى أكتب كتابًا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» [1].

والغرض هنا بيان جماع الحسنات والسيئات، في الخلافة وفي الإمارة وفي تركها؛ فإنَّه مقام خطر؛ وذلك أنَّ خبره بانقضاء خلافة النُّبوة فيه الذم للمُلك؛ فعن عبد الرحمن بن أبي بَكرَة، عن أبيه، أنَّ النَّبي -ﷺ- قال ذات يوم: " أيُّكم رأى رؤيا؟ " فذكر معناه، ولم يَذكرِ الكراهيةَ، قال: فاسْتاء لها رسولُ الله -ﷺ- يعني فَساءَهُ ذلك، فقال: " خِلافةُ نبوَّةٍ، ثم يُؤتي الله المِلكَ مَنْ يشاء "[2].

فإذا كان الأصل في ذلك شَوب الولاية من الإمارة والقضاء والملك، هل هو جائز في الأصل والخلافة مستحبة؟ أم ليس بجائز إلا لحاجة من نقص علم أو نقص قدرة بدونه؟ فنحتج بأنَّه ليس جائزًا في الأصل؛ بل الواجب خلافة النُّبوة؛ لقوله -ﷺ-: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» [3] فهذا أمرٌ وتخصيصٌ على لزوم سنة الخلفاء، وأمرٌ بالاستمساك بها، وتحذيرٌ من المحدثات المخالفةِ لها، وهذا الأمرُ منه والنَّهي دليلٌ بيِّنٌ في الوجوب [4].

ونرى كيف أنَّ ابن تيمية -رحمه الله- ذكر أنَّ ذلك مذموم بنص حديث النَّبي -ﷺ- ثم عقب بأنَّه خلاف الأصل، وما كان اجتماع أهل السُّنة بعد ذلك على النَّهي عن الخروج على الأئمة؛ إلَّا لأجل المفسدة التي رأوها، والتي ترتب عليها فساد كثير؛ لا لأجل صحة ولاية الظلمة وقدسيتهم، وهذا تفريقٌ مهم جدًّا.

ويواصل قوله: " أنَّه متى صار إمامًا، فذلك بمبايعة أهل القدرة له، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكرٍ، إنَّما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنَّهم لم ينفِّذوا عهد أبي بكرٍ ولم يبايعوه لم يصر إمامًا، سواءٌ

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر، رقم (2387)، (1857/4).

2- أخرجه أبوداود في سننه، باب من الخلفاء، رقم: (4635)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه له: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف؛ لضعف علي بن زيد، وهو ابنُ جدعان، لكن بانضمام هذا الإسناد إلى ما قبله يحسُن الحديثُ، وقال عنه الترمذي: حديث حسن، بَابُ مَا جَاءَ فِي رُؤْيَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمِيزَانَ وَالدَّلْوَ، رقم: (2287)، (110/4).

3- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: العلم، بَابُ: مَا جَاءَ فِي الأَخْذِ بِالسُّنَّةِ وَاجْتِنَابِ البِدَعِ، رقم: (2676)، (341/4)، قال المحقق: بشار عواد معروف: هذا حسن صحيح، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم: (17145)، (378/28).

4- ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (35/14-15).

كان ذلك جائزًا أو غير جائزٍ...ولو قُدِّر أنَّ عمر وطائفةً معه بايعوه، وامتنع سائر الصَّحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنَّما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصَّحابة، الذين هم أهل القدرة والشَّوكة " [1].

وهنا يذكر ابن تيمية –رحمه الله– الذَّم للملك بقوله: الواقعة بعد خلافة النُّبوّة في الإمارة وفي تركها؛ فإنَّه مقام خطرٍ، وذلك أنَّ خبره بانقضاء خلافة النُّبوّة فيه الذَّمّ للملك والعيب له،...فإذا كان الأصل في ذلك شَوب الولاية من الإمارة والقضاء والملك: هل هو جائزٌ في الأصل والخلافة مستحبةٌ ؟ أم ليس بجائز إلَّا لحاجة من نقص علمٍ أو نقص قدرةٍ بدونه ؟ فنحتجّ بأنَّه ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النُّبوّة[2].

وبالقول نفسه قال صاحب المنار –رحمه الله–: " ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ بَادَرُوا بَعْدَ قَتْلِ عُثْمَانَ إِلَى مُبَايَعَةِ عَلِيٍّ مِنْ غَيْرِ اهْتِمَامٍ بِالتَّشَاوُرِ؛ لِأَنَّ الْكَفَاءَةَ الَّتِي يَرَوْنَهَا فِيه لَمْ تَكُنْ تَقْبَلُ شَرِكَةً تَدْعُو إِلَى إِجَالَةِ الرَّأْيِ، فَمُبَايَعَةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ كَانَتْ مِنَ الْأُمَّةِ بِرِضَاهَا، وَكَانُوا يَسْتَشِيرُونَ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالرَّأْيِ فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ إِلَّا أَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ قَدْ أَحَاطُوا بِعُثْمَانَ وَغَلَبُوا الْأُمَّةَ عَلَى رَأْيِهَا عِنْدَهُ، فَكَانَ مِنْ عَاقِبَةِ ذَلِكَ مَا كَانَ مِنَ الْفِتَنِ، حَتَّى اسْتَقَرَّ الْأَمْرُ فِيهِمْ بِقُوَّةِ الْعَصَبِيَّةِ وَالدَّهَاءِ، لَا بِاسْتِشَارَةِ الدَّهْمَاءِ؛ فَهُمُ الَّذِينَ هَدَمُوا قَاعِدَةَ الْحُكْمِ بِالشُّورَى فِي الْإِسْلَامِ بَدَلًا مِنْ إِقَامَتِهِ وَوَضْعِ الْقَوَانِينِ " [3].

وذات النقد أيضًا به قال ابن تيمية –رحمه الله–: " أَنَّ مَا فَعَلَهُ عُثْمَانُ وَعَلِيٌّ مِنْ الِاجْتِهَادِ الَّذِي سَبَقَهُمَا بِمَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَدَلَّتْ النُّصُوصُ وَمُوَافَقَةُ جُمْهُورِ الْأُمَّةِ عَلَى رُجْحَانِهِ وَكَانَ سَبَبَهُ افْتِرَاقُ الْأُمَّةِ: لَا يُؤْمَرُ بِالِاقْتِدَاءِ بِهِمَا فِيهِ؛ إذْ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ سَاسَا الْأُمَّةَ بِالرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ وَسَلِمَا مِنْ التَّأْوِيلِ فِي الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ. وَعُثْمَانَ –رضي الله عنه– غَلَّبَ الرَّغْبَةَ وَتَأَوَّلَ فِي الْأَمْوَالِ. وَعَلِيٌّ غَلَّبَ الرَّهْبَةَ وَتَأَوَّلَ فِي الدِّمَاءِ. وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ كَمُلَ زُهْدُهُمَا فِي الْمَالِ وَالرِّيَاسَةِ. وَعُثْمَانُ كَمُلَ زُهْدُهُ فِي الرِّيَاسَةِ. وَعَلِيٌّ كَمُلَ زُهْدُهُ فِي الْمَالِ " [4].

1- منهاج السنة، (1/529-530).

2- ينظر: مجموع الفتاوى، (35/21-22).

3- رشيد رضا، (4/ 167).

4- مجموع الفتاوى، (35/ 15).

المطلب الخامس:

الشورى مُعلمة أم مُلزمة

لقد أخرت هذا المطلب إلى آخر المبحث؛ لأجل شدة الخلاف حوله ولأهميته الشَّرعية الواقعية التي قد تخرج مفهوم الشورى عن محتواه.

لعل من المفيد، قبل الولوج في المسألة، أن أذكر نموذج تاريخي عن موقع الشورى في سياسة الخلفاء الراشدين.

ففي عهد الخليفة عمر بن الخطاب –ﷺ– والذي يُعد من أبرز فترات تطبيق الشورى في تاريخ الإسلام، فقد كان الخليفة عمر بن الخطاب –ﷺ– يُولي أهمية كبيرة للتَّشاور مع الصَّحابة في القضايا الكبرى التي تواجه الأمة، جَعَلَ الشُّورَى فِي سِتَّةٍ لِيُعْقَدَ لِأَحَدِهِمْ بِرِضَا الْخَمْسَةِ، وَهَذَا قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ سواء في الشؤون السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية، وقد أسس عمر بن الخطاب مجالس شورى متعددة للبحث في قضايا الأمة، وكان يأخذ بعين الاعتبار آراء كبار الصحابة، وخاصة أهل الرأي والعلم، في اتخاذ القرارات.

أحد الأمثلة الشهيرة في هذا الصدد كان استشارته في غزو بلاد الشام، حيث جمع الصحابة في مجلس الشورى واستمع إلى آراء مختلف القادة العسكريين والمجاهدين قبل اتخاذ قراره النهائي. كان يهدف من هذا إلى ضمان توافق الآراء وتحقيق المصالح العليا للأمة، بعيدًا عن القرارات الفردية، التي قد تؤدي إلى خلافات أو انقسامات في المجتمع [1].

وشاور عمر بن الخطاب –ﷺ– الصَّحابة –ﷺ– في أخذ الجزية من المجوس، حتَّى شهد عبد الرحمن بن عوف ﷺ-- أنَّ رسول الله –ﷺ– أخذها من مجوس هجر [2].

وشاور عمر بن الخطاب –ﷺ– الصَّحابة في التَّأريخ للأمة الإسلامية، فأشاروا عليه أن يؤرخ من هجرة النَّبي –ﷺ– واتفقوا على ذلك فأمضاه [3].

1– ينظر: تاريخ الخلفاء وتطبيقات الشورى، علي الرفاعي، (ص. 122).

2– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجزية والموادعة، باب: الجزية والموادعة مع أهل الكتاب والحرب،، رقم: (3157). (96/4).

3– ينظر: تاريخ وسيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مُحَمَّد رضا، (ص، 176).

كما أنَّ الشورى كانت حاضرة في قضايا أخرى مثل الحدود الشرعية وإدارة الأموال العامة، وكان عمر بن الخطاب -ﷺ- يطلب آراء الصحابة في كثير من الأمور، ويُظهر بذلك التزامه بمبدأ المشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات، وقد أظهر ذلك تعزيز الوحدة بين الصحابة، حيث شعر الجميع بالمسؤولية تجاه القرارات التي تُتخذ، مما ساعد في تقوية نسيج المجتمع الإسلامي.

وكذلك الخليفة الراشد عثمان بن عفان -ﷺ- لما ولي الخلافة، شاور الصَّحابة في عبيد الله بن عمر -رضي الله عنهما- لما قتل لدم أبيه، فقال عثمان جفينة والهرمزان وبنت أبي لؤلؤة المجوسي قصاصًا؛ أشيروا علي، فقال علي -ﷺ- عنه: أرى أن تقتله، وقال ويقتل هو اليوم، فقال عمرو بن العاص -ﷺ- قتل أبوه بالأمس، يا أمير المؤمنين إنَّ الله قد أعفاك أن يكون هذا الحَدث، ولك على المسلمين سلطان، إنَّما تمَّ هذا ولا سلطان لك، قال عثمان ﷺ، أنا وليهم وقد جعلتها دية واحتملتها من مالي [1].

فالشورى سياسة تبعها النَّاس عموما كافرهم ومسلمهم، فأهل الجاهلية كانت لهم دار النَّدوة بمكة يتشاورون فيها، وتشاوروا في أمور كثيرة ونوازل خطيرة، وكان لهم رأي سيء في موقفهم من النَّبي -ﷺ- كان سببه تقليدهم للآباء في عقيدة الكفر وخشيتهم أن يذهب جاههم عند العرب بظهور مُحَمَّد -ﷺ- وحكماء وسادات العرب في الجاهلية تشاوروا في شأن نبينا -ﷺ- والمنصفون استدلوا على محتوى دعوته بصحة نبوته ﷺ، وأوصوا قومهم بالمبادرة في الدخول في الإسلام ونصرة نبي الله.

لقد اختلف الفقهاء قديمًا وحديثًا في هذه القضية اختلافا كبيرًا، وكلٌ له دليله وبرهانه، وحسبي هنا أن أدلي بما أراه صوابًا من وجهة نظري، مع التَّجارب المريرة التي عاشتها أمتنا خاصة في عصورها المتأخرة، وما تجرعته من ويلات الاستبداد، وذلك بسبب فساد النَّاس في الغالب، ومؤامرات الأعداء من جانب أخر في تولية أعوانهم.

المسألة الأولى- أقوال العلماء في الشورى:

القول الأول- النَّدْبُ:

1- ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، (ص، 306).

" وَيُنْسَبُ هَذَا الْقَوْل لِقَتَادَةَ، وَابْنِ إِسْحَاقَ، وَالشَّافِعِيِّ، وَالرَّبِيعِ. وَاسْتَدَلُّوا بِأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ أَمَرَ النَّبِيُّ -ﷺ-: أَنْ يُشَاوِرَ أَصْحَابَهُ فِي مَكَائِدِ الْحُرُوبِ، وَعِنْدَ لقَاءِ الْعَدُو، هُوَ تَطْيِيبٌ لِنُفُوسِهِمْ، وَرَفْعٌ لأَقْدَارِهِمْ، وَتَأَلُّفُهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَإِنْ كَانَ اللَّهُ قَدْ أَغْنَاهُ عَنْ رَأيِهِمْ بِوَحْيِهِ " [1].

وينسب أيضًا إلى: قتادة، وابن إسحاق، والشافعي، والربيع، وابن حزم، وابن القيم، ورجحه ابن حجر [2].

بيان أدلتهم ومناقشتها:

أولًا– قالوا: إنّ النَّبي -ﷺ- خالف الشورى في الحديبية، فقد شاور رسول الله -ﷺ- الناس في المواجهة للمناوئين أو المضي إلى العمرة، فمن قاتلهم قاتلوه، ومضوا على ذلك حتى بركت القصواء، فلما قيل: خلأت القصواء؛ قال النَّبي -ﷺ-: « مَا خَلَأَتِ[3] الْقَصْوَاءُ وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ حَبَسَهَا حَابِسُ الْفِيلِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللَّهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا » [4].

الرد: هذه الحادثة كانت في بداية التَّحول، وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ... فإذا كُلِّم في ذلك قال: إني رسول الله -ﷺ- ولست أعصيه وهو ناصري[5]، فالأمر إذن لم يكن أمر شورى؛ وإنَّما كان أمرًا شرعيًا، والشورى تتجانف عن الأحكام الشَّرعية بلا خلاف [6].

ثانيًا– إنفاذ بعث أسامة وجيشه بعد وفاة النبي ﷺ دون مشورة من الصحابة:

الرد: بالنسبة لقرار تنفيذ جيش أسامة بن زيد كان قرارًا فريدًا ومؤكدًا من أبي بكر الصديق، ولم يكن تنفيذه دون مشورة تامة؛ بل كان بإصرار منه على تنفيذ وصية نبوية سابقة، على الرغم من اعتراضات كبار

1- الموسوعة الفقهية الكويتية، (279/26)، وينظر: أحكام القرآن، للقرطبي، (394/4)، آية: (159)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (148/4).

2- ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (341/31)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (148/4).

3- حرنت: أبت المسير، وبركت، لَا يَنْقَادُ وَإِذَا اشْتَدَّ بِهِ الْجَرْيُ وَقَفَ وَقَدْ (حَرَنَ)، مختار الصحاح، (ص، 71).

4- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد، رقم: (2731)، (193/2).

5- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد، (2731)، (193/2).

6- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: السير، باب: صُلْحِ الْحُدَيْبِيَةِ، (رقم: (1783)، (ص، 636)، والبخاري في صحيحه، كتاب: الصلح، بَابٌ: كَيْفَ يُكْتَبُ هَذَا مَا صَالَحَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ وَفُلَانُ بْنُ فُلَانٍ، وَإِنْ لَمْ يَنْسُبْهُ إِلَى قَبِيلَتِهِ أَوْ نَسَبِهِ، رقم: (2698)، (184/3).

الصَّحابة، فالقرار لم يكن خرقًا لمبدأ الشورى، بل كان تطبيقًا لمبدأ طاعة النص الثابت، والسبب الجوهري الذي دفع أبا بكر لتنفيذ الجيش دون قبول المشورة، التي تدعو لتأجيله هو أنَّ البعث كان قد صدر بأمر مباشر من النَّبي -ﷺ- ولم يتمكن من الخروج لمرض النبي ووفاته، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- اشْتَدَّ بِهِ الْمَرَضُ وَجَيْشُ أُسَامَةَ مُخَيِّمٌ بِالْجُرْفِ " [1]، فقال: " وَاللَّهِ لَا أَحُلُّ عُقْدَةً عَقَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- وَلَوْ أَنَّ الطَّيْرَ تَخَطَّفُنَا، وَالسِّبَاعَ مِنْ حَوْلِ الْمَدِينَةِ، وَلَوْ أَنَّ الْكِلَابَ جَرَّتْ بِأَرْجُلِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، لَأُجَهِّزَنَّ جَيْشَ أُسَامَةَ"[2]، وذلك من باب تقديم النص على الاجتهاد، فالشورى تكون في الأمور التي لا نص فيها.

ثالثا- محاربة المرتدين ومانعي الزكاة وإصرار الصديق ﷺ على رأيه:

الرد: أمَّا ذهاب أبي بكر في قتال مانعي الزكاة على الرغم من مخالفة الصَّحابة، فهذا لم يكن قطّ؛ لأنَّ الحوار الذي دار بين الشيخين أبي بكر وعمر انتهى بقيام الحجة وانصياع الصَّحابة للدليل بما فيهم عمر، الذي أعلن ذلك صراحة: « فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ » [3].

رابعًا- من أوضح الأدلة على أنَّ الشورى غير ملزمة قول النَّبي -ﷺ-: « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته » [4]، قال الحافظ البغوي -رحمه الله- فيما معناه: والحياطة من ورائهم، وإقامة الحدود، والأحكام فيهم، فإنفاذ الأمور في الدولة هي من وظيفة الإمام [5].

الرد: مفهوم الحديث ينص أنَّ إدارة الدولة هي مسؤولية الحاكم، ومن مسؤولياته مشاورة أهل الحل العقد، فرأي الجمع لا شك أنَّه أصوب، وخاصة في قضايا الأمة الكبرى، وهذا لا يعني أنَّ للإمام الأخذ بالشورى في كل الأمور، فقد يكون رأيه هو الصواب، ويؤيده بعد ذلك بعض مستشاريه.

خامسًا- ومن الأدلة على أنَّ الشورى غير ملزمة قول النَّبي -ﷺ- كما في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص -ﷺ-: « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر» [1]،

1- البداية والنهاية، لابن كثير، سنة إحدى عشرة من الهجرة وما وقع فيها من مرض النبي، (23/8).

2 المصدر نفسه، سنة إحدى عشرة من الهجرة أبوبكر ينفذ جيش أسامة، (421/9)، وأخرجه أبوداود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: الحرق في بلاد العدو، رقم: (1556)، (5/3)، بلفظ أخر، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: رجاله ثقات رجال الشيخين.

3- أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم: (1400)، (105/2).

4- المصدر نفسه، كتاب: الاستقراض، باب: العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، رقم: (2409)، (120/3) .

5- ينظر: شرح السنة، (62/10).

فالحاكم هو الذي يجتهد في مسائل الرعية وشؤونهم بعد أن يتبين حكم الله بسؤال واستشارة العلماء وأهل الرأي.

الرد: سياق الحديث لا علاقة له بموضوع الشورى، وإنَّما يتحدث عمن بلغ وسعه في الاجتهاد وكان من أهل الاجتهاد، والحديث يقصد به من كان عالِمًا من أهل الاجتهاد، ولو لم يكن حاكمًا، فكيف بمن كان حاكمًا، ولا علاقة له بالعلم أصلًا، فضلًا عن كونه مجتهدًا، والمعلوم من التاريخ والحاضر؛ أنَّ جُل الأمراء بعيدون كل البعد عن العلم ومجالاته، وخاصَّة في العصور المتأخرة عن عصر النُّبوة، وفي واقعنا المعاصر أشد وأنكى!!

لعلَّ هذه أهم الأدلة والشبه التي يستدل بها المؤيدون، بقولهم: الشورى معلمة لا واجبة ولا ملزمة.

القول الثاني– الوجوب:

لقد كانت السقيفة دار المشورة الأولى التي دار فيها النزاع بين الصَّحابة –ﷺ– فقال الصديق في كلمته للأنصار كلامًا يوجب فيه على نفسه مشاورة الأنصار، ذكره ابن قتيبة الإمامة والسياسة، فقال: رضيكم الله تعالى أنصاراً لدينه ولرسوله، وجعل إليكم مهاجرته فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء لانفتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور " [2].

ومن كلام الصديق –ﷺ– نقول، لو أنَّ أمر الشورى كان للندب، والاستحباب دون الوجوب؛ لما رضي الأنصار بذلك؛ بل الأمر بخلافه، لعلمهم أنَّ المشورة كانت من سياسة الحكم ولوازمه.

وينسب هذا القول للمالكية، والحنفية، وللنووي، وابن عَطِيةَ، وَابْنِ خُوَيْزٍ منداد، والرازي.

قَوْله –تَعَالَى– : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [3]، يقتضي الوجوب. والأمر للنبي –ﷺ– بالمشاورة، أمر لأمته لتقتدي به، ولا تراها منقصة، كما مدحهم سبحانه وتعالى.

– **الطبري:** وقال آخرون: إنَّما أمره الله بمشاورة أصحابه فيما أمرَه بمشاورتهم فيه، مع إغنائه بتقويمه إياه وتدبيره أسبابه عن آرائهم، ليتبعه المؤمنون من بعده فيما حزبهم من أمر دينهم، ويستنُّوا بسنَّته في ذلك،

1– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطا، (ص،1264)، رقم: (7352).

2– السياسة والإمامة، (ص،24).

3– آل عمران: 159.

ويحتذوا المثالَ الذي رأوه يفعله في حياته من مشاورتَه في أموره – مع المنزلة التي هو بها من الله– أصحابَهُ وتبَّاعَهُ في الأمر ينزل بهم من أمر دينهم ودنياهم، فيتشاوروا بينهم ثم يصدروا عما اجتمع عليه ملأهم [1].

– **الفخر الرازي:** عند قوله –تعالى–: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [2]، الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: ظَاهِرُ الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ فَقَوْلُهُ: وَشاوِرْهُمْ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ [3].

– **القرطبي:** " قَالَ ابْنُ خُوَيْزِ مَنْدَادُ: وَاجِبٌ عَلَى الْوُلَاةِ الْمُشَاوَرَةُ، فَيُشَاوِرُونَ الْعُلَمَاءَ فِيمَا يُشْكِلُ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ، وَيُشَاوِرُونَ وُجُوهَ الْجَيْشِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَرْبِ، وَيُشَاوِرُونَ وُجُوهَ النَّاسِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِهِمْ وَيُشَاوِرُونَ وُجُوهَ الْكُتَّابِ وَالْعُمَّالِ وَالْوُزَرَاءِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِ الْبِلَادِ وَعِمَارَتِهَا. وَأَشَارَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ إِلَى وُجُوبِهَا بِأَنَّهَا سَبَبٌ لِلصَّوَابِ فَقَالَ: وَالشُّورَى مِسْبَارُ الْعَقْلِ وَسَبَبُ الصَّوَابِ. يُشِيرُ إِلَى أَنَّنَا مَأْمُورُونَ بِتَحَرِّي الصَّوَابِ فِي مَصَالِحِ الْأُمَّةِ، وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْوَاجِبُ فَهُوَ وَاجِبٌ " [4].

– **ابْنُ عَطِيَّةَ:** الشُّورَى مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ وَعَزَائِمِ الْأَحْكَامِ، وَمَنْ لَا يَسْتَشِيرُ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ فَعَزْلُهُ وَاجِبٌ، وَهَذَا مَا لَا اخْتِلَاف فِيهِ. وَمُحْمَلُ الْأَمْرِ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ لِلْوُجُوبِ وَالْأَصْلُ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْخُصُوصِيَّةِ فِي التَّشْرِيعِ إِلَّا لِدَلِيلٍ. وَقَالَ النَّوَوِيُّ، فِي صَدْرِ كِتَابِ الصَّلَاةِ مِنْ «شَرْحِ مُسْلِمٍ» : الصَّحِيحُ عِنْدَهُمْ وُجُوبُهَا وَهُوَ الْمُخْتَارُ. وَقَالَ الْفَخْرُ: ظَاهِرُ الْأَمْرِ أَنَّهُ لِلْوُجُوبِ. وَلَمْ يَنْسِبِ الْعُلَمَاءُ لِلْحَنَفِيَّةِ قَوْلًا فِي هَذَا الْأَمْرِ إِلَّا أَنَّ **الْجَصَّاصَ** قَالَ فِي كِتَابِهِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ، عِنْدَ قَوْلِهِ –تَعَالَى–: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [5] هَذَا يَدُلُّ على جلالة وَقع الْمَشُورَةِ لِذِكْرِهَا مَعَ الْإِيمَانِ وَإِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّنَا مَأْمُورُونَ بِهَا. وَمَجْمُوعُ كَلَامَيِ الْجَصَّاصِ يَدُلُّ أَنَّ مَذْهَبَ أَبِي **حَنِيفَةَ** وُجُوبُهَا [6].

– **الشوكاني:** " ما رأيت أحدًا قط إلى فيه دليل على أنه يشرع للإمام أن يستكثر من استشارة أصحابه الموثوق بهم دينا وعقلًا، وقد ذهبت الهادوية إلى وجوب استشارة الإمام لأهل الفضل، واستدلوا

1– ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (7/ 344–345).

2– آل عمران: 159.

3– التفسير الكبير، (9/ 410).

4– الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (249/4)، الموسوعة الفقهية الكويتية، (279/26).

5– الشورى: 38. ينظر: المحرر الوجيز، (534/1).القرطبي:

6– ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (148/4–149).

بظاهر قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [1]، وقيل إن الأمر في الآية للندب تطيبًا لخواطرهم، وأجيب بأن ذلك نوع من التعظيم، وهو واجب، والاستدلال بالآية على الوجوب، إنما يتم بعد تسليم أنها غير خاصة برسول الله ﷺ، أو بعد تسليم أن الخطاب الخاص به يعم الأمة، أو الأئمة، وذلك مختلف فيه عند أهل الأصول " [2].

– **رشيد رضا:** " أَيْ دُمْ عَلَى الْمُشَاوَرَةِ وَوَاظِبْ عَلَيْهَا، كَمَا فَعَلْتَ قَبْلَ الْحَرْبِ فِي هَذِهِ الْوَقْعَةِ (غَزْوَةِ أُحُدٍ) وَإِنْ أَخْطَئُوا الرَّأْيَ فِيهَا، فَإِنَّ الْخَيْرَ كُلَّ الْخَيْرِ فِي تَرْبِيَتِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِالْمُشَاوَرَةِ دُونَ الْعَمَلِ بِرَأْيِ الرَّئِيسِ، وَإِنْ كَانَ صَوَابًا، لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ النَّفْعِ لَهُمْ فِي مُسْتَقْبَلِ حُكُومَتِهِمْ، إِنْ أَقَامُوا هَذَا الرُّكْنَ الْعَظِيمَ (الْمُشَاوَرَةَ) فَإِنَّ الْجُمْهُورَ أَبْعَدُ عَنِ الْخَطَأِ مِنَ الْفَرْدِ فِي الْأَكْثَرِ، وَالْخَطَرُ عَلَى الْأُمَّةِ فِي تَفْوِيضِ أَمْرِهَا إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ أَشَدُّ وَأَكْبَرُ " [3].

وفي موطن أخر يقول: " أَقَامَ النَّبِيُّ –ﷺ– هَذَا **الرُّكْنَ (الشُّورَى)** فِي زَمَنِهِ بِحَسَبِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ حَيْثُ قِلَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاجْتِمَاعِهِمْ مَعَهُ فِي مَسْجِدٍ وَاحِدٍ فِي زَمَنِ وُجُوبِ الْهِجْرَةِ الَّتِي انْتَهَتْ بِفَتْحِ مَكَّةَ، فَكَانَ يَسْتَشِيرُ السَّوَادَ الْأَعْظَمَ مِنْهُمْ وَهُمُ " [4]، فانظر كيف سمى الشورى ركنًا.

وكثير من المعاصرين؛ كأمثال: محمود شلتوت، ومُحَمَّد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلَّاف، وعبد القادر عودة، ويوسف القرضاوي، وسليم العوا، يؤيدون الوجوب، لما رأوه من فساد عريض أصاب الأمة في مقتل، بسبب الاستبداد وفساد أغلب الولاة.

– **الإمام الأكبر شيخ الأزهر:** وتحت عنوان، الشورى التي لا قيمة لها عند الله، قال: " وإنَّ الإسلام الذى يحكم بالبرهان، والمنطق الإنساني السليم في عقائده وشرائعه، وينعى على التقليد والمقلدين، وعلى اتخاذ الهوى إلهًا يمتثل أمره، لا يمكن أن يهمل من أصول الحكم، ذلكم المبدأ الطبيعي في الحياة وهو «الشورى». كما لا يمكن أنَّ بريده حين يضعه "مُجَدَّة اختيارية " يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطبيب النفوس، دون العمل به، كما يذهب إلى ذلك صنائع الملوك المستبدين، ولا أن بريده صورة مفتعلة يبرر بها

1- آل عمران: 159.

2- نيل الأوطار، (327/4).

3- تفسير المنار، (4/ 164).

4- المصدر نفسه، (4/ 164).

أرباب الطغيان طغيانهم. وإنَّما يريده أمرًا ثابتًا مقررًا مأمورًا به؛ هو حق للأمة تأخذه بالقوة، وواجب عليها، تأثيم جميعها بتركه، وحقيقة لها أثرها العملي في الحكم وسياسة الجماعة " [1].

– **الأزهر الشريف**: هذا أمر لم يسبق الإسلام اليه أي دين، فلقد قرر أنَّ الحكم شورى بين المسلمين كما أمر الرسول –ﷺ– أن يشاور المسلمين في أمرهم، وهذا مما يشير الى ضرورة الحكم بالشورى دون استبداد من الحـاكم أياما كان ولو كان رسولًا معصومًا، فالشورى ركن من أركان هذا المجتمع المؤمن الذي تتكون من أفراده دولة الإسلام، أمَّا شكل الشوري في الاسلام، ترك الإسلام أمر الشورى للأمة تشكله وفق ظروفها ومصلحتها في كل زمان ومكان [2].

– **عبدالرزَّاق السنهوري**: يجب أن نشير هنا أولًا أنَّه في نطاق التَّشريع، فإنَّ الأمة لا تمارس فقط حق الشورى؛ بل إنَّ لها الحق في أنَّ تشرّع قواعد ملزمة عن طريق الإجماع. أمَّا فيما يتعلق بالاختصاصات الخاصة بالحكومة في نطاق السلطة التنفيذية فإنَّ على الحكومة –وهذا التزام قانوني– قبل اتخاذ القرارات في المسائل الهامة أن تستشير الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد الذين لهم الحق؛ بل عليهم التزام بتقديم المشورة والنصح أساس هذا المبدأ، وهو الشورى، موجود بالقرآن والحديث وإجماع الخلفاء الأربعة الأوائل مما لا جدال فيه. إذن إنَّ الحاكم ملتزم شرعًا بالشورى [3].

– **أبو الأعلى المودودي**: " أولو الأمر أي الخليفة ومجلس شوراه ، وكانوا يشكلون أعلى هيئة أو ذات سلطة شاملة تقرر بالشورى وبموجب هدى القرآن: ما هو الحكم الثابت عن الله ورسوله فى مختلف القضايا والمشاكل التى طرأت على المجتمع والدولة ؟ وأي منهاج للعمل هو أقرب للصواب باعتبار مبادئ الدين وروحه ومصلحة جماعة المسلمين إذا كان كتاب الله وسنة رسوله لم يرد فيها حكم في أمر من الأمور "[4].

1- الإسلام عقيدة وشريعة، (ص، 384).

2- أرشيف مجلة الأزهر الشريف من العام 1349 هجريًا حتى 1435 هجريًا (azhar.gov.eg)

3- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، (ص، 192-193).

4- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، (ص، 192-193).

– **سيد قطب**: الشورى، وآلياتها: " وبهذا النَّص الجازم: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [1]، يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتَّى ومُحَمَّد رسول الله –ﷺ– هو الذي يتولاه. وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكًا في أنَّ الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه. أما شكل الشورى، والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتَّحوير والتَّطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها. وكل شكل وكل وسيلة، تتم بها حقيقة الشورى– لا مظهرها –فهي من الإسلام " [2].

– **علي جريشة**: الشورى فريضة سياسية [3].

– **مُحَمَّد الغزالي**: في كتابه: الإسلام والاستبداد السياسي، وهو من أهم كتبه التي هاجم فيها تفرد الحكام بالرأي، وأكد فيه أنَّ الشورى هي الوسيلة الوحيدة لكسر طغيان الفرد وأخطأ من المفسرين من وهم أن الشورى غير ملزمة، فما جدواها إذن ؟ وما غناؤها في تقويم عوج الفرد إذا كان من حقه ألا يتقيد بها ؟ وأين في حياة الرسول وسيرة خلفائه ما يدل على أن الحاكم خرج على رأى مستشاريه ؟ والديمقراطية الحديثة تخضع الحاكم لرأى الكثرة وتمنع السلطة التشريعية من التدخل في شئون السلطة التنفيذية المحضة، فإن كان الذين يريدون إطلاق سلطة الحاكم عن دائرة الشورى يعنون ذلك فلا حرج عليهم وإلا فكلامهم لغو لا يعتد به، وقلَّما تألفت حكومة ينظر إليها الشعب كما ينظر الإنسان إلى المرآة فيجد فيها صورته، حتى أصبح الشذوذ قاعدة، وحتى أصبح العامة يستغربون العدالة ويألفون المظالم [4].

– **يوسف القرضاوي**: إذ قال تحت عنون: الشورى واجبة: " فأمَّا بالنسبة للأمر الأول، فالذي تدل عليه النُّصوص: أنَّ الشورى واجبة على الأمير ونحوه، فإنَّ الله تعالى أمر بها رسوله الله في سورة آل عمران، وبعد غزوة أحد التي استشار فيها أصحابه نزل على رأي أكثريتهم، وقد كانت نتيجتها ما تعلم، ومع هذا أمره بالاستمرار على المشاورة، قال –تعالى–: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [5] والأصل في الأمر وخصوصًا إذا كان في القرآن الوجوب. هذا في القرآن المدني، وفي القرآن المكي، وصف الله –تعالى– مجتمع المؤمنين بجملة

1– الشورى: 38.

2– في ظلال القرآن، (501/1).

3– المشروعية الإسلامية العليا، (ص، 217).

4– ينظر: (ص، 59–60).

5– آل عمران: 159.

صفات أساسية كان منها الشورى، وكلها فرائض لا بد منها، وذلك قوله –تعالى–: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [1]، فالاستجابة لأمر الله، وإقامة الصلاة، والإنفاق مما رزق –يعني الزكاة– كلها فرائض مهمة في الدِّين، فلماذا تكون الشورى من بينها هي الخصلة الوحيدة المندوبة ؟ " [2].

وفي موطن آخر يقول أيضًا، أنَّ الشورى ملزمة: " أمَّا الأمر الثاني –وهو المقصود بالسؤال هنا– وهو: هل الشورى ملزمة للأمير أو المسؤول بحيث لا يجوز له أن يتجاوز ما قرره مجلس الشورى؟ أم إنها غير ملزمة له، إنَّما هي معلمة فقط، يستشير ليستنير، ويعرف الآراء والاتجاهات، ثمَّ هو الذي يتخذ القرار الذي يراه ملائمًا، ويتحمل المسؤولية؟ رأيان موجودان في الفقه الإسلامي، والذي نرجحه هنا –وقد رجحته من قديم في أكثر من كتاب لي– هو أنَّ الشورى ملزمة للأمير، أو الرئيس المسؤول في أي مؤسسة، أو جمعية أو مجلس إدارة، أو نحو ذلك. فعليه أن يعرض الرأي ليشرح ويناقش بكل صراحة وحرية، ثمُّ تؤخذ الأصوات عليه، فإن اتفق على إقراره الجميع، فهو غاية المراد، وإن اختلفوا فلا بد من مرجح، والترجيح هنا إنَّما يكون بالأكثرية " [3].

– **محمَّد عمارة:** فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان، وأنَّها فريضة في سياسة الدولة والأمة؛ بل وشرط في طاعة الرعية للراعي؛ كما يقول ابن عطية: " من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا مما لا خلاف فيه " [4].

– **سليم العوا:** تحت عنوان، وجوب الشورى: " والرأي الراجح بين الفقهاء، هو أنَّه يجب على الحاكم مشاورة الأمة في الأمور العامة، بحيث إذا تركها الحاكم كان للأمة أن تطالبه بها، وأن تبدي رأيها ولو لم –لم يطلب منها– فيما قد يكون لها فيه رأي " [5]. ويتابع أيضًا، بقوله: " ومع أنَّ القول بالوجوب –في

1– الشورى: 38.

2– فتاوى معاصرة، (ص، 448).

3– المصدر نفسه، (ص، 448–449).

4– معالم المنهج الإسلامي، (ص، 144–145)، وكلام ابن عطية تمت الإشارة إليه سابقًا.

5– في النظام السياسي للدولة الإسلامية، سليم العوا، (ص، 184).

شأن الشورى- هو الأرجح عند جمهور الفقهاء، فقد ذهب بعضهم إلى أنَّ الأمر الوارد بالشورى إنَّما هو للندب لا للوجوب " [1] ثم يواصل بقوله: أمَّا المواقف التي استند إليها النَّافون؛ لكون الشورى ملزمة فيبدو، أنَّهم قد جانبهم الصَّواب في تفسيرها وتأويلها؛ بل وأحيانًا في روايتها أيضًا " [2].

أدلة القائلين بأن الشورى للوجوب:

أولا: في غزوة بدر، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ-: " أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ"، وَإِنَّمَا يُرِيدُ الأَنْصَارَ، فَفَهِمَتِ الأَنْصَارُ أَنَّهُ يَعْنِيهِمْ " [3].

ثانيًا: استشارته في غزوة أُحُد بشأن «التَّمركز في المعركة» رُؤْيَا الرَّسُولِ -ﷺ- ومُشَاوَرتُهُ أَصْحَابَهُ، " وَبَعْدَ أَنْ تَأَكَّدَ لِلرَّسُولِ خَبَرُ قُرَيْشٍ، وَوُصُولُهُمْ إلى المدِينَةِ، عَقَدَ اجْتِمَاعًا اسْتِشَارِيًّا مَعَ الصَّحَابَةِ، وَأَخْبَرَهُمْ بِرُؤْيَاهُ التِي رَآهَا لَيْلَةَ الجُمُعَةِ فَقَالَ -ﷺ-: "إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ، وَاللَّه خَيْرًا، رَأَيْتُ بَقَرًا تُذْبَحُ، وَرَأَيْتُ فِي ذُبَابِ سيْفِي ثَلْمًا، وَرَأَيْتُ أَنِّي أَدْخَلْتُ يَدِي فِي دِرْعٍ حَصِينَةٍ "[4].

وفي آية آل عمران، حيث جاء الأمر فيها مباشرًا: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [5] والأمر مستلزمٌ الوجوب، وكذلك آية الشورى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [6].

أمَّا الوجوب فلا أدري لماذا يرتاب بعضهم فيه! فقد حسمته الآية؛ غير أنَّ الوجوب فيها مستفاد من جهة أخرى، وهي مجيء الشورى وسط حشد من المحكمات التي تمثل دستورًا لمجتمع سياسي رشيد.

وفي صدد الإلزام من عدمه، تذكرت قول -صاحب الظلال- عند آية الشورى من سورة آل عمران، مهما كانت أخطاء الشورى، فإنَّها مكاسب في واقع الجماعة المسلمة لا محالة، إذ يقول: " ولم يكن رسول الله -ﷺ- يجهل النتائج الخطيرة التي تنتظر الصف المسلم من جراء الخروج. فقد كان لديه الإرهاص من

1- المصدر نفسه، (ص، 185).

2- المصدر نفسه، (ص، 192).

3- اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، (375/2)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: غزوة بدر، رقم: (1779)، (ص، 634).بغير اللفظ..

4- اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، (570/2)، وأخرجه البخاري في صحيحه بلفظ آخر، كتاب: التعبير، باب: إذ راى بقرًا تنحر، رقم: (7035)، (41/9)..

5- آل عمران: 159.

6- الشورى: 38.

رؤياه الصادقة، التي رآها، والتي يعرف مدى صدقها. وقد تأولها قتيلًا من أهل بيته، وقتلى من صحابته، وتأول المدينة درعًا حصينة. وكان من حقه أن يلغي ما استقر عليه الأمر نتيجة للشورى؛ ولكنَّه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتَّضحيات؛ لأنِّ إقرار المبدأ، وتعليم الجماعة، وتربية الأمة، أكبر من الخسائر الوقتية " [1].

ثم يبدأ في تحليل وتشريح عميق؛ لمقاصد الشورى في التَّصور الإسلامي، الذي يجعل منها ركنًا أساسيًا، ومهدًا فسيحًا تجري فيه تارة، وتتخبط فيها تارة أخرى، حتَّى تنضج الفكرة، فيقول: " ولقد كان من حقِّ القيادة النَّبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة. أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أحرج الظروف، وأمام النتائج المريرة التي انتهت إليها المعركة! ولكن الإسلام كان ينشي أمة ويربيها ويعدها لقيادة البشرية، وكان الله يعلم أنَّ خير وسيلة لتربية الأمم، وإعدادها للقيادة الرشيدة؛ أن تربى بالشورى، وأن تدرب على حمل التبعة، وأن تخطئ مهما يكن الخطأ جسيمًا، وذا نتائج مريرة؛ لتعرف كيف تصحح خطأها، فهي لا تعلم الصواب؛ إلا إذا زاولت الخطأ، والخسائر لا تهم، إذا كانت الحصيلة أمة مدربة، واختصار الأخطاء والعثرات في حياة الأمة؛ ليس في شيء من الكسب لها، إذا كانت نتيجته أن تظل هذه الأمة قاصرة؛ كالطفل تحت الوصاية، ولكنَّها تخسر نفسها ووجودها، وتخسر تربيتها، وتخسر تدريبها على الحياة الواقعية؛ كالطفل الذي يمنع من مزاولة المشي مثلًا؛ لتوفير العثرات والخبطات، أو توفير الحذاء" [2].

ثالثا: مُشاورة أصحابه في قضايا الحروب والسِّلْم؛ حتَّى قال أبو هريرة -رضي الله عنه-: "ما رأيت أحدًا أكثر مُشاورةً لأصحابه مِن رسول الله -صلى الله عليه وسلم [3].

رابعًا: غزوة بدر ونتائج المعركة، أُسر سبعون من مُشركي قريش، فاستشار النَّبي -صلى الله عليه وسلم- أبا بكر الصديق -رضي الله عنه- وعمرَ بن الخطاب -رضي الله عنه- في هؤلاء الأسرى، فكان رأي أبي بكر الصديق المنَّ على الأسرى بعد أخْذ الفِديَة منهم، وكان رأيُ عُمر الفاروق قتْلهم، فأخذ برأي أبي بكر الصديق -رضي الله عنه [1].

1- في ظلال القرآن، (501/1).

2- في ظلال القرآن، (501/1-502).

3- أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم: (4872)، (217/11)، عن المسور بن مخرمة ، ومروان بن الحكم، قال عنه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب، إسناده صحيح .

خامسًا: حادِثة الإفك، فعندما رُميت الطاهرة العفيفة أمُّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- بما رميت به، واستَلْبَث الوحي، دعا رسول الله -ﷺ- عليَّ بن أبي طالب، وأسامة بن زيد؛ يَستشيرهُما في فِراق أهله، فأمَّا أسامة، فقال: أهلُكَ يا رسول الله، ولا نعلم واللهِ إلا خيرًا، وأمَّا علي بن أبي طالب-رضي الله عنه- فقال: يا رسول الله، لم يُضيّقِ الله عليك، والنِّساء سواها كثير، وسلِ الجارِيَةَ تَصدُقْك، فدعا رسول الله -ﷺ- بَريرةَ، فقال: (يا بريرةُ، هل رأيتِ فيها شيئًا يَريبُك؟)، فقالت بريرة: "لا والذي بعثك بالحقِّ، إنْ رأيتُ منها أمرًا أَغمِصه عليها قطُّ، أكثر مِن أنَّها جارية حديثة السنِّ، تَنام عن العجين، فتأتي الداجِن فتأكُله " [2].

سادسًا: ما جاء من حديث عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -ﷺ-: « مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايِعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ، تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا »[3].

فالمتأمل في السيرة النَّبوية يرى أنَّ النَّبي -ﷺ- على الرغم من علو منزلته عند ربه، وعظم مكانته بين أصحابه، وأنَّه نبي يوحى إليه، فقد كان كثير التَّشاور مع أصحابه، بل وحتَّى مع زوجاته -ﷺ- وهذا كان في التَّحلل من الإحرام، حينما أمر رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- أَصْحَابِهِ؛ فلم يمتثلوا لذلك، فدخل على أم سلمة وقال هلك المسلمون، فأشارت عليه، وقالت: "يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَتُحِبُّ ذَلِكَ، اخْرُجْ ثُمَّ لَا تُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً، حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ، وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا، فَنَحَرُوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا غَمًّا " [4]، وما كان ذلك إلا بمشورة أم سلمة.

ومثل آخر ضربه الله للنفوس العالية عن الطغيان، وقهر النَّاس، وظنهم في أنفسهم؛ أنهم أعلى وأهدى سبيلًا، قول بلقيس ملكة سبأ، التي قال -تعالى- عنها: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، بَابُ: الْإِمْدَادِ بِالْمَلَائِكَةِ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ، وَإِبَاحَةِ الْغَنَائِمِ، رقم: (1763)، (ص، 626).

2- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الشهادات، بَابُ: تَعْدِيلِ النِّسَاءِ بَعْضِهِنَّ بَعْضًا، رقم: (2661).(173/3).

3- جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رَجْمِ الْحُبْلَى مِنَ الزِّنَا إِذَا أَحْصَنَتْ، رقم: (6830)، (168/8).

4- أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث طويل، عن المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ، كتاب: الشروط، باب: بَابُ الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ، رقم: (2731)، (193/3).

أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [1]. هَذَا مِنْ حُسْنِ نَظَرِهَا وَتَدْبِيرِهَا، ورجاحة عقلها، وسمو نفسها عن العلو والغرور؛ شورة البطانة وعدم الاستفراد بالرأي، دليل على ذلك. فالعقل الراجح، والحكمة الكبيرة التي تمتعت بها بلقيس؛ قادتها في نهاية المطاف إلى الإيمان بالله –جل وعلا– والاستسلام له، والاعتراف بقبح ما كانت عليه من الشرك، وسبب ذلك عدم طغيانها وعلوها في الأرض فسادًا، وما استشارتها لقومها وطلب المشورة منهم، إلا دليل عقلها وحكمتها، وترى الفرق بينها وبين فرعون وطغيانه، ورفضه للمشورة، بقوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ [2].

فالشورى بوصفها الرباني هي نموذجًا للحُكم الإسلامي الرصين، لمفهوم المشاركة المجتمعية؛ إذ تُضفي على صناعة القرار طابعًا جماعيًّا يدمج فاعلية مختلف أفراد الأمّة أو مُمثّليهم. وبهذا تُوفِّر الشورى إطارًا مؤسَّسيًّا متكاملًا يُستهدَف من خلاله تحصيلُ المصلحة الأَوْلى للأمّة، مع جعل كلّ فردٍ مباشرةً أو بالإنابة شريكًا ومسؤولًا عن توجّهات الدولة وسياساتها.

فالشورى في المفهوم الإسلامي الشَّامل، هي منهج شامل، يضمن جودة القرار على المستوى الفردي والأسري، وكفاءة الأداء على المستوى المهني والعلمي، ووحدة المجتمع على المستوى العام، وهي ليست حكراً على النطاق السياسي وحده.

وعلى مر التَّاريخ الإسلامي، كانت الشورى أحد المبادئ الأساسية في الحكم الرشيد، التي أسهمت في تعزيز العدالة والمساواة في المجتمع المسلم، ولعل أبرز الأمثلة على تطبيق الشورى نجدها في فترة الخلفاء الراشدين، حيث كانت الشورى تمثل الأساس الذي يُبنى عليه نظام الحكم، ولم تكن مجرد استشارة للمستشارين؛ بل كانت جزءًا لا يتجزأ من آليات اتخاذ القرارات في الأمور العامة.

وعليه فإذا كان الأمر كما ذكرنا من مكانة الشورى وأهميتها في أزهى عصور الأمة؛ فمن باب أولى، الحاجة إليها اليوم أشد.

وعليه أقول يبقى التأويل المطروح؛ بل القول الفصل: أنَّ القول بأنَّ الشورى غير الملزمة قول ورأي يُفضي إلى الاستبداد قطعًا، خاصة في هذه الأزمنة، ويعكس قلقًا حقيقيًا. فإذا كان للحاكم الحق في تجاهل

1- النمل: 32.

2- القصص: 38.

رأي الأغلبية، أو أهل الاختصاص بعد التَّشاور معهم، فإنَّ هذا يمنحه صلاحية مطلقة في اتخاذ القرارات دون حسيب أو رقيب. وهذا بدوره قد يؤدي إلى تجاهل مصالح الأمة، كما يؤدي إلى مركزية القرار، وإلى تركيز السلطة في يد شخص واحد أو مجموعة صغيرة، مما يُضعف مؤسسات الدولة، ويُعطل دورها، ويؤدي القول كذلك إلى فقدان الثقة، وشعور النَّاس أنَّ آراءهم ومشاركاتهم لا قيمة لها، فإنَّ ذلك سيؤدي إلى فقدان الثقة في الحكومة، وتدهور العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في النَّهاية إلى الفوضى العارمة التي تأكل الأخضر واليابس، وهذا شعور عاشه كل من عاش الاستبداد والطغيان.

إذا لم يكن هناك ثمَّة فائدة لإبداء المشورة وطلبها؛ ثم تركها وعدم الاستجابة لها، كيف لا تكون مُلزمة خاصة حينما تكون رأي أغلبية أعضاء مجلس الشورى أو كلهم ؟

قال ابن كثير –رحمه الله– بعد تمهيد طويل لأهمية الشورى، ثم ختم بقوله نقلاً عن ابن مردويه عن علي –رضي الله عنه– أنه سئل عن العزم في قوله –تعالى–: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [1]، فقال: " مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم " [2].

وهذا ابن حجر في فتح الباري، بعد أن وافق القائلين بالندب، فقال:" فَإِذَا عَزَمَ الرَّسُولُ –ﷺ– لَمْ يَكُنْ لِبَشَرٍ التَّقَدُّمُ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ يُرِيدُ أَنَّهُ–ﷺ– بَعْدَ الْمَشُورَةِ إِذَا عَزَمَ عَلَى فِعْلِ أَمْرٍ مِمَّا وَقَعَتْ عَلَيْهِ الْمَشُورَةُ وَشَرَعَ فِيهِ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يُشِيرَ عَلَيْهِ بِخِلَافِهِ لِوُرُودِ النَّهْيِ عَنِ التَّقَدُّمِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي آيَةِ الْحُجُرَاتِ " [3]، فانظر إلى قوله: مما وقعت عليه المشورة، فهو واضح في الدلالة على عصيانه –ﷺ [4].

وتأسيسًا على ما سبق، أختم بكلمات أظنها حاسمة ودقيقة، وعميقة في معانيها، وهو قول ابن تيمية: يدل على أنَّ الأمر في الشورى للوجوب، قال تحت عنوان: فصل لَا غِنَى لِوَلِيِّ الْأَمْرِ عَنْ الْمُشَاوَرَةِ: فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِهَا نَبِيَّهُ –ﷺ– فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [5] وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ –

1– آل عمران: 159.

2– القرآن العظيم، (131/2).

3– عند باب قول الله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم وشاورهم في الأمر) (13،346)

4– ينظر: فتح الباري، (394/13).

5– آل عمران: 159. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (ص، 326–

ﷺ- قال: «لم يكن أحد أكثر مشاورة لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ-» [1] وَقَدْ قِيلَ: إنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِهَا نَبِيَّهُ لِتَأْلِيفِ قُلُوبِ أَصْحَابِهِ، وَلِيَقْتَدِيَ بِهِ مَنْ بعده، وليستخرج بها مِنْهُمْ الرَّأْيَ فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ وَحَيٌّ: مِنْ أَمْرِ الْحُرُوبِ، وَالْأُمُورِ الْجُزْئِيَّةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَغَيْرُهُ -ﷺ- أَوْلَى بِالْمَشُورَةِ. وَقَدْ أَثْنَى اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ بِذَلِكَ، وَإِذَا اسْتَشَارَهُمْ، فَإِنْ بَيَّنَ لَهُ بَعْضُهُمْ مَا يجب اتباعه من كتاب الله أَوْ سُنَّةِ رَسُولِهِ أَوْ إجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، فَعَلَيْهِ اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد فِي خِلَافِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ عَظِيمًا فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [2] وَإِنْ كَانَ أَمْرًا قَدْ تَنَازَعَ فِيهِ الْمُسْلِمُونَ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَسْتَخْرِجَ مِنْ كُلِّ مِنْهُمْ رَأْيَهُ وَوَجَّهَ رَأْيَهُ، فَأَيُّ الْآرَاءِ كَانَ أَشْبَهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ عَمِلَ بِهِ. كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [3].

إنَّ الربط بين أمر المشورة وبين آيات وجوب الطاعة في سورة النساء لدى ابن تيمية؛ يدل دلالة قوية على أنَّ الأمر عنده للوجوب. فغاية الشورى الوصول إلى ما هو أهدى سبيلًا.

وفي تفسيره لأولي الأمر: أنَّهم العلماء مع الأمراء؛ لدليل على وجوب الشورى، بوجود أهل العلم الذين يستعان بهم للمشورة؛ إذ لو كان الأمر غير ذلك، ما احتاج الأمر إلى المشورة، فقال: " وَأُولُو الْأَمْرِ صِنْفَانِ: الْأُمَرَاءُ وَالْعُلَمَاءُ، وَهُمْ الَّذِينَ إذَا صَلَحُوا صَلَحَ النَّاسُ، فَعَلَى كُلِّ مِنْهُمَا أن يتحرى بما يَقُولُهُ وَيَفْعَلُهُ طَاعَةَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَاتِّبَاعَ كِتَابِ اللَّهِ. وَمَتَى أَمْكَنَ فِي الْحَوَادِثِ الْمُشْكِلَةِ مَعْرِفَةُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ كَانَ هُوَ الْوَاجِبَ، وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ ذَلِكَ لِضِيقِ الْوَقْتِ أَوْ عَجْزِ الطَّالِبِ، أَوْ تَكَافُؤِ الْأَدِلَّةِ عِنْدَهُ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَلَهُ أَنْ يُقَلِّدَ مَنْ يَرْتَضِيَ عِلْمَهُ وَدِينَهُ. هَذَا أَقْوَى الْأَقْوَالِ. وَقَدْ قيل: ليس له التقليد بكل حال، وقيل: لَهُ التَّقْلِيدُ بِكُلِّ حَالٍ، وَالْأَقْوَالُ الثَّلَاثَةُ فِي مَذْهَبِ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ " [4].

1- أخرجه أحمد في مسنده، رقم: (18928)، (31/ 244)، بلفظ: " ما رأيت أحدًا قط "، وأخرجه الترمذي في سننه، رقم: (1714)، (265/3)، دون بيان حكمه، وقال عنه ابن حجر في فتح الباري، رجاله ثقات إلا أنه منقطع، (395/13)،

2- النساء: 59.

3- النساء: 59. ينظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (ص، 326- 329)، وينظر: مجموع الفتاوى، (387/28).

4- المصدر نفسه، (ص، 239- 240).

قال ابن عثيمين، في شرحه للكتاب وتعليقه عليه: هذا هو الواجب، الواجب على المسلمين أنَّ أي رأي أشبه بالكتاب والسُّنة فهو الذي يجب أن يتبع، العلماء والأمراء: العلماء ولاة الأمر في تنفيذ الشَّريعة، وعلى هذا يكون العلماء هم قادة الأمراء؛ لأنَّهم هم الذين عليهم تبيين الشَّريعة، أمَّا الأمراء فعليهم تنفيذ الشَّريعة. فلا تقوم الأمة بدون أمراء، ولا تقوم بدون علماء، فلا بد من هذا وهذا، ولهذا قال الشيخ: هم الذين إذا صلحوا صلح الناس، الله أكبر [1].

تُبرز كل هذه الوقائع منهجًا نبويًّا متميزًا يحرص على إشراك جماعة المؤمنين في صناعة القرار، ولو تميّز القائدُ بخبرةٍ وافرة، تأكيدًا على قيمة «العقل الجمعي» في بلوغ حلولٍ رشيدةٍ تُحقّق المصلحة العامة.

وعلى الرغم من كمال عقل النَّبي -ﷺ- ورجاحة رأيه، وهو المؤيد بالوحي، فإنَّه لم يُغفِل الشورى؛ بل كان أكثرَ الناس مشورةً لأصحابه. هكذا تتجلَّى الشورى منهجًا قويمًا وطريقًا مستقيمًا لإدارة الجماعات واتخاذ القرارات، يُرسِّخ مبدأ المشاركة ويُعزِّز الالتزام الجماعي بما يُصدر من أحكام، وتجلت الشورى في غزوة أحد مع ما راءه من رؤية تكشف له أحداث المعركة، إلا أنَّ تحمس الشباب ونزولًا على مشورتهم خرج إلى أحد.

والذي أخلص إليه، وأراه صوابًا في هذا المبحث وأميل إليه؛ القول بالوجوب أقوى من حيث الأدلة، وهو الأنسب لحالنا وزماننا، ولذلك جنح إليه كثير من العلماء، والمفكرين المعاصرين؛ أنَّ الشورى مُلزمة لا معلمة في أغلب أحيانها، وخاصة في مرحلة انحطاط الأمة، وفساد ساستها وقادتها، وأنَّ القول بعدم إلزامية الشورى يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها ومحتواها، وإلى تكريس الطغيان وتعميق استبداد الحكام الذين قلَّ علمهم ودينهم.

1- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 329).

الفصل الثاني:

أبعاد صراع المفاهيم وتكامل الآليات بين الإسلام والديمقراطية

المبحث الأول:

النشأة بين إشكال المصطلح وحجية الأغلبية

المبحث الثاني:

الجذور التاريخية بين مرتكزات الديمقراطية وآلياتها

المبحث الأول:

النشأة بين إشكال المصطلح وحجية الأغلبية

تُعد الديمقراطية إحدى أكثر المفاهيم السياسية إثارة للجدل، ليس فقط من حيث تطبيقاتها، بل منذ لحظة تشكلها المفاهيمي الأول. فهناك من يراها ليست مجرد " آلية " للحكم، بل هي رؤية للعالم، وهناك من يراها مركبًا من شقين؛ الأول: المفهوم والأيديولوجية، والثاني: الآليات والوسائل.

ومن أهم أسس الديمقراطية الالتزام بالمسؤولية واحترام النظام وترجيح كفة المعرفة على القوة والعنف.

والذي لا شك فيه أنَّ الديمقراطية، تستند إلى حجية الأغلبية؛ كآلية لفض النزاع، أو بمعنى آخر هي حكم الأغلبية، فاستبداد الأغلبية، وهو المصطلح الذي صاغه " ألكسيس دي توكفيل "، فإذا كانت الديمقراطية هي حكم الأغلبية، فمن يحمي الأقلية من "طغيان العدد" ؟ هنا تبرز الحاجة للديمقراطية الدستورية التي تضع حقوقًا فوق إرادة الأغلبية اللحظية.

الحجية كضرورة لا كحقيقة أكاديمية، لا تُعتبر الأغلبية حقًا مطلقًا؛ لأنَّها قد تخطئ؛ إلا أنها تُعد أهون الشَّرين، وأخف الضررين، والبديل الوحيد عن العنف في حسم الصراع على السلطة [1].

عليه سنتعرض لمفهوم السيادة في كلا النظامين، وطبيعة المرجعية التَّشريعية في كليهما أيضًا، ومفهوم الأغلبية العددية، الذي يعد محور الارتكاز في الديمقراطية الغربية، وبيان طبيعة النظام الإسلامي مزدوج التَّشريع؛ الذي يجمع بين الثبات في الأصول والكليات (التي لا تقبل التَّغيير بتغير الأغلبية)، والمرونة في الفروع والوسائل التنظيمية التي تُترك لاجتهاد أهل الحل والعقد بما يحقق مقاصد الشَّريعة.

فإنَّ نشأة الديمقراطية هي قصة الانتقال من سيادة الحاكم (المستندة إلى القوة أو الحق الإلهي)، إلى سيادة الشعب (المستندة إلى التعاقد)، وهذا هو قصد العلماء في إطلاقهم لمصطلح الديمقراطية.

---

1 ينظر: الديمقراطية في أمريكا، ألكسيس دي توكفيل، (ص، 238-239).

المطلب الأول:

تاريخها نشأتها وأنظمتها المختلفة

تُعدّ الديمقراطية من المفاهيم السياسية البارزة التي لعبت دورًا محوريًا في تشكيل النظام السياسي الحديث وتوجيه العلاقات الاجتماعية في العديد من الدول ويُستخدم مصطلح "الديمقراطية" للدلالة على نظام الحكم الذي يتميز بمشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات السياسية والتمتع بالحقوق السياسية والاجتماعية.

" الديمقراطية ثمرة نضال طويل في الغرب ضد أنظمة التسلط والاستبداد، والحكم الفردي أو الملكي المستبد الذي يزعم استناده إلى تفويض إلهي مقدس، في ممارسة شهوة الحكم المتسلط، وتعطيل إرادة الشعب، وإبعاد حرمة القانون والنظام الجماعي، والاعتماد على سيف الإرهاب والقسر، والضغط والتَّعسف فينتشر الفساد والظلم، وتتعطل الحريات الأساسية، وتغيب روح المساواة عن الظهور في عالم الحكم الجائر أو الإمبراطورية المتعسفة أو الطائشة، والديمقراطية: هي كلمة إغريقية، ومعناها في الفقه الدستوري القانوني: حكومة الشعب، أو بتعبير الرئيس الأمريكي الأسبق لنكولن»: هي حكم الشعب بالشعب، وللشعب. ثم أصبح للديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة، بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب، وصارت تدور في محورين أساسيين: هما الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية " [1].

" يعود أصل كلمة الديمقراطية إلى اللغة اليونانية، حيث تتكون من كلمتين: "ديموس" (الشعب) و"كراتوس" (الحكم أو السلطة)، الشق الأول: (Demos)، وتعني بالعربية: (الشعب)، والشق الثاني: (kratia)، يعني بالعربية: (سلطة أو حكم). مما يعني أنَّ الديمقراطية في أساسها تعني "حكم الشعب" أو "سلطة الشعب" [2]، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، حيث كان يصف نظام الحكم الذي يسمح للمواطنين بالمشاركة في إدارة شؤون المدينة واتخاذ القرارات السياسية " [3].

1- موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (12/ 581).

2 - ينظر: مبادئ ومقومات الديمقراطية، أحمد صابر حوحو، (ص، 320-321).

3 - ينظر: ينظر: الديمقراطية من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، هاشم الميلاني، (ص/14-15).).

بدأ مفهوم الديمقراطية كنظام حكم محدود ومقتصر على فئة معينة من المجتمع، حيث كان يشمل في بداياته فئة الأثرياء وذوي النفوذ في المجتمع اليوناني، ولم يكن متاحًا لكافة أفراد الشعب، لم يشمل النساء والأجانب والعبيد، ويعد هذا المفهوم نقلة نوعية في الفكر السياسي، إذ كان يتيح لبعض أفراد المجتمع مشاركة نسبية في السلطة ويعزز من حس المسؤولية الاجتماعية [1]، مع مرور الزمن وتطور المجتمعات وتزايد الحركات السياسية والاجتماعية، تطور مفهوم الديمقراطية وأخذ في التوسع ليشمل جميع المواطنين بغض النظر عن طبقاتهم الاجتماعية أو الاقتصادية.

كما لا جدال إنَّ الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحلِّ مشكلة الحكم.

وللديمقراطية المعاصرة تعريفات، تختلف بحسب السياقات الثقافية والتاريخية، لكنها تشمل عدة نماذج بارزة:

المسألة الأولى– الديمقراطية التمثيلية أو غير المباشرة:

في هذا النَّموذج، ينتخب المواطنون ممثلين عنهم؛ لاتخاذ القرارات السياسية، ويُعد هذا النَّموذج الشكل الأكثر شيوعًا للديمقراطية في الدول الحديثة. يعتمد هذا النوع على مفهوم التفويض الشَّعبي، حيث يمنح المواطنون السلطة لممثليهم من أجل التعبير عن مصالحهم في الهيئات التَّشريعية [2].

المسألة الثانية– الديمقراطية المباشرة:

تتيح الديمقراطية المباشرة للمواطنين المشاركة المباشرة في اتخاذ القرارات، وهو نموذج أكثر شيوعًا في المجتمعات الصغيرة أو خلال الفترات الانتقالية التي تتطلب مشاركة عامة الناس، وتُعد الديمقراطية المباشرة نموذجًا قديمًا كان يُمارس في بعض المدن القديمة، مثل أثينا، حيث كان يتمكن المواطنون من التَّصويت بشكل مباشر على القوانين والقرارات السياسية [3]، ومثاله ما كان في عهد القذافي، أو ما يسمى بالنظام الجماهيري.

---

1 – ينظر: الديمقراطية التاريخ والمفهوم، دكتور وجيه قانصو، (ص، 4)، ورقة بحثية.

2 – ينظر: محاضرات الديمقراطية، الدكتور: زين خلف نواف، (ص،4).

3 – ينظر: المرجع نفسه.

المسألة الثالثة– الديمقراطية التشاركية:

يتميز هذا النَّموذج بتعزيز دور المجتمع المدني وتفعيل مشاركة الأفراد في صنع القرار من خلال منظمات المجتمع المدني، والهيئات المحلية. يهدف هذا النموذج إلى خلق تواصل مستمر بين الحكومة والمواطنين؛ بما يعزز من مستوى التفاهم والشفافية في صنع القرار السياسي [1].

المسألة الرابعة– الديمقراطية التوافقية:

توزع مقاعد البرلمان على مكونات المجتمع بأعداد محددة وحسب نسبها السكانية الحقيقية، أو المتفق عليها بين الجهات المعنية بالانتخابات، حيث طبق في العراق نظام (الكوتا) في انتخابات عام 2010م، حيث خصصت عدد من المقاعد إلى الأقليات، وهي المكونات قليلة السكان والتي لا تضمن الحصول على مقاعد تمثلها في مجلس النواب.

إنَّ جوهر الديمقراطية بشكل عام قائم على الأكثرية السياسية، أمَّا في الديمقراطية التوافقية فإن تشكيل الحكومة وتوزيع المناصب السيادية، والرئيسية فيها يكون بالتوافق بين مكونات المجتمع؛ كما هو الحال في العراق حيث تم توزيع المناصب السيادية بين مكونات المجتمع بعد انتخابات.

كذلك يقل ويضمحل دور المعارضة الديمقراطية التوافقية، فلا توجد معارضة حقيقية برلمانية أو حكومية بسبب اشتراك جميع الكتل البرلمانية في الحكومة، وتظهر عوضًا عنها ممارسات أو أساليب للضغط داخل البرلمان، بين الكتل أو بين البرلمانيين والحكومة؛ لأجل الحصول على مساومات أو مواقف معينة [2].

المسألة الخامسة– الديمقراطية التفويضية:

تعتمد على انتخاب رئيس ما، أو قائد قومي يفوض للقيام بمهمة تولي السلطة لحراسة الأمة، ويظهر هذا النظام في الدول المتحولة للديمقراطية حديثًا، ويحدث هذا من قبل أحزاب أو جماعات ضعيفة ومشتقة، ليس لها وسائل فعالة في تمثيل المصالح العامة، الأمر الذي يحضر السلطة أو يفوضها لدائرة واحدة، وخير مثال على ذلك الرئيس الأرجنتيني (سينما) من أبرز الرؤساء الذين انتخبوا بطريقة الديمقراطي [3].

---

1 – ينظر: مبادئ ومقومات الديمقراطية، أحمد صابر حوحو، (ص، 335)..

2– ينظر: الديمقراطية التوافقية وانعكاساتها على إدارة التنوع الإثني، نبهان سالم مرزق أبو جاموس، (ص، 5–6)، مجلة الأكاديمية العربية في الدنمارك، العدد: 2020/ السنة الثانية عشر.https://ao-journal.org/journal/edition/651

3– ينظر: الديمقراطية وموقف الإسلام منها، مُحَمَّد نور مصطفى الراهون، رسالة ماجستير، (ص، 49–58).

المطلب الثاني:

الديمقراطية وإشكال المصطلح

إنَّ الميزان الحق في الخطاب هو ما يحمله من معانٍ ومقاصد، لا الألفاظ والمباني؛ إذ قد تتبدَّل الكلمات بين لغة وأخرى أو يُعبَّر عن الفكرة الواحدة بصيغ اصطلاحية شتّى، بينما يبقى الجوهر واحدًا. فمتى فهم السَّامع مراد المتكلم واستبانت له حقيقة المعنى، سقط الخلاف اللفظي وأضحى النقاش في دائرة «الاصطلاح فقط» وبصفة خاصة إذا كان المصطلح خارجًا عن منظومة الثوابت كالعقائد والعبادات، وبعض المعاملات. فينبغي لنا أنَّ نصرف أذهاننا إلى مضمون الكلام لا إلى قوالبه، فنُقوم الفكرة بمحتواها ونزنها بميزان الحقِّ، لا بلبوس الألفاظ أو شهرة التعبير. وبذلك تُختَصر مسافات الجدل، ويغدو التَّواصل أرسخ وأوفى بالغرض، فكم من مصطلحات شهدت ساحاتها اشتباكات عنيفة دهرًا طويلًا، ثم أضحت مسلماتها واضحة في أذهان من كانوا ينافحون عنها.

وهذا دائمًا ما يقع في مجتمعاتنا حيث تستنفد الطاقات في معارك هامشية بعيدة عن مفهوم المصطلح الحقيقي ومعناه، دون الاتجاه إلى حقيقة اللفظ ومعناه.

فالمصطلح هو اتِّفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، ويستعمل الاصطلاح غالبًا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنَّظر والاستدلال [1].

لهذا قالوا لا مشاحَّة في الاصطلاح، (المشاحَّة)، بتشديد الحاء: وقولهم: (تشاحّا على الأمر)، أي تنازعاه لا يريدان؛ أي كلّ واحدٍ منهما أن يفوتهما ذلك الأمر. و(تشاحّ القوم في الأمر)، وعليه: (شحّ به بعضهم على بعضٍ)، وتبادروا إليه حذر فوته. و(تشاحّ الخصمان في الجدل) كذلك، وهو منه. وفلانٌ (يشاحّ على فلانٍ)، أي يضنّ به " [2].

1- ينظر: الكليات للكفوي، فصل: الألف والصاد، (الجذر الثلاثي: أصل)، (ص،107).

2- تاج العروس، (مادة: شحح)، (501/6).

وقولهم: لا مشاحة في الاصطلاح كما بين ذلك الشاطبي بقوله: " على أنَّه قد يطلق هنا لفظ السّبب على نفس العلّة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحّة في الاصطلاح "[1].

لا مشاحة فِي مَا قَدَّمَهُ مِنْ آرَاءٍ: لاَ مُنَاقَشَةَ وَلاَ مُمَاحَكَةَ فِيهِ، إِنَّهَا وَاضِحَةٌ بَيِّنَة [2].

وهذا ما أكَّده القرضاوي بقوله: " ويهمني أنْ أؤكد أنِّي لست من المولعين باستخدام الكلمات الأجنبية الأصل؛ " الديمقراطية " ولكن إذا شاع المصطلح واستخدمه النَّاس، فلن نصم سمعنا عنه؛ بل علينا أن نعرف المراد منه إذا أطلق، حتَّى لا نفهمه على غير حقيقته، أو نحمله ما لا يحتمله، أو ما لا يريده الناطقون به، والمتحدثون عنه، وهنا يكون حكمنا عليه حكمًا سليمًا متزنًا ، ولا يضيرنا أنَّ اللفظ جاء من عند غيرنا، فإنَّ مدار الحكم ليس على الأسماء والعناوين؛ بل على المسميات والمضامين "[3]

ثُمَّ يواصل في كشف اللثام عن حقيقة الديمقراطية ولُبها، بقوله: " إنَّ جوهر الديمقراطية –بعيدًا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية– أن يختار النَّاس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألَّا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألَّا يُساق النَّاس إلى اتجاهات، أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية، لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التَّشريد والتَّنكيل؛ بل التَّعذيب والتَّقتيل. هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجَدَت البشرية لها صيغًا وأساليب عملية. مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصَّحافة، واستقلال القضاء .. إلخ "[4].

المسألة الأولى– مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم:

وهنا يبرز سؤال، هل يجوز لنا استخدام مصطلحات بعيدة عن فضائنا اللغوي ؟

وبمعنى آخر كيف يكون لنا التعامل مع المصطلحات الوافدة في المحتوى والمعنى؟

ونستطيع أن نجعلها ثلاثة أنواع:

1- الموافقات، (411/1).

2- (تَشَاحَّ) الرَّجُلَانِ عَلَى الْأَمْرِ لَا يُرِيدَانِ أَنْ يَفُوتَهُمَا، مختار الصِحاح، (مادة: ش ح ح)، (ص، 162)، ولسان العرب، ابن منظور، (مادة: ش ح ح)، (ص، 43)، ومعجم المعاني الجامع، على الشبكة العنكبوتية.

3- فتاوى معاصرة، (2/ 650).

4- فتاوى معاصرة، (637/2-638).

أولًا– التحريم والمنع: إذا كان المصطلح يحمل معنى مخالفًا للعقيدة الإسلامية أو الشَّريعة، أو يروج لقيم وأفكار تتناقض مع ثوابت الدِّين، فيجب منعه وابعاده.

مثال: المصطلحات التي قد تستخدم للتنقص أو التي تخفي دلالات باطلة؛ كما حذّر الله –تعالى– من قول اليهود: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ﴾ [1] لأنَّهم كانوا يورّون بها معنى الرعونة (الخفة والحمق).

ثانيًا– الجواز بشرط: إذا كان المصطلح يحمل معنى محايدًا أو علميًا نافعًا مثل: مصطلحات العلوم والتقنية الحديثة التي ليس لها مرادف عربي دقيق وسهل التداول.

ثالثًا– التنقية والاختبار: فإذا كان المصطلح يحمل دلالات مختلطة؛ بين حق وباطل، وخير وشر، فنقبل منه ما يقبل، ونرد ما يرد، **والقاعدة المنطقية تقول**: المصطلحات أوعية تحمل المضامين والمفاهيم، فإذا كان وعاء شر، وجب تركه، وإن كان وعاء خير وجب ضبطه والاستفادة منه.

فقد جاء في فعل النَّبي –ﷺ– في إهدائه خميصة لأم خالد، كما جاء في حديث البخاري بقوله: " أتي رسول الله –ﷺ– بثيابٍ فيها خميصةٌ سوداء، قال: «مَن تَرَوْنَ نَكْسُوها هذِه الخَمِيصَةَ»؟ فَأُسْكِتَ القَوْمُ، قال: «ائْتُونِي بأُمِّ خالِدٍ» فأتي بي للنَّبي –ﷺ– فألبسنيها بيده، وقال: «أبْلِي وأَخْلِقِي» مرّتين، فجعل ينظر إلى علم الخميصة ويشير بيده إليّ ويقول: «يا أُمَّ خالِدٍ هذا سَنا» «يا أُمَّ خالِدٍ هذا سَنا» والسّنا بلسان الحبشيَّة الحسن [2].

وجاء تعليق ابن تيمية على الحديث بقوله: " وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإنَّ هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه. ولهذا قال النَّبي –ﷺ– لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ـ وكانت صغيرة ولدت بأرض الحبشة؛ لأنَّ أباها كان من المهاجرين إليها ـ فقال لها: «يا أم خالد، هذا سنا» والسنا بلسان الحبشة الحسن؛ لأنَّها كانت من أهل هذه اللغة. ولذلك

1- البقرة: 104.

2- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: ما يدعى لمن لبس ثوبا جديدا، رقم: (5823)، (148/7).

يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلي تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية " [1].

ثم يواصل بقوله: " فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولَّدة كلفظ الجوهر، والعرض، والجسم وغير ذلك؛ بل لأنَّ المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من باطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ علي معان مجملة في النفي والإثبات " [2].

ويقول أيضًا: "وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض وأمثال ذلك، فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحًا، موافقًا لقول المعصوم كان ما أراده حقًّا، وإن كان أراد به معنى مخالفًا لقول المعصوم كان ما أراده باطلًا ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه، وهي مسألة فقهية، فقد يكون المعنى صحيحًا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعًا، ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطل، كما قال علي -رضي الله عنه- لمن قال من الخوارج المارقين لا حكم إلا لله .: كلمة حق أريد بها باطل " [3].

ويقول في حديث عن اختلاف المصطلح مع الفرق: "وإن أطلق ذلك فالنِّزاع اللفظي لا يضر إلَّا إذا خولفت ألفاظ الشَّريعة، وليس في الشَّريعة ما يخالف ذلك، ولكن هؤلاء كثيرًا ما يتنازعون في الألفاظ المجملة المتشابهة وقد قيل أكبر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء " [4].

وهذا تشريح جيد للتعامل مع المصطلح الوافد، وهذا لا يعني التهاون في تداول المصطلحات التي لا نفهم معانيها، أو التي لها أبعاد عقدية أو سياسية، أو غيرها من المعاني؛ لكن مقصودنا هو تخطي المصطلح بعد فهم معناه، وضبط مقصده عند أصحابه وعندنا.

فكثير من المصطلحات الغريبة المتداولة والبعيدة عن لغتنا تم تعريبها وإدماجها في قاموس لغتنا، وهذا ما يسمى بالتَّعريب.

1- درء تعارض العقل والنقل، (99/1).

2- درء تعارض العقل والنقل، (100/1).

3- المصدر نفسه، (283/1).

4- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، (391/6).

وهي عملية نقل المفاهيم والألفاظ الأجنبية إلى اللغة العربية، وجعلها متوافقة مع خصائص هذه اللغة وأوزانها وقواعدها.

ومن خلال ما تم نقله سابقًا من أقوال يتبين لنا أنَّ العبرة فهم المقصود منها، والوصول إلى المعنى الذي وضعت له، سواء كان المصطلح وافدًا أو قارًا، وهذا ما خلص إليه الباحثون من علماء السياسة الشَّرعية خاصة؛ أنَّ مصطلح الديمقراطية الوافد إلينا بحكم هيمنة ما يسمى بالحضارة الغربية، وفضاء العولمة الذي لا توقفه حدود ولا سدود. يمكن تحويره وتدويره وتوطينه.

فإذا تضمنت الألفاظ المجملة أنواعًا مختلفة من الإجمال، وليس نوعًا واحدًا، فتارة يكون الإجمال بطريق الاشتراك، لاختلاف الاصطلاحات، وتارة يكون الإجمال بطريق التواطؤ، مع اختلاف الأنواع، فإذا فُسِّر المراد، وفُصِّل المتشابه: تبين الحق من الباطل، والمراد من غيره.

مع أنَّ الأصل في أصحاب الفكرة الإسلامية أن يكون خطابهم الدعوي للآخرين مبنيًّا على المصطلح الإسلامي، وأعني به المصطلح الشَّرعي أو المصطلح الذي درج على استخدامه المسلمون عبر العصور؛ لأنَّه مصطلح عربي غير ذي عوج؛ أمَّا المصطلح المعاصر فهو أمام المصطلح الشَّرعي قد يكون غامضًا في مقصوده، فضفاضًا في عباراته وشعاراته؛ إلَّا أنَّ العصر ومستجداته له قول آخر، خاصة في زمن الأبواب والنوافذ المفتوحة، وعولمة الحياة التي لا تدع لنا مجالًا آخر.

ومع ما قابله من تراجع وإفلاس حضاري لأمتنا التي أصبحت مسرحًا لكل وافد جديد، مع ذوبان هُويتنا الثقافية أمام الغزو الثقافي الغربي.

بل وصل بنا الحال درجة الانبهار بالفكر الغربي وفلسفاته، والشعور بالهزيمة النفسية أمامه.

كذلك الحال في مفهوم الديمقراطية والتي تعني حكم الشعب للشعب، وأنَّه مصدر السلطات التَّشريعية دون ضابط السيادة وحق التشريع المطلق.

وفي الحقيقة تتجلَّى المعضلة الفارقة بين ما تم تقديمه في الحديث عن الشورى وبين الديمقراطية هو صعوبة التمييز بين الوسائل والأيديولوجيا؛ فأيديولوجية الشورى الإسلامية تتمحور حول الوصول إلى أفضل النتائج المادية في ضوء الشريعة الإسلامية من خلال الوسائل المتعددة، من أهل الحل والعقد وسؤال النَّاس وغير ذلك؛ بينما الأيديولوجية الديمقراطية تتمحور حول أن تكون السيادة للشعب لا لله، وأنَّ القوانين التي يتم إعدادها هي تطبق لأجل أنَّ الشعب أرادها لا؛ لأنَّ الله قد أمر بها.

ومع كل ذلك فالديمقراطية كغيرها من المفاهيم ليست مطلقة حتَّى في أمريكا وأوروبا؛ فلكل ديمقراطية منها لها خصوصيتها؛ فالديمقراطية العَلمانية في فرنسا تختلف عنها في أمريكا المسيحية نوعًا ما، والتي يُنتخب فيها الرئيس وتكون من أولوياته تحريم الإجهاض مثلا. وهذا يكشف لنا أنَّ الديمقراطية ليست صنفًا واحدًا.

ولأجل هذا كان هناك تيار من العلماء والمفكرين رأوا في الديمقراطية مساحات لها حكم الوسائل والآليات المحايدة، وتعاملوا معها باعتبار وسائلها التي لها علاقة بالزمان وبالمكان من حيث اختلاف العصر؛ وأنَّ الفتوى فيها تختلف باختلاف زمان ومكان؛ لا اختلاف حجة وبرهان، مثل مفهوم الشورى في الإسلام، ومفهوم البيعة للحاكم وأنَّها بالاختيار، والتي تعبر عنها صناديق الانتخابات اليوم، واستقلال القضاء، وغير ذلك ينظر لها أنَّها جزء من الوسائل والآليات التي نجح الغرب في تطويرها وتحويلها إلى إجراءات ومؤسسات فاعلة، كمؤسسات المجتمع المدني التي تشكل وسيلة ضغط على الحكومات وتحسين أدائها، ومراقبتها مع المؤسسات الرقابية الأخرى في الهياكل الإدارية للدولة، وهي بمثابة مؤسسات الحسبة الإسلامية، وغيرها كثير.

وهذا مثيل فعل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لما رأى في الحضارات الأخرى مشتركات إنسانية هي من باب الوسائل والآليات؛ لا من العقائد والمسلمات. فأخذ تدوين الدواوين؛ ديوان الجند وديوان العطاء، ونظام الخراج، والتاريخ الهجري وغيرها مما استقاه من الحضارات والأمم الأخرى.

وعلى النقيض من ذلك هناك قطاع من بعض الإسلاميين انحرف بهم تيار فتاوى تكفير المعين لكل العاملين في المشاركة السياسية بحجة كفر الأنظمة من جهة، وبتبني الديمقراطية كنظام حاكم من جهة أخرى؛ وأنَّها دين يعبد من دون الله، وعلى رأسهم غلاة المنتسبين لما يسمى بالسلفية الجهادية، وأنصار الشَّريعة، ومن سلك سبيلهم، ويمثل كتاب "الديمقراطية دِين" [1] أوضح صورة على هذا النموذج.

وعدَّوا أنَّ الديمقراطية دِين مضاد لحكم الله، وعليه كفَّروا المشاركين في العملية السياسية بأعيانهم؛ بل كفَّروا حتَّى العلماء الذين نظَّروا للديمقراطية كنظام للحكم من حيث الآليات والوسائل؛ دون الإيمان بالجانب الأيديولوجي لها؛ كونها نظام مضاد من أصله لحكم الله وشرعه.

مع العلم أنَّ العلماء الناظرين للديمقراطية كنظام حكم غير مؤمنين بجانبها الأيديولوجي.

1- ينظر: موقع التوحيد والجهاد، على الشبكة العنكبوتية، كتاب: الديمقراطية دين، لمؤلفه: مُحَمَّد عاصم المقدسي، أردني الجنسية.

وفي نهاية المطاف، فإنَّ أصحاب الاختصاص عليهم واجب تدقيق المعاني قبل استخدام أي مصطلح وافد، والتأكد من دلالاتها الفكرية والقيمية. فإذا كان المعنى فاسدًا، فالواجب رفضه، مع الاعتزاز بالهُوية، وإن كان محيدًا أو مقبولًا قُبل، هذا وينبغي على المسلم أن يعتز بلغته العربية، ويحرص عن البدائل العربية للمصطلحات الجديدة، وهذا دور المجامع اللغوية.

ومن جانب آخر رأينا الغرب الديمقراطي الحقوقي في ثورات الربيع العربي؛ كيف أصبح لهم رأي آخر في الديمقراطية التي ظلوا عقودًا يبشرون بها، فكيف وقفوا ضد إرادة الشعوب، وأصبحت الديمقراطية صنمًا من تمر.

وذلك لعلمهم أنَّ خيارات الديمقراطية لا توافق أهواءهم، في اختيار عملائهم.

المطلب الثالث:

التأصيل الشرعي للأغلبية وحجيتها الشرعية

يُعرَّف حكم الأغلبية بأنَّه مبدأ من مبادئ النظام الإسلامي، ويعدُّ في النظام الديمقراطي والدولة الحديثة اليوم آلية سياسية تُستخدم في اتخاذ القرارات، حيث يعتمد القرار النهائي على اختيار أكبر عدد من الأعضاء المشاركين في التصويت، ويعتمد هذا المفهوم على مبدأ الإرادة الشعبية، مما يعني أنَّ القرار الذي يحظى بأكثر الأصوات يُعدُّ الأكثر تمثيلًا لرغبات المجتمع في السياق الديمقراطي الحديث، فحكم الأغلبية سمة أساسية من سمات نظم الحكم الديمقراطية، حيث يُعزز من مبدأ المشاركة السياسية ويُعطي صوتًا للمواطنين.

وللدكتور أحمد صابر تأكيد لمكانة الأغلبية في النظام الديمقراطي، إذ يقول: " من بين المبادئ التي ترتكز عليها الأنظمة الديمقراطية هي حكم الأغلبية، إذ لا يعقل أن ينبثق عن إدارة أناس أحرار، وأن يكون مع ذلك وقفًا على قلة قليلة، أو في مصلحتها، وقد يثور جدل حول مضمون هذا المبدأ، هل هو حق الأغلبية بأن تحكم نتيجة تصويت، أو يكفي بأن يكون الحكم متوجهًا إلى مصالح الأغلبية مراعيًا لها، مستلهمًا أفكارها وأهدافها، ذلك أنَّ الديمقراطية نظام يتم في إطاره تقرير الشؤون العامة وفقًا لإرادة أغلبية المشاركين في انتخابات دورية تتم في مناخ من الحرية السياسية، لكن هذا لا يعني إهدار حقوق الأقلية؛ بل لابد من مراعاة حقوقها والاعتراف لها بحق المعارضة، فلا ديمقراطية بدون معارضة، بحيث تكون ممثلة داخل البرلمان ويمثلها عدد من المرشحين " [1].

تاريخيًا، يعود مفهوم حكم الأغلبية إلى العصور القديمة، حيث تم استخدامه في المجالس الشعبية في الحضارات اليونانية والرومانية، ومع تطور الأنظمة السياسية، أصبحت فكرة الأغلبية جزءًا لا يتجزأ من الفلسفة السياسية الحديثة في السياق الإسلامي، على الرغم من أنَّ الشورى تعتبر جزءًا من النظام السياسي، فإنَّ حكم الأغلبية لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية حيث يتم استخدام الأغلبية كأداة لحسم الأمور، لكن يجب أن تكون هذه الأمور متوافقة مع الشريعة الإسلامية ومصالح الأمة [2].

1- مبادئ ومقومات الديمقراطية، أحمد صابر حوحو، (ص، 330).

2- ينظر: السياسة الشرعية في ضوء الشريعة الإسلامية، القرضاوي، (ص، 54-57).

ويُعد حكم الأغلبية أساسيًّا لتحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي في الأنظمة الحديثة، فهو يسهم في تحقيق توازن القوى، حيث يتمكن الأفراد من التَّأثير على القرارات السياسية؛ كما أنَّه يعزز من المشاركة السياسية، مما يسهم في تقليل فرص الاستبداد والديكتاتورية، علاوة على ذلك، يُسهم حكم الأغلبية في تقليل التوترات الاجتماعية عن طريق توفير وسيلة سلمية لحسم النزاعات والخلافات بين الأطراف المختلفة، مما يعزز من الوحدة الوطنية [1].

وكان دائمًا رأي الأغلبية أساسًا في اتخاذ القرارات بعد أخذ الشورى وحدوث اختلاف في الأخذ والرد، ويكون دائمًا في التَّصور الإسلامي فيما لا نص فيه، في الأمور التي تقبل الاجتهاد، وقد أُشير إلى ذلك في العديد من الآيات القرآنية التي تُظهر، وتبين أنَّ الأغلبية ليست مفهومًا غريبًا عن ثقافتنا، وإنَّما هي مفهوم أصيل تم الاعتماد عليه في الفصل في كثير من القضايا المختلف فيها عبر تاريخنا الإسلامي، وشواهد الكتاب والسنة والسيرة تزخر بهذا المفهوم؛ بل قد تجاوز التَّعويل على حكم الأكثرية في عدة أمور، حتى عمل بها العلماء في شأن من يؤم النَّاس في المساجد، والقبائل في شوارعهم، وأحيائهم.

ويؤكد الدكتور: صبري خليل مفهومه للأغلبية بقوله: " قال الشيخ مُحَّد رشيد رضا " ومنه يعلم أنَّ ما شرعة الله من العمل برأي الأكثرية فسببه؛ أنَّه هو الأمثل في الأمور العامة لا لأنَّهم معصومون منها "كما أنَّ الممارسة السياسية في ظل ترجيح رأى الأغلبية قد تكون مصحوبة بأخطاء كثيرة؛ لكن هذه الأخطاء نردها إلى التَّخلف الثقافي والعلمي والسياسي. وحل هذه المشكلة ليس بإلغاء رأى الأغلبية، وفرض وصاية فرد أو فئة (أقلية)، إذ هو استكبار ذمه القران في قوله -تعالى-: ﴿مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [2]، ولكن بمزيد من الممارسة حتى يتعلم النَّاس كيف يحلون مشاكلهم [3].

وفي هذا الصدد، يقول صاحب الظلال عند آية الشورى من سورة آل عمران، مهما كانت أخطاء الشورى، فإنها مكاسب في واقع الجماعة المسلمة لا محالة، فيقول: " ولم يكن رسول الله -ﷺ- يجهل النتائج الخطيرة التي تنتظر الصف المسلم من جراء الخروج. فقد كان لديه الإرهاص من رؤياه الصادقة، التي

1- ينظر: النظم السياسية في الإسلام، عبدالله الشحات، (ص، 88-92).

2- غافر: 29.

3- ينظر: مفهوم الاغلبية في الفكر السياسة المقارن، د. صبري مُحَّد خليل – سودانايل (sudanile.com)

رآها، والتي يعرف مدى صدقها. وقد تأولها قتيلًا من أهل بيته، وقتلى من صحابته، وتأول المدينة درعًا حصينة. وكان من حقه أن يلغي ما استقر عليه الأمر نتيجة للشورى؛ ولكنه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات؛ لأنَّ إقرار المبدأ، وتعليم الجماعة، وتربية الأمة، أكبر من الخسائر الوقتية"[1].

يُعد مفهوم حكم الأغلبية أحد المفاهيم الأساسية في النظم الديمقراطية المعاصرة، ويعتمد على مشاركة الشعب في اتخاذ القرارات وصنع السياسات، والشريعة الإسلامية قدمت مفهومًا متميزًا يعتمد على الشورى كمبدأ أساسي يضمن تحقيق المصلحة العامة ضمن إطار الشَّريعة الإسلامية، وعلى الرغم من أنَّ هناك تشابهًا بين الشورى، وحكم الأغلبية من حيث التأكيد على المشاركة الجماعية؛ إلَّا أنَّ الشَّريعة تضع شروطًا وحدودًا تضمن أن تكون القرارات متوافقة مع المبادئ الإسلامية.

وعلى الرغم من أنَّ حكم الأغلبية يعدُّ من الركائز الأساسية في النظم الديمقراطية الحديثة؛ إلَّا أنَّ هناك نقاط توافق واختلاف بينه وبين مفهوم الشورى الإسلامي. فمن ناحية، يشترك كلا النظامين في الدعوة إلى المشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات، مع أنَّ الشورى في الإسلام تضيف عنصرًا أخلاقيًا ودينيًا من خلال الالتزام بالشَّريعة. وهذا يعني أنَّ حكم الأغلبية في الإسلام ليس مطلقًا، بل هو مقيد بضوابط شرعية تضمن عدم تعارض القرارات مع المبادئ الإسلامية.

المسألة الأولى– المخالفون لحكم الأغلبية:

يعترض عدد من الناس الذين يرفضون مبدأ الشورى الملزمة، ويردون الآليات الديمقراطية بأنَّ الكثرة والأغلبية لم تأت في القرآن؛ إلا في سياق الذم والقدح، والقرآن لا يصور "أكثر الناس"؛ إلا جاهلين ضالين فاسقين... فكيف نثق بالأغلبية ونعتد برأيها ونلتزم به ؟

فمن أدلتهم، قوله –تعالى-: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [2] وقوله –تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [3] وقوله –تعالى-: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي

1- في ظلال القرآن، (501/1).
2- يوسف: 103.
3- يوسف: 106.

ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [1]، وقوله -تعالى: ﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [2].

ومن السُّنة ما رواه أبو سعيدٍ الخدريّ ﷺ عن النّبيّ -ﷺ- قال: «يَقُولُ اللهُ -تَعَالَى- يَا آدَمُ فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ فَيَقُولُ: أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ قَالَ: وَمَا بَعْثُ النَّارِ قَالَ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ»[3].

فالمتأمل في الأدلة التي استشهد بها المخالفون من الآيات الكريمة التي خُتمت بأنَّ الأكثرية لا يعلمون؛ يجدها في جملتها أكثر من عشرين آية؛ منها إحدى عشرة آية خُتمت بقوله -سبحانه-: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [4]، فالمتأمل الذكي يجدها صادقة في وصفها؛ كما أكَّد ذلك الله -ﷻ- في آياته الكريمة؛ إلَّا أنَّ تنزيلها وقع في غير محلها، فسياق الآيات الكريمة عن الكثرة غير المؤمنة، المحادة لله ورسوله، أو الكثرة المسلمة المنحرفة عن جادة الصواب، ولهم أدلة كثيرة أخرى لتعزيز موقفهم.

ومن أهم الفروق بين حكم الأغلبية والشورى في الإسلام، هو أنَّ الشورى تتطلب استشارة أهل العلم والخبرة؛ لضمان أن تكون القرارات مدروسة ومبنية على أساس علمي وديني، فعلى عكس الديمقراطية الحديثة التي قد تتيح للأغلبية اتخاذ قرارات قد تتعارض أحيانًا مع القيم الأخلاقية أو الدينية، كما تُعد الشورى إطارًا يضمن توافق القرارات، مع المقاصد الشَّرعية، وبالتالي يمكن اعتبار الشورى نموذجًا متوازنًا يأخذ في الاعتبار مصلحة الأغلبية مع احترام القيم الإسلامية [5].

المسألة الثانية- الموافقون لحكم الأغلبية:

وللإجابة عن الإيراد السابق من المانعين هو ضرورة التَّفريق بين أكثرية الناس، وأكثرية المؤمنين، فإنَّ النُّصوص التي وردت في الكتاب والسُّنة دافعة للبقاء مع المؤمنين، والوقوف معهم، ولم يرد في الكتاب والسُّنة ما يشير على تضليل أكثرية المؤمنين، بل العكس، فمن ذلك ما قاله -تعالى-: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ

1- الأنعام: 116.

2- يس: 7.

3- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأنبياء، باب: قِصَّةِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، رقم: (3348)، (138/4).

4- الأعراف: 187.

5- ينظر: الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي. أحمد الشحات، (ص، 112).

ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ وَلَا تَعۡدُ عَيۡنَاكَ عَنۡهُمۡ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾ [1].

وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي- أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ -ﷺ- عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ»[2] وفي رواية: «لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ – أَوْ قَالَ أُمَّتِي – عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا، وَاتَّبَعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ» [3].

كما قال الموافقون: إنَّ تطبيق حكم الأغلبية في القضايا السياسية: يمكن في التي لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، مثل انتخاب المسؤولين، أو في القضايا التي تتطلب اتخاذ قرارات تنفيذية معينة، كما يجب أن يُنظر إلى هذه الآلية كوسيلة تكميلية لنظام الشورى، وليست بديلًا عن المبادئ الإسلامية في الواقع، فإنَّ التوازن بين حكم الأغلبية ومبدأ الشورى يُمكن أن يؤدي إلى تحسين جودة الحكم، وضمان أن تكون السياسات متوافقة مع القيم الإسلامية [4].

فإنَّ الإسلام يحترم رأي الأغلبية في الأمور التي لا نص فيها، فإذا حصل تشاور بين أهل الشأن، أو الحل أو العقد في أمر اجتهادي لا نص فيه فإنَّ الإسلام في هذه الحالة يعتبر الأكثرية.

ومنها قوله –تعالى-: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡۖ﴾ [5] قال ابن كثير: " أَيْ كُنْتُمْ مُسْتَضْعَفِينَ لِقِلَّتِكُمْ فَصِرْتُمْ أَعِزَّةً لِكَثْرَةِ عَدَدِكُمْ فَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ فِي ذَلِكَ " [6].

ومما يدل على الاعتداد بالكثرة الطيبة وإعلاء مقامها، حينما مرّوا بجنازةٍ، فأثنوا عليها خيرًا، فقال النَّبي -ﷺ-: «وجَبَتْ» ثمَّ مروا بأخرى فأثنوا عليها شرًّا، فقال: «وجَبَتْ» فقال عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه-:

1- الكهف: 28.

2- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (36/4)، رقم (2167)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وقال عنه بشار عواد في تحقيقه للكتاب: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ.

3- أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم، 201/1، رقم (395)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وقد أشار الحاكم إلى ذلك في "المستدرك" حيث ذكر أن له طرقًا متعددة، لكنه لم يجزم بصحته، وذكره الذهبي في "التلخيص" وبين ضعفه.

4- ينظر: الشورى وحكم الأغلبية: دراسة مقارنة، عبد الله الحمد، (ص 142-145).

5- الأعراف: 86.

6- تفسير القرآن العظيم، (402/3).

ما وجبت؟ قال: «هذا أَثْنَيْتُمْ عليه خَيْرًا، فَوَجَبَتْ له الجَنَّةُ، وهذا أَثْنَيْتُمْ عليه شَرًّا، فَوَجَبَتْ له النَّارُ، أنتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ في الأَرْضِ»[1] فإقراره -ﷺ- لشهادة الكثرة؛ فيه إعلاء لها دون الكثرة عند أهل الحق، فليس حكمًا مطلقًا لذم الكثرة.

فليست الأكثرية معيارًا للحق كما أنَّ الأقلية ليست ملازمة للباطل والعكس أيضًا صحيح فليست الأكثرية دلالة على الباطل كما أنَّ الأقلية ليست ملازمة للصواب.

وذكر ابن عاشور في تفسير قوله -تعالى-: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [2] قوله: " فالآية تؤذن بأن قد وجدت كثرةٌ من أشياء فاسدةٍ خيف أن تستهوي من كانوا بقلّةٍ من الأشياء الصّالحة، فيحتمل أن تكون تلك الكثرة كثرة عددٍ في النَّاس إذ معلومٌ في متعارف العرب في الجاهليّة وفي أوّل الإسلام الاعتزاز بالكثرة والإعجاب بها " [3]، ثم أردف بقوله: " وليس قوله: ﴿وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ كَثۡرَةُ ٱلۡخَبِيثِۚ﴾ [4] بمقتضٍ أنَّ كلَّ خبيثٍ يكون كثيرًا ولا أن يكون أكثر من الطّيّب من جنسه، فإنَّ طيّب التَّمر والبُر والثِّمار أكثر من خبيثها، وإنَّما المراد أن لا تعجبكم من الخبيث كثرته " [5].

"فقوله: ﴿وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ كَثۡرَةُ ٱلۡخَبِيثِۚ﴾ [6] يدلّ على أنَّ الكثرة لها اعتبارٌ بحيث إنَّها ما أسقطت هنا إلَّا للخبث، ولم يوافق عليه ابن عبد السّلام بوجهٍ. ثمَّ وجدت ابن المنير ذكره بعينه " [7].

ومن حديث عَائِشَةَ، عن النَّبي -ﷺ- قَالَ: «مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً، كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ، إِلَّا شُفِّعُوا فِيهِ » [8] فالكثرة هنا سبب للمغفرة.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: ثَنَاءِ النَّاسِ عَلَى الْمَيِّتِ، رقم: (1367)، (97/2)، ومسلم في صحيحه، رقم: (949).

2- المائدة: 98.

3- التحرير والتنوير، (62/7).

4- المائدة: 98.

5- المصدر نفسه، (63/7).

6- المائدة: 98.

7- المصدر نفسه، (64/7).

8- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: من صلى عليه مائة شفعوا فيه، رقم: (947)، (ص، 303).

ومن حديث ابن عبّاسٍ أيضًا، قوله-ﷺ-: (عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، حَتَّى رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ، قُلْتُ: مَا هَذَا؟ أُمَّتِي هَذِهِ؟ قِيلَ: هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ، قِيلَ: انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ، فَإِذَا سَوَادٌ يَمْلَأُ الْأُفُقَ) [1].

فالنَّبي -ﷺ- يفتخر ويفاخر بكثرة أمته، ومن ذلك ما روى ابن مسعود عن النَّبي -ﷺ- قال: « أَلَا وَإِنِّي فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَأُكَاثِرُ بِكُمْ الْأُمَمَ، فَلَا تُسَوِّدُوا وَجْهِي، أَلَا وَإِنِّي مُسْتَنْقِذٌ أُنَاسًا، وَمُسْتَنْقَذٌ مِنِّي أُنَاسٌ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ، أُصَحَابِي؟ فَيَقُولُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ » [2].

ومن حديثِ مَعْقِلِ بنِ يسارٍ -رضي الله عنه- أنه قال: " تزوجوا الوَدُودَ الوَلُودَ فإني مكاثِرٌ بِكُمُ الأمم " [3].

وقال ابن حجر في الفتح: " قُلتُ الأحاديث الواردة في ذلك كثيرةٌ، فأمَّا حديث فإنّي مكاثرٌ بكم فصحَّ من حديث أنسٍ بلفظ تزوجوا الودود الولود فإنّي مكاثرٌ بكم يوم القيامة أخرجه ابن حبان وذكره الشَّافعي بلاغًا عن ابن عمر بلفظ: تناكحوا تكاثروا فإنّي أباهي بكم الأمم، وللبيهقي من حديث أبي أمامة: تزوجوا فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم ولا تكونوا كرهبانيّة النَّصارى، وورد فإنّي مكاثرٌ بكم أيضًا " [4]

ونقل ابن قدامة عن أحمد قوله: " إذا كرهه واحدٌ أو اثنان أو ثلاثة فلا بأس، حتى يكرهه أكثر القوم" [5].

وكان هذا هديه -ﷺ- فقد كان يشاور أصحابه كما أمره الله -تعالى- فإذا اتفقوا على شيء أو حصلت الأكثرية لم يخالفهم ولو كان رأيه خلاف الأكثرية، وقد نقلت كُتب السُّنة والسِّيرة أمثله على ذلك منها ما جاء في غزوة أحد أنَّه -ﷺ- كان يرى عدم الخروج من المدينة؛ بل يقيم فيها حتى إذا جاء العدو قاتله المسلمون داخل المدينة وعلى أطرافها؛ فلمَّا رأى الأكثرية تريد الخروج، ترك رأيه ونزل على رأي الأغلبية، واستقر الأمر على الخروج إلى العدو في أحد.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطب، باب: مَنِ اكْتَوَى أَوْ كَوَى غَيْرَهُ وَفَضْلِ مَنْ لَمْ يَكْتَوِ، رقم: (5705)، (126/7).

2- أخرجه ابن ماجه في سننه، في أبواب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، رقم (3057)، (245/4)، قال عنه بشار معروف في تحقيقه للكتاب: حديث صحيح.

3- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: النكاح، باب: النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، رقم: (2050)، (395/3)، قال عنه الأرنؤوط، إسناده قوي.

4- (111/9).

5- المغني، (فصل: وإذا صلى إمام الحي جالسا صلى من ورائه جلوسًا)، (71/3).

علق ابن حجر على الحديث الذي يرشد بعدم القدوم على أرض نزل الطاعون بها، ولا الفرار من أرض نزل بها، واختلاف الصحابة في أمر الطاعون الذي نزل بعمواس.

قال ابن حجر: " وفيه التَّرجيح بالأكثر عددًا، والأكثر تجربة لرجوع عمر لقول مشيخة قريش، مع ما انضم إليهم ممن وافق رأيهم من المهاجرين والأنصار، فإنَّ مجموع ذلك أكثر من عدد من خالفه من كل من المهاجرين والأنصار، ووازن ما عند الذين خالفوا ذلك من مزيد الفضل في العلم والدين، ما عند المشيخة من السن والتجارب، فلما تعادلوا من هذه الحيثية رجح بالكثرة" وعندما قال له أبو عبيدة: فرارا من قدر الله؟ أي ترجع فرارا من قدر الله، فقال له عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، قال القسطلاني: " لأدبته لاعتراضه علي في مسألة اجتهادية اتفق عليها أكثر الناس من أهل الحل والعقد " [1].

يقول صاحب المنار: " فإنْ قيل وما حكمته تعالى في ترجيح الرسول لرأي الجمهور المرجوح ثم إنكاره –تعالى– ذلك عليهم، قل: إنَّ لله في ذلك لحِكمًا ما ظهر لي منها، الحكمة الأولى: عمل الرسول –ﷺ– برأي الجمهور الأعظم فيما لا نص فيه من الله –تعالى– وهو ركن من أركان الإصلاح السياسي، والمدني الذي عليه أكثر الأمم في دولها القوية في هذا العصر " [2].

ومن هذا المنطلق علق القرضاوي –رحمه الله– على الأخذ بحكم الأغلبية، فقال: فمن الأدلة المرجحة للالتزام برأي أكثر أهل الشورى:

1– أنَّ النَّبي –ﷺ– لم ير الخروج إلى المشركين في أحد، وإنَّما كان رأيه ورأي كبار الصَّحابة، القتال داخل المدينة، ولكنَّه رأى الأكثرية تميل إلى الخروج، فنزل على رأيهم، صحيح أنَّه لم يأمر بعد الموافقين والمخالفين، ولكنَّه أخذ بظاهر الأمر.

2–أنَّه أمر باتباع السواد الأعظم [3].

1– فتح الباري شرح صحيح الباري، كتاب: الطب، باب: ما يذكر في الطاعون، رقم: (5730)، (190/10).

2– مُحَمَّد رشيد رضا، (82/10).

3- أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم، 201/1، رقم (395)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وقد أشار الحاكم إلى ذلك في "المستدرك" حيث ذكر أن له طرقًا متعددة، لكنه لم يجزم بصحته، وذكره الذهبي في "التلخيص" وبين ضعفه.

3- أنَّه قال لأبي بكر وعمر: «لو اتفقتما على رأي ما خالفتكما». ومعناه: أنَّه يرجح رأي الاثنين على رأي الواحد، ولو كان هو رسول الله.

4- ما ذكره ابن كثير في تفسيره، نقلاً عن ابن مردويه، عن علي -رضي الله عنه- أنَّ النَّبي -صلى الله عليه وسلم- سئل عن العزم في قوله -تعالى-: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [1]، فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم.

5-أنَّ عمر جعل الشورى في ستة من كبار الصَّحابة اعتبرهم «أهل الحلِّ والعقد في الأمة، واجعل القرار النهائي كما تراه أغلبيتهم، وإذا تساوت الأصوات: ثلاثة وثلاثة اختاروا مرجحًا من الخارج هو عبد الله بن عمر، وإن لم يرضوا به، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف [2].

ثم يواصل حشد الادلة، من آي القرآن العظيم، من عبر قصها لنا عن الأمم الغابرة، التي استهوت الذل والعبودية، والخنوع ، حتَّى أذاقهم الله سوء العذاب، وهي حشود لا حصر لها، فيقول:

6- أنَّ القرآن الكريم شن حملة هائلة على الطغاة المستكبرين في الأرض بغير الحق، أمثال: فرعون وهامان، كما قال -تعالى-: ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ٣٥﴾ [3]، كذلك شنَّع القرآن أبلغ التَّشنيع على الشعوب الخانعة، التي تسلم زمامها إلى هؤلاء، وتسير في ركابهم، ولا تقاومهم ولا تنكر عليهم، كما قال عن قوم نوح -عليه السلام-: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمۡ يَزِدۡهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارٗا﴾ [4]،﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ﴾ [5].

7- أنَّ أهل الشورى في التُّراث الإسلامي يسمون أهل الحل والعقد؛ فإذا لم يكن رأيهم ملزمًا، فماذا يحلون ؟ وماذا يعقدون إذن ؟

8- أنَّ عامة الفقهاء يرجحون قول الجمهور، إذا لم يوجد مرجع آخر.

1- آل عمران: 159.

2- فتاوى معاصرة، (3/ 449-450).

3- غافر: 35.

4- نوح: 21.

5- الزخرف: 54.

9- أنَّ التَّاريخ علمنا -كما علمنا الواقع - أنَّ رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفرد، وإنَّ رأي الاثنين أقرب من رأي الواحد، وأن شر ما أصاب أمتنا كان من جراء الاستبداد والطغيان، وتسلط أمراء السوء على شعوب الأمة وأحرار أبنائها.

10- وفي الحديث عن عمر مرفوعا: " إنَّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد " [1].

المسألة الثالثة- اختلاف الأصوليين في حكم الترجيح بكثرة الرواة على قولين:

الأول: أنَّه يجوز التَّرجيح بكثرة الرواة ، وهو مذهب مالك ، والشافعي في الأصح عنه، ونص عليه أحمد، ورأي مُحَمَّد بن الحسن الشيباني، وبعض الحنفية، وعليه جمهور الأصوليين [2].

الثاني: أنَّه لا يجوز التَّرجيح بكثرة الرواة؛ إلَّا إذا بلغ الخبر حد الشهرة، وهو مذهب أبي حنيفة، وأبي يوسف، وأكثر الحنفية [3].

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ -رضي الله عنه- قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- الظُّهْرَ أَوِ العَصْرَ فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو اليَدَيْنِ: الصَّلاَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَقَصَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- لِأَصْحَابِهِ: «أَحَقٌّ مَا يَقُولُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَالَ سَعْدٌ: وَرَأَيْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ صَلَّى مِنَ المَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ، فَسَلَّمَ وَتَكَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى مَا بَقِيَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، وَقَالَ: «هَكَذَا فَعَلَ النَّبِيُّ » [4].

ووجه الدلالة: أنَّه لم يقبل خبر ذي اليدين حتى أخبره بذلك غيره، فدلَّ على أنَّ للزيادة في العدد قوة في العمل بالخبر.

وتعود أهمية الترجيح كونه: باب أساسي في أصول الفقه؛ لدفع التَّعارض بين الأدلة الشَّرعية، فالتَّرجيح تقديم دليل على آخر لظهور قوة أحدهما على الآخر عند التَّعارض، والتي منها:

1- ينظر: فتاوى معاصرة، (3/ 450)، أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: الفتن، بالباب: ما جاء في لزوم الجماعة، رقم: (2165)، _465/4)، وقال عن الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ المُبَارَكِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُوقَةَ، وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنْ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

2- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ، لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، (ص، 667).

3- المصدر نفسه، (ص، 668)، ينظر: مبحث: الترجيح بكثرة الرواة (دراسة أصولية تطبيقية)، د: غازي مرشد العتيبي، (ص، 313).

4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: إِذَا سَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ، أَوْ فِي ثَلاَثٍ، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، مِثْلَ سُجُودِ الصَّلاَةِ أَوْ أَطْوَلَ، رقم: (1227)، (68/2)، ومسلم (573) باختلاف يسير

أولًا– قواعد الترجيح بكثرة الرواة:

الأصل: يقدَّم ما رواه عدد أكبر من الرواة، لقلة احتمال الوهم أو الكذب، فيه مقارنة بالرواية الأقل عدداً، ويُعرف ذلك بـ "علو الإسناد" إذا كانوا ثقات، وهذا مذهب الجمهور.

ثانيًا– المرجحات الأخرى: لا يقتصر الترجيح على العدد فقط، بل يضاف إليه:

1–كثرة المزكين: تقديم رواية من زكّاه عدد أكبر من العلماء.

2–كثرة الحفظ والضبط: تقديم رواية الأكثر ضبطًا وإتقانًا.

3–كثرة الملازمة: تقديم رواية من لازم الشيخ أكثر، لأنَّه أعلم به.

4–عمل الأكثر: تقديم الرواية التي عمل بها جمهور العلماء (كالصَّحابة أو التَّابعين)

5- وترجيحهم الخبر المشهور على خبر الآحاد؛ لأجل الكثرة، وكذلك كثرة الأدلة [1].

وكان هذا عمل مالك –رحمه الله–: يرجح في بعض المواضع بكثرة القائلين، كما في بعض مسائل فقهه التي رجح فيها قول الأكثر من أهل المدينة أو الصَّحابة، وهو أحد أصول المذهب عنده: (عمل أهل المدينة)، وهو يعد بمثابة التواتر أمام ما دونه.

ولهذا قال الشيرازي: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة، فيقدم على الخبر الآخر، ومن أصحابنا من قال لا يقدم، كما لا تقدم الشهادة بكثرة العدد، والأول أصح؛ لأنَّ قول الجماعة أقوى في الظن، وأبعد عن السهو، ولهذا قال الله –تعالى–: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ [2]، والسادس: أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فروايته أولى؛ لأنَّه أعرف بما دام من السنن [3].

1- ينظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مُحَمَّد مصطفى الزحيلي، (ص، 433). دار الخير دمشق، ط/ الثانية، 1427هـ، 2006م.، (ص، 288)، وينظر الترجيح بعمل السلف وعلاقته بالأدلة الشرعية عند الأصوليين دراسة تأصيلية تطبيقية، سلطان بن حمود العمري، (ص، 25).

2- البقرة: 282.

3- شرح اللمع في أصول الفقه، لإبراهيم بن علي الشيرازي، (ص،83-84).

فالتَّرجيح بكثرة الرواة يظهر في مسائل السُّنة كما قال المؤلف: وهي كالكتاب فيما ذكرنا. وتزيد عليه بكثرة الرواة في أحد الخبرين؛ لأنَّ بكثرتهم يغلب على الظن صحة القول المنقول أو الفعل. ولهذا يوجب التواتر ما لا يوجب الآحاد، لكثرة الأعداد [1].

ومع هذا كله فإنَّ العلماء عدُّوا الكثرة والأكثرية، مرجحًا في عدد من المواضع والحالات. وهم حين قرروا هذا إنما قرروه استجابة لقواعدهم، وتمشيًا مع مناهجهم.

المسألة الرابعة– الترجيح بالكثرة في مجال الرواية:

الرواية إذا جاءت من ذوي العدالة والضبط، فهي مقبولة لازمة، سواء كانوا كُثرًا، أو قلةً، أو أفرادًا، ولكنَّ هذا بشرط ألا يوجد أي مطعن أو معارضة للمروي ذاته، كأن توجد رواية أخرى مناقضة لها، وهي أيضا صادرة عن أهل العدالة والضبط، فإنْ وجدت لزم اللجوء إلى الترجيح، والمرجحات كثيرة؛ كما تقدم ذكره في مبحث الترجيحات [2].

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَعْقُوبَ، ...ثنا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيقٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ، يَقُولُ: "إِجْمَاعُ النَّاسِ عَلَى شَيْءٍ أَوْثَقُ فِي نَفْسِي مِنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَمِمَّا يُوجِبُ تَقْوِيَةَ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ وَتَرْجِيحَهُ " [3].

وهذه الاعتبارات توجد نظائر لها، في سائر القضايا التي تحتاج إلى العلم والرأي والخبرة، فاتفاق الكثرة، أكثر سلامة، وأكثر صوابًا.

المسألة الخامسة– الترجيح بين الاجتهادات بالكثرة:

وتؤكد عدّ العدد في الرواية شواهد من السُّنة وعملِ الصحابة، فقال أبو الوليد الباجي: والضرب الثالث أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الآخر، وذلك مثل أن يستدل المالكي في الوضوء من مس الذكر بما روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عروة عن مروان عن بسرة عن النَّبي –ﷺ– قال: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»، فيعارضه الحنفي بما روى ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي الحنفي عن أبيه عن النَّبي قال: وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةً مِنْكَ ؟ أو بَضْعَةٌ مِنْكَ». فقول

1- ينظر: الجدل على طريقة الفقهاء، أبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، (ص، 24).

2- ينظر: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، (ص، 434).

3- المصدر نفسه، (ص، 434).

المالكي: «ما استدللنا به أولى؛ لأنَّه رواه عن النَّبي -ﷺ- جماعة منهم أم حبيبة وأبو أيوب وأبو هريرة وأروى بنت أنيس وعائشة وجابر وزيد بن خالد وعبد الله بن عمر، وقال أبو زرعة الرازي في حديث أم حبيبة: «صحيح»، وخبركم فلم يروه إلا واحد. فكان خبرنا أولى [1].

وإجماع الصَّحابة له على التَّرجيح بكثرة الرواة، فقد كانوا يرجحون بكثرة العدد، ومن ذلك: أن أبا بكر -رضي الله عنه- قوى خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة السدس بموافقة مُحَمَّد بن مسلمة.

وأنَّ كثرة الرواة للخبر تفيد قوة الظن بصدق رواته، فإذا روى واحد خبرًا أفاد ظنًا، فإذا انضم إليه آخر كان الظَّن أقوى وآكد، ومتى كان الظَّن أقوى وجب العمل به [2].

وذكر ابن الحاجب الأول في الراوي: ويكون في نفسه، وفي تزكيته بما في نفسه، فيرجح ما رواه الأكثر عددًا؛ لأنَّ الأكثر عددا أبعد عن الخطأ، خلافًا للكرخي، فإنَّه لا يرجح بها كما في الشهادة، والفرق سبق [3].

وهذا فيه تأييد لقول الأكثر، وأنَّ ما كثر رواته أقرب إلى التواتر، فوجب أن يكون أولى من غيره. الأول: بكثرة الرواة؛ لقوة الظن، خلافًا للكرخي.

وجاء عن الفخر الرازي، قوله: "الخبر الذي يكون رواته أكثر، راجحٌ على الذي لا يكون كذلك "[4].

وقد مثله الباجي بما رواه مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عروة، عن مروان، عن بسرة، عن النبي -ﷺ-: "من مس ذكره فلا يصلِّ حتى يتوضأ. فهذا الحديث يعارضه حديث طلق بن علي، عن النبي -ﷺ- قال: " وهل هو إلا مضغة منك، أو بضعة منك " [5]

فقال الباجي: فبالحديث الأول تمسك المالكية وغيرهم من القائلين بانتقاض الوضوء من مس الذكر. وبالحديث الثاني تمسك الحنفية، فقالوا: لا ينتقض الوضوء منه. ويرد المالكية بقولهم: "ما استدللنا به أولى؛

1- ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، (ص، 743).

2- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 744).

3- المحصول في علم الأصول، (5/ 414).

4- المحصول في علم الأصول، (453/2).

5- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الطهارة، باب: الرخصة في ذلك، رقم: (182). (131/1)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: إسناده حسن، قيس بن طلق صدوق حسن الحديث، وباقي رجاله ثقات.

لأنَّه رواه عن النَّبي -ﷺ- جماعة منهم: أم حبيبة، وأبو أيوب، وأبو هريرة، وأروَى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمر... وخبركم لم يروه إلا واحد، فكان خبرنا أولى[1].

وقال الباجي أيضًا: " ولو لم يكن لكثرة العدد معنى، لم يطالب عمر أبا موسى -رضي الله عنهما-، مع كونه ثقة مأمونًا،...فثبت أنَّ لكثرة العدد تأثيرًا في الترجيح " [2].

ورجح المالكية الإفراد في الحج أيضًا، وفضلوه على غيره؛ لكثرة رواته عن النَّبي -ﷺ- قال الشيخ أحمد بن الصديق موضحًا دليل المالكية في تفضيل الإفراد: " لأنَّ الإفراد هو الأكثر في الروايات الصحيحة في حجة النبي ﷺ، ورواته أخص بالنبي -ﷺ- ولأنَّ الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- بعد النبي -ﷺ- أفردوا الحج وواظبوا عليه [3].

وذكر ابن النجار الحنبلي مثالًا آخر للترجيح بكثرة الرواة، وهو رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، قال: ومن أمثلة ذلك: مسألة رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام، عند ركوعٍ ورفعٍ منه. فروى إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود، أنَّ النبي -ﷺ- كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود. وروى ابن عمر أنَّه -ﷺ- كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع. ورواه ـ كابن عمر، وائل بن حُجر، وأبو حميد الساعدي، في عشرة من الصحابة، منهم أبو قتادة، وأبو أسيد، وسهل بن سعد، ومُحَمَّد بن مسلمة. ورواه أيضًا: أبو بكر، وعمر، وعلي، وأنس، وجابر، وابن الزبير، أبو هريرة، وجمعٌ غيرهم، بلغوا ثلاثة وثلاثين صحابيًا [4].

وقال الخطيب البغدادي: " ويرجح بكثرة الرواة لأحد الخبرين؛ لأنَّ الغلط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب"[5].

1- إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، (ص،651).

2- المصدر نفسه، (ص، 652).

3- مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة، أبي الفيض أحمد بن مُحَمَّد بن الصديق، (ص، 137).

4- ينظر شرح الكوكب المنير، (4/629-632).

5- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، (ص، 436).

ويوضح الآمدي ذلك بقوله: " وهو أنَّ الاثنين أضبط وأتقن وأبعد عن الخطأ من الواحد، فيغلب على الظن صدقهما " [1]، ومنها أنَّ عمر لما أخبره أبو موسى الأشعري بحديث الاستئذان ثلاثًا، طلب شاهدًا عليه، فشهد له أبو سعيد الخدري.

وقال الآمدي: " ولهذا، فإنَّه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود وآكدها، جعلت الشهادة عليه أكثر عددًا من غيره " [2].

وذكر أبو الحسين البصري من بين المرجحات بين الخبرين المتعارضين: " أَن يعْمل أَكثر السّلف بِأحد الْخَبَرَيْنِ ويعيبوا على من خَالفه كَخَبَر الرِّبَا وَقد رجح بذلك عيسى بن أبان؛ لِأَنَّ الْأَغْلَب أَنَّ الصَّوَاب يكون مَعَ الْأَكْثَر " [3].

وقال أبو الحسين البصري أيضًا: " وكثرة العدد قوة؛ لأن الرواة إذا بلغوا حدًا من الكثرة وقع العلم بخبرهم. فكلما قاربوا تلك الكثرة، قوي الظن لصدقهم؛ ولأنَّ السهو والغلط مع الكثرة أقل، وكذلك الكذب" [4].

وقد قرر الشَّاطبي هذا المعنى بشكل أوسع وأعمق، وأطال في بيانه ونصرته [5].

وواضح من هذه الأقوال، أنَّ قول الأكثر من الصَّحابة وغيرهم مفضل وراجح، بصفة عامة على قول الأقل، وأكثر صوابًا، وأهدى سبيلًا.

وقال ابن الحاجب: " إذا خالف القليل، فليس بإجماع ولا حجة... إلَّا أن يكون الباقي عددَ التواتر، والمخالف شذوذ... فالظاهر أنَّه حجة لا إجماع قطعي... وهو حجة لاشتماله على راجح أو قاطع؛ لأنَّه يبعد عادةً إجماع مثل هذا العدد الكثير . والمخالف شذوذ . على المرجوح " [6]

1- إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، (ص، 652).

2- الإحكام في أصول الأحكام، (325/4).

3- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، (182/2).

4- المصدر نفسه، (ص، 676).

5- ينظر: الموافقات: (56/3—77).

6- بيان المختصر، (556/1—557).

وإلى هذا ذهب االسرخسي أيضًا، فقال: " والدليل على صحة هذا القول قوله -ﷺ-: « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النَّار » وقال -ﷺ-: « عليكم بالسواد الأعظم »، يعنى ما عليه عامة المؤمنين، ففي هذا إشارة إلى أنَّ قول الواحد لا يعارض قول الجماعة؛ ولأنَّه لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبدًا؛ لأنَّه لا بد أن يكون في علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلًا، وممن يرى خلاف ذلك. وإنَّما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصَّواب فيه بالاجتماع عليه، وإنَّما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد؟ ألا ترى أنَّ قول الواحد لا يكون موجبًا للعلم، وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه، وقول الجماعة موجب للعلم، إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم، فكذلك مع وجود هذا الواحد؛ لأنَّ قوله لا يعارض قولهم، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق [1].

وحكى عن أبي حازم القاضي -رحمه الله- قوله أيضًا: " أنَّ الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب للعلم، ولا يعتد بخلاف من خالفهم في ذلك، لقوله -ﷺ-: « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنَّواجذ »، ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوى الأرحام، وأمر المعتصم برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الأرحام، فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعي -رحمه الله- وقال: هذا شيء أمضى على قول زيد، فقال: لا أعتد خلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعدى " [2].

ولهذا قال الإمام الشاطبي: " فليكن اعتقادك أنَّ الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين " [3].

وعلى هذا الأساس، كثيرًا ما نجد العلماء يرجحون ويفضلون قولًا على آخر، واجتهادًا على غيره، لكثرة القائلين به؛ ولأنَّ جمهور أهل العلم عليه.

وفي قراءة قوله -تعالى-: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ﴾ [4] قرأ الجمهور (الحقَّ) بالنصب، على أنَّه نعت للدِّين. وقال أبو عبيد: " ولولا كراهة خلاف الناس، لكان الوجه الرفع "، والرفع هنا يكون

1- أصول السرخسي، (ص، 317).

2- المصدر نفسه، (ص، 317).

3- الموافقات، (173/4).

4- النور: 25.

باعتبار (الحق) نعتًا لله تعالى.فقد أحجم أبو عبيد عن تبني قراءة الرفع، واكتفى بالإشارة إلى وجاهتها، تجنبًا منه المخالفة للجمهور الأعظم الذي قرأ بالنصب. ورغم هذا، فإنَّ القرطبي قد تعقبه وانتقده على ما أظهره من ميل إلى تصويب قراءة شاذة، فقال: " وهذا الكلام من أبي عبيد غير مرضي، لأنَّه احتج بما هو مخالف للسواد الأعظم " [1].

وهكذا يظهر جليًا أنَّ الاعتداد بالكثرة، وعدَّها مرجحًا، عند انتفاء مرجح أقوى، كان أمرًا مسلمًا من حيث المبدأ عند علمائنا. وإنَّما يقع التفاوت والاختلاف في الحالات التي تقدم فيها الكثرة، والحالات التي لا تقدم فيها، وفي اعتبار الكثرة حُجَّة، أو مجرد مرجح أولى من غيره.

وهذه القاعدة كما تنطبق على الواحد والاثنين في مخالفة الجمع العظيم، أو الجمهور، فإنَّها تنطبق بدرجة ما، على كل قلة في مخالفة الكثرة؛ لهذا قال الإمام الشَّاطبي: " فليكن اعتقادك أنَّ الحقَّ مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين " [2].

وبناء على عدِّ أنَّ الصواب، والسلامة من الخلل والزلل، يكونان أقل وجودًا مع كثرة الآراء، فقد نص عدد من العلماء، على أنَّ القول الذي يكون عليه أكثر العلماء، يكون أصوب وأرجح في الغالب. لهذا اعتباره واتِّباعه مقدمًا على الذي قل قائله.

1- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (210/12).

2- الموافقات، (173/4).

المبحث الثاني:

الجذور التاريخية بين مرتكزات الديمقراطية وآلياتها

ترتكز الديمقراطية الغربية على أسس ودعائم أساسية تمثل الأركان والركائز، وهي:

أولًا– الأيديولوجية والبنية الفلسفية:

وهو الجانب النظري والعقدي لها، وما يمثل الثابت فيها، والقائم على نظرية: (الشعب يحكم نفسه بنفسه)، وأنَّ الحكم النهائي للأغلبية، والسيادة للشعب في الديمقراطية الغربية، وهو الإله المشرع وحده لا شريك له.

وذلك يشمل أنظمة الحكم المتمثلة في: البرلمانات والمجالس، والمؤسسات والنقابات والأحزاب، ووسائل الإعلام، واستقلال القضاء، والفصل بين السلطات، والتعددية السياسية، وما يتعلق بها [1].

الحقوق العامة السياسية ترجع في الفقه الغربي إلى دعامتين المساواة والحرية:

ومظاهر المساواة أو أنواعها أربعة :

ا–مساواة أمام القانون: أي إنَّ النَّاس جميعاً سواء في تطبيق القانون، لا يتميز أحد عن أحد.

ب–مساواة أمام القضاء: أي ألا يتميز أشخاص على غيرهم من حيث القضاء أو المحاكم أو العقوبة.

ج–مساواة في التوظيف: أي ألا تميز فئة من المواطنين على غيرها في تقلد الوظائف العامة، إذا توافرت شروط التوظيف، ومنها المؤهلات المطلوبة الخاصة.

د–مساواة في التكاليف العامة من ضرائب ورسوم وخدمة عسكرية. وأنواع الحرية هي في الغالب"[2].

ثانيًا– الوسائل والآليات:

وهو الجانب المتغير المحايد منها مثل: الدستور، والانتخابات، واستقلال القضاء، والإعلام، والفصل بين السلطات، وغيرها.

1- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي القضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (584/12).

2- المصدر نفسه، (584/12).

والآليات هي الوسائل التي نجح بواسطتها الغرب؛ لتحويل القيم والأفكار إلى مؤسسات وإجراءات، من خلالها تكون تلك القيم فعَّالة في أداء دورها.

وعليه نستطيع أن نقول أنَّ هناك ثلاثة آراء في حقيقة الديمقراطية للناظرين إليها:

الرؤية الأولى– من يراها نظامًا متكاملًا لا يمكن تفكيكه، فهي فكرة وأيديولوجية مبنية على أسس وقواعد غريبة عن الفكرة الإسلامية.

الرؤية الثانية– من يراها نظامًا مخالفًا ومختلفًا تمامًا عن فكرتنا الإسلامية، في الجوهر والمضمون والأشكال والوسائل، فجعلوها هدفًا لأفكارهم، ونقدها بكل نقيصة، واتهام المخالفين لآرائهم بالخروج عن الملة والدين، كما هو واضح في كتاب الديمقراطية دين [1]، ولمن آمن بفكره وسلك سبيله، وعلى هذا الكتاب نبتت الأفكار التكفرية، ثم القتل والتفجير.

الرؤية الثالثة– من يراها نظامًا يمكن تفكيكه بين فكرة وأيديولوجية، لها خلفيتها التاريخية من السيادة والسلطة للشعب؛ وهي قطعًا مخالفة للفكرة الإسلامية وعقيدتها من كل وجه، وبين وسائل وآليات يمكن التعامل معها والأخذ بها ما لم تصطدم بأصل الإسلام وقواعده، و«الكلمةُ الحكمةُ ضالَّةُ المؤمن، فحيثُ وجدها فهو أحقُّ بها» [2] قال ابن القيم في دار السعادة " وهذا من أحسن الأمثلة؛ فإنَّ قلبَ المؤمن يطلبُ العلمَ حيث وجده، أعظمَ من طلب صاحب الضَّالَّة لها" [3].

وعلى الرغم من وجود نقاط التقاء بين نظام الحكم الإسلامي والديمقراطية، فإنَّ هناك تباينًا واضحًا في الأساس الفكري كما بيناه سابقًا؛ إذ تختلف المنظومة الإسلامية للحكم بشكل كبير عن الديمقراطية في الجوانب الأساسية مثل: الأهداف، والمرجعيات، ووجهات النظر تجاه الحريات والحقوق.

في الوقت الذي يُبنى فيه نظام الحكم الإسلامي على مبادئ الشَّريعة الإسلامية التي تهدف لتحقيق المصلحة العامة والعدل الاجتماعي ضمن حدود أخلاقية وروحية، بينما تُبنى الديمقراطية الغربية على مفاهيم

1- مُحَمَّد المقدسي منظر السلفية الجهادية، على صفحات التواصل الاجتماعي، https://www.ketablink.com/

2- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: العلم: باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (2687)، (348/4)، قال عنه الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ الْفَضْلِ الْمَخْزُومِيُّ يُضَعَّفُ فِي الحَدِيثِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ.

3- (ص، 206).

الحريات الفردية والمصالح الشخصية، والتي قد تتجاهل في بعض الأحيان الأبعاد الأخلاقية والدينية، فيما يلي تفصيل للفروقات الأساسية بين النظامين بناءً على مراجعات علمية ومصادر موثوقة.

الليبرالية:

وبوجود الديمقراطية وجد مفهوم الليبرالية (Liberalism)، كلمة "ليبرالية" مشتقة من اللفظة اللاتينية (Liber) وتعني (الحر) [1].

والليبرالية: جاء استعمال الكلمة اللاتينية (البير) (GIPER ومعناها الأحرار، لتطلق على هؤلاء الرجال؛ لكونهم داعين إلى الحرية، وتطور هذا الدور ليتحول إلى مصطلحهم (LUPERT) أو (الليبرالية) الذي يعني في الأصل التَّحرر والانتاج والانطلاق من القيود، وحاول هؤلاء التحريريون إحلال تلك المعاني في الحياة بمواجهة الاستعباد والاخلاق والتعصب " [2].

وعُرفت الليبرالية في (موسوعة المورد العربية) بأنها: معارضة المؤسسي السياسية والدينية التي تحد من الحرية الفردية، وهي تطالب بحق الفرد في كما التعبير وتكافؤ الفرص " [3].

فالليبرالية هي فلسفة حقوقية تجيب عن سؤال: ما هي حدود سلطة الدولة على الفرد؟ والتركيز على حماية الفرد وحرياته (التعبير، والاعتقاد، والتملك) حتَّى من الأغلبية، وهدفها، وضع دستور وقوانين تحمي حقوق الإنسان الأساسية وتمنع تغول الدولة أو المجتمع على الفرد. فالليبرالية في أصلها هي عقيدة سياسية وأخلاقية تتمحور حول قيمة واحدة مقدسة: (تنتهي حريتك حيث تبدأ حريات الآخرين).

ويقول عنها العروي: " إن الليبرالية أشبه بمنظومة فكرية شاملة ، تعطي تصوراً يكاد يكون ديناً وضعياً مادياً، يضاهي الأديان السماوية في تصوراتها عن الإنسان وغاية وجوده وأسباب سعادته ، وهذه الليبرالية إذا كانت ديناً ؛ فإنها الدين الذي يشرعه كل إنسان لنفسه، أو يترك مهمة تشريعه لمنظري الأهواء ليختار منه ما يشاء، دون نظر إلى العاقبة في الحياة أو المصير بعد الموت . فتكون الحرية الليبرالية في نظر أصحابها : هي المبدأ والمنتهى، والباعث والهدف والأصل والنتيجة في حياة الإنسان " [4] .

1- ينظر: الليبرالية، شهريار زرشناس، ترجمة: حسن الصراف، (ص، 11).

2- معركة الثوابت وبين الإسلام والليبرالية، عبدالعزيز مصطفى كامل، (ص، 31).

3- منير البعلبكي، (1050/2).

4- مفهوم الحرية، عبدالله العروي، (ص،39).

وهي أيضًا: " تعد الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، والأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه " [1].

وأهم المبادئ الأساسية لها:

الفردية: الإنسان سيد نفسه، وله الحق في اختيار نمط حياته.

الحرية: تشمل حرية التعبير، الاعتقاد، التملك، والتصرف ما لم يضر الآخرين، القاعدة الشهيرة: (أنت حر ما لم تضر).

ويجمل المفهوم ومعناه، عبدالرحيم صمايل، بقوله: " فالليبرالية هي نظرية الحرية، وهي نظرية ذات أطياف متعددة وجوانب مختلفة، وبمقادير متفاوتة، والحرية – كما يلاحظ الباحث المدقق – مفهوم عام يمكن أن يعني به الحرية المطلقة دون معنى محددًا، وقد يريد به البعض معنا محددًا معينًا. ولكن المفهوم الفلسفي لهذا المذهب الفكري هو الحرية المطلقة، التي لا تحدها الحدود ولا تمنعها السدود؛ إلَّا ما كان فيها تجاوز لحريات الآخرين على قاعدة (تنتهي حريتك حيث تبدأ حريات الآخرين)، ومن أستعمل هذا المصطلح لغير هذا المفهوم الشمولي فهو غير مصيب في استعمال المصطلح في غير مجاله، وكان الأولى به البحث عن لفظ يناسب معناه غير هذا المصطلح. وهذا يكشف مدى تردد الليبراليين العرب بين مفهوم المصطلح الفلسفي وبين انتسابهم للإسلام المناقض له من الجذور والأصول " [2].وغايتها في المجمل: تحرير الإنسان من القيود الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتعمل على إسقاط الثوابت المستقرة.

العلمانية:

مفهوم العلمانية: (Secularism)، كلمة "العلمانية" بفتح العين، وقيل بكسر العين، في السياق الغربي مشتقة من اللفظة اللاتينية (Saeculum)، وتعني "العالم" أو "الدنيا" في مقابل "الدين" أو "الآخرة".

1- مفهوم الحرية، عبدالله العروي، (ص، 49).

2- الليبرالية نشأتها ومجالاتها، (ص،7-8).

والعلمانية: هي دعوة إلى إقامة الحياة على أسس مادية وعلمية، وعزل الدين عن شؤون الدولة والمجتمع (السياسة، الاقتصاد، التعليم)، وقيل: "العَلمانية" ، هي " اللادينية " أو "الدنيوية " [1]، وليس المعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى ما لا صلة له بالدِّين.

ولقد قسمها عبدالوهاب المسيري إلى نوعين:

العلمانية الجزئية: تكتفي بفصل الدِّين عن السياسة مع احترام شعائر الفرد.

العلمانية الشاملة: تحاول تفسير الوجود كله من منظور مادي، وتستبعد القيم الدينية من كافة مجالات الحياة.

التي يُمكن تسميتها (العلمانية الطبيعية المادية) أو (العلمانية العدمية)؛ فهي رؤية شاملة للكون بكل عن العالم (الإنسان والطبيعة)، فالعلمانية الشاملة لا تُؤمن بالقيم والمطلقات والكليات [2].

إنَّ (العلمانية) تحمل في الواقع سلسلة من المعاني والمبادئ لعل من أهمها:

نفي الصفة الدِّينية عن السلطة السياسية في الدولة.

الفصل بين الدِّين والدولة [3].

1- ينظر: العلمانية، سفر الحوالي، (ص، 21-24).

2- ينظر: العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة، عبدالوهاب المسيري (473/2).

3- الدِّين والسياسة (تأصيل ورد شبهات)، يوسف القرضاوي، (ص، 150).

المطلب الأول:

آليات الديمقراطية وكيفية الاستفادة منها في الحكم الإسلامي

وهنا نتحدث عن الجانب الإجرائي الذي بينته سابقًا؛ حيث تعتمد الديمقراطية على مجموعة من الآليات والأنظمة التي تضمن مشاركة الشعب في عملية اتخاذ القرار، وحماية حقوق الأفراد وضمان عدالة الحكم، هذه الآليات تُعد جوهر النظام الديمقراطي، وتتباين طرق تطبيقها وفقًا للثقافات والنظم السياسية السائدة.

فالاستفادة من المؤسسات المدنية ضمن إطار الثوابت الإسلامية، وبناء مؤسسات مدنية قوية يضمن استقرار المجتمع وحماية الحقوق والحريات، وهو أمر متأصل في الإسلام أيضًا، ويعتمد النموذج الإسلامي الديمقراطي على مؤسسات مدنية وإدارية تدير شؤون الحكم من خلال أسس الشورى، ويشمل ذلك المؤسسات الرقابية والقضائية والتنفيذية، وقد أشار عبد الوهاب المسيري إلى أهمية المؤسسات المدنية الإسلامية التي لا تعارض الشَّريعة، لكنها تُسهم في إدارة الدولة بشكل حضاري، تتيح هذه المؤسسات مشاركة واسعة وتمثيل لمختلف شرائح المجتمع، ما يسهم في تحقيق إدارة جيدة تحقق التنمية وتضمن التفاعل مع المستجدات؛ إلَّا أنَّه من أكبر الاشكاليات والتحديات التي أعاقت نظام الحكم الإسلامي ومنعته من التطور الذاتي؛ هو الفشل في تحويل الإجراءات والنُّصوص الشَّرعية والقيم الدستورية السياسية الإسلامية إلى أُطر قانونية ومؤسسات مجتمعية مدنية [1].

ومن أهم هذه الآليات التي جعلت للديمقراطية فاعلية هي:

المسألة الأولى– الدستور:

يُعدُّ أحد أهم الضمانات المؤسسة للدولة المدنية، فهو بمثابة عقد من عقود التوثيق التي تنشأ بين الراعي والرعية.

عرَّفه عماد الفقي: " مجموعة من القواعد التي تحدد شكل الدولة بسيطة أم مركبة، ونظام الحكم فيها ملكي أم جمهوري، وشكل الحكومة رئاسية أم برلمانية أم شبة رئاسية، وتبين السلطات العامة التي تباشر بها

1- ينظر: كتاب الأزمة الدستورية من الفتنة الكبرى إلى ثورات الربيع العربي، د/ مُحَمَّد مختار الشنقيطي

الدولة وظائفها، واختصاص كل منها وعلاقتها ببعضها، وعلاوة على ذلك فإنَّ الوثيقة الدستورية تبين حقوق الأفراد وحرياتهم وتصونها وتحميها من الجور والاعتداء أيا كان مصدره. وتتكون الوثيقة الدستورية من ديباجة تعكس السياق السياسي والاجتماعي والتاريخي للدولة " [1] ويحتل الدستور مكانة سامية في النظام القانوني للدولة، فهو التَّشريع الوضعي الأسمى المتفق عليه، صاحب الصدارة على ما دونه من تشريعات، يجب أن تنزل على أحكامه. فإذا تعارضت هذه مع تلك وجب التزام أحكام الدستور وإهدار ما عداها[2].

موضوعات الدستور– والتي من أهمها:

1- تحديد شكل الدولة واسمها: سواء كانت جمهورية، ملكية، فيدرالية، إلخ.

2- تنظيم العلاقة بين السلطات: توزيع الصلاحيات بين السلطات التشريعية، التنفيذية، والقضائية.

3- حماية حقوق الأفراد: ضمان الحقوق والحريات الأساسية.

4- توفير الاستقرار السياسي: من خلال وضع قواعد واضحة للحكم.

5- بيان توزيع الدولة لمواردها الاقتصادية وحق الأقاليم والمحافظات، وغيرها [3].

المسألة الثانية–: الفصل بين السلطات:

إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات يعد ركنًا من أركان الدولة الحديثة، فإنَّه أيضًا يشكل الصورة الحقيقة للديمقراطية، والمدخل الرئيس لممارستها وتكريسها، فهو يمثل ضمانة كبيرة وأساسية لتحقيق المساواة بين الأفراد، واحترام حقوقهم وحرياتهم، فبوجوده تقوم دولة القانون التي تتميز بتخصيص جهة مستقلة، لكلٍ من السلطة التَّشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وهذا المبدأ يستهدف منع استبداد أي سلطة بالأخرى. مع التَّأكيد على أنَّ فكرة مبدأ الفصل بين السلطات ليست حديثه، بل تجد أصلها في كتابات الفلاسفة القدماء؛ لكن المبدأ لم يأخذ شكله النهائي المعروف الآن، إلَّا على يد الفيلسوف (مونتسيكيو) [4].

1- الدستور، (ص، 13).

2- ينظر: الدستور، (ص، 13).

3- ينظر الدستور، (ص، 14-15).

4- ينظر: مبدأ الفصل بين السلطات وعلاقته باستقلال القضاء في العراق، هشام جليل إبراهيم الزبيدي، (ص،1)، وينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، (12/508-509).

فالفصل بين السلطات في الديمقراطية الغربية هو نظام يهدف إلى توزيع السلطة بين ثلاثة فروع: السلطة التَّشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ويسعى هذا النظام إلى منع تركز السلطة في جهة واحدة، وبالتَّالي تحقيق التوازن يحد من احتمال إساءة استخدام السلطة [1].

يرى بعض الفقهاء أنَّ الإسلام يحتوي على مبدأ الفصل بين السلطات، وإن كان ذلك بشكل قديم وفقًا لسياقه التَّاريخي في العهد النَّبوي والخلافة الراشدة، كان هناك تمايز بين القضاء والقيادة السياسية، مما يعكس توجهًا نحو تحقيق التوازن، وبالفصل في الخصومات بين الناس مصداقًا لقوله -تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [2]، وقوله -تعالى-: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [3]. فهذا التوازن أحد أهداف المنهج، الذي يسعى لضمان تحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد [4]، إلَّا أنَّه طيلة تاريخنا الإسلامي ظل نظريًا، دون تفعيل إلا ما ندر، على مستوى المؤسسات أقصد.

المسألة الثالثة– التداول السلمي على السلطة:

من أبرز خصائص الديمقراطية ضمان تداول السلطة بشكل سلمي ومنظم، حيث يتم تغيير الحكام عبر الانتخابات الدورية، مما يحد من احتمالات الاستبداد، فالتداول السلمي للسلطة يعزز مبدأ التعددية السياسية، ويعطي الشعب فرصة لتقييم الحاكم من خلال اختيار ممثلين جدد.

ويرى بعض الفقهاء أنَّ مبدأ البيعة في الإسلام، يُعد شكلًا من أشكال التداول السلمي على السلطة، حيث يتم اختيار الحاكم من خلال موافقة الجماعة، وقد استُخدم نظام البيعة في اختيار الخلفاء الراشدين، مما يشير إلى حرص الإسلام على تحقيق مبدأ التغيير دون اللجوء إلى العنف أو الفوضى [5].

1- ينظر: الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي، عبدالرحمن العويس، (ص، 12).

2- النساء: 65.

3- المائدة: 49.

4 - ينظر: الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي، عبدالرحمن العويس، (ص، 16)، وينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، (12/508-509).

5 - ينظر: المصدر نفسه، (ص، 94).

هنا يشير العويس إلى أنَّ مبدأ التداول السلمي كان موجودًا في تاريخنا الإسلامي !! ولا أظن الأمر كذلك، فالبيعة غير التداول المقيد بسنوات محددة، والبيعة التي قد تستمر إلى نهاية العمر.

وتحديد السنوات هو أمر مستحدث؛ المقصد منه عدم تغول الحاكم إذا طال به العهد، وهو من القضايا التي لا نص فيها بالجواز أو المنع؛ بل الأمر فيها للاتفاق والعقد بين الحاكم والرعية حسب ما ينص عليه الدستور، وهو ضابط ومعيار إضافي أميل إليه في ظل الفساد والاستبداد القائم في الأمة.

المسألة الرابعة– آليات اتخاذ القرار:

في النظام الديمقراطي، تتنوع الآليات المستخدمة لاتخاذ القرار، منها الانتخابات، الاستفتاءات، وآليات التوافق بين الأحزاب، هذه الوسائل تهدف إلى تمثيل أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع في عملية اتخاذ القرار بما يعزز الاستقرار[1].

بينما تُعد الشورى من الآليات الأساسية في اتخاذ القرار في النظام الإسلامي، حيث يُطلب من الحاكم التَّشاور مع أهل العلم وأصحاب الرأي لاتخاذ القرارات، هذا الأسلوب يعكس اهتمام الإسلام بضمان مشاركة المجتمع في الحكم، ويتوافق مع الديمقراطية في تعزيز الشفافية والعدالة [2].

إنَّ وجود الضمانات الأخلاقية في النظام الإسلامي، من قيم الصدق والأمانة والكفاءة والقوة، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر كلها؛ غير كافية ولا تؤدي المطلوب منها، وخاصة في جانب السلطة والثروة ومطامع الإنسان مهما كانت أخلاقه، ما لم تُحوَّل إلى مؤسسات، حقيقية، وسلسلة من الإجراءات التي تمنع الفرد الحاكم من العبث بمقدرات الأمة؛ أي أنَّ التَّعويل على أخلاق السلطان، وضميره غير كافٍ لصناعة حُكم عادل؛ لهذا نجح الغرب في بناء ضمانات مجتمعية مترابطة متراكمة، لها الدور الأكبر في حماية الدولة من عبث الفرد أو الأسرة، فحكام العالم الغربي اليوم لم تأتِ نزاهتهم من ضمائرهم وأخلاقهم؛ بل من منظومة الإجراءات التي تمنعهم من الفساد؛ كما تحمي أجهزة الأمان والوقاية سائق السيارة من تهوره إذا تجاوز الحدود.

---

1 –ينظر: الديمقراطية التشاركية المفهوم النشأ والآليات، محسن الندوي، (ص، 52–60).

2– ينظر: المصدر نفسه، (ص، 64).

عليه كانت الدعوة إلى تبني خيار وسائل الديمقراطية وآلياتها؛ لا فكرتها وأيديولوجيتها التي تجعل السيادة المطلقة للشعب في تقرير مصيره، بناء على ما يراه من مصالح، دون الرجوع إلى المنظومة الثقافية، والهُوية التي تمثل الأمة، ولا على التَّشريع المطلق المخالف للإسلام عقيدة وشريعة.

المسألة الخامسة– استقلال القضاء وسيادة القانون:

يؤكد الاستاذ البياتي، أن الرقابة القضائية في الدولة الحديثة تتمثل في نقاط:

1–تُعد سيادة القانون من الآليات التي تهدف إلى ضمان حقوق الأفراد والتزام الجميع، بما في ذلك الحكام، بالقوانين في النظام الديمقراطي، يجب أن يخضع الجميع للقوانين دون استثناء، مما يحافظ على النظام ويمنع استغلال السلطة [1].

ثم يوضح بقوله أنَّ سيادة القانون في الدولة الإسلامية، تكون قائمة على الكتاب والسُّنة، ونزاهة القضاة.

2– سيادة القانون في الإسلام: تُعد الشَّريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتَّشريع، حيث يجب أن تتماشى القوانين مع التَّعاليم الدينية، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ سيادة القانون تتوافق والنظام الإسلامي الذي يقوم على أساس العدل وتطبيق الأحكام على الجميع دون تفرقة، وتميز القضاء في النظام الإسلامي بوضع فريد في مقدار حرصه على العدالة وتطبيقها، وتنفيذ أحكام القانون الإسلامي على الحكام والمحكومين على السواء، ولقد جعل إقامة القسط بين النَّاس، ودفع الظلم عنهم غاية أساسية لإرسال الأنبياء إلى البشرية، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تأمر بالعدل، وتدعو إلى القسط، وتنهى عن الظلم، فقال–تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [2]، وقوله –ﷺ–: من حديث عَائِشَةَ –رضي الله عنها–: أَنَّ أُسَامَةَ كَلَّمَ النَّبِيَّ –ﷺ– فِي امْرَأَةٍ، فَقَالَ: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الحَدَّ عَلَى الوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» [3].

---

1 – ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 271–272).

2– الحديد: 25.

3– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: إِقَامَةِ الحُدُودِ عَلَى الشَّرِيفِ وَالوَضِيعِ، رقم: (6787)، (160/8). ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 275).

ونلاحظ هنا أنَّ مبدأ فصل السلطات نجح في بناء مؤسسات قضائية مستقلة، لا تخضع للسلطات الحاكمة، بحيث يخضع الجميع لسيادة القانون، بما فيها الحكام أنفسهم.

المسألة السادسة– الانتخابات:

يُعد نظام البيعة في التَّاريخ الإسلامي من أشكال الانتخابات التي تؤكد على حقِّ الأمة في اختيار قادتها.

وعلى الرغم من أنَّ مفهوم الانتخابات بصيغته المعاصرة قد يكون مختلفًا؛ فإنَّ البيعة كانت تمثل نظامًا ديمقراطيًا يحقق المساواة في حقوق اختيار الحاكم. فقد كان الحكام يُختارون عبر مبدأ الشورى، وكان أهل الحل والعقد يُمثلون صوت المجتمع في اختيار الحاكم المناسب، فيذكر ابن تيمية –رحمه الله–: أنَّ البيعة كانت وسيلة لضمان توافق الحاكم مع قيم المجتمع واحتياجاته، وهو ما يتماشى مع مبادئ الشورى والعدالة التي يحرص الإسلام على تحقيقها [1].

وتحتل الانتخابات الصدارة من الآليات المركزية في النظام الديمقراطي، إذ تُتيح للشعب اختيار ممثليهم وصنَّاع القرار من خلال عملية تصويت منظمة، ويختلف شكل الانتخابات بين النظم الديمقراطية في كونها مباشرة أو غير مباشرة، وبرلمانية أو رئاسية؛ إلَّا أنَّ الهدف الأساسي يظل دائمًا هو تمكين الشعب من اختيار من يمثل مصالحه [2].

يرجح أكثر الفقهاء أنَّ الانتخابات تتفق مع مبدأ الشورى في الإسلام، حيث إنَّ الانتخاب وسيلة لتعزيز المشاركة الشعبية، واختيار الحاكم، وقد أقر العديد من العلماء بإمكانية الاستفادة من الانتخابات الحديثة ضمن ضوابط شرعية تضمن احترام القيم الإسلامية وحقوق المجتمع [3] ففي الانتخاب كان هناك تغيير في وسائل وآليات العصر فقط؛ فالحاكم في النظام الإسلامي لا يأتي إلا عن طريق الاختيار والبيعة، وسوف ننقل أقوال العلماء في قادم البحث.

---

1 – ينظر: كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، (ص، 19–56، 326–343)، وينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، (12/531–537).

2 – ينظر: الديمقراطية التشاركية المفهوم النشأ والآليات، محسن الندوي، (ص، 52–67).

3 – سنتناوله في الموقف من الديمقراطية.

المسألة السابعة– المؤسسات الرقابية:

إبراز المؤسسات الرقابية والتزام مبدأ الشفافية في النظام الديمقراطي، تعني إتاحة المعلومات المتعلقة بعملية اتخاذ القرار للجمهور؛ لضمان مراقبة الحكومة وأعمالها، ومنها عدة مجالات: شفافية القوانين، والموازنات، وتوضيح كيفية إدارة الأموال العامة، بالإضافة إلى نشر تقارير حول عمل مؤسسات الدولة [1].

تتوافق الشفافية مع المبادئ الإسلامية التي تدعو إلى الأمانة والإخلاص في العمل؛ كما أن نظام الشورى يُشجع على الوضوح والمصارحة مع المجتمع. كان الخلفاء الراشدون يلتزمون بمبدأ الشفافية في التعامل مع شؤون الحكم، مما يدل على توافق هذا المبدأ مع التَّعاليم الإسلامية [2]، والمنحنى الخطير في تاريخنا الإسلامي هو انعدام المؤسسات الرقابية، أو جعلها جزءًا من السلطات الحاكمة، والتي بدورها لن تكون لها قيمة كبيرة في الشفافية؛ إلا إذا تكرم الحاكم بذلك، وهذه النقطة هي لب المسألة؛ ففي النظام الإسلامي كان المعيار والاعتماد على ضمير الحاكم الفرد، وفي الديمقراطية المعاصرة المعيار والاعتبار للمؤسسات والآليات الضابطة الضاغطة، التي تقيد الحاكم من وساوس نفسه والسلطة؛ دون الاعتماد على صدق ضميره.

المسألة الثامنة– آليات الرقابة والمحاسبة:

الرقابة والمساءلة في الديمقراطية الغربية، تعني مراقبة المسؤولين ومحاسبتهم على قراراتهم وأعمالهم، وتعدُّ هذه الآلية من أهم آليات الديمقراطية التي تساعد على مكافحة الفساد، حيث تتيح للشعب متابعة أداء الحكام ومحاسبتهم عند الحاجة.

وفي الإسلام، تُعدُّ المساءلة جزءًا من مبادئ الشورى، وكان الخلفاء الراشدون يُسألون عن قراراتهم وتصرفاتهم من قبل الصَّحابة، مما يعكس أهمية المساءلة في الحكم الإسلامي، يؤكد على ضرورة مساءلة الحكَّام، مما يجعل هذا المبدأ منسجمًا مع بعض آليات الديمقراطية [3].

---

1 – ينظر: مفهوم الشفافية في الإسلام، عطية أحمد، (ص 22).

2 – ينظر: المصدر نفسه، (ص 27)

3 – ينظر: المصدر نفسه، (ص، 134).

المسألة التاسعة– المشاركة المجتمعية في صنع القرار:

تعتمد الديمقراطية على مشاركة المجتمع في صنع القرار، ويتم ذلك من خلال منظمات المجتمع المدني، الأحزاب السياسية، والمجالس الشعبية التي تُتيح للأفراد التعبير عن آرائهم والمشاركة في تطوير السياسات [1].

بينما في النظام الإسلامي، تُعدُّ الشورى من أبرز الوسائل لتعزيز المشاركة المجتمعية؛ إذ يشجع الإسلام على تشاور الحاكم مع أفراد المجتمع واستماع آراء الجماعة، وقد طُبق مبدأ الشورى بشكل واضح في عهد الخلفاء الراشدين، حيث كان يتم الرجوع إلى آراء الصَّحابة في العديد من الأمور المهمة [2].

إلَّا أنَّ المؤسسات المجتمعية بهذه الصورة المعاصرة لم يكن لها وجود في تاريخنا الإسلامي، وذلك لعدة أسباب منها؛ استبداد الحكام ومسألة التوريث، والقضاء على النموذج الراشدي في مهده بعد انتهاء الخلافة الراشدة وبداية الحكم العضوض، ومن المبادئ التي قُتلت في مهدها، مبدأ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وعدم تطوير آلياته، كنظام الحسبة مثلًا.

لقد كان الدَّور الأساسي في نجاح الديمقراطية الغربية هو وجود المؤسسات المجتمعية التي تخشاها السلطات الحاكمة، وهو ضغط الشارع المدني المنظم، وأستطيع أن أجزم. أنَّ هذه الآلية هي أقوى الضمانات الحامية من انحراف السلطات الحاكمة، أمَّا باقي الوسائل الأخرى تُعد داعمة؛ كالدستور، والانتخابات، واستقلال القضاء [3].

المسألة العاشرة– وسائل الإعلام:

تُعدُّ وسائل الإعلام أداة قوية لنشر وتعزيز الفهم الصحيح للمفاهيم الديمقراطية، فهو السلطة الرابعة، فإذا كان الإعلام إعلامًا مستقلًا وهادفًا، لا شك أنَّه يعمل لتوعية المجتمع بأهمية الشورى، والمساءلة وحقوق الإنسان، فالإعلام من أهم وسائل الضغط على الحكومات، في بيان الفساد وكشف عواره؛ لا أن تتحول إلى سلطة في أيدي الحكومات تعبث بها كيف شاءت، أو تكون بوقًا لتمجيد الأشخاص وبطولاتهم، كذلك تحمي النظام الديمقراطي عبر توفير المعلومات، ومراقبة السلطات، وتشكيل الرأي العام وتوجيهه. وتضمن

1- ينظر: الديمقراطية التشاركية المفهوم النشأ والآليات، محسن الندوي، (ص، 52-60).

2- البداية والنهاية، ابن كثير، (22/7).

3- ينظر/ المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، (ص، 29).

وسائل الإعلام الحرة والنزيهة تداول الأخبار، وتعزيز المشاركة السياسية، ومحاسبة المسؤولين، مما يُعزز الشفافية ويثقف الجمهور للمشاركة الفعالة في الانتخابات والحياة العامة [1].

دور وسائل الإعلام في الديمقراطية:

مراقبة السلطة ومساءلتها: تعمل وسائل الإعلام كرقيب يكشف الفساد وسوء استخدام السلطة.

توفير معلومات دقيقة: تزويد المواطنين بالمعلومات الضَّرورية لفهم القضايا العامة، مما يمكنهم من اتخاذ قرارات سياسية واعية.

تعزيز النقاش العام: خلق مجال عام لتبادل الآراء المختلفة، مما يُسهم في إثراء الحوار الديمقراطي والتعددية.

تشكيل الرأي العام: التَّأثير في فهم الجمهور للقضايا السياسية، وتسليط الضوء على المواضيع الهامة.

دعم العملية الانتخابية: تغطية الانتخابات بنزاهة، عرض برامج المرشحين، وتوعية الناخبين، مما يضمن حرية ونزاهة العملية الانتخابية.

تسهيل الاتصال: توفير قنوات تواصل بين الحكام والمحكومين، حيث ينقل الإعلام مطالب الجمهور ويشرح سياسات الحكومة [2].

المسألة الحادية عشرة– الأحزاب:

الحزب هو مجموعة من الأفراد يجمعهم تنظيم دائم، وله برامج محددة، يسعى للوصول إلى السلطة، أو التأثير الفاعل فيها، من أجل تنفيذ برامجه وأفكاره، وذلك من خلال المساندة الشعبية.

وأجمَلَ تعريفه الدكتور: علي الشارود، بقوله: " نخلص إلى أن أصل كلمة حزب هي: الطائفة من كل شيء، أما غالب استعمالها وما يعنينا هنا: إنَّما تطلق على طائفة أو جماعة مخصوصة من النَّاس تتحزب (تتعصب) لأمر ما، سواء كان هذا الأمر الْمُتحزَب له فكرة معينة، أو رغبة خاصة، أو هوى اجتمعوا عليه،

1- ينظر: دور وسائل الإعلام المسموعة والمرئية في التنمية الثقافية، (ص، 570).

2- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 571-574)، ودور تكنولوجيا الإعلام والاتصال في إرساء ممارسة للديمقراطية الإلكترونية، نوال مغزيلي، (ص، 294-296).

أو كان هذا التحزب لشخص معين، أو لمذهب أو لطائفة، وسواء تقابل هؤلاء المتحزّبون واجتمعوا أو لم يتلاقوا، اتحدت أزمانهم وأمكنتهم أم اختلفت، فمجرد تشاكل القلوب والأعمال يجعل منهم حِزْبًا، وأيضًا: فإنَّ كلمة حزب في نفسها لا تحمل خيرًا أو شرًا، مدحًا أو ذمًا؛ وإنَّما الحكم عليها متوقف على الأمر الْمُتحزَب له " [1].

ولابن تيمية تعريف في التَّحزب والتَّجمع، يصف التحزب بمعناه المعاصر، فيقول: " فَمَنْ تَكَفَّلَ بِأَمْرِ طَائِفَةٍ، فَإِنَّهُ يُقَالُ هُوَ زَعِيمٌ؛ فَإِنْ كَانَ قَدْ تَكَفَّلَ بِخَيْرٍ كَانَ مَحْمُودًا عَلَى ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَانَ مَذْمُومًا عَلَى ذَلِكَ. وَأَمَّا " رَأْسُ الْحِزْبِ " فَإِنَّهُ رَأْسُ الطَّائِفَةِ الَّتِي تَتَحَزَّبُ أَيْ تَصِيرُ حِزْبًا؛ فَإِنْ كَانُوا مُجْتَمِعِينَ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ، فَهُمْ مُؤْمِنُونَ لَهُمْ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ. وَإِنْ كَانُوا قَدْ زَادُوا فِي ذَلِكَ وَنَقَصُوا مِثْلَ التَّعَصُّبِ لِمَنْ دَخَلَ فِي حِزْبِهِمْ بِالْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَالْإِعْرَاضِ عَمَّنْ لَمْ يَدْخُلْ فِي حِزْبِهِمْ سَوَاءٌ كَانَ عَلَى الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، فَهَذَا مِنْ التَّفَرُّقِ الَّذِي ذَمَّهُ اللَّهُ –تَعَالَى– وَرَسُولُهُ، فَإِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَمَرَا بِالْجَمَاعَةِ والائتلاف وَنَهَيَا عَنْ التَّفْرِقَةِ وَالِاخْتِلَافِ، وَأَمَرَا بِالتَّعَاوُنِ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، وَنَهَيَا عَنْ التَّعَاوُنِ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ " [2].

ومن هنا فإن التعريف المرضي للحزب السياسي، هو ذلك التعريف الذي يجمع العناصر الأساسية في بنية الحزب ويبرز أهم الخصائص الذي يتميز بها، وهي عبارة عن :

1 – مجموعة من الأفراد؛ فالحزب لا بد له من مجموعة من الأفراد تقوم به، ولا يصح أن يطلق لفظ حزب لا لغة ولا اصطلاحًا على فرد واحد مهما كانت له أفكار ورؤى.

2 – الإطار التنظيمي: فما يميز الحزب عن غيره وجود علاقة تنظيمية تجمع الأفراد، وتحدد المسئوليات، ولا يكتفى في الحزب بمجرد التنظيم، بل لا بد من استمرارية.

3 – الإطار الفكري فالأصل في الأحزاب أن تقوم على فكرة واضحة وأيديولوجية ثابتة، وبرامج محددة، وهذا الرابط الفكري هو الذي يجمع الأعضاء رغم اختلاف الثقافات والمؤهلات والسن والمراكز الاجتماعية.

1– التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، (ص، 84).

2– مجموع الفتاوى، 92/11).

4 – الهدف السياسي: وهذا الهدف ما يميز الحزب السياسي عن غيره من الجمعيات التي تتكون من جماعة من الأفراد لها برامج وأفكار ويجمعها تنظيم كالنقابات المهنية والجمعيات الخيرية.

والهدف السياسي للحزب هو الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، أو التأثير عليها من خلال الرأي العام كهدف مرحلي مع الأخذ في الاعتبار فكرة الوصول إلى السلطة.

5- البحث عن مساندة شعبية: فلا تكتفي الأحزاب بأعضائها وإنما تسعى للحصول على سند شعبي، حتى تستطيع أن تحصل على مقاعد في البرلمان [1].

1- التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، (ص، 97-98).

المطلب الثاني:

أوجه الشبه والاختلاف بين الديمقراطية والشورى الإسلامية

تُعد العلاقة بين الديمقراطية الحديثة والنظام السياسي الإسلامي من القضايا المركزية في الفكر المعاصر. وعلى الرغم من وجود نقاط التَّماس في الآليات والوسائل، فإنَّ هناك تباينًا جوهريًا في المنطلقات الفلسفية والمرجعيات التَّشريعية. ويمكن تفصيل ذلك وفق الآتي:

وينبغي علينا قبل الولوج في بيان أوجه الشبه، بين الديمقراطية والشورى، أن نعلم أنَّ الديمقراطية جرى تنزيلها على عِدة مجتمعات اختلفت مرجعيتها الفكرية والثقافية، وهذا ما أكَّده الدكتور: برهان زريق، بقوله: " إنَّ الديمقراطية كآلية، والقيم التي استصحبتها، جرى تنزيلها على المجتمعات الغربية الرأسمالية، وحققت على صعيد الإدارة السياسية ما حققته ممَّا هو معروف ومشهود، جرى تنزيلها على المجتمعات الاشتراكية، فيما عُرف حينًا من الدهر باسم الديمقراطيات الاشتراكية (وهو الاسم الذي تحمله إلى الآن بعض الأحزاب في أوروبا الغربية، واعتنقته الأحزاب الشيوعية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي) وهذه بدورها حققت ما حققته من إنجازات وإحباطات، ونحن لا نرى بديلًا من الديمقراطية الإسلامية نظامًا لمجتمعاتنا العربية والإسلامية ومرتكزًا لمشروعها الحضاري، وهذا لأنَّه يربطنا بثوابتنا، ويجعلنا نتحرك بآلية، بما هو بديهي اتفق مع الثوابت ومبادئنا " [1].

المسألة الأولى– أوجه الاختلاف والتباين (الأصول والمرجعيات):

تتجلى الفوارق الجوهرية في الخلفيات الأيديولوجية لكل نظام في المسائل الآتية:

أولًا– السيادة (المصدرية التشريعية):

1– في الديمقراطية: السيادة مطلقة للشعب؛ فهو مصدر التَّشريع الأول والوحيد، وله الحقُّ في تحليل ما يشاء أو تحريمه بناءً على الإرادة العامة، وحكم الأغلبية.

1- الديمقراطية وفضيلة الحوار، (ص، 399).

2- في الإسلام: السيادة العليا لله (الحاكمية)، والأمة هي صاحبة السلطان في تنفيذ أحكام الشَّريعة والاجتهاد فيما لا نص فيه. فالأمة مقيدة بالثوابت الأخلاقية والقطعية للدِّين [1].

ثانيًا: مفهوم الأمة والمواطنة:

1- الديمقراطية: ترتبط غالبًا بالدولة القومية والعرقية، والحدود الجغرافية.

2- الإسلام: تقوم الأمة على رابطة العقيدة والقيم الإنسانية العالمية، فهي أمة مفتوحة عابرة للحدود، تستوعب المسلم وغير المسلم (المواطنة في دار الإسلام) ضمن إطار إنساني شامل.

ثالثًا: الغائية والوظيفة:

1-الديمقراطية: تهدف غالبًا إلى تحقيق الرفاه المادي والدنيوي المباشر، وتتسم قيمها بالنسبية والتبدل وفقًا لأهواء الأغلبية.

2-الإسلام: يهدف إلى تحقيق المصالح الضرورية: (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال) لتحقيق سعادة الدارين، مما يجعل منظومته الأخلاقية تمتاز بالثبات والاستقرار [2].

رابعًا: حدود الحرية الفردية:

1 - الديمقراطية: تنظر للحرية كحق مطلق ما لم تضر بالآخرين، وهي رؤية نابعة من الفلسفة الليبرالية الفردية. إلا أن: " الديمقراطية والحرية تلغيان هذا الاعتبار فهي أحرى أن تكون رهينة الحاجة والمصلحة أيا كانت تلك الحاجة وتلك المصلحة. وهذا ما يحصل في الغرب مما يتعلق بالقضايا العرقية والتمييز العنصري ؛ فإن الذي كان يكتب على المحال والمطاعم: (ممنوع دخول السود والكلاب) هو نفسه الذي يوظف هؤلاء السود لتسويق البضائع والمصنوعات للرجل الأبيض " [3].

2- الإسلام: يؤمن بالحرية المسؤولة؛ حيث توازن الشَّريعة بين حق الفرد ومصلحة الجماعة، وتُقيد الحريات بالضوابط الأخلاقية والمقاصدية لمنع التحلل القيمي [4].

خامسًا- العلاقة بين الدين والدولة:

1- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي القضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (12/599-602).

2- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي القضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (12/599-602).

3- ينظر: فرنسا تخلع حجاب الحرية والديمقراطية، مُحَمَّد نعيم ساعي، (ص، 23).

4- ينظر: فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، (701-705).

1- **الديمقراطية:** تقوم بِنيويًا على العلمانية، أو الفصل بين المؤسسة الدينية والسياسية لضمان حياد الدولة.

2- الإسلام: يرى تكاملًا بين الدِّين والسياسة، فالدولة أداة؛ لإقامة العدل وتنفيذ مقاصد الشَّريعة، والحاكم مسؤول أمام الله وأمام الأمة [1].

المسألة الثانية- أوجه التقارب والتماثل (الوسائل والآليات):

أولًا- يتفق النظامان في جملة من الخصائص الإجرائية، والقيم السياسية التي تهدف إلى صيانة الكرامة الإنسانية، وأبرزها:

مصدرية السلطة التنفيذية: يتشابه النظامان في أنَّ الحكم لا يقوم على الاستبداد، أو الحقِّ الإلهي الفردي؛ بل يستمد الحاكم شرعيته من اختيار الأمة ورضاها، سواء عبر "الانتخابات" في المنظومة الغربية أو "البيعة والشورى" في المنظومة الإسلامية.

ثانيًا- إرساء الحقوق والحريات: يلتقي النظامان في صيانة الحريات الأساسية (كحرية الفكر، والاعتقاد، والعدالة الاجتماعية) والمساواة أمام القانون؛ إذ يرى الإسلام أنَّ هذه الحقوق "ضرورات" شرعية واجبة الصيانة.

ثالثًا- الفصل بين السلطات: يُقر النظام الإسلامي استقلال السلطة التَّشريعية (المستمدة من الوحي والاجتهاد) عن إرادة الحاكم المنفردة، وهو ما يلتقي مع مبدأ الفصل بين السلطات في الديمقراطيات الحديثة لمنع تغول السلطة التنفيذية.

رابعًا- الاحتكام لإرادة الأغلبية: تعتمد الديمقراطية مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرار، وهو ما ينسجم مع الممارسة الإسلامية في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها، حيث يتم التَّعويل على رأي الأكثرية أو "السواد الأعظم".

خامسًا- المؤسسات الشورية والنيابية: يتوافق النظامان في ضرورة وجود مجالس (نيابية أو شورية) تمثل إرادة الأمة، وتراقب أداء السلطة، وتشارك في صياغة القوانين التنظيمية [2].

1- ينظر: مجلة العلوم الإسلامية، العدد الثاني – المجلد الأول، ديسمبر 2018 م المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، ومقارنة بين الشورى والديمقراطية، إبراهيم الأمين أحمد، (ص،74).

2- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي القضايا المعاصرة، (12/598-599).

ونختم بقول زريق عن مزايا الإسلام في نقاط:

أولًا: المرجعية الأولى لهذه المجتمعات تتمثل في القرآن والسُّنة الأمر الذي يعني أنَّ حركة المجتمع والنَّاس ليست مطلقة، ولكنَّها محكومة بمجموعة القيم التي حددها الإطار المرجعي للأمة.

ثانيًا: النَّاس في هذا المجتمع مكلفون ومسئولون عن عمارة الأرض، وهو المعنى الكامن وراء مفهوم الاستخلاف الوارد في الكثير من النُّصوص القرآنية، إذ طبقًا للخطاب القرآني، فالنَّاس لم يخلقوا عبثًا، لمجرد إشباع رغباتهم ونزواتهم، ولكنَّهم خُلقوا لكي ينهضوا برسالة الأعمار وإشاعة الخبر والفضيلة والنَّماء.

ثالثًا: السياسة عند المسلمين كل طريق مُؤدٍ للتَّهذيب والإصلاح، فهي عند ابن القيم: (أخذ النَّاس إلى الإصلاح وإبعادهم عن الفساد) أو هي: (جلب المصلحة ودرء المفسدة)، فإنَّ كل نظام حُكم يقيم العدل بين النَّاس، ويلتزم بمقاصد الشَّريعة؛ يُعدُّ حكمًا إسلاميًا، سواء كان جمهورية، أم إمارة أو غير ذلك. ومن التعبيرات المحكمة، قول الجويني:(معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خَلِيةٌ عن مدارك اليقين، أي أنَّ تلك المسالك ليس فيها ما هو مقطوع به، وإنَّما هي متروكة لأهل كل زمان يصوغونها على النَّحو الذي يحقق مصالحهم، فالهدف الكلي للرسالة بل لكل الرسالات السماوية تلخصه كلمة العدل.

أمَّا حجر الأساس في النظام السياسي فهو قاعدة الشورى، وليس في النُّصوص الإسلامية المحكمة نص يُلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بعدد مخصوص لأهلها [1].

1- الديمقراطية وفضيلة الحوار، (ص، 399-402).

المطلب الثالث:

الاتجاه المعارض لمفهوم الديمقراطية

تعدُّ مسألة الديمقراطية بوصفها آلية للحكم موضوعًا معاصرًا ذا جدل كبير في الفقه الإسلامي؛ إذ تتباين الآراء الفقهية حوله بين مؤيد يرى فيها وسيلة لتحقيق العدالة والمشاركة، ومعارض يعدها مخالفة لمبادئ السيادة لله؛ بل هناك من يرى كفر الدَّاعين إليها كونها آليات ووسائل، وآخرون يرون إمكانيّة تبنيها وفقًا لضوابط شرعية، ويعارضونها بوصفها تمنح السيادة الكاملة للشعب، مما يتعارض ومبدأ "السيادة لله" في الإسلام.

ويمثل هذا لاتجاه: سيد قطب، وأخوه مُحَمَّد قطب، وأبو مُحَمَّد المقدسي، صاحب كتاب (الديمقراطية دين)، وجُل علماء التيار السلفي؛ إلا أنه وبعد مراجعات في العصر الحاضر شارك السلفيون في الانتخابات في الكويت والبحرين، ولهم مشاركة سياسية في السودان، وقد أيد غالب علماء المدرسة السلفية المعاصرة مشاركة السلفيين بالترشح والانتخاب: كابن باز، وابن عثيمين، والألباني، وعبدالرزاق عفيفي، وعبدالمحسن العباد، وعبدالرحمن البراك، ومركز الألباني في فتواه بخصوص العراق؛ إلا أن التيار السلفي في مجمله يراها من باب الضرورات التي تبيح المحظورات، والآن بعد الثورات العربية رأينا نشأة عدد من الأحزاب السلفية، التي شاركت في العملية الديمقراطية، كحزب النور في مصر مثلا.

ومن أشهر المعارضين لمفهوم الديمقراطية:

الأستاذ– سيد قطب:

" لم أستسغ حديث من يتحدّثون عن اشتراكيّة الإسلام، وديمقراطيّة الإسلام، وما إلى ذلك من الخلط بين نظام من صنع الله –سبحانه– وأنظمة من صنع البشر، تحمل طابع البشر وخصائص البشر من النقص والكمال، والخطأ والصواب، والضعف والقوة، والهوى والحقّ " [1].

في تفسيره لسورة الأنعام، قال: " وأذل من هذه المحاولة محاولة من يضعون على الإسلام أقنعة أخرى، ويصفونه بصفات من التي تروج عند النَّاس في فترة من الفترات.. كالاشتراكية.. والديمقراطية.. وما

1- العدالة الاجتماعية في الاسلام، (ص، 78)، معالم في الطريق، (ص، 154-156)، (1083/2).

إليها.. ظانين أنَّهم إنما يخدمون الإسلام بهذه التقدمة الذليلة! .. إنَّ (الاشتراكية)، مذهب اجتماعي اقتصادي من صنع البشر قابل للصواب والخطأ. وإنَّ الديمقراطية، نظام للحياة أو للحكم من صنع البشر كذلك، يحمل صنع البشر من القابلية للصواب والخطأ أيضًا.. والإسلام منهج حياة يشمل التَّصور الاعتقادي، والنظام الاجتماعي الاقتصادي، والنظام التنفيذي والتَّشكيلي وهو من صنع الله المبرأ من النقص والعيب، إنَّ الإسلام هو الإسلام، والاشتراكية هي الاشتراكية. والديمقراطية هي الديمقراطية.. ذلك منهج الله ولا عنوان له ولا صفة إلا العنوان " [1].

الأستاذ– مُحَمَّد قطب:

هذا هو الاسلام، وهذه هي الديمقراطية في نظر الإسلام ...ومن ثم فلا سبيل إلى مزج الإسلام بالديمقراطية ولا سبيل إلى القول بأن الإسلام نظام ديمقراطي، أو أنَّه يتقبل النظام الديمقراطي أو يسايره، لمجرد وجود شبه عارض في بعض النقاط!

إنَّ هذا الالتقاء العارض بين الديمقراطية والإسلام فى الحقوق والضمانات، وفي مبدأ الشورى لا يجوز أن ينسينا حقيقتين مهمتين: **الحقيقة الأولى:** أنَّه لا ينبغي لنا من الوجهة العقدية؛ أن نقرن النظام الرباني بنظام جاهلي، فضلًا عن أن نحاول سند النظام الرباني بنسبته إلى النظام الجاهلي، أو أن نتصور أننا نمتدح النظام الرباني بأن نقول إنَّه يحمل نقط التقاء مع النظام الجاهلي !

الحقيقة الثانية: أنَّ هذا الشبه العارض في بعض النقاط، لا يجوز أن ينسينا الفارق الضخم في القاعدة. إنَّ القاعدة التي يقوم عليها الإسلام تختلف اختلافًا جذريًا عن القاعدة التي تقوم عليها الديمقراطية، وهي في الإسلام أن يُعبد الله وحده، وتحكم الشريعة، وفي الديمقراطية، يُعبد غير الله، وتحكم شرائع البشر [2].

المستشار– عبدالقادر عودة:

قال في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسية: " لقد بلغ الجهل ببعض المسلمين أن يقرن الإسلام بهذه المذاهب القائمة على الهوى والضَّلال، فيقول ديمقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام، وشيوعية الإسلام، وهو يقوله ليروج للإسلام، ويرفع منه في أعين النَّاس، وهو دون شك يظلم الإسلام بهذه التسميات التي ما أنزل

1- في ظلال القرآن، (1083/2).

2- ينظر مذاهب فكرية معاصرة، (ص،251-252).

الله بها من سلطان؛ إذ الإسلام أرفع وأفضل من الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية متفرقة ومجتمعة، وهو أوسع منها جميعًا، وأجمع للخير، وإنَّه ليجمع كل ما في هذه المذاهب من خير قليل، إلى ما فيه من خير كثير لا يحصى ولا يستقصى؛ كما أنَّه يخلو من الأهواء والأباطيل والشرور التي تعج بها هذه المذاهب وتقوم عليها " [1]، كذلك عبدالقادر عودة أعدم في عام: 1954م.

الشيخ– عبدالحليم محمود شيخ الأزهر سابقًا:

قال–رحمه الله–: " إنَّه لا اجتهاد لأحد من البشر مع النَّص الشَّرعي، ولا يجوز لأهل الإيمان أن يقدموا بين يدي الله ورسوله، ولا أن يرفعوا أصواتهم فوق صوت النَّبي –ﷺ– وهذا هو الفيصل بين الشورى في ديمقراطية الأرض، والشورى في الإسلام؛ الشورى في الإسلام حيث لا نص، بينما هي في ديمقراطية الأرض، قد تصادم المقدسات الشرعية، وواقعنا حافل بالدلائل على هذا الأسف الشديد، ولقد تابعنا مناقشات مجلس الشعب حول تحريم الخمر مثالاً! فعجبنا لكل هذا الكلام الكثير في أمر قضى الله –ﷻ– فيه، ثم عجبنا لتشريع يجعل الأمر الواحد حلالاً في مكان حرامًا في آخر" [2].

الأستاذ– أبو مُحَمَّد المقدسي:

فالديمقراطية على أي الوجهين كفرٌ بالله العظيم، وشركٌ بربِّ السماوات والأرضين، ومناقضةٌ لِملَّةِ التَّوحيد ودِين المرسلين... [3].

وهذا هو الرأي الظاهر عنده وعند أتباعه، وهذا هو التَّأصيل الذي أخذه موقع التَّوحيد والجهاد [4]، ومن سلك سبيلهم من الجماعات الإسلامية الجهادية، وجماعة: (أنصار الشريعة)، و(داعش)، وهو الرأي الذي جعلوه قاعدة وأصلًا من أصول المنظومة الفكرية لديهم، ومن خرج عنها أصبح كافرًا.

الشيخ– صالح الفوزان:

الديمقراطية نظام غربي ليس من الإسلام [1].

1- (ص، 76).

2- من رسالة وجهها الشيخ عبد الحليم محمود إلى سيد مرعي رئيس مجلس الشعب المصري في وقته، وقد نشرتها مجلة الدعوة المصرية في عددها رقم (375) الصادر في، الديمقراطية في المنظور الإسلامي د/ عبد العزيز بن عثمان التويجري، (ص، 77).

3- الديمقراطية دين: (ص، 11).

4- https://ar.wikipedia.org/wiki/

الشيخ– مُحَمَّد أمان الجامي:

" حقيقة الديمقراطية ولوازمها: الديمقراطية لفظة أجنبية يونانية، ومعناها: حكم الشعب، وهي أنَّ الشعب يحكم نفسه بنفسه. فللديمقراطية عناصر أساسية لابد من توافرها؛ ليكون النظام ديمقراطيًا، ومن أهم تلك العناصر عنصران اثنان تتحدث عنهما ونكتفي بهما: أحدهما: السيادة للشعب.

ثانيهما: الحقوق والحريات مكفولة قانونيا لكل فرد يعيش تحت ذلك النظام. فلنتحدث عن العنصر الأول: ماذا تعني هذه الجملة: "السيادة للشعب أو السلطة للشعب، ومن تصور معنا هذه الجملة: "السلطة للشعب"، ثُمَّ عرف أنواع السلطات الثلاث التي سوف نتحدث عنها – إن شاء الله – لا يشك بأنَّ النظام الديمقراطي عام إلحادي جاهلي، لا يصلح لنا في هذا البلد " [2].

الشيخ– مقبل بن هادي الوادعي:

بواسطة الديمقراطية تستباح المحرمات، ويستباح الزنا واللواط، ويباح للرجل أن يكفر [3].

الشيخ– ربيع بن هادي المدخلي:

" فهي أكبر من الشرك، هي أم الشرك هي أم الخبائث وأول ما يسقطون حق الله وحق رسوله وحق كتابه وحق الإسلام فأين العدل؟! بارك الله فيك، يزعمون أنَّ فيها الحرية! لكن ما هي هذه الحرية! تَدَيَّن بما شئتَ، كُن يهوديًّا كن نصرانيًّا كن شيوعيًّا كن بعثيًّا كن قبوريًا كن ما شئت– بارك الله فيك– إلبس ما شئت! تَعَرَ! امش عاريًا! ازن! اسرق ! لا تخف من إقامة الحدود. بارك الله فيك رَابِ! تعامل بالربا! افرض المكوس، كلها ظلم وظلمات بعضها فوق بعض، فالحرية الصحيحة الحقيقية في الإسلام، يحرر الإنسان من كل العبوديات التي تبيحها الديموقراطية، وغيرها، من التَّشريعات الجاهلية، فكيف المسلمون يطالبون بالديموقراطية ديموقراطية ديموقراطية " [4].

1– فيديو صوتي، موقع النهج الواضح على الإنترنت، https://ar.alnahj.net/audio/203

2–:حقيقة الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام، (ص، 14–15).

3– فيديو صوتي، موقع النهج الواضح على الإنترنت، https://ar.alnahj.net/audio/4594

4– فيديو صوتي، موقع النهج الواضح على الإنترنت، https://www.youtube.com/shorts/mMBrVj7vIy4td]d

وكلمة مفرغة للشيخ ربيع بن هادي المدخلي المصدر: الموقع الرسمي للشيخ، 3/17 / 1432 هـ

الشيخ– ابن عثيمين:

يرى الشيخ مُحَمَّد بن صالح العثيمين أنَّ الديمقراطية كنظام تمنح الشعب حرية التَّشريع بشكل قد يتجاوز الحدود الشَّرعية، مما يجعل الحكم تابعًا لإرادة الأغلبية، وهذا يعارض مبدأ الحكم لله وحده الذي يقوم عليه التَّشريع الإسلامي [1].

والمطلع على فتاوى الشيخ، والشيخين ابن باز، والألباني، يرى بوضوح رفضهم للديمقراطية، وهو المسلك السلفي العام، كما بينا. وهم رحمهم الله أقطاب المدرسة السلفية؛ إلَّا أنَّهم حينما يتعلق الأمر بالمشاركة في الانتخابات، أو الأحزاب العاملة، لتحقيق المشروع الإسلامي، ترى الأمر يختلف تمامًا عن المسلك العام، وهو جواز المشاركة؛ بل الوجوب في العمل السياسي، لأجل تخفيف الضرر، على مبدأ تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وهذا ما سنراه في مطلب الانتخابات، وهما بهذا الرأي يتفقان مع القائلين بالجواز، فهما موافقان على الآليات والوسائل.

وهنا استفهام عنوانه: رفض أم التباس ؟؟

هل أقوال الرافضين لمفهوم الديمقراطية، فيه نوع من الارباك، وعدم الفهم الدقيق لأصل المفهوم ؟ أو سبب أخر ؟ أولها أنَّ أقوال الموافقين، موافقون موافقة تمامًا لأقول الرافضين؛ من حيث الأساس الفكري الذي بُنيت عليه الديمقراطية (الأيديولوجية)، وهذا من بدهيات العلم وأصوله، فالموافقون يعرفون تمامًا أنَّ الاعتقاد والإيمان، بمفهوم الديمقراطية الفكري، أنَّه كفر صريح دون شك؛ وإنَّما حديثهم عن الجانب **الثاني للديمقراطية**، وهو الآليات والوسائل، وهذا ما وافق عليه أقطاب المدرسة السلفية المعاصرة: كابن باز، وابن عثيمين، والألباني، وابن جبرين، وهيئة كبار العلماء في المملكة، كما سنراه في فتاوى العلماء، والتي بنى عليها كثير من أبناء المدرسة السلفية الدخول في العملية السياسية، في مصر: (حزب النور)، والكويت: (جمعية إحياء التراث الإسلامي)، بزعامة عبدالرحمن عبدالخالق، والجزائر: (جبهة الإنقاذ)، بقيادة عباسي مدني، وامتنع وخالف فيها آخرون من أتباع المدرسة.

1- ينظر: الفتاوى، مُحَمَّد صالح العثيمين، (ص، 56).

المطلب الرابع:
الاتجاه المؤيد لمفهوم الديمقراطية

يرى المؤيدون أنَّ الديمقراطية، بما تحمله من قيم الشورى والعدالة والمشاركة الشعبية، لا تتقاطع مع بعض القيم الإسلامية، ويشير الدكتور القرضاوي إلى أنَّ الديمقراطية يمكن أن تكون نظامًا ينسجم مع روح الشريعة الإسلامية، إذا تم تطبيقها ضمن ضوابط معينة، حيث يؤكد أن مشاركة الشعب في اتخاذ القرارات والرقابة على الحكام تتماشى مع مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة ومنع الاستبداد [1]، ومن أبرز أقطاب هذا المنحى: الشيخ أبو الأعلى المودودي، ومُحَمَّد الغزالي، ويوسف القرضاوي، ومالك بن نبي، ووهبة الزحيلي، وفهمي هويدي، وبعض المدارس السلفية المعاصرة.

مؤسسة– الأزهر الشريف:

عند النَّظر إلى المفهوم الغربي للديمقراطية نجد أنَّ فيه شقين، أحدهما: يتفق مع روح الشَّريعة الإسلامية، والآخر يتعارض معها. أمَّا الشق الأول الذي يتفق مع الشَّريعة الإسلامية: فهو وصول الأغلبية والأكثرية للحكم عن طريق صناديق الاقتراع، وهو ما يُسمى بالتَّصويت الانتخابي، فالإسلام لم يضع نظاما معينًا للحكم، بدليل اختلاف الطريقة التي تمَّ بها اختيار الخلفاء الراشدين؛ ولكن الإسلام وضع أُسسًا، ودعائم يقوم عليها الحكم، وهي تحقيق العدالة والشورى، فالحكم في الإسلام مبني على الشورى [2].

الشيخ– أبو الأعلى المودودي:

يرى تقبل النظام الديمقراطي ولكن بشروطه، ويقول: " أنَّه لا يمكن لأي عاقل أن يعارض الديمقراطية"، فهو يطرح مفهوم الديمقراطية الإسلامية، التي تقوم على حاكمية الله –سبحانه– ويرى أنَّ الدولة الإسلامية تتفق ومبادئ الديمقراطية في ضرورة أن تتكون الحكومة، أو أن تتغير، أو تسير برأي الشعب، ويؤكد على المساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص، ومحاربة كبت الحريات؛ كحرية التعبير، أو التجمع، أو العمل، وعدم التمييز بسبب الجنس، أو الطبقة، أو أصل الولادة [3].

---

1 – ينظر: فصل (الإسلام والديمقراطية)، كتاب: من فقه الدولة في الإسلام، (ص، 13– 146)..

2– https://azhar.eg/observer/replies/ArtMID/5814 / الموقع على الشبكة العنكبوتية.

3– ينظر: المسلمون والصراع السياسي الراهن، (ص، 108).

وله كلام آخر في كتابه: " الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة "، يبين موقفه منها؛ لأنها لا يمكن تطبيقها إلا بوجود وعي شعبي؛ لأنَّها لا تتركز في حكم الشعوب؛ بل سوف تكون حبيسة جماعات حزبية، لا تعبر عن حكم الشعوب حقيقة، ثم يقول: " من الممكن إذا تهيئت كل هذه الأسباب الثلاثة أن يسير جهاز الديمقراطية بكل نجاح "[1].

ويقول أيضاً: «إنّنا نعارض سيادة فرد، أو أفراد، أو طبقة، سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة، أكثر من معارضة المتحمّسين للديمقراطيّة الغربيّة، ونؤكّد المساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص أكثر من تأكيد أنصارها، ونحارب كلّ نظام يكبت الحريّات، فلا يبيح حريّة التعبير، أو التجمع، أو العمل، أو يضع العراقيل في سبيل الأفراد؛ لاختلافهم في الجنس أو الطبقة أو أصل الولادة.

ثم يواصل تعليقًا على ما سبق بقوله: " فإذا كانت الديمقراطيّة الغربيّة تعتبر هذه الأمور جوهرها وروحها، فإنّه لا خلاف بينها وبين ديمقراطيتنا الإسلاميّة. . . نحن نؤمن بحاكميّة الله –تعالى– ونقيم نظام حكمنا على فكرة الاستخلاف أو النيابة، وهي نيابة ديمقراطيّة في جوهرها وروحها، يجري فيها انتخاب الخليفة أو الرئيس أو الأمير وفق رأي الجماهير وبإرادتهم الحرّة، كما يجري فيها انتخاب أهل الحلّ والعقد والشورى كذلك، وهم الذين لهم الحقّ المطلق في نقد تصرّفات الحكّام ومحاسبتهم " [2].

نعم تفترق الدولة الإسلاميّة عن الديمقراطيّة، ويشير إليه المودودي قائلاً: «إنّ هناك فرقًا جوهريّا بينها وبين الديمقراطيّة الغربيّة، هو أنّ فكرة الديمقراطيّة الغربيّة تقوم على مبادئ الحاكميّة الشعبيّة، أمّا في خلافة الإسلام الديمقراطيّة، فالشعب يسلّم بحاكميّة الله، ويجعل سلطاته محدودة بحدود قانون الله وبرضاه ورغبته"[3].

الأستاذ– مالك بن نبي:

الديمقراطية عنده مقبولة بشروطه، فهو يرى أنّ العالم الإسلاميّ ورث مفهوم الديمقراطيّة ـ كسائر المفاهيم الغربيّة ـ نتيجة احتكاكه بثقافة الغرب وحضارته، والأمر المشكّل هو جعل هذه المفاهيم في ميزان

1- (ص، 352).
2- الإسلام والمدنية الحديثة: (ص، 36-37).
3- الخلافة والملك، (ص، 21).

الإسلام وتقويمها من وجهة نظر دينيّة: " أنّ المبادئ التي قرّرها الإسلام في المجال السياسيّ والمجال الاجتماعيّ، ووضعها في أساس ما يمكن أن نطلق عليه (الديمقراطيّة الإسلاميّة) قد تحقّقت فعلًا في واقع المسلمين، وقد كان أثرها حقيقياً في سلوك الأفراد في أعمال الحكم" [1].

الشيخ– مُحَمَّد الغزالي:

تكتسي دراسة مفهوم الديمقراطية والشورى أهمية كبرى في العقل السياسي الإسلامي المعاصر، خصوصًا مع مُحَمَّد الغزالي الذي سعى إلى إيجاد طريقة في التعامل مع كل وافد جديد من المفاهيم الغربية الحديثة بعقلانية موضوعية، وبأسلوبه الساخر.

فقال –رحمه الله–: " قضية الاقتباس والمحاكاة تحتاج إلى وقفة؛ فإن نقل الشكل لا يعنى أبدًا نقل الموضوع، والرجل لا يتحول إلى مقاتل شجاع عندما يرتدي لباس ضابط جيش! مهما كانت صرامة ملامحه ووسامة بزته! وقد نظرت في أحوال أمتنا وهي تقلد الغرب المنتصر فوجدتها في أحسن الظروف تنقل البناء ولا تنقل قاعدته. فإذا الهيكل المنقول يظل أيامًا قلائل يسر الناظرين! فإذا هزته الأحداث تحول على عجل إلى أنقاض. تابعت بإعجاب كيف انهزم حزب رئيس الولايات المتحدة في الانتخابات التكميلية، وفقد الكثرة التي كان يتمتع بها في مجلس الشيوخ. كان ملاك السلطة حواة مهرة يجعلون صناديق الاقتراع تتحول بسحر ساحر، إلى تأييد ساحق، يشترك في صنعه الإنس والجن والأحياء والأموات! [2].

الأستاذ– مُحَمَّد عمارة:

يرى عمارة في الديمقراطية، قبول المبادئ الأساسية والآليات الديمقراطية؛ كأدوات لتحقيق العدل ورفض الظلم، لكنه يرفض الفلسفة الغربية للديمقراطية إذا كانت تجعل سلطة الإنسان فوق سلطة الله، انتقد ما عده " ديكتاتورية الديمقراطية الزائفة "، ورأى أن هناك ضرورة لمواجهة الفساد والظلم، والابتعاد عن التضليل الفكري والسياسي، وشدد على أن الديمقراطية الحقيقية يجب أن تتفق مع روح الشورى في الإسلام[3].

1- القضايا الكبرى، (ص، 163).

2- الحق المر، (ص، 57-58).

3- ينظر: في النظام الإسلامي السياسي، (ص، 71-86).

الشيخ– وهبة الزحيلي:

قال –رحمه الله–: " ليست مجرد ممارسة ترقية أو جعلها معلمة أو مجرد نصيحة، وإنما هي ملزمة، ما دامت تلازم الحق " [1].

الشيخ– يوسف القرضاوي:

يقول القرضاوي مبينًا مقصده من مفهوم الديمقراطية: " الذي يعنينا من الديمقراطية هو الجانب السياسي منها، وجوهره أن تختار الشعوب من يحكمها، ويقود مسيرتها، ولا يفرض عليها حاكم يقودها رغم أنفها. وهو ما قرَّره الإسلام عن طريق الأمر بالشورى والبيعة، وذم الفراعنة والجبابرة، واختيار القوي الأمين، الحفيظ العليم، والأمر باتِّباع السواد الأعظم، وأن يد الله مع الجماعة، ومن حق كل امرئ في الشعب أن ينصح للحاكم، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، مراعيًا الأدب الواجب في ذلك. وأن يطيعه في المعروف، ويرفض الطاعة في المعصية المجمع عليها؛ أي المعصية الصريحة البينة؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. والذي يهمنا اقتباسه من الديمقراطية هو ضماناتها وآلياتها، التي تمنع أن تزيف، وتروج على الناس بالباطل.

" أما دعوى بعض المتدينين: أنَّ الديمقراطية تعارض حكم الله؛ لأنها حكم الشعب، فنقول لهم: إنَّ المراد بحكم الشعب هنا: أنَّه ضد حكم الفرد المطلق، أي حكم الديكتاتور، وليس معناها أنها ضد حكم الله؛ لأنَّ حديثنا عن الديمقراطية في المجتمع المسلم، وهو الذي يحتكم إلى شريعة الله " [2].

الشيخ– مُحَمَّد ولد حسن الددو:

يرى الشيخ أنَّه لا غضاضة في الاستفادة من آليات الديمقراطية ووسائلها، وأنَّه لا مشاحة في الاصطلاح؛ يقبل منها ما يقبل، ويرد منها ما يرد [3].

1– موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، (498/6).

2– الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، (ص، 161–162)، وينظر، فصل (الإسلام والديمقراطية)، كتاب: من فقه الدولة في الإسلام، (ص، 13– 146)..

3– فيديو على اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=g98fl_pq3yk

الشيخ– سلمان العودة:

" فأعتقد أنَّ الاستفادة من تجاربنا، ومن تجارب الآخرين وتطويرها من أهم الضروريات. التاريخ الإسلامي طبعًا يحفل بأشياء كثيرة، من مثل هذه التجارب، التي يمكن أن تستفاد بالمناسبة، وأود أن أشير أنه في موضوع الديمقراطية، طبعًا ليس لنا مشكلة مع الديمقراطية، الديمقراطية كنمط آلي في الحكم ليس هناك إشكال، وأعتقد أنَّ الكثير الآن في العالم العربي والإسلامي لا يجدون مشكلة معه، إنما المشكلة مع الجانب العقدي أو الجانب التشريعي، حينما يعتقد البعض مثلاً، أنَّ أمر الحكم والتحليل والتحريم واعتبار أنَّ هذا حلال، وهذا حرام، وهذا مباح، وهذا غير مباح، أنَّ هذا من شأن الناس، أن يبتوا فيه من خلال التصويت، أو من خلال الآراء، هذا هو القدر المرفوض " [1].

الشيخ– عبد العزيز بن عثمان التويجري:

وما قيل: إنَّه مبدأ مستورد، فالاستيراد في ذاته ليس محظوراً، إنما المحظور أن تستورد ما يضرك ولا ينفعك، وأن تستورد بضاعة عندك مثلها أو خير منها، ونحن نستورد من الديمقراطية آلياتها وضماناتها، ولا نأخذ كل فلسفتها التي تغلو في تضخيم الفرد على حساب الجماعة، وتبالغ في تقرير الحرية ولو على حساب القيم والأخلاق، وتعطي الأكثرية الحق في تغيير كل شيء، حتى الديمقراطية ذاتها، نحن نريد ديمقراطية المجتمع المسلم والأمة المسلمة، بحيث تراعي هذه الديمقراطية عقائد هذا المجتمع وقيمه وأسسه الدينية والثقافية والأخلاقية، فهي من الثوابت التي لا تقبل التطور ولا التغيير بالتصويت عليها " [2].

الأستاذ– فهمي هويدي:

الإسلام والديمقراطية أو الطوفان لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام ، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية. إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية – التي نرى فيها مقابلًا للشورى السياسية – يحبط عملها [3].

1– لقاء تلفزيوني، قناة: (TRT)، التركية، د: سلمان العودة في الديمقراطية ؟؟؟ YouTube –

2– الديمقراطية في المنظور الإسلامي د/ عبد العزيز بن عثمان التويجري، (ص، 77).

3– ينظر: الإسلام والديمقراطية، (ص، 5).

الأستاذ– برهان زريق:

" فهل يمنع مثلًا أن ننشئ صيغة ديمقراطية نستقيها ونستنشقها من الشأن الإنساني، ومن المبادئ العامة للدين الحنيف. الديمقراطية ليست مؤسسات فحسب؛ بل هي قبل كل شيء ثقافة، وروح تبدع وتبتكر وتنشئ؛ أجل الديمقراطية تنشأ بالتدريج من خلال المؤسسات ولكن هذه المؤسسات الأوعية تنشأ بحد ذاتها من الروح والثقافة ولاسيما مؤسسات المجتمع المدني " [1].

الأستاذ– عبد الوهاب المسيري:

قال رحمه الله: " إنَّ الدولة الحديثة مسألة مركبة للغاية، وإدارتها تتطلب قدرًا كبيرًا من المعرفة والجماعية في اتخاذ القرار. لذلك فإنَّ مطلب الديمقراطية بات حاجة ماسة لاستمرار الحياة والتقدم من جهة، وهو لم يعد مطلبًا سياسيًا وحسب، ولما أصبح أيضًا مطلبًا اقتصاديًا، فغياب الديمقراطية هو المسؤول عن انتشار الفساد، واللصوص يسرقون المال العام وتحميهم مجموعة من اللصوص " [2].

الشيخ– منير حميد البيَّاتي:

" وسائل الديمقراطية وبخاصة شبه المباشرة تسهم في خضوع الدولة للقانون، فوسائل الديمقراطية بوجه عام، والديمقراطية شبه المباشرة بوجه خاص، تُسهم إلى حد كبير في حماية مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية " [3].

موازنة وترجيح بين القولين:

بناءً على الاتجاهات السابقة، لا يوجد رأي موحد في الحكم الشرعي للديمقراطية في الإسلام، إذ يتباين الرأي من مؤيد، ومؤيد بحذر، ومعارض، ويظل الاجتهاد في هذا الشأن رهين تطورات المجتمعات الإسلامية ومدى انسجام الديمقراطية مع مبادئ الشريعة، ويرى المؤيدون أن الديمقراطية قد تكون آلية حكم مقبولة إذا ضمنت السيادة لله ومراعاة القيم الإسلامية.

1- الديمقراطية فضيلة حوار، (ص، 206).

2- الهوية والحركة الإسلامية، (ص، 127).

3- النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 312).

وأضيف إلى الترجيح قولًا للشيخ القرضاوي، أراه مقنعًا، وجامعًا ومقربًا لوجهتي نظر المعارضين والمؤيدين، إذ يقول فيه: " أن الجميع متفق على أن السيادة هي لله عز وجل، وأن السلطة للأمة. فليس للأمة أن تحرم حلالًا، ولا أن تحل حرامًا، وأنَّ الديمقراطية ليست هي الشورى بل هي أقرب ما تكون لها، وأن الدولة الثيوقراطية الدينية التي تحكم باسم الله مرفوضة، وأن المطلوب دولة مدنية، والتي لا تعني دولة علمانية يُفصل فيها بين الدين والدولة، وأنَّه ليس في الإسلام (دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر)، وأنَّ المرجعية العليا للكتاب والسنة، وأنه يقع باطلًا كل قانون يخلفها، وأنَّ القبول بها هو خطوة في طريق العودة لقيام نظام حكم إسلامي كامل يحقق للناس العدل والأمان" [1].

1- تأصيل ورد شبهات، يوسف القرضاوي، (ص، 65).

المطلب الخامس:

عوائق أمام تطبيق نموذج إسلامي معاصر

المسألة الأولى– السنن محايدة:

إنَّ القول بأنَّ الوسائل والآليات من باب السنن المحايدة، تفتح الباب أمام العقل المسلم للاستفادة من المنجزات الحضارية العالمية دون حرج شرعي، مع التركيز على توجيه هذه الوسائل لخدمة القيم والمقاصد الشَّرعية. فالعبرة ليست في الأداة؛ بل في يد من تمسك بالأداة وإلى أين توجهها ؟ ويقصد بها القوانين الكونية والطرق الإجرائية التي لا تصطدم بنص شرعي قطعي، فهي في ذاتها عفو أو مباحة، وتخضع لقانون الكفاءة والسببية.

فالوسائل: هي كل ما يتوصل به إلى الشيء، سواء كانت مادية (كالهاتف والسيارة)، أو معنوية (كالنظم الإدارية والمناهج التعليمية).

تستند هذه الفكرة إلى عدة أصول فقهية وقواعد كلية، منها:

أولًا– قاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد):

والقول فيها: " ما أدَّى إلى المشروع فهو مشروع، وما أدَّى إلى الممنوع فهو ممنوع " [1].

فإذا كان المقصد واجبًا كانت الوسيلة واجبة، وإذا كان حرامًا كانت الوسيلة حرامًا. فالحياد هنا يعني أنَّها وعاء فارغ ينتظر المحتوى.

ثانيًا– الأصل في الأشياء الإباحة:

"ما لم يرد دليل بالتحريم، فإنَّ الوسائل الدنيوية والآليات التنظيمية تظل في دائرة المباح، فكل شيء مباح ما لم يرد دليل ينقله من تلك الإباحة إلى غيرها من الأحكام التكليفية. فتقاس المصالح والمفاسد، فإن كان جانب المصلحة راجحًا، وهو الأصل في المباحات؛ فلا تمنع بدعوى سد الذرائع، لمجرد المفسدة أو لورودها، لكنها ضعيفة في مقابلة المصلحة " [2].

1- تيسير علم أصول الفقه، عبدالله بن يوسف الجديع، (203-204).

2- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 205)، وينظر: الوجيز في شرح القواعد الفقهية، عبدالكريم زيدان، (ص، 181-182).

مجالات تطبيق العوامل المحايدة:

أولًا: الجانب التقني والمعلوماتي: الإنترنت، الذكاء الاصطناعي، ووسائل التواصل هي سنن محايدة تُستخدم في نشر الفضيلة أو الرذيلة.

ثانيًا– الجانب الإداري والسياسي: آليات الانتخاب، نظم الإدارة، الهياكل التنظيمية للمؤسسات، هي آليات بشرية محايدة نأخذ منها ما يحقق المصلحة.

ثالثًا– الجانب التعليمي: طرق التدريس، والوسائل التعليمية الحديثة [1].

المسألة الثانية– ضوابط التعامل مع الوسائل المحايدة:

وعلى الرغم من وصفها بالمحايدة، فإنَّ التعامل معها في المنظور الإسلامي يخضع لضوابط:

أولًا– ألا تكون الوسيلة محرمة لذاتها: (لا يجوز استخدام الربا كوسيلة لتمويل بناء مسجد؛ لأنَّ الربا ليس وسيلة محايدة بل هو محرم لذاته).

ثانيًا– عدم الإفضاء إلى مفسدة راجحة: إذا كانت الوسيلة المحايدة تؤدي في الغالب إلى ضرر أكبر من نفعها، تُمنع من باب سد الذرائع.

ثالثًا– الكفاءة والإتقان: بما أنَّها سنة كونية، فإنَّ نجاحها مرتبط بإتقان استخدامها، وليس بمجرد صلاح نية المستخدم [2].

المسألة الثالثة– أهم العوائق:

بعد أن استعرضنا مواقف الرافضين والمؤيدين للاتجاه الديمقراطي، نعرج على أهم العوائق التي تقف حجر عثرة أمام بناء نموذج إسلامي معاصر لشكل الدولة في الإسلام، وأهمها يتمثل في:

أولًا– تأثير العولمة والغزو الثقافي.

ثانيًا– الضعف المؤسسي وفشل تحويل القيم إلى مؤسسات.

ثالثًا– الاستبداد السياسي المدعوم خارجيًا.

1- ينظر: التعامل الديمقراطي في ظل إصلاحات المنظومة التربوية، دراسة ميدانية، د: شارف جميلة، د: بقال إسمي، (ص، 131).

2 - ينظر: فصل (الإسلام والديمقراطية)، كتاب: من فقه الدولة في الإسلام، (ص، 13- 146)..

رابعًا– قلة الوعي السياسي، والديني، عند أكثر الشعوب.

خامسًا– الجمود الفقهي، وكهنة المعبد، حول مشروعية الأخذ بآليات الديمقراطية.

سادسًا– البطالة، وتأخر وتراجع التنمية الاقتصادية.

سابعًا– الفساد المالي والإداري.

ثامنًا– البرجوازية ورؤوس الأموال [1].

وخلاصة القول:

هو إجابة عن سؤال: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا ؟؟ وهو تساؤل قديم متجدد طرحه المفكر شكيب أرسلان في كتابه الشهير الذي يحمل نفس العنوان قبل عقود.

والإجابة ليست في سبب واحد؛ بل هي مجموعة من العوامل المتشابكة، التي يرى المفكرون والمؤرخون أنَّها أدت إلى هذه الفجوة؛ إلا أنَّ الأسباب السياسية والاستبداد السياسي، ومن ورائه العامل الخارجي؛ هو مدخل كل الأسباب التي جاءت بعده، فقوة السلطان والطغيان هي أسرع، وأكثر تأثيرًا، من غيرها من الأسباب.

فالعوامل السياسية والمؤسسية، وغياب الاستقرار الذي عانت منه المنطقة، من صراعات، وحروب، واستعمار طويل، واستنزاف مواردها البشرية والمادية.

فالتقدم والخروج من التيه يتطلب "دولة المؤسسات" التي تضمن سيادة القانون والعدالة، وإصلاح الفساد والتعليم ورفع الوعي لدى الشعوب، هو بداية إدراك واكتشاف العلل والأمراض، وبداية العمل على إصلاحها؛ تحويل قيم الإسلام السياسية والدستورية هو بداية الطريق. لقد نجح الغرب في تحويل القيم السياسية إلى مؤسسات وآليات عملية، بينما لم ننجح في تفعيل تلك القيم السياسية الإسلامية منذ انتهاء الخلافة الراشدة، على مستوى المؤسسات.

فالشورى في الإسلام مبدأ أصيل يقوم على إشراك أهل العلم والرأي، وقد مارسه النَّبي –ﷺ– والخلفاء الراشدون بجدية؛ لتحقيق المصلحة العامة، وهي إلزامية عند كثير من العلماء لمنع الاستبداد.

---

1 ينظر: كتاب، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، سعيد بن سعيد العلوي، والسيد ولد أباه، وينظر معوقات التحول الديمقراطي في ليبيا، د/ محمَّد مفتاح الشيبغو، (ص، 364-370)، بحث، كلية الآداب بني وليد.

والديمقراطية تقوم على مشاركة الشعب في السلطة من خلال الانتخابات والحريات والمساءلة، لكن إشكالها الجوهري في الفكر الإسلامي هو جعل السيادة المطلقة للشعب، بينما السيادة في الإسلام لله وحده، والناس وكلاء في تحقيق الشريعة.

إلَّا أنَّ هناك مساحات مشتركة يمكن الاستفادة منها كآليات الديمقراطية؛ بوصفها وسائل إدارية وتنظيمية (كالانتخابات، استقلال القضاء، المساءلة، المؤسسات المدنية، التداول السلمي للسلطة)، شرط ألَّا تُناقض ثوابت الشَّريعة. فالاختلاف الجوهري بين الشورى، والديمقراطية، يكمن في المرجعية العليا: فالديمقراطية تجعل التَّشريع بيد الشعب دون قيود، بينما في الإسلام كل تشريع محكوم بالشَّريعة.

والشورى لا تتناقض ولا علاقة لها بوسائل الديمقراطية، فالشورى مفهوم وأفكار، والديمقراطية المستهدف منها الوسائل والآليات، التي لها طبيعة الحياد، عكس الإيديولوجية، والأفكار التي يجب أن نكون منها في حذر، فنقبل منها مالا يتناقض مع ثوابتنا الإسلامية، ونرد ما يخالفها ويتقاطع معها.

وللشيخ مُحَمَّد الغزالي –رحمه الله– رد وعتاب على الأستاذ مُحَمَّد قطب، بشأن موقفه من الديمقراطية، قال: من أجل ذلك، شعرت بشيء من التوقف لما قال الأستاذ مُحَمَّد قطب، في الجزء الثاني من كتاب التربية الإسلامية، وكل الدعوات الزائفة التي تلتهم النَّاس في الجاهلية –والشباب بصفة خاصة– لا اعتبار لها، ولا وزن عند المسلم الذي يتربى على منهج التربية الإسلامية؛ لأنه يزنها بميزان الله – أعني الإسلام – فلا يجدها ذات وزن !

وحتى حين تتلبس هذه الدعوات بالإسلام؛ فإنها لا تخدع المسلم الحق –أو لا ينبغِ أن تخدعه– لأنَّ كتاب الله يحمل إليه توعية كاملة في هذا الشأن.. شأنه في كل أمر من أمور الحياة الأساسية [1].

إنني مع احترامي الكبير للأخ الداعية المخلص مُحَمَّد قطب، أرى أنَّ هذا الكلام يحتاج إلى ضوابط. فالديمقراطية مثلا ليست دينًا يوضع في صف الإسلام. إنَّها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توافرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وكيف شيدت أسوارًا قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه: لا .. لا يخشى سجنًا ولا اعتقالًا. إنَّها تنظيم سياسي لا

1– دستور الوحدة الثقافية، (ص، 156–157).

يجعل إعلان الحروب مسلاة حاكم متفرعن يطلب المجد لشخصه، أو إنفاق المال العام هواية متلاف يطيع هواه، ولا يخشى حسابًا ..

إنَّ ديننا يقول: لا تُقدَّس أمة لا يُقضى فيها بالحق، ولا يأخذ الضعيف فيها حقه من القوى غير متعتع، فكيف يتحول هذا الكلام النبيل إلى نصوص قانونية ملزمة تجعل رجل الشارع بقاضٍ ساكن البيت الأبيض ؟

إنَّ الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا، فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بليت بمثل ما ابتلينا به ؟ [1].

فواجبنا اليوم السعي لإقامة دولة مدنية مرجعيتها الكتاب والسُّنة، بعيدة عن الاستبداد والثيوقراطية، تستفيد من الآليات الحديثة بما تخدم مقاصد الشَّرع وتحفظ حقوق الخلق.

وما ينبغي للمسلم الفاهم لدينه والواعي لواقعه، أن يستفيد من كل جديد حادث، لا يصطدم مع ثوابت الدِّين وأصوله، فهو بمثابة المشترك الإنساني، الذي لا يقيده زمان ولا مكان، ولا علاقة له بهُوية معينة؛ بل هي وسائل وآليات محايدة، تعطي من يعطيها الاهتمام، وهي من باب السنن الإلهية التي لا تحابي إلا من يبحث عنها ويفعلها.

فالوسائل والآليات هي من باب السنن المحايدة، والقواعد الأصولية، والفكرية، في الفقه الإسلامي المعاصر، وفقه المقاصد. وهي تعني باختصار، أنَّ الأدوات التي يستخدمها الإنسان لتحقيق هدف ما، لا تحمل حكمًا شرعيًا ذاتيًا في أصلها، بل تكتسب حكمها من المقصد الذي تُستخدم من أجله.

1- دستور الوحدة الثقافية، (ص، 156-157)

الفصل الثالث:

الأبعاد التطبيقية للمشاركة السياسية في قضايا الركون والولاء والبراء

المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي للسلطات الثلاث والفصل بينها

المبحث الثاني:

بين الركون ومقاصد التمكين

المبحث الثالث:

الولاء والبراء مفهومه وأبعاده التطبيقية

المبحث الاول:

الإطار المفاهيمي للسلطات الثلاث والفصل بينها

تُقسَّم السلطة في الدولة الحديثة، وفقًا لمبدأ الفصل بين السلطات، إلى ثلاث سلطات رئيسية ومستقلة لضمان التوازن، وعدم تركز القوة في يد واحدة. وهو ما يسمى بالفصل بين السلطات.

منها الجسم التشريعي الذي يبني القوانين؛ وتعرف الهيئات التَّشريعية بتسميات عدة منها: البرلمان، الكونغرس، والجمعية الوطنية، تُعدُّ الهيئة التشريعية في الحكومات ذات النظام البرلماني. هي السلطة الرسمية العليا وهي التي تعين المسؤولين في السلطة التنفيذية، أمَّا في الأنظمة الرئاسية؛ فإنَّ الهيئة التَّشريعية تتكون من أعضاء منتخبين من قبل الشعب، ومستقلين عن السلطة التنفيذية، مهمتها مناقشة القوانين وإصدارها، مع إمكانية اقتراح تلك القوانين من قبل السلطة التنفيذية. إضافة إلى سن القوانين [1].

والجسم التنفيذي وظيفته الأساسية: تنفيذ القوانين التي تسنُّها السلطة التَّشريعية، وإدارة شؤون الدولة اليومية داخليًا وخارجيًا.

تشمل: رئيس الدولة أو رئيس الوزراء، ومجلس الوزراء (الحكومة)، وجميع الأجهزة الإدارية والمؤسسات الحكومية، كما لها أدوار أخرى: وضع السياسات العامة، وتمثيل الدولة في العلاقات الدولية، والحفاظ على الأمن والنظام العام [2].

إذا كان معنى الدولة القانونية هو خضوع جميع الهيئات العامة في الدولة للقانون بقصد حماية حقوق الأفراد وحرياتهم، فلا بد من جهة يلجأ إليها الأفراد إذا عسفت الهيئات العامة بحقوقهم أو صادرت حرياتهم. متجاوزة في ذلك على القانون، وعلى ذلك فلا بد إذن من تنظيم حماية مناسبة للقواعد القانونية التي تقيد نشاط السلطات العامة بما يؤدي إلى إخضاع تلك السلطات للقواعد القانونية [3].

1- ينظر: القانون الدستوري والنظم السياسية، عدنان طه الوري، (ص، 227-248).

2- ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 161).

3- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 271).

المطلب الأول:

التأصيل اللغوي والاصطلاحي للسلطات الثلاث

تُعدُّ المجالس البرلمانية هيئات تشريعية، تقوم بسَنِّ قوانين الدولة وتشريعاتها أو تعديلها، وتتألف هذه المجالس من ممثلين للشعب يتم انتخابهم بطرق مختلفة وفق النظام السياسي المعمول به في الدولة، وتتمتع هذه المجالس بصلاحيات قانونية كبيرة في إقرار القوانين والسياسات، وتعديلها حسب الاحتياجات الوطنية، ويتم ذلك من خلال آليات متفق عليها في دستور البلاد، والذي يفترض أن يكون نابعًا من هُوية الشعب وثوابته ومقدساته.

المسألة الأولى– المجلس االتشريعي (برلمان):

أولًا– البرلمان لغة:

الأصل اللاتيني والفرنسي: لكلمة "برلمان" مشتقة من الكلمة الفرنسية القديمة "Parlement"، والتي تعود إلى الفعل اللاتيني "parlare"، أي: تكلّم أو ناقش، فمعنى البرلمان لغويًا: هو مكان أو هيئة مخصصة للنقاش والحديث، والمداولة، حول أمر معين، والجمع: بَرْلَمانات هيئة تشريعيّة عُلْيا في الحُكم الديمقراطي، تتكون مِن عدد مِن النُّواب عن الشَّعب، ويُعْرف كذلك باسم مجلس النُّواب، ومجلس الأمّة، ومجلس الشَّعب، والمجلس الوطني، وأطلق هذا المصطلح على التَّشريع البريطاني الذي يرجع إلى سنة 1275م، وأخذت به العديد من الدول الأخرى [1].

ثانيًا– البرلمان اصطلاحًا:

يعرفه علي الصَّلابي، بقوله: هو هيئة تضم عددًا قليلًا جدًا من أفراد الشعب الذين يرتبطون فيما بينهم بحدود جغرافية، تحت مسمى الدولة بوصفهم نوابًا عن الشعب وممثلين له، وهي المسماة أيضاً بالمجالس النيابية، وتختلف هذه المجالس باختلاف البلدان، كما تختلف باختلاف الأنظمة المتعاقبة في البلد الواحد، والمجلس التَّشريعي هو المقصود بالسلطة التَّشريعية في النظام السياسي [2]، ويُسمَّى المجلس النيابي، أو مجلس الأمة، أو الكونغرس.

1- ينظر: معجم المعاني الجامع، (مادة: برلمان)، موقع على الشبكة العنكبوتية، https://www.almaany.com/

2- ينظر: البرلمان في الدولة الحديثة، (ص، 11).

ثالثًا– شكل البرلمان:

يتم اختيار الْمُمَثِّلِين في البرلمان، عن طريق انتخابات، كلٌ حسب دائرته الانتخابية، بالاقتراع النَّسبي، ويكون المجلس التَّشريعي بطريقتين:

أولًا– أحادي الغرفة: مكون من مجلس واحد: (مثل مجلس النواب).

ثانيًا– ثنائي الغرفة: مكون من مجلسين: (مثل مجلس النُّواب ومجلس الشيوخ)، كما هو موجود في دستور المملكة الليبية، والنظام الأمريكي.

نظام المجلسين:

يتمتع نظام المجلسين بعدة مزايا، تفرقه عن نظام المجلس الواحد، منها: منع تسلط البرلمان أو دكتاتوريته، وهو ما يحدث أحيانًا في حالة تكوينه من مجلس واحد، مساهمة المجلس الثاني في إعداد التشريعات تجعلها أفضل، وتتفادى ما قد تنضوي عليه من أخطاء أو اندفاعات، ويكون لمجلس الشيوخ الدور في التوفيق بين البرلمان والحكومة [1].

ومهمة البرلمان وضع القوانين، وإقرارها والتصديق عليها، والتصديق على الميزانية أو تعديلها، ومراقبة الحكومة في صرف الميزانية، وكذلك المؤسسات الرقابية في الدولة عادة تتبع البرلمان، والتصديق على الدستور، الموضوع من قبل اللجنة التأسيسية للدستور، ويملك البرلمان، أيضًا سلطة إقالة رئيس الدولة، وإسقاط حكومته.

ونرى أنَّ الرقابة البرلمانية هي شكل من أشكال الرقابة السياسية، الذي تمارسه السلطة التَّشريعية على عمل السلطة التنفيذية، ومدى مطابقته للدستور والقوانين النافذة، أيًا كان شكل النظام السياسي، ومن كل التعاريف السالفة الذكر، نلاحظ أنَّ الرقابة البرلمانية هي شكل من أشكال الرقابة السياسية؛ لكنها ليست الوحيدة، وأنَّ الرقابة البرلمانية تظهر وبشكل واضح في النظام البرلماني؛ حيث يوفر هذا النظام أدوات تساعدها على القيام بعملها كالسؤال ولجان التحقيق، والاستجواب، والمسؤولية السياسية الفردية، والتضامنية للوزراء [2].

1- ينظر: البرلمان في الدولة الحديثة، علي الصلابي، (ص، 16-17).

2- ينظر: الرقابة البرلمانية في ظل النظام البرلماني، بحث مقدم من: بشير مُحَّد بشير، (ص، 2)، وينظر البرلمان في الدولة الحديثة، علي الصلابي، (ص، 165-168).

المسألة الثانية– السلطة التنفيذية:

الوظيفة الأساسية: تنفيذ القوانين التي تسنُّها السلطة التَّشريعية، وإدارة شؤون الدولة اليومية داخليًا وخارجيًا.

تشمل: رئيس الدولة أو رئيس الوزراء، ومجلس الوزراء (الحكومة)، وجميع الأجهزة الإدارية والمؤسسات الحكومية.

أدوار أخرى: وضع السياسات العامة، وتمثيل الدولة في العلاقات الدولية، والحفاظ على الأمن والنظام العام[1].

تُعدُّ المجالس التنفيذية جزءًا أساسيًا من هيكلية أي دولة أو مؤسسة، فهي تلعب دورًا حيويًا في اتخاذ القرارات الإدارية ووضعها موضع التنفيذ، وتهدف إلى الإشراف والمساهمة في صنع القرارات الهامة في مؤسسات الدولة.

والمجلس التنفيذي هو الجهة التي تعمل على تطبيق كل ما يصدر عن المجلس التَّشريعي: على مستوى كل الوزارات التابعة لرئيس الوزراء، وهو الشخص الاعتباري المسؤول أمام المجلس التَّشريعي في تنفيذ وتطبيق الخطة التسييرية التي أقرها عليه البرلمان، ومحاسبة الوزراء أيضًا، وكذلك إدارة العلاقات الخارجية الإقليمية والدولية، من تحالفات وغيرها [2].

ومن الضَّروري ونحن نستعرض ما كُتب عن السلطات الثلاث، أن نعرج على السلطات الثلاث: التشريع، والقضاء، والتنفيذ، للشيخ المحقق: عبدالوهاب خلَّاف –رحمه الله– إذ قال: وغايتنا أن نتبين أطوار هذه السلطات الثلاث، في العصور الاسلامية المختلفة، وليستضاء بمرآة الماضي في إصلاح الحاضر والمستقبل، كانت سلطة التَّشريع في هذا العهد لرسول الله وحده، وما كان لأحد غيره من المسلمين سلطة التَّشريع، فكان المسلمون اذا عرض لهم حادث أو شجر بينهم خلاف، وارادوا معرفة حكم الاسلام فيه رجعوا الى الرسول؛ لتعرف ما أرادوه، وكان –ﷺ– يبين لهم حكم ما نزل بهم ويجيبهم عما سألوا عنه، تارة بآية أو آيات من القرآن، ينزل عليه بها الوحى من ربه، وتارة بأقواله وأفعاله، التي تصدر عن اجتهاده ونظره،

1– ينظر: القانون الدستوري والنظام السياسية، عدنان طه الوري، (93–94). والدولة الحديثة المسلمة، علي الصلابي، (ص، 255–256).

2– ينظر: التعددية السياسية في الدولة الشورية، مُحَمَّد عبدالرحمن بالروين، (ص، 39–40).

وآيات الأحكام في القرآن هي الأساس الأول في التَّشريع الاسلامي، وعددها لا يزيد على مائتي آية، وأكثرها نزل بعد الهجرة الى المدينة، بيانًا للحكم فى حادث وقع، أو جوابًا عما سئل عنه الرسول، أو استفتى فيه، ثم ذكر سلطة القضاء ودورها في إقامة العدل، ثم ختم بالحديث عن السلطة التنفيذية [1].

المسألة الثالثة– المجالس القضائية (المحاكم وما يتبعها):

للمجالس القضائية دور حاسم في نظام العدالة، حيث تعمل على تحقيق العدالة وحفظ الحقوق وفصل النزاعات وتسوية الخلافات وتطبيق القوانين والأنظمة، تشمل: المحاكم على اختلاف درجاتها (ابتدائية، استئناف، عليا) والنيابات العامة، وهدفها تحقيق العدالة، وحماية الحقوق والحريات، وضمان سيادة القانون.

كما أنَّ مقام القضاء ومسؤوليته عظيمة وخطيرة جدًا، فقد روى بريدة –رضي الله عنه– أن رسول الله –ﷺ– قال: "القُضاةُ ثلاثة: واحِدٌ في الجنة، واثنان في النار، فأمَّا الذي في الجنة فرجلٌ عَرفَ الحقَّ فقَضَى به، ورَجُلٌ عرف الحقَّ فجار في الحكم، فهو في النار، ورَجُلٌ قضى للنَّاس على جهلٍ، فهو في النار " [2].

وتحذيره –ﷺ– الشديد من الوساطة والمحسوبية في ذلك، كما جاء عَنْ عَائِشَةَ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا– أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ المَرْأَةِ المَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ –ﷺ– فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –ﷺ–: " أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا [3]

وتضمن هذه المجالس تنفيذ القوانين بشكل سليم وتطبيقها بشكل عادل، الأمر الذي يسهم في تعزيز مفهوم العدالة بين الأفراد والمجتمع بشكل عام.

وبذلك فإنَّ المجالس القضائية تعمل على ضمان استقامة النظام القضائي، ومحاولة تقديم العدالة في جميع الأوقات، وتحقيق توازن المصالح والحقوق بين جميع الأطراف، ويمكن القول إن المجالس القضائية، هي

1– ينظر: السلطات الثلاث: التشريع، والقضاء، والتنفيذ، (ص، 5-7-51-61).

2– أخرجه أبو دود في سننه، كتاب: الأقضية، باب: القاضي يُخطئ، رقم: (3573)، (426/5). قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: حديث صحيح بطرقه وشواهده.

3– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء باب: حَدِيثِ الغَارِ، رقم: (3475)، (175/4).

أحد أعمدة العدالة التي تسهم في إقامة دولة المؤسسات وتعزيز سيادة القانون في الدولة وفقًا للسيادة القانونية في تلك البلاد، ومنها المساواة أمام القانون، وحماية الحرية، وكرامة الإنسان، والعدل مع الأقليات[1].

وتشمل وظيفة هذه المجالس أيضًا حفظ الحقوق والحريات المشروعة للأفراد والمجتمع بشكل عام، فهي تعمل على محاربة الظلم ومكافحة الفساد وتحقيق المساواة في القانون، وفقًا للدستور.

وهكذا يكون معنى استقلال القضاء فى المجتمع الديمقراطي، وحظر تدخل أية سلطة فى نظامهم الداخلي، بهدف أن يستطيعوا بهذه الضمانات، أن تُجرى إرادة الدولة بالعدل على الأفراد؛ مع الحياد قدر الإمكان.

المسألة الرابعة– الفصل بين السلطات:

قد بينا شيئًا من هذا المفهوم في آليات الديمقراطية؛ إلَّا أنَّه بذات الأهمية في هذا المطلب، يفترض مبدأ الفصل بين السلطات، استقلالية السلطات الثلاث بعضها عن بعض، ولا يمكن أن تمارس هذه السلطات أعمالها الجوهرية إلا باستقلالية تامة، فالسلطة التَّشريعية (البرلمان) تشرع القوانين، والتنفيذية الحكومة) تطبق القوانين، والقضائية (القضاء) مهمتها حل النزاعات [2].

ويُعدُّ الفصل بين السلطات من أهم أركان النظام الديمقراطي المعاصر، لما له من أهمية في عدم جمع السلطات في جهة واحدة، والذي قطعًا يؤدي إلى فساد عريض.

فالمقصود بمبدأ الفصل بين السلطات؛ هو توزيع الاختصاصات بين السلطات، ووجود حدًا فاصلًا بينها حتَّى لا تتجرأ سلطة على تجاوز سلطة أخرى، فيكون ذلك ضمانًا للحرية الفردية في مواجهة السلطات، ومن أركان الأنظمة الديمقراطية وخصائصها، تبني مبدأ الفصل بين السلطات [3].

1- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (6/623-628).

2- ينظر: القانون الدستوري والنظام السياسية، عدنان طه الوري، (191-192).

3- ينظر: النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، (ص، 161).

وأهمها السلطة القضائية في تنفيذ أحكام الشَّريعة الإسلامية، أن يكون القُضاة مستقلين في عملهم، ولا سلطان عليهم، فإنَّها، نهت عن التدخل في شئون القضاة من قبل الولاة أو غيرهم [1].

والدليل على ذلك قوله –تعالى-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [2].

إنَّ خضوع النَّاس جميعهم للشَّريعة، هو في حد ذاته استقلال السلطة التَّشريعية التي لا تحابي أحدًا، وتُعدُّ الشَّريعة الإسلامية نموذجًا فريدًا فيما يتعلق باستقلال السلطة التَّشريعية، وهذا الاستقلال لا يشبه الأنظمة الوضعية الحديثة في الأنظمة الدكتاتورية أو الشمولية، فالحاكم هو من يضع القانون، أمَّا في الشَّريعة الإسلامية. الحاكم منفذ لا مشرّع، والسلطة التنفيذية (الخليفة أو الحاكم) تخضع لنفس القانون الذي تخضع له الرعية.

إنَّ استقلال النُّصوص الشَّرعية من: (القرآن والسُّنة) ثابتة ومستقلة عن رغبات السلطة السياسية، ممَّا يمنع الحاكم من تفصيل القوانين على مقاسه الشخصي. فالشَّريعة تمثل دستوراً علويًا، يمنح المجتمع الحق في معارضة الحاكم إذا خالف الثوابت الشَّرعية.

وأخرى هي استقلال طبقة الفقهاء من: (العلماء المجتهدين)، تاريخيًا، لم تكن التشريعات التفصيلية (الفقه) تصدر عن دواوين حكومية؛ بل عن الفقهاء بصفتهم الشخصية والعلمية.

والثالثة هي الشَّرعية الشَّعبية: حيث كان الفقيه يستمد قوته من علمه، وقبول النَّاس له، لا من مرسوم تعيين سياسي، فإنَّ استقلال القضاء والتَّشريع في الإسلام، لم يكن مجرد شعار؛ بل كان ممارسة عملية حيث سُجن وعُذب أئمة كبار (كالإمام أحمد، وأبي حنيفة)؛ لرفضهم تطويع الشَّريعة لرغبات الحكام [3].

وعلى مدار التَّاريخ، وحقبة الخلافة الإسلامية، كان حديث النَّبي –ﷺ– يمثّل قاعدة دستورية: " أَنَّ رَسُولَ اللهِ –ﷺ– بَعَثَ جَيْشًا، وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا، فَأَوْقَدَ نَارًا، وَقَالَ: ادْخُلُوهَا، فَأَرَادَ نَاسٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالَ الْآخَرُونَ: إِنَّا قَدْ فَرَرْنَا مِنْهَا، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ –ﷺ– فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا: «لَوْ

1- ينظر: العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وتطبيقهما في دولة الكويت، يعقوب يوسف ثامر الشمري، (16-17)، ومبدأ الفصل بين السلطات وعلاقته باستقلال القضاء في العراق، هشام جليل إبراهيم الزبيدي، (ص، 52-57).

2- المائدة: 8.

3- ينظر: ومبدأ الفصل بين السلطات وعلاقته باستقلال القضاء في العراق، هشام جليل إبراهيم الزبيدي، (ص، 62-66).

دَخَلْتُمُوهَا لَمْ تَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، وَقَالَ لِلْآخَرِينَ قَوْلًا حَسَنًا، وَقَالَ: «لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»[1]، فهذا النص النبوي يمثّل أسمى درجات استقلال التشريع، حيث يعطي الحق للجهة التشريعية، المتمثلة في أحكام الدين، أن تبطل قرارات الجهة التنفيذية إذا تعارضت مع المصلحة العامة أو النص الشرعي.

" لقد كان للفكر الديمقراطي الحديث أثره في مواجهة مساوئ الحكم المطلق، وإبراز مبدأ الفصل بين السلطات، فظهر العديد من الدعاوى في القرن السادس عشر؛ للمناداة بهذا المبدأ، وذلك بُغية الحدَّ من السلطة المطلقة للحكام، وتوزيعها على أكثر من جهة، مع إقامة نوع من الرقابة، والتعاون، والتوازن فيما بين تلك الهيئات " [2].

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: وُجُوبِ طَاعَةِ الْأُمَرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، (رقم: (1840)، (659).

2- الوسيط في النظم السياسية، د/عاطف البنا، (ص ،74).

المطلب الثاني:

القائلون بمنع المشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة

لقد اختلف العاملون في المشاركة السياسية نظرًا لاختلاف المقاصد والغايات، ولاختلاف الأفهام في النُّصوص الواردة كتابًا وسُّنةً، فانقسموا إلى فريقين واتجاهين:

فريق يمنع المشاركة في جميع المجالس بأنواعها الثلاثة، ويعدها مزلقًا عقديًّا خطيرًا واستدراجًا للشَّريعة وتصغيرًا وإهانةً لها، فهي عندهم ناقضٌ من نواقضِ الإسلام وحقائقه، وبعضهم يصل به الحال إلى حدِّ الكفر والرِّدة للمشاركين، ويستدلون بنصوص عامة من الكتاب والسُّنة [1].

وفريق يرى حتمية المشاركة والمخالطة في كل هذه المجالس من حيث المبدأ، وتتأكد المشاركة متى كانت نتائجها تحقق نوعًا من المصالح وتدرأ نوعًا من المفاسد، وأنَّ المسألةَ اجتهادٌ لا ينبني عليه كفر ولا ردَّة كما يراها الآخرون، وأنَّها من باب المقاربات والموازنات، لمن صدقت نيته وحسن مقصده.

لقد كانت هذه المسألة مَدخلًا لفتح أبواب الاختلاف والنزاع حد التَّكفير والتَّفجير، وظهور الفتن التي أدَّت إلى تمزق لأمة وتفتيتها إلى فرق وأحزاب، لهذا سنناقش أراء وأقوال الفريقين، وقبل الشروع في بيان أدلة الفريقين، لا بد من ردٍ على شبه مطلق التشريع؛ لأن لها علاقة وطيدة جدًا بمحل النزاع:

المسألة الأولى– شبهة التشريع المطلق:

وهذه هي أهم الشبه التي يتم تداولها في مسألة الحاكمية، وتكفير المخالف، وما فهمه كثير من الناس، من إطلاقات (أن التشريع خاص بالله وحده دون غيره)، وأنه من شرَّع فقد نازع الله في حاكميته، وعليه كفروا القوانين الوضعية وواضعيها.

الرد على الشبه:

لأبي الأعلى المودودي –رحمه الله– مكانة رفيعة عند محبيه، وعند سيد قطب،؛ بل يصفه: (بالمسلم العظيم)، وهو كذلك يُعد مرجعًا معتمدًا عند أغلب التيارات الجهادية والقطبية، إذ يقول: " إنَّ الإسلام لا مجال فيه البتة للتَّشريع ضمن دائرة العبادات، وإنَّما مجاله في تلك الدائرة للمعاملات التي قد سكت فيها

1- ينظر: كتاب الديمقراطية دين، لأبي مُحَمَّد المقدسي، وكتاب واقعنا المعاصر، مُحَمَّد إبراهيم قطب، (ص، 486-488).

كتاب الله وسُّنة رسوله. وعلى هذا فأساس التَّشريع في الإسلام هو المبدأ القائل: " اعملوا في دائرة العبادات ما قد أمرتم به، ولا تستحدثوا طريقًا للعبادة من عند أنفسكم، والتزموا في دائرة المعاملات بما قد أمرتم به، وانتهوا عما نُهيتم عنه، ولكم أن تعملوا بما ترونه مناسبًا؛ لأحوالكم وحاجاتكم في ما سكت عنه الشارع، وهذا المبدأ بينه الإمام الشاطبي- رحمه الله- في كتابه الاعتصام، بكلماته الآتية: فالعبادات ليس حكمها حكم العادات، في أنَّ المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك فهي تفارقها؛ إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنَّها مخصوصة بحكم الإذن المصرح به بخلاف العادات، والفرق بينهما ما تقدم من اهتداء العقول للعادات في الجملة، وعدم اهتدائها لوجود القربات إلى الله " [1].

ثم يواصل -رحمه الله- بقوله: " التَّشريع العام: أنَّ نضع قوانين جديدة في معاملات، قد سكت فيها صاحب الشَّرع. ونراعي فيها مقاصد الإسلام الشاملة ومصالحه العامة. بحيث تكون هذه القوانين مُوفِيةٌ لحاجاتنا في جانب، ولا تكون، في الجانب الآخر منافيةً لروح نظام الإسلام وطبيعته من حيث المجموع، وهذا ما عرَّفه الفقهاء بمصطلحات عديدة: (كالمصالح المرسلة)، أو (الاستحسان، ومعنى المصالح المرسلة: مصالح عامة قد تُرك إلينا أنَّ نرى فيها رأينا حسب أحوالنا وحاجاتنا، والمراد بالاستحسان؛ أنَّه إذا عرضت معاملة يقتضي القياس الجلي فيها أمرًا، وتقتضي المصلحة فيها أمرًا آخر، فعلينا أن نأخذ بمقتضى المصلحة"[2].

وهذه الكلمات لأبي الأعلى المودودي، تبين وتكشف أن ما ينسبونه إليه غير صحيح، من حيث إنَّ التَّشريع على إطلاقه كفر وردَّة.

وفي سؤال للشيخ بن باز- رحمه الله- يقول السائل: هل يجوز العمل بالقوانين الوضعية مطلقًا ؟

الجواب: أنَّ القوانين إذا كانت لا تخالف الشَّرع فلا بأس بها، النظم تسمى بالقوانين، وتسمى بالنظم، فكل قانون ونظام ينفع المسلمين، ولا يخالف شريعة الله لا بأس به، من المرور، أو في القضاء، أو في أي الدوائر الحكومية، أو في أي مكان، فكل قانون ونظام ينفع المسلمين، ولا يُخالف شرع الله، فإنَّ شريعة الله تُجيزه، فإنَّ كل ما نفع المسلمين، ولم يُخالف نصًا من كتاب الله، ولا من سُّنة رسوله -ﷺ- ولا من إجماع

1- مفاهيم الإسلام حول الدين والدولة، (ص، 179).

2- المصدر نفسه، (ص، 179).

المسلمين؛ فإنَّ هذا القانون الذي ينفع المسلمين لا بأس به، سواء كان في معاملات، أو في مرور، أو في قضاء، أو في تنظيم الخصوم، تنظيم دخولهم، تنظيم البدء بهذا وهذا، ومثل ما يتعلق بالمرور، هذا كذا، وهذا كذا، وهذا يقف عند كذا، وعند إشارة كذا، وكذلك في باقي الدوائر الأخرى في تنظيم أحوال ما يتعلق بالدائرة، وموظفيها وغير ذلك، ومرتباتهم، وما يستحقون من علاوات، هذه نظم لا بأس بها، ولا حرج فيها. فكل نظام، وكل قانون ينتفع به، وتنظم به أمور المسلمين فالشَّريعة جاءت به؛ لأنَّ الله -ﷻ- جعل شريعته منتظمة في كل شيء، فمن شريعة الله: أنْ تنظم الأمور، وألا تهمل، وتنظم، ويعتنى بها حتَّى يسير النَّاس على شيء واضح يمكن محاسبتهم عليه، وأخذهم به، ومجازاتهم على ما فعلوا من شر، أو خير [1].

وفي سؤال آخر يقول: عن الدارسين للقوانين والقائمين بتدريسها:

(**القسم الأول**): من درَسها أو تولى تدريسها؛ ليعرف حقيقتها أو ليعرف فضل أحكام الشَّريعة عليها، أو ليستفيد منها فيما لا يخالف الشَّرع المطهر، أو ليفيد غيره في ذلك؛ فهذا لا حرج عليه فيما يظهر لي من الشَّرع، بل قد يكون مأجورًا ومشكورًا إذا أراد بيان عيوبها، وإظهار فضل أحكام الشَّريعة عليها، والصَّلاة خلف هذا القسم لا شك في صحتها، وأصحاب هذا القسم حكمهم حكم من درس أحكام الربا، وأنواع الخمر وأنواع القمار ونحوها كالعقائد الفاسدة، أو تولى تدريسها ليعرفها ويعرف حكم الله فيها ويفيد غيره، مع إيمانه بتحريمها...، فالذي يتعلمه أو يعلمه غيره لا يتوصل إليه إلَّا بذلك أي بالشرك بخلاف من يتعلم القوانين ويعلمها غيره لا للحكم بها ولا باعتقاد حلها، ولكن لغرض مباح أو شرعي كما تقدم [2].

المسألة الثانية– أدلة المانعين:

أولًا– فساد تلك الأنظمة، وأن السيادة فيها ليست لله:

استشهدوا بنصوص عامة كثيرة، منها قوله –تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [3]، وبأقوال ثلة من المفسرين، كما قال ابن كثير –رحمه الله–

1– فتاوى بن باز، هل يجوز العمل بالقوانين التي لا تخالف الشريعة؟ – موقع الشيخ ابن باز، (binbaz.org.sa)

2– مجموع فتاوى ابن باز، حكم من درس القوانين الوضعية أو تولى تدريسها، (325/2).

(3) المائدة:50.

عند تفسيره لهذه الآية: " ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كلّ خيرٍ، النَّاهي عن كلِّ شرٍّ وعدلٍ إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، الّتي وضعها الرِّجال بلا مستندٍ من شريعة الله، كما كان أهل الجاهليَّة يحكمون به من الضَّلالات والجهالات، ممَّا يضعونها بآرائهم وأهوائهم، يقدِّمونها على الحكم بكتاب الله وسُّنة رسوله -ﷺ- ومن فعل ذلك منهم فهو كافرٌ يجب قتاله، حتَّى يرجع إلى حكم الله ورسوله -ﷺ- فلا يُحكَّم سواه في قليلٍ ولا كثيرٍ " [1].

ومنها قوله -تَعَالَى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [2]، ثُمَّ قوله تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [3]، فقالوا إنَّ الله -ﷻ- أوجب طاعة أولي الأمر مع طاعة الرَّسول -ﷺ- وأوجب على الأمّة إذا تنازعوا أن يردّوا ما تنازعوا إلى الله ورسوله -ﷺ- أي: إلى كتاب الله وسُّنة رسوله.

وبقوله -تعالى-: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [4].

واستدلوا بقول ابن تيمية -رحمه الله- إذ قال: " إنَّ الله تعالى أوجب على المسلمين أن يُحكِّموا رسول الله -ﷺ- خاتم النَّبيِّين وأفضل المرسلين، وأكرم الخلق على الله. ليس لأحد أن يخرج عن حكمه في شيءٍ سواءٌ كان من العلماء أو الملوك أو الشيوخ أو غيرهم، ولو أدركه موسى أو عيسى وغيرهما من الرّسل كان عليهم اتّباعه، ومن بدَّل شرع الأنبياء وابتدع شرعًا فشرعه باطلٌ لا يجوز اتّباعه كما قال -تعالى-: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [5]، ولهذا كفر اليهود والنَّصارى؛ لأنَّهم تمسَّكوا بشرع مبدَّلٍ منسوخٍ، والله أوجب على جميع الخلق أن يؤمنوا بجميع كتبه ورسله ومحمّدٍ -ﷺ-

---

(1) تفسير ابن كثير، (131/3).

(2) النساء: 57.

3- النساء: 59.

4- النساء: 65.

5- الشورى: 21.

خاتم الرُّسل؛ فعلى جميع الخلق اتِّباعه واتِّباع ما شرعه من الدِّين وهو ما أتى به من الكتاب والسُّنة فما جاء به الكتاب والسُّنة، وهو الشَّرع الذي يجب على جميع الخلق اتِّباعه [1].

وقوله –تعالى–: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [2]، وعند تفسير هذه الآية استشهدوا بما حدث من سجال بين عدي بن حاتم والنَّبي –ﷺ– قال عديّ بن حاتمٍ للنَّبي –ﷺ–: ما عبدوهم، قال: «أَحَلُّوا لَهُمْ الْحَرَامَ فَأَطَاعُوهُمْ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ الْحَلَالَ فَأَطَاعُوهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ عِبَادَتَهُمْ إيَّاهُمْ»[3].

وعند قوله –تعالى–: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [4]، قالوا إنَّ التَّشريع في ذاته شرك في ربوبية الله –ﷻ– ونقلوا دليلًا على ذلك من عموميَّات ابن تيمية في هذه المسألة، إذ قال –رحمه الله–: " فالرَّسول وجبت طاعته؛ لأنَّه من يطع الرَّسول فقد أطاع الله فالحلال ما حلَّله والحرام ما حرَّمه والدِّين ما شرعه ومن سوى الرَّسول من العلماء والمشايخ والأمراء والملوك؛ إنَّما تجب طاعتهم إذا كانت طاعتهم طاعةً لله، وهم إذا أمر الله ورسوله بطاعتهم؛ فطاعتهم داخلةٌ في طاعة الرَّسول"[5].

وهذا موطن آخر يبين فيه أنَّ مسألة الاحتكام إلى الوحيين، والتَّحليل والتَّحريم خاصة بالله لا ينازعه فيها أحد، فيقول: " ومن الإيمان به الإيمان بأنَّه الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه. ووعده ووعيده وحلاله وحرامه؛ فالحلال ما أحلَّه الله ورسوله، والحرام ما حرَّمه الله ورسوله، والدِّين ما شرعه الله ورسوله –ﷺ– فمن اعتقد أنَّ لأحد من الأولياء طريقًا إلى الله من غير متابعة محمّدٍ –ﷺ– فهو كافرٌ من أولياء الشّيطان " [6].

1- ينظر: مجموع الفتاوى، (35/192-194).

2- التوبة: 31.

3- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: أبواب التفسير، باب: ومن سورة التوبة، (رقم: (3095)، (5/129)، قال عنه الترمذي في سننه، هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ، وَغُطَيْفُ بْنُ أَعْيَنَ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ فِي الحَدِيثِ.

4- الشورى: 21.

5- مجموع الفتاوى، (10/140).

6- المصدر نفسه، (11/81).

ويقول أيضا: " والإنسان متى حلَّل الحرام – المجمع عليه – أو حرَّم الحلال– المجمع عليه– أو بدَّل الشَّرع– المجمع عليه– كان كافرًا مرتدًّا باتِّفاق الفقهاء. وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [1]، أي هو المستحلُّ للحكم بغير ما أنزل الله "[2].

ولهم على ذلك أدلة كثيرة من النُّصوص العامة في الكتاب والسُّنة التي لا ننكرها حال الاختيار، ومرحلة التَّمكين.

وهذا الأستاذ **سيد قطب**، يفصل في القضية من جذورها، في طبيعة المشاركة، فيقول: إنَّ الجاهلية التي حولنا – كما أنَّها تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الاسلامية، فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الاسلامي– هي كذلك تتعمد أحيانا أنْ تحرجهم. فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون اليه ؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من بحوث ومن دراسات، ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة ! كأن الذي ينقص النَّاس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الفقهية الاسلامية. وكأنَّما هم مستسلمون لحاكمية الله راضون بأن تحكمهم شريعته، ولكنَّهم فقط لا يجدون من « المجتهدين ، فقهًا مقننًا بالطريقة الحديثة ! .. وهي سخرية هازلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدِّين بحرمة !

بل الأعجب أنَّه يواصل إنكاره بالاشتغال بتطوير الفقه والكتابة فيه، وأنَّه خطة خبيثة، بقوله: ومن واجبهم أن يكشفوا مناورة الاحراج، وأن يستعلوا عليها، وأن يرفضوا السخرية الهازلة في ما يُسمى "تطوير الفقه الاسلامي" في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التَّلهية عن العمل الجاد. التَّلهية باستنبات البذور في الهواء، وأن يرفضوا هذه الخدعة الخبيثة [3].

وعند قوله –تعالى– من سورة النِّساء، يقول الأستاذ **سيد قطب**: " فمن سمع الاستهزاء بدينه في مجلس، فإمَّا أن يدفع، وإمَّا أن يُقاطع المجلس وأهله، فأمَّا التَّغاضي والسكوت فهو أول مراحل الهزيمة، ثم يقول: حقيقة أنَّ غشيان هذه المجالس والسكوت على ما يجري فيها، هو أول مراحل الهزيمة، وأراد أن يجنبهم

1- المائدة: 46.

2- مجموع الفتاوى، (142/3).

3- ينظر: معالم في الطريق، (ص،44-45).

إياها، ولكن الملابسات في ذلك الحين لم تكن تسمح بأن يأمرهم أمرًا بمقاطعة مجالس القوم اطلاقًا، فبدأ يأمرهم بمقاطعتها حين يسمعون آيات الله يُكفر بها ويستهزأ بها؛ والّا فهو النِّفاق وهو المصير المفزع ، مصير المنافقين والكافرين [1].

ويسير على نفس النَّهج أخوه الأستاذ **مُحَمَّد قطب** –رحمه الله– بقوله: " ولكن في جميع الحالات لا ينبغي للمسلم – أي الذي ينكر حكم الجاهلية– أن يكون وزيرًا؛ فإنَّه عندئذ يقع تحت الضغط المباشر للجاهلية، بحيث لا يستطيع الفكاك! وأبسط ذلك أن يقسم يمين الولاء للحكم الجاهلي الذي ينكره، أو للطغاة الذين يحكمون بغير ما أنزل الله ! ولا أن يكون في موضع التَّعامل المباشر مع التَّشريع المخالف لما أنزل الله؛ فإنَّه لا يستطيع عندئذ أن ينجو من مخالفة أمر الله !

وكل ما يقال في تبرير ذلك لا يمكن أن يبرره في الحقيقة، كما أسلفنا القول من قبل. ولكن بعض النَّاس يطيب له أن يستشهد بيوسف –عليه السلام– حين قال للملك الذي لا يحكم بما أنزل الله، والقياس على حالة يوسف –عليه السلام–قياس باطل! [2].

وتماشيًا مع قوله، يقول: أنَّ كل ذلك تمييع لمفهوم الحاكمية، فيقول: وحين لا يحدث ذلك، فكل كسب وقتي تكسبه الدعوة – وهي تكسب مكاسب مؤقتة دون شك – لا يوازي الضرر الحادث من تمييع قضية الحكم بما أنزل الله في حس الجماهير، وبالتالي تأخير قيام (القاعدة المسلمة التي لا يقوم بغيرها حكم إسلامي ولا يمكن له في الأرض [3].

ومن أقوال المعاصرين اليوم كذلك، الشيخ: **صالح الفوزان**، إذ يقول: حكم الانتخابات والمظاهرات" (وأما الانتخابات المعروفة اليوم عند الدول فليست من نظام الإسلام) [4].

وقال **الشيخ ربيع بن هادي المدخلي**: في في لقاء له مع شباب من ليبيا: ، فقال: أنا أنطلق من منطلق إسلامي، والدستور الآن ديمقراطي، والانتخابات وهذه الأشياء، والمؤتمرات قائمة على هذا الدستور، وليس على الإسلام، وأنت تدخل باسم الخضوع والاستسلام لهذا الدستور، ما تدخل باسم الإسلام، فقال

1- ينظر: في ظلال القرآن، (781/2).

2- ينظر: واقعنا المعاصر، (ص، 486).

3- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 487).

4- https://www.facebook.com/share/r/1a15VT486c/ فيديو على الشبكة العنكبوتية.

له أحدهم: أننا في ضرورة ملحة للدخول، فقال: الضرورة تدخل في الكفر ؟ أنت تعرف أن هذا كفر ؟ فقال السائل: نحن نؤمن بهذا. وتدخل فيه؟) [1].

وفي موطن آخر من كتبه، قال بخلاف ما ذكرنا، بقوله: " أما إذا كانت دولة الإسلام غير قائمة ، فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وللمسلم أن يتبوأ منصبًا في دولة غير مسلمة شريطة أن يقوم بالعدل، وألا يطيعهم في معصية الله ولا يحكم بغير ما أنزل الله كما فعل نبي الله يوسف، تبوا منصب النيابة عن ملك كافر وما كان يحكم بشريعته، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ، وكان يقوم بالعدل بين الرعية ويدعوهم إلى توحيد الله " [2].

قال **الإمام مقبل الوادعي** -رحمه الله-: ونحن نقول: فتوى الألباني في جواز الانتخابات باطلة، وفتوى الشيخ: العثيمين باطلة، والشيخ بن باز، ولا نقبل إلا بالدليل. [3].

فهذه ثُلة من أقوال علماء ومراجع، اعتمد عليها خط عريض من الناس، فيما ذهبوا إليه، وليست كما يُقال: أنَّها من اجتهاداتهم وبنات أفكارهم؛ بل تلقوها كابرًا عن كابر !؟

1- https://youtu.be/CUwNAB9rIPo?si=EsE-JOIqzgOKkbB2 فيديو على الشبكة العنكبوتية

2- منهج الأنبياء في الدعوة، (ص، 283).

3- https://youtu.be/mjtBlYeKmRw?si=uO1oseNZtglp_miu فيديو على الشبكة العنكبوتية

المطلب الثالث:

القائلون بجواز المشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة

المسألة الأولى– يوسف عليه السلام ومشاركته وزيرًا في حكومة كافرة:

قال المجيزون: هذا نبيُّ الله يوسف علي –عليه السلام– دخل مع الملك الكافر فتولى له خزائنَ الأرض، ولم يكن يستطيع أن يعمل ما يراه من العدل، ولا الحكم بالشَّرع الذي أُرسل به.

لقد استدل ابن تيمية –رحمه الله– بطلب يوسف من الملك، على جواز المشاركة بقوله: ومن هذا الباب تولِّي يوسف الصِّدِّيق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفّارًا. قال –تعالى–: ﴿وَلَقَدۡ جَآءَكُمۡ يُوسُفُ مِن قَبۡلُ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلۡتُمۡ فِي شَكّٖ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦۖ﴾ [1]، ومعلومٌ أنَّه مع كفرهم، لا بدَّ أن يكون لهم عادةٌ وسنَّةٌ في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك، وأهل بيته، وجنده ورعيَّته، ولا تكون تلك جاريةً على سنّة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كلَّ ما يريد، وهو ما يراه من دين الله، فإنّ القوم لم يستجيبوا له [2].

وفي هذا إقرار من الشيخ أنَّ يوسف –عليه السلام– كان من الملك في مكان المكين الأمين، وتولَّى ما نستطيع أن نسميه بمصطلح العصر (وزارة الاقتصاد)، لدى حاكم كافرٍ، كذلك ليس له مطلق الحريَّة والتَّصرف، لكن الممكن من العدل.

فيقول: " لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسّلطان من إكرام المؤمنين أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كلّه داخلٌ في قوله –تعالى–: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [3]، ويقال في مثل هذا: ترك الواجب لعذر وفعل المحرّم للمصلحة الرّاجحة أو للضّرورة، أو لدفع ما هو أحرم"[4].

---

(1) غافر: 34.

(2) ينظر: مجموع الفتاوى، (27/20).

(3) التغابن: 16.

(4) مجموع الفتاوى، (27/20- 28).

وهذه قاعدة، يُقررها الشَّيخ رحمه الله: تَرَكَ الواجب لعذر، وفعل المُحرَّمَ للمصلحة الراجحة.

فهذه القاعدة التي قررها ابن تيمية، هي نقطة الخلاف ومحل النزاع مع المخالفين؛ فهم لا يعدونها عُذرًا مُبيحًا للكفر والشرك في نظرهم وأصل اعتقادهم.

إنَّ هذا الفِقه الذي شعاره ومقصده، جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، فتح الباب أمام دُعاة الإسلام للمشاركة في نواحي الحياة العامة السِّياسية منها، والاقتصادية والاجتماعية لدفع ما هو أعظم، وجلب ما هو أصلح.

ويؤكد ابن تيمية ضرورة المشاركة وجوازها بناءً على ازدحام المصالح والواجبات، والأوكد فالأوكد، وليس الأمر كما يراه من غابت عنهم مآلات الأفعال، ليس لها إلا وجه واحدًا، إمَّا حلال وإمَّا حرام، دون مراعاة الواقع والحال والمآل، يقول -رحمه الله-: " فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما، فقُدِّم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبًا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجبٍ في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرَّمان، لا يمكن ترك أعظمهما إلَّا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرَّمًا في الحقيقة، وإن سُمِّي ذلك ترك واجبٍ، وسُمِّي هذا فعل محرَّم باعتبار الإطلاق لم يضرّ "[1]

ويزيد ابن تيمية الأمر وضوحًا، فيبيّن أنَّ الحاجة تكون ماسة وملحة في زمن دون زمن. في عبارة تدل على الفهم العميق، والذكاء الدقيق لوصف التعارض، وابتعاده عن زمن النُّبوة، فيقول: " وهذا باب التَّعارض بابٌ واسعٌ جدًّا لا سيَّما في الأزمنة، والأمكنة التي نقصت فيها آثار النُّبوة، وخلافة النُّبوة؛ فإنَّ هذه المسائل تكثر فيها وكلَّما ازداد النَّقص ازدادت هذه المسائل ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمَّة"[2]، إنَّ عبارة (وجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة)، دليل على صحة فهم الشيخ ورؤيته الثاقبة.

المسألة الثانية- فتوى ابن تيمية في النَّجاشي -ﷺ- ومشاركته في حكم النَّصارى بقانونهم:

من الشروط التي جعلها ابن تيمية عُذرًا للمكلف، هو القدرة على العَملِ بِما يراه من دين الله، والعاجز عن العمل لا أمر عليه، ولا نهي.

1- مجموع الفتاوى، (20/27- 28).

2- المصدر نفسه، (20/27- 28).

فالعاجز عن العمل مع علمه بحقيقة التَّوحيد؛ يُعدُ معذورًا عند الله عز وجل فهذا النَّجاشي مع وجوده على رأس السلطة الكافرة، لم يُكلف ما لا يستطِيعُهُ، مع كونه حاكمًا للنَّصارى بقانونهم المخالف للدِّين قطعًا.

ويقول ابن تيمية –رحمه الله–: " ومن هنا يتبيّن سقوط كثيرٍ من هذه الأشياء، وإن كانت واجبةً أو محرَّمةً في الأصل؛ لعدم إمكان البلاغ الّذي تقوم به حجَّة الله في الوجوب أو التَّحريم، فإنَّ العجز مسقطٌ للأمر والنّهي، وإن كان واجبًا في الأصل"[1]

وعند حديث عمران بن حصين –رضي الله عنه– عن النَّبي –صلى الله عليه وسلم– قال: « إنَّ أَخًا لَكُمْ قد مَاتَ فقوموا فصلُّوا عليه» [2]، قال –رحمه الله–: " وكثيرٌ من شرائع الإسلام، أو أكثرها لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر، ولم يجاهد، ولا حجّ البيت، بل قد رُوي أنّه لم يصلِّ الصَّلوات الخمس، ولا يصوم شهر رمضان، ولا يؤدِّي الزّكاة الشَّرعيّة؛ لأنَّ ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مُخالفتهم، ونحن نعلم قطعًا أنَّه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن"[3]

يجعل ابن تيمية عجز النَّجاشي عن إقامة ما يؤمن به من دِين الله عُذرًا له، مع أنَّه زعيم النَّصارى وملكهم، فمَنْ دُونَه لا شك أولى بالعُذر.

ثم يواصل كلامه فيقول: " وكثيرًا ما يتولَّى الرَّجل بين المسلمين والتَّتَّار قاضيًا، بل وإمامًا، وفي نفسه أمورٌ من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك؛ بل هناك من يمنعه ذلك: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [4]، وعمر بن عبد العزيز عُودي، وأُوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل: إنّه سُمَّ على ذلك، فالنَّجاشي وأمثاله، سعداء في الجنَّة؛ وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها" [5]، وكذلك من هو في حُكمه من قاضٍ وحاكمٍ، وغيره، وهنا يقطع ابن تيمية الطريق على كُلِ مُتأَولٍ.

1- المصدر نفسه، (20/ 29).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنازة، رقم: (952) (ص،304).

3- مجموع الفتاوى، (108/19).

4- البقرة: 286.

5- مجموع الفتاوى، (108/19).

ثم يقول أيضًا: " ولهذا ذكروا في سبب نزول هذه الآية [1]، أنَّه لما مات النَّجاشيّ صلَّى عليه النَّبي -ﷺ- فقيل: تُصلِّي على هذا العلج النَّصرانيّ وهو في أرضه؟ " [2] فقلت: سبحان الله! لعلَّه المنطق نفسه يتكرر اليوم.

هكذا يؤكد الشيخ فيقول: " والصَّواب في هذا الباب كلِّه: أنَّ الحكم لا يثبت إلَّا مع التَّمكُّن من العلم، وأنَّه لا يقضي ما لم يعلم وجوبه، وهذا يطابق الأصل الذي عليه السَّلف والجمهور: أنَّ الله لا يكلِّف نفسًا إلَّا وسعها، فالوجوب مشروطٌ بالقدرة، والعقوبة لا تكون إلّا على ترك مأمورٍ، أو فعل محظورٍ " [3].

وهذه قاعدة أُخرى يُضيفها ابن تيمية:

هي كون الوجوب مشروطًا بالقدرة، والعقوبة لا تكون إلا على ترك مأمور، أو فعل محظور بعد قيام الحُجَّة، يجعل ابن تيمية عجز النَّجاشي عن إقامة ما يؤمن به من دِين الله عُذرًا له، مع أنَّه زعيم النَّصارى، ومَلِكهم. فمن دونه لا شك أولى بالعُذر.

من يجتهد قدر الإمكان في تخفيف الشر:

قال -رحمه الله-: " نعم، إذا كان مجتهدًا في العدل، ورفع الظّلم بحسب إمكانه وولايته خيرٌ وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خيرٌ من استيلاء غيره، كما قد ذكر: فإنَّه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في ذلك؛ بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه، إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك عليه واجبًا إذا لم يقم به غيره قادرًا عليه. فنشر العدل – بحسب الإمكان ورفع الظُّلم بحسب الإمكان – فرضٌ على الكفاية يقوم كلُّ إنسانٍ بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظّلم، والمقطع الّذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين، ما أمكنه من الظُّلم ويدفع شرَّ الشَّرِّير بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه هو محسنٌ إلى المسلمين غير ظالمٍ لهم، يُثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدُّنيا والآخرة، إذا كان مجتهدًا في العدل والإحسان بحسب الإمكان " [4].

1- يقصد آية آل عمران: 199، ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَٰبِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ﴾.

2- مجموع الفتاوى، (110/19).

3- المصدر نفسه، (112/19-113).

4- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (186/30-188).

المسألة الثالثة– فتوى ابن تيمية في التحزب:

جاء قوله– رحمه الله– في التَّحزب والتَّجمع، وكأنه يتحد ث عن واقعنا اليوم، بقوله: " فَمَنْ تَكَفَّلَ بِأَمْرِ طَائِفَةٍ، فَإِنَّهُ يُقَالُ هُوَ زَعِيمٌ؛ فَإِنْ كَانَ قَدْ تَكَفَّلَ بِخَيْرٍ كَانَ مَحْمُودًا عَلَى ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَانَ مَذْمُومًا عَلَى ذَلِكَ. وَأَمَّا " رَأْسُ الْحِزْبِ " فَإِنَّهُ رَأْسُ الطَّائِفَةِ الَّتِي تَتَحَزَّبُ أَيْ تَصِيرُ حِزْبًا؛ فَإِنْ كَانُوا مُجْتَمِعِينَ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ، فَهُمْ مُؤْمِنُونَ لَهُمْ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ. وَإِنْ كَانُوا قَدْ زَادُوا فِي ذَلِكَ وَنَقَصُوا مِثْلَ التَّعَصُّبِ لِمَنْ دَخَلَ فِي حِزْبِهِمْ بِالْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَالْإِعْرَاضِ عَمَّنْ لَمْ يَدْخُلْ فِي حِزْبِهِمْ سَوَاءٌ كَانَ عَلَى الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، فَهَذَا مِنْ التَّفَرُّقِ الَّذِي ذَمَّهُ اللَّهُ –تَعَالَى– وَرَسُولُهُ، فَإِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَمَرَا بِالْجَمَاعَةِ والائتلاف وَنَهَيَا عَنْ التَّفْرِقَةِ وَالِاخْتِلَافِ، وَأَمَرَا بِالتَّعَاوُنِ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، وَنَهَيَا عَنْ التَّعَاوُنِ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ " [1].

المسألة الرابعة– فتوى – ابن القيم:

في هذه الفتوى يؤكد ابن القيم شيخه ويوافقه، بقوله: " والغالب أَنَّهُ لا يوجد الكامل في ذلك، فيجب تحري خير الخيرين، ودفع شر الشرين، وقد كان الصحابة –ﷺ– يفرحون بانتصار الروم النصارى على المجوس عُبَّاد النَّار؛ لأنَّ النصارى أقرب إليهم من أولئك، وكان يوسف الصديق عليه السلام نائبًا لفرعون مصر، وهو وقومه مشركون، وفعل من الخير والعدل ما قدر عليه، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان " [2].

المسألة الخامسة– فتوى الشيخ – مُحَمَّد رشيد رضا:

دخل الإنجليز إلى الهند، وأمسكوا بزمام الأمور في البلاد، وأصبحت تحت سلطانهم، فوجد العلماء والقضاة حرجًا شديدًا، كيف يستمرون في وظائفهم تحت سلطة الأعداء ؟

فاشتدَّ النزاع بينهم، فأرسل الإمام: (مولوي) رسالة إلى الشيخ: (مُحَمَّد عبده) بشأن بقاء علماء الهند وقضاتها في مناصبهم القضائية التي كانوا يشغلوها سابقًا ويحكمون فيها بشرع الله، أم يخرجون ويتركون أماكنهم شاغرة هربًا من تورطهم في الحكم بالقوانين الإنجليزية ؟

1– مجموع الفتاوى، 92/11).

2– الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (ص، 285).

فما كان من الإمام مُحَمَّد عبده؛ إلَّا أنَّه أحال الفتوى إلى تلميذه العلامة: مُحَمَّد رشيد رضا، فكان جوابه مفصلًا في عدة ورقات، فقال رحمه الله:

"هذا السُّؤال يتضمَّن مسائل من أكبر مشكلات هذا العصر؛ كحكم المؤلِّفين للقوانين وواضعيها لحكوماتهم، وحكم الحاكمين بها، والفرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيها" ثم قال مستفتحًا: "وقبل الجواب عنه لا بدّ من ذكر مسألةٍ يشتبه الصَّواب فيها على كثيرٍ من المسلمين، وهي: إذا غلب العدو على بعض بلاد المسلمين، وامتنعت عليهم الهجرة؛ فهل الصَّواب أن يتركوا له جميع الأحكام، ولا يتولَّوا له عملًا؟؟

الجواب:

يظنُّ بعض النَّاس أنَّ العمل للكافر لا يحلّ بحالٍ، والظَّاهر لنا أنَّ المسلم الذي يعتقد أنَّه لا ينبغي أن يحكم المسلم إلّا المسلم، وأنَّ جميع الأحكام يجب أن تكون موافقةً لشريعته، وقائمةً على أصولها العادلة، ينبغي له أن يسعى في كلِّ مكانٍ بإقامة ما يستطيع إقامته من هذه الأحكام، وأن يحول دون تحكُّم غير المسلمين بالمسلمين بقدر الإمكان، وبهذا القصد يجوز له، أو يجب عليه أن يقبل العمل في دار الحرب [1].

وهذه مقدمة لا شك أنَّها ضرورية أراد منها الشيخ بيان حال الفتوى من حيث زمانها ومكانها، وأنَّ الأصل القائم في هذه المسألة من بدهيات الشَّريعة، والتي لا يجهلها عالم، فضلًا عن علامة من الوزن الثقيل؛ إلَّا أنَّ الحالة الهندية تقتضي اجتهادًا خاصًا تقدر فيه المصالح والمفاسد، وما ينفع منها وما يضر.

ثم يواصل الشيخ التفصيل والاستدلال على رخصته التي رآها موافقةً لمقاصد الشَّرع وغاياته، ثمَّ أخذ يسند فتواه بما علمه من اختلاف إقامة الحدود في دار الحرب، خاصة عند الحنفية، وأنَّ كثيرًا من الحدود تنزيلها له علاقة بشخص القاضي واجتهاده، فقال: "وإِذَا رَجَعَتِ الْأَحْكَامُ هُنَاكَ إِلَى الرَّأْيِ وَالِاجْتِهَادِ فِي تَحَرِّي الْعَدْلِ وَالْمَصْلَحَةِ، وَأَجَزْنَا لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَكُونَ حَاكِمًا عِنْدَ الْحَرْبِيِّ فِي بِلَادِهِ لِأَجْلِ مَصْلَحَةِ الْمُسْلِمِينَ، فَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا بَأْسَ مِنَ الْحُكْمِ بِقَانُونِهِ؛ لِأَجْلِ مَنْفَعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَمَصْلَحَتِهِمْ؛ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْقَانُونُ ضَارًّا بِالْمُسْلِمِينَ ظَالِمًا لَهُمْ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ بِهِ، وَلَا أَنْ يَتَوَلَّى الْعَمَلَ لِوَاضِعِهِ إِعَانَةً لَهُ " [2].

1- ينظر: تفسير القرآن الحكيم (المنار)، (335/6).

2- ينظر: المصدر نفسه، (337/6-338).

وبعد هذه المقدمة الطويلة التي مهد لها، قال: " فمن كان أهلًا للقضاء في الإسلام وتولَّى القضاء في الهند بصحَّة قصدٍ وحُسن نِيَّة يتيسَّر له أن يخدم المسلمين خدمةً جليلةً، وظاهرٌ أنَّ ترك أمثاله من أهل العلم والغيرة للقضاء وغيره من أعمال الحكومة؛ تأثُّما من العمل بقوانينها، يُضيِّع على المسلمين معظم مصالحهم في دينهم ودنياهم، وما نكب المسلمون في الهند ونحوها وتأخَّروا عن الوثنيّين إلَّا بسبب الحرمان من أعمال الحكومة "[1]. والظَّاهر مع هذا كلِّه أنَّ قبول المسلم للعمل في الحكومة الإنكليزيَّة في الهند – ومثلها ما هو في معناه – وحكمه بقانونها هو رخصةٌ تدخل في قاعدة ارتكاب أخفِّ الضَّررين، إن لم يكن عزيمةً يقصد بها تأييد الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين [2].

المسألة السادسة– فتوى أبو الأعلى المودودي:

قال– رحمه الله–:" فمن هذه الصفات ما يمكن أن نجعله من مواد دستورنا العملية بكل سهولة ، وذلك أن نعتبره غير أهل للانتخاب من طلب المنصب مثلاً . أما الصفات الاخرى التي لا يمكن أن نضع لها حداً قانونياً ، فينبغي أن تكون مبدأ أساسياً تصطبغ به روح الدستور. وينبغي أن يكون من واجبات من ينظم الانتخابات ويتولى إجراءها أن يبذل سعيه في تلقين الناس عند كل انتخاب، ما يقتضي الاسلام أن يتحلى به أولوا أمر المسلمين من الصفات " [3].

المسألة السابعة– فتوى– المحدث السلفي أحمد شاكر:

قال– رحمه الله–: " وإذ ذاك سيكون السبيل إلى ما نبغي من نصر الشَّريعة، السبيل الدستوري السلمي: أن نبت في الأمة دعوتنا، ونجاهد فيها ونجاهر بها، ثم نصاولكم عليها في الانتخاب، ونحتكم فيها إلى الأمة. ولئن فشلنا مرة فسنفوز مرارًا؛ بل سنجعل من إخفاقنا، إنْ أخفقنا في أول أمرنا، مقدمة لنجاحنا، بما سيحفز من الهمم، ويوقظ من العزم، وبأنَّه سيكون مُبصرًا لنا مواقع خطونا، ومواضع خطينا، وبأنَّ عملنا سيكون خالصًا الله وفي سبيل الله. فإذا وثقت الأمة بنا، ورضيت عن دعوتنا، واختارت أن تُحكم بشريعتها، طاعة لربها، وأرسلت منَّا نوابها إلى البرلمان، فسيكون سبيلنا وإياكم أن نَرْضَى وأن تَرْضَوْا بما يقضي به

1– المصدر نفسه، (338/6).

2– ينظر: المصدر نفسه، (338/6).

3– تدوين الدستور الإسلامي، (ص، 55).

الدستور، فتُلْقُوا إلينا مقاليد الحكم، كما تفعل كل الأحزاب، إذا فاز أحدها في الانتخاب، ثم نفي لقومنا – إن شاء الله بما وعدنا، من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسُّنة " [1].

المسألة الثامنة– فتوى اللجنة الدائمة ما حكم الإسلام في الأحزاب؟:

الجواب: لا يجوز أن يتفرق المسلمون في دينهم شيعا وأحزابا يلعن بعضهم بعضا ويضرب **أما إن كان ولي أمر** المسلمين هو الذي نظمهم ووزع بينهم أعمال الحياة ومرافقها الدينية والدنيوية ليقوم كل بواجبه في جانب من جوانب الدين والدنيا فهذا مشروع، بل واجب على ولي أمر المسلمين أو يوزع رعيته على واجبات الدين والدنيا على اختلاف أنواعها، فيجعل جماعة لخدمة علم الحديث من جهة نقله وتدوينه وتمييز صحيحه من سقيمه فهذا من ضرورات الحياة التي لا تقوم للأمة قائمة إلا بها ولا يحفظ الإسلام ولا ينتشر إلا عن طريقه [2].

واللجنة قالت بالجواز، شرط أن يقوم بذلك ولي الأمر؛ وإلا فالأمر لا باس به.

المسألة التاسعة– فتوى اللجنة الدائمة (2):

السؤال: بعض النَّاس مسلمين، ولكنَّهم ينخرطون في الأحزاب السياسية، ومن بين الأحزاب إمَّا تابعة لروسيا أو تابعة لأمريكا، وهذه الأحزاب متفرعة وكثيرة؛ أمثال: حزب التَّقدم والاشتراكية، حزب الاستقلال، حزب الأحرار، حزب الأمة، حزب الشبيبة الاستقلالية، حزب الديمقراطية، إلى غيرها من الأحزاب التي تتقارب فيما بينها، ما هو موقف الإسلام من هذه الأحزاب، ومن المسلم الذي ينخرط في هذه الأحزاب، هل إسلامه صحيح ؟

الجواب: من كان لديه بصيرة في الإسلام وقوة إيمان وحصانة إسلامية وبُعدُ نظرٍ في العواقب وفصاحةُ لسانٍ، ويقوى مع ذلك يخالط هذه الأحزاب، أو يخالط أرجاهم لقبول الحق؛ عسى أن ينفع الله به، ويهدي على يديه من يشاء فيترك تيار السِّياسات المنحرفة إلى سياسة شرعية عادلة ينتظم بها شمل الأمة، فتسلك قصد السبيل، والصراط المستقيم، لكن لا يلتزم مبادئهم المنحرفة، ومن ليس عنده ذلك

1- الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، (ص، 41-42).

2- فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، رقم: (1673)، (210/2)، الرئيس عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نائب رئيس اللجنة: عبد الرزاق عفيفي، عضوا: عبد الله بن قعود، عضوا: عبد الله بن غديان.

الإيمان ولا تلك الحصانة ويخشى عليه أن يتأثر ولا يؤثر؛ فليعتزل تلك الأحزاب؛ اتقاء للفتنة ومحافظة على دينه أن يصيبه منه ما أصابهم، ويبتلى بما ابتلوا به من الانحراف والفساد [1].

فانظر إلى قولهم: " ويقوى مع ذلك من يخالط هذه الأحزاب، أو يخالط أرجاهم لقبول الحقِّ " أي: تحقيق المصالحة ودرء المفاسد.

المسألة العاشرة– فتوى اللجنة الدائمة (3):

السؤال: كما تعلمون عندنا في الجزائر ما يُسمَّى (الانتخابات التَّشريعية)، هناك أحزاب تدعو إلى الحكم الإسلامي، وهناك أخرى لا تريد الحكم الإسلامي. فما حكم النَّاخب على غير الحكم الإسلامي مع أنَّه يُصلِّي ؟

الجواب: يجب على المسلمين في البلاد التي لا تحكم الشَّريعة الإسلامية، أن يبذلوا جهدهم وما يستطيعونه في الحكم بالشَّريعة الإسلامية، وأن يقوموا بالتكاتف يدًا واحدة في مساعدة الحزب الذي يعرف منه أنَّه سيحكم بالشَّريعة الإسلامية، وأمَّا مساعدة من ينادي بعدم تطبيق الشَّريعة الإسلامية فهذا لا يجوز؛ بل يؤدي بصاحبه إلى الكفر [2].

المسألة الحادية عشرة– فتوى الشيخ ابن باز:

س: حول شرعية الترشح للبرلمان وحكم الشَّرع في استخراج بطاقة النَّاخب بنية انتخاب الإسلاميين؟

ج: فقال –رحمه الله–: إنَّ النَّبي –ﷺ– قال: «إنَّما الأعمال بالنيات وإنَّما لكل امرئ ما نوى»، لذا فلا حرج من الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحقِّ وعدم الموافقة على الباطل لما

2– فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، رقم: (6290)، (384/12)، الرئيس عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نائب رئيس اللجنة: عبد الرزاق عفيفي، عضوا: عبد الله بن قعود، عضوا: عبد الله بن غديان.

2– اللجنة الدائمة، المجموعة الثانية، (372/1–373)، الفتوى رقم: (14676) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: الرئيس: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نائب الرئيس: عبد الرزاق عفيفي، عضو: عبد الله بن غديان

في ذلك من نصرة الحقِّ والانضمام إلى الدعاة إلى الله، كما أنَّه لا حرج في استخراج البطاقة التي يستعان بها على انتخاب الدعاة الصالحين، وتأييد الحقِّ وأهله... والله ولي التوفيق [1].

المسألة الثانية عشرة– فتوى الشيخ ابن عثيمين:

الجواب: أنا أرى أنَّ الانتخابات واجبة، يجب أن نعين من نرى أنَّ فيه خيرًا؛ لأنَّه إذا تقاعس أهل الخير من يحل محلهم؟ أهل الشَّر، أو النَّاس السلبيون الذين ليس عندهم لا خير ولا شر، أتباع كل ناعق، فلابد أن نختار من نراه صالحًا، فإذا قال قائل: اخترنا واحدًا لكن أغلب المجلس على خلاف ذلك، نقول: لا بأس، هذا الواحد إذا جعل الله فيه بركة وألقى كلمة الحقِّ في هذا المجلس سيكون لها تأثير ولابد... فأقول: حتَّى لو فرض أنَّ مجلس البرلمان ليس فيه إلا عدد قليل من أهل الحقِّ. والصواب سينفعون؛ لكن عليهم أن يصدقوا الله عز وجل، أمَّا القول: إنَّ البرلمان لا يجوز ولا مشاركة الفاسقين، ولا الجلوس معهم، هل نقول: نجلس لنوافقهم؟ نجلس معهم لنبين لهم الصَّواب، بعض الإخوان من أهل العلم قالوا: لا تجوز المشاركة؛ لأنَّ هذا الرجل المستقيم يجلس إلى الرجل المنحرف، هل هذا الرجل المستقيم جلس لينحرف أم ليقيم المعوج ؟! نعم ليقيم المعوج، ويُعدِّل منه، إذا لم ينجح هذه المرة نجح في المرة الثانية [2].

المسألة الثالثة عشرة– فتوى الشيخ ابن جبرين:

حكم الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية ؟

ج: نظرًا لأهمية هذه الانتخابات وأثارها المنتظرة في تحسين وضع البلاد واختيار ما له أهمية ومصلحة في البلاد والعباد؛ فإنَّنا نرى أهمية المشاركة في هذه الانتخابات، واختيار الأفضل من المرشحين من أهل الخبرة والمعرفة والصلاحية لخدمة المشاريع البلدية، ورجاء أن يكون المرشحون من أهل الصَّلاح والإصلاح، والعمل فيما يكون سببًا في الاستقامة واختيار ما يناسب البلاد، واختيار الأشخاص الصالحين المصلحين ممن يرجون الله والدَّار الآخرة وينصحون لولاة الأمر وللمواطنين، فمتى تقدم أهل الخبرة، وأهل المعرفة وأهل الاستقامة لاختيار من لهم صلاح ومعرفة؛ فإنَّ ذلك خير في الحال والمآل و الله أعلم [3].

1- نشرت بمجلة المجتمع الكويتية الصادرة بتاريخ 23 / 05 / 1989م، (دروس للشيخ علي بن عمر بادحدح)، الانتخابات البلدية مسائل ورسائل، كلام ابن باز، (5/11).

2- لقاءات الباب المفتوح، شريط رقم: 210

3- جريدة الرياض، الخميس 4 ذي القعدة 1425هـ، 16 ديسمبر 2004م، العدد: (13324).

المسألة الرابعة عشرة– فتوى الشيخ ناصر الدين الألباني:

ج: ولكن لا أرى ما يمنع الشعب المسلم، إذا كان في المرشحين من يعادي الإسلام وفيهم مرشحون إسلاميون من أحزاب مختلفة المناهج، فتصح والحالة هذه كل مسلم أن ينتخب من الإسلاميين، ومن هو أقرب إلى المنهج العلمي الصحيح[1].

المسألة الخامسة عشرة– فتوى الشيخ عُبيد الجابري:

س: فإنَّ حاصل ما نفتي به في الانتخابات، ولنا سلف من العلماء المعاصرين، والذين نرى أنَّ منهم أئمة؛ أنَّ الانتخابات دخيلة على أهل الإسلام، ووافدة وليست هي من شرع مُحَمَّد –ﷺ– ولهذا فإنَّه يقتصر في دخولها والتصويت فيها على حد ما تقتضيه الضرورة، فإذا خشي أهل الإسلام، والسُّنة أن يفوز علماني، أو رافضي، أو شيوعي، بمنصب رئاسيي تترتب عليه مصالح للمسلمين، وكان ينافسه رجل آخر يأمل فيه منفعة الإسلام وأهله، فإنَّهم يُصوتون لصالح هذا الذي يغلب على ظنهم، أو يتيقنون أنَّه ينفع الإسلام، وأهل الإسلام.

إذًا الدخول في الانتخابات أمر ضروري أو مُضطر إليه، وليس أصله الإباحة والجواز فضلًا عن أن يكون واجبًا، هذا الذي أَدِيُن الله فيها.

المسألة السادسة عشرة– فتوى الشيخ عمر الأشقر:

قال –رحمه الله–: جواز المشاركة استثناء من الأصل، والقول بجواز المشاركة في الحكم هو استثناء من الأصل، استدلالًا؛ بمشاركة يوسف –عليه السلام– في الوزارة، وموقف النَّجاشي، المصلحة [2].

المسألة السابعة عشرة– فتوى الشيخ يوسف القرضاوي:

الإجابة: " فرض يأثم من لا يقوم به، ودعا المواطن المصري إلى إعطاء صوته لمن يعتقد أنَّه الأفضل، لافتا إلى أنَّ مصر تتسع للجميع " [3]، وقوله في الانتخابات أنَّها واجبة.

1– المجلة السلفية الصادرة بالسعودية، العدد 03 لسنة:1418هـ، (ص، 29)، شريط مفرغ، رقم: 344 من أشرطة سلسلة الهدى، النور.

2– ينظر: المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، (ص، 35).

3– موقع الشيخ القرضاوي، على الأنترنت.https://www.al-qaradawi.net/node/1295

وفي موضع آخر، يبين الشيخ حقيقة المسألة من حيث الأصل، ومن حيث الواقع، فيقول: الخروج عن الأصل لاعتبارات شرعية، هذا الذي ذكرناه في تحريم التَّعاون مع الذين ظلموا، هو الأصل. وقولنا " هو الأصل "؛ أي القاعدة الأساسية أو الأعم الأغلب، ومفهومه: أنَّ هناك حالات يخرج فيها عن الأصل لاعتبارات يقدرها الشَّرعُ قدرها.

ومن هذه الاعتبارات: تقليل الشَّر والظُّلم بقدر الاستطاعة، ارتكاب أخف الضَّررين، النزول من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى، مراعاة سنة التَّدرج، وشروط لا بد منها للمشاركة [1].

المسألة الثامنة عشرة– فتوى الشيخ عبدالكريم زيدان:

مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية تعتبر مقبولة شرعاً، ويمكننا تأصيل هذا المشروعية على النحو التالي هذه المشاركة تدخل ضمن المعاملات الدنيوية أو ما يسميه بعضهم بالعاديات والأصل فيها الإباحة إلا إذا ورد الشرع بتحريمها، وإنما نحن نقر الانتخاب – انتخاب النواب– فقط أمَّا سلطتهم في التَّشريع فهي مقيدة بقيود الشرع فلا يملكون ولا تملك الأمة التي اختارتهم تشريع الأحكام والقوانين المخالفة للشرع، وإنَّما لهم فقط وضع التعليمات التي تسهل تطبيق وتنفيذ الأحكام الشرعية ، وهذا جائز مشروع غير ممنوع [2].

المسألة التاسعة عشرة– فتوى الشيخ أحمد الريسوني:

قال الشيخ في حديثه عن العمل السياسي وما يتبعه، بقوله: هذا نموذج من المحرمات الثابتة عند عدد من الدعاة ومن الجماعات الإسلامية، فهو خط آخر من خطوطهم الحمراء، وإنَّما أسمى ذلك تحريمًا؛ لأنَّه صار عندهم محظورًا مستنكرًا، بصفة دائمة، أو إلى أجل غير مسمى. ومن مشمولات هذا الحظر ومقتضياته، تحريم تأسيس الأحزاب السياسية، و تحريم دخول البرلمانات، وتحريم المشاركة في الحكومات. وكل هذه المحظورات يعتبرها بعضهم محرمات لذاتها ولما فيها من كفريات، وبعضهم براها محرمة ومنقصة في الدِّين وانحرافًا عن طريق الدعوة الصحيح، لما في ذلك من مفاسد. وبعضهم يستدل في هذا الباب بقاعدة درء

1- ينظر: فتاوى معاصرة، (3/425-447).

2- ينظر: الموقع الرسمي للشيخ عبدالكريم زيدان– الديمُقراطيّة ومشاركة المسلم في الانْتِخاباتِ وعلاقة المسلم بالدولة غير الإسلامية https://drzedan.com/content.php?id=37 بحث منشور في مجلة المجمع القفهي، عدد (22)، 22/شوال 1401هـ، 2007م.

المفاسد مقدم على جلب المصالح، وبعضهم يستدل بقوله تعالى ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ [1] والحقيقة أن هذه التحريمات والمستندات المعتمدة فيها؛ إنما هي فهم للأمور على غير وجهها، واستعمال للأدلة في غير مواضعها. فالذي يدخل إلى مؤسسات فاسدة، أو منحرفة، أو مختلطة، أو يختلط فيها، الحق بالباطل والصالح بالطالح، قليلًا وكثيرًا وليكثر المصالح ويقلل المفاسد؛ فهذا مجاهد وقائم بالواجبات، لا أنَّه واقع في المحرمات. وإنَّما يحاسب المرء بقصده وفعله، لا بأفعال غيره ممن حوله، ما دام كلٌ ما يعمل على شاكلته؛ بل إنَّ الذي يقول كلمة حق، ويرد على كلمة باطل، وهو في مثل هذه المواطن؛ لهو خير وأعظم أجرًا ممن يقولها في المسجد، أو في مجلس علم، أو مجلس وعظ، أو في بيته أو في كتابه [2].

المسألة العشرون– فتوى الشيخ مُحَمَّد الحسن الددو:

الإجابة: " أقرب الأنظمة الموجودة إلى تحقيق العدل: هو النظام الديمقراطي، لا بد من المشاركة واختيار الأكمل والأفضل في مثل هذا النظام الموازنة بين المصالح والمفاسد " [3].

المسألة الحادية والعشرون– فتوى الشيخ الصادق الغرياني:

النَّاخبُ الذي يختارُ المرشَّح، لجهوية أو قبلية، أو لقرابةٍ ومحسوبيةٍ، أو لِوعودٍ مِن المرشح إذا فاز بمالٍ أو وظيفة، في وزارة أو سفارة، مَن فعل شيئا مِن هذا، فهو غاشٌّ مُرْتشٍ، استحقَّ مِن الله –تعالى– اللَّعنَ والطردَ، وأوْقعَ نفسَه في شهادة الزورِ، التي هي إحدى المهلكات، وكبائرِ الذنوبِ، تحمل الأمانة أيها النَّاخب وخَلِّص نفسَك من المسؤولية، واخترْ القويَّ الأمين، الذي لا يخاف في الحقِّ لومة لائم، مَن تعمد سوء الاختيار، فاختار عضوًا لمصالح خاصة أو تعصبا لقبيلة، فإنَّه يحمل وزر ما ارتكبه العضوُ الذي اختارَه مِن فسادٍ أو ظلم، لا ينقص مِن أوزار الظالمِ شيء، من اجتهد فاختار ما ظنه الأصلح؛ فقد برئت ذمته، وأدَّى ما عليه، فإذا أفسد العضو بعد ذلك، وخيب أمله، فالإثم على العضو وحده، ويؤجر النَّاخب على

1- هود: 113.

2- مراجعات ومدافعات، (ص، 35-36).

3-خطبة جمعة، موقع الشيخ على الأنترنت -https://www.dedewnet.com/index.php/2016-05-03-11-59-55.html?view=media&id=66

اجتهاده. النَّاخبُ الذي لا يشارك في اختيار الأصلح، ويتهربُ من تحمل الأمانة وأداء الشَّهادة، هو كاتمٌ لشهادةٍ قد يترتبُ على كتمانها ضياعُ الوطن، والتَّخلي عن مناصرة الحكم بالشرع [1].

المسألة الثانية والعشرون– فتوى الشيخ– علي الصلابي:

في كتابه: " فقه النَّصر والتَّمكين في القرآن الكريم" مسألة المشاركة في الحكم، فقال: " إنَّ تولِّي أهل التَّوحيد والإيمان أعباء الحكم لدولة غير مؤمنة، نوع من أنواع التَّمكين، وقد أشار القرآن الكريم لهذا النَّوع من التَّمكين في قصة يوسف، قال –تعالى-: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ [2]، لقد تقدم يوسف بهذا الطلب إلى ملك مصر المشرك، من أجل عقيدته، ودعوته، وتقديم الخير للنَّاس، لقد تحرَّك يوسف –عليه السلام– وفق الإمكانات والظروف التي مر بها، واستفاد من الفرصة التي سَنَحَتَ له " [3].

بعد كل هذا الحشد للألة والفتوى للعلماء على اختلاف مدارسهم، لقد جاءت فتاوى طيف واسع في حكم الانتخابات؛ بجواز المشاركة وكانت هذه الأقوال لعلماء المدرسة السلفية غالبًا، بالجواز، وبعضهم بوجوب المشاركة فيها حال الضَّرورة، وعدم ترك المجال للمفسدين، ومزاحمتهم في مراكز القرار وخاصة ما يعود نفعه أو تقليل ضرره على المسلمين.

وكذلك غيرهم يشاركهم الرأي نفسه، ويزيد عليه أنَّها من باب الوسائل والآليات، ولا علاقة لها بالحلال والحرام؛ لأنَّ الأصل في اختيار الحاكم هو البيعة والانتخاب، كما ذكرنا ذلك عن ابن تيمية في مسألة أهل الشَّوكة، واختيار الصديق –رضي الله عنه. وفي كلتا الحالتين سواء من باب اختلاف الوسائل والآليات فقط على قول طائفة من العلماء، أو من باب الضَّرورة والحاجة؛ نستطيع أن نقول: أنَّ غاية القولين والرأيين؛ هو المشاركة.

إنَّ العملية الانتخابية من حيث شكلها الإجرائي؛ هي آلية معاصرة اختلفت باختلاف الزمان والمكان والحال، ولا علاقة لها بالأحكام الشرعية من حيث الحِلِّ والْحُرْمَة، فاتساع البلدان والأوطان، وعدد

1- ينظر: المشاركة في الانتخابات، موقع الشيخ الصادق الغرياني، (sadiqalghiryani.ly)

2- يوسف: 55.

3- (ص،83).

السكان بالآلاف والملايين؛ لا يمكن مقارنتها بمدينة عدد سكانها ألف مثلا، وهي مسألة بدهية لا يمكن القول فيها، أنَّ مصدرها الغرب أو الشرق، أو هو نتاج حضارة غربية أو غيرها، فالحكمة ضالة المؤمن.

وهذا ما مهدنا له في بداية الفصل من أنَّ اختيار الصديق –رضي الله عنه– كان عن شورى من المسلمين، وهو عين ما أكده ابن تيمية –رحمه الله– بقوله: "حَكَى أَصْحَابُنَا –كَالْقَاضِي أَبِي يَعْلَى وَغَيْرِهِ – عَنْ الْإِمَامِ أَحْمَد فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ هَلْ ثَبَتَتْ بِاخْتِيَارِ الْمُسْلِمِينَ لَهُ؟ أَوْ بِالنَّصِّ الْخَفِيِّ عَنْ النَّبِيِّ –ﷺ–؟ أَوْ الْبَيِّنِ؟ **أَحَدُهُمَا** بِالِاخْتِيَارِ وَهُوَ قَوْلُ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُقَهَاءِ وَأَهْلِ الْحَدِيثِ. وَالْمُتَكَلِّمِين: كَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْأَشْعَرِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ، **وَالثَّانِيَةُ** بِالنَّصِّ الْخَفِيِّ وَهُوَ قَوْلُ طَوَائِفِ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْمُتَكَلِّمِين وَيُرْوَى عَنْ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ. وَبَعْضُ أَهْلِ هَذَا الْقَوْلِ يَقُولُونَ بِالنَّصِّ الْجَلِيِّ؛ وَالتَّحْقِيقُ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ – وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ كَلَامُ أَحْمَد – أَنَّهَا انْعَقَدَتْ بِاخْتِيَارِ الصَّحَابَةِ وَمُبَايَعَتِهِمْ لَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ –ﷺ– أَخْبَرَ بِوُقُوعِهَا عَلَى سَبِيلِ الْحَمْدِ لَهَا وَالرِّضَى بِهَا " [1].

فأصل المسألة تنحصر في: تحصيل أكمل المصلحتين بتفويت أدناهما. ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما. وفي أزمنة الفتن وغُربة الدين، لا تكاد تتمخض المصالح ولا تتمخض المفاسد؛ إنما تلتقي وتتزاحم في مناط واحد.

وتكون العبرة فيها للغالب؛ (إن غلب شرها على خيرها مُنعت. وإن غلب خيرها شرها قُبلت).

وتأسيًا على ما سبق ذكره، أقول: قضية المشاركة من داخل حصون الآخر المخالف، أو المحتل الغاصب، لا زالت هي واحدة من أعقد القضايا في تاريخ العاملين أفرادًا، وحركات تحررية، وسياسية، وهي قضية الاشتباك السياسي مقابل المفاصلة الشاملة.

المسألة الثالثة والعشرون– مناقشة المانعين للمشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة:

الاعتراض الأول:

وصفهم للمجيزين بقلة الفهم، والإرجاء في العقيدة؛ بل بلغ ببعضهم حد التكفير.

الرد على الاعتراض:

1- مجموع الفتاوى، (35/ 47-48).

أن كل ما سبق ذكره من الأدلة التي استدل بها المانعون، والتي يزخر بها القرآن الكريم، في إثبات المرجعية التي تقترن بالإيمان وأصله، وأنَّها مسألة أصولية عقديَّة.

فكلها لم تُضف جديدًا إلى المجيزين للمشاركة، فهم أنفسهم يؤمنون بها ويعتقدون، وجوبها والالتزام بها، وتفعيلها حال الاختيار لا حال الإكراه، وحال ضعف الأمة لا حال قوتها، وهذا ما لم يُدركه المانعون للمشاركة، وخاصة الذين يُنكرون على المجيزين، وقد وصل الأمر ببعضهم حدَّ التَّكفير للمشاركين في العملية السياسية، وبعضهم جعله مزلقًا عقديًا خطيرًا، فهذا ليس محل النزاع وموطنه [1].

لكن محل النِّزاع وموطنه، كما قال العز بن عبد السلام –رحمه الله– أنَّ مبنى هذه المسائل كلها على الضرورات ومسيس الحاجات، وأنَّه يجوز حال الاضطرار لا حال الاختيار[2]، وأنهم لم يدركوا القارق هو الفارق بين

، ووازنوا بين مصالح المشاركة ومفاسدها، وهو المقصد نفسه الذي جعل ابن تيمية – الذي أصل لخطورة الاحتكام، وهو غير متهم في هذا الباب — إذ به يؤكد مبدأ المشاركة، الذي أفردنا له مساحة في حالتين ووضعين ومرحلتين: مرحلة التَّمكين، ومرحلة الاستضعاف، وهو فقه واضح المعالم، عند العز بن عبد السلام، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وغيرهم من العلماء، وهو فارق مِفْصَلي في النَّظر إلى الواقع، وبُعدِه التَّنزيليّ.

فالمجيزون للمشاركة السياسية، يعلمون حقيقة النُّصوص التي أوردوها ومعانيها؛ إلَّا أنَّهم فهموا مناط التنزيل، وغاية التَّشريع ومقاصده بيان ثلة من أقوال المفسرين في جواز المشاركة.

الاعتراض الثاني:

قولهم إنَّ الملك فوَّض يوسف–عليه السلام– وأطلق يده في وزارته، وهو معنى التَّمكين.

الرد على الاعتراض:

إنَّ واقع الحكم وشهوة السلطة لا تؤيد ذلك، فالوالد يقتل ابنه لأجل الملك، والتاريخ حافل بذلك.

1- ينظر: واقعنا المعاصر، مُحَمَّد قطب، (ص، 440-443)، وفي ظلال القرآن، سيد قطب، (1557/3)، وفتاوى ربيع المدخلي على صفحته في الإنترنت، والديمقراطية دين، لأبي مُحَمَّد المقدسي،

2- ينظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، عزالدين بن عبد السلام، (123/1).

ومع ذلك يظل احتمالًا لا يقوم عليه دليل؛ لتكفير المصلحين الراغبين في التغيير. فهذا تهور لا يقدم عليه إلا متسرع ينقصه الورع، ولا تسعفه غيرته وحماسته.

ومع ذلك نسأل المخالفين سؤالًا وجيهًا:

هل للملك عزل يوسف –عليه السلام– متى شاء بعد طلبه التَّمكينَ في الارض، والحال أنَّه صاحب الأمر؟

والجواب: نعم، الملك هو صاحب الأمر في التَّولية والخلع؛ فالملك إذًا هو المشرّع، والمتصرِّف، والفاعل الحقيقي في دولته وملكه، متى شاء، والمنطق لا يقر إلا بذلك.

الاعتراض الثالث:

قولُهم إنَّ الاستدلال بيوسف عليه –عليه السلام– ليس بصحيح؛ لأنَّه شرع من قبلنا، وشرع من قبلنا مصدر مختلف فيه أولًا، وثانيًا، إذا جاء في شرعنا ما يخالفه.

الرد على الاعتراض:

وهذه الشُبهة أيضا باطلة من جهة أنَّ الأمرَ أمرُ عقيدة، وتشريع من دون الله، وهذا تناقض عجيب! فكيف يكون الشِّرك مباحًا في حقِّ يوسف –عليه السلام– مُجرَّمًا في حقنا ؟

الاعتراض الرابع:

أنَّ المَلِك في عصر يوسف –عليه السلام– أسلم كما جاء عن مجاهد، وغيره.

هذا أحد القولين اللذين ذكرهما ابن كثير[1]؛ والآخر قول قتادة أنَّه لم يُسلم، وأرى أنَّ هذا القول يتفق تماما مع سياق آية: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [2]، فهي خير دليل على أنَّ دِين الملك غير دِين الله وشرعه، وهذا ما يؤيده أيضا أقوال المفسرين عند قوله –تعالى–: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ [3]، والذي يجزون العمل فيها من قبل الحاكم الظالم أو الكافر.

1- ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (396/4).

2- يوسف:76.

3- يوسف: 55.

ثم نقول ماذا عن النجاشي -رضي الله عنه- وحكمه بقانون النصارى، وشرعهم المحرف الباطل ؟ ومع هذا نال ثناء مدحًا من النبي -ﷺ- بل وصلى عليه صلاة الغائب كما ورد في الصحيح، وقد أشرنا إليه في موطنه.

وما يعنيني خاصة هو دفاع ابن تيمية عن رأيه في ردِّه لهذا التَّعليل، فقال: أنَّ الله -تعالى- عاب على من جاءوا بعد زمن يوسف -عليه السلام- أنَّهم مازالوا في شك من دينهم، فقال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ [1] وهو استدلال وجيه في نظري، وهو قول تلميذه ابن تيمية.

ومن جهة أخرى: أقوال هؤلاء الكبار تعني أنَّ المسألة لا تحتمل تنزيل الأحكام، وأن دلالتها ظنية، فلا كفر ولا شرك فيها.

1- غافر: 34.

المبحث الثاني:

بين الركون ومقاصد التمكين

يُعدّ موضوع "التولي" (موالاة الكافرين والظالمين ومناصرتهم) من أهم مباحث العقيدة الإسلامية، والأحكام السلطانية، والفقه السياسي الإسلامي؛ لارتباطه الوثيق ببيان هوية الأمة، وضبط ولاءاتها، وصيانة سيادتها وكيانها العقدي والاجتماعي

وقد حفل القرآن الكريم بآيات محكمات تحذر أشد التحذير من الركون إلى الكافرين والظالمين، أو اتخاذهم بطانة وأولياء من دون المؤمنين، بوصف ذلك مهدداً لجوهر الإيمان، ومخالفاً لمقتضيات التوحيد والعدل.

لكن حين يكون الدافع ليس الركون المذموم ولا الرضا بالباطل، بل قصده "تخفيف الشر، أو تقليل المفاسد، أو جلب ما أمكن من المصالح، أو درء طامة كبرى بالرضا بأدناها"؛ فإن تكييف هذا الفعل شرعًا يختلف جذرياً عن حكم الموالاة والمحبة والاصطفاف الاعتقادي.

تخفيف الشر بالعمل مع الظالم أو الكافر: التكييف الفقهي والمقاصدي

وتاريخيًا وُجد علماء ومصلحون ونوّاب دخلوا في دوائر سلطات جائرة أو نظم غير مسلمة، لا حبًا فيها ولا تشريعًا لباطلها، بل بنية "حفظ البيضة"، أو دفع ظلم أكبر، أو رعاية مصالح المستضعفين، وقد عالج الأصوليون والفقهاء هذا الباب تحت عناوين متعددة، منها: (باب الولاية عن الظلمة)، و(الإكراه والاضطرار)، و(دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما).

المطلب الأول:

أقوال المفسرين في تولي العمل للكافر أو الظالم

عملنا في هذا المطلب هو سرد أقوال جمع من كبار المفسرين لهذه الآية والتي لها ارتباط وثيق بمفهوم المشاركة من عدمها.

قال-تعالى-: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ [1]

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري (ت 310هـ).

اسْتَعْمَلَهُ الْمَلِكُ عَلَى مِصْرَ، وَكَانَ صَاحِبَ أَمْرِهَا، وَكَانَ يَلِي الْبَيْعَ وَالتِّجَارَةَ وَأَمْرَهَا كُلَّهُ، مَلَّكْنَاهُ فِيمَا يَكُونُ فِيهَا حَيْثُ يَشَاءُ مِنْ تِلْكَ الدُّنْيَا، يَصْنَعُ فِيهَا مَا يَشَاءُ، فُوِّضَتْ إِلَيْهِ، قَالَ: وَلَوْ شَاءَ أَنْ يَجْعَلَ فِرْعَوْنَ مِنْ تَحْتِ يَدَيْهِ، وَيَجْعَلَهُ فَوْقَهُ لَفَعَلَ، الْكُوفِيّ، وعَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: «أَسْلَمَ الْمَلِكُ الَّذِي كَانَ مَعَهُ يُوسُفَ [2].

مفاتح الغيب" التفسير الكبير"، للرازي (ت 606هـ).

فَكَيْفَ طَلَبَ الْإِمَارَةَ مِنْ سُلْطَانٍ كَافِرٍ، وَأَيْضًا لِمَ لَمْ يَصْبِرْ مُدَّةً وَلِمَ أَظْهَرَ الرَّغْبَةَ فِي طَلَبِ الْإِمَارَةِ فِي الْحَالِ، وَأَيْضًا لِمَ طَلَبَ أَمْرَ الْخَزَائِنِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ، مَعَ أَنَّ هَذَا يُورِثُ نَوْعَ تُهْمَةٍ، وَأَيْضًا كَيْفَ جَوَّزَ مِنْ نَفْسِهِ مَدْحَ نَفْسِهِ، فَهَذِهِ أَسْئِلَةٌ سَبْعَةٌ لَا بُدَّ مِنْ جَوَابِهَا فَنَقُولُ: وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّهُ -عليه السلام- كَانَ مُكَلَّفًا بِرِعَايَةِ مَصَالِحِ الْخَلْقِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ، وَمَا كَانَ يُمْكِنُهُ رِعَايَتُهَا إِلَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ، وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ، فَكَانَ هَذَا الطَّرِيقُ وَاجِبًا عَلَيْهِ وَلَمَّا كَانَ وَاجِبًا سَقَطَتِ الْأَسْئِلَةُ بِالْكُلِّيَّةِ [3].

الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (ت 671هـ).

قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: فِي هَذِهِ الْآيَةِ مَا يُبِيحُ لِلرَّجُلِ الْفَاضِلِ أَنْ يَعْمَلَ لِلرَّجُلِ الْفَاجِرِ، وَالسُّلْطَانِ الْكَافِرِ، بِشَرْطِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ فِي فِعْلٍ لَا يُعَارِضُهُ فِيهِ، فَيُصْلِحُ مِنْهُ مَا شَاءَ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَمَلُهُ بِحَسَبِ اخْتِيَارِ الْفَاجِرِ وَشَهَوَاتِهِ وَفُجُورِهِ فَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ. وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّ هَذَا كَانَ لِيُوسُفَ خَاصَّةً، وَهَذَا الْيَوْمُ

1- يوسف: 55.

2- ينظر: (13/ 221-223).

3- ينظر: (473/18).

غَيْرُ جَائِزٍ، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى إِذَا كَانَ عَلَى الشَّرْطِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: فَإِنْ كَانَ الْمُوَلِّي ظَالِمًا فَقَدِ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي جَوَازِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِهِ عَلَى قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا- جَوَازُهَا إِذَا عَمِلَ بِالْحَقِّ فِيمَا تَقَلَّدَهُ، لِأَنَّ يُوسُفَ وُلِّيَ مِنْ قِبَلِ فِرْعَوْنَ، وَلِأَنَّ الِاعْتِبَارَ فِي حَقِّهِ بِفِعْلِهِ لَا بِفِعْلِ غَيْرِهِ. الثَّانِي- أَنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ، لِمَا فِيهِ مِنْ تَوَلِّي الظَّالِمِينَ بِالْمَعُونَةِ لَهُمْ، وَتَزْكِيَتِهِمْ بِتَقَلُّدِ أَعْمَالِهِمْ [1].

الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري (ت 683هـ):

قال -رحمه الله- في تفسيره: " وإنَّما قال ذلك ليتوصل إلى إمضاء أحكام الله -تعالى- وإقامة الحق وبسط العدل، والتَّمكن مما لأجله تُبعث الأنبياء إلى العباد؛ ولعلمه أنَّ أحدًا غيره لا يقوم مقامه في ذلك، فطلب التولية ابتغاء وجه الله لا لحب الملك والدنيا، فإنْ قلت: كيف جاز أن يتولى عملًا من يد كافر ويكون تبعًا له وتحت أمره وطاعته؟ قلت: روى مجاهد أنَّه كان قد أسلم: وعن قتادة، هو دليل على أنَّه يجوز أن يتولى الإنسان عملًا من يد سلطان جائر، وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة البغاة ويرونه. وإذا علم النَّبي أو العالم أنَّه لا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق، فله أن يستظهر به " [2].

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي (ت 685هـ):

قال -رحمه الله-: " وفيه دليل على جواز طلب التولية وإظهار أنَّه مستعد لها، والتولي من يد الكافر، إذا علم أنَّه لا سبيل إلى إقامة الحقِّ وسياسة الخلق؛ إلا بالاستظهار به وعن مجاهد أنَّ الملك أسلم على يده"[3].

مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي (ت 710هـ):

قال -رحمه الله-: "وفيه دليل على أنَّه يجوز أن يتولى الإنسان عمالة من يد سلطان جائر، وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة الظلمة، وإذا علم النَّبي أو العالم أنَّه لا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم

1- (215/9).
2- (482/2).
3- (168/3).

إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق، فله أن يستظهر به، وقيل كان الملك يصدر عن رأيه ولا يعترض عليه في كل ما رأى، وكان في حكم التابع له" [1].

التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جُزَيٍ الكَلبي (741 هـ):

قال -رحمه الله-: "وإنَّما طلب منه الولاية رغبة منه في العدل، وإقامة الحقِّ والإحسان، وكان هذا الملك كافرًا، ويستدل بذلك على أنَّه يجوز للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر، إذا علم أنه يصلح بعض الأحوال، وقيل إنَّ الملك أسلم. وأراد بقوله خزائن الأرض، أرض مصر " [2].

البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ):

قال -رحمه الله-: "وإنَّما طلب يوسف هذه الولاية ليتوصَّل إلى إمضاء حكم الله، وإقامة الحقِّ، وبسط العدل، والتَّمكُّن ممَّا لأجله تبعث الأنبياء إلى العباد، ولعلمه أنَّ غيره لا يقوم مقامه في ذلك. فإن كان الملك قد أسلم كما روى مجاهدٌ فلا كلام، وإن كان كافرًا ولا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظّلم إلّا بتمكينه، فللمتولِّي أن يستظهر به، وقيل: كان الملك يصدر عن رأي يوسف ولا يعترض عليه في كلِّ ما رأى، فكان في حكم التَّابع " [3].

فَتْحُ الْقَدِيرِ الْجَامِعُ بَيْنَ فَنَّيِ الرِّوَايَةِ وَالدِّرَايَةِ، للشوكاني (ت 1250هـ):

قال -رحمه الله-: " وقد استدل بهذه الآية على أنَّه يجوز تولي الأعمال من جهة السلطان الجائر، بل الكافر لمن وثق من نفسه بالقيام بالحقِّ وقد قدمنا الكلام على هذا مستوفى في قوله -سبحانه-: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [4] " [5].

1- (119/2).

2- (390/1).

3- (292/6).

4- هود: 113.

5- (43/3).

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (ت 1270هـ):

قال -رحمه الله-: " وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحقِّ إذا جهل أمره، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشَّريعة، وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلًا وكان متعينًا لذلك " [1].

محاسن التأويل، للقاسمي (ت 1332هـ):

قال -رحمه الله-: "فإنْ قلت: كيف جاز أن يتولى عملًا من يد كافر، ويكون تبعا له، وتحت أمره وطاعته؟ قلت: روى مجاهد أنَّه كان قد أسلم. وعن قتادة هو دليل على أنَّه يجوز أن يتولى الإنسان عملًا من يد سلطان جائز. وقد كان السلف يتولون القضاء من جهة البغاة ويرونه. وإذا علم النَّبي أو العالم أنَّه لا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق، فله أن يستظهر به " [2].

التحرير والتنوير، مُحَمَّد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)

قال- رحمه الله-: " وَهَذِهِ الْآيَةُ أَصْلٌ لِوُجُوبِ عَرْضِ الْمَرْءِ نَفْسَهُ لِوِلَايَةِ عَمَلٍ مِنْ أُمُورِ الْأُمَّةِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لَهُ غَيْرُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنَ النُّصْحِ لِلْأُمَّةِ، وَخَاصَّةً إِذَا لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يُتَّهَمُ عَلَى إِيثَار مَنْفَعَة نَفسه عَلَى مَصْلَحَةِ الْأُمَّةِ. وَقَدْ عَلِمَ يُوسُفُ- عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَنَّهُ أَفْضَلُ النَّاسِ هُنَالِكَ لِأَنَّهُ كَانَ الْمُؤْمِنَ الْوَحِيدَ فِي ذَلِكَ الْقُطْرِ " [3].

1- (7/7).

2- (191/6).

3- (9/13).

المطلب الثاني:

أقوال المفسرين في الركون للكافر أو الظالم

في هذه المسألة نستدعي قوله –تعالى–: ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [1]، والذي له علاقة وطيدة بموضوعنا، من حيث القصد والنِّيَّة، الذي يجعل كثيرًا ممن اشتعلت نفوسهم نارًا، يجعلون من هذا الآية عقدًا من نار يُلبِسونه مَن خالفهم، ويحمّلونها أفهامًا خاطئة، دليلًا على الركون للظلمة دون قيد أو شرط، وهذه ثُلَّة من أقوال المفسرين لبيان حقيقة الآية وتنزيلها في محلها.

مفاتح الغيب" التفسير الكبير"، للرازي (ت 606هـ).

قال –رحمه الله–: " قال المحقّقون: الرُّكون المنهي عنه هو الرِّضا بما عليه الظَّلمة من الظُّلم، وتحسين تلك الطَّريقة وتزيينها عندهم، وعند غيرهم ومشاركتهم في شيءٍ من تلك الأبواب، فأمَّا مداخلتهم لدفع ضررٍ أو اجتلاب منفعةٍ عاجلةٍ؛ فغير داخلٍ في الرُّكون "[2].

الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (ت 671هـ).

قال –رحمه الله–: " الرُّكون حقيقةً الاستناد والاعتماد والسّكون إلى الشّيء والرِّضا به، قال قتادة: معناه لا تودُّوهم ولا تطيعوهم. ابن جريجٍ: لا تميلوا إليهم. أبو العالية: لا ترضوا أعمالهم، وكلَّه متقاربٌ، فإن كانت الصُّحبة عن ضرورةٍ وتقيّةٍ فقد مضى القول فيها في آل عمران والمائدة، وصحبة الظَّالم على التَّقيَّة مستثناةٌ من النَّهي بحال الاضطرار"[3].

وقال القرطبي أيضًا عتد قوله –تعالى–: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ﴾ [4]، " وَقَالَ الْحَسَنُ: التَّقِيَّةُ جَائِزَةٌ لِلْإِنْسَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا تَقِيَّةَ فِي الْقَتْلِ. وَقَرَأَ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ وَمُجَاهِدٌ وَالضَّحَّاكُ: " إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا

1- هود:113.

2- (407/18).

3- (108/9).

4- آل عمران: 28.

مِنْهُمْ تُقاةً" وَقِيلَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا كَانَ قَائِمًا بَيْنَ الْكُفَّارِ فَلَهُ أَنْ يُدَارِيَهُمْ بِاللِّسَانِ إِذَا كَانَ خَائِفًا عَلَى نَفْسِهِ، وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ وَالتَّقِيَّةُ لَا تَحِلُّ إِلَّا مَعَ خَوْفِ الْقَتْلِ أَوِ الْقَطْعِ أَوِ الْإِيذَاءِ الْعَظِيمِ " [1].

ثم ختم –رحمه الله– بقوله في سورة هود: " فَإِنْ كَانَتِ الصُّحْبَةُ عَنْ ضَرُورَةٍ وَتَقِيَّةٍ فَقَدْ مَضَى الْقَوْلُ فِيهَا فِي" آلِ عِمْرَانَ"، وَ" الْمَائِدَةِ"، وَصُحْبَةُ الظَّالِمِ عَلَى التَّقِيَّةِ مُسْتَثْنَاةٌ مِنَ النَّهْيِ بِحَالِ الِاضْطِرَارِ " [2].

فَتْحُ الْقَدِيرِ الْجَامِعُ بَيْنَ فَنَّيِ الرِّوَايَةِ وَالدِّرَايَةِ، للشوكاني (ت 1250هـ):

"وإن اعتبرنا الميل والسُكون ظاهرًا وباطنًا؛ فلا يتناول النَّهي في هذه الآية. من مال إليهم في الظاهر لأمر يقتضي ذلك شرعًا؛ كالطاعة أو للتقية ومخافة الضَّرر منهم، أو لجلب مصلحة عامة أو خاصة، أو دفع مفسدة عامة أو خاصة، إذا لم يكن له ميل إليهم في الباطن، ولا محبة ولا رضا بأفعالهم "[3].

محاسن التأويل، للقاسمي (ت 1332هـ):

قال –رحمه الله–: " الدخول معهم في ظلمهم، وإظهار الرضا بفعلهم، وإظهار موالاتهم؛ فأمَّا إذا دخل عليهم لدفع شرهم، فيجوز؛ لأنَّه تعالى أمر بالرفق في مخالطة الكفَّار، والظلمة أولى " [4].

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ت 1376هـ).

قال –رحمه الله–: " إذا ملتم إليهم، ووافقتموهم على ظلمهم، أو رضيتم ما هم عليه من الظلم: ﴿فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[5] إن فعلتم ذلك " [6].

القرآن الحكيم، المنار، مُحَمَّد رشيد رضا، (ت1354هـ):

" لَمْ يَكُنْ مَيْلُ النَّفْسِ الطَّبْعِيُّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أَوْلَادِهِمْ وَأَرْحَامِهِمُ الْمُشْرِكِينَ الظَّالِمِينَ، وَلَا الْبِرُّ بِهِمْ وَالْإِحْسَانُ إِلَيْهِمْ مَحْظُورًا عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الرُّكُونِ إِلَيْهِمُ الْخَاصُّ بِالْوِلَايَةِ لَهُمْ، وَالِاعْتِمَادِ عَلَيْهِمْ وَهُوَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ، وَلَا مِنَ الْمَيْلِ إِلَيْهِمْ لِأَجْلِ الظُّلْمِ " [1].

1- (57/4).
2- (108/9).
3- (601/2).
4- (135/6).
5- هود: 113.
6- (ص، 390).

ثمَّ يواصل، بقوله: " بَلْ لَمْ تَكُنِ الثِّقَةُ بِبَعْضِ الْمُشْرِكِينَ وَالِاعْتِمَادُ عَلَيْهِمْ فِي أَهَمِّ الْأَعْمَالِ مِنَ الرُّكُونِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، فَقَدْ وَثِقَ النَّبِيُّ – ﷺ– وَالصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ –رضي الله عنه– بِمُشْرِكٍ مِنْ بَنِي الدِّيْلِ وَائْتَمَنَاهُ عَلَى الرَّاحِلَتَيْنِ اللَّتَيْنِ هَاجَرَا عَلَيْهِمَا لِيُوَافِيَهُمَا بِهِمَا فِي الْغَارِ بَعْدَ ثَلَاثٍ، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ الظَّالِمُونَ يَبْحَثُونَ عَنْهُمَا، وَقَدْ جَعَلُوا لِمَنْ يَدُلُّهُمْ عَلَيْهِمَا قَدْرَ دِيَتِهِمَا، وَاخْتَلَفَ أَئِمَّةُ الْعِلْمِ فِي اسْتِعَانَةِ الْمُسْلِمِينَ بِالْكَافِرِ فِي الْحَرْبِ لِتَعَارُضِ الْأَحَادِيثِ فِيهَا، وَجَمَعَ الْحَافِظُ بَيْنَهَا فِي التَّلْخِيصِ بِقَوْلِهِ: إِنَّ الِاسْتِعَانَةَ كَانَتْ مَمْنُوعَةً ثُمَّ رُخِّصَ فِيهَا، قَالَ الشَّوْكَانِيُّ: وَهَذَا أَقْرَبُهَا وَعَلَيْهِ نَصَّ الشَّافِعِيُّ. انْتَهَى. وَلَا شَكَّ أَنَّهُمْ لَمْ يَعُدُّوهَا مِنَ الرُّكُونِ إِلَيْهِمْ " [2].

ويختم بقوله: " وَالصُّحْبَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا عَنْ مَوَدَّةٍ، فَإِنْ كَانَتْ عَنْ ضَرُورَةٍ وَتَقِيَّةٍ فَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا فِي آيَةِ آلِ عِمْرَانَ عَلَى الْمَعْنَى، وَصُحْبَةُ الظَّالِمِ عَلَى التَّقِيَّةِ مُسْتَثْنَاةٌ مِنَ النَّهْيِ بِحَالِ الِاضْطِرَارِ " [3].

1- (143/12).

2- (143/12).

3- (143/12).

المطلب الثالث:

شخصيات مؤثرة من داخل حصون الآخر

إن المغالطة التي يقع فيها كثير من الناس بتخوين العاملين المخلصين الصادقين داخل حصون المحتل، أو الكافر أو الظالم؛ هي خناجر مسمومة ومؤلمة لمن يضحون بسمعتهم لأجل لدينهم ووطنهم. وذلك لجهل العامة، والخاصة لختلاط الأمر عليهم، أو غيرها من الأعذار؛ هو جهلهم أو تجهيلهم بحال ضعف الأمة وقوتها، ففي حال العجز عن الحسم العسكري الكامل، تصبح السياسة، فن الممكن والمستطاع، وضرورة لحماية المكتسبات، ويصبح المتواصلون والعاملون السياسيون، هم من يستثمرون النتائج والمكاسب التي يمكنهم الاستفادة منها لمصلحة الوطن، لا لمصلحة أنفسهم، وهذا العمل يشترط فيه صلاح العامل، وتحقيق المصالح، وتقليل المفاسد. فإذا كان الممكن هو تقليل عدد القتلى، أو منع تهجير النَّاس عبر قنوات سياسية، أو حقوقية؛ فإنَّ ترك هذه القنوات بدعوى الطهارة الثورية، قد يكون هو المفسدة الكبرى بعينها. وهذا كتاب ربنا القرآن الكريم مليء بالنماذج الملهمة؛ لشخصيات ذكية، وشجاعة، اختارت البقاء في قلب الحدث على ما فيه من مخاطر؛ لخدمة دينهم وقضاياهم، مع ما يدفعونه من أعصابهم وكرامتهم، في الوقت الذي يمنحون غيرهم وشامتيهم فرصة البقاء، وسأضرب لهذه النماذج أمثلة حفل بها التاريخ.

ولقد تناول ابن تيمية هذه القضية تناولًا مهمًا في باب النيات والمقاصد، فقال: " وَهَذَا بَابٌ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النِّيَّاتِ وَالْمَقَاصِدِ، فَمَنْ طَلَبَ مِنْهُ ظَالِمٌ قَادِرٌ وَأَلْزَمَهُ مَالًا فَتَوَسَّطَ رَجُلٌ بَيْنَهُمَا لِيَدْفَعَ عَنْ الْمَظْلُومِ كَثْرَةَ الظُّلْمِ، وَأَخَذَ مِنْهُ وَأَعْطَى الظَّالِمَ مَعَ احْتِيَارِهِ أَنْ لَا يَظْلِمَ، وَدَفْعَهُ ذَلِكَ لَوْ أَمْكَنَ: كَانَ مُحْسِنًا، وَلَوْ تَوَسَّطَ إعَانَةً لِلظَّالِمِ كَانَ مُسِيئًا. وَإِنَّمَا الْغَالِبُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فَسَادُ النِّيَّةِ وَالْعَمَلِ، أَمَّا النِّيَّةُ فَبِقَصْدِهِ السُّلْطَانَ وَالْمَالَ، وَأَمَّا الْعَمَلُ فَبِفِعْلِ الْمُحَرَّمَاتِ، وَبِتَرْكِ الْوَاجِبَاتِ لَا لِأَجْلِ التَّعَارُضِ، وَلَا لِقَصْدِ الْأَنْفَعِ وَالْأَصْلَحِ"[1].

وللريسوني أيضًا كلامًا بليغًا في وصف هذه القضية، وأهلها العاملين، إذ يقول: والحقيقة أن هذه التحريمات والمستندات المعتمدة فيها؛ إنما هي فهم للأمور على غير وجهها، واستعمال للأدلة في غير مواضعها. فالذي يدخل إلى مؤسسات فاسدة، أو منحرفة، أو مختلطة، أو يختلط فيها، الحق بالباطل

1- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (20/55-56).

والصالح بالطالح، قليلًا وكثيرًا وليكثر المصالح ويقلل المفاسد؛ فهذا مجاهد وقائم بالواجبات، لا أنَّه واقع في المحرمات. وإنَّما يحاسب المرء بقصده وفعله، لا بأفعال غيره ممن حوله، ما دام كلٌ ما يعمل على شاكلته؛ بل إنَّ الذي يقول كلمة حق، ويرد على كلمة باطل، وهو في مثل هذه المواطن؛ لهو خير وأعظم أجرًا ممن يقولها في المسجد، أو في مجلس علم، أو مجلس وعظ، أو في بيته أو في كتابه [1].

المسألة الأولى– شخصيات عظيمة ذكرها القرآن والتاريخ:

أولًا– امرأة فرعون (آسية بنت مزاحم):

عاشت في أعلى هرم السلطة المعادية لله، في بيت طاغية قال عن نفسه: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [2]، لم تكتفِ آسية –رضي الله عنها– بتبني موسى –عليه السلام– وحمايته وتربيته وهو رضيع؛ بل الأدهى من ذلك؛ أنَّها كانت زوجة فرعون، وأم أبنائه، فقال: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [3]، فجعلها الله مثلًا يتلى إلى يوم القيامة. وعَنِ النَّبِيِّ –ﷺ– قَالَ: «كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا آسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ» [4].

ثانيًا– مؤمن آل فرعون:

عندما كذب آل فرعون، وهموا بقتل موسى، ظهر هذا الرجل الذي كان يعيش بينهم، فقال –تعالى–: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [5]، قال ابن عاشور: "فَلَمَّا شَاعَ تَوَعُّدُ فِرْعَوْنَ بِقَتْلِ

1- مراجعات ومدافعات، (ص، 35-36).

2- النازعات: 24.

3- التحريم: 11.

4- فتح القدير، الشوكاني، (306/5). أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المناقب، بَابُ: فَضْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، رقم: (3769)، (29/5).

5- غافر:28.

مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ جَاءَ هَذَا الرَّجُلُ إِلَى فِرْعَوْنَ نَاصِحًا وَلَمْ يَكُنْ يَتَّهِمُهُ فِرْعَوْنُ لِأَنَّهُ مِنْ آلِهِ." [1].

ثالثًا– يوسف عليه السلام (في بلاط العزيز والملك):

بدأ يوسف حياته في مصر؛ كعبد ثم سجين، لكنه انتهى به المطاف كوزير للمالية، فقال –تعالى–: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [2]، فكان خادمًا لدينه ورسالته، من خلال إقامة العدل، وإنقاذ البلاد من مجاعة محققة، والتَّمكين لدِّين الله بأسلوب إداري وأخلاقي رفيع داخل دولة، وَمِنْ هَذَا الْبَابِ تَوَلِّي يُوسُفَ الصِّدِّيقَ عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ لِمَلِكِ مِصْرَ بَلْ وَمَسْأَلَتُهُ أَنْ يَجْعَلَهُ عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ وَكَانَ هُوَ وَقَوْمُهُ كُفَّارًا كَمَا قَالَ تَعَالَى: لَهُ لَكِنْ فَعَلَ الْمُمْكِنَ مِنْ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَنَالَ بِالسُّلْطَانِ مِنْ إكْرَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ مَا لَمْ يَكُنْ يُمْكِنُ أَنْ يَنَالَهُ بِدُونِ ذَلِكَ [3].

رابعًا– النجاشي –رضي الله عنه–:

لقد كان –رحمه الله– ملكًا للنصارى، يحكم بينهم بدينهم، لعجزه عن إظهار إيمانهم، ومع ذلك قال عن ابن تيمية: " فالنَّجاشي وأمثاله، سعداء في الجنَّة؛ وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها" [4]، وقال فيه أيضًا: " وكثيرٌ من شرائع الإسلام، أو أكثرها لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر، ولم يجاهد، ولا حجّ البيت، بل قد رُوي أنّه لم يصلِّ الصَّلوات الخمس، ولا يصوم شهر رمضان، ولا يؤدِّي الزّكاة الشَّرعيّة؛ لأنَّ ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مُخالفتهم، ونحن نعلم قطعًا أنَّه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن"[5].

1- التحرير والتنوير، (138/24).

2- يوسف: 55-56.

3 مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (20/ 56).

4- مجموع الفتاوى، (108/19).

5- مجموع الفتاوى، (108/19).

خامسًا– نُعيم بن مسعود:

كان لوجود نُعيم في صفوف الأعداء، ومشاركته لهم طريقٌ لنصر المسلمين: " نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي –رضي الله عنه– جاء إلى رسول الله –ﷺ– فقال: يا رسول الله إني قد أسلمت، وإنَّ قومي لم يعلموا بإسلامي، فمرني ما شئت، فقال رسول الله –ﷺ–: إنَّما أنت رجل واحد، فخذِّل عنَّا ما استطعت، فإنَّ الحرب خُدعة» فذهب من فوره إلى بني قريظة، وكان عشيرًا لهم في الجاهلية "[1].

كان لوجود نعيم بن مسعود –رضي الله عنه– ومشاركته للمشركين في مجالسهم؛ عظيم الفائدة للإسلام والمسلمين، وكان سببًا لهزيمة الأحزاب ونصرة المسلمين، ولم ينقص ذلك من إيمانه، ولا كان ناقضًا من نواقض الإسلام.

سادسًا– الملك إدريس السنوسي:

هو مؤسس الدولة الليبية الحديثة وأول ملك لها. يمثل شخصية فريدة في التاريخ العربي، حيث جمع بين الشرعية الدينية (كإمام للطريقة السنوسية) والحنكة السياسية (كمفاوض بارع أمام القوى الاستعمارية)، فقد استطاع خدمة أمته ودينه من خلال الواقعية السياسية.

نشأ الملك إدريس في بيئة صوفية مجاهدة (الزاوية السنوسية). تولى قيادة الحركة السنوسية عام 1916، وفي بداياته قاد المقاومة العسكرية ضد الإيطاليين، لكنَّه أدرك مبكرًا أنَّ الاختلال الهائل في موازين القوى يتطلب مسارًا سياسيًا موازيًا للسلاح [2].

وهنا نعرف كيف تعامل مع المستعمر لخدمة وطنه ؟ فكان التَّحالف مع الإنجليز: خلال الحرب العالمية الثانية، اتخذ قرارًا شجاعًا بالتحالف مع بريطانيا ضد إيطاليا وألمانيا، شكل "الجيش السنوسي" الذي حارب بجانب الحلفاء.

فالهدف من التعاون: لم يكن ولعًا بالإنجليز؛ بل كان يشترط في كل محادثاته استقلال ليبيا ووحدتها. فكان يرى أنَّ الانتصار مع الحلفاء هو الطريق الوحيد لطرد الإيطاليين. ولقد تمَّ ما سعى الملك

1– ينظر: البداية والنهاية، السنة الأولى من الهجرة، فَصْلٌ: فِي عَقْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الألفة بين المهاجرين والأنصار ابن كثير، (272/3–276)، والرحيق المختوم، (ص، 285)،

2– ينظر: (الملك ادريس عاهل ليبيا حياته وعصره) يعد هذا الكتاب من أهم المصادر، صدر في سنة 1989م، مؤلفه إريك آرمر فوللي دي كاندول.

لبنائه من تأسيس الدولة؛ بفضل دهائه السياسي، استطاع توحيد الأقاليم الثلاثة (برقة، طرابلس، فزان)، تحت راية واحدة، وهو إنجاز تاريخي بالنظر إلى الأطماع الدولية لتقسيم ليبيا آنذاك. على الرغم من الضغوط الخارجية، ظل الملك إدريس محافظًا على ثوابت الأمة، الدستور والهوية: وضع دستوراً لليبيا عام 1951 نص في مادته الأولى على أنَّ ليبيا دولة مستقلة، ودينها الإسلام، فقد استطاع الملك إدريس بناء الموازنة الصعبة (القواعد العسكرية)، مع تعرض الملك لانتقادات بسبب السماح بوجود قواعد عسكرية (أمريكية وبريطانية) على أرض ليبيا. فالملك إدريس لم يكن يومًا خادمًا للمستعمر؛ بل كان "مستخدِمًا للمستعمر؛ استغل حاجة الحلفاء إليه في الحرب لينتزع اعترافًا دوليًا باستقلال ليبيا. لولاه (بعد فضل الله) لربما كانت ليبيا اليوم مقسمة إلى دويلات أو تابعة لإدارة دولية لفترة طويلة [1].

سابعًا– عمر المختار:

على الرغم من رمزية عمر المختار الجهادية والتي أعطيت المساحة الأكبر من حياته؛ إلا أنَّ التاريخ يذكر أنَّه كان فردًا من الحركة السنوسية بقيادة الملك إدريس السنوسي؛ بل أكل له رحمه الله التفاوض مع المحتل الغاصب، فالخيانة ليست في التواصل مع المخالف؛ بل في التنازل عن الثوابت والقيم المتاحة والممكنة. فإذا كان الهدف من التواصل هو انتزاع حقوق، أو تخفيف وطأة الظلم، أو منع إبادة جماعية، فهذا يسمى في السياسة الشرعية دفع كبرى المفسدتين باحتمال أدنهما [2].

لهذا وجب علينا بيان هذه الحقيقة وبكل وضوح؛ أنَّ تكامل الأدوار هو الذي يحمي الأمة ويتمم بناءها. فالمقاتل يحمي الأرض، والسياسي يثبِّت هذا الحقَّ في القوانين والمعاهدات. فالخيانة تقع فقط إذا قام السياسي ببيع جهاد المقاتل مقابل مصلحة شخصية، أمَّا إذا فاوض ليحمي المقاتل وأهله، فهذا من السياسة الراشدة، وهو عمل لا يقل عن عمل المقاتل في ميدان القتال؛ بل قد يتفوق عمل السياسي الَمُحنَّك المخلص لدينه ووطنه، عن عمل عشرات المقاتلين، فكثير ممن صنعوا أوطنًا قوية، بناها سياسيون استطاعوا أن يبنوا من كفاح المقاتلين ونضالهم أمجادًا سامية، وما ظهور الدول القوية اليوم إلا مثالًا على ذلك: تركيا وماليزيا وأندونيسيا.

1- ينظر: (الملك ادريس عاهل ليبيا حياته وعصره) يعد هذا الكتاب من أهم المصادر، صدر في سنة 1989م، مؤلفه إريك آرمر فوللي دي كاندول، (ص، 587)، وتاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، علي الصلابي، (ص، 568-578).

2- ينظر: تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، علي الصلابي، (ص، 345).

وفي هذا السياق يسعفنا قول ابن تيمية–رحمه الله– وهو في غاية الأهمية؛ لبيان حقيقة النصوص، وعلاقتها بالبعد التنزيلي للزمان والمكان الذي يحدد تفاعل النُّصوص وعدم إعمالها في فراغ، فيقول: " ثمَّ إنَّه ثبت بعد ذلك في الكتاب والسنة والإجماع، الذي كمل ظهوره في زمن عمر بن الخطاب –ﷺ– ما شرعه الله من مخالفة الكافرين ومفارقتهم في الشعار والهدي. وسبب ذلك: أنَّ المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين وعلوه كالجهاد، وإلزامهم بالجزية والصغار، فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء؛ لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا؛ شرع بذلك.

ومثل ذلك اليوم: لو أنَّ المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب؛ لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر، لما عليه في ذلك من الضرر؛ بل قد يستحب للرجل، أو يجب عليه، أن يشاركهم أحيانا في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية: من دعوتهم إلى الدِّين، والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة. فأمَّا في دار الإسلام والهجرة، التي أعزَّ الله فيها دينه، وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية، ففيها شُرعت المخالفة. وإذا ظهر أنَّ الموافقة والمخالفة تختلف لهم باختلاف الزمان والمكان ظهرت حقيقية الأحاديث في هذا " [1].

وبناء على ما سبق ذكره من فتاوى العلماء، وأقوال كبار المفسرين في قضية المشاركة من حصون الآخر، أختم بفتوى اشتد الخلاف فيها بين مؤيد ورافض؛ إلَّا أنَّها تُؤكد على كل ما سبق، وهذا هو مجمل الفتوى.

وهذا ما يشهد له واقع المسلمين اليوم في أوروبا وغيرها من دول الكفر، وكيف استطاع المسلمون هناك أن يعملوا بهذا الفقه الذي أفسح لهم المجال في معرفة ما لهم من واجبات، وما عليهم من حقوق، وما دفع عنهم من مفاسد وجلب لهم من مصالح.

فأيُّ نُكْرانٍ للجميل!! أن يكون السيف وحده هو المعيار الوحيد لتقييم مواقف البطولة والرجولة؛ وجحود قامات أسهمت في بناء أوطانهم ونصرة دينهم وعقيدتهم، في أن تُشوه صُورتهم، ويُطمس تاريخهم، وتُلصق التُّهم لتلك الرموز التي كانت لهم أدوارًا عظيمة في مراحل تاريخية ومنعطفات حرجة، استطاعوا من خلالها الخروج بالأوطان بأقل الخسائر، فكل ثورات مقاومة المستعمر، كان لها سياسيون ناجحون استثمروا

1– ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، (1/471–472).

تلك الجهود المبذولة في رسم طريق بناء دولة؛ بل استطيع أن أقول أن الجهاد بمعناه القتال في أرض المعركة، إذا لم يكن وراءه جناح سياسي يستثمر تلك الجهود؛ فإنها لا تحقق غايتها المنشودة، مقابل تلك التضحيات الجسام في ساحات القتال.

بل إنَّ هذا الفقه أصبح هذه صورة مشوهة جدًا في أذهان العامة، لتخوين العاملين من داخل حصون المستعمر، ووصمهم بالعمالة والخيانة.

هذه النَّماذج تُعلمنا أنَّ الموقع لا يحدد دائمًا المواقف؛ فمن قلب قصور وحصون الطغاة والمتجبرين، خرج منْ نصر الأنبياء، وحفظ الرسالات.

بعد كل هذا الحشد للأدلة والفتوى، أستطيع أن أقول: أنَّ ما راج من فتاوى التَّكفير والتَّفسيق والتَّبديع، للمشاركين في العملية السياسية، وغيرها، وما نتج عنها من فساد ودماء، ليست فتاوى واجتهادات القاصرين عن العلم، ولا هي من بنات أفكارهم؛ كما يصفونها؛ بل هي فتاوى، وأقوال لمرجعيات علمية، ومدارس فكرية، قالوا بقولهم واستنوا بهديهم، وورثوها كابرًا عن كابر [1].

المشاركة في مختلف أجهزة الحكم والسلطة التَّشريعية والتنفيذية، ابتداءً من تولي عضوية المجالس البلدية ورئاستها، مرورًا بتولي عضوية المجالس النيابية ورئاستها، وعضوية مجلس الوزراء ورئاستها، وصولًا لتولي رئاسة الدولة. هو من النوازل المعاصرة التي شغلت العلماء منذ ما يقارب القرن من الزمن، وذلك إثر سقوط الخلافة وتمزق العالم الإسلامي، وقيام كيانات ودول على أسس علمانية، استبعدت الحكم الشرعي وألزمت المسلمين الاحتكام إلى الأحكام الوضعية، ونسجل منذ البداية؛ أنَّه لا خلاف بين العلماء والدعاة والعاملين للإسلام على وجوب الاحتكام للشَّريعة، وأنَّ التَّشريع حقُّ لله- تعالى-، وأنَّ أنظمة الحكم الديمقراطية والعلمانية القائمة على إعطاء حقِّ التَّشريع والتَّحليل والتَّحريم للبشر.

على أنَّ الأصل في المشاركة في هذه الأنظمة الحرمة ووجوب المقاطعة والاجتناب؛ لأنَّها تقوم على الحكم بغير ما أنزل الله؛ إلَّا أنَّ الخلاف وقع بين العلماء في توصيف المشاركة في هذه الأنظمة، هل تعد من باب الضَّرورات التي تبيح المحظورات، ومن باب التعامل مع أمر واقع، لا قدرة للمسلمين على دفعه وتغييره،

1- ينظر: كتاب الديمقراطية دين، لأبي مُحَمَّد المقدسي، وكتاب واقعنا المعاصر، مُحَمَّد إبراهيم قطب، (ص، 486-488)، وسيد قطب، وكثير ممن ينتسب إلى المدرسة النجدية.

ومن باب التَّخفيف من الأضرار والمفاسد الحالة بالمسلمين ؟ على رغم من أنَّ الجميع متفقون على ضرورة إعمال قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ إلَّا أنَّهم اختلفوا في تنزيل القاعدة على مسألة المشاركات تبعًا لاختلاف وجهات نظرهم في تقدير المصالح والمفاسد المترتبة على المشاركة أو المقاطعة.

تعد الفتوى في الشَّريعة الإسلامية جسرًا واصلًا بين نصوص الوحي المتناهية، ووقائع الحياة المتجددة وغير المتناهية. ومن هنا، برزت أهمية التَّأصيل الشَّرعي للفتوى؛ ليس كعملية نقل للنصوص فحسب؛ بل كمنهجية علمية دقيقة تهدف إلى رد الفروع إلى أصولها، وربط الجزئيات بكلياتها، وضبط مسار الاجتهاد الفقهي بما يضمن تحقيق مقاصد الشارع ورعاية مصالح الخلق.

إنَّ التَّأصيل في سياق الفتوى يعني بناء الحكم الشرعي على أسس متينة من أدلة الشَّرع: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس، مع استصحاب القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية. هو الحصانة العلمية التي تمنع الفتوى من الانزلاق نحو التَّشهي أو الجمود، أو الانفصال عن الواقع، وخاصة في واقعنا المعاصر، وفي ظل الانفجار الإفتائي، وتهافت أنصاف المتعلمين.

المبحث الثالث:

الولاء والبراء مفهومه وأبعاده التطبيقية

يُعدّ مفهوما الولاء والبراء من أعظم أصول التصور العقدي والأخلاقي في الإسلام؛ فهما الميزان الذي تزن به القلوب تعلقاتها، والمعيار الذي يُفرز به الحق عن الباطل، والخير عن الشر. ولطالما تعاملت العقول مع هذا الأصل ضمن ثنائيات حادة، غير أن استجلاء معناه الحقيقي في واقع الحياة يقتضي تفكيكه بعيداً عن الغلو أو التميع، ليتسق مع مقاصد الشريعة العليا في العدل، والرحمة، والثبات على المبدأ.

حينما يستقر الإيمان في قلب المؤمن، فإنه ينشئ بالضرورة رابطة شعورية وعملية تشدّه إلى الله، وإلى كل ما يحبه الله ويرضاه من قيم وأخلاق، وهو ما يُعرف بالولاء. وفي المقابل، يقتضي هذا النقاء القلبي براءةً واضحة ورفضًا قاطعًا لكل معاني الظلم، والفساد، والعدوان، وهو ما يُعرف بالبراء.

إن هذين المفهومين ليسا شعارات جوفاء تُرفع، ولا جدران عزل عازلة تفصل الإنسان عن مجتمعه الإنساني.

فهما رابطة أخلاقية وعقدية تجمع أهل الحق على التقوى، والتعاون على البر والإحسان، وتضع حدًا فاصلًا بين الانتماء للقيم العليا وبين التواطؤ مع مظانّ الباطل والظلم.

فالولاء والبراء هما تجسيد عملي لشهادة أن لا إله إلا الله؛ ولاءٌ مطلق للحق والعدل وأهلهما، وبراءٌ مطلق من الباطل والظلم ومظاهرهما. وبهذا الميزان الراسخ، يدرك المؤمن أين يضع قدمه، ولمن يعقد قلبه، وكيف يقف صامداً بوجه كل مغريات التنازل أو التميع.

فالموالاة علاقة قلبية وعاطفية وسلوكية تتضمن المحبة، والمودة والنُّصرة الشَّاملة، فهو مصطلح ذو دلالة عقدية خاصة بين أفراد الدِّين الواحد، فموالاة المسلمين واجبة، وموالاة الكفَّار محرَّمة، وقد تصل إلى الكفر، إذا تضمنت محبة لدينهم أو رضًا بكفرهم مع ثبوت الشروط وانتفاء الموانع. وعلاقة عقدية قلبية تتجاوز المصالح المشتركة إلى المحبة، والنُّصرة المطلقة، وهذا هو الخط الأحمر الذي يخشى أن يتجاوزه المسلم.

المطلب الأول:

مفهوم الولاء والبراء

المسألة الأولى– الولاء لغة:

الْوَلْيُ) بِسُكُونِ اللَّامِ الْقُرْبُ وَالدُّنُوُّ يُقَالُ: تَبَاعَدَ بَعْدَ وَلْيٍ. «وَكُلْ مِمَّا (يَلِيكَ) » أَيْ مِمَّا يُقَارِبُكَ، يُقَالُ مِنْهُ: (وَلِيَهُ)، (الْوَلِيُّ) ضِدُّ الْعَدُوِّ، وَ (الْوَلَاءُ) وَلَاءُ الْمُعْتِقِ. وَ (الْمُوَالَاةُ) ضِدُّ الْمُعَادَاةِ [1].

المسألة الثانية– الولاء اصطلاحًا:

الولاية هي النصرة والمحبة والإكرام والاحترام مع المحبوبين ظاهرًا وباطنًا [2].

يعرفه ابن تيمية –رحمه الله– بقوله: الولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد، والولي: القريب [3].

المسألة الثالثة– البراء لغة:

قال ابن الأَعرابي:" بَرِيءَ إِذا تَخَلْصَ، وَبَرِئَ إِذَا تَنَزَّهَ وتباعَدَ، وبَرِيءَ، إِذا أَعْذَرَ وأَنْذَرَ ؛ ومنه قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ من الله ورسوله﴾؛ أي إعذار وإنذار. وفي حديث أبي هريرة ﷺ لما دعاهُ عُمَرُ إلى العمل فأبى، فقال عُمر: إِنَّ يُوسُفَ قد سأَلَ العَمَلَ . فقال : إِنْ يُوسُفَ مَنِّي بَرِيءٌ وَأَنَا مِنْه بَرَاء أَي بَرِيءٌ عن مساواته في الحكم وأَنْ أَقاسَ به؛ ولم يُرِدْ بَرَاءَةَ الولاية والمحبة، لأنه مأمور بالإيمان به، والبَرَاءُ والبَرِيءُ سَواءٌ" [4].

المسألة الرابعة– البراء اصطلاحًا:

البراء هو البعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار. فموالاة الكفار تعني التقرب إليهم وإظهار الود لهم، بالأقوال والأفعال والنوايا [5].

---

[1]– ينظر: مختار الصحاح، للرازي، (مادة: ولي)، (ص، 345).

[2]– ينظر: الإيمان، نعيم ياسين ،(ص، 145)، الولاء والبراء، سعيد القحطاني، (ص،89–90).

3– ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (76/11).

[4]– لسان العرب، ابن منظور، (مادة: برأ)، (356/1).

[5]– ينظر: الإيمان، نعيم ياسين، (ص، 145).

المسألة الخامسة– الدليل من الكتاب:

الولاء والبراء من أعظم لوازم ومقتضيات كلمة لا إله إلا الله، قال الله عز وجل: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [1].

ويقول عز وجل مبيناً حقيقة أعداء الله من اليهود والنصارى، ومن عداهم من المشركين، فقال – تعالى-: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ﴾ [2].

وقوله- تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [3].

وقوله- تعالى-: ﴿وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [4].

وقوله- تعالى- عن حاطب ابن أبي بلتعة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِىۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [5].

---

[1]- آل عمران: 28.

[2]- النساء: 89.

[3]- المائدة: 51.

[4]- المائدة: 81.

[5]- الممتحنة: 1.

وقوله- تعالى- عن خليله إبراهيم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا﴾ [1].

المسألة السادسة- الدليل من السنة:

عن النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَرَى المؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالحُمَّى» [2].

وعن أنس-رضي الله عنه- قال، قال: ﷺ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الإِيمَانِ مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ» [3].

والذي لا شك فيه بعد هذا الحشد من الآيات في القرآن المكي، والمدني، والسنة النبوية الشريفة لهذه المسألة؛ لخير دليل على أهميتها ومكانتها من الدين.

المسألة السابعة- صورٌ من موالاة الكفار في أمور:

وفيما يلي صور من المظاهر الواضحة الدلالة على خبث النَّفوس والنَّوايا، على نكث أيمانهم، بعد ثبوتها، أذكرها في نقاط:

- تعظيم دين الكفَّار ونصرتهم على حرب المسلمين، بما يفضي لإعلاء راية الكفَّار، وإعلاء القوانين الغربية مع تنحية الشَّريعة، ورميها بالقصور والجمود وعدم مسايرة العصر ومواكبة التَّقدم الحضاري.

- تقديم الدعوات المخالفة للشَّريعة تقليدًا للغربيين كدعوات العلمانية والليبرالية، والقومية المقيتة - لا المقبولة - على الانتماء للإسلام وأهله، وأنَّ القومي العربي أو الهندي، ولاؤه مقدم على ولاء من هو مسلم من غير قوميتهم.

- تعظيم معتقدات المشركين وآلهتهم، وتقلد صلبانهم وشعاراتهم الدِّينية المعروفة والخاصة بهم.

---

[1]- الممتحنة:4.

[2]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، رقم: (6011)، (10/8).

[3]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإكراه، باب: مَنِ اخْتَارَ الضَّرْبَ وَالقَتْلَ وَالهَوَانَ عَلَى الكُفْرِ، رقم: (6941)، (20/9).

– موافقتهم القول أو الفعل بالطعن في ذات الله –عز وجل– أو في رسوله –ﷺ– وسبه.

– القول بأنَّ القرآن لا يصلح اليوم في ظل الحياة المعاصرة، وأنَّه تخلف ورجعية وأنَّ الغرب ما تقدم إلا بنبذ الدِّين خلفهم، واتباع الغرب وحداثته وقبولها بحُلوها ومُرها [1].

إنَّ هذه النَّقاط التي ذُكِرتْ هي أمثلة فقط؛ لبيان أخطر الصور، وجاء ذكرها لحاجة الأطروحة وموضوعاتها، وإلا فإنَّها تُراجع في أماكنها.

وهذا صاحب المنار، الفرق بين ما هو ولاءٌ، وما هو خلافه، عند تعرضه لآية الموالاة في سورة، آل عمران، قال: " يَزْعُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ فِي الدِّينِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَيُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِالْهَوَى فِي الرَّأْيِ، أَنَّ آيَةَ آلِ عِمْرَانَ وَمَا فِي مَعْنَاهَا مِنَ النَّهْيِ الْعَامِّ أَوِ الْخَاصِّ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يُخَالِفُوا أَوْ يَتَّفِقُوا مَعَ غَيْرِهِمْ، وَإِنْ كَانَ الْخِلَافُ أَوْ الِاتِّفَاقُ لِمَصْلَحَتِهِمْ، وَفَاتَهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ– كَانَ مُخَالِفًا لِخُزَاعَةَ وَهُمْ عَلَى شِرْكِهِمْ، بَلْ يَزْعُمُ بَعْضُ الْمُتَحَمِّسِينَ فِي الدِّينِ –عَلَى جَهْلٍ– أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُحْسِنَ مُعَامَلَةَ غَيْرِ الْمُسْلِمِ، أَوْ مُعَاشَرَتَهُ أَوْ يَثِقُ بِهِ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ، وَقَدْ جَاءَتْنَا وَنَحْنُ نَكْتُبُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِحْدَى الصُّحُفِ، فَرَأَيْنَا فِي أَخْبَارِهَا الْبَرْقِيَّةَ، أَنَّ الْأَفْغَانِيِّينَ الْمُتَعَصِّبِينَ سَاخِطُونَ عَلَى أَمِيرِهِمْ، أَنْ عَاشَرَ الْإِنْكِلِيزَ فِي الْهِنْدِ وَوَاكَلَهُمْ وَلَبِسَ زِيَّ الْإِفْرِنْجِ، وَأَنَّهُمْ عَقَدُوا اجْتِمَاعًا حَكَمُوا فِيهِ بِكُفْرِهِ وَوُجُوبِ خَلْعِهِ مِنَ الْإِمَارَةِ، فَأُرْسِلَتِ الْجُنُودُ لِتَفْرِيقِ شَمْلِهِمْ، فَأَمْثَالُ هَؤُلَاءِ الْمُتَحَمِّسِينَ الْجَاهِلِينَ أَضَرُّ الْخَلْقِ بِالْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ؛ بَلْ أَبْعَدُ عَنْ حَقِيقَتِهِ مِنْ سَائِرِ الْعَالَمِينَ " [2].

المسألة الثامنة– القول بالنسخ وحقيقته:

لقد ادعى أقوام أن الآية منسوخة بآيات السيف والقاتل، وهو قول لا يصمد أمام الأدلة الواضحة الجلية، وأقوال العلماء الكبار، فقد أورد البخاري سبب نزول الآية، بقوله: " أَخْبَرَتْنِي أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَتْ: أَتَتْنِي أُمِّي رَاغِبَةً، فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ: آصِلُهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ –تَعَالَى– فِيهَا أَخْبَرَتْنِي أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَتْ: أَتَتْنِي أُمِّي رَاغِبَةً،

1– ينظر: الولاء والبراء، سعيد بن وهف القحطاني، (ص، 73–74)، وينظر: تحكيم القوانين، مُحَمَّد بن إبراهيم آل الشيخ، (ص، 19–58)، شرح: سفر بن عبدالرحمن الحوالي.

2– رشيد رضا، (228/3).

فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ: آصِلُهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ -تَعَالَى- فِيهَا: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾" [1].

وقال ابن كثير في تفسير هذا الآية: " أَيْ لَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْإِحْسَانِ إِلَى الْكَفَرَةِ الَّذِينَ لَا يُقَاتِلُونَكُمْ فِي الدِّينِ، كَالنِّسَاءِ وَالضَّعَفَةِ مِنْهُمْ، {أَنْ تَبَرُّوهُمْ} أَيْ: تُحْسِنُوا إِلَيْهِمْ {وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} أَيْ: تَعْدِلُوا {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [2].

وفي تعرض ابن كثير للآية التي تليها، قال: وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ﴾ أَيْ: إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنْ مُوَالَاةِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ نَاصَبُوكُمُ الْعَدَاوَةَ، فَقَاتَلُوكُمْ وَأَخْرَجُوكُمْ، وَعَاوَنُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ، يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ مُوَالَاتِهِمْ وَيَأْمُرُكُمْ بِمُعَادَاتِهِمْ. ثُمَّ أَكَّدَ الْوَعِيدَ عَلَى مُوَالَاتِهِمْ فَقَالَ: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، كَقَوْلِهِ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [3].

المسألة السادسة– الموالاة في الظاهر لا تعني الموالاة في الباطن:

يُعَدُّ هذا الموضع من المواضع الدقيقة والمشتبِكة التي تقتضي توضيحًا وإبانةً؛ نظرًا لما نَجَم عنه من خَلْط المفاهيم وتداخُلها من التباسٍ في حقيقة المعنى، الأمر الذي أدّى في بعض الأحيان إلى إصدار أحكامٍ بالتَّكفير والتَّبديع والتَّفسيق، حتى صدرت من كبار العلماء.

ويعود ذلك أساسًا إلى الخلط بين مفهومَي الموالاة الخاصة والعامة، وعدم التَّمييز الدقيق بين أصناف الكافرين: المحارِب، والمعاهَد، والمسالِم؛ مما أوقع الخلط بين هذه الأصناف الثلاثة وبين ما يقتضي التَّعامل بالحسنى أو خلافه.

كما التُبِس الأمرُ أيضًا بين الموالاة القلَّبية، والتَّقية الملجِئة التي قد تُمارَس على سبيل المصانعة أو المداهنة للكفَّار لأغراضٍ دنيوية، دون أن يتضمّن ذلك نيَّة الكفر أو الارتداد عن الإسلام

---

[1]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: صلة الوالد المشرك، رقم: (5978)، (4/8).

[2]- تفسير القرآن العظيم، (90/8).

[3]- المائدة: 51، تفسير القرآن العظيم، (91/8).

وهذا ما حصل في قصة حاطب بن أبي بلتعة -ﷺ- عن علي بن أبي طالب قال: بعثني النَّبي -ﷺ- والزبير، فقال: ائتوا روضة كذا، وتجدون بها امرأة، أعطاها حاطب كتابًا فأتينا الروضة فقلنا: الكتاب، قالت: لم يعطني، فقلنا: لتخرجن أو لأجرِّدنَّك، فأخرجت من حجزتها، فأرسل إلى حاطب، فقال: لا تعجل، والله ما كفرت ولا ازددت للإسلام إلا حبًّا، ولم يكن أحد من أصحابك إلا وله بمكة من يدفع الله به عن أهله وماله، ولم يكن لي أحد، فأحببت أن أتخذ عندهم يدًا، فصدقه النَّبي -ﷺ- قال عمر: دعني أضرب عنقه فإنَّه قد نافق، فقال: **ما يدريك، لعل الله اطلع على أهل بدر**[1].

والذي لا شك فيه لو كان فعله كفرًا مخرجًا من الملة ما نفعه أن يكون من أهل بدر أو غيرهم، لكن قلبه -ﷺ- كان مطمئنًا بالإيمان، كحال عمار بن ياسر -ﷺ- وإنما كان قصده المنفعة الدنيوية والشَّفاعة الإنسانية [2].

وقال عروة بن الزبير فنزل في حقه قوله -تعالى-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾[3].

وهذا دليل قطعي الدلالة على أن القلب هو محل اليقين والإيمان، وحينما يتلبَّس المؤمن بناقض في الظاهر؛ لا يلزم منه كفر في الباطن، وخاصة مع وجود الإكراه؛ كعارض من العوارض يرفع عن صاحبه أحكام الكفر والردة، وهذا موطن غاب عن المتَّحمسين المندَّفعين إلى التَّكفير والتَّفسيق والتَّبديع، مع ثبوت اليقين في قلوب الأنقياء المخلصين.

هذا في حال الفرد المكره، فكيف إذا كان في حق الدولة والأمة ؟ فإنَّه والحالة هذه يكون الإكراه أكبرَ، والعذرُ أوجبَ؛ لما قد يترتب على ذلك من هدم للوطن، وضياع للسكن والاستقرار، وانكسار بيضة الإسلام وأهله، مما يضطره إلى موافقتهم في الظاهر، مع كون قلبه مطمئنًا بالإيمان، بحسب تلك الضَّرورة التي تقدر بقدرها، كما جرى لعمار بن ياسر -رضي الله عنه-.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، 76/4، رقم (3081).
2- ينظر: تفسير المنار، رشيد رضا، (227/3-228).
3- الممتحنة:1.

المسألة السابعة– الحب الطبَعِي والحب العقدي:

كثيرًا ما يخلط أكثر الناس بين النَّوعين، الحب المباح أو قل هو الحب الطبيعي، وهو حبُّ الوالد لولده الكافر، أو الولَد لوالديه الكافرَين، أو الرجل لزوجه الكتابية، أو المرْءِ لمن أحسنَ إليه وأعانه من الكفار. فهذا حُبٌ مباحٌ يختلف اختلافًا جذريًا عن الحب الآخر النَّاقض للإيمان ومقتضياته.

والدليل على أنَّ الحُبّ الطبيعي للكافر، لا يؤثّر في كمال الإيمان، لكونه مباحًا، في قوله –تعالى– عن نبيّه –ﷺ– في وصف حاله مع عمِّه أبي طالب الذي مات على الكفر: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [1]، فأثبت اللهُ تعالى لنبيّه –ﷺ– محبَّةَ عمّه الكافر، ولم يَعْتَبْ عليه هذه المحبّة، ولا لامَهُ عليها؛ فدلّ ذلك على عدم مخالفتها لكمال الإيمان، وأنَّى تخالفه وقد وقعت من أكمل الناس إيمانًا ؟! [2]. ولا يمكن للإنسان أن يتصور أن الله ينهاه عن أمر طبعي لا هيار له فيه.

وعند الآية نفسها، قال الزَّجّاَج: أجمع المسلمون على أنّها نزلت في أبي طالبٍ، قلت: والصَّواب أن يقال أجمع جُل المفسّرين على أنّها نزلت في شأن أبي طالبٍ عمِّ النَّبي [3].

ولو سلمنا أنَّ المقصود من البراء يلزم أنَّ الحب الطَّبَعي داخل فيه، للزم ضده وعكسه؛ أنَّ من كره مسلمًا لسوء خُلقه، لكان كافرًا، وهو مناقض، وهذا أيضًا ينطبق على الأمر بإباحة الزواج من الكتابيات.

1- القصص: 56.

2- ينظر: الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، حاتم بن عارف بن ناصر الشريف، (ص، 15).

3- ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (299/13).

الفصل الرابع:

الأبعاد الشرعية ومفهوم التحالف في المشاركة السياسية

المبحث الأول:

الإطار الشرعي لمفهوم التَّحالف

المبحث الثاني:

الأصول الشرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتَّحالف

المبحث الأول:

الإطار الشَّرعي لمفهوم التَّحالف

بعد كل ما مر بنا من تأصيل لمسألة المشاركة؛ نقول كان فقه التَّحالف هو نوع من فقه المشاركة الداخلية سواء على مستوى المؤسسات المدنية، وعلى رأسها التَّحالفات الحزبية داخل الوطن الواحد، أو على المستوى الخارجي الدولي، والذي له علاقة وطيدة جدًا بفقه المشاركة والاختلاط بالآخر؛ لهذا وجب إدخاله كمبحث موازٍ للمشاركة السياسية.

يُعد مفهوم التَّحالف في المنظور الشَّرعي أداةً سياسيةً واجتماعيةً ضاربةً في عمق الممارسة النَّبوية، وهو لا يخرج في جوهره عن كونه عقدًا بين طرفين أو أكثر على التَّعاون لتحقيق مصلحة مشروعة، أو دفع مفسدة مدفوعة. فالتَّأصيل الشَّرعي للتَّحالف لا ينبثق من فراغ؛ بل يستند إلى مرجعية قيمية تجعل من الوفاء والعدل، والمصلحة أركانًا لا يقوم البنيان إلَّا بها.

ينطلق التَّحالف في الإسلام من مبدأ (التَّعاون على البر والتَّقوى)، وهو مبدأ يتجاوز دائرة الانتماء الديني الضيق ليشمل الدائرة الإنسانية الأوسع، ما دام الهدف هو إرساء العدل والاستنصار بالآخر. فالتَّحالف في الرؤية الإسلامية ليس مجرد براغمايتة نفعية مجردة من الأخلاق؛ بل هو التزام أخلاقي يستمد قدسيته من وجوب الوفاء بالعقود، فالتحالف قديم قدم الإنسان، قدم تفرقه إلى شعوب وقبائل، وأفكار وآراء، ومصالح متعارضة متضادة، لذا فالمصلحة ركن أساسي في فقه التَّحالف السياسي، فحيث توجد المصلحة المشتركة، يوجد التَّحالف بين الأحزاب والدول والمنظمات والقبائل، سواء أكانوا من أهل الكتاب، أم من غير أتباع الديانات الأخرى، وذلك من أجل تحقيق الخير المشترك والدفاع عن المصالح العامة، والتَّعاون على إقامة العدل، ونشر الأمن وصيانة الدماء أن تسفك، وحماية الحرمات أن تُنتهك ولو على شروط يبدو فيها بعض الإجحاف، عملاً بالمثل الرائع الذي وضعه لنا الرسول -ﷺ- في صلح الحديبية: (والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم ويعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها)"[1].

1- موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزجيلي، (802/6).

لهذا يجد الباحث في السيرة النَّبوية نموذجًا تطبيقيًا فريدًا لشرعنة التَّحالفات:

حلف الفضول: الذي شهده النَّبي -ﷺ- في الجاهلية وأثنى عليه في الإسلام بقوله: " لو دُعيت به في الإسلام لأجبت " مما يعطي مشروعية للتَّحالف مع الآخر، وإن لم يكن مسلمًا ما دام الهدف هو نصرة المقاربة المقاصدية للتَّحالف.

من النَّاحية المقاصدية، يندرج التَّحالف تحت باب الوسائل التي لها أحكام المقاصد. فإذا كان حفظ الدِّين والنَّفس والأمن مقصدًا شرعيًا، فإنَّ كل تحالف يؤدي إلى تحقيق هذه الغايات هو تحالف مشروع؛ بل قد يصير واجبًا في حالات الاستضعاف، وهو توجس طبيعي يخالج الإنسان حال الخوف والاستئصال، أو ضرورة التَّوازن الدولي. وهنا يعمل العقل الفقهي على موازنة المصالح والمفاسد، وهنا أقرر حقيقة واقعنا اليوم، والذي قد نسميه تحالفًا تجوزًا في أكثره؛ لضعف الأمة وذلتها.

المطلب الأول:

التأصيل اللغوي والاصطلاحي والفقهي للتَّحالفات وأهميته

المسألة الأولى– التَّحالف لغة:

"(حلف) يحلف؛ بالكسر (حلفًا)؛ بكسر اللام، و(محلوفًا)، وهو أحد ما جاء من المصادر على مفعول، و(أحلفه)، و(حلّفه)، و(استحلفه): كله بمعنى، و(الحلف)؛ بوزن الحقف: العهد يكون بين القوم، وقد (حالفه) أي: عاهده، و(تحالفوا) تعاهدوا وفي الحديث «أنَّه حالف بين قريش والأنصار»[1]، يعني آخى بينهم؛ لأنه لا (حلف) في الإسلام و(الحليف: المحالف)، والمولى " [2].

وعرَّفه الرَّاغب الأصفهاني، بقوله: حَلف: الحِلفُ العَهْدُ بَينَ القوم والمحالفة المعَاهَدَةُ، وجُعِلَتْ للملازمة التي تَكُونُ بُمُعَاهَدَةٍ، وفُلاَنٌ حَلِفُ كَرَمٍ وَحِلْفٌ كَرَم، والأحلافُ جَمْعُ حَلِيفٌ، والمحالفة أن يحلف كُلُّ للآخرِ، ثم جُعِلَتْ عِبَارَةٌ عنِ الملازَمَةِ مُجَرَّدًا، فَقِيلَ حِلْفُ فَلَانٍ وحَليفه [3].

المسألة الثانية– التَّحالف اصطلاحًا:

قالوا هو " العهد، وحالف فلانُ إذا عاهده وناصره وعاقده " [4].

وأصل الحِلف " المعاقدة والمعاهدة على التَّعاضد والتَّساعد والاتّفاق، فما كان منه في الجاهليَّة على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الّذي ورد النَّهي عنه في الإسلام بقوله –ﷺ–: «لَا حِلْف فِي الْإِسْلَامِ» وما كان منه في الجاهليَّة على نصر المظلوم وصلة الأرحام كحلف المطيّبين وما جرى مجراه، فذلك الذي قال فيه –ﷺ–: «وأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْه الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً» يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحقِّ " [5].

1– أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث أنس بن مالك، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه، رقم: (2529)، (ص، 880).

2– مختار الصحاح، للرازي، (مادة: حلف)، (ص، 116).

3– ينظر: المفردات في غريب القرآن، (كتاب: الحاء)، (170/1).

4– الموسوعة الفقهية الكويتية، (84/18).

5– النهاية في غريب الحديث والآثار، ابن الأثير، (مادة: حِلف)، (424/1).

المسألة الثالثة– الاصطلاح الفقهي:

في الفقه الإسلامي، يشير مصطلح "التَّحالف" إلى تعاقد وتعاهد بين مجموعتين من النَّاس على التَّناصر؛ لتحقيق مصالح مشتركة، ويأخذ أشكالاً مختلفة مثل التَّحالف عند الاختلاف بين المتعاقدين، أو التَّحالف بين المسلمين وغير المسلمين لتحقيق مصلحة مشتركة.

التَّحالف (الحِلف): هو في الأصل يعني التَّعاقد والاتِّفاق على النُّصرة والمساعدة [1].

وأصل الحكم: ورد في الحديث النَّبوي الشَّريف من حديث جبير بن مطعم: حيث قال النَّبي –ﷺ– : " لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة " [2].

جاء في عون المعبود: " أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التَّعاضد والتَّساعد والإنفاق؛ فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات؛ فذلك الذي ورد النَّهي عنه في الإسلام بقوله –ﷺ: لا حلف في الإسلام وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم، وصلة الأرحام؛ كحلف المطيبين وما جرى مجراه فذلك الذي قال فيه –ﷺ–: (وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة)، يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام، وقيل المحالفة كانت قبل الفتح[3].

وقيل الحلف هو: تعاقد وتعاهد بين مجموعتين من المسلمين أو من غيرهم، على التَّناصر، لتحقيق مصالح مشتركة[4].

عرفه الحنفية والمالكية بأنَّه: " الحلف بالكسر هو العهد. وفي البحر عن القاموس: تحالفوا تعاهدوا وفي المصباح: الحليف المعاهد، بقال منه تحالفًا: تعاهدا وتعاقدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النَّصرة والحماية " [5].

1- ينظر: التحالف السياسي في الإسلام، منير الغضبان، (ص، 6-7).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي بين الصحابة، رقم: (2530)، (ص،1960).

3- عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب: الفرائض، باب: في الحلف، حديث رقم: (2927)، (112/8).

4- ينظر: التحالف السياسي في الإسلام، منير الغضبان، (6).

5- حاشية رد المحتار على الرد المختار، ابن عابدين، (628/11).

وعرفه الشافعية بقولهم: " وَأَمَّا الْحِلْفُ: فَهُوَ أَنْ تَتَحَالَفَ الْقَبِيلَتَانِ عِنْدَ اسْتِطَالَةِ أَعْدَائِهَا عَلَى التَّنَاصُرِ وَالتَّظَافُرِ لِتَمْتَرِجَ أَنْسَابُهُمْ وَيَكُونُوا يَدًا عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ فَيَتَوَارَثُونَ وَيَتَعَاقَلُونَ، أَوْ يَتَحَالَفُ الرَّجُلَانِ عَلَى ذَلِكَ فَيَصِيرَا كَالْمُتَنَاسِبَيْنِ فِي التَّنَاصُرِ وَالتَّوَارُثِ وَالْعَقْلِ [1]، ثُمَّ نُسِخَ التوارث بالحلف بقوله –تعالى-: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [2].

وعرفه الحنابلة بأنَّه: " الرجل يحالف آخر على أن يتناصرا على دفع الظلم ويتضافرا على من قصدهما، أو قصد أحدهم " [3].

في سياق التعاون العام: يطلق التَّحالف على أي اتفاق بين طرفين أو أكثر (سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين) على التَّعاون والمساعدة المتبادلة لتحقيق هدف مشترك، مثل التَّحالفات السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية.

المسألة الرابعة– أهميته:

مما لا شك فيه أنَّ التَّحالفات السياسية هي أحد فروع العلاقات الدولية في السِّياسة الشَّرعية، وتؤثر بالضرورة على المصالح الاقتصادية والسياسية والثَّقافية وغيرها.

وتُعد التَّحالفات وقاية وحماية للدول والمجتمعات من الاعتداءات الخارجية، من أهم مقاصدها رد العدوان المتوقع عليها، ذلك أنَّ الدول الضعيفة التي لا تستطيع حماية حدودها، وأراضيها وثرواتها الطبيعية من الدول الاستعمارية، فتقع فريسة أطماع تلك الدول.

تُعد التَّحالفات (سواء كانت سياسية، عسكرية، أو اقتصادية) المحرك الأساسي للعلاقات الدَّولية وتوازن القوى. تكمن أهميتها في أنَّها وسيلة لتعويض النقص في الموارد أو القوة الفردية من خلال التَّعاون الجماعي.

1- الحاوي، للماوردي، (12/ 365).

2- الأنفال: 75.

3- المغني، لابن قدامة، (41/12).

أهمية التَّحالفات مقسمة حسب مجالات تأثيرها:

أولًا– مبدأ الدفاع المشترك: أي اعتداء على عضو في التَّحالف يُعتبر اعتداءً على الجميع (مثل حلف الناتو)، مما يردع الخصوم عن الهجوم.

ثانيًا– توازن القوى: تمنع التَّحالفات ظهور قوة واحدة، مما يحافظ على استقرار إقليمي أو دولي.

ثالثًا– تعظيم الموارد والقدرات الاقتصادية: في عالم متشابك، لا يمكن لدولة أن تكتفي ذاتيًا في كل شيء.

رابعًا– تكامل الأسواق: مثل "الاتحاد الأوروبي"، حيث تُلغى الحواجز التجارية لتشجيع النمو المشترك.

خامسًا– تقاسم التكاليف: التَّحالفات تتيح للدول تنفيذ مشاريع عملاقة (تكنولوجية، عسكرية، أو فضائية) لا تستطيع دولة واحدة تحمل تكلفتها بمفردها.

سادسًا– تعزيز النفوذ السياسي والدبلوماسي، فالتَّحالف يمنح الدولة صوتًا أعلى في المحافل الدولية.

سابعًا– قوة التفاوض: الدول المنضوية تحت تحالف قوي تملك قدرة أكبر على فرض شروطها في المعاهدات الدَّولية.

ثامنًا– الشَّرعية الدولية: التَّحركات التي تتم عبر تحالفات تحظى بشرعية وقبول دولي أكبر من تلك التي تقوم بها دول منفردة.

تاسعًا– تبادل الخبرات والابتكار: فالتَّحالفات ليست مجرد ورق واتفاقات، بل هي قنوات لانتقال المعرفة.

تسهل التَّحالفات التعاون العلمي، العسكري، والتقني، مما يسرّع من وتيرة التَّطور وتفادي الأخطاء التي وقع فيها الآخرون [1].

ملخص لأهمية التَّحالفات في نقاط سريعة:

الحماية: تقليل المخاطر الأمنية عبر الردع.

1- ينظر: العلاقات الدولية، ستيفاني لوسن، (ص، 154-157).

الاقتصاد: فتح أسواق جديدة وتوفير تدفقات استثمارية.

السياسة: زيادة الثقل الدبلوماسي في الأمم المتَّحدة والمنظمات الدَّولية [1]

"وتقوم التَّحالفات الدولية على المصالح المشتركة بين الدول المتحالفة سواء كانت هذه المصالح سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو أمنية أو اجتماعية، وتحرص الدول المتحالفة على الاستفادة من الموارد التي تمتلكها الدول الحليفة لتغطية احتياجاتها الاقتصادية، ذلك أنَّ الدول التي يمكن أن تقوم بتغطية كل احتياجاتها من إنتاجها المحلي، تسعى إلى عقد الاتفاقيات مع الدول الأخرى لسد هذا النَّقص لدى الدَّول المتحالفة وتسويق الفائض من منتجاتها " [2].

فهي إذًا تكمن في تحقيق أهداف مشتركة، منها مواجهة الأعداء، وبناء مصالحها المشتركة.

1- ينظر: العلاقات الدولية، ستيفاني لوسن، (ص، 173-176).

2- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 189-194).

المطلب الثاني:

البعد السياسي لمصطلح التحالف وما يقابله

التَّحالف (أو الحِلف) في الفقه الإسلامي يمثل نازلة معاصرة ذات أصل قديم، ويتم تكييفه بناءً على قاعدة المصالح والمفاسد الشرعية، مع ضرورة تمييزه عن مفاهيم الموالاة والموادعة والمعاهدة، حيث يختلف الحكم الشرعي لكل منها اختلافًا جوهريًا.

المسألة الأولى– البعد السياسي للمصطلح:

عرفها رجال السياسة، بقولهم: " الحلف في القانون الدولي والعلاقات الدَّولية، هو: علاقة تعاقدية بين دولتين أو أكثر يتعهد بموجبها الفرقاء المعنيون بالمساعدة المتبادلة في حالة الحرب " [1].

وقيل هو: اتفاق مبرم يهدف إلى اتباع سياسة واحدة في كافة المجالات [2].

فالتَّحالف السياسي أو العسكري المعاصر تعاون مؤقت على مصالح مشتركة (دفع ضرر أو جلب نفع)، ويتم الحكم عليه وفقًا لمقاصد الشَّريعة، وقاعدة المصالح والمفاسد. وللتَّحالف في الإسلام عمومًا؛ إذا كان لغاية شريفة مشروعة، ولم يترتب عليه محذور شرعي (كإعانة على منكر)، فهو جائز دون شك، وإنما النهي عن التحالف في نصوص السنَّة؛ إنَّما هو للتَّحالف على الباطل والعدوان، وهو داخل تحت باب التعاون على البر والتَّقوى، والنَّهي عن الإثم والعدوان..

وما التَّكتلات الكبرى اليوم إلَّا صورة من صور التَّحالف؛ مثل انقسام العالم إلى قطبين كبيرين: المعسكر الأمريكي الغربي الليبرالي، والمعسكر الروسي الشِّيوعي وحلفائه.

المسألة الثانية– المهادنة:

قال ابن حجر: " وَالْمُوَادَعَةُ الْمُتَارَكَةُ وَالْمُرَادُ بِهَا مُتَارَكَةُ، أَهْلِ الْحَرْبِ مُدَّةً مُعَيَّنَةً لِمَصْلَحَةٍ " [3]، والفرق بين المهادنة والتَّحالف، أنَّ عقد مؤقت بين المسلمين، وغيرهم لوقف القتال فقط، وغالبًا ما تكون لفترة محددة (هدنة أو صلح): الجواز للحاجة: يُشرع إذا رأى الإمام فيه مصلحة للمسلمين واستراحة أو

1- الأحلاف والتكتلات في السياسة المعاصرة، مصطفى ناصف، (ص، 11).

2- ينظر: الشخصية الإسلامية، تقي الدين النبهاني، (211/2).

3 فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الجهاد، (259/6).

قوة، لقوله –تعالى–: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [1]. هدفها سلبي (الكف عن القتال)، بينما التَّحالف هدفه إيجابي (القيام بفعل مشترك)، والمهادنة ذكرها البخاري، فقال عن البراء بن عازب: "لَمَّا صَالَحَ رَسُولُ اللَّهِ –ﷺ– أَهْلَ الحُدَيْبِيَةِ، كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بَيْنَهُمْ كِتَابًا، فَكَتَبَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ "فَقَالَ المشْرِكُونَ: لَا تَكْتُبْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، لَوْ كُنْتَ رَسُولًا لَمْ نُقَاتِلْكَ[2].

كانت الحديبية مثلًا للدبلوماسية في أعلى معانيها، عن البراء بن عازب –رضي الله عنهما– قال: " لما اعتمر النَّبي –ﷺ– في ذي القعدة، فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة، حتَّى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلمَّا كتبوا الكتاب، كتبوا: هذا ما قاضى عليه مُحَمَّد رسول الله، قالوا: لا نقر لك بهذا، لو نعلم أنَّك رسول الله ما منعناك شيئا، ولكن أنت مُحَمَّد ابن عبد الله. فقال: (أنا رسول الله، وأنا مُحَمَّد بن عبد الله). ثم قال لعلي بن أبي طالب –رضي الله عنه–: (امح رسول الله). قال علي: لا والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله –ﷺ– الكتاب، وليس يحسن يكتب، فكتب: هذا ما قاضى عليه مُحَمَّد بن عبد الله، لا يدخل مكة السلاح إلا السيف في القراب، وأن لا يَخرج من أهلها بأحد، إنْ أراد أن يتَّبعه، وأن لا يمنع من أصحابه أحدًا، إنْ أراد أن يقيم بها. فلمَّا دخلها ومضى الأجل أتوا عليًا، فقالوا: قل لصاحبك: اخرج عنا، فقد مضى الأجل"[3].

لقد كانت الحديبية درسًا عظيمًا في التَّعاطي مع الظروف المحلية والإقليمية والدَّولية؛ وترجمة لمفهوم الموادعة؛ لأجل المحافظة على الدولة ورعاياها والخوف عليهم من الاجتثاث والإبادة، والتَّنازل فيه عن مظاهر ورسوم يراها البعض ثوابت تخل بأصل الدِّين، ومنهم عمر –رضي الله عنه– إلا أنَّ الله –تعالى– جعله بعد ذلك فتحًا مبينًا:

1– الأنفال: 61.

2– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: كَيْفَ يُكْتَبُ هَذَا: مَا صَالَحَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ، وَفُلَانُ بْنُ فُلَانٍ، وَإِنْ لَمْ يَنْسُبْهُ إِلَى قَبِيلَتِهِ أَوْ نَسَبِهِ، رقم: (2698)، (184/3).

3– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: كَيْفَ يُكْتَبُ هَذَا: مَا صَالَحَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ، وَفُلَانُ، رقم: (2699)، (184/3).

"فلمّا التأم الأمر، ولم يبق إلّا الكتاب وثب عمر بن الخطّاب، فأتى أبا بكرٍ فقال: يا أبا بكرٍ، أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى؛ قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى؛ قال: فعلام نعطى الدّنيّة في ديننا ؟ قال أبو بكرٍ: يا عمر الزم غرزه فإنّي أشهد أنّه رسول الله، قال عمر: وأنا أشهد أنّه رسول الله، ثمّ أتى رسول الله -ﷺ- فقال: يا رسول الله ألست برسول الله ؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى؛ قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى؛ قال: فعلام نعطى الدَّنيَّة في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره، ولن يضيِّعني، قال فكان عمر يقول: ما زلت أتصدَّق وأصوم وأصلِّي وأعتق من الّذي صنعت يومئذٍ، مخافة كلامي الّذي تكلّمت به، حتَّى رجوت أن يكون خيرًا " [1].

المسألة الثالثة– العهود والمواثيق:

عقد زمني محدد أو غير محدد بين الدولة الإسلامية وغيرها، وتكون أشمل من الموادعة، تشمل الهدنة وأموراً تجارية أو حقوقية.

وقال وهبة الزحيلي–رحمه الله–: " العهد أو الميثاق في فقهنا الإسلامي له معنى أعم وأوسع من كلمة (معاهدة) في القانون الدَّولي الوضعي. ففي الشَّريعة أو الفقه، العهد: هو كل ما يتفق فيه شخصان أو فريقان من النَّاس على التزامه بينهما لمصلحتهما المشتركة، فإن أكداه ووثقاه بما يقتضي زيادة العناية بحفظه والوفاء به سمي (ميثاقًا)، وإن أكداه باليمين خاصة سمي (يمينًا). وسمي عقد الزواج في القرآن الكريم ميثاقاً غليظًا، أي مؤكدًا شديد التأكيد، والمعاهدة هي أساسًا اتفاق الإرادتين بصرف النظر عن الشكل أو الإجراء. " [2].

ويسترسل الشيخ هنا في بيان حقيقة النَّصوص الآمرة بالوفاء بالعقود فيقول: والنَّصوص الشَّرعية في الإسلام كثيرة دالة على معنى مشروعية المعاهدات مع الأعداء حال السلم أو الحرب، في إطار من الشروط

1- السيرة النبوية، لابن هشام، (2/ 316)، وينظر: كتاب: (صلح الحديبية وأثره في العلاقات الدولية للدولة الإسلامية، خالد إبراهيم المحجوبي). أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: كَيْفَ يُكْتَبُ هَذَا: مَا صَالَحَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ، وَفُلَانُ، رقم: (2698)، (184/3).

2- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، (7/ 727-729)، والإسلام والعلاقات الدولية دراسة مقارنة، أحمد عبدالحميد مبارك، (ص، 299-301).

المتفق عليها بالتراضي والاختيار، مثل قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [1]، أي إنَّ حق الميثاق فوق حق الأخوة الإنسانية، حيث ينصر المعاهد غير المسلم، ولا ينصر المسلم الذي ليس بينه وبين المسلمين ميثاق [2].

ثم يؤكد -رحمه الله- على فرضية الوفاء، فيقول: " وهذا كله دليل في الشَّريعة الإسلامية على قدسية المعاهدات ووجوب احترامها وإلزام الوفاء بها، فالوفاء بالعهود والمواثيق فرض واجب لازم في الشَّريعة الإسلامي؛ كأداء الفرائض الأخرى من العبادات وغيرها، فعلى المسلمين تنفيذ التزاماتهم التي تعهدوها في معاهداتهم دون تلكؤ ولا تباطؤ ولا تسويف، ولم يسمح الإسلام بالغدر والخيانة أو نقض العهد والتحلل من الالتزامات أو بنود المعاهدة " [3].

ومن النَّاحية السياسية الواقعية التي يفرضها الواقع الأليم، في ظل الغطرسة والهيمنة الغربية المتمثلة في الاستكبار الأمريكي والدُّب الروسي، في مقابل الضعف والهوان الذي تعيشه الأمة، التي تحتاج أن تتحالف مع نفسها وتتكتل مع ذاتها، إلَّا أنَّ العكس هو ما يحدث تمامًا.

المسألة الرابعة- التَّمييز بين التَّحالف والمفاهيم الأخرى:

أولًا- مفهوم السيادة:

عرفها فلاديمير كارتا شكين، ورقة بحثية، بالأمم المتحدة، جاء فيها: " تكاد مشكلة السِّيادة تمس جميع مجالات، ومبادئ القانون الدوي المعاصر. ففحوى وطبيعة منظومة العلاقات الدَّولية برمتها لا يمكن فهمهما بدون شرح جوهر مفهوم سيادة الدولة. والسيادة من المنظور القانوني والسياسي، هي من الصفات المميزة والثابتة للدَّولة. وهي التي تحدد مسبقًا قانونية، أو عدم قانونية أي قيد يُفرض على سلطة الدولة، فضلًا عن حدود سلطاتها السياسية أو الاقتصادية أو غيرها، في مجال السياسات الدَّاخلية ولخارجية " [4].

1- المائدة: 1.

2- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزجيلي، (7/ 729).

3- المصدر نفسه، (730/7)،)، والإسلام والعلاقات الدولية دراسة مقارنة، أحمد عبدالحميد مبارك، (ص، 299-301)، وأصول العلاقات الدولية في الإسلام، عمر أحمد الفرجاني، (ص، 111-114).

4- ورقة بحثية: إقامة العدل وسيادة القانون والديمقراطية، (ص، 3).

عرفها الدكتور: صلاح الصَّاوي، بقوله: " السيادة هي الحاكمية العليا، أو السلطة العليا الأمرة التي تستأثر بالحقِّ في توجيه الخطاب الملزم إلى الكافة، والتي لا تعرف فيها تنظمه من علاقات سلطة أخرى تساويها، أو تساميها " [1].

يُجمع المسلمون على أنَّ التَّشريع في الإسلام يستند في المقام الأول إلى الوحي الإلهي، المتمثل في القرآن الكريم والسنَّة النَّبوية الشَّريفة الصادرة عن النَّبي -ﷺ- بقصد التَّشريع. وتعتبر المصادر التَّشريعية الأخرى، مثل الإجماع والقياس والاستحسان وغيرها، مصادر ثانوية تستمد مشروعيتها من القرآن والسنَّة.

وفي ذلك تضافرت الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنَّة كما في قوله –تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [2] وقوله –تعالى-: ﴿۞ أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [3] وقوله -تعالى-: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [4] أنَّ السيادة لله وحده.

تتسم السيادة بعدة خصائص أساسية، فهي:

مطلقة: أي لا تخضع لسلطة أعلى منها.

عامة وشاملة: أي تسري على جميع أفراد الدولة دون استثناء.

غير قابلة للتنازل أو النقل: أي لا يمكن التَّخلي عنها أو منحها لدولة أخرى.

دائمة: أي لا تزول بزوال الحكومة أو النِّظام السيَّاسي.

غير قابلة للتقادم: أي لا تسقط بمرور الزمن.

1- التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (ص، 14).

2- النساء: 59.

3- المائدة: 50.

4- الأعراف: 54.

غير قابلة للتجزئة: أي لا يمكن تقسيمها أو تجزئتها [1]، وكذلك تتسم بالتفرد: لا سيادة أخرى تنازعها، السُّمو: تعلو وتسمو على كل سيادة أو سلطة، أو إرادة أخرى، الأصالة: قائمة بذاتها، معصومة عن الخطأ [2].

1- ينظر: مفهوم السيادة في القانون الدولي، بن زاهية حمزة، (ص: 8-11)، وينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (6/563-569).

2- ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (ص، 14-15).

المطلب الثالث:

تصنيفات التحالفات السياسية

المسالة الأولى– التَّحالفات وأنواعها:

تهدف التَّحالفات السياسية إلى تنسيق المواقف والأهداف المشتركة في المحافل الدولية دون التزام عسكري مباشر أو غير مباشر، وهو اتحاد المواقف السياسية أمام المنظَّمات الدَّولية، وما في حكمها. والحلف قد يكون عقد مؤقت أو دائم على التَّعاون في شؤون محددة (سياسية، عسكرية، اقتصادية). وتقع عليه أحكام الصحة والبطلان، بشرط: أن يكون على حق، وأن تراعى فيه المصالح والمفاسد، ولا يُفضِي إلى موالاة مُحرَّمة. عقد سلوكي ظاهري محكوم ببنوده، هدفه التعاون على فعل معين[1].

أولًا– التَّحالفات الأيديولوجية:

الأيديولوجي معناه (عالم الأفكار) وهي التي تقوم على أساس فكري أو مبدئي مشترك، مثل تكتلات الأحزاب ذات التَّوجه الليبرالي أو الاشتراكي في البرلمانات، أو تحالف دول ذات أنظمة حكم متقاربة.

مثال ذلك: التَّحالف بين أحزاب اليمين أو اليسار داخل دولة ما، أو مثل الحروب الصليبية [2].

ثانيا– التحالفات الإقليمية (التكتلات):

تضم دولًا متجاورة جغرافيًا تهدف لتعزيز نفوذها المشترك وحماية مصالحها الإقليمية.

مثال: جامعة الدول العربية، أو الاتحاد الأفريقي أو الاتحاد الإسلامي [3].

ثالثًا– التحالفات العسكرية:

تهدف إلى الأمن الجماعي أو الدفاع المتبادل أو القيام بعمليات مشتركة، وتحالفات الدفاع الجماعي (Collective Defense):

1- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، وهبة الزحيلي، (343).

2- ينظر: فصل الكتلة الإسلامية، د/ مصطفى ناصف، (ص، 111-120).

3- ينظر: المصدر نفسه، (ص، 111-127).

هي الأكثر رسمية، حيث يتعهد الأعضاء بالدِّفاع عن أي عضو يُهاجَم، الالتزام مُلزم للجميع، وكبير ويشمل تبادل المعلومات والتَّدريب المشترك، مثال: حلف شمال الأطلسي (الناتو) [1].

رابعًا– تحالفات الأمن الجماعي (Collective Security):

لا تستهدف عدوًا محددًا، بل تهدف إلى منع أي اعتداء على السلام العالمي أو الإقليمي. الرد يتم ضد المعتدي بغض النظر عن هويته، مثال: الدور الأمني الذي يُفترض أن يلعبه مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة[2]، وهو أقرب الأنواع إلى حلف الفضول.

المسألة الثانية– تصنيفات التحالفات الاقتصادية:

هو صيغة للتكامل الاقتصادي تتم بين مجموعة من الدول المتجانسة تاريخيًا أو ثقافيًا أو حضاريًا أو اقتصاديًا أو جغرافيًا؛ لتحقيق مصلحة اقتصادية مشتركة. ويسمى أيضا بالتكامل الاقتصادي الأقليمي، حيث يتم تقسيم العمل والتبادل التِّجاري بين بلدان المنطقة الجغرافية الواحدة، والشروط الموضوعية للتكامل الأقليمي يختلف بعضها عن البعض الآخر في أوجه متعددة، فهي تتعلق بأوضاع البلدان المشتركة فيه وعلى مستوى التَّطور الذي وصل إليه القطر، وكذلك على درجة المصلحة الاقتصادية بين الأقطار المشتركة في التَّكامل الاقتصادي والشروط الأساسية للاتفاقيات [3].

أولًا– مناطق التجارة الحرة (Free Trade Areas – FTA):

تُلغى الحواجز والرسوم الجمركية بين الدول الأعضاء فقط، لكن كل دولة تحافظ على تعريفاتها الجمركية الخاصة مع الدول غير الأعضاء.

مثال: اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (NAFTA سابقًا) [4].عندما تم تأسيسها في يناير 1994م، كانت نافتا هي المرة الأولى، التي توقع فيها دولتان متقدمتان اتفاقية تجارية مع دولة ذات سوق صاعدة.

1- ينظر فصل الأحلاف العسكرية الغربية، د: مصطفى ناصف، (ص، 27-40).

2- ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، د/ وهبة الزحيلي، (7/ 439-456).

3- ينظر: التكتلات الاقتصادية الاقليمية في البلدان النامية وتحديات العولمة الاقتصادية، مُحَمَّد محمود، (ص، 42-44)، ونظريات العلاقات الدولية، تيم دان، وميليا كوركي، وستيف سميث، (ص، 321-322).

4- ينظر: الموقع على الإنترنت: https://www.fawry.news/298872/%D9%86%D8%B5

ثانيًا– الاتحادات الجمركية (Customs Unions):

تتجاوز مناطق التَّجارة الحرة بإضافة تعريفة جمركية خارجية موحدة (أي تتعامل جميع الدول الأعضاء بنفس التَّعريفة مع الدول الخارجية)، مثال: مجلس التَّعاون لدول الخليج العربية [1].

ثالثًا– الأسواق المشتركة (Common Markets):

تسمح بحرية حركة السلع، والخدمات، ورؤوس الأموال، والعمالة بين الدول الأعضاء.

مثال: السوق الأوروبية المشتركة في مراحلها المبكرة. الاتحادات الاقتصادية والنَّقدية، هي أعلى مراحل التَّكامل، حيث يتم تنسيق السياسات الاقتصادية والمالية، وغالبًا ما تشمل عملة موحدة [2].

1- ينظر: التكتلات الاقتصادية الاقليمية في البلدان النامية وتحديات العولمة الاقتصادية، مُحَمَّد محمود، (ص،122).

2- ينظر: كتاب التكتلات والمنظمات الاقتصادية، د/مصطفى العبد الله الكفري، (ص،143-1160).

المبحث الثاني:

الأصول الشَّرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتَّحالف

تأسس حِلفُ الفُضولِ في شهر ذي القعدة عام 33 قبل الهجرة: (591)، ميلادي، بعد أربعة أشهر من "حرب الفِجار" [1] التي وقعت في سوق عكاظ في شهر حرام تدعت إليه قبائل، بنو هاشم، بنو المطلب، أسد بن عبد العُزَّى، زهرة بن كلاب، تيم بن مُرَّة، ومعهم كنانة وقَيْس عَيْلان، فاجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان التَّميمي، لمكانته، وتعاقدوا وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلومًا؛ إلَّا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتَّى ترد مظلمته [2].

وشهد الحِلفَ رسولُ الله ﷺ قبل البعثة، وقال عنه عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- قَالَ: "شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلامٌ، فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ " [3].

وحلف المطيبين هو حلف الفضول، كما سنبين ذلك.

وذكر في سبب الحلف أنَّ رجلًا من (زُبَيْدٍ) بِالْيَمَنِ قدم مكة ببضاعة، واشتراها منه العاص بن وائل السهمي، وحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الأَحلاف عبد الدَّار ومخزومًا وجمحًا وسهمًا وعديًا فلم يكترثوا له، فعلا جبل أبي قُبيس، ونادى بأشعار يصف فيها ظلامته رافعًا صوته، فمشى في ذلك الزبير بن عبد المطلب، وقال: ما لهذا مترك. حتى اجتمعوا فعقدوا الحلف الذي عُرف بحلف الفضول، ثم قاموا إلى العاص بن وائل فانتزعوا منه سلعة الزبيدي فدفعوها إليه [4].

وقد قال الزبير بن عبد المطلب في ذلك شعرًا: من البحر: الوافر

1- ينظر: الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، (ص، 65).

2 ينظر: المصدر نفسه، (ص، 66).

3- أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالرحمن بن عوف الزهري، رقم: (1655)، (193/3)، قال عنه الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون في تحقيق المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غيرَ عبد الرحمن بن إسحاق- وهو المدني- فقد أخرج حديثَه مسلم في الشواهد، ووثقه ابن معين وأبو داود وغيرهما، وحكى الترمذي في "العلل" (1478)، أن البخاري قد وثقه، وتكلم فيه بعضهم، وقال أحمد: أما ما كتبنا من حديثه فصحيح.

4- ينظر: الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، (ص، 66).

إنَّ الفضول تحالفوا وتعاقدوا ألا يقيم ببطن مكة ظالم

أمر عليه تعاهدوا وتواثقوا فالجار والمعترّ فيهم سالم [1].

وعن عَبْدِ اللهِ بْنِ عَوْفٍ الزّهْرِيّ قال: مَا أُحِبّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النّعَمِ، وَلَوْ دُعِيت إلَيْهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْت، وَعَبْدُ اللهِ بْنُ جُدْعَانَ هَذَا تَيْمِيّ هُوَ ابْنُ جُدْعَانَ بْنِ عُمَرَ بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمٍ يُكَنّى: أَبَا زُهَيْرٍ ابْنَ عَمّ عَائِشَةَ- رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- وَلِذَلِكَ قَالَتْ لِرَسُولِ اللهِ -ﷺ-: " إنَّ ابْنَ جُدْعَانَ كَانَ يُطْعِمُ الطّعَامَ وَيَقْرِي الضّيْفَ فَهَلْ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ لَا، إنّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدّينِ " [2].

يُعدُّ حلف الفضول الذي شهده النَّبي -ﷺ- في دار عبد الله بن جدعان قبل البعثة، أحد أبرز النَّماذج التَّاريخية التي تجسد القيم الإنسانية المشتركة، وعلى الرغم من أنَّه حدث في بيئة قبلية؛ إلَّا أنَّ أبعاده تجاوزت حدود مكة لتصبح نموذجًا سياسيًا وشرعيًا قابلًا للتطبيق العالمي.

1. النَّموذج الشَّرعي: إقرار الحق أينما وجد.

من النَّاحية الشَّرعية، لم يلغِ الإسلام هذا الحلف الذي قام في الجاهلية، بل زكَّاه وأيّده، تزكية النُّبوة: قال النَّبي -ﷺ-: " شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلامٌ، فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ " [3].

القاعدة الفقهية: أسس الحلف لقاعدة: (أنَّ الحقَّ لا دين له) في المعاملات الدنيوية، فدفع الظلم واجب شرعي سواء كان المظلوم مسلمًا أو غير مسلم.

مقاصد الشَّريعة: يتوافق الحلف تمامًا مع مقصد "العدل" وهو القيمة العليا في الإسلام.

1- الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام، (47/2).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على أن من مات كافرًا لا ينفعه عمل، رقم: (214)، (ص، 90).

3- أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالرحمن بن عوف الزهري، رقم: (1655)، (193/3)، قال عنه الأرنؤوط وعاد مرشد وآخرون في تحقيق المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غيرَ عبد الرحمن بن إسحاق- وهو المدني- فقد أخرج حديثَه مسلم في الشواهد، ووثقه ابن معين وأبو داود وغيرهما، وحكى الترمذي في "العلل" (1478)، أن البخاري قد وثقه، وتكلم فيه بعضهم، وقال أحمد: أما ما كتبنا من حديثه فصحيح.

يمكن اعتبار حلف الفضول بذرة لفكرة المنَّظمات الدَّولية والمواثيق الحقوقية الحديثة، ولقد وثقه الصَّلابي في نقاط:

1– إنَّ العدل قيمةٌ مطلقةٌ، وليست نسبيَّة، وإنَّ الرَّسول –ﷺ– يظهر اعتزازه بالمشاركة في تعزيز مبدأ العدل قبل بعثته بعقدين، فالقيم الإيجابيَّة تستحقُّ الإشادة بها حتَّى لو صدرت من أهل الجاهليَّة.

2– كان حلف الفضول واحة في ظلام الجاهليَّة، وفيه دلالة بيِّنة على أنَّ شيوع الفساد في نظامٍ، أو مجتمعٍ لا يعني خُلوه من كلِّ فضيلةٍ، فمكَّة مجتمعٌ جاهليٌّ هيمنت عليه عبادة الأوثان، والمظالم، والأخلاق الذَّميمة؛ كالظُّلم، والزِّنى، والرِّبا، ومع هذا كان فيه أصحاب نخوةٍ، ومروءة، يكرهون الظُّلم، ولا يقرُّونه، وفي هذا درسٌ عظيمٌ للدُّعاة في مجتمعاتهم التي لا تُحَكِّمُ الإسلامَ، أو يُحارَبُ فيها الإسلام.

3– إنَّ الظُّلم مرفوضٌ بأيِّ صورةٍ، ولا يشترط الوقوف ضدَّ الظالمين فقط عندما ينالون من الدُّعاة إلى الله؛ بل مواجهة الظَّالمين قائمةٌ؛ ولو وقع الظُّلم على أقلِّ النَّاس. إنَّ الإسلام يحارب الظُّلم، ويقف بجانب المظلوم، دون النَّظر إلى لونه، ودينه، ووطنه، وجنسه.

4– جواز التَّحالف والتَّعاهد على فعل الخير؛ فهو من قبيل التَّعاون المأمور به في القرآن الكريم. ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [1].

ويجوز للمسلمين أن يتعاقدوا في مثل هذه الحال؛ لأنَّه تأكيدٌ لشيءٍ مطلوبٍ شرعًا، على ألا يكون ذلك شبيهًا بمسجد ضِرار، بحيث يتحوَّل التَّعاقد إلى نوعٍ من الحزبيَّة الموجَّهة ضد مسلمين آخرين ظلمًا وبغيًا؛ وأمَّا تعاقد المسلمين مع غيرهم على دفع ظلمٍ، أو في مواجهة ظالمٍ؛ فذلك جائزٌ لهم، على أن تُلحظ في ذلك مصلحة الإسلام والمسلمين في –الحاضر والمستقبل؛ لما يحقِّق من عدلٍ، ويمنع من ظلمٍ، ما دام أنَّه يردع الظَّالم عن ظلمه، وقد بيَّن –ﷺ– استعداده للإجابة بعد الإسلام لمن ناداه بهذا الحلف.

5– على المسلم أن يكون في مجتمعه إيجابيًا فاعلًا، لا أن يكون رقمًا من الأرقام على هامش الأحداث في بيئته ومجتمعه، فقد كان النَّبيُّ –ﷺ– محطَّ أنظار مجتمعه، وصار مضرب المثل فيهم، حتَّى إنَّهم لقبوه بالأمين، وقد هفت إليه قلوب الرِّجال والنِّساء على السَّواء؛ بسبب الخُلق الكريم الذي حبا الله به نبيَّه

1– المائدة: 2.

-ﷺ- وما زال يزكو، وينمو حتَّى تعلقت به قلوب قومه، وهذا يعطينا صورةً حيَّةً عن قيمة الأخلاق في المجتمع، وعن احترام صاحب الخُلق، ولو في المجتمع المنحرف[1].

1- ينظر: السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، (ص 74-78).

المطلب الأول:

الأصول الشرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتحالف

الأصول الشَّرعية (الإسلامية) للتَّحالف والتَّعاون ترتكز على ما تم بيانه في التَّأصيل للمشاركة السياسية ابتداءً، ثم إضافة لذلك على مبدأ أساسي، وهو التَّعاون على البر والتَّقوى، والخير ونصرة الحق، بغض النَّظر عن عقيدة الطرف الآخر، طالما كان الهدف مشروعًا وموافقًا للمصلحة العامة:

التَّعاون على البر والتَّقوى هو جواز التَّعاون مع أي طرف على ما فيه خير ومصلحة، مثل: نصرة المظلوم؛ فالشَّريعة تحث بشدة على نصرة المظلوم ورد المظالم، وهذا هدف أساسي يمكن التَّحالف لتحقيقه، وهو من الوفاء بالعقود والمواثيق التي لا تخالف الشرع.

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -ﷺ-: " لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً " [1].

ولم أذكر حلف (المطيبين)؛ اعتمادًا على قول ابن كثير: المراد بهذا الحلف؛ حلف الفضول وكان في دار عبد الله بن جدعان، كما رواه الحميدي عن سفيان بن عيينة [2]، ولما قاله ابن حبان والبيهقي.

وكذا جاء عن ابن كثير أيضًا مؤكدًا على قوله: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ: «شَهِدْتُ مَعَ عُمُومَتِي حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ فَمَا أُحِبُّ أَنْ أَنْكُثَهُ - أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا - وَإِنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ»... وَزَعَمَ بَعْضُ أَهْلِ السِّيَرِ أَنَّهُ أَرَادَ حِلْفَ الْفُضُولِ فَإِنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- لَمْ يُدْرِكْ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ... وقال ابن كثير معلقًا: قُلْتُ: هَذَا لَا شَكَّ فِيهِ، وَذَلِكَ أَنَّ قُرَيْشًا تَحَالَفُوا بَعْدَ مَوْتِ قُصَيٍّ [3].

فالمعتمد عليه قول ابن كثير على عدّه، أن الحديثين واحد، وأنَّ حلف المطيبين هو هو حلف الفضول.

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي بين أصحابه، رقم: (2530)، (1961/4).

2- البداية والنهاية، (291/2).

3- ينظر: المصدر نفسه، (455/3).

ويمثل حلف الفضول نموذجًا إسلاميًا للتَّحالف، فهو خير مثال تاريخي عملي يُستدل به على جواز التَّحالف على الفضيلة والعدل حتَّى مع غير المسلمين؛ لأنَّه تم قبل بعثة النَّبي -ﷺ- وتم إقراره عليه من قبل ربه -ﷻ- ولقد عُقد في مكة قبل الإسلام بسنوات، بين عدد من قبائل قريش، للتعاهد والتَّوافق؛ على ألَّا يجدوا بمكة مظلومًا إلا قاموا معه حتَّى تُردّ إليه مظلمته، وألا يقيم ببطن مكة ظالم، وشهد هذا الحِلف النَّبي -ﷺ- وهو شاب (قبل البعثة)، وأقرّه بعد البعثة، فقال فيه: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا لَوْ دُعِيتُ بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ تَحَالَفُوا أَنْ يَرُدُّوا الْفُضُولَ عَلَى أَهْلِهَا، وَأَلَّا يَعُزَّ ظَالِمٌ مَظْلُومًا»[1].

1- البداية والنهاية، (456/3).

المطلب الثاني:

الأصول الشرعية بين المنع والإباحة

قبل الشُّروع في بيان حقيقة التَّحالفات وجوازها، وبيان الحاجة الملحَّة لها في عصرنا الحاضر، وأنَّها أصبحت من ضرورات العصر، الذي لا يستقيم إلا بالتَّكتلات.

وقبل الدخول في بيان التَّحالف المشروع؛ أقول أنَّ هناك نوعًا من التَّحالف صدر بحقه الإجماع القطعي، وهو الاستعانة بالمشركين على المسلمين. فهذا من باب المولاة المحرَّمة، ومما أجمع عليه العلماء قاطبة، وأنَّ ما يدور حوله الحديث، هو الاستعانة بالآخر المخالف لنا في الدِّين والعقيدة، حال الدفاع عن النَّفس ،كما حدث مع يهود المدينة، وسوف نتعرض لحلف الفضول لبيان حقيقته في حينه.

وللأسف الشديد ما نتكلم عنه من أحكام في واقع الأمة الممزق اليوم، والأنظمة المستبدة التي تعمل بشعوبها ما لا يفعله الأعداء، أصبحت الأمور أكثر تعقيدًا وجدلًا.

المسألة الأولى– القائلون بحرمة التَّحالف مطلقًا:

ذهب بعض العلماء إلى الحرَّمة مطلقًا، وحجتهم في ذلك أنَّ الحلف منسوخ بعمومه بحديث –ﷺ–: " لا حلف في الإسلام " قال ابن حزم الظاهري: اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يَجُوزُ أَنْ يُسْتَعَانَ عَلَيْهِمْ بِحَرْبِيٍّ، وَلَا بِذِمِّيٍّ، وَلَا بِمَنْ يَسْتَحِلُّ قِتَالَهُمْ، مُدْبِرِينَ – وَهَذَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ –رضي الله عنه– وَقَدْ ذَكَرْنَا هَذَا فِي " كِتَابِ الْجِهَادِ " مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ –ﷺ– «إنَّنَا لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ» وَهَذَا عُمُومٌ مَانِعٌ مِنْ أَنْ يُسْتَعَانَ بِهِ فِي وِلَايَةٍ، أَوْ قِتَالٍ، أَوْ شَيْءٍ مِنْ الْأَشْيَاءِ، إلَّا مَا صَحَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ الِاسْتِعَانَةِ بِهِ فِيهِ: كَخِدْمَةِ الدَّابَّةِ، أَوْ الِاسْتِئْجَارِ، أَوْ قَضَاءِ الْحَاجَةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْرُجُونَ فِيهِ عَنْ الصَّغَارِ [1].

بعض فقهاء الحنابلة: ذهبوا إلى كراهة الاستعانة بغير المسلمين في القتال إلا لضرورة قصوى، واعتبروا أنَّ الأصل هو التَّمايز، لهذا ذكر ابن قدامة المقدسي، قوله –ﷺ–: " لا يُسْتَعانُ بمُشْرِكٍ " وبهذا قال ابنُ المُنْذِرِ، والجُوزَجَانِيُّ، وجماعةٌ من أهلِ العلمِ [2].

---

1 ينظر: المحلى بالآثار، (355/11).

2- المغني، (98/13).

كذلك قال بالحرَّمة فريق من المعاصرين، وعدّوا ذلك مدعاة لتسلط الكافرين على المسلمين، وأنَّه يؤدي إلى أنَّ يوالي المسلم غير المسلمين، وقد يضطر المسلمون للقتال والدفاع وإزهاق أنفسهم دون الكافرين، وهذا غير جائز في الإسلام. أو يقاتل تحت إمرتهم وهم غير أمناء عليه وهذا أيضًا غير جائز في الإسلام، وممن قال بحرمة التَّحالف السِّياسي والعسكري في العصر الحاضر، الشيخ تقي الدين النَّبهاني [1]، والأستاذ مُحَّد قطب [2].

المسألة الثانية– القائلون بجواز التَّحالف بقيود:

قبل بيان أدلة القائلين بالجواز، نحتاج لبيان حقيقة قول المانعين وصحة ما استدلوا به فنقول:

جاء في المغني، قوله: " عن أحمدَ ما يدُلُّ على جوازِ الاسْتعانَةِ به. وكلامُ الخِرَقِيِّ يدُلُّ عليه أيضًا عندَ الحاجَةِ، وهو مذهَبُ الشَّافِعِيِّ؛ لحديثِ الزُّهْرِيِّ الذى ذكرْناه، وخَبَرِ صَفْوانَ بنِ أُمَيَّة. ويُشْتَرَطُ أنْ يكونَ مَنْ يُسْتعانُ به حَسَنَ الرَّأْيِ في المسلمين، فإنْ كان غيرَ مَأْمُونٍ عليهم، لم يَجُزْ الاسْتِعانةُ به " [3].

من جهة أخرى ما جعلوه دليلًا وحجة لهم ليس على اطلاقه؛ بل فيه تفصيل، فالمقصود بالنَّسخ في الحديث " لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة " [4].

هو حلف التَّوارث والذي جاء نسخه بنص القرآن. وهذا ما قاله النووي وغيره[5]، قال النَّووي: " أمَّا ما يتعلق بالإرث فنسخت فيه المحالفة عند جماهير العلماء، وأمَّا المؤاخاة في الإسلام والمحالفة على طاعة الله –تعالى– والتَّناصر في الدِّين والتَّعاون على البر والتَّقوى، وإقامة الحق فهذا باقٍ لم ينسخ " [6].

" وَقَالَ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ: " لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْتَعَانَ عَلَيْهِمْ بِأَهْلِ الْحَرْبِ، وَبِأَهْلِ الذِّمَّةِ، وَبِأَمْثَالِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ "[7].

1- الشخصية الإسلامية، تقي الدين النبهاني، (213/2).

2- واقعنا المعاصر، مُحَّد قطب، (440-443).

3- المغني، (98/13).

4- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي بين الصحابة، رقم: (2530)، (ص،1960).

5- شرح صحيح مسلم، للنووي، (82/16)، وينظر: الموسوعة الكويتية، (89/18-90).

6- المصدر نفسه، (82/16)، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب: الفرائض، باب: في الحلف، حديث رقم: (2927)، (112/8)، وينظر: الموسوعة الكويتية، جزء: 89/18-90).

7 المحلى بالآثار، ابن حزم، (355/11).

قال ابن حجر: قال الطبري: " ما استدلَّ بن أنسٌ على إثبات الحلف؛ لا ينافي حديث جبير بن مطعم في نفيه، فإنَّ الإخاء المذكور كان في أول الهجرة، وكانوا يتوارثون به ثم نُسخ من ذلك الميراث، وبقي ما لم يُبطله القرآن، وهو التَّعاون على الحق والنُّصرة والأخذ على يد الظالم، كما قال ابن عباس: إلا النَّصر والنَّصيحة والرفادة، ويوصَى له، وقد ذهب الميراث " [1].

وقال ابن الأثير: " «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» أَصْلُ الحِلْف: المعاقَدةُ وَالْمُعَاهَدَةُ عَلَى التَّعاضُد والتَّساعُد وَالِاتِّفَاقِ، فَمَا كَانَ مِنْهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى الفِتَن وَالْقِتَالِ بَيْنَ الْقَبَائِلِ والغاراتِ فَذَلِكَ الَّذِي وَرَدَ النَّهْي عَنْهُ فِي الْإِسْلَامِ بِقَوْلِهِ -ﷺ-: «لَا حِلْف فِي الْإِسْلَامِ»، وَمَا كَانَ مِنْهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى نَصْر المظْلوم وَصِلَةِ الْأَرْحَامِ كَحِلْفِ المطيَّبين وَمَا جرى مَجْراه، فذلك الذي قَالَ فِيهِ -ﷺ-: «وأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْه الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً» " [2].

وهذا العز بن عبد السلام -رحمه الله- في تفصيله تقديم الأقل فُسوقًا، ودعمه من الأمراء والولاة، قال -رحمه الله: " فإن قيل أيجوز القتال مع أحدهما؛ لإقامة ولايته وإدامة تصرفه مع إعانته على معصيته؟ قلنا: نعم، دفعًا لما بين مفسدتي الفُسوقين من التَّفاوت ودرءً للأفسد فالأفسد، وفي هذا وقفة وإشكال، من جهة أنّا نعين الظالم على فساد الأموال دفعًا لمفسدة الأبضاع وهي معصية، وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبضاع دفعًا لمفسدة الدماء وهي معصية، لكن قد تجوز الإعانة على معصية؛ لا لكونها معصية بل لكونها وسيلة لتحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربو على المفسدة، كما تبذل الأموال في فداء الأسرى الأحرار من المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة " [3].

ثم قال أيضًا: " وقد تجوز المعاونة على الإثم والعُدوان والفُسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية؛ بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة.. فكانت المعاونة على الإثم والعُدوان والفُسوق والعصيان — في كل ذلك — تبعًا مقصودًا " [4].

1- "فتح الباري" (552/4) .

2- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، (مادة: حِلف)، (424/1).

3- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبدالسلام، (87/1).

4- المصدر نفسه، (129/1).

وهذا ما أكده ابن تيمية، بقوله: " وكثيرًا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتَّتار قاضيًا بل وإمامًا، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه من ذلك، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وعمر بن عبد العزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل إنَّه سُمّ على ذلك، فالنَّجاشي وأمثاله سعداء في الجنَّة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها " [1].

ويقول –رحمه الله– أيضًا: (فنشر العدل بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان؛ فرض على الكفاية، ويقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطلب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم[2].

ونتيجة لذلك يقول ابن حجر –رحمه الله– ويزيد الأمر وضوحًا: " في صلح الحديبية جواز استنصاح بعض المعاهدين، وأهل الذِّمة إذا دلت القرائن على نصحهم وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم، ولو كانوا من أهل دينهم، ويستفاد منه جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهارًا على غيرهم، ولا يعد ذلك من مولاة الكفار ولا موالاة أعداء الله، بل من قبيل استخدامهم وتقليل شوكة جمعهم وإنكاء بعضهم لبعض " [3].

فابن حجر –رحمه الله– يرى جواز استنصاح زعماء الكفَّار؛ فكيف بالتَّحالف الذي هو مجرد تبادل مصالح وهو أقل درجة من استنصاحهم ؟

إنَّ شرعية التَّحالفات مع المخالفين ليست أمرًا مقتصرًا على وجود الحكومة المسلمة؛ بل يشمل حتَّى الجماعة المسلمة التي تعيش في بلاد كافرة، كما في المجتمعات الأوروبية اليوم، وكل حالة من هذه يجتهد لها العلماء بما يناسبها تغليبًا لمصلحة أهل ذلك البلد ودفعًا لأعظم المفسدتين عنهم.

فالمقابلة في هذه المسألة ليست بين الإسلام وحكم آخر غيره، ولو كانت على هذا النَّحو لحسمت القضية على الفور، ولما اخترنا غير الإسلام، لكن المقابلة بين النِّظام القائم بجبروته وطغيانه، وبين البديل

1- مجمع الفتاوى، ابن تيمية، (218/19).

2- المصدر نفسه، (30/ 256).

3- فتح الباري شرح صحيح البخاري، (338/5).

المقترح بحرياته وضماناته، هكذا تكون المقابلة؛ لأنَّ إكراه الواقع وعجزنا عن إقامة الإسلام كاملًا، وإلَّا فإنَّ من كان قادرًا على الإسلام فهو لا يحتاج للدخول في كل هذه الموازنات.. وما قد يحصل في سلوك هذا المسلك من نوع إعانة على بعض المعاصي، فإنَّما هو لدفع منكرات أكبر وأسخط لله من هذه المعاصي.

إذن، لا تناقض بين هذه التَّحالفات والمعاهدات، وبين مفهوم الولاء لأهل الإيمان والبراء من الكافرين ومجاهدتهم، وعدم إلقاء المودة لهم، حيث إنَّ هذا معاملة لا صلة لها بالقلب والحب.

فإنْ قيل إنَّ آيات سورة براءة تمثل الوضع النِّهائي في شأن المعاهدات والتَّحالفات مع المشركين!! نقول إنَّ التغيرات التي حصلت في تصرفات النَّبي -ﷺ- ومن أصحابه من بعده؛ دلت على أنَّ هذا الأمر كان مرتبطًا بحال المسلمين قوة وضعفًا، وهو من باب السياسة الشَّرعية من جهة، ومن باب البر المأمور به شرعًا.

وعليه نستطيع أنَّ نقول: إنَّ الإسلام قد ألغى ما لا يتوافق والشَّريعة، بينما أقر ما يتماشى معها ويحفظ الحقوق

الحلف المنهي عنه، هو الذي كان في الجاهلية، ويشمل:

التَّحالف على التوارث.

الحلف على نصرة الشخص حتَّى لو كان ظالما

التَّحالفات التي تتجاوز ما حدده الشرع.

الحلف المقبول، هو ما توافق مع أحكام الإسلام ويشمل:

التَّحالفات التي لا تخالف أصول الشَّريعة الإسلامية، مثل "المؤاخاة" بين المهاجرين والأنصار.

التَّحالفات التي تتفق ومبادئ إسلامية مثل: نصرة المظلوم أو القيام بأمر الدِّين، والتَّحالفات السياسية والحزبية، والاستعانة بهم في الحروب وغيرها، كلها داخلة في هذا الباب.

حفظ العهود والاتفاقات، لأنَّها من الأمور التي أقرها الإسلام.

المسألة الثالثة– الدليل من القرآن والسنة والسيرة:

الدليل من القرآن الكريم، قوله –تعالى-: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [1] قال القرطبي: بعد أن ساق أقوالًا كثيرة للمفسرين، ختم بقوله: وقال أكثر أهل التَّأويل: هي محكمة. واحتجوا بأنَّ أسماء بنت أبي بكر سألت -ﷺ-: هل تصل أمها حين قدمت عليها مشركة ؟ قال: " نعم " [2].

الإحسان إلى غير المقاتلين: قوله -تعالى-: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [3] وهذا دليل على جواز التَّعامل بالعدل والبر مع الذين لم يحاربوا المسلمين في دينهم.

تشير الآية إلى جواز الإحسان والعدل في التَّعامل مع غير المقاتلين؛ بل الأمر يصل حد البر الذي جاء في حق الوالدين، وكذلك قوله –تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾ [4] تُفهم هذه الآية على أنَّها تجيز التَّحالفات المشروعة، المبنية على المصلحة المشتركة، يُفسر بأنَّ أي تحالف يقوم على الخير والتَّقوى جائز، بينما التَّحالف على الإثم والعدوان غير جائز.

وتأسيسًا على ما سبق، نقول: لفظ البر والتَّقوى، والإثم والعدوان، ألفاظ عامة لا يجوز تخصيصها إلا بمخصص، وهذا ما جاء في فتح القدير، بقوله: " وهو يشمل كلّ أمر يصدق عليه أنَّه من الْبِرِّ وَالتَّقْوَى كَائِنًا مَا كَانَ...فَالْإِثْمُ: كُلُّ فِعْلٍ أَوْ قَوْلٍ يُوجِبُ إِثْمَ فَاعِلِهِ أَوْ قَائِلِهِ، وَالْعُدْوَانُ: التَّعَدِّي عَلَى النَّاسِ بِمَا فِيهِ ظُلْمٌ، فَلَا يَبْقَى نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُوجِبَاتِ لِلْإِثْمِ وَلَا نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ الظُّلْمِ لِلنَّاسِ الَّذِينَ مِنْ جُمْلَتِهِمُ النَّفْسُ إِلَّا وَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ هَذَا النَّهْيِ لِصِدْقِ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ "[5].

1- الممتحنة: 8.

2- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: صلة الوالد المشرك، رقم: (2620)،(164/3)، ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (59/18)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (90/8)، وابن جرير الطبري.

3- الممتحنة: 8.

4- المائدة: 2.

5- (9/2).

ثم يزيد الأمر وضوحًا، بقوله: إنَّ الآية قد ورد فيها آثار بخصوص الأحلاف، فقال: " وَأَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: هِيَ عُقُودُ الْجَاهِلِيَّةِ الْحِلْفُ. وَرَوَى عَنْهُ ابْنُ جَرِيرٍ أَنَّهُ قَالَ: ذُكِرَ لَنَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ -ﷺ- كَانَ يَقُولُ: «وَأَوْفُوا بِعَقْدِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَلَا تحدثوا عقدًا في الإسلام» [1].

المسألة الرابعة– غلبت الروم:

كان الجدل قائمًا بين الصِّدِّيق، وأبي بن خلف، فلما ذُكر أن رسول الله -ﷺ- قال: " إنَّ الرُّوم سَتَغْلِبُ فارِسًا، فقال المشركون: هذا مما يتخرّص مُحَمَّد، فقال أبو بكر: تناحبونني؟ والمناحبة: المجاعلة قالوا: نعم، فناحبهم أبو بكر، فجعل السنين أربعا أو خمسا، ثم جاء إلى النبي -ﷺ- فقال رسول -ﷺ-: «إنَّ الْبِضْعَ فِيمَا بَيْنَ الثَّلاثِ إِلَى التِّسْعِ، فارْجِعْ إلى القَوْمِ، فَزِدْ فِي المناحَبَةِ»، فرجع إليهم. قالوا: فناحبهم فزاد. قال: فغَلبت الروم فارسًا، فذلك قول الله: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [2] يَوْمَ أُدِيلَتِ الرُّومُ عَلَى فَارِسَ " [3].

في هذه المسألة؛ بيان لتفاضل الشر، وأنَّه مراتب ودرجات، وأنَّ الحياة ليست أبيض وأسود كما يقال، فالإيمان يتفاضل، والكفر يتفاضل، فهناك الكافر والأكثر كفرًا، والمشرك، والأكثر شركًا، والمنافق والأكثر نفاقًا؛ فهو ليس مِلَّة واحدة كما هو شائع، فهناك الكافر المسالم وله أحكامه، والكافر المعاهد، والكافر المحارب، وهناك المسلم الحق، والمسلم المبتدع، والمبتدعة يتفاوتون، ولكلٍ أبوابه في الفقه وأحكامه، واللبيب من يعطي كل ذي حق حقه:

ويؤيده ما جاء من قوله -ﷺ-: " ستُصالِحونَ الرُّومَ صلحًا آمِنًا؛ فتَغْزونَ أنتم وهُمْ عدُوًّا مِن ورائِكم؛ فتُنصَرون وتَغْنَمونَ وتَسْلمونَ، ثم ترجِعونَ حتَّى تَنزِلوا بمَرْجٍ ذي تُلولٍ، فيرفَعُ رجلٌ من أهلِ النصرانيَّةِ الصليبَ، فيقولُ: غلَبَ الصليبُ؛ فيغضبُ رجلٌ مِنَ المسلِمينَ فيدُقُّه؛ فعِندَ ذلك تَغْدِرُ الرُّومُ وتجمَعُ للملحمة" [4].

1- فتح القدير، للشوكاني، (10/8).

2- الروم: 4-5.

3- جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري، (18/ 456،457).

4- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في العدوّ يُؤتى على غِرَّةٍ ويُتَشَبّه بهم، (2767)، (398/4)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: إسناده صحيح. عيسى بن يونس: هو ابن أبي إسحاق السبيعي.

المسألة الخامسة– المصلحة ودرء المفسدة أصل شرعي:

تمثل المصلحة المعتبرة (المرسلة) فرع من فروع المشاركة السياسية المعاصرة في إقامة التَّحالفات، سواء كانت سياسية أو عسكرية أو اقتصادية، فهي تُكيَّف على أنَّها عقود تحقيق مصالح ودفع مفاسد. ويُحكم بجوازها إذا غلبت المصلحة الراجحة على المفسدة المحتملة، في إطار شروطها وضوابطها الشَّرعية، ولقد ذكرنا تأصيل المصلحة المعتبرة في مقدمة مبحث المشاركة، يراجع في محله.

المسألة السادسة: فقه الموازنات أصل شرعي:

يستند التَّحالف كفرع من فروع المشاركة السياسية خاصة في الواقع المعاصر إلى أهم مرتكزات المشاركة، إلى فقه الموازنات، شأنه شأن سائر المفاهيم الأصولية، ولقد تناولته كأصل من أصول المشاركة في مقدمة مبحث المشاركة.

المطلب الثالث:

تطبيقات التحالفات السياسية

لقد كان للتَّحالفات السياسية في عصر النُّبوة دور كبير لتفكيك الخصوم، وتشتيت كلمتهم وذلك إدراكًا منه -ﷺ- لحقيقة الصِّراع والمؤامرات التي تحاك له ولرسالته وأتباعه، فكانت حكمته -ﷺ- في إقامة التَّحالفات مع المحايدين والشُّرفاء، أصحاب النَّخوة الذين ناصروا المظلوم ووقفوا ضد الظلم، فأثنى على التَّحالفات التي دُعي إليها، وقال: «لو دُعيت إليها في الإسلام لأجبت»[1]، فقد أجاز الفقه الإسلامي التَّحالف والتَّعاون مع غير المسلمين في الأمور المشتركة إذا كانت هناك حاجة أو ضرورة؛ لحماية الدِّين والنَّفس والمال أو لجلب مصلحة؛ بل الواقعية تقول أنَّ الحياة في مفهومها احتياج النَّاس بعضهم لبعض، وجعل بعضهم لبعض سُخريا.

المسألة الأولى- حلف الفضول (الْمُطَيَّبِينَ):

كان الحلف نصرة لمظلوم بعيد وردعًا لظالم قريب، فهو أشرف حِلف في العرب. والحلف في الأصل: اليمين والعهد، وسمي العهد حلفًا؛ لأنَّهم يحلفون عند عقده.

وأول من دعا إليه الزبيرُ بن عبد المطلب، عمُّ رسول الله -ﷺ- فاجتمع إليه بنو هاشم وزهرة وبنو أسد بن عبد العزى، وذلك في دار عبد الله بن جدعان التَّيمي، كان بنو تيم في حياته كأهل بيت واحد يقوتهم، وكان يذبح في داره كل يوم جزورًا، وينادي مناديه: من أراد الشحم واللحم فعليه بدار ابن جدعان[2].

كان حلف الفضول دليلًا على أنَّ الحياة مهما اسودت، واكفهرت وكشَّرت عن أنيابها فلن تخلو من وجود نفوس عظيمة، هذه النُّفوس التي تهبّ لنصرة المظلوم ونجدته، فظهر في الجاهلية - في تلك المرحلة - نفر من الرجال العظام الذين وقفوا مع الحق وناصروه حتَّى وإن لم يؤمنوا، فكان منهم عمه -ﷺ- وعبد الله بن جدعان الذي كانت داره مقرًا للحلف يوم أن انتصروا لرجل أُخذ ماله.

1- تم تخريجه.

2- ينظر: اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، (1/118-119).

ووجه الاستدلال به أنَّ النَّبي -ﷺ- أقره وأثنى عليه؛ لما فيه من نصرة للمظلوم، وإغاثة للملهوف، فهو نوع من التَّحالف مع الآخر المخالف، فقال -ﷺ-: « وشهد الحِلفَ رسولُ الله -ﷺ- قبل البعثة، وقال عنه عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنِ النَّبي -ﷺ- قَالَ: "شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبين مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلامٌ، فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ"[1].

المسألة الثانية- النَّبي ﷺ في جوار عمه:

كان أبو طالب مَلجًا لابن أخيه، دون غَضَاضَة منه -ﷺ- في أن يكون في جوار عمه وتحالفه معه، والاستفادة من جواره، حتَّى قال: " أمنع ابن أخي أن يُضام حتى يمضي لما يريد، قالوا: قد أحسنت وأجملت ووصلت الرحم، فمكث رسول الله -ﷺ- على ذلك أيامًا لا يتعرض له أحد من قريش " [2]، فكان أمره كما قال -ﷺ-: «ما نالتني قريش شيئًا أكرهه حتَّى مات أبو طالب»[3]، ولما جاءت قريش تجادل عن رسول الله -ﷺ-: " نَادَاهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ: أَقْبِلْ يَا ابْنَ أَخِي، قَالَ فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ الله -ﷺ- فَقَالَ: اذْهَبْ يَا ابْنَ أَخِي، فَقُلْ مَا أَحْبَبْتَ، فَوَاَللهِ لَا أُسْلِمُك لِشَيْءٍ أَبَدًا " [4].

وعمه أبو طالب مع كفره وموته على الشرك؛ إلَّا أنَّه كان رجلًا عظيمًا استطاع أن يناصر الدَّعوة، وأن يقف مع النَّبي -ﷺ- وأن يكون له نعم النَّصير ونعم الحليف.

فالفرق كبير بين عمه أبي لهب، وعمه أبي طالب؛ فالأول في قعر جهنم؛ لعداوته وقلة مروءته، من الدَّعوة وصاحبها، والثَّاني؛ رجولته ونخوته، لموقفه العادل؛ فيقتضي التَّفريق بين العمين، وإن كانا مشركين

1- أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالرحمن بن عوف الزهري، رقم: (1655)، (193/3)، قال عنه الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون في تحقيق المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غيرَ عبد الرحمن بن إسحاق- وهو المدني- فقد أخرج حديثَه مسلم في الشواهد، ووثقه ابن معين وأبو داود وغيرهما، وحكى الترمذي في "العلل" (1478)، أن البخاري قد وثقه، وتكلم فيه بعضهم، وقال أحمد: أما ما كتبنا من حديثه؛ فصحيح. .

2- السيرة الحلبية، علي الحلبي (497/1).

3- ذكره ابن حجر، في فتح الباري شرح صحيح البخاري، من حديث هشام بن عروة، (224/7) وتركه الحافظ دون تعليق، وقال عنه الذهبي في تاريخ الإسلام، (مرسل غريب)، (235/1).

4 -السيرة النبوية، لابن هشام، (، (1/ 299).

كافرين، فعن العباس -رضي الله عنه- أنَّه قال «قلت يا رسول الله، إنَّ أبا طالب كان يحيطك وينصرك فهل ينفعه ذلك؟ قال نعم، «هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلَا أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّار»[1].

إنَّ إهمال الفوارق بين الشرفاء والأنذال، وجعلهم في سلة واحدة هو قلة فهم لطبيعة الدين، وقلة أخلاق ومروءة!

المسألة الثالثة: النَّبي ﷺ في جوار المطعم:

كان المطعم على دين آبائه وأجداده - كحال أبي طالب - صاحبَ مروءة ونخوة وشهامة، فكأنَّ هذا الموقفَ العظيمَ الذي قام به يعلِّمنا أنَّ الأيام مهما أظلمت، لا بد أن يكون فيها نور يفتحه الله -عز وجل- لعباده المؤمنين.

كان الرسول -ﷺ- في جوار المطعم، وهو من طلب ذلك، فأجابه المطعم إلى ذلك: " يعرض عليه أن يجيره حتّى يبلّغ رسالة ربّه! فقبل المطعم واستنهض أبناءه، فحملوا أسلحتهم، ووقفوا عند أركان البيت الحرام، وتسنَّم المطعم ناقته، ثم نادى: يا معشر قريش! قد أجرت محمدًا، فلا يهجه أحد منكم! فلما انتهى رسول الله -ﷺ- إلى الكعبة صلَّى ركعتين، ثم انصرف إلى بيته، ومطعم وأهله يحرسونه بأسلحتهم " [2]، وهو الذي قال في حقه الرسول -ﷺ- يوم أسرى بدر، " لو كان فيهم المطعم بن عدي حيًا، ثم كلمني في هؤلاء النَّتْنَى؛ لتركتهم له " [3]، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟

وقف هذا الرجل العظيم هذا الموقف واستفاد النَّبي -ﷺ- أيضا من القانون الجاهلي الذي كان موجودًا في ذلك الزمان، وهو قانون الإجارة والجوار، ولقد أقر الإسلام هذا القانون، لما أجارت أم هانئ رجلًا، فقال لها النَّبي -ﷺ-: «لقد أجرْنا من أجرت يا أم هانئ»[4]؛ لما فيه من النَّخوة والمروءة وإغاثة الملهوف.، وهذا يُعطينا درسًا مهمًا، فليس كل قانون أو عرف لم يأتِ به الإسلام يكون شركًا وكفرًا، فقد

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: قصة أبي طالب، رقم: (3883)، (52/5).
2- ينظر: المغازي، للواقدي، (ص،110) والسيرة النبوية، لابن هشام، (2/ 33) وفقه السيرة، محمد الغزالي، (ص، 136)
3- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد، بَابُ مَا مَنَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الأُسَارَى مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخَمِّسَ، رقم: (3139)، (91/4).
4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجزية، باب: أمان النساء وجوارهن، رقم: (3171)، (100/4).

أقر الإسلام أعرافًا كانت في الجاهلية، وهذَّب ما كان يستحق التَّهذيب منها، لهذا كان قوله-ﷺ- « إنَّما بُعثتُ لأتمِّمَ صالح الأخلاقِ [1].

المسألة الرابعة- النُّبي ﷺ مع خزاعة:

لقد كان تحالف النَّبي -ﷺ- مع خزاعة وهي كافرة، ضد تحالف قريش مع بكر، فكان: " تَوَاثَبَتْ خُزَاعَةُ فَقَالُوا: نَحْنُ فِي عَقْدِ مُحَمّدٍ وَعَهْدِهِ وَتَوَاثَبَتْ بَنُو بَكْرٍ فَقَالُوا: نَحْنُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ، وَأَنّك تَرْجِعُ عَنّا عَامَك هَذَا، فَلَا تَدْخُلْ عَلَيْنَا مَكّةَ، وَأَنّهُ إذَا كَانَ عَامُ قَابِلٍ، خَرَجْنَا عَنْك فَدَخَلْتهَا بِأَصْحَابِك، فَأَقَمْتَ بِهَا ثَلَاثًا، مَعَك سِلَاحُ الرّاكِبِ السّيُوفُ فِي الْقُرُبِ لَا تَدْخُلُهَا بِغَيْرِهَا " [2].

وأمر النَّبي ﷺ النَّاس أن يتجهزوا، وأنَّه سائر إلى مكة، وأوصاهم بالجدِّ والبِدَار واستمع المسلمون لأمر نبيِّهم، فمضوا، وهم مدركون أنَّ السَّاعة الفاصلة مع أهل مكة قد دنت [3].

كان نقض هذا العهد من قريش وحليفتها بكر، طريقًا للفتح الأعظم، فتح مكة، كان التَّحالف مع الصَّديق الكافر بدايةَ نصرٍ عظيمٍ وفتحٍ مبينٍ.

المسألة الخامسة- مع النَّجاشي:

كانت الهجرة إلى الحبشة نصرة للضعفاء من المسلمين، فرَّوا بدينهم إلى النَّجاشي الذي لا يظلم عنده أحد.

فرَّ إليه المسلمون بدينهم، استنصروا به فنصرهم، استغاثوا به فأغاثهم، فعلم الله ما في نفسه، فاصطفاه لدينه بسبب ما تحمله نفسه الزكية من خير ومروءة، ونخوة، فمات على الإيمان، وصلَّى عليه النُّبي -ﷺ- صلاة الغائب.

1- أخرجه البخاري في صحيح الأدب المفرد، باب: حسن الخلق، (ص/118)، رقم: (273)، وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كِتَابِ: آيَاتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّتِي هِيَ دَلَائِلُ النُّبُوَّةِ، رقم: (4221)، (670/2)، وقال عنه: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ " [التعليق - من تلخيص الذهبي]4221 - على شرط مسلم

2- السيرة النبوية، لابن هشام، (2/ 318). أخرجه

3- ينظر: فقه السيرة، محمَّد الغزالي، (ص، 375-376).

رأى النَّبي -ﷺ- أن تكون الهجرة إلى الحبشة أحد الاتجاهات المتكررة في البحث عن قاعدة حرة، أو آمنة على الأقل للدعوة الجديدة، كما نرى عبقرية التَّخطيط التي امتاز بها النَّبي -ﷺ- وأمره لجعفر بالبقاء هناك في الحبشة إلى حين، وكان قدومه -رضي الله عنه- في عام خيبر، وكان ذلك لعدم التَّفريط في الحبشة كبديل آمنٍ للمؤمنين إذا لم تستقر الدَّعوة في المدينة.

وهذا يبين لنا حكمته -ﷺ- في عدم تعريض الأتباع للاجتثاث وأسرهم ومن يعولون، فالحفاظ على دمائهم وأموالهم واجب ديني وأخلاقي.

ذكر ابن حجر -رحمه الله- قوله: "(باب هجرة الحبشة) أي هجرة المسلمين من مكة إلى أرض الحبشة، وكان وقوع ذلك مرتين، وذكر أهل السير: أنَّ الأولى كانت في شهر رجب من سنة خمس من المبعث، وأنَّ أول من هاجر منهم أحد عشر رجلًا وأربع نسوة، وقيل: وامرأتان، وقيل : كانوا اثني عشر رجلًا، وقيل: عشرة، وأنَّهم خرجوا مشاة إلى البحر فاستأجروا سفينة بنصف دينار، وذكر ابن إسحاق السبب في ذلك أنَّ النَّبي -ﷺ- قال لأصحابه لما رأى المشركين يؤذونهم ولا يستطيع أن يكفهم عنهم: " إنَّ بالحبشة ملكًا لا يظلم عنده أحد، فلو خرجتم إليه حتَّى يجعل الله لكم فرجًا "[1]

المسألة السادسة– الصديق في جوار ابن الدِّغنَّة:

لما ابتلي المسلمون خرج أبو بكر -رضي الله عنه- مهاجرًا إلى أرض الحبشة حتَّى إذا بلغ برك الغماد لقيه ابن الدغنة وهو سيد القارة، فقال: أين تريد يا أبا بكر؟ فقال أبو بكر: أخرجني قومي، فأريد أن أسيح في الأرض وأعبد ربي.

فقال ابن **الدِّغنَّة**: إنَّ مثلك يا أبا بكر لا يَخرج ولا يُخرج، إنَّك تُكسِب المعدوم، وتحمل الكَلّ، وتُقري الضَّيف، وتُعين على نوائب الحقِّ فأنا لك جار، ارجع واعبد ربك ببلدك.

فرجع أبو بكر -رضي الله عنه- وارتحل معه ابن الدغنة، فطاف ابن الدِّغنَّة عشية في أشراف قريش فقال لهم: إنَّ أبا بكر لا يُخرج مثله ولا يخرج، أتُخرجون رجلًا يُكسب المعدوم ويصل الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضَّيف، ويعين على نوائب الحقِّ؟[2].

1- السيرة النبوية لابن هشام، (364/1) وذكره ابن حجر في فتح الباري، كتاب: المناقب، باب: قَوْلُهُ بَابُ هِجْرَةِ الْحَبَشَةِ، (188/7).

2- أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث عائشة، كتاب: المناقب، باب: هجر النبي وأصحابه إلى المدينة، رقم:(3905)، (58/5) والسيرة النبوية لابن هشام، (2/ 25).

وهذا يدل على أنَّ الحياة مهما اسودت؛ سيبقى هناك بصيص من نور يستضئ به السائرون إلى الله، ووجود قيم وأخلاق تستنفر الكرماء والنُّبلاء في تلك الجاهلية، حيث قال في الصِّديق -رضي الله عنه-: أتُخرجون رجلًا يكسب المعدوم ويصل الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضَّيف، ويعين على نوائب الحقِّ.

المسألة السابعة– وثيقة المدينة:

كانت هذه الوثيقة أقدم نص للتَّحالف الدَّاخلي (الوطني) لمجتمع متعدد الأعراق والأديان والطوائف، ليكون سندًا وعونًا في تأمين الصف الداخلي للوطن، فكان ذلك: " كَتَبَ رَسُولُ اللهِ -ﷺ- كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَادَعَ فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ وَأَقَرّهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَشَرَطَ لَهُمْ وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ، (بِسْمِ اللهِ الرّحْمَنِ الرّحِيمِ): هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمّدٍ النّبِي -ﷺ- بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إنّهُمْ أُمّةٌ وَاحِدَةٌ"[1].

أولًا– بعضٌ من بنود المعاهدة:

هذا كتابٌ من محمَّد النَّبيّ «رسول الله» بين المؤمنين، والمسلمين من قريشٍ، «وأهل يثرب»، وَمَنْ تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم إنَّهم أمَّةٌ واحدةٌ من دون النَّاس.

– إنَّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، كذلك لغير بني عوف من اليهود.

–وإنَّه مَنْ تبعنا من يهود، فإنَّ له النَّصرَ، والأُسوة غير مظلومين، ولا متناصرٍ عليهم.

– وإنَّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم.

– وإنَّ بينهم النَّصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

– وإنَّ بينهم النُّصح والنَّصيحة، والبر دون الإثم.

– وإنَّ النَّصر للمظلوم.

– وإنَّ ليهود بني النَّجار مثل ما ليهود بني عوفٍ.

– وإنَّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوفٍ.

– وإنَّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوفٍ.

1- الروض الأُنف، (2/246-348).

- وإنَّ ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوفٍ
- وإنَّ يثرب حرامٌ جَوْفُها لأهل هذه الصَّحيفة.
- وإنَّ الجار كالنَّفس غير مُضارٍّ، ولا آثم [1].

ثانيًا- تاريخية الوثيقة ووحدتها:

عن تاريخية الوثيقة من عدمها، عقد الدكتور: أكرم ضياء العمري، نقدًا للسيرة النبوية متبعًا فيها منهج المحدثين، لنخل وتدقيق النصوص التاريخية للسنة النبوية، منها ما وصل إليه من نتائج، لثبوت وثيقة المدينة، فقال: " وبذلك يتبين أنَّ الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، ولكِّن الوثيقة لا ترقى جموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة، فابن إسحق في سيرته رواها دون إسناد؛ مما يجعل روايته ضعيفة، وأوردها البيهقي من طريق ابن إسحق إسناد فيه سعد بن المنذر -وهو مقبول فقط- وابن أبي خيثمة أوردها من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو المزني -وهو يروي الموضوعات- وأبو عُبيد القاسم بن سلَّام رواها بإسناد منقطع يقف عند الزهري، وهو من صغار التَّابعين فلا يحتج بمراسيله " [2].

ثم يواصل العمري، بقوله: " ولكِّن نصوصًا من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة، وبعضها أوردها البخاري ومسلم، فهذه النصوص هي أحاديث صحيحة، وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم؛ كما أنَّ بعضها ورد في مسند أحمد، وسنن أبي داود، وابن ماجه، والترمذي. وهذه النُّصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة، وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في أحكام الشَّريعة سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيحة، فإنَّها تصلح أساسًا للدراسة التَّاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة، التي تقتضيها الأحكام الشَّرعية الخاصة، أنَّ الوثيقة وردت من أطرف عديدة تتضافر في إكسابها القوة " [3].

1- ينظر: البداية والنهاية، السنة الأولى من الهجرة، فَصْلٌ: فِي عَقْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الألفة بين المهاجرين والأنصار، (3/272-276)، منقول بتصرف والرحيق المختوم، المباركفوري، (ص، 173)، وينظر كتاب مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، تجميع: مُحَمَّد حميد الله، (ص، 57-64)،.

2- المصدر نفسه، (ص، 275).

3- المصدر نفسه، (ص، 275).

وهنا يؤكد العمري صحة الوثيقتين، وأنَّه تم الجمع بينهما، فيقول: " الرَّاجح أنَّ الوثيقة في الأصل وثيقتان؛ ثم جمع المؤرخون بينهما، إحداهما تتناول موادعة الرسول -ﷺ- لليهود والثَّانية توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وأنصار، وحقوقهم وواجباتهم، ويترجح عندي، أنَّ وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل موقعة بدر الكبرى، أمَّا الوثيقة بين المهاجرين والأنصار فكتبت بعد بدر، فقد صرحت المصادر بأنَّ موادعة اليهود تمت أول قدوم الرسول -ﷺ- إلى المدينة -، فقال أبو عُبيد القاسم بن سلَّام إن الوثيقة و كتبت حدثان مقدم رسول الله -ﷺ- المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوي، وقبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب، وإنما ظهر الإسلام وقوى بعد معركة بدر الكبرى " [1]، والرأي عندي بعد الدراسة المعمقة للوثيقة من الدكتور: العمري، أنَّها ثابتة بوجودها متفرقة في كتب السنن.

المسألة الثامنة- نُعيم بن مسعود:

كان لوجود نُعيم في صفوف الأعداء، ومشاركته لهم طريقٌ لنصر المسلمين: "نعيم بن مسعود بن عامر الأشْجَعي -رضي الله عنه- جاء إلى رسول الله -ﷺ- فقال: يا رسول الله، إنِّي قد أسلمت، وإنَّ قومي لم يعلموا بإسلامي، فمرني ما شئت، فقال رسول الله -ﷺ-: إنما أنت رجل واحد، فخذِّل عنَّا ما استطعت، فإنَّ الحرب خُدعة» فذهب من فوره إلى بني قريظة، وكان عشيرًا لهم في الجاهلية " [2] كان لوجود نُعيم بن مسعود -رضي الله عنه- ومشاركته للمشركين في مجالسهم، عظيم الفائدة للإسلام والمسلمين، وكان سببًا لهزيمة الأحزاب ونصرة المسلمين، ولم يُنقص ذلك من إيمانه، ولا كان ناقضًا من نواقض الإسلام، كما يزعم كثير من أنصاف المتعلمين. فالتَّحالف في المنظور الشَّرعي هو " فعل اجتهادي" بامتياز، يتحرك في المساحة الواسعة بين النَّص الثَّابت والواقع المتغير.

1- السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة، أكرم ضياء العمري، (ص، 276-277).

2- ينظر: البداية والنهاية، السنة الأولى من الهجرة، فَصْلٌ: فِي عَقْدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الألفة بين المهاجرين والأنصار ابن كثير، (272/3-276)، والرحيق المختوم، (ص، 285)،

المطلب الرابع:

الاستعانة بالآخر غير المسلم

هذا المطلب يندرج تحت مطلب التَّحالف؛ إلا أنِّي جعلت له مطلبًا مستقلًا؛ لأنَّ هناك من يرى، أنَّ الاستعانة بغير المسلمين في القتال، تختلف عن التَّحالف، حيث يرونها مشروعة في أضيق الحدود؛ بينما التَّحالف قد يكون محفوفًا بالمخاطر، والاستعانة غير التَّحالف، لهذا جعلت له هذا المطلب.

فقد اختلف الفقهاء قديمًا في حكم الاستعانة بغير المسلم: " لاينبغي للمسلمين أن يستعينوا بالكفَّار على قتال الكفَّار، لقوله -ﷺ- لرجل تبعه يوم بدر: «ارجع فلن أستعين بمشرك» [1] ولأنَّه لا يُؤمن غدرهم، إذ العداوة الدِّينية تحملهم على الغدر إلا عند الاضطرار، وقد أجاز الأكثرون من أتباع المذاهب الأربعة الاستعانة بالكافر على الكفَّار، إذا كان الكافر حسن الرأي، أي: وكانت القيادة للمسلمين " [2] وجاءت أقوالهم على النحو التَّالي:

المسألة الأولى- القائلون بعدم الجواز:

المذهب الأول: تحرم الاستعانة بغير المسلمين في القتال، ولا تجوز إلا في حالة الضَّرورة القصوى: " وَلَا يُسْتَعَانُ بِمُشْرِكٍ. وَبِهَذَا قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ، وَالْجُوزَجَانِيُّ، وَجَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ " [3].

قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: " وَلَا أَرَى أَنْ يَسْتَعِينُوا بِهِمْ يُقَاتِلُونَ مَعَهُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا نَوَاتِيَّةً أَوْ خُدَّامًا، فَلَا أَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا"[4]، وقال ابن القاسم عن مالك؛ أنَّه لما سمع حديث: (لا استعين بمشرك) وَلَمْ أَسْمَعْهُ يَقُولُ فِي ذَلِكَ شَيْئًا " [5].

" وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَمَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَبُو سُلَيْمَانَ: لَا يُسْهَمُ لَهُمْ، قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ: وَلَا يُرْضَخُ لَهُمْ، وَلَا يُسْتَعَانُ بِهِمْ. قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: حَدِيثُ الزُّهْرِيِّ مُرْسَلٌ، وَلَا حُجَّةَ فِي مُرْسَلٍ، وَلَقَدْ كَانَ يَلْزَمُ الْحَنَفِيِّينَ،

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، بَابُ: كَرَاهَةِ الِاسْتِعَانَةِ فِي الْغَزْوِ بِكَافِرٍ، رقم: (1817)، (ص،652).

2- موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، وهبة الوحيلي، (5858/8).

3- المغني، لابن قدامة، (259/9).

4- المدونة، (524/1).

5- المدونة، (524/1).

وَالْمَالِكِيِّينَ الْقَائِلِينَ بِالْمُرْسَلِ أَنْ يَقُولُوا بِهَذَا؛ لِأَنَّهُ مِنْ أَحْسَنِ الْمَرَاسِيلِ لَا سِيَّمَا مَعَ قَوْلِ الشَّعْبِيِّ: أَنَّهُ أَدْرَكَ النَّاسَ عَلَى هَذَا، وَلَا نَعْلَمُ لِسَعْدٍ مُخَالِفًا فِي ذَلِكَ مِنْ الصَّحَابَةِ، وَكَانَ سَلْمَانُ بْنُ رَبِيعَةَ يَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ " [1].

استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة من القرآن، والسنة، والمعقول ومجمل هذه الأدلة تنهى عن موالاة غير المسلمين منها:

1- قوله –تعالى-: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [2].

2- قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [3].

ووجه الدلالة واضحان في الآيتين في النَّهي عن موالاة الكافرين وحرمتها.

3- حديث عائشة -رضي الله عنها- أنَّها قالت: "خرج رسول الله -ﷺ- قبل بدر، فلما كان بحرَّة الوَبْرة "حارة بالمدينة"، أدركه رجل قد كان يُذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله -ﷺ- حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله -ﷺ-: جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله -ﷺ-: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النَّبي -ﷺ- كما قال أول مرة، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرك، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم، فقال له رسول الله -ﷺ-: فانطلق"[4].

---

1 المحلى بالآثار، ابن حزم، (399/5).

2- آل عمران: 28.

3- المائدة: 51.

4- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، بَابُ: كَرَاهَةِ الِاسْتِعَانَةِ فِي الْغَزْوِ بِكَافِرٍ، رقم: (1817)، (ص، 652).

والحديث واضح الدلالة بعدم الاستعانة بمشرك، فالرسول -ﷺ- لم يقبل الاستعانة به وأرجعه بسبب شركه.

4- عن البراء -رضي الله عنه- قال: " أتى النَّبي -ﷺ- رجلٌ مقنّعٌ بالحديد، فقال: يا رسول الله أقاتل أو أسلم؟ قال: أسلم، ثم قاتل، فأسلم، ثم قاتل، فقتل، فقال رسول الله ﷺ: عمل قليلاً وأُجر كثيراً"[1]، واستدلوا بأدلة أخرى تنهى عن موالاة غير المسلمين كحديث " لا تستضيؤوا بنار المشركين " [2].

بمعنى لا تستشيروهم فلا تؤمن مشورتهم، وغير المسلم غير مأمون، فأشبه الخائن والمرجف؛ ولأن الجهاد شرع نُصرة لدين الله، وغير المسلم لا يقاتل من أجل ذلك.

المسألة الثانية– القائلون بالجواز:

استدل أصحاب المذهب الثَّاني بجواز الاستعانة: " نصَّ أحمدُ على هذا، فى رِوايةِ جماعةٍ، فقال، في رِوايَةِ عبدِ اللَّه وحَنْبَلٍ، في الإمامِ يسْتأجِرُ قومًا يدْخُلُ بهم بلادَ العَدُوّ: لا يُسْهِمُ لهم، ويُوفِى لهم بما اسْتُؤْجِرُوا عليه. وقالّ: القاضِي: هذا محمُولٌ على اسْتِئْجارِ مَنْ لا يَجِبُ عليه الجهادُ، [كالعبيدِ والكُفَّارِ. أمَّا الرِّجالُ المسلمون الأَحْرارُ، فلا يصِحُّ اسْتِئْجارُهم على الجهادِ] " [3].

وقال ابن قدامة أيضًا: "وهذا مذهبُ الشافِعِي، ويَحْتَمِلُ أَنْ يُحْمَلَ كلامُ أحمدَ والخِرَقِيّ على ظاهِرِه، فى صِحَّةِ الاسْتِئْجارِ على الغَزْوِ لمن لم يتعيَّنْ عليه " [4].

قال أبو مُحَمَّد بن حزم: " وَأَمَّا الْكَافِرُ فَرُوِّينَا مِنْ طَرِيقِ وَكِيعٍ، حدثنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- كَانَ يَغْزُو بِالْيَهُودِ فَيُسْهِمُ لَهُمْ كَسِهَامِ الْمُسْلِمِينَ». وَرُوِّينَاهُ عَنْ الزُّهْرِيِّ مِنْ طُرُقٍ كُلِّهَا صِحَاحٍ عَنْهُ. وَمِنْ طَرِيقِ وَكِيعٍ حدثنَا الْحَسَنُ بْنُ حَيٍّ عَنْ الشَّيْبَانِيِّ هُوَ أَبُو إِسْحَاقَ - أَنَّ سَعْدَ بْنَ مَالِكٍ هُوَ ابْنُ أَبِي وَقَّاصٍ- غَزَا بِقَوْمٍ مِنْ الْيَهُودِ فَرَضَخَ لَهُمْ. وَمِنْ طَرِيقِ وَكِيعٍ حدثنَا سُفْيَانُ عَنْ جَابِرٍ قَالَ:

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، بَابٌ: عَمَلٌ صَالِحٌ قَبْلَ القِتَالِ، رقم: (2808)، (20/4).

2 أخرجه أحمد في المسند، (مسند: أنس بن مالك)، رقم: (11954)، (18/19)، وقال الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: إسناده ضعيف لجهالة الأزهر بن راشد البصري. العوام: هو ابن حوشب.

3- المغني، لابن قدامة، (163/13).

4- المصدر نفسه، (164/13).

سَأَلَتْ الشَّعْبِيَّ عَنْ الْمُسْلِمِينَ يَغْزُونَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ؟ فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: أَدْرَكْت الْأَئِمَّةَ الْفَقِيهَ مِنْهُمْ وَغَيْرَ الْفَقِيهِ يَغْزُونَ بِأَهْلِ الذِّمَّةِ فَيَقْسِمُونَ لَهُمْ، وَيَضَعُونَ عَنْهُمْ مِنْ جِزْيَتِهِمْ؛ فَذَلِكَ لَهُمْ نَفْلٌ حَسَنٌ -وَالشَّعْبِيُّ وُلِدَ فِي أَوَّلِ أَيَّامِ عَلِيٍّ وَأَدْرَكَ مَنْ بَعْدَهُ مِنْ الصَّحَابَةِ -ﷺ- وَهُوَ قَوْلُ الْأَوْزَاعِيِّ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ؛ أَنَّهُ يَقْسِمُ لِلْمُشْرِكِ إذَا حَضَرَ كَسَهْمِ الْمُسْلِمِ وَرُوِّينَا مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ سُئِلَ عَنْ أَهْلِ الْعَهْدِ يَغْزُونَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ: لَهُمْ مَا صَالَحُوا عَلَيْهِ مَا جُعِلَ لَهُمْ فَهُوَ لَهُمْ " [1].

قال صاحب المنار –رحمه الله- : " وَاخْتَلَفَ أَئِمَّةُ الْعِلْمِ فِي اسْتِعَانَةِ الْمُسْلِمِينَ بِالْكَافِرِ فِي الْحَرْبِ لِتَعَارُضِ الْأَحَادِيثِ فِيهَا، وَجَمَعَ الْحَافِظُ بَيْنَهَا فِي التَّلْخِيصِ بِقَوْلِهِ: إِنَّ الِاسْتِعَانَةَ كَانَتْ مَمْنُوعَةً ثُمَّ رُخِّصَ فِيهَا، قَالَ الشَّوْكَانِيُّ: وَهَذَا أَقْرَبُهَا وَعَلَيْهِ نَصَّ الشَّافِعِيُّ. انْتَهَى. وَلَا شَكَّ أَنَّهُمْ لَمْ يَعُدُّوهَا مِنَ الرُّكُونِ إِلَيْهِمْ " [2].

ومجمل هذه الأدلة حوادث يظهر من خلالها استعانة الرسول -ﷺ- في بعض غزواته بغير المسلمين منها:

1- الصحيفة (وثيقة المدينة المنورة) والتي فيها بأنَّ اليهود يجب عليهم أن يدافعوا عن المدينة المنَّورة إذا دوهمت من أي عدو خارجي، والوثيقة مشهورة، وتمَّ بيان صحتها في أصول التَّحالف [3].

2- قبول النَّبي -ﷺ- دخول خُزاعة في حلف معه في صلح الحديبية، وكانوا مشركين والقصة مشهورة، وتمَّ بيان صحتها في أصول التَّحالف [4].

3- استعانة النَّبي -ﷺ- باليهود في بعض مغازيه، منها: أنَّ النَّبي استعان بيهود بني قينقاع، فرضخ لهم ولم يسهم لهم. واعتبروا أنَّ هذا الحديث ناسخ لحديث عائشة (فلن أستعين بمشرك) وحمله بعضهم على الحاجة.

---

1 المحلى بالآثار، (5/398-399).

2- رشيد رضا، (12/ 143).

3- تم تخريجها.

4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: غزوة الحديبية، رقم: (4150)، (5/122).

4- عن جبير بن نفير، قال: قال جبير: انطلق بنا إلى ذي مخبر -رجل من أصحاب -ﷺ- فأتيناه، فسأله جبير عن الهدنة، فقال: سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: "ستصالحون الروم صلحاً آمناً، وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم" [1].

فهذا الحديث يدل أنَّه سيكون هناك حلف بين المسلمين والروم لقتال عدو مشترك، ولم ينهَ النَّبي -ﷺ عن هذا الحلف.

5- وقد استعار النَّبي -ﷺ- من صفوان مائة درع في غزوة حنين وكان صفوان مشركًا [2].

6- وأخرج أبوداود أيضًا، فقال: حدَّثنا أبو بكر بنُ أبي شيبةَ، حدَّثنا جريرٌ، عن عبدِ العزيز بنُ رفيع عن أُناس من آلِ عبدِ الله بنِ صفوان: أنَّ رسولَ الله -ﷺ- قال: "يا صَفوانُ، هل عندَكِ من سلاحٍ؟ " قال: عَارِيَّةً أم غصباً ؟ قال: "لا، بَلْ عاريَّةٌ" فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين دِراعًا، وغزا رسولُ الله -ﷺ- حُنيناً، فلما هُزِمَ المشركون جُمِعَتْ درُوعُ صفوانَ، ففَقَدَ منها أدرعًا، فقال رسولُ الله -ﷺ- لصفوان: " إنَّا قَدْ فقَدْنا مِنْ أدراعِكَ أدراعًا، فهل نَغْرَمُ لكَ؟ " قال: لا يا رسولَ الله؛ لأنَّ في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ " [3].

7- واستدلوا ببعض الحوادث الفردية والتي شارك فيها بعض الأشخاص من غير المسلمين مع النَّبي -ﷺ- في غزواته، منها مشاركة قزمان المشرك يوم أحد، واشتراك مُخيريق اليهودي في الغزوة نفسها، والحوادث موجودة في كتب السيرة النَّبوية [4]. قال مُحَمَّد رشيد رضا في ذلك: " واختلف أئمّة العلم في استعانة المسلمين بالكافر في الحرب؛ لتعارض الأحاديث فيها، وجمع الحافظ بينها في التَّلخيص بقوله: إنّ الاستعانة كانت

1- أخرجه أبوداود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: العدو يؤتى على غرة، رقم: (2767)، (398/4)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: إسناده صحيح، وابن حبان في صحيحه، كتاب: التاريخ، باب: ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَنْ وَصْفِ مُصَالَحَةِ الْمُسْلِمِينَ الرُّومَ، رقم: (6708)، (15/ 101).

2- أخرجه أبوداود في سننه، كتاب: البيوع، باب: تضمين العارية، رقم: (3562)، (414/5)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: إسناده حسن وصححه الحاكم، وسكت عنه الذهبي.

3- أخرجه أبوداود في سننه، كتاب: البيوع، باب: تضمين العارية، رقم: (3563)، (416/5)، قال عنه الأرنؤوط في تحقيقه للكتاب: حديث حسن.

4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، بَابُ: إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ الدِّينَ بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ، رقم: (3062)، (72/4).

ممنوعةً ثمّ رخّص فيها، قال الشَّوكاني: وهذا أقربها وعليه نصَّ الشَّافعيّ. انتهى. ولا شكّ أنَّهم لم يعدُّوها من الرُّكون إليهم [1].

المسألة الثالثة– مناقشة أدلة المانعين:

وأما عن الآيات التي تنهى عن موالاة الكافرين المقصود منها هي الموالاة التي تؤدي إلى الكفر والرضا به، فهذا ممنوع مرفوض لا شك؛ أما معاهدات الدفاع التي تكون بين المسلمين وبين غيرهم فليست من الموالاة المنهي عنها.

قال القاسمي: "إن كانت الموالاة بمعنى المودّة، وهي أن يوده لمعصيته، كان ذلك كالرضا بالمعصية. وإن كانت الموالاة كفرًا كفر. وإن كانت فسقًا فسق. وإن كانت لا توجب كفرًا ولا فسقًا، لم يكفر ولم يفسق. وإن كانت الموالاة بمعنى المحالفة والمناصرة؛ فإن كانت محالفة على أمر مباح أو واجب، كأن يدفع المؤمنون عن أهل الذِّمة من يتعرض لهم ويخالفونهم على ذلك، فهذا لا حرج فيه بل هو واجب " [2].

وقال القاسمي أيضًا: "وعن الحسن: تقية باللسان، والقلب مطمئن بالإيمان، واعلم أنَّ الموالاة، التي هي المباطنة والمشاورة وإفضاء الأسرار للكفَّار، لا تجوز، فإن قيل: قد جوز كثير من العلماء نكاح الكافرة، وفي ذلك من الخلطة والمباطنة بالمرأة ما ليس بخاف، فجواب ذلك: أنَّ المراد موالاتهم في أمر الدين، وفيما فيه تعظيم لهم. فإن قيل. في سبب نزول الآية أنَّه –ﷺ– منع عُبادة بن الصامت عن الاستعانة باليهود على قريش، وقد حالف رسول الله –ﷺ– اليهود على حرب قريش، وفي هذا دلالة على جواز الاستعانة بهم، وقد ذكر الراضي بالله أنَّه يجوز الاستعانة بالفسَّاق على حرب المبطلين. قال: وقد حالف رسول الله –ﷺ– اليهود على حرب قريش وغيرها، إلى أن نقضوه يوم الأحزاب. وحدَّ –ﷺ– الحلف بينه وبين خزاعة " [3].

وأما حديث (لا حلف في الإسلام) فيحمل على الأحلاف في التَّوارث التي كانت في الجاهلية، وكانوا في الجاهلية يقيمون الأحلاف في الحروب والفتن، وفي الغارات والسلب والنهب وقد نسخها الإسلام، وقد بيَّنا وجه الصحة فيه سابقًا.

1- تفسير القرآن الحكيم (المنار)، (143/12-149).

2 محاسن التأويل، للقاسمي، (304/2).

3 المصدر نفسه، (304/2).

وأما ما يوهم التعارض بين قوله -ﷺ- (لن أستعين بمشرك) وبين استعانته ﷺ بصفوان بن أمية في غزوة حنين واستعانته بيهود بني قينقاع، قال ابن حجر: " وقال المهلب وغيره لا يعارض هذا قوله -ﷺ- لا نستعين بمشرك، لأنَّه إمَّا خاص بذلك الوقت، وإمَّا أن يكون المراد به الفاجر غير المشرك، قلت: الحديث أخرجه مسلم، وأجاب عنه الشافعي بالأول، وحجة النَّسخ شهود صفوان بن أمية حنينًا مع النَّبي -ﷺ- وهو مشرك وقصته مشهورة في المغازي، وأجاب غيره في الجمع بينهما بأوجه غير هذه، منها أنَّه -ﷺ- تفرّس في الذي قال له لا أستعين بمشرك الرغبةَ في الإسلام، فردّه رجاء أن يُسلم، فصدَّق ظنَّه، ومنها أنَّ الأمر فيه إلى رأي الإمام " [1].

بعد سرد أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشاتهم نلاحظ ما يلي:

الذين منعوا الاستعانة بغير المسلمين أجازوه للضَّرورة، والذين أجازوها: أجازوها عند الحاجة وبشروط، وهذا هو محل النِّزاع، فالخلاف فيه بين الضَّرورة والحاجة، وكلاهما يدخل في تنزيل الحكم على الواقعة وهذه محل اجتهاد.

ولقد جاء في بستان الأخبار، قَوْلُهُ في الاستعانة: «اسْتَعَانَ بِنَاسٍ مِنْ الْيَهُودِ» إلى آخره. قال البيهقي: وَالصَّحِيحُ مَا أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللهِ. فَسَاقَ بِسَنَدِهِ إلَى أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ -ﷺ- حَتَّى إذَا خَلَفَ ثَنِيَّةَ الْوَدَاعِ إذَا كَتِيبَةٌ، قَالَ: «مَنْ هَؤُلاءِ» ؟ قَالُوا: بَنُو قَيْنُقَاعٍ رَهْطُ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَلامٍ، قَالَ: «أَوْ تُسْلِمُوا» ؟ قَالُوا: لا، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَرْجِعُوا. وَقَالَ: «إنَّا لا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ» . فَأَسْلَمُوا. قَالَ الْحَافِظُ أَقْرَب الأوجه أَنَّ الِاسْتِعَانَةَ كَانَتْ مَمْنُوعَةً ثُمَّ رُخِّصَ فِيهَا " [2].

وفي زاد المعاد قوله، فَصْلٌ فِي بَعْضِ مَا فِي قِصَّةِ الْحُدَيْبِيَةِ مِنَ الْفَوَائِدِ الْفِقْهِيَّةِ: " وَمِنْهَا: أَنَّ الِاسْتِعَانَةَ بِالْمُشْرِكِ الْمَأْمُونِ فِي الْجِهَادِ جَائِزَةٌ عِنْدَ الْحَاجَةِ؛ لِأَنَّ عينه[3] الخزاعي كَانَ كَافِرًا إِذْ ذَاكَ، وَفِيهِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ أَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى اخْتِلَاطِهِ بِالْعَدُوِّ وَأَخْذِهِ أَخْبَارَهُمْ " [4].

1- فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: إن الله يؤيد هذا الدين بالراجل الفاجر، (6/179-180).

2- فيصل مُحَمَّد عبدالعزيز النجدي، كتاب: الجهاد والسير، باب: مَا جَاءَ فِي الِاسْتِعَانَة بِالْمُشْرِكِينَ، (2/432).

3- اسمه: بُسر الخزاعي.

4- ابن قيم الجوزية، (3/268)،

بعد هذا العرض يترجح عندي ما ترجح عند القائلين بالجواز، أن الأصل عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين لما فيه من خوف الغدر منهم، إلا في وقت الحاجة من ضعف المسلمين أو قلة عددهم وعتادهم، وهذه الحاجة يقدّرها ولي أمر المسلمين ومن معه من الشورى، بتقدير المصالح والمفاسد، ويمكن أن يكون سبب استعانة الرسول ﷺ بالمشركين في بعض المواضع وعدم استعانته بمواضع أخرى هو تقدير تلك الحاجة التي يحتاجها المسلمون في أماكن الحرب.

كما أضيف إلى ذلك: الحالة النفسية التي يعيشها المسلمون حال الضعف وخوفهم من الاجتثاث، وانتهاك الأعراض، وضياع الأموال والديار؛ أثناء تلبسهم بحالة الخوف والرعب، وهذه مسائل لا يقدرها إلا من عاشها وجربها، وعندها يصبحون هم أصحاب القرار. والله أعلم.

خلاصة البحث ونتائجه

الْحَمد لله رب الْعَالمين حمدًا يوافي نعمه ويكافئ مزيده، الْحَمد لله الَّذِي أَحْيَا بِذكرِهِ قُلُوب عباده الصَّالِحين، فَقَامُوا لإحياء عُلُوم هَذَا الدِّين.

وَالصَّلَاة وَالسَّلَام على سيدنَا ومولانا مُحَمَّد سيد الْأَوَّلين والآخرين، وصفوة الْأَنْبِيَاء وَالْمُرْسلِينَ، وعَلى آله السَّادة الأكرمين وَأَصْحَابه الغر الميامين، وَمن اتبعهم بِإِحْسَان إِلَى يَوْم الدّين أما بعد:

1–الحاكمية والسيادة: المشاركة السياسيَّة العقدية، تنطلق من أنَّ السيَّادة للشرع، مما يعني أنَّ دور الأمة في البرلمانات، أو المجالس ليس إنشاء الأحكام من العدم، بل هو استنباط الأحكام وتقنين المصالح بما لا يصادم مع قطعي الثبوت والدلالة.

2–ضرورة الموآمة بين البعد العقدي والمقاصدي: الارتباط الوثيق بين عمل القلب وحسن النَّوايا، لا بمجرد الدخول والمشاركة فقط، والأصل في ذلك فقه الممكن، وأنه ليس من الركون المقصود في الآية.

3– الاستخلاف لا التَّفويض المطلق: خلصت الأطروحة إلى أنَّ السلطة في التَّصور الإسلامي؛ هي استخلاف للأمة، مما يجعل المشاركة السياسيَّة ليست مجرد حقٍّ مدني؛ بل واجب شرعي لرفع الظلم ومنع الاستبداد لحماية بيضة الإسلام.

4– تنزيل الوسائل منزلة المقاصد: خلصت الأطروحة إلى أنَّ آليات الديمقراطية: (صناديق الاقتراع، التداول السِّلمي، الفصل بين السلطات) هي وسيلة لتحقيق مقاصد شرعية كبرى، مثل: العدل ورفع الظلم، ومنع الاستبداد، وبما أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، تصبح المشاركة وسيلة شرعية لتحقيق مقاصد الشرع.

5– تقديم مصلحة المشاركة على مفسدة الاعتزال: فالعزلة السياسيَّة تؤدي إلى مفسدة تمكين المفسدين؛ لذا فإنَّ المشاركة السياسيَّة –حتى في النظم غير المكتملة شرعيًا– تُعد من باب " ارتكاب أخف الضَّررين لجلب أعظم المصلحتين ".

6- بيان خطأ الآراء الشاذة، التي هدفها تكفير العاملين المخلصين في السلطات الثلاث.

7- مفهوم الولاء والبراء: لا يعني أبدًا عدم التَّواصل والمشاركة مع الآخر، فهناك الآخر المسالم، والمعاهد والمحارب، وأنَّهم ليسوا سواء، وأنَّ الحب يتنوع: عقدي وطبعي.

8- **توسيع مفهوم الشورى**: خلصت النتائج إلى أنَّ الشورى في العصر الحديث يجب أن تتجسد في مؤسسات دستورية ملزمة، وليست مجرد استشارة معلمة للحاكم، وتحويل المفاهيم والقيم الدستورية إلى آليات وإجراءات، وذلك لضمان منع الاستبداد. فقد كانت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- قائمة على مبدأ الشورى والبيعة. فالشورى تفرض على الحاكم الأخذ برأي الأمة، أو من يمثلها، وأنَّ القرارات المصيرية للأمة يجب أن تُشاوَر فيها الأمة. فقد كان النَّبي-ﷺ-يستشير أصحابه في الأمور كلها، ما لم تكن وحيًا، وإشراكهم في صنع القرار، وأنَّها ملزمة لا معلمة، في الوقت المعاصر

9- أنَّ مفهوم حكم الأغلبية، ليس مفهومًا غربيًا فقط؛ بل هو مفهوم إسلامي شرعي في السياسة وغيرها.

10- البيعة: تعبير عن العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، وهي أساس الشَّرعية في الحكم الإسلامي. فالبيعة تمنح الأمة الحقَّ في اختيار من يحكمها، ويمكن أن نرى ما يماثلها في الانتخابات الحديثة. فقد كانت البيعة مظهرًا واضحًا لمشاركة الصحابة في اختيار القيادة وتأييدها، كما حدث في بيعة العقبة وبيعة الرضوان.

11- المحاسبة والعزل: الأخذ بآليات الرقابة الحديثة، مثل: سحب الثِّقة، والمساءلة القانونية. والتي لها ما يماثلها في فقه الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في نظام الحسبة في الإسلام. ولقد كفلت الشَّريعة الإسلاميَّة حرية الرأي والتَّعبير، فالنُّصح للحاكم واجب، والنَّقد البنَّاء مطلوب لصلاح الأمة.

12- السيرة النبوية زاخرة بنماذج التَّحالف: مع من يخالفنا في الدِّين والعقيدة حال ضعف المسلمين؛ كدخوله -ﷺ- في جوار عمه، ودخول أتباعه في جوار النَّجاشي وحمايته؛ لأجل المحافظة على أرواحهم، لم يطعن ذلك في دينهم وعقيدتهم، فالتَّحالف هدفه إيجاد التَّوازن، والمحافظة على ما يمكن إنقاذه، وتبادل المصالح.

التوصيات

1– إعادة تجديد أصول الفقه، وإحياؤه في مباحث المصلحة، والمقاصد، وخاصة زمن العولمة وزوال الحدود الثقافية، وتقارب الزمان بين الأمم، حتَّى أضحى العالم قرية واحدة.

2– إعادة كتابة السِّياسة الشَّرعية، مع إعادة تموضع مصطلحات الولاية والإمارة والحاكمية وحكم الأغلبية، بم يتوافق والدولة الحديثة، وبما لا يصطدم وثوابت الشَّريعة.

3– الخروج من حالة الإسهاب والتَّضخم الفقهي، في فروع الشَّريعة، إلى بذل الجهد والوقت في أصول الدِّين، وصناعة فقة الدولة وبناء القيم الدستورية الإسلامية.

4– الارتقاء من مقاصد الشَّريعة إلى المنظومة المقاصدية، التي تحقق رسالة الاستخلاف المنوطة بعمران الإنسان، وعمران الكون.

5– توسيع دائرة المشترك الإنساني، وذلك بتوسيع مشاركة الآخر: (غير المؤمن أو المختلف معه عقديًا) في تحقيق العدل الاجتماعي كقيمة إنسانية كبرى.

6 – فتح أبواب الحوار والنقاش المجتمعي لمثل هذه القضايا.

Abstract.

1– Governance and Sovereignty Dogmatic political participation proceeds from the principle that

sovereignty belongs to Islamic Law (Al–Shar'a). This means the Ummah's role in parliaments or councils is not to invent legislation ex nihilo, but to derive rulings and codify public interests in a manner that does not contradict definitive texts (Qat'i al–Thubut wa al–Dalala).

2-The Necessity of Harmonizing the Doctrinal and Purposeful Dimensions

This emphasizes the deep correlation between the work of the heart and sincere intentions, rather than mere physical entry and participation. The foundational basis here is the jurisprudence of possibility (Fiqh al–Mumkin), establishing that such participation does not constitute the "inclination" prohibited in the Quranic verse.

3- Trusteeship (Istikhlaf), Not Absolute Delegation

The thesis concludes that authority in the Islamic worldview is a trusteeship (Istikhlaf) entrusted to the Ummah. This renders political participation not merely a civil right, but a religious obligation to lift injustice, prevent tyranny, and protect the sanctuary of Islam.

4-Treating Means as Objectives (Maqasid(

The thesis concludes that the mechanisms of democracy—such as ballot boxes, peaceful rotation of power, and the separation of powers—are means to achieve major Islamic objectives (Maqasid), such

as justice, eliminating injustice, and preventing tyranny. Given that "what is necessary to fulfill a duty becomes a duty itself," participation becomes a legitimate legal means to achieve the objectives of the Sharia.

5-Prioritizing the Benefit of Participation over the Harm of Seclusion

Political isolation leads to the detrimental outcome of empowering corrupt individuals. Therefore, political participation—even within systems that are not fully compliant with Islamic law—is considered an application of the rule: "Committing the lesser of two harms to secure the greater of two benefits".

6-Refuting Deviant Opinions Aimed at Declaring Sincere Workers in the Three Branches of Government as Infidels (Takfir(

7-The Concept of Loyalty and Disavowal (Al-Wala' wa al-Bara('

This concept by no means implies a refusal to communicate or engage with others. Distinctions must be made among peaceful non-Muslims, those under covenant (Mu'ahid), and combatants, recognizing that they are not treated equally. Furthermore, affection (Love) is categorized into doctrinal and natural affection.

8-Broadening the Concept of Shura (Consultation(

The findings conclude that Shura in the modern era must be embodied in binding constitutional institutions rather than remaining merely advisory or informative to the ruler, transforming constitutional concepts and values into practical mechanisms and procedures to prevent tyranny. The Caliphates of Abu Bakr, Umar, Uth-

man, and Ali (may Allah be pleased with them all) were founded upon the principles of Shura and the Pledge of Allegiance (Bay'ah). Shura compels the ruler to adopt the opinion of the Ummah or its representatives, and the Ummah must be consulted on its critical destiny-shaping decisions. The Prophet (ﷺ) used to consult his companions in all matters outside divine revelation, involving them in decision-making, establishing that Shura is binding rather than merely advisory in contemporary times.

9-Majority Rule as an Islamic Principle

The concept of majority rule is not exclusively Western; rather, it is a legitimate Islamic and legal concept in politics and other fields.

10-The Pledge of Allegiance (Bay'ah(

The Bay'ah represents the social contract between the ruler and the ruled, serving as the basis of legitimacy in Islamic governance. It grants the Ummah the right to choose its leadership, mirroring modern elections. Historically, the Bay'ah was a clear manifestation of the Companions' participation in selecting and endorsing leadership, as seen in the Pledges of al-Aqba and al-Ridwan.

11-Accountability and Impeachment

Adopting modern oversight mechanisms, such as votes of no confidence and legal accountability, which have direct equivalents in the jurisprudence of enjoining good and forbidding evil (Al-Hisbah system in Islam). Islamic law guarantees freedom of opinion and expression; advising the ruler is a duty, and constructive criticism is required for the welfare of the Ummah.

12–Precedents of Alliance in the Prophetic Biography

The Prophetic Seerah is rich with models of alliances with those who differ in religion and creed during periods of Muslim weakness. Examples include the Prophet (ﷺ) placing himself under the protection of his uncle, and his followers entering the protection of the Negus to safeguard their lives—actions that did not compromise their faith or creed. The objective of such alliances is to establish balance, preserve what can be saved, and exchange mutual interests.

فهرس الآيات

م	طرف الآية	رقم	رقم الصفحة
	سورة البقرة		
1	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	30	14
2	﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾	55	246
3	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	104	125
4	﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	177	18
5	﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	184	23
6	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾	214	54

7	﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾	216	60
8	﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾	219	62-59
9	﴿فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ﴾	233	-68
10	﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾	282	140
11	﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾	286	-23
	سورة آل عمران		
12	﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾	28	-237 283
13	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾	102	224-22
14	﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ﴾	113	19
15	﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾	104	82
16	﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾	159	-82-67- -105 -107 -109

			-138 -115 -111
17	﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَبِئۡسَ مَا يَشۡتَرُونَ﴾	187	45
	سورة النساء		
18	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾	1	41-5
19	﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾	7	43
20	﴿فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ﴾	12	30
21	﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ﴾	46	246
22	﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾	58	196-47
23	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾	59	-84-44 -196 -255
24	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾	65	196
25	﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ	83	85

	﴿مِنۡهُمۡۗ﴾		
26	﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾	89	237
27	﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدۡ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا﴾	123	42
28	﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾	165	170-21
	سورة المائدة		
29	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾	1	-213 254
30	﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾	2	-94 -222
31	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾	8	191
32	﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾	45	198
33	﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾	48	169-41
34	﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾	49	154
35	﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾	50	-18 -195 -255

			169
36	﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	51	237---283-240
37	﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡۗ﴾	68	42
38	﴿وَلَوۡ كَانُواْ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾	81	237
39	﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾	98	135
40	﴿قُل لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ كَثۡرَةُ ٱلۡخَبِيثِۚ﴾	100	135
	سورة الأنعام		
41	﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾	57	18
42	﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾	108	55
43	﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾	116	-133
44	﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾	151-152	41
45	﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾	152	41

46	﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	162	18
	سورة الأعراف		
47	﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾	45	82-46
48	﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	54	255
49	﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾	82	46
50	﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾	85	43
51	﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ﴾	86	134
	سورة الأنفال		
52	﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ۖ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾	25	34
53	﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾	61	252
54	﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾	75	248
	سورة التوبة		
55	﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾	31	197
56	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ	34	-46 42-170

	ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾		
	سورة هود		
57	﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾	88	23
58	﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾	113.	-222 -224 213
	سورة يوسف		
59	﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾	55	-214
60	﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرۡفَعُ﴾	76	-217 220-ا
61	﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾	103	132
62	﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾	106	132
	سورة الكهف		
61	﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ وَلَا تَعۡدُ عَيۡنَاكَ عَنۡهُمۡ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾	28	133
	﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا﴾		
	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا﴾	107	18
	﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ	110	18

	أَحَدًا﴾		
	سورة طه		
63	﴿وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾	32	29
64	**سورة الأنبياء**		
65	﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾	107	21
	سورة النور		
66	﴿يَوۡمَئِذٖ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلۡحَقَّ﴾	25	145
	سورة النمل		
	﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ﴾	32	-72 -113
	سورة القصص		
67	﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي فَأَوۡقِدۡ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجۡعَل لِّي صَرۡحَا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾	38	100-85
68	﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾	56	242
	سورة الروم		
69	﴿وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾	5-4	272
70	سورة يس		
71	﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾	7	
72	سورة ص		
	﴿وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ	24	30

	وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ﴾		
	سورة غافر		
	﴿وَقَالَ رَجُلٞ مُّؤۡمِنٞ مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَكۡتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقۡتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدۡ جَآءَكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمۡۖ﴾	28	228
73	﴿ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾	29	-114 -131
74	﴿وَلَقَدۡ جَآءَكُمۡ يُوسُفُ مِن قَبۡلُ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلۡتُمۡ فِي شَكّٖ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦۖ ﴾	34	-201 218
75	﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾	35	138
76	﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾	59	118
	سورة الشورى		
77	﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ﴾	10	43
78	﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾	21	—43 -197
79	﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾	38	-82-67 -109 -110 -111
80	**سورة الزخرف**		
81	﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ﴾	54	138
	سورة الأحقاف		
82	﴿أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ	4	29

	عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾		
83	﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ﴾	17	95
	سورة الذاريات		
84	﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	56.	21
	سورة الحديد		
85	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾	25	156
86	**سورة المجادلة**		
87	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾	12	58
88	﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾	13	58
	سورة الممتحنة		
89	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾	1.	-241-237
90	﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾	4	238
91	﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾	8.	-271-240
92	﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ	9	240

	ٱلظَّٰلِمُونَ﴾		
	سورة التغابن		
93	﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾	16.	-23-22 -201 -62 -203
	سورة الطلاق		
94	﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾	7.	23
	سورة التحريم		
95	﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ إِذۡ قَالَتۡ رَبِّ ٱبۡنِ لِي عِندَكَ بَيۡتٗا فِي ٱلۡجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرۡعَوۡنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	11	228
96	**سورة نوح**		
97	﴿وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمۡ يَزِدۡهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارٗا﴾	21	138
98	**سورة النازعات**		
99	﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾	24	-228- 198
	سورة المطففين		
100	﴿وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾	3.	58
	سورة العلق		
101	﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾	7=6	39

فهرس الأحاديث

م	أطرف الحديث	الصفحة
50	إنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا، وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا، فَأَوْقَدَ نَارًا	191
1	مَثَلُ القَائِمِ علَى حُدُودِ اللَّهِ والوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا علَى سَفِينَةٍ	39
2	أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى	209
3	أمر باتباع السواد الأعظم	137
4	أَلَا وَإِنِّي فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَأُكَاثِرُ بِكُمْ الْأُمَمَ	136
5	الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ	-27-37
52	إنَّ أَخًا لَكُمْ قد مَاتَ فقوموا فصلُّوا عليه»	203
77	أتى النبي ﷺ رجل مقنع بالحديد	284
51	أَحَلُّوا لَهُمْ الْحَرَامَ فَأَطَاعُوهُمْ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ الْحَلَالَ فَأَطَاعُوهُمْ	197
6	أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم	77-69
7	ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ، أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا،	88
8	إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر	104
9	إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم	22
10	أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ". فَقَامَ المِقْدَادُ بنُ عَمْرٍو ﷺ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بنُ مَسْعُودٍ ﷺ: شَهِدْتُ مِنَ المِقْدَادِ بنِ عَمْرٍو مَشْهَدًا لَأَنْ أَكُونَ صَاحِبَهُ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا عُدِلَ بِهِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، امْضِ لِمَا أَرَاكَ اللَّهُ	-69-111
	أَخَذَهَا مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ	101
11	أمَّا إنه قد صدقكم	88
63	إنّ ابْنَ جُدْعَانَ كَانَ يُطْعِمُ الطّعَامَ وَيَقْرِي الضّيْفَ فَهَلْ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ	261

م	أطرف الحديث	الصفحة
12	إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به	95-94
68	إنَّ الْبِضْعَ فِيمَا بَيْنَ الثَّلاثِ إِلَى التِّسْعِ، فارْجعْ إلى القَوْمِ	272
13	إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين	139
14	إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين	30
75	إن بالحبشة ملكا	278
79	إن رسول الله قال ياصفون هل عندك سلاح	286
80	إِنَّ الأَنْصَارَ اجْتَمَعُوا فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ،	86
81	إِنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، بِنْتَ النَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ، وَفَدَكٍ	87
82	إنا لا نستعين بالمشركين	288
83	ارجع فلن أستعين بمشرك	283-282
15	إنك امروء فيك جاهلية	88
16	إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ	39
74	إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق	277
48	إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الحَدَّ عَلَى الوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ	189-156
17	إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ، وَاللَّهِ خَيْرًا، رَأَيْتُ بَقَرًا تُذْبَحُ، وَرَأَيْتُ فِي ذُبَابِ سَيْفِي ثَلْمًا	-70-111
18	إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهَذَا الأَمْرِ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّفَرِ الَّذِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاض	90
58	أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى قال عمر علام نعطي الدنية في ديننا	253
19	أيُّكم رأى رؤيا؟ " فذكر معناه، ولم يَذكرِ الكراهيةَ	99
20	الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً	58

م	أطرف الحديث	الصفحة
21	تَرَى المؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ،	238
22	تزوجوا الوَدُودَ الوَلُودَ فإني مكاثِرٌ بِكُمُ الأمم	136
57	ثم قال لعلي امح رسول الله	252
	حَالَفَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ	246
23	حدثوا الناس على قدر عقولهم	55
24	الحكمة ضالة المؤمن	148
25	خِلافةُ النُّبوَّةِ ثَلاثونَ سَنَةً، أي: مُدَّةُ بقائِها في أُمَّةِ الإسلامِ بَعْدَ	84
26	دَعْهُ لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ	60
69	ستصالحون الروم صلحًا آمنا	286-272
65	شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلامٌ	260
61	شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلامٌ، فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ،	275-264
	شَهِدْتُ في دار ابن جدعان	275-245
	ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الإِيمَانِ	238
27	صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ أَوِ العَصْرَ فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو اليَدَيْنِ	139
28	عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ،	136
29	عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ	99
30	«عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ	85
31	فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم	93
32	فَإِنَّ مِثْلَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ لَا يَخْرُجُ وَلَا يُخْرَجُ، إِنَّكَ تَكْسِبُ المَعْدُومَ	278

م	أطرف الحديث	الصفحة
33	فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ قَرَابَتِي	88
34	فَخَشِيتُ أَنْ أَقُولَ كَلِمَةً تُفَرِّقُ بَيْنَ الجَمْعِ، وَتَسْفِكُ الدَّمَ، وَيُحْمَلُ عَنِّي غَيْرُ ذَلِكَ	98
35	فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَأُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ حِينَ اسْتَلْبَثَ الوَحْيُ، يَسْتَشِيرُهُمَا فِي فِرَاقِ أَهْلِهِ	113
36	فَقَالَ مَرْوَانُ: إِنَّ هَذَا الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ، {وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي}	97-96
37	فَقَدِ اقْتَدَى بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا؛ وَإِلَّا فَقَدِ اقْتَدَى بِأَبِي بَكْرٍ، وَأَجْمَعُوا عَلَى انْعِقَادِ الْخِلَافَةِ بِالِاسْتِخْلَافِ	70
38	فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ	113
39	قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هولاء الأسارى؟» فقال أبو بكر الله : يا نبي الله؛ هم بنو العم، والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية	112-70
66	قَالَ: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكِ»	271-240
49	القُضاةُ ثلاثة: واحِدٌ في الجنة، واثنان في النار	189
40	كُلُّكُمْ رَاعٍ فَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ	104
53	كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا	228
41	لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا	88
42	لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ	264-246-267-247
43	لَا حِلْف فِي الْإِسْلَامِ	246

م	أطرف الحديث	الصفحة
44	لَنْ يَجْمَعَ اللَّهُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا،	134
78	لا تستضئووا بنار المشركين	284
55	لا حلف في الإسلام	246
	«لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»	192
73	لقد أجرنا من أجرتي يا أم هاني	276
62	لقد شهدت في دار ابن جدعان حلفًا لو دعيت	245-265-275
56	لَمَّا صَالَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْلَ الحُدَيْبِيَةِ، كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي	252
	مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ	116
72	لو كان فيهم المطعم بن عدي	276
70	ما نالت قريش شيئا أكرهه	276
	مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ	135
60	ما يدريك، لعل الله اطلع على أهل بدر	241
	«مَا خَلَأَتْ القَصْوَاءُ، وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ	103
61	مَتَى أَوْصَى إِلَيْهِ؟ فَقَدْ كُنْتُ مُسْنِدَتَهُ إِلَى صَدْرِي - أَوْ قَالَتْ: حَجْرِي -	98
45	مَرُّوا بِجَنَازَةٍ، فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَجَبَتْ»	134
46	مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وخانَ رَسُولَهُ وخانَ الْمُؤْمِنِينَ»	38
47	مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايِعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ، تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا	113
48	من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان	23

م	أطرف الحديث	الصفحة
49	مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ	142
50	مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ	38
51	نهى أن تقطع الأيدي في الغزو	57
71	هو في ضحضاح من النار	276
	وأوفوا بعقد الجاهلية	273
68	وَيَقُولُ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ "	99
52	يَا آدَمُ، فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، فَيَقُولُ	133
53	يَا أُمَّ خَالِدٍ، هَذَا سَنَاهْ» وَسَنَاهْ بِالحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ	125
54	يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ	60
55	يد الله مع الجماعة	145

فهرس مصادر الأطروحة ومراجعها

القرآن الكريم، رواية حفص عن نافع، مصحف المدينة المنورة، بخط عثمان طه، (على الحاسوب).

1. الملك دريس عاهل ليبيا حياته وعصره، يعد هذا الكتاب من أهم المصادر، صدر في سنة 1989م، مؤلفه إريك آرمر فوللي دي كاندول.
2. الاتفاقيات والمعاهدات الدولية بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية، إيناس مُحَمَّد البهجي، يوسف المصري، المركز القومي للاصدارات القانونية، ط/ الأولى، 2013م.
3. الإحسان في تقريب صحيح ابن جبان، مُحَمَّد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي أبوحاتم الدارمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: موسسة الرسالة بيروت، ط/ الأولى، 1408هن 1988م.
4. أحكام التحالف السياسي في الفقه الإسلامي، مُحَمَّد عزت صالح عنيني، رسالة ماجيستير نوقشت: 2008/11/17م.
5. الأحكام السلطانية، للماوردي، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، 1427هـ، 2006م.
6. أحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط/ الثانية، 1415هـ، 1995م.
7. الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو مُحَمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456 هـ)، قوبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد مُحَمَّد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة بيروت.
8. الأحلاف والتكتلات في السياسة المعاصرة، مُحَمَّد عزيز شكري، عالم المعرفة، 1978م، (د.ت).
9. أدب الدنيا والدين، المؤلف: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت 450هـ)، الناشر: دار مكتبة الحياة، (د.ت)، تاريخ النشر: 1986م.
10. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المؤلف: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق – كفر بطنا، قدم له:

الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، ط/ الأولى 1419هـ - 1999م، عدد الأجزاء: ٢.

11. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى ثورات الربيع العربي، مُحَمَّد مختار الشنقيطي، منتدى العلاقات العربية الدولية، قطر، ط/ الثانية، 2019م.

12. أسس المشاركة السياسية فى الإسلام، مُحَمَّد اشتيوي الدليمي، مجلة الجامعة الأسمرية، مجلد العلوم الشرعية والإنسانيه، منشور 2017/9/30م، (د.ت).

13. الإسلام بين الدولة الثيوقراطية، والعلمانية، عبدالحفيظ أحمد مراد، منشورات مدونة عيون المعرفة، (د.ت).

14. الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، أبو الأعلى المودودي، تعريب: خليل أحمد الحامدي، دار القلم الكويت، ط/ الرابعة، 140هـ، 1980م.

15. الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، مركز الأهرام مصر، ط/ الأولى، 1413هـ، 1993م.

16. الإسلام والعلاقات الدولية دراسة مقارنة، أحمد عبدالحميد مبارك، منشورات الجامعة المفتوحة، 1993م.

17. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبدالقادر عودة، دار الكتاب العربي القاهرة، 1959م.

18. أصول السرخسي، أبي بكر مُحَمَّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ا(ت 490هـ)، حققه: أبو الوفاء الأفغاني، عنيت بنشره: لجنة إحياء المعارف انعمانية بحيدر آباد الهند.

19. أصول العلاقات الدولية في الإسلام، عمر أحمد الفرجاني، منشورات دار اقرأ، ط/ الثانية، 1397هـ، 1988م.

20. أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ثروت بدوي، (د.ت)، (د.م).

21. أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، غربيي فاطمة الزهراء، الجزائر، 2015م، (د.م).

22. إعلام الموقعين عن رب العالمين، المؤلف: أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: مُحَمَّد أجمل الاصلاحي، تخريج عمر بن سعدون، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت)، ط/ الأولى، 1440 هـ – 2019 م.

23. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419هـ – 1999م.

24. الأمير، نيقولا ميكيافلي، ترجمة: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط/ الرابعة والعشرون، 2002م.

25. بحث مُحَمَّد عادل عثمان، المركز الديمقراطي العربي 21 أغسطس، 2016م.
https://democraticac.de/?p=3602

26. البحر المحيط (في التفسير)، المؤلف: مُحَمَّد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الأندلسي [ت 754 هـ كذا على غلاف المطبوع! والصواب (ت 745 هـ) كما في مصادر ترجمته]، بعناية: صدقي مُحَمَّد جميل العطار (جـ 1 و 10) – زهير جعيد (جـ 2 إلى 7) – عرفان العشا حسّونة (جـ 8 إلى 10)، الناشر: دار الفكر – بيروت، عام النشر: 1420 هـ – 2000م.

27. البداية والنهاية، المؤلف: عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (701 – 774 هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدارسات العربية والإسلامية بدار هجر، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1417 – 1420 هـ.

28. البرلمان في الدولة الحديثة المسلمة، علي الصلابي، دار المعرفة، بيروت، ط/ الأولى، 2014م.

29. بستان الأخبار مختصر نيل الأوطار، فيصل بن عبدالعزيز بن فيصل بن أحمد الحريملي، ط/ الأولى، دار اشبيليا الرياض، 1419هـ، 1998م.

30. تاج العروس من جواهر القاموس، المؤلف: محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، أعوام النشر: (1385 – 1422 هـ) = (1965 – 2001 م)، وصَوّرتْ أجزاءً منه: دار الهداية، ودار إحياء التراث.

31. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الحافظ المؤرخ: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، تحقيق: الدكتور عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، 1407هـ، 1987م.

32. تاريخ الخلفاء وتطبيقات الشورى. علي الرفاعي، بيروت، دار الهدى، 1998م.

33. تاريخ الرسل والملوك، مُحَمَّد بن جرير بن زيزيد بن كثير بن غالب، ابن جرير الطبري، دار التراث العربي بيروت، ط/ الثالثة، 1387هـ.

34. تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (499 هـ – 571 هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1415 هـ – 1995 م.

35. تاريخ وسيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مُحَمَّد رضا، مكتبة الجامعة المصرية، مطبعة المحمودية التجارية بالازهر1355هـ، 1936م.

36. التأصيل الشرعي لمفهوم المشاركة السياسية، إلياس ميسوم، باعلي واسعيد بأحمد، جامعة وهران الجزائر، الملة الجزائرية للسياسة والأمن، المجلد 10–العدد 1، 2022م.

37. تأصيل فقه الموازنات، عبدالله الكمالي، دار ابن حزم بيروت، ط/ الأولى، 1412هـ، 2000م.

38. تأصيل مفهوم المشاركة السياسية، المركز الديمقراطي العربي، صفحة على الانترنت، 21/ أغسطس/ 2016م.

39. التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤلف: أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط/ الأولى، 1409 هـ – 1988 م.

40. التحالف السياسي في الإسلام، منير مُحَمَّد الغضبان، دار السلام القاهرة، ط/ الرابعة، 1427هـ، 2006م.
41. التحولات في الفكر العربي المعاصر. مُحَمَّد عابد الجابري، (د.ت)، (د.م).
42. الترجيح بعمل السلف وعلاقته بالأدلة الشرعيةعند الأصوليين دراسة تأصيليةت طبيقية د. سلطان بن حمود العمري، قدم للنشر في: ٥١ /١٤٤١/٠٩هـ؛ وقبل للنشر في: ١٤٤٢/٠١/١٥هـ، العدد (٨٤) رجب١٤٤٢هـ – مارس٢٠٢١م
43. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، المؤلف: عبد القادر عودة، الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت، 1430هـ، 2009م.
44. التطبيع مع الكيان من منظور فقهي، حميد المقدس الغريفي، مؤسسة البشائر للعلوم الإنسانية والإسلامية، العراق، رقم الكتاب: 9901
45. التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود،(د.ت)، (د.م).
46. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، رئيس الجامعة الدولية، أمين عام مجمع فقهاء أمريكا، طبعة خاصة بمنتدى المفكرين المسلمين، 1432هـ، 2011م.
47. التعددية السياسية في الدولة الشورية، مُحَمَّد عبد الرحمن بالروين، مكتبة وهبة، دار الاستقلال، ط/الثانية، 1428هـ، 2007م.
48. التعريفات، المؤلف: علي بن مُحَمَّد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ -1983م.
49. تفسير التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف: مُحَمَّد الطاهر بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ، عدد الأجزاء: ٣٠ (والجزء رقم ٨ في قسمين).
50. تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، المؤلف: أبو القاسم، مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ.

51. تفسير الجامع لأحكام القرآن، المؤلف: أبو عبد الله، مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.

52. تفسير الشعراوي – الخواطر، المؤلف: مُحَمَّد متولي الشعراوي (ت 1418هـ)، الناشر: مطابع أخبار اليوم.

53. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، المؤلف: مُحَمَّد رشيد بن علي رضا بن مُحَمَّد شمس الدين بن مُحَمَّد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م.

54. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، المحقق: سامي بن مُحَمَّد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

55. تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المؤلف: محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري [ت 538 هـ]، وبهامشه أربعة كتب: 1 - «الانتصاف من الكشاف» لأحمد المعروف بابن المنير الإسكندري [ت 683 هـ]، 2-«الكافي الشافِ في تخريج أحاديث الكشاف» للحافظ ابن حجر العسقلانِي [ت 852 هـ]، 3- «حاشية الشيخ مُحَمَّد عليان المرزوقي» [ت 1355 هـ]، 4- «مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف» للشيخ مُحَمَّد عليان المذكور، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة: الثالثة 1407 هـ.

56. تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المؤلف: أبو مُحَمَّد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي مُحَمَّد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

57. تفسير الميزان، مُحَمَّد حسين الطباطبائي، (د.ت)، (د.م).

58. تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، المحقق: مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

59. تفسير جامع البيان لتأويل آي القرآن، أبو جعفر مُحَمَّد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود مُحَمَّد شاكر، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ت).

60. تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت 1270 هـ)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م.

61. تفسير فتح القدير، المؤلف: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ.

62. تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق بيروت، ط/ الرابعة والثلاثين، 1425هـ، 2004م.

63. تفسير محاسن التأويل، المؤلف: مُحَمَّد جمال الدين بن مُحَمَّد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332 هـ)، المحقق: مُحَمَّد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

64. تفسير مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، المؤلف: أبو عبد الله مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

65. التكتلات الاقتصادية الإقليمية في البلدان النامية وتحديات العولمة الاقتصادية، مُحَمَّد محمود، (د.ت)، (د.م).

66. التكفير وضوابطه، إبراهيم بن عامر الرَّحيلي، دار الإمام أحمد، ط/ الثانية، 1429هـ، 2008م.

67. تيسيرُ علم أصول الفقه، المؤلف: عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط/ الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

68. نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، تيم دان، وميليا كوريك، وستيف سميث، ترجمة ديما الخضر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط/ الأولى، بيروت، 2016م.

69. الثورة والتغيير الاجتماعي، السيد يسن، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية بالأهرام، (د.ت)، (د.م).

70. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عبدالنبي عبدالرسول الأحمد بكري،(د.ت).

71. جامع معجم عربي عربي، الشبكة العنكبوتية.

72. الجدل على طريقة الفقهاء، لابن عقيل الحنبلي، ط: مكتبة الثقافة الدينية. (د.ت)، (د.م).

73. جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، د: لزهر بوارضي، المجلة العلمية لجامعة الجزائر العدد الثالث، 09 ديسمبر 2017.

74. حاشية رد المحتار على الرد المختار، ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبدالجواد، علي مُحَمَّد معوض، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، 1423هـ، 2001م.

75. الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، أبي الحسين علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حبيب البصري البغدادي، دار الكتب العلمية، بيرون، تحقيق: علي مُحَمَّد معوض، عادل أحمد عبدالجواد، ط/ الأولى، 1419هـ، 1999م.

الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، أبي الحسينعلي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حبيب البصري البغدادي، دار الكتب العلمية، بيرون، تحقيق: علي مُحَمَّد معوض، عادل أحمد عبدالجواد، ط/ الأولى، 1419هـ، 1999م.

76. الحركة السنوسية في أفريقيا، علي الصلابي، دار المعرفة بيروت، ط/ الثالثة، 1430هـ، 2009م.

77. الحسبة، ابن تيمية بحث مُحَمَّد عادل عثمان، المركز الديمقراطي العربي، (د.ت)، (د.م).

78. الحق المر، مُحَمَّد الغزالي، دار الشروق القاهرة، رقم الإيداع الدولي: 7864/88.

79. حقيقة الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام، مُحَمَّد أمان بن علي الجامي، دار: المنهاج، ط/ الأولى، 1426هـ، 2005م.

80. حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمر سليمان الأشقر، ط/ الأولى، دار النفائس عمان الأردن، 1412هـ، 1992م.

81. خصائص المجتمع المني، المتمع المدني مجال مواطنة وفاعلية مجتمع، د/ وجيه قانصو، (د.ت)، (د.م).

82. الخلافة والملك، ابو الاعلى المودودي، (د.ت)، (د.م).

83. الخلافة، مُحَمَّد رشيد بن علي رضا، الزهراء للإعلام العربي القاهرة، تاريخ النشر: 1431هـ. دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط/ الأولى – ١٤١٤ هـ

84. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، دار الفضيلة الرياض، ط/ الأولى، 1429هـ، 2008م.

85. دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، دار الشروق القاهرة، ط/ الأولى، 1427هـ، 2006م.

86. دروس للشيخ الددو، على الشبكة العنكبوتية.

87. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، المؤلف: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت ق 12 هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط/ الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

88. دور وسائل الإعلام المسموعة والمرئية في التنمية الثقافية، (د.ت)، (د.م).

89. دولة الرسول من التكوين إلى التمكين، سلامة كامل الدهش، دار عمَّار، ط/ الأولى، 1415هـ، 1994م.ال

90. الديمقراطية التاريخ والمفهوم، وجيه قانصو، (د.ت)، (د.م).

91. الديمقراطية في الإسلام، مودرون كريمر، ترجمة: نيرمين الشرقاوي، مؤسسة هنداوي، ط/ الأولن 2015م.

92. الديمقراطية وفضيلة الحوار، برهان زريق، موافقة وزارة الإعلان السورية على الطباعة، ط/ الأولى، 2017م.

93. الديمقراطية التشاركية المفهوم النشأ والآليات، محسن الندوي، مطبعة الخليج العربي، ط/ الأولى، 2018م.

94. الديمقراطية التوافقية وانعكاساتها على إدارة التنوع الإثني، نبهان سالم مرزق أبو جاموس، (ص، 5-6)، مجلة الأكاديمية العربية في الدنمارك، العدد: 2020/ السنة الثانية عشر. https://ao-journal.org/journal/edition/651

95. الديمقراطية في المنظور الإسلامي د/ عبد العزيز بن عثمان التويجري، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو - 1426هـ / 2005.

96. الديمقراطية في أمريكا، ألكسيس دي توكفيل، ترجمة وتعليق: أمين مرسي قنديل، عالم الكتاب القاهرة، (د.ت).

97. الديمقراطية من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، هاشم الميلاني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (د.ت).

98. الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي، أحمد الشحات، القاهرة، دار الفكر العربي، 2011م.

99. الديمقراطية وموقف الإسلام منها، مُحَمَّد نور مصطفى الراهون، رسالة ماجستير، (د.ت)، (د.م).

100. الديمقراطية دين، أبو مُحَمَّد عاصم المقدسي، إصدارات غرفة الفجر، (د.ت).

101. دور تكنولوجيا الإعلام والاتصال في إرساء ممارسة الديمقراطية الكترونية، مجلة الدراسات الإعلامية،

102. المركز الديمقراطي العربي، العدد- الأول يناير 2018م. (د.م).(د.ط).

103. الدين والسياسة (تأصيل ورد وشبهات) يوسف القرضاوي، الدوحة، 1427هـ، 2006م. (د.ط).

104. ديوان النابغة الجهدي، جمع وترتيب وشرح: وضح الصمد، دار صادر بيروت، ط/ الأولى، 1998م.
105. الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن مُحَمَّد بن المفضل، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار السلام، ط/ الأولى 1428هـ، 2007م.
106. الرحيق المختوم، المؤلف: صفي الرحمن المباركفوري [ت 1427 هـ]، الناشر: دار الفكر (طبعة خاصة بدار ومكتبة الهلال) – بيروت، عام النشر: 2002 م.
107. الرد على الباطنية، أبو حامد الغزالي، ط/ ليدن، 1916م.
108. الرقابة البرلمانية في ظل النظام البرلماني جمهورية العراق وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة الموصل –كلية الحقوق بحث مقدم إلى مجلس / كلية الحقوق وهو متطلبات نيل شهادة البكالوريوس اعداد الطالب بشير مُحَمَّد بشير بأشراف د. حارث اديب ١٢١٢
109. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، المؤلف: عبد الرحمن السهيلي (508 - 581 هـ)، تحقيق: عمر عبدالسلام السلامي بيروت، ط/ الأولى، 1413هـ، 2000م.
110. زاد المعاد في هَدي خير العباد، المؤلف: شمس الدين، أبو عبد الله، مُحَمَّد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ابن قيم الجوزية (691 - 751 هـ)، حقّق نصوصَه وخرّج أحاديثه وعَلّق عليه: شعيب الأرنؤوط [ت 1438 هـ]- عبد القادر الأرنؤوط [ت 1425 هـ]، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، [الإصدار: الثاني] المنقّح المزيد، ط/ الأولى، 1417 هـ، 1996م.
111. السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع، القضاء، التنفيذ. عبدالوهاب خلّاف، ط/ الثانية، دار القلم، الكويت، 1404هـ، 1985م.
112. سنن ابن ماجه ت الأرنؤوط، المؤلف: أبو عبد الله مُحَمَّد بن يزيد بن ماجة القزويني (209 - 273 هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط [ت 1438 هـ]- عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ، 2009 م.
113. سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (202 - 275 هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط [ت 1438 هـ]- مُحَمَّد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

114. السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، عبدالكريم زيدان، ط/ الأولى، 1413هـ، 1993م

115. سنن الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ومُحَمَّد فؤاد عبدالباق، ط/ الثانية، وطبعة الحلبي القاهرة، 1495هـ، 1975م.

116. سنن الدارقطني، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت 385هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروتت، ط/ الأولى، 1424 هـ - 2004 م.

117. السنن الكبرى، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، (بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة)، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط [ت 1438 هـ]، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

118. سيادة القانون في الإسلام، محمود النجار، القاهرة، دار الثقافة، 2015م.

119. السيادة في ظل الجنسية والمركز القانوني للأجانب، مجلة كلية الحقوق للعلوم السياسية العراق،(د.ت).

120. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المؤلف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (661 - 728 هـ)، المحقق: أبو عمر الأثري، شرح: مُحَمَّد بن صالح العثيمين، دار الغد الجديد القاهرة، ط/ الأولى، 1428هـ، 2007م.

121. السياسة الشرعية في ضوء الشريعة الإسلامية، القرضاوي، مكتبة وهبة 2011م.

122. السيد يسن، الثورة التغير الاجتماعي، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية بالأهرام، العدد ،15 ،1977م.

123. سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط/ الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

124. السيرة الحلبية، علي الحلبي، [السيرة الحلبية = إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون]، المؤلف: علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، أبو الفرج، نور الدين ابن برهان الدين (المتوفى: ١٠٤٤هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط/ الثانية – ١٤٢٧هـ

125. السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة، أكرم ضياء العمريn مكتبة: العلوم والحكم المدينة المنورة، ط/ السادسة، 1415هـ، 1994م.

126. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي مُحَمَّد مُحَمَّد الصلابي، ط/ الأولى، دار ابن كثير، 2004م.

127. السيرة النبوية لابن هشام، المؤلف: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو مُحَمَّد، جمال الدين (ت 213 هـ)، تحقيق: مصطفى السقا [ت 1389 هـ]- إبراهيم الأبياري [ت 1414 هـ]- عبد الحفيظ شلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/ الثانية، 1375 هـ - 1955 م.

128. الشخصية الإسلامية، تقي الدين النبهاني، دار الأمة بيروت، ط/ السادسة، 1424هـ، 2003م.

129. شرح السنة، أبو مُحَمَّد الحسين بن مسعود بن مُحَمَّد البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مُحَمَّد زهير الشاوش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط/ الثانية، 1403هـ، 1983م.

130. شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، لمحمد بن أحمد الفتوحي، تحقيق: د/مُحَمَّد الزحيلي، د/ نزيه حماد، ط/ الأولى، مكتبة العبيكان، 1418 هـ - 1997م.

131. شرح اللمع في أصول الفقه، لإبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د/ علي بن عبد الرحمن العميريني، ط: دار البخاري، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م .

132. شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، عمر كاسل مقاوي، دار الفكر دمشق، 1406هـ، 1986م.

133. شروط وموانع تكفير المعين، د: علي بن عبدالعزيز علي الشبل، (د.ت)، (د.م).

134. الشورى فريضة إسلامية، علي الصلابي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط/ الأولى، 2012م.

135. الشورى وحكم الأغلبية دراسة مقارنة، عبد الله الحمد، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض 2010م.

136. صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقليها، المؤلف: أبو حاتم مُحَمَّد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي (ت 354 هـ)، المحقق: مُحَمَّد علي سونمز، خالص آي دمير، الناشر: دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م، عدد الأجزاء: 8 (الأخير فهارس).

137. صحيح البخاري،: مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ

138. صحيح الادب المفرد البخاري، مُحَمَّد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق وتعليق: مُحَمَّد ناصر الدين الألبانى، دار الصديق للنشر، ط/ الرابعة، 1418هـ، 1997م.

139. صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم النيسابوري، ترقيم: مُحَمَّد فؤاد عبدالباقي، دار الفجر للتراث القاهرة، ط/ الثانية، 1434هـ، 2012م.

140. صراع السلطة الدينية والسياسية في العالم العربي وآثاره، بحث: صهيب رزق، مركز برق للأبحاث والدراسات، www.bar-rs.com

141. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبدالرحمن الكواكبي، تقديم: أبو المظفر سعيد بن مُحَمَّد السناري، دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة، ط/ الأولى، 2012م.

142. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود مُحَمَّد الطناجي، عبدالفتاح مُحَمَّد الحلو، مطبعة هجر، ط/ الثانية، 1413هـ.

143. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط/ الأولى، 1434هـ، 2013م.

144. طَلبة الطُلبة، المؤلف: عمر بن مُحَمَّد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (ت 537هـ)، الناشر: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، (د.ت).

145. عثمان بن عفان، صادق إبراهيم عرجون، الدار السعزدية الرياض، ط/ الثانية، 1402هـ، 1981م.
146. العدالة الاجتماعية في الإسلامية، سيد إبراهيم قطب، دار الشروق، 1415هـ، 1995م.
147. العربي الجديد، مقال: نصر الدين دلاوي، على الرابط: (alaraby.co.uk)
148. العقد الفريد، المؤلف: أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن مُحَمَّد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت 328هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط/ الأولى، 1404م.
149. العلاقات الدولية، ستيفاني لوسن، ترجمة: عبدالحكيم أحمد الخزامي، دار الفجر، ط/ الأولى، 2014م.
150. العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وتطبيقهما في دولة الكويت، يعقوب يوسف ثامر الشمري، جامعة الشرق الاوسط، كلية القانون، 2010م.
151. علم أصول الفقه، المؤلف: عبد الوهاب خلاف (المتوفى: 1375هـ)، الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم)، عن الطبعة الثامنة لدار القلم، (د.ت).
152. علم المقاصد الشرعية، المؤلف: نور الدين بن مختار الخادمي، الناشر: مكتبة العبيكان، ط/ الأولى 1421هـ- 2001م.
153. العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبدالرحمن الحوالي، دار مكة، ط/ الأولى، 1402هـ، 1982م.
154. عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، سعيد بن سعيد العلوي، (د.ت)، (د.م).
155. غياث الأمم في التياث الظلم، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط/ الثانية، 1401هـ.
156. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، المؤلف: ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦ هـ) المحقق: مُحَمَّد تامر حجازي، الناشر: دار الكتب العلمية، ط/ الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م.
157. الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، الشاملة.

158. الفتاوى الكبرى، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، دار الكتب العلمية، ط/ الأولى، 1408هـ، 1987م.

159. فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الثانية، المؤلف: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، عدد الأجزاء: 11 جزءا، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض.

160. فتاوى اللجنة الدائمة– المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، عدد الأجزاء: 26 جزءا، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض.

161. فتاوى ربيع المدخلي على صفحته الشبكة العنكبوتية.

162. فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، ط/ الثالثة، دار القلم الكويت، 1424هـ، 2003م.

163. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ – ٨٥٢ هـ)، الناشر: دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

164. فرنسا تخلع حجاب الحرية والديمقراطية، مُحَمَّد نعيم ساعي، دار السلام، ط/ الأولى، 1425هـ، 2004م.

165. الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي، عبد الرحمن العويس، دمشق، دار الفكر، 2012م.

166. فقه السنة، المؤلف: سيد سابق (ت 1420هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط/ الثالثة، 1397 هـ - 1977 م.

167. فقه السيرة، مُحَمَّد الغزالي، دار الشروق القاهرة، 1420هـ، 2000م.

168. فقه المشاركة السياسية بين التأصيل والممارسة،حسن مُحَمَّد سلطان، 1437هـ، 2015م.

169. الإسلام عقيدة وشريعة، الإمام الأكبر محمود شلتوت، شيخ الأزهر، دار الشروق القاهرة، ط/20، 2010م.

170. الإسلام والاستبداد السياسي، مُحَمَّد الغزالى، تحقيق: مُحَمَّد خالد العقيد، شركة نهضة مصر للطباعة، ط/ السادسة، 2005م.

171. اشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلام، بيروت لبنان، 21433.26-2012م

172. الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: الأستاد على شيري، أبى مُحَمَّد عبد الله مسلم ابن قتيبة الدينوري، دار الأضواء بيروت، ط/ الاولى 1410 هـ 1990م.

173. تدوين الدستور الإسلامى، أبو الأعلى المودودى، مؤسسة الرسالة بيروت، ط/ الخامسة، 1401هـ 1981م.

174. التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية ، رسا لما جيم على جابر العبد الشارود دار السلام القاهرة ط/ الأولى، 1432هـ، 2011م.

175. تفسير القرآن الكريم، شيخ الأزهر، محمود شلتوت، دار شروق القاهرة، ط الرابعة عشرة 2010م.

176. حقيقة الديقراطية وأنها ليست من الإسلام، مُحَمَّد أمان الجامي، ط/ الثانية، دار المنهاج القاهرة، 1432هـ 2011م.

177. الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال، مُحَمَّد عمارة، دار السلام القاهرة، ط/الأولى 1432هـ، 2011م.

178. الدستور الحالة المصرية أسئلة وأجابات في ضوء الدساتير المقارنة، دكتور عماد الفقي، الناشر: المنظمة العربية لحقوق الانسان، رقم الابداع بدار الكتب ولونا فقه القومية 8205 / 2012م.

179. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، مُحَمَّد الغزالي، ودار الشروق القاهرة ويبروت، (د.ت) (د.م).

180. الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات،عبدالكريم زيدان، بحث منشور في مجلة المجمع الفقه- عدد (20)، 1428هـ، 2007م.

181. السياسة الشرعية أصولها مجالاتها، مُحَمَّد البنا، دار الهداية، ط/ الثانية 1422هـ، 2002م.

182. صحيح مسلم شرح النوري، محي الدين أبي زكريا بن شرف النووى، ضبط ومراجعه: مُحَمَّد مُحَمَّد تامر، دار الفجر القاهرة، ط/ الثانية، 1432هـ، 2011م.

183. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ أحمد من على من حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز عبدالله بن باز، تحقيق مُحَمَّد فؤاد عبدالباقي، دار البيان العربي الأزهر، 2007م.

184. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، عبد الرزَّاق أحمد السنهورى، تحقيق: توفيق مُحَمَّد الشاوي ونادية عبد الرزَّاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، منشورات الحلبي الحقوقية، ط/ الأولى، 1989م.

185. الفوائد في اختصار المقاصد، المؤلف: أبو مُحَمَّد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660هـ)، المحقق: إياد خالد الطباع، الناشر: دار

186. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مُحَمَّد سليم العوا، ط/ الثالثة، دار الشروق القاهرة، 1428هـ، 2008م.

187. القاموس السياسي، أحمد عطية الله، دار النهضة العربية، القاهرة، ط/ الرابعة، 1980م.

188. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، إعداد: مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي، ط/ دار إحياء التراث العربي، الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

189. القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، سعيد بو الشعير، د م ج، الجزائر، 1998م.

190. القانون الدستوري والنظم السياسية، د: عدنان طه الدوري، الجامعة المفتوحة طرابلس، قسم: القانون، ط/ الأولى 1370هـ، 2002م.

191. القانون الدولى العام، إبراهيم الرابي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت 2003م

192. قصص الأنبياء، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى عبدالواحد، مكتبة الطالب الجامعي مكة، ط/ الثالثة، 1408هـ، 1998م.

193. قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، أحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ الأولى، 2012م.

194. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المؤلف: أبو مُحَمَّد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط/ الخامسة، 1414هـ، 9191م.

195. قواعد ممارسة السياسة، جاسم سلطان، مؤسسة: أم القرى، ط/ الأولى، 1428هـ، 2008م.

196. كتاب الأموال، المؤلف: أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت 224هـ)، المحقق: خليل مُحَمَّد هراس، الناشر: دار الفكر بيروت، (د.ت).

197. الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، الناشر: جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط/ الأولى، 1357هـ،

198. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المؤلف: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش - مُحَمَّد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/ الثانية، 1433هـ، 2012م.

199. لسان العرب، المحمد بن مكرم بن منظور، ط: دار إحياء التراث العربي، إشراف: أمين مُحَمَّد عبدالوهاب، مُحَمَّد الصادق العبيدي، ط/ الثالثة، 1419هـ، 1999م.

200. لقاء الباب المفتوح، المؤلف: مُحَمَّد بن صالح بن مُحَمَّد العثيمين (المتوفى: 1421هـ)، [لقاءات كان يعقدها الشيخ بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال 1412هـ وانتهت في الخميس 14 صفر، عام 1421هـ]، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http://www.islamweb.net.

201. اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط/ الثانية، 1424هـ، 2003م.

202. اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، موسى بن راشد العازمي، تحقيق: مُحَمَّد رواس قلعجي، وعثمان الخميس، المكتبة العامرية الكويت، ط/ الأولى، 1432هـ، 2011م.

203. الليبرالية، شهريار زرشناس، ترجمة: حسن الصراف، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتجية، ط/ الأولى، 1439هـ، 2017م.

204. الليبرالية نشأتها ومجالاتها، عبدالرحيم بن صمايل السلمي، (د.ت)، (د.م).

205. مباحث ومقومات الديمقراطية، أحمد صابر حوحو، جامعة مُحَمَّد خضر بسكرة، مجلة المفكر، العدد الخامس.

206. مبادئ الحكم في الإسلام، علي الندوي، الرياض، مكتبة العبيكان، 2003م.

207. مبدأ الفصل بين السلطات وعلاقته باستقلال القضاء في العراق، هشام جليل إبراهيم الزبيدي، رسالة ماجستير.

208. المجتمع المدني عند توماس هوبز، وجون لوك، دكتورة فريال حسن خليفة، ط/ الأولى، مكتبة مدبولي القاهرة، 2005 م.

209. مجلة التنمية البشرية، درمك، 8070-1112-العدد: 10، 2602-6686.

210. المجلة السلفية الصادرة السعودية، شريط مفرغ

211. مجلة العلوم الإسلامية، العدد: الثاني، المجلد الأول، ديسمبر: 2018م، إبراهيم الأمين أحمد، كلية الدعوة أم درمان

212. مجلة المجتمع الكويتية الصادرة بتاريخ 23 / 05 / 1989م.

213. مجلة شروس المشاركة السياسية كآلية لترسيخ قيم الانتماء والولاء في المجتمع الليبي، (د.ت)، (د.م).

مجلة شروس، المشاركة السياسية كآلية لترسيخ قيم الإنتماء والولاء في المجتمع الليبي، العدد: 2024م، (ص، 66).

214. مجلة عالم المعرفة، رضوان عبد السلام، جيران في عالم واحد، تقرير إدارة شؤون المجتمع الدولي، (ص: 89). سبتمبر 1995.

215. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل حزيران، 2018م، العدد39.

216. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت 807 هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: 1414 هـ، 1994 م، عدد الأجزاء: 10.

217. مجموع الفتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن ابن مُحَمَّد بن قاسم النجدي وابنه مُحَمَّد، ط: دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ -١٩٩١م .

218. مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز رحمه الله، (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: مُحَمَّد بن سعد الشويعر.

219. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ مُحَمَّد بن صالح العثيمين، المؤلف: مُحَمَّد بن صالح بن مُحَمَّد العثيمين (المتوفى: 1421 هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن – دار الثريا، الطبعة: الأولى، 1407 – 1438 هـ، عدد الأجزاء: 35.

220. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، المؤلف: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف: د. مُحَمَّد بن سعد الشويعر، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، عدد الأجزاء: 30 جزءا.

221. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، تجميع: مُحَمَّد حميدالله، دار النفائس بيروت، ط/الخامسة، 1405هـ، 1985م.

222. محاضرات الديمقراطية، زين خلف نواف.

223. المحصول في أصول الفقه، لأبي عبدالله بن عمر الرازي، اعتنى به: طه جابر العلوان، ط/ الثالثة، مؤسسة الرسالة، 1418هـ - 1997م .

المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط/ الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، عدد الأجزاء: ٢٥ (٢٣ ومجلدان فهارس).

224. المحلى بالآثار، لأبي مُحَمَّد علي بن أحمد ابن حزم، تحقيق: د/ عبد الغفار البنداري، ط: دار الكتب العلمية ، دون تاريخ الطبع.

225. مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط/ الأولى، 1434هـ، 2013م.

226. المدونة، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.

227. مذاهب فكرية معاصرة، مُحَمَّد إبراهيم قطب، دار الشروق، ط/ التاسعة، 1422هـ، 2001م.

228. المركز العربي الديمقراطي، للدراسات الاستراتيجية؛ الاقتصادية والسياسية.
https://democraticac.de/?p=36026

229. مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة، أبي الفيض أحمد بن مُحَمَّد بن الصديق، تحقيق: عزيز ابغيزيز، المكتبة العصرية بيروت، ط/ الأولى، 1423هـ، 2002م.

230. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تضمينات: الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990م.

231. مستقبل الديمقراطية في العالم الإسلامي، صلاح الطرابلسي، تونس، دار المعارف، 2012م.

232. مسلم الثبوت في أصول الفقه، لمحب الله بن عبد الشكور (مع فواتح الرحموت)، ط: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ .

233. مسند أبي داود الطَّيالسي، المؤلف: أبو داود الطيالسي سليمان بن داود بن الجارود (ت ٢٠٤ هـ)، المحقق: الدكتور مُحَمَّد بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٤.

234. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: الإمام أحمد بن حنبل (164 - 241 هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط [ت 1438 هـ]- عادل مرشد – وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، عدد الأجزاء: 50 (آخر 5 فهارس)، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

235. المشاركة السياسية الأهمية والأهمية الأنماط والأبعاد، حسين علوان البيج، ط/ الأولى، المركز العربي برلين ألمانيا، 2020م.

236. المشاركة الشعبية في الإسلام، علي الندوي، الرياض، مكتبة العبيكان، 2003م.
237. المشروعية الإسلامية العليا، على جريشة، دار الوفاء: المنصورة، ط/ الثانية 1406 هـ - 1986م.
238. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن مُحَمَّد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت نحو ٧٧٠ هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت، عدد الأجزاء: ٢ (متسلسلة الترقيم)
239. معالم في الطريق، سيد إبراهيم قطب، دار الشروق، بإشراف: المملكة العربية السعودية، وزارة المعارف، ط/ السادسة، 1399هـ، 1979م.
240. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين مُحَمَّد بن علي البصري، تحقيق: مُحَمَّد حميد الله، المطبعة الكاثوليكية بيروت ودمشق، 1384هـ، 1964م.
241. معجم الفقهاء، مُحَمَّد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، ط/ الثانية، دار النفائس، 1408هـ، 1988م.
242. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، ط/ الأولى، عالم الكتب، 1429هـ، 2008م.
243. المعجم الوسيط، المؤلف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر / مُحَمَّد النجار)، الناشر: دار الدعوة، (د.ت)، الشاملة.
244. معجم مقاييس اللغة، المؤلف: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام مُحَمَّد هارون [ت 1408 هـ]، (رئيس قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم سابقا، وعضو المجمع اللغوى)، الناشر: شركه مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، (1389 - 1392 هـ) (1969 - 1972 م)، وصورتها: (دار الجيل، ودار الفكر) - (بيروت).
245. المغازي، للواقدي، الجزء الأول، عالم الكتب، تحقيق الدكتور: مارسدن جونس. الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

246. المغني، المؤلف: موفق الدين أبو مُحَمَّد عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (541 – 620 هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، 1417 هـ – 1997 م.

247. مفاهيم الإسلام حول الدين والدولة، أبو الأعلى المودودي، دار القلم الكويت، ط/ الخامسة، 1415هـ، 1994م.

248. مفاهيم ينبغي أن تصحح، مُحَمَّد إبراهيم قطب، ط/ الثامنة، دار الشروق بيروت، 1415هـ، 1994م.

249. المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت 502هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى – 1412 هـ.

250. مفهوم الحرية، عبدالله العروي، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط/الخامسة، 2012م.

251. مفهوم السيادة في القانون الدولي، بن زاهية حمزة، (د.ت)، (د.م).

252. مفهوم الشفافية في الإسلام، أحمد عطية، تونس، دار المعارف 2010 م.

253. مقالات قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، صفحة الشيخ على الإنترنت. https://www.al-qaradawi.net/node/3465.

254. مقالات ومحاضرات، مصطفى الزرقا، جمع وترتيب الشيخ: مجد مكي، (د.ت)، (د.م).

255. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: أحمد جاد، راجعه وقدم له: أ.د: عبدالباري مُحَمَّد الطاهر، دار الغد القاهرة، ط/ الأولى، 1428هـ، 2007م.

256. مقومات التحول الديمقراطي في ليبيا، مُحَمَّد مفتاح الشيبغو، مجلة الأصالة، العدد:الحادي عشر، المجلد الأول شهر يونيو 2025م.

257. الملك ادريس عاهل ليبيا حياته وعصره، صدر في سنة 1989م، مؤلفه إريك آرمر فوللي دي كاندول.

258. الملل والنحل، المؤلف: أبو الفتح مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ)، الناشر: مؤسسة الحلبي.

259. من توجيهات الاسلام، شيخ الازهر، محمود شلتوت، دار الشروق القاهرة، والتاسعة، 2010 م

260. من فقه الدولة الإسلامية، يوسف القرضاوي، دار الشروق القاهرة، ط/ الثالثة، 1322هـ، 2001م.

261. المنار: مُحَمَّد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٩٠ م،

262. المنثور في القواعد الفقهية، المؤلف: الزركشي بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (745 - 794 هـ)، حققه: د تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: د عبد الستار أبو غدة، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية (طباعة شركة الكويت للصحافة)، الطبعة: الثانية، 1405 هـ - 1985م.

263. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، المحقق: مُحَمَّد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م.

264. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676، الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.

265. منهج الأنبياء في الدعوة، مجموعة كتب ورسائل وفتاوى، ربيع بن هادي المدخلي، دار الإمام أحمد. (د.ت)، (د.م).

266. الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، عدد الأجزاء: 7.

267. موسوعة الأحاديث النبوية على الشبكة العنكبوتية.

268. موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، د/ وهبة الزحيلي، دمشق/ دار الفكر، ط/ الأولى، 1431هـ، 2010م.

269. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ)، الأجزاء ١ – ٢٣، ط/ الثانية، دار السلاسل – الكويت، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

270. موسوعة اليهود واليهودية، عبدالوهاب المسيري، أعده للشاملة، أسامة الزهراء، تاريخ النشر بالشاملة، 1413هـ.

271. موقع الإسلام سؤال وجواب، المشرف على الموقع: مُحَمَّد صالح المنجد.

272. موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، مُحَمَّد السماك.

273. موقع التوحيد والجهاد، على الشبكة العنكبوتية، كتاب: الديمقراطية دين، لمؤلفه: مُحَمَّد عاصم المقدسي، أردني الجنسية.

274. موقع الجزيرة الشبكة العنكبوتية، 17 أغسطس 2024م، /https://www.aljazeera.net/culture/2018/5/20

275. موقع الشيخ القرضاوي، على الشبكة العنكبوتية.

276. موقع الصادق الغرياني، على الشبكة العنكبوتية.

277. موقع منتديات كل السلفيين.

278. نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، المؤلف: أحمد عبد الله مفتاح، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 2003م.

279. نظام الحكم في الإسلام، مُحَمَّد يوسف موسى، راجعه: حسين يوسف موسى، العصر الحديث للنشر والتوزيع بيروت، ط/ الثالثة، 1408هـ، 1988م

280. النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، منير حميد البياتي، دار وائل عمان، ط/ الأولى، 2003م.

281. النظرية العامة للقانون الدستوري، رمزي طه الشاعر، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، 1996م.

282. النظم السياسية في الإسلام، عبد الله الشحات، دار النهضة العربية، الرياض، 2011م.

283. النكت والعيون تفسير الماوردي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد بن حبيب الماوردي البصري، مراجعة وتعليق السيد بن عبد المقصود بن عبدالرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية – بيروت.

284. النهاية في غريب الحديث والأثر، المؤلف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت 606هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت، 1399هـ - 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود مُحَمَّد الطناحي، هناء فتحي السيد مُحَمَّد عبدالخالق، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية والقانونية دمنهور، العدد: الخامس والأربعين، أبريل/ 1445هـ، 2024م.

285. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبارمن أحاديث سيد الأخيار، مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني، اعتنى به: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، ط/ الأولى، الشركة الدولية للطباعة القاهرة، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية،1424هـ، 2003م.

286. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مُحَمَّد علي سلامة، المكتب الثقافي للنشر القاهرة، ط/ الأولى، 2006م.

287. هدي القرآن في السياسة والحكم، أحمد جيبون، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر، ط/ الأولى، بيروت، 2018م.

288. واقعنا المعاصر، مُحَمَّد إبراهيم قطب، دار الشروق بيروت، ط/ الأولى، 1418هـ، 1997م.

289. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي،مُحَمَّد مصطفى الزحيلي، دار الخير دمشق، ط/ الثانية، 1427هـ، 2006م.

290. الوجيز في شرح القواعد الفقهية، عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط/ الأولى، 1432هـ، 2011م.

291. ورقة بحثية: إقامة العدل وسيادة القانون والديمقراطية، فلاديمير كارتاشكين، الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، لجنة حقوق الإنسان، 19/ حزيران/ 2006م.

292. الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، عمر مولود عبد الحمد، الجامعة المفتوحة طرابلس، ط/ الثانية، دار الكتب الوطنية بنغازي ليبيا.

293. الوسيط في النظم السياسية، عاطف النجار، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).

294. وظيفة الاستخلاف فى القرآن الكرم دلالاتها وأبعادها، مُحَمَّد رزمان، دار الأعلام الأردن عمان، ط الأولى، 1423هـ، 2003م.

295. وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج أبوظبي، (د.ت).

296. الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، المؤلف: حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، الناشر: الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، (د.ت).

297. الولاء والبراء في الإسلام، مُحَمَّد بن سعيد بن وهف القحطاني، تقديم: عبدالرزاق عفيفي، دار طيبة مكة، ط/ السادسة، 1413هـ.

298. يد الله لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل، غريس هالسل، ترجمة: مُحَمَّد السَّماك، دار الشروق، ط/ الأولى، 1321هـ، 2000م.

فهرس موضوعات الكتاب

م	فهرس الموضوعات	الصفحة
0	البسملة والاستفتاح	أ
1	الإهداء	أ
2	الشكر والتقدير	ج
3	المقدمة	5
4	التمهيد	12
5	**الفصل الأول: الأبعاد الشرعية والمقاصدية للمشاركة السياسية ووجوب الشورى وتأصيلها**	25
6	**المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والتأصيلي للمشاركة السياسية**	26
7	المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم المشاركة السياسية	29
8	المطلب الثاني: التأصيل الشرعي والأبعاد المقاصدية للمشاركة السياسية	34
9	المطلب الثالث: نشأة المفهوم وأهميته	37
10	المطلب الرابع: علاقة الدين بمفهوم المشاركة السياسية	45
11	المطلب الخامس: تأصيل المشاركة في المصالح المرسلة	52
12	المطلب السادس: تأصيل المشاركة في فقه الموازنات	58
13	**المبحث الثاني: وجوب الشورى وتأصيلها في اختيار الممثلين**	64
14	المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الشورى وأهميته	66
15	المطلب الثاني: الشورى في اختيار الخليفة	75
16	المطلب الثالث: تولية الخلفاء الراشدين على منهاج النبوة	84
17	المطلب الرابع: خلافة معاوية وبداية الملك العضوض	95

18	المطلب الخامس: الشورى مُعلمة أم مُلزمة	101
19	**الفصل الثاني أبعاد صراع المفاهيم وتكامل الآليات بين الإسلام والديمقراطية**	**118**
20	**المبحث الأول: النشأة بين إشكال المصطلح وحجية الأغلبية**	119
21	المطلب الأول: تاريخها نشأتها وأنظمتها المختلفة	120
22	المطلب الثاني: الديمقراطية وإشكال المصطلح	123
23	المطلب الثالث: التأصيل الشرعي للأغلبية وحجيتها الشرعية	130
24	**المبحث الثاني: الجذور التاريخية بين مرتكزات الديمقراطية وآلياتها**	**147**
25	المطلب الأول: آليات الديمقراطية وكيفية الاستفادة منها في الحكم الإسلامي	152
26	المطلب الثاني: أوجه الشبه والاختلاف بين الديمقراطية والشورى الإسلامية	163
27	المطلب الثالث: الاتجاه المعارض لمفهوم الديمقراطية	167
28	المطلب الرابع: الاتجاه المؤيد لمفهوم الديمقراطية	172
29	المطلب الخامس: عوائق أمام تطبيق نموذج إسلامي	179
30	**الفصل الثالث: الأبعاد التطبيقية للمشاركة السياسية في قضايا الركون والولاء والبراء**	**184**
31	**المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للسلطات الثلاث والفصل بينها**	185
32	المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي للسلطات الثلاث	186
33	المطلب الثاني: القائلون بمنع المشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة	193
34	المطلب الثالث: القائلون بجواز المشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة	201
34	**المبحث الثاني: بين الركون ومقاصد التمكين**	**219**
	المطلب الأول: أقوال المفسرين في تولي العمل للكافر أو الظالم	220
	المطلب الثاني: أقوال المفسرين في الركون للكافر أو الظالم	224
37	المطلب الثالث: شخصيات مؤثرة من داخل حصون الآخر	227

	المبحث الثالث: الولاء والبراء مفهومه وأبعاده التطبيقية	**235**
	المطلب الأولى: مفهوم الولاء والبراء	236
38	**الفصل الرابع: الأبعاد الشرعية ومفهوم التحالف في المشاركة السياسية**	243
39	**المبحث الأول: الإطار الشرعي لمفهوم التحالف**	244
40	المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي والفقهي للتحالفات وأهميته	246
41	المطلب الثاني: البعد السياسي لمصطلح التحالف وما يقابله	251
42	المطلب الثالث: تصنيفات التحالفات السياسية	257
43	**المبحث الثاني: الأصول الشرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتحالف**	260
44	المطلب الأول: الأصول الشرعية وحلف الفضول نموذج إسلامي للتحالف	264
45	المطلب الثاني: الأصول الشرعية بين المنع والإباحة	266
46	المطلب الثالث: تطبيقات التحالفات السياسية	274
47	المطلب الرابع: الاستعانة بالآخر غير المسلم	282
49	خلاصة البحث ونتائجه	290
50	التوصيات	292
51	ترجمة النتائج	293
52	فهرس الآيات	297
53	فهرس الأحاديث	308
54	مصادر الأطروحة ونتائجها	314
55	فهرس المحتويات	342