

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في السياسة الشرعية

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الدراسات
الإسلامية تخصص سياسة شرعية

إعداد الباحث:

نشوان علي عبدالله الحلياني

إشراف الأستاذ الدكتور:

علي محمد مقبول الأهدل

أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب-جامعة صنعاء

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م



آيات قرآنية:

قال تعالى:

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ
بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِيلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧].

وقال جل شأنه:

﴿وَأَن أٰحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن
يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم
بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٦﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ
وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٩-٥٠].



الإهداء:

إلى ذلك النور الذي اقتادني لطريقه، وحينما بدأت السير معه... رحل
من أراني درب العلم، وعند كل عقبة فيه كان السند، حتى إذا ما اشتد عودي وسرت في
الدرب رحل.

من امتلأ فؤاده بالحب، وأهداه حباً ومكرمة منه، بينما بخل به من بخل.

من ملأني بعطف الأبوة وحنانه، حتى إذا ما اعتدت عليه... رحل.

من توارى بين أحضان يديه تمسح الخدود، وعيناه تفيض بملايين الجمل.

إليك يا من أسميتك والدي، وكنت المعلم والمربي / **نبيل حسين الشامي** رَحِمَهُ اللهُ

إليك أهدي تعب الأيام وجهد المقل، وإني لأحسبه في ميزان حسناتك تؤجر على كل
حرف فيه بإذن الله.

وإني لأسأل الله سبحانه: أن يبقيك حياً في أرواحنا حاضراً في دعائنا، وخلواتنا، ينالك
الخير منا ما حيننا، ويسكنك الجنة أرفع الدرجات في عليين، آمين.

الشكر والتقدير:

الشكر أولاً «لله»: خالقي ومليكي ومسير أموري كلها، الذي أغدق علي نعمه ظاهرة وباطنة، ووفقي إلى دراسة أشرف العلوم، وتفضل علي بإتمام هذه الرسالة، مكللة بعونه وتوفيقه سبحانه القائل: ﴿وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [سورة البقرة: ١٥٢]، والقائل: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [سورة إبراهيم: ٧]، فله الحمد والشكر ملئ السماوات والأرض شكراً لا يحده حدود.

ومن منطلق قول الرسول ﷺ: ((مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ))^(١)، أتوجه بالشكر «لوالدي» من لهم الفضل بعد الله في توجيهي الوجهة السديدة، وأمدوني بالدعاء كريماً منهم وسخاء، شكراً تنشرح معه الصدور، وكذلك هو شكري لأسرتي الصغيرة «زوجتي وأولادي» خير عون لي، جزاهم الله عني خير الجزاء، ووفقي لأرعاهم خير رعاية والأخذ بأيديهم إلى طريق الصواب والهداية.

وأتوجه بخالص شكري ودعواتي لشيخي الأستاذ الدكتور/ **علي بن محمد مقبول الأهدل**: حفظه الله، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة صنعاء على رعايته وعنايته وتوجيهه، فقد كان لي نعم الموجه، وقد غمرني بكرمه ووقته الثمين، فجزاه الله عني خير ما جوزي معلم عن تلاميذه، وأمده الله بالصحة والعافية، وأجزل له الأجر والمثوبة وأطال في عمره ونفع به الإسلام والمسلمين. ثم أتوجه بالشكر الجزيل لكل من:

للدكتور/ **عبد محمد يوسف علي**، المناقش الخارجي-جامعة صنعاء.

والدكتور/ **مطيع بن محمد شبالة**، حفظه الله المناقش الداخلي-جامعة الأندلس.

لقبولهم مناقشة رسالتي، سائلاً من المولى ﷻ أن يجزيهم خير الجزاء.

ثم أتوجه بالشكر لجامعتي الغراء «جامعة الأندلس» صرح العلم الشامخ، رمز العطاء الذي لا ينقطع، من منحتني فرصة لتأصيل العلم في مرحلتي البكالوريوس والماجستير، كما أشكر جميع العاملين فيها على تعاونهم، والشكر موصول أيضاً لكل من أعانني بنصح أو توجيه أو مرجع أو ترجمة أو غير ذلك، فإن قصرت الصفحة في استيفائهم، فشكري لهم مبذول. والشكر لله أولاً وآخرأً ظاهراً وباطناً، وصل الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، ومن تبعهم وسار على هديهم إلى يوم الدين.

الباحث

(١) أخرجه الترمذي في سننه، (٣٣٩/٤)، حديث رقم (١٩٥٤)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير،

(١١٢٢/٢) حديث رقم (٦٦٠١).



ملخص الرسالة

عنوان الرسالة: «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في السياسة الشرعية».

إعداد الطالب: **نشوان علي عبد الله الحلياني**.

الحمد لله من لا يحمد سواه، سبحانه ربي المتفضل بنعمائه، الجواد بعبائه، والصلاة والسلام على الرسول الأمين محمد صلى الله عليه وسلم، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحابه الكرام الميامين رضي الله عنهم، أجمعين ومن سار على هداهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

لكل ثمرة كما يقال «لب»، ولب هذا البحث أو هذه الرسالة هو هذا المستخلص، التي تبلورت فيها العديد من الأهداف من خلال المواضيع المطروحة ضمن الرسالة، والتي أراد الباحث أن يحققها، وأهمها: جمع واستخلاص جهود الدكتور/ عبد الكريم زيدان رحمته الله السياسية المنثورة في ثنايا كتبه.

التأكيد على اتساع دائرة المرونة التي تتسم بها الشريعة الإسلامية في جانب الأحكام الشرعية، التي تعالج شتى مناحي الحياة، من خلال أحكام السياسة الشرعية، وقد تضمنت هذه الرسالة مقدمة وخمسة فصول وخاتمة وتوصيات.

أما المقدمة فقد تضمنت دافع اختيار هذا الموضوع وأهميته، وأهدافه، ومنهجية البحث والدراسات السابقة، ثم خطة البحث، وقد أوردت في الفصل الأول: ترجمة لحياة الدكتور / عبد الكريم زيدان رحمته الله، وفيه حياته الشخصية وعصره، وعالج الفصل الثاني موضوع السياسة الشرعية، فتناول التعريف بالسياسة الشرعية في القديم والحديث، وبيان مفهوم السياسة الشرعية عند الدكتور/ عبد الكريم زيدان رحمته الله ومقارنته مع مفهوم من سبق ذكرهم، ثم بيان العلاقة بين السياسة الشرعية والعلوم الأخرى، واعتبار العمل بها وشروط العمل بالسياسة الشرعية، ثم كان الفصل الثالث في صلب الموضوع، فتناول جهود الدكتور/ عبد الكريم زيدان رحمته الله في الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية، ومن ثم أوجد الباحث العلاقة بين هذا الجهد وبين السياسة الشرعية، من خلال خصائص الشريعة الإسلامية وشمولها، ومن شمولها أن تناولت أحكام السياسة الشرعية، التي تعالج القضايا المتغيرة، والمستجدة، والوقائع الحادثة التي تسير العصور وتطورها، وكذلك من اتحادها في المصادر، ومن ثم جاء الفصل الرابع موضحاً لجهود الدكتور عبد الكريم زيدان في أنظمة الإسلام «النظام الأخلاقي، والنظام الاجتماعي، ونظام



الإفتاء، ونظام القضاء، ونظام الحكم والنظام الاقتصادي ونظام الجريمة» وعلاقة هذه الأنظمة بالسياسة الشرعية، وأخيراً تناول الباحث في الفصل الخامس: جهود الدكتور/ عبد الكريم زيدان رحمته الله في بعض القضايا المعاصرة مثل: «قضية المرأة، وقضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في دار الإسلام، وقضية الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات» وعلاقة هذه القضايا بالسياسة الشرعية، وختمت الفصل والرسالة بجهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في التجديد في الفكر الإسلامي، وعلاقته بالسياسة الشرعية، وقد توصلت في هذا البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

١. غزارة علم الدكتور رحمته الله، الذي تناول الكثير من جوانب الدين، كالعقيدة، وأصول الفقه، والقضاء، وجانب القرآن وعلومه، وغيرها الكثير.
٢. اهتمام الدكتور عبد الكريم زيدان بالشرعية الإسلامية، فمعظم كتبه تناولت جانبها، ومقارنتها بالشرائع الأخرى، وبيان سمو قوانينها، ومن قوانينها أحكام السياسة الشرعية، والذي سماه الجانب المرن فيها؛ لقبوله التغيير والتكيف مع تغيرات العصر والمكان.
٣. كان الدكتور رحمته الله ينبه إلى أهمية العودة لأحكام الشرع في هذا العصر الذي طغت فيه الأحكام الوضعية على أحكام السياسة الشرعية والشرعية الإسلامية.
٤. دفاع الدكتور رحمته الله عن الدين من خلال مناقشته للشبهات المثارة حول أحكامه واعتماده في المناقشة والرد على القرآن والسنة، ومن ثم يحاور بلغة العقل.
٥. لم يدخر الدكتور رحمته الله جهداً في بيان الأحكام الشرعية، وتوضيحها وجعلها جلية بينة، وتنقيتها مما يشوبها من الشبهات والادعاءات.
٦. اهتمام الدكتور رحمته الله بالجانب الأخلاقي في كل قضايا الحياة، وهو ما دعت له الشريعة الإسلامية، فهو يدخل في تربية الفرد والأسرة والمجتمع والدولة، وهو درجة الكمال بالنسبة لأحكام الشريعة الإسلامية، ورده على من يخرجها عن الحكم والدولة.
٧. اعتناء الدكتور رحمته الله بقضية المرأة وحقوقها، وبيان الحكم الشرعي في جانبها، وبيان أهميتها كفرد في المجتمع وكونها تعد لبنة بنائه وأساسه، وكذلك عن طريقها تهدم المجتمعات.
٨. للدكتور رحمته الله صور من التجديد في بعض القضايا، مثل: قضية المرأة، والحسبة، وغيرها، كما بين منهج التجديد وطرقه السليمة، وبين أهمية التجديد في الوقت الراهن.

Thesis summary

Thesis title: Efforts of Dr. Abdelkrim Zidan – in the policy of legitimacy.

By MA student: Nashwan Ali Abdullah Al-Halayani.

Praise be to Allah, no one deserved to be thanked but him. Glory be to Allah, the Most Merciful. Blessings and peace be upon the Prophet Muhammad, his relatives all And who walked on their heads and followed them to the Day of Judgment, and then either:

Each fruit, as it is said has nucleus (core), the co

re of this research or thesis is this abstract, which crystallized many of the objectives, through the topics within the thesis, which the researcher wanted to achieve, the most important of which are to collect and conclude the efforts of Doctor Abdul Karim Zeidan political efforts scattered in the folds of his books he wrote.

Emphasis on the breadth of flexibility of Islamic Shari'a, in the side of the Sharia provisions, which deal with various aspects of life, through the provisions of Shariah policy. This thesis contains an introduction, five chapters, a conclusion and recommendations.

The introduction includes the motive behind choosing this topic and its importance, its objectives, the methodology of research, previous studies, and then the research proposal. In the first chapter, I have mentioned a translation of the life of Dr. Abdul Karim Zeidan, and in his personal life and age. The second chapter deals with the subject of the legal policy, the definition of the legal policy in the old and modern ages, and the statement of the concept of Shariah policy by Dr. Abdul-Karim Zaidan and comparing it with the concept of the mentioned people, and then the relationship between the legitimate policy and other sciences, The third chapter deals with the efforts of Dr. Abd al-Karim Zaidan in the Islamic Shariah and the positivist laws. Hence, the researcher has mentioned the relationship between this effort and the legitimate policy, through the characteristics of the Islamic law and its comprehension that deals with the provisions of the Shariah policy, some of which deals with the changing and emerging issues, and the events occurring in accordance with the times and their evolution, as



well as their union in the sources. The fourth chapter explains Dr. Abdul-Zaydan's efforts in the systems of Islam, "the moral system, the social system, the system of Fatwa'a, the system Judaism, the governmental and economical system, and the system of crime", as well as the relationship of these systems with legitimate policy. Finally, the fifth chapter addresses the efforts of Dr. Abdul Karim Zeidan in some contemporary issues such as: "the issue of women, the issue of the *Almostameneen* (the people who enter a country and feel safe) and *Themeyeen* (the people of The Christian and Jewish religious), and their political right in the House of Islam, the issue of democracy and the participation of Muslims in the elections", as well as the relationship of such issues to the legitimate policy. The chapter and the thesis have been concluded by the of efforts of Dr. Abdul Karim Zaidan in the renewal of Islamic thought, and its relationship to legitimate policy. Some of the most important results are mentioned below:

١. The abundance of the author's knowledge (Dr. Abdul Karim Zaidan), that he has dealt with many aspects of religion, such as doctrine, and the fundamentals of jurisprudence, the judiciary, the side of the Koran and its sciences, and many others.
٢. The author's interest in Islamic law, most of his books deal with the Islamic Sharri'ah side, comparing it with other laws, and the statement of its laws, and its laws and the provisions of the legitimate policy, which he called the flexible side; to accept change and adapt to changes in time and place.
٣. The author often refers to the importance of returning to the provisions of sharia in this era, which was overshadowed by the positive judgments on the provisions of Shariah and Islamic Sharia.
٤. The author's defense of religion through discussion of the suspicions raised about its provisions and its adoption in the discussion and response to the Koran and Sunnah, and then dialogue in the language of reason.
٥. The author did not spare any effort in clarifying the legal rulings, clarifying them, making them clear, and purifying them of the suspicions and allegations.
٦. The author's interest in the ethical aspect of all life issues, which is called for by Islamic law, is in the education of the individual, the family, the society and the state, the degree of perfection for the provisions of Islamic law, and his response to those who leave the government and the state.



- ٧. Taking care of the author, the issue of women and their rights, and the statement of the legitimate ruling in its part, and to indicate its importance as an individual in the community and the fact that it is the building blocks and foundations, as well as through the destruction of societies.
- ٨. Attempts of the author in the renewal of some issues, such as the issue of women, the system, the system of government, the judiciary, and the statement of the method of renewal, and correct methods and sound, and clarify the importance of renewal at the present time.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الواحد الأحد، المتفرد في كل شيء، من له التدبير لكل الأمور وبيده مقاليدها، خلق الخلق فأبدع تكوينه، وجعلهم خلائف الأرض، وأنزل الكتاب منهاجاً وشرعاً، بأمره يأترون، وعما نهى عنه ينتهون، هو الحكم العدل سبحانه القائل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]. ومن حكم بغير ما أنزل الله فقد جعل من نفسه نداً لله، وادعى نقصان شريعة الله، وأنكر قول الله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣]، تعالى الله عما يصفون.

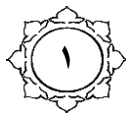
والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد ﷺ، من جاء بالدين، هدى به وأرشد، وخير من ساس الأمة بدينها، وأسس الدولة وأقام حكومتها، حكم فعدل، واقتص للمظلوم من الظالم بالدين وأحكامه، القائل ﷺ: ((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَيُّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا))^(١)، بين وأوضح، تركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك.

وعلى أصحابه الغر الميامين، من ساروا على هديه واقتدوا بسنته، ذلك النهج المبين، حتى أقاموا أعظم دولة يهابها أعدائهم، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَرْضَاهُمْ أَجْمَعِينَ، ومن سار على دربهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

إن من كمال هذا الدين وشموله، أن جاء يلبي احتياجات الناس في كل زمان ومكان، وكل حادثة وواقعة، فيه كل ما يطلبه الإنسان في حياته، لبناء المجتمع ودولته، يرجع إليه في كل شاردة وواردة، فإذا ما انتهت النصوص، واستجدت الأحداث، وانحصرت الأحكام فيما أتت لأجلها، كان هنالك باب يرجع إليه لتدبير أمور الناس به، ألا وهو باب السياسة الشرعية، والذي هو من صلب

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٧٥/٤)، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٥).



الدين، وفرع من فروع الشريعة، عني به كثير من الفقهاء، منهم من أفرد هذا العلم في التصنيف، ومنهم من جعله ضمن أبواب الفقه، ومع ما قدمه علماؤنا الأجلاء، من جهد في جانب السياسة الشرعية؛ إلا أنه لم ينل نصيبه من التصنيف والإفراد كما نالته بقية العلوم كالفقه والتفسير والحديث وغيره، ولعل ذلك يرجع إلى كون السياسة الشرعية كانت مدرجة ضمن أبواب الفقه، تناولها الفقهاء كجزء منه، لذلك لم تفصل كعلم مستقل له أصوله وترسّى له قواعده إلا في العصر الحديث، ولعل أول من أرسى قواعدها في العصر الحديث هو: الشيخ عبد الوهاب خلاف^(١) في كتابه: «السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية»، وتلاه في ذلك الشيخ عبد الرحمن تاج^(٢) في كتابه: «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي».

كما أن هنالك من كتب في أمور السياسة الشرعية ولكنه لم يسمي ذلك سياسة شرعية، وإنما عده من أمور الفقه في جانب الحكم والقضاء، وغيرها من الأمور الفقهية، كأمثال الدكتور عبد الكريم زيدان^{رحمه الله}، وهذا ما دفعني كباحث رغم قصر باعي وقلة بضاعتي أن أتناول هذا الموضوع وأبرز جانباً وجزءاً من جهد المؤلف^{رحمه الله} في جانب السياسة الشرعية، ليكون جلياً للدارسين والباحثين والمهتمين بهذا العلم، تحت عنوان: «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان^{رحمه الله} في السياسة الشرعية».

وعند شروعي في هذا البحث تطلعت إلى أن أحتوي كل جهود الشيخ^{رحمه الله} في جميع كتبه، وأردت التعرض لكل ما تطرق إليه من موضوعات لها علاقة بالسياسة الشرعية، وما إن بدأت بحصر كتبه واستوعبت محتواها، حتى أدركت حجم ما تركه من علم غزير، وتصانيف كثيرة، تحوي الكثير والكثير من أمور السياسة الشرعية، وإن كان لم يصرح بذلك عليه بلفظ السياسة الشرعية إلا

(١) هو: عبد الوهاب خلاف، مواليد ١٣٠٥هـ، له العديد من المؤلفات أبرزها: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، وكتابه السياسة الشرعية، توفي عام: ١٣٧٥هـ، انظر: معجم المؤلفين، عمر بن رضا، (٢٢١/٦).

(٢) هو: عبد الرحمن تاج، مواليد مصر سنة: ١٨٩٦م، شيخ الأزهر سابقاً، له العديد من المؤلفات أشهرها: البابية وعلاقتها بالإسلام، السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، توفي سنة: ١٩٥٥م، انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم زكي وآخرون، (٦٩١/٢).

ما ندر في متن السطور، إلا أنه عالجها كجزء من فقهننا الإسلامي، بعد ذلك عدت لأقتصر البحث على بعض كتبه: كأصول الدعوة، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، والشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، والمفصل في أحكام المرأة، وكتاب القضاء، والمستأمنين والذمين في دار الإسلام، وكتاب الوجيز في الفقه، وبعض من أبحاثه التي عالجت الكثير من جوانب الموضوع، وجعلتها في خمسة فصول كل فصل يحتوي على مباحث وقسمت المباحث إلى مطالب، وما كان من المطالب يحتاج إلى تقسيم قسمته إلى فروع، وربطت كل المواضيع التي أوردتها عن المؤلف بالسياسة الشرعية، ونضع هنا خطة البحث نبينها كما يلي:

أولاً: أهمية الموضوع:

يمكن إبراز أهمية الموضوع من خلال النقاط الآتية:

- تأتي أهميته من أهمية الشريعة الإسلامية التي هي دين وحياة ومنهج، وكون السياسة الشرعية جزءاً منها؛ نالت بذلك الأهمية ذاتها، وهي الجانب المعبر لكمال الشريعة الإسلامية، بها تدبر أمور الناس وتساس دنياهم.
- إبراز شخصية الدكتور عبد الكريم زيدان العلمية في الساحة المعرفية، والتعريف بها وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- بيان الدور الذي قام به الدكتور عبد الكريم زيدان تجاه السياسة الشرعية.
- الكشف عن معلومات جديدة متعلقة بالسياسة الشرعية وإيضاحها.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:

- لم يسبق لأحد أن تناول جهود الدكتور عبد الكريم زيدان فيما يتعلق بالسياسة الشرعية وكتب فيه رسالة علمية، فكان هذا سبباً دفعني للسبق والكتابة في هذا الموضوع.
- وضعنا الراهن وما نحن فيه من حُمى السياسة الوضعية التي اجتاحت البلاد بعيداً عن الشريعة الإسلامية وفي هذا الوضع نكون في أمس الحاجة إلى معرفة الأحكام السياسية

الشرعية لما فيها من صلاح البلاد والعباد، وهذا بدوره دفع الباحث إلى اختيار هذا الموضوع.

- يأمل الباحث أن يبين مكانة الشريعة الإسلامية ودورها في هداية البشرية.

ثالثاً: أهداف البحث:

- التعريف المختصر بالدكتور عبد الكريم زيدان ومكانته العلمية.
- التعريف بعلم السياسة الشرعية، ونشأته ومكانته.
- إبراز جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في السياسة الشرعية بصورها المختلفة.
- إبراز دور الدكتور عبد الكريم زيدان في القضايا المعاصرة وأثرها على المجتمع.

رابعاً: منهج البحث:

أما عن المنهج فقد حاولت في بداية الأمر أن أدخل في بحث الموضوع دون تصور سابق، أو فكرة معينة أراها صواباً وأدافع عنها، كما حاولت أن أكون مجرداً من هوى النفس، فهي ما تصرف الباحث عادة عن الحق فيتعصب لما مال إليه أولاً.

ثم اتبعت المنهج الوصفي القائم على التحليل والاستقراء، فجمعت الكتب المشهورة للمؤلف الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، والتي سينحصر بحثي حولها وهي كالآتي: «كتاب أصول الدعوة - وكتاب المدخل لدراسة التشريع الإسلامي - وكتاب الوجيز في أصول الفقه - وكتاب أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، واقتصرت فيه على أحكامهم السياسية - وكتاب مجموعة بحوث فقهية - وكتاب نظرات في التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية - وكتاب القضاء - والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، اقتصرت فيه على جوانب في موضوع المرأة، كالترح والاختلاط وحق المرأة السياسي...»، وكما رجعت إلى كثير من بحوثه العلمية والمقالات الموثقة في موقعه تحت عنوان: البحوث الفقهية ومقالات.

وفي ترتيب البحث وكتابته اتبعت الخطوات الآتية:

١. جمع المادة العلمية وتصنيفها وترتيبها حسب تقسيمات الخطة.
٢. عزو الآيات إلى سورها مع ذكر رقمها معتمداً على الرسم العثماني.

٣. تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث في الصحيحين اكتفيت به، وإن كان في غيرهما أخرجه وأحكم عليه كما هو المتبع عند المتخصصين في هذا الشأن.
٤. عزوا الأقوال إلى مصادرها في الحاشية مع بيان اسم الكتاب والمؤلف والصفحة والجزء إن كان الكتاب له أجزاء.
٥. إسناد كل رأي إلى قائله وذلك بالرجوع إلى الكتب الأصلية في كل فن ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.
٦. الترجمة المختصرة لمن يرد اسمه في متن البحث من غير المشهورين من الصحابة والتابعين وذلك من خلال كتب الترجمة المشهورة، أما المتأخرين فلم أترجم إلا لمن وجدت له ترجمة في تراجم المعاصرين أو من خلال النت لمن تردد اسمه كثيراً في صلب البحث.
٧. ما نقلته من كلام الدكتور عبد الكريم زيدان نصاً جعلته بين قوسين وجعلت الخط أسود غامق «بولد»، وما كان منقول بالمعنى جعلته بالخط العادي وأشرت للمصدر في الحاشية مسبوقة بكلمة «انظر».
٨. الخاتمة وتشمل على أهم النتائج والتوصيات.
٩. وضع الفهارس الفنية في نهاية الرسالة مثل: (فهرس الآيات - وفهرس الأحاديث - وفهرس المراجع - وفهرس الأعلام - وفهرس الموضوعات).

خامساً: صعوبات البحث:

١. أكبر الصعوبات هي: حداثة الموضوع والافتقار إلى المراجع؛ نظراً للوضع المأساوي الذي وصلت إليه اليمن الحبيبة وإغلاق الكثير من المكتبات وعدم الاهتمام بها.
٢. الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة في اليمن التي أدت إلى انقطاع التيار الكهربائي نهائياً عن البلد، وهذا عائقاً لا يخفى عن الجميع انعكست نتائجه على جميع الفئات والمستويات

٣. ضعف وسائل الاتصال الاجتماعي كانت ونحوه.

٤. الصعوبات المادية بسبب غلاء المعيشة وارتفاع الأسعار.

سادساً: دراسات أولية أو الدراسات السابقة:

بعد التتبع والاستقراء وسؤال ذوي الاختصاص لم أجد أنه قد كتب في هذا الموضوع كرسالة علمية في جانب السياسة الشرعية للدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، ولكنني وجدت رسائل أخرى في جهوده في العلوم الأخرى كالفقه والدعوة والثقافة الإسلامية، وغيرها منها رسائل ماجستير وهي الغالب، ومنها رسائل دكتوراه، ومنها رسائل محكمة، وهي كالآتي:

أولاً رسائل الماجستير:

١. «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الثقافة الإسلامية» دراسة تحليلية، للباحث:

عبد العزيز محمد السهيمي، إشراف الدكتور: خميس عاشور، المملكة العربية السعودية جامعة أم القرى، ونوقشت بتاريخ: جمادى الأولى ١٤٣٧ هـ الموافق ١ مارس ٢٠١٦ م.

تناول فيها الباحث في الفصل الأول منها جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة مصادر الثقافة الإسلامية، وهي القرآن والسنة، والمصادر الفرعية، وجعلها في مطالب، ومن ثم تناول في الفصل الثاني جهود عبد الكريم زيدان وآراؤه في بعض القضايا الفكرية المعاصرة، كفقه التجديد في الفكر الإسلامي، وقضايا المرأة المسلمة، وقضية الديمقراطية، وحقوق الإنسان في الإسلام، بعدها تناول منهج الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، وذلك من حيث منهجه في البناء الفكري، ومنهجه في النقد والتحليل، ومنهجه في التأليف والتنظير.

٢. «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في العقيدة والدعوة»، للباحثة: إيمان بنت صالح بن

أحمد باشماخ، إشراف د: سميرة بنت حسن حامد، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، تناولت الباحثة في الفصل الأول منها العصر الذي عاش فيه الدكتور، وحياته الشخصية، والعلمية، ومؤلفاته، أما الفصل الثاني فكان عن منهج الدكتور عبد

الكريم زيدان في الدعوة الإسلامية، وما اتبعه لأجل ذلك من أساليب، ووسائل، وجاء الفصل الثالث لعرض مسائل العقيدة التي قررها الدكتور عبد الكريم زيدان وفقاً لمنهج السلف، أما الفصل الرابع فتضمن موقف الدكتور عبد الكريم زيدان من الأديان، والمذاهب المخالفة للإسلام، ومن ثم الخاتمة.

٣. «اختيارات الشيخ عبد الكريم زيدان رحمته الله الفقهية في باب العبادات من خلال كتابه المفصل في

أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية» ، الباحث: عوض سالم علي عطيف، إشراف الدكتور: حسن حميد عبيد الغرباوي، الجمهورية اليمنية، جامعة عدن، كلية التربية نوقشت الرسالة في تاريخ ٣ ربيع الأول ١٤٣٦ هـ الموافق ٢٥ ديسمبر ٢٠١٤م، من قبل أعضاء لجنة المناقشة والحكم: أ. د: حسن حميد عبيد الغرباوي (رئيساً ومشرفاً)، أ. د: علي محمد مقبول الأهدل (عضواً)، أ. مساعد. د: فرحان سيف الأحمد (عضواً).

واحتوت الرسالة على فصل تمهيدي وأربعة فصول، أما الفصل التمهيدي فاحتوى على التعريف بالشيخ عبدالكريم زيدان الشخصية شيوخته، وتلاميذه، وجهوده العلمية، ومؤلفاته، ووفاته، وأما الفصل الأول فكان الحديث فيه عن اختيارات الشيخ عبدالكريم زيدان في كتاب الطهارة، ويشتمل على أربعة مباحث: إزالة النجاسات، نواقض الوضوء، التيمم، الحيض والنفاس والاستحاضة، وأما الفصل الثاني فكان الحديث فيه عن اختيارات الشيخ عبدالكريم زيدان في كتاب الصلاة، ويشتمل على خمسة مباحث: الأذان والإقامة للنساء، صلاة الجماعة والإمامة، الجنائز، صلاة الوتر، صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف، وأما الفصل الثالث فكان الحديث فيه عن اختيارات الشيخ عبدالكريم زيدان في الزكاة، ويشتمل على مبحثين: زكاة الأموال والعسل، زكاة الفطر، وأما الفصل الرابع فكان الحديث فيه عن اختيارات الشيخ عبد الكريم زيدان في الصيام يشتمل على ثلاثة مباحث: اعتبار اختلاف مطالع الأهلة وشروط الصيام، مبطلات الصوم وما يجب فيها، صيام التطوع، وأما الفصل الخامس فكان الحديث فيه عن اختيارات الشيخ عبد الكريم زيدان في الحج، ويشتمل على مبحثين: شروط الحج، أحكام الحج وأركانه وواجباته والعمرة.

٤. «الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله وترجيحاته الأصولية في كتابه الوجيز في أصول الفقه»،

للباحث: مصعب عبود مهدي السامرائي، إشراف الدكتور: حاتم محمد عباس، العراق،
جامعة سامراء، كلية التربية.

نوقشت الرسالة من قبل أعضاء لجنة المناقشة المكونة من: أ.د: حسن أحمد
حسين (رئيساً)، أ.د: شفاء ذياب عبيد (عضواً)، أ.د. رفعت خلف حسين (عضواً)، أ. د.
حاتم أحمد عباس (عضواً مشرفاً).

وتكونت الرسالة من مبحث تمهيدي، ومقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة: الفصل
الأول: الدكتور عبد الكريم زيدان وكتابه الوجيز، الفصل الثاني: ترجيحات الدكتور عبد
الكريم زيدان في مباحث الحكم، الفصل الثالث: ترجيحات الدكتور عبد الكريم زيدان في
أدلة الأحكام، الفصل الرابع: ترجيحات الدكتور عبد الكريم زيدان في دلالات الألفاظ
والاجتهاد والتقليد.

٥. «قضايا العقيدة عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله»، للباحث: محمد خميس موسى زعرب،

إشراف الدكتور: يحيى علي الدجني، دولة فلسطين، غزة، الجامعة الإسلامية.

ونوقشت الرسالة في ١٤ صفر ١٤٣٨ هـ الموافق ١٤-١١-٢٠١٦ م، وأعضاء لجنة
المناقشة والحكم: أ. د يحيى علي الدجني، أ. د محمد يوسف الشوبكي، أ. د أحمد يوسف
أبو حلبية.

وتكونت الرسالة من مقدمة وفصل تمهيدي وفصلين رئيسيين، أما الفصل
التمهيدي فأحتوى على التعريف بالدكتور عبد الكريم زيدان، عصره وحياته، وأحتوى
الفصل الأول على منهج الدكتور عبد الكريم زيدان في العقيدة، كما أحتوى الفصل الثاني
على الإيمان ومسائله عند الدكتور عبد الكريم زيدان، وانتهى بالخاتمة والتوصيات.

وهناك العديد من رسائل الماجستير التي نوقشت في جهود الدكتور عبد الكريم
زيدان، ولكنني لم أتوصل إلى تفاصيل كاملة لها فاكنتيت بذكر عنوان الرسالة واسم
الباحث والمشرف والبلد الذي نوقشت فيه الرسالة والجامعة وتاريخ المناقشة وهي كالاتي:

٦. «الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله وترجيحاته الأصولية»، للباحثة: ميسرة عباس عبد الجبار، إشراف الدكتور: أكرم عبيد العلواني، العراق، جامعة الأنبار، قسم الفقه، ونوقشت في العام ٢٠١٦م.
٧. «ترجيحات الشيخ العلامة عبد الكريم زيدان رحمته الله في كتابه المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية في بابي الصلاة والزكاة -دراسة فقهية مقارنة»، للباحث: عبد الجبار أدري محمد، إشراف الدكتور: يوسف حسن محمد، العراق، كلية الإمام الأعظم، ونوقشت في العام ٢٠١٦م.
٨. «ترجيحات الدكتور عبد الكريم زيدان في كتاب الحظر والإباحة»، للباحث: ماجد أحمد صالح طالب، إشراف الدكتور: زفر عبد الحميد عبد الحبيب، اليمن، عدن، جامعة عدن، كلية التربية، ونوقشت بتاريخ ٢٣ محرم ١٤٣٨هـ الموافق ٢٤/١٠/٢٠١٦م، أعضاء لجنة المناقشة والحكم مكونة من الدكتور: علوي حامد محمد بن شهاب، الدكتور: زفر عبد الحميد عبد الحبيب، أ.م.د. مشارك دكتور: ياسر عتيق محمد.
٩. «التخريج الأصولي لترجيحات الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في كتاب المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في ضوء كتاب (الحظر والإباحة)»، للباحثة: إسماء مهند كامل الهيتي، إشراف الدكتور: عبد الستار عبدالجبار عباس أحمد، العراق، كلية الإمام الأعظم، ونوقشت في رمضان ١٤٣٨هـ الموافق حزيران/ يونيو ٢٠١٧م، أعضاء لجنة المناقشة والحكم: أ.م. د: مزاحم محمود عبد الله (رئيساً)، أ.م. د: إسماعيل عبده عباس (عضواً)، أ.م. د: جميل عليوي ناصر (عضواً)، أ.م. د: عبد الستار عبد الجبار (مشرفاً).

ثانيا رسائل الدكتوراه:

١. «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الدعوة الإسلامية»، للباحث: حسين الدليمي، إشراف كل من الدكتور: عبد القادر سيد عبد الرؤوف، رئيس قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين بالقاهرة (مشرفاً أصلياً)، والدكتور: محمد السيد راضي جبريل، رئيس قسم التفسير وعلوم القرآن (مشرفاً مشاركاً)، مصر القاهرة، جامعة الأزهر.

وقد نوقشت الرسالة من جانب كل من الدكتور: أحمد ربيع أحمد يوسف، عميد كلية الدعوة الإسلامية السابق، والدكتور: مجدي عبد الغفار حبيب، المتخصص بعلوم الدعوة والثقافة الإسلامية بتاريخ: ٢٧/١١/٢٠١٠م.

احتوت الرسالة على ستة أبواب رئيسة، تضمن الباب الأول حياة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، وتضمن الباب الثاني قراءة في الآثار الدعوية للدكتور عبد الكريم زيدان، بينما جاء الباب الثالث لإيضاح جهوده في التعريف بالأديان في القرآن وأثرها في خدمة الدعوة الإسلامية، وأما الباب الرابع فقد خصصه الباحث للحديث عن جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في بيان أركان الدعوة الإسلامية، وتكلم في الباب الخامس من الرسالة عن جهوده في بيان أنواع الدعوة وأساليبها ووسائلها ومصادرها ومعوقاتها. وأما الباب السادس والأخير، فقد عقده الباحث لإيضاح جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في بيان أخلاق الدعاة.

٢. «التخريج الأصولي لترجيحات الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه/ المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم – أحكام العبادات والإيمان والندور- دراسة مقارنة»، للباحثة: ربا مظفر خليل، إشراف الدكتور: عبدالستار عبدالجبار عباس.

ونوقشت الرسالة في ١٣ رمضان ١٤٣٨ هـ الموافق: ٧/٦/٢٠١٧م، وتكون أعضاء لجنة المناقشة والحكم من: أ. د سعدي خلف مطلب الجميلي (رئيساً)، أ. د محمود رجب حمدان (عضواً)، أ. د إسماعيل عبده عباس (عضواً)، أ. د قحطان محبوب فضيل (عضواً)، أ. د صهيب سليم عمير (عضواً).

واقترضت طبيعة الأطروحة أن تكون مقسمة على مقدمة، وفصل تمهيدي تكلم فيه عن التخريج الأصولي، وموجز عن حياة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، وعن كتاب المفصل، ثم مقارنة بين أصوله التي اعتمدها في الوجيز وبين القواعد التي استند إليها في ترجيحاته؛ لبيان مدى الموافقة بين أصوله رحمته الله، وبين ما استند إليه من قواعد في ترجيحاته الفقهية في المفصل، ثم أربعة فصول تضمنت فصلاً عن الأدلة الشرعية،

وفصلاً في مباحث الألفاظ، وفصلاً في المقاصد الشرعية والقواعد الفقهية، وفصلاً في الاجتهاد والتقليد، ومن ثم خاتمة ذكر فيها أهم ما توصل إليه من نتائج.

ثالثاً: الرسائل المحكمة:

١. «الجهود الفقهية والأصولية للعلامة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله»، بحث اشترك بكتابته كل من الدكتور: عيسى أحمد محل الفلاح، والدكتور: أحمد محي الدين الراوي، وقُدّم في المؤتمر الدولي لأعلام العراق الموسوم (الإسهام الحضاري لأعلام العراق في القرن العشرين)، والذي أقامته الجامعة العراقية في الفترة من ٧ إلى ٩ كانون ثاني ٢٠١٤م، ونُشر البحث في (مجلة كلية التربية للبنات) وهي مجلة علمية مُحكّمة تصدر عن الجامعة العراقية وذلك بعددها الثالث من السنة الثانية/ ٢٠١٦م.

وقد تضمن البحث على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، أما المقدمة فتضمنت

خطة البحث، ومقدمة تمهيدية، وعنوان البحث، وكان المبحث الأول: ترجمة للدكتور عبد

الكريم زيدان، وبين المبحث الثاني: جهوده في عيون مسائل الفقه وأصوله، وفي المبحث

الثالث: جهوده في النوازل الفقهية، والسياسة الشرعية، ومن ثم الخاتمة: تضمنت أهم

النتائج والتوصيات.

سابعًا: خطة البحث:

أما عن الخطة التي سرت عليها في كتابية هذه الرسالة المتواضعة، فقد جعلتها في مقدمة، وخمسة فصول قسمتها كما يلي:

الفصل الأول

ترجمة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله «وفيه مبحثان»

المبحث الأول: حياته الشخصية «وفيه خمسة مطالب»:

- المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده.
- المطلب الثاني: نشأته، وطلبه للعلم.
- المطلب الثالث: مذهبه في العقيدة، ومذهبه الفقهي.
- المطلب الرابع: أخلاقه، ومكانته العلمية.
- المطلب الخامس: آثاره العلمية، ووفاته.

المبحث الثاني: عصر الدكتور عبد الكريم زيدان «وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: الحياة السياسية، وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.
- المطلب الثاني: الحياة الاجتماعية، وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.
- المطلب الثالث: الحياة العلمية، وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.

الفصل الثاني

نبذة عن السياسة الشرعية «وفيه أربعة مباحث»

المبحث الأول: في معنى السياسة الشرعية والفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية

«وفيه مطلبان»:

- المطلب الأول: معنى السياسة الشرعية وأدلتها.
- المطلب الثاني: الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية.

المبحث الثاني: علاقة السياسة الشرعية بالعلوم الأخرى «وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: علاقة السياسة بالشرعية الإسلامية
- المطلب الثاني: علاقة السياسة بالفقه الإسلامية
- المطلب الثالث: علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية

المبحث الثالث: اعتبار العمل بالسياسة الشرعية وشروط العمل بها «وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: مراعاة أحوال الناس فيما شرعته من الأحكام.
- المطلب الثاني: المصالح المرسله وسد الذرائع والعرف والاستحسان، ودورها في السياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: شروط العمل بالسياسة الشرعية.

الفصل الثالث

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في الشريعة الإسلامية

والقوانين الوضعية وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مباحث»:

المبحث الأول: جهوده في الشريعة الإسلامية وقواعدها القانونية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه أربعة مطالب»:

- المطلب الأول: التعريف بالشرعية الإسلامية.
- المطلب الثاني: خصائص الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: قواعد الشريعة الإسلامية القانونية وخصائصها وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المطلب الرابع: تميز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المبحث الثاني: التعريف بالقانون الوضعي وبيان خصائص القاعدة القانونية وعلاقته بالسياسة

الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: تعريف القانون الوضعي وبيان وظيفته.
- المطلب الثاني: خصائص القاعدة القانونية وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية والاجتماعية، وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المبحث الثالث: فروع الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ومصادرها وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول:** فروع الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثاني:** فروع القانون الوضعي وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثالث:** مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

الفصل الرابع

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في دراسة النظم الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مباحث»:

المبحث الأول: جهوده في النظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي ونظام الإفتاء وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول:** جهوده في النظام الأخلاقي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثاني:** جهوده في النظام الاجتماعي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثالث:** جهوده في نظام الإفتاء وعلاقته بالسياسة الشرعية.

المبحث الثاني: جهوده في نظام الحسبة ونظام القضاء وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه مطلبان»:

- **المطلب الأول:** جهوده في نظام الإفتاء وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثاني:** جهوده في نظام القضاء وعلاقته بالسياسة الشرعية.

المبحث الثالث: جهوده في نظام الحكم والنظام الاقتصادي ونظام الجريمة والجهاد وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول:** جهوده في نظام الحكم وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثاني:** جهوده في النظام الاقتصادي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثالث:** جهوده في نظام الجريمة والجهاد وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

الفصل الخامس

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في بعض القضايا المعاصرة وعلاقتها بالسياسة

الشرعية «وفيه ثلاثة مباحث» :

المبحث الأول: جهوده في قضايا المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب» :

- المطلب الأول: نبذة مختصرة عن المرأة ومكانتها عبر العصور .
- المطلب الثاني: جهوده في قضية الاختلاط وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: جهوده في حقوق المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المبحث الثاني: جهوده في قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وقضيتي

الإضراب والديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة

مطالب» :

- المطلب الأول: جهوده في قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثاني: جهوده في قضية الإضراب وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: جهوده في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المبحث الثالث التجديد في الفكر الإسلامي عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله وعلاقته

بالسياسة الشرعية «وفيه ثلاثة مطالب» :

- المطلب الأول: مفهوم التجديد في الإسلام وتأصيله.
- المطلب الثاني: ضوابط التجديد.
- المطلب الثالث: علاقة التجديد بالسياسة الشرعية.

الفصل الأول

ترجمة للدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله

«وفيه مبحثان»:

❖ المبحث الأول: حياته الشخصية.

❖ المبحث الثاني: عصر الدكتور عبد الكريم زيدان.

مهتد:

لا يخلو تاريخ الأمة من بزوغ أنوار علماء أجلاء يجددون أمر الدين، ينافحون عنه ويدعون إليه، يشرحون ما استشكل من مغاليقه، ويفتحون أبواب التغيير في الفكر والأخلاق، ينيرون القلوب ويزيلون ما ران^(١) على الأنفس والأرواح من أدران^(٢) المادة، وها نحن نقف على شاطئ أحد هؤلاء العلماء الذي نذر نفسه للعلم متخذاً إياه دوراً يهدي به الأجيال إلى طريق الحق والعزة والانعقاد، مقتدياً برسالة الأنبياء في التبليغ، وأجلاء الحقائق وخدمتها، مؤدياً بذلك الأمانة الملقاة على عاتقه بكل صدق وصبر، لم يثره قول حاسد ولا افتراء مفتر، ثم ينتقل باحثاً عن مواطن الرباط ليشد إليها رحاله مترقياً عن مكاسب الدنيا الفانية، ومتاعها الزائل، ﷺ، و يعدُّ الدكتور/ عبد الكريم زيدان ﷺ من أعلام الأمة الإسلامية، ومن بقية جيل من الرواد الكبار؛ حيث قضى عمره في العمل الإسلامي والدعوة إلى الله، وفي التدريس والتأليف والتربية، وعزف بجهوده الفقهية وإسهاماته العلمية الكبيرة، ورده على أعداء الإسلام، ولنا معه في هذا الفصل وقفات نتعرف عما تسنى لنا معرفته من حياته الشخصية، وسيرته الذاتية مكتفياً بما كتبه عن نفسه في موقعه: «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»، وترجمته في كتابه «المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم»^(٣)، فهو خير من يتحدث عن نفسه، ويكتب عن ذاته، ومضيفاً إليه ما كتبه عنه الدكتور/ حذيفة عبود مهدي السامرائي، كترجمة له ﷺ، وسيرته الذاتية التي كتبها تلميذه د. سامي الجنابي في ذكرى وفاته ﷺ.

(١) الرَيْنُ: الطَّبَعُ والِدَنَسُ، والغلبه، يقال: رَانَ على قلبه دَنْبُهُ يَرِينُ رَيْنًا ورَيْنًا، وقال الحسن: هو الدَّنْبُ على الذنب حتى يسواد القلب، وقال أبو عبيد: كلُّ ما غلبك فقد رَانَ بك، انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة (رين)، (٢١٢٩/٥)، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي مادتي (ران، رين)، (١/١٣٠-١٣٣)، القاموس المحيط، الفيروز أبادي فصل (الراء)، (١/١٢٠٢).

(٢) الدَّرْنُ، وَهُوَ: الوَسْخُ، وَمِنْهُ دَرْنِيَّةٌ، وَهُوَ نَعْتُ لِالأَحْمَقِ، انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة درن، (٢/٢٧٠)، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مادة درن، (١/١٠٤)، وأدران: جمع درن، الدَّرْنُ: (طب) السَّلُّ؛ مَرَضٌ جُرْثُومِيٌّ مُعَدُّ له أنواعٌ يُصِيبُ الرِّئَةَ والعظامَ وغيرها "دَرْنٌ رِئَوِيٌّ"، انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، مادة (درن)، (١/٧٤٢).

(٣) انظر: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان، (١/ح-ل).

المبحث الأول

حياته الشخصية

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده.
- المطلب الثاني: نشأته، وطلبه للعلم.
- المطلب الثالث: مذهبه في العقيدة، ومذهبه الفقهي.
- المطلب الرابع: أخلاقه، ومكانته العلمية.
- المطلب الخامس: آثاره العلمية، ووفاته.

المطلب الأول

اسمه ونسبه ومولده

الفرع الأول: اسمه ونسبه:

هو: العلامة والشيخ الأصولي الدكتور: عبد الكريم زيدان بيج^(١) العاني الكحلي المحمدي^(٢).

الفرع الثاني: مولده:

ولد في بغداد بجانب الكرخ في منطقة سوق حمادة في العراق، وذلك في عام (١٣٣٩هـ - ١٩٢١م)، على الصحيح^(٣)، ويعد الدكتور عبد الكريم زيدان رحمه الله أصغر إخوته البنين والبنات والجميع قد ماتوا يرحمهم الله، ومات والده وعمره ثلاث سنوات، وماتت والدته وهو رجل يرحمها الله تعالى^(٤).

(١) بيج اسم لجدّه هكذا في ترجمته التي كتبها عن نفسه انظر: «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>، وفي ترجمة أخرى كتبها له تلميذه: حذيفة عبود السامرائي، يذكر فيها اسم الجد (بهيج)، انظر: «علامة العراق عبد الكريم زيدان حياته وأثاره»، شبكة الألوكة <http://www.alukah.net/culture/. /٦٦٢٥٠/>.

(٢) (العاني) نسبة إلى بلدة (عانة) في محافظة الأنبار التي ولد فيها والده وجدّه، و(الكحلي) نسبة إلى جماعة (الكحليين) والكحليون ينتمون إلى عشيرة المحامدة، و(المحمدي) نسبة إلى عشيرة المحامدة، والكحليون والمحامدة يسكنون في محافظة الأنبار في مختلف مدن هذه المحافظة مثل (عانة والفلوجة والرمادي وحديثة وهيت)، انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمه الله في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص٥١، سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

(٣) المسجل في الوثائق الرسمية أن ولادته كان في عام ١٩١٧م ولكنه ذكر في سيرته التي كتبها عن نفسه أن ولادته كانت في عام ١٩٢١م، وسبب الاختلاف هذا مرده إلى الطريقة التي كان يتم فيها تسجيل المولود حيث يتم بعد فترة قد تطول أو تقصر يجلس مختار المنطقة مع ممثل السجل المدني وتأتي العوائل بأبنائها فيتم تقدير العمر اعتمادا على النظر والتقدير للطفل الواقف أمامهم، للاستزادة انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر: المرجع نفسه، المفصل لأحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان، (١/ح - ل).

المطلب الثاني

نشأته وطلبه للعلم

الفرع الأول: نشأته:

نشأته كانت بسيطة حيث أرسل وهو صغير إلى الكُتَّاب أي: «المُلا»^(١)، الذي يعلم الصغار قراءة القرآن الكريم وحفظه، وقد نشأ في جانب الكرخ من بغداد، وكان مدللاً في عائلته نظراً لصغر سنه، وكان إخوته ووالدته يحبونه كثيراً ويشعرونه بهذا الحب الغامر والعطف الكبير الواسع إلى درجة أنه لم يحس باليتم وبقي هكذا حتى مرحلة بلوغه وهي مرحلة الشباب.

الفرع الثاني: طلبه للعلم:

تعلم القرآن وهو صغير كما أسلفنا سابقاً، ثم درس الابتدائية والمتوسطة والثانوية قسم الأدبي في مدرسة الكرخ، ومن ثم عمل مدرساً لحاجة عائلته للكسب، وبعد ذلك التحق بكلية الحقوق وتم انتسابه إليها في القسم المسائي؛ لأنه كان لا يزال في سلك التعليم الابتدائي، وتخرج من كلية الحقوق في سنة ١٩٥٠م، وكان من الأوائل بين الناجحين في السنوات الأربعة في الدراسة^(٢).

وقد حصل على درجة «ليسانس» في الحقوق بتقدير جيد، ثم سجل موضوع رسالته للدكتوراه في كلية حقوق جامعة القاهرة، وكان الموضوع بعنوان: «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ومن خلاله منح درجة الدكتوراه في الحقوق «في الشريعة الإسلامية» بمرتبة الشرف الأولى^(٣).

(١) الملا: أشرف الناس، انظر: مجمل اللغة لابن فارس، باب (الميم واللام)، (١/٨٣٨).

(٢) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت،

الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>، المفصل، عبد الكريم زيدان، (١/ح-ل).

(٣) انظر: المرجع نفسه.

وكان للدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله دراسات خاصة في الفقه الإسلامي، ومراجعته المهمة، ولاسيما كتب شيخ الإسلام ابن تيمية^(١)، الذي كان شغوفاً في قراءة كتبه حتى أنه قرأ جميع كتبه، وكذلك وتلميذه ابن قيم الجوزية^(٢)، وللدكتور عبد الكريم أيضاً مدارسات ومناقشات مع أهل العلم في مسائل الفقه الإسلامي، قبل وبعد التحاقه بمعهد الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة^(٣).

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله، المعروف بابن تيمية، صاحب: الديوان، والخطب المنبرية، والتفسير، والفتاوى، والحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة، توفي في ١١ صفر، سنة: ٦٢١ هـ رحمته الله، انظر: وفيات الأعيان، أبو العباس البرمكي، (٤/٣٨٦).

(٢) هو: شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّدُ ابْنُ أَبِي بَكْرٍ بنِ أَيُّوبَ بنِ سَعْدِ بنِ حَرِيْزِ المعروف بِابْنِ قِيَمِ الجوزية، له العديد من المؤلفات منها: زاد المعاد، وسفر الهجرتين، ومدارج السالكين، توفي سنة: ٧٥١ هـ، انظر: الرد الوافر، ابن ناصر الدين، (٢٨/٦٨).

(٣) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت،

الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>، المفصل، عبد الكريم زيدان، (١/ح-ل).

المطلب الثالث

مذهبه في العقيدة ومذهبه الفقهي

الفرع الأول: مذهب في العقيدة:

تمذهب الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله بمذهب وعقيدة السلف رحمهم الله، وهذا لا يخفى على عاقل؛ فكتبه، ومؤلفاته، وحياته العلمية تشهد له بذلك؛ فكل ما نهل من علم كان مرجعه للقرآن والسنة وأقوال الصحابة واجتهاد من قبله من سلف الأمة، وله كتاب في شرح العقيدة الطحاوية، ومن خلاله يتبين كيف كان المؤلف رحمته الله متمسكاً بالعقيدة الصحيحة، ويقال إنه كان يكتب في كتبه اسمه متبعاً ذلك بجملة «سلفي العقيدة»^(١).

كما إن للدكتور عبد الكريم زيدان سلوكيات أو ميول عقائدية للصوفية في بداية عمره كما يذكر ذلك عن نفسه بقوله: (وفي مرحلة من مراحل عمري اشتد ميلي إلى التصوف، وحضور مجالس المتصوفة، إلى درجة أنني انتسبت إلى طريقة من طرقهم، وهي (طريقة أبو خمرة)، وهي فرع من طريقة الرفاعية، وقد تأثرت بكتب التصوف، وكان أهم كتابين أثرا فيهما إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وكتاب مدارج السالكين للإمام ابن القيم الجوزية، وهو شرح لمتن لرجل من أعلام التصوف، وقد حرص ابن القيم في كتابه مدارج السالكين أن يبين الضوابط الشرعية لما يقال أو يرد من مناهج وأقوال المتصوفة، كما كان لهذا الكتاب تأثير عظيم في نزعتي الصوفية المقيدة بضوابط الشرع)^(٢)، لكنه لم يعجبه هذا المسلك فرجع عنه، وبعد أن اطلع على كتب ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، وتمسك بعقيد السلف الصحيحة^(٣).

(١) انظر: سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان، سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة،

<http://majles.alukah.net/t125509/>

(٢) انظر: ترجمته التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد

٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦ م، <http://drzedan.com/content.php?id=24>

(٣) انظر: سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان، سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة،

<http://majles.alukah.net/t125509/>

الفرع الثاني: مذهبه الفقهي:

يقول أحد تلامذة^(١) الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله الذين عاصروه في العراق: (بعد اطلاع الدكتور عبد الكريم زيدان في الأربعينيات على بعض ما كتبه ابن تيمية تأثر به، ومنذ ذلك الحين لم يدع كتابا لشيخ الإسلام إلا وقراه، ومن ذلك الحين ومن شدة حبه لشيخ الإسلام ابن تيمية كان يتمذهب بمذهب الحنابلة، وكان يكتب^(٢) على كتبه عبارة: عبد الكريم زيدان سلفي العقيدة حنبلي المذهب)^(٣).

لكن المتأمل في كتب الدكتور عبد الكريم زيدان وعند لاستقراء لأرائه وترجيحاته يجد أن المذهب الحقيقي للدكتور هو المذهب الحنفي، وقد شهد له بذلك أيضاً بعض العلماء أمثال الدكتور يوسف القرضاوي بقوله: (كان عبد الكريم زيدان - وإن كان حنفياً - يدرس كل المذاهب ويوازن بينها، ويختار منها ما هو أصح وأرجح)^(٤).

(١) هو: الدكتور سامي الجنابي من تتلمذ على يد الدكتور أثناء تدريسه في العراق، انظر: سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان، د. سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة، <http://majles.alukah.net/t125509/>.

(٢) يرى الباحث: أن المقصود بكان يكتب على كتبه أي: يكتب بخط يده على صفحة الغلاف بمثابة توقيع على الكتاب، لأن من نقل هذا الكلام هو تلميذه الدكتور سامي الجنابي وهو من عاصره، ويفهم ما ذهبت إليه من الاستقراء للنص، أما في الحقيقة فجميع مؤلفاته لم نجد أنه قد طبع كتاب له ومكتوب ذلك فيه.

(٣) سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان، د. سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة، <http://majles.alukah.net/t125509/>.

(٤) كلمة سماحة العلامة يوسف القرضاوي في تأبين الشيخ عبد الكريم زيدان انظر: رابطة العلماء السوريين http://islamsyria.com/site/show_cvs/498.

المطلب الرابع

أخلاقه ومكانته العلمية

الفرع الأول: أخلاقه:

تخلق الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله بأخلاق أهل العلم، وبخلق القرآن، وأهل القرآن، وبصفات العلماء الأجلاء، فكان عالماً فقيهاً أصولياً، لم يكن حريصاً على المناصب، وكان من ازهد الناس في الشهرة والتقرب إلى الأمراء، والرؤساء، وأبعدهم عن التكلف والرياء، كان وقته مقسم بين تلاوة القرآن، أو مطالعة ما يكتبه تلاميذه من الرسائل ومناقشتهم في منزله، أو التأليف، أو استقبال العلماء، والتلاميذ، أو التدريس، ولا تمر عليه لحظة بفضل الله من دون عمل صالح، كما لم يغتاب أحداً، ولا يسمح أن يغتاب في مجلسه أحد^(١).

الفرع الثاني: مكانته العلمية:

قال عنه الدكتور صالح النعيمي: (هذا الرجل الذي نذر نفسه للعلم يعيش به وعاش له، متخذاً إياه دوراً يهدي به الأجيال إلى طريق الحق والعزة والانعقاد مقتدياً بالأنبياء في التبليغ، وإجلاء الحقائق، وخدمتها، مؤدياً بذلك الأمانة الملقاة على عاتقه بكل صدق، وصبر، لم يثره قول حاسد، ولا افتراء مفتر، وها هو ينتقل باحثاً عن مواطن الرباط ليشد إليها رحاله، مترفعاً عن مكاسب الدنيا الفانية ومتاعها الزائل، هذا العالم المجاهد الذي أبقى عليه تواضعه حب الظهور، وشرفه شراء المناصب وكرامته التمسح بأصحاب الجاه والسلطان، كان علينا أن نعترف بفضل هذه الشخصية التي انطلقت من ربوع العراق في ربيع عمرها لتحط رحالها في خريفه في اليمن السعيد، بين هاتين المرحلتين وعلى امتداد أربعة وثمانين سنة بجميع تقلباتها في الدراسة والمناصب، تطلع على حياته وأعماله ومؤلفاته، لتلفت انتباه أجيال الأمة كي تتهل من علمه وتتشرب من أخلاقه وإخلاصه)^(٢).

(١) انظر: سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان، د. سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة،

<http://majles.alukah.net/t125509/>

(٢) انظر: ترجمة الدكتور عبد الكريم زيدان، د. صالح محمد النعيمي، على موقع ملتقى أهل الحديث،

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=18122>

وقال الدكتور يوسف القرضاوي: (إن من فضل الله تعالى أنه يرحم الناس بالعلماء أحياء وأمواتاً، فعبد الكريم زيدان: رحم الله به تعالى الناس حياً، ورحم الله به الناس حال موته، رحم الله به الناس في بلاد كثيرة؛ في العراق، وفي البلاد حول العراق، وانتهى به الأمر في اليمن، فعمل فيها أستاذاً للفقهِ وأصوله في جامعهِ صنعاء، وكان من أهم رواد الفقهِ الإسلامي في عالمنا الإسلامي والعربي، هذا الرجل ليس رجلاً عادياً، خسرنَا به رجلاً، كما يقولون فقدنا رجلاً والرجال قليل، وحقيقة الرجال قليل.

كان عبد الكريم زيدان رجلاً، وكان أيضاً عالماً، ليس كل الرجال علماء، العلماء من الرجال قليلون، ما معنى عالم؟ يعني: يعلم أشياء ويتخصص فيها، يعرفها من جذورها، يعرف ظاهرها وباطنها، ويعرف كُليها وجزئها، ويعرف مقاصدها وظواهرها، وهكذا كان عبد الكريم زيدان عالماً بفقهِ الشريعة، بل أحد العلماء القليلين في هذه الدنيا، الناس كثيرون والعلماء قليلون^(١).

وقال تلميذه الدكتور سامي الجنابي: (أستاذنا العلامة الفقهِ الأصولي بقية السلف وذخيرة الخلف وريحانة العراق، بل ريحانة العلم أينما حل وارتحل الشيخ الدكتور عبد الكريم زيدان بن بيج العاني، لم يعرف العراقيون قدره فضيعوه سيما الحكومة البعثية، فحاصره البعثيون، وضيقوا عليه، فاضطر للهجرة أوائل التسعينيات، ولو كان في البلاد التي تكرم العلماء كالحجاز والأزهر لما تجرأ أحد في التقدم عليه علماً ومرتبته^(٢)).

وقال الدكتور حذيفة عبود مهدي السامرائي: (كان رحمته الله أصولياً، فقيهاً، قانونياً، سياسياً، عقدياً، داعية رَباًنياً، عالماً عاملاً جامعاً بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر، مرتبطاً بالأصل ومتصلاً بالعصر، ينظر بعين على نصوص الشريعة، وبالعين الأخرى على تطور

(١) كلمة سماحة العلامة يوسف القرضاوي في تأبين الشيخ عبد الكريم زيدان انظر: رابطة العلماء السوريين

http://islamsyria.com/site/show_cvs/٤٩٨

(٢) سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان: سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي الألوكة،

<http://majles.alukah.net/t١٢٥٥٠٩/>

الواقع ومجربياته، ف جاء فقهُهُ وإنتاجه العلمي حياً نافعاً خالداً، انتفع به الفقهاء، والقانونيون، والأصوليون، والدعاة، والسياسيون، وغير ذلك من تخصصات^(١).

وقال الدكتور حسين الدليمي: (وهب الله الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله خصائص علمية من حيث الدقة والتحري في النقل والحيادية والصدق واحترام العلماء والثناء عليهم وسعة الاطلاع والمعرفة والذكاء وطريقة إيصال الفكرة، بعض صفاته كالصلة بالله والتوكل عليه والرفق واللين والإخلاص والتواضع والصراحة والشجاعة)^(٢).

(١) انظر: علامة العراق د. عبد الكريم زيدان حياته وآثاره، حذيفة عبود مهدي السامرائي، شبكة الألوكة

<http://www.alukah.net/culture/0/66250/>

(٢) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الدعوة الإسلامية، حسين الدليمي، ص ٢٢.

المطلب الخامس

آثاره العلمية ووفاته

الفرع الأول: آثاره العلمية^(١)؛

أولاً: الوظائف والمناصب التي شغلها أو حصل عليها: انتقل من سلك التعليم الابتدائي إلى سلك التعليم في المدارس المتوسطة والثانوية وشغل الوظائف التالية:

١. تدريس مادة (الدين) في مدرسة الأعظمية لفترة بسيطة ومن بعدها في ثانوية الكرخ.
٢. في سنة ١٩٥٣م عين مديراً للثانوية النجيبية.
٣. بعدها شغل وظيفة مفتش في وزارة الأوقاف، ثم مديراً لأوقاف ديالى، ثم مديراً للثانوية الدينية.
٤. وقد عين مدرساً معيداً في كلية الحقوق بجامعة بغداد في سنة ١٩٦٠م.
٥. أستاذ الشريعة الإسلامية ورئيس قسمها بكلية الحقوق جامعة بغداد سابقاً.
٦. أستاذ الشريعة ورئيس قسم الدين بكلية الآداب جامعة بغداد سابقاً.
٧. أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الدراسات الإسلامية ببغداد وعميدها سابقاً.
٨. أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الدراسات الإسلامية ودراسة الماجستير بجامعة صنعاء.
٩. أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الفقه وأصوله بجامعة الإيمان صنعاء.
١٠. عضواً في لجنة التحكيم لنيل جائزة هائل سعيد أنعم للعلوم والآداب عام ١٩٩٨م.
١١. عضواً في مجلس الأمناء جامعة الإيمان منذ ٢٠٠٣/٢/١٤هـ.
١٢. عضو مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة منذ ٢٠٠٠/١٢/١٣م.
١٣. عين وزيراً للأوقاف في الوزارة التي قامت بعد انقلاب ١٩٦٨م.

(١) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي،

ص ١٦، ترجمته التي كتبها عن نفسه: «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥

ربيع الأول ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

ثانياً: المشاركات والندوات العلمية^(١): للدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله الكثير من المشاركات والإسهامات العلمية نذكر منها:

١. شارك في موسوعة الفقه الإسلامي التي أصدرتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، وذلك عن طريق استكتاب بعض المواضيع فيها.
٢. شارك في الحلقة الثالثة للقانون والعلوم السياسية المنعقدة ببغداد سنة ١٩٦٩ م برعاية جامعة الدول العربية وألقى بحثاً فيها في القانون الدولي العام في الشريعة الإسلامية.
٣. إلقاء محاضرات في الشريعة الإسلامية في دولة الكويت في الستينيات من القرن الماضي.
٤. حضور المؤتمر الفقهي في الرياض في السبعينات ممثلاً لجامعة بغداد وألقى فيه بحثاً بعنوان (قيود الملكية الخاصة الواردة في الشريعة الإسلامية).
٥. كما ألقى محاضرات في أسبوع الفقه الإسلامي بدولة قطر سنة ١٩٩٥ و١٩٩٦.
٦. الاشتراك في ندوة إثبات الأهلة وحكم المرصد الفلكية المقامة بصنعاء في يناير ١٩٩٦ م.
٧. والاشتراك في مؤتمر البنوك الإسلامية الأول المقام في صنعاء ١٩٩٧ م.
٨. حاز على كتابه «المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم» جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية سنة ١٩٩٧ م، وهو يتألف من ١١ مجلداً.

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان، (١/ ل)، جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٦، ترجمته التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦ م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

ثالثاً مؤلفاته: لا شك أن فكر هذا العالم الجليل يزخر بالعلم ويفيض به، ولذلك له الكثير من المؤلفات والأبحاث والمقالات التي كتبها وألقاها وهي كما يلي:

أ- مؤلفاته من الكتب^(١):

١. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام.
٢. أصول الدعوة.
٣. السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية.
٤. القصاص والديات في الشريعة الإسلامية.
٥. القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية.
٦. الكفالة والحوالة في الفقه المقارن مع مقدمة في الخلاف وأسبابه.
٧. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.
٨. المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة.
٩. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامي «١١مجلد».
١٠. الوجيز في أصول الفقه.
١١. الوجيز في شرح القواعد الفقهية.
١٢. علوم الحديث.
١٣. مجموعة بحوث فقهية معاصرة.
١٤. مجموعة بحوث فقهية.
١٥. موجز الأديان في القرآن.
١٦. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية.
١٧. نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية.

(١) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٦، ترجمته التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان، (١/ل).

ب- أبحاثه المنشورة^(١):

١. أحكام اللقيط في الشريعة الإسلامية.
٢. أثر القصود في التصرفات والعقود.
٣. اللقطة وأحكامها في الشريعة الإسلامية.
٤. حالة الضرورة في الشريعة الإسلامية.
٥. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام.
٦. الاختلاف في الشريعة الإسلامية.
٧. عقيدة القضاء والقدر وأثرها في سلوك الفرد.
٨. العقوبة في الشريعة الإسلامية.
٩. حقوق الأفراد في دار الإسلام.
١٠. القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية.
١١. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية.
١٢. موقف الشريعة الإسلامية من الرق.
١٣. النية المجردة في الشريعة الإسلامية.
١٤. أحكام الرضاعة في الشريعة الإسلامية.
١٥. إثبات الأهلة وحكم المراصد الفلكية في الشريعة الإسلامية.
١٦. الدعوة في العصر الحاضر.
١٧. الديمقراطية ومشاركة المسلم في انتخاباتها.
١٨. دخول المسلم إلى دولة غير إسلامية والإقامة فيها.
١٩. ضربية الدخل ومدى مشروعيتها.

(١) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٦، ترجمته التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦ م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان، (١/ل).

٢٠. مدى مشروعية الضرائب التي تفرضها الدولة على الأفراد.
٢١. مدى حق الزوجة في إنهاء عقد النكاح بالخلع.
٢٢. نظرية التجديد في الفكر الإسلامي.
٢٣. حدود سلطة ولي الأمر فيما يأمر به وينهى عنه في قضايا النكاح وفرقه في الشريعة الإسلامية.
٢٤. الإضراب.
٢٥. القتال والمقاتلون في الشريعة الإسلامية.

رابعاً شيوخه^(١):

لم يتلق الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله أي علم شرعي على يد عالم بعينه، كما ذكر ذلك في ترجمته^(٢)، ما عدا الشيوخ الأجلاء الذين كانوا يدرسونه في معهد الشريعة بجامعة القاهرة الذي كان طالباً من طلابهم، وهم:

- الشيخ: أمجد الزهاوي^(٣).
- الشيخ: محمد أبو زهرة^(٤).

(١) انظر: ترجمته التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» على الإنترنت، الأحد ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٤-١-٢٦ م، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) هو أبو سعيد أمجد بن محمد بن سعيد بن محمد فيغمي الزهاوي، ويعود نسبه إلى الصحابي خالد بن الوليد المخزومي، ولد في مدينة بغداد سنة ١٣٠٠ هـ - ١٨٨٢ م، انتخب رئيساً لمؤتمر العالم الإسلامي بالإجماع، وهو من المؤسسين لرابطة العالم الإسلامي في مكة، توفي الشيخ عصر يوم الجمعة الرابع عشر من شعبان ١٣٧٨ هـ - ١٩٦٧/١١/١٧ م ودفن في بغداد، انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٥.

(٤) أبو زهرة: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبو زهرة: أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره، مولده بمدينة المحلة الكبرى (١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م)، وتربى بالجامع الأحمدى وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي (١٩١٦ - ١٩٢٥)، كان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية وأصدر من تأليفه أكثر من (٤٠) كتاباً، وكانت وفاته بالقاهرة عام (١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م)، للاستزادة انظر: الأعلام للزركلي، (٢٥/٦ - ٢٦).

- الشيخ: علي الخفيف^(١).
- الشيخ: حسن مأمون، (شيخ الأزهر آنذاك)^(٢).

كما درس بعض المواد الشرعية في كلية الحقوق بجامعة بغداد على يد الشيخ حمدي الأعظمي الذي كان يدرس مادة أصول الفقه^(٣).

الفرع الثاني محنته ووفاته:

أولاً: محنته:

إن أول محن الدكتور عبد الكريم زيدان التي عاناها هي: أنه عاش يتيماً، حيث توفي والده وعمره ثلاث سنوات، ويعد أصغر إخوته، والجميع توفي في أثناء حياته رحمته الله^(٤). كما أن من محنه توليه منصب وزيراً للأوقاف دون استشارته أو رغبته، وتلك تعد وظيفة ليست بهينة وهمها ثقيل، لكنه لم يدم فيها طويلاً، ولم تزل المحن تظفر به، فقد ألتحق بجماعة الإخوان المسلمين، الذين لاقوا من البلاء الكثير، ووجدوا من المضايقات الكثير، ومن السجن والتعذيب، دل على ذلك كلام الدكتور في مذكرته التي أرسلها لرئيس الوزراء آنذاك عبد الكريم قاسم حيث قال: (منذ أن قام الحزب الإسلامي أخذت الحكومة تضايقه، وتعمل على عرقلة أعماله سراً وعلناً، كأن الإسلام الذي ندعو إليه أمراً يخالفها، ويزعجها، ويرعبها،

(١) هو علي بن محمد الخفيف، ولد سنة (١٣٠٩ هـ - ١٨٩٦ م) في قرية الشهداء بالمنوفية، ألتحق بالأزهر سنة ١٩٠٤ م، وقد تولى عدة وظائف مرموقة في التدريس الجامعي، والقضاء الشرعي، وعرضت عليه مشيخة الأزهر فرفضها عدت مرات، من أشهر مؤلفاته: (التامين وحكمه على هدي الشريعة-الشركات في الفقه الإسلامي) توفي الشيخ الخفيف في القاهرة في ١١/٧/١٩٧٨ م، انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٥.

(٢) هو حسن مصطفى مأمون ولد سنة (١٣١١ هـ - ١٨٩٤ م) حي الخليفة في القاهرة، ألتحق بالأزهر وأتم دراسته فيها، ثم عين شيخاً للأزهر، ومن أشهر مؤلفاته: (الفتاوى والجهاد في الإسلام)، توفي سنة ١٣٩٣ هـ، انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، ص ١٥.

(٣) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز السهمي، ص ١٥.

(٤) سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

وكأننا في بلد غير إسلامي^(١)، وكذلك ما ذكره في مقاله تحت عنوان «مقارنة» في هذا المقال يتناول الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله مقارنة بين شخوص ومجريات هذه المحكمة وبين ما جرى للإخوان المسلمين عام ١٩٤٨م بقوله: (زجوا بالسجون والمعتقلات، وجند عدد ضخم من القاسية قلوبهم الميتة ضمائرهم لتعذيبهم والتنكيل بهم؛ لحملهم على الاعتراف، أو على كلمة كاذبة يريدونها... ولم تقتصر هذه المأساة على رؤساء الإخوان؛ بل عمت جميع الإخوان لان كل واحد من الإخوان المسلمين يملك معاني الزعامة الحققة فهو يخيف الظالمين ويقض مضاجعهم وبالرغم من التعذيب والتنكيل فلم يظفروا بواحد من الإخوان... ثم شددوا عليهم العذاب فوضعوهم في حجر مظلمة ضيقة ومدت أمامهم السياط المفتولة، وشدت أرجلهم بالقيود وعرض عليهم الموت ولا نجاة لهم إلا أن يقولوا ما يريده الحاكمون ولكن الإخوان أبو إباء الكرام وكان احدهم قادراً أن يقول الكلمة لا يسمعها احد من الناس لينجوا بها من العذاب ولكن إيمان الأخ ومراقبته لله واعتزازه بعقيدته التي يعيش لها لا عليها يمنعه من هذا كله أن يقول ما يريده الحاكمون)^(٢).

كما حصلت له العديد من المضايقات قبل وبعد توليه مرشداً للإخوان المسلمين في العراق، ونستخلص ذلك من قوله: (حصلت لي مضايقات خلال الانقلابات العسكرية المختلفة على اختلاف في أشكالها بين حين وآخر، وانتهت بإحالتني على التقاعد ثم خرجت من العراق حيث لم تبق لي الحرية التي أرغب فيها من جهة الرواح والمجيء والتنقل وكان استقراري في اليمن إلى الآن)^(٣)، ويبدو من ظاهر كلامه أنه اشتد عليه الرقابة، وضيق به الخناق، لا سيما وأنه كان المرشد لجماعة الإخوان المسلمين؛ لذا كان شبه السجين؛ مما اضطره الأمر لمهاجرة بلد العراق، امتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [سورة النساء: ٩٧].

(١) انظر: مذكرته لرئيس الوزراء عبد الكريم قاسم، «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٥٨>.

(٢) انظر: مجلة الإخوان الإسلامية، العدد السابع، الجمعة ١٩٥٤م، مقال مقارنة، عبد الكريم زيدان، «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٧١>.

(٣) سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

ثانياً وفاته:

توفي رحمته الله يوم الاثنين (٢٦ ربيع الأول ١٤٣٥هـ)، الموافق: (٢٧ / ١ / ٢٠١٤ م)، في العاصمة اليمنية صنعاء، عن عمر ناهز ٩٧ عاماً، بعد حياة حافلة بالعطاء الفكري والتربوي والتأليف والتدريس، والدعوة إلى الله، والإرشاد، مخلفاً وراءه تركة من العلم والعلوم، راسماً طريقاً معبداً للدعاة إلى الله، ذاد عن الشريعة الإسلامية، ودافع عنها، ونقى ما يشوب أحكامها من الأحكام الوضعية، وأصل قواعدها في كتبه، وبين الحق من الباطل، داعياً إلى الاحتكام لقانون الله وحده، ودفن الدكتور رحمته الله في بغداد بمقبرة الشيخ معروف الكرخي^(١).

(١) انظر: جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي،

ص ١٩، سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

المبحث الثاني

عصر الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطالب الأول: الحياة السياسية وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.
- المطالب الثاني: الحياة الاجتماعية وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.
- المطالب الثالث: الحياة العلمية وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان.

مهتد:

يجدر بنا الإشارة إلى أن الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله قد عاش عصرين يكاد أن تتقارب فيه الأحداث، والوقائع والحياة وطبيعة المعيشة والأوضاع المتقلبة فيها، وكذلك بالنسبة للتعليم، فكان عصره الأول منذ ولادته من العام: ١٩٢١م في مسقط رأسه العراق، في العاصمة بغداد، وبقي فيها إلى أن وجد المضايقات من حزب البعث؛ مما ترتب عليها شبه الحصار في منزله، وعدم وجود حرية التنقل؛ فدفعه ذلك للمغادرة إلى اليمن، وذلك في مطلع العام: ١٩٩٢م، حيث استقر به المقام هنا في العاصمة صنعاء، وعاش فيها بقية عمره إلى أن توفي فيها عام: ٢٠١٤م، ونقل ليُدفن في مسقط رأسه في بغداد.

ومن هنا سأكتفي بعصر الدكتور الأول في العراق مسقط رأسه وهويته العراقية، وحيث كان له تأثير على حياته بشكل عام، مقسماً ذلك إلى ثلاثة مطالب تطرقت فيها إلى بعض ما عاشته العراق في تلك الفترة من أحداث سياسية، ثم ملامح من الأوضاع الاجتماعية، ثم حالة التعليم في ذلك العصر، وفي كل منها أبين أثرها على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان وذلك كما يلي:

المطلب الأول

الحياة السياسية وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم

زيدان رحمته الله

الفرع الأول: الحياة السياسية:

منذ نعومة أظفاره وبدايات نشأته في بلد يضج بالتيارات السياسية، والأحداث المتقلبة، والصراعات على السلطة، والطائفية من جانب، ومن جانب آخر هنالك الأطماع الخارجية على ثروات البلد، فكان هنالك المستعمرين من دول الغرب؛ لذلك فحياة الدكتور رحمته الله حافلة بالتقلبات السياسية ولا سيما أنه عاصرها وله دور تجاهها كونه عالم، وداعية، ورئياً لجمعية كان ينظر لها من قبل السلطة والأحزاب الأخرى على أنها تيار إسلامي سياسي، وهذا ما سنبينه.

ومن هنا وبالنظر إلى تاريخ ولادة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله ١٩٢١م، نجد أنه نفس تاريخ المولد للدولة العراقية، وتأسيسها، وبدايتها، وقيامها كدولة مستقلة، وفي الوقت ذاته هو نفس التاريخ للدولة الملكية، وأول ملك لها هو فيصل بن حسن الشريف الذي تولى الملك بانتداب وترشيح من بريطانيا، على أن يكون الاستقلال للعراق مقابل حصولها على موارد اقتصادية من «النفط» واستقلت العراق في العام ١٩٣٢م، وتعد الفترة الملكية هي الأفضل في تاريخ العراق الحديث سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فقد تمتع خلالها بقدر من الحرية والديمقراطية، وفي نيسان أبريل ١٩٤١م، كان الانقلاب الأول الذي رد عليه الإنجليز بغزو العراق وعاد معه الحكم الملكي، وبقي الجيش الإنجليزي في العراق إلى عام ١٩٤٦م وفرضوا حكماً عسكرياً ظالماً استمر ثمان سنوات، وعلى إثر ذلك الحكم الظالم جاءت ثورة: ١٩٥٨م، التي أسقطت النظام الملكي تحت شعار الضباط الأحرار؛ تيمناً بمجموعة الرئيس المصري

جمال عبد الناصر، ثم توالى الانقلابات إلى أن احتل حزب البعث بقيادة صدام حسين رئاسة الجمهورية العراقية بعد تنازل البكري وتقاوده عام: ١٩٦٨م^(١).

الفرع الثاني: تأثير الحياة السياسية على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله؛

سبق وأن تحدثنا عن الحياة السياسية في عصر الدكتور عبدالكريم زيدان، وأبرزنا أهم الحوادث التي جرت، والتغيرات التي طرأت على البلاد في تلك الفترة، وذكرنا أن سنة مولد الدولة العراقية وتأسيسها وقيام النظام الملكي، هي ذات السنة لمولد الدكتور عبد الكريم زيدان في العام: ١٩٢١م، ومن هنا لا بد لتلك المراحل بجلوها ومرها التي مرت بها العراق في تلك الفترة أن تؤثر في حياة الدكتور عبدالكريم زيدان، وليس أدل على ذلك من أن نسرده كلامه رحمته الله الذي كتبه عن نفسه في موقعه الرسمي^(٢)، مع بعض الإيضاح، لإيضاح كيف أثرت الحياة السياسية في البلاد على حياته رحمته الله.

في العصر الملكي قال: (عاصرت الحكم الملكي وما تلاه من انقلابات عسكرية ابتداء من انقلاب تموز سنة ١٩٥٨م، وما تلاه من انقلابات عسكرية انتهت باحتلال العراق من قبل أمريكا سنة ٢٠٠٣م)^(٣).

لا شك أن لهذه الأحداث أثر كبير في المجتمع العراقي، وكون الدكتور من أهل العلم والفقه به لم يقف موقف المتفرج، بل قام بدوره كعالم وداعية قد أوضح هذا الدور بقوله: (وأما دوري ودور أمثالي من المعنيين بالأمور الدينية هو: بيان الأحكام الشرعية في الأمور الاجتماعية وغيرها، وحكم الشرع في هذه الوقائع الجديدة، وفي المجال الدعوي للإسلام فقد ساهمت فيه بقدر الاستطاعة، وذلك بالتحاقى بجماعة الإخوان المسلمين منذ الخمسينيات، وعن طريق الدروس الدينية في المساجد، واتخاذ أسلوب التعليق على خطبة الجمعة التي يلقيها خطيب الجمعة وكان ذلك بعد الفراغ من صلاة الجمعة وإلقاء التعليق فيمن يرغب في

(١) انظر: موجز تاريخ العراق، د. كمال ديب، ص ١٧.

(٢) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

(٣) انظر: المرجع نفسه.

المسجد لسماع التعليق، كما ساهمت في المجال الدعوي عن طريق المساهمة في الكتابة في مجلة جمعية التربية الإسلامية، ومجلة الإخوة الإسلامية، ومجلة المسلمون وغيرها الكثير، وعن طريق إلقاء المحاضرات في المناسبات الدينية التي تعقد لها الجمعيات الدينية الاحتفالات والاجتماعات العامة^(١).

وفي عهد تولي عبد الكريم قاسم رئاسة الوزراء قام الحزب الإسلامي بتوجيه بيان مسهب صريح إليه بالذات؛ ليضع أمامه كل المساوئ التي ارتكبت في عهده، وما أصابت الأمة من المحنة والإيذاء تحت ظل حكمه، وقد قام الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله بكتابة هذه المذكرة والتي بين فيها موقف الحكومة من الحزب، وموقف الحكومة من الشيوعية، وبين فيها الاعتقالات التي طالت الناس في فترة عهده، كذلك تصدع الأمة وانقسام العراقيين، وتدهور الاقتصاد، وتدني التعليم، وعلاقة الدولة بالدول العربية الأخرى، وأهمية النفط وطرق استغلاله^(٢)، وهذا الدور في رأي الباحث من اهم الأدوار التي قد يقوم بها العالم في مناصحة الحاكم وتوجيهه للصواب، وإنكار عليه الخطأ في أفعاله وتصرفاته.

كما أن من تأثير تلك الانقلابات على الدكتور عبدالكريم زيدان، أن صار وزيراً للأوقاف، وقد أسلفت ذكر ذلك في المطلب الخامس من ترجمته رحمته الله، تحت عنوان الوظائف والمناصب التي شغلها أو حصل عليها، وقد ذكر ذلك في سيرته بقوله: (وقد صرت وزيراً للأوقاف في الوزارة التي قامت بعد انقلاب ١٩٦٨م، وقد عُينت دون أخذ رأي ولا مشاورة معي)^(٣)، لكنه لم يستمر طويلاً حيث قال: (ومع هذا فما لبثت الوزارة التي شكلها أصحاب انقلاب عام ١٩٦٨م أن أبدلت بغيرها بعد ثلاثة عشر يوماً من تشكيلها، ولم يرد اسمي في

(١) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

(٢) انظر: «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان» تحت عنوان «المؤلفات - مقالات - مذكرة إلى رئيس الوزراء العراقي عبد الكريم قاسم»، <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٥٨>.

(٣) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»، <http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>.

الوزارة البديلة الجديدة والحمد لله^(١)، وكان ذلك الانقلاب بزعامة أحمد حسن البكر، وصادم حسين، والذي تولى منصب الرئاسة إثر الانقلاب هو البكر، الذي لم يدم طويلاً وسرعان ما تنازل بالحكم لصادم حسين في نفس عام الانقلاب^(٢).

أنظم الدكتور عبد الكريم زيدان رحمه الله إلى جماعة الإخوان المسلمين، والتي بدورها وجدت بعض المضايقات من قبل نظام الحكم، وهدد المراقب العام للإخوان محمد محمود الصواف بالقتل مما أدى إلى رحيله للسعودية، يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (تم اختياري من قبل الجمعية المركزية لجماعة الإخوان في العراق مراقباً عاماً لحركة الإخوان المسلمين، واستمرت بهذه الصفة إلى الآن رغم محاولات البعض العمل بصورة غير سليمة وغير شرعية على السير بالجماعة بمراقب جديد لها)^(٣).

وفي مرحلة صعود البعثيين للحكم والاستيلاء على السلطة بقيادة صدام كان الحال نفسه بالنسبة للدكتور عبدالكريم زيدان، وجماعة الإخوان المسلمين في حصول المضايقات، مما دفعه إلى إصدار قرار عمم على الإخوان المسلمين في العراق بتغيير صيغة العمل من صيغة العمل الدعوي الجماعي إلى صيغة العمل الدعوي الفردي، وهنا وجهت له انتقادات بأنه قد جمد أو أوقف عمل جماعة الإخوان، ويقول بهذا الشأن الدكتور: (أصدرت قراراً وعمم على الإخوان بتغيير صيغة العمل من صيغة العمل الدعوي الجماعي إلى صيغة العمل الدعوي الفردي، وليس كما يردد البعض -للأسف- اني قد جمدت أو أوقفت العمل، فالدعوة إلى الله لا تتوقف ولكن يمكن تغيير شكلها وطرقها حسب الواقع الذي يعيشه المسلمون)^(٤).

وهذا في رأي الباحث: من أعمال السياسة الشرعية، تطبيق عملي في حياة الدكتور حيث قام به لمواكبة الواقع بدفع المفسدة وجلب المصلحة للجماعة، والحفاظ على بقائها

(١) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

(٢) موجز تاريخ العراق، كمال ديب، ص ١٠٣.

(٣) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

(٤) انظر: المرجع نفسه.

واستمرارها؛ لأنها كانت تواجه صعوبات وخراب وتضييق من قبل النظام آنذاك، ولم يكن هنالك من حريات للأفراد ظاهرة، ودليل ذلك قول الدكتور عن العصر الملكي وما تلاه : (الحكم الملكي كان حكماً يعتبر أفضل من غيره أو أقل سوء من غيره، وكانت فيه حريات للأفراد ظاهرة إلا في فترات التمردات الداخلية، وبعد هذا العصر حصلت لي مضايقات خلال الانقلابات العسكرية المختلفة على اختلاف في أشكالها بين حين وآخر، وانتهت بإحاطتي على التقاعد ثم خرجت من العراق حيث لم تبقى لي الحرية التي أريد فيها من جهة الرواح والمجيء والتنقل وكان استقراراً في اليمن)^(١).

وخلاصة ما سبق: أن الدكتور رحمته الله تأثر بكل تيار السياسة، ونال قسطاً من لهيب الحرب والحياة المشتعلة، ويبدو أنه تولى منصب الوزارة للأوقاف ولم يكن راضياً بتوليها، وهذا ما يدل عليه قوله (الحمد لله) عندما لم يرد اسمه في قائمة الوزارة الجديدة التي شكلت في العام ١٩٦٨م، ومع أنه قام بالدور الذي عليه في الإرشاد والنصح والتوعية، إلا أنه وجد المضايقات والخراب مع جماعة الإخوان التي كان يترأسها، فكان مراقباً في كل تحركاته، حتى حوشر في منزله؛ مما اضطره الأمر لمغادرة العراق لليمن في العام ١٩٩٢م.

(١) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

المطلب الثاني

الحياة الاجتماعية وتأثيرها على حياة الدكتور عبد

الكريم زيدان رحمته الله

الفرع الأول: الحياة الاجتماعية

إنّ الحياة الاجتماعية في أي بلد إنّما هي الانعكاس الحقيقي، والتمثيل العملي للوضع السياسي في ذلك البلد، إذ كلما كانت الحياة السياسية طبيعية ومستقرة كانت الحياة الاجتماعية مستقرة مزدهرة، والناس في رَعْدٍ وهناء، وكلما اضطربت الحياة السياسية تبع ذلك اضطراب في الحياة الاجتماعية؛ فتسود الفوضى، ويعم الظلم والجور والانحلال والفساد، إذ أنّ قوّة البلد سياسياً تستلزم قوّة المجتمع وترباط أفرادها واستقرار نظامه، وكلما كانت البلد ضعيفة سياسياً انعكس ذلك سلبياً على الحياة الاجتماعية في ذلك البلد^(١).

ومن خلال ما مرت به البلاد من حياة سياسية متقلبة كما أسلفنا، فقد جعلت الحياة الاجتماعية غير مستقرة هي أيضاً، فقد أثرت الحروب والصراعات الداخلية، في السلم الهرمي فتكونت الطبقات المختلفة في العراق ويمكن تقسيمها على النحو التالي^(٢):

- الملاكون وأصحاب الأراضي.
- المشايخ والآغوات^(٣) والفلاحون.
- السادة^(١): ويعرفون أيضاً باسم «الأشراف».

(١) انظر: منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، أحمد إبراهيم حسن، ص ١٥.

(٢) انظر: العراق الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، حنا بطاطو، (٧٥/١).

(٣) الآغوات: جمع آغا، ومعناه بالتركية الرجل العظيم، والآغا: كلمة تركية شاعت بين العرب زمن الدولة التركية بمعنى السيد وخصصوها بالأميين، وأصلها في لغتهم بمعنى الأخ الأكبر، انظر: تحفة المحبين والأصحاب في معرفة مال للمدنيين من الأنساب، عبد الرحمن الأنصاري، (٥٣/١)، معجم متن اللغة، أحمد رضا، باب الألف، (١٣٥/١).

- أرستقراطية المسؤولين.
- التجار.

أنماط الحياة الاجتماعية:

تنقسم أنماط الحياة الاجتماعية في العراق ثلاثة أقسام نذكرها في نقاط كما يلي^(٢):

١. نمط الحياة البدوية: وهم البدو الرحل سكان الصحراء، وي

٢. نمط الحياة الريفية.

٣. نمط الحياة الحضرية «المدن»^(٣): يتميز هذا النمط بضعف العلاقة القبلية بين أفراد

مجتمع المدن العراقية مما أدى إلى بروز الاتجاه الرسمي في بعض أوجه حياته

اليومية بحيث استخدم الفرد المدني الحضري منطقاً وتفكيراً بعيداً عن التعصب

القبلي في حل مشكلاته المدنية؛ وبذلك لم تبق الأسرة كما كانت في المرحلة البدوية

أو الريفية محافظة على وظائفها الاجتماعية في تقديم الخدمات كافة والمساعدة

لأبنائها، بل ظهرت تنظيمات اجتماعية مساعدة في إنجاز عملية التنشئة الاجتماعية،

وتعد فترة السبعينات هي فترة الازدهار للعراق، حيث توافرت فرص العمل وزاد دخل

الفرد العراقي ودفع الأمر الكثير من شباب الريف للهجرة للمدينة للعمل فكانت الطبقة

الوسطى غالبيتها من الشباب^(٤).

(١) هم: عشيرة وردت من الحجاز سنة ١٢١٣ هـ، وتولت رئاسة البهادل العامة، وتوالت الأيام وكانت لها

المكانة أيام نامق باشا، وكانت مهمتها التزام بعض الأراضي من الحكومة، وأفخاذهم في العراق والسعودية

واليمن بعض الدول الأخرى، انظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا، (٤/٢٣٥).

(٢) أنظر: تاريخ العراق الاجتماعي، قحطان حميد كاظم، ص(٢-٧)، في موقع وزارة التعليم العالي جامعة

ديالى <http://www.basicedu.uodiyala.edu.iq/PageViewer.aspx?id=٢٢٤>.

(٣) فصلنا في هذا النمط لأنه يمس حياة الدكتور عبد الكريم زيدان وكان له أثر عليه بخلاف النمطين السابقين

الذي كان الدكتور بعيداً عنهما كونه ولد في المدينة وترعرع فيها.

(٤) انظر: موجز تاريخ العراق، كمال ديب، ص(١١٠-١١١).

الفرع الثاني: تأثير الحياة الاجتماعية على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

ذكرنا الطبقات التي يتكون منها المجتمع العراقي، والذي يبدو أن الدكتور عبد الكريم زيدان لم يكن من ذوي الطبقات الغنية، وإنما كان ممن كانوا يعانون الصعوبة في العيش وحاجتهم لوسائل الكسب، ويدل على هذا قوله: **(وبعد تخرجي منها «أي من المدرسة الثانوية» وحصولي على شهادة (الثانوية) آثرت أن التحق بمهنة التعليم الابتدائي لحاجة عائلتي إلى كسبي)**^(١).

وفي انقلاب ١٩٦٨م، وتولي البعثيين السلطة، كان رئيس الدولة البكري^(٢) سنياً، وساعده الأيمن سنياً كذلك، وقد تم توظيف العديد من سنة الموصل، أكثر من أي فصيلة أخرى وعلى ما يبدو أنه عين عبد الكريم زيدان وزيراً للأوقاف؛ لعلمه وفقه ولكونه من أهل السنة، كما ذكرنا فيما سبق أنماط الحياة الاجتماعية في عصر المؤلف في العراق، وهي «حياة البدو» وهم، قبائل الصحراء البدو الرحل الذي يبنى على العصبية كما أسلفنا، وهناك أيضاً «نمط الحياة الريفية»، وهم من يقطنون الريف ويعملون بالزراعة، وهذان النمطان من الحياة لم يكن لهم تأثير في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان، لكونه عاش في المدينة وتحديداً في الموصل، أما النمط الثالث من الحياة الاجتماعية هو «الحياة الحضرية»، هذا النوع هو الذي تأثر به الدكتور عبد الكريم زيدان، فلم يكن متعصباً؛ وإنما يعمل فكره في حل المشكلات التي تواجهه ويظهر ذلك جلياً عندما حدث التضييق والخنق له ولجماعة الإخوان التي كان يترأسها كما أسلفنا، حينما عمم على الإخوان بالعمل الفردي عوضاً عن العمل الجماعي بما يقتضي الواقع ومسائراً للأحداث^(٣).

وفي خضم الانقلابات التي وقعت إبان الحكم الملكي ضعفت فيه العلاقات الاجتماعية، وكان دور الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله دور المرشد والموجه، ودور الداعية المبين للأحكام

(١) انظر: موجز تاريخ العراق، كمال ديب، ص (١١٠-١١١).

(٢) هو: احمد حسن البكر، الرئيس الرابع للعراق، وكان عضواً بارزاً في حزب البعث العراق توفي عام:

١٤٠٢هـ، انظر: الموسوعة التاريخية، مجموعة من الباحثين، (١٠/٣٣٠).

(٣) سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

الشرعية في الأمور الاجتماعية، وغيرها من مثل تلك الحوادث، ليحافظ على تماسك المجتمع وعدم تمزقه وانحلاله، حيث قال: (وخلاصة ما وقعت في هذه الفترة الزمنية «أي فترة الانقلابات المتوالية»، من تحولات اجتماعية كانت سماتها الظاهرة: أن الضوابط الشرعية التي تضبطها قد ضعفت كثيراً، والإستمسك بما يجب الإستمسك به من الضوابط الشرعية في العلاقات الاجتماعية قد ضعفت هي الأخرى)^(١)، وهذا من طبائع الحروب وما تتركه من أثر أوساط المجتمع، وكان للدكتور دور بحكم علمه وفقهه، وقد أوضح هذا الدور بقوله: (أما دوري ودور أمثالي من المعنيين بالأمور الدينية هو بيان الأحكام الشرعية في الأمور الاجتماعية وغيرها وحكم الشرع في هذه الوقائع الجديدة)^(٢).

وخلاصة ما سبق: أن الحياة الاجتماعية تأثرت بالحياة السياسية سلباً وإيجاباً، وبموجبها تأثرت حياة الدكتور عبد الكريم زيدان سلباً وإيجاباً على صعيد الواقع النفسي والعملي، وبناء على هذا التأثير كان للدكتور دوراً وردود فعل تجاه تقلب الحياة الاجتماعية المتقلبة؛ كونه عالماً وداعية، محاولاً إبقاء الروابط الاجتماعية قائمة بين أفراد المجتمع العراقي، والمحافظة على الدين وبيان الأحكام الشرعية في الأمور الاجتماعية.

(١) سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

(٢) انظر: المرجع نفسه.

المطلب الثالث

الحياة العلمية وتأثيرها على حياة الدكتور عبد الكريم

زيدان

الفرع الأول: الحياة العلمية:

يمر التعليم بمراحل تتدرج من التعليم الأساسي إلى التعليم الأكاديمي كما هو متبع في مختلف البلدان، لكنه يتأثر أيضاً بالحياة السياسية والاجتماعية سلباً وإيجاباً، وكما تعد السبعينات هي أوج ازدهار العراق اجتماعياً اقتصادياً ومادياً، هي كذلك فترة ازدهار التعليم، وذلك بعد استقلال العراق وقيام الجمهورية عام: ١٩٣٨م، وخروج المستعمر البريطاني، واستقلالها في حقولها النفطية، حيث كان التعليم خلال حكم البعثيين إلزامي في التعليم الرسمي، كما كان هنالك التعليم غير الرسمي والغرض منه القضاء على الأمية، والذي كان إجباري أيضاً، وامتد ذلك الازدهار إلى ما قبل حرب الخليج ١٩٩١م، وهذه الفترة هي الفترة التي عاصرها المؤلف هي عصر الازدهار للتعليم^(١).

الفرع الثاني: تأثير الحياة العلمية في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

أما في مجال التعليم فقد أسلفنا مسبقاً كلاماً في ترجمته تحت عنوان: «طلبه للعلم»^(٢)، وفي «الحياة العلمية في عصر المؤلف»^(٣)، وذكرنا كيف كان تعلمه للقرآن في صغره، قبل الالتحاق بالتعليم الأساسي، وبيننا كيف أرسله أخوه الكبير للدراسة في الابتدائية، وكيف أنه تدرج في المناصب العلمية التي حاز عليها، مما يدل على اهتمامه بالعلم، وعلى ازدهار التعليم في فترة السبعينات، غير أنه يجدر بنا الإشارة إلى أن المدارس الابتدائية في تلك الفترة في بغداد

(١) انظر: انظر: موقع المؤسسة العراقية للبحوث ودراسة التنمية والتحليل(رافد)/

<http://www.irfad.org/ar>

(٢) راجع في هذا البحث ص ٢٠.

(٣) راجع في هذا البحث ص ٤٦.

كانت قليلة جداً، والرغبة في الدخول إليها قليلة، والإقبال قليل أيضاً، وكذلك هو الأمر في المراحل المتلاحقة لمستويات التعليم «المتوسطة - والثانوية»، كانت المدارس قليلة جداً، وهذا الأمر ترسخ في فكر الدكتور عبد الكريم زيدان، وأثر فيه، لنجد ثماره فيما بعد عندما تولى رئاسة الإخوان المسلمين في العراق، عندما قام مع (الدكتور عابد توفيق الهاشمي، والدكتور فاضل السامرائي، والدكتور مساعد مسلم الحديثي، والدكتور حسين الجبوري، وغيرهم) بتأسيس كلية تعنى بالدراسات الإسلامية في بغداد تختص بالتعليم العالي في علوم العقيدة والشريعة، وتخرج منها الكثير (١)

(١) انظر: سيرته الذاتية التي كتبها عن نفسه في «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»

<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>

الفصل الثاني

نبذة عن السياسة الشرعية

«وفيه أربعة مباحث»؛

❖ المبحث الأول: في معنى السياسة الشرعية والفرق بينها وبين السياسة
الوضعية.

❖ المبحث الثاني: علاقة السياسة الشرعية بالعلوم الأخرى.

❖ المبحث الثالث: اعتبار العمل بالسياسة الشرعية.

❖ المبحث الرابع: شروط العمل بالسياسة الشرعية.

مَهَيِّدٌ:

الله سبحانه وتعالى عندما خلق الأرض، أسكن فيها قبل البشر آخرين عاثوا فيها فساداً، وسفكوا الدماء؛ فكانت خراباً، كما بين ذلك الله سبحانه وتعالى عندما خاطب الملائكة أنه سيجعل في الأرض خليفة، بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، وذكر ابن كثير^(١)، في تفسير هذه الآية أثر لابن أبي حاتم^(٢)، أنه كان الجن بنو الجان في الأرض قبل أن يخلق آدم بألفي سنة، فأفسدوا في الأرض، وسفكوا الدماء، فبعث الله جنداً من الملائكة فضربوهم، حتى ألحقوهم بجزائر البحور، فقال الله للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾، فقالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون^(٣).

ثم شاء الله أن جعل البشر هم ساكني الأرض وخلفاء فيها، وطبع البشر بفطرتهم تكوين العلاقات فكانت، هنالك القبائل، والعشائر، والأقوام، والجماعات، وكان لا بد لهذا الإنسان أو هذه الجماعة من مزاوله حريته، وحين يفعل ذلك سيصدم بالآخرين وبحرية الآخر، الذين يريدون مثل ما يريد من تمتع بحرية مطلقة، وفي ظل ذلك يستمر الصدام، والخصام الذي ينتج عنه فناء المجتمع، ومن هنا لا بد من قانون ينظم حياة تلك الجماعات والأفراد، ويضمن حقوقهم، ويسير العلاقات فيما بينهم بسلاسة كي يعيش المجتمع بسلام؛ ولأجل ذلك لا يكاد يخلو مجتمع من

(١) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع القرشي، ولقبه: عماد الدين، كنيته: أبو الفداء، ولد سنة (٧٠١هـ)، وله الكثير من المؤلفات، توفي يوم الخميس، في الخامس عشر من شعبان سنة ٧٧٤هـ، ودفن بجوار شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية، للاستزادة انظر: الدرر الكامنة، لابن حجر العسقلاني، (٤٤٥/١)، (٣٢٠/١)، طبقات المفسرين، للداودي (١١١/١).

(٢) ابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران، أبو محمد ابن أبي حاتم التميمي الحنظلي، وتوفي في المحرم سنة سبع وعشرين وثلاثمائة، للاستزادة انظر: فوات الوفيات، محمد بن شاكر، (٢٨٧-٢٨٨)، الوافي بالوفيات، صلاح الدين، (١٣٥/١٨).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير، (٢١٩/١).

قانون ينظم حياته، وسواء كان هذا القانون أو النظم، عادات وتقاليد، أو أعراف يخضع لها الجميع، أو كان أوامر ونواهي يصدرها شخص مطاع، كما تفعل الملوك في أقوامهم، وهذا القانون هو من كان يسيس أمر الأقاليم والجماعات، ويدبر أمرها، حتى وإن كان ظالماً جاحداً، حتى إذا ما عجز ذلك القانون عن تلبية حاجة الناس، وزاد الصدام، ابتعث الله الأنبياء والرسل، بتشريع إلهي يتكفل بتلبية حاجة الناس ويحفظ حقها وعرضها ومالها ودينها، حتى يجد المجتمع السعة والراحة في معاشهم^(١).

ومن هنا نلاحظ أنه لا يستقيم حال مجتمع دون راعٍ يرعاه أو قانون ينظم حياتهم، فكان لا بد من اختيار ولي أمر للمسلمين، يرأسهم ويتولى أمورهم، ويصلح بينهم، ويدير خيرات البلاد، بشرع الله وأحكامه، ويساير الوقائع والأحداث، بأحكام لها في الشريعة مكان، إذ أن دين الله كامل لا يعيبه نقصان، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣]، وليس في الحياة من مستجدات إلا وله في دين الله حكم، بنص صريح أو غير صريح يستنبط بالقياس، ونحوه بحيث لا يخالف الشريعة ومقاصدها بحفظ الضروريات الخمس «الدين والنفس والعقل والمال والنسل»، وزاد بعضهم «العرض»، ما كان من ذلك، فهو من السياسة الشرعية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وما كان غير ذلك فتلك سياسة وضعية كاذبة، لا يقرها الدين وتآباه النفس.

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٤١، ونظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨-٩، المدخل لدراسة الشريعة، عبد الكريم زيدان، ص ٦.

المبحث الأول

في معنى السياسة الشرعية والفرق بينها وبين

السياسة الوضعية

«وفيه مطلبان»:

- **المطلب الأول: معنى السياسة الشرعية وأدلتها.**
- **المطلب الثاني: الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية.**

المطلب الأول

معنى السياسة الشرعية وأدلتها

الفرع الأول: معنى السياسة في اللغة، والرد على من قال إنها ليست عربية:

أولاً: معنى السياسة في اللغة:

تستعمل السياسة في اللغة مصدراً لساس يسوس، وتطلق بإطلاقات كثيرة، يدور معناها حول الشيء وتدبيره والتصرف فيه بما يصلحه، فالسوس: الرياسة، يُقال سأسوهُم سوساً، وإذا رأسوه قَبِل: سأسوه وأساسوه. وساس الأمر سياسةً: قامَ به، وَرَجُلٌ ساسَ مِنْ قَوْمٍ ساسَةً وسواس؛ أنشد ثعلب:

سادة قادة لكل جميع
ساسة للرجال يوم القتال

وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم، ويُقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم، سُسْتُ الرعية سياسةً، وسوس الرجل أمور الناس، على ما لم يسَم فاعله، إذا ملك أمرهم؛ ويُروى قول الحطيئة:

لقد سوست أمر بنيك، حتى
تركتم أذق من الطحين

وفي الحديث: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لاني

بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون))^(١)، أي تتوالى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية^(٢).

وهناك تعريفات مختلفة ومتقاربة للسياسة، جميعها تدور حلو هذه المعاني السابقة أو

قريبة منه، بمجملها تدل على القيام على تدبير الشيء بما يصلحه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٦٩/٤) باب ذكر بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٥٥)، ومسلم، (١٤٧١/٣)، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، رقم الحديث (١٨٤٢).

(٢) انظر: كتاب العين، للفراهيدي، (٣٣٦/٧)، مادة (سوس)، الصحاح تاج اللغة، للفارابي، (٩٣٨/٣)، مادة (سوس)، مجمل اللغة لابن فارس، ص ٤٧٩، باب السين، والمصباح المنير، للفيومي، (٢٩٥/١)، مادة (سوس)، القاموس المحيط، للفيروز أبادي، (٥٥١/١)، فصل السين، لسان العرب، لابن منظور، (٣٠١/٦)، مادة (سوس).

ثانياً: الرد على من قال إنها غير عربية:

ومن خلال ما سبق نجد أن لفظ السياسة أصلها عربي، وليس كما قال المقرئزي^(١): إنما هي كلمة مغوليّة، أصلها ياسه، فحرفها أهل مصر وزادوا بأولها سينا فقالوا: سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام، فظنّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية^(٢).

ودليل القول إنها عربية لورودها في كلام العرب قبل وبعد الإسلام «شعراً - ونثراً» كما أسلفنا في شعر ثعلب، والحطيئة... وغيرهم، وهي في الحديث الشريف: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء))^(٣)، وهي في معاجم اللغة العربية أيضاً كما سبق في تعريفها اللغوي^(٤)، وعلى هذا فهي كلمة عربية أصيلة.

الفرع الثاني: تعريف السياسة الشرعية في الاصطلاح وعند عبد الكريم زيدان:

أولاً: تعريف السياسة في الاصطلاح:

للسياسة في الاصطلاح تعريفات متعددة، وردت عند العلماء الأقدمين في مضان كتب الفقه وأحكامه، لا تخرج عنه أبداً، كما ورد تعريفها عند علماء الفقه، الذين لا يعرفونها إلا مقرونة بالشريعة؛ كونها جزءاً من شريعة الإسلام، وهو ما يميزها عن السياسة الأخرى، ثم ورد تعريفها عند علماء العصر الحديث والمعاصرين، وسيكون تعريفنا لها بحسب هذا الترتيب، ومن ثم نورد تعريف عبد الكريم زيدان رحمته الله للسياسة الشرعية، يليه تعريف الشرع الذي تنبثق منه السياسة الشرعية، وذلك كالآتي:

- (١) هو: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي: مؤرخ الديار المصرية، ولد سنة (٧٦٦هـ)، ومات في القاهرة (٨٤٥هـ)، له العديد من المؤلفات، أشهرها: «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، والسلوك في معرفة دول الملوك، البيان والإعراب عما في أرض مصر من الأعراب، وغيرها»، للاستزادة انظر: المنهل الصافي، يوسف بن تغري، (٤١٥/١)، طبقات النسابين، (١٥٣/١).
- (٢) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، للمقرئزي، (٣٨٤/٣).
- (٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٦٩/٤) باب ذكر بني إسرائيل، حديث رقم: (٣٤٥٥)، أخرجه مسلم في صحيحه، مسلم بن الحجاج، (١٤٧١/٣)، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم: (١٨٤٢).
- (٤) انظر: أوليات الفاروق السياسية، د. غالب القرشي، ص ٤٧.

السياسة عند غير الفقهاء من الأقدمين أصحاب اللغة:

عرفها المقريري بأنها: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال)^(١)، وللدكتور عبد العال عطوة^(٢)، تعليق حول عمومية هذا التعريف وشموله^(٣)، والذي يبدو انه استخلصه من كلام المقريري بعد أن عرفها حيث قال: (والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجعلها من جعلها، والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرّمها)^(٤).

وفي الكليات لأبي البقاء الكفوي^(٥)، هي: (استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير)^(٦).

ويعرفها التهانوي^(٧) بنفس تعريف أبي البقاء الكفوي، وأضاف إلى ذلك تفصيل، وذكر أنواعاً للسياسة، غير أنه لا يخرج عن تعريف المقريري وأبي البقاء^(٨)، وحاصل كلام التهانوي نلخصه في أن السياسة في اصطلاح غير الفقهاء تنتوع إلى الأنواع الآتية:

(١) المواعظ والآثار، المقريري، (٣/٣٨٣).

(٢) هو: عبد العال أحمد عطوة: أستاذ الفقه الإسلامي بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر، وله العديد من المؤلفات، انظر: ترجمة للشيخ عبد العال عطوة على موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال احمد عطوة، (١٦-١٧).

(٤) المواعظ والآثار، المقريري، (٣/٣٨٤).

(٥) هو: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء: صاحب «الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»، كان من قضاة الأحناف، ولد ١٠٩٤م، وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى إستانبول فتوفي بها ١٦٨٣م، ودفن في تربة خالد، انظر: الأعلام للزركلي، (٢/٣٨).

(٦) الكليات، أبو البقاء، (١/٥١٠).

(٧) هو: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، باحث هندي، وصاحب موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، انظر: الأعلام للزركلي، (٢/٥٩٢).

(٨) انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/٩٩٤).

النوع الأول: السياسة المطلقة: وهي: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهذه لا تكون في الدنيا إلا من الأنبياء، وهذا هو المعنى العام للسياسة الشرعية دون المعنى الاصطلاحي عند فقهاء الشريعة.

النوع الثاني: السياسة المدنية: وهي تدبير شؤون الجماعة على وجه ينتظم به أمرها، بقطع النظر عن موافقتها للشرائع السماوية أو عدم موافقتها، ويقطع النظر عن كونها سببا في نجات الجماعة في الآخرة أو عدم نجاتها، وهذه سياسة الولاية والحكام.

النوع الثالث: السياسة النفسية: والغرض منها: تهذيب نفوس الناس واستصلاح بواطنهم، وهي من الأنبياء للناس.

النوع الرابع: السياسة البدنية: وهي: تدبير أمور المعاش بإصلاح أحوال الجماعة على سنن العدل والاستقامة، وهي نوع من أنواع السياسة المدنية وليست مستقلة بذاتها^(١).

تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء:

لا يستعمل فقهاء الشريعة كلمة السياسة إلا مقرونة وموصوفة بالشريعة، غير مستقلة بوصفها، كما عرفها الطرابلسي^(٢) بقوله: (السياسة شرع مغلظ)^(٣)، وهذا التعليل إما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التي لم يرد في عقوبتها تقدير من الشارع، أو يكون التعليل بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة^(٤).

غير أن هذا التعريف فيه حصر للسياسة في باب الجرائم والتي قدر لها الشارع عقوبة، وذلك بتعليل العقوبة المقدرة؛ بينما السياسة الشرعية بابها أوسع من ذلك، فهي تجري أيضا في الذنوب، والمعاصي، والجنايات التي لم يقدر لها الشارع عقوبات خاصة، ووكل تقديرها لولي

(١) انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/٩٩٤).

(٢) هو: علي بن محمد الطرابلسي الأصل، الدمشقيّ، علاء الدين: عالم بالقراءات والفرائض، من فضلاء الحنفية، ومولده (٩٥٠هـ)، وتوفي (١٠٣٢هـ)، ومن كتبه «سكب الأنهر على فرائض ملتقى الأبحر». والمقدمة العلائية.

وغيرها» في القراءات العشر، انظر: الأعلام للزركلي، (٥/١٣).

(٣) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، (١/١٦٩).

(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة ص ٢٤

الأمر، يقدرها بمقدار ما يدفع به الضرر بالنظر للجريمة^(١)، وهي ما يعرف في اصطلاح الفقهاء بالتعزير.

كما عرفت السياسة بأنها: (تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد، وقوله «لها حكم شرعي» معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم يرد بشأنها نصوص)^(٢)، وتعتبر هذه صورة من صور السياسة الشرعية في مسألة معينة، لا السياسة بالمفهوم العام؛ كونه اقتصرها على الجنايات التي لها حكم شرعي في باب الجنايات، والسياسة هنا إنما من جهة التطبيق، لكن السياسة لم تقف عند باب الحدود والتعزيرات، وإنما تعدته إلى ما هو أوسع وأشمل، فمن السياسة النظم المالية، ومن السياسة: الأحوال الشخصية، ومن السياسة: القضاء، والإدارة، ونظام الحكم... وغيرها، إذ فالذي يقصده الفقهاء من لفظ «سياسة» هو بناء الحكم على ما تقتضيه مصلحة الأمة، ما لم يرد بشأنه دليل تفصيلي خاص^(٣).

ومن هنا جاءت تعاريف أوسع وأشمل على ظاهر كلام الفقهاء منها: (أن السياسة: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بهذا الفعل دليل جزئي)^(٤).

وذكر ابن قيم الجوزية تعريف ابن عقيل^(٥) للسياسة، فقال: (السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد إلى الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي)^(٦)، ثم قال والسياسة هي: (عدل الله ورسوله ﷺ ظهر بالأمارات والعلامات)^(٧)، وعلى هذا فكل سياسة غير عادلة، هي: سياسة ظالمة، ليست من شرع الله، وهي بذلك محرمة.

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٢٧.

(٢) نقله العلامة ابن عابدين في حاشية رد المختار، (١٥/٤).

(٣) انظر: المدخل لدراسة الشريعة، عبد العال عطوة، ص (٣٤-٣٩).

(٤) ورد هذا التعريف لأبن نجيم في البحر الرائق، (١١/٥).

(٥) هو: أبو الوفاء ابن عقيل: على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي وكنيته أبو الوفاء أصولي حنبلي، له كتاب الفنون، وله في الفقه كتاب: الفصول وعمدة الأدلة وغيرها، توفي سنة ٥١٣ هجرية، انظر: تاريخ بغداد وذيوله، للخطيب البغدادي، (١٤٦/٢١).

(٦) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (٢٨٣/٤).

(٧) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص ١٢.

تعريف السياسة في العصر الحديث:

قد سبق معنا إيراد تعريف ابن نجيم وابن عقيل للسياسة، وتعريفهما يعتبران الجامعان لكل أجزاء السياسة ومعانيها، وما سواهما من التعريفات التي ترد، ليست إلا تفسيراً لهما وشرح وتفصيل لا يخرج عن مفهومهما، ومن خرج عن ذلك المفهوم بقصرها على جوانب، ليس إلا تكلف وتضييق لمفهوم السياسة كما جاء عند المتأخرين من علماء العصر الذين حاولوا الخروج عن هاذين التعريفين وقصر السياسة على ما لم يرد فيه النص أمثال الدكتور عبد العال عطوة عندما أورد هذين التعريفين وفي معرض نقده لهما قال: (لذلك نرى أن التعريف الصحيح للسياسة الشرعية: يجب أن يكون مقصوراً على ما لم يرد فيه نص صريح، فنعرّفها بأنها: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص صريح، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد؛ بل تتغير وتتبدل تبعاً لتبدل الظروف والأحوال)^(١)، ومثله تعريف الصاوي بأنها: (تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة، وأصولها العامة)^(٢).

وفي الحقيقة هذا يؤخذ عليه من وجهين: الأول: كونه قصر السياسة على الحاكم؛ بينما الفعل قد يكون من جهة أخرى شرعية: كالنواب والولاة، والقاضي، وكل من وكل إليه أمر جماعة من الناس، والثاني: كونه قصرها على ما لم يرد فيه نص، بينما السياسة ترد فيما ورد فيه النص، كما عرفت عند الفقهاء بأنها: شرع مغلظ، وهذا يكون فيما ورد فيه نص، والسياسة فيه من جهة التطبيق، وكما تقع في كثير من أمور الجنايات وغيرها، فبابها أوسع من أن تقصر على ما لم يرد فيه نص، وعرفها عبد الوهاب خلاف بأنها: (تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية)^(٣).

(١) المدخل للسياسة الشرعية، ص ٤٤.

(٢) نظام الدولة في الإسلام، ص ٣٩.

(٣) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ١٧.

وعرفها عبد الفتاح عمر أنها: (مجموعة من الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتمدة)^(١).

وقال القرضاوي^(٢) أن السياسة هي: (ما يراه الإمام، أو يصدره من الأحكام، والقرارات جزئاً عن فسادٍ واقع، أو وقاية من فسادٍ متوقع، أو علاجاً لوضعٍ خاص)^(٣).
ومن خلال ما سبق نجد: أن أكثرية من يعرف السياسة يقصرها على شيئين:

١. إما سياسة الحاكم نحو رعيته وتدبير شؤون الدولة: لذا فهي منوطة بالحاكم وأفعاله وتصرفاته نحو رعيته والدولة.
٢. وإما يقتصرها البعض في الأمور التي لم يرد في حقها نص صريح أو غير صريح من الكتاب والسنة.

والحقيقة: أن باب السياسة أوسع من ذلك، وهذا القصر والتضييق فيه تناقض مع شمول السياسة الشرعية، فما قام به عمر رضي الله عنه^(٤) في شأن سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة المفروضة، والذي ورد فيه نص قرآني، عندما لم يعطهم ذلك الحق، لظرف أقتضه ذلك؛ لأن الدولة أصبح فيها من القوة مما لا يكون هنالك حاجة إلى تأليف القلوب، ولو تطلب الأمر أن يعاد إعطاء المؤلفة قلوبهم؛ لفعل رضي الله عنه، وفي سياسة عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٥) في ضوال الإبل والتي ورد فيها نص

(١) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمر، ص ٢٦.

(٢) ولد د/ يوسف القرضاوي من أبناء مصر، له العديد من المؤلفات منها: السياسة الشرعية، والمدخل لمعرفة الإسلام، وغيرها الكثير، انظر: المعجم الجامع في تراجم المعاصرين، أعضاء ملتقى أهل الحديث، (١/٣٧٠)، موقع الدكتور يوسف القرضاوي، <http://www.qaradawi.net>.

(٣) السياسة الشرعية، للقرضاوي، ص ١٥.

(٤) هو: أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزي بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح ابن عدي بن كعب بن لؤي القرشي العدوي، استشهد سنة: ٢٣ للهجرة، انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، (١/٣٣).

(٥) هو: عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي يجتمع هو ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَبْدٍ مِنْاف، توفي سنة: ٣٥ للهجرة، انظر: أسد الغابة، لابن الأثير، (٣/٥٧٨).

الحديث بمنع الإمساك بها أو بيعها وتركها حتى يجدها صاحبها كما قال عليه الصلاة والسلام: ((وَمَا لَكَ وَلِهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِدَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَرَعَى الشَّجَرَ، فَذَرَهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا))^(١)، فقد جاء في الموطأ: (كَانَتْ ضَوَالُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَتَنَاجُحُ، لَا يَمْسُهَا أَحَدٌ، حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهَا وَتَعْرِيفِهَا، ثُمَّ تُبَاعُ، فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنَهَا)^(٢).

وهذه من اجتهادات عثمان رضي الله عنه، فلولي الأمر أو نائبه في أصل ضوال الإبل وما يشبهها في الامتاع من صغار السباع على وجه الحفظ لصاحبها ولا يلزم ولي الأمر تعريفها؛ لأن هذا مال الأصل فيه أنه لا يلتقط وإنما التقطه الوالي أو السلطان لمخافة الهلكة.

وفي سياسة علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٣) عندما أحرق الزنادقة الذين جعلوه إله^(٤)، وفعله ذلك زيادة في التعذيب والتكيل يتناسب مع حجم الجرم الذي اقترفوه؛ ليكون رادعاً وزاجراً لمن تسول له نفسه اقتراف مثل ذلك الفعل.

ومن هنا نلاحظ سعة السياسة الشرعية في شمولها على ما ورد فيه النص ومالم يرد فيه، حتى أن بن تيمية ذكرها في باب العبادات وهي من واجبات المحتسب^(٥)، وفي الأحوال الشخصية، وغيرها، وهذا يعد سياسة من باب التطبيق، إذاً فالسياسة تدخل فيما ورد فيه نص من جهة التطبيق

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٣٠/١)، باب الغضب في الموعظة، حديث رقم (٩٠)، وباب اللقطة،

(٢/٣)، (١٢٤/٣)، وباب حكم المفقود في أهله وماله، (٥٠/٧)، حديث رقم (٥٢٩٢).

(٢) موطأ مالك، (٥٠١/٢).

(٣) هو: علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزوج ابنته فاطمة رضي الله عنها، وكنيته: أبو الحسن، روي عنه الكثير من الأحاديث، وكان عالماً فقيهاً شاعراً فصيحاً، قتل رضي الله عنه صبيحة ليلة الجمعة في: ١٧ من رمضان سنة: ٤٠ هـ، للاستزادة، انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، (٨٧/٤-٩٠)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القرطبي، (١٠٨٩/٣-١١٣٠).

(٤) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة، ابن تيمية، ص ١٦، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٦٩/٢٨).

(٥) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، (٨١/٢٤) باب قتل من أبي قبول الفرائض.

ثانياً: تعريف السياسة الشرعية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يختلف مفهوم السياسة عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله بحسب التصاق مادة السياسة بلفظ الشريعة وبعدها عنه، فعند اطلاق لفظ السياسة مفرداً، فهو في مفهوم الدكتور عبد الكريم زيدان يراد بها السياسة الوضعية أو «القانون الوضعي» كما يسميه، ولذلك فهو يعرفه بقوله هو: (القانون الناشئ من الإدارة البشرية)^(١)، أي القوانين التي يسنها ويشعرها البشر بعيداً عن أحكام الشريعة، وبغض النظر عن معارضتها للشرع؛ لذلك فهذا المفهوم بعيد كل البعد عن السياسة النابعة من الشرع.

أما السياسة الشرعية المنطلقة من الدين وأحكامه وشريعته فهي عنده موافقة لتعريف الإمامة عند الماوردي^(٢) والتي هي: (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(٣)، أو بالأصح شرح وتفسير لمفهوم سياسة الدنيا بالدين، فيقول: (والقول الجامع في سياسة الدنيا بالدين هو: إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدراً المفسدة، وهذا يتم إذا كانت إدارة شؤون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها المنصوص عليها أو المستنبطة منها وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم)^(٤).

ومن هذا يمكن القول إن السياسة الشرعية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله هي: (إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدراً المفسدة، وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها المنصوص عليها أو المستنبطة منها وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم)، وبهذا التعريف تكون السياسة الشرعية عنده في الأحكام المنصوص عليها، وكذلك في غير المنصوص عليها وهي الوقائع والأحداث المستجدة.

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٩

(٢) هو: بو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، المعروف بالماوردي، الفقيه الشافعي، له العديد من المؤلفات ومنها: الأحكام السلطانية وقانون الوزارة وسياسة الملك، توفي سنة ٤٥٠هـ، للاستزادة انظر: وفيات الأعيان، (٢٨٤/٣).

(٣) الأحكام السلطانية، ص ٥

(٤) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٢٢٣-٢٢٤).



وعند مقارنة تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان للسياسة الشرعية، مع تعاريف من سبقه من العلماء المعاصرين نجد: أن السياسة الشرعية عنده أعم من السياسة الشرعية التي عند كثير من العلماء المعاصرين الذين يقتصرونها على الأحداث والوقائع والمستجدات التي لم يرد في حقها نص، وكذلك على التي من شأنها التغير والتبدل مع تغير الزمان والمكان.

ونجد أيضاً: أن السياسة الشرعية عنده ليست ما كانت من فعل الحاكم وتصرفاته وحده فقط، كما جاءت في تعريف البعض للسياسة الشرعية؛ بل إنها تخص كل من له شأن في إدارة الدولة والرعية، وكل فعل من شأنه يحقق مصلحة عامة، يعد هذا الفعل من السياسة الشرعية، ولن تتحقق المصلحة العامة للأفراد إلا إن كان ذلك التدبير وفق قواعد الشريعة الكلية وأصولها العامة، ولهذا فهو يخرج من السياسة الشرعية كل تدبير لا يحقق مصلحة عامة، وكذلك كل فعل يتعارض مع نصوص الشريعة ومبادئها وأصولها العامة، وليس كل اجتهاد يعد من السياسة الشرعية، مالم تنطبق عليه شروط الاجتهاد السليم، وما لم يحقق الحكم المستنبط الشروط الواردة في تعريف عبد الكريم زيدان رحمته الله.

وعلى ضوء ما سبق من التعاريف للسياسة الشرعية يمكن القول: إن التعريف الراجح للسياسة الشرعية، والذي تستقر له النفس هو أنها: «كل قول أو فعل، موافق لمقاصد الشريعة أو مندرج تحت أصل من أصولها العامة، أو قاعدة من قواعدها الكلية، يقوم به مكلف شرعاً في سياسة الناس، وبحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد».

ولهذا التعريف جملة من المحترزات ففي قولنا:

كل قول أو فعل: لأن السياسة تكون أقوالاً وأفعالاً تطبيقية، وقد أسلفنا القول: أن السياسة تكون فيما كان له نص من جهة التطبيق، وفيما ليس له حكم أو نص، فتكون السياسة أحكام مندرجة تحت أصول الشريعة «الكلية أو الجزئية».

موافق لمقاصد الشريعة: أي تحافظ على المقاصد التي جاءت من أجلها الشريعة وهي حفظ الكليات الخمس، أو الست عند من اعتبر العرض من الكليات: «حفظ الدين، وحفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العرض».

مندرج تحت أصل من أصولها العامة أو قاعدة من قواعدها المعتمدة: الكلية أو الجزئية، وهي

قواعد الاستنباط المعتمدة مثل: «سد الذرائع، والمصالح المرسلة، والعرف، والقياس، وغيرها».

يقوم بها مكلف شرعاً؛ وهو من يخول له إصدار الحكم وتنفيذه، ولديه سلطة لذلك:

«كالحاكم، والوالي، والقاضي، والنواب، والآباء، ورئيس الجماعة... وغيرهم»، بحيث يلاقي فعله ذاك القبول

في نفوس المتلقين والرضوخ له.

في سياسة الناس: سواء كانوا قلة أم دولة بكاملها، ما دام لديه السلطة لذلك، ويكون الناس

في فعله ذلك، وسياسته تلك أقرب للصالح، وأبعد عن الفساد؛ لأن الشريعة جاءت لتحقيق

المصالح العامة للناس، ويحترز منها أيضاً المصلحة الشخصية، لذا قلنا يكون الناس، وهو لفظ

عام يضم كافة الناس لتكون المصلحة عامة تضم جميع أفراد المجتمع أو غالبيتهم.

ثالثاً: تعريف الشريعة «الشرع الذي تنبثق منه السياسة» في اللغة والاصطلاح:

الشرع «الشرعية» لغة:

لفظ الشريعة هو: الجزء الثاني من عنوان «السياسة الشرعية»، ومادة (شرع): تطلق في

اللغة على معني: أحدهما: الطريقة المستقيمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ

مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ [سورة الجاثية: ١٨] (١).

والثاني: مورد الناس للاستسقاء، وسمي بذلك لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه، يقال:

الورد يشرع شرعاً وشروعاً تناول الماء بغيه، ويقال: شرعت الدواب في الماء تشرع شرعاً وشروعاً،

أي دخلت، والشريعة والشرع والمشرعة: الموضع التي ينحدر الماء منها (٢).

وَأَشْتَقُّ مِنْ ذَلِكَ الشَّرْعَةَ فِي الدِّينِ وَالشَّرِيحَةَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [سورة المائدة: ٤٨].

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة (شرع)، (١٧٥/٨-١٧٩).

(٢) المرجع نفسه.

والشريعة: مَشْرَعَةُ المَاءِ، وهو: موردُ الشارِبَةِ، وقد شَرَعَ لهم يَشْرَعُ شَرْعاً، أي سن، والشارع: الطريق الأعظم^(١)، وتجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَعَ أو شَرَّع بمعنى: وضع وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه^(٢).

الشريعة في الاصطلاح:

هي: هي الإلتزام بالتمزام العبودية، وقيل: الشريعة هي الطريق في الدين، فالشرع والشريعة على هذا واحدٌ، وهي الطريق في الدين^(٣)، ما شرع الله لعباده من الدين^(٤)، أي: من الأحكام، وسميت هذه الأحكام شريعة: لاستقامتها، ولشبهها بمورد الماء حياة الأبدان، والشريعة والدين والملة بمعنى واحد^(٥)، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾ [سورة الشورى: ١٣]، وقال: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: ٤٨].

تعريف الشريعة الإسلامية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يعرف عبد الكريم زيدان رحمته الله الشرعية الإسلامية بأنها: (الأحكام التي شرعها الله تعالى وأنزلها على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغها للناس جميعاً، سواء كانت هذه الأحكام في القرآن، كتاب الله، أو في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم)^(٦).

ومن الملاحظ أن تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، لا يخرج عن التعريف السابق وإنما هو شرح وتفصيل له وتوضيح، لأن دين الله، هو القرآن المنزل على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، وهو السنة المطهرة التي هي وحي الله عليه.

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، باب شرع، (١٢٣٦/٣).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، (٢٦٢/٣)، مادة (شرع).

(٣) التعريفات الفقهية، المجدودي، ص ١٢٢، التعريفات، للجرجاني، باب الشين، ص ١٢٧.

(٤) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، للسنيكي ص ٧٠.

(٥) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكور، ص ١١.

(٦) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٦١.

المطلب الثاني

الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية

إن الوقوف على الفروق بين السياسة الشرعية والسياسات الوضعية كمن يفرق بين الحق والباطل، ولا يمكن الحكم بين الشيئين بالتمائل؛ كون الأولى مصدرها الشرع الذي مرده إلى الوحي، وهو: حق الله في التشريع، والثانية مصدرها البشر، وشتان بين البشر ورب البشر، فالموازنة بين الحق والباطل منهج رباني لإعلاء شأن الحق، وبيان فضله على غيره، وكشف الباطل، وبيان بطلانه، قال تعالى: ﴿أَقْمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [سورة السجدة: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ أَفْضَلُونَ﴾ [سورة الحشر: ٢٠]، ويقول ابن تيمية رحمته الله: الحكم بين الشيئين بالتمائل أو التفاضل يستدعي معرفة كل منهما، ومعرفة ما أنصف به من الصفات التي يقع بها التماثل والتفاضل^(١)، وسنجد الفروق بينهما من حيث المصدر، ومن حيث الأصول التي يرجع إليها في تقرير السياسات، ومن حيث جهة تقرير السياسات ومجال تقريرها.

والمراد بالسياسة الوضعية: هي ما يعبر عنه في هذا العصر بالنظام السياسي، ويقصد به نظام الحكم لأي بلد من البلاد، ويعرف بعلم القانون الدستوري، الذي يستند إلى قاعدتي الدولة أو السلطة، ونظام الدولة، التي تعتبر أوضح معايير التعرف على الأنظمة السياسية وتقييمها، فالنظام السياسي هو: الشكل الخارجي للسلطة العامة^(٢)، أو كما يصفها البعض بالقانون الوضعي، ويعرفه الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: (القانون الناشئ من الإدارة البشرية)^(٣)، أي ما كان من إدارة البشرية، بعيداً عن الشريعة الإسلامية وأحكامها وقواعدها وأصولها، غير معياراً لها أو مراعى لأحكامها وقوانينها، أما ما كان موافقاً للشريعة الإسلامية غير متعارض معها فهو في الحقيقة سياسة شرعية.

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، (١٣٢/٥).

(٢) انظر: السياسة الشرعية، للرشدي، ص (١٢-١٣)، القانون الدستوري، حسين عثمان، ص ١٢

(٣) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٩

ومن هنا يمكن إيراد أهم الفروق بين السياستين «الشرعية والوضعية»، فهي: فروق جوهرية تظهر بوضوح من مقتضى النظر الذي تحمل عليه الكافة في كل منهما، بدءاً من المصدر والأصول، وانتهاء بالمسائل، ودقائق الفروع، وهذا لا يمكن الإحاطة به، ولا هنا محل تفصيله، ولذلك سأكتفي بذكر بعض الملامح العامة، والأفكار الرئيسة في بيان الفروق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية من خلال الجوانب التالية:

أولاً: من حيث مصدر التلقي:

١. السياسة الشرعية مصدرها الوحي الإلهي: ويترتب على ذلك كما يقول عبد الكريم زيدان: (أن تكون أحكامها وقوانينها خالية من النقص، ومن الجور والهوى، لسبب بسيط وهو أن صفات الصانع تظهر فيما يصنعه)^(١) ومن هنا اتصفت بالشرعية، وطالما هي إلهية المصدر؛ فإن من خصائص الألوهية: حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد وحق وضع المنهج لحياتهم، وحتى وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة، فشهادة «أن لا إله إلا الله» لا تقوم ولا تتحقق إلا بالاعتراف بأن لله وحده حق تحقيق ذلك المنهج في حياة البشر دون سواه^(٢).

أما السياسة الوضعية فمصدرها البشر، أو الفكر البشري، ويترتب على ذلك أن أحكامها يشوبها الخطأ والنسيان، ويتبعها الهوى والجور^(٣)، ولهذا يقول سيد قطب: وكل منهج لا يرجع إلى الدين الإسلامي «الذي هو منهج حياة»، ولا يعترف بالشرعية، فهو باطل، وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس فقد ادعى الألوهية عليهم، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء، فقد اتخذ إله من دون الله^(٤).

وهذا شأن السياسة الوضعية، لذلك رأينا الدكتور عبد الكريم زيدان يشدد في زيف هذه السياسة وبطلانها في معرض نقده للأساس الفكري للديمقراطية فيقول: (هو أساس

(١) أصول الدعوة، ص ٤٧.

(٢) هذا الدين، سيد قطب، ص ١٨.

(٣) السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٣٢.

(٤) هذا الدين، سيد قطب، ص ١٨.

باطل بحكم الشرع ولا يجوز اعتقاده أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها أو اعتبارها مرجوحة أو راجحة، لأن ما يقرر مبدأ السيادة كفر صريح^(١)؛ وذلك لأن من يملك حق التشريع هي الأمة، ولا تملك أي سلطة أخرى التغيير أو التبديل فيما شرعته، أو سنته من قوانين وأحكام.

ويترتب أيضاً على كون السياسة الشرعية مصدرها الوحي الإلهي كما يصف الدكتور عبد الكريم زيدان: (أنّ نظام الحكم الإسلامي لا يقوم على معنى باطل قد يتلبس الحكم أو يقارنه أو يخالطه، مثل: الهوى والطغيان والتكبر في الأرض وحب الفساد والتسلط على الآخرين وغمط حقوق الناس وتسخيرهم للشهوات، ونحو ذلك)^(٢).

٢. السياسة الشرعية مرجعها القرآن، والسنة، والإجماع، والعرف الصحيح: الذي يتوافق مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية، والاجتهاد المقيد بالدليل، أو المصحوب بالدليل. أما السياسة الوضعية فمرجعها العرف القائم، أو العادة السائدة، أو التجارب المورثة، من غير أن يراعى فيها ارتباطها بالوحي السماوي، أو اعتمادها على مصادر التشريع الإسلامي^(٣)، ومن هذا الفرق تنفرع وجوه كثيرة من الاختلافات بين السياستين، ومن أظهرها أمران:

١. أن السياسة الشرعية واجب ديني، أما السياسة الوضعية فالإلزام وضعي.
 ٢. أن السياسة الشرعية جزء من الشريعة الربانية الذي يتصف مشرعها بما يليق بذاته سبحانه وتعالى من صفات الجلال والكمال.
- أما السياسات الوضعية فأنماط من الخطط والأفكار البشرية التي تتصف بالقصور مهما بهرت، ويسري عليها ما يسري على واضعيها من البشر من النقص والخطأ^(٤).

(١) انظر: بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٨١.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٠.

(٣) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ص ٢٨.

(٤) انظر: السياسة الشرعية، فهد الرشدي، ص (١٧-١٨)، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، (٤٩-٥١).

ثانيًا: من حيث الأصول:

الأصول: جمع أصل، وأصل الشيء: الأساس الذي يقوم عليه، أو منشأ الشيء الذي ينبت منه، وهو: ما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع: عبارة عما يبني عليه غيره، ولا يبني هو على غيره، والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه ولا يبني على غيره^(١).

والتفريق بين السياسة الشرعية والسياسات الوضعية من حيث الأصول التي يرجع إليها في تقرير السياسات في كل منهما، هذه المسألة متفرعة عن الاختلاف في المصدر، أفردناها هنا لأهميتها، ونبين تلك الفوارق كما يلي:

١. إن أصول السياسة الشرعية تتميز بخصائص الشريعة، أما السياسة الوضعية فتتصف بصفات واضعها القاصر^(٢).

٢. أن أصول السياسة الشرعية، هي أصول الشريعة في جميع المجالات، أما الوضعية فتختلف عن أصول بقية القوانين.

٣. أن أصول السياسة الشرعية تقريرية متبعة، ملزمون بتنفيذها، محاسبون على مخالفتها، بينما مصادر السياسات الوضعية فهي في مجملها تقريرية تابعة، وذلك لأن الأولى مبناها الصفة الدينية للشريعة، أما الثانية فترصد الظواهر الاجتماعية، ومن ثم تبنى تلك السياسات على أساسها.

ثالثًا: من حيث جهة تقرير تلك السياسات ومجال تقريرها:

جهة تقرير السياسة الشرعية هم أولو الأمر من الحكام والعلماء، أما الجهة التي تقرر السياسات الوضعية فهي سلطة إعداد الدستور، ومن هنا تظهر الفوارق بين الجهتين بوضوح في شروط كل منهما وضوابط اجتهاده^(٣).

(١) التعريفات، للجرجاني، (٢٨/١)، المحيط في اللغة، للصاحب بن عباد، (٢٣٣/٢).

(٢) هذا الدين، سيد قطب، ص ٢١.

(٣) انظر: السياسة الشرعية، للرشدي، ص (٢٥-٣٠)، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص (٥٢-٥٣).

رابعاً: من حيث عدالتها وتحقيق المصلحة:

إن رجعنا إلى تعريف المقرئ وتقسيمه للسياسة الشرعية^(١)، نجد: أن هنالك سياسة عادلة وسياسة ظالمة، وخلاصة ما نفهمه منه أن: السياسة الشرعية: تتسم بالعدل والمساواة بين الناس، فتراعي المصلحة العامة للمجتمع بأمر إلهي قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [سورة النساء: ٥٨]، أما السياسة الوضعية: تدبر شؤون الأمة بغض النظر عن مدى الإصلاح، ولذا تكون سياسة ظالمة لا يراعى فيها المصلحة العامة للناس، فلربما اهتمت بمصلحة فرد فقط كالحاكم أو من يضع القانون أو حتى من يقوم بتنفيذه.

(١) راجع في هذا البحث، ص ٥٤.

المبحث الثاني

علاقة السياسة الشرعية بالعلوم الأخرى

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطب الأول: علاقة السياسة بالشرعية الإسلامية
- المطب الثاني: علاقة السياسة بالفقه الإسلامية.
- المطب الثالث: علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية.

المطلب الأول

علاقة السياسة بالشرعية الإسلامية

سبق وأن بينا في تعريف السياسة عند الفقهاء بأنهم لا يكادون أن يعرفونها دون أن يقرنوها بالشرعية؛ باعتبار أنه لا سياسة حقة دون أن تنبثق من وحي الشريعة^(١)، وهي في الاصطلاح يراد بها: الإسلام بمعنى شامل، أي: ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في شعبها المختلفة، لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة^(٢).

ومن مقومات تميز الأمة الإسلامية التلازم المحكم بين العقيدة والشرعية، فالشرعية في دين الإسلام منبثقة من عقيدته ومرتبطة بها، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [سورة الأنعام: ١٦٢-١٦٣]، والحكم في شريعة الإسلام لله، ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [سورة القصص: ٨٨].

وبهذا المقوم تتميز الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم، كما أنّ شريعة الإسلام تعتمد على مصادر للتشريع، تحقق مصالح الأمة، بل الإنسانية قاطبة، لما اشتملت عليه من أحكام تجلب المصالح وتدفع المفاسد، وتلائم الظروف الزمانية والمكانية، وتتطوي على مرونة تمكنها من احتواء المستجدات، وربطها بالقواعد المقررة والأصول الثابتة، وفقاً لضوابط شرعية دقيقة تتميز بها الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم^(٣). فإذا علمنا هذا كله، وعلمنا أن الشريعة الإسلامية هي: دين الله في الأرض، وأن الحاكمية لله وحده بصريح قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]، في أكثر من سورة^(٤).

(١) راجع في هذا البحث ص ٥٥.

(٢) التشريع والفقهاء في الإسلام (تاريخاً ومنهجاً)، مناع القطان، ص ١٥.

(٣) دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، إسحاق السعدي، (١/٣٠٢).

(٤) في سورة الأنعام آية (٥٧)، وفي سورة يوسف في آيتين (٤٠، ٦٧).

وعلمنا أيضاً أن دين الله تام لا يشوبه نقصان، كما قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ٣٨]، وطالما علمنا أن الدين دين كمال، فنجد أن السياسة الشرعية هي جزء من هذا الدين، وطالما هي جزء منه؛ فهي مرتبطة به من حيث: مصدر التلقي الوحي الإلهي الرباني، وتتميز بمميزات الشريعة الإسلامية في جلب المنفعة ودرأ المفسدة، وتستقي منها أحكامها وقواعدها، وارتباطها بالشريعة كارتباط الروح بالجسد، فإذا ما انفكت عن الشريعة «نصوصها وقواعدها وأصولها» سميت سياسة وضعية يشوبها النقص والهوى، فالسياسة الشرعية، هي: الأحكام التي لم يرد بحقها نص صريح، أو من شأنها التبدل والتغير بحكم الواقع، ويكون الحكم فيها بما تقتضي المصلحة العامة، بحيث لا تتعارض مع النصوص الصريحة، ولا تخرج عن قواعد الشريعة وأصولها المعتمدة بأي وجه من الوجوه أو حال من الأحوال^(١).

ومن هنا فالسياسة الشرعية هي: جزء من شريعة الإسلام، تكتسب شرعيتها واحترام أحكامها وقبولها والخضوع لها من هبة الشريعة وأحكامها، وتتميز بمزايا الشريعة الإسلامية من خصائص وصفات كالشمول والعموم والمرونة ... الخ؛ كونها وحي الله وأحكامه المنزلة على خير من ساس أمة، وأقام دولة وحكم بين الناس بالعدل، محمد ﷺ.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٦١، الإمامة العظمى عند أهل السنة، عبد الله الدميحي، ص ٩٣-٩٤.

المطلب الثاني

علاقة السياسة الشرعية بالفقه الإسلامي

يعرف الفقهاء والأصوليون الفقه بأنه: معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأعمال المكلفين وأقوالهم، المكتسبة من أدلتها التفصيلية^(١)؛ ولهذا لم يكن المجتهدون المتقدمون يفرقون بين أحكام السياسة وأحكام الفقه، أو يميزون بين كليهما باسم خاص، حتى ظهرت كلمة «السياسة» في محيط فقهاء الإسلام، فيستعملها أصحابها في بعض هذه الأحكام.

ولذلك يقول عبد الرحمن تاج: وإنا إذا لحظنا الفقه من تلك الوجهة التي كان عليها المتقدمون، واعتبرناه شاملاً لأحكام النوعين السابقين، صح أن نقول: (إن أحكام السياسة الشرعية كلها داخلة تحت كلمة «فقه»، وكذلك إذا أخذنا «السياسة الشرعية» في معناها العام، وقلنا إنها كل ما تصرف به شؤون الأمة وتدبر به مرافقها من القوانين والأحكام، دخل في «السياسة» كل ما يطلق عليه اسم «الفقه»^(٢)، ثم يقول: (وليست هذه طريقة المتأخرين من الفقهاء، ولا هو الوجه الذي نختاره هنا في الفصل بين الفقه والسياسة)^(٣)؛ لأن هؤلاء الفقهاء، وكما سبق معنا في تعريف الفقهاء للسياسة الشرعية بأنها: «شرع مغلظ»، ثم يتم حصرها في الحدود والتعزير، فيكون الأمر هنا كما قال الشيخ عبد الرحمن تاج الدين، لا يكادون يستعملونها في باب الحدود والتعزير، ونحن إذا قصرنا السياسة على هذا النوع من الأحكام والتصرفات فقد حبسناها في دائرة ضيقة، على حين أن مجالها أوسع، والمواطن التي تتجلى فيها آثارها أفسح وأرحب، فهي تدخل في جميع أعمال السلطات، وتستخدم في كل المرافق العامة، فتدخل في السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وغيرها من السلطات^(٤).

(١) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مصطفى الخن وآخرون، (٧/١).

(٢) انظر: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص(٣١-٣٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر: المرجع نفسه.

وبهذا يتبين أن السياسة الشرعية تدخل في جميع أعمال السلطات وأنها في هذا كالفقه، وبالعودة إلى تعريف الشريعة الإسلامية: معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأعمال المكلفين وأقوالهم، والمكتسبة من أدلتها التفصيلية، فالأدلة هنا هي: «الكتاب والسنة والإجماع والقياس»، غير أن أحكام الوقائع قد لا يكون فيها نص، أو قد يرد فيها نص ولكن من شأنها أن تتبدل وتتغير، ويثبت الحكم فيها بقواعد عامة وأدلة اعترفت الشريعة بصلاحياتها لبناء الأحكام عليها واستنباط الحكم بواسطتها، مثل: «المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان»^(١).

ومن هنا يقول عبد العال عطوة: فإن جرينا على أن غير الأدلة الأربعة من المصالح المرسلة وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كانت الأحكام الثابتة بواسطتها من الفقه وتكون السياسة الشرعية جزء من الفقه، فتكون العلاقة بين الفقه والسياسة الشرعية العموم والخصوص، يجتمعان في الأحكام الثابتة بغير الأدلة الأربعة وهي أحكام السياسة الشرعية، وينفرد الفقه بالأحكام الثابتة بالأدلة الأربعة^(٢).

وإن كانت المصالح المرسلة، وسد الذرائع وغيرها ليست راجعة للأدلة الأربعة التفصيلية، وإنما هي أمارات أو قواعد عامة مستقلة، وضعها الشارع لإثبات الأحكام فيما لا نص فيه، كانت الأحكام الثابتة بها غير راجعة إلى الفقه، وتكون العلاقة حينئذ بين الفقه والسياسة الشرعية هي علاقة علم بعلم آخر «التباين»، وليست علاقة موضوعات بعلم واحد^(٣).

والراجع كما يقول الدكتور عبدالعال عطوة: أن غير الأدلة الأربعة من المصالح المرسلة وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة، من حيث حجيتها، واعتبارها طريقاً لاستنباط الأحكام، كما رجح ذلك كثير من الأصوليين، فيكون الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، وما يرجع إلى هذه الأدلة التفصيلية من المصالح المرسلة وغيرها، فتكون السياسة الشرعية حينئذ جزءاً من الفقه^(٤).

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٦٣.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص (٤٣-٤٤).

(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٦٤.



وعد الدكتور يوسف القرضاوي السياسة الشرعية، أحد جوانب الفقه الإسلامي حيث قال:
(الفقه السياسي أو فقه السياسة الشرعية، هي أحد جوانب فقهننا الإسلامي الرحب، الذي يستوعب
الحياة الإنسانية كلها)^(١).

ومما سبق ذكره يتبين أن السياسة الشرعية هي: جزء من الفقه فيما يتعلق بالأحكام التي
ورد فيها النص، أو في التي لم يرد فيها النص ولكن يرجع في استنباطها إلى الأدلة الأربعة
المعتبرة في جانب الفقه «الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس»، ولكن باب السياسة الشرعية أوسع
من ذلك فهي تراعي المصالح لذا فكل ما من شأنه رعاية المصالح العامة هو سياسة شرعية، ومن
هنا فالسياسة الشرعية أعم من الفقه في طرق اكتسابها.

(١) السياسة الشرعية للقرضاوي، ص ٩.

المطلب الثالث

علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية

قبل ذكر العلاقة بين السياسة الشرعية والتنمية الاقتصادية، نذكر تعريف التنمية الاقتصادية باختصار، لنكون فكرة عن ماهية التنمية، وعلاقتها بالسياسة الشرعية، وذلك كما يلي:

أولاً: التنمية لغة: وترد بمعنى: النماء، وهي: الزيادة الكثيرة^(١).

فلم يرد لفظ التنمية الإنسانية في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، على كثرة تناولها للسلوك الاقتصادي، لا في مجال الإنفاق، ولا في مجال الكسب والإنتاج، أو غيرها من المجالات الاقتصادية، ولكن هنالك جملة من المصطلحات الشرعية تقارب مفهوم التنمية مثل: التمكين، الإحياء، العمارة، السعي في الأرض،... وغيرها من المصطلحات التي تحت على التنمية والرقي بالمجتمع المسلم، وزيادة مدخول الفرد، وكل ذلك تحت مظلة الشريعة الإسلامية، وقوانينها وأحكامها، وأقرب هذه المصطلحات للتنمية هي: «التمكين، الإحياء، العمارة»، ويعتبر مصطلح العمارة والتعمير من أصدق المصطلحات تعبيراً عن التنمية، إذ يحمل مضمون التنمية الاقتصادية، وقد يزيد عنه، فهو: نهوض في مختلف مجالات الحياة الإنسانية، وإن تناول بصفة أولية جوانب التنمية الاقتصادية بمعناها المتعارف عليه، والذي لا يخرج عن تنظيم عمليات الإنتاج المختلفة^(٢)،

ولأجل إيجاد هذا التنظيم كان هنالك النظام الاقتصادي والذي جعل له الدكتور عبد الكريم زيدان بحث كامل؛ لأهميته بالنسبة لأفراد المجتمع، فيقول: (ولما كان الإنسان يعيش في المجتمع فلا يمكنه أن يتمتع بحرية مطلقة فيما يباشره من نشاط، بل لا بد من تنظيمه على نحو يرتضيه المجتمع، ويحقق الخير له ولل فرد)^(٣)، وهذا التنظيم لا شك أن يكون مسائراً لأحكام الشرع، يقوم به ولي الأمر على نحو يحقق المصلحة للفرد والمجتمع ويعمر الأرض، فقد جاء

(١) لسان العرب، ابن منظور، (٤٥٥/٦).

(٢) انظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم أحمد، ص ٥٤.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٩.

مدلول التنمية في المنظور الإسلامي يؤيد هذا الرأي فقول الخليفة علي بن أبي طالب عليه السلام، لثأبه في مصر: (ولیکن بمشاركة الأمة، والقائم على المحافظة على الكليات الخمس، باستغلال المسخرات الكونية بالأساليب المشروعة)^(١).

ويزيد هذا الرأي تأكيداً قول الخليفة علي بن أبي طالب عليه السلام، لثأبه في مصر: (ولیکن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استخراج الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة من طلب الخراج بغير عمارة أخرج للبلاد)^(٢).

ففي قول الإمام علي عليه السلام إشارة إلى معنى التنمية الاقتصادية، بل أن مفهوم العمارة أشمل وأوسع من التنمية؛ لأن العمارة للبلاد يدخل تحتها كل أنواع العمارة ابتداء من عمارة النفس البشرية بتزكيتها وتربيتها وتهذيبها، إلى عمارة الأرض والمدن، وكل ما من شأنه يمكن أن يبني وينمي.

وأيضاً مثل ذلك ما جاء في نصيحة قاضي القضاة أبي يوسف^(٣)، لهارون الرشيد^(٤) حيث قال: إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر، يزيد به الخراج وتكثر به عمارة البلاد^(٥).

فالعدل بين الناس وإنصاف المظلومين، عمارة من شأنها النهوض بالفرد والبلاد في كل المجالات، ومن تلك العمارة ما ذكره الدكتور عبد الكريم زيدان من توفير العمل لمن يحتاج له حيث قال: (على الدولة أن تهئ سبل العمل للقادرين عليه حتى ولو اقتضى الأمر إقراضهم من

(١) التنمية الإنسانية المستدامة: دراسة في المنظور الإسلامي، عفان يوسف، ص ١٧، انظر: السياسة

الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، ص ٥٥، التنمية الإنسانية المستدامة، ص ١٨.

(٢) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، (٩٦/٣)، ربيع الأبرار ونصوص الخيار، الزمخشري، (١٨٩/٥).

(٣) هو: القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي، قاضي القضاة، توفي سنة أربع وسبعين وأربع مائة، انظر: وفيات الأعيان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، (٣٨٥/٦-٣٧٩)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي (٤٧٠/٧-٤٦٩).

(٤) هو: هارون بن محمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ولده سنة:

١٤٧ هـ، وتوفي بطوس في جمادى الآخرة سنة ١٩٣ هـ، للاستزادة انظر: فوات الوفيات، لصالح الدين،

(٣/٢٢٥)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين، (١٠٩/١)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب، (٣١٨/٢).

(٥) الخراج، لا بي يوسف، ص ١٢٥.

بيت المال ما يستطيعون به العمل والاكتساب^(١)، ومنه أيضا قوله: (نرى جواز قيام ولي الأمر المسلم بتنظيم جباية المال اللازم من الأغنياء، بفرض الضرائب العادلة في أموالهم بقدر ما يسد حاجات المحتاجين)^(٢)،

وطالما أن الشريعة الإسلامية جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، شاملة لكل جوانب الحياة، لا يحتاج الفرد إلى سواها لتدبير شؤون حياته ومعيشته، فيها كل ما يلزمه من أحكام واضحة أو بالاستنباط والقياس، وطالما أن النماء وعمارة الأرض والرقي بحياة الفرد جزء من هذه الشريعة في كنف تدبيرها ورعايتها، وهو جزء مما قررته كما دلت الآيات القرآنية، وأخبرت به السنة، وفعله الصحابة رَضُوا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وطالما أن الإنسان هو: المستخلف لعمارة هذه الأرض، وتتميتها وكسب خيراتها؛ فإن هذه التنمية الاقتصادية هي: جزء من الدين والشريعة، ولا بد لها من ولي أمر يسير أمر هذا النماء، حتى لا تتصادم المصالح بين الأفراد، ويحدث الشقاق، وإزهاق الأنفس والأرواح والخراب، وطالما أن ولي أمر المسلمين، وهو رئيس الدولة أو من ينوب عنه أو من كلف بالقيام بتسيير هذا النماء والعمارة للأرض، فهو: المخول باختيار الأحكام المناسبة لإصلاح هذا الشقاق، ليستمر البناء والعمارة، وإن لم يرد بذلك نص صريح، بحيث لا يتنافى مع الشرع، أو مع قواعده المعتمدة، وأصوله العامة، ومن هنا: فالسياسة الشرعية والسياسة الاقتصادية جزء من كل، يترابط ويتفاعل ويتكامل في تناسق وتوازن مع بقية الأجزاء المكونة للإسلام، كدين ونظام حياة متكامل، يسيران على ضوابط الإسلام وأحكامه^(٣)، فلا يمكن أن يحصل ذلك التعمير والتمكين والنماء للمجتمعات بعيداً عن مظلة الشريعة، ودون ما يكون هنالك من يقوم بدور ولي الأمر في مراقبة قيام الأفراد بالأنشطة الاقتصادية في ضوء أصول الدين العامة والأحكام الشرعية، فإعانة الدولة للريعية بما يتوفر لها من إمكانيات وأدوات، وأن تحملهم على السلوك الاقتصادي الصحيح، وتدخل

(١) أصول الدعوة، ص ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٣) انظر: علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص ١٣.



ولي الأمر في سن الأنظمة والخطط التي تحقق متطلبات التنمية، والإشراف على الثروات الطبيعية، والمؤسسات النقدية والمصرفية، والعلاقات الاقتصادية الدولية، وعلى الزكاة^(١).

وخلاصة ما سبق: أن السياسة الشرعية في الجانب الاقتصادية، تنشأ فيما يقوم به ولي أمر المسلمين من تدبير وتسيير لعملية التنمية الاقتصادية في البلد، على أن يكون هذا التدبير مراعاة لمقاصد الشرع في رعاية مصالح الناس، ودفع الضرر عنهم، وان يكون ذلك التدبير مستنبط من أحكام الشرع، أو مستند لقواعده وأصوله العامة، لا يخالف دليل نصي صريح أو غير صريح، وبهذا التدبير وبهذه الصورة تكون عملية التنظيم في الجانب الاقتصادي جزء من السياسة الشرعية التي بابها أوسع وأشمل.

(١) انظر: علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص (١٧-١٦).

المبحث الثالث

اعتبار العمل بالسياسة الشرعية وشروط العمل بها

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول:** مراعاة أحوال الناس فيما شرعته من الأحكام .
- **المطلب الثاني:** المصالح المرسله وسد الذرائع والعرف والاستحسان، ودورها في السياسة الشرعية .
- **المطلب الثالث:** شروط العمل بالسياسة الشرعية .

مهتداً:

اعتبار العمل بالسياسة الشرعية يعني به: الأدلة التي تدل على أنه ينبغي أن نأخذ بالسياسة الشرعية، ونعمل بها، وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبدالفتاح عمرو^(١): لم أطلع في كتب الفقه القديمة، على نصوص للفقهاء تدل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، أو عدم اعتباره، سوى ما ذكره ابن قيم الجوزية، نقلاً عن ابن عقيل، أثناء مناظرته مع أحد فقهاء الشافعية، وما ذكره ابن فرحون^(٢) من أدلة على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية، من الكتاب والسنة رداً على طائفة منعت ذلك، ثم استثنى في كلامه، وقال: إلا أن هذا لا يعني إن الفقهاء لم يبينوا الأحكام الشرعية على السياسة، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد أشاروا إلى جواز العمل بالسياسة الشرعية في ثنايا تعليقاتهم لجواز بعض الأحكام على خلاف الأصل^(٣).

وفي رأي الباحث لعل ذلك: «أي: عدم وجود نصوص على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية في كتب الفقه للفقهاء المتقدمين»، يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً في العلاقة بين الفقه والسياسة الشرعية^(٤) من أن المتقدمين لم يكونوا يفرقون بين الفقه والسياسة الشرعية، أو يميزوا بين كل منهما، وأن لفظ «السياسة»، لا يكاد يكون له استعمال إلا في باب الحدود والتعازير، وعلى أساس: أن السياسة هي: الفقه وأحكامه، بخلاف قول ابن عقيل الذي أشار إليه ابن قيم الجوزية حيث قال:

(- وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام.

- (١) عبد الفتاح عمرو، صاحب كتاب «السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية» ط ١، دار النفائس، عمان - الأردن، (١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م)، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه قدمت استكمالاً لمتطلبات نيل الدكتوراه في تخصص الفقه وأصوله من كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، إشراف الدكتور محمد نعيم ياسين.
- (٢) هو: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري: ولد ونشأ ومات في المدينة، وهو مغربي الأصل، وهو من شيوخ المالكية، من مؤلفاته: «الديباج المذهب - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام - درة الغواص في محاضرة وغيرها»، انظر: الوفيات بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ص (٧٢/٢٢)، سلم الأصول إلى طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٣٩/١).
- (٣) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ص ٢٨.
- (٤) راجع في هذا البحث انظر: ص ٧٣.



- فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

- فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، إن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي: لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان ؓ المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وكذلك تحريق علي ؓ الزنادقة في الأخاديد وقال:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً *** أجمت ناري ودعوت قنبرا

ونفي عمر بن الخطاب ؓ لنصر بن حجاج^(١)، وهناك وجوه كثيرة تشهد باعتبار العمل بالسياسة الشرعية، وينبغي على المسلمين ألا يهملوها، ويجب الأخذ بأحكامها، في مواطنها المختلفة.

(١) الطرق الحكمية، لابن القيم، ص ١٢.

المطلب الأول

مراعاة الشريعة أحوال الناس فيما شرعته من أحكام

قد علمنا مسبقاً: أن السياسة الشرعية وإن كان لا يدل على أحكامها الجزئية أدلة خاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، إلا أنها مستقاة من منابع الشريعة الأصلية، وقائمة على مبادئها الأساسية، وأنها إذا كانت شيئاً غير الفقه الاصطلاحي المدون، الذي استنبطه الفقهاء؛ فإنها من الفقه الحقيقي الذي يحقق مقاصد الشريعة، في رعايتها لمصالح العباد، والذي تستقيم به الشؤون العامة، في أبواب القضاء والفتيا وسن القوانين وغير ذلك من مرافق الأمة^(١).

إذن فأحكام السياسة ليست من الفقه العام الثابت الذي لا يتحول ولا يختلف باختلاف الأزمنة والأحوال؛ لكنها من الفقه المرن أو المتحرك، إن صح التعبير، يراعى فيه مسابرة الزمن، ويحقق المطالب التي تتجدد وتتوسع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد، وفي اعتبارها هنالك وجوه نبينها في نقاط، كما يأتي:

١. أن الشرائع السماوية السابقة على الإسلام كانت تراعي مصالح الأمم، وحاجات الشعوب: فكانت الشريعة المتأخرة تغير بعض أحكام الشريعة السابقة، تبعاً لتغير الظروف والأحوال، ومن الأمثلة على ذلك: فقد كان محرماً على بني إسرائيل العمل يوم السبت، وكان محرماً عليهم بعض شحوم الحيوان بعد أن كان ذلك حلالاً لمن قبلهم، ثم عاد إلى الحل لمن بعدهم، ومعنى ذلك أن هذه الأشياء؛ «تحریم العمل يوم السبت، وتحریم بعض شحوم الحيوان»، إنما فرضت على أناسٍ بعينهم، ولم تفرض على غيرهم؛ وربما كان ذلك سببه تغير الظروف، وتغير الأحوال، وهذا إن دل فإنما يدل على الأخذ بالسياسة الشرعية، فكأن الشرائع في حد ذاتها تراعي الأخذ بمبدأ السياسة الشرعية، وهو: أن الأحكام تتغير بتغير الزمان^(٢).

(١) انظر: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٧٣.

(٢) المدخل إلى دراسة الشريعة، عبد العال عطوه، ص ١٣٨، السياسة الشرعية، جامعة المدينة، ص ٢٤-

(٢٥)، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٧٤.

٢. أن الشريعة الإسلامية هي نفسها، قد راعت اختلاف الأحوال في تشريعاتها: وهذا ما قرره الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: (والواقع أن الشريعة الإسلامية ما شرعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل)^(١).

لذلك شدد في الشهادة ما لم يشدد في الرواية، بمعنى: أن في الشهادة تشدد الفقهاء، واشتروا العدالة في الشاهد إلى غير ذلك من الشروط، لكنهم لم يشترطوا ذلك في حالة الرواية، مع أن كلاً منهما خبر من الأخبار، نظراً إلى ما يكون بين الناس عادة من التنافس، والعداوة التي قد تدفع صاحبها إلى الشهادة، ولو بغير الحق، ولهذا اشترط على الشهادة على الزنا ما لم يشترط على القتل، مع أن كلاً منهما شهادة على جريمة من الجرائم، في الشهادة على الزنا لا بد من أربعة شهود «كما قرر الفقهاء» بناءً على تعاليم القرآن الكريم، أما بالنسبة للشهادة على القتل؛ فيكتفى فيها بشاهدين فقط، سبب ذلك أن الشريعة إنما تراعي ظروف الناس، وهو ما يسميه عبد الكريم زيدان: (تعلييل الأحكام بجلب المصلحة ودرء المفسدة الغرض)^(٢)، ومنها أحكام السياسة الشرعية.

ويقول عبدالعال عطوة: وذلك درأً لثبوت جريمة الزنا، فإن ثبوتها يلزم عليه لحوق العار بأسرة بأكملها، وهو أشد من القتل، كما اكتفت الشريعة في قذف الرجل زوجته بأيمان اللعان إذا لم تكن هنالك بينة، ولم تكتف بذلك في قذف غير الأزواج إذا لم تكن لهم بينة، مع أن كلاً منهما قذفٌ بزنا لا تقوم عليه بينة، وذلك لاختلاف الأحوال، فإن الزوج ملتصق بزوجه أكثر من غيره، فهو أدري بأحوالها من غيره، فضلاً عن إنه لا يقدم على قذف زوجته وتلطيح عرضها إلا إذا كان متحققاً مما رماها به من الزنا، وإذا كانت الشريعة نفسها تراعي اختلاف الأحوال فيما جاءت به من تشريع خاص، وجب أن تراعي اختلاف الأحوال فيما لم تأت بحكمه من الوقائع المتجددة، لعدم الفارق بين الموضوعين، ومراعاة اختلاف الأحوال هو

(١) أصول الدعوة، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه.

ما تهدف إليه السياسة الشرعية، فدل ذلك على اعتبار العمل بها^(١)، ومن هنا يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (وعموم الشريعة الإسلامية وبقاؤها وعدم قابليتها للنسخ والتبديل والتغيير بالتنقيص أو الزيادة، كل ذلك يستلزم عقلاً وعدلاً أن تكون قواعدها وأحكامها ومبادئها وجميع ما جاءت به على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان ويفي بحاجاتهم ولا يضيق بها)^(٢).

٣. أن الشريعة أيضاً راعت اختلاف الأحوال بما أنشأته من الرخص: عند وجود المشقات كما يقول الدكتور عبد الكريم زيدان، وهذه المشقات فوق طاقة البشر المعتادة، ومن ذلك إباحة النطق بكلمة الكفر عند الإكراه عليها بالتهديد بالقتل، وإباحة المحرم عند الضرورة كأكل الميتة عند التعرض للهلاك وإباحة الفطر في رمضان للمريض والسافر^(٣). وهذه من الأدلة على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، فإن رفع الحرج والمشقة غرض من الأغراض التي تحرص الشريعة على تحقيقه في أحكامها دائماً.

٤. إن أحكام السياسة الشرعية ترجع في جملتها إلى قاعدة التيسير ورفع الحرج، ومبدأ العدل، والتواصي بالخير، وأن أمر المسلمين بينهم شورى، يديرونه بما يحقق مصالحهم ويكفل سعادتهم، وهذه المبادئ محكمة مقررة، دل على الاعتداد والأخذ بها الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٦]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ

(١) انظر: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، عبد الرحمن تاج ص ٧٥، ١٣٩.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أصول الدعوة، ص ٥٦.

بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ [سورة النساء: ٥٨]، ويحثنا على أمر الشورى وأهميتها بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، فهذه القواعد محكمة دل على اعتبارها الكتاب والسنة بأكثر من نص لكل قاعدة، فرعاية هذه المبادئ العامة، وإجادة فهمها، ومعرفة مواطن تطبيقها كفيلة بأن تفتح على الناس أبواب واسعة ينفذ منها كل من له شأن في سياسة الأمم، ومن يعنيه أن تقوم شؤونها على قواعد الصلاح والرشاد والفلاح، وهذه المبادئ وغيرها كما يقول عبد الكريم زيدان: (لا يمكن أن تضيق بحاجات الناس، كما لا يمكن أن تتخلف على أي مستوى عالٍ تبلغه الجماعة)^(١).

وما سبق ذكره هو: النوع الأول من الأدلة التي تدل بمجموعها على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، ووجوب الرجوع إلى أحكامها في تدبير شؤون الأمة، إذ لا شك بهذه الأدلة لأنها دين الله وشرعه، وعدله وهداه الذي أرشد إليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وعمل رسول الله ﷺ بهذه المبادئ واستشار أصحابه وأقام العدل وسأوى بين الناس، كما عمل بها صحابته من بعده وسار عليها التابعين وكل ذلك يقر باعتبار العمل بالسياسة الشرعية.

أما النوع الثاني من هذه الأدلة على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، هي مصادر الأحكام السياسية الشرعية، وقواعد يستند إليها في استنباط الحكم الشرعي، وسنقتصر على «المصالح المرسلة، قاعدة سد الذرائع، وقاعدة العرف، ومبدأ الاستحسان»، واقتصرنا عليها لكثرة دورانها، ورجوع أغلب الأحكام السياسية إليها، وسأقتصر في كل قاعدة على بيانها بصورة مختصرة، وبيان اعتبار العمل بها فقط، علماً أن هذه القواعد قد ذكرها الدكتور عبد الكريم زيدان وفصل فيها^(٢).

(١) المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، عبد الكريم زيدان، ص(٤٨-٤٩).

(٢) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص١٨٨ وما بعدها.

المطلب الثاني

المصالح المرسلّة وسد الذرائع والعرف والاستحسان

ودورها في السياسة الشرعية

عرفنا أن هنالك أدلة أحكام موضع اتفاق بين جمهور العلماء، وهي: «الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس»، وهنالك أيضاً أدلة مختلف فيها بين الفقهاء، وهل هي من أدلة الأحكام أم ليست كذلك؟ ومن هذه الأدلة المختلف فيها: «المصالح المرسلّة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، ... وغيرها من الأدلة»، وهذه الأدلة هي: التي لم يرد دليل على اعتبارها، أو يرد الدليل على أنها ملغاة شرعاً، فيعمل فيها في الوقائع التي سكت عليها الشارع، وليس لها أصل معين يمكن أن تقاس عليه، والعمل بها يجلب المصلحة للعامة، ويدفع عنهم الضرر، وهذه هي علاقتها بالسياسة الشرعية كونها في الوقائع التي لم يرد بحقها دليل، لذلك هي معتبرة عند من يعتدون بها، ويعتبرونها، وسنتحدث عن بعضها بشيء من الاختصار.

الفرع الأول: المصالح المرسلّة:

أولاً معنى المصالح المرسلّة في اللغة والاصطلاح:

المصلحة في اللغة: مأخوذة من الصلاح والمنفعة، وهو: ضد الفساد^(١)، والمصلحة: هي الخير كما يعرفها الفيومي، والجمع مصالح^(٢)، وفي العصر الحاضر يراد بها عدة معانٍ: منها ما فيه صلاح شيء أو حال، وترد بمعنى: ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال العائدة عليه بالنفع، والمصلحة المرسلّة هي: التي يمكن فيها الاعتبار والإلغاء، أي أنّها وصف مناسب للحكم بتحصيل منفعة أو إبعاد مضرّة، لعدم وجود دليل يثبت الاعتبار أو الإلغاء^(٣).

(١) انظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (١/ ٣٨٣)، لسان العرب، لابن منظور، (٢/ ٥١٧)، تاج

العروس، مرتضى الزبيدي، (٦/ ٥٤٧ - ٥٤٩).

(٢) انظر: المصباح المنير، الفيومي، (١/ ٣٤٥)، مادة (صلح).

(٣) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (٢/ ١٣١٤)، مادة (مصلحة).

ونفهم مما سبق أن المصلحة تأتي بمعنى: المنفعة والخير، والفعل الأصلح العائد بالنفع للفرد وللآخرين.

وفي اصطلاح الأصوليين: تعرف المصلحة بأنها: المحافظة على مقصود الشرع^(١)، والمصلحة المرسلة هي: (كل منفعة ملائمة لمقصود الشارع لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء)^(٢)، ولكن يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وعدم ورود دليل معين على اعتبار المصلحة لا ينفي أن يوجد دليل عام على اعتبار جنس المصلحة، فإن ورد مثل هذا الدليل لا يخرجها عن كونها مصلحة مرسلة^(٣).

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في شأن المصلحة المرسلة: (وبجانب المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة توجد مصالح لم ينص الشارع على إلغائها ولا على اعتبارها، وهذه هي: المصالح المرسلة عند الأصوليين، فهي مصلحة؛ لأنها تجلب نفعاً وتدفع ضرراً، وهي مرسلة، لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه، فهي إذن تكون في الوقائع المسكوت عنها، وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى نقيسها عليه، وفيها وصف مناسب لتشريع حكم معين من شأنه أن يحقق منفعة، أو يدفع مفسدة، مثل المصالح التي اقتضت جمع القرآن، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناعات وقتل الجماعة بالوحد)^(٤).

ومن هنا نفهم أن المصلحة المرسلة هي: ما سكت عنها الشرع من جهة «المنع، أو الاعتبار بها»، فهي مصلحة من وجهين: بما تجلبه من خير، وبما تدفعه من شرور، ومرسلة عن اعتبار الشرع لها أو عدم الاعتبار، والمسكوت عنه بمثابة المقبول.

(١) انظر: المستصفي، للغزالي (٢/ ٤٨٢)، البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٧٦)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، (٢/ ٩٩٠).

(٢) انظر: المستصفي، للغزالي (٣/ ٦٣٣)، المحصول، لابن العربي، (٥/ ١٦٦)، الإحكام، للآمدي، (٣/ ٣٥٧)، شرح تنقيح الفصول، للقرافي (٣٥٠- ٣٥١)، الموافقات، للشاطبي، (١/ ٣٢).

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ١٤٩.

(٤) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٨٨.

ثانياً: حجية العمل بالمصلحة المرسلة:

ذهب الكثير من العلماء^(١) إلى حجية العمل بالمصالح المرسلة، وبناء الأحكام عليها فيما دون العبادة؛ لأن العبادة توقيفية، ولا مجال للاجتهاد فيها، وإنما تثبت بها أحكام السياسة الشرعية، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (ويترجح عندنا القول بحجية المصالح المرسلة، وابتناء الأحكام عليها، وعدها من أدلة الأحكام، وهذا المصدر التشريعي مصدر خصب، يسعفنا بالأحكام اللازمة لمواجهة ظروف الحياة المتغيرة، دون خروج عن مبادئ الشريعة، وأحكامها)^(٢)، ومعنى ذلك أن عبد الكريم زيدان يجيز العمل بالمصلحة المرسلة في الوقائع والحوادث المستجدة، وفيما لم يرد فيه النص، وفيما ورد فيه النص ولكن شأنه التغير والتبدل مع ظروف الحياة وتغيرها، فيبنى الحكم على أساس المصلحة، وهذا كله ينطبق على السياسة الشرعية وبناء أحكامها.

ولكنه يميل إلى العمل بها بشكل جماعي ما أمكن ذلك، كما أن من يجيز العمل بالمصلحة المرسلة جعل لها شروطاً يجب توافرها فيها، وهي كما يلي^(٣):

١. أن يتحقق من بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة.
٢. أن تكون المصلحة التي يبنى الحكم عليها كلية لا جزئية.
٣. ألا تعارض المصلحة حكماً أو قاعدة تثبت بالنص أو الإجماع.

(١) ذكر بعض الأصوليين في كتبهم: (قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم عن امتناع التمسك بها) نقله الأمدى في الأحكام انظر: (١٦٠/٤)، بينما نقل عن الإمام مالك بالقول بها، وهذا أورده الرازي في المحصول، انظر: (١٦٥/٦) وكذلك وجاء في حاشية روضة الناظر لابن قدامة ما حاصله: (الواقع أن هذا ليس مذهب الإمام مالك وبعض الشافعية، كما قال المصنف، ولكنه رأي جمهور العلماء، ومنهم الإمام الشافعي في القديم وبعض الحنفية، كما أنه مروى عن الإمام أحمد وكثير من الحنابلة، غير أن الإمام مالكا -رحمه الله تعالى- توسع في الأخذ بالمصالح المرسلة أكثر من غيره، ويلييه في الأخذ بها الحنابلة، وهذا ما نص عليه العلماء في العديد من مؤلفاتهم)، (٤٨٢/١) كما ذهب الإمام الغزالي إلى العمل بها في الوقائع والحوادث للضرورة، انظر: إحياء علوم الدين، (٢٠٩/١)، شفاء الغليل، ص ١٨٨.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٩١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (١٩١-١٩٢)، المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص (١٥٠-١٥٢)

٤. الملائمة: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تخالف أصلاً من أصولها، ولا تنافي دليلاً من أدلة الأحكام.

٥. أن تكون معقولة بذاتها، بحيث لو عرضت على العقول السليمة لتلققتها بالقبول.

٦. أن يكون الأخذ بها لحفظ ضروري، أو لرفع حرج.

وقد استدلل الجمهور على حجية العمل بالمصالح المرسلة، وبناء الأحكام عليها بما يلي^(١):

١. أن الصحابة الكرام رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، قد أثر عنهم الكثير من الأحكام التي بنوها على أساس من

المصلحة، دون غيرها، من غير أن يوجد لها شاهد بالاعتبار، كجمع عثمان رضي الله عنه

المصاحف المتفرقة في مصحف واحد، وتحريقه لبقية المصاحف، وتحريق علي رضي الله عنه

الخارج بالنار.

٢. أن الوقائع متجددة غير متناهية، والنصوص متناهية، فلو لم نقل بحجيتها وبناء الأحكام

عليها لضاقت الشريعة عن الوفاء بمصالح البشر، ووقفت جامدة لا تسير الأزمنة

والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها خاتمة الشرائع، وأنها في غاية الكمال والتمام^(٢).

ومن هنا ندرك أهمية المصالح المرسلة في السياسة الشرعية وأثرها في سياسة الأمة، ولذا

فهي طريق مهم من طرق مسايرة السياسة للحياة في مطالبها المتجددة، وحاجاتها المتعددة، فيها

تبنى الأحكام التي من خلالها تنظم شؤون الدولة في جميع النواحي والمجالات، وتقرض العقوبات

على المخالفين، بحسب ما تقتضيه المصلحة، ويجب أن تقدر المصالح والمفاسد بالموازنين

الشرعية الدقيقة، لا بموازن الأهواء والمطامع والشهوات والمصالح الخاصة، وإلا سيخرجها عن

السياسة الشرعية، وعن الشريعة كلها^(٣).

ومما سبق يتضح حجية اعتبار العمل بالمصلحة المرسلة في السياسة الشرعية؛ بل إن

السياسة الشرعية ما جاءت إلا لتراعي مصالح الناس، وترعى شؤونهم ولتلبى حاجاتهم؛ ولهذا

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص (١٥٠-١٥٢).

(٢) انظر: الاعتصام، للشاطبي، (٣٠٧/٢).

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ١٥٤.

فالمصالح المرسله باب واسع للسياسة الشرعية، وأيضاً هي: دليل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية أيضاً؛ لاعتبار العمل بها في أبواب الفقه، وهي: قاعدة من قواعد، بناء الأحكام المعتمدة.

الفرع الثاني: سد الذرائع:

أولاً: معنى سد الذرائع في اللغة والاصطلاح:

الذرائع في اللغة هي: الوسائل، والذريعة هي: الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، وسد الذرائع: منع كل ما يفضي إلى الحرام^(١).

ويفهم من التعريف اللغوي للذرائع أنها: الطرق والسبل والوسائل التي تسلك أو تتخذ للوصول إلى شيء ما أو غاية ما، وسد الذرائع بمعنى: منع هذه الطرق وسدها.

والذريعة في الاصطلاح: كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة أو لم يقصد التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، ومعنى سد الذريعة: المنع منها، والحيلولة بينها وبين ما تفضي إليه^(٢).

ثانياً: حجية العمل بسد الذرائع:

العمل بسد الذرائع أنواع ثلاثة ذكرها الفقهاء، الأول: ما كان إفضاؤه للمفسدة نادر أو قليل، وتكون مصلحته هي الراجحة مثل: النظر للمخطوبة، والثاني: ما كان إفضاؤه للمفسدة كثير ومفسدته أرجح مثل: بيع السلاح وقت الحرب، والثالث: ما يؤدي للمفسدة لاستعمال المكلف هذا النوع لغير ما وضع له مثل: كمن يتوسل بالنكاح لغرض تحليل المطلقة ثلاثاً لمطلقها، حيث وقع الخلاف بين العلماء بين النوعين الثاني والثالث في حجيتها من عدمه، المالكية والحنابلة قلو

(١) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (٣١١/١)، معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلججي، وحامد صادق قنبيبي، (٢١٤/١).

(٢) انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، (١٠١٦/٣)، وتيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف بن عيسى، (٢٠٣/١).

بحجبتها، بينما الشافعية والظاهرية والمجال هنا ليس لذكر تفاصيل الخلاف والرد عليه^(١)، بل سنكتفي بأدلة القائلين بها، وهو ما رجحه الدكتور عبد الكريم زيدان للأدلة الآتية:

ناقش الدكتور عبد الكريم زيدان أقوال العلماء بشأن سد الذرائع وخلاصة كلامه: أن الذين لم يعتبروا «سد الذرائع» دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام، يحتجون بان احتجاجهم هو على النوع الأول الذي يحصل فيه الظن حول إفضائه إلى مفسدة من عدمه، وإنما الحجية فيما يفضي إلى المفسدة كثيراً بحيث يدعوا إلى غلبة الظن، والظن الراجح معتبر، ثم من غير المعقول أن يحرم الشرع شيئاً ثم يسمح لأسبابه ووسائله فيجعلها مباحة، فكون الشيء مباحاً مشروط فيه أن لا يؤدي لمفسدة راجحة، ثم يختم الدكتور مناقشته بقوله: (من هذا كله يترجح القول بأصل سد الذرائع وجعله من ادلة الأحكام، لأنه أصل يشهد له الكتاب والسنة)^(٢)، ومن ذلك:

١. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ

زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧٨﴾ [سورة

الأنعام: ١٠٨]، فالله سبحانه وتعالى قد حرّم سبّ الأصنام التي يعبدها المشركون، لكون هذا السب ذريعة إلى أن يسبوا الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لأصنامهم، فلذلك أمرنا بترك سبّ أصنامهم؛ لأنه يؤدي إلى سبّ الله تعالى، وهذا هو سد الذرائع.

٢. تحريم الخلوة بالأجنبية، لئلا تفضي إلى المحذور.

٣. نهي الشارع عن الاحتكار وقال عن صاحبه: ((لا يحتكر إلا خاطئ))^(٣)، لأنه ذريعة إلى مفسدة التضيق على الناس في أقواتهم.

(١) انظر: الفروق للقرافي، (٢٧٤/٣)، والمغني لابن قدامة، (١٧٤/٤)، شرح تنقيح الفحول، للقرافي،

(١٧٠/١)، المجموع، للنووي، (١٥٧/١٠)، والأشباه والنظائر، للسبكي، (١١٩/١).

(٢) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٧.

(٣) اخرقه مسلم في صحيحه، (١٢٢٨/٣)، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم (١٦٠٥).

ومن هنا فسد الذرائع لها أثر كبير، بل هي من أعظم القواعد والأصول التي تساير بها السياسة الشرعية ما يجد من وقائع وحوادث لا نص فيها، فإن ولي الأمر في الأمة إذا رأى شيئاً من المباحات قد اتخذها الناس «عن قصد» وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد المجتمع أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما يفضي إلى مصلحة، كان له أن يمنعه ويسد بابه، ويكون هذا المنع من الشريعة، لبنائه على قاعدة شرعية، هي قاعدة: سد الذرائع، فلولي الأمر أن يمنع زراعة الحشيش والأفيون، مع أن زراعتها في الأصل مباحة، وذلك لما تجره زراعتها من مفساد وتخريب العقول، وله منع بيع السلاح أيام الفتن، لما يجر بيعه من مفساد والاعتداء على الأنفس والأموال، فكل ذلك من باب سد الذرائع، ومنع كل مباح يؤدي إلى الضرر والفساد^(١).

ويتبين من خلال ما سبق: حجية العمل بسد الذرائع، وكيف أنها تدخل في باب السياسة الشرعية، وبناء الأحكام عليها، وفي حجية العمل بها في السياسة الشرعية قال عبد الرحمن تاج: هي: (من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية والقوية من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن لولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذها الناس عن قصد وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد الزمان أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة، كان له أن يحظره ويسد بابه، ويكون ذلك من الشريعة، وعملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد فيما تعتمد على قاعدة سد الذرائع)^(٢)، وبهذا فسد الذرائع دليل معتبر يشهد على اعتباره السوابق، وأقوال العلماء، وهو بذلك يشهد على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص (١٦٣-١٦٤)، السياسة الشرعية والفقاه

الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٨٦.

(٢) السياسة الشرعية والفقاه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٨٦.

الفرع الثالث: العرف ودليل اعتباره:

أولاً معنى العرف في اللغة والاصطلاح:

العرف في اللغة: يرجع إلى معنيين: الأول: هو: إدراك الشيء على حقيقته، وهو ما يقال له: المعرفة، فتقول: عرفت الشيء، وهو: أخص من العلم، على ما ذكره جمهور من فقهاء اللغة، والثاني: هو تتابع الشيء، كما يقال للضَّبُع: عَرَفَاء، لتتابع شعر رقبتها مع طولها^(١).
والعرف: هو المعروف^(٢)، أي: المتعارف عليه بين الناس.

العرف في الاصطلاح: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول، وهو نوعان: قولي وعملي، والقولي منه: ما يتعارف الناس إطلاق اللفظ عليه، كتعارفهم على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وإطلاق اسم اللحم على غير السمك، والعملي منه: هو ما اعتاده الناس من أعمال، كدخول الحمامات العامة دون تعيين مدة المكث فيها، ولا مقدار الماء المستهلك، وصنع الأواني البيتية والأحذية، وعرف اللسان ما يفهم من اللفظ بحسب وضعه اللغوي، وعرف الشرع ما فهم منه حَمَلَةُ الشرع وجعلوه مبنى الأحكام^(٣).

وقال عبد الرحمن تاج: (والعرف ما اعتاده الناس وألفوه من قول أو فعل تكرر مرة بعد أخرى، حتى تمكن أثره من نفوسهم، واطمأنت إليه طباعهم، وصارت تتلقاه عقولهم بالقبول)^(٤).

وعرفه الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله بقوله: (هو: ما ألفه المجتمع واعتاده، وسار عليه في حياته من قول أو فعل)^(٥)، فليس المراد هنا كل ما عرفه الناس وألفوه؛ بل ما عرفه أهل العقول الرشيدة والطبائع السليمة، فإن ما يعتاده فريق من الناس مما هو ضرر أو فساد أو عبث لا خير فيه ولا مصلحة فليس من العرف الذي نقصده بالقول هنا، فإذا اعتاد قوم الكذب، أو شرب

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، (٢٨١/٤)، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (٢٠٦/١)،
القاموس المحيط، للفيروز آبادي، (٨٣٧/١).

(٢) كتاب العين، للفراهيدي، (١٢١/٢)، مادة (عرف).

(٣) التعريفات الفقهية، محمد عميم، ص ١٤٥، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١.

(٤) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٨٧.

(٥) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١.

الخمير، أو لعب الميسر، ونحوه، لا يدخل ذلك في العرف الذي نحكمه ونجعله من موازين الأحكام وقواعد الاستنباط^(١)، وينقسم العرف إلى ثلاثة أقسام: **عرف صحيح**: وهو ما أقره الشارع بورود نص يفيد اعتباره، كتشريع تزويج الأيامي^(٢) الأكفاء من الرجال، وتشريع وجوب الدية على العاقلة، ويعتبر هذا القسم من الأحكام الفقهية، لا علاقة له بالأحكام السياسية لورود النصوص به^(٣). أما القسم الآخر فهو **العرف الفاسد**: وهو ما خالف النص، كتعارف بعض المجتمعات بالتعامل بالربا، وتقديم الخمور، ونحوها، فإن هذه من الأعراف خارجة عن نطاق السياسة الشرعية؛ بل عن دائرة الإسلام.

والعرف المسكوت عنه: وهو الذي لم يرد نص باعتباره أو إلغائه، وهذا هو العرف المعتبر في باب السياسة الشرعية، الذي تبني عليه أحكامها.

ثانياً: حجية العمل بالعرف عند الجمهور:

١- من القرآن: قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [سورة الأعراف: ١٩٩]،

والمقصود «بالعرف»، أي: المعروف عند الناس، الذي لا يخالف الشرع^(٤).

٢- ومن السنة: ما رواه البخاري^(٥) عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال لهند

امرأة أبي سفيان-عندما شكت إليه شح زوجها أبي سفيان وبخله-: ((خذي ما يكفيك

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١.

(٢) الأيامي: الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء، وأصلها أيائم فقلبت، لان الواحد رجل أيم، وامرأة أيم أيضاً، انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٥/١٨٦٨)، مادة (أيم).

(٣) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٢.

(٤) قال ابن الفرس في كتابه: أحكام القرآن: (المقصود بقوله: {وأمر بالمعروف} أي: المعروف عند الناس، الذي لا يخالف الشرع)، وبه جزم ابن عطية في: المحرر الوجيز، وقال السيوطي في: الإكليل: (وهذه الآية قاعدة شرعية، تدل على اعتبار العرف الذي لا يخالف أصلاً شرعياً)، انظر: مجموعة الفوائد البهية علة منظومة القواعد الفقهية، للقحطاني، ص ٩٤.

(٥) هو: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله الجعفي البخاري الإمام في علم الحديث صاحب الجامع الصحيح والتاريخ، توفي سنة: ٢٥٦هـ، انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، (٢/٣٢٢).

وولدك بالمعروف))^(١)، وسواء كان هذا القول قضاء أم فتياً، فقد أباح لها الرسول ﷺ أن تأخذ من مال زوجها ما جرى العرف بمثله، وما ألفه الناس في هذا المجال.

٣- أن الناس قد ألفت ما تعارفوا عليه، وفي نزاع الناس عما ألفوه واعتادوه حرج ومشقة، والحرج والمشقة مدفوعان بقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨].

٤- أن المتتبع لمذاهب الأئمة المجتهدين يجد أن فيها الكثير من الأحكام التي بنيت على العرف، فالإمام مالك^(٢) من قواعد مذهبه اعتبار عمل أهل المدينة، وهو: عرف عملي، والإمام الشافعي^(٣) عدل عن بعض الأحكام التي قال بها في بغداد عندما استقر في مصر، بسبب ما رآه من اختلاف الأعراف والعادات بين البلدين، وبينما الحنفية يعتبرن العرف من أكبر قواعد الاستنباط عندهم، فإذا اختلف المتبايعان ولا بينة لأحدهما، فالقول عندهم لمن يشهد له بالعرف^(٤).

ومما تقدم ذكره يتبين لنا حجية العرف، واعتباره من قواعد استنباط الأحكام، ولذا فهو كما قال عبد العال عطوة: (مصدر خصب من المصادر التي تقوم عليها أحكام السياسة الشرعية)^(٥)، وهو أيضاً: من أدلة اعتبار العمل بالسياسة الشرعية؛ لاعتباره بشروطه، قاعدة من قواعد الشرع.

(١) أخرجه البخاري، (٧٩/٣)، باب من أجرى امر الأمصار على ما يتعارفون، وباب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ، (٦٥/٧)، وباب من رأى للقاضي أن يحكم بعلمه، (٦٦/٩)، وباب القضاء على الغائب، (٧١/٩).

(٢) هو: مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الاصبحي، من أشهر علماء التابعين وصاحب كتاب الموطأ، والمذهب المالكي توفي سنة: ١٧٩هـ، انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، (١٤٣/٧).

(٣) هو: محمد بن إدريس بن العباس، أبو عبد الله الشافعي، صاحب كتاب الأم، وإليه ينسب المذهب الشافعي، توفي سنة: ٢٠٤هـ، انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، (٥٤/٢).

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ١٦٨،

(٥) المرجع نفسه.

الفرع الرابع: الاستحسان:

أولاً معنى الاستحسان في اللغة والاصطلاح:

الاستحسان في اللغة: تأتي بمعنى الحُسْن: نقيض القُبْح، والجمع مَحاسِنُ، وَيَسْتَحْسِنُهُ: يَعُدُّهُ حَسَنًا^(١)، وهو: عد الشيء واعتقاده حسناً^(٢).

الاستحسان اصطلاحاً: هنالك تعاريف كثيرة للاستحسان منها: تعريف الجرجاني على أن الاستحسان هو: (اسمٌ لدليل من الأدلة الأربعة يعارض القياس الجلي، ويعمل به إذا كان أقوى منه؛ سموه بذلك لأنه في الأغلب يكون أقوى من القياس الجلي، فيكون قياساً مستحسناً)^(٣)، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾ [سورة الزمر: ١٨]، وهو: ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، وقد يطلق على ما ثبت بالنص وبالإجماع والضرورة، لكن في الأغلب إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي^(٤)، قال الكرخي^(٥)، الاستحسان هو: (أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، وهذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص وعن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً للثاني، قال أبو الحسين: الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه)^(٦).

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للفارابي، (٢٠٩٨-٢٠٩٩)، مادة (حسن)، ومجمل اللغة لأبن فارس، (٢٣٣/١)، مادة (حسن).

(٢) التعريفات للجرجاني، (١٨/١).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع السابق، (١٨١/١، ١٩، ١٨).

(٥) هو: عبيد الله بن الحسين الكرخي: مات سنة أربعين وثلاثمائة، وكان مولده سنة ستين ومائتين، وإليه انتهت رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة، وكان ورعاً، وعنه أخذ عنه كثير من العلماء، كالرازي، والتتوخي وغيرهم من العلماء، انظر: طبقات الفقهاء، للشيرازي، ص ١٤٢، وقال الذهبي في السير: كان رأساً في الاعتزال، للاستزادة انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٣٨/١٢).

(٦) انظر: المحصول للرازي، (١٢٥/٦)، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٨١.

ويعرف عبد الكريم زيدان الاستحسان بقوله: (هو: رد العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي لدليل تطمئن إليه نفس المجتهد يقتضي هذا الاستثناء أو ذاك العدل)^(١).

ثانياً: حجية العمل بالاستحسان:

أخذ كثير من العلماء بالاستحسان، واعتبروه دليلاً من أدلة الأحكام، بدليل أنه حجة شرعية ومصدر من مصادر التشريع، وذهب إلى ذلك الحنفية، وينسب إلى الحنابلة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [سورة الزمر: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الزمر: ١٨]، فالآيتان تبينان أن المؤمن يتبع الأحسن، أي: يتبع ما يستحسنه، وقال ﷺ: ((مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَمَوْعِدًا عِنْدَ اللَّهِ حَسَنًا))^(٢)، أي: ما يستحسنه المسلمون فهو حسن ومقبول عند الله تعالى^(٣).

وأنكره البعض كالشافعية، والظاهرية: أن إطلاق لفظ الاستحسان أثار عند بعض العلماء معنى التشريع بالهوى فأنكروه، ولم يتبعوا حقيقته عند القائلين به، ولم يدركوا مرادهم منه، فظنوه من التشريع بلا دليل، فاستحسان بالهوى بلا دليل ليس بدليل بلا خلاف بين العلماء، فالاستحسان عند القائلين به: يكون ترجيحاً لدليل على دليل، ومثل هذا لا ينبغي أن يكون محل خلاف بين العلماء، وإذا تحرر معنى الاستحسان المعتبر عند القائلين به لم يعد استنكار الشافعية وتشنيعهم في محلّه؛ لأن الكلّ متفقٌ على العدول عن القياس بالنصّ والإجماع والضرورة، كما أنهم متفقون على عدم شرعية الاستحسان بمجرد الرأي والهوى، وعليه؛ فلا خلاف بين الأصوليين في حجية الاستحسان بالنصّ، أو الإجماع، أو الضرورة؛ لأنه بالاتفاق يُترك القياس بهذه الأمور الثلاثة،

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٨١.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، (٨٤/٦)، باب مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم (٣٦٠٠)،

وصححه الحاكم في المستدرک، (٨٣/٣)، باب أم حديث ضمرة وأبو طلحة، حديث رقم (٤٤٦٥).

(٣) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، (٢٤٩/١).

وإن اختلفوا في تسمية ذلك بالاستحسان^(١)، وذكر الآمدي أن تفسير الاستحسان بالرجوع عن حُكْمٍ دليلٍ خاصٍّ إلى مقابله بدليلٍ طارئٍ عليه أقوى منه، من نصٍّ أو إجماعٍ أو غيره، لا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجعٌ فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له^(٢).

وعلى هذا يكون الاستحسان باباً من أبواب استنباط الأحكام المعتمدة، ووسائل مجارة السياسة الشرعية لحاجات الناس المتجددة، لذا فهو دليل معتبر، وحجة، ودليل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، وبه وبغيره من الأصول المعتمدة التي ذكرناها سابقاً يستطيع الحكام أن يسوسوا بها الأمة فيما لا نص على حكمه من الوقائع المتجددة، وأن يواجهوا بها المشاكل التي تصادفهم، فيجدون بها الحلول التي تمكنهم من سياسة الأمة سياسة صالحة عادلة تستقيم مع مراد الشريعة ومقاصدها^(٣).

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص (١٨٤-١٨٥)، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، بلقاسم الربيدي، ص ٤٣٧.
 (٢) انظر: الأحكام، (٤/١٩٣ - ١٩٤).
 (٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عظة، ص ١٩٢.

المطلب الثالث

شروط العمل بالسياسة الشرعية

مَهَيَّن:

الشروط في اللغة: جمع شرط، وكذلك: شرائط، والشرط: العلامة، وأشرط الساعة: علاماتها وسمي الشرط؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها^(١)، والشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شروط^(٢)، والشرط: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه^(٣).

والشروط اصطلاحاً هو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، كالطهارة مع الصلاة، فإنها شرط لها^(٤)، وقال الشاطبي^(٥): (ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه)^(٦).

وعند العمل بالسياسة واستنباط الأحكام، قد يكون الحكم المستنبط للواقعة، أو الحادثة الذي واجهته الأمة، من باب السياسة الشرعية وقد يكون من السياسة الوضعية، ولمعرفة متى يكون الحكم سياسة شرعية لا بد من توافر شروط معتبرة، تميزه عن غيره من الأحكام الوضعية، وسنبين هذه الشروط في نقاط ثم يكون هنالك تفصيل للثلاثة الشروط الرئيسية منها، وهي كالاتي^(٧):

- أن يكون الحكم الشرعي متفقاً مع روح الشريعة، معتمد على قواعدها ومبادئها الأساسية، وأصولها العامة، لا ينافي مقصداً من مقاصده الكلية.

(١) مجمل اللغة، لابن فارس، (١/٥٢٥)، مادة (شرط).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٧/٣٢٩) فصل (الشين المعجمة).

(٣) التعريفات للجرجاني، ص ١٢٥، باب (الشين).

(٤) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، (٢/١٤٨).

(٥) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، فقيه مالكي، من تلاميذه: ابن الحاجب، من مؤلفاته: «الموافقات في الشريعة، والاعتصام»، ت ٧٩٠ هـ، انظر: الأعلام، للزركلي، (١/٧٥)، معجم

المفسرين، عادل نويهض، (١/٢٣).

(٦) الموافقات، للشاطبي، (١/٤٠٦).

(٧) السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية، جميلة عبد القادر، ص (٢٠٠-٢٠١).

- ألا يخالف الحكم دليلاً من أدلتها التفصيلية.
- أن تكون السياسة الشرعية في حدود الاعتدال.

هذه هي الشروط الرئيسية للعمل بالسياسة الشرعية، وما سواها هي شروط ثانوية تنطبق

على الحكم التشريعي، ومستتبط الحكم الشرعي نفسه، نسردها باختصار في نقاط كما يلي:

١. أن ينظر مستتبط الحكم السياسي الشرعي إلى ظروف الواقع، وذلك لئلا يؤول الحكم بالسياسة إلى حدوث مفسدة راجحة.

٢. وجوب اعتماد مستتبط الحكم الشرعي على الأمارات والقرائن، التي تعتبر من دلائل إثبات أحكام سياسة التشريع.

٣. أن يكون مستتبط الحكم الشرعي ذا قدرة على تنفيذ ذلك الحكم، كالوالي، والقاضي، والوزير... وغيرهم ممن يكون مخولاً شرعاً.

٤. أن يستتبط الحكم السياسي من النص التشريعي الجزئي، على ضوء مقصد الشارع من تشريع حُكْمِهِ، بحيث يجعل مجال حكمه محدوداً بذلك المقصد، ويتحكم في تطبيقه في ذلك المجال دون غيره.

٥. أن يكون مستتبط الحكم من أهل الخبرة والاختصاص العلمي الدقيق في المجال المراد استنباط الحكم الشرعي منه^(١).

تلك هي شروط العمل بالسياسة الشرعية مجملة، وفيما يلي ستكون دراسة تفصيلية

للشروط الثلاثة الرئيسية التي أشرنا إليها سابقاً نبينها في فروع كما يلي:

الفرع الأول: اتفاقها مع أحكام الشريعة أو معتمدة على أصل من أصولها العامة:

هذا الشرط هو أول شروط العمل بالسياسة الشرعية، أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع

روح الشريعة، معتمداً على قواعدها ومبادئها الأساسية، ولا ينافي مقصداً من مقاصدها الكلية^(٢).

(١) السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية، جميلة عبد القادر، ص (٢٠٠-٢٠١).

(٢) انظر: السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ١٧، السياسة الشرعية، عبد الرحمن تاج، ص ١٦،

السياسة الشرعية عند ابن القيم الجوزية، جميلة عبد القادر، ص ٢٠١.

وبناء على هذا: فكل حكم مستتبط لكي يكون شرعي يجب أن يكون مرجعه الشرعية، يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (معرفة مقاصد الشريعة العامة أمر ضروري لفهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح، ولاستنباط الأحكام من أدلتها على وجه مقبول)^(١)، لذلك فمرجع المجتهد لاستنباط الحكم هو الشريعة الإسلامية، عبر قواعدها وأصولها، للوصول للغاية التي تنشدها الشريعة وهي تحقيق المصلحة العامة للناس المتمثلة في حفظ الضروريات: «الدين، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض» وبناء على هذا فمرد الأحكام للدين هو أمر حتمي؛ لأن الحاكمية لله وحده قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]، وقال ابن القيم: لا يؤمن من لا يحكم الله ورسوله في كل أمر متنازع فيه، ثم يرضى بحكم الله، ولا يجد في نفسه حرجاً مما حكم به الله ورسوله، ويسلم إلى أمر الله ورسوله، وينقاد له^(٢).

فللمحافظة على الدين: كما يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (شرع لإيجاده الإيمان بأركانه، ... وشرع للمحافظة عليه: الدعوة إليه، ورد الاعتداء عنه، ووجوب الجهاد ضد من يريد إبطال ومحو معالمه، وعقوبة من يرتد عنه، ومنع من يشكك الناس في عقيدتهم)^(٣)، ثم توعدهم من يشرك به قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ٥٠ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ٥١﴾ [سورة النساء: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ٥١﴾ [سورة النساء: ١١٦].

وذكر سيد قطب^(٤) كلاماً جميلاً في شأن هذا الدين فقال: (هذا المنهج الإلهي الذي يمثله الإسلام في صورته النهائية، كما جاء بها محمد ﷺ، لا يتحقق في الأرض، في دنيا الناس، بمجرد

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٩٩.

(٢) زاد المعاد، لابن القيم، (١/٣٩).

(٣) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠٠.

(٤) هو: سيد قطب بن إبراهيم، مفكر إسلامي وله العديد من المؤلفات أشهرها: هذا الدين، وظلال القرآن، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ... وغيرها، أعدم سنة: ١٣٨٧ هـ، انظر: معجم المفسرين، (١/٢١٩).

تنزله من عند الله، لا يتحقق بكلمة «كن» الإلهية، مباشرة لحظة تنزله، ولا يتحقق بمجرد إبلاغه للناس وبيانه، ولا يتحقق بالقهر الإلهي على نحو ما يمضي ناموسه في دورة الفلك وسير الكواكب، إنما يتحقق بأن تحمله جماعة البشر، تؤمن به إيماناً كاملاً، وتستقيم عليه بقدر طاقتها، وتجتهد في تحقيقه في قلوب الآخرين وفي حياتهم كذلك، وتجاهد لهذه الغاية بكل ما تملك^(١).

وللمحافظة على النفس^(٢): شرع لإيجادها الزواج وشرع لحفظها الطيبات من الطعام، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [سورة المائدة: ٤]، وأوجب القصاص، والديات في المعتدى عليها، وعدّ تنفيذ حكم القصاص في النفس المعتدية حياة للناس، قال جل شأنه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٩]، ونهي عن القتل فقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٣].

وللمحافظة على العقل: أوجده الله وهبه لكل الناس سواء في أصله، ولحفظه حرم كل ما يضر به، ويؤدي إلى زواله أو ذهابه كله أو جزء منه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩٠]، وأوجب العقوبات لكل من يرتكب معصية تضر بالعقل كشرب الخمر، والمخدرات. وغيرها، وأحل كل ما من شأنه يزيد من نشاطه^(٣).

وللمحافظة على النسل^(٤): شرع لإيجاده الزواج الشرعي، وشرع لحفظه وعدم اختلاطه: تحريم الزنى فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٢]، وحرّم القذف وعاقب القاذف، وحرّم الإجهاض.

(١) هذا الدين، سيد قطب/ ص ٩.

(٢) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠٠.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر: المرجع نفسه.

وللمحافظة على المال: شرع لإيجاده إباحة المعاملات المختلفة، وشرع لحفظه تحريم السرقة وحرمة الرباء، وأحل البيع، وتحريم إتلاف مال الغير وتضمين ما أتلفه، والحجر على السفیه والمجنون^(١).

وللمحافظة على العرض^(٢): شرع العقاب على القاذف بالجلد، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [سورة النور: ٤]، ولا شك أن هذه العقوبة رادعة لمن تسول له نفسه هتك الأعراض، وقد جاء في الحديث الشريف التكريم لمن قتل أثناء دفاعه عن عرضه، وعده المصطفى ﷺ من الشهداء في الجنة حيث قال ﷺ: ((مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ))^(٣)، كما حرم عرض المسلم فقال ﷺ: ((كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ))^(٤).

وهذه المقاصد الستة، التي تقوم عليها حياة الإنسان، وبصلاحها يستقيم حال الأفراد والجماعات، قد وضع القرآن لها القواعد والأصول، وقرر لكل مقصد منها ما يناسبه من الأحكام، جاء أغلبها في عموميات وكليات، وفصل ما يحتاج إلى تفصيل، وهو قليل كما في أحكام الزواج والطلاق والمواريث، ثم جاءت السنة شارحة وموضحة ومبينة، حتى اكتملت الشريعة، فله الحمد^(٥).

- (١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠٠.
- (٢) الكليات التي جاء الدين لحفظها المتفق عليها بين علماء أصول الفقه خمس كليات «الدين والنفس والعقل والنسب والمال»، غير أن المتأخرين من الأصوليين أضاف العرض وترد هذه الإضافة عن القرافي الذي يحكيها عن قبله ولما يتبناها انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٣٩٣، وكذلك يثبتها الزركشي للسبكي في شرحه لكتاب جمع الجوامع انظر: تصنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، (٢٩١/٣)، وأكثر من واحد يقول بها ويدافع عنها كالثوكانى الذي نسبها للمتأخرين فقال «وزاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض؛ لأن من عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم وأعراضهم، وما فدى بالضروري فهو بالضرورة أولى»، إرشاد الفحول، ص ٣٠.
- (٣) أخرجه أحمد في مسنده، (١٩٠/٣)، باب مسند سعيد بن زيد، حديث رقم (١٦٥٢).
- (٤) أخرجه مسلم في صحيحه، (١٩٨٦/٤)، باب تحريم ظلم المسلم وخذله، حديث رقم (٢٥٦٤).
- (٥) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٧٨.

الفرع الثاني: ألا يخالف الحكم دليلاً من أدلتها التفصيلية^(١)؛

ويتحقق هذا الشرط بأحد أمرين:

الأول: عدم وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة أو الحادثة التي هي محل الحكم، وحينئذ لا توجد مخالفة أصلاً للنص أو الإجماع أو القياس، فيعتبر الحكم المستنبط من باب السياسة الشرعية، ومن أمثلة ذلك^(٢):

١. جمع أبي بكر رضي الله عنه^(٣) للقرآن في مصحف واحد، فلم يكن في ذلك مخالفة للشرع، والسبب أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم بذلك الجمع، ولم ينه عنه، وإنما كان ذلك اجتهاداً من أبي بكر، من باب السياسة الشرعية.

٢. ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إنشاء الدواوين وترتيبها وتنظيمها، وإنشاء الحبوس، وما فرضه من وظيفة الخراج، وجعل هنالك أذان يوم الجمعة لأعلام الناس بدخول الوقت؛ لم يكن مخالفاً للشرع؛ بل كان من السياسة الشرعية؛ لعدم مخالفته نصاً أو إجماعاً، وهو متفق مع الغرض الذي تهدف إليه الشريعة، وهو ضبط المصالح وتنظيم الأعمال، ولما فيه من المصلحة العامة للأفراد، والجماعات؛ وليس في الشريعة ما يمنع هذه الأشياء.

الثاني: وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة يخالف الحكم الظاهر مخالفة ظاهرية لا حقيقية، كأن يكون الحكم الذي دل عليه الدليل التفصيلي غير قابل للدوام وإنما كان مؤقتاً، كأن يكون مقيداً بوقت معين أو بسبب خاص، أو حالة خاصة، أو مرتبط بمصلحة معينة، أو كان معللاً بعلّة غائبة، أو مجارياً لعرف موجود وقت نزول التشريع، مثال ذلك ما أسلفنا من منع عمر رضي الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم، وعثمان رضي الله عنه في ضوال الإبل.

(١) انظر: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ١٧، وما بعدها، المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) انظر: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ١٧، والمدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص (٨٣-٨٥).

(٣) هو: عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب القرشي التيمي، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة، خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفي سنة: ١٣ للهجرة، انظر: أسد الغابة، لابن الاثير، (٣/٢٣٠).

وجملة القول: أنه لا يصلح في تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التي تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال: إنه مناقض للشريعة بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرية لدليل من الأدلة، بل يجب تفهم هذه الأدلة وتعرف روحها، ومقتضاها، ومقاصدها، وسر التشريع فيها، والتفريق بين ما يتبدل مع الحال، وبين ما هو ثابت منه لا يتبدل، ومخالفة النوع الثاني هو الضارة المانعة من دخول أحكام السياسة الشرعية محيط شريعة الإسلام^(١).

وأما ما خالف النص مخالفة حقيقية، فذلك ليس من السياسة الشرعية، كما لا يعتد به، لأنه مخالف للشريعة وما خالف الشريعة، فهو معصية، وما كان معصية فقد نهانا عنه الشرع، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، يقول ابن القيم رحمه الله: (فمن أنشأ أقوالاً وأسس قواعد، بحسب فهمه وتأويله، لم يجب على الأمة اتباعها ولا التحاكم إليها، حتى تعرض على ما جاء به، فإن طابقته ووافقتة وشهد لها بالصحة، قبلت حينئذ، وإن خالفته وجب ردها واطراحها، وإن لم يتبين فيها أحد الأمرين، جعلت موقوفة، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها، وأما أنه يجب ويتعين، فكلاً)^(٢).

فكأنما جعل ابن القيم من كلام الله تعالى، وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام هما الميزان الذي توزن فيه الأعمال والأقوال، ومن أنشأ ما يخالف ذلك كان ذلك مخالفة للقرآن والسنة، وبالتالي لا يجب على الأمة اتباعه، وبناء على ذلك فالقوانين الغربية، والتي تطبق في مجتمعاتنا الإسلامية هي مخالفة حقيقية لما جاءت به الشريعة؛ لذلك هو مردود، لقول النبي عليه الصلاة والسلام: ((مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ زَدٌّ))^(٣)، وبسبب إطاعتها والعمل بمقتضاها قادتنا إلى ما نحن عليه اليوم من الهوان، لذا وجب تغييرها بمنهج الشرع، وقانون الله، الذي وضعه للبشر حتى نعود للمكانة التي كنا فيها خير أمة أخرجت للناس.

(١) انظر: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٢٤.

(٢) زاد المعاد، لابن القيم، (٤٠/١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٠٧/٩)، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، وأخرجه مسلم، (١٣٤٣)، باب نقض الحكام الباطلة، حديث رقم (١٧١٨).

الفرع الثالث: أن تكون السياسة الشرعية في حدود الاعتدال:

لا بد أن تكون هذه السياسة على نحو من الاعتدال، بين دونما تفریط أو إفراط فيها، فما أجمل كلام ابن قيم الجوزية الذي ذكره في شأن الطائفتين «المفرطة بالسياسة والتي لم تأخذ بها»، والأخرى «التي عملت بها لحد الإفراط والتجاوز» حيث قال: (وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتكك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وتجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتفويض له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً فتناقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك، وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله ﷺ، وكلتا الطائفتين أوتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله ﷺ، وأنزل به كتابه؛ فإن الله سبحانه أرسل رسوله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو: العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمانة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له^(١).

(١) الطرق الحكيمة، ابن تيمية، (١٤-١٣).

لذا فالنقريط بالسياسة كما قال الشيخ عبد العال عطوة: عدم الالتجاء إليها وتطبيق أحكامها فيما يجد من وقائع لم يرد بحكمها نص أو إجماع أو قياس، أو التي من شأنها أن تتبدل وتتغير تبعاً لتغير المصالح والظروف، وهذا كمن يصف الشريعة بالقصور والجمود وعدم تلبيتها لمطالب الحياة المتجددة، فمن النقريط أن يقتصر القاضي في نظره في إثبات الدعاوى والتهم على الشهادة، والإقرار، والنكول، واليمين، ولا يأخذ بالقرائن والأمارات ودلالة الأحوال، مع أنها قد تكون في الدلالة على الحق والعدل أقوى من أحد هذه الأدلة الثلاثة^(١).

أما الإفراط في السياسة: أن يتجاوز العمل بها حدود ما تقتضيه المصلحة، ويستقر به العدل والنظام، وهذا التجاوز يجب أن يبتزه عنه ولآة الأمر في تدبير شؤون الأمة، فمن الإفراط في السياسة: الاعتماد على إقرار المدعى عليه أو المتهم في جريمة بأنه لم يرتكبها مع قيام القرائن والأمارات التي توجب شبهة في هذا الإقرار^(٢)، ومن الإفراط فيها أن تتخذ لتحقيق مصالح وغايات شخصية، يصل إليها تحت مظلة السياسة الشرعية.

ومن كل ما سبق، يتبين للباحث: أن السياسة بابها واسع، وشأنها عظيم، منها الحق وهو ما وافق مقتضى القرآن والسنة، وتلقته النفوس بالقبول والرضى؛ لأنه شرع الله في الأرض، وهو: ما كانت فيه المصلحة للعامة ناصعة بينة، لا يشوبها زيغ أو بطلان، ولم تعارض ما جاء به الوحي، وهي توفيق الله، لمن كان همه رضاه، وإقامة العدل والحق وإسعاد الأمة، إلهام بيئه الله في روح القائم على أمر الناس بالعدل، فعلم من التأمل في مجريات الأحداث ما هو الأصلح لهم، ووزنه في ميزان الشرع، فإذا ما علم أنه حكم الله أقامه في الأرض حكماً صريحاً صادقاً، يبتغي من وراءه مرضاة الله، غاية كانت في نفسه، فأعانه الله عليها ونال توفيقه.

وهناك في المقابل السياسة الظالمة، التي تسعى وراء المصلحة الشخصية، لإشباع رغباته، والوصول لغاية ذاتية، تخالف النصوص، وتكسر القلوب وتضيع الحقوق، تضع في الأرض فساداً كبيراً، الشرع منها بعيد كل البعد، والحق منها بعيد، والعدل أبعد من ذلك.

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة ص ٩٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه.



فشرع الله لم يخالطه الهوى أبداً، ولم يضيع الله حقاً، ولم ينص الدين على إقامة الظلم يوماً، إنما هي من عند أنفسهم والله بريء مما يصفون.

فشد للسياسة من شد، فمنهم من أصاب ومنهم من أساء، ومنهم من أوسع وتوسع حتى ضاق به الفضاء، ومنهم من قصر وقصر، حتى ضاق به الخناق، ومنهم من أهملها فعطل الحدود وضيق الخناق على الشريعة حتى جعل فيها القصور، بينما شرع الله يتسع لكل حال وزمان.

الفصل الثالث

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مباحث»:

- المبحث الأول: جهوده في الشريعة الإسلامية وقواعدها القانونية وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المبحث الثاني: التعريف بالقانون الوضعي وبيان خصائص القاعدة القانونية وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المبحث الثالث: فروع الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ومصادرها وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

مَهَيَّنَا:

إن الوقوف على ساحل هذا المؤلف والإحاطة بما تركه من ذخيرة العلم لأمر صعب، فمهما كتبنا وجمعنا من شتات علمه ومعرفته لن نصل للإحاطة الكاملة، فبحره زاخر بالمعرفة، والأثر متروك في طيات الورق وبطون الكتب، وفي أفئدة المتلقين، وعقول أهل العلم وذوي الحفظ والفهم، فقد كان من أهل العلم، ومن القلة الذين ندروا أنفسهم لخدمة الشريعة الإسلامية والذود عنها وبيان أحكامها ورسم معالمها أصولها وقواعدها.

إننا هنا كباحثين نقف للكشف عن تلك الجهود المبذولة رغم أنها لا تخفى عن كل عالم، وطالب علم، وباحث، وما من هؤلاء إلا وقد نهل من علمه وتسلىح بمعرفته، فجهده جلي، وفضله بين، وإنما نحاول جمع ذلك الجهد المبعثر في طيات الورق والكتب بين دفتي كتاب، وربطه بالسياسة الشرعية، تحت عنوان واحد، «جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في السياسة الشرعية».

قد يقول الناظر في عنوان البحث: وما علاقة الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، أو

ما علاقة عنوان هذا الفصل بالسياسة الشرعية؟

الإجابة على هذا السؤال سبق وبينتها في مباحث الفصل الثاني^(١)، من خلال تعريف السياسة الشرعية والشرع الذي تنبثق منه السياسة الشرعية، وكذلك في علاقة السياسة الشرعية بالشريعة الإسلامية، وفي التفريق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية، ومن كون الشريعة تتسم بالشمول لكل جوانب حياة الإنسان، وتلبي كل احتياجاته في كل زمان ومكان، وأن السياسة جزء من هذه الشريعة، وسميت سياسة شرعية لأنها اتصفت واتسمت بسمات الشريعة الإسلامية، وسيكون لنا في هذا الفصل أيضا بعض التوضيح لذلك، من خلال ذكر العلاقة بين الشريعة الإسلامية، والسياسة من جانب وعلاقة القوانين الوضعية بالسياسة الشرعية جانب آخر كما سيأتي في مباحث هذا الفصل.

(١) راجع في هذا البحث، ص (٦٢، ٦٤، ٧١).

وأحب الإشارة هنا إلى أنه في هذا الفصل سأقتصر البحث على ثلاثة كتب رئيسية من كتب الدكتور عبد الكريم زيدان وما عداها فهو ثانوي هذه الكتب هي:

الأول: «نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية» الذي يتكون من مجلد واحد، يضم بين دفتيه ٥٠٠ صفحة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، وهكذا هي جميع كتبه طبعة مؤسسة الرسالة، وقد جعل كتابه هذا في ثلاثة أبواب، وقسم الأبواب إلى فصول، ثم إلى مباحث، ومطالب، وفروع بقدر الحاجة، كما بين ذلك في مقدمة كتابه.

وقد قال ﷺ عن هذا الكتاب في مقدمته: (فهذه نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، الغرض منها بيان شيء من المقارنة بينهما)، وهذا سيكون دور الباحث في بيان ذلك الجهد الذي بذله وإيضاحه، مع بيان علاقة ذلك الجهد بالسياسة الشرعية.

ثم أكمل كلامه قائلاً: (وبهذه النظرات، أو الدراسة، المقارنة العامة، أو الموجزة، تعطي طالب الشريعة الإسلامية شيء من المعرفة، وإن كانت عامة أو موجزة بمعالم القانون الوضعي، وخصائصه، ومقارنته بما يقابله في الشريعة، ليعلم الطالب سمو الشريعة الإسلامية، ووفائها بحاجات البشر في كل زمان ومكان، وقدرتها على تحقيق الخير والعدل)^(١).

ثم بعد ذلك بين عجز القانون الوضعي عن تلبية حاجات البشر، لأنه من صنع إنسان قاصر، الذي مهما علم يضل الجهل فيه، ومهما سمى، يظل الظلم والهوى فيه، ومع الجهل والظلم والهوى والعجز، لا يمكن له أن يحقق الخير والعدل والسعادة والأمن والاستقرار للناس^(٢).

وفي كلامه هذا إشارة واضحة إلى نتيجة تلك المقارنة الموجودة في تبويبات وفصول الكتاب، بين قوانين الشريعة الإلهية، ومن كونها شريعة اتصفت بالشمول والكمال، لا يعيها نقص، ولا يؤثر فيها تغير الأحوال وما يجد في العصور من مستجدات، فهي تتواكب مع كل المتغيرات، بعكس القانون الوضعي القاصر، وقد اعتمدت كثيراً على هذا الكتاب، في تقسيم

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٥.

(٢) المرجع نفسه.

مباحث ومطالب هذا الفصل، لأنه في صلب موضوع البحث، والغاية المرجوة فيه، ولما احتواه من أمور السياسة، وإن كان المؤلف ﷺ لم يذكر تلك اللفظة في عناوينه، وإنما أكتفي بما يدل عليها، ومرادفات لها، مثل: «القوانين، والأحكام».

أما الكتاب الثاني: فهو «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» ويتكون من مجلد واحد أيضاً، في ٣٥٠ صفحة، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، والذي جعله في قسمين، كل قسم يحتوي على أبواب، ومن ثم قسم الباب إلى فصول، والفصول إلى مباحث، وهو غني بمادة البحث في مجال الشريعة والقانون الوضعي، وقال فيه المؤلف ﷺ: (قد جعلته وسطاً بين الإسهاب الممل، والاختصار المخل، وخير الأمور أوسطها)، ثم قال: (إن أبحاث هذا الكتاب على ما اعتقد يعطي فكرة واضحة وجيدة عن طبيعة الشريعة الإسلامية، وأفكارها الأساسية، وأنواع النظم القانونية التي جاء بها)^(١).

الكتاب الثالث: «أصول الدعوة» وهو في مجلد واحد، يحتوي على ٤١٢ صفحة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، والذي قسمه إلى خمسة أبواب، كل باب يحتوي على مباحث، قسم المبحث إلى مطالب، ثم إلى فروع، وهذا الكتاب يدرس في العديد من الجامعات العربية.

وبالنظر إلى هذه الكتب الذي ارتكز النظر فيها على الشريعة الإسلامية ونظمها القانونية، والدعوة إلى الله، ندرك مدى اعتناء المؤلف، بذله للجهد في خدمة الشريعة الإسلامية، عن حب لها، وفي البدايات يدعوا الله بأن يجعله ممن وفق لخدمة الشريعة، وأسأل الله بدوري أن يوفقني، لإتمام هذا العمل، في إبراز جهد هذا المؤلف ﷺ في هذا الجانب، ليظهر جلياً، نافعاً لطلاب العمل والباحثين، ومحبي هذا المؤلف الفاضل، متمنين ألا نكون قد قصرنا في حقه، أو أخطأنا، ونكون كذلك ممن خدموا الشريعة أولاً، والعالم ثانياً، بجهدنا القاصر، وبمساعدة أهل العلم والمعرفة من ساندونا وآزرونا وقوموا ما أعوج من مفاهيمنا، طامعين برضى الله سبحانه، فمنه التوفيق.

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٥.

ومن هنا سيكون مدخلنا لدراسة جهوده في الشريعة الإسلامية كما في خطة البحث، تعريفها أولاً، ومن ثم العروج على خصائصها، وقواعدها، ثم بيان مميزات القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد، وفي أثناء دراستنا لتلك العناوين، سنبين علاقتها بالنسبة للسياسة الشرعية، وكذلك هو الحال، عند دراسة القوانين الوضعية، حتى نخرج بنتيجة واضحة لجهد المؤلف في جانب السياسة الشرعية في هذا الفصل، وقبل أن نبدأ في مباحث ومطالب هذا الفصل، سأطرق إلى تعريف الجهد في اللغة والاصطلاح، حتى لا نترك شيء من العنوان مبهم فنقول:

الجُهد، والجهد لغة: تركز معانيه حول الطاقة والمشقة والغاية والوسع^(١)، والعمل بأقصى ما أوتي من قوة، بدفع النفس إلى أقصى حدودها، وطاقتها، وسمي الجهاد، جهاداً، لما يبذل فيه من قوة ودفع النفس إلى أقصى حدودها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [سورة التوبة: ٧٩]، أي إلا وسعهم، وهي بمعنى الشيء القليل^(٢).

الجهد في الاصطلاح:

الاجتهاد في الاصطلاح الفقهي: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي، والجهاد شرعاً: قتال من ليس لهم ذمّة من الكفار، وفي الفلسفة: كل نشاط يبذله الكائن الواعي جسمياً أو عقلياً ويهدف غالباً إلى غاية^(٣).

ومما سبق نفهم أن الجهد: هو بذل الوسع من طاقات النفس في كل عمل نقوم به للوصول إلى تحقيق غاية ما.

(١) الوسع: والسعة بالفتح الجدة والطاقة، وفي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، وبذل الوسع أي الجهد، انظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (١/٣٣٨، ٦٣) مادتي (جهد، ووسع).
(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٢/٤٦٠)، مادة (وسع)، ومقاييس اللغة، لابن فارس، (١/٤٨٦)، مادة (وسع)، ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (١/٦٣)، مادة (وسع)، ولسان العرب، لابن منظور، (٣/١٣٣) مادة (وسع).
(٣) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (١/١٤٢).

المبحث الأول

جهوده في الشريعة الإسلامية وقواعدها القانونية

«وفيه أربعة مطالب»:

- **المطلب الأول: التعريف بالشريعة الإسلامية.**
- **المطلب الثاني: خصائص الشريعة الإسلامية.**
- **المطلب الثالث: قواعد الشريعة الإسلامية القانونية وخصائصها.**
- **المطلب الرابع: تمييز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد.**

المطلب الأول

التعريف بالشريعة الإسلامية

الفرع الأول: الشريعة في اللغة والاصطلاح:

سبق معنا تعريف الشريعة في اللغة والاصطلاح عند تعريف السياسة الشرعية في الفصل الثاني، ومعرفة الشرع الذي تنطلق منه السياسة الشرعية، لذا لن نكرر ما سبق ذكره نكتفي بالإحالة إليه^(١).

الفرع الثاني: الإسلام لغة واصطلاحاً:

أولاً الإسلام في اللغة: السلم: الاستسلام، والإسلام والاستسلام: الانقياد. يقال: فلان مسلم، وفيه قولان: أحدهما: هو المستسلم لأمر الله والثاني: هو المخلص لله العبادة، من قولهم سلم الشيء لفلان أي خلصه، وسلم الشيء له، أي خلص له^(٢)، وفي مقاييس اللغة مادة «سلم»: السين واللام والميم، معظم بابه من الصحة والعافية، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى، قال أهل العلم: الله، جل ثناؤه، هو السلام، لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء^(٣).

ثانياً: الإسلام في الاصطلاح: وأما الإسلام شرعاً فله معانٍ كثيرة؛ لأن الإسلام يذكر في كتاب الله جل وعلا منفرداً ومقترناً، فإذا أطلق الإسلام في الكتاب منفرداً كان معناه الدين كله بمراتبه الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [سورة آل عمران: ٨٥]، فالإسلام هنا يقتضي الإسلام والإيمان والإحسان، وأيضاً قال

(١) راجع في هذا البحث، ص ٦٢.

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٥/١٩٥٠)، مادة (سلم)، لسان العرب، لابن منظور،

(٢٨٠/١٢)، مادة (سلم).

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/٩٠)، مادة (سلم).

الله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣]، فهاتان الآيتان أثبتتا أن الله تعالى إذا ذكر الإسلام في كتابه منفرداً فإنه يكون بمعنى الإيمان والإحسان جميعاً.

ويذكر الإسلام مقترناً كذلك، وكثيراً ما يقترن بالإيمان، فإذا اقترن الإسلام بالإيمان كان للإسلام معنى ولالإيمان معنى، فإذا ذكر الإسلام مقترناً بالإيمان قصد به الأعمال الظاهرة أي: أعمال الجوارح من ركوع وسجود وصدقة وزكاة وحج، فكل هذه من أعمال الجوارح، ودليل ذلك أوضح ما يكون في كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَّأَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٤]، فخص القلب بالإيمان الذي هو أعلى مرتبة من الإسلام، وقال: ﴿قُولُوا أَسَّأَمْنَا﴾، فالإسلام هو قول اللسان، واللسان من الجوارح، فإذا اقترن الإسلام بالإيمان كان بمعنى الأعمال الظاهرة^(١)، وهو: إظهار القبول والخضوع لما أتى به محمد ﷺ وقيل: إظهار الشريعة، والتزام ما أتى به النبي ﷺ وقيل هو: الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والخلوص من الشرك. وقيل: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، وقال الكفوي: الإسلام على نوعين:

الأول: دون الإيمان وهو: الاعتراف باللسان وإن لم يكف له اعتقاد، وبه يحقن الدم.

الثاني: فوق الإيمان، وهو: الاعتراف «أي: الإقرار بالشهادتين»، مع الاعتقاد بالقلب والوفاء

بالفعل^(٢).

تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ للإسلام:

ذكر عبد الكريم زيدان ما يقارب ستة تعاريف للإسلام، تختلف في السياق واللفظ، وتتحد في المعنى والقصد، وقد علل أيضاً سبب إيراد تلك التعاريف فقال: (إن ما ذكرناه من تعاريف

(١) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، محمد حسن عبد الغفار، ص ٣.

(٢) انظر: الكليات، ص ١١٢.

متنوعة للإسلام إنما على سبيل التمثيل لا الحصر، إذ يمكن الإتيان بتعاريف أخرى، وبعبارات متنوعة^(١)، واشترط لذلك أن يكون مضمون التعريف صحيحاً ومنطبقاً على معنى الإسلام، وأن تكون ألفاظ التعريف واضحة، صحيحة، لا لبس فيها ولا غموض ولا اشتباه، ومن ثم بين أن ما أورده من تعريفات فهي ليس فيها تناقض ولا اختلاف وبين ذلك بقوله: (إنَّ هذه التعاريف التي ذكرناها كلها صحيحة ولا تناقض فيما بينها ولا اختلاف؛ لأنَّ كل واحد منها يستلزم أو يتضمَّن ما في التعريف الآخر، إنَّ الاختلاف فيما بينها هو اختلاف في الألفاظ لا في المعاني التي يبرزها هذا التعريف دون ذلك، وهذا القدر من الاختلاف لا يؤثر في وحدة مضمون التعاريف ودلالاتها على معنى الإسلام صراحةً أو بالتضمن والاستلزام)^(٢).

ثم شرع في بيان الفائدة والغاية التي من أجلها عرف الإسلام بجملة من التعاريف فقال: (هو أن يجد الداعي بين يديه جملة من التعاريف يستطيع أن يختار منها ما يناسب حال المدعو من جهة مدى فهمه وثقافته وعلمه وسلامته فطرته، ونوع الشبهات التي غشيت قلبه، والمعاني التي هو بحاجة إلى معرفتها عن الإسلام أكثر من غيرها)^(٣)، ومثل لذلك بالشخص الحائر الذي قرأ ما يسمَّى بالفلسفة فاشتبهت عنده الأمور، فيناسبه إذا سأل عن الإسلام أن يجاب بالتعريف الخامس، وهو أنَّ الإسلام هو الأجوبة الحقَّة الصحيحة لما يرد على ذهن الإنسان من أسئلة: من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين المصير؟ والتي بلغها رسول الله محمد ﷺ إلى الناس، وكذلك والمشتغل بالأمور القانونية والعلوم الاجتماعية يناسبه عندما يسأل ما هو الإسلام، أن يجاب بالتعريف الثالث. وغير المسلم إذا دعي إلى الإسلام وسأل عنه يجاب بالتعريف الأول: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ... إلخ^(٤).

ومن خلال هذا يتبين لنا أن الدكتور عبد الكريم زيدان كان حريصاً على بيان هذا الإسلام، ويخاطب كل عقل بما يناسبه، ففي تعريفاته إجابات لغير المسلم، ولمن اشتغل بالقانون،

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٧-١٨).

(٤) انظر: المرجع نفسه.

وهو رد للعلمانيين الذين يفصلون الدين عن الدولة، وفيه جواب للفلاسفة، الذين يتساءلون من أين جئنا؟، ولماذا؟، وإلى أين؟، وسنذكر تعريفاته للإسلام مع بعض الإيضاح، واختيار التعريف الراجح لديه: **التعريف الأول:** في حديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حيث جاء بهيئة أعرابي، يسأل رسول الله ﷺ؛ لسمع الحاضرون ويتعلموا أمور دينهم، جاء في هذا الحديث: ((فأخبرني عن الإسلام)) فقال ﷺ: ((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً))^(١)، وقد حوى هذا التعريف أركان الإسلام، وهو الإجابة المثلى لمن يسأل عن الإسلام، من غير المسلمين^(٢).

التعريف الثاني: حيث قال: معنى الإسلام: الخضوع والاستسلام والانقياد لله رب العالمين، ومظهر ذلك الخضوع لشرع الله هو: جوهر (الإسلام)، وهو: دين جميع الرسل قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: ١٩]، ولكن خص استعماله بالخضوع لشرع الله، الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ، وبهذا الاستعمال الأخير ورد قوله تعالى: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣]^(٣).

وفي هذا التعريف نلاحظ: أنه ذكر معنى الإسلام في اللغة على أنه الانقياد والاستسلام وفسر هذا «الانقياد والاستسلام»، بأنه يكون بالخضوع والاستسلام لشرع الله، والرضى والقبول بلا قيد أو شرط ولا تعقيب، وهو المطالب به الإنسان وعليه يكون الثواب والعقاب، واشترط لهذا الخضوع أن يكون اختياري لا قسرياً، لأن الخضوع الاختياري هو جوهر الإسلام، أما الخضوع القسري فهو لرب العالمين، أي لسننه الكونية أمر عام بالنسبة لجميع المخلوقات.

ثم أتى بالمعنى الخاص للإسلام على أنه الدين، وجعل من لفظ الإسلام خاص بالدين الذي أنزل على محمد ﷺ، فقال: (ولكن خص استعماله بالخضوع لشرع الله، الذي أنزله على

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، (٣٦/١)، باب معرفة الإيمان، حديث رقم (٨).

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣.

(٣) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٦١، المدخل لدراسة الشريعة

الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٣٤-٣٥).



نبيه محمد ﷺ)، وقال وهذا هو معنى الإسلام الخاص، والمطلوب عند إطلاق هذا الاسم «الإسلام» وهو الخضوع الاختياري لله رب العالمين، ومظهره الانقياد لشرع الله الذي أوحاه إلى رسوله محمد ﷺ وأمره بتبليغه إلى الناس^(١).

التعريف الثالث: (هو: النظام العام والقانون الشامل لأمر الحياة، ومناهج السلوك للإنسان التي جاء بها محمد ﷺ من ربه، وأمره بتبليغها إلى الناس، وما يترتب على اتباعها أو مخالفتها من ثواب أو عقاب)^(٢).

وفي هذا التعريف يجب به على أصحاب القانون عن ماهية الإسلام، وهو رد بما يناسب أفكارهم وطبيعتهم القانونية.

التعريف الرابع: وعرف الإسلام على أنه: (مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد ﷺ من أحكام العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات والإخبارات في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد أمره الله بتبليغها إلى الناس).

التعريف الخامس^(٣): الإسلام هو الأجوبة الصحيحة للحقة لثلاثة أسئلة شغلت عقول البشر في القديم وفي الحديث، وترد على فكر كل إنسان كلما خلا بنفسه وشرح خواطره في أمور الحياة، أو شيّع ميتاً أو شاهد قبوراً ... هذه الأسئلة هي:

من أين جننا؟

ولماذا جننا؟

والى أين المصير؟

وفي الجواب عن السؤال الأول من أين جننا، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٦١، المدخل لدراسة الشريعة

الإسلامية، عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، (١٤-١٥).

طَفَلًا ثُمَّ لِيَتَّبِعُوا أَشَدَّكُمْ ﴿ [سورة الحج: ٥]، وللجواب عن السؤال الثاني، ولماذا جننا؟ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ [سورة الذاريات: ٥٦]، وللجواب عن السؤال الثالث، وإلى أين المصير؟ قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسُنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴿٦﴾ [سورة الانشقاق: ٦]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ [سورة العلق: ٤]، وهذه كلها تساؤلات الفلاسفة، وهذا التعريف هو رد لتساؤلاتهم.

التعريف السادس: (الإسلام هو الروح الحقيقية للإنسان، والنور الهادي له في درب الحياة، والشفاء الكافي للأمراض البشرية، والصراف المستقيم الذي لا يضلّ من سلكه وسار فيه)^(١)، وفي هذا التعريف هو ذكر لبعض أوصاف الله تعالى المختص بها، التي لا تتفك عنه، كما بين ذلك عبد الكريم زيدان، وقال على هذا يمكن تعريف الإسلام بتعاريف أخرى، كان نقول الإسلام دين التوحيد، أو دين الفطرة، ... وغيرها من الصفات التي أختص بها نفسه. وهذه بمجملها التعاريف التي ذكرها عبد الكريم زيدان وأشار أنه يمكن تعريف الإسلام بتعاريف أكثر كما أسلفنا قبل بدأ في سرد تعاريف الإسلام، وهي كلها في الحقيقة تعاريف تأتي بنفس المعنى، يمكن اختصارها بأن الإسلام هو الدين المنزل على سيدنا محمد ﷺ قرآن وسنة، وما وأفقهما من إجماع واجتهاد بشروط وقواعد وأصول هذا الدين^(٢).

التعريف الراجح عند عبد الكريم زيدان ﷺ:

يرجح عبد الكريم زيدان التعريف الأول بقوله: (والتعريف الذي نختاره أساساً لبيان أركان الإسلام هو التعريف الأول الذي ورد عن النبي ﷺ في حديث جبريل، وقد ذكرناه سابقاً، وهو يتضمّن جميع ما في التعاريف الأخرى من معانٍ)^(٣)، وهذا التعريف هو: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً)^(٤).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) سبق تخريجه أنظر في هذا البحث ص ١١٨.

الفرع الثالث: تعريف الشريعة الإسلامية عند عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يقول عبد الكريم زيدان: وبناء على ما ذكرناه «أي من تعريف الشريعة في اللغة والاصطلاح، وتعريف الإسلام»، فالشريعة الإسلامية في الاصطلاح الشرعي هي: (الأحكام التي شرعها الله تعالى وأنزلها على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغها للناس جميعاً، سواء كانت هذه الأحكام في القرآن، أو في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم)^(١)، فقوله هي «الأحكام»، قد استثنى من التعريف التوحيد، وقصره على ما سواه من «الفروع»، فالأحكام قد تتغير وتتبدل، بحسب مقتضى الحال، بينما التوحيد عقيدة، لا تتبدل ولا تتغير، ومن ثم عاد ليؤكد كلامه في تعريف الشريعة الإسلامية بقوله: (فالشريعة الإسلامية إذن، في الاصطلاح ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن، وفي السنة النبوية والتي هي وحي من الله على نبيه صلى الله عليه وسلم، ليبلغها للناس)^(٢).

تعريف الشريعة الإسلامية عند الفقهاء ومقارنتها مع تعريف عبد الكريم زيدان:

ذكر أحد الباحثين^(٣) التعريف اللغوي للشريعة فقال: والشريعة الطريق الأعظم، ثم ذكر تفسيراً لهذا التعريف بقوله: والشريعة الإسلامية دون ما سواها من الشرائع البشرية هي الطريق الأعظم الموصل للحياة الطيبة الجامع بين مصالح الناس على التمام والكمال في الدنيا والآخرة^(٤). وهذا التعريف لا يبين حقيقة مفهوم الشريعة الإسلامية الاصطلاحي، وإنما هو شرح توضيحي للتعريف اللغوي للشريعة مفردة دون الإسلام، وقصد به هنا المنهج، والطريقة، التي هي مفاهيم الشريعة في اللغة.

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٦١، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٣٤-٣٥).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) هو عابد بن محمد بن عويص السفيناني: ولد بالطائف ١ / ٧ / ١٣٧٥ هـ، حصل على الماجستير عام (١٤٠١ هـ) ثم دكتوراه (١٤٠٧ هـ) تخصص الفقه والأصول جامعة أم القرى، ثم عين عميد كلية الشريعة بنفس الجامعة عام ١٤١٢ هـ لمدة ثلاث سنوات ثم عين عضواً لمجلس الشورى في ٣ / ٣ / ١٤٢٦ هـ، مؤسس وعميد كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة نجران، وله عدة مصنفات، انظر: ترجمة المؤلف على موقع المكتبة الشاملة، <http://shamela.ws/index.php/author/٢٨٣٦>.

(٤) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد بن محمد السفيناني، ص ٥٠.

والحقيقة أن للعلماء في تعريف الشريعة الإسلامية عدة استعمالات بحسب المقام، فمنهم من أطلقها على التوحيد والفروع، كما عرفها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ...^(١)، فقد أطلقها على التوحيد وما سواه من الفروع، وكذلك فعل الإمام القرطبي^(٢) حيث قال: (فالشريعة ما شرع الله لعباده من الدين)^(٣)، وقال في موضع آخر: (ولا خلاف أن الله تعالى لم يغير بين الشرائع في التوحيد والمكارم والمصالح؛ وإنما خالف بينهما في الفروع حسب علمه سبحانه)^(٤)، وهذه التعريفات للشريعة الإسلامية هي مغايرة لتعريف الدكتور عبد الكريم زيدان، الذي جعله مقتصرًا على الفروع، دون التوحيد، بقوله «هي الأحكام»، والتوحيد هو: عقيدة وليس حكم، والأحكام تتغير وتتبدل، بينما التوحيد يبقى ثابتًا، ومنهم من أطلقها وأراد بها: «التوحيد» فقط، وذلك كما فعل الإمام الشيخ أبو بكر الآجري^(٥) حيث سمي كتابه في العقيدة: «الشريعة»، ومثله كتاب أبي عبد الله بن بطة^(٦) واسمه: «الإبانة عن شريعة الفرق الناجية»^(٧)، أي عن عقيدة الفرق الناجية، وهذا الإطلاق مشابه للإطلاق الوارد في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى: ١٣].

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (١٩ / ١٣٤، ٣٠٦، ٣٠٧).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، صاحب التفسير والمسنَد، ولد في رمضان سنة إحدى ومائتين، ومات في جمادى الآخرة سنة ست وسبعين، انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي، ص ٤٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، (١٦ / ١٦٣ - ١٦٤).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) هو: إمام الحرم أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، المحدث الفقيه الشافعي صاحب كتاب الأربعين حديثًا ولد فيها، وتوفي بمكة المكرمة سنة (٣٦٠هـ - ٩٧٠م)، انظر: وفيات الأعيان، أبو العباس شمس الدين (٤ / ٢٩٢)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٢ / ٢١١).

(٦) هو: عبيد الله بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حمدان، أبو عبد الله العكبري، المعروف بابن بطة، وله العديد من التصانيف: كإبانة الكبرى في ثلاثة مجلدات، توفي سنة ٣٨٧هـ، انظر: تاريخ بغداد وذيوله، للخطيب البغدادي، (١٠ / ٣٧٠)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٦ / ٥٢٩)، طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، (٢ / ١٤٤).

(٧) هو عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، فقيه حنبلي عالم بالحديث، ولد سنة ٣٠٤هـ، وتوفي ٣٨٧هـ، انظر: طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، (٤ / ١٤٢ - ١٥٣)، والأعلام للزركلي، (٤ / ٣٥٤).

المطلب الثاني

خصائص الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

الفرع الأول خصائص الشريعة الإسلامية:

للشريعة الإسلامية خصائص تميزها عن غيرها من الشرائع الأخرى، وسنقتصر على أهم تلك الخصائص، والتي ذكرها المؤلف في كتبه، إما تحت عنوان: خصائص الشريعة الإسلامية، كما في كتابيه (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية)^(١)، أو تحت عنوان: خصائص الإسلام، كما في كتابه (أصول الدعوة)^(٢)، وهي لا تختلف عن بعض، وإن تغيرت المصطلحات، فالشريعة هي شريعة الإسلام، كما إن الإسلام هو الشريعة الإسلامية وكلاهما الدين المنزل على محمد ﷺ لتبليبه للناس كافة، ومن ثم سيكون هنالك ذكر علاقة كل خصيصة بالسياسة الشرعية، وأهم تلك الخصائص نبينها كما يلي:

أولاً: أن الشريعة الإسلامية من عند الله:

بين ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (فهو وحيه إلى رسوله محمد ﷺ باللفظ والمعنى، وهو القرآن أو بالمعنى دون اللفظ، وهي السنة)، ثم ميزها عن غيرها من الشرائع الوضعية فقال: (ولذلك الاعتبار «أي كونها من عند الله» تختلف اختلافاً جوهرياً، عن جميع الشرائع الوضعية، لأن مصدر هذه الشرائع البشر، ومصدر الشريعة الإسلامية رب البشر)^(٣)، ثم استدل على كونها من عند الله بعدد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [سورة الحجر: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [سورة النمل: ٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٥.

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ٤٦.

(٣) المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، عبد الكريم زيدان، ص ٣٥، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ٤٦.



الزم: ٢]، وغيرها من الأدلة التي تثبت أن شريعة الإسلام سماوية ووحى إلهي، ويترتب على هذا الأمر، من كونها من عند الله جملة من النتائج منها:

١. أن مبادئ الشريعة وأحكامها خالية من معاني الجور والنقص والهوى: لأن

صانعها هو الله، والله له الكمال المطلق الذي هو من لوازم ذاته، بخلاف القوانين الوضعية، التي لا تنفك عن هذه المعاني، لأنها صادرة عن إنسان، والإنسان لا يخلو من معاني الجهل والجور والهوى، ومثال ذلك مساواة الشريعة بين كافة الناس ومقياس التفريق بينهم عند الله هي التقوى قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتَهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ [سورة الحجرات: ١٣]، وقول المصطفى ﷺ:

((فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى))^(١)، فالكل متساوي أمام قانون الشريعة الإسلامية، لأنها شريعة الله، بينما في شريعة البشر، لم يستطع الإنسان تطبيق هذا العدل حتى في القرن العشرين، يقول عيد الكريم زيدان: (في القرن العشرين لم تستطع كثر من الدول تحقيق ذلك المبدأ العادل وتطبيقه بصورة سليمة، ففي الولايات المتحدة الأمريكية لاتزال الفروق قائمة بين المواطنين على أساس اللون والجنس، فصاحب البشرة البيضاء أسمى منزلة من صاحب البشرة السوداء، ولا مساواة بين الإثنين أمام القانون، ولا بالتمتع بالحقوق، وإن كانا الإثنين يحملان نفس الجنسية الأمريكية، فالقانون يحمي ذلك التمايز)^(٢).

فيتساءل الباحث: إذا كانت هذه الدولة التي لم تستطع تطبيق ذلك العدل، وهي الدولة العظمى الآن والتي تتزعم الدول الأخرى، وهي ذات السلطة، والقوة والأمر والنهي بين الدول الأخرى، وجميع الدول راضخة تابعة لها، على أساس

(١) أخرجه أحمد في مسنده، (٤٧٤/٣٨)، باب حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ حديث رقم (٢٣٤٨٩)،

وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، (٤٤٩/٦)، حديث رقم (٢٧٠٠).

(٢) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٣٦. أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص٤٨



أنها من ترعى المصالح، وتقيم المساواة والعدل، وتحمي الحقوق، وتنصر الدول الضعيفة، وترعى مصالحها، وعلى أساس أنها من تمتلك بيدها القوة، للتغيير، وعلى أساس أنها أكبر الدول حضارة وازدهار؛ فإذا كانت لا تستطيع تطبيق مبدأ المساواة داخل أروقتها، وإذا كانت هي من تعمل على حماية تلك النزعة، وذلك التمايز بين العرقين، فكيف سيكون حال من هم خارج حدودها في ظل ذلك القانون؟

لذا يقول عبد الكريم زيدان: (أما في حال الاستعمار، والبلاد المنكوبة بالاستعمار، فحدث ولا حرج، فالمستعمرون يضعون القوانين التي تناسبهم، مما يجعل أهل ذلك البلد المستعمر، في نظر المستعمر كالبهائم، دون أن يشعر هؤلاء المستعمرون بتأنيب ضمير)^(١).

لذا فالوضع الراهن في نظر الباحث يشهد على القانون البشري الذي لا ينبع من وحي الشريعة، كيف أنه تسلط على الشعوب المستعمرة، «كالعراق، سوريا، فلسطين، وحتى اليمن وغيرها، من الدول المنكوبة»، فبالنظر لتلك الدول نرى ألوان الممارسات الظالمة القائمة على أساس التمايز، في العرق والدين، كما نرى القوانين التي وضعت في سبيل المصلحة الشخصية، التي تسخر خيارات ذلك البلد لصالح البلد المستعمر، وكيف أن القوانين ما زالت توضع، كي تجعل الفرقة سائدة، والعدى بين أبناء البلد الواحد يتفاقم؛ في سبيل مصلحتها؛ وذلك وغيره هي تشريعات البشر، التي تخللها الهوى والظلم والمحاباة والجهل، والطمع، والمصلحة الشخصية.

٢. لأحكام الشريعة الهيبة والاحترام في نفوس المؤمنين، بها حكماً ومحكومين: لأنها صادرة من عند الله، ولأجل هذه الهيبة والاحترام يقول عبد الكريم زيدان: ضمان لحسن تطبيق القانون الإسلامي من الجميع، وعدم الخروج عليه، ولو مع

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٤٨.



القدرة على الخروج، بينما القوانين الوضعية، فإنها لا تبلغ مبلغ الشريعة الإسلامية في هذه الناحية أبداً، إذ ليس لها سلطانها على النفوس، ولا تؤثر فيها، ولا تقرض الاحترام والهيبة لها في أوساط الناس، ومن ثم فالنفوس تتجرأ على مخالفة القانون الوضعي، كلما استطاعت الإفلات من مراقبته^(١).

مثال ذلك ما وضعه الدكتور عبد الكريم زيدان، من أمر تحريم الخمر، عندما جاء الإسلام، بينما كان قبل الإسلام مشاعاً ومباحاً، وحينما أتى الوحي الرباني، والأمر الإلهي، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [سورة المائدة: ٩٠]، كان لكلمة «فاجتنبوه»، الهيبة والاحترام في قلوب المؤمنين، حتى انطلق المسلمون يريقون كل الخمر التي بحوزتهم، وفي أماكن بيعها وتخزينها، كان لتلك الكلمة التأثير في النفوس حتى امتنع المدمن عن شربها وأقلع عنها في لحظة امتثال لأمر الشريعة التي تتصف أنها من عند الله، وقد جاءت من هنا محاولة دول الغرب في القرن العشرين ومنهم أمريكا، أن تخلص شعبها من مضار الخمر وتجرب ما جاء به القانون الإسلامي، من تحريم الخمر، وتحريم بيعها وشراءها وصنعها وتصديرها، أو استيرادها، وقد مهدت لهذا القانون بدعاية واسعة عن طريق السينما، والتمثيل، والإذاعة، ونشر الكتب والرسائل، وأنفقت في سبيل ذلك الكثير من الأموال، وفي سبيل تنفيذ ذلك القانون قتل الكثير من الناس، وحبس الكثير، وعوقب المخالفون بالغرامات، ومع ذلك لم يمتثل له، ولم يتلقى القبول في نفوس الناس، لعدم إيمانهم بذلك القانون، بعكس حال المؤمنين بالقانون الإلهي الرباني^(٢).

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة، عبد الكريم زيدان، ص ٣٧، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٤٩.

(٢) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٣٧-٣٨)، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٤٩-٥٠).



ثانياً: الجزاء في الشريعة الإسلامية دنيوي وأخروي:

لكل شريعة وضعت قانون يحكمها وينظمها وعند مخالفته، لا بد من إنزال الجزاء، والعقاب بالمخالفين، وقد عرف هذا الجزاء عبد الكريم زيدان رحمته الله بقوله: (جنائياً يتمثل بأذى يصيب جسم الإنسان أو يقيد حريته أو بغرامة أو يكون مدنياً عن طريق جبر المدين على تنفيذ التزامه عيناً أو بالتعويض المالي)^(١)، وغيرها من أنواع الجزاء الذي ينزل في حق صاحبه، إلا أن الجزاء في القوانين والشرائع الوضعية، لا يكون إلا دنيوي، لأن الدولة أو من يضع القانون لا يملك من أمر الآخرة شيئاً^(٢).

ويرى الدكتور عبد الكريم زيدان: أن الشريعة الإسلامية تتفق مع الشرائع الوضعية، في أن قواعد وأحكامها تقتزن بجزاء يوقع على المخالف، لكنها تختلف على الشرائع الوضعية في كون الجزاء يكون دنيوي وأخروي، بل إن الأصل في أجزيتها تكون في الآخرة، ولكن مقتضيات الحياة، وضرورة استقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد والحفاظ على حقوقهم، دعا إلى أن يكون مع الجزاء الأخروي، جزاء دنيوي^(٣) يردعهم عن المخالفة لأحكام وقواعد الشرع، لذا فهم في طاعة للقوانين الشرعية؛ وعلل ذلك بقوله: (إن معرفتهم المسبقة بما يترتب عليهم من جزاء إذا خالفوا هذه القواعد القانونية الشرعية «أي الأحكام الشرعية»، فالجزاء فيها يسهم في حمل الأفراد على طاعة القانون الإسلامي الذي يحرص على إقامة النظام في المجتمع)^(٤).

ويترتب على هذه الطاعة في نظر الباحث: أن يكون المجتمع في عزة ومنعة واستقامة وسعادة، ويعيشون في حب ووثام، لا يضرهم من خالفهم، بعكس القانون الوضعي الذي لا يوفر كل ذلك في ظلّه، عدا سياط التعسفية، والهمجية، التي تجلد ظهور العامة لتحقيق الغاية

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٨، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٧٠.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، زيدان، ص ٣٨، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان ص ٦٨.

(٤) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٩.



الشخصية، فهو قانون قاصر وإن أطاعوه، كما أشار ﷺ إلى أن الجزاء الدنيوي في الشريعة الإسلامية أشمل وأوسع من الجزاء في القوانين الوضعية، سواء فيما كان جنائياً أو ما كان مدنياً؛ وذلك لأن الشريعة الإسلامية تتصف بالشمول لجميع شؤون الأفراد، ومنها الدينية والأخلاقية؛ كما أن الجزاء في الشريعة الإسلامية يكون تطبيقه في الحال غير مؤجل للحياة الأخرى مثل: «القصاص» القطع يكون فوراً بمجرد ثبوت تهمة السرقة على المتهم^(١).

كما أن الجزاء الأخروي، يترتب على كل مخالفة لأحكام الشريعة، سواء كانت من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح، سواء أكانت من المعاملات المالية، أو من مسائل الجنايات، وسواء عوقب عليها الإنسان في الدنيا، أو لم يعاقب، مالم تقترن مخالفته بتوبة نصوح، وتحلل من حق الغير، وقد ذكر ﷺ جملة من الأمثلة لتلك المخالفات، والتي ينزل بحقها العقاب في الدنيا، والآخرة، مثل: «جريمة قطع الطريق»، وفي الأخلاق «الهمزة، والنميمة»، وفي الحقوق «كالموارث، وفي أكل مال الغير بالباطل»، وغيرها من الأمثلة^(٢).

إضافة إلى ما سبق يجدر بنا ذكر نقطة هامة لم يتطرق لها الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ، أو أنه أشار إليها إشارة فقط وهي أن الجزاء في القوانين الوضعية، في الغالب ما يكون ظالماً، يخدم مصالح شخصية أو غاية في النفس وهواها، أو أنه أنبنى على باطل، وكذلك قد تخالف الأحكام الشرعية في جهة تطبيقها فيكون الحكم صحيحاً ولكنه ينزل على المظلوم في قضية ماء فيخرج من العدالة إلى الظلم في تطبيقه لأسباب تتعلق بالرشاوي أو مصلحة شخصية ونزاع شخصي، أو قوة تمكن الظالم من إنزاله على المظلوم الضعيف، وفي هذه الصفة تشترك القوانين الشرعية والوضعية من جهة التطبيق، فالأمر متعلق بجهة التنفيذ لا بالحكم نفسه، فيكون الجزاء عندئذ أخروي، لا دنيوي؛ لأنه خرج عن مجراه الصحيح في التنفيذ له؛ لأن منفذ الحكم قد ينتزعه هوى نفس، أو السعي وراء غاية شخصية، أو أنه قضى بالحكم لصالحه إن كان من أصحاب السلطة والقوة.

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، زيدان، ص٣٩، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص٦٨.

(٢) المرجع نفسه.

أما في حقيقة الحكم، فالأحكام الشرعية لا تكون إلا عادلة؛ لأنها موصوفة بصفات مشرعها وهو الله سبحانه الحكم العدل، من حكيم خبير، يعلم ما يحتاجه الناس وما يضرهم وما ينفعهم، يراعى فيها مصالح الأفراد؛ ولأنها من عند الله؛ فقد تنزهت عن الهوى، وعن وما يعيب الجزاء في القوانين الوضعية.

ثالثاً: عموم الشريعة الإسلامية.

ما يميز الشريعة الإسلامية أنها عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان، قال ربنا جل وعلا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف: ١٥٨]، لذا فهي باقية لا يلحقها نسخ ولا تغيير، كما يقول بعد الكريم زيدان: (لأن الناسخ يجب أن يكون بقوة المنسوخ أو أقوى منه، فلا ينسخ الشريعة الإسلامية التي هي تشريع من الله إلا تشريع آخر من الله، ولأن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع منزلة على خاتم النبيين محمد ﷺ فلا يتصور أن ينسخها أو يغيرها) (١).

ولأجل ذلك أي «عموم الشريعة وبقائها وعدم قابليتها للنسخ والتبديل»، قال: (كل ذلك يستلزم عقلاً «أي بإعمال العقل» أن تكون قواعدها وأحكامها، على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان، وفي بحاجاتهم ولا يضيق بها ولا يتخلف عن أي مستوى عال يبلغه المجتمع) (٢).

ومعنى كلامه: أن الشريعة الإسلامية المتصفة بالعموم والبقاء وعدم النسخ أو التبديل، لا بد لها أن تتواءم مع كل المتغيرات، وفيها كل ما يحتاجه الناس من أحكام وتشريعات تنظم حياتهم، وتسيير أمورهم، وتفصل في نزاعاتهم، تراعي مصالح الناس في كل زمان ومكان، وتحفظ لهم حقوقهم كاملة، وحقيقة أن الشريعة الإسلامية فيها كل ذلك فقد، وتتصف بكل صفات الشمول

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٠، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٥٦.

(٢) المرجع نفسه.

والكمال، ولذلك قال: (و هذا كله متوفر في الشريعة الإسلامية؛ لأن الله تعالى هو العليم إذ جعلها عامة في المكان والزمان وخاتمة لجميع الشرائع، بأن جعل قواعدها وأحكامها على نحو يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وهذا ما يدل عليه واقع الشريعة ومصادرها وطبيعتها مبادئها وأحكامها)^(١).

ولأنها شريعة عامة لا تتبدل ولا يمكن لشي أن ينسخها، لذا فهي شريعة معصومة واردة عن معصوم من الخطأ، منزلة بالعصمة، على رجل معصوم هو أيضا، وفي هذا يقول الشاطبي: إنَّ هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أنَّ صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة^(٢).

وهنا نلاحظ أن عبد الكريم زيدان ﷺ لم يكتفي بسرد الكلام دون تأصيل أو دليل بل ساق العديد من البراهيم ليدعم ما يذهب إليه نذكرها باختصار، ونذكر لها دليل أو دليلين فقط كما يلي:

البرهان الأول : ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد : الشريعة

ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل، ودرء المفاسد عنهم^(٣)، وقال بعض الفقهاء : إن الشريعة كلها مصالح، إما درء مفسد أو جلب مصالح^(٤)، وفي هذا القول يعلق عليه عبد الكريم زيدان بقوله: (وقوله حق)، أي أن الشريعة الإسلامية كلها مصالح سواء في جلبها للمصلحة، أو في درئها للمفسدة، وهذا الوصف أمر ثابت للشريعة الإسلامية، يدل عليه استقراء نصوصها، فمن ذلك : تشريع الرخص عند وجود مشقة في تطبيق الأحكام، مثاله : إباحة نطق الكفر عند الإكراه للحفاظ على بقاء النفس، والفطر عند السفر والمرض، والقصر في الصلاة والجمع عند السفر، ومن ذلك أيضا تعليل الأحكام بجلب المصلحة ودفع المفسدة لإعلام المكلفين إن

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٠، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٥٦.

(٢) الموافقات: للشاطبي، (٢ / ٤٤).

(٣) المرجع السابق، (٢ / ٣٧).

(٤) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، (١ / ٩).



تحقيق المصالح هو مقصود الشارع، مثل تنفيذ حد القصاص لأن فيه حياة، والنهي عن الخمر والميسر؛ لأن فيه ذهاب للعقل في شرب الخمر، وضياع الأموال في الميسر^(١).

وبالنسبة للضروريات مثل الدين: شرع لإقامته العبادات، وشرع لحفظه الجهاد، وعقوبة للمرتد، والحجر على المفتي الماجن، وزجر من يفسد، والنفس ضرورية شرع لإيجادها النكاح، وشرع لحفظها القصاص على من يعتدي عليها، وتحريم إلقاء النفس في التهلكة، وفي الحاجيات: شرعت لها الرخص عند المشقة، كالفطر للمريض، وفي المعاملات: شرع السلم «بيع المعدوم» وشرع الطلاق للخلاص من حياة زوجية لم تعد تطاق، وفي التحسينات: شرعت الطهارة للبدن والثوب، وستر العورة، وأخذ الزينة عند كل مسجد^(٢).

ثم يختم هذا البرهان بقوله: (وعلى هذا فكل مصلحة مشروعة تطراً أو مفسدة تظهر فإن الشريعة تبيح إيجاد الحكم لتحقيق تلك المصلحة ودرء المفسدة)^(٣)، ويعلل ذلك بقول ابن القيم: لأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة، ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وعن أدخلت فيها التأويل، فالشريعة عدل بين عباده ورحمة بين خلقه^(٤).

البرهان الثاني: مبادئ الشريعة وطبيعة أحكامها: إن أحكام الشريعة نوعان تفصيلية، أو قواعد ومبادئ عامة، وكلاهما جاء على نحو يوافق كل زمان ومكان

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٠، أصول الدعوة، زيدان، ص ٥٧.
(٢) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٤٠-٤٢)، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٥٧-٥٩).
(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٣، أصول الدعوة، زيدان، ص ٦٠.
(٤) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤١/١، ١٩٤، ١٩٥)، (١١/٣).



ويتفق مع عموم الشريعة، فالتفصيلية تتعلق بالعقيدة أو العبادات أو بالأخلاق، أو ببعض المسائل الخاصة بعلاقات الأفراد فيما بينهم ومثال ذلك: «الصلاة» فهي ناهية عن الفحشاء والمنكر، وفي هذا مصلحة ظاهرة للجماعة، ويستحيل الاستغناء عنها، أما في الأحكام التي جاءت على شكل قواعد ومبادئ عامة، لا يمكن أن تضيق بحاجيات الناس كما يمكن لها أن تواكب تقدم المجتمعات في كل زمان ومكان فمثال ذلك: «مبدأ الشورى» الذي جاءت به الشريعة قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، «ومبدأ المساواة» كما أسلفنا، وكذلك «مبدأ العدالة»، الذي تحت الشريعة على العمل به ونشر العدل في الأرض، والحكم بالعدل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النساء: ٥٨]، وكذلك: «قاعدة لا ضرر ولا ضرار»، فالشريعة تنهى الإنسان أن يلحق الضرر بنفسه أو بغيره^(١).

البرهان الثالث: مصادر الأحكام: إن مصادر الأحكام الشرعية تتصف بالمرونة، فالكتاب والسنة هما المصدران الأصليان للشريعة، فجاءت أحكامها مواكبة لكل زمان ومكان، كما إن الإجماع والاجتهاد بأنواعه كلها مصادر مرنة دلت عليها الشريعة الإسلامية وشهدت لها بالاعتبار، وهي من تمدنا بالأحكام اللازمة لمواكبة الواقع^(٢).

(١) أنظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٦١، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٤٣-٤٩).

(٢) أنظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٤٩، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٦٧.



رابعاً: شمول الشريعة^(١):

ويقصد بذلك أن الشريعة شاملة لكل جوانب الحياة، فهي ترسم للإنسان سبيل الإيمان وتبين أصول العقيدة وتنظم صلته بربه، وتأمرة بتزكية، نفسه وتحكم علاقاته مع غيره، وبهذا فهي تلبي كل مطالبه ويجد في أحكامها ما يلبي احتياجه، وعلى ضوء هذا الشمول قسم عبد الكريم زيدان أحكام الشريعة إلى ثلاثة مجموعات وهي:

١. أحكام متعلقة بالعقيدة، كالإيمان بالله وبالיום الآخر، ومحل دراستها علم الكلام أو التوحيد.

٢. الأحكام المتعلقة بالأخلاق، كالصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد، ومحل دراستها علم الأخلاق أو التصوف.

٣. الأحكام المتعلقة بأفعال وأقوال الإنسان في علاقاته مع غيره، وتسمى الأحكام العملية أو أحكام الفقه، وهي تنقسم إلى قسمين: «أحكام العبادات وأحكام العادات أي المعاملات»، وأحكام المعاملات هي ما يقصد بها تنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم مثل أحكام الأسرة، وأحكام المال والأعمال، وأحكام القضاء، معاملة الأجانب، وأحكام المتعلقة بالدولة وتنظيم علاقاتها، ونظام الحكم وقواعده، وحقوق الأفراد.

وهذا الشمول المتكامل لجميع نواحي الحياة من قبل الشريعة الإسلامية، يقول فيه عبد الكريم زيدان: (لا نظير له في القوانين الوضعية)؛ والسبب في ذلك أنها «أي القوانين الوضعية»، لا تنظم مسائل العقيدة، ولا الأخلاق، ولا العبادات، حتى في جانب العادات، الذي تناولته القوانين الوضعية بالتنظيم نجد أنه لا يرتقي إلى ما تميزت به الشريعة من التنظيم، فهو لا يحرم الرباء والميسر، والزنى والعقاب عليه، كما لا يلزم بالعهد كما تفعل الدولة الإسلامية.

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، (٤٩-٥١)، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، (٥١-٥٢)



وفي هذا الشمول أجرى عبد الكريم زيدان مقارنة بين شمول الشريعة الإسلامية وشمول القوانين الوضعية، من ناحية الأخلاق، ومن ناحية الحل والحرمة، فأما من ناحية الأخلاق فبين أن الشريعة الإسلامية راعت المعاني الأخلاقية، وسمحت لها بالامتزاج بالقواعد القانونية، وإقامة الأحكام التنظيمية عليها، بخلاف القوانين الوضعية، التي لا تراعي المعاني الأخلاقية، بل أن الأصل فيها الفصل بنين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية مثل: الغدر والخيانة وعدم الالتزام بالكلمة، وهذه لا تبيحها الشريعة الإسلامية، وأما في ناحية الحل والحرمة قال: ففي الفعل نفسه، فإن الفعل قد يكون صحيحاً في ظاهرة ولكنه حرام حتى لو استوفى شروط الصحة، وذلك لأن حقيقته باطل وحرام ينافي ما جاء به الإسلام ومثل ذلك: كأن يدعي شخص على فلان من الناس أن عنده له ديناً وادعائه هذا باطل، ولكنه أثبت ادعائه أمام المحكمة بالأدلة وحكمة له المحكمة أنه محق فيما طلبه، ففي الشريعة الإسلامية الأمر يبقى عند الله أن هذا المدعي ارتكب حراماً وأكل سحتاً وهذا لا يجوز في شرع الله، ولا ينفعه حكم الحاكم، ويضل حسابه عند الله وإن تتصل من المحاكم لأنها تحكم بالظاهر، والسرائر لله وحده، وهذا كله لا يوجد في القوانين الوضعية، فإن المسألة تنتهي بانتهاء صدور قرار المحكمة في حقها^(١).

الفرع الثاني: علاقة خصائص الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية؛

سبق معنا في الفصل الثاني^(٢)، في تعريف السياسة الشرعية: بيان الشرع الذي تنطلق منه السياسة الشرعية، وعرفنا أن هذا الشرع هو شرعة الله وشرعته التي نزلها على سيدنا محمد ﷺ ليلبغها للناس، كما جاء معنا أيضاً في تعريف الشريعة الإسلامية عند عبد الكريم زيدان والفقهاء^(٣)، وعرفنا أيضاً أن الفقهاء لا يكادون يعرفون السياسة الشرعية دون ما يقرنونها بالشريعة^(٤)؛ على أساس ارتباطها بالشريعة، فإذا ما علمنا هذا كله، وعلمنا أيضاً أن السياسة الشرعية هي التي تنطلق من قواعد الشريعة الإسلامية ومن مقاصدها، وأن مصادرها هي مصادر

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٥٣-٥٥).

(٢) راجع في هذا البحث، ص٦٢.

(٣) راجع في هذا البحث، ص(١١٦-١١٧).

(٤) راجع في هذا البحث، ص٥٥.

الشريعة الإسلامية؛ فلا محالة أنما تتصف به الشريعة الإسلامية من صفات هي نفسها صفات السياسة الشرعية، وما ميزها من ميزات؛ هي نفسها ميزات السياسة الشرعية.

كذلك قد جاء معنا في الفصل الثاني: بيان العلاقة بين الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية^(١)، وأوردنا أن من مقومات تميز الأمة الإسلامية التلازم المحكم بين العقيدة والشريعة، فالشريعة في دين الإسلام منبثقة من عقيدته ومرتبطة بها، وهي أيضاً الأحكام التي تسير بها هذه الأمة؛ ومن الأحكام أحكام السياسة الشرعية، وهي كلها لله وحده قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي

وَسُكُوتِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٣﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة

الأنعام: ١٦٢-١٦٣]، والحكم في شريعة الإسلام لله، ﴿يَمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٦٤﴾ مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ

عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا أَمثَالَهَا وَهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [سورة القصص: ٨٨]،

وبهذا المقوم تتميز الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم، كما أن شريعة الإسلام تعتمد على مصادر للتشريع، لتحقيق مصالح الأمة بل الإنسانية قاطبة لما اشتملت عليه من أحكام تجلب المصالح وتدفع المفاسد، وتلائم الظروف الزمانية والمكانية، وتتطوي على مرونة تمكنها من احتواء المستجدات، وربطها بالقواعد المقررة والأصول الثابتة، وفقاً لضوابط شرعية دقيقة تتميز بها الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم^(٢).

فإذا ما علمنا هذا وعلمنا أن الشريعة شريعة كمال دون نقصٍ ومن ينكر ذلك فقد أنكر

قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

[سورة المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ٣٨]، وهذا

الكمال ينفي وجود النقص فيها، ومن الكمال أن تكون أحكامها قابلة للتغيير بحسب الحاجة، وأن نجد في هذا الدين الكامل ما يلبي حاجات الناس مع تقدم المجتمعات وتغير العصور؛ وعلى هذا

(١) راجع في هذا البحث، ص ٧١.

(٢) دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، إسحاق السعدي، (١/٣٠٢).



الأساس فالسياسة الشرعية التي غطت هذا الجانب، هي جزء من شريعة الله، يقول ابن القيم : (فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة ما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحك، وإنما هي عدل الله ورسوله ﷺ، ظهر بالأمارات والعلامات)^(١)، فأحكام السياسة الشرعية أتت من منهج الدين بحسب قواعده وأصوله لتلبي حاجات الناس، جالبة للمصلحة العامة، دافعة للمفسدة، تراعي الكليات الست التي جاء الإسلام للحفاظ عليها، ومن هنا فالسياسة هي جزء من هذا الدين، وسنبين تلك العلاقة بوجه أوضح، من خلال ربطها بخصائص الشريعة التي أسلفنا ذكرها، نبينها كما يلي :

أولاً أنها من عند الله:

هي من عند الله، لأن مصدرها الشريعة الإسلامية، ولأنها أتصفت بخصائصها فهي وحي الله إلى نبيه محمد ﷺ كما بينا مسبقاً، ولأنها من عند الله فهي إذن، خالية من معاني الجور والنقص والهوى؛ لأن مشرعها الله تعالى من له الكمال المطلق، الذي هو من لوازم ذاته.

وكما أن لأحكام الشريعة الهيئة والاحترام في نفوس المؤمنين، بها حكماً ومحكومين؛ لأنها صادرة من عند الله، هي كذلك أحكام السياسة الشرعية، تتلقى القبول والرضوخ لها والرضى النفسي كونها جاءت من الشرع، ومن أحكامه^(٢)، ولأجل هذه الهيئة والاحترام يقول عبد الكريم زيدان: (ضمان لحسن تطبيق القانون الإسلامي من الجميع، وعدم الخروج عليه، ولو مع القدرة على الخروج)^(٣).

ومن القوانين الإسلامية قوانين السياسة الشرعية، فهي في كتابه «نظرات في الشريعة الإسلامية» سماها «أي القوانين الإسلامية» قوانين شرعية، وفي كتابه «المدخل لدراسة الشريعة» سماها «أحكام شرعية»، وإن اختلف اللفظ إلا أنها مسمى واحد ومعنى واحد لأحكام الشريعة الإسلامية، التي منها أحكام السياسة الشرعية.

(١) الطرق الحكمية، لابن القيم، ص ١٤٠.

(٢) السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٣٢.

(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٧، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٤٩.

ثانياً: الجزاء في الشريعة الإسلامية دنيوي وأخروي

ولأن السياسة الشرعية هي جزء من هذا الدين، وهذه الشريعة، فالجزاء الذي ستوقعه بحق المخالفين، سيكون دنيوي وأخروي أما الجزاء الأخروي فمتروك لله وحده من له الأمر يومئذٍ، والجزاء الدنيوي هو كالعقاب في القانون الوضعي، غير أن السياسة الشرعية تتميز عن القانون الوضعي في إنزال الجزاء، بالعدل، وبما يناسب المخالفين، لأحكامها، وكما أنه أوسع وأشمل لجميع شؤون الأفراد منها الدينية والأخلاقية، بعكس القوانين والسياسات الوضعية، ويعرف عبد الكريم زيدان هذا الجزاء على أنه جزاء: جنائياً يتمثل بأذى يصيب جسم الإنسان أو يقيده حريته أو بغرامة أو يكون مدنياً عن طريق جبر المدين على تنفيذ التزامه عيناً أو بالتعويض المالي، وغيرها من أنواع الجزاء الذي ينزل في حق صاحبه، إلا إن الجزاء في القوانين والشرائع الوضعية، لا يكون إلا دنيوي، لأن الدولة أو من يضع القانون لا يملك من الأمر الآخرة شيئاً^(١).

وعلاقة السياسة الشرعية هنا هو في الأجزية الشرعية، التي لم يرد فيها نص بحقها أو في الواقعة المستجدة، فلزم استنباط الحكم بشأنها على أساس قواعد الشريعة وما يوافقها، فالحكم أو الجزاء هنا هو من باب السياسة الشرعية، مثاله كما أسلفنا في الفصل الثاني من هذا البحث في حجية المصلحة المرسل^(٢)، ما فعله علي^{عليه السلام} من إنزال جزاء التحريق في حق الزنادقة، فالعقاب كان مقدراً بحجم الجريمة، وهو سياسة منه واجتهاد.

كما أن الجزاء قد يكون فيما ورد فيه نص وهو أيضاً من باب السياسة الشرعية من جهة التطبيق فقط مثل: زيادة الجلد في شارب الخمر إلى مائة جلدة أو الضعف، فهذا من باب السياسة الشرعية، وكذلك جزاء الحرمان للمؤلفة قلوبهم من حقهم في الزكاة، كما فعل عمر بن الخطاب^{رضي الله عنه}، فهو سياسة شرعية كما أسلفنا، وهو ليس مخالفاً للنص الشرعي كما يبدو؛ وإنما فهم عمر^{رضي الله عنه} للحال الذي فرضت فيه وعلم أنها لم تفرض كشرعية عامة، قائمة في كل زمان ومكان، وإنما فرضت لحاجة الإسلام حين كان ضعيفاً بأهله القليل.

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٣٨، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٣٥.

(٢) راجع هذا البحث، ص ٨٩.



ومن خلال ما سبق يتبين أن الجزء في الشريعة الإسلامية هو الوجه الأكمل للجزء في السياسة الشرعية، وإنما الجزء في السياسة إلا جزء من أجزأة الشريعة التي تعد السياسة الشرعية جزء منها.

ثالثاً: عموم الشريعة الإسلامية.

ما يميز الشريعة الإسلامية أنها عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان، قال ربنا جل وعلا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف: ١٥٨]، وهذا العموم ينطبق على أحكامها، ومن أحكام الشريعة الإسلامية، أحكام السياسة الشرعية، المستنبطة بالاستقراء والاجتهاد، والنظر في مآل الأمور، وعن طريق القياس، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من أصول الشريعة المعتمدة، والتي أتفق عليها الإجماع، وفي هذا العموم قال عبد الكريم زيدان: (كل ذلك يستلزم عقلاً «أي بالعقل» أن تكون قواعدها وأحكامها، على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان، وفي بحاجاتهم ولا يضيق بها ولا يتخلف عن أي مستوى عال يبلغه المجتمع)^(١).

وهنا رأينا عبد الكريم زيدان يعمل بالعقل ويبحث عليه فيحاور بلغة العقل فبقول: (ويستلزم عقلاً)، أي: عند التفكير بالعقل وإعماله، ورأيناه يكثر من كلمة «الاستقراء»، كما في موافقته لقول بعض الفقهاء: من إن الشريعة كلها مصالح، قال: (وهذا الوصف أمر ثابت للشريعة يدل عليه استقراء نصوصها)، كذلك يقول: (ووجد بالاستقراء أن مصالح العباد تتعلق بأمر ضرورية أو حاجيه أو تحسينية)، ويقول أيضاً: (والاستقراء هنا هو إعمال للعقل لفهم النصوص)، وهذا كله هو باب من أبواب الاجتهاد في استنباط الأحكام، وهذا دليل على عدم الوقوف فقط عند دلالة النص؛ بل ينظر في أبعاده وما وراءه للوصول للأحكام التي فيها المصالح العامة للناس، وهذا هو باب من أبواب السياسة الشرعية الواسعة.

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٤٠، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص٥٦.



ثم إن المتأمل في كلامه: كأن فيه إشارة ودلالة يفهم منها السياسة الشرعية، خاصة في قوله: (كل ذلك يستلزم عقلاً: أن تكون قواعدها وأحكامها، على نحو يحقق مصالح الناس، في كل عصر ومكان، ويفي بحاجاتهم، ولا يضيق بها ولا يتخلف عن أي مستوى عال يبلغه المجتمع)، فالسياسة الشرعية ما وجدت إلا لأجل تلك الغاية؛ فيها تلبية لمصالح الناس، وافية بحاجاتهم، مرنة مع المستجدات، والتطورات، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: (وهذا كله متوفر في الشريعة الإسلامية، لأن الله تعالى هو العليم إذ جعلها عامة في المكان والزمان وخاتمة لجميع الشرائع، بأن جعل قواعدها وأحكامها على نحو يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وهذا ما يدل عليه واقع الشريعة ومصادرها وطبيعتها مبادئها وأحكامها)^(١).

وهذا ينطبق على السياسة الشرعية من أن أحكامها، عامة للناس، لعموم الشريعة الإسلامية، فهي تبنى على مقاصد الشريعة في كونها تجلب المصلحة وتدرء المفسدة، والمصلحة هنا عامة، وليست خاصة كما في السياسات الوضعية، يقول ابن القيم ﷺ: (استحباب مشورة الإمام رعيته وجيشه، استخراجاً لوجه الرأي، واستطابة لنفوسهم، وأمناً لعنتهم، وتعرفاً لمصلحة يختص بعلمها بعضهم دون بعض)^(٢)، فجاء هذا المبدئ على نحو من العموم يتسع لكل الناس في كل زمان ومكان.

كذلك من مبادئ السياسة الشرعية: العدل والمساواة، لا فرق لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود، ولا لغني على فقير، ولا لذوا نسب وحسب، على قليل أصل، فكلهم سواسية أمام عدل الله وأحكام السياسة التي هي أحكام الشريعة؛ فإن لم تكن أحكام السياسة الشرعية عادلة، خرجت عن كونها سياسة شرعية، وإن من العدل المساواة بين الناس، فالمساواة تحقق أمام القضاء، وفي الوظائف العامة، وفي التكاليف العامة، وإقامة العدل في المجتمعات واجب على الحكام، والحاكم العادل هو الذي يلتزم بأحكام الشريعة^(٣)، فالحكم بين الناس بالعدل يضمن

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، زيدان، ص ٤٠، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان ص ٥٦.

(٢) زاد المعاد، لابن القيم، (٣/٣٠٢).

(٣) انظر: خصائص التشريع الإسلامي، الدريني، ص ٤٠٧.

مصالح الناس، في كل الأحوال، ويتسع لكل تنظيم يحقق العدالة، قال ابن القيم: (فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه والله - سبحانه - أعلم وأحكم)^(١).

كما أن السياسة الشرعية تتصف بالمرونة، تبعاً لمرونة مصادر الأحكام الشرعية القائمة على الكتاب والسنة، وهما المصدران الأصليان للشريعة، فجاءت أحكامها مواكبة لكل زمان ومكان، كما أن الإجماع، والاجتهاد بأنواعه، كلها مصادر مرنة دلت عليها الشريعة الإسلامية وشهدت لها بالاعتبار، وهي من تمدنا بالأحكام اللازمة لمواكبة الواقع، وهذا يدل على صلاحية الشريعة للعموم، ومن ذلك عموم أحكام السياسة الشرعية^(٢).

رابعاً شمول الشريعة:

إن الشمول الذي اتصفت به الشريعة الإسلامية هو: الشمول ذاته للسياسة الشرعية وأحكامها، فهي تشمل كل شؤون الحياة، في علاقات الإنسان ومعاملاته المختلفة، ضمن الأحكام المختلفة، فهي ترسم للإنسان سبيل الإيمان، وتبين أصول العقيدة، وتنظم صلته بربه، وتأمرة بتزكية، نفسه وتحكم علاقاته مع غيره، وبهذا فهي تلبي كل مطالبه ويجد في أحكامها ما يلبي احتياجه^(٣).

وهذا الشمول المتكامل لجميع نواحي الحياة: من قبل الشريعة الإسلامية، يقول فيه عبد الكريم زيدان: (لا نظير له في القوانين الوضعية)، والسبب في ذلك لأنها «أي القوانين الوضعية»، لا تنظم مسائل العقيدة، ولا الأخلاق، ولا العبادات، حتى في جانب العادات، الذي تناولته القوانين الوضعية بالتنظيم نجد أنه لا يرتقي إلى ما تميزت به الشريعة من التنظيم، فهو لا يحرم الرباء والميسر، والزنى والعقاب عليه، كما لا يلزم بالعهد كما تفعل الدولة الإسلامية^(٤).

(١) الطرق الحكمية، لابن القيم، ص ١٣.

(٢) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، (٤٩-٥١)، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان (٥١-٥٢).

(٤) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٥٣-٥٥).



وحين قرنها بالقوانين الوضعية، فيها دلالة على أن القصد القوانين التي هي: الأحكام، والتي من أحكامها السياسة الشرعية، وكل قانون وضعي يسمى سياسة، وما يقابله في الشريعة هي السياسة الشرعية، وهذه هي ميزاتها التي ليس لها مثل في السياسة الوضعية.

ففي تنظيم إجراءات التقاضي لتحقيق العدالة بين الناس، ضمن الأحكام المتعلقة بالقضاء والشهادة واليمين، وفي واجبات حفظ الناس وأعراضهم، وأموالهم وإشاعة الطمأنينة والاستقرار في المجتمع، ضمن الأحكام المتعلقة بالجرائم والعقوبات، وكذلك الأحكام المتعلقة بنظام الحكم، ومدى علاقته بالحاكم والمحكوم، وبيان حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكومين، كما تشمل الأحكام الإسلامية للدول الأخرى، ونوع العلاقة في السلم والحرب، وما يترتب عليها من أحكام، وعلاقة المستأمنين مع الدولة الإسلامية، ضمن أحكام النظام الدولي العام والخاص، وفي الأمور المتعلقة بموارد الدولة ومصارفها وبحقوق الأفراد، وغير ذلك من الأحكام التي تثبت شمول أحكام الشريعة لجميع جوانب الحياة^(١) ومنها أحكام السياسة الشرعية تدخل فيما سبق كثيراً، وخاصة في علاقة الحكم والدولة.

وخلاصة القول في علاقة السياسة الشرعية بخصائص الشريعة الإسلامية، أنها علاقة جزء من كل فالسياسة الشرعية جزء من الشريعة الإسلامية وما يميزها وتتصف بها ينطبق على السياسة الشرعية وأحكامها، فكل ما وصفت بها الشريعة، من كونها ربانية المصدر، تتصف بكمال الله وحكمته وعدله، تحقق المساواة بين البشر، وعامة للناس، تلبى حاجياتهم في كل زمان ومكان، تجلب المصلحة وتدرأ المفسدة، مرنة تتماشى مع تغيرات الواقع، شاملة لكل جوانب الحياة، وغيرها من الصفات التي تميز الشريعة عن القوانين الوضعية، وبالتالي هي صفات للسياسة الشرعية تميزها عن السياسة الوضعية.

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٢.

المطلب الرابع

تميز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد

وعلاقتها بالسياسة الشرعية

قبل البدء في ذكر ما يميز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد، وبيان العلاقة بينها وبين السياسة الشرعية، يتحتم علينا بيان المقصود بألفاظ العنوان من حيث: بيان معنى القاعدة في اللغة والاصطلاح، ومعنى القانون في اللغة والاصطلاح، بصورة مختصرة كما يلي:

القاعدة في اللغة:

تأتي بمعنى الأساس، والضوابط، والأمر الكلي الذي تنطلق منه الجزئيات، وهي تأتي بمعنى الاستقرار والثبات، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة البقرة: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [سورة النحل: ٢٦] (١).

ويفهم مما سبق أن القاعدة في اللغة هي الأساس الثابت القويم، منه وعليه تنطلق وترتكز الجزئيات، وتستند عليه، فهو الأصل للفروع.

والقاعدة في الاصطلاح:

عُرِّفَت القاعدة بتعريفات كثيرة عند الفقهاء باعتبارها علم فقهي، وباعتبارها قاعده لا من حيث اختصاصها، ونكتفي بهذا الأخير، ذا يقول ابن نجيم أن القاعدة: هي الحكم الكلي الذي يتعرف به على أحكام جزئياته (٢).

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، (٣/٣٦١)، مادة (قعد)، والمعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون،

(٢/٧٤٨)، مادة (قعد).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص ١٢٠.



وعرفها أبو البقاء الكفوي على أنها: (قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها)^(١).

القانون في اللغة: جمع قوانين: وهي الأصول، ويقال إنها لفظة ليست بعربية^(٢)، بل هي دخيلة على العربية كما ذكر ذلك ابن منظور، وغيره من أصحاب اللغة، وَقَنَّ المُشْرَعُ: بمعنى وضع القوانين ودَوَّنَهَا، والقانون: مقياس كل شيء وطريقه فيقال: «قانون جمالي، أدبي»، وبمعنى النظام مثل: «القانون الأساسي للشركة، قانون الموظَّفين، السير، السجون»، وقوانين الطبيعة: ظواهرها^(٣).

وفي الاصطلاح: القانون هو: قواعد وأحكام تتبَّعها النَّاسُ في علاقاتهم المختلفة وتتفَّذها الدَّولةُ أو الدول بواسطة المحاكم، وأهل القانون هم القضاة والمحامون^(٤).

القواعد القانونية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

إن الأحكام الشرعية عند عبد الكريم زيدان، هي القواعد القانونية في الشريعة الإسلامية، والمخاطبون بها هم أشخاص بأوصافهم لا بذواتهم، لذلك فهو يعرف الحكم الشرعي على أنه: (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير أو الوضع)^(٥)، وبين أن «خطاب الله» المقصود به، كلام الله مباشرة أي القرآن، أو بالواسطة: وهو ما يرجع إلى كلامه من سنة أو إجماع، وسائر الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع لمعرفة حكمه، «والاقتضاء»: الطلب، سواء كان طلب فعل أم تركه، وسواء كان هذا الطلب بنوعيه على سبيل الإلزام أم كان على سبيل الترجيح^(٦).

(١) الكليات، للكفوي، ٧٢٨.

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (١/٢١٨٥)، مادة (قنن)، ولسان العرب، لابن منظور، (١٣/٣٥٠)، مادة (قنن)، وفي المعجم الوسيط، ذكرت على أنها رومية وقيل فارسية، انظر: المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرون، (٣/٧٦٣) مادة (قنن).

(٣) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، احمد مختار، (٣/١٨٦٤)، مادة (قنن).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٥، والوجيز، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣.

(٦) المرجع نفسه.



وهذه القواعد القانونية والتي هي الأحكام الشرعية تتميز بخصائص وهذه الخصائص هي من خصائص الشريعة الإسلامية سبق لنا ذكرها، لن نفصل فيها ولكن نذكرها هنا من باب الحصر والتمييز لخصائص القاعدة القانونية الشرعية فقط، فمن هذه الخصائص للقاعدة القانونية^(١):

١. العموم والتجريد.
٢. تنظيم الروابط الاجتماعية: «السلوك الظاهر للأفراد، والنية إن دلت عليها القرينة».
٣. الجزاء: «الجزاء الجنائي، الجزاء المدني».

الفرع الأول: تميز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد:

أولاً: التمايز بين القاعدة القانوني الشرعية وبين القاعدة الطبيعية:

يعرف عبد الكريم زيدان القاعدة الطبيعية بأنها: (القواعد التي تفسر لنا حدوث المظاهر في الطبيعة)^(٢)، وهذه المظاهر تتحقق بمجرد تحقق أسبابها ومقدماتها، مثل: «غليان الماء، الجاذبية الأرضية»، فظاهرة الغليان تحدث بمجرد إيجاد السبب وهو التسخين، وهذه ظاهرة تحدث دائماً، كذلك الجاذبية الأرضية فمجرد إلقاء شيء له وزن في الهواء سيسقط بفعل الجاذبية^(٣).

أما القاعدة القانونية الشرعية كما بينها عبد الكريم زيدان: فهي تنظيم علاقات بشرية «أي تنظيم سلوكهم». وهذا يقتضي أن تجعل سلوك الأفراد على نحو تقتضيه تلك القاعدة، والمعنى: أن الأفراد هم من يخضعون للقاعدة الشرعية، وليس العكس كما في القاعدة الطبيعية فهي من تخضع للعوامل المؤثرة إذا ما وجدت وتوفرت أسبابها، فسلوك الأفراد في القاعدة الشرعية هو من يخضع للقاعدة الشرعية حتى يكونوا كما تريد القاعدة^(٤).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٥، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣.

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٢.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

ثانياً: القواعد القانونية الشرعية والسنن الإلهية الاجتماعية^(١):

وهذه السنن الإلهية الاجتماعية: هي التي وضعها الله سبحانه وتعالى، ولفت إليها أنظار البشر، مبيناً لهم أن وقائع معينة أو حالات معينة ستحدث لهم إذا تحققت أسبابها، حسب ما تقتضي به هذه السنن الإلهية الاجتماعية، ومن أمثلتها: «تبدل حال الأمة من حال إلى حال، إما من ضعف لقوة، أو من قوة لضعف، من يسر لعسر، أو من عسر ليسر».

وهذه السنن الإلهية الاجتماعية تفتقر عن الظاهرة الطبيعية، في أن كون الظاهرة الطبيعية يمكن الجزم بوقت حدوثها بالتحديد، بينما السنن الإلهية الاجتماعية عند وجود الأسباب نجزم بحدوثها ولكن لانجزم بالوقت تحديداً؛ وذلك لما قد يعترضها من معوقات تؤخر حدوثها، وهذه السنن الإلهية الاجتماعية بينها الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: ١١]، وهذه سنة إلهية تحدث بالتدرج^(٢).

ثالثاً: القواعد القانونية الشرعية والدين^(٣):

قواعد القانونية الشرعية جزء من الدين؛ فقواعد الدين أوسع؛ لأنها تحكم أمور العقيدة والأخلاق والعبادات، بينما القواعد القانونية الشرعية تحكم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، أي الجانب السلوكي المحسوس المتعلق بروابطهم وعلاقاتهم.

وعلى هذا يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (فهم محاسبون على مدى التزامهم بهذه القواعد القانونية الشرعية، كما يحاسبون على مدى التزامهم بقواعد الدين، ولكونها جزء من الدين فهي من عند الله؛ ولذلك هي تحظى بالهيبه؛ لأن كونها من وحي الله؛ وبالتالي فهي تحظى بالاحترام والطاعة لها بالاختيار، من قبل المؤمنين بها)^(٤).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٣.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) المرجع نفسه.



ويفهم من كون القاعدة القانونية الشرعية جزء من الدين، أنها تتصف بصفات هذا الدين، من كونها عامة، تلبي حاجات الناس في كل زمان ومكان، لذا فهي قابلة للاستمرار، مرنة مع التغيرات والحوادث المستجدة؛ لذا فهو قانون ناجح في كل مجالاته، وأي قانون يكتب له النجاح، يرى عبد الكريم زيدان أنه يظفر باحترام وطاعة اختيارية من قبل المخاطبين به، بعكس القانوني الذي لا يطبق إلا جبراً، وقصراً، فهو لا يلقى ذلك الإحترام والقبول الاختياري.

رابعاً: القواعد القانونية الشرعية والأخلاق^(١):

سبق معنا في علاقة القاعدة القانونية الشرعية بالدين: أن القاعدة القانونية الشرعية جزء من الدين، والدين كما بين عبد الكريم زيدان يأمر بمحاسن الأخلاق، وينهى عن الرذائل، ويقول أيضاً فمن الطبيعي والبديهي أن تقوم القاعدة القانونية الشرعية على الدين وما يدعوا إليه من محاسن الأخلاق، فيعلل كلامه، ويؤيده بقوله: (لهذا نجد ملاحظة الأخلاق واعتبارها واضحاً في مضامين القواعد القانونية الشرعية في جميع جوانب النظام الاجتماعي الذي تقيمه الشريعة الإسلامية وتقعده من قواعد قانونية وبما تؤصله من أصول)^(٢).

وغاية كل ذلك هو: الوصول بهذا الإنسان لدرجة تليق بهذا الدين من الكمال، دون إغفال لمصالح المجتمع، بإقامة نظام اجتماعي يوفر له الأمن والاستقرار والخير والتقدم والازدهار.

وفي معرض كلامه عن التكامل بين القاعدة القانونية الشرعية والأخلاق: رأينا الدكتور عبد الكريم زيدان يناقش قول القائلين باختلاف القانون مع الأخلاق من جهة الغاية بقولهم: يقصد القانون إلى غاية نفعية هي إقرار النظام في المجتمع وحفظه، أما الأخلاق فغايتها مثالية تنزع بالفرد نحو الكمال، فهي تأمر بالخير وتنهى عن الشر، وتحض على التحلي بالفضائل وتتفر عن ارتكاب الرذائل، فيرد عليهم ﷺ بقوله: (والحقيقة أن لا خلاف بين الأخلاق والقواعد القانونية الشرعية في الغاية؛ ذلك أن الشريعة بقواعدها القانونية تقصد أيضاً إلى إقرار النظام في

(١) ما ذكره هنا في جانب الأخلاق والقواعد الشرعية الشيء اليسير، ولنا في موضوع الأخلاق تفصيل في

الفصل الرابع تحت عنوان نظام الأخلاق، راجع في هذا البحث، ص ٢٥١.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.



المجتمع وحفظه، ولكنها تقيمه على أساس الأخلاق فيكون المجتمع مساعداً «أي بنظامه القائم على الأخلاق» للفرد بإيصاله إلى الكمال^(١).

ويزيد هذا الأمر إيضاحاً: أن أحكام الشريعة جاءت لتلبي حاجات المجتمع، وتنظم سلوكه لتتزع به إلى درجة الكمال، وتطلب من المخاطبين بأحكامها أن تكون سلوكهم وروابطهم على أساس من معاني الأخلاق؛ كما أن الأخلاق في الشريعة الإسلامية معتبرة، حتى في علاقة الدول الإسلامية مع غيرها من الدول؛ لذا فمبدأ الغاية تبرر الوسيلة لا مكان لهذا المبدأ في الشريعة؛ لأن شعارها: شرعية الغاية والوسيلة، وإن شرعية الغاية الشريفة، لا تبرر الغاية الخسيسة، قال تعالى: ﴿وَإِن أَسْتَضْرِرُّكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾﴾ [سورة الأنفال: ٧٢]، فيقول عبد الكريم زيدان: في هذه الآية الكريمة توجب على المسلمين نصره إخوانهم المسلمين المظلومين، قياماً بحق الإخوة في الدين، ولكن إذا كانت نصرتهم تستلزم نقض العهد مع الكفار، والظالمين، لم تجز النصر، وهي غاية ومشروعة، ولأن وسيلتها نقض العهد وهذه وسيلة خسيسة غير مشروعة^(٢).

وفي نظر الباحث: لعل ما يقصدونه «بالقانون» وفصله عن الأخلاق هو: القانون الوضعي، كونهم أتوا بلفظ القانون مجرداً من الشريعة الإسلامية أو الدين أو ما يصله بالإسلام، وذلك بقولهم: «يقصد بالقانون»، فإن كان كذلك فقولهم: حق؛ وذلك لأن القوانين الوضعية لم تراعي في المبدأ الأساسي العدل، والمصلحة العامة؛ فكيف بها ستراعي القيم السامية كالأخلاق؛ وما بني على باطل فهو باطل، ولن يثمر الفضائل، والأخلاق فضيلة تستظل وتنمو تحت رعاية دين الإسلام وشريعته وقوانينه وأحكامه، التي هي من عند الله من أتصفت بصفاته سبحانه كريم، رحيم، غفور، رؤوف، لطيف، جواد، والكثير من صفات الكمال التي تليق به، أنزلها على من وصفه ربه بالخلق العظيم ﷺ، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [سورة القلم: ٤]، فبلغها نبي

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٦.

الرحمة المهداة للناس كافة بخلقه الكريم، فكان القدوة، والنبع العذب الذي يفيض خلقاً فارتووا من مكارم هذا الدين وأخلاقه، فأقروا القواعد وقعدوها على أساس من الخلق، فكانت أحكام هذا الدين وأصوله وقواعده ومنها القانونية كلها تتسم بصفة الأخلاق وداعية له، ودليل ذلك ما جاء في الشريعة من أحكام على أساس بناء الأخلاق مثل حدود الخمر، والزنا، والقذف، وغيرها، فهي تحث على الأخلاق أكثر من كونها حدود زاجرة لمعصية.

خامساً: القواعد القانونية الشرعية وقواعد المجاملات:

وقواعد المجاملات يعرفها عبد الكريم زيدان على أنها: بعض ما يشيع في مجتمع ما من تصرفات تحكمها ظروف معينة في هذا المجتمع ويرى رعاية هذه التصرفات والقيام بها في أوقاتها ومناسباتها، ومن أمثلتها، التحية عند اللقاء، والعزاء في المآتم، وإجابة دعوة الزفاف، وزيارة المريض، والقادم من الحج، وغيرها الكثير من المجاملات المنتشرة في المجتمعات^(١).

ويرى عبد الكريم زيدان: أن الشريعة تحبذ وتتدب على مراعات هذه القواعد، ويعلل ذلك بكونها مظاهر تنشر المودة والمحبة بين أفراد المجتمع، وتزيد من تقاربهم وتضامنهم، وتشاركهم في السراء والضراء.

ثم إنه لا ينزلها منزلة القواعد القانونية الملزمة شرعاً؛ وإنما في منزلة المندوبات، من أخذ بها كان محسناً مثاباً عليها، ومن لم يأخذ بها لم يفعل لم يأخذ ثوابها، وربما نال استهجان الناس واستنكارهم، وربما عومل بالمثل «وهو الشائع، كما نراه في مجتمعاتنا بأن يقال هذا شخص انطوائي، أو أن فلان لم يحضر عرسي فلن أجب دعوته، أو أن فلان مغرور متكبر، وغيرها من المعاملات التي نلاحظها». ولكن الكثير يأخذ بها في مجتمعنا المسلم^(٢).

ومن خلال ما سبق يمكن أن نضع خلاصة لتمايز القواعد القانونية الشرعية مع غيرها من القواعد وذلك كما يلي:

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧.



١. أن الأفراد في القاعدة القانونية الشرعية هم الخاضعون لأحكامها وقوانينها، بعكس القاعدة الطبيعية فهي ظواهر تتحقق بمجرد وجود أسبابه فالقاعدة نفسها هي الخاضعة للعوامل والأسباب.
٢. السنن الإلهية الاجتماعية تحدث في عند توفر أسبابها، ولكنها تختلف عن الظواهر الطبيعية بعدم القدرة على الجزم بوقت حدوثها فقد يتأخر ذلك لمعوقات تعترضها.
٣. تعتبر القاعدة القانونية الشرعية جزء من الدين في جانب العلاقات الاجتماعية بين الناس.
٤. يعتبر الأخلاق جزء من الدين؛ لذا فالأخلاق حاضر في القواعد القانونية الشرعية، ومعتبر فيها؛ كون كل منهما يقصد إلى إقرار النظام والاستقرار وتزكية المجتمعات، وبنائها على أساس من العدل والسلوك الحسن.
٥. أما في قواعد المجاملات، نجد أن قواعد الشريعة تحث عليها وتندب على مراعات هذه القواعد.

الفرع الثاني: علاقة القواعد القانونية الشرعية بالسياسة الشرعية؛

علمنا مسبقاً أن السياسة الشرعية جزء من الشريعة الإسلامية^(١)، وعلمنا كذلك أن القواعد القانونية الشرعية هي أيضاً جزء من الشريعة الإسلامية، وهي من تحكم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، ونحن نعلم أن العلاقات الاجتماعية متسعة مطردة تشمل علاقة الفرد مع أسرته، وعلاقته مع المجتمع من حوله، ثم علاقة الفرد مع الدولة، وكذلك علاقة الدولة بمجموع أفرادها مع دولة أخرى، ومن العلاقات أيضاً علاقة رئيس الدولة مع أفراد الدولة.

ومن هنا لا بد من نشوء كثير من المعاملات والممارسات الاجتماعية داخل الدولة وخارجها، ولا بد من قوانين تنظمها وأحكام تحكمها، كي يستقيم سلوك المجتمع على نحو يبعث الألفة والمحبة، والاستقرار بين أفراد المجتمع؛ لذلك كانت القواعد القانونية هي التي تعني بهذا

(١) راجع في هذا البحث، ص ٧١.



الجانب، وهي من تحكم الأفراد وتضبط سلوكهم بضوابط الشرع وأحكامه، وهذا ما فهمناه من خلال دراسة القاعدة القانونية الشرعية وتمايزها عن غيرها من القواعد.

ومن هنا ومع كل ما تحكمه القاعدة القانونية الشرعية من سلوكيات للأفراد إلا أن المجتمع يظل في تقدم، والزمن يتغير، والحوادث تستجد، والنصوص محدودة، ويبقى الناس في حاجة لأحكام تنظم ما استجد من وقائع وأحداث، وتحكم سلوك مجتمع تقدم وتحضر، تحتاج لأحكام تتماشى مع متغيرات العصر التي لم يرد النص في حقها، أو ورد النص في حقها ولكن التغيير في الزمن والمكان استدعى تغييرها؛ هنا يأتي دور الجانب المرن للشريعة الإسلامية بالأخص القاعدة القانونية المرنة إن صح تسميتها، لتلبي حاجات الناس وتعالج تلك الوقائع والحوادث بأحكامها الشرعية ومن هنا تتجلى معالم السياسة الشرعية والعلاقة التي تربط القاعدة القانونية الشرعية بها ويمكن إيضاحها في نقاط كما يلي:

١. أن كلاً من القاعدة القانونية الشرعية والسياسة الشرعية من الشريعة الإسلامية «أي من الدين» جاءت لتحكم سلوك الأفراد وتنظم حياتهم على نحو تستقيم معه حياتهم، وتحفظ معه مصالحهم، فكانت القاعدة القانونية الشرعية هي الأحكام المنصوص عليها في الشريعة أو التي دلح عليها الدليل، وكانت السياسة الشرعية فيما لم يرد فيه الدليل، أو التي كان شأنها التغيير والتبدل، وكان الحكم فيها طريقه الاجتهاد.
٢. أن الأفراد في كل من القاعدة القانونية والسياسة الشرعية هم من يخضعون لأحكام القاعدة والسياسة الشرعية، بخلاف القواعد الطبيعية والسنن الإلهية الاجتماعية.
٣. تشترك القاعدة القانونية الشرعية والسياسة الشرعية في أن كونهما جزء من الدين الإسلامي، يحكمان سلوك الفرد غير أن الدين أوسع منهما؛ فهو يحكم جميع حياة الفرد ظاهراً وباطناً، في العاجل والآجل.
٤. تحظى أحكام القواعد القانونية الشرعية والسياسة الشرعية بالهبة، لكونهما جزء من هذا الدين اتصفتا بصفاته، واتسمتا بخصائصه.
٥. نجد أن الأخلاق معتبر في القاعدة القانونية الشرعية كما هو معتبر في السياسة الشرعية؛ كون الشريعة الإسلامية هي من دعت إليه، وبنيت قواعدها وأحكامها على



أساسٍ يراعى فيه صفات الأخلاق كالمساواة والعدل والصدق والأمانة، ... وغيرها، فالأخلاق صفة متلازمة مع أحكام القاعدة القانونية الشرعية وأحكام السياسة الشرعية.

٦. في قاعدة المجاملات: وجدنا القاعدة القانونية الشرعية تحت على مثل تلك القواعد، وتحت عليها، وتعترف بها؛ كونها تنشر المحبة والألفة بين أفراد المجتمع، ولكنها لا تجعلها ملزمة بحيث يعاق من خالفها، إذن فقواعد المجاملات تكاد تكون أقرب للسلوك الأخلاقي الذي دعت إليه الشريعة.

وخلاصة علاقة القاعدة القانونية الشرعية بالسياسة الشرعية نلاحظها من خلال النقاط السابقة، وهي أن السياسة الشرعية هي القواعد القانونية الشرعية التي لم يرد فيها النص ولم يدل عليها الدليل، بل كان سبيلها الاجتهاد والاستنباط عبر قواعد وأصول الشريعة العامة، وهي في الوقائع والحوادث المستجدة، أو التي لزمها التغير والتبدل، وتكون في المنصوص عليها من جهة التطبيق، ومن هنا فالسياسة الشرعية جزء من أحكام القاعدة القانونية الشرعية، غير أن السياسة الشرعية تعتبر أعم وأشمل من القاعدة القانونية الشرعية فيما تعالجه؛ فهي تدخل في جانب العبادات مثل: تعيين ولي الأمر من يقوم بالأمر بأعمال الحسبة، وهو ما يسمى «المحتسب»، وتجري في الاعتقاد كمن يظهر اعتقاداً باطلاً، وتدخل في الأخلاق كمن اختلا بأجنيبية، وفي أمور العبادات كمن ترك الصلاة أو الصيام^(١)، ولهذا يقول ابن تيمية: (فعلى المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، ويتعهد الأئمة والمؤذنين، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامة أو خرج عن الأذان المشروع ألزمه بذلك، واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والحكم، وكل مطاع يعين على ذلك)^(٢)، وفي هكذا فعل يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (إن هذا التنظيم من الأمور الحسنة)^(٣)، وله في الحسبة كلام طويل فصلنا فيه في نظام الحسبة^(٤).

(١) انظر: مدى مشروعية إلزام الحاكم الرعية بالعبادات في السياسة الشرعية، أسيل إسماعيل جودت، ص ٤٣.

(٢) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة، ابن تيمية، ص ١٦، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٦٩/٢٨).

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٤) راجع في هذا البحث ص ٣٠٨.

المبحث الثاني

التعريف بالقانون الوضعي وبيان خصائص القاعدة القانونية

«وفيه أربعة مطالب»:

- **المطلب الأول: تعريف القانون الوضعي وبيان وظيفته .**
- **المطلب الثاني: خصائص القاعدة القانونية .**
- **المطلب الثالث: تمييز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية والاجتماعية .**



مَهَيَّنَا:

سبق معنا في المبحث الأول دراسة الشريعة الإسلامية وبيان خصائصها وعلاقة تلك الخصائص التي تميزت بها الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية، وكذلك جاء في الدراسة ذكر مميزات القواعد القانونية للشريعة الإسلامية عن غيرها من القواعد، وكذلك علاقتها بالسياسة الشرعية، وعرفنا أن الشريعة الإسلامية سامية بأحكامها وخصائصها، وقواعدها القانونية، لأن أصل النبع الذي تنبثق منه أسمى، وهو الوحي الألهي الرباني؛ لذا فهي متصفة بصفاته متأثرة بميزاته، ولأنه صانعها؛ لا بد أن تظهر صفات الصانع على صنعه، فكانت في حلة الكمال الإلهي سبحانه، لا يعيبها نقص، ولا يشوبها عيب أو هوى.

وفي هذا المبحث سيكون محور دراستنا حول صنعة المصنوع وهي: «القوانين الوضعية» من لا يملك من أمره شيء، وسنسلك في دراستها بنفس الخطوات لدراسة الشريعة الإسلامية، حتى يتجلى لنا التمايز والمفارقات، التي لا يصح أصلاً أن نضعها في ميزان المقارنة، لأن النور بين لا يخفى، والحق صداح، لا يبلى، وإنما هي مفارقة وغربة للحق عن الباطل، فالموازنة بين الحق والباطل منهج رباني؛ لأعلاء شأن الحق وبيان فضله على غيره وكشف الباطل وبيان بطلانه، قالت تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [سورة السجدة: ١٨].

وهي: خطوات في اقتفاء أثر المؤلف ﷺ والسير على خطواته، كي نلم بما تسنى لنا معرفته من علمه الغزير، ونفهم المغزى الذي سار عليه في دراسته للشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ولا أظن إلا أنه أراد إثبات مدى بطلان القانون الوضعي مهما تبين سموه، وإعلاء حكم الشريعة، وبيان فضله، وقد بين ذلك بقوله: (ليعلم طالب الشريعة مدى سمو الشريعة الإسلامية ووفائها بحاجات البشر، في كل مكان وزمان، وعجز القانون الوضعي عن تحقيق ذلك)^(١)، وقد علمنا فيما سبق ذلك السمو للشريعة الإسلامية ومكانتها، وها نحن هنا على إثره في دراسة القوانين الوضعية، ليتجلى ذلك العجز في القوانين الوضعية جلياً؛ لأنها عمن هو أعجز، ومهما بلغ من العلم ففيه قال صانعها جل شأنه: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]، فمن

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٥٥.



هو حتى ينافس خالقه في صناعة القوانين، ويشرع شريعة، سوى شريعة الله سبحانه، فكل ما سوى شريعة الإسلام هو: باطل بالجملة، ولهذا وضع الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية تحذير وتنبيه قال فيه: (تنبيه للدارسين والمطلعين على هذا الكتاب نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، أنبههم وأحذرهم جميعاً بأن هذه الدراسة لا تعني أبداً تنزيل الشريعة الإسلامية منزلة القوانين الوضعية من جهة جواز الأخذ ببعضها، وترك البعض الآخر، وجواز التعقيب عليها والتصحيح والإبطال والزيادة والنقصان، كما يفعله المعينون بدراسة السياسة الوضعية؛ لسبب بسيط هو: أن الشريعة الإسلامية من صنع الله وتشريعها، ولا تعقيب على ما يشرعه الله لعباده)^(١)، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦].

فهذا الدين دين كمال كما أسلفنا، ومن ابتدع سواه فهو رد، لقوله عليه الصلاة والسلام: ((مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ))^(٢)، وقوله ﷺ: ((أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ))^(٣)، وفي لفظ: ((وَكُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ))^(٤)، أبعدها الله وإياكم عن الضلالة، وعن النار آمين.

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦.
 (٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٠٧/٩)، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم، فأخطأ، وأخرجه مسلم في صحيحه، (١٣٤٣/١)، باب نقض الحكام الباطلة، حديث رقم (١٧١٨).
 (٣) أخرجه مسلم في صحيحه، (٥٩٢/٢)، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم (٨٦٧).
 (٤) أخرجه النسائي في سننه، (١٨٨/٣)، باب الخطبة، حديث رقم (١٥٧٨)، صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، (٢٨٧/١)، حديث رقم (١٣٥٢).



المطلب الأول

تعريف القانون الوضعي وبيان وظيفته

لن نخوض في تعريف القانون لغة واصطلاحاً، فقد سبق معنا في المبحث السابق التفصيل في ذلك عند تعريف القواعد القانونية للشريعة الإسلامية، وسنكتفي بالإحالة إلى ذلك^(١)، ما يهمنا هنا تعريفه هو القانون الوضعي ككل، وهو ما سنتطرق إلى تعريفه في الاصطلاح عند علماء القانون والفقهاء وتعرفه كذلك عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله.

الفرع الأول: تعريف القانون الوضعي؛

القانون الوضعي: لفظة قديمة تغير مفهومها ومقصدها في عصرنا الحاضر ولأجل تعريفها علينا معرفة ما يقصد بها أو ماهيتها في العصر الحاضر، فيقول عبد الكريم زيدان نقلاً عن أحد علماء القانون^(٢): (إذ أصبح يقصد اليوم بعبارة «القانون الوضعي» القانون النافذ بالفعل، أو القانون وكفى)^(٣).

وعلى هذا الأساس: يعرف القانون الوضعي عند علماء القانون مجرداً من لفظة الوضعي، وإن أردنا تعريف القانون مجرداً لزم تعريفه بما يحمل من معانٍ، وما يفيد من دلالات، ففي الاصطلاح القانوني: يفيد القانون معنيين أحدهما: معنى عام، والآخر: معنى خاص، فيعرف القانون العام في الاصطلاح على أنه: مجموعة من القواعد العامة والمجردة التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمع، والمقتزنة بجزء دنيوي، والتي تلزمهم السلطة العامة باحترامها ولو بالقوة إذا لزم الأمر^(٤)، وأما القانون بالمعنى الخاص يراد به: قاعدة معينة أو مجموعة معينة من القواعد تسنها السلطة التشريعية لتنظيم أمر معين في مجال معين، فيقال: «قانون الحمامة. قانون نزع

(١) راجع في هذا البحث، ص ١٥٦.

(٢) هو: عبد الحي حجازي، صاحب كتاب المدخل لدراسة العلوم القانونية.

(٣) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٩.

(٤) انظر: المدخل إلى علم القانون، عوض أحمد الزغبى، ص ٨، تاريخ وفلسفة القانون، محمد عبد الملك،



الملكية، قانون العقوبات والجزاء، وغيرها»^(١)، فالقانون بالمعنى العام هو: الذي يعيننا هنا، وهو ما يقصد به «القانون الوضعي»، ولذلك جرى التعبير به عن القانون المطبق في بلد معين، فيقال مثلاً: «القانون الوضعي الأردني»، للدلالة على مجموعة القوانين السائدة فعلاً، والمطبقة في الأردن في الوقت الحاضر، أيّ كان مصدر تلك القواعد^(٢).

القانون الوضعي عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يعرف عبد الكريم زيدان القانون الوضعي بصفة عامة بأنه: (القانون الناشئ عن الإرادة البشرية)^(٣)، ومن ثم يقول: (وهذا هو المعنى الأساسي لكلمة «الوضعية»)^(٤)، أي نشأت من إرادة الإنسان.

ثم يورد أهمية القانون بالنسبة للمجتمع وضروريته في تنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم، وفي معرض ذكره ينتهي إلى تعريف القانون بقوله: (وفي ضوء ما ذكرناه يمكن تعريف القانون الذي هو محل دراستنا بأنه: مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الاجتماعية والتي يجبر الأفراد على اتباعها بالقوة عند الاقتضاء)^(٥).

ونلاحظ على تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان: أنه لا يختلف عن التعريف السابق الذي ذكرناه لعلماء القانون، والذي يستندون عليه ويعملون به، وقد تختلف صيغة الألفاظ عند البعض؛ ولكن المعنى العام يبقى كما هو يدور حول القواعد التي تنظم علاقة المجتمع فيما بينهم، ويلزمون باحترامه وطاعته ولو بالقوة عند وجود العصيان والرفض، لذا فهي قوانين تتسم بكونها إلزامية إجبارية.

(١) انظر: تاريخ وفلسفة القانون، محمد عبد الملك، ص ١٦.

(٢) انظر: المدخل إلى علم القانون، عوض احمد الزغبى، ص ٩.

(٣) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) وهذا التعريف للقانون هو: لعبد المنعم البدرابي كما أحال عبد الكريم زيدان إلى كتاب المؤلف «مبادئ القانون،

ص ٩» في حاشية كتابه نظرات في الشريعة الإسلامية، ص ١٧، وبدوا من خلال اللفظ وقوله: (يمكن تعريف القانون)، أنه يميل أو يرجح هذا التعريف عما سواه من التعاريف، ولذا أكتفى به، والله أعلم.

ومن خلال التعريف أيضاً نجد: أنه يوحي إلى وجود من لا يحترم هذا القانون فيعارضه، ولا يكون ذلك إلا لقصور فيه، إما لعدم عدالتها، أو إنها تلبى حاجة فئة من المجتمع على حساب فئة أخرى، وهي التي لا تخضع لهذا القانون ولا تكن له الإحترام، أو أن هذا القانون الوضعي يتعارض مع أحكام الشريعة، وبمعارضته لها فإن النفس البشرية لا تستصيغه ولا تتقبله، لعدم وجود هيبة أحكام الشريعة التي هي من عند الله، وعدم تقبلهم له؛ إما لكونهم مجتمعات مسلمة فهي لا تتقبل ما ينافي الشريعة، أو أنهم غير ذلك ولكنهم أيضاً لا يتقبلونه لعدم عدالته، ولما فيه من العيوب كظيم وجور ونحوه؛ فلهذا هم يجبرون على إطاعته بالقوة، ومن هذا الجبر يتجلى عجز القوانين الوضعية في جعل المجتمعات تتقبلها طوعاً، ويظهر عندئذ مدى ظلمها، فيها من المصلحة الشخصية والغاية الذاتية أكثر مما هي مصلحة للمجتمع، ولأجل ذلك هم تحت ظم تلك القوانين وسلطة أصحابها.

كما إن التعريف يظهر بطلان هذا القانون الذي لا ينتمي للشريعة الخالدة، من خلال العصيان، والجبر القصري وفرضه بالقوة على المجتمعات التي تعمل بالقوانين الوضعية، فيكون الاحترام لها ليس إلا خوفاً من بطش أصحابها، وهذا بخلاف أحكام وقوانين الشريعة التي تمتلك الهيبة، لأن صانعها ومشرعها هو الله سبحانه وتعالى، من له الأمر والنهي والحكم له وحده.

الفرع الثاني: وظيفة القانون أو غايته:

تتحدد وظيفة القانون: ببيان الأغراض التي يرمي إلى تحقيقها، والوسيلة التي تتخذ لبلوغ هذه الأغراض^(١)، ولهذا بين عبد الكريم زيدان هذه الوظيفة أو هذه الأغراض، وهي: العمل على أن يعيش الأفراد في المجتمع بسلام، في ظل النظام الذي يحققه لهم القانون، ويقصد بذلك النظام الاجتماعي، من خلال تنظيم المجتمع على أسس تضمن بقاء الجماعة وتقدمها وتحقيق العدالة فيها والتوفيق بين مصالحها ومصالح الأفراد، وضمان حرياتهم^(٢)، غير أن عبد الكريم زيدان توسع في بيان هذه الوظيفة بحسب انقسام علماء القانون إلى تيارين، وهذا الانقسام أتى بسبب فهمهم

(١) انظر: المدخل إلى علم القانون، عوض أحمد الزغبى، ص ١٠.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٨.



لهذه الوظيفة، فهناك ما يسمى: «المذهب الفردي» ولهم مفهومهم وفلسفتهم في فهم وظيفة القانون، وارتكازها في مصلحة الفرد، والتيار الآخر ما يسمى: «المذهب الاجتماعي» وهم يرون أن وظيفة القانون تقوم حول الجماعة نوضحها باختصار كما يلي:

١. وظيفة القانون في المذهب الفردي: أصحاب هذا المذهب كما يبين عبد الكريم زيدان

يرون أن الفرد هو الغاية من التنظيم القانوني، وعلى هذا فالقانون يوضع لتحقيق السعادة لهذا الفرد ويضمن حقه ويحمي حريته، ومع أن أصحاب هذا المبدأ لا ينظر إلى الفرد على أنه منعزل عن المجتمع، وإنما هو فرد يعيش فيه، إلا أنه يراه في هذا المجتمع مركز الدائرة التي يدور حولها القانون؛ فلا يجوز إغفاله، ولا إغفال مصالحه الخاصة بحجة رعاية مصالح المجتمع، فالمجتمع عندهم وجد لخدمة الفرد وليس العكس، فكل ما في المجتمع يجبر أن يوجه لخير هذا الفرد وسعادته وخدمته، ووسيلته إلى ذلك هو القانون بما يضعه من قواعد لتحقيق هذه الغاية، وبهذا يكون حقق مصلحة الفرد، وبهذه أيضاً ليس بغيرها تتحقق مصلحة المجتمع؛ لأن مجموع مصالح الأفراد تساوي مصلحة المجتمع، ويؤكد أصحاب هذا المذهب على أن الفرد ولد حراً فيجب أن يبقى حراً متمتعاً بحريته، وأن القانون هو من يتدخل في تقييد حريات الأفراد إلى أبسط صورة حتى تمتع الجميع بحرياتهم دون تصادم^(١).

٢. وظيفة القانون في المذهب الاجتماعي: ونظرة أصحاب هذا المذهب للإنسان وطبيعته،

فهو طائن اجتماعي مرتبط بغيره داخل المجتمع، ومتضامنا معهم في سبيل تحقيق مصلحة الجماعة، فلا ينظر للإنسان كفرد منعزل مستقل عن جماعته التي يعيش فيها، كما أن المجتمع ليس جمعاً من الأفراد المستقلين المنعزلين؛ وإنما وحدة متجانسة، غايتهم مشتركة هي مصلحة المجموع، فالقانون يجب أن يصنع مصلحة المجتمع في المقام الأول، وأن يسخر الفرد لخدمة المجتمع، فإذا ما تحققت مصلحة المجتمع، فهو بذلك يحقق مصلحته الخاصة، وبعد أن سرد عبد الكريم زيدان رحمته الله التفصيل في شأن المذهبيين

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٩.



وبين أن هنالك من أنتقد المذهبين بأن كلاً منهما مغالٍ في حق الآخر، فالأجدر أن يتخذ منهما سبلاً يأخذ بهذا وذلك كما فعل القانون المدني المصري في فترة من الفترات أن يأخذ بهذا الجمع بين المذهبين، وهو ما يطبق الآن ويعمل به كما وضح ، بعد ذلك السرد قال ﷺ: إن الاتجاه اليوم في وضع القوانين في كثير من الدول هو: الأخذ بالجمع بين المذهبين «الفردى والاجتماعى» ؛ لتحقيق وحفظ مصالح الأفراد الخاصة، ولمصالح الجماعة العامة، ثم يبين أن نتيجة ذلك الجمع أن ظهرت مواد كثيرة في القانون المدني المصري تعبيراً وتطبيقاً لهذا الاتجاه، من مثله قانون العمل^(١).

ونلاحظ في منهج عبد الكريم زيدان في دراسة القوانين الوضعية، أنه وضع التعريف فقط لمقصود القانون الوضعي، ومن ثم اكتفى بسرد أقوال علماء القانون في ذكر وظيفة القانون مع ذكر المذاهب، وأورد أيضاً ذكرهم عيوب ومزايا كل مذهب، كما ذكر قول المنهج الوسط وبين أنه هو المعمول به الآن في بعض الدول، فلم يرجح طريقة المذاهب عن آخر؛ وإنما ينقل أقوال علماء القانون وطرقهم، ومن ثم يبين مكانة وسمو ورفعة قوانين الشريعة الإسلامية، وزيف وبطلان القوانين الوضعية، من خلال سرد عيوب القوانين الوضعية وبيان ضعفها في تلبية حاجات الأفراد والمجتمع، ومن ثم وجدناه يرفضها جملة.

ومن خلال ما سبق توضيحه بشأن القوانين الوضعية يتبين للباحث: أن وظيفة القانون الوضعي تنظم علاقة الأفراد فيما بينهم على أساس نظرة صانعي القانون وأفكارهم، أو من ينشئها، ولا شك أنها نظرة قاصرة، دونية، محدودة بعقله الباطن، الذي يحيط بالسلوك الخارجى للمجتمع والأفراد، وعلى أساس من الدراسة والنظرة القاصرة يتم تكوين تلك القوانين، ومن هنا فهي تبنى على أساس من الاحتمالات والتوقعات، لما سيكون عليه المجتمع، أو أنها تصنع بحسب المصلحة الشخصية لمن لديه السلطة والحكم لإنشاء تلك القوانين وتخدم مصلحته أو مصلحة فئة ما، على حساب فئة ما أيضاً، وإن بدا في ظاهرها المصلحة، للمجتمع.

(١) للاستزادة في تفاصيل المذهبين، والوقوف على انتقادات المذهب الوسط لهما، انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٩-٢٨).

المطلب الثاني

خصائص القاعدة القانونية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: خصائص القاعدة القانونية:

لكل قانون يوضع خصائص، تفهم من معانيه ووظائفه، ومن خلال ما ذكرناه من تعريف القانون الوضعي، نستطيع أن نبين خصائص القاعدة القانونية، وكما رتبها عبد الكريم زيدان في نقاط ثلاث نسردها ثم نفصل في شرحها وهذه الخصائص هي:

١. أولاً: هي قاعدة عامة مجردة.
٢. تحكم «أي تنظم» الروابط الاجتماعية.
٣. تقترن بجزء مادي توقعه الجهة المختصة في المجتمع على المخالف.

أولاً: هي قاعدة عامة ومجردة^(١):

يقول عبد الكريم زيدان: (والمقصود بعموم القاعدة القانونية، وتجريدها، أنها لا تخص شخصاً أو أشخاصاً معينين، بذواتهم، ولا واقعة ولا وقائع معينة بذواتها؛ وإنما هي تذكر الأوصاف التي يتعين بها الأشخاص المقصودون بخطابها، كما تذكر الشروط التي يجب تحقيقها في الواقعة أو الوقائع التي تنطبق عليها، فكل شخص توافرت فيه الصفات التي ذكرتها القاعدة، وكل واقعة توافرت فيها الشروط المطلوبة، انطبقت هذه القاعد على الواقعة أو على ذلك الشخص)^(٢)، والعموم هنا «الأشخاص والزمان والمكان»، فعموم الأشخاص أن القاعدة القانونية تضع الأوصاف والشروط، فإذا تحققت في أشخاص طبقت عليهم القاعدة القانونية، وأما من حيث

(١) الجَرْدُ: فضاء لا نبات فيه، وهي الأرض الجرداء، و(التَّجْرِيد) عزل صفة أو علاقة عزلاً ذهنياً وقصر الإعتبار عليها أو ما يترتب على ذلك، (مجرد) اسم مفعول من جَرَدَ، وهي محض، صفة الشيء بصرف النظر عن المسند إليه، انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (١/٣٦١)، مادة (جرد)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٢/٤٥٥)، مادة (جرد)، والمعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (١/١١٥)، مادة (جرد).

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٣١.



المكان فكافة العلاقات القانونية تطبق في إقليم الوطن «البري والبحري والجوي». أي داخل حدود الدولة، وأما من حيث الزمان فتطبق القواعد القانونية، من تاريخ صدورها^(١). وفي هذا العموم والتجريد، لا يشترط عبد الكريم زيدان تعلق القاعدة القانونية بجميع الناس؛ ويعلل ذلك: بأن القاعدة القانونية تخاطب الناس بأوصافهم، ولهذا يجوز لها أن تخص فئة معينة لتحقق الأوصاف فيها دون غيرها، مثل: «الأطباء والمحامين»، وفي رأيه قد تضيق هذه الفئة وقد تتسع، وقد يصل مدى هذا الضيق لتشمل شخص واحد فقط، ومع ذلك تبقى قاعدة قانونية، مادام أن المخاطب لم يتحدد بذاته وإنما بوصفه، كالقاعدة التي تتعلق برئيس الدولة، من جهة شروط اختياره، أو من حيث سلطانه^(٢)، وما فات أو انتفى من هذه الخصيصة، من شروط، كأن تخاطب أشخاص بعينهم، فلا تعد هذه قاعدة قانونية، وعد ذلك قراراً كالقرار الإداري، أو الحكم الصادر من القضاء بحق شخص معين، كما أن القاعدة القانونية لعمومها وتجريدها، لا تنتهي بمجرد تطبيقها لأول مرة بل أنها تستمر بعد التطبيق؛ لأن تطبيقها لا يتعلق بشخص معين بالذات، أو بواقعة معينة بالذات، وأما بالنسبة للعموم في الزمان والمكان، فيجوز أن توضع القاعدة لزمان محدد، كالأحكام العراقية التي أصدرت في فترة الحرب، أو في حالات الطوارئ التي يحددها القانون، وكذلك لا تكون القاعدة واجبة التنفيذ في كل مكان من أنحاء الدولة لظروف خاصة تقتضي اختصاص إقليم معين بقانون معين^(٣)، وينتهي ﷺ إلى ذكر ما يترتب على خصيصة العموم والتجريد، من استقرار للنظام، وتحقيق المساواة بين المواطنين أمام القانون؛ والسبب خضوعهم لقانون وأحكام واحدة، وهذا ما يحقق العدالة في المجتمع، وكما أن هذا العموم يجعل جميع الوقائع معروفة نتائجها مقدماً عند جميع المواطنين^(٤).

(١) انظر: تاريخ وفلسفة القانون، محمد عبد الملك، ص ١٧.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص (٣٢-٣٣).

(٤) المرجع السابق، ص ٣٣.



ثانياً: أن القواعد القانونية تحكم الروابط الاجتماعية:

ومعنى هذا أن القاعدة القانونية تنظم الروابط الاجتماعية بين الأفراد، فهي تهتم بالسلوك الظاهر والملموس، وعلى هذا فالقاعدة القانونية لا شأن لها بنوايا الأفراد وقصودهم؛ لان النوايا ليست سلوك محسوس ولا ملموس، فإن هم شخص بقتل أحد من الناس، فالقاعدة القانونية لا تحاسبه على ذلك مالم يظهر أثر لذلك القصد في الخارج على شكل فعل محسوس، تتجه إلى إزهاق روح ذلك الشخص^(١).

علاقة الإنسان بخالقه في ظل القاعدة القانونية:

القاعدة القانونية كما أسلفنا تنظم السلوك الخارجي للإنسان، وهذا لا يعني أنه لا علاقة لها مطلقاً بعلاقة الإنسان بخالقه، فقد جاء في كتاب النظرات لعبد الكريم زيدان، أن القاعدة القانونية تهتم بالدين، فهي تكفل حق الحرية في ممارسة الشعائر الدينية، وتحرم كل ما قد يؤدي إلى الاعتداء على الدين، فالقانون يحمي الشعور الديني عند الأفراد، كما ذكر أنه قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك بأن يضع القواعد التي على أساسها تقيم الدولة المؤسسات الدينية، وترصد لها الأموال، وتسمح للأفراد بالانتساب إليها^(٢).

علاقة القاعدة القانونية بواجب الإنسان نحو نفسه:

قد يقال إن القاعدة القانونية تنظم سلوك الإنسان بعلاقته بغيره، فهل يعني ذلك أن لا علاقة لها بواجب الإنسان نحو نفسه؟

فالجواب نلخصه مما أورده عبد الكريم زيدان، بان الإنسان جزء من المجتمع، ونحو هذا المجتمع عليه واجبات يقوم بها كي ينهض بالمجتمع ومن أجل تقدمه ورقية، ومن هذه الواجبات أن لا يضر غيره نتيجة إخلاله بواجبه نحو نفسه، ولهذا كان للقاعدة القانونية نوع من الاختصاص بتحديد واجبات الشخص نحو نفسه، والتي هي بنفس الوقت واجباته نحو المجتمع^(٣).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص٣٤، والمدخل إلى علم

القانون، عوض احمد الزغبى، ص١٨

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص٣٥.

(٣) المرجع نفسه.



ولأن إلحاق الضرر بالنفس بسبب إهمالها وعدم الاهتمام بها، أو إزهاقها، أو لم يكمل نفسه من الناحية المادية أو المهنية، فيضر نفسه ويضر أفراد من المجتمع «كالأسرة» أو الجماعة لذا فالضرر قد يكون نفسي على الفرد من حيث موضوعه، ولكنه اجتماعي من حيث آثاره؛ لذلك وجب على القانون التدخل، لحماية النفس من إزهاقها «كالانتحار»، وتمنعه من أتلاف أحد أعضائه، وغيرها مما تدخلت فيه القاعدة القانونية، لحماية واجبات الشخص نحو نفسه^(١).

ثالثاً: الجزاء في القاعدة القانونية:

يعرفه عبد الكريم زيدان رحمه الله على أنه: (الأثر المترتب على مخالفة القاعدة القانونية، والغرض منه حمل الأفراد على إطاعة القانون وعدم مخالفته)^(٢)، كذلك ومن أجل أن يؤدي القانون وظيفته في إقرار النظام في المجتمع؛ لا بد من الجزاء على من يخالفه أو من يعبث بهذا النظام، وهو الوسيلة لتحقيق الطاعة لهذا القانون بالقهر والإجبار، وتقوم به السلطة المختصة في المجتمع المخالف^(٣).

وليس معنى هذا أن القانون لا يطاع إلا بالقهر، كما بين ذلك علماء القانون وذكر ذلك عنهم عبد الكريم زيدان، من أن الالتجاء إلى الجزاء هو من الأمور الاستثنائية، ففي الغالب يكون احترام الأفراد للقواعد القانونية هو بالاختيار، وما اسند إلى القواعد من جزاء، من أجل اللجوء إليه عند الاقتضاء، في تلك الحالات عند الخروج عنه، وإلا فالأصل أن القواعد القانونية وضعت لتوافق حاجات المجتمع، وهي أيضاً مصدر لقوة الجماعة، ولهذا ففي الغالب هي تحترم وتطاع بالاختيار، وعلى هذا القول «من أن القانون مطاع بالاختيار» يقول عبد الكريم زيدان: (ومهما قيل من أن القوانين تطاع طوعاً لا كرهاً وإن الغالب فيها هو هذه الطاعة، إن هذا القول لا يؤيده الواقع)^(٤)، ومستند الدكتور عبد الكريم زيدان في هذه القاعدة: كون هذه القوانين جافة خالية من

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص ٣٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع السابق، (٣٦-٣٧).

(٤) المرجع السابق، ص ٣٨.



معاني الروح، وموجهة لخدمة طبقات معينة، ومع عدم اعتبار قداستها من جهة المصدر فيسهل التمرد عليها إذا ضعفت الرقابة من جهة مصدرها، ومثال ذلك إشارات المرور إن تغيب شرطي المرور وجدنا عدم الالتزام بالإشارة ثم كانت المخالفة.

ويؤيد ذلك قول أحد علماء القانون^(١)، الذي أورده الدكتور عبد الكريم جاء فيه: (أنه لا تجوز المبالغة في ذلك الوازع النفسي «أي أن القانون مطاع بالاختيار لوازع ضمائرهم» فاحترام الفرد من ذاته وحباً في طاعته لا يعدو أن يكون أمنية محمودة، وفي الحقيقة أن إطاعة القانون لا تكون حباً فيه بقدر ما تكون خوفاً منه، حتى إذا ما زال ذلك الخوف، زال معه ذلك الاحترام من نفوس الأفراد)^(٢).

ودليل ذلك أنه إذا ما زال ذلك التنظيم القهري في الجماعة أو يتعطل بسبب كارثة أو حادثة غير عادية حتى تعم الفوضى وينتشر الاضطراب، وابتسط ما يشهد على ذلك ما يحدث الآن في الدول العربية حتى إذا ما أزيح النظام الحاكم، أو زال الخوف في نفوس الأفراد، بادروا للخروج والمظاهرات، والثورات خير دليل.

خصائص الجزاء في القاعدة القانونية:

يميز علماء القانون الجزاء في القاعدة القانونية بعدد من الخصائص، نذكرها في نقاط كما جاءت عند عبد الكريم زيدان رحمته الله^(٣)، وهي:

- أ. أن الجزاء حال غير مؤجل، يطبق في الحياة الدنيا.
 - ب. جزاء مادي أو حسي يظهر خارجياً في من ينزل بحقه الجزاء.
 - ج. أن الجزاء توقعه الدولة عن طريق الجهة المختصة.
- إذاً الجزاء في القاعدة القانونية توقعه الدولة في المخالفين، لا الأفراد كما كان في السابق، غير أن هنالك حالات استثنائية يجيز القانون للفرد أن يحمي نفسه ومصالحه بنفسه، وذلك عندما يكون في حالة الدفاع عن النفس، والعرض والمصالح الشخصية، فإن للفرد أن يقف مدافعاً دون

(١) الدكتور عبد الحي حجازي، صاحب كتاب المدخل لدراسة العلوم القانونية.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، (٣٨-٣٩).

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

ذلك، ويبرر ذلك بأن الدولة لا تستطيع إنجاده في الوقت المناسب؛ فكان لا بد من تحويل الفرد المعتدى عليه من الدفاع عن نفسه أو ماله.

كما أن للجزاء في القاعدة القانونية أنواع مختلفة من الأجزية، فمنها الجزاء الجنائي، والجزاء المدني، والجزاء الإداري، وغيرها، كما أن لكل نوع من هذه الأنواع صور متعددة فمثلاً في الجزاء الجنائي والذي يعد أشد أنواع الجزاء فهو يقع في حق القاتل والسارق، ويكون إما بالقتل «الإعدام» أو بتقييد الحرية كالسجن مع الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة، وهناك الغرامات، وهناك الحرمان والمصادرة وغيرها.

أما الجزاء المدني فمن صورته إجبار الشخص المعتدي على القيام بما لم يرد القيام به: كالحكم على من يحوز على مال الغير بغير حق أن يرده إلى مالكه، أو الحكم في تسليم طفل إلى من له الحق بحضانته شرعاً، ومن صورته أيضاً إعادة الحالة إلى ما كانت عليه قبل المخالفة، فمن أمثلتها كمن يبني بيتاً في أرض ليست ملكه فيأمر بهدم البيت الذي بناه دون إذن صاحب الأرض، ومن صورته الفسخ والتعويض وغيرها^(١).

ومن الملاحظ على الأجزية في القاعدة القانونية، أن أغلبيتها تقليدياً أو مستمد من الأجزية الشرعية، كجزاء القتل هو الإعدام للقاتل، أو السجن مع الأعمال الشاقة، كذلك في حال السرقة، قد يكون بقطع يد السارق، وفي الجزاء المدني فالجزاء ليس إلا صورة مقتبسة إذا صح القول من أجزية الشريعة الإسلامية، ولكنه لا يتحرى فيها العدالة عند إقامتها، كما في أجزية الشريعة الإسلامية، لا أقصد هنا مسألة التقنين التي تجري على الأحكام الشرعية في الدول المسلمة، فتلك أحكام مردها الشرع وما جرت عليه من صورة التقنين وإلباسها ثوب الإلزام والجبر فذلك من قبيل السياسة الشرعية؛ إنما القصد هنا ما تقوم الدول الغير مسلمة من دراسة للدين الإسلامي وتأخذ منه بعض الأحكام فتجعلها قانون أو حكم يطبق في حق المخالفين، ومثال ذلك ما قامت به الولايات المتحدة كما أسلفنا من محاولة تطبيق حد شارب الخمر، كذلك حد القتل في حق من قتل عمداً، بعض الدول الغير مسلمة توقع هذا الحكم في حق الجاني.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٤٢-٤٣).

الفرع الثاني: علاقة خصائص القاعدة القانونية الوضعية بالسياسة الشرعية؛

سبق معنا في هذا الفصل بيان العلاقة بين خصائص الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية^(١)، وعرفنا أن العلاقة جزء من كل «أي: أن السياسة الشرعية هي جزء من هذه الشريعة»، وعلمنا: أن ما ينطبق على الشريعة الإسلامية من خصائص وسمات ومميزات، هي نفسها ميزات السياسة الشرعية.

كما عرفنا: أن ما كان من الأحكام لا يستند لدليل شرعي، أو أصل من أصول الشريعة الكلية والجزئية، فهو ليس بشرعي، ويندرج تحت الأحكام الوضعية المنافية للشرع، وعلى هذا فلا يمكن إيجاد علاقة تربط القواعد القانونية وخصائصها بالسياسة الشرعية؛ لأن السياسة الشرعية كما عرفنا تمتاز بصفات مشرعها وهو الله سبحانه وتعالى، أما القواعد القانونية الوضعية وإن حاولت التشبه في تسمية خصائصها، بخصائص أحكام السياسة الشرعية، من حيث العموم، وجلب المصلحة، وغيرها إلا أنها زائفة قاصرة تتسم أيضاً بصفات صانعها وهم البشر، فالعموم فيها عموم لأفراد المجتمع مع تهميش لمصلحة الفرد الشخصية، كما أن العموم فيها يقتصر على من داخل إطار الدولة فقط، بعكس عموم أحكام السياسة الشرعية الذي يشمل النطاق العالمي يطبق في كل مكان من أرض الله الواسعة.

والصفة الوحيدة التي يتشارك فيها صورياً فقط، القانون الوضعي والسياسة الشرعية، هو إنه يتم استنباط الحكم أو إنشاء القاعدة القانونية عن طريق الاجتهاد، وشتان بين اجتهاد السياسة الشرعية المعتمد على الشرع، وأدلته واعتبار قواعده وأصوله، وبين الاجتهاد الذي لا يسوغه دليل أو قد يكون تقليدياً لأحكام أو مأخوذاً من أحكام ودساتير دول أخرى، وقلنا صورياً أي بالنظر إلى الشكل الذي يتم عبره استنباط الحكم، ففي السياسة الشرعية يكون استنباط أحكامها عن طريق أهل العلم والفقهاء، من لهم دراية بالشرع، وفراسة في الوصول إلى أبعاد النص القرآني وما خلفه من أحكام خفية يعجز عن إدراكها الإنسان العادي، بينما اجتهاد أصحاب القانون الوضعي لا ينظر في دلائل النص القرآن، بل لا يستند للشرع أصلاً.

(١) راجع في هذا البحث ص ١٤٧ وما بعدها.



كما تنشأ علاقة بسيطة بين القوانين الوضعية والسياسة الشرعية في مسألة التقنين التي تجري في الدول المسلمة، عندما تقوم بعض الدول كاليمين بالباس أحكام الشريعة ثوب القانون وتطبيقها جبراً، فذلك إنما يعد من باب السياسة الشرعية: وهو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بقوة السلطة وهيمنتها بالطرق والسبل التي يضعها رئيس الدولة أو من ينوب عنه، والحقيقة هي أنها ليست قوانين وضعية أو ما شابه، وإنما هو سلوك تقوم به السلطة التشريعية في الدولة في استخلاص الأحكام الشرعية، وجعلها في صورة قوانين ملزمة، وهذا لا يعني أننا ننزلها منزلة الأحكام الوضعية وشتان بين هذه وتلك.

ومن هنا يمكننا القول إن الخلاصة في علاقة السياسة الشرعية بالقانون الوضعي وخصائصه، بأنه مهما حاولنا أن نوجد العلاقة بين السياسة الشرعية والقوانين الوضعية، فسينتهي بنا المطاف إلى ذكر الفوارق بينهما والسبب في ذلك يرجع إلى عدم وجود روابط بين السياستين لا من قريب ولا من بعيد بالجملة، بل أن العمل بالسياسة الوضعية وبيع بعض أحكامها قد يكون من الكفر والمحاربة لله عز وجل، فلا مجال للمماثلة والمقاربة بينها وبين أحكام السياسة الشرعية التي هي قوانين الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث

تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية

والاجتماعية وعلاقته بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية والاجتماعية:

أولاً: القواعد الطبيعية والقواعد القانونية:

سبق معنا في الدراسة الحديث عن القواعد الطبيعية، والقوانين الشرعية^(١)، فلن نعيد ما سبق ذكره، ولكن يجدر بنا الإشارة هنا أن القواعد القانونية تعني بالعلاقات الاجتماعية بين الأفراد كما في القاعدة القانونية الشرعية، إلا أن الاعتناء هنا يكون قاصر كونها ناشئة عن البشرية تخدم مصالح شخصية أو طبقة معينة^(٢).

ثانياً: القواعد القانونية والقواعد الدينية:

في القواعد الدينية هنالك أحكام تتعلق بالعقيدة وأحكام تتعلق بالأخلاق، وأحكام تتعلق بالأفراد وتنظيم روابطهم فيما بينهم، ومن هذا كما يقول عبد الكريم زيدان يتضح أن أحكام الدين واسعة تعم كل جوانب الحياة، الملموسة منها والباطنية والتي تهتم بالفرد وتنظيم سلوكه داخلياً وخارجياً، دنيوياً وأخروياً^(٣)، بينما قواعد الأحكام الوضعية، فهي لا تعني إلا بالأحكام الدنيوية فقط، وكذلك منها السلوك الظاهر والملموس فقط، ومن ثم فهي ليست إلا من النوع الثالث وهو الذي يهتم بأحكام المعاملات، ومن ثم فالجزاء فيها دنيوي فقط بعكس القواعد الدينية التي يكون فيها الجزاء دنيوي وأخروي^(٤).

(١) راجع في هذا البحث ص ١٤٣.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، (٤٥-٤٦).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٤٦.

(٤) أنظر: المرجع السابق، ص ٤٧.



القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية^(١):

في مسألة الأخلاق يصيغ عبد الكريم زيدان رؤية علماء القانون، والشائع بينهم، على شكل مقارنة من حيث الغاية: فيجعلون فيها القواعد الأخلاقية، في منزلة الكمال ومنزلتها أسمى؛ لا أنها تدعو الفرد للفضيلة، وتحثه عليها، وتنهيه على الرذيلة وتنهيه عنها، بينما غاية القواعد القانونية إقرار النظام في المجتمع وحفظه، أما من حيث النطاق: فنطاق الأخلاق أوسع، فهي تدخل في واجب الإنسان نحو نفسه، ثم واجبه نحو الغير، كما تعتنى الأخلاق بالنوايا والقصود، بينما في القانوني يضيق به الحال على السلوك الظاهر، وعلاقة الإنسان مع غيره، ودون اهتمامها بواجب الإنسان نحو نفسه.

مما سبق يتبين أن القانون لا يأبه للأخلاق، ولا يلتفت إليها، في بعض ما يضعه من قواعد قانونية، كإقرار القانون بفقد الدائن سلطته على مقاضاة المدين بعد مضي ١٥ سنة على الدين وذلك من تاريخ استحقاقه، بعكس القواعد الأخلاقية التي تقضي بأن الدين لا يسقط إلا بالوفاء، ومن ناحية «الجزاء»: فالجزاء في الأخلاق يكون بتأنيب الضمير واستنكار الناس، بينما هو في القانون جزاء مادي ملموس، توقع الدولة بالقوة عند الاقتضاء لما لها من سلطان، ورغم محاولة علماء القانون التقريب بين الأخلاق والقانون، بحجة أن للقانون أساساً خلقياً لا يجب إغفاله، وساقوا على إثر ذلك الدلائل والحجج، والتي تثبت أن القانون له صلة بالأخلاق، فقد ذكر عبد الكريم زيدان القول الراجح في علاقة الأخلاق بالقانون، وذلك على شكل مقارنة في تلمس وجه الشبه والاختلاف بينهما، وخلاصة ما ذكره عنهم: أنه لا تعارض بين الأخلاق والقانون، ولا يجوز أن يفهم من ذلك أن أي قانون لا يطابق الأخلاق لا يعد قانون، فهي ليست بضرورية تلك المطابقة قانونياً، وإنما ضرورتها أخلاقية، كما إن اختلاف القانون عن الأخلاق، لا يجرّد القاعدة القانونية من صفتها القانونية، وهذا يدل على أن الأخلاق والقانون ليسا شيئاً واحداً، وإنهما وإن تداخلا فيما بينهما في علاقات كثيرة ومتعددة فإنه ما يزال كل منهما محتفظ بذاته الخاصة^(٢).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٤٧-٥٠).

(٢) أنظر: المرجع السابق، ص ٤٨.



القاعدة القانونية وقواعد المجاملات^(١):

يقول عبد الكريم زيدان: أن هذه القواعد «أي قواعد المجاملات والعادات والتقاليد»، من القواعد التي تسهم في بناء وتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع؛ وعلى هذا الأساس لها الشبه في قواعد القانون من كونها تنظم السلوك الخارجي لأفراد المجتمع، فمن أمثلة قواعد المجاملات، العزاء، وإلقاء التحية، وحضور الدعوات والأعياد والمناسبات، وغيرها، غير أن القانون لم يضع جزاء في حقها إن تم مخالفتها، بينما الجزاء فيها يكون باستهجان الناس والمعاملة بالمثل، وفيها يقول: أنها تقترب من الأخلاق بقدر ما تبتعد عن القواعد القانونية.

الفرع الثاني: علاقة السياسة الشرعية بهذا التمايز في القاعدة القانونية؛

الأمر سيان هنا، كما في خصائص القوانين الوضعية، فليس هنالك علاقة تذكر بينهما، والمحاولة في إيجاد علاقة إنما عبث، وسينتهي بنا الأمر عندئذ لذكر الفوارق بين السياسة الشرعية والقوانين الوضعية «القواعد القانونية»؛ والسبب في ذلك يرجع إلى التناقض الشاسع بينهما، في كون السياسة الشرعية من عند الله ومن شريعته وصنعه، والقواعد القانونية من صنع البشر، ويكفي في إيضاح ذلك هو: أن كل حكم أو قانون لا يستند لدليل شرعي، ولا يرتبط بأصل من أصول الشريعة، ولا قاعدة من قواعده، فهو ليس بسياسة شرعية، وبالتالي فهو من القوانين الوضعية التي يرفضها الشرع، وبالتالي لا وجود لتلك العلاقة بينهما لا من قريب ولا من بعيد.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٥٠.

المبحث الثالث

فروع الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

ومصادرهما

وعلاقتهما بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مطالب»

- **المطلب الأول: فروع الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية.**
- **المطلب الثاني: فروع القانون الوضعي.**
- **المطلب الثالث: مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وعلاقتها بالسياسة الشرعية.**

المطلب الأول

فروع الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

مهَيِّدًا:

قبل الحديث في فروع الشريعة الإسلامية، نمهّد لذلك بما ذكره الدكتور عبد الكريم زيدان، عن شمول الشريعة الإسلامية، والتي هي خصيصة من خصائصها سبق الحديث عنها عند ذكر خصائص الشريعة، وقلنا فيما سبق أنه يقصد بهذا الشمول أن الشريعة شاملة لكل جوانب الحياة، فهي ترسم للإنسان سبيل الإيمان وتبين أصول العقيدة وتنظم صلته بربه، وتأمّره بتزكية، نفسه وتحكم علاقاته مع غيره، وبهذا فهي تلبّي كل مطالبه ويجد في أحكامها ما يلبي احتياجه، وعلى ضوء هذا الشمول قسم عبد الكريم زيدان أحكام الشريعة إلى ثلاثة مجموعات وهي^(١):

١. أحكام متعلقة بالعقيدة، كالإيمان بالله وبالיום الآخر، ومحل دراستها علم الكلام أو التوحيد.

٢. الأحكام المتعلقة بالأخلاق، كالصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد، ومحل دراستها علم الخلاق أو التصوف.

٣. الأحكام المتعلقة بأفعال وأقوال الإنسان في علاقاته مع غيره، وتسمى الأحكام العملية أو أحكام الفقه، وهي تنقسم إلى العبادات: كالصلاة والصيام ونحوها، والقسم الآخر المعاملات وهو الذي يقصد به تنظيم علاقات الأفراد، وهو الذي تطرق إليه الدكتور عبد الكريم زيدان في دراسته وقال فيه:

وهذا الذي يشمل جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح القانوني، وعلى هذا هي تنقسم إلى ما ينقسم إليه القانون والوضعي من فروع، وعلى ضوء هذا سنتناول دراسة فروع الشريعة لأحكام المعاملات بنفس التقسيم الذي سلكه عبد الكريم زيدان حيث سماها بنفس أسماء القانون الوضعي نتناولها كما يلي:

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (١٣٨-١٣٩).

الفرع الأول: فروع القانون العام في الشريعة الإسلامية:

أولاً: القانون الدولي العام الإسلامي:

ينشئ هذا القانون مع نشوء الدولة، ولا شك أن شريعة الإسلام تأمر بإقامة هذه الدولة تحت ظل الإسلام، ودليل ذلك كم يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: أن في أحكام الشريعة ما يتعلق بهذه الدولة وبموضوعها وعناصرها ونظامها ومبادئها مثل: «الشورى، وكيفية اختيار رئيس الدولة وبيان حقوقه، وغيرها من الأحكام»، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام أول دولة في المدينة المنورة وكان هو رئيسها، وبحكم شمول الشريعة الإسلامية، توجد فيها أحكام وقواعد تحكم هذه الدولة وتنظم علاقاتها، وبهذا القول يستشهد عبد الكريم زيدان على أن في الإسلام قواعد تحكم العلاقات بين الدول، ويقصد بذلك ما يسمى بقانون دولي عام، وهو ما ينظم علاقات الدولة بالدول الأخرى في حالة السلم والحرب^(١).

ويعرف عبد الكريم زيدان القانون الدولي العام الإسلامي بأنه: (مجموعة القواعد والأحكام في الشريعة الإسلامية التي تلتزم بها الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الدول الأخرى)^(٢).

ويعلق على تعريفه هذا، بأنه جزء من القانون الداخلي للدولة، ويعمل ذلك بقوله؛ أن القانون الداخلي للدولة هو الشريعة الإسلامية لا سواها، فهي من تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقات.

كماً أن أساس التزام الدولة الإسلامية بالقانون الدولي العام الإسلامي، هو كونه جزء من الشريعة التي هي من عند الله، وشرع الله يجب أن يطاع ولا يعصى بدليل قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ٣٦﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦]، وعلى هذا الأساس فما وجد من نظم

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٠.

(٢) مجموعة بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان ص ١٦، ونظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤١.



وقوانين وقواعد عند الدول الأخرى في موضوع العلاقات الدولية لا يلزم الدولة ولا يعتبر من قواعد قانونها الدولي العام إلا إذا كان موافقاً لقانونها الإسلامي الداخلي أو كان عند الدول من العرف الصحيح الذي جرت عادة الدول الأخذ به، على أساس أن الشريعة الإسلامية تأمر بمراعاة العرف الصحيح كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان، ويقول أيضاً: بما أن القانون الدولي الإسلامي ينظم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول غير الإسلامية، فهو في أصله منذ نشأته الأولى يتجه إلى هذه العلاقات، لأن المفروض في دولة الإسلام أن تكون واحدة لا متعددة كما هي الآن، وفي شأن هذا التعدد يقول إنه أمر طارئ، وقد أحتاج إلى تبريرات الفقهاء لوجوده واعترافهم به^(١).

مصادر القانون الدولي العام الإسلامي^(٢):

أولاً القرآن الكريم: فهو المصدر الأول لجميع أحكام الشريعة كما يذكر عبد الكريم زيدان، ومن بينها أحكام القانون الدولي الإسلامي، ودلالاته من وجهين:

١. دلالاته على الأحكام الجزئية والقواعد والمبادئ العامة.

٢. دلالاته على المصادر التبعية التي يرجع عليها فيما لا نص فيه مثل «القياس،

المصلحة المرسلّة» وضرب أمثلة لذلك بأسرى الحرب، وكذلك الوفاء في العقود،

ومنها المعاهدات بين الدولة الإسلامية وغيرها.

ثانياً: السنة النبوية المطهرة: فهي تعتبر الأرض الخصبة للأحكام والقواعد المتعلقة

بموضوع القانون الدولي العام الإسلامي، وفيها أمثلة كثيرة كالعهود التي عقدت مع اليهود ومع

قريش وغيرهم، وكذلك في أوامره ﷺ لأمرأء الجيش الإسلامي، وفي هذا كما يوضح عبد الكريم

زيدان منهج مباح سلوكه من قبل الدولة الإسلامية في عقد المعاهدات مع غيرها من الدول.

ويرى الباحث أن ما قام به النبي ﷺ من معاهدات، وعقود، مع قريش ومع اليهود، وما فعله

مع أمرأء الجيوش، من أوامر وتوجيهات، وتوزيع قيادات الجيش، كل هذا من قبيل السياسة

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٤١-١٤٢).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (١٤٢-١٤٤).



الشرعية، ولعل ما يرمي إليه عبد الكريم زيدان في هذا القانون هو السياسة الشرعية وأحكامها بدليل الاستدلالات السابقة، لكنه لم يسمي السياسة بلفظها، وإنما سماها بالمتعارف به في الواقع من تسميات وألفاظ مستعملة فهي لا تسمى سياسة في حاضرتنا وإنما تسمى قوانين.

ثالثاً: آراء الفقهاء واجتهاداتهم: آراء الفقهاء واجتهاداتهم من المراجع الأساسية في أخذ الأحكام في الشريعة الإسلامية، وخاصة فيما لم يرد فيه النص، كما هي مهمة جداً للخليفة في أخذ بعض الآراء الاجتهادية، فإذا أخذ الخليفة برأي اجتهادي، فيجب على الجميع احترامه وتنفيذه، ويقول عبد الكريم زيدان أن الرأي الاجتهادي، لا ينقض برأي اجتهادي آخر إذا ما أخذ به الخليفة، واجتهاد الفقهاء يكون أساسه القياس وقد يكون المصلحة المرسله وسد الذرائع، وكل هذا يجعل مصادر القانون الإسلامي خصبة وواسعة^(١).

وهذا في رأي الباحث يعتبر الباب الأوسع للسياسة الشرعية في استنباط أحكامها فهي من اختصاص أهل العلم والفقهاء والدراية بالدين والفقهاء منه خاصة، وهذا أيضاً من قبيل السياسة الشرعية، أقصد «اجتهاد الفقهاء فيما يأخذ به الخليفة»، فهو في سياسة الدولة مع غيرها من الدول وسياسة العامة من الناس داخل الدولة.

رابعاً: العرف: ويقصد به كما بين ذلك عبد الكريم زيدان «العرف الصريح الصحيح» والذي تجري عليه بعض الدول في علاقاتها فيما بينها، واستدل عبد الكريم زيدان على ذلك من القرآن والسنة، فمن القرآن يقول إنه «أي العرف» يندرج تحت قاعدة رفع الحرج في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨]، وفي نزع الناس وإبعادهم عما أفوهه بلا مبرر فيه نوعاً من الحرج عليهم^(٢).

خامساً: المعاهدات: يقول عبد الكريم زيدان: (عقد المعاهدات بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول الإسلامية أمر جائز تقره الشريعة الإسلامية، ودلت عليه السوابق القديمة في

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٣.

(٢) انظر: المرجع نفسه.



السنة النبوية^(١)، ويقصد بـ «السوابق» أي ما سبق من معاهدات أجراها النبي ﷺ مثل معاهدة الحديبية، ومعاهدته مع اليهود، ومع قريش، والتزام النبي ﷺ بتلك العهود عملاً بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: ١]، وفي الحديث عن النبي ﷺ قال: ((المُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ))^(٢)، وعلى أساس هذا الاستدلال، يجعل عبد الكريم زيدان من المعاهدات التي تكون الدولة الإسلامية طرف فيها جزء من القانون الدولي الإسلامي^(٣).

ثانياً: القانون الدستوري الإسلامي:

يعرف عبد الكريم زيدان القانون الدستوري على أنه: (مجموعة القواعد القانونية التي تعني ببيان نظام الحكم في الدولة وأنواع السلطات فيها وعلاقة بعضها ببعض، والتي تقرر حقوق الأفراد الأساسية وتنظم علاقاتهم بالدولة وسلطانها)^(٤)، ومن ثم يربطها بالشريعة الإسلامية، بحجة شمولها، وبوجود مثل هذه القواعد والأحكام في الشريعة الإسلامية وهي تسمى «القانون الدستوري الإسلامي».

رئيس الدولة في القانون الدستوري الإسلامي:

من الأمور الدستورية الشكلية لقب «رئيس الدولة» باعتباره رمزا يعكس الفكرة التي يقوم عليها نظام الحكم فيها، وهو لقب حديث العهد، بينما كان في العهد السابق اللقب السائد هو لقب «ال خليفة أو أمير المؤمنين»، وكان أول من لقب بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب ؓ حيث كان لقب «ال خليفة» هو اللقب السائد في عهد أبي بكر ؓ وأول عهد عمر ؓ، إلى أن لقب عمر بأمر المؤمنين واستمر هذا اللقب طيلة عهد الراشدين، وامتد كذلك إلى ما بعده من العهود، مع اقترانه أحيانا بلقب آخر: «كال خليفة، والإمام، والسلطان، والملك»، ويتم اختيار الرئيس من قبل الأمة

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (٩٢/٣)، باب أجر السمسة.

(٣) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٠.

الإسلامية، فهي صاحبة الحق في انتخاب الخليفة،^(١) والأصل في انتخابه «أي رئيس الدولة» كما يقول عبد الكريم زيدان: (أن يكون مدى الحياة)؛ ويعلل ذلك بما كان من شأن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، في أن انتخابهم لم يكن موقوتاً بمدة محددة، ثم يستدرك ذلك بقوله: (ويبدو لي أن الاجتهاد يتسع للقول في جواز انتخابه لمدة محددة كخمس سنوات مثلاً قابلة للتجديد)^(٢).

ويرى الباحث أن كلاهما له وجود في الواقع المعاصر، ففي الدولة التي تنتهج منهج الحكم الملكي وتسمى الدولة بالمملكة ورئيسها يسمى بالملك، مثل «المملكة العربية السعودية، والمملكة الهاشمية الأردنية» أو من تنتهج الحكم الملكي دون ما يطلق على الدولة مملكة مثل: «الكويت، قطر، سلطنة عمان» وغيرها، فجميع هذه الدول الإسلامية: الملك فيها والذي هو «رئيس الدولة» يبقى في الحكم مدى الحياة، إلا ما يحدث من انقلاب لإقالته عن الحكم بالقوة، وهو في النادر ما يحدث ذلك، كما أن الملك فيها يتولى الرئاسة ليس بالانتخاب وإنما يتولى الحكم ولي العهد أي بالتوارث.

وفي المقابل في بعض الدول الأخرى تجرى الانتخابات من قبل الأمة أو ما يسمى في عصرنا الحاضر «الشعب» وهم العامة من الناس، وتجري الانتخابات لرئيس الدولة كل خمس سنوات، كما في «اليمن»، ولكن في الغالب يفوز بها الرئيس السابق.

فإذا ما تم إقامة الدولة الإسلامية، وتم اختيار رئيسها من قبل الأمة من الناس، لا بد لهذه الدولة من نظام حكم، ونظام الحكم في الدولة الإسلامية يقوم على مبدأ الشورى وهو ما أمرت به الشريعة الإسلامية لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، فهي من الأمور الضرورية والمهمة للخليفة في إدارة شؤون الدولة.

(١) انظر: الإسلام والدستور، توفيق السديري، ص ١٥٣، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٠.

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.



لذلك يقول عبد الكريم زيدان: (لا بد للخليفة أن يشاور الأمة أو من ينوبها أو ذوي الرأي فيها في شؤون الدولة)^(١).

ومن الملاحظ أن في الدولة الإسلامية سلطات ثلاث يقررها القانون الدستوري الإسلامي وهذه السلطات الثلاث كما بينها عبد الكريم زيدان هي^(٢):

أولاً: السلطة التنفيذية: ويمثلها الخليفة «رئيس الدولة» ونوابه وأعوانه ووزرائه.

ثانياً: السلطة القضائية: ويمثلها القضاة وهم مستقلون عن السلطة التنفيذية ولا يجوز التدخل في قضائهم.

ثالثاً: السلطة التشريعية: ويراد بها في القانون الدستوري الإسلامي كما يبينها عبد الكريم زيدان: وضع القواعد والأحكام الشرعية فيما لا نص فيه، وهي وظيفة المجتهدين المسلمين في الدولة والخليفة إن كان من أهل الاجتهاد^(٣).

ويضيف عبد الكريم زيدان رحمته الله: (أن من حق الخليفة أن يختار رأياً اجتهادياً فيما لا نص فيه ويأمر بتطبيقه في شؤون الدولة، فيصير حكمه حكم القانون لا تجوز مخالفته باجتهاد آخر أو برأي آخر)^(٤)، ويعلل هذا القول على أنه عملاً بالقاعدة الفقهية التي تقول: حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسألة، والقاعدة الأخرى تقول: الاجتهاد لا ينقض بمثله^(٥).

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) والمجتهدين من المسلمين المراد بهم هنا: هم من أهل العلم والفقه فيه، لهم شروط تجعلهم من أهل الاجتهاد المتمكنين ومن يقبل اجتهادهم، فليس كل من بادر للفتيا، واستنباط الحكم سمي مجتهد، وما أكثرهم هؤلاء في زمننا هذا، وقد فصل الدكتور عبد الكريم زيدان في شأن المجتهد وجعل باب كامل في الاجتهاد والتقليد، وأيضاً بين أقسام المجتهدين وحجية إفتائهم عند دراسته لنظام الإفتاء للاستزادة انظر: أصول الدعوة، ص ١٤٨، وما بعدها، والوجيز في أصول الفقه، ص ٣١٥.

(٤) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص (١٥١-١٥٢)



وإذا كانت الشريعة قد أعطت الخليفة، وأوليا الأمر والرأي في الأمة حق التشريع فإنها لم تعطهم هذا الحق مطلقاً من كل قيد، فحق هؤلاء التشريع مقيد بأن يكون ما يصنعونه من التشريعات متفقاً مع نصوص الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية^(١)، وتقييد حقهم في التشريع على هذا الوجه يجعل حقهم مقصوراً على نوعين من التشريع:

١. **تشريعات تنفيذية:** يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية، والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه لضمان تنفيذ القوانين الوضعية.

٢. **تشريعات تنظيمية:** يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة، وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة فلم تأت فيه بنصوص خاصة، ويشترط في هذا النوع من التشريعات أن يكون قبل كل شيء متفقاً مع مبادئ الشريعة العامة وروحها التشريعية، وإلا كان باطلاً بطلاناً مطلقاً، فليس لأحد أن ينفذه وليس لأحد أن يطيعه، وكما يشترط أن يمارس الخليفة «رئيس الدولة» وحده السلطة التشريعية فيما يصدر من تشريعات تنفيذية، لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ الحقيقية وإن كانت في شكلها تشريعاً، ويمارس الخليفة «رئيس الدولة» بالاشتراك مع أهل الشورى السلطة التشريعية فيما عدا ذلك في حدود الشورى وبقيودها التي سبق بيانها، فإذا ما انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع ما استقل الإمام بتنفيذه، لأنه هو القائم على سلطة التنفيذ^(٢).

حقوق الأفراد في القانون الدستوري الإسلامية:

ويقول عبد الكريم زيدان في هذا الحق: (حقوق الأفراد مقررة في الشريعة الإسلامية ومستمدة منها مباشرة، ولا يملك الخليفة ولا غيره سلب هذه الحقوق من الأفراد، وعلى رأس هذه الحقوق حرية الرأي للأفراد، وأساس هذا الحق أن المسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي

(١) انظر: الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عوده، ص (٢٣٢-٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (٢٣٢-٢٣٥).

عن المنكر^(١)، ويستدل على هذا الحق بقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١]، فقد جعل عبد الكريم زيدان من تصرفات الحكام في شؤون الدولة مما يدخل تحت «المعروف والمنكر»، وللأفراد الحق في النصح للحاكم ونهيه فيما يروه مصلحة للدولة.

وقد بين عبد الكريم زيدان الطريقة التي يمكنهم فيها إبداء آرائهم وممارسة حقهم وذلك عن طريق المشافهة والكتابة، فرادى أو مجتمعين، كما أنه لا يجوز لهم التخلي عن حقهم هذا وعده في جوهره (واجب) وليس حقاً فقط^(٢).

ثالثاً: القانون الإداري الإسلامي:

يقول عبد الكريم في شأن وجود هذه القانون في الإسلام: أن قواعده موجودة في الإسلام ولكنها لا تسمى بهذا الاسم «القانون الإداري»، ويقول أيضاً: أنه ربما شملها ما أورده الفقهاء في تعريفهم للإمامة، وأورد تعريف الماوردي للإمامة^(٣) على أنها: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ثم يقول: والمقصود بسياسة الدنيا بالدين: إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدرك المفسدة وفقاً لقواعد الشريعة، ومن أوجه هذه السياسة إقامة العدل بين الناس وإشاعة الأمن والاستقرار وتهيئة ما يحتاجه الناس واستثمار خيرات البلاد وإيجاد المرافق العامة التي تقدم خدماتها إلى الناس لسد حاجياتهم، واختيار الموظفين الأكفاء^(٤).

ويلاحظ مما سبق أن عبد الكريم زيدان يجعل الإدارة قرينة للسياسة، وذلك بقوله (إدارة شؤون الدولة)، مساوية لسياسة الدنيا، وبذلك فهو يعدها من أمور السياسة الشرعية إذا ما حققت

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٢.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٢.

(٣) يعرف الماوردي الإمامة على إنها: (موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)، انظر:

الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٥.

(٤) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٣.



المصلحة العامة، ودرأت المفاصد، وحققت غاية تنظيم الدولة، وتسهيل أمور الأفراد وإدارة شؤونهم فيها ومن الإدارة ما يلي:

١. **اختيار الموظفين:** واجبات الدولة عند عبد الكريم زيدان: يقوم بها موظفي الدولة، ولأجل هذا السبب على الدولة أن تحسن اختيار موظفين أكفاء، فالقاعدة في الشريعة الإسلامية تنص على إناطة أعمال الدولة ووظائفها إلى القادرين عليها والأمناء عليها، فقد جاء في الحديث: ((يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا))^(١)، وهذا الاختيار موكل للسلطة التنفيذية، وعلى أساس هذا المعيار «القوة، والأمانة» يكون الاختيار، فالخليفة هو المسؤول أمام الأمة عن هذا الخلل إن حصل عكس ذلك وأي تقصير في مرافق الدولة سيكون ناجم عن هذا الاختيار^(٢)؛ ولهذا يجب على الخليفة أن يقوم بما يلزم لتحقيق العدل ومنع الظلم، وأول ما يلزمه في هذا الباب اختيار الموظفين الأكفاء والأمناء، والثاني: مراقبتهم.

أمّا اختيار الموظفين الأكفاء، فهذا شيء ضروري؛ لأن الخليفة لا يمكنه أن يباشر أمور الناس بنفسه؛ لأن ذلك فوق طاقته، بل ويستحيل عليه حتى لو أراد، وإنما يباشر أمور الناس بواسطة نوابه، أي: الموظفين الذين يختارهم، فعليه أن يتخير الكفاء الأمين، ومرد الكفاءة إلى القدرة على ما يتولاه، ومردُّ الأمانة عدم التقرُّب^(٣)، وقد تحدث في هذا الجانب كثيراً وليس هذا المكان محل لذكر ما أورده من واجبات الخليفة فقد أوردنا له مطلب في الفصل الرابع نحيل إليه^(٤).

٢. **مراقبتهم الموظفين:** فلا يكفي أن يعين الخليفة الأكفاء الأمناء، بل عليه أيضاً أن يراقبهم في أعمالهم، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، كما يقول الفقهاء، وحتى إذا استبعدنا خيانتهم وغشهم، فلا يمكننا استبعاد خطئهم، وظلم الناس خطأ كظلم الناس عمداً من

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، (٣/١٤٥٧)، باب: كراهة الأمانة بغير ضرورة، حديث رقم (١٨٢٥).

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٥٣-١٥٤).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٣.

(٤) راجع في هذا البحث ص ٣٦٧.



جهة لحوق الضرر بالمظلوم وكرهه للظلم، فلا بُدَّ من المراقبة المستمرة والمحاسبة الدائمة للموظفين، حتى لا تقع خيانة ولا غش، ويقل الخطأ، ويعرف الناس شدة حرص الخليفة على العدل ومنع الظلم^(١).

وهذا الاختيار في نظر الباحث إن كان مطابقاً لذلك المعيار من الكفاءة والقوة والأمانة فهو سبب لنجاح الدولة وازدهارها وتقدمها، وهو سبب للعدل وانتشار الأمن والطمأنينة فيها وكذلك سبب لرضى الناس عن الخليفة «رئيس الدولة» وعدم سخطهم عنه وخروجهم عليه، وفي المقابل إن خالف ذلك المعيار وكان الاختيار بحسب هوى النفس وتولية الوظائف والعمال، منهم غير أهل لها، من لا يتحلون بالأمانة، وكذلك ليس هنا لك رقابة من الخليفة، فهو سبب لسقوطها وانهارها وترديها وسبب للحروب، والفساد المنتشر في أروقتها.

رابعاً: القانون الجنائي الإسلامي:

ويعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (جملة من الأحكام التي تبين الأفعال المحظورة والعقوبات المترتبة عليها لمن يرتكبها)^(٢)، وقد جعل أساس اعتبار الأمر جريمة هو كل فعل يضر بمصالح الفرد والجماعة، وهذا الضرر، هو ما يمس تلك المصالح والضروريات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها وهي: «الدين والنفس، والعقل والمال والنسل وأضاف بعضهم العرض»، فكل ما يصيب هذه الضرورات الخمس أو الست هو جريمة يحاسب عليها مرتكبها ومن أجل حفظها نشأ القانون الجنائي الإسلامي^(٣).

لذا فهو يقسم الجرائم والعقوبات الشرعية إلى ثلاثة أقسام:

١. جرائم الحدود: وهي كالزنا وعقابها الجلد مائة جلدة، والزنا وشرب الخمر عقاب كل واحدة منهما جلد ثمانين جلدة، والسرقه بقطع يدر السارق.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٤.

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٤.



٢. جرائم القصاص والديات: وهي التي تزهد روح المجني عليه أو تصيبه بجراح، وعقوبتها كالقصاص من القاتل بقتله إن توافرت شروط القتل العمد أو بالدية إن لم يكن عمد، والأرش في الجراح أو التعويض في الاعتداء ما دون النفس.
٣. عقوبات التعزير: وهي العقوبات على المحظورات الشرعية التي لم يقدر الشرع لها عقوبات محددة وإنما ترك تقديرها للقاضي وفق ضوابط معينة.

وتقام العقوبة بالتساوي في حق مرتكب الكبيرة دون تفريق بين الأشخاص، فالناس سواسية أمام أحكام الشريعة الإسلامية، كما أن تشريع العقاب «أي العقاب الدنيوي» هو من رحمة الله بعباده، يوضح ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: لأن هذا العقاب يزرع الإنسان عن ارتكاب الجريمة، ويتخلص هو وغيره من ضرر الجريمة، وإذا وقع في الجريمة وحل فيه العقاب، فهي ردع له حتى لا يعود لها مرة أخرى^(١).

ويعقد مقارنة بين القانون الجنائي الإسلامي والقانون الوضعي جاء فيه^(٢):

١. من جهة ما يعتبر جريمة وما لا يعتبر: أن في القانون الجنائي الإسلامي محظورات تعتبر جرائم يعاقب عليها هذا القانون مثل: «الردة والزنا وشرب الخمر»، بينما هذه في القانون الوضعي لا يعتبرها جريمة لذا فهو لا يعاقب عليها؛ وسبب ذلك يرجع إلى الاختلاف في نظرة الشريعة للنظام الاجتماعي، وما تريد منعه من الضرر، وكذلك اختلافهما في النظر إلى مدى رعاية الأخلاق، بعكس الحال في القانون الوضعي، الذي لا يعد مثل هذه المحظورات ضراً، كما أنه لا يأبه بالأخلاق كثيراً.

٢. أما الوجه الثاني من جهة نوع العقاب: أن في الشريعة والقانون الجنائي الإسلامي، عقوبات مثل: «قطع اليد وقطع الرأس والجلد» مثل هذه ليس لها وجود

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص (١٥٧-١٦٠).



في القانون الوضعي إلا في أحوال قليلة، بينما في هذه وفي غيرها من العقوبات التي قررتها الشريعة يتحقق العدل، والزجر ومنع الجريمة.

٣. من جهة الوجهة التي لها حق العقاب: ففي القانون الوضعي العقاب من حق المجتمع لا من حق الفرد، حتى لو وقعت الجريمة على الشخص فأزهقت روحه، أما في الشريعة الإسلامية فالجهة التي تنزل العقاب بحق المجرمين تكون بحسب نوع الضرر ففي جرائم الحدود فالجهة التي تملك حق إنزال العقوبة في الجاني من حق المجتمع؛ لأن ضررها يصيبه مباشرة، أما في جريمة القتل فالضرر هنا يصيب المجني عليه مباشرة والأثر المتروك في أهله أكبر مما يعود على المجتمع، فجعل حق القصاص يطالب به أولياء المقتول.

خامساً: القانون المالي الإسلامي^(١):

يعرف عبد الكريم زيدان القانون المالي في القانون الوضعي على أنه: القانون الذي ينظم مالية الدولة من حيث إيراداتها ومصروفاتها ويبين القواعد التي تحكم ميزانية الدولة وتقوم على ضبط أو تقدير إيرادات الدولة ومصروفاتها.

ومن ثم يقول ومثل هذا المعنى أو المضمون موجود في الشريعة الإسلامية، وهناك موارد معينة للدولة وهناك قواعد تحكم وتنظم تلك الموارد، فالجزية والزكاة والخراج والعشور، والغنائم وغيرها أمثلة لتلك الموارد، وتنظمها الدولة وتبين مصارفها ومقاديرها، وتبين مستحقيها مثل الجند والموظفين والمحتاجين، والمصالح العامة للدولة، وغيرهم، والقانون المالي الإسلامي في نظر عبد الكريم زيدان يعد جزءاً من النظام الاقتصادي الإسلامي، والذي يبين أوجه النشاط الاقتصادي للأفراد في الدولة الإسلامية، كما يبين مبادئه وأساسه ومعالمه، فهو يقوم على أساس أن المالك الحقيقي للأشياء هو الله تعالى، وأن الإنسان وكلياً في ملك الله أذن له الشرع، لذا فهو يتصرف على النحو الذي يريده مالكة الحقيقي.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٦١-١٦٢)، وأصول

الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٨.



وكما هو التصرف يجب أن يكون بطريقة مرضية للمالك الحقيقي، يكون الكسب أيضاً بالطرق المشروعة التي ترضي الله تعالى، ومن تمييزه إخراج ما أوجبه الشرع في هذا المال الذي صار في يد مالكة، ويشير أيضاً إلى أن من حق الفرد مباشرة النشاط الاقتصادي المباح الذي يهواه، وعلى الدولة كفالة المحتاجين وإيجاد العمل للقادرين عليه أو إقراضهم المال ليباشروا حرفهم وصناعاتهم به، وقد فصل في هذا كثيراً في كتابه أصول الدعوة نذكر ذلك أثناء دراستنا للنظم الإسلامية ومنها النظام الاقتصادي في الفصل الرابع.

الفرع الثاني: فروع القانون الخاص في الشريعة الإسلامية:

أولاً: القانون المدني «المعاملات المالية»^(١):

هنالك أحكام وقواعد متعلقة بعلاقات الأفراد المالية، كالبيع والشراء والإجارة والكفالة، وهي كما تسمى بقانون المعاملات المالية، كما وضع ذلك عبد الكريم زيدان، إلا أنها تختلف عن القانون المدني الوضعي من ناحيتين هما «مراعاة الأخلاق، والدين».

فالأخلاق: كما يذكر عبد الكريم زيدان لها مكانتها البارزة في جميع تنظيمات الشريعة الإسلامية، وأحكامها المختلفة، فمن الطبيعي وجود المكانة البارزة لها في أحكام المعاملات المالية الإسلامية بين الأفراد، ولهذا حرمت الشريعة الإسلامية الربا والغش وأمرت باستيفاء الكيل، ووضعت عقوبة للمخالفين، مساوية لحجم المخالفة، بينما في القانون الوضعي فليس ذلك موجود، بل أنها أهدرت الأخلاق وأحلت الربا والعمل به، وساد الغش، والاحتيال والتحايل على سرقة أموال أناس بطرق غير مشروعة كالقمار، ونحوه.

وأما جانب الدين: أي الحل والحرمة يقول عبد الكريم زيدان: هذا الجانب ملاحظ ومعتبر في المعاملات المالية في الإسلام، ويقوم على ملاحظة الظاهر والباطن، فلا يكفي في المعاملة المالية كي تكون صحيحة ومقبولة شرعاً حسب الظاهر، بل لا بد من استيفاء شروط الصحة

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٦٣-١٦٥).

ظاهراً وباطناً، بعكس المعاملات في القانون الوضعي، فليس للحل والحرمة فيها مكان، كما أنها تعتمد على الظاهر في معاملاتها فالقضاء يحكم فيما أثبتته المدعي من إثباتات ظاهرة.

ثانياً: القانون التجاري الإسلامي:

يعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (القانون الذي تعني قواعده بالمعاملات التجارية التي يجريها التجار)^(١).

وهذه الأحكام وإن كانت من قبيل المعاملات المالية إلا أنها تحكمها قواعد خاصة نظراً لاحتياج السرعة في البت بها وعدم التأخير فيها مثل: إثبات الدين التجاري بين التجار بالشهادة مهما بلغ ذلك الدين^(٢).

ثالثاً: قانون الأحوال الشخصية:

الأحوال الشخصية: هي مجموعة ما يتميز به الإنسان عن غيره من الصفات الطبيعية التي رتب القانون عليها أثراً قانونياً في الحياة الاجتماعية. أو هي الوضاع التي تكون بين الإنسان وأسرته، وما يترتب على هذه الأوضاع من آثار حقوقية والتزامات أدبية أو مادية^(٣).

وهي عند عبد الكريم زيدان: (الأحكام والقواعد التي تعني بتنظيم أحوال العائلة، وعلاقات أفرادها فيما بينهم)^(٤)، مثل هذه الأحوال النكاح وما يترتب عليه، والوفاة وما يترتب عليه.

رابعاً: القانون الدولي الخاص الإسلامي:

هو القانون الذي ينظم العلاقات القانونية للأفراد الأجانب، فهو لم يرد في الشريعة بهذا الاسم، كما يشير لذلك عبد الكريم زيدان رحمته الله، وإنما بحثها الفقهاء في كلامهم عن علاقات دار الإسلام بدار الحرب «أي علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول غير الإسلامية»، تحت عنوان

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ص ٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٧.



«السير»، وهو الشخص غير المسلم الذي هو من تبعية دار الحرب، أما إذا دخل دار الإسلام، بأمان فهو «المستأنس»، فإذا ما نشأت علاقة قانونية بين المسلم وكلاهما، كل على حده فالعلاقة تحكمها قواعد القانون الدولي الخاص الإسلامي^(١).

وبين عبد الكريم زيدان أن قواعد القانون الدولي الخاص الإسلامي هي قواعد موضوعية وليست قواعد إسناد، ومعنى ذلك أنها تعطي أحكام خاصة للعلاقات الأجنبية في أحد عناصرها ولا تبين القانون الواجب التطبيق، وهذا هو الاختلاف الجوهرى بينها وبين القانون الوضعى، ثم يعلل ذلك «أي كونها قواعد موضوعية وليست قواعد إسناد»؛ راجع إلى عالمية الشريعة الإسلامية إلهية المصدر؛ ثم يقول: **(ولهذا فهي لا تعترف بأي قانون غيرها يصلح لحكم العلاقات بين البشر)**^(٢).

ولضرورات الواقع واقتصار ولاية الشريعة الإسلامية على دار الإسلام، أقتصر لهذا السبب تنفيذ هذه القواعد والأحكام على دار الإسلام، يقول أيضاً حتى وإن كان هنالك القدرة على تنفيذها في غير دار الإسلام لعدم الولاية^(٣)، كما أن القاضي المسلم ينظر في جميع القضايا المرفوعة إليه، سوى كانت من مسلم أو غير مسلم، إذ أن ولايته تتحدد بنوع القضايا لا بكونها وطنية بجميع عناصرها^(٤).

خامساً: قانون المرافعات المدنية والتجارية:

وعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: **(مجموعة القواعد والأحكام التي تكفل حماية الحقوق وكيفية الحصول عليها)**^(٥)، وموضوعه: كيفية تشكيل المحاكم واختصاصاتها، وكيفية رفع الدعوة إليها، وكيفية المرافعة فيها، ووسائل الإثبات أمامها، وكيفية الدفاع، والطعن في الأحكام الصادرة،

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (١٦٨-١٧٠).

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٧١.



والجهة التي تملك نقضه وإبرامه، وكيفية تنفيذ هذا الحكم وغير ذلك، وهذه المسائل كلها يوجد في الشريعة قانون ينظمها، وتندرج تحت عنوان «نظام القضاء أو أدب القاضي، أو كتاب الدعاوي»^(١). وفي قانون المرافعات الإسلامية، يلاحظ عليه أن قواعده مرنة تتسع لإدخال ما يقتضي سرعة الحسم وتحقيق العدالة، ويمثل لذلك بإدخال بعض المحاكم أكثر من قاضي، وتعيين جهة مختصة بنقض الأحكام وإبرامها، وكيفية تبليغ الخصوم بالدعوى بما يكفل الإسراع^(٢). وفي هكذا فعل يرى الباحث أن ذلك من باب حسن الإدارة والتصرف وهي من أعمال السياسة الشرعية، في جلب المصلحة لأفراد المجتمع، وبذلك يعد من قوانين السياسة الشرعية التي اتصفت بالمرونة، ومواكبة التغيرات ومراعات الظروف.

الفرع الثالث: علاقة السياسة الشرعية بفروع الشريعة الإسلامية؛

كثيراً ما تحدثنا عن شمول الشريعة لكل جوانب الحياة وبيننا كيف أن السياسة الشرعية هي جزء لا يتجزأ من هذه الشريعة، ومن أحكام الشريعة كما بين عبد الكريم زيدان الأحكام المتعلقة بأفعال وأقوال الإنسان في علاقاته مع غيره، وتسمى الأحكام العملية أو أحكام الفقه، ومنها أحكام المعاملات وهي التي يقصد بها تنظيم علاقات الأفراد، ثم يقول: (وهي تشمل جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح القانوني)^(٣)، وهي الأحكام والقوانين التي دل عليها قول عبد الرحمن تاج عند تعريفه للسياسة الشرعية بقوله: هي أسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وعلاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم^(٤)، وهذه الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة والدولة هي أحكام المعاملات، والتي فصلها إلى أحكام الدستور وهي التي تعني بالحكومة وتشكيلها، وأحكام السياسة التشريعية وهي التي تسن القوانين والأحكام، القضائية، التي تفصل في القضايا بين

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (١٣٨-١٣٩).

(٤) السياسة الشرعية والفقه الإسلامية، عبد الرحمن تاج، ص ٨.



الأفراد، وتطبق القوانين والأحكام، وفي هذا التعريف دلالة على وجود علاقة وطيدة بين السياسة الشرعية وقوانين الشريعة الإسلامية، من حيث ارتباطهما بالأفراد، ومسعى كل منهم إلى تنظيم حياتهم على نحو يتوافق مع مقاصد الدين، بحيث يحفظ كل ما أتى الدين لحفظه، ليضمن حياة سعيدة للذين يعيشون تحت ظلال تعاليمه وأحكامه، كما أن المراد بالأمة هنا الدولة وأفرادها، من يحتكمون بحكم الشريعة، ويدل على ذلك قوله وعلاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم «أي الدول».

أولاً: علاقة السياسة الشرعية بفروع القانون العام في الشريعة الإسلامية:

١. علاقة السياسة الشرعية بالقانون الدولي العام الإسلامي: يقول عبد الكريم زيدان: (أن في أحكام الشريعة ما يتعلق بهذه الدولة وبموضوعها وعناصرها ونظامها ومبادئها)^(١)، مثل «الشورى، وكيفية اختيار رئيس الدولة وبيان حقوقه».

وهذه المبادئ هي قواعد أساسية من قواعد السياسة الشرعية، ومجال من مجالاتها الخصبة، فالشورى نهج أمر به الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وهي نهج انتهجه الرسول الكريم ﷺ في إدارته للدولة الإسلامية، فقد استشار أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في يوم بدر، في مواجهة المشركين^(٢)، ويوم الخندق، واخذ بمشورة سلمان الفارسي في حفر الخندق، وهي فعل صحابته الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من بعده في كل أمر عارض لهم، ولذا فهي أمر هام وضروري للحاكم «ال خليفة والإمام ورئيس الدولة»، وهذا أيضاً مما أقرته السياسة الشرعية، وكذلك في قوله: وكيفية اختيار رئيس الدولة وبيان حقوقه، هذه من اختصاص السياسة الشرعية، بل إنها تعد الموضوع الأول من موضوعات السياسة الشرعية، اختيار الحاكم وشروطه وكيفية اختياره، وحقوقه وواجباته

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٠.

(٢) انظر: سنن النسائي، (٣٨٦/٧)، باب: ذكر خير دور الأنصار، حديث رقم (٨٢٩٠)، وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، (١٠١٩/٧)، حديث رقم (٣٣٤٠)، وقال إسناده صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.



وصلته بالأفراد وسياستهم داخل الدولة، وسياسة الدولة بغيرها من الدول وغير ذلك، فكل ذلك من مجالات السياسة الشرعية وموضوعاتها^(١).

كما يقسم عبد الكريم زيدان رحمه الله تلك الأحكام والقواعد والقوانين إلى قسمين قسم يندرج تحت ما سماه القانون الدولي العام الإسلامي، وقسم آخر هو القانون الخاص الإسلامي، وهذه جميعها له صلة وثيقة بالسياسة الشرعية، بل نستطيع القول إنها السياسة الشرعية بذاتها، في أحكامها وقوانينها وقواعدها، وهذا نلاحظه من خلا تعريف عبد الكريم زيدان لتلك القوانين نبينها كما يلي:

ففي تعريف عبد الكريم زيدان للقانون الدولي العام الإسلامية يقول هو: (مجموعة القواعد والأحكام في الشريعة الإسلامية التي تلتزم بها الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الدول الأخرى)^(٢)، فنلاحظ عليه إذا ما قارناه مع تعريف عبد الرحمن تاج للسياسة الشرعية على أنها هي: أسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وعلاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم^(٣).

نلاحظ أن تعريفه جزء من هذا التعريف، وهي مجموعة القواعد والأحكام المتعلقة بعلاقات الدولة مع غيرها من الدول الأخرى، وعلى أساس ذلك فهذا الفرع «القانون الدولي العام الإسلامي» بأحكامه وقواعده، ما هو إلا جزء من أحكام وقواعد السياسة الشرعية، وعلاقته بها علاقة جزء من كل، باعتبار أن السياسة مجالها أوسع وأكبر، وما علاقة الدولة مع غيرها من الدول الأخرى إلا جانب من الجوانب الموضوعية التي تعالجها السياسة الشرعية.

ويدل على هذه العلاقة «جزء من كل» ما علق به عبد الكريم زيدان على تعريفه السابق للقانون الدولي العام الإسلامي بقوله: أنه جزء من القانون الداخلي للدولة، ويعلل ذلك بقوله؛ (أن

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٥٨.

(٢) مجموعة بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان ص ١٦، ونظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤١.

(٣) السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامية، عبد الرحمن تاج، ص ٨.



القانون الداخلي للدولة هو الشريعة الإسلامية لا سواها، فهي من تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقات^(١)، والسياسة الشرعية كما نعلم هي جزء من الشريعة الإسلامية، لذا فهذه القوانين الخاصة بالدولة داخليا وخارجيا جزء من أحكام وقوانين السياسة الشرعية.

مما يزيد الأمر تأكيداً لذلك ما ذكر عبد الكريم زيدان من اعتبار العرف القائم بين الدول وهو دليل آخر من أدلة السياسة الشرعية واعتبار العمل بها وأحد ركائزها ومصدر من مصادرها في استنباط الأحكام ألا وهو العرف، فبعد أن ذكر ما يجب أن تأخذ به الدولة من قواعد وقوانين الدولة الأخرى الموافقة لقانونها الإسلامية، يقول: (...أو كان عند الدول من العرف الصحيح الذي جرت عادة الدول الأخذ به، على أساس أن الشريعة الإسلامية تأمر بمراعاة العرف الصحيح)^(٢).

ومن خلال ما سبق من علاقة القانون الدولي العام الإسلامي، وارتباطه بالسياسة الشرعية، وصلتهما سوياً بالشريعة الإسلامية، يتبين أيضاً أن مصادر هذا القانون هي ذاتها مصادر السياسة الشرعية فمرجعها واحد، ولن نعيد ذكر ما سبق ذكره؛ كي لا نسهب كثيراً في هذا البحث ونكتفي بالإحالة إليها^(٣).

علاقة القانون الدستوري الإسلامي بالسياسة الشرعية:

يعرف عبد الكريم زيدان القانون الدستوري على أنه: (مجموعة القواعد القانونية التي تعني ببيان نظام الحكم في الدولة وأنواع السلطات فيها وعلاقة بعضها ببعض، والتي تقرر حقوق الأفراد الأساسية وتنظم علاقاتهم بالدولة وسلطانها)^(٤)، وفي المقابل يعرف عبد الرحمن تاج السياسة الدستورية على أنها: (النظام الأساسي الذي يبين شكل الحكومة، ويحدد سلطتها،

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين والوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٤١.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) راجع في هذا البحث، ص (١٧٣-١٧٤).

(٤) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين والوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٠.



ويضع الطريقة التي تتبع في اختيارها، كما يحدد السلطات اللازمة لتصريف شؤون الأمة ويقرر الحقوق الواجبة للأفراد والجماعات^(١).

والناظر في التعريفين يرى أنهما يسعيان لنفس المعنى والمراد، وكأنهما يعبران عن مدلول واحد، لترابطهما الكبير وهذا يدل على أمر واحد وهو مدى الصلة بين السياسة الشرعية والقانون الدستوري الإسلامية، وأن هذا الأخير هو جزء من السياسة الشرعية، يعمل بشروطها ومبادئها وفي مجالاتها وموضوعاتها أيضاً، فإذا ما صح لنا القول إن هذا النظام هو النظام السياسي الشرعي، مثال لذلك ما أورده عبد الكريم زيدان وهو:

أ- : رئيس الدولة في القانون الدستوري الإسلامي والسياسة الشرعية: في الدستورية

يسمى «رئيس الدولة» وفي السياسة الشرعية هو لقب «ال خليفة أو أمير المؤمنين»، ويتم اختيار الرئيس «ال خليفة» من قبل الأمة الإسلامية، فهي صاحبة الحق في انتخاب الخليفة^(٢)، وهو كذلك في السياسة الشرعية، ويقول عبد الكريم زيدان: (والأصل في انتخابه أن يكون مدى الحياة؛ لأن السوابق القديمة في انتخاب أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كان لمدى حياتهم)^(٣)، وهذا كان اجتهاد من عبد الكريم زيدان بالقياس لما سبق ويعتبر من باب السياسة الشرعية، ثم يستدرك ذلك بقوله: (ويبدو لي أن الاجتهاد يتسع للقول في جواز انتخابه لمدة محددة كخمس سنوات مثلاً قابلة للتجديد)^(٤)، وهذا اجتهاد آخر نظراً لمستجدات الواقع والتغيرات الطارئة في تقسيم الدولة الإسلامية، فيستلزم مواكبة العصر بأحكام تسايره، واجتهاد عبد الكريم زيدان من قبيل السياسة الشرعية، فهو فيما لا نص فيه.

(١) السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، ص ٨.

(٢) انظر: الإسلام والدستور، توفيق السديري، ص ١٥٣، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٠.

(٣) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.



ب- الشورى في الدستور الإسلامي وعلاقتها بالسياسة الشرعية: هي من القواعد الأساسية للسياسة الشرعية وكذلك الدستور الإسلامي يقول عبد الكريم زيدان: (لا بد للخليفة أن يشاور الأمة أو من ينوبها أو ذوي الرأي فيها في شؤون الدولة)^(١)، وهذا ما تقره السياسة الشرعية في مبدأ الشورى، كما أن التشاور سيكون في الأمور التي لم يرد في حقها نص، وهذا هو مجال السياسة الشرعية، وفي شأنها ذكر أحد علماء السياسة الشرعية^(٢): إن الله أمر نبيه ﷺ بالشورى لتأليف قلوب أصحابه وليقتدوا به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحى من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، ويذكر عبد الكريم زيدان أن هذا القانون الدستوري الإسلامي يقرر سلطات ثلاث «السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية»^(٣)، وهذه السلطات هي ما ذكرها عبد الرحمن تاج في تعريفه للسياسة الشرعية، بقوله: (تدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعها وقضائها وجميع سلطاتها التنفيذية والإدارية)^(٤)، ثم فصل في مهامها والتي هي أيضاً نفسها مهام السلطات التي ذكرها عبد الكريم زيدان، وبهذا فإن القانون الدستوري الإسلامي، هو السياسة الشرعية فيما لم يرد النص في حقه، وفيما استجد من الوقائع والأحداث، فكل ما كان من ذلك في القانون الدستوري الإسلامي فهو من السياسة الشرعية.

علاقة القانون الإداري الإسلامي بالسياسة الشرعية:

هذه العلاقة يقرها عبد الكريم زيدان بقوله بعد أن ذكر تعريف الماوردي للإمامة على أنها: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ثم يقول: (والمقصود بسياسة الدنيا بالدين إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدرك المفسدة وفقاً لقواعد الشريعة، ومن أوجه هذه السياسة إقامة العدل بين الناس وإشاعة الأمن والاستقرار وتهيئة ما

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.

(٢) هو: إبراهيم عبد الرحيم، وكتابه السياسة الشرعية مفهومها ومجالاتها، انظر: ص ٢٧٧.

(٣) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.

(٤) السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامية، ص ٨.



يحتاجه الناس واستثمار خيرات البلاد وإيجاد المرافق العامة التي تقدم خدماتها إلى الناس لسد حاجياتهم، واختيار الموظفين الأكفاء^(١)، وهذا تصريح منه بالسياسة الشرعية، وبلفظ السياسة، مما يثبت القول بأن القانون الإداري الإسلامي جزء من السياسة الشرعية، ويثبت أيضاً صحة ما ذكرناه في أن القانون العام جزء من السياسة الشرعية، وهذه احد فروع القانون العام الإسلامية.

علاقة القانون الجنائي الإسلامي بالسياسة الشرعية:

يعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (جملة من الأحكام التي تبين الأفعال المحظورة والعقوبات المترتبة عليها لمن يرتكبها)^(٢)، وفي القانون الجنائي كما يقول عبد الوهاب خلاف: (لم يحدد الشرع عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين، الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، والذين يقتلون النفس بغير حق، والذين يرمون المحصنات الغافلات، والزانية والزاني، والسارق والسارقة، أما سائر الجرائم - من جنائيات وجنح ومخالفات - فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولي الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلاً بصيانة الأمن وردع المجرم واعتبار غيره، لأن هذه التقديرات مما تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان فمهد السبيل لولاة كل أمة أن يقرروا العقوبات بما يلائم حال الأمة ويوصل إلى الغرض من العقوبة، وأرشد الله - سبحانه - إلى أصل عام لا تختلف فيه الأمم وهو أن تكون العقوبة على قدر الجريمة)^(٣)، فقال عز من قائل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [سورة النحل: ١٢٦]، وقال: ﴿فَمَنْ

أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٩٤]، وهذه الأحكام التي يقررها ويقدرها ولي الأمر، هي أحكام السياسة الشرعية، وهي تكون فيما لم يرد فيه النص وكذلك تكون السياسة الشرعية فيما ورد فيه النص ولكن من جهة التطبيق لها، فمثلاً شارب الخمر العقوبة المقررة هي الجلد ثمانين جلدة، وقد تضاعف هذه الجناية إلى مائة جلدة، وهذه الزيادة هي من قبيل السياسة الشرعية، وهذا ما تحدث عنه الفقهاء عند تعريفهم للسياسة الشرعية فعرفها

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٣) السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والمالية، عبد الوهاب خلاف، ص ٢٥.



الطرابلسي بقوله: السياسة شرع مغلظ^(١)، وهذا التعليل إما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التي لم يرد في عقوبتها تقدير من الشارع، أو يكون التعليل بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة^(٢)، وعرفها بعضهم بأنها: (تعليل جنائية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد، وقوله لها حكم شرعي معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم يرد بشأنها نصوص)^(٣)، ومن هنا فالسياسة تدخل في أحكام القانون الجنائي على أنها جزء من أحكامه، لأن أحكام القانون الجنائي هي فيما ورد فيه نص كالقصاص والديات والسرقه وقاطع الطريق وغيرها، وكذلك مالم يرد به نص وهي أحكام السياسة الشرعية.

علاقة القانون المالي الإسلامي بالسياسة الشرعية:

إنما ذكره عبد الكريم زيدان من موارد الدولة من زكاة وخراج وجزية والعشور والغنائم هي موارد تحتاج لنظام ينظم جبايتها وسير تحصيلها وطريقة صرفها وتوزيعها، وقوانين تلزم الأمة بالانصياع لها واحترامها، وهذه الأنظمة والقوانين هي موجودة في الشريعة الإسلامية كما سماه بالقانون المالي الإسلامية، وجاء في كلامه أيضاً: إن القانون المالي الإسلامي هو جزء من النظام الاقتصادي الإسلامي^(٤).

ويقول عبد الوهاب خلاف: السياسة المالية للدولة هي: (تدبير مواردها ومصاريفها بما يكفل سد النفقات التي تقتضيها المصالح العامة من غير إرهاق للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة)^(٥)، ولا شك أن هذا التدبير يكون من قبل ولاة الأمر أو من ينوب عنهم أو من قبل من تم تعيينهم من قبل الخليفة، ويتم ذلك التدبير عبر القانون المالي الإسلامي، والتي أحكامه جزء منها أحكام السياسة الشرعية ويزيد الأمر إيضاحاً لتلك العلاقة ما سبق ذكره في الفصل الثاني من

(١) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، الطرابلسي، (١٦٩/١).

(٢) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٢٤٤.

(٣) نقله العلامة ابن عابدين في حاشية رد المختار، (١٥/٤).

(٤) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٦١-١٦٢)، وأصول

الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٨.

(٥) السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، ص ١٠٩.



ذكر العلاقة بين السياسة الشرعية والتنمية الاقتصادية^(١)، وعرفنا أن الإنسان هو المستخلف لعمارة هذه الأرض، وتتميتها وكسب خيراتها، فإن هذه التنمية الاقتصادية هي جزء من الدين والشريعة، ولا بد لها من ولي أمر يسير هذا النماء، ويدير هذه المخرجات للدولة، حتى لا تتصادم المصالح بين الأفراد، ويحدث الشقاق، وإزهاق النفس والأرواح والخراب، وطالما أن ولي أمر المسلمين وهو رئيس الدولة أو من ينوب عنه أو من كلف بالقيام بتسيير هذا النماء والعمارة للأرض، فهو المخول باختيار الأحكام المناسبة لإصلاح هذا الشقاق ليستمر البناء والعمارة، وإن لم يرد بذلك نص صريح بحيث أن لا ينافي الشرع أو قواعده الأصولية المعتبرة، ومن هذه الأحكام هي أحكام القانون المالي.

ومن هنا فالسياسة الشرعية، والنظام الاقتصادية، ومنها القانون المالي الإسلامي جزء من كل يترابط ويتفاعل ويتكامل في تناسق وتوازن مع بقية الأجزاء المكونة للإسلام، كدين ونظام حياة متكامل، يسيران على ضوابط الإسلام وأحكامه^(٢)، فلا يمكن أن يحصل ذلك التعمير والتمكين والنماء للمجتمعات بعيداً عن مظلة الشريعة، ودون ما يكون هنالك من يقوم بدور ولي الأمر في مراقبة قيام الأفراد بالأنشطة الاقتصادية في ضوء الأصول العامة والأحكام الشرعية.

فإعانة الدولة للرية بما يتوفر لها من إمكانيات وأدوات، وأن تحملهم على السلوك الاقتصادي الصحيح، وتدخل ولي الأمر في سن الأنظمة والخطط والإشراف على الثروات الطبيعية، والمؤسسات النقدية والمصرفية، والعلاقات الاقتصادية الدولية، وعلى الزكاة^(٣)، كل ذلك من السياسة الشرعية، المرتبطة بقواعد الشرع وأصوله، ولا تنفك أبداً عن السياسة الاقتصادية، بأي حال من الأحوال، وعلى هذا فالسياسة الشرعية تعمل جنباً إلى جنب مع القانون المالي الإسلامي في القضايا التي لم يرد في حقها نص صريح، أو التي من شأنها التغيير والتبدل مع مقتضى

(١) راجع في هذا البحث، ص ٧٦.

(٢) انظر: علاقة السياسة الشرعية بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم ص ١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (١٧-١٦).



الواقع فلزم ذلك استنباط أحكام تناسبها، بحيث تكون متوافقة مع مقتضى الشرع وتستند إلى دليل وأصل من أصول الشريعة.

ثانياً: علاقة فروع القانون الخاص في الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية:

علاقة القانون المدني «المعاملات المالية» بالسياسة الشرعية^(١):

عرفنا أن المراد بالقانون المدني: هو القانون المتعلق بعلاقات الأفراد المالية من بيع وشراء وإجارة وكفالة، وغيرها من المعاملات المالية، وهذه المعاملات يحكمها القانون المدني وينظمها، عبر أحكامه التي هي أحكام الشريعة الإسلامية، وفي قانون المعاملات «القانون المدني» اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضي فقال عز شأنه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٢٩]، أما الأحكام التفصيلية لجزيئات هذه المعاملات فلولاة الأمر في كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضي، وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التي تفضي إلى النزاع وتوقع في العداوة والبغضاء فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر وقطع أسباب الشحناء وسكت عن تفصيل الأحكام الجزئية لهذه المعاملات لئتسنى أن يكون تفصيلها في كل أمة على وفق حالها^(٢).

وهذا كله متروك لتدبير ولاة هذه الأمة ليجدوا أحكاماً لتلك الجزئيات بما يناسبها وكل هذا من قبيل السياسة الشرعية، التي تتميز بالمرونة، في مواكبة كل متطلبات الحياة، ويجد الناس فيها بغيتهم، وتدبير شؤونهم دون أية صعاب تعيقهم، وعلى هذا الأساس فصلة القانون المدني بالسياسة الشرعية هو من جهة الحوادث والوقائع التي لم يصدر بحقها حكم أو نص صريح، وفي المعاملات التي تتبدل وتتغير مع تغير الواقع، كما يتصل بالسياسة الشرعية، في الأحكام التي

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٦٣-١٦٥).

(٢) انظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، فؤاد عبد المنعم، ص (٢٥-٢٦).

ورد بحقها نص ولكن من جهة التطبيق لها، وعلى هذا فالسياسة هي الجزء المكمل للقانون المدني الإسلامي^(١).

علاقة القانون التجاري الإسلامي بالسياسة الشرعية:

يعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (القانون الذي تعني قواعده بالمعاملات التجارية التي يجريها التجار)^(٢).

وعلى أساس هذا التعريف يتبين أن أحكام القانون التجاري الإسلامي تندرج تحت أحكام المعاملات ولكنها خاصة بالتجار ونحوهم، ومن هنا فما كان من علاقة للسياسة الشرعية بأحكام المعاملات المالية «القانون المدني»، فهي كذلك نفسها العلاقة التي تنشأ بين القانون التجاري والسياسة الشرعية، من حيث أن ولي الأمر هو من يلتزم بتنظيم هذه المعاملات بين التجار ويضع الأحكام للأمر التي لم يرد نص بحكمها أو التي من شأنها أن تتبدل وتتغير بتغير الزمان والمكان، كذلك لولي الأمر، أن يراقب التجار في تعاملاتهم مع الأفراد، ومنع الاحتكار والنصب والاحتيال والغش، وكل هذا من أعمال السياسة الشرعية في جانب التجارة.

علاقة قانون الأحوال الشخصية بالسياسة الشرعية:

مما سبق معرفته في بيان المقصود بالأحوال الشخصية وقانون الأحوال الشخصية، من ترتيب أحوال الأسرة في المجتمع والقوانين التي تعمل على تنظيم العلاقات فيما بينهم، نجد أن للسياسة الشرعية صلة بتلك الأحكام وذلك التنظيم فلا يمكّم الاستغناء عنها وذلك فيما استجد في حياتهم من أمور، فمن السياسة الشرعية ما تعلق بالزواج، مثل منع الزواج الذي يكون فيه فارق السن كبير بين الرجل والمرأة وحدده البعض بأكثر من عشرون سنة، وحجة ذلك المنع ما يترتب على ذلك الزواج من حياة تعيسة بين الزوجين، وقد يفضي إلى مفاسد ونشوز الزوجة وعصيانها لزوجها الذي يكبرها بالسن كثيراً، وقد يفضي إلى أكثر من ذلك بسبب تقصير الزوج في حقها

(١) انظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، فؤاد عبد المنعم، ص(٢٥-٢٦).

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص١٦٦.

وعجزه عن ذلك مما يدفعها لإشباع حاجاتها الضرورية وخاصة إذا فسد الزمان وضعف الوازع الديني، وتهيأت أسباب الفتنة والانحراف^(١).

ومن صور السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، كذلك زواج السر الذي لم يرد في حقه نص، وكذلك ما يدخل في المهر وتحديده، وأمور كثيرة استجدت وكان الحكم فيها من الاجتهاد على أساس السياسة الشرعية^(٢).

ومن هذا كله تتضح الصلة بين السياسة الشرعية والأحوال الشخصية وعلاقة اتصالها به وطيدة جدا في أمور كثيرة استجدت في الحياة فهي جزء لا يتجزأ من أحكام الأحوال الشخصية وقانون الأحوال الشخصية.

علاقة القانون الدولي الخاص الإسلامي بالسياسة الشرعية:

وهو القانون الذي ينظم العلاقات القانونية للأفراد الأجانب، سواء داخل دار الإسلام أو في دار الحرب، وعلاقة هذا القانون بالسياسة الشرعية تتجلى فيما شرعه الإسلام من الأحكام تدبيرا لعلاقة المسلمين بغيرهم في حال السلم، ومنها يتبين أن الإسلام أسس هذه العلاقة على قواعد العدل واحترام حقوق الأفراد وكفالة الحرية لهم وتبادل المعاملات معهم، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوْلَوْهُمْ ۖ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ [سورة الممتحنة: ٨-٩]، وقوله ﷺ: ((أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))^(٣)، ووجه الدلالة هنا هو العدل والقسط وعدم الظلم لغير المسلمين المقيمين في بلاد

(١) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ص ٥٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) أخرجه أبي داود في سننه، (١٧٠/٣)، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا، حديث رقم (٣٠٥٢)، وصححه الألباني في الجامع الصغير، (٥١٨/١)، حديث رقم (٢٦٥٣).



الإسلام، أو الذين خارج بلاد المسلمين، ما دام أن هنالك عهود ومواثيق قائمة معهم، على أساس السلم والهدنة، فالوفاء بالعهد وحسن المعاشرة مما جاءت به الشريعة الإسلامية، والأحكام التي قررها الإسلام في هذا الباب يعامل بها غير المسلمين الذين لم يقاتلوا المسلمين في الدين ولم يعتدوا عليهم أي عدوان سواء كانوا مقيمين مع المسلمين في دار الإسلام أم في دارهم^(١)، ولا يأبى حسن معاشرة المسلمين لغير المسلمين والمساواة بينهم في الحقوق والحريات وتبادل الحاجات والبر والإقسط ويؤخذ من قول خالد بن الوليد في عهده: ولهم كل ما لبسوا من الزي إلا زي الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم ومن قول أبي عبيدة في عهده: ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم، إن المسلمين لم يحرموا على غير المسلمين أي لباس إلا زي الحرب لأنه يثير الشحنة ولا يتفق مع المسالمة، وفي هذا رعاية للمصلحة العامة، وهو من أعمال السياسة الشرعية، كذلك ولم يحرموا عليهم التشبه بالمسلمين في زيهم ازدرأ لهم لأنهم قد يلبسون ما هو أعلى وأقوم؛ وإنما أراد المسلمون أن تكون لكل طائفة قومية مميزة بمميزات من دين ولغة ولباس وسائر المميزات، ولهذا يوجد في السنة كثير من الأحاديث ترمي إلى الاحتفاظ بالقومية وعدم فناء الأمة في غيرها مثل: «مخالفة سنة المجوس، ومثل النبي عن التشبه بغير المسلمين»^(٢)، والسياسة في هذا الجانب من عدة وجوه، الوجه الأول فيه رعاية للمصلحة العامة للمسلمين وحفظ هويتهم المسلمة، من أن تنطمس أو يشوبها الضلال والغي والشبهات، ومن وجه آخر سد باب للذريعة وهي التشبه بغير المسلمين في لبسهم الذي قد يفضي إلى ما هو أعظم، وكذلك التشبه في أعيادهم واحتفالاتهم، التي قد تكون باب للبدعة والغزو الفكري، ورغم هذه النواهي إلا ما نلاحظه في مجتمعاتنا العربية من تقليد أعمى للغرب في اللباس والأعياد وغيرها من العادات والتقاليد الغربية التي نقلت لمجتمعنا، هي أسباب انحلال المجتمع العربي وتفكك العالم الإسلامي وسبب للغزو الفكري الذي يجوب أوساط المجتمع العربي، هذا في ظل النهي، كيف بنا لو لم يرد النهي في ذلك لكان الفساد أشد وأعظم.

(١) انظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والمالية، عبد الوهاب خلاف، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.



ومن هنا نجد أن السياسة الشرعية تدخل في أحكام القانون الدول الإسلامي الخاص، فيما يقوم به ولي المر من تنظيم لعلاقات غير المسلمين بالمسلمين وممارسة حياتهم وحرّياتهم داخل الدولة المسلمة، بما يجعل التعايش في استقرار، دون فساد أو إفساد، وبما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، ولهذا فإن القانون الدولي الإسلامي الخاص يعتبر جزء لا ينفك عن السياسة الشرعية.

علاقة قانون المرافعات المدنية والتجارية بالسياسة الشرعية:

سبق لنا تفصيل هذا القانون ونعيد ذكر تعريفه وقول عبد الكريم زيدان في بيانه ليس للتكرار؛ وإنما لنوجد تلك العلاقة بينه وبين السياسة الشرعية بصورة بينة، ففي تعريفه قال عبد الكريم زيدان رحمته الله هو: (مجموعة القواعد والأحكام التي تكفل حماية الحقوق وكيفية الحصول عليها)^(١)، وقال فيه أيضاً: موضوعه: كيفية تشكيل المحاكم واختصاصاتها، وكيفية رفع الدعوة إليها، وكيفية المرافعة فيها، ووسائل الإثبات أمامها، وكيفية الدفاع، والطعن في الأحكام الصادرة، والجهة التي تملك نقضه وإبرامه، وكيفية تنفيذ هذا الحكم وغير ذلك، وهذه المسائل كلها يوجد في الشريعة قانون ينظمها، وتندرج تحت عنوان: «نظام القضاء أو أدب القاضي أو كتاب الدعاوي»^(٢).

ومن هنا تنشأ العلاقة بينه وبين السياسة الشرعية، ففي نظام القضاء، تبدأ من القاضي نفسه واختياره وشروط اختياره، ومن له الحق في اختياره، كما تتمحور السياسة الشرعية أيضاً في صلاحيات القاضي والأحكام التي سيتخذها، والقضايا التي سيفصل فيها، وفي علاقة القاضي بالخليفة، ومدى استقلاله في قضائه، وغيرها من الأمور التي لم يرد فيها نصوص وكان محلها الاجتهاد بما تقتضيه المصلحة، فكل ما يقوم به القاضي من تصرفات وأفعال، اجتهادية غير مستندة لنص صريح، وكان سبيلها المصلحة المرسله والعمل بالعرف وسد الذرائع والاستحسان وغيرها من أصول الشريعة، فهو سياسة شرعية^(٣).

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) في هذا الصدد فصلنا كثيراً في الفصل الرابع المبحث الثاني، نظام القضاء وعلاقته بالسياسة الشرعية، راجع في هذا البحث، ص ٣٥٥ وما بعدها.

كذلك من إنشاء المحاكم والمرافعات والظعن فيها، والسبل التي يكون فيها استدعاء أصحاب الشكاوى «الخصوم» وكل ما يلزم ذلك من مستجدات، ولهذا قال عبد الكريم زيدان: (ويلاحظ على قانون المرافعات الإسلامي أن قواعده مرنة تتسع لإدخال ما يقتضيه سرعة الحسم وتحقيق العدالة)^(١)، والمراد بالمرونة: أي أن أحكامه قابلة للتبدل والتغيير ومجارات الواقع وتقدم المجتمع، وهذا لا شك فيه أنها أحكام السياسة الشرعية التي تتغير وتتبدل بما يلائم الواقع، ويتم ذلك بالاجتهاد، عن طريق القياس والمصالح المرسله وغيرها، وكما أن المرونة تكمن في استنباط الأحكام للوقائع والأحداث التي لم يرد في شأنها نص، أو في التي من شأنها أن تتغير وتتبدل بحكم الواقع، أما التي ورد فيها نص صريح، ولا مجال لتبديلها أو تغييرها فلا يمكن الاجتهاد فيها لان ذلك يعد من باب مخالفة حكم صريح وهذا مما لا تقبله الشريعة ويعد خروجاً عنها، إلا في حالات قليلة لا يتم فيها التغيير وإنما إضافة عقوبة إلى العقوبة المقررة كما هو في حق شارب الخمر الجلد ثمانين ويمكن أن تزداد إلى أكثر من ذلك، وفي جريمة الزنا قد يضاف التغريب إلى الجلد، فمن السياسة الشرعية ما جاء في قول عبد الكريم زيدان: (كتشكيل بعض المحاكم من أكثر من قاضي)^(٢)، فهذا لا خلاف أنه لم يرد في حق هذا الفعل دليل أو نص، فكان من باب المصالح المرسله، وهو سرعة الحسم، وكذلك من السياسة الشرعية قوله: (وتعيين جهة مختصة بنقض الأحكام، وكيفية تبليغ الخصم بالدعوى)^(٣)، فهي طرق من طرق السياسة الشرعية في جانب القضاء؛ والغرض من كل ذلك يكفل الإسراع في حسم القضايا أمام المحاكم، وهذا فيه رعاية للمصالح العامة للأفراد، وتسهيل إجراءات القضاء.

وبالنظر إلى ما سبق في كلام عبد الكريم زيدان، فهذه تعد من اجتهاداته في السياسة الشرعية، التي جاءت متفرقة في طيات كتبه، ولم يصرح عنها أنها سياسة شرعية، ولكنها بينة تفهم من سياق كلامه عن المصالح المرسله، ومسايرة الواقع، ومرونة الأحكام الشرعية، ولربما هو أحد أولئك الفقهاء الذي يعدون السياسة الشرعية هي جزء من الفقه الإسلامي، لا تنفك عنه، ابداً.

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.



المطلب الثاني

فروع القانون الوضعي

كما في الشريعة الإسلامية عند دراستها تم تقسيم القوانين إلى عام وخاص، كذلك هو نفس المسلك يقسم عبد الكريم زيدان أو بالأصح علماء القانون الوضعي يقسمونه إلى قانون عام وخاص، ويقول في سر هذا التقسيم؛ راجع إلى من له العلاقة في هذا القانون، فإن كانت الدولة فإن القانون الذي يحكمها هو القانون العام، وإن كانت العلاقة فرداً فالقانون الذي يحكم الأفراد هو القانون الخاص^(١).

وعلى هذا الأساس يذكر عبد الكريم زيدان تعريف القانون العام عند علماء القانون فيقول: يطبق القانون العام على مجموعة القواعد التي تنظم كيان الدولة، والعلاقات التي تكون الدولة طرفاً باعتبارها صاحبة السلطان، أو هو: مجموعة القواعد التي تبين نظام الدولة الأساسي، وتنظم العلاقات التي تنشأ بين السلطات المختلفة في الدولة والعلاقات التي تنشأ بين الدولة وغيرها من الدول أو بينها وبين الأفراد^(٢)، ويعرف أيضاً: (بأنه مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات بين الدولة والأفراد وبين الدولة وغيرها من الدول أو المنظمات الدولية والإقليمية بوصفها صاحبة السيادة والسلطان)^(٣).

أما القانون الخاص فيعرف: بأنه مجموعة القواعد التي تنظم علاقات الأفراد فيما بينهم أو فيما بين الأفراد وبين الدولة لا بصفتها صاحبة السلطان وإنما بصفتها شخصاً اعتبارياً عادياً^(٤).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١١٣، المدخل إلى علم القانون، عوض أحمد الزغبى، ص ٥٢.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١١٤.

(٣) المدخل إلى علم القانون، عوض أحمد الزغبى، ص ٥٥.

(٤) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١١٤.



ومن هنا وجدنا عبد الكريم زيدان يورد أوجه الخلاف بين القانون العام والخاص، من حيث الأطراف، ومن حيث الغرض والغاية، ومن حيث طبيعة قواعدها، وذكر لذلك أمثلة، وبين ما يترتب على هذا الاختلاف بين القانونين^(١).

الفرع الأول: فروع القانون العام:

أولاً: القانون الدولي العام:

ويعرف على أنه: مجموعة من القواعد المنظمة لعلاقات الدول فيما بينها، في حالات السلم والحرب^(٢)، وأما عن مصادر هذا القانون فأهمها يرجع إلى العرف: ويعد أهم المصادر، لأن الجانب الأكبر من قواعد القانون الدولي العام لا يزال عرفياً، وهو يتكون من تكرار الأفعال المتماثلة في سلوك الدول المختلفة بالنسبة لأمر من الأمور.

والمعاهدات: وهي المعاهدات العامة التي تعقد بين عدد من الدول في شأن يهم الدول جميعاً بقصد وضع قواعد دولية عامة وتسمى بـ «المعاهدات الشارعة».

ومبادئ القانون العامة: وهي التي أقرتها الدول المتقدمة مثل مبدأ مسؤولية فاعل الضرر ومبدأ احترام العقود ومبدأ التحلل من العقد إذا أخل به الطرف الآخر^(٣).

ثانياً: القانون الدستوري:

وهو مجموعة القواعد التي تحدد شكل الدولة إن كانت ملكية، أو جمهورية، ونوع الحكومة وكيفية تنظيم السلطات العامة في الدولة، من حيث تكوينها، واختصاصها، وتنظيم علاقات السلطات بعضها ببعض الآخر، وتقرر الحقوق الأساسية للأفراد، وتنظيم علاقاتهم بالدولة وسلطانها^(٤)، ويقصد بتنظيم السلطات العامة في الدولة: أي «السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية» وهذه الأخيرة أي «السلطة التشريعية»: يشترط في القوانين التي تصدرها هذه

(١) للاستزادة في هذا الجانب انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (١١٥-١١٧).

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٢١.



السلطة أن لا تكون مخالفة للدستور، كما أن الدساتير تختلف من حيث كيفية تعديلها فمنها المرنة: وهي التي يكون تعديلها بواسطة السلطة التشريعية العادية، ومنها الجامدة: وهي التي لا يمكن تعديلها إلا من قبل هيئة ينص الدستور على كيفية تشكيلها ويضع لها إجراءات خاصة^(١).

ثالثاً: القانون الإداري:

وهو مجموعة القواعد التي تحكم نشاط الإدارة أي نشاط السلطة التنفيذية فيما تقوم به من تصريف الأعمال اليومية للدولة، وبهذا التعريف نجد أنه يشمل كل القواعد الخاصة بتنظيم السلطات الإدارية في الدولة، من تحديد الأجهزة الإدارية، ونوعها وتقسيماتها، وطريقة تشكيل كل منها، والاختصاصات التي تثبت لها، فهو يعتني بكل مرافق الدولة ويضع لها القواعد باستثناء نظام القضاء^(٢).

رابعاً: القانون المالي:

وهو القانون الذي ينظم مالية الدولة من حيث إيراداتها ومصروفاتها ويبين القواعد التي تحكم ميزانية الدولة، فمن ناحية الإيرادات فإيرادات الدولة تعتمد على الضرائب وما تحصله الدولة نظير خدمات تؤديها بواسطة مرافقها العامة التي تديرها وتشرف عليها، وأما المصروفات أو النفقات فهي ما تنفقه على المرافق العامة كالدفاع والأمن والتعليم والصحة والقضاء وغيرها^(٣).

خامساً: القانون الجنائي:

هو: مجموعة القواعد التي تبين الجرائم والعقوبات المقررة لكل منها والإجراءات التي تتبع في محاكمة مرتكبي الجرائم وتنفيذ العقوبة فيهم، وهذا القانون يشمل على نوعين من الأحكام كما ذكر ذلك عبد الكريم زيدان نقلاً عن علماء القانون، وهذه الأنواع هي:

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤. والمدخل إلى علم القانون، عوض احمد الزغبى، ص ٧٤.



١. أحكام موضوعية: وهي التي تعني ببيان الجرائم والعقوبات المقررة لها ويسمى بـ «قانون العقوبات».

٢. أحكام شكلية: وهي التي تعني بتنظيم المحاكم الجنائية وتحديد اختصاصها وبيان الإجراءات التي تتبع في تحقيق الجرائم ومحاكمة مرتكبيها وإنزال العقاب في حقهم، وهذه تسمى بـ «قانون الإجراءات الجنائية».

الفرع الثاني: فروع القانون الخاص:

أولاً: القانون المدني:

يرى عبد الكريم زيدان رحمته الله: أنه يعتبر الأصل بالنسبة لسائر فروع القانون الخاص؛ لأنه ينتظم من ناحية قواعد تنصرف إلى كافة الأشخاص على اختلاف مهنتهم؛ ولأنه يرجع إليه في حالة سكوت أي فرع آخر «كالقانون التجاري» عن تنظيم مسألة معينة، ويعرفه على أنه: (القانون الذي ينظم علاقات الأفراد بغض النظر عن طبيعتها وعن المهنة التي يمتنونها)^(١)، إذ أنه يتناول الروابط الشخصية مثل: المسائل المتعلقة بالأسرة من زواج وطلاق وما ينشأ عنهما من التزامات ويطلق على هذه المسائل: «الأحوال الشخصية»، ويتناول كذلك الروابط المالية في الدولة، وتشمل: علاقة الشخص بالمال، فتبين الحقوق المالية وطرق كسبها وانقضائها ويطلق على تلك القواعد «الأحوال المدنية»^(٢).

ثانياً: القانون التجاري:

يعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (القانون الذي يحكم علاقات التجار والأعمال التجارية)^(٣)، وقد يكون جزء من القانون المدني؛ ويعمل ذلك باعتبار أن موضوعه العلاقات

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٥، والمدخل إلى علم القانون، عوض احمد الزغبى، ص ٧٥.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٢٧-١٢٨). والمدخل إلى علم القانون، عوض الزغبى، ص ٨١.

(٣) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٨.



المالية، ولكن انفصل عن القانون المدني؛ لأن طبيعة الأعمال التجارية تختلف عن طبيعة الأعمال المدنية؛ والسبب في ذلك أن الأعمال التجارية تتطلب السرعة في انعقادها ولا تحتمل ببطء الإجراءات المدنية^(١).

كما يعرفه آخرون على أنه: (مجموعة القواعد القانونية التي تنظم الروابط والعلاقات الناشئة عن ممارسة نوع معين من الأعمال التجارية بين طائفة معينة من الأشخاص وهي طائفة التجار برية كانت هذه الأعمال أم بحرية أم جوية)^(٢)، مثل القانون التجاري البحري: ويعدده الدكتور عبد الكريم زيدان فرع من فروع القانون التجاري، وهو: الذي ينظم التجارة البحرية، أو الملاحة البحرية بصورة عامة، ويعلل سبب إفراده في قواعد خاصة؛ يرجع إلى كبر قيمة السفينة وتعرضها لأخطار الملاحة ولأنها من جهة أخرى لا تكون تحت رقابة مالكيها في وقت استغلال التجارة البحرية، ويتركز تنظيم القانون البحري على العلاقات المتعلقة بالسفينة مثل: بيع السفن وتأجيرها وعقد العمل البحري والنقل وغيرها^(٣).

ثالثاً: قانون المرافعات المدنية والتجارية^(٤):

يعرف على أنه: مجموعة الأحكام التي تكفل حماية الحقوق واقتضاءها، مثل: تشكيل المحاكم واختصاصها، وكيفية رفع الدعوى والسير فيها أمام المحكمة، والإثبات والدفع التي يقدمها أصحاب الشأن، وصدور الحكم وكيفية الطعن فيه، وكيفية تنفيذه، فهو كما يقول عبد الكريم زيدان من القوانين الشكلية أي هو قانون إجراءات لحماية الحق ورد الاعتداء عنه، وهو ما يسمى عند البعض بقانون أصول المحاكمات المدنية.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٩.

(٢) المدخل إلى علم القانون، عوض الزغبى، ص ٨٣.

(٣) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٣١، والمدخل إلى علم القانون، عوض الزغبى، ص ٩٥.



رابعاً: القانون الدولي الخاص^(١):

وفي هذا القانون قد فصل الدكتور عبد الكريم زيدان واستطرد كثيراً؛ والسبب في ذلك يرجع إلى تشعب الموضوع والأحكام التي تؤثر فيه وهي من ثلاثة أوجه: «منشئ الرابطة أو العلاقة القانونية كالعقد أو واقعة مادية كالعمل الضار، أو يرجع إلى أشخاص العلاقة القانونية، أو يرجع إلى موضوع العلاقة القانونية».

وفي هذه العلاقة قد تكون وطنية أي أن جميع روابطها من أشخاص ونوعها وموضوعها، موجودة وحاصلة داخل الدولة وأفرادها من نفس البلد، فهذه يحكم فيها القاضي فلا تثير صعوبة.

أما إن كان أحد روابطها أجنبي كان يكون الشخص أجنبي أو أن العقار في دولة أخرى أو أن الدعوى في محكمة دولة والأشخاص من دول مختلفة والعقار في دولة أخرى فهذه العلاقة تسمى أجنبية في أحد عناصرها أو في جميع عناصره ففي هذه العلاقة هو الإشكال، وهو ما دفع عبد الكريم للتفصيل فيها وما تثيره هذه العلاقة الأجنبية من مسائل من ناحية:

١. معرفة القانون الواجب التطبيق: ومثل هذه الأمور هي اختصاص القاضي

والذي يرجع إلى ما يسمى «قواعد الإسناد»، وتوضع هذه القواعد تحت عنوان:

«تنازع القوانين من حيث المكان».

وفي هذا الأمر وهذا الإخضاع لاختصاص القاضي يقول عبد الكريم زيدان: (إن

إخضاع هذه العلاقات إلى قانون القاضي قد يسبب ضرراً بأحد أطراف هذه

العلاقة)، والسبب في ذلك كما بين لاحقاً: (لا تعطي القاضي الحكم الموضوعي

بشأن العلاقة «أي موضوع النزاع»، وإنما ترشده وتدله على القانون الواجب

التطبيق بشأن هذه الرابطة)^(٢).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه.



٢. مدى اختصاص القاضي الوطني بهذه القضية، فإن كانت جميع أطراف القضية وطنية كان النظر في مسألة الاختصاص إن كان يدخل في ولايته أو في ولاية محكمة أخرى وطنية، أما إذا كان أحد أطرافها أجنبي فينظر فيما إذا كان القضاء الوطني مختصاً بالنظر في هذا النزاع أم لا.

ومما سبق يعرف عبد الكريم زيدان القانون الدولي الخاص على أنه: (ذلك الفرع الذي يبين القانون الواجب التطبيق على علاقة خاصة ذات عنصر أجنبي ومدى اختصاص القاضي الوطني بالنظر فيها)^(١).

ومصادر هذا القانون ترجع إلى: القواعد التشريعية الوطنية، والمعاهدات، والعرف الدولي والمبادئ القانونية العامة، والملاحظ في هذه المصادر أنها لا تختلف كثيراً عن مصادر القانون العام للدولة^(٢).

خامساً: قانون العمل:

وهو القانون الذي ينظم العلاقات القانونية للعمال، وهو ما أدى إلى ظهور الصناعات الكبرى الذي زاد من قوة صاحب العمل وضعف العامل من جهة أخرى، كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان، وترتب على ذلك: اختلال التوازن بين طرفي العقد، وهذا الأمر الذي دفع معظم الدول للتدخل في علاقات العمال بأرباب العمل ووضعت قواعد لتنظم هذه العلاقة، تحت ما يسمى قانون العمل^(٣).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (١٣٥-١٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٧.



المطلب الثالث

مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وعلاقتها

بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: مصادر الشريعة الإسلامية:

أولاً: تقسيم مصادر الشريعة الإسلامية^(١): يقسم علماء الشريعة الإسلامية مصادرها إلى تقسيمات مختلفة، بحسب اعتبارات مختلفة، فسمت «من حيث أصلها» إلى مصادر نقلية: «كالكتاب والسنة والإجماع وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي -على رأي من يأخذ به-»، وهي التي لا دخل للمجتهد فيها، وتوجد قبل المجتهد^(٢).

ومصادر عقلية: وهي التي يظهر في تكوينها ووجودها أثر المجتهد، وهي: «القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب»، وهذان القسمان متكاملان؛ لأن الاستدلال بالدليل النقلية لا بد فيه من بذل الجهد والتدبر والنظر، والاستدلال بالمعقول لا بد أن يكون معتمداً على النقل، وإن مصادر الشريعة لا تنافي قضايا العقول.

كما قسمت المصادر «من حيث استقلالها» إلى قسمين الأول: ما هو أصل مستقل بنفسه في إثبات الأحكام مثل: «الكتاب والسنة والإجماع والعرف ومذهب الصحابي»، والثاني: ما لا يكون أصلاً مستقلاً، ويحتاج إلى أصل فيه مثل: «كالقياس والاستحسان وسد الذرائع»، وهذا القسم يكون مُظهِراً للحكم لا مثبِتاً له.

وقسمت المصادر من حيث «الاتفاق عليها» إلى قسمين: الأول: مصادر متفق عليها بين فقهاء الشريعة الإسلامية، وهي أربعة: «الكتاب والسنة والإجماع والقياس»، والقسم الثاني: مصادر

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، (١١٥-١١٨)، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين

الوضعية، عبد الكريم زيدان، (٢١٩-٢٢٤)، الوجيز في أصول الفقه، مصطفى الزحيلي، (١٣١/١-١٣٣).

(٢) أي قبل اجتهاد المجتهد، لأن الاجتهاد لا يكون إلا بعد أن يعجز عن إيجاد حكم المسألة، أو الحادثة، في المصادر الرئيسية والثانوية.



مختلف فيها، وهي: «الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والعرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي وسد الذرائع» وتسمى المصادر الأولى: أصلية، والثانية: مصادر تبعية؛ لأنها ترجع إلى الأولى.

ويقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (أن مرجع الأدلة «النقلية والعقلية» عند التأمل والنظر، نجدها محصورة في الكتاب والسنة)^(١)؛ ويعلل ذلك بأن الأدلة العقلية لم تثبت بالعقل؛ وإنما تثبت بالكتاب والسنة؛ وذلك لأن بهما قامت أدلة صحة الاعتماد عليها، وعلى هذا يكون الكتاب والسنة هما مرجع الأحكام ومستندهما من وجهين:

الوجه الأول: دلالتهما على الأحكام الجزئية والفرعية، مثل: الزكاة والبيوع والعقوبات وغيرها.

الوجه الثاني: دلالتهما على القواعد والأصول التي تستند إليها الأحكام الجزئية والفرعية، مثل: دلالتها على أن الإجماع حجة، وأصل الأحكام، والقياس وشرع من قبلنا، ونحو ذلك^(٢).

وعلى هذا لأساس يرتب الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله مصادر الشريعة الإسلامية على حسب الأولوية والأصل في بدأ الرجوع إليه واخذ الدليل منها على النحو التالي: الكتاب «القرآن الكريم»، والسنة النبوية، والإجماع، والاجتهاد، والقياس، ومن ثم يقول: (وعلى هذا اتفق جمهور الفقهاء القائلين بحجة الإجماع والقياس)^(٣)، على هذا الترتيب كانت دراسته لمصادر التشريع بالتفصيل، وسنسلك نفس الحذو في الدراسة ولكن بصورة مختصرة، حرصاً على عدم الإطالة والإبحار بعيداً عن عنوان البحث والدراسة؛ ومن ثم أن الغرض هو إبراز تلك المصادر كعناوين بارزة للمقارنة مع مصادر القانون الوضعي فقط؛ لا التفصيل فيها والاستطراد.

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١١٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ونظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢١.

(٣) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١١٧، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين

الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٣.



المصدر الأول: الكتاب «القرآن الكريم»:

تعريفه: وكما قال الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، هو مشهور لا يخفى عن عاقلٍ، ولا يحتاج لتعريف حتى يعرف، فقد طرق القلوب والأفئدة في قلوب المؤمنين، وزلزل الحق في صدور الكافرين، فشهدوا له، ومع هذا فقد عرف بتعاريف كثيرة، نكتفي بذكر ما ذكره المؤلف وهو: أن القرآن هو: الكتاب المنزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة^(١)، ومنهم من أستبدل لفظ الكتاب بالقرآن فيكون تعريفه هو: القرآن المنزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة.

فلا خلاف بين التعاريف وإنما عند من أراد تعريف الكتاب أستخدم لفظ القرآن، ومن أراد العكس أي تعريف القرآن أستخدم لفظ الكتاب، والكتاب والقرآن هما أسمان لكلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

حجيته: لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن حجة على جميع البشر، وأنه المصدر الأول للشريعة الإسلامية، ودليل حجيته أنه من عند الله، وما يثبت كونه من عند الله هو إعجازه، فقد تحدى المشركين والمكذابين له، بأن يأتوا بمثله، فعجزوا عن ذلك، فتحدهم بالإتيان بعشر سور مثله، فعجزوا أيضاً، فتحدهم بسورة، ولكنهم أعجز^(٢)، قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَكِنَّهُمْ أَجْزَأُ﴾، قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَكِنَّهُمْ أَجْزَأُ﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]، ثم خفف عنه التعجيز فقال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة هود: ١٣]، وليفضح عجزهم وكذبهم تحدهم بسورة فيقول الله لهم: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١١٩، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٥.

(٢) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٠، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٢٢٥-٢٢٦).

فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا
وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾ [سورة
البقرة: ٢٣-٢٤].

أنواع أحكام القرآن^(١): أشتمل القرآن على أنواع كثيرة من الأحكام، وقد قسمها عبد الكريم
زيدان إلى ثلاثة أقسام هي:

١. القسم الأول: الأحكام المتعلقة بالعقيدة وهي أركان الإيمان «بالله وملائكته وكتبه
ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره»، وهذه محلها كتب التوحيد.
٢. والقسم الثاني أحكام متعلقة بتهديب النفس وهي الأخلاق، محل دراستها علم
الأخلاق أو التصوف أو علم التزكية.
٣. القسم الثالث: الأحكام المتعلقة بأقوال وأفعال المكلفين، وهي أحكام الفقه وهي
نوعان «أحكام العبادات وأحكام المعاملات».

وقد بين القرآن أحكامه، إما عن طريق ذكر القواعد والمبادئ العامة للتشريع والتي تنفرع
منها الأحكام الجزئية والتطبيقية، مثل مبدأ الشورى في نظام الحكم وإدارة شؤون العامة، قال
تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، ومثل العدل في القضاء وسائر شؤون الحياة،
قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النحل: ٩٠]، ومثل العقوبة بقدر الجريمة، قال تعالى:
﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: ٤٠]، وكذلك مثل حرمة مال الغير، قال تعالى: ﴿وَلَا
تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٨]، والحرج مرفوع في الشريعة الإسلامية، قال

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص (١٢١-١٢٥)، نظرات في الشريعة الإسلامية
والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٢٢٧-٢٣٠).

تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [سورة الحج: ٧٨].

وغيرها من القواعد التي ذكرها القرآن، ولكن ذكره لأحكامه بصورة مجملة تحتاج إلى بيان وإيضاح وتفصيل وكانت السنة النبوية هي الموضحة والشارحة والمبينة لها، مثال ذلك في وجوب القصاص في جرائم القتل، فلم يبين القرآن شروط القصاص، مثله في تحليل البيع وحرمة الربا، وكذلك في الزكاة في أموال الأغنياء والتي هي حق للفقراء.

أما النوع الثالث من بيانه للأحكام فهو تفصيلها كما في ذكر مقادير المواريث والعقوبات وفي جرائم الحدود وكيفية الطلاق وعدده وكيفين اللعان بين الزوجين، وبين المحرمات من النساء اللاتي لا يجوز للرجال نكاحهن، وغير ذلك.

ومن ثم وجدنا عبد الكريم زيدان يغوص في أسرار هذا التنوع بالنسبة لورود بعض أحكام القرآن مجملة وفي البعض ذكرها بشكل مبادئ عامة كما أسلفنا، يعلل ذلك على أن هذه الأخيرة وهي ورودها بشكل مبادئ؛ يلائم عموم الشريعة في المكان والزمان ويجعلها تتسع لما يستجد من الحوادث فلا تضيق بشيء أبداً، ودور المجتهد تفرغ الأحكام على ضوء هذه المبادئ.

أما ورودها بشكل مجمل؛ فإنه لو جاءت أحكام الشريعة جميعها مفصلة في القرآن لأخرجه عن مقصده الأول وهو الهداية والإرشاد وتعريف الخلق بربهم والإيمان به^(١).

وبالنسبة لدلالة القرآن على الأحكام «أي على المعنى المقصود» قد تكون قطعية: وذلك عندما يكون لفظ النص لا يحتمل إلا معنى واحد فقط، مثل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٠.



مِنْهُمَا مِائَةٌ جَلْدَةٌ ﴿٢﴾ [سورة النور: ٢] وتكون دلالاته ظنية: عندما يحتمل لفظ القرآن أكثر من معنى، فتكون دلالاته على المعاني التي يحتملها مثل لفظ قروء: تحتل الطهر والحيض^(١).

المصدر الثاني: السنة النبوية المطهرة:

السنة في اللغة^(٢): جاءت بألفاظ متعددة ولكنها تتفق في المعنى فهي الطريقة والعادة، حسنة كانت أم سيئة، ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٧].

ومن قول رسول الله ﷺ: ((مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ))^(٣)، وقوله ﷺ: ((لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جِحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ))^(٤)، وتأتي بمعنى السيرة، وسنة محمد ﷺ سيرته، وتأتي بمعنى الشريعة.

والسنة في الاصطلاح: عرف علماء الأصول السنة بأنها: ما نقل عن رسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير^(٥)، ومنهم من ذكر نفس التعريف ولكن بإضافة لفظ «غير القرآن» كما ذكر ذلك عبد الكريم زيدان فقال: وفي الاصطلاح الشرعي يراد بالسنة (ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير)^(٦)، وبهذا فالسنة قولية وفعلية وتقريرية، فهي حجة ولا خلاف في

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٤، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٥.

(٢) انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، (٤/ ٢٣٦)، مادة (سن)، مقاييس اللغة، لابن فارس، (٢/ ٦١)، مادة (سن)، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (١/ ٤٥٥)، مادة (سن).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، (٢/ ٧٠٤)، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، حديث رقم (١٠١٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، (٩/ ١٠٣)، حديث رقم (٧٣٢٠).

(٥) الوجيز في أصول الفقه، محمد الزحيلي، (١/ ١٨٥).

(٦) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٨، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٠، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٧.

ذلك وهي مصدر من مصادر أحكام الشريعة الإسلامية، دل على حجيتها الكتاب والإجماع والمعقول.

فمن القرآن: قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ﴾ [سورة النجم: ٣-٤]، فهي شهادة من الله لنبيه، ما نطق عن هوى نفسه كلا ولا شرع من ذاته إنه وحى من ربه إليه يوحى، ثم كلفه ربه ببيان معاني القرآن الخفية وشرحها فقال جل شأنه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ٤٤]، وهناك الكثير من الآيات التي تثبت حجية السنة، نكتفي بهذه لأن السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ تتقبلها القلوب وتدرکها العقول، ويشهد بحجتها كل من له قلب سليم.

أما من الإجماع: فقد أجمع صحابة رسول الله ﷺ في حياته وبعد وفاته على وجوب اتباع سنته والعمل بها والالتزام بما ورد فيها من أحكام، وتنفيذ ما فيها من أوامر، والانتهاز عما فيها من نواه، فكانوا لا يفرقون بين الأحكام المنزلة في القرآن الكريم، وبين الأحكام الصادرة عن رسول الله ﷺ؛ ولذلك قال معاذ بن جبل رضي الله عنه: إن لم أجد في كتاب الله قضيت بسنة رسول الله ﷺ فقد كان الصحابة رضي الله عنهم أمثال: أبي بكر وعمر وعثمان وعلياً وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من الصحابة، كانوا إذا أعوزهم أمر، أو نزل بهم حادث، أو تعرضوا لقضاء، بحثوا عن الحكم في القرآن الكريم، فإن لم يجدوا فيه، بحثوا عن ذلك في السنة، وسأل بعضهم بعضاً عن يحفظ عن رسول الله ﷺ في ذلك شيئاً، وقد تعددت الأحوال، ولم يستتكر واحد منهم ذلك، وسار على هذا المنوال التابعون، ومن بعدهم حتى يومنا هذا^(١).

أما من المعقول: يقول عبد الكريم زيدان رضي الله عنه: (لقد ثبت بالدليل القاطع أن محمداً رسول الله ﷺ، ومعنى الرسول هو المبلغ عن الله رسالته، ومقتضى الإيمان برسالته لزوم طاعته ﷺ

(١) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني (١/١٠٦)، الوجيز في أصول الفقه عبد الكريم زيدان، ص ١٢٨، نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٠، الوجيز في أصول الفقه، محمد الزحيلي، (١/١٩٧).

والانقياد لحكمه وقبول ما يأتي به من ربه وبدون ذلك لا يكون للإيمان به معنى ولا يتصور أن يطاع الله والانقياد عليه مع المخالفة لرسوله ﷺ^(١)،

دلالتها على الأحكام: تعتبر السنة كالقرآن من جهة دلالتها فقد تكون قطعية الدلالة إذا كان اللفظ قطعي الدلالة لا يحتمل سوى معنى واحد، مثل قوله ﷺ: ((أَرْبَعٌ وَعِشْرِينَ مِنَ الْإِبْلِ، فَمَا دُونَهَا مِنَ الْغَنَمِ مِنْ كُلِّ خَمْسِ شَاةٍ))^(٢)، وتكون ظنية الدلالة إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، مثال: ((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ))^(٣)، فهذا الحديث يحتمل التأويل، فيحتمل أن الصلاة لا تكون مجزية إلا بفاتحة الكتاب، ويحتمل أن لا صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب^(٤).

ثالثاً: الإجماع:

الإجماع لغة: له معنيان: أحدهما: العزم على الأمر والقطع به، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمُ﴾ [سورة يونس: ٧١]. أي: اعزموا عليه، والثاني: هو الاتفاق، من قولهم: أجمع القوم على كذا أي: اتفقوا^(٥).

وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين في أمة محمد ﷺ في عصر على أمر ديني، وعرف أيضاً الإجماع على أنه: العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد^(٦)، وأورد الدكتور عبد الكريم زيدان تعريف للإجماع عند أصول الفقه بأنه: (اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ)^(٧).

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٩، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (١١٨/٢)، باب زكاة الغنم، حديث رقم (١٤٥٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٥١/١)، باب: وجوب القراءة للإمام، حديث رقم (٧٥٦).

(٤) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٩، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٩.

(٥) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، (٧١٠/١)، فصل الجيم، التعريفات، للجرجاني، ص ١٠.

(٦) التعريفات، للجرجاني، ص ١٠.

(٧) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٤١، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥١، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٥.

شروط الإجماع^(١): وعلى ضوء التعريف يتضح أن الإجماع الذي من شأنه أن يكون دليل

لأحكام الشريعة، لا بد من توافر ستة شروط فيه نذكرها باختصار:

١. المجتهد: وهو القادر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعتمدة.
٢. اتفاق جميع المجتهدين.
٣. أن يكون المجتهدون الذي يحصل باتفاقهم الإجماع مسلمين.
٤. أن يكون اتفاقهم قد تم في لحظة إجماعهم على حكم المسألة، فلا يشترط انقراض العصر.
٥. أن يكون اتفاق المجتهدين على حكم شرعي.
٦. أن يكون الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ.

أهمية الإجماع في الوقت الحاضر:

الإجماع مصدر مهم من مصادر الشريعة الإسلامية كما يقول عبد الكريم زيدان، فيمكن الاستفادة منه في معرفة الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة وهي كثيرة في وقتنا الحاضر، إلا أن هذه الاستفادة لا يمكن أن تتم إلا إذا تهيأ جمع الفقهاء وعرضت المسائل عليهم لمعرفة آرائهم فيها، وفي هذا الأمر بهذه الصورة يقول عبد الكريم زيدان: لا يتم في رأينا بصورة مجدية إلا عن طريق إيجاد مجمع فقهي يضم جميع فقهاء العالم الإسلامي، ويكون لهذا المجمع مكان معين وتهيئ له جميع ما يلزم من مال وكتب وكتبة... الخ، ويجتمع في أوقات معينة دورية وفق نظام معين وتعرض عليه المسائل والوقائع الجديدة لدراستها والنظر في إيجاد الأحكام لها في ضوء نصوص الشريعة وقواعدها ومبادئها، ثم تنشر هذه الأحكام في نشرات دورية أو في كتب خاصة لاطلاع الناس عليها؟ وإبداء أولى الرأي والعلم منهم رأيهم فيها، فيحتمل أن بعض الفقهاء لم يتيسر له الانضمام إلى المجمع الفقهي مباشرة، ولا بأس بالاستعانة بالإذاعة لإذاعة آراء المجمع الفقهي، ثم ينظر المجمع الفقهي فيما وصله من آراء حول ما نشر من آرائه، فإذا ما اتفقت آراء

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص(١٤١-١٤٣)، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين

الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص(٢٥١-٢٥٢).



جميع أعضاء المجمع الفقهي على حكم كان حكماً مجمعاً عليه وكان هذا الإجماع قريب من الإجماع المنصوص عليه عند علماء أصول الفقه إن لم يكن مثله تماماً^(١)، بمعنى أن الإجماع في الوقت الحاضر يمكن تصويره ويصعب تحقيقه.

خامساً: العرف^(٢):

تعريفه: يعرفه عبد الكريم زيدان على أنه: (هو ما ألفه المجتمع واعتاده وسار عليه من قول أو فعل)^(٣)، ويجعله هو والعادة بمعنى واحد عند الفقهاء، وقد يكون العرف قولي أو فعلي كما يكون عاماً أو خاصاً، وهو بجميعها قد يكون صحيحاً أو فاسداً.

وقد اختلف ترتيبه في كتب الدكتور عبد الكريم زيدان، ففي كتابه «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» جعله في المرتبة السادسة بين الأدلة بعد سد الذرائع وذلك بعد أن جعل القرآن والسنة مصدرين رئيسيين ثم ما تبقى من أدلة هي عبارة عن مصادر تبعية وبدأ بالإجماع، بينما جعله في كتابه «الوجيز في أصول الفقه»، الدليل الثامن كذلك بعد سد الذرائع، وبدأ في الترتيب من القرآن ثم السنة ثم الإجماع وهنا جعل كل منها مصدر أو دليل مستقل في الترتيب، أما في كتابه «نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية»، فقد جعله في المرتبة الرابعة بعد الإجماع على أنها أربعة مصادر رئيسية وما عداها هي فروع أو شكل من أشكال الاجتهاد وصوره وأنواعه، ويتحصل الحكم عن طريقها؛ ودل على ذلك قول عبد الكريم زيدان في تمهيد الاجتهاد قال: المصدر الأول في التعرف على الحكم الشرعي هو القرآن فإن لم يوجد فيها تحول القاضي أو

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١، المدخل إلى دراسة الشريعة، عبد الكريم زيدان،

ص ١٦٧، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٤.

(٢) سبق لنا في هذا البحث بيان العرف وحجبيته واعتباره مصدر من مصادر استنباط أحكام الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية، وسنقتصر في دراسته هنا بصورة مختصرة وذكر ما لم نذكره عند دراستنا المسبقة مثل: ذكر شروطه وبعض قواعده، وللاستزادة راجع في هذا البحث، ص ٩٩، الوجيز في أصول الفقه عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١، نظرات في الشريعة الإسلامية عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٥، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٢.

(٣) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٥، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٢.



المفتي إلى السنة فإن وجد وإلا تحول للإجماع، فإن وجد الحكم أخذ به وإن لم يجد تحول لأعراف الناس، وإن وجد أخذ به وإن لم يجد تحول إلى الاجتهاد لاستنباط الحكم والاجتهاد بالرأي إما أن يأخذ شكل القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسله أو سد الذرائع ونتكلم في فروع متتالية عن هذه الأنواع (١).

شروط اعتبار العرف: ويشترط في قبول العرف واعتباره دليل من أدلة الأحكام ما يلي (٢):

١. أن لا يكون مخالفاً للنص «الشرع».
٢. أن يكون العرف مطرداً أو غالباً «أي شائعاً بين الناس».
٣. أن يكون موجوداً عند إنشاء الحكم أو التصرف عليه.
٤. أن لا يوجد اتفاق بخلافه من ذوي الشأن، كأن يكون العرف بين التجار تقسيط ثمن البيع واتفق العاقدان صراحة على أدائه معجلاً وكاملاً.

بعض القواعد الفقهية المبنية على العرف (٣):

١. العادة محكمة: أي أن العادة كانت عامة أو خاصة تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي.
٢. المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً: أي ما جرى به يراعى دون اشتراطه في عقود الناس وتصرفاتهم.
٣. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص: أي ما يقضي العرف بتعيينه يكون كالمعين بالنص الصريح.
٤. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان: لأنه بتغير الزمان تتغير حاجات الناس، وبناء على هذا يتبدل العرف، وتتغير الأحكام المبنية عليه.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص(٢٦٠-٢٦٤).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٩ وما بعدها، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص(٢٠٣-٢٠٤).

(٣) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٢٦١.

سادسًا: الاجتهاد:

جاء في الورقات أن الاجتهاد: (بذل الوسع في بلوغ الغرض)^(١)، وقيل هو: (عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، ولكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب)^(٢).

ولهذا فقد وضعت شروط للمجتهد واستطرد البعض في بيانها واختصر آخرون في ذكرها فقالوا: وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفا بالأصول التي يستتبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستتبط، ولأن الأصول ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقد ينبغي أن نقول فيما يكفي من معرفة واحد منها^(٣) واشترط آخرون معرفته باللغة وبعلم الكلام وغيرها من الشروط.

ومن جملة ما سبق عرفنا مصادر الشريعة الأساسية، وما بعدها فهو سبيله الاجتهاد وقد بينا معناه وذكرنا بالمختصر شروط المجتهد، وكما ذكر عبد الكريم زيدان فسبيل المجتهد هي إتباع الأصول المعتمدة في استنباط الحكم، وهي: القياس والاستحسان والمصلحة والمرسلة وسد الذرائع، وذكر في كتابه الآخر «الوجيز في أصول الفقه»^(٤)، أدلة أخرى وهي: قول الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب، ونكتفي بهذا القدر في بيان مصادر الشريعة وتفصيل المصادر الرئيسية، وما سوى الأربعة السابقة هي فروع جاء معنا تفصيل لبعضها في الفصل الثاني من هذا البحث^(٥).

(١) الورقات للجويني، ص ٣١،

(٢) انظر: المستصفي للغزالي، ص ٣٤٢.

(٣) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ابن رشيد الحفيد، ص ١٣٧.

(٤) انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٧ وما بعدها.

(٥) للاستزادة انظر: الوجيز في أصول الفقه عبد الكريم زيدان، ص ١٥٣ وما بعدها، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٤ وما بعدها، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٧ وما بعدها، وفي هذا البحث ص ٩٦ وما بعدها.

الفرع الثاني: مصادر القانون الوضعي^(١)؛

كان المصدر الرسمي للقانون الوضعي قديماً هو العرف ولكنه تغير في الوقت الحاضر كما ينقل ذلك عبد الكريم زيدان عن بعض علماء القانون، ويقول أيضاً: فلم تعد له الصدارة من بين المصادر الرسمية للقانون وإنما حل محله التشريع الذي تصدره السلطة المخولة بإصداره في الدولة، وهذه المصادر: تم حصرها من القانون المصري، والقانون اليمني، إلا أنه علق على مصادر القانون اليمني أن كل ما فعلته السلطة اليمنية هي صياغة الأحكام الشرعية صياغة قانونية وجعلها قانوناً ملزماً، وما فعلته وتقله السلطة المختصة هو جعل الأحكام الشرعية قواعد ملزمة، ومعنى كلامه أن القانون المدني اليمني مصادره وأحكامه هي مستندة للشريعة الإسلامية، وأحكامها، وعلى هذا فمصادره هي مصادر الشريعة أيضاً، فقد نصت المادة «٤» من الدستور اليمني على للعام ٢٠١٥م: (أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع)^(٢)، وعلى هذا الأساس فهو قانون شرعي إن صح التعبير، وأن إلباسه حكم الإلزام ما هو إلا تطبيق لأحكام الشريعة بالقوة وبالزام السلطة من تملك القوة، وهو ما يسمى بتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا الدور يقوم به من بلغ درجة الاجتهاد وهم أعضاء السلطة التشريعية، وهذا الفعل يعد سياسة شرعية في التطبيق لأحكام الشريعة، فالسياسة الشرعية مبنية على الاجتهاد والنظر في مضامين الحكام والنصوص للوصول للحكم الشرعي المرجو.

ويمكن سرد مصادر القانون كما ذكرها عبد الكريم زيدان ثم نذكرها تفصيلاً على النحو

التالي:

١. التشريع.
٢. الدين.
٣. مبادئ الشريعة الإسلامية.
٤. مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص(١٧٢-١٧٥)، المدخل إلى

علم القانون، عوض الزغبى، ص(١٣٦-١٣٧).

(٢) دستور الجمهورية اليمنية، ص٥.

أولاً: التشريع^(١):

وهو: وضع القواعد القانونية بواسطة السلطة المختصة في الدولة، وهو ما يسمى «بالقانون المكتوب» تمييزاً له عن العرف «القانون غير المكتوب» وإنما أُلغى الناس من أعرافهم وممارساتهم، وقد مايز علماء القانون بين العرف والتشريع وعلى ضوء هذا التمايز تم ترجيح وتقديم التشريع على العرف، ومما تميز به العرف هو إنه يتطابق مع حاجات المجتمع فهو ينشأ ويكون حسب هذه الحاجات، فيساير المجتمع في تطوره ولذا فهو يمتاز بالمرونة ومواكبة المستجدات والتطورات، ولكن هنالك ما يعيبه في نظر علماء القانون وهو أنه بطيء في نشوئه ويحتاج إلى مدة من الزمن حتى يألفه الناس ويصبح عادة وعرف يلتزمون به.

بينما التشريع يخلو من عيوب العرف فهو سريع النشأة وكذلك في تعديله وإلغائه فيتم ذلك في يوم وليلة أو مدة قصيرة مقارنة بالعرف.

كما يتميز انه عامل مهم في وحدة القانون في الدولة الواحدة لأن التشريع من صنعها وهي من تمتلك السلطة العامة الذي يمتد إلى جميع أقاليمها، كما أن التشريع يمتاز من حيث تحديده وضبطه بحيث يفهم من مضمون مفرداته المكتوبة ويفهم مدته فهي مضبوطة أيضاً.

وأما ما يعيب التشريع هو: أنه لا يمتلك مرونة العرف، فهو موضوع في قوالب لفظية محددة تمنع تغير مضمونها إذا تغيرت ظروف المجتمع واقتضت تغيره، بمعنى انه قد يؤدي إلى جمود التشريع.

وتعتبر السلطة هي: من تملك حق التشريع في القانون الوضعي كما يرى علماء القانون والدستور هو من يعين هذه الهيئة التي تمارس هذا الحق «التشريع» وتقوم به باسم الدولة، والغالب في الدول الحديثة أن من يقوم بهذه الوظيفة هي المجالس النيابية وهي التي تملك سلطة التشريع وسن القوانين وصنع الأحكام.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (١٧٥-١٩٨)، والمدخل إلى علم القانون، عوض الزغبى، ص (١٣٨-١٣٩).

أنواع التشريع:

ينقسم التشريع في القانون الوضعي إلى ثلاثة أقسام وهي:

١. التشريع الأساسي: وهو ما يسمى: «الدستور» وهو: أساس كل السلطات، وإليه تستند الهيئات العامة في الدولة، وما يميزه: أنه يصدر عن سلطة مغايرة لبقية التشريعات وهذه السلطة هي: مجلس الأمة «مجلس الشعب أو المجلس النيابي» ويضعه الشعب عن طريق الاستفتاء أو من يمثلهم عن طريق انتخاب الشعب لهم.
٢. التشريع العادي: وهو الذي تضع السلطة التشريعية في حدود اختصاصها المبين في الدستور.
٣. التشريع الفرعي: وهو الذي تصدره السلطة التنفيذية أو الهيئات التابعة لها بمقتضى الصلاحيات المخولة لها من قبل الدستور في حالات معينة.

ثانياً الدين:

يكون الدين مصدراً رسمياً للقانون إذا كانت أحكامه هي التي تطبق مباشرة، أي من غير تقنين لها كما هو الحال في المملكة العربية السعودية، حيث تطبق أحكام الشريعة الإسلامية مباشرة، أما إذا قننت أحكام الدين تصبح عندئذ تشريع وله الأولوية في التنفيذ والتطبيق والصدارة بين المصادر الرسمية للقانون، ويذكر عبد الكريم زيدان: أنه قد تقنن أحكام الشريعة وتصبح جزء من التشريع «القانون» بينما يبقى جزء منها غير مقنن ويعمل به كما جاء به الدين مثل: «الأحوال الشخصية»، ويصبح الدين هو الأول في مسألة الحوال الشخصية في الترتيب والتشريع ثانياً^(١).

ثالثاً العرف:

ورد معنا فيما سبق بيان العرف والتفصيل فيه^(٢)، وذكرنا أن العرف هو ما اعتاد الناس عليه وألفوه من قول أو فعل، وهو مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية المعتمدة، وكذلك هو

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٩.

(٢) راجع في هذا البحث، ص (٩٤، ٢٢٠).



مصدر هنا من مصادر القانون الوضعي، وفي الشريعة الإسلامية ترتيبه بين المصادر الرابع بعد الإجماع كما يرتبه أصحاب أصول الفقه ومنهم الأصولي عبد الكريم زيدان، أما في القانون فيأتي العرف في المرتبة الثالثة بعد الدين، ومنهم من يجعله في المرتبة الثانية كما في القانون المصري^(١).

رابعاً: مبادئ الشريعة الإسلامية:

تأتي الشريعة الإسلامية في المصدر الرابع بين مصادر القانون الوضعي، وتكون في ثلاث حالات:

١. تكون مصدر تاريخياً لما أخذ المشرع في القانون الوضعي أي بعد تقنينها تكون مصدر تاريخياً والتشريع هو المصدر الأول، معنى هذا إنه من أجل تفسير القوانين التي أخذت من الشريعة وأصبحت تشريع وقانون وضعي يرجع في تفسيرها الفقه أو الكتب التي أخذت منه هذه الأحكام.

٢. تعتبر الشريعة الإسلامية مصدراً رسمياً ثانياً بالنسبة لأحكام الأحوال الشخصية، وهذا ما عليه في القانون المصري.

٣. تعتبر مصدراً رسمياً في المسائل المدنية «أي في المعاملات المالية»، وهي في المرتبة الثالثة.

خامساً: مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة:

وهو اجتهاد القاضي برأيه في حل المسألة المتنازع فيها أو المطروحة أمامه حتى يبت أو يقطع فيها، ودل على هذا القول ما جاء في القانون المصري كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان انه جاء فيه: إن عبارات القانون الطبيعي وقواعد العدالة لا ترد القاضي إلى ضابط يقيني وإنما هي تلزمه بأن يجتهد برأيه حتى تقطع عليه سبل النكول على القضاء، وتعتبر مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة هي آخر المصادر الرسمية في القانون الوضعي^(٢).

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٦.



الفرع الثالث: علاقة مصادر الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بالسياسة الشرعية؛

أولاً: علاقة مصادر الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية:

إن القارئ لهذا البحث في فصليه الثاني والثالث، يجد الكثير من الوجوه التي تثبت العلاقة بين مصادر الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية، ويكفي لهذا دليل ما ذكره علماء الفقه والسياسة الشرعية خصوصاً من علاقة السياسة الشرعية بالشريعة الإسلامية، في أن السياسة الشرعية هي جزء من هذه الشريعة السمحة الحقة العادلة، وقد أسلفنا أيضاً ذكره في هذا البحث عند ذكر تعريف الشريعة وهي الجزء الثاني من السياسة الشرعية، وكذلك عند ذكر العلاقة بين السياسة الشرعية والشريعة الإسلامية، وعند ذكر خصائص الشريعة الإسلامية، وفي كل منها نجد أن السياسة الشرعية هي جزء من الشريعة الإسلامية تتصف بصفات وتتم بخصائصها، وعلى هذا الأساس فإن مصادر الشريعة الإسلامية هي ذاتها مصادر السياسة الشرعية^(١).

ويقول إبراهيم عبد الرحيم: (مصادر السياسة الشرعية جزء أساسي ورئيس في مقرر السياسة الشرعية؛ لأنها المنبع أو الأصل على أقل تقدير الذي يميز السياسات الشرعية عن السياسات الوضعية، ثم يقول: وقد أشرت أكثر من مرة إلى أن مصادر السياسة الشرعية هي ذاتها مصادر التشريع الإسلامي، ومن هنا فإن ما دار حول هذه المصادر أو الأصول اتفاقاً أو اختلافاً يسري الكلام عن مصادر السياسة الشرعية^(٢))، وقد يكفي هذا القول لبيان العلاقة بين المصادر الشرعية الإسلامية والسياسة الشرعية، ولكن لزيادة الإيضاح والإثبات من دراسة كل مصدر ومما تطرقنا له في دراستنا للمصادر عند عبد الكريم زيدان ليثمر جهدنا في إظهار أثر للسياسة الشرعية للمؤلف في كل جزء قمنا في دراسته في كتب المؤلف التي أشرنا إليها في منهج البحث، كما يلي:

(١) راجع هذا البحث، ص ٦٦، ٧١، ٧٩، ١٣٩.

(٢) السياسة الشرعية، ص ٧٣.

إن المتأمل في بعض كتب السياسة الشرعية^(١)، عند ذكرهم لخصائص السياسة الشرعية فهم يذكرون خصائص الشريعة الإسلامية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن غرضهم من ذلك هو اعتباراً للسياسة الشرعية هي جزء من هذه الشريعة وخصائصها هي خصائص السياسة الشرعية، ويثبتون تلك الخصائص للسياسة الشرعية، والغرض من ذكر هذا إنما هو الإشارة إلى ما ورد في خصائص الشريعة الإسلامية، «أنها من عند الله» وهذه هي الخصيصة الأولى للشريعة ومعنى هذا: إما أنها في الكتاب «القرآن» ضمن أحكامه وتوجيهاته وإرشاداته، أو في السنة النبوية القولية أو الفعلية أو التقريرية، وهذه بدورها هي مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية ومن هنا فإن العلاقة بين السياسة الشرعية ومصادر الشريعة الإسلامية تتشأ مع كل مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية التي ذكرناها سلفاً، ونبينها كما يلي:

أولاً علاقة القرآن بالسياسة الشرعية:

فيما سبق معنا في الحديث عن القرآن وطريقته في بيان الأحكام وعرضها، تتم بثلاث

طرق وهي:

أ- ذكر القواعد العامة للتشريع.

ب- وذكر الأحكام بصورة مجملة.

ت- وذكر الأحكام بصورة مفصلة.

الطريقة الأولى: ذكر القواعد والمبادئ العامة للتشريع^(٢): ومن هذه القواعد والمبادئ مبدأ

الشورى في نظام الحكم وإدارة شؤون العامة، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة

الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وفي القضاء قال

تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النحل: ٩٠]، وهذه هي قواعد ودعائم ثابتة والتي

(١) انظر: السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٣٣، السياسة الشرعية، محمد بن عبد الله السيف، ص ٥٣.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٢٢٧-٢٣٠)، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص (٨٠-٨١).



تعتمد عليها نظم كل حكومة ولا تختلف فيها أمه عن أمة، فلم ينص القرآن هنا عن كيفية اختيار الحاكم ولم يفصل في نظام الحكومة وكيف يكون، وإنما اكتفى بذكر تلك الأسس وسكت عن عما سواها من النظم التفصيلية، ليتسع لأولي الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكونوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق مع مصالحهم غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة، فيقول عبد الكريم زيدان: حكمة ورود بعض الأحكام على شكل مبادئ: إن ذلك يلائم عموم الشريعة في المكان والزمان، ويجعلها تتسع لما يستجد من الحوادث فلا تضيق بحاجات الناس، فيمكن للمجتهد من تفرغ الأحكام على هذه القواعد والمبادئ العامة وتطبيقها على جزئيات الوقائع في مختلف الأزمان بما يحقق المصالح للناس.

الطريقة الثانية: ذكر الأحكام بصورة مجملة^(١): لكنها تحتاج إلى بيان وتفصيل وترك تفصيل الجزئيات لولاة الأمر في كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضي، ففي قانون المعاملات اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضي فقال عز شأنه: ﴿وَأَحَلَّ

اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥].

الطريقة الثالثة: ذكر الأحكام بصورة مفصلة: كمقادير العقوبات والمواريث وغيرها فهذه لا تدخل فيها السياسة الشرعية إلا من باب التطبيق كمضاعفة للعقوبة المقدرة.

ومن بعض شواهد السياسة الشرعية في القرآن نذكر مثال ما جاء في قصة يوسف في قول

الله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ

عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٩، السياسة الشرعية،

إبراهيم عبد الرحيم، ص ٨٢، السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص (٢٥-٢٦).

الرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾ [سورة التوبة: ١١٨]، وهذه الآية فيه دلالة أن للإمام أن يُعاقب المذنب بتحريم كلامه على النَّاسِ أدباً له، ومن الشواهد أيضاً قوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِيَّ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٦﴾ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٣٧﴾ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة يوسف: ٢٦-٢٨]، ذكر ابن القيم أن في هذه الآية دلالة على صحة الاعتبار بالقرائن وشواهد الحال في القضايا السياسية، فلم ينكر الله تعالى على الشاهد ولم يعبه، بل حكاه مقررأ له^(١).

ومما سبق: تتجلى العلاقة بين القرآن كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية، وبين للسياسة الشرعية، وكونه أيضاً مصدر من مصادر السياسة الشرعية لكونها جزء من الشريعة الإسلامية.

ثانياً: علاقة السنة النبوية كمصدر بالسياسة الشرعية:

وكما تعتبر السنة هي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية وهي مكملة للقرآن شارحة وموضحة لمجملتها وبينها لأحكامها، فهي تعد أيضاً المصدر الثانية للسياسة الشرعية، وهي غنية بأحكام السياسة الشرعية سواء القولية منها أو الفعلية أو التقريرية، ففيه كما يقول إبراهيم عبد الرحيم: النموذج الأمثل للدولة الإسلامية، بدءاً بالطريقة الشرعية الموصولة إلى قيامها وتأسيسها على دعائم قوية وتنظيم شؤون مجتمعتها، وعلاقة حاكمها بمحكوميها، وعلاقتها أيضاً بالدول الأخرى وذلك في حالة السلم والحرب، فهذه الأمور وغيرها كما يقول لا يمكن أن نعلمها أو نتعلمها إلا من خلال هذا المصدر الأصيل «السنة النبوية»^(٢)، فالسنة النبوية حافلة بأحكام السياسة والحكم في حالة السلم والحرب، ولذلك قال ابن القيم: وأخذ الأحكام المتعلقة

(١) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم، ص ١٠، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٩٩.

(٢) انظر: السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ١٥٦.



بالحرب، ومصالح الإسلام وأهله وأمره وأمور السياسات الشرعية من سيره ومغازيه أولى من أخذها من آراء الرجال^(١).

ومن شواهد السياسة الشرعية في السنة النبوية، ما قاله النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: ((لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَتَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْتَفْصَرَتْ بِنَاءَهُ وَجَعَلَتْ لَهُ حَلْفًا)) قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ «حَلْفًا» يَعْني بَابًا^(٢)، والشاهد في فعل النبي ﷺ أنه لم يفعل ذلك من باب المصلحة، لأن في نقض البيت يترتب عليه مفسدة اكبر وهو أن القوم حديثي عهد بالإسلام، فربما حز ذلك في نفوسهم وارتدوا عن دينهم، وهذا من باب السياسة الشرعية^(٣)، وإضافة إلى ذلك ما قام به النبي ﷺ من معاهدات مع اليهود وكفار قريش، وكذلك تعيين أمراء الجيش وإقالة بعضهم والأوامر التي كان يصدرها والاستشارات التي يقوم بها مع أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كل ذلك من قبيل السياسة الشرعية، وهذا يوضح مدى علاقة السنة بالسياسة الشرعية، وكونها مصدر للشرعية وهي مصدر أيضا للسياسة الشرعية.

ثالثاً: علاقة الإجماع بالسياسة الشرعية:

هو المصدر الثالث للشرعية الإسلامية، وقد ذكرنا حجيته، ويكون الإجماع عن طريق استشارة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص، في معرفة الأحكام الشرعية، لما يستجد من القضايا والأمور والأحداث، والسياسة الشرعية تكون في الإجماع من ناحية اتفاق أولي الأمر في الأمة على حكم مسألة لم يرد بشأنها نص في كتاب أو سنة أو كانت مجالاً للرأي من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، كالإجماع في إمارة شخص بعينه، أو إعلان الحرب على عدو، أو صلح معه، وغيرها من الأمور، فذلك من قبيل

(١) زاد المعاد، لابن القيم، (٣/١٢٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (٢/١٤٦)، باب فضل مكة وبنينها، حديث رقم (١٥٨٥).

(٣) السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ١٥٧.



السياسة الشرعية، وما كان يفعله الخلفاء من استشارات والأخذ بالمشورات هو من قبيل الإجماع ومن باب السياسة الشرعية^(١).

ويقول عبد الكريم زيدان في شروط المجتهد الذي ينعقد به الإجماع: (هو القادر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعبرة)^(٢)، وهذا هو من طرق استنباط أحكام السياسة الشرعية، فأحكام الشريعة الإسلامية جزء منها أحكام السياسة الشرعية، وهذه هي العلاقة بين الإجماع والسياسة الشرعية، أنها تتم عن طريق الاجتهاد، وفي الأحكام التي لم يرد بحقها النص، أو التي من شأنها التغير والتبدل، ولذلك يعد الإجماع أحد مصادر استنباط أحكام السياسة الشرعية.

رابعاً: علاقة العرف بالسياسة الشرعية:

العرف: هو ما ألفه الناس واعتادوه، وهو من مصادر الشريعة الإسلامية، ومصدر أيضاً للسياسة الشرعية، باعتبار السياسة الشرعية جزء من الشريعة الإسلامية، وما ينطبق عليها ينطبق على السياسة الشرعية، فتقسيم المهر إلى مقدم ومؤجل لم يرد بحقه نص، وهو مما اعتاده الناس، وألفوه ولم يخالف ما جاءت به الشريعة بل وافقها في مراعات المصلحة، ورفع المشق على الناس، وهو من المصالح العامة، وهذا من قبيل السياسة الشرعية.

قال عبد العال عطوة بشأنه: (هو مصدر خصب من المصادر التي تقوم عليها الأحكام السياسية الشرعية)^(٣)، وهو أيضاً من أدلة اعتبار العمل بالسياسة الشرعية، لاعتباره بشروطه، قاعدة من قواعد الشرع وأصل من أصولها المعبرة، وعلى هذا الأساس فعلاقته بالسياسة الشرعية هي ذاتها العلاقة بينه وبين الشريعة الإسلامية، ونكتفي بهذا القدر في ذكر العلاقة بين مصادر الشريعة والسياسة الشرعية ونتوقف عند هذا المصدر، ونقول في بقية المصادر وهي: «الاجتهاد والقياس والمصالح المرسله وسد الذرائع والاستحسان...»، وغيرها من مصادر الشرائع نقول إنها ما دام

(١) السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ١٨٤.

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥١.

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، ص ١٧٧.



أنها معتمدة كمصدر من مصادر الشريعة، فهي كذلك تعد مصادر للسياسة الشرعية كونها جزء من الشريعة، وما ينطبق على مصادرها فهو ينطبق على السياسة الشرعية، وقد سبق لنا التفصيل في ذكر بعض منها عند الحديث على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية في الفصل الثاني من هذا البحث^(١).

ثانياً علاقة مصادر القانون الوضعي بالسياسة الشرعية:

عرفنا فيما سبق أن مصادر القانون الوضعي خمسة وقد ذكرها عبد الكريم زيدان مرتبة تبدأ بالتشريع وهو المصدر الأول للقانون الوضعي، يليه الدين تارة والعرف تارة أخرى وهما مصدران ثاني وثالث للقوانين الوضعية، ومن ثم مبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رابعاً، وأخيراً مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

وعلمنا أن المصدر الأول التشريع يكون في بعض البلدان كاليمين هو أحكام الشريعة الإسلامية وإنما ألبسوه حكم الإلزام بمعنى أنهم جعلوه إلزامي بحكم أن السلطة بيدها فرضه وإلزام الناس اتباعه فكان حكماً تشريعياً مقنناً، ومنهم من طبق أحكام الشريعة دون تقنين كالمملكة العربية السعودية.

ومن هنا يمكن القول في علاقة مصادر القانون الوضعي بالسياسة الشرعية، أنه ما كان في مصادر القانون الوضعي مستنداً للشريعة الإسلامية لا يخالفها مثال الدين: «وأقصد بالدين الدين الإسلامي»، والعرف: «العرف الصحيح» ومبادئ الشريعة الإسلامية، فهذه من قبيل أحكام الشريعة الإسلامية، وإن قننت وارتدت ثوب القانون أو بمعنى ألبست ثوب الإلزام، فعلاقتها بالسياسة الشرعية أنها جزء منها.

وإن كان من قبيل الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو من الأحكام التي من شأنها التبديل والتغيير بتغيير الزمان والمكان، فما دام أنها موافقة للشريعة فهو حكم شرعي ومصدره مصادر

(١) راجع في هذا البحث، ص ٨٧ وما بعدها.



الشرعية، وهي سياسة شرعية، وليس حكم وضعي، فالوضعي هو ما خالف الشرع، ولم يكن له مستند في أصول الشريعة وقواعدها.

وأما ما كان من قبيل الاجتهاد الشخصي للحاكم أو القاضي، وكان معتمداً في اجتهاده على مبادئ وقواعد وضعية، لا تمت بصلة للشريعة الإسلامية، فهي أيضاً لا تمت بصلة للسياسة الشرعية، ولا علاقة تربطها بمصادر السياسة الشرعية.

ومن هنا فالصلة بين مصادر القانون الوضعي والسياسة الشرعية يكون مردها إلى مدى اتصالها بالشرع الإسلامي، وموافقتها لما جاء به، فالعرف والدين والتشريع الإسلامي هي مصادر مردها للشرع، ومكمن الاتصال في هذه المصادر الثلاثة، وما عداها من مصادر لا تستند للشريعة وقواعدها وأصولها فهي وضعية، لا ترتبط بأي علاقة مع السياسة الشرعية ومصادرها.

الفصل الرابع

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في دراسة أنظمة الإسلام وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مباحث»:

- ❖ المبحث الأول: جهوده في النظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي ونظام الحسبة وعلاقتهم بالسياسة الشرعية.
- ❖ المبحث الثاني: جهوده في نظام الإفتاء ونظام القضاء وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- ❖ المبحث الثالث: جهوده في نظام الحكم والنظام الاقتصادي ونظام الجريمة وعلاقتهم بالسياسة الشرعية.

مهتد:

علمنا في الفصل الأول سيرة هذا المؤلف العطرة، ورحلته في مسيرة العلم المثمرة، وفي رحاب الشرعية الإسلامية، في الفصل الثالث عرجنا على أثره في تقصي جهده المنثور بين وريقات كتبه، وجمعنا القلة القليل مما خدم به الشريعة الإسلامية، فعرفنا خصائصها، وعلمنا من خصائصها معجزة شمولها، ومرونتها، ووجدنا في هذا الشمول نظام متكامل للبشرية، ينظم حتى دقائق الأمور في حياة الفرد الواحد داخله وخارجه، والمجتمع ككل، والموجود في هذا الكون الفسيح من حوله، فإذا ما ألتزمت البشرية بتعاليم هذا الدين، وعملت بنظامه نالت كل الطموح الذي ترجوه، وحققت السعادة التي تريدها، وفي هذا الشمول نظام متكامل للحياة ومن فيها، نظام داخلي يسمى بـ «الأخلاق»، يهذب النفس ويجعلها نفساً زكية تليق بكونها بشراً وإنساناً مميزاً في هذا الكون عن باقي الكائنات، يليق بصنعة الله الذي صنعه بيديه ونفخ فيه من روحه، ثم قال له كن بشراً فكان كما ينبغي في أجمل تكوين، وإذا ما تخلق بالدين وتعاليمه كان رفيقاً للنبين، وفي هذا الشمول، نظام لأفراد يكونون لحمة واحدة تسمى بـ «المجتمع» يتكون من عدد من البشر يصنع لهم الحياة السعيدة وينظم علاقاتهم على نحوٍ من المحبة والخلق النبيل، والتعاون، والإيثار، والقول الجميل، فإذا ما اتبعوا هذا النظام الجماعي كونوا الدولة القوية المتماسكة يسودها العدل والمساواة والإخاء فكانوا هم الفاتحين، وبالنصر ظافرين، وفي هذا الشمول وجد ما يسمى بـ «نظام الحكم»، الذي يحكم الدولة على أساسٍ قويم، فيقوي أساساتها، ويزرع الحب في قلب أفرادها لقياداتها، فكبرت وتعاضمت، ونمت خيراتها، وامتألت خزينتها، وأكل الكبير والصغير، وأعدم الفقر في ساحاتها، لهذا كان نظام متكامل ينظم كل ما يحتاج إلى تنظيم فاستراح الكبير والصغير، وقرت العين ونام الناس في أوطانهم آمنين مطمئنين.

وها نحن الآن على أعتاب هذه الأنظمة نندارس فحواها، كما بينها المؤلف ﷺ الذي أرسى قواعدها على أساسٍ من هذا الدين، وبحدود ما جاءت به الشريعة لا نزيد ولا نقص منه القليل،

ولا كما قال: (نطوعه لما نريد)^(١)، وقبل البدا في بيان ودراسة النظم الإسلامية، لا بد لنا أولاً من السير على النهج الذي اعتدناه والنظام الذي ابتدأناه، وهو تعريف مصطلحات عنوان الفصل قبل الشروع في مباحثه، لذا لزم علينا بيان المقصود بالنظم الإسلامية، كي يسهل علينا فهم تفاصيلها، فنقول إنه سبق معنا تعريف الجهد والإسلام في الفصل السابق^(٢)، لذا لا حاجة لتكراره، وما يلزمنا هنا هو تعريف النظم أو «النظام» فنقول:

النظم في اللغة: هو الاتساق والاستقامة والنهج، والنظام بالفتح: يطلق أيضاً على الخيط الذي ينظم عليه اللؤلؤ، والمجاز منه النِّظام بالكسر، وهو: ملاك الأمر، وجمعه أنظمة وأنظيـم ونظم، وهو السيرة والهدي والعادة، فيقال: ما زال على نظام واحد^(٣).

والنظم في الاصطلاح: جاء في كتاب نظرة النعيم^(٤)، أنه لم يعثر في كتب الاصطلاحات القديمة، على لفظ «نظام» باعتباره مصطلحاً خاصاً بفتح معيّن ومن ثمّ يكون اللفظ في معناه باقياً على أصل معناه في الاستعمال اللغويّ، بما جاءت به معاجم اللّغة، من أنّ النّظام يعني الاتساق والاستقامة، وأما في العصور الحديثة والمتأخرة فقد عرف النظام على أنه: قواعد ضبط السلوك أو العمل ورقابتهما، وقيل: هو قواعد ضبط السلوك أو العمل به، ويقال: النّظام: وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتّبة، وعرف النظام أيضاً مرتبباً بفتح من الفنون، فيقال نظام الحكم، النظام الإداري، النظام الأخلاقي، النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي.. إلخ، وهذا سنذكره كلاً في مكانه بحسب الأنظمة المقرر دراستها في مباحث الفصل^(٥).

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٧٥.

(٢) راجع في هذا البحث، ص (١١٤، ١١٧).

(٣) انظر: تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، (٤٩٧/٣٣)، مادة (نظم)، والمعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى،

(٢/٩١٩، ٩٣٣)، مادة (نسق، نظم).

(٤) صالح بن عبد الله بن حميد وعدد من المختصين، انظر: (٣٥٠٩/٨).

(٥) المرجع نفسه.

المبحث الأول

جهوده في النظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي

ونظام الحسبة وعلاقتهم بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: جهوده في النظام الأخلاقي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثاني: جهوده في النظام الاجتماعي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثالث: جهوده في نظام الحسبة وعلاقته بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول

جهوده في النظام الأخلاقي وعلاقته بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: التعريف بنظام الأخلاق:

أولاً: الأخلاق في اللغة: تأتي بمعنى الدين والطبع، والسجية وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب^(١)، فالخليفة: الخلق، والخليفة: الطبيعة، ومن الطباع الدنيئة القبيحة، ومنها الحسنة، والخلق: الكذب في قراءة من قرأ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [سورة الشعراء: ١٣٧]، أي الكذب^(٢).

ثانياً: الأخلاق في الاصطلاح: يعرف الجرجاني^(٣) الخلق على أنه: (عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة، سميت الهيئة: خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة: خلقاً سيئاً)^(٤)، وهذا التعريف مشابه لتعريف الغزالي^(٥) للأخلاق حيث قال: الخلق: (عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية)^(٦).

(١) لسان العرب، ابن منظور، (٨٦/١٠)، مادة (خلق).

(٢) كتاب العين، الفراهيدي، (١٥١/٤)، مادة (خلق).

(٣) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحنفي، ولد سنة: ٧٤٠هـ، له العديد من المصنفات أشهرها: «التجريد والفرائض والكشاف»، وتوفي سنة: ٨١٦هـ، انظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله، (٣٨٨/٢).

(٤) التعريفات للجرجاني، ص ١٠١.

(٥) هو: محمد بن محمد بن الغزالي، أبو حامد بن أبي عبد الله، من أهل طوس، له العديد من المؤلفات أشهرها: «الوسيط والبسيط، وإحياء علوم الدين» وله في أصول الفقه «المستصفى»، توفي سنة: ٥٠٥هـ، للاستزادة انظر: تاريخ بغداد وذيولته، للخطيب البغدادي، (٢٧/١٢)، وفيات الأعيان، شمس الدين أحمد بن محمد، (٢١٦/٤).

(٦) إحياء علوم الدين، (٥٣/٣).

ثالثاً: الأخلاق عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

بعد ذكره لتعريف الأخلاق عند الغزالي يقول رحمته الله: يمكننا أن نعرف الأخلاق: (بأنها مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم)^(١).

وعند المقارنة بين تعريف عبد الكريم زيدان والتعريف الذي ذكره الجرجاني وكذلك تعريف الغزالي، نجد: أن الجرجاني جعل الخلق هيئة للنفس، وجعلها الإمام الغزالي هيئة راسخة في النفس، بينما عبد الكريم زيدان وصف الأخلاق بأنها معاني وصفات مستقرة في النفس، ويفهم من الهيئة: أنها لشكل واحد وهو ثابت لا يتغير بدليل قوله «راسخة» والرسوخ: هو الثبات والصمود في المكان الواحد، وعلى هذا فالهيئة للخلق إما أن تكون حسنة، فنقول هيئته حسنة، أو أنها سيئة، ولا يمكن للهيئة أن تكون بأشكال، بينما الإنسان قد تكون فيه أخلاق حسنة وقبيحة أيضاً، فإذا ما قام بأحدها قلنا هذا الفعل خلق حسن، والعكس عند فعل ما يكون قبيح، فنقول هذا خلق قبيح.

بينما في تعريف عبد الكريم زيدان هي معاني وصفات مستقرة في النفس، ويفهم من هذا أن تلك المعاني والصفات قد تكون قبيحة أو حسنة وهي مستقرة في النفس، والاستقرار غير الرسوخ، فالاستقرار قد يعقبه زعزعة وتغير، كذلك الأمر بالنسبة للأخلاق، فقد تتغير ما بين قبح وحسن، بدليل قوله (يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح) وبضوء تلك النظرة يحدث التغير في النفس فيكون التصرف، (ومن ثم يقدم عليها أو يحجم)، وهذا أقرب إلى الصحة من التعريف السابق، ولكن يعيب عليه قوله: (يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم)، وهذا يشير إلى أن جميع الناس تأخذ الروية عند كل تصرف تواجهه ثم تتصرف على نحو اختارته، بدليل قوله ومن ثم يقدم عليه أو يحجم، والحقيقة أن بعض الأخلاق هي من تحجم

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٧٦..

التفكير فيكون التصرف لا إرادي، فلا يحدث التفكير إلا بعد الفعل وخاصة عند الغضب، أو فيمن تخلق بالأخلاق القبيحة تكون أفعاله ذات عصبية دون روية.

فإذا ما مزجنا بين التعريفين وقلنا إن الأخلاق: هي معاني وصفات مستقرة في نفس الإنسان، تتأثر بالحياة المحيطة به، فتظهر في هيئته الخارجية وعلى إثرها يكون الفعل إما بتعجل أو بروية، وعلى ضوءه تكون قبيحة أو حسنة.

ونظام الأخلاق: هو أن يرتب الفرد أو الجماعة الأمور ترتيباً يجعلها متناسقة مؤتلفة لا تتناقض فيها ولا تتأخر بحيث يتقدم ما حقه التقديم ويتأخر ما ينبغي فيه التأخير، ولا يكون ذلك إلا بتأبع منهج الشرع الحنيف، وما أقرته الجماعة بما لا يتعارض مع هذا المنهج^(١).

الفرع الثاني: أهمية الأخلاق وخصائصها:

أولاً: أهمية الأخلاق:

يقرر عبد الكريم زيدان الأهمية الكبيرة للأخلاق التي ترتسم في سلوك الإنسان الظاهر وفي هيئته الخارجية، والتي هي بدورها موافقة لما أستقر بباطنه من معاني وصفات، وأيد هذا بقول الإمام الغزالي: فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة^(٢)، ولهذا نرى المؤلف رحمه الله يقرن صلاح الأفعال في الإنسان بصلاح أخلاقه، ويقرر ذلك بقاعدة: أن الفرع بأصله، فإذا صلح الأصل صلح الفرع، والعكس صحيح في حال الفساد^(٣)، كما تتجلى أهمية الأخلاق في رؤية عبد الكريم زيدان، عندما يضع الإنسان كل فعل أو تركه في ميزان الأخلاق، فإن كان له القبول والرضى أقبلت إليه النفس وقام به وقد يتم ذلك الوزن والفعل دون شعور في لحظة غير محسوسة، كذلك في حالة العكس إن لم تتقبله النفس وتبغضه يتركه وينصرف ولا يفكر بذلك الميزان إلا بعد مدة وقد لا يفكر، فرأيناه يؤكد على ذلك الوزن لكل

(١) نظرة النعيم، (٣٥٠٩/٨).

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، (٥٩/٣).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص٧٦.

فعل وترك في ميزان الأخلاق فيقول: (ولكن في جميع الأحوال لا بُدَّ من عملية الوزن والتقييم لكل فعلٍ أو تركٍ بلا استثناء)^(١).

فإذا ما تم هذا الوزن فإن صحة هذا الوزن من فساده ومدى التزام الإنسان بمقتضاه وتنفيذه له، يقول: (كل ذلك يتوقف على نوع المعاني الأخلاقية التي يحملها من حيث جودتها أو رداءتها، ومدى رسوخها في نفسه)، ولا يكفي لكي تكون خلوقاً أن تكون متكلماً بالأخلاق وألفاظ منمقة تفيض أناقة وخلق، فالأصل في ذلك هو النفس والقلب، فإذا ما انغرست قيم الأخلاق في الداخل فاضت وأثمرت في أفعالك وأقوالك دون شعور^(٢).

ولأجل هذا فقد أكد الإسلام على مكانة الأخلاق وضرورة التخلق بالقيم الحسنة، فالأخلاق له المكانة العظيمة في الإسلام، وتظهر في وجوه كثيرة يذكرها المؤلف ﷺ في عدة نقاط:

١. تعليل الرسالة بتقويم الأخلاق وإشاعة مكارم الأخلاق، جاء في الحديث الشريف عن

النبي ﷺ: ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ «وَفِي رِوَايَةٍ صَالِحٍ» الْأَخْلَاقِ))^(٣).

٢. تعريف الدين بحسن الخلق، فقد جاء في حديثٍ مرسل أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ

فقال: يا رسول الله: ما الدين؟ فقال الرسول ﷺ: ((حَسَنَ الْخَلْقِ))^(٤)، وهذا يعني أن

حسن الخلق ركن الإسلام العظيم الذي لا قيام للدين بدونه.

٣. من أكثر ما يَرَجَّحُ كفة الحسنات يوم الحساب حسن الخلق، جاء في الحديث الشريف

عن النبي ﷺ: ((مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنِ))^(٥).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٧٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، ص ١٠٤، باب حسن الخلق، حديث رقم (٢٧٣)، وصححه الألباني في

سلسلة الأحاديث الصحيحة، (١/١٢٢) حديث رقم (٤٥)، وفي صحيح الجامع، (١/٤٦٤)، حديث رقم (٢٣٤٨).

(٤) المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، العراقي، ص ٩٣٠، باب كتاب رياضة النفس.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، (٤/٣٦٢)، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم (٢٠٠٢)، وصححه الألباني

في الجامع الصغير، (٢/٤٨٩)، حديث رقم (٥٦٣٢).

٤. المؤمنون يتفاضلون في الأيمان، وأفضلهم فيه أحسنهم أخلاقًا، جاء في الحديث: قيل: يا رسول الله، أيّ المؤمنين أفضل إيمانًا؟ قال: ((أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا))^(١).

٥. إنّ المؤمنين يتفاوتون في الظفر بحب رسول الله ﷺ وقربهم منه يوم القيامة، وأكثر المسلمين ظفرًا بحب رسول الله ﷺ والقرب منه، أولئك المؤمنون الذين حسنت أخلاقهم حتى صاروا فيها أحسن من غيرهم، جاء في الحديث الشريف عن النبي ﷺ قال: ((أقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحسنكم خلقا))^(٢).

وغيرها الكثير مما ذكرها عبد الكريم من مكانة الأخلاق في الإسلام، عددها حتى بلغت تسعة وجوه^(٣).

ثانياً: خصائص نظام الأخلاق في الإسلام:

تميز دين الإسلام بجملة من الخصائص والمزايا ومن تلك المزايا لهذا الدين «الشمول»، ومن شموليته أن حوى الأخلاق في جوانبه ليهذب النفس أولاً ومن ثم يضع أحكامه على أساس من الأخلاق، فكان الدين هو دين الأخلاق، ومن أنظمتها نظام الأخلاق، فهذا النظام لاشك سيتم بخصائص هذا الدين الذي هو من عند الله، وغايته كما قال عبد الكريم زيدان (أن ينزع الناس إلى غاية من الكمال)^(٤)، وقد ذكر هذه الخصائص وفصل فيها، ومنها: «تفصيل الأخلاق، وشمولها، ولزومها في الوسيلة والغاية، وارتباطها بمعاني الإيمان والتقوى، ووقوع الجزاء فيها»، ونبين هذه الخصائص باختصار كما يلي:

١. التعميم والتفصيل في الأخلاق: دعا الإسلام إلى الأخلاق الكريمة دعوة عامة، من ذلك

ما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک، (٤٣/١)، حديث رقم (٢)، وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم.

(٢) حسنه الألباني في الجامع الصغير، (٢٥٩/١)، حديث رقم (١١٧٦).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٧٨-٧٩).

(٤) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.

الإسراء: ٥٣]، فهي دعوة عامة لقول كل ما هو طيب، بالمقابل نهى عن الفحشاء والمنكر التي هي من مساوئ الأخلاق فقال جل شأنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ٩٠]، ولم يكتفي القرآن بالتعميم بل فصل في ذلك ما بين الأمر بالأخلاق والحث عليه، والنهي عن رذائل الأخلاق والأمر بتجنبها، فمن أمره التحلي بالأخلاق والحث عليها، أمره بالوفاء بالعهود، والأمر بالعدل في جميع الأحوال، التعاون على البر والتقوى وغيرها من الأخلاق التي ساق القرآن ذكرها ويكفي لذلك مثلاً قول الله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة المؤمنون: ١-١١]، وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ٣٧ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ٣٨ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ٣٩ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ٤٠ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ٤١ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنقُ أُنَامًا ٤٢ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ٤٣ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ٤٤ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ٤٥ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ

وَأَذًا مَرُوءًا بِأَلْعَوِ مَرُوءًا كِرَامًا ﴿٧٢﴾ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِعَايَتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُجْمِيَانَا ﴿٧٣﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْدِنِ وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا نَجِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٧٥﴾ خَلِيدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٧٦﴾ [سورة الفرقان: ٦٣-٧٦]، وفي المقابل سرد الكثير من الرذائل التي نهى عنها وحرّمها القرآن، فقد حرم الظلم، ونهى عن الإسراف والتبذير، ونهى عن الكذب والتكبر والبخل والرياء قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٦٦﴾ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿٣٧﴾ وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾ [سورة النساء: ٣٦-٣٨]، وغيرها من الرذائل التي حرّمها القرآن الكريم وذكرها عبد الكريم زيدان^(١)، كما ذكر أمثلة كثيرة من السنة، كنهى النبي ﷺ عن الغضب والتحاسد، وبين أخلاق المنافق ونهى عنها، وأمر بالحلم والرفق، وغيرها^(٢).

٢. شمول الأخلاق: نظراً لتمييز الدين وشريعتها بالشمول فمن الطبيعي أن يتصف الأخلاق الذي جاء به هذا الدين بصفاته، وبصفة الشمول على وجه الخصوص، فهي تشمل كل أفعال الإنسان وأقواله، فالشمول في فكر عبد الكريم زيدان يبينه بقوله: (ونعني به أن دائرة الأخلاق الإسلامية واسعة جداً، فهي تشمل جميع أفعال الإنسان الخاصة بنفسه أو المتعلقة بغيره، سواء أكان الغير فرداً أو جماعة أو دولة، فلا يخرج شيء عن دائرة الأخلاق ولزوم مراعاة معاني الأخلاق)^(٣)، وهذا ما لا نجده في أي شريعة سماوية سابقة،

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٧٩-٨٣).

(٢) المرجع السابق، ص (٨٤-٨٥).

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٦.

أو شريعة وضعية زائفة، وضرب لذلك بمثال العلاقات بين الدول كيف أن الإسلام راعى في تلك العلاقة مبدأ الأخلاق وأقامها على أساسه، بخلاف ما نجده في العلاقات بين الدول غير الإسلامية، فهي علاقات مبنية على الخداع والتضليل والكذب والغدر في سياساتها^(١).

فهذا كله لا يؤيده الإسلام الذي وضع فينا نظام الأخلاق وحثنا عليه في معاملاتنا، ففي القرآن الكثير من الآيات التي تضع فينا هذا النظام في معاملاتنا مع الغير سواء طائفة أو دولة قال تعالى: ﴿وَمَا تَخَافَتَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [سورة الأنفال: ٥٨]، فالخيانة خلق ذميم نهى عنه الله تعالى، وبالمقابل أمرنا بالوفاء بالعهد مع الغير فقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَفْضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة النحل: ٩١]، وكثير ما تجري العهود بين الدولة الإسلامية وغيرها، ورسول الله ﷺ هو الأسوة الحسنة، وسيرته المثل التطبيقي في معاهداته مع اليهود، وكفار قريش، وفي صلح الحديبية التي ارتسمت فيها أجمل الصور للوفاء بالعهد واتسمت بأروع الأخلاق من قبل المصطفى ﷺ^(٢)، فقد كان من بنود الصلح إنَّ من يأت من قريش النبي ﷺ مسلماً يردّه النبي ﷺ ولا يؤويه، وبعد الفراغ من كتابة المعاهدة جاء أبو جندل^(٣) من قريش مسلماً معلناً إسلامه، يستصرخ المسلمين أن يأووه ويحموه من قريش، فقال له الرسول الكريم ﷺ: إِنَّا عَقَدْنَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ صِلْحًا، وَأَعْطَيْنَاهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَأَعْطَوْنَا، وَإِنَّا لَا نَغْدُرُ بِهِمْ^(٤).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) هو: أبو جندل بن شهيل بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر بن مالك ابن حسل بن عامر بن لؤي، أسلم قديماً بمكة فحبسه أبوه وأوثقه في الحديد ومنعه الهجرة، هرب من حينها فكانت الحادثة المروية في

المتن، توفي سنة ١٨هـ، أنظر: الطبقات الكبرى، لأبن سعد، (٧/٢٨٤).

(٤) انظر: مسند أحمد بن حنبل، (٣١/٢١٩).

وبعد استشهاده على شمول لأخلاق من القرآن والسنة رأيناه ينتقل إلى أقول الفقهاء فيقول قال: الفقهاء، (أنه لا يجوز للمسلم أن يخون أهل دار الحرب إذا دخل ديارهم بأمانٍ منهم؛ لأنَّ خيانتهم غدر، ولا يصلح في دين الإسلام الغدر)، ثم يذكر قول آخر لفقهاء الحنابلة في حق الأسير المسلم، إذا ما تم عهد بينه وبين الكفار ووضع شرط لفك أسره فقالوا: إذا أطلق الكفار الأسير المسلم واستحلفوه أن يبعث إليهم بفدائه أو يعود إليهم لزمه الوفاء، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ [سورة النحل: ٩١].

ثم ينتقل لبيان الأخلاق في التعامل بين رعايا الدولتين وعدم المعاملة بنفس الرذيلة إذا ما قابلوا المسلمين بها، فيقول: (إذا كانت دار الحرب تأخذ من رعايا دار الإسلام الداخلين إلى إقليمها ضريبة على أموالهم التي معهم؛ بحيث تستأصل هذه الأموال، أو تأخذ من أموالهم القليلة ضريبة كبيرة لا تتناسب مع أموالهم، فإنَّ دار الإسلام لا تقابلهم بالمثل، ويعلل الفقهاء قولهم هذا بأنَّ فعل أهل دار الحرب غدر وظلم، فلا نقابلهم بالغدر والظلم؛ لأننا نهينا عن التخلق بمثل هذه الأخلاق وإن تخلَّقوا بها)^(١).

٣. لزومها في الوسائل والغايات: يقول عبد الكريم زيدان في مسألة الوسيلة والغاية: (لا يجوز الوصول إلى الغاية الشريفة بالوسيلة الخسيسة)^(٢)؛ ولهذا فهو ينفي صحة القاعدة التي تقول: «الغاية تبرر الوسيلة»، فهو يعدها قاعدة خبيثة تحدر^(٣) إلينا من ديار الكفار، ولنا أن نقف مع هذه القاعدة قليلاً؛ نظراً لأن الكثير من الناس يفهمون السياسة على أنها علم الحيل وفن الممكن، وبموجب هذه القاعدة التي تدعو للتحايل واستخدام الوسائل الممكنة بغض النظر عن شرعيتها، المهم هو الوصول للغاية بغض النظر عن الوسيلة،

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٨٦-٨٧).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) تحدر: هو الهبوط من مكان أي تنحدر منه فيقال انحدر الثلج من قمة الجبل، انظر: مختار الصحاح،

للرازي، ص ٦٨.

سواء كانت خسيصة أم لا، فمن منطلق هذه القاعدة «الغاية تبرر الوسيلة» التي أصلها ميكافليه، انطلق أعداء الإسلام من اليهود والنصارى، وكذلك الشيعة، فأجازوا لأنفسهم الكذب وأطلقوا التهم والافتراءات على الدين وأهل السنة؛ بغرض الوصول إلى غاياتهم وهي هدم هذا الدين وتعاليمه القائمة على أساس العدل والمساواة، يقول أبو زهرة: (العدل والمصلحة وما ينطوي في ثناياهما من معاني الحرية والكرامة والمعيشة الإنسانية على أكمل وجه في ظل الفضيلة الواصلة الرابطة برباط من الإخلاص ومكارم الأخلاق، غايات الإنسان، وإذا كانت الشورى وسيلة لغاية فإنه يتأخر بيانها عن بيان الغاية، لأنه بمعرفة الغايات يمكن وضع حد سليم مستقيم للوسائل، ففي الحقيقة أن بيان الغايات يشير إلى معاني الوسائل، إذ يجب أن تكون من جنسها ومن نوعها، فإن كانت الغاية فضيلة فلا بد أن تكون الوسيلة فاضلة، وإن كانت الغاية تتحو نحو الكمال الإنساني فلا بد أن تكون الوسيلة سامية بمقدار هذا السمو، وأولئك الذين يفرقون بين الوسيلة والغاية من ناحية الحكم الخلقي ليسوا من الأخلاق في شيء؛ لأنهم يهدمون أحياناً أقدس المبادئ الدينية والخلقية والاجتماعية، بدعوى أن الغاية الفاضلة تبرر طرائقها أياً كان نوعها، وإن قضية الغاية تبرر الوسيلة، ويقصدون بها أن الغاية الفاضلة تسهل قبول الوسيلة الآثمة، إنما هي ثمرة العقول الأوربية التي لا يهتمها إلا الوصول إلى ما يبغون، فيتهكون الحرمات ويبيحون المحرمات بدعوى أن الغاية تبرر الوسيلة، والحقيقة أن ذلك ستر لمآثمهم وإخفاء لمقاصدهم وتبرير لجرائهم، وإن غايتهم هي من جنس وسائلهم، إن الفاضل حقاً وصدقاً يطيع أوامر الأخلاق ونواهيها، وهي أمر الله ونواهيها، ويعتبرها كلها غايات في ذات نفسها، والحيل التي تهدي إلى الفضيلة لا بد أن تكون فاضلة)^(١).

فالشورى مرتبطة بالنظام الإسلامي الذي يجمع ما بين الأخلاق والتشريع، والعمل السياسي الإسلامي لا يخرج عن إطار العمل الأخلاقي، لأن الغاية من هذا النظام هو العمل على كسب الدنيا والآخرة معاً، من خلال تحقيق مصالح الأفراد والدولة بصورة فيها

(١) شريعة القرآن من دلائل إعجازه، لأبي زهرة، ص (٧٠-٧١).

صلاح وعمران لمفهوم الإستخلاف في الأرض، في حين أن الديمقراطية تخضع غالبًا في الفكر الغربي إلى تحصيل المنافع والقيم النسبية، حسب رأي الأغلبية، لاسيما إذا كانت الأغلبية مطلقة وعليه قد تقع الحيل والمخادعات وسياسات مكيفيللي: «الغاية تبرر الوسيلة»، مما يوقع الفساد الأخلاقي والإصلاح باسم الديمقراطية لاسيما إذا كان الدستور والقيم تنحصر في هذه الأغلبية، فمن الممكن أن تنحصر القيم التي تحكم الإجراءات الديمقراطية، وأن يقرر الناخبون القانون والقيمة، بدون أي مرجعية أخلاقية أو معرفية، كما فعل هتلر بعد حصوله على الأغلبية من خلال العملية الديمقراطية فقام بتصفية الأقليات العرقية والدينية بموافقة الأغلبية الألمانية^(١).

يقول محمد رشيد رضا^(٢): (وإذا كان رجال الدين قد ملئوا الدنيا كذبا وافتراء على الإسلام - ومن أسس الدين الصدق وقول الحق والحب والرحمة والعدل والإيثار - فأى شيء يكثر فعله على رجال السياسة وأساس بنائها الكذب، وأقوى أركانها الجور والظلم والعدوان، والقسوة والإثرة والخداع؟ وهو ما نراه بأعيننا ونسمع أخباره بأذاننا كل يوم في المستعمرات الأوروبية بل نحن نعلم أنّ سبب افتراء رجال الدين على الإسلام هو السياسة لا الدين نفسه، وأن قاعدتهم المشهورة «الغاية تبرر الوسيلة» سياسية لا إنجيلية، فما كان لدين أن يبيح الجرائم والردائل باتخاذها وسيلة لمنفعة أهله وإن كانت دينية)^(٣).

ومما سبق يتبين زيف وبطلان قاعدة الغاية تبرر الوسيلة، فالإسلام بأحكامه وتعاليمه وتشريعاته يحث على الغاية والوسيلة الشرعيتين، فمن هنا يثبت الدكتور عبد الكريم زيدان قوله بضرورة مراعاة الخلاق في الوسيلة بالدليل من القرآن بقول الله تعالى:

﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النِّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة الأنفال: ٧٢]، هذه الآية الكريمة توجب على المسلمين نصره

(١) انظر: دليل الواعظ إلى أدلة المواعظ، شحاته محمد، (٢/٤٢١).

(٢) هو: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين، البغدادي الأصل، صاحب مجلة (المنار) من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، توفي سنة: ١٣٥٤هـ، انظر: الأعلام للزركلي، (٦/١٢٦).

(٣) الوحي المحمدي، ص ٩.

إخوانهم المظلومين قيامًا بحق الأخوة في الدين، ولكن إذا كانت نصرتهم تستلزم نقض العهد مع الكفار الظالمين لم تجز النصرة؛ لأنّ وسيلتها الخيانة ونقض العهد، والإسلام يمقت الخيانة ويكره الخائنين^(١)، فالغاية واضحة في أحكام الشريعة وقواعدها، هي إيصال الفرد والمجتمع إلى غاية لاثقة به من الكمال، دون إغفال مصلحة المجتمع بإقامة نظامه الاجتماعي، وهذه هو الملحوظ من هذه الآية فالالتزام بالمواثيق مما يحفظ استقرار المجتمع ويبقي قيمه العليا^(٢).

٤. صلة الأخلاق بالإيمان وتقوى الله: يعد عبد الكريم زيدان ﷺ الوفاء بالعهد والمواثيق من تقوى الله قال الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٤]، وفي الحديث: ((لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ))^(٣).

٥. الجزاء^(٤): نرى هنا عبد الكريم زيدان يقرن الجزاء بالأخلاق، معللاً ذلك بأنّ الإسلام جاء بالأخلاق أمراً ونهياً، وعصيان أو ارتكاب ما نهى عنه سبب للعقاب، ففي حق من يمشي بالهمز واللمزة قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [سورة الهمزة: ١]، وهذا في حق المخالف للشرع، وأما جزاء من التزم به وأطاعه فهو الثواب الحسن، ولهذا وجدنا ملاحظة الأخلاق في قواعد وأحكام الدين، واعتبارها واضحا في جميع جوانب النظام الاجتماعي الذي تقيمه الشريعة الإسلامية، وكما أن الجزاء أخروي،

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٧.

(٢) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، (٤٢٣/٢٠)، باب مسند انس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حديث رقم (١٣١٩٩)، وقال

حديث حسن، وحسنه ابن حبان في صحيحه، (٤٢٣/١)، وقال ضياء الدين المقدسي إسناده صحيح، (٧٤/٥)، حديث رقم (١٧٠٠).

(٤) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٨.

يكون في الدنيا أيضاً، ينزله القاضي بما يناسب المخالفة المرتكبة من تعزير، وجلد وغيرها.

والملاحظ في هذا الجزاء، كأنما وضع لمعاقبة المخالفين للأخلاق ومتطلباتها، فعقوبة شارب الخمر، كأنما الجزاء ليس لأن الخمر حرام، وإنما لما يترتب من شربه ذهاب العقل وسوء الخلق ودمائة في الطبع، كذلك في الزناء كأنما العقوبة لمنع الزناء لما يترتب ما مساوئ للأخلاق وفساد للمجتمعات لذا شرع في حقه العقاب، وما قصد به من كلام أصحاب القوانين بأن الأخلاق غاية امثل وأسمى فهي لا ترتبط بالقوانين، أما غاية القانون فهي نفعية وتتخذ كل وسيلة للوصول للمنفعة بغض النظر إن كانت وسيلة مشروعة أما لا، فهذا القول مردود عليهم فهو يخص كل قانون وضعي يتسم بصفات صانعه، أما الشريعة وأحكامها فهي من عند الله جل وعلا، وهي موصوفة بصفاته، جاءت على أساس من الأخلاق، فهو جزء منها لا يتجزأ، لذا فأحكامها جاءت تحمل في ثناياها الخلق وصلاح النفس التي على أثرها تصلح المجتمعات، وعلى إثر هذا التفصيل للأخلاق وأهميتها وخصائصها، يقول عبد الكريم زيدان، إن الأخلاق من حيث الجملة يمكن تقويمها واكتسابها، بدليل أن الشرع أمرنا بتزكية النفس والتخلق بالأخلاق الحسنة، فلو كان ذلك غير ممكناً، لما صدر منه هذا الأمر^(١).

ومن ثم يعود فيقول: إن بعض الناس قد جبل على الأخلاق بحيث تكون بارزة فيهم وظاهرة في سلوكهم، وتتفاوت من شخص لآخر، وفي معرض كلامه يضع تساءل: إذا كان الشرع قد أمر بالأخلاق، وطلب اكتسابها، فكيف يمكن تقويم الأخلاق واكتسابها؟

وهذا يمكن أن يتم في ثلاث مراحل، الأولى: بتقليل آثارها وعدم المضي في تنفيذ مقتضاها وما تدعو إليه، ولعله يقصد بذلك الأخلاق السيئة بدليل قوله: وهذا بالنسبة للأخلاق التي تعتبر من الغرائز مثل الغضب، الثانية: بالتشذيب والتهذيب وإزالة الكدورات عن أصل الخلق، كاستخدام

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٨.

الشجاعة في نصره المظلوم، والثالثة: استبدال الخلق الذميمة بالخلق الجيد، كاستبدال الكذب بالصدق^(١).

وسائل تقويم الأخلاق^(٢):

- يعدد عبد الكريم زيدان وسائل تقويم الأخلاق حتى بلغت ثلاث عشرة وسيلة، منها،
١. العلم: وهو المعرفة الجيدة للخلق الحسن المأمورين به والخلق السيء المنهي عنه، حتى نعلم ما نأخذ به من خلق، وما الذي يستلزم تركه،
 ٢. كما أن العلم وحده لا يكفي بل يجب عليه أن يعرف عظيم حاجته للخلق الحسن، لأنه متصل بالإيمان وتقوى الله.
 ٣. وفي معرفة الخلق السيء يجب أن ينسأه، لأن النسيان يضعف أثرها في النفس، ويصدر عنها ما ينبغي من الأفعال.
 ٤. الاهتمام بتقوية معاني العقيدة الإسلامية في النفس، لأن ذلك يؤدي إلى انفتاح النفس وتقبلها لمعاني الأخلاق.
 ٥. مباشرة الأعمال الطيبة التي تؤدي إلى تقويم الأخلاق، أو يسهل على النفس قبول الأخلاق الزكية وطرد الخبيثة.

يقول ابن القيم: (وأصل الأخلاق المذمومة كلها الكبر والمهانة والدناءة، وأصل الأخلاق المحمودة كلها الخشوع، وعلو الهمة، فالفخر، والبطر والأشر، والعجب، والحسد، والبغي، والخيلاء، والظلم، والقسوة، والتجبر، والإعراض والإباء، وقبول النصيحة، والاستئثار، وطلب العلو، وحب الجاه والرئاسة، وأمثال ذلك كلها ناشئة من الكبر وأما الكذب، والخسة، والخيانة، والرياء، والمكر، والخديعة، والطمع، والبخل، والعجز، والكسل، والذل لغير الله، واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير، ونحو ذلك فإنها من المهانة والدناءة وصغر النفس وأما الأخلاق الفاضلة كالصبر والشجاعة والعدل والمروءة والعفة والجود والحلم والعفو والصفح والإيثار والتواضع

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٨.

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٩٠-٩٨).

والقناعة والصدق والأخلاق وسلامة القلب ونحو ذلك فكلها ناشئة عن الخشوع وعلو الهمة والله سبحانه) (١).

الفرع الثالث: علاقة نظام الأخلاق بالسياسة الشرعية:

إن الحديث عن العلاقة بين الأخلاق والسياسة الشرعية لأكبر من أن نحشرها في جزء من مطلب لما لها من الأهمية الكبيرة، وخاصة إن علمنا أن هنالك من دعاة الغرب وفلاسفته وعلماء القانون الوضعي ينفثون سمهم أوساط مجتمعاتنا العربية والمسلمة، بفصل دائرة الأخلاق والدين فصلاً تاماً عن دائرة السياسة، وأقصد بالسياسة «السياسة الشرعية» لأن السياسة الوضعية هي في الحقيقة خالية من مبادئ الأخلاق وقيمها السامية، ولذلك هم يبنون أفكارهم على أساسها، واقتصارهم في التطبيق عليها، وافتقارهم «أي الغرب، ومن تبعهم العاملين بالسياسة الوضعية من العرب» لقيم السياسة الشرعية، جعلهم يرددون تلك الشعارات بفصل الدين عن الدولة وفصل الأخلاق عن السياسة، بحجة أن الأخلاق غايته سامية، بينما السياسة منطلقها من الكذب والخداع والغدر فغايتها وإن كانت سامية في نظرهم فالوسيلة خسيصة، فهما لا يتقاربان (٢).

كما أن في نظرهم إن الذي جعل فرنسا تغرق بالدماء هو رفع تلك المفاهيم ذات الطابع الأخلاقي «الحرية والمساواة والعدالة والإخاء.. إلخ»، واستخدامها في مجال السياسة (٣)، وليس هذا وحسب في الغرب بل أن هنالك في مجتمعنا العربي مثل أولئك يدين بفكرتهم ويتعصب للدفاع عنها فهذا أحد الكُتَّاب في الأخلاق والسياسة، يقول في كتابه (٤): (إن الخلط بين السياسة والأخلاق، ورثناه عن العصور الوسطى عندما كان معظم المفكرين السياسيين يعتقدون، أن مهمة الدولة هي العمل على إدخال المواطن جنة الفردوس)، ويقول في حاشية كتابه معلقاً على قوله هذا قائلاً: (إذا كنا نتحدث طوال هذا الكتاب عن الخلط بين الأخلاق والسياسة، فلا بد أن ننتبه

(١) الفوائد لابن القيم، ص (١٤٣-١٤٤).

(٢) انظر: البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، موزة العباد، ص ١.

(٣) انظر: الأخلاق والسياسة، إمام عبد الفتاح، ص ١٥.

(٤) هو: إمام عبد الفتاح إمام، وكتابه: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، انظر: ص (٣٧-٣٨).

أيضاً أنه يشمل الخلط بين الدين، والسياسة، على اعتبار أن الأخلاق هي جوهر الدين^(١)، ثم يكمل كلامه السابق: من أن مهمة الدولة هي إدخال المواطن جنة الفردوس فيقول: (عن طريق إقامة المجتمع الصالح، فالناس على دين ملوكهم، ويقصد بملوكهم هنا رؤسائهم، ومن ثم يقول: من هنا انصب اهتمام المفكرين المسلمين وغيرهم، على وضع شروط الحاكم الصالح الجدير بحكم المدينة الفاضلة)^(٢).

وفي كلامه هذا السخرية مما وضعه العلماء، من شروط للحاكم وكيف يتم اختياره على أساس من الأخلاق، ثم يقول في حق أولئك العلماء ومن أسماهم المفكرين السياسيين: (إذا كان الجو الثقافي الذي ساد مجتمعهم قد سمح لهم بمثل هذا التصور، فإننا نعجب أشد العجب أن نجد من مفكرينا المعاصرين من يأخذ بهذه الأفكار الساذجة)، ويعلق على هذا الكلام في حاشية كتابه بقوله: (إن جاز أن يأخذ المسلمون القدياء بفكرة الحاكم الصالح الذي يربي المواطن الصالح ويدبره كما يفعل سائس الخيل تماماً ومنه جاءت كلمة السياسة، إذا جاز أن تروج هذه الفكرة في المجتمعات القديمة لأسباب مختلفة، فكيف يردد المفكرون المعاصرون أفكار الماوردي، وابن أبي ربيع، والطرطوشي والغزالي..، وغيرهم)^(٣)، ومن ثم يضرب مثلاً لمن يرددون أفكار الماوردي وغيره فيقول: مثال: الدكتور محمد يوسف في كتابه «نظام الحكم في الإسلام»، والدكتور أحمد شلبي كتابه «السياسة في الفكر الإسلامي»، لو رجعت لكتبتهم لوجدت الأفكار نفسها منتشرة فيها، وكأن الفاصل الزمني الواسع، والتطور الثقافي والاجتماعي والسياسي الهائل ليس له أدنى اعتبار!^(٤).

ويفهم من كلامه: أنه لا يؤمن بالشمول في الشريعة الإسلامية وأحكامها، كما لا يؤمن بمرونة أحكام الشريعة، فلا يمكن لها أن تسير التطور والتغير على مر الزمان لتلبي حاجات الناس والمجتمعات، حسب اعتباره، ومن ثم لا يكفي بذلك بل يقول: (فيظن أن مشكلتنا الكبرى هي سلوك الحاكم «الأخلاقي طبعاً» وليس الحكم القائم «أي التنظيم السياسي»)، وفي كلامه هذا يؤيد

(١) الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم إمام عبد الفتاح، ص ٣٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) حاشية المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤) انظر: المرجع نفسه.

فكرة أنه ليس شرطاً أن يكون الحاكم متصفاً بالخلق، ويكفي أن يكون حكمه جيداً، والعجيب في الأمر والذي يثير الدهشة في النفس، أن يجعل من «بل كلنتون»، قدوة وأسوة، فيقول: (فقد يكون شخصاً مثل: «بل كلنتون» صاحب سلوك لا أخلاقي، ولكنه يحكم نظاماً سياسياً جيداً، بمعنى أن سلوك الشخص لا يؤثر في نوع الحكم)^(١).

وهذا القول كمن يؤمن ببعض القرآن ويكفر ببعض، وفيهم قال الشيخ يوسف القرضاوي: (وبعضهم يقبل الأخذ بها «أي الدين والأخلاق» في التشريع، ولكن في محيط الأسرة والأحوال الشخصية لا في محيط المجتمع وأمور الحكم والسياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية، والعجيب أن يصدر هذا ممن يدعى الإسلام ويزعم أنه رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ﷺ وبالقرآن إماماً)^(٢)، ثم يقول متعجباً من أمرهم: (كيف يصدر هذا ممن يعتقد أن القرآن كتاب الله، وأن كل ما بين دفتي المصحف كلام الله سبحانه؟، هل يستدرك هؤلاء على ربهم؟ أو هم يدعون أنهم أعلم منه بمصالح خلقه؟ أو أبر منه جل شأنه؟ هل يحسب هؤلاء أنهم أنداد الله تعالى يمتازون به في خلقه ويشاركونه في حكمه؟ ألا ساء ما يحكمون!

كيف يكون المخلوق ندا للخالق؟ كيف يكون الإنسان المحدث الفاني المحدود والعاجز، ندا للرب الأعلى، الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء. صاحب المشيئة المطلقة، والقدرة، القاهرة، الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء)^(٣)؟

فمثل هذه الأفكار وغيرها هي ما تلزم كل باحث للتفصيل في هكذا مواضيع، ولبيان وتفصيل العلاقة بين الأخلاق والسياسة الشرعية، وأن خصيصة الشمولية لهذا الدين لم ترتبط بعصر كما يعتقد البعض، وأنه بمجرد مرور فترة من الزمن وتغيرت العصور، انقرضت معها الأخلاق، أم أنها لم تعد مناسبة للتطبيق، والعجب العجيب: كيف يتصور أن تصنع دولة على أنقاض الرذيلة، عندما لا نأبه بصلاح الحاكم، ألم تكن هنالك قاعدة تقول: «فاقد الشيء لا يعطيه»،

(١) انظر: الأخلاق والسياسة، إمام عبد الفتاح، ص ٣٧.

(٢) مدخل لمعرفة الإسلام، يوسف القرضاوي، ص ٦٨.

(٣) المرجع نفسه.

وكيف ستتبت البذرة الفاسدة، رطباً زكياً، وليس أصل البناء أساسه، وأصل الأغصان جذعها فكيف ستحمل دولة على أكتاف حاكم «فاسد، ظالم، كذاب، خائن، غدار، محتال، ..إلخ»؟

ومن هنا يمكن القول في علاقة نظام الأخلاق بالسياسة الشرعية أنه:

سبق معنا في التمهيد معرفة ما يصبوا إليه مفكري عصر النهضة، وهم الفلاسفة وأصحاب الفكر السياسي، من فصل للدين والأخلاق خاصة عن إدارة شؤون الدولة والأفراد والمجتمعات، بحجة أنه لا دخل للدين والأخلاق بالسياسة، وأن الخلط بين الأخلاق والسياسة، هي أفكار ساذجة، ويؤيدهم على هذا القول كما بينا دارسو ومفكري السياسة في عصرنا المعاصر^(١).

وعلينا أن نعلم أن هذه من أهم القضايا التي تثار في عصرنا، ويسعى الغرب لغرس تلك الأفكار في مجتمعاتنا، بل ويسعون إلى أبعد من ذلك، ألا وهو فرض سياستهم وقوانينهم الوضعية الخالية من الخلق، في مجتمعاتنا، وهذا ما يحصل في بعض الدول العربية.

من أجل ذلك نذكر بما سبق معنا دراسته وبيانه: من أهمية الأخلاق^(٢)، ولما لها من تأثير كبير في سلوك الإنسان، وهذا التأثير يظهر جلياً في أفعاله ما بين حسن وقبيح، وأول سلوك له تأثيره الأكبر بين الأفراد في الدولة الواحدة، هو سلوك ولي الأمر «ال خليفة أو رئيس الدولة»، ثم الذي يلونه، إلى أصغر فرد ولي من أمر هذه الأمة شيء، فإن كان سلوكه على خلق حسن، اقتدى به من هم تحت إمرته، حتى تكون دولة صالحة ذات مثلٌ وقيم عليا، وكان النجاح والرفي والازدهار، من نصيب تلك الدولة، وعاشت في سعادة وهناء.

وأما إن كان العكس في سلوكه، فسد وفسد أتباعه، وعاث في الدولة الفساد، وانتشرت الفاحشة، ودمائة الخلق، وكان مصيرهم الهلاك.

ولهذا فالخلق رفيق للحاكم، والمحكوم لا يستقيم حال دولة دونه، فعندما بعث الله نبيه ﷺ، ليكون على رأس هذا العالم، قائداً، ومعلماً، وعاملاً بحكم الله يحكم بشرعه وأحكامه، عندما بعثه ربه زكاه فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [سورة القلم: ٤]، وقال عن نفسه ﷺ: ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ

(١) انظر: الأخلاق والسياسة، إمام عبد الفتاح، ص ٣٧، وما بعدها.

(٢) راجع في هذا البحث، ص ٢٥٣، وما بعدها.

مكارم «وفي رواية صالح» (الأخلاق)^(١)، فإذا كان هذا قول القائد الأول والمرشد والمربي في الدولة الإسلامية، فكيف نقدح في قوله، حتى نقرر أن لا شأن للأخلاق بالسياسة.

والله سبحانه وتعالى يقول مخاطباً له «أي رسول الله ﷺ» مادحاً معاملته لقومه وغير قومه «من آمن به ومن لم يؤمن»: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُن لَّهُمَّ لَآئِنٌ لَّا يَكُونُوا مِّنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، فالرحمة واللين، أخلاق فضيلة، تؤلف القلوب وتجمع الناس حول المتصف بها، ليكونوا له سند وعون، فهذه أتصف بها النبي ﷺ، ولو كان فظاً غليظ القلب، أي شديد متحجر القلب، لانفضوا من حوله.

ولهذا فالأخلاق من لوازم الشريعة الإسلامية، ومن الحقائق التي أثبتناها في دراستنا هذه أن السياسة الشرعية، لا تكون شرعية إلا إذا انطلقت من الشريعة وعادت إليها، وعلى أساس هذه الحقيقة، فالشريعة تلزم الساسة السياسة بالأخلاق، دل على هذا حديث المصطفى ﷺ الذي أسلفناه «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فكان هو المثل العملي والتطبيقي في السير بتلك المثل والمكارم بين الناس، في التعامل مع أتباعه، وفي علاقة دولته ﷺ مع الدول الأخرى، والمجتمعات من حوله، فكانت خير أمة أخرجت للناس بدليل شهادة القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]، فالنهية عن المنكر والأمر بالمعروف أخلاق فاضلة وسامية.

وعلى ضوء إثبات هذه العلاقة المتينة بين الأخلاق والسياسة، رأينا فيما سبق عبد الكريم زيدان يثبت من القرآن والسنة حثهما على التزام الأخلاق، ومن ذلك ما هو في جانب الحكم وما له صلة بالسياسة الشرعية، ومن ذلك:

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، ص ١٠٤، باب حسن الخلق، حديث رقم (٢٧٣)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، (١٢٢/١) حديث رقم (٤٥)، وفي صحيح الجامع الصغير، (٤٦٤/١)، حديث رقم (٢٣٤٨).

١. الوفاء بالعهد^(١): ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٤]، ومن العهود عهد الدولة المسلمة مع الدول الأخرى، والمواثيق التي تعقد بين الدول، والوفاء بالعهد من الأخلاق، وأكثر ما تكون العهود مبنية على أساس من السياسة الشرعية، وعالم السياسة في الإسلام يرفع شعار "الوفاء بالعهد"، فالوفاء بالعهد خلق من أخلاق الدولة كما أنه خلق من أخلاق أفرادها، ويشير سيد قطب، إلى ذلك فيقول في تفسير هذه الآية: ويدخل في مدلول النص أن يكون نقض العهد تحقيقاً لما يسمى الآن «مصلحة الدولة» فتعقد دولة معاهدة مع دولة أو مجموعة دول، ثم تنقضها بسبب أن هناك دولة أربى أو مجموعة دول أربى في الصف الآخر، تحقيقاً «لمصلحة الدولة»! فالإسلام لا يقر مثل هذا المبرر، ويجزم بالوفاء بالعهد، وعدم اتخاذ الأيمان ذريعة للغش والدخل، ذلك في مقابل أنه لا يقر تعاهداً ولا تعاوناً على غير البر والتقوى، ولا يسمح بقيام تعاهد أو تعاون على الإثم والفسوق والعصيان، وأكل حقوق الناس، واستغلال الدول والشعوب... وعلى هذا الأساس قام بناء الجماعة الإسلامية وشيدت الدولة الإسلامية فنعم العالم بالطمأنينة والثقة والنظافة في المعاملات الفردية والدولية يوم كانت قيادة البشرية إلى الإسلام^(٢)، وهذا ما نلاحظه في سيرة صاحب الخلق الأول المصطفى ﷺ، في إبرام المعاهدات، بينه وبين كفار قريش كما في صلح الحديبية والتزامه بالعهد رغم ما حصل فيه من بنود، أثارة عدم الرضا في صدور بعض الصحابة، ومع ذلك كان النبي ﷺ وفيًا للعهد، وكذلك العهود مع اليهود، والقبائل المجاورة.

٢. الأمر بالعدل^(٣): قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَٰٓيَآ أَلَّا تَعْدِلُوْٓا أَعْدِلُوْٓا هُوَ

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: ٨]، والعدل

من صفات الله، التي وصف نفسه بها، ويميز بهذه الصفة الأحكام الشرعية، ومنها أحكام

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٠.

(٢) انظر: في ظلال القرآن، (٤/ ٢١٩١).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨١.

السياسة الشرعية، عن غيرها من أحكام السياسات الوضعية وتشريعاتها، فهي لا تتصف ولا تتخلق بهذه الفضيلة، وبهذه الصفة تخلق نبيه الكريم ﷺ، وصدق بها قائلاً: ((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرْكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا))^(١).

٣. الصدق^(٢): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة

التوبة: ١١٩]، فالحاكم الصادق مع أمته «شعبه»، ومع الدول الذي يتعامل معها يكسب المحبة من الله، ومن الناس، ولهذا لطالما أتصفت القوانين في دول الغرب بأنها كاذبة، مبنية على الكذب والخداع، ووصف قاداتها بأنهم كاذبون، حتى أن أحد الكتاب الأوروبيون، ألف كتاباً أسماه «لماذا يكذب القادة»، وفيه تناول العديد من أكاذيب القادة، وأبرزها، أكذوبة بوش في امتلاك صدام حسين أسلحة دمار شامل وكانت هذه الأكذوبة سبب لاحتلال العراق، وحينما أنكشف زيف دعواهم، وثار حنق الشعب الأمريكي، لزمهم تبرير ذلك، فما كان منهم إلا استخدام الكذب مرة أخرى لإرضاء حنق الشعب، واسترسل الكاتب في شرح ذلك، وسرد العديد من الأكاذيب، والتي أسمى بعضها أكاذيب فاضلة^(٣)، وغيرها من الأخلاق، التي تدخل فيها السياسة الشرعية.

ومن الخصائص التي ذكرها عبد الكريم زيدان، لنظام الأخلاق الشمول^(٤)، وهذا الشمول يتعلق بالأفراد داخل الدولة فيما بينهم وعلاقتهم مع الدول الأخرى، ومراعاة الشريعة لنظام الأخلاق، غير موجود في أي شريعة أخرى كما يصف ذلك عبد الكريم زيدان، وهذا يثبت مدى فصل أصحاب القوانين الوضعية للأخلاق عن شرائعهم وأحكامها، لما يجدون في قوانينهم من رذائل تنافي الأخلاق، فلا يمكن الجمع بين الشيء وضده، وقيم الأخلاق وغايتها سامية، بينما

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٧٥/٤)، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٥).

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٠.

(٣) انظر: لماذا يكذب القادة، جون جي ميرشيمر، ترجمة غانم النجار، ص ٢٣.

(٤) أصول الدعوة، عبد الكريم، ص ٨٦.

الأحكام الوضعية غايتها دنيوية، تغلب عليها المصلحة الشخصية، وللوصول إليها تستخدم شتى الوسائل مهما كانت خسيصة، بينما غاية الأخلاق تنافي ذلك، لهذا هم يستثنون الأخلاق في السياسة، بعكس السياسة الشرعية، التي جاءت على أساس بناء هذه القيم، وإلا لما كانت سياسة شرعية، ويمثل لذلك عبد الكريم زيدان بمراعات الأخلاق في علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، بعكس ما هو عليه الحال في الدول غير الإسلامية، التي ذاع فيها الخداع والتضليل، والغدر والكذب، والذي يسمونه "براعة سياسية" كما يقول: ثم إنه يعد هذا نظر سقيم، لأن ما هو قبيح في علاقات الأفراد قبيح أيضاً في علاقات الدول.

وكذلك مما ذكره عبد الكريم زيدان وهو من قبيل الأخلاق في السياسة الشرعية، من عدم جواز خيانة المسلم أهل دار الحرب إذا دخل ديارهم، وكذلك المعاهدات بين المسلم وأهل دار الحرب، أن عليه الوفاء بعهده، ومن ذلك أيضاً، عدم معاملة الدول الأخرى بالمثل، فيما هو منافي للأخلاق الحميدة.

وأيضاً من خصائص النظام الأخلاقي عند عبد الكريم زيدان الجزاء: وتدخل فيه أيضاً السياسة الشرعية، ويكونان الأخلاق والسياسة، في الجزاء الديني، كالعقوبات التي توضع في حق شارب الخمر، والتعازير بأنواعها، التي لم يرد فيها النص، أو التي ورد فيها النص وكانت السياسة الشرعية فيه من جهة التطبيق مثل: «شاهد الزور، وبذيء اللسان، والخائن، وغيرها»^(١)، فيقول في الجزاء المفروض في حق مثل هذه الجرائم الأخلاقية: (ومن ثم كان الجزاء المقترن بهذه القاعدة القانونية كأنه جزاء لمخالفة الأخلاق ومتطلباتها)^(٢)، فتلك هي غاية الأحكام في السياسة الشرعية، أن تجعل من أصحابها ذو قيم سامية، تنزع الناس من مستقع الرذيلة، إلى غاية من الكمال والخلق النبيل، وهذا ما تقتقر إليه القوانين الوضعية، حتى قال بعض قضاة العصر في بريطانيا، وقد هاله ما رأى من جرائم موبقة، رغم تقدم العلم، واتساع الثقافة، ودقة القوانين: بدون

(١) أنظر: أصول الدعوة، عبد الكريم ص ٨٨.

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.

أخلاق لا يوجد قانون، وبدون إيمان لا توجد أخلاق^(١)، وهذه هي مزية دين الإسلام نبع الأخلاق، وعدالة أحكامه، ولهذا فالغاية السامية والوسيلة المشروعة، في فكر عبد الكريم زيدان ﷺ هما المطلوب الالتزام بهما في النظام الأخلاقي، فلا يجوز الوصول إلى الغاية السامية بالوسيلة الخسيسة^(٢)، فالسياسة الشرعية، ليست سياسة مكيفيلية^(٣)، تبرر غايتها وسيلتها، وإنما الجانب الشرعي يحدد الغاية والأخلاقي منه يحدد الوسيلة،

ولهذا فإن الأخلاق حاضرة وبقوة في عالم السياسة الشرعية، حتى إن محمد عبد الله دراز^(٤)، في كتابه «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» أفرد لها مبحثاً كاملاً، تحت عنوان: «أخلاق الدولة»، وذكر فيه عن العلاقة بين الرئيس والشعب، ثم بدأ بذكر واجبات الرئيس من مشاورة والعدل، وإقرار النظام، وغيرها من الواجبات، ومن ثم انتقل لبيان واجبات الشعب، من نظام وطاعة مشروطة، والتشاور في القضايا العامة، والرقابة الأخلاقية وتجنب الفساد، وغيرها، وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول حال السلم وحال الحرب، وبدأ في ذكر أهمية السلام والاهتمام به، وعدم إثارة الكراهية، وحسن الجوار... إلخ من واجبات الدولة الإسلامية نحو الدول الأخرى، وكل هذه مكارم أخلاق في السياسة الشرعية، ومستتبطة من نصوص القرآن^(٥).

(١) انظر: مدخل لمعرفة الإسلام، يوسف القرضاوي، ص ١٢.

(٢) أنظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٨٨.

(٣) هو: نيقولو مكيافيللي، أحد رواد عصر النهضة، وكتابه «الأمير» الذي ورد فيه سياسة الحكم الواقعية وكيف أنه يلزم الحاكم أن يكون حذراً متصفاً بالقوة، وأن يسلك في تحقيق أغراضه كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة، بغض النظر عن مجافاتها للأخلاق، مادامت توصله للغاية المنشودة، فالغاية عنده تبرر الوسيلة، وتلك هي فلسفته، يتبعها فصل الدين والأخلاق عن السياسة، أنظر: البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامية عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، موزة احمد راشد، ص ٣٠٠.

(٤) هو: محمد عبد الله دراز، ومن أجود كتبه وأثمنها كتابه القيم «دستور الأخلاق في القرآن الكريم»، ومثله «النبأ العظيم»، و «مدخل إلى القرآن»، وغيرها، توفي منتصف عام ١٣٧٧ هـ ﷺ، للاستزادة انظر: مقالة عبد الرحمن الشهري، منهج د. محمد عبد الله دراز في التأسيس الإسلامي لعلم الأخلاق في القرآن، نشرت على موقع ملتقى أهل التفسير، (٢٩/١٠/٢٠٠٨م - ٢٩/١٠/١٤٢٩هـ)،
https://vb.tafsir.net/tafsir/١٣٥٧١/

(٥) انظر: دستور الأخلاق في القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز، ص ٧٤٩.

فالأخلاق لا تغيب عن السياسة الشرعية، وهذا هو القرآن ينزل معاتباً للنبي ﷺ حينما كاد يحكم على خصم يهودي بما لديه من القرائن والأدلة، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنِ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: ١١٣]، يقول سيد قطب: هذه الآيات تحكي قصة لا تعرف لها الأرض نظيراً، ولا تعرف لها البشرية شبيهاً... وتشهد - وحدها - بأن هذا القرآن وهذا الدين لا بد أن يكون من عند الله^(١)، ومن ثم يقول في الوقت الذي يعاني فيه النبي ﷺ وأصحابه من اليهود وغيرهم: إنه في الوقت الذي كان اليهود في المدينة يطلقون كل سهامهم المسمومة، التي تحويها جعبتهم اللثيمة، على الإسلام والمسلمين،... وفي الوقت الذي كانوا فيه ينشرون الأكاذيب ويؤلبون المشركين ويشجعون المنافقين، ويرسمون لهم الطريق ويطلقون الإشاعات ويظللون العقول ويطنعون في القيادة النبوية، ويشككون في الوحي والرسالة ويحاولون تفسيح المجتمع المسلم من الداخل، في الوقت الذي يؤلبون عليه خصومه ليهاجموه من الخارج، في هذا الوقت الحرج، الخطر، الشديد الخطورة.. كانت هذه الآيات كلها تنزل، على رسول الله ﷺ وعلى الجماعة المسلمة، لتتصف رجلاً يهودياً، اتهم ظلماً بسرقة ولتدين الذين تأمروا على اتهامه، وهم بيت من الأنصار في المدينة، والأنصار يومئذ هم عدة الرسول ﷺ وجنده، في مقاومة هذا الكيد الناصب من حوله، ومن حول الرسالة والدين والعقيدة الجديدة...! (٢)

ففي هذه الآيات، بيان تتجلى فيه مكارم الأخلاق، وما يدعوا إليه هذا الدين وأحكامه، من عدلٍ وإنصاف، مهما كانت الصعاب المحيطة بالمجتمع المسلم، ومهما يعاني أفرادها من عداوة، فعليه ألا يتخلى عن قيمه السامية وأخلاقه الرفيعة، في الحكم بين الناس، وفيها أيضاً إشارة إلى الحكم بالسياسة الشرعية، وهي أن لا يكتفي القاضي أو الحاكم بما لديه من القرائن ليصدر الحكم،

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، (٧٥١/٢).

(٢) المرجع نفسه.

بل ينظر في ما ورائها من ملابسات، ويتحرى دقائق الأمور، حتى يصل لميزان العدل فيقيم الحكم بما يناسب أخلاق هذا الدين، بعدل وإنصاف، وهذا نفهمه من حكم النبي ﷺ بما لديه من قرائن ثابتة فجاء القرآن موضحاً أنه عليه أن ينظر إلى أبعد من ذلك، فيعلمنا كيف نأخذ بدقائق الأمور، وسنذكر أحداث القصة لما لها من صلة بالأخلاق والحكم بالسياسة الشرعية، وكذلك لتزيد الموضوع إيضاح، يقول سيد قطب (١): والقصة التي رويت من عدة مصادر في سبب نزول هذه الآيات أن نفرا من الأنصار - قتادة بن النعمان وعمه رفاعه - غزوا مع رسول الله ﷺ في بعض غزواته، فسرق درع لأحدهم «رفاعة»، فحامت الشبهة حول رجل من الأنصار من أهل بيت يقال لهم: بنو أبيرق، فأتى صاحب الدرع رسول الله ﷺ فقال: إن طعمة بن أبيرق سرق درعي، «و في رواية: إنه بشير بن أبيرق، وفي هذه الرواية: أن بشيرا هذا كان منافقا يقول الشعر في ذم الصحابة وينسبه لبعض العرب!» فلما رأى السارق ذلك عمد إلى الدرع فألقاها في بيت رجل يهودي «اسمه زيد بن السمين»، وقال لنفر من عشيرته: إني غيبت الدرع، وألقيتها في بيت فلان، وستوجد عنده، فانطلقوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا نبي الله: إن صاحبنا بريء، وإن الذي سرق الدرع فلان، وقد أحطنا بذلك علما، فاعذر صاحبنا على رؤوس الناس، وجادل عنه، فإنه إن لم يعصمه الله بك يهلك، ولما عرف رسول الله ﷺ أن الدرع وجدت في بيت اليهودي، قام فبرأ ابن أبيرق وعذره على رؤوس الناس، وكان أهله قد قالوا للنبي ﷺ قبل ظهور الدرع في بيت اليهودي - إن قتادة بن النعمان وعمه عمدا إلى أهل بيت منا أهل إسلام وصلاح يرمونهم بالسرقة من غير بينة ولا ثبت! قال قتادة: فأتيت رسول الله ﷺ فكلمته. فقال: «عمدت إلى أهل بيت يذكر منهم إسلام وصلاح وترميهم بالسرقة على غير ثبت ولا بينة؟» قال: فرجعت، ولوددت أني خرجت من بعض مالي ولم أكلم رسول الله ﷺ في ذلك، فأتاني عمي رفاعه فقال: يا ابن أخي ما صنعت؟ فأخبرته بما قال لي رسول الله ﷺ فقال: الله المستعان .. فلم نلبث أن نزلت: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

(١) انظر: المرجع السابق، (٢/٧٥١-٧٥٢).

لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، أي بني أبيرق، وخصيماً: أي محامياً ومدافعاً ومجادلاً عنهم^(١).

ولهذا يقول سيد قطب: (في أي مستوى هذا من النظافة والعدالة والتسامي! ثم أي كلام يمكن أن يرتفع ليصف هذا المستوي؟ وكل كلام، وكل تعليق، وكل تعقيب، يتهاوى دون هذه القمة السامقة التي لا يبلغها البشر وحدهم، بل لا يعرفها البشر وحدهم؛ إلا أن يقادوا بمنهج الله)^(٢).

وخلاصة ما سبق في علاقة الأخلاق بالسياسة الشرعية، أن الأخلاق هي ما جاء الدين يبحث على محاسن الأخلاق في القول والفعل وحتى فيما تضمنه الصدور، فهي جزء من الدين، والسياسة الشرعية هي جزء من شريعة هذا الدين، ولهذا فالأخلاق هي جزء من هذه الأحكام السياسية، يترابطان فيكمل بعضهما بعضاً، وما أقيمة الأحكام في بعض العقوبات إلا عقاباً لمن حاد عن الخلق، ومن هنا فلا يمكن أن نتصور أحكام السياسة الشرعية دون قيم أخلاقية سامية، وإلا لما كانت من الأساس أحكام شرعية، فوحده السياسات الوضعية هي تنبذ الأخلاق وتجاهلها، نظراً لوسائلها الخسيسة، للوصول لغايتها، بخلاف السياسة الشرعية، فهي تأخذ بالوسيلة المشروعة للوصول لغاية السامية، والسبب في ذلك؛ لأنها شريعة ربانية اتصفت بالخلق.

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي، (٢١١/١١)، وتفسير الوسيط للواحدي، (١١٢/٢)، وتفسير ابن كثير، (٤٠٥/٢).

(٢) انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، (٧٥٢/٢).

المطلب الثاني

جهوده في النظام الاجتماعي وعلاقته بالسياسة الشرعية

مهَيَّنًا:

قال ابن خلدون^(١) رحمه الله: (أنَّ الاجتماع الإنسانيَّ ضروريٌّ)^(٢)، وهو ما يعبر عنه الحكماء بقولهم: الإنسان مدنيٌّ بالطبع أي لا بدَّ له من الاجتماع، ويعلّل ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (فالإنسان يولد في المجتمع ويعيش فيه ويموت فيه، وتصور الإنسان خارج المجتمع ضرب من ضروب الوهم)^(٣).

فإذا كان المجتمع ضروري كما قال ابن خلدون، ولا بد من وجوده، لأنه بطبعه مدني، وإلا كان عيشه خارج المجتمع ضرب من الوهم، إذا فالنظام على أي نحو كان ضروري للمجتمع كما يقول عبد الكريم زيدان، فلا يتصور وجوده «أي المجتمع»، بدون «أي النظام»، والسبب في ذلك يرجع في نظرة المؤلف إلى أن العيش المشترك تنشأ عنه علاقات فيما بين الأفراد وما ينتج عن ذلك من منازعات، كما أن عيش الفرد في المجتمع وممارسة حرياته غير ممكنة؛ لأنها تصدم مع حريات الأفراد الآخرين، فينتج النزاع والخصام، مما يؤدي ذلك إلى فناء هذا المجتمع، لهذا يبرر عبد الكريم زيدان ضرورة وجود «قواعد وقوانين وضوابط» تنظم وتحد من حريات كل فرد، يلتزم بها المجتمع في سلوكهم حتى يستطيع المجتمع العيش بسلام واستقرار^(٤).

(١) هو: أبو مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي من أشراف أهل أشبيلية ومن جملة تلامذة أبي القاسم مسلمة بن أحمد أيضا وكان متصرفا في علوم الفلسفة مشهورا بعلم الهندسة والنجوم والطب مشبها بالفلاسفة في إصلاح أخلاقه وتعديل سيرته وتقويم طريقته وتوفي في بلده سنة تسع وأربعين وأربعمائة، انظر: عيون الأنبار في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، ص ٤٨٥.

(٢) تاريخ ابن خلدون، (١/٥٤).

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٩٩، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٧.

(٤) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٨، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٩٩.

وفي فكر عبد الكريم زيدان، إن هذا النظام ليس أي نظام؛ بل لا بد له من أساس وأصول وأفكار يرتضيها المجتمع ويقوم عليها نظامه الذي يسير بموجبه، فهو يرى أن فساد أي مجتمع أو صلاحه متعلق بالأساس والأصول والأفكار التي يقوم عليها، وعلى هذا فهو يرى أن الإسلام قد كفانا مؤنة البحث والتحري عن هذا الأساس الذي يقوم عليه النظام والمجتمع الصالح^(١)، ومن هنا تكون دراستنا لنظام المجتمع الإسلامية في ثلاثة فروع كما يلي:

١. الفرع الأول: أساس نظام المجتمع في الإسلام.
٢. خصائص نظام المجتمع الإسلامي.
٣. علاقة نظام المجتمع الإسلامي بالسياسة الشرعية.

الفرع الأول: أساس نظام المجتمع في الإسلام:

يقرر عبد الكريم زيدان أن أساس المجتمع الإسلامي هو العقيدة الإسلامية، لذا فهي الموجهة لأفكار الإنسان وسلوكه، وسائر تصرفاته، وهي من تبنيه من الأساس، ولهذا فهو يقول: (والإنسان هو المخلوق الممتاز الذي يحتاج إلى هداية من خالقه، وتعريفه بعلاقته بالكون والغرض الذي خلق من أجله، وبيان معالم السير في الحياة وقواعد السلوك في المجتمع)^(٢).

ثم أنه لا يعد كل فرد أهلاً للانتماء لهذا المجتمع الإسلامي، إلا فرد يحمل هذه العقيدة ويدين بها ويلتزم بمقتضاها، يصبح عند إذ عضواً فيه، وبالتالي يتقبله هذا المجتمع مهما كان جنسه ولونه ومكانته، ففي هذا المجتمع لا وجود للتمايز، بل المساواة، والعدل، فعند التزام أفراد هذا المجتمع بنظامه الذي هو العقيدة وتعاليمها، قامت الدولة الإسلامية تحت رعاية هذا النظام وأحكامه، فلا يخرج شيء من متطلبات الحياة إلا وجدت ما يصلحه وينظمه في ظل العقيدة، وهذا ما أبهر، الدول القديمة كالفرس والرومان واليونان، بل وحتى العرب الجاهلية، الذين أقاموا مجتمعاتهم على أساس من الجنس والقبيلة والعرق والسلالة، مما ولد الظلم والبغي، وإهدار كرامة

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٧، ونظرات في الشريعة الإسلامية

والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص٨، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص١٠٠.

(٢) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٧.

الإنسان^(١)، ومن المعلوم أن لكل أساس تم الاعتماد عليه في أي أمر من الأمور له نتائج تترتب عليه، فأساس المنزل القوي يترتب عليه الصمود لفترة طويلة ويتحمل أواراً أكثر بعكس الأساس الهش فهو ينهار سريعاً لا يحتمل الوزن الزائد، لذا فهو غير قابل للصمود، كذلك الأساس في بناء المجتمعات، ولهذا يضع عبد الكريم زيدان ثلاث نتائج رئيسة لاتخاذ العقيدة الإسلامية أساساً لنظام المجتمع نبينها باختصار^(٢):

١. رباط الإيمان: ويقصد به الأخوة في الدين، كما يصرح بذلك القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [سورة الحجرات: ١٠]، وفي الحديث: ((الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ))^(٣)، فهو يعتبرها أعظم الروابط في الدين، وهي أساس الموالاة، ثم رابطة النسب، والإقليم، ثم أن الرابطة الإيمانية لا تقتضي اضطهاد غير المسلمين، على العكس فلم حقوقهم داخل المجتمع المسلم على أساس العدل الإسلامي.

٢. زوال العصبية: والعصبية كما يفسرها عبد الكريم زيدان: التناصر بالحق والباطل لاشتراك المتناصرين بالنسب «أي نسب القبيلة والسلالة أو الأسرة»، لهذا فعند مجيء الإسلام أزال هذه الخصلة التي كانت موجودة في الجاهلة، فذمها وحاربها.

٣. تقوى الله هي ميزان التفاضل بين الناس: عندما كان للعصبية وجود كان من أثارها التفاضل والتمايز على أساس من النسب والحسب والقبيلة المرموقة وغيرها من صفات التفاضل بين الأفراد وعندما أزال الإسلام هذه العصبية زالت أثارها، وهذا ما قرره عبد الكريم زيدان، ولذا فقد جعل من أساس وميزان التفاضل بين الناس قائم على تقوى الله واستدل لذلك بقول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٣]، وبسبب هذا الميزان الدقيق العادل يقول: أصبح المجال واسعاً للتنافس في الخير وبلوغ المنزلة العالية التي يطمح إليها الإنسان.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٩، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٠٠.

(٢) انظر: أصول الدعوة، ص (١٠٢-١٠٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (٢٨/٢)، باب لا يظلم المسلم المسلم، حديث رقم (٢٤٤٢).

الفرع الثاني: خصائص النظام الاجتماعي الإسلامي:

للنظام الاجتماعي مجموعة من الخصائص، وهي في الأصل كما يقول عبد الكريم زيدان مشتقة من أساس النظام، «أي من العقيدة الإسلامية»، أو قائمة عليه ومنها:

١. مراعاة الأخلاق: لأن أساس هذا المجتمع هو العقيدة الإسلامية، فلا عجب أن يكون هذا النظام مراعيًا للأخلاق، لأن هذا الدين وعقيدته، يحرص كل الحرص على طهارة المجتمع ونظافته من القبح والرذائل كما بين ذلك عبد الكريم زيدان في كتبه في أكثر من موضع، ولهذا وجدنا عبد الكريم زيدان يهتم بقيم الأخلاق ويحث عليها، ويذكر فيها في كل كتبه، وفي أكثر من موضع، لذا رأيناه يتحدث عنها في كتابه «نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية» ويبين العلاقة بينها وبين القانون الوضعي وكذلك بينها وبين القوانين الإسلامية، ويبين أن هذه الأخيرة، في كل أحكامها، وقوانينها وتشريعاتها وتنظيم علاقة المجتمع، وعلاقة الدول ببعضها قائمة على أساس من الأخلاق، الذي هو جزء من هذا الدين، وهو ما جاء بها المصطفى ﷺ ومن أجل أن يصلح حال المجتمعات على أساس من الأخلاق، أما في السياسة الوضعية فهي لا تلقي لها بال، وإنما يسير الناس في مجتمعاتهم على أساس الرضوخ القصري للأحكام الوضعية، دون أي اعتبار للأخلاق فيها^(١).

وفي كتابه «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»، ضمن خصائص الشريعة الإسلامية، وفي شمول الشريعة الإسلامية لكل مناحي الحياة، بين أن أحكام الشريعة جاءت لتبني الأخلاق الحسنة، كالصدق والأمانة والوفاء بالعهد وغيرها، وهذا كله لمصلحة المجتمع وطهارته وسموه، وتعاقب الخارجين عن حدود الأخلاق^(٢).

وفي كتابه «أصول الدعوة» أفرد لها مبحثاً متكاملًا وهو: نظام الأخلاق في الإسلام، فكان عند كل ذكر له «أي الأخلاق»، يربط ذلك بأثره على المجتمع، ويبين أهميته وجوده

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص ٤٧، ٨٥.

(٢) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٥٠.

في المجتمعات، ولهذا جاء الدين والعقيدة يدعوان إلى ومكارم الأخلاق، والنهي عن كل قبيح ورذيلة، كما أن أحكام الشريعة جاءت بعقاب في حق من يتعدى حدود الأخلاق، مثل عقاب للزاني بالجلد والرجم والتغريب، وفي حق شارب الخمر الجلد، والتعزير في حق بذيء اللسان، والقمار محرم وغيرها من الرذائل التي حرمها الإسلام ونهى عنها، وذلك من أجل أن يثبّد مجتمع متماسك قوي، راقى يخلوا مما قد يضعفه، وينشر الفساد بين أفرادها، لهذا يتميز المجتمع الإسلامي بمكارم الأخلاق التي يغرّسها في نفوس المؤمنين بهذه العقيدة^(١).

٢. الالتزام بمعاني العدالة: والعدالة يعدها الدكتور عبد الكريم زيدان ذروة الأخلاق، ولهذا يقول: (إنما أفردها بالذكر لأهميتها ولتثعبها وتعدد مظاهرها)^(٢)، فهي بارزة في النظام الاجتماعي الإسلامي، كما أن الآيات القرآنية أتت تأمر بإقامة العدل في المجتمع الإسلامي وبين الناس، دون تمييز ولا تفضيل ولا فرق بين عربي ولا عجمي، فالجميع تحت عدالة هذه العقيدة التي هي أساس لنظام المجتمع الإسلامي، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [سورة النساء: ١٣٥]، وغيرها الكثير والكثير من الآيات التي تأمر بالقسط، والعدل، في الحكم، وفي التعامل كالبيع والشراء، وفي القول والفعل، فالعدل في الدين الإسلامي هو الأساس، ولهذا سمي دين العدل، وجاء بالمقابل

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٧٦-٩٨، ١٠٤-١٠٥).

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

النهي عن الظلم، وحذر منه، وجعل عاقبة الظالم وخيمة يوم القيامة، والظلم في فكر عبد الكريم زيدان: هو التفريط بالعدل، ولهذا فالمجتمع الظالم، هو مجتمع فاسد وإذا كثرت الظلم والفساد يوشك أن ينزل في هذا المجتمع العذاب وسخط الله، ولكن المجتمع الإسلامي المتمسك بالعقيدة الصحيحة، تكون العدالة حاضرة فيه وأحكامه قائمة على أساس من العدل، كما كان يفعل الصحابة من بعد رسول الله ﷺ فهذا أبو بكر رضي الله عنه، كان يقول: ((فإني وليت أمركم ولست بخيركم ولكنه نزل القرآن وسن النبي صلى الله عليه وسلم وعلمنا فعلنا واعلمن أيها الناس أن أكيس الكيس التقى أوقال الهدى وأعجز العجز الفجور وأن أقواكم عندي الضعيف حتى أخذ له بحقه وأن أضعفكم عندي القوي حتى أخذ منه الحق))^(١)، ولهذا عند دراسة الجزاء في الشريعة الإسلامية، بين عبد الكريم زيدان أن أجزيتها مبنية على أساس من العدل، لأنها من عند الله، والله حرم الظلم على نفسه، وكما حرمه على نفسه جعله محرماً بين الناس^(٢).

٣. ثالثاً الأسرة^(٣): يرى عبد الكريم زيدان أن الأسرة هي الخلية الحية في هذا المجتمع، وهي المكونة له؛ بل هي الأساس، ولهذا فإن أي فساد في الأسرة سيؤدي لفساد المجتمع بأكمله، والعكس إذا ما كان الصلاح لهذه الأسرة يصلح بصالحها المجتمع، ومن أجل ذلك أعتى النظام الاجتماعي بالأسرة، وهذا كما يقول زيدان: يظهر من الأحكام التشريعية الكثيرة في حق السرة وتنظيمها، وجاء القرآن بآياته ينظم سلوك تلك الأسرة المسلمة ويبنيها على أساس من الصلاح والاستقامة، وكذلك الأحاديث الشريفة الواردة

(١) الخطب والمواعظ لأبي عبيد، (١١٩/١٨٦)، وذكر مالك في الموطأ قريب من ذلك: ((فإني وليت أمركم، ولست بخيركم، ألا وإن أقواكم عندي الضعيف حتى أخذ كذا أيها الناس إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أنا أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني))، انظر: (١٦١/١)

(٢) انظر: أصول الدعوة، عيد الكريم زيدان، ص (١٠٦-١٠٧)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٣٨-٣٩)، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ص (٦٩-٧٨).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عيد الكريم زيدان، ص (١٠٨-١١٧).

في موضوع الأسرة، وفي نظام الأسرة يعد «الزواج»: هو السبيل الطبيعي لتكوين الأسرة وبقاء الجنس البشري، لذا فقد شرع الإسلام أحكام تنظمه، وتبين طرقه الشرعية، وهو السبيل لحفظ المجتمع من الانحلال والفساد، لذا شرع الزواج، وجعل له إجراءات معينة ابتداء من الخطبة وإجراءاتها إلى العقد، وتحليل الزوجة والخلوة بها.

كما بين حقوق الزوجة على الزوج، والعكس أيضاً وكل ذلك حسب ما قرره الشرع، وتطرق أيضاً مسألة تعدد الزوجات، وهي حق للرجل دون المرأة، كما بين عبد الكريم زيدان، إذا ما فشل هذا الزواج وصعب استمراره هنالك طريق آخر قرره الإسلام وهو الطلاق، وبين كيفيته ومتى يتم، وناقش قول الجهال كما اسماهم أولئك الذي اعترضوا على مبدأ الطلاق وطالبوا بإلغائه، وبين أن مثل هذا القول لا يصدر إلا عن جاهل أو معاند لشرع الإسلام.

ومن ثم إن حصل الزواج كان له ثمرة وثمرته هم الأطفال، لذا بين عبد الكريم زيدان حقوقهم في ظل نظام المجتمع الإسلامي من ثبوت النسب وحق الإنفاق عليهم والرضاعة من قبل الأم... إلخ، وفي المقابل بين حقوق الأبوين على الأولاد لأنهما السبب في وجودهما وتحملا الكثير في تربيتهما، ثم ينتقل بعد هذا كله لذكر التضامن بين الأسرة المكونة من الأبوين والأولاد، وأن أساس ذلك التضامن مبني على الحب والرحمة والشفقة، التي هي في الأصل فطرية جبلت عليها كل أفراد الأسرة، وبين كيف عززها الإسلام بتشريعات كثيرة، ومن هذه التشريعات ملزم يخضع لحكم القضاء كوجوب النفقة لمستحقيها على القادر عليها من أفراد الأسرة، ومنها ما هو ملزم ولكن لا يخضع لحكم القضاء، مثل حسن المعاملة بي الأفراد.

٤. **تحديد مركز المرأة في المجتمع^(١)**: في نظر عبد الكريم زيدان أن مسألة المرأة ومركزها في المجتمع مسألة خطيرة جداً، لأن طهارة المجتمع ونظافته وعفته واستقامته مبنية على استقامة المرأة وعفتها والمحافظة عليها، ولذلك فقد فصل النظام الاجتماعي

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١١٨-١٢٧).

الإسلامي في تحديد مركز المرأة تفصيلاً دقيقاً، لما للمرأة من المكانة في هذا المجتمع، ولأجل بيان هذا المركز وأهميته، فقد شرع عبد الكريم زيدان في بيان مركز المرأة في المجتمع العربي الجاهلي، وذكر كيف أنها كانت موضع احتقار وامتهان، ويعم الحزن إذا ما بُشر أحدهم بالأنثى، ولذلك كانت المرأة في المجتمع الجاهلي لا تراث، بينما كان محصور على الرجال، وذكر أيضاً كيف أنها تخضع للظلم والتعسف، والوئيد... إلخ. أما مركزها في المجتمع الإسلامي: فهو مرتبط بالحقوق التي لها والواجبات التي عليها، والوظيفة التي اختصت بها، والآداب التي تلتزم بها، وهذه قد بينها، وقال: (القاعدة في حقوق المرأة أنها فيها كالرجل، إلا فيما يختلفان فيه من استعداد وكفاية وقدرة على مناط هذه الحقوق، وبشرط أن لا تعارض هذه الحقوق ما عليها من واجبات)^(١).

وعلى أساس هذه القاعدة شرع عبد الكريم زيدان، في ذكر حقوق المرأة وشرحها ومن هذه الحقوق: حق الحياة، وحق الكرامة، ولها حق اكتساب الأموال، وحق الحضانة، وحق التعلم وكل ذلك حسب قواعد الشرع بحيث لا يقترن ذلك بمعصية أو مخالفة للشريعة.

ومن ثم تحدث عن حقها السياسي^(٢)، وفصل فيه، وذلك لما في الأمر من حساسية، تتعلق بخروج المرأة وخلوتها واختلاطها بالرجال، فربما من أجل ذلك كان له أن يفصل في هذا الحق، لكنه على وجه العموم يرى أن لها حق في هذا المجال فقال: (أمّا الحقوق السياسية، ومنها الاشتغال بالأمر العامة، والانتخابات، فالمسألة فيها شيء من التفصيل)، لذا أقر حقها بل وأعدّه واجب عليها تجاه المجتمع الذي تعيش فيه ولكن في حدود طبيعتها، وما يناسبها، وما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، بالكيفية التي

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٠.

(٢) تطرقنا لشرح هذا الحق لما له اتصال بصلب الموضوع وهو السياسة الشرعية، ولذا فقد تم إفراد مبحث خاص يتعلق بجهود عبد الكريم زيدان في قضايا المرأة، وعلاقتها بالسياسة الشرعية، في الفصل الخامس، المبحث الأول منه، ومنه ذكرنا حقها السياسي بشكل مفصل، وكذلك حقوقها الأخرى فيما له علاقة بالسياسة الشرعية، وقضايا معاصرة، أثّرت في حق المرأة كالاختلاط، والمشاركة في الانتخابات، وحق المساواة مع الرجل في العمل، وغيرها انظر في هذا البحث ص ٤٦١.

يحددها الشرع، ومع بني جنسها من الإناث، فقال: (أما الاهتمام بأمور المسلمين العامة فهذا من حقها بل من واجبها، جاء في الحديث: ((من لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم))^(١)، ومن أمر المسلمين شؤونهم العامة التي يصلحون بها أو يشقون^(٢)).

ومن مظاهر الاهتمام التفكير بشؤونهم وإشاعة المفاهيم الإسلامية فيمن يحيط بالمرأة من زوج وأبناء وأقارب وجيران، كما أن حقها إبداء رأيها في الأمور العامة، وإبداء النصح بالكيفية المستطاعة والملائمة لطبيعتها مثل: الكتابة والتأليف وعقد الاجتماعات للنساء وتعليمهن، وإشاعة الأخلاق الفاضلة فيهن، وحثهن على القيام بواجبهن، ونحو ذلك. وبنهيهن عن المنكرات.

أما المشاركة في العملية السياسية المتعارف عليها الآن ودخولها الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر، فعبد الكريم زيدان يرى أن ذلك غير جائز للمرأة، فيقول: (أما الاشتراك في الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر لاختيار رئيس الدولة أو أعضاء مجلس الأمة، فالظاهر لنا أنه غير جائز للمرأة)^(٣)، والسبب في ذلك في رأيه يرجع إلى عدم حدوث ذلك، ولم يجري أن شاركت المرأة في الانتخاب، إلا في زمننا الحاضر، فالصحابة في اختيارهم تم عن طريق الرجال ولم يكن للنسوة، دور أو مشاركة في هذا الأمر.

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (٢٧٠/٧)، حديث رقم (٧٤٧٣)، وفي المعجم الصغير للطبراني، (١٣١/٢) حديث رقم (٩٠٧)، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، (٤٧٩/١)، حديث رقم (٣٠٩)، وذكره الحاكم في المستدرک بلفظ ((مَنْ أَصْبَحَ وَالدُّنْيَا أَكْبَرُ هَمِّهِ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَتَّقِ اللَّهَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ))، (٣٢٥/٤)، حديث رقم (٧٨٨٩)، وقال أحسب الخبر موضوعاً.

(٢) أنظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

ولكن هذا القول بعد الاستقراء والنظر في مؤلفات الدكتور يبدو أنه تراجع عنه فله أقوال في كتابه: المفصل في أحكام المرأة^(١) تخالف هذا القول، فيجيز للمرأة المشاركة في انتخاب الخليفة، وهذا ما تكلمنا عنه وفصلنا فيه عند تناولنا حقوق المرأة في الفصل الخامس^(٢).

وكما أن لها حقوق، عليها أيضاً واجبات، فواجباتها في فكر عبد الكريم زيدان كالحقوق، فهي كالرجل متساوية، إلا فيما يختلفان فيه مما هو مناط التكليف، ومعنى هذا أنها مخاطبة بالتكاليف الشرعية في باب الاعتقاد والعبادة والمعاملات، إلا بما تقتضيه طبيعتها، «أي عند الحيض، والنفاس، وغيرها» فهي لا تصوم ولا تصلي، كما أنها لا تحاسب، فهذا يقتضي طبيعتها، أو بسبب عدم قدرتها على هذا الواجب «كالجهاد»، فهو مكلف به الرجل وليس المرأة، كما من واجباتها الطاعة لزوجها بالمعروف، ووفائها له، والمرأة مسؤولة على البيت وشؤونه ومؤتمنة عليه.

ويرى عبد الكريم زيدان أن الوظيفة التي اختصت بها المرأة، هي أن تكون زوجة وأم تربي أولادها وتنشئهم النشأة الصالحة، وعلل ذلك؛ بما أودع الله فيها التطلع والحنين إلى ذلك، كما أن طبيعة خلقها مهينة لتكون زوجة وأم، وعلى هذا الأساس فمقر وظيفتها هو البيت لا في الطريق، كما ذكر ذلك عبد الكريم زيدان، من أجل أداء وظيفتها تحتاج إلى وقت كاف، لذا فقد وفر لها الإسلام ذلك بان رفع عنها مؤنة العيش والاكتساب، لذا هو من واجبات الزوج «الإنفاق»^(٣).

ولكي تتحقق الطهارة للمجتمع ونظافته، فقد سرد عبد الكريم زيدان مجموعة من الآداب التي على المرأة الالتزام بها لتحافظ على المجتمع ولكي تبقى هي نفسها بعيدة

(١) انظر: المفصل، (٤/٣١٤)، وما بعدها، في هذا البحث ص ٤٥٥.

(٢) راجع في هذا البحث ص ٤٥٢.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٣.

عن الشبهة، كالاتباع عن الخلوة بالأجنبي، والابتعاد عن الاختلاط بالرجال، وإخفاء زينتها، وغيرها من الآداب، التي تحفظ للمرأة كيانها وقيمتها^(١).

٥. تحميل الفرد مسؤولية إصلاح المجتمع^(٢): ويقصد بذلك أن كل فرد مطالب بالعمل على إصلاح المجتمع وإزالة الفساد منه على قدر طاقته ووسعه، ومن ذلك التعاون على البر والتقوى، والنهي عن المنكر، وعدم الإفساد في الأرض، ومثل ذلك بالرشوة التي هي فساد للمجتمعات لذا فمحاربتها من الإصلاح، وكما هو منهج المؤلف في إثبات ما يذهب إليه فهو يستشهد على قوله من القرآن ومن السنة النبوية، ومن ثم يعلل سبب إلقاء تلك المسؤولية على الفرد بقوله: أن الفرد يتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه فتمرض روحه أو تهزل أو تصح فتقوى، وكل ذلك تبعاً لإصلاح المجتمع وفساده، كذلك ضرورة قيام المجتمع الصالح وهو غاية توصله للغاية التي خلق من أجلها وهي عبادة الله، كما أن أقواله وأفعاله وتصرفاته كلها عبادة إذا ما كانت على نحو يوافق الشريعة، ومن ذلك أيضاً أن قيام الأفراد بإصلاح المجتمع ينجيهم من الهلاك أو العقاب الجماعي، أو الضيق والظنك، ولهذا^(٣).

والميزان في صلاح المجتمع وفساده في نظر عبد الكريم زيدان، هو أن المجتمع الصالح، هو المجتمع الذي كان أساسه مبني على العقيدة الإسلامية والملتزم بما جاءت به، والعكس في مقياس الفساد، أن المجتمع الذي لا يتخذ من العقيدة الإسلامية أساس له، فسيعم فيه الفساد والانحلال والفاحشة، ولذا فإن مقياس تمسك المجتمع بالعقيدة واتخاذ النظام الإسلامي الاجتماعي نظام لهذا المجتمع، هو سر الصلاح للمجتمع، كما أن الابتعاد عنهما «العقيدة والنظام الاجتماعي الإسلامي»، هو سر لفساده^(٤).

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٢٤-١٢٧).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (١٢٧-١٣٣).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٢٧-١٣٢).

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٣.

الفرع الثالث: علاقة النظام الاجتماعي الإسلامي بالسياسة الشرعية:

إن ميزان صلاح المجتمع وفساده عند الدكتور عبد الكريم زيدان هو: مدى تمسكه بأحكام الإسلام وتعاليمه وأفكاره، بمعنى آخر مدى تمسكه بالعقيدة الصحيحة، فكلما تمسك المجتمع بها وأنقاد لتعاليمها كان مجتمع صالح يسوده الاستقرار، والعكس عند ابتعاده عن العقيدة الصحيحة يكون مجتمع فاسد^(١)، ومر معنا أن النظام الاجتماعي الإسلامي في فكر المؤلف: هو تنظيم العلاقات والسلوك والتصرفات، وسائر شؤون أفراد المجتمع الإسلامي، وهذا التنظيم يتم عبر أساس نظام هذا المجتمع أي عبر «أحكام الشريعة الإسلامية»^(٢)، ونعلم جيداً أن العلاقات التي ينظمها «النظام الاجتماعي، أو أحكام الشريعة الإسلامية»، هي:

١. علاقات الفرد بخالقه وبهذا الدين: «من صلاة وصيام، وزكاة، وغيرها»، فهو مأمور بأداء حق الله على أكمل وجه، «الصلاة في أوقاتها، ومع الجماعة على خلاف، والصيام، وإيتاء الزكاة المفروضة» فإذا ما حصل التقصير من أحد الأفراد، لزم الإمام «الحاكم، الرئيس، الخليفة، ولي الأمر»، حفظ الدين، والتي هي من واجباته كما ذكر ذلك الماوردي، وجعلها أول واجبات الإمام ووظائفه، هي حفظ الدين على أصوله المستقرة، وذكرها عند تعريفه للإمامة فقال: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة وحراسة الدين وسياسة الدنيا)^(٣)، ومن حفظ الدين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن المنكر التهاون أو ترك الصلاة أو أي جانب من جانب العبادات المفروضة، وهذه من السياسة الشرعية في جانب العبادات^(٤).

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

(٤) انظر: مدى مشروعية إلزام الحاكم الرعية بالعبادات في السياسة الشرعية، أسيل إسماعيل جودت أشهب، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين.

وهو واجب على الأمام أو من ينوب عنه، كما ذكر ذلك ابن تيمية^(١): أن لولي الأمر أن يعين أناساً مؤهلين للقيام بهذه الوظيفة الدينية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ويلزمون الناس بالواجب، «ومن الواجب أداء الصلاة، وسائر العبادات المفروضة»، وكل ذلك صيانة للدين من الضياع وحماية المجتمع من الانحراف، وهي من أعمال الحسبة وواجب المحتسب، يقول ابن تيمية: (على المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، وأما القتل فالى غيره، ويتعهد الأئمة والمؤذنين، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامة أو خرج عن الأذان المشروع ألزمه بذلك، واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والحكم، وكل مطاع يعين على ذلك. وذلك أن "الصلاة" هي أعرف المعروف من الأعمال، وهي عمود الإسلام وأعظم شرائعه، وهي قرينة الشهادتين)^(٢).

وهذه من الوسائل للمحافظة على المجتمع ومن وسائل إصلاحه، كما أنها من السياسة الشرعية في جانب العبادات، وكذلك هو الحال في الزكاة والصيام، فواجب على الحاكم أو من يوليه على المجتمع العمل على إصلاحه ومن صلاحه، تمسكه بالعقيدة أو أحكامها ومنها العبادة بأنواعها.

٢. ومن العلاقة علاقة الفرد بأسرته وهي ما تسمى «الأحوال الشخصية»: والأسرة كما وضع عبد الكريم زيدان هي كيان هذا المجتمع وهي كالخلية لبدن الإنسان، وعلى هذا فلا بد من صلاحها حتى يصلح باقي المجتمع، وفي قضايا الأسرة والأحوال الشخصية هنالك مسائل ومستجدات ومتغيرات لم يرد في حقها حكم أو دليل فعولجت عن طريق أحكام السياسة الشرعية، لهذا يقول عبد الفتاح عمرو^(٣): (إن الحاجة ملحة للاجتهاد في موضوعات الأحوال الشخصية وفق أحكام السياسة الشرعية، لإثبات مرونة أحكام الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، والتصدي لمشاكل المجتمع

(١) انظر: الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ص ١٢،

(٢) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ص ١٦.

(٣) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٩.

المعاصرة، وقد ذكر بعض الأمثلة التي دخلت فيها السياسة الشرعية مثل: «زواج السر، زواج الكتابيات، وكذلك مهر السر، ومسألة إجبار الأم على الإرضاع» وغيرها من المسائل التي ذكرها وعالجتها السياسة الشرعية^(١).

ويذكر عبد الكريم زيدان أن في صلاح الأسرة صلاح للمجتمع، وفي فسادها فساد للمجتمع، ويعد المرأة هي نواة في هذا المجتمع والوتر الحساس فيه، لذا فقد أورد الكثير من القضايا في حقها، من أجل الحفاظ عليها لأن بها طهارة للمجتمع، ورقية إذا ما بقيت طاهرة نظيفة، ولهذا ففي شأنها ترد أحكام لم يرد في حقها الدليل والنص الصريح أو تغيرت مع تغير العصر، فكان للسياسة الشرعية دورها في علاج مسائل المرأة وقضاياها، منها كما اسلفنا في زواج السر، وقضية الاختلاط، وحقها في الوظيفة، والحقوق السياسية، وكل هذه تطرقت لها السياسة الشرعية وعالجتها، وقد فصلنا فيه في الفصل الخامس ضمن قضية المرأة^(٢).

٣. وكذلك من العلاقات علاقة الفرد بالمجتمع «الدولة» التي يعيش فيها، ومنها علاقة الفرد مع ولي الأمر: وهذا يعتبر الباب الأوسع للسياسة الشرعية، علاقة الحاكم بالمحكومين، ويكفي أن نعرف أن لوي الأمر أن يختار من الأحكام التي فيها مصلحة المجتمع وصلاحه، وهي موافقة للشريعة، وعلى أفراد هذا المجتمع الطاعة التامة له، والانصياع لما أمر به ما دام كل ذلك في حدود الشريعة، كما أن الفرد مسؤول تجاه هذا المجتمع وإصلاحه كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان، ومن الإصلاح الطاعة والانقياد لولي الأمر^(٣)، والذي هو أمر من الله للناس نحو ولاية الأمر، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، فمجال السياسة الشرعية، كبير وواسع بالنسبة لعلاقة الفرد مع الدولة أو مع ولي الأمر، ولهذا يكفي أن

(١) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عمر عبد الفتاح ص ٤١، وما بعدها.

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان ص ١٢١، راجع في هذا البحث ص ٤٣٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

نعرف أن السياسة الشرعية تدخل في النظام الاجتماعي الإسلامي وفي القضايا المعاصرة، والمستجدة التي وردت فيها النصوص، ولكنها تتغير بتغير الزمان والمكان، أو في القضايا والحوادث التي لم يرد فيها النص، وكان سبيلها الاجتهاد سواء من ولي الأمر، أو المختصين في تلك المسائل كالقضاة والعلماء وغيرهم.

ويثبت ذلك شمول الشريعة الإسلامية، وإن أغينا وجود السياسة الشرعية في جميع مجالات الحياة، فنحن بذلك نعطل هذا الشمول، ونجعل من الشريعة الإسلامية عاجزة في تلبية حاجات المجتمع وتطوراتها، ولهذا يقول الدكتور يوسف القرضاوي: (والحقيقة أن تعاليم الإسلام وأحكامه في العقيدة الإسلامية والأخلاق والعبادات والمعاملات، لا تؤتي أكلها إلا إذا أخذت متكاملة، فإن بعضها لازم لبعض)^(١)، كذلك هي العقيدة وأحكامها ومنها الأحكام السياسية الشرعية.

ولهذا يرى ابن خلدون: أن المجتمعات العربية المتوحشة كما يصفها قديماً، فهم أقرب للتوحش منه للعمران، ومع ذلك التوحش، شيدت أعظم المجتمعات وكبرى الدول، ولم يستقم حالها وتستقر مجتمعاتها وتشيد دولتها وتفتح بلدان العالم، إلا بالدين الإسلامي وأحكامه، كما أنه لا يحصل لهم الملك إلا بصفة دينية، كنبوة أو ولاية، وهذا ما حصل مع العرب عندما اتاهم النبي ﷺ وهم مجتمعات متمزقة متوحشة تتقاتل فيما بينها، تعيش على البداوة التحضر في فهمها شيء من المحال، ومع ذلك فقد نظمهم هذا الدين وآلف بين قلوبهم بأحكام هذا الدين وسياسة المصطفى ﷺ وحكمته، فصنع أعظم رجال في هذا الوجود هم أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَرْضَاهُمْ^(٢).

وخلاصة العلاقة بين النظام الاجتماعي الإسلامي والسياسة الشرعية هي: أن المجتمع الإسلامي كيان متكامل يدين بدين الإسلام، ويطبق أحكامه ومن أحكام الإسلام وشريعته أحكام السياسة الشرعية التي تسير تطور هذا المجتمع، وتعالج

(١) الدين والسياسة، يوسف القرضاوي، ص ٥٦.

(٢) انظر: تاريخ ابن خلدون، ص ١٨٩، الدين والسياسة، يوسف القرضاوي، ص ٤٢.

قضاياها ومنها الحوادث والوقائع والمتغيرات التي لم يرد في حقها حكم شرعي صريح، وكان حقها الاجتهاد عبر قواعد الشريعة وأصولها، سواء في جانب الأحوال الشخصية أو جانب المعاملات، ومن هنا فالسياسة جزء من هذا النظام، وسبب من أسباب تقدمه وازدهاره واستقراره؛ لأن أحكامه هي أحكام الشريعة الإسلامية التي تسعى لجلب المصلحة لهذا المجتمع ودفع المفسدة عنه.

المطلب الثالث

جهوده في نظام الإنشاء وعلاقته بالسياسة الشرعية

مهَيَّنًا:

النظم الإسلامية نظم متكاملة، بمعنى أن كلاً منها يكمل الآخر، فهي مترابطة بشكله سلسلة تصل بعضها ببعض، فقد مر معنا نظام الأخلاق الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، وهذا النظام يتم تطبيقه بين الناس، من خلال النظام الاجتماعي الإسلامي، وهذا الآخر سبق بيانه، وعلما أنه ينظم حياة الأفراد على أساس من الأخلاق والالتزام بما جاءت به العقيدة الإسلامية الصحيحة؛ ليستقيم حال هذا المجتمع ويصل للغاية المنشودة، ومع هذا يظل هنالك الكثير من المقصرين ومن لا يفهم كثير من المعاني لهذا الدين ويجهل معرفة بعض الأحكام أو أن هنالك أحداث جديدة ومستجدات ووقائع تواجه هذا المجتمع وأفراده وتحتاج لبيان وإيضاح وتفسير، فيكون هذا الدور منوط بأهل العلم، وهم ورثة الأنبياء في هذا الجانب، وهو تعليم الناس وتنقيفهم بأمر الدين، وفي هذا الدور يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (أما قيام العلماء بواجب التعليم والتبليغ فهذا مما افترضه الإسلام على أهل العلم، فعليهم تعليم الناس ما يحتاجونه من أمور دينهم بالقدر الذي يأمر به الإسلام ويحتاجه الناس، ويزداد هذا الوجوب على العلماء ويتأكد كلما فشا الجهل في الناس واندرست^(١)، معالم الشريعة وظهرت البدع، فإذا قصر العلماء في واجب التعليم والتبليغ أثموا وحوسبوا على تقصيرهم حساباً عسيراً؛ لأنَّ تقصيرهم في هذا الواجب يعتبر من كتمان العلم الذي أوْتُمِنوا عليه وأمروا بنشره وتبليغه للناس، فإذا قام العلماء بواجب التبليغ وجب على الناس أن يقبلوا عليهم ويسمعوا منهم ويتعلموا ما يقولون ويعلموا بما يتعلمون، فإذا لم يفعلوا أثموا وحوسبوا لقيام الحجة عليهم بتبليغ العلماء لهم أحكام الدين)^(٢).

(١) انطمست وذهب أثرها، ومنها اندرست معظم آثار الأقدمين، اندرس الخبر: انطمس وذهب ذكره، انظر:

معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (١/٧٣٧) مادة (درس).

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص١٣٤.

ومع هذا كله من قيام العلماء بواجبهم تظل هنالك مسائل وتساؤلات تواجه المجتمع، وواجب الإجابة على هذه التساؤلات هو منوط بالعالم والفقهاء بأمور الدين، وهذا ما يسمى بالفتوى و«نظام الإفتاء»، والذي نحن بصدد بيانه في هذا المطلب كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الإفتاء في اللغة والاصطلاح، وعند عبد الكريم زيدان رحمته الله:

أولاً: الإفتاء في اللغة: تأتي بمعنى الإجابة عن سؤال، أو التعبير عن مبهم أو البيان عن مشكل، ففي الإجابة عن سؤال يقال: أفتيته في مسألته، وفي التعبير عن مبهم يقال: أفتيته فلان في رؤياه، وأفتي المفتي إذا أحدث حكماً^(١).

ثانياً: الإفتاء في الاصطلاح: يعرفه الجرجاني بقوله: (بيان حكم المسألة)^(٢)، وقال الكفوي: (هو تبين المبهم)^(٣)، وقيل هو: الإخبار عن الحكم الشرعي، أو إجابة السائل عن الحكم الشرعي لتصرف ما، والإفتاء بيان لحكم الله تعالى في أمور الدين، ويصدر عن العالم بشرع الله تعالى^(٤).

ثالثاً: الإفتاء عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (والمعنى الاصطلاحي للإفتاء هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما يتضمنه من وجود مستفتٍ ومفتٍ وإفتاء وفتوى، ولكن بقيدٍ واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن حكمها تعتبر من المسائل الشرعية، وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي)^(٥)، وبهذا القيد الذي وضعه عبد الكريم زيدان، ليفيد معنى الإفتاء، يكون قد أخرج كل التساؤلات والإجابات عنها عن مجال الإفتاء، إن لم يتعلق السؤال والحكم أو الجواب عنه بالشرع، وبذلك لا يسمى استفتاء ولا هي فتوى، لخلوه من القيد الشرعي، وبناء على تعريف عبد الكريم زيدان يمكن القول إن نظام الإفتاء يتكون من «مستفتي، ومفتي، وإفتاء، وفتوى»، وعلى هذا

(١) أنظر: تهذيب اللغة، أبو منصور الهروي، (٢٣٤/١٤)، لسان العرب، لابن منظور، (١٤٧/١٥).

(٢) التعريفات، ص ٢٣.

(٣) الكليات، ص ١٥٥.

(٤) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، (٣٧٧/٢).

(٥) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٥.

التكوين قسم عبد الكريم زيدان نظام الإفتاء إلى أربعة مطالب، شرح كل منها على حدة، وفصل فيها، وهي أركان الإفتاء لديه نبيها كما يلي:

الفرع الثاني: أركان الإفتاء:

أولاً: المستفتي:

يعرفه عبد الكريم زيدان بأنه: (من يسأل عن حكم الشرع في مسألة ما)^(١)، ثم يفسر سبب سؤاله (أنه جاهل بهذا الحكم)، ويعمل غاية هذا الفعل؛ هو طلباً للمعرفة ومن ثم العمل بهذا الحكم بعد المعرفة له.

وفي مسألة السؤال عن الحكم الشرعي، يرى عبد الكريم زيدان أن هذا الأمر يتفاوت بين الناس باختلاف أحوالهم، فمنهم من يحرم عليه السؤال، ويجب عليها الاجتهاد، وهم من توافرت فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه، ويعمل ذلك بقوله: (والمجتهد يحرم عليه تقليد غيره، لأن الواجب عليه أن يجتهد في المسألة حتى يعرف حكمها الشرعي على وجه اليقين أو غلبة الظن)^(٢).

ثم فهو يخصص هذا التحريم فيما لو كان المراد بالاستفتاء تقليد المفتي بما يفتي به، أما إن كان السؤال من المجتهد على وجه المذاكرة ومعرفة المعلومة ومقارنتها بالتالي لديه، فهذا جائز يذكر ذلك بقوله: (والتحريم هنا يتعلق بالاستفتاء الذي يراد به تقليد المفتي بما يفتي به، أما سؤال المجتهد غيره عن حكم مسألة على وجه المذاكرة وفحص المعلومات فهو جائز غير ممنوع، وإذا تبين للمجتهد بعد هذه المذاكرة أن الصواب عند غيره وجب عليه اتباعه؛ لأنه صار من جملة ما عرفه باجتهاده)^(٣)، فهو بذلك ينزل الحكم الذي عرفه بالسؤال إذا كان مخالفاً لما كان عنده، فهو ينزله منزلة الأحكام التي تعد من اجتهاده وعرفها بجهد، بدليل قوله: (لأنه صار من جملة ما عرفه باجتهاده)، ثم إن عبد الكريم زيدان، يرى أن تجزئة الاجتهاد، أرجح من

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

الاجتهاد في جميع المسائل، بمعنى أن يكون المسلم مجتهد في بعض المسائل دون بعض، وما يقدر عليه ويجيد الاجتهاد فيه ينزل منزلة المجتهد المطلق، وفي هذا لا يجوز له سؤال غيره وتقليده، أما فيما يعجز فيه فيجوز له أو يجب عليه الاستفتاء فيه^(١).

والصنف الآخر من الناس: من يجب عليه الاستفتاء: وهم من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد ووجب عليه معرفة الحكم الشرعي، وأكثر هؤلاء هم العوام من الناس، وبهذا فهو يقيد هذا الصنف بشرطين اثنين وهما: الأول: أن يكون غير مجتهد، والثاني: وجوب معرفته الحكم الشرعي^(٢).

ثم الصنف الأخير: وهم من يجوز لهم الاستفتاء، وهم غير المجتهد من عامة الناس من لا يلزمه معرفة أحكام الشرع المندوبة، كالحج الذي لا يجب عليه، فمعرفة أحكامه لا تلزمه، ولكنه جائز له أن يسأل عنها^(٣).

فإذا ما وجب على المسلم السؤال عن حكم ما في مسألة ما، لزمه أيضاً السؤال عن الصالح للإفتاء، وإذا لم يجد في بلده يرى عبد الكريم زيدان أن عليه أن يرحل إلى بلد آخر للبحث والسؤال عن يصلح للإفتاء؛ ويعلل ذلك بما كان عليه السلف الصالح، في رحيلهم من بلد لآخر لمعرفة مسألة شرعية، فإذا وجد من يصلح لأن يجيبه ويفتيه في مسألته، ليس عليه البحث عن الأصلح منهم كما يرجح ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (والراجح عندي القول الأول «وهو لا يجب عليه التحري عن الأصلح»؛ لأنَّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين ما كانوا يوجبون على المستفتي استفتاء الأصلح أو البحث عنه، فدلَّ ذلك على جواز استفتاء الفاضل وترك الأفضل، ومع هذا يستحب للعامي التحري عن الأصلح واستفتائه كلما كان ذلك ميسوراً له^(٤)، أما في حالة القول بوجوب التحري عن الأصلح، فمن يكون الأصلح إذا لم يجد العالم الورع ووجد إما العالم والورع فم يختار منهما؟

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٣٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) انظر: المرجع السابق، (١٣٨-١٣٩).

أورد الدكتور عبد الكريم زيدان قولان للعلماء في هذه المسألة قولان:
الأول: أن الأصل هو الأعم.

الثاني: الأصل هو الأورع، وهذه ما رجحه الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: (والراجح عندي أن استفتاء الأورع أولى؛ لأن ما عنده من العلم يكفي للإفتاء؛ ولأن ورعه يحجزه عن التهجم على الفتوى والتساهل فيها، ويبعده عن مزلق الهوى الخفي، كما أن ورعه يدفعه إلى البحث الشديد لمعرفة الحكم الصحيح، ... بل إن الأورع هو الأصل في زماننا هذا فيتعين استفتاؤه دون غيره ما أمكن^(١)، فما أكثر العلماء وما أقل الورع عند العامة خاصة في زماننا.

ومن جملة ما توصلت له في شأن المستفتي عند عبد الكريم زيدان أمور وهي^(٢):

١. يرجح عبد الكريم زيدان، في مسألة استفتاء المستفتي أكثر من واحد: التفصيل في المسألة، بمعنى أن يأخذ بفتوى الأورع والأعلم، وإذا لم يجده أخذ بفتيا الأورع، فإذا وجد الكل متساويين سألهم ومن ثم الأخذ بفتياهم إن كانت متفقة أما إذا اختلفت أخذ بما تستكين إليه نفسه.
٢. وفي مسألة إعادة الاستفتاء، يهذب عبد الكريم زيدان إلى التفصيل كما في المسألة الأولى، إن كان الذي أفتاه هو الأعم والأورع، فلا حاجة لإعادة الاستفتاء، ثم إذا لم يكن كذلك وحدثت الواقعة مره أخرى ليسأل الأعم والأورع، وإن لم يجده سأل مرة أخرى الذي قد كان سألته، لأنه مجتهد والمجتهد قد يتغير لظهور ما لم يكن ظاهر له، فإن كان كالجواب السابق أخذ به، وإن لم يكن كذلك كرر الاستفتاء ومن ثم يأخذ بما تستكين له نفسه.
٣. يسع العامي الذي لم يصل إلى رتبة الاجتهاد أن يستفتي دون تقيّد بمذهب معين، وإنما يسأل عن حكم الشرع، سواء كان هذا العامي منتسباً إلى مذهب معين أو غير منتسب، وسواء تفقه على مذهب معين أو لم يتفقه.

^(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، (١٤٠-١٤٥).

٤. أنَّ للعامي أن يطلب من مفتيه الدليل؛ لأن ما يفتيه به دين يدين الله تعالى به ويعمل به، فمن حقه أن يستوثق من ذلك، وأقل درجات الاستيثاق أن يطلب منه الدليل، وبموجب الدليل للمستفتي أن يطمئن أو يستفتي غيره.

ثانياً: المفتي:

وهو: (من يقوم بالإفتاء، والإفتاء: إخبار عن حكم الله)^(١)، فالمفتي كما قال الشاطبي: (قائم مقام النبي ﷺ في الأمة)^(٢)، ولأجل هذا فقد اشترط فيمن يستحق هذه الأهلية مجموعة من الشروط أوردها عبد الكريم زيدان وفصل فيها، منها ما يخص عقيدته وديانته: كالإسلام، ومنها ما يخص ذاته: كالبلوغ والعقل، ومنها ما يخص شخصيته وصفة له: وهي العدالة، ومنها ما يخص علمه ودرجة فقهه: وهو أن يبلغ درجة الاجتهاد، والمجتهد عند الدكتور عبد الكريم زيدان أربعة نبيين كما يلي^(٣):

الأول: المجتهد المطلق: وعرفه أهل العلم على أنه: من حفظ وفهم أكثر الفقه وأصوله وأدلته في مسائله إذا كانت له أهلية تامة يمكنه بها معرفة أحكام الشرع بالدليل وسائر الوقائع إذا شاء، فإن كثرت إصابته صلح «مع بقية الشروط» أن يفتي ويقضي، وإلا فلا^(٤)، ولا خلاف بين العلماء في أهليته للإفتاء.

الثاني: المجتهد في مذهب معين: وله أربعة أحوال ولكل حالة حكمها^(٥).

الثالث: المجتهد في نوع من العلم: كمن عرف القياس وفروعه، فله أن يفتي في مسائل القياس.

الرابع: المجتهد في مسائل معينة: من كان مجتهد في مسألة معينة من مسائل الفقه، ويرى عبد الكريم زيدان في مثل هذا لا يصلح أن يعين مفتياً وإن جاز له الإفتاء في المسائل التي علمها.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٤٦.

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٤٤٥/٥).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، (١٤٦-١٥١).

(٤) صفة الفتوى، للحراني، ص ١٥.

(٥) انظر: المرجع السابق، (١٧-٢٣).

والخلاصة في مدار الأهلية للإفتاء وهي التي يرجحها عبد الكريم زيدان بقوله: (هو العلم المقبول بما يفتي به، وهو المبني على البحث ومعرفة الدليل والاجتهاد فيه، فكل من حصل على مثل هذا العلم في مسألة من المسائل كان له أن يفتي فيها، وهذا متوجّه على القول بتجزئ الاجتهاد، وهو من نرجّحه)^(١).

وهناك شروط أخرى إلى ما سبق ذكرها يشترطها العلماء، مثل اليقظة، وجودة الذهن والمعرفة بالناس مكرهم وخداعهم، وأن يكون صلباً في دينه، وأن يكون ورعاً، فهذه الشروط هي من الضروريات في رأي عبد الكريم زيدان، ولكن لا يمكن معرفتها إلا بمزاولته عمل الإفتاء وممارسته له فعلاً، ولهذا يقول: (وعلى هذا يجب على ولي الأمر عند إرادته اختيار شخص ليعينه مفتياً أن يتحرى عن سلوكه وأحواله، والسؤال عنه ممّن يعرفه، ويثق بأخباره قبل الإقدام على تعيينه)^(٢).

ومما سبق: يتضح مدى أهمية المفتي ووجوده، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: أن وجوده فرض كفاية، فإذا كان من فروض الكفاية فيجب العمل على إيجاده واتخاذ الوسائل الضرورية لذلك، كما أنه يرى أن ولي الأمر مادام هو المسؤول عن الجماعة المسلمة، وينظر في مصالحهم، فعليه أيضاً إيجاد المفتين الأكفاء، وتهيئة الوسائل الضرورية لذلك، ومن هذه الوسائل تأسيس المدارس لتعليم الفقه، واختيار الطلبة وتخصيص المال اللازم لإكمال تحصيلهم العلمي، ومن ثم تعيينهم في مناصب الإفتاء، ويجعل لهم رواتب كافية تغنيهم عن الكسب، وتعينهم على التفرغ للإفتاء، كما أن له تعيين المفتي المناسب والصالح للإفتاء، فله أيضاً «أي ولي الأمر»، أن يمنع المفتي الماجن والمفتي الجاهل من الإفتاء، وسواء كان ولي الأمر قد عينه أو أنه يقوم بالإفتاء بلا تعيين^(٣).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٥١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٢.

ثالثاً: الإفتاء :

يعرفه عبد الكريم زيدان بقوله: (أنه قيام المفتي بجواب المستفتي، وحقيقته تبليغ عن الله تعالى وإخبار عما شرعة لعباده من أحكام)^(١)، والقصد هنا هو الفعل «فعل الإفتاء»، وطريقته يكون بالتبليغ عن الله عز وجل وهو إخبار عما شرعه الله من الأحكام لعباده، ويلاحظ على هذا الفعل، أن عبد الكريم زيدان قد وضع قيداً لهذا الإخبار وهذا الفعل الصادر فلا يكون إلا من المفتي، وبهذا فهو يخرج العامي من هذا التصرف، ودليل هذا القيد في قوله: قيام المفتي، والمفتي له شروط واعتبارات كما أسلفنا.

وعرفه البعض بأنه هو: الإخبار عن حكم الله في نازلة بالدليل لمن سأل عنه^(٢)، والملاحظ على هذا التعريف، أنه لم يضع قيداً للفتوى ومن تصدر عنه، وبهذا قد يفهم أن العامي قد يكون منه هذا الإخبار، ويعتبر إخباره فتوى وهذا غير وارد.

فيعد أول من قام بهذا الإفتاء هو سيدنا محمد ﷺ، ومن ثم الصحابة من بعده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فبين متوسع ومتوسط، ومقل، وفي رأي عبد الكريم زيدان أن من كان أهلاً للإفتاء فلا يحتاج إلى إذن ولي الأمر حتى يفتي، ويعلل ذلك بأن الإفتاء إخبار عن شرع الله وتبليغ لأحكامه، فهو من الواجبات الدينية بالنسبة للقادرين عليه، وعلى هذا التصريح يعقب بقوله: (وإذا كان إذن الإمام أو ولي الأمر ليس شرطاً كما قلنا، إلا أنه يجب على من يتصدى للإفتاء أن يتأكد من أهليته ولا يتسرع في الوثوق بأهليته وكفاءته)^(٣)، وهذا يتم عبر شهادة أهل العلم له ومن معرفته لنفسه.

وقد يكون الإفتاء واجب على المفتي في حالتين كما بين عبد الكريم زيدان، فهو يرى أن الوجوب يكون في حالة أن ولي الأمر عينه مفتياً وقبل بهذا التعين، والحالة الثانية في حالة أن المفتي لم يعينه ولي الأمر ولكن لا يوجد سواه من يفتي لذا لزمه أن يفتي من تقدم إليه بطلب

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٤.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي، محمد إبراهيم التويجري، (٢/٢٧٧).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٦.

الفتوى، وكما يجب الإفتاء على البعض، هو يحرم أيضاً على آخرين، كالجاهل: لأن الإفتاء إخبار عن شرع الله، فلا يجوز إلا بعلم، ويحرم على الماجن الذي لا يبالي بما يفتي، وهو أيضاً مكروه على آخرين، كالقاضي في مسائل الأحكام التي ينظر فيها، والعلة في ذلك؛ مخافة أن يحبن عن الرجوع عما أفتى به إذا ترجح عنده وقت المحاكمة ضد ما أفتى به، وقال البعض أن له أن يفتي دون ما شرط ما دام أنه أهل للإفتاء، وأما وفي مسألة فتيا القاضي، يقول عبد الكريم زيدان: **(الراجح عندي هو القول^(١) «الأول»)**، ولكن بشرط أن يتعين عليه الإفتاء، فإن تعين عليه الإفتاء فعليه أن يفتي وإن كان قاضياً، ولو في مسألة ينظر فيها قضاءً، وإن كان السائل أحد الخصوم، وما نلاحظه من النص أن هنالك إبهام أو نقص في تحديد عين القول الراجح، وهذا ما نلاحظه في طبعته الجديدة المنقحة، وهذا النقص قد ذكره في الطبعة الثالثة والتاسعة، أن القول الراجح هو الأول، وعند النظر في هذا الترجيح نلاحظ ما يأتي:

أولاً: أن أصحاب القول الأول هم من يقولون بأن إفتاء القاضي مكروه؛ بحجة ما يحصل أحياناً من تعارض بين الفتوى والحكم الذي يقضي به، فإذا كان هو ترجيح المؤلف كما وجدناه في طبعته الثالثة؛ فهذا يتعارض مع بقية النص وهو **(ولكن بشرط أن يتعين عليه الإفتاء)**، فلا يجتمع الإكراه مع تعيين الإفتاء.

الثاني: على هذا النحو من الترجيح «أنه مكروه» مع «تعيين الإفتاء»، يكون قد خرج بقول ثالث، كما أنه لا يستقيم مع العقل.

الثالث: وإن أردنا أن نطوع ترجيحه الأول للقبول، يكون بإضافة «لا» قبل «يتعين»، بذلك يكون ترجيحه لمن يقول إنه مكروه بشرط أن لا يتعين عليه الإفتاء، وهذا ما يرجحه الباحث، بدليل قوله: **(فإن تعين عليه الإفتاء)**، لأن التعيين صار إلزام له أن يفتي، والتعيين يكون إما من قبل ولي الأمر يقوم بتكليفه بالإفتاء والقضاء في آن واحد وبهذا فهو ملزم، إن كان أهل لذلك، وأما أن

(١) لعل هنالك سقط في الطباعة في الطبعة الأولى ٢٠١٠ «جديدة ومنقحة» والسقط بعد لفظ «القول» وهو ترجيح الدكتور عبد الكريم زيدان إما للقول «الأول أو الثاني»، وعند عودتي لطبعة أخرى أجد أنه يرجح القول الأول، انظر: أصول الدعوة، طبعة ٢٠١٠م ص ١٥٨، والطبعة الثالثة والتاسعة ٢٠٠١م، ص (١٥٣-١٥٤).

يكون في البلد المتواجد فيه هو الوحيد من يكون أهل للإفتاء، ولا يوجد سواه، عند هذه الحالة يكون واجب عليه أن يفتي، بما علمه من شرع الله وأحكامه لأنه مكلف بتبليغ هذا الشرع، وفي هذه الحالتين، أصبح عليه فرض عين ويجب عليه الإفتاء ويسقط في حقه الإكراه، حتى لو كان قاضياً وهذا بينه المؤلف في بقية كلامه بقوله: (فإن تعين عليه الإفتاء فعليه أن يفتي وإن كان قاضياً، ولو في مسألة ينظر فيها قضاءً، وإن كان السائل أحد الخصوم، لأن المستفتي إذا علم أن الحق لخصمه فقد يترك المخاصمة ويسلم الحق له، ولا خوف من هذا الإفتاء؛ لأن المفتي يبين الحكم على فرض ثبوت الوقائع عند المستفتي، أما القاضي فإنه وإن كان يطبق نفس الحكم الذي يفتي به، ولكن بشرط أن يثبت الوقائع أمامه بالطرق الشرعية، فإذا عجز صاحب الحق عن إثبات حقه أمام القاضي فإن القاضي لا يحكم له به على خصمه، وإن كان يفتي له به على سبيل الفتوى)، وعلى هذا تزول كراهية الإفتاء بثبوت التعيين له.

الرابع: وإن قلنا إن ترجيحه هو القول «الثاني»، وهو لمن قال بجواز الإفتاء، بدون شرط، وكان ترجيح المؤلف له ولكن قيده بشرط التعيين، فيكون الراجح عنده «جواز الإفتاء ولكن بشرط أن يتعين عليه الإفتاء»، فهذا لا تعارض بينه وبين إن كان ترجيحه للقول الأول ما دام أنه قد وضع قيد له وهو «شرط التعيين»، فيفهم من هذا إن لم يتعين له الإفتاء، يكون مكروه عليه، ويسقط عنه الجواز لعدم انطباق الشرط عليه.

رابعاً: الفتوى:

تعريف الفتوى: (هي تبين الحكم الشرعية للسائل عنه والإخبار بلا إلزام)^(١)، وعرفها القرافي^(٢) على أنها: (إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة)^(٣)، ونلاحظ على تعريفه أنه حصر

(١) مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، السيوطي، (٤٣٧/٦).

(٢) هو: أحمد بن إدريس المشهور بالقرافي، له العديد من المصنفات في أصول الفقه، وأشهرها «المنتخب، والمحصل، والتنقيح وشرحه، وأنوار البروق وأنوار الفروق، والذخيرة في مذهب مالك وغيرها»، توفي في دير الطين بمصر، ودفن في القرافة سنة ٦٨٢ هـ، انظر: الوافي بالوفيات، (١٤٦/٦).

(٣) الفروق، للقرافي، (٥٣/٤)، والذخيرة، للقرافي، (١٢١/١٠).

الفتوى في الإلزام والإباحة، فيظن القارئ من هذا إن المكروه والمستحب غير داخلين ضمن الفتوى، وهذا أمر ليس بمقصود القرافي، كما أن القرافي لم يضع قيوداً لمن تصدر عنه الفتوى فيدخل فيها إخبار العامي بالحكم الشرعي لغيره^(١).

ويعرف القرضاوي الفتوى أنها: (بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جواباً على سؤال سائل، معين كان أو مبهم، فرداً أو جماعة)^(٢)، وفي تعريفه أيضاً نجداً إطلاق التعريف دون ما تقييد لمن تصدر منه الفتوى، وإن غلب في النفس الظن أن المقصود به المفتي ولكن يفهم من سياق التعريف أنها قد تصدر من العامي وغيره ممن لا تنطبق عليهم شروط الفتوى.

الفتوى عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يعرفها الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: (هي نص جواب المفتين أو حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه)^(٣)، ويلحظ على التعريفين أن في التعريف الأول (نص جواب المفتين) إطلاق للنص، وقد يظن القارئ أن أي جواب من المفتي لأي سؤال من مستفتي «كان حكم شرعي أم لا» يكون فتوى، وهذا إن تجاهل القارئ للاستدراك والتخصيص في التعريف الآخر، كما جعل الفتيا جواب وهذا يوحي من ضرورة وجود سؤال، وفي هذا حصر للفتوى.

أما في التعريف الذي يليه بأن الفتوى هي: (حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه)، نلاحظ أن المؤلف حصر الفتوى في شيئين:

الأول: أنها في المسائل الشرعية، التي تحتاج لبيان الحكم الشرعي فيها، وهو دور المفتي في فتواه يبين ذلك الحكم، فلم يحصرها في أمر نازل كما هو الحال في تعاريف بعض الفقهاء.

الثاني: أن هذه الفتوى صادرة عن المفتي، بهذا يخرج العامي ومن لم ينطبق عليه شروط الإفتاء من المجتهدين وغيرهم من أهل العلم، عن دائرة الإفتاء.

(١) انظر: أثر المتغيرات على الفتوى، صفاء عياد، ص ١٠.

(٢) الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص ١١.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ١٦٠.

ومما سبق: يرجح الباحث الجزء الأخير من تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان وهو إن الفتوى: «حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه»، دون ما تقييد بسؤال من مستفتي، أو حصرها في الأمور النازلة والجديدة فقط، فأى إخبار بحكم الله الذي شرعه لعباده يكون فتوى سواء كان إجابة لمستفتي أم كان إخباراً عادياً عارياً عن السؤال.

ومن المسائل التي تعرض لها الدكتور ﷺ في دراسته للفتوى: أساس الفتوى واستنادها على الكتاب والسنة والإجماع، ثم فصل في رأي الصحابي، وما قبلته الأمة من الآراء الفقهية ويدخل في هذا النوع القياس، ومن ثم فهو يخرج الحيل المحرمة شرعاً والشبه الباطلة في تحليل الحرام أو تحريم الحرام، فكل ذلك لا يدخل في الفتوى، ويبين أيضاً أن من لوازم الفتوى الوضوح والأسلوب البين، وتعلقها بموضوع الفتوى، لا تخرج عن موضوع الفتوى إلا في حالات استثنائية الغرض من ذلك إيصال الجواب والفهم الصحيح للمستفتي، بحيث يدرك مراده ويجد السائل بغيته^(١)، كما أشار عبد الكريم زيدان إلى أن الفتوى قد تتغير بتغير المكان والزمان، وذلك إن كان الحكم الشرعي مبنيًا على الأعراف، بمعنى إن كان الحكم الشرعي مبنيًا على عرف بلد ما، ثم تغير البلد والذي بدوره تختلف أعرافه عن البلد الأخر، فتتغير الفتوى بما تتناسب مع أعراف البلد الأخر بحيث يكون الحكم الجديد متوافقاً مع الشريعة غير مخالفاً لها، وذكر غيرها من الأمور التي قد تجعل من الفتوى تتغير، وكل ذلك بحسب المصلحة، ومع مقتضى الشرع^(٢).

الفرق بين الحكم والفتوى^(٣):

في ذكر الفروق بين حكم القاضي والفتوى، ذكر عبد الكريم زيدان جملة من الفروق ومنها:

١. إن الفتوى محض إخبار عن الله تعالى بما هو مطلوب شرعاً من المستفتي أو ما هو مباح له، بعكس الحكم الذي وإن كان إخباراً عن حكم الشرع إلا أن فيه إلزام للمحكوم عليه بما تضمنه الحكم.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(١٦٠-١٦٢).

(٢) انظر: المرجع السابق: ص١٦٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٦٥.

٢. أن كل ما يجري في حكم القاضي يجري أيضاً على الفتوى، والعكس غير صحيح، بالنسبة لما يجري على الفتوى.

٣. الفتوى أعظم خطراً من حكم القاضي، لأن الفتوى تعتبر شريعة عامة للناس، بينما الحكم هو خاص لا يتعدى المحكوم عليه وله.

الفرع الثالث: علاقة نظام الإفتاء بالسياسة الشرعية؛

لمعرفة العلاقة بين الإفتاء والسياسة الشرعية، لا بد لنا من فهم أن الإفتاء: يكون بالإخبار عن الله بما شرعه لعباده، على نحو الإباحة والمنع، والإكراه والترغيب، والتحریم والحل، وفي جميع أمور الدين، وما يتعلق بحياة الفرد المسلم وغير المسلم، بينما السياسة الشرعية: «كل قول أو فعل، موافق لمقاصد للشريعة أو مندرج تحت أصل من أصولها العامة، أو قاعدة من قواعدها الكلية، يقوم بها مكلف شرعاً، في سياسة الناس، وبحيث يكون الناس معه أقرب للصالح وأبعد عن الفساد»^(١)، إذن هي الأحكام الشرعية في الوقائع والأحداث والمستجدات التي لم يرد فيها نص شرعي، أو التي ورد فيها النص، ولكن من شأنها التبدل والتغير بتغير الزمان والمكان فكان لها حكم آخر شرعي، أو قد يكون التغير من جهة التطبيق فقط في الأحكام التي لها نص.

وعلى أساس هذا الإيضاح نجد أن الفتاوى تشمل كل جوانب الحياة، وكل أمور ومساائل الشرع، ومن هنا فالفتوى تكون في مجال السياسة الشرعية في المسائل التي لم يرد فيها نص خاص، وذلك لتدبير شؤون الرعية، ودفع المظالم، وردع أهل الفساد، ومستندتها في الغالب على قواعد الشريعة العامة، وعلى مقاصدها الكلية، وفي هذا دليل على كمال الشريعة، وعموم أحكامها، وهذا ما ذكره أحد الباحثين^(٢)، في مؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل»^(٣) المنعقد في جامعة

(١) راجع في هذا البحث ص ٦٠.

(٢) هو: محمد محمود محمد حسن الجمال، في بحثه المحكم تحت عنوان: «منهج الفتوى في قضايا السياسة الشرعية المعاصرة»، انظر: الفتوى واستشراف المستقبل، ص ٥٠٩.

(٣) عقد المؤتمر في جامعة القصيم كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، في المملكة العربية السعودية خلال الفترة (٢٣-٢٤/١/٢٤هـ=٢٧-٢٨/١١/٢٠١٣م)، تناول العديد من البحوث في عدد من المحاور، وقد صدرت أعماله في خمسة مجلدات ضخمة، من أبرزها والتي رجعت إليها كمصادر: «منهج الفتوى في قضايا السياسة=

القصيم كلية الدراسات العليا للعلوم الإسلامية، ويذكر أيضاً أن الفتوى السياسية ازدهرت في العقود الأخيرة تبعاً لازدهار حركة العودة للأصول الثقافية في المجتمعات العربية الإسلامية خصوصاً ما يتعلق منها بإعادة تأصيل الحياة التشريعية الإدارية، المقتبسة من المجتمعات الغربية، لذا حاولت الفتوى السياسية التعبير عن ضمير الأمة، ومن ذلك الفتوى «التجنس بالجنسية الفرنسية»^(١)، «وفتوى الأزهر»، التي لم تجوز الصلح مع إسرائيل باعتبارها كياناً مغتصباً للحق الفلسطيني^(٢).

وعلى هذا فجزء من أحكام السياسة الشرعية، سبيله الفتوى، وبذلك تكون الفتوى السياسية أمراً ملزماً، وقد تتسع دائرته فتصير ملزمة للكافة، وعلى ضوء ما سبق نستطيع إيضاح العلاقة بين نظام الإفتاء والسياسة الشرعية من خلال ثلاثة ركائز أساسية نبينها كما يلي:

أولاً: التغيرات السياسية: ويقصد بها: التحولات التي تتعرض لها البنى السياسية في مجتمع ما بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها أو عدة دول^(٣)، وهذا التغير قد يكون تغير جزئي، يطال بعض سلطات الدولة، وقد يكون تغير جذري يشمل الدولة ابتداء من رئيسها إلى جميع سلطاتها ومنها السلطة التشريعية والسلطة القضائية، وهذا ينعكس بدوره على الفتوى ومجالاتها.

ولطالما وجدنا وسمعنا المردين لفصل الدين عن السياسة، وقصر الدين على مجال العبادة فقط، بحجة أن الدين ليس له القدرة في مواكبة تقلبات السياسة، وتطور المجتمعات،

=الشرعية المعاصرة»، الباحث محمد محمود الجمال، وكذلك «سلطة ولي الأمر في الفتوى»، إبراهيم محمد السهلي، وغيرها من البحوث التي وصل عددها إلى ما يقارب (١٩) بحثاً محكماً في مواضيع مختلفة تتعلق بالفتوى والفتوى ومناهجها، للاستزادة انظر: مؤتمر الفتوى واستشراق المستقبل، كتيب تعريفي، إعداد أمانة المؤتمر، مجلة الكتاب الإسلامية، <https://islamicb.com/021-016.html>.

(١) وهي فتوى للشيخ محمد رشيد رضا، انظر: نص السؤال مع الفتوى: منهج الفتوى في السياسة الشرعية، محمد محمود الجمال، ص ٥١٦،

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: أثر المتغيرات على الفتوى، صفاء عياد، ص ٣٦.

ونموها، وهذا ما وجدناه في المجتمع الغربي والذي أصبح يردد شعاراته في أوساط مجتمعاتنا العربية، وهذه الدعوى ليس لها من غرض سوى تهميش هذا الدين وإبعاده عن التدخل في الحياة السياسية، باعتباره عائقاً كبيراً أمام تحقيق أطماعهم ومصالحهم^(١).

ويدخل الفقه الإسلامي وأحكامه في مجال هذا الدين، ولهذا عانت وتعاني الفتوى وتعيش نوعاً من الاغتراب عن وظيفتها التشريعية، من قبل بعض المفتين والمتساهلين غير المستجعيين لشروط الفتوى، وبسبب توظيفها من قبل بعض المجموعات الأيديولوجية لمنح الشرعية لمفاهيمها وأفكارها، وهذا وغيره أدى إلى ظهور بعض الحصار المفروض على الفتوى السياسية بقصد إخضاع سلطان الحقيقة للتشويه، حتى أمسي المفتي يصدر فتواه فيرد عليها بفتوى مضادة، وبانتقادات لاذعة على وسائل الإعلام المختلفة، حتى أطلق عليها البعض حروب الفتوى، ومن تأثير المتغيرات على الفتوى السياسية، ماله علاقة بالسلطان، أو رئيس الدولة أو السلطة الحاكمة، وهذا ما نتحدث عنه في العنوان التالي.

ثانياً: ولي الأمر وعلاقته بالإفتاء: ويقصد بولي الأمر: ولي أمر المسلمين «رئيس الدولة أو الحاكم أو الخليفة أو السلطان، أو الإمام، أو أمير المؤمنين»^(٢)، القائم على أمور الدولة ورعاية مصالح الأمة وسياستها، وعرفه الماوردي عند تعريفه للإمامة: القائم بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا^(٣)، وعلى هذا الأساس، فالفتوى السياسية تنحصر في دائرة المفتي الذي تم تعيينه وببده السلطة، وهو إما أنه ولي الأمر وقد جمعت له الإمامة وسلطة الإفتاء، كما كان النبي ﷺ، والخلفاء الأربعة من بعده، أو أنه تم تعيينه من قبل ولي الأمر ليقوم بالإفتاء وقد يكون مفتي وقاضي في آن واحد أو أنه تم تكليفه بوظيفة الإفتاء فقط، وعلى ضوء المفتي ومرتبته «ولي أمر أو قاضي، أو من قلد وظيفة الإفتاء»، تتحدد مدى كون الفتوى ملزمة للفرد أو للكافة، وكذلك

(١) انظر: أثر المتغيرات على الفتوى، صفاء عياد، ص ٣٨، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي، موزة احمد العباد، ص ١.

(٢) انظر: سلطة ولي الأمر في الفتوى «مؤتمر استشراف المستقبل»، إبراهيم السهلي، ص ٨٠٢.

(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

يتحدد مدى أثرها على السلطة السياسية، وعلى قراراتها وعلى نظم الدولة وأحكامها، ومدى خضوع الحاكم لهذا الحكم^(١).

وفي هذا العصر وفي هذا الواقع، تكاد تكون العلاقة بين الإفتاء وولي الأمر «الرئيس، السلطة، الحاكم»، علاقة مصلحة، بحيث يتم تهيئة قضاة ومفتين، يستخدمون فتاواهم فيما يخدم مصالحهم، وفي هذا تحدث الدكتور إبراهيم السهلي فقال: سعى بعض الحكام لاستقطاب الفتوى في المجال السياسي لمصلحتها، ومن ذلك، محاولة الرئيس التونسي الأسبق بورقيبة انتزاع فتوى من علماء الزيتونة، بجواز الفطر في نهار رمضان، لولا موقف العلامة التونسي الطاهر بن عاشور^(٢).

ومن العلاقة بين المفتي وولي الأمر ما ذكره عبد الكريم زيدان بقوله عن إيجاد المفتي: (وحيث أن ولي الأمر يمثل جماعة المسلمين وينظر في مصالحهم فعليه أن يقوم بواجب إيجاد المفتين الأكفاء، بتهيئة الوسائل الضرورية اللازمة لذلك)^(٣)، وفي هذا مراعاة لمصالح المجتمع والأمة، وهو من قبيل السياسة الشرعية، فإذا ما عين ولي الأمر مفتي للقيام بوظيفة الإفتاء، فله أن يعطيه أجره من بيت مال المسلمين ما يكفيه، وله أيضاً أن يمنع المفتي الماجن والمفتي الجاهل، من الإفتاء سواء كان عينه ولي الأمر أم أن يفتي من تلقاء نفسه^(٤).

ومن هذا كله يتضح مدى الصلة بين الإفتاء كنظام قائم بذاته، الغرض منه إصلاح المجتمع والدولة، بشكل خاص، والأمة المسلمة بشكل عام، وبين السياسة الشرعية، والتي هي جزء من هذا النظام، وكلاهما جزء من هذا الدين الكامل الشامل لكل جوانب الحياة، ولكن ما يؤسفنا استخدام هذه العلاقة، من قبل أصحاب السلطة وولاة الأمر في تنفيذ مآربهم الشخصية والخاصة وفي تبرير، سطوتهم على المجتمعات، وحربهم ضد المجتمعات الأخرى، بإدناء الجهال،

(١) انظر: سلطة ولي الأمر في الفتوى، إبراهيم السهلي، ص ٨١٢.

(٢) منهج الفتوى في القضايا السياسية، محمد محمود الجمال، ص ٥١٨.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٥٢.

(٤) المرجع نفسه.

وإسناد الفتوى لهم، فمتى ما وصل الناس إلى هذا وأسند الأمر إلى غير أهله فقد حصل الهلاك للأمة، وما الحال الذي نعايشه إلا دليل عملي وفعلي، لما آل إليه الأمر، من بعد عن الدين وشرعية الإسلام، وبعد الولاية وأتباعهم عن العلماء وأهل الحل والعقد، وتخصيص علماء سلطة، يأخذون منهم مبتغاهم، حتى نزل بمجتمعاتنا العربية والمسلمة ما هي عليه الآن من ويلات الحروب والاقنتال مع بعضها البعض، وقد تحقق للعدو الغربي بعض ما يريد عند شريحة مرذولة في المجتمعات جعلت الدنيا لها مطلباً وهدفاً، وباعوا دينهم بغرض من الدنيا قليل، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ولا يزال في الأمة بقية باقية على هدي السلف في العلم والفتوى والبلاغ على طريقة النبي ﷺ لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك، وإنما أصاب الأمة من بلاء وابتلاء ليحص الله المؤمنين ويميز الخبيث من الطيب، وأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

المبحث الثاني

جهوده في نظام الحسبة ونظام القضاء وعلاقتها

بالسياسة الشرعية

«وفيه مطلبان»:

- المطلب الأول: نظام الحسبة وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثاني: نظام القضاء وعلاقته بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول

نظام الحسبة وعلاقته بالسياسة الشرعية

مَهَيَّنًا:

في النظام الإسلامي المكمل بعضه لبعض، سبق معنا معرفة كيف يجب أن يكون المسلم متخلق بأخلاق الإسلام في نفسه ومع مجتمعه، ومن ثم بينا كيف أن هذا الخلق يكوّن العلاقات الاجتماعية، ويقوي رابطة المجتمع الواحد على أساس من المحبة والألفة، فإذا ما قام هذا النظام على تلك الأساسات، كان لا بد له من مرشد يثقفه في تعاليم دينه، وبما شرع الله له وما نهاه عنه، فكان لا بد من وجود المفتي، ليبين ما لم يفهمه البعض من هذا الدين، وهذا دور للعلماء ورثة الأنبياء في تبليغ الشرع، وبيان حكم الله في المسائل التي يغفل عنها العامة، ولهذا كان لا بد للمجتمع من نظام آخر ألا وهو: نظام الإفتاء الذي أسلفنا الحديث عنه، ومع هذا يظل هنالك من المسلمين كما يقول عبد الكريم زيدان: (جاهل لشرع الله، إما لأن تبليغ العلماء لم يصله، أو أنه قصر في تعلم ما يجب عليه تعلمه، كما لم يستفت أهل العلم فيما يهمه من أمور، فيقع في المعصية ومخالفة الشرع بسبب جهله، وقد يعلم المسلم حدود ما انزل الله ومع هذا يقع في المعصية اتباعاً لهواه، والمعصية في الحالتين منكر ارتكب أو معروف هجر، والمنكر إذا وقع وجب إزالته والمعروف إذا هجر وجب الأمر به)^(١)، «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هما أساس أفعال هذا المجتمع وما جاء به الدين؛ ليبقى في قمة المجتمعات رقياً وطهراً وصلاً، فإذا ما ظهر عكس ذلك، وهو «ترك الأمر بالمعروف، وظهر فعل المنكر» الذي هما أساس ما يسمى في الشريعة الإسلامية: بنظام الحسبة، والذي تكلم فيه الدكتور عبد الكريم زيدان، فمرةً أفرده في الحديث كنظام مستقل من أنظمة الإسلام في كتابه أصول الدعوة، ومرةً جعله في نطاق نظام القضاء، في كتابه نظام القضاء في الشريعة الإسلامية^(٢)، في باب مستقل، وعلل سبب جعله في نطاق نظام القضاء بقوله: لما (له من خصائص القضاء وسلطته)^(٣)، لذا فهو بغيتنا للدراسة ونبينه كما يلي:

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٦.

(٢) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣١١.

(٣) المرجع نفسه.

الفرع الأول: التعريف بالحسبة، ومشروعيتها ومكانتها في الإسلام:

أولاً التعريف بالحسبة:

الحسبة في اللغة: تأتي بمعنى العد والاحتساب للشيء وهي: مصدر احتسابك الأجر على الله عز وجل، تقول: فعلته حسبة، واحتسبت فيه احتساباً، والحسبة في الأمر: النظر فيه والتدبر^(١)، وحاسبته: من المحاسبة، واحتسبت عليه كذا: إذا أنكرته عليه، والحسبة بالكسر هي: الأجر^(٢).

وعلى ضوء ما سبق يرى الباحث أن الحسبة المراد بها في اللغة هي: «الحسبة بمعنى: التدبر في أفعال الناس، على ضوء هذا التدبر تكون المحاسبة للفعل إما بالثناء على معروف إذا فعل والتأمر بفعله إذا ترك أو إنكار المنكر، وكل ذلك لاحتساب الأجر من الله».

والحسبة في الاصطلاح: (أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن منكر إذا ظهر فعله)^(٣)، وهذا هو التعريف الذي عرف به العلماء الحسبة وهكذا نقله عبد الكريم زيدان عنهم عند تعريفه للحسبة^(٤)، والمعروف كما عرفه الجوزي^(٥): (ما يعرف كل عاقل صوابه، وضده المنكر)^(٦).

ويلاحظ في التعريف اللغوي للحسبة أن مجموع معانيه، من تدبر ومحاسبة، هي بمجموعها تؤدي المعنى الاصطلاحي للحسبة، فالتدبر هو: النظر في أفعال الناس، وعلى ضوء هذا التدبر تظهر ماهية أفعالهم، وعلى أساسه تتم المحاسبة، إما بأمر بمعروف إذا ظهر من التدبر تركه، وإما بإنكار منكر ظهر أيضاً فعله من التدبر.

(١) انظر: تهذيب اللغة، محمد بن احمد الأزهرى الهروي، (١٩٣/٤)، مادة (حسب).

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الفارابي، (١١٠/١)، مادة (حسب).

(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٢٤٠.

(٤) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٧.

(٥) هو: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبد الله بن حمادي بن الجوزي، صاحب التصانيف في فنون العلم من التفسير والفقهاء والحديث والوعظ والتاريخ، وإليه انتهت معرفة الحديث وعلومه ومعرفة صحيحه وسقيمه وفقهه، توفي سنة: ٥٩٧هـ، انظر: تاريخ بغداد وذيوله، للخطيب البغدادي، (٢٣٨/١٥).

(٦) زاد الميسر في علم التفسير، (٣١٢/١).

ثانياً: دليل مشروعيتها:

دليل مشروعيتها كل الأدلة التي تحت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي كثيرة، منها قول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٠٤]، وقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١]، وقال سبحانه في حق من ترك ذلك الفعل: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنِ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة المائدة: ٧٨-٧٩].

وأما دليلها من السنة كل الأحاديث التي تحت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي كثيرة أيضاً من أمثلتها قول الرسول ﷺ: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ))^(١).

ثالثاً: مكانتها في الإسلامي:

هي من أخص خصائص الرسول ﷺ بدليل قول الله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٧]، ووصف الله الأمة الإسلامية بما وصف به نبيه ﷺ، فقال عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١]، فمن خلال ما سبق يتبين أن للحسبة مكانة عظيمة في الإسلام، لأنها أمر بمعروف ونهي عن منكر، فهي تهذب النفس، وتقوم السلوك، وتدعو للفضائل، فهي بذلك من أصول الدين العظيمة^(٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، (١/٦٩)، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم (٤٩).

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٨، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣١٧.

الفرع الثاني: أركان الحسبة:

وهي أربعة، كما بينها الإمام الغزالي: المحتسب، والمحتسب فيه، والمحتسب عليه، والاحتساب، وهكذا ذكرها عبد الكريم زيدان^(١).

أولاً: المحتسب هو: من يقوم بالاحتساب، أي «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ويطلق هذا الاسم عند الفقهاء على من عينه ولي الأمر ليقوم بالحسبة، وأما من مارسها من تلقاء نفسه فقد أطلقوا عليه اسم «المتطوع»، ثم ذكروا جملة من الفروق بين المحتسب والمتطوع، كلها تدور حول المعين للحسبة من قبل ولي الأمر ومن هو غير المعين، حتى أننا وجدنا من يعرفه بقوله المحتسب هو: (من نصبه الإمام، أو نائبه للنظر في أحوال الرعية، والكشف عن أمورهم، ومصالحهم)^(٢).

غير أن الدكتور عبد الكريم زيدان لا يوافق على هذا التفريق وتلك التسمية؛ فالحسبة عنده من فروض الإسلام؛ ولهذا لا يتوقف القيام بها على التعيين من قبل ولي الأمر، ومن ثم من هذا التعيين كان التمييز بين المحتسب والمتطوع، ولهذا يقول: (ومن ثمَّ كانت تسمية غير المعين بالمتطوع تسمية غير دقيقة؛ لأنها تشعر بأنَّ القيام بالحسبة من قبل غير المعين لها هو من قبيل القيام بالأمر المستحب غير الواجب)^(٣)، فهو يرى أن القيام بأعمال الحسبة قد تكون واجبة على من يقوم بها دون تعيين، وهذا ما نفهمه من كلامه السابق، ثم إن عبد الكريم زيدان رغم معارضته لهذه التمييز بين من تم تعيينه من قبل ولي الأمر ومن لم يتم تعيينه إلا أنه يعد قيام ولي الأمر باختيار الأكفاء لها والتنظيم الذي يتم من قبله، يعده أمر حسن، فيقول: (إن هذه التنظيم من الأمور الحسنة، ولكن بشرط أن لا يكون هذا التنظيم مانعاً من قيام الآخرين بواجب الحسبة على الوجه المشروع)^(٤)؛ وحجته في ذلك حتى لا يسود المجتمع الفوضى باسم الحسبة، ثم إنه لا يوافق

(١) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي، (٣١٢/٢).

(٢) معالم القرية في طلب الحسبة، محمد بن محمد ضياء الدين، ص ٧.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٤) المرجع نفسه.

الفقهاء فيما ذهبوا له من أن للمحتسب «وهو من ولاه ولي الأمر»، أعوان، أما المتطوع فليس له أن يتخذ أعوان، فعبد الكريم زيدان يرى إن اتخاذ الأعوان على الحسبة من التعاون على البر والتقوى، ولهذا هو أيضا لا يرى منع المتطوع والذي هو في رأيه محتسب، لا يرى منعه من التعزير على المنكرات الظاهرة، على الأقل لا يمنع من كلها، فالتعزير درجات، فيمنع من بعضها كالضرب والجلد ونحوه.

ولهذا فهو يرى إن ولاية المحتسب يستمدها من الشرع الشريف، بحجة أن المسلم مكلف بالحسبة؛ وحيث يوجد التكليف توجد الولاية، إلا أن من كلفه ولي الأمر، وعينه في أمور الحسبة يملك من الولاية أكثر مما يملكها غير المكلف^(١).

المقصود بولاية المحتسب عند الدكتور عبد الكريم زيدان:

والمقصود بتلك الولاية سواء عين المحتسب من قبل ولي الأمر أم لم يعين كما يقول هي: (إقامة شرع الله في الأرض وتطهيرها من الفساد، لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى)^(٢) وهو مقصود كل ولاية في الإسلام، والفرق بين ولاية وأخرى هو في سعتها ومتعلقاتها، كما يقول، في الحقيقة أن جميع الولايات تعمل منسجمة لتحقيق مقصود واحد وهو إقامة شرع الله في الأرض وتطهيره من الفساد والفاستدين.

وما أشبه هذا القول بقول ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما قال: (وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يبق به غيره، والقدرة هي السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم)^(٣)، ومن هذه القدرة لدى السلطان هي تعيين الأكفاء وتكليفهم بذلك الأمر، ليقوموا به على أكمل وجه، وحسن الاختيار للمحتسب الصادق العدل هو من القدرة، وبين هذا بقوله: فهذا

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ابن تيمية، ص ١١.

يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنما هو فعل المقذور^(١).

ومن هذا كله نفهم أن الحسبة، واجبة على المسلمين نوي القدرة عليها وهم من أهل العلم والصلاح، فإذا ما قام بها البعض صارت فرض كفاية على الآخرين، والواجب الأكبر يقع على عاتق أولي الأمر والسلطة، من بيدهم القدرة على تولية منهم أهل لها، ومساندتهم بالأعوان والعسكر الذين يعملون تحت إمرتهم، وهذا ما رأيناه حاصل في بعض البلدان العربية، كالمملكة العربية السعودية، وأولئك المكلفين بذلك العمل هم ما يسمون «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ولاية المحتسب وولاية القاضي^(٢):

بحث فيها الفقهاء، ووضعوا فيها جملة من الفوارق، نوردتها في نقاط كما يلي:

أولاً أوجه الاتفاق وهي:

١. تتفق الولايتان في جواز الاستعداد^(٣) إلى المحتسب والادعاء أمامه في حقوق الأدميين في دعاوى خاصة، هي المتعلقة ببخسٍ أو تطفيفٍ في كيل أو وزن، أو متعلقة بغشٍّ أو تدليسٍ في بيع أو ثمنٍ، أو متعلقة بمطل أو تأخير لدينٍ مستحق الأداء مع القدرة على الوفاء، وإنما جاز للمحتسب أن ينظر في هذه الدعاوى دون غيرها؛ لأنها كما قالوا: تتعلق بمنكر ظاهر هو منصوب لإزالته، واختصاصها بمعروف بين هو مندوب إلى إقامته.

(١) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ابن تيمية، ص ١٢.

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٧٢-١٧٣)، ونظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص (٣٢١-٣٢٢)، الأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٤١.

(٣) الاستعداد: طلب التقوية والنصرة، ومنه استعداد الحاكم على الظالم والاسم العدوى بالفتح، انظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي، (١٠/٣٩)، مادة (عدو)، التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ص ٤٩.

٢. وللمحتسب كما للقاضي أن يلزم المدعى عليه بأداء الحق الواجب عليه إلى مستحقه في دعاوى التي له حق النظر فيها، إذا ثبتت تلك الحقوق بإقرار المدعى عليه، وثبتت قدرته على الوفاء، وإنما كان للمحتسب إلزام المدعى عليه بأداء هذه الحقوق؛ لأن تأخير وفائها مظل، والمظل منكر نهى الشارع عنه، قال ﷺ: ((مَظْلُ الْعَيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ))^(١)، والمحتسب منصوب لإزالة المنكر.

أوجه الاختلاف وهي:

أ- تقصر ولاية المحتسب عن ولاية القاضي من وجهين:

١. ليس للمحتسب سماع الدعاوى التي تخرج عن نطاق المنكرات الظاهرة، أي: التي تخرج عن نطاق الدعاوى التي أشرنا إليها في أوجه الاتفاق.
٢. له النظر في الحقوق المعترف بها، أمّا ما يدخله التجاهد والتناكر لا ينظر فيه؛ لأنّ الحق لا يثبت عند ذلك إلاّ ببينة من المدعي، أو تحليف المنكر اليمين، وهذا للقاضي لا للمحتسب.

ب- وتزيد ولاية المحتسب على ولاية القاضي من وجهين:

١. للمحتسب أن يأمر بما هو معروف وينهى عمّا هو منكر، وإن لم يرتفع إليه في ذلك خصم، ولم يتقدم إليه أحد بدعوى، وليس للقاضي ذلك إلاّ برفع دعوى ومطالبة خصم.
٢. للمحتسب من سلطة السلطة فيما يتعلق بالمنكرات الظاهرة ما ليس للقاضي؛ لأنّ الحسبة - كما يقول الفقهاء - تقوم على الرهبة، فلا تجافيه الغلظة واتخاذ الأعوان وسلطة السلطة، أما القضاء فموضوع لإنصاف الناس واستماع البيّنات، حتى يتبيّن المحقُّ من المبطّل، فكان الملائم له الأناة والوقار والبعد عن الغلظة والخشونة والرّهبة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٩٤/٣)، باب الحوالة، حديث رقم (٢٢٨٧)، (٣/١١٨)، باب مظل الغني ظلم، حديث رقم (٢٤٠٠).

٣. ويمكن أن نضيف إلى ما قاله الفقهاء فرقاً ثالثاً تزيد به ولاية المحتسب على ولاية القاضي، وهي ولاية المحتسب على الأمر والنهي، فيما لا يدخل في صلاحية القاضي ولا يجري فيه الحكم، فللمحتسب أن يأمر العامة بالصلاة في أوقاتها، ويأمر بالجمعة والجماعات، وينهى عن منكرات المساجد، وعن تأخير الصلاة عن أوقاتها، ونحو ذلك مما لا يجري فيه حكم القضاء، ولا ينظر فيه القاضي.

شروط المحتسب^(١):

١. أن يكون مكلفاً: وفي هذا التكليف في اصطلاح الفقهاء كما يذكر عبد الكريم زيدان هو: «البالغ العاقل»، لكنه لا يتفق مع هذا الشرط، فيقول: (وهذا في الحقيقة شرط وجوب الاحتساب على المسلم، أمّا إمكان الحسبة وجوازها فلا يستدعي إلا العقل)^(٢)، وحجته في ذلك أن الصبي المميز يمكن له الإنكار لما هو منكر، وليس لأحد أن يمنعه؛ لأن ذلك احتساب، وهو من القربات، وله ذلك، كالصلاة.
٢. أن يكون مسلماً: وهذا شرط واضح؛ لأن الحسبة نصرّة للدين، فلا يكون من أهل النصرّة من هو جاحد لأصل الدين.
٣. الإذن من الإمام أو نائبه: وهذا محل نظر، فالمحتسب إما أن يكون معين من ولي الأمر الذي هو «الإمام»، وإما أن يحتسب من تلقاء نفسه، فإذا كان عينه الإمام يقول عبد الكريم زيدان: (لا حاجة له للإذن)، وذلك لأنه ما عين إلا من أجل القيام بالاحتساب، وأما إن كان يقوم بعمل الحسبة بدون تعيين يقول فيه: (فإن اشترطوا له الإذن لكل نوع من أنواع الحسبة، فإن اشترطهم هذا لا دليل عليه، بل إنَّ النصوص تدفعه)^(٣)؛ وذلك لأن المسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يمكن لولي الأمر منعه من ذلك، وكما أن

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(١٧٣-١٧٧)، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الوفاق، (٢٣٤/١٧) وما بعدها.

(٢) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٤، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٣.

(٣) المرجع نفسه.

السلف الصالح كانوا يقومون بالحسبة دون إذن، وإنما عرفوا أنهم مكلفين بذلك ما دامت له القدرة على تغيير منكر أو أمر بمعروف.

وأما إن كان اشتراط الإذن في بعض أنواع الحسبة، مثل التي تجري عليها التعازير، فيرى عبد الكريم زيدان أن هذا له وجه قبول؛ لابتنائه على المصلحة، ثم إنه يرى أن إتاحة هذا النوع لكل أحد قد يؤدي إلى الفتنة والمعادة والافتتال بحجة الحسبة، ولكن إذا كان بمقدور المحتسب «المتطوع»، الذي لم يعينه ولي الأمر تغيير المنكر من هذا النوع دون حدوث للفتنة فله ذلك، وهو رأي عبد الكريم زيدان بينه بقوله: (ومع هذا التوجيه المقبول نرى جواز تغيير المنكر من المتطوع إذا أمن الفتنة، وإن استلزم التغيير اتخاذ الأعوان واستعمال القوة ومباشرة التعزير، كلما كان ذلك ضرورياً، ولا يحتمل التأخير حتى يتحصّل الإذن)^(١).

٤. العدالة: وهذا شرط قال به البعض، فعندهم لا بُدُّ أن يكون المحتسب عدلاً غير فاسق، ومن مظاهر عدالته أنه يعمل بما يعلم، ولا يخالف قوله عمله، ولكن ابن تيمية يرى أن يكون كذلك من باب أولى، ولكن إن لم يكن هنالك هذا العدل فلولي الأمر أن يختار الأمثل فالأمثل حتى ولو كان غير عادل، وعد هذا من واجب الإمام فقال: يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم؛ فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنما هو فعل المقدور^(٢).

فالبعض لا يشترطون العدالة، لأن كل مسلم معرض للمعصية، وعدم اشتراط العدالة هو ما يرجحه الدكتور عبد الكريم زيدان، ولكن من حيث المبدأ والجملة، لأنه يرى الحسبة فرض من الفروض الإسلامية، التي لا يتوقف القيام بها على شرط العدالة، لأن ما يفعله المحتسب هو من الأمور الحسنة المشروعة، لذا فهو يقول: (فالحق يجب أن يتبع

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٤.

(٢) الحسبة أو وظيفة الحكومة، ابن تيمية، ص ١٢.

ويقبل من قائله بغض النظر عن فعله وسلوكه^(١)، ومع هذا فهو يرى أن اشتراط العدالة وجه مقبول، ثم يعلل ذلك بقوله: (وبيان ذلك أنَّ الحسبة إذا كانت بالوعظ والإرشاد فإنَّ نفعها المرجوَّ يحصل إذا كان المحتسب ورعًا تقياً عدلاً؛ حيث يكون لكلامه ووعظه - عادة - تأثير في الناس وقبول عندهم، فيتركون المنكر؛ وحيث كان نفع الحسبة مرجوًا بالوعظ ولا ضرر للمحتسب منه كانت الحسبة عليه واجبة، فيكون اشتراط العدالة في هذه الحالة لوجوب الحسبة اشتراطاً مقبولاً، أمّا إذا كان المحتسب فاسقاً غير عدل فالغالب أنَّ وعظه لا يؤثّر ولا يقبل فلا يفيد، وإذا لم ينفع وعظه لم تجب عليه الحسبة لفقدان شرط وجوبها وهو العدالة، أما إذا كانت الحسبة بالقوة والقهر فالعدالة ليست شرطاً في المحتسب لوجوب الحسبة عليه)^(٢).

٥. العلم: وهو ما يستطيع به أن يعرف المنكر فينهي عنه، ويعرف المعروف فيأمر به حسب الموازين الشرعية، فيكون نهيه وأمره عن علم ومعرفة، وكذلك لا بد أن يكون المحتسب مجتهداً، وهذا في رأي عبد الكريم زيدان، ولكن بشرط: إن كان للمحتسب أن يحمل الناس على رأيه في الأمور المختلف فيها، وأما إن كان العكس فلا يشترط الاجتهاد.

وكون المحتسب يجري حسبته على الصنائع والمهن والحرف المختلفة، فعليه معرفة ذلك، ويكون عنده من المعرفة ما يميز المغشوش من الممتاز فيها، ويبين الغش في محتواها، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: (وعلى هذا يجب على المحتسب أن يعرف ما يحتسب فيه من المِهْن والحِرَف والصنائع)^(٣)، وإذا نظرنا في الأمر فلا يمكن إلزام المحتسب بمعرفة هذه الأشياء كلها أو أكثرها، لما فيه من المشقة عليه والصعوبة، والإمام بتلك الصنائع والحرف ضرب من المحال، لأجل ذلك يقول عبد الكريم زيدان: (ولهذا نرى

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٥.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٦، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٦.

أنَّ وجوب هذه المعرفة في المحتسب يمكن أن تتحقق باستعانتة بذوي الخبرة بهذه

الأشياء، سواء كان هؤلاء الخبراء من أعوانه الدائمين أو من غيرهم^(١).

٦. القدرة: وأكثر ما ينطبق هذا الشرط على من يمارس الحسبة من تلقاء نفسه، فيجب أن

تكون له القدرة على الاحتساب باليد واللسان، وأما من يمارسها بتعيين من ولي الأمر،

فالقدرة هي الدولة ذوي السلطة، فهي تقف خلفه وتسانده، وتمده بما يحتاج له.

وفي المحتسب ذكر الفقهاء جملة من الآداب التي يجب على المحتسب التحلي

بها، مثل: أن يقصد باحتسابه وجه الله، وعدم الرياء، والصبر، والحلم، والأخلاق الحسنة،

والرقة في أمره ونهيه، وأن لا يكون فظاً، ويقلل من علاقته مع الناس، حتى لا يكثر خوفه

من انقطاعها... إلخ^(٢).

ثانياً: المحتسب عليه:

يعرفه عبد الكريم زيدان بأنه: (كل إنسان يباشر أيّ فعل يجوز أو يجب فيه الاحتساب،

ويسمى المحتسب عليه أو المحتسب معه)^(٣).

وعرف أيضاً بأن المحتسب عليه هو: (المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر، وحتى

يتم في حقه الاحتساب قيده بشرط، فقالوا: وشرطه أن يكون ملائماً لمفسدة واجبة الدفع، أو تاركاً

لمصلحة واجبة الفعل)^(٤)، وقد ذكر هذا الشرط عبد الكريم زيدان بطريقة مغايرة فقال: (ويشترط فيه

أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه في حقه منكرًا، وإن لم يكن معصية يحاسب عليها

ديانة، وعلى هذا لا يشترط فيه أن يكون بالغًا عاقلًا، فالمجنون إذا زنى وجب الاحتساب عليه،

وكذا الصبي مميزًا كان أو غير مميز إذا شرب الخمر أو همَّ بشربه أنكر عليه المحتسب وحال

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص١٧٧، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص(٣٢٦-٣٢٧).

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(١٧٧-١٨).

(٣) المرجع السابق، ص١٧٨، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص٣٣١.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، (١٧/٢٦٢).

بينه وبين شربها، وإن كان فعل هذا الصبي لا يعتبر معصية يحاسب عليها ديانة^(١)، وهكذا أورده الإمام الغزالي^(٢).

أنواع «أصناف» المحتسب عليهم^(٣):

وهو كل فرد في المجتمع بلا استثناء، إذا ما صدر منه ما يستلزم الحسبة في حقه، ويمكن ذكر أنواعهم كما يلي:

١. الأقارب: وهي في حقهم على حدٍ سواء، غير أن الفقهاء قالوا في احتساب الولد على والديه، ويكون ببيان الحكم الشرعي والموعظة الحسنة وتخويفهم من الله تعالى، ولا يتعدى ذلك إلى الوسائل الأخرى، رعاية لحقهم^(٤).

٢. غير المسلمين: كذلك يجري الاحتساب في حق المقيمين في دار الإسلام من غير المسلمين، ولكن هذا الاحتساب يتم في حالة أنه مارسوا ذلك المحذور علناً في الأماكن العامة، مثل: «شرب الخمر في الطرقات، ومباشرة سب الإسلام وشتمه في العلن، وتكذيبهم للنبي ﷺ... إلخ».

٣. الأمراء أو الحسبة على أولياء الأمور:

يقول عبد الكريم زيدان: (ويجري الاحتساب على السلطان ونوابه وسائر ذوي الإمرة والولاية، كما يجري على آحاد الناس)^(٥).

ولكن هنالك اختلاف في أسلوب الاحتساب مع الأمراء والسلطين ونوابهم، يغاير ما عليه الحال مع عامة الناس، وبين ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (فبالنظر إلى منزلة السلطان وفقه الاحتساب معه يقول الفقهاء: يكون الاحتساب عليه بتعريف

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٨.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، (٣/٣٢٧).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٧٩-١٨٠)، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣١.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي، (٢/٣١٨).

(٥) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٩، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣٣.

الحكم الشرعي والوعظ لا بالقوة والقهر، وهذا ما كان عليه السلف من المحتسبين في مخاطبتهم مع الخلفاء والأمراء، ودون ما أن يلحقهم أذى^(١)، وهكذا يذكر الإمام الغزالي، ويعلل ذلك بقوله: (لأن بفعله ذلك «الغلظة والقوة»، قد يفضي إلى خرق هيئته وإسقاط حشمته، وذلك محذور ورد النهي عنه)^(٢)، ويدعم هذا الفعل قول النبي ﷺ: ((مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ نَصِيحَةٌ لِنَبِيِّ سُلْطَانٍ فَلَا يُكَلِّمُهُ بِهَا عَلَانِيَةً، وَلِيَأْخُذَ بِيَدِهِ، وَيُخْلِ بِهٖ، فَإِنْ قَبِلَهَا قَبِلَهَا، وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ وَالَّذِي لَهُ))^(٣).

وفي رأي الباحث: لعل هذا الأسلوب خاص بالأمراء؛ لكونهم هم القدوة للناس، فهذا ما يتناسب مع مكانتهم، ولأن الغلظة والقهر تنزل من مكانتهم، وتبعث في نفوسهم الحنق والتكبر، بعكس ما يفعله اللين والنصح من تحريك للشعور والاستحياء، ثم السرور والراحة النفسية؛ لأن هنالك من يقدم النصح ويساندكم ليكونوا قدوة لرعائهم، وهذا يدل عليه ما حصل من أمر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما اجتهد، وأراد أن يحدد المهور اجتهاداً منه، فتقوم امرأة وتقول: ليس لك ذلك يا عمر! والله تعالى يقول: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَهُنَّ قِطَارًا﴾ [سورة النساء: ٢٠]، فكيف تحدد شيئاً لم يحدده الله في كتابه؟! فقال عمر وبملء فيه، وعلى رءوس الأشهاد، وعلى منبر رسول الله ﷺ: أخطأ عمر، وأصابت امرأة^(٤).

٤. القضاء: وتجري الحسبة على القضاة، وذلك بالتردد على مجالسهم، فإذا ما رأى في القاضي شيء لا ينبغي أن يكون عليه «كالغضب على رجل أو شتمه أو الغلظة بكلامه معه»، فعلى المحتسب رده عن ذلك، ووعظه ويخوفه بالله - عز وجل، فإنَّ القاضي لا يجوز أن يحكم وهو غضبان، ولا يقول هجراً ولا يكون فظاً غليظاً.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٧٩.

(٢) إحياء علوم الدين، (٢/٢١٨).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک، (٣/٣٢٩) حديث رقم (٥٢٦٩)، وقال هذا حديث صحيح الإسناد.

(٤) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي (٢/٤٦٦).

٥. أصحاب المهن المختلفة: يقول عبد الكريم زيدان: (ويجري الاحتساب على جميع المهن والحرف والصنائع المختلفة)^(١)؛ والعلة في ذلك: لأنَّ للإسلام حكمه فيهم وفيما يباشرونه، فهي من فروض الكفاية، ولذلك فهو يرى أن على المحتسب إلزام من يمتنع من أصحاب هذه الحرف والصنائع بالقيام بها، أو توقفه عنها، فللمحتسب إلزامه بالعودة لمزاولتها والقيام بها، ولا يكتفي بكونه ألزمه بالعودة للعمل والصناعة، بل عليه مراقبة عمله وملاحظة جودة ما صنع، فحكم الإسلام فيما يصنعونه هو أدأؤه على الوجه الصحيح السليم الخالي من الغش والتدليس والإضرار، فهذا يقول عبد الكريم زيدان: (ومن ثمَّ كانت واجبات المحتسب تمتد إلى مراقبتهم جميعاً؛ ليقهرهم على أعمالهم إن كان على الوجه الشرعي، ويمنعهم منها إن كانت مخالفة للشرع)^(٢)، فبهذا الحس وهذه المراقبة، لا شك أنه من الأسباب التي تساهم في رقي المجتمع، وتقدمه، وازدهاره، فالجودة فيما ينتجه، والتفاني بالعمل الجاد، أسباب لتقدم المجتمعات.

ثالثاً: موضوع الحسبة «المحتسب فيه»^(٣):

عرفه البعض بقوله: (هو كل معروف ظهر تركه، وكل منكر ظهر فعله)^(٤)، ويجمعهما لفظ «الخير» في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٠٤].

فالخير يشمل كل شيء يرغب فيه من الأفعال الحسنة وكل ما فيه صلاح ديني ودنيوي وهو جنس يندرج تحته نوعان:

أحدهما: الترغيب في فعل ما ينبغي، وهو الأمر بالمعروف.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٨٠، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣٣.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٨٠، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣٣.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٨٠-١٨٦).

(٤) الموسوعة الكويتية، وزارة الأوقاف، (٢٤٥/١٧).

والثاني: الترغيب في ترك ما لا ينبغي، وهو النهي عن المنكر. فذكر الحق جل وعلا الجنس أولاً وهو الخير، ثم أتبعه بنوعيه مبالغة في البيان^(١).

وعلى أساس هذا التعريف يبين الدكتور عبد الكريم زيدان موضوع الحسبة والاحتساب فيقول: (فالموضوع هو المعروف والمنكر، والاحتساب هو الأمر بالأول والنهي عن الثاني)^(٢)، ومن ثم هو يقوم بحصرهما «المعروف والمنكر» تحت اسم المنكر فيقول: (ثم إنَّ المنكر قد يكون بإيجاد فعلٍ نهت الشريعة عنه، وقد يكون بترك فعلٍ أمرت الشريعة بفعله)^(٣)، وعلى هذا فالمنكر عند عبد الكريم زيدان، بجانبه الإيجابي والسلبي، هو المعصية، ومن ثم فالمعصية هي مخالفة الشريعة، إما بترك ما أمرت به، أو فعل ما نهت عنه، وسواء كان من صفائر الذنوب أو من كبائرهما أو كان متعلق بحق الله أو بحق العباد، وسواء ورد فيه نص شرعي خاص أم لم يرد وعرف حكمها من قواعد الشريعة وأصولها العامة، وسواء كان من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح، ومن ثم يقول في موضع آخر: (والمنكر ما نهت الشريعة عنه نهي تحريم أو كراهة، أو كان مباحاً في أصله ولكن لاقترانه ببعض الأشياء صار محظوراً)^(٤).

والمنكر في باب الحسبة أوسع من ذلك، وهذا ما يقرره عبد الكريم زيدان، فهو يرى أن كل فعل فيه مفسدة، هو منكر، سوى كان فاعله ممن يعتبر الفعل في حقه معصية كالبالغ، أو أنه لا يعتبر في حقه معصية كالصغير وفاقد العقل كالمجنون^(٥).

شروط المنكر^(٦):

للمنكر الذي تجري عليه الحسبة جملة من الشروط ذكر منها عبد الكريم زيدان ثلاثة شروط، وفصل في بيانها، نذكرها مع نوع من الإيجاز، كما يلي:

- (١) المرجع نفسه.
- (٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٨٠.
- (٣) المرجع نفسه.
- (٤) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣٥.
- (٥) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٨١.
- (٦) انظر: المرجع السابق، (١٨٢-١٨٣)، الموسوعة الفقهية الكويتية، (١٧/٢٥١-٢٥٥).

الأول: أن يكون المنكر ظاهراً: وهذا الظهور بينه المؤلف بقوله: أن يكون منكشفاً للمحتسب دون تجسس، وبهذا فالاحتساب لا يجري على من مارس منكراً داخل منزله، لأن المحتسب لا يعلم بما يجري إن كان صاحب المنزل قد أغلق دونه الباب ومارس المنكر، ويستثنى من ذلك ما كان ظاهراً للمحتسب كالصياح أو الاستغاثة، الذي من شأنه يجيز للمحتسب اقتحام المنزل.

الثاني: أن يكون قائماً في الحال: بمعنى أن يكون هذا المنكر حاصل بنفس الحال الذي يكون المحتسب فيه متواجد، وعلى هذا فالمنكر الذي تم ممارسته من زمن مضى يدخل في دائرة الاحتساب الجزائي، ويسند عبد الكريم زيدان العقاب لولي الأمر في محاسبة من ارتكب منكراً مضى عليه وقت من الزمن، بشرط أن يثبت ذلك عليه، ويكتفي المحتسب بوعظه بعدم العودة، أما في حال المنكر الذي لم يتم ارتكابه، يقول فيه عبد الكريم زيدان: (إذا ظهرت بوادره ولاحت علاماته، وقامت القرائن على وشك وقوعه، دخل في موضوع الحسبة، وجاز الاحتساب فيه بالوعظ والإرشاد بلا تقييد)^(١)، واستثنى التقييد والغلظة في القول؛ لأنه قد يحمل الشخص المحتسب عليه إلى العناد وارتكاب المنكر.

الثالث: عدم الخلاف في المنكر: أي اتفاق الفقهاء على أن هذا الفعل منكراً، وعلة هذا الشرط حتى لا يقال للمحتسب إن ما يفعله المحتسب عليه هو جائز برأي بعض الفقهاء.

رابعاً: الاحتساب^(٢):

يقول عبد الكريم في معنى الاحتساب: (نريد بالاحتساب: القيام فعلاً بالحسبة؛ كأن يأمر المحتسب بفعل معين بكيفية معينة، أو يزيل منكراً بيده؛ كأن يكسره أو يمزقه أو يتلفه، أو يدفع صاحب المنكر بيده، وبالقوة عمّا هو فيه)^(٣)، ومن خلال التعريف نفهم أن مباشرة الاحتساب

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (١٨٦-١٩١).

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٦، نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٤٣.

وتنفيذه تتم بالتدرج والتسلسل، ابتداء من معرفة المنكر، وما يلي المعرفة هو مباشرة الحسبة وتكون كما يلي:

١. التعريف: أي تعريف المحتسب عليه بالحكم الشرعي لفعله أو تركه؛ إذ قد يكون المحتسب عليه جاهلاً بذلك فارتكب المنكر.
 ٢. الوعظ والنصح والإرشاد والتخويف من الله تعالى، فقد يقلع العاصي عن معصيته إذا سمع لנاصح ووعظ الواعظ، فيحصل المقصود من الاحتساب.
 ٣. التقرع والتعنيف بالقول الغليظ؛ كقول المحتسب للمحتسب عليه: يا فاسق، يا أحمق، يا جاهل، ولكن لا يجوز للمحتسب استعمال الكلمات والألقاب الممنوعة شرعاً، كما لا يجوز لعن أبيه.
 ٤. التهديد والتخويف بإنزال الأذى به من قبل المحتسب.
- وعلى هذا تكون مراتب الاحتساب ثلاث: التغيير باليد والفعل ولو بالقوة، ثم التغيير بالقول، وآخرها الإنكار بالقلب، وبينها النبي ﷺ بقوله: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ))^(١).

الاحتساب في العصر الحاضر:

يرى عبد الكريم زيدان: أن الاحتساب في العصر الحاضر مرهون بولي الأمر، فهو من عليه القيام بتنظيم شؤون الحسبة على النحو الذي يحقق المقصود من الاحتساب، وهذا التنظيم يتم عبر إنشاء المحتسب وتكوينه، وذلك عبر فتح المدارس التي يتخرج منها المحتسبون الأكفاء، ثم من هؤلاء الأكفاء يتم توظيفهم في أماكن مختلفة للقيام بالحسبة، وفي حال أنه لم يقم بذلك «أي ولي الأمر»، جاز للمسلمين القيام بهذه المهمة وتهيئة المحتسبين والإنفاق عليهم، ولكنه قصر الاحتساب عليهم في حدود الوعظ والإرشاد والتذكير فقط، فقال: (أما إذا لم يقم ولي الأمر بما نكرنا، جاز أو وجب على المسلمين القيام بمهمة الاحتساب، وتهيئة المحتسبين والإنفاق عليهم، على أن

(١) أخرجه مسلم، (٦٩/١)، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم (٤٩).

يقوموا بالاحتساب في حدود الوعظ والإرشاد والتذكير فقط، دون استعمال العنف؛ لئلا يؤدي ذلك العنف إلى الفوضى والفتنة، مما يجعل المغرضين يستغلون ذلك ويتقولون بالباطل على الحسبة والمحاسبين، وتأليب ولاة الأمر على المحاسبين^(١).

الفرع الثالث: علاقة نظام الحسبة بالسياسة الشرعية؛

عند الحديث عن العلاقة بين الحسبة والسياسة الشرعية، فنحن كمن يتحدث عن علاقة أبٍ بولده، ووجه الشبه هي الصلة بين الأب والابن الذي من صلب أبيه، ولهذا فصلة العلاقة هي كتك الصلة، فهي سياسة بحد ذاتها؛ لأنها ولاية من الولايات التي ينشئها الحاكم، ويولي عليها أناس أهل بها، فهي بهذا فعل من الحاكم نحو رعيته، كما أن السياسة الشرعية هي أفعال الحاكم الموافقة للشرع كما يعرفها البعض، ولذلك رأينا الماوردي وأبو يعلى، وغيرهم من العلماء، يذكرونها «أي الحسبة» في كتب السياسة، ويجعلونها في كتبهم من واجبات السلطان ومن الأمور التي يجب عليه أن يسوس الرعية بها، ككتابي «الأحكام السلطانية»، للماوردي وأبو يعلى الفراء، بل وقد أفرد لها ابن تيمية كتاباً أسماه «الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة»، والحكومة هنا هو رئيس الدولة «الخليفة، والسلطان، والإمام، وولي الأمر، وأمير المؤمنين، والحاكم وغيرها من المسميات»، ومن هم تحت إمرته من إدارات ووزارات وولايات، وأمراء ونواب.. إلخ.

كما أنه قد سبق معنا في تعريف الحسبة أنها: (الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن منكر إذا ظهر فعله)^(٢)، ومن هنا يقول ابن تيمية: (وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله ﷺ هو الأمر بالمعروف والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر)^(٣)، وعلى هذا فابن تيمية يعدها ولاية من الولايات، فهي بهذا عمل سلطاني، ومن ثم فإنها عمل سياسي شرعي، غايتها المصلحة العامة للناس، وفيها يقول ابن القيم: (وهي الحكم بين

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٤.

(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٢٤٠.

(٣) الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ابن تيمية، ص ١١.

الناس فيما لا يتوقف على الدعوى، وقد جرت العادة بإفراد هذا النوع بولاية خاصة^(١)، ويقصد بولاية خاصة، أي: مستقلة بها كولاية المظالم، وولاية بيت المال، وولاية القضاء، وغيرها من الولايات، وكل ذلك سياسة شرعية، غرضها رعاية مصالح الأمة، فإذا أمعنا النظر في الغاية التي من أجلها قام نظام الحسبة، نجد أن غايتها هي العمل بمقتضى الشرع، واتباع ما أمر به الله وما فعله نبيه ﷺ تنفيذاً لأمره، والافتداء به، وصحيح أن الغاية منها أيضاً طلب رضوان الله، إلا أن لها غاية ملموسة محسوسة غير تلك التي تقدح في النفس من إيمان وسمع وطاعة وامتنال للشرع وما جاء به، وتطهير للنفس وغيرها من النتائج غير الملموسة، ألا وهي تطهير هذا المجتمع المسلم «القائم على نظام الأخلاق، والنظام الجماعي»، من المنكرات التي قد تكون سبباً لفساد أخلاقه وانحلاله، فإذا ما قام هذا المجتمع تحت هذا النظام الذي هو الآخر بدوره يسعى لرقبه على أساس من العقيدة والاتباع لا الابتداع، ومراقبة الله في كل أعماله وممارساته، من بيع وشراء وصناعة وإنتاج، فإنه حتماً سيعتلي القمة في كل المجالات بلا منافس، ولهذا كانت الحسبة في كل المجالات وفي كل حياة الناس وفي سلوك الصغير والكبير، وفي كل أمر من شأنه يؤدي لإفساد وإشاعة المنكر.

وقد يتساءل البعض، كيف تدخل السياسة في الحسبة، بينما هي نهي عن منكر ظهر وأمر بمعروف ترك؟ فالجواب لمثل هكذا سؤال هو: أن الحسبة يعدها الفقهاء من واجبات الحاكم كما أسلفنا الذكر، وكما بين ابن تيمية والماوردي وغيرهما، وأفعال الحاكم فيما لم يرد به النص أو فيما ورد فيه النص وشانه التبدل والتغير بمقتضى المكان والزمان ولزمه حكم آخر يتناسب مع الواقع وبما يوافق الشريعة وأصولها العامة، فأفعاله تلك إذا لم نقل جميعها هي سياسة شرعية، ومن أفعاله هي تعيين المحتسبين الأكفاء، وتولييتهم وظائف خاصة في أماكن مختلفة، وهذا ما ذكره عبد الكريم زيدان بقوله: (يمكن لولي الأمر المسلم في الوقت الحاضر أن ينظم شؤون الحسبة على النحو الذي يتحقق المقصود من الاحتساب، وأن يتخذ ما يلزم لذلك، فله أن يفتح المدارس لتخريج المحتسبين الأكفاء، كما له أن ينظم شؤون الحسبة بين المحتسبين، فيعين لأمر المساجد محتسبين، وللأسواق محتسبين، ولمنكرات الطرق محتسبين، وهكذا، كما له أن يرسل بعضهم

(١) الطرق الحكيمية، لابن القيم، ص ١٩٨.

إلى القرى والأرياف لتعليم الناس أمور دينهم؛ لأن الغالب عليهم الجهل^(١)، فهذا مما لم يرد النص فيه، ولكن هو من باب المصالح المرسله، وغايتها إرضاء الله، وتنظيم المجتمع على نحو يليق به كمجتمع مسلم، يدين بديانة الإسلام، ويتأدب بأخلاقها، وبهذا فهو من السياسة الشرعية.

ومن ثم إن العلماء كما وضعنا جعلوها «الحسبة» ولاية من الولايات، وهذه الولايات هي في الأساس خاضعة لولي الأمر والسلطة السياسية، وبهذا الخضوع تكون الباب الأوسع لدخول السياسة الشرعية فيها؛ كون أفعال ولي الأمر ومن ينوب عنه تعتمد على الاجتهاد في رعاية مصالح الناس، لذا وتدخل السياسة الشرعية في أمور الحسبة كثير، ولأن الحسبة مجالها واسع، فتدخل في أمور العقيدة، وفي العبادات، والمعاملات، والمهن والصناعات، وغيرها من الأمور التي يقع في حقها الاحتساب، ومن هذه الأمور هي التي لم يرد فيها النص، وكان سبيلها السياسة الشرعية، كالأمر بالصلوات في أوقاتها، وإغلاق المحلات التجارية عند سماعهم للأذان، ومعاقبة المخالفين، ومنها معاقبة من يفطر في نهار رمضان، وفي المهن والصناعات مراقبة ما يصنع، والنظر في جودته، وإتلاف ما هو غير صالح أو مغشوش، وكل ذلك من الحسبة، وهو في نفس الوقت سياسة شرعية، ما دام أن ولي الأمر هو من نظم أولئك المحتسبين، وجعل بيدهم الصلاحية، ودعمهم بما يحتاجون له.

كما أن الحسبة تجري في حق ولي الأمر، وكل من تولى مسؤولية من مسؤوليات الدولة، ففي تعريف السياسة في اللغة: (هي القيام على الشيء بما يصلحه)^(٢)، ومن الإصلاح صلاح الحاكم ومن ينوب عنه، ويتم ذلك بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، بل إن هذا رأس الإصلاح، فبصلاحهم صلاح للمجتمع الإسلامي أجمع، فما أشبه الحسبة بإصلاح ما فسد من الشيء، ينتزع منه الفاسد ويبدل بما هو صالح للعمل؛ ليكمل بقية عمله على أكمل وجه، كذلك الحسبة، تنزع المنكر من المجتمع، وتبدله بمعروف هو خير لها وأصلح، وهذا من يعد من السياسة الشرعية.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، (١٠٨/٦) مادة (سوس).

كما أن الحسبة باعتبار البعض: إجراء إداري تتخذه الدولة لحماية أحكام الإسلام المختلفة، بينما السياسة الشرعية: تدبير من الحاكم أو نائبه، لحماية أحكام الإسلام المختلفة، وعلى هذا فالحسبة هي جزء من السياسة الشرعية وهي من تطبيقات السياسة الشرعية ومن وسائلها، لتدبير شؤون المجتمع^(١)، وأول من قام بها النبي ﷺ، فكان يأمر أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، بالمعروف ويحثهم عليه، وينهاهم عن المنكر ويحذرهم منه، فعندما أتاه عامل الصدقات وقال: هذا لكم وهذا أهدي لي، قام رسول الله ﷺ على المنبر فقال: ((ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي: أفلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أمهدى إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده لا يأتي أحد منكم منها بشيء إلا جاء به يوم القيامة على رقبته))^(٢)، وهو كذلك فعل الخلفاء من بعده، انتهجوا نهجه وساروا على دربه، فكانوا أشد حرصاً على جعل العامة من الناس، يصوبونهم ويقومونهم إذا أخطأوا، ومن هنا نستطيع القول إن مجال الحسبة وعلاقتها بالسياسة الشرعية كبير جداً حتى أن البعض أسماها الحسبة السياسية، كما نلاحظ ذلك في بعض المؤلفات الحديثة، فهذا أحد العلماء^(٣)، في كتابه «الحسبة السياسية الفكرية»، يحصر الحسبة السياسية في مجالين اثنين:

مجال الحسبة السياسية ومهامها^(٤):

المجال الأول: نصب السلطة التنفيذية «ولي الأمر» التي تتولى ممارسة الحكم وإدارة شؤون الدولة، ومتابعة أنشطتها ومراقبتها بغية تحقيق الأهداف المبتغاة من نصبها، إضافة إلى رفع كفاءة الأداء السياسي، وإعطاء الرعية حقوقها الشرعية، وإقامة العدل وتوزيع المال على الرعية بالقسط، وهو من باب الأمر بالمعروف.

(١) انظر: السياسة الشرعية عند ابن القيم الجوزية، جميلة الرفاعي، ص ٢٧٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (٣/١٥٩)، باب من لم يقبل الهدية لعله، حديث رقم (٢٥٩٧).

(٣) هو: محمد بن شاکر الشریف، وكتابه: الحسبة السياسية الفكرية، وتكلم فيه عن مشروعية الحسبة السياسية، وذكر نماذج للحسبة السياسية من عهد النبوة والخلفاء، والتابعين، وعلى مر التاريخ، ونماذج عصرية، كالاتصامات والإضراب والتظاهر والعصيان السياسي.

(٤) انظر: الحسبة السياسية الفكرية، محمد شاکر الشریف، ص ٩٣

المجال الثاني: كما تعمل الحسبة السياسية على تنبيه السلطة التنفيذية إلى الانحرافات أو المخالفات الحاصلة في أجهزة الدولة المتعددة، بغية القضاء عليها، ومنع الاستبداد والتعسف في استعمال السلطة ومنع التعدي على حقوق الرعية وحرّياتها.

ورغم كل ذلك إلا أننا نجد في مجتمعاتنا من يناهض الحسبة، ويعدها شيء ليس من الدين، أو أن هنالك من يسيئها لأغراضه الشخصية والبعض ينتقدها أيما انتقاد، فهذا أحد الكتاب في الحسبة وحرية التعبير، نراه في كتابه يتهم على الحسبة والمحتسبين؛ مدافعاً عن أسماهم المبدعين وذكر أسمائهم، فيقول: أسلوب آخر من الجهاد ضد المبدعين تمثل في قضايا الحسبة ضدهم، استخرج البعض من أدراج الفقه الإسلامي، مبدأ الحسبة وراحوا يعملونه في غير ما وضعه الفقهاء واستقروا عليه^(١)، فقد اعتبر الحسبة في حق من أسماهم المبدعين، وهم الكتاب أمثال نجيب محفوظ وروايته «أولاد حارتنا»، التي ورد فيها الإساءة للأنبياء السابقين، ولهذا منعت شفويّاً كما يقول، ومن الممثلين الذي اشتهروا بالانحلال من الأخلاق سواء في كتاباتهم أو في أعمالهم المسرحية والسينما كأمثال: «عادل إمام»، ومن ثم فهو يسمي صمودهم في وجه المحتسبين جهاداً.

كما أنه جعل الحسبة كشيء انتهى زمنه وغداً رثاً قديماً ملقي في الدواليب، يدل عليه قوله «استخرج البعض من أدراج الفقه الإسلامي مبدأ الحسبة» فهو يشبه الفقه وأحكامه الشرعية التي هي وحي الله ورسالة المصطفى ﷺ، يشبهه بدولاب له أدراج، فكانت الحسبة ملقاة في أحد أدراجه، بل أن القارئ يفهم أنه عفى عليها الزمن وذلك من طريقة صياغته، وكأن الدين ما كان ديناً كاملاً، ولا دين أخلاق، ولا ديناً شاملاً لكل جوانب الحياة، بل إنه اعتبر الانحلال الأخلاقي والبذاءة في الكتابة والتفحش اعتبرها إبداعاً، والحسبة لا تصح في حق هؤلاء بزعمه، فهو يرى أن الحسبة كان القصد بها مواجهة الفساد الاقتصادي والإداري، لا غير، بينما هؤلاء «المحتسبون الجدد»، حولوه إلى مصادرة حرية الكتاب والمبدعين، بسبب جملة أو مشهد سينمائي لامست الدين^(٢).

(١) الحسبة وحرية التعبير، حلمي النمنم، ص ١٤٠.

(٢) انظر: مقدمة كتاب، الحسبة وحرية التعبير، حلمي النمنم، ص (١٠-١٥).

وخلاصة العلاقة بين نظام الحسبة والسياسة الشرعية: هو أن الحسبة في أصلها ولاية من الولايات، وأعمال الولاية وإن كانت قائمة على الأحكام المنصوص عليها إلا إنها تعد من السياسة الشرعية من جهة التطبيق والتنظيم لهذه الولاية، كما أن كثيراً ما تستند أعمالها على مالم يدل عليه الدليل، وكان سبيلها الاجتهاد، ثم أن من أعمال الحسبة محاسبة الحاكم ولي الأمر ونصحه وتوجيهه وإرشاده، وهذا من أعمال السياسة الشرعية وملاك أمرها وبهذا تعد الحسبة جزء من السياسة الشرعية؛ لأن الغاية منها كما قلنا هي جلب المصلحة ودفع المفسدة عن الأمة.

المطلب الثاني

نظام القضاء وعلاقته بالسياسة الشرعية

مهتداً:

في المجتمع الإسلامي أو أي مجتمع كان لا بد أن يحصل فيه تنازع وشحناء، واغتصاب حق، وجور وبهتان، وغيرها من المفاسد، ومن أجل استقرار المجتمع لا بد من نظام يرجع الناس إليه عند تخاصمهم، ورفع شكواهم ودعاويهم إليه؛ لطلب الفصل بين المتخاصمين في قضاياهم، ومن أجل ذلك جاء الإسلام بنظام القضاء، وفي هذا القضاء يضع الدكتور عبد الكريم زيدان تساؤلاً، هل القضاء ضروري للإنسان، أو هل يحتاج إليه؟

وبنعم وكل تأكد، يجيب على تساؤله، ودليل إجابته بنعم؛ أنه لم يخل مجتمع قط من أي جهة تقضي بين الناس على نحو من أنحاء الحكم^(١)، ولهذا أوجد الإسلام الأحكام الشرعية، وكان دور ولي الأمر أن أنشاء هذا النظام المختص بالفصل بين الشكاوى المرفوعة إليه، وعلى ضوء هذا الإيضاح تكون دراستنا في هذا المطلب لهذا النظام المهم للمجتمع المسلم، وذلك في فروع كما يلي:

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٧

الفرع الأول: التعريف بنظام القضاء وبيان مشروعيته:

أولاً: التعريف بنظام القضاء:

القضاء في اللغة^(١): يأتي بمعنى: الحكم، والجمع: الأقضية، والقضية مثله، والجمع: القضايا، وقضى: أي حَكَمَ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [سورة الإسراء: ٢٣]، وقد يكون بمعنى: الفراغ، تقول: قَضَيْتُ حاجتي أي: فرغت وانتهيت منها، وضربه فقضى عليه، أي: قتله، كأنه فرغ منه، وقضى نحوه قضاءً، أي: مات، وقد يكون بمعنى الأداء والإنهاء، تقول: قَضَيْتُ دَيْنِي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [سورة الإسراء: ٤]، وسمي القاضي: قاضياً؛ لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنية: قضاء؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق، وأصله القضاء، كما يقول ابن منظور: الفصل والقطع، وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه.

ومما سبق: يتضح أن معاني القضاء هي: الحكم والفصل والقطع، والفراغ من الشيء، وهذا يؤدي المعنى العام الحقيقي لمعنى القضاء الذي نحن بصدده.

ثانياً: القضاء في الاصطلاح: يعرفه الجرجاني بقوله: (عبارة عن الحكم الكلي الإلهي

في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد)^(٢).

وما يتبادر من تعريفه أن المقصود بالقضاء هنا هو: «القضاء والقدر»، بمعنى هي:

الأقضية والمقدرات المسجلة في اللوح المحفوظ بحق كل الموجودات من «كائن حي وجماد»، من قبل وجوده «الأزل» إلى ما بعد فئاته «الأبد»، وهذا هو القضاء الإلهي.

ثم يعرف الجرجاني القضاء في اصطلاح الفقهاء فيقول القضاء: (تسليم، مثل الواجب

بالسبب، ومن ثم يخصصه في الخصومات فيقول: والقضاء في الخصومات هو: إظهار ما هو

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للفارابي، (٦/٢٤٦٣)، مادة (قضي)، مقاييس اللغة، لابن فارس،

(٩٩/٥)، مادة (قضي)، لسان العرب، لأبن منظور، (١٨٦/١٥)، مادة (قضي).

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص ١٧٧.

ثابت^(١)، كما يعرفه بعض الفقهاء بقولهم: (فصل الخصومة بين اثنين فأكثر بحكم الله عز وجل)^(٢)، ويفهم من هذا التعريف: أن كل من قام بفصل خصومة بين متخاصمين، وكان الفصل بينهما بحكم الله وشرعه، سمي فعله هذا قضاء، ولعله يقصد بهذا التعريف المعنى العام للقضاء، لذلك يقول: (فالقضاء إذاً هو الحكم بين الناس، وتسوية الخلاف بينهم، بإعادة الحقوق إلى أصحابها، وسمي القضاء حكماً؛ لما فيه من الحكمة التي هي وضع الشيء في محله، فهو يكف الظالم عن ظلمه وينصف المظلوم من ظالمه)^(٣).

ويعرفه ابن عابدين^(٤) بقوله: (فصل الخصومات، وقطع المنازعات)^(٥)، وهذا كسابقه من التعاريف مطلق وعام، قد يظن منه أن كل من فصل في النزاع والخصومات يسمى قاضياً، لذا فهذه التعاريف لا تبين القضاء بمفهومه الخاص كنظام قائم بكيفيته وأركانه، لأن القضاء يتولاه من هو أهل له بشروطه، وبتكليف من ولي الأمر.

كما يورد عبد الكريم زيدان، عدد من تعاريف الفقهاء للقضاء، جميعها تدور حول فصل الخصومات والمنازعات، أو الحكم بين الخصوم بشرع الله، والبعض لا يقيدتها بأحكام الشرع، وفيها يقول عبد الكريم زيدان: (وهذه التعاريف وإن بدت وكأنها مختلفة إلا أنها في الحقيقة متفقة، واختلافها ينصب على ما أظهره كل تعريف أو أخفاه من معاني أو مقومات القضاء)^(٦)، فهو يفسر أن هذا الاختفاء الظاهر، هو في الحقيقة يدل عليه ما أظهره التعريف من معاني، فمثلاً التعريف الذي يذكر الفصل في الخصومات، دون تحديد لحكم الله، فهو في الحقيقة أن هذا الفصل

(١) المرجع نفسه.

(٢) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مصطفى الخن، وآخرون، (١٧١/٨).

(٣) انظر: المرجع السابق، (١٧٢/٨).

(٤) هو: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي المقتي الحنفي الشهير بابن عابدين، وله العديد من المؤلفات منها: الدر المختار، المتوفي سنة ١٢٥٢هـ، أنظر: طبقة النسابين، بكر بن عبدالله، ص ١٨٥.

(٥) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، الحصفكي، (٣٥٢/٥).

(٦) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢.

يكون بشرع الله، وإن لم يذكر ذلك في التعريف، ثم أن هذا الفصل يكون على سبيل الإلزام، وإن لم يذكر صفة الإلزام في التعريف، وهكذا في بقية التعاريف تكمل بعضها بعضاً^(١).

تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان للقضاء:

بعد سرده لتعاريف الفقهاء للقضاء يخلص إلى إيراد تعريفه له بقوله: القضاء (هو الحكم بين الخصوم بالقانون الإسلامي بكيفية مخصوصة)^(٢)، ثم يفسر هذه الكيفية المخصوصة بأنها: كيفية رفع الدعوى إلى القاضي، والأساليب والضوابط التي يلتزم بها القاضي والخصوم في إجراء التقاضي والتزاع أمام القاضي، ووسائل الإثبات للحق المدعى به ووسائل دفع الدعوى^(٣)، وقوله: (القانون الإسلامي)، أخرج كل ما سوى قوانين الإسلام من قوانين وضعية، ويعتبر هذا التعريف أقرب التعاريف للشمول وأصحها، ويمكن تعريف القضاء به مع تقييد من يقوم بهذا الفصل بين الخصوم، وعندها يمكن القول في تعريف القضاء: «هو حكم القاضي أو لجنة القضاء في الخصومات المرفوعة إلى القضاء، بقوانين الإسلام وأحكامه، وبطرق التقاضي وأساليبه وكيفيته».

قلنا: «حكم القاضي»، ليخرج كل حكم سوى حكم القاضي عن تسميته قضاء، وقد يكون القاضي فرداً وقد يكون مجموعة أفراد، ولذا قلنا: «أو لجنة القضاء»، وهي: المكونة من عدد من القضاة، يتشاورون حول قضية من القضايا فيكون حكمهم بالإجماع صادر عنهم، ثم قلنا: «الخصومات المرفوعة إلى القضاء»، تخرج تلك الخصومات التي لا يكون بها شكوى للقضاء، أو التي يتم الفصل بها خارج دائرة القضاء، وأما «قوانين الإسلام وأحكامه»، يخرج كل ما سواه من قوانين وضعية، فحكم الله وحده من يقضي بالعدل، وأما «بطرق التقاضي وأساليبه وكيفيته»، فهي كما وضحتها عبد الكريم زيدان في شرحه للكيفية المخصوصة في تعريفه للقضاء بقوله: كيفية رفع الدعوى إلى القاضي، والأساليب والضوابط التي يلتزم بها القاضي

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٣.

والخصوم في إجراء التقاضي والترافع أمام القاضي، ووسائل الإثبات للحق المدعى به، ووسائل دفع الدعوى.

ثانياً: مشروعية القضاء:

نفهم من التعاريف السابقة: كيف أن القضاء مهم وضروري في حياة الفرد والمجتمع، وأن أي مجتمع يحتاج إليه، ولهذا جاء الإسلام يدعو إليه في كثير من آيات القرآن التي تدعو إلى الحكم بالعدل، والقسط بين الناس، والحكم بما أنزل الله، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: (أجمع العلماء على مشروعية القضاء وأن القيام به من فروض الكفاية، معللين ذلك بأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فيكون كالجهد واجباً كفائياً)^(١)، ومستند الدكتور عبد الكريم زيدان في ذلك نصوص الكتاب والسنة، فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [سورة المائدة: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، ومن السنة قول النبي ﷺ: ((إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً))^(٢)، وغيرها من الأحاديث المستفيضة في هذا الباب.

كما يعد الفقهاء القضاء من وظائف الحاكم، حيث تولاه الخلفاء بأنفسهم، وأول من أسنده إلى غيره هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعلّة هذا الإسناد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وانشغاله بالفتوحات، وسد الثغور، فكان لا بد أن يجعل في الأمصار من يقوم بهذا الفعل تحت مراقبته، فولى من هو أهل له، ووضع للبعض وصايا وقواعد يسير عليها، وبهذا فهو لم يترك أمر القضاء بل أولاه اهتماماً كبيراً، ومع هذا فقد كان البعض يفر من توليه خشية ألا يكون جديراً بحمل هذا المنصب العظيم؛ لما فيه من الخطر العظيم أيضاً على صاحبه إن لم يقم به على أكمل وجه، وإن

(١) المرجع نفسه، ص ١٤١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، (١١٧/٣)، باب حسن القضاء، حديث رقم (٢٣٩٣).

لم يتحرر العدل في قضائه، ولتدخل ذوي الأمر في قضائه، وغيرها من الأمور التي تعد خطراً في حق من تولى القضاء^(١).

ويجعل الدكتور عبد الكريم زيدان للقضاء مراتب باعتبار طلبه وحكم قبول منصب القضاء بموجبها، فمنه ما حقه «التحريم» كالجاهل بأمور القضاء، ويليه ما حكمه «الكراهية»، بالنسبة لمن يصلح للقضاء وغيره أصلح منه، ومنه ما حقه «الإباحية»، وهذا في حق من طلب القضاء لدفع الأذى، وهو أهل له كالفقير، وفي حق البعض «الندب»، وهذا فيمن يعلم أن توليه منصب القضاء أنفع للمسلمين من غيره، والأخير «الوجوب» طلب القضاء، لمن تعين عليه توليه ووجب تقلده؛ لأنه وحده الأصلح له^(٢).

الفرع الثاني: أركان القضاء:

للقضاء ستة أركان أساسية يستقيم بها وعليها، وهي كما ذكرها ابن فرحون: القاضي، والمقضي به، والمقضي له، والمقضي عليه، وكيفية القضاء^(٣)، وذكر عبد الكريم زيدان قريب من ذلك فيقول: (ونظام القضاء في الشريعة الإسلامية يقوم على جملة أركان ومرتكزات) ثم شرع في بينها وهي: (القاضي، والدعوى وأصول استماعها ووسائل إثباتها، والحكم، والتحكيم، وولاية المظالم، والحسبة)^(٤)، وجعل لكل ركن من هذه الأركان باب مستقل وقسم الباب إلى فصول ومباحث، ويلاحظ أنه جعل من «ولاية المظالم والحسبة»، فروع ومرتكزات لنظام القضاء الإسلامي وجوانبه.

(١) انظر: القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، (ص ١٤-١٧)، حسن السلوك الحافظ لدولة

الملوك، محمد بن محمد ابن الموصللي، ص ٧٩.

(٢) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، (ص ١٩-٢١).

(٣) انظر: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، (١/٢٥).

(٤) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٩.

الركن الأول: القاضي:

الحاكم «القاضي» وهو: القاضي الذي عينته السلطة أو الحكومة للفصل في الدعوى والخصومات^(١)، ويفهم من التعريف أنه ليس كل من فصل في النزاعات والخصومات سمي قاضياً، ومن هنا لا بد في هذا القاضي من شروط واعتبارات تجعل منه أهلاً لتولي منصب القضاء ومن هذه الشروط ما يلي:

الشرط الأول: البلوغ والعقل والحرية^(٢): أما (البلوغ والعقل)، فمعلوم القصد والغرض من اشتراطهما، فلا يستقيم القضاء مع غير الناضج المدرك ولا مع المجنون فلا بد من العقل والبلوغ، فمن البديهي اشتراطهما، وأما (الحرية)، فالعبد ليس أهلاً لأدنى الولايات، فكيف به يكون أهلاً لولاية القضاء، والتي هي من وظيفة الحاكم «الخليفة» أساساً.

الشرط الثاني: الإسلام: ولأن القاضي يفصل في المنازعات بين المسلمين بحكم الله وشريعته، فلا بد من أن يكون القاضي مسلماً، ولذلك يقول عبد الكريم زيدان: (والقضاء ولاية، ولا يجوز ولاية الكافر على المسلم)^(٣)؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [سورة النساء: ١٤١].

هذا في حق المسلم، وأما في غير المسلم فالذي يرجحه عبد الكريم زيدان، هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، في عدم جواز تولي القضاء في دار الإسلام إلا للمسلم، سواء كان على المسلم أو غير المسلم.

الشرط الثالث: العدالة^(٤) وهي: الامتناع عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، والترفع عما يقدح في المروءة، وقيل: هو من تصح شهادته.

(١) السياسة الشرعية، جامعة المدينة، ص ٨٢١.

(٢) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٥، القضاء في الإسلام، الشربيني، ص ١٩.

(٣) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص (٢٦-٢٧)، القضاء في الإسلام، الشربيني، ص ١٨.

(٤) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٨.

الشرط الرابع: الاجتهاد^(١): وهو شرط لغالبية الفقهاء، غير أن البعض لا يعده شرطاً، والبعض يقول بجواز تقليد القضاء للمقلد عند الضرورة، وعند غير الضرورة يقول عبد الكريم زيدان: (إذا وجد المجتهد لا يجوز توليته القضاء؛ لأن لا ضرورة لتوليته مع وجود المجتهد)^(٢)، فالمجتهد أقدر على فهم الواقع وإنزال الأحكام للحوادث المستجدة، والتي لم يرد فيها النص أو تغيرت بتغير المكان والزمان، إذ أنه أصلح من غيره لرعاية مصالح العامة.

الشرط الخامس: الذكورة^(٣): وهو شرط عند جمهور الفقهاء كما يذكر الدكتور عبد الكريم زيدان، وحجتهم حديث النبي ﷺ: ((لَنْ يُلْحَقَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ امْرَأَةً))^(٤)، والجمهور هنا هم الشافعية والحنابلة والمالكية^(٥)؛ لأن القضاء عندهم نوع من الولاية، بينما يرى الحنفية جواز أن تتولى المرأة القضاء في الأمور التي تقبل شهادتها فيها، وذلك في غير القصاص والحدود^(٦).

يرى بعض الفقهاء ومنهم ابن جرير الطبري وابن حزم^(٧): أنه يجوز تولية المرأة القضاء مطلقاً، ذلك أن المرأة يجوز لها الاحتساب كما حدث للشفاء بنت عبد الله حيث عينت من قبل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه محتسبة على السوق في المدينة، والحسبة نوع من القضاء^(٨)، كذلك اختلف العلماء المعاصرين، فمنهم من ذهب إلى ما ذهب إليه الجمهور، ومنهم من ذهب إلى ما ذهب إليه ابن حزم، وما يرجحه الباحث هو أن للمرأة أن تتقلد منصب القضاء ولكن بشروط:

١. أن تتوافر فيها شروط تولي القضاء، ولا سيما الاجتهاد؛ نظراً لما قد تواجهه من

القضايا المستجدة والحادثة والتي تحتاج للاجتهاد للوصول للحكم.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩، القضاء في الإسلام، الشربيني، ص ٢٥

(٢) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) أخرجه البخاري، في صحيحه (٨/٦)، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى، حديث رقم (٤٤٢٥).

(٥) انظر: مغني المحتاج، للشربيني (٤/٣٧٥)، والمغني، لابن قدامة (١٤/١٢)، ومواهب الجليل، للحطاب

الرّعيني، (٦/٨٧).

(٦) انظر: شرح فتح القدير، لابن الهمام (٥/٤٥٤).

(٧) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ينسب عليه المذهب الظاهري ولد سنة: ٣٨٤ هـ وله

من المؤلفات الكثير أشهرها: المحلى، والفصل في الملل، ... وغيرها انظر: وفيات الاعيان، للبرمكي، (٣/٣٢٥).

(٨) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد (٣/٤٤٥)، والمحلى، لابن حزم (٩/٤٢٩).

٢. أن تتولى القضايا التي تمس المرأة وتتركها المرأة أكثر من الرجل، كما أن تتولى القضاء في الأمور التي تقبل شهادتها فيها، وذلك في غير القصاص والحدود.

٣. أن لا تنفرد في القضاء، بمعنى أن تكون هنالك قاضية أخرى في مجلسها، كما هو الحال في الشهادة، إن تظل إحداها فتذكر إحداها الأخرى، ويشترط فيها ما يشترط في الأولى، وهذا التنظيم يقوم به ولي الأمر وهو من السياسة الشرعية الغاية منه رعاية المصالح.

الشرط السادس: سلامة الحواس^(١): أي أن يكون متكلماً بصيراً سميحاً.

كما اشترط الفقهاء شروطاً أخرى، كالقوة من غير عنف، واللين من غير ضعف، وغيرها هي في جملتها شروط مرغوبة في رأي عبد الكريم زيدان، بل ولازمة للقاضي، لذا فهو يسندها للجهة التي تختار القضاة، عليها ملاحظة تلك الصفات فيهم، وهي بمثابة مرجحات عند اختيار القاضي، ترجحه عن غيره في الاختيار^(٢).

الجهة المعنية في تنصيب القاضي:

ذكرنا الشروط التي يجب توافرها في القاضي، فإذا ما علمناها، وعلمنا أن ليس لكل شخص أن يباشر القضاء بمحض رغبته وينصب نفسه قاضياً يحكم بين الناس، وإن كان أهلاً له، وعلمنا أيضاً أن القضاء نيابة عن الخليفة، ولذا فهي من وظائف الخلافة، ينوب القاضي عنه للقيام بواجبه القضائي، وعلى هذا فهي من وظائف الدولة، فإذا ما علمنا ذلك، ووجد من تتوافر فيه تلك الشروط، يبقى السؤال هنا: من الذي له الحق في تعيين القاضي؟، وجواب ذلك ذكره عبد الكريم زيدان في نقاط متسلسلة من الأكبر للأصغر^(٣)، نبينها كما يلي:

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٣، وما بعدها.

أولاً: الخليفة: فهو الأساس والأصل في تعيين القاضي كما يشير لذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (الأصل أن الخليفة أو السلطان، أي: رئيس الدولة، هو الذي يعين القاضي)^(١)؛ والعلة في ذلك أنها من واجبات الخليفة، كان يباشرها النبي ﷺ، بنفسه، ومن ثم الخليفة أبو بكر رضي الله عنه، ومن بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولكن بسبب اتساع الدولة الإسلامية في عهده كما أسلفنا، وكثرة التزاماته وانشغاله بالفتوحات والحروب، دفعه ذلك لأن يعين في الأمصار الإسلامية قضاة تحت مراقبته، وفعله هذا في رأي الباحث من السياسة الشرعية، للمحافظة على حقوق الناس ومصالحهم وعدم التقصير في رعاية الناس وإقامة العدل بينهم.

ثانياً نائب الخليفة، وهو: من يفوضه الخليفة، أو يختاره ليقوم بوظيفة اختيار القضاة وتعيينهم، ولكن بشرط: أن لا يعين من نفسه قاضياً، ولا أن يعين ولده أو والده، إلا إن كان والده أو ولده أهلاً لذلك فله أن يقلدهما القضاء.

ثالثاً: الأمير الباغي أو الأمير المتغلب: ويقصد بالأمير الباغي: الذي يخرج على الخليفة «الحاكم»، وينصب نفسه سلطاناً على بلد ما أو ولاية، ويقصد بالأمير المتغلب: هو الذي يتغلب على بلد ما في الحرب وينصب نفسه أميراً عليها، وهؤلاء إذا ما نصبوا قاضياً يجوز لذلك القاضي أن يقبل بالمنصب، كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان عن الفقهاء؛ والعلة في ذلك هي: رعاية مصالح المسلمين؛ لأن القاضي الصالح إذا لم يقبل المنصب، سيقبله الفاسد، وفي ذلك ضرر للمسلمين، ودفع الضرر، وحفظ حقوق المسلمين هو واجب القاضي الصالح، غير أنه قيد ذلك القبول بشرط وهو: (تمكن القاضي من الحكم بالعدل والحق)، أما إذا تدخل الأمير الباغي في حكمه، محاولاً صرفه عن الحكم بالعدل إلى الظلم والجور، وصرفه عن الحكم بشرع الله، فلا يجوز له تقلد القضاء منه ما دام أنه لن يحكم بالعدل، والعدل هو: غاية القضاء.

(١) المرجع نفسه.

رابعاً: **الحاكم الكافر**: يورد عبد الكريم زيدان أقوال الفقهاء في هذه المسألة، والذي في غالبيتها جواز تقلد سلطة القضاء من الحاكم الكافر، مادام أن في ذلك مصلحة للمسلمين، وما دام أنه سيحكم بالعدل، وبعد ذلك السرد يضع خلاصة لأقوال الفقهاء في نقاط، والتي هي رأي له في هذه المسألة فيقول:

١. أن يختاروا أميراً من بينهم ومن يتم اختياره أميراً يقوم بدوره بتصيب قاضياً عليهم.
 ٢. إن لم يتمكن لهم ذلك، وكان لا بد من وجود قاضٍ في البلد، عليهم ترشيح الصالح للقضاء، ثم السعي لدى الحاكم الكافر لتعيينه.
 ٣. إذا رفض وقام بتعيين شخص على المسلمين، فإن كان أهلاً للقضاء، كان على هذا الشخص المختار قبول القضاء، وعليه الحكم بالحق، وإذا كان ليس أهلاً له، فعليه الرفض.
 ٤. وإذا تعين هذا الشخص الذي ليس أهلاً للقضاء على المسلمين جاز عدم رفع دعواهم إليه، وإنما عليهم تحكيم مسلمٍ عدلٍ عالمٍ بالشرع، ليحكم في قضاياهم.
 ٥. إذا عين الحاكم الكافر مسلماً للقضاء، وهو أهل له، ولكن تدخل الحاكم الكافر في عمله محاولاً دفعه للحكم بغير الحق، على القاضي المسلم أن يستقيل، ويلجأ المسلمون للتحكيم.
- وفي رأي الباحث: أن كل ذلك من باب السياسة الشرعية القائمة على حفظ الكليات الست، ورعاية المصالح، مادام أن القاضي المسلم سيحكم بالعدل ويرفع الظلم عن المظلومين دون معارضة من الحاكم الكافر، أما أن كان سيجبر على الحكم بالظلم فترك القضاء هو الصواب.

خامساً: أمراء الأقاليم، وقضاتها: فهم يعتبرون نواب عن الخليفة، فيجوز لهم تعيين القضاة في أقاليمهم إذا أذن لهم الخليفة.

سادساً: قاضي القضاة: إن كان له التفويض والإذن من الخليفة، فيحق له تعيين القضاة،

نيابة عن الخليفة.

سابعاً: أهل الرأي والعلم: ويقيد هذا الشرط بعدم وجود الخليفة، وعدم وجود قاضٍ قريب يتحاكمون إليه، عندئذ يجوز لأهل العلم في هذا البلد اختيار قاضٍ وتنصيبه، فإذا وجد الخليفة، لا يجوز له الاستمرار.

فإذا ما تم تعيين القاضي بالشروط التي ذكرناها سابقاً، وكان له مباشرة أعماله، فالقاضي عند مباشرة العمل سيكون في تقليده للقضاء، أحد أمرين: إما قاضٍ عام يفصل في جميع خصومات أهل البلد، المدنية والجزئية، في جميع الأوقات، وأما إذا عين الخليفة قاضياً بقيود معينة من حيث المكان والزمان، ونوع الخصومات، فتقليد القضاء لهذا القاضي هو تقليد خاص، وهو ما يعرف بـ «تخصيص القضاء»، وهذا التخصيص كما بين عبد الكريم زيدان أنواع بلغت بمجملها ستة أنواع، من حيث «الزمان والمكان، والأشخاص، ومن حيث الخصومات... إلخ»^(١).

وفي ولاية القاضي في دعاوى نفسه أو أقاربه: يرى عبد الكريم زيدان أن القاضي ليس له ولاية في ذلك، بل ترفع مثل هذه الدعاوى إلى قاضٍ آخر، والغرض في إبعاد القاضي عن هذه الدعاوى وسماعها؛ هو في الأساس، يرجع للقاضي نفسه؛ كونه قاضياً، وينبغي إزالة الشكوك عن أمانته وعدالته^(٢)، ومعنى ذلك: أنه قد يظن الناس بأنه قضى لصالح نفسه أو أهله إذا ما كان الحكم لصالحه وخرج عن الحكم بالعدل، فكان لابد من أبعاده عن مواطن الشك والتهم والقدح في عدالته، وإسناد دعاوى القاضي وأهله إلى قاضٍ آخر للفصل فيها، وهذا في رأي الباحث من أعمال السياسة الشرعية في باب القضاء، من باب سد الذرائع، ومن باب المصالح المرسلة.

وقد يتساءل البعض، هذا شأن ولاية القاضي مع نفسه وأقاربه، فما مدى ولاية القاضي؟ وما حجم الصلاحية له في النظر في خصومة السلطان، إذا ما اعتبرنا أن السلطان هو من عينه خليفة له ينظر بدلاً عنه في الخصومات؟ فهل يحق للقاضي النظر في خصومة السلطان سواءً كان هو المدعي، أو المدعى عليه؟ وإذا ما علمنا أن القاعدة تقول: قضاء الوكيل لموكله غير جائز؟

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص(٤٥-٤٨).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٩.

يذكر عبد الكريم زيدان جواباً لمثل هكذا تساؤلات حيث قال: (إن ولاية القاضي تمتد إلى السلطان، فيملك القاضي ولاية النظر في دعاويه سواء كان مدعياً أو مدعى عليه، بالرغم من أنه هو الذي عين هذا القاضي)^(١)، واستدل على ذلك بما فعله علي عليه السلام، عندما قلد شريحاً القضاء، ومن ثم خاصم عنده في واقعة حدثت معه، أما كون القاضي نائب عن السلطان، ومنه يستمد ولايته في القضاء فهو بذلك وكيل لموكله، إنما هو نائب عنه بالقيام بواجب القضاء، وليس نائب عنه في حق خاص بالخليفة، والنيابة هنا إذن فقط^(٢)، كما يرى عبد الكريم زيدان، أن للخليفة مباشرة القضاء بنفسه إذا ما تسنى له ذلك؛ لأن الأصل في وظيفة القضاء هي من واجبات الخليفة، كما يرى جواز تعدد القضاة في البلد الواحد، سواء كانوا قضاة عموم من حيث المكان أو من حيث الزمان، أو من حيث الخصوم والخصومات^(٣).

وفي مسألة تعدد القضاة في المحكمة الواحدة: ساق عبد الكريم زيدان قول الماوردي في المنع من التعدد في المحكمة الواحدة، إلا أننا نراه يجيز ذلك التعدد في المحكمة الواحدة؛ وذلك لأن القاضي هو نائب عن الإمام الذي ولاه، ووكيل عنه، فهو كالوكالة التي يجوز أن يجتمع فيها وكيلان، ثم يقول: (وعلى هذا التكليف لمركز القاضي القانوني وهو أنه نائب ووكيل عن الإمام الذي قلده القضاء، وأنه يجوز تعدد النواب والوكلاء عن الموكل فيما وكلهم فيه، وأن لهؤلاء الوكلاء أن يباشروا سلطتهم النيابة عن موكلهم مجتمعين)^(٤)، وفي معنى كلامه أن الأمر كله مركون على الخليفة الذي قام بالتعيين، فإن قيد نظرتهم للدعاوى مجتمعين، بحيث لا تتعد المحكمة إلا بهم جميعاً، وأن الأحكام لا تصدر إلا باتفاقهم، كان تقليد القضاء لهم بهذه الطريقة تقليد صحيح.

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٥٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٥٤.

أعوان القاضي: للقاضي أعوان ذكرهم عبد الكريم زيدان، وفصل في شأنهم، نكتفي بذكرهم في نقاط على النحو الآتي^(١):

١. أهل العلم والفضل: والغرض من وجودهم التشاور معهم فيما يعرض عليه من قضايا، وما ينبغي لها من أحكام شرعية مناسبة، وهؤلاء يختارهم القاضي بنفسه.
٢. أعوان آخرون، وهم: «الكاتب، والحاجب، والبواب، والمترجم، والجلواز^(٢)، والشهود، والمزكون، والمؤدبون، وأهل الخبرة، وصاحب السجن»، وهؤلاء يتم تعيينهم من قبل الدولة.

سلوك القاضي ورزقه:

يرى عبد الكريم زيدان: أن على القاضي أن يتفرغ للقضاء، ويمنع من مزاوله أي مهنة أو أعمال حتى لو كان ذلك خارج أوقات وظيفته، ويعلل ذلك؛ لأن في هذا الاشتغال مظنة التهمة، ومسامحة الناس له على أمل أن يسامحهم في قضاياهم إذا عرضت عليه، والنفس ضعيفة أمام إغراء المال، ولو جاء عن طريق ظاهره الحل: كطريق المسامحة والمحابة، كما أنه يرى: أن الانشغال لا يكون غالباً إلا على حساب عمل القاضي، ثم يقول: (إن عمل القاضي يحتاج إلى صفاء الذهن، وكثرة النظر، بل وإدامته في كتب الفقه، والتفكير في قضايا الناس لمعرفة الحكم الصحيح فيها، فإذا اشتغل بأي عمل فإن هذا العمل سيشغله عن عمله القضائي، قليلاً أو كثيراً ويأخذ جزءاً من تفكيره، ووقته وجهده، وفي هذا ضرر على الناس)^(٣)، لكنه لم يترك هذا المنع على ما هو عليه مطلقاً، بل قيده بشرط: أن توفر له الدولة الرزق الكافي، الذي يغنيه عن الاشتغال، والتطلع إلى ما عند الناس، فيتفرغ لعمله القضائي وهو هادئ البال، وهذا العطاء يكون أكثر من الكفاية إلى حدود التوسعة عليه^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق، (٥٥-٥٩).

(٢) الجلواز: هو الخادم، والشرطي، وسمي الجلواز: لجلوزته، وهي شدة سعيه وذفيفه بين يدي أميره، انظر: أساس البلاغة للزمخشري، (١/١٤٤)، والمعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (١/١٢٩).

(٣) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٤.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٦٦.

علاقة القاضي بالدولة:

في الحديث عن القضاء والقاضي وتعيينه، ذكرنا أن القضاء من واجبات الخليفة، وعندما كثرة التزامات الخليفة، أسند القضاء للقاضي ليقوم بواجب القضاء نيابة عنه، فإذا ما تم تعيين القاضي، وبأمر أعماله، يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (بدا وكأنه مستقل عن الدولة، لا تربطه بها رابطة ولا علاقة، ولكن الحقيقة غير ذلك)^(١)، ومعنى ذلك أن القاضي لا يزال تحت رقابة الخليفة والدولة، وإنما استقلاله يكون في المباشرة وإصدار الحكم والعدل بين الناس، فإذا ما حاد عن الحق، كانت عين السلطان تراقبه، ومن ثم تحاسبه، لتعيده للصواب، والجانب الآخر: إن للمتخاصمين إذا ما أصدر القاضي في حقهم الحكم لهم الحق في رفع شكواهم إلى السلطان، إن لم تتضمن العدل والإنصاف، فينظر فيها السلطان، ويحقق في الأمر، ثم على ضوء ما يرى يخطئ القاضي ويحاسبه، أو يسانده فيما ذهب إليه من حكم.

وعلى هذا لا يجيز عبد الكريم زيدان لأحد كائناً من كان أن يتدخل في عمل القاضي ليصرفه عن الإخبار عن حكم الشرع الصحيح، وإلا كان مضاداً للشرع؛ لأن القضاء إخبار بالحكم على وجه الإلزام، ومن ذلك فله حق الاستقلال في قضائه، حق كفله له الشرع، يقرر ذلك عبد الكريم زيدان في معرض كلامه عن استقلال القاضي في القضاء حق له أم واجب، فهو يثبت له الحق أولاً بكون القضاء دين يحاسب عليه بجنة أو نار، وبكونه ملزم بالحكم الصحيح والذي هو حكم الشرع، فمن حقه رفض تدخل أي كان في قضائه، وعلى هذا الأساس، يقرر بأنه حق وواجب فيقول: (وإذا كان استقلال القاضي حق له مصدره الشرع إلا أن هذا الحق في جذوره وأصوله هو واجب شرعي على القاضي، ومما يدل أنه في حقيقته واجب هو عدم قدرة القاضي أن يتنازل عن استقلاله في القضاء، ولو كان حقاً خالصاً له مثل باقي الحقوق الشخصية لأمكنه التنازل عنه)^(٢)، والقصد في الاستقلال هنا، هو الاستقلال في إصدار الحكم الشرعي حسب اجتهاده، لا حسب التقليد؛ لأن التقليد في حقه لا يجوز، وهو ملزم بهذا شرعاً، أن يبقى مستقلاً وحرراً في إصداره

(١) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٩.

(٢) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٧٢.

الحكم حسب الاجتهاد منه، ثم إن تدخل ولي الأمر في عمل القاضي يعد معصية لله، وهذا ما يراه عبد الكريم زيدان، فيقول: (والقاعدة الإسلامية لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)^(١).

ورأي الباحث هنا: أن المقصود بالتدخل هو: تدخل ولي الأمر في تغيير حكم القاضي من الحكم بالحق إلى الظلم، والحياد عن العدل، أما حقيقةً فولي الأمر واجب عليه تحري العدل، ومراقبة القاضي في وظيفته، وتدخله يكون عندما يرى أن القاضي حاد عن الصواب، أو رأى منه أخذ الرشوة، أو الهدايا، وما يقدح في عدالة القاضي ونزاهته عندئذ يجب عليه التدخل، ثم إن الاستقلال للقاضي ليس على الوجه الذي يفهم من ظاهره عدم تدخل ولي الأمر مطلقاً في وظيفة القاضي وعمله، بل إن للسلطان مراقبة القاضي كما أسلفنا، ومن المراقبة له نصحه وإرشاده، وهذا ما يقره عبد الكريم زيدان بقوله: (واستقلال القاضي لا يمنع إرشاده من قبل السلطان؛ لأن الاستقلال لا يستلزم منع الإرشاد واستبعاده، والسلطان من واجبه تفقد أحوال القضاة وفي ضوء ذلك له أن يقدم ما يراه لازماً من نصائح وإرشادات في عملهم القضائي)^(٢)، ومثل ذلك ما فعله عمر بن الخطاب ؓ عندما جعل من أبي موسى الأشعري قاضياً، وأرسل له رسالة يرشده بها للقضاء بالعدل، ويضع له قواعده وأساساته، وهي قواعد ما زال يعمل بها ليومنا هذا، وهذا من تدخل ولي الأمر من باب الإرشاد والنصح والعون للقاضي لمعرفة الحق والحكم بالعدل.

وذكر عبد الكريم زيدان بعضاً من طرق ودواعي مراقبة القاضي، وفصل في شرح تلك الطرق والدعاوى، نكتفي بذكرها في نقاط كما يلي^(٣):

١. من الطرق: تصفح أحكام القاضي: بالنظر في أفضيته وأحكامه التي يصدرها.
٢. من دواعي الرقابة: الإسراع في حسم الدعاوى، وذلك بحث القاضي على الفصل في القضايا والحسم بها.
٣. من ثمرات المراقبة: إبقاء الصالح وإقصاء الفاسد.

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٣) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص (٧٨-٧٩).

الشكوى من القاضي وحمایته:

يقول عبد الكريم زيدان في هذا الشأن: (والذي أراه في هذا المقام، مقام الشكوى من القضاة وواجب حمايتهم من المبطلين مع إقرار مبدأ جواز الشكوى من القضاة: أن يقوم الخليفة أو السلطة التنفيذية، بوضع القواعد والإجراءات الواجب اتباعها عند الشكوى من القضاة، وذكر الأسباب والمبررات التي تجيز الشكوى، بحيث لا تقبل الشكوى إلا لهذه الأسباب، مع وضع جزاءات مناسبة في حالة ظهور كذب المشتكي كذباً بيناً واضحاً)^(١)، وفي هذا الإجراء تنظيم للشكاوى أولاً، ومن ثم لا يجترئ على التشكي إلا من كان له حق، ووجد ظلماً من القاضي، وهذا في رأي الباحث: من الأمور التي غايتها إقامة العدل، وهي واجبات الخليفة، ومن ينوب عنه، وهي حماية للعدل وبقائه، بحماية القاضي العادل.

أما في مسألة عزل القاضي: فيرى عبد الكريم زيدان أن للخليفة عزل القاضي الذي ولاه هو أو غيره، ولكنه يقيد هذا العزل بشرط وجود المصلحة الشرعية في عزله، أما مع غياب المصلحة، فلا يجوز له عزله، ما دام هذا القاضي أصلح الناس في القضاء، وإن حدث وعزله وولى من هو أقل منه كفاءة وصلاً فإنه آثم في فعله^(٢).

وإذا ما تم اختيار القاضي بشروطه، وله مباشرة عمله، فما هو المكان الذي يمكن للقاضي مزاوله القضاء فيه وماهي الأوقات التي يتواجد فيها؟ للفقهاء في إجابة هذا السؤال أقوال واختلافات، نذكر باختصار هذه الأماكن التي ذكرها عبد الكريم زيدان، والتي هي أيضاً أقوال الفقهاء، والراجع منها في رأيه كما يلي:

١. أن يكون مكان معروف، ويستحب أن يكون وسط المدينة يصل إليه الناس بسهولة ويسر.
٢. ويمكن للقاضي أن يقضي في بيته عند الضرورة.
٣. كما يجوز له القضاء في المسجد على رأي كثير من الفقهاء.

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٩٢.

٤. كما أنه يجب أن يكون للقاضي أوقات عمل، وأوقات راحة، وأوقات إجازة رسمية، كالأعياد والعطل الرسمية.

الركن الثاني: رفع الدعوى إلى القاضي:

ترفع الدعوى إلى المحكمة المختصة بالنظر في الدعوى والتي هي في الأصل محكمة في محل إقامة المدعى عليه، وهذا ما يبدو أن عبد الكريم زيدان يذهب إليه، لاستدلاله بقول فريق من المالكية بقوله: (وتبقى محكمة محل إقامة المدعى عليه هي المختصة بنظر الدعوى وإليها ترفع)^(١).

كما أنه لا يرى دفع رسوم معينة عند رفع الدعوى إلى القاضي؛ لأن القضاء من وظائف الخلافة الشرعية، وهي برأيه قريبة من القربات؛ لأن القاضي يقضي بالحق، وهو شرع الله في الإسلام، فيرد الظالم عن ظلمه، ويعيد الحق لأصحابه، وهذا مما يأمر به الإسلام، ثم يقول: (وهذا الذي نذهب إليه وتؤيده السوابق التاريخية، فلم ينقل إلينا أن الناس كانوا يدفعون رسماً عن دعاواهم التي يرفعونها إلى القضاء)^(٢).

ولهذا فهو لا يرى أن يدفع للمحكمة رسوم الدعوى، وفي رأي الباحث قياساً على ذلك لا يدفع للحاجب، والكاتب، والعسكر، كل أولئك وغيرهم، هم موظفون في الدولة، ويتقاضون على أعمالهم راتباً من الدولة، وهم كذلك يعملون كما يعمل القاضي، من أجل نشر العدل وإرجاع الحق لأصحابه، وهو واجب شرعي أمر به الإسلام، وهو واجب ولي الأمر، ثم إن ولي الأمر اختارهم للعمل ضمن مرافق الدولة، فهم كالقاضي يتقاضون أجورهم من بيت المال، كما أورد عبد الكريم زيدان إجراءات الدعوى وفصل فيها، وذكر مجلس القضاء وآدابه ومن يحضره، ثم رفع الدعوى إلى القاضي، وإجراءاتها، وكيفيةها، ومقدمات المرافعة، والمرافعة بحضور الخصمين، أو مع غياب

(١) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

أحدهما، وأورد في ذلك آراء الفقهاء في المسألة الواحدة ثم يتبع منهجه في الترجيح وسرد الأدلة لما يذهب إليه وليس هنا محل لسرد ذلك والتفصيل فيه كي لا نسهب في البحث أكثر من اللازم^(١).

وسائل الإثبات:

هي: الدلائل والحجج والإثباتات التي يقدمها كلٌّ من المدعي والمدعى عليه أمام القاضي؛ لإثبات حق، أو الدفاع عن حق، وعلى ضوءها وحجيتها يكون حكم القاضي للمدعي أو للمدعى عليه، وقبل أن نتكلم عن هذه الوسائل ننوه إلى أن بعض العلماء يحصر طرق القضاء، أي: الأدلة المثبتة للدعوى أو الحجج الشرعية في عدد معين وهم جمهور العلماء، والبعض الآخر -كابن القيم- يرى أن أدلة إثبات الدعوى ليست محصورة في عدد معين، ومع أن الجمهور يرون أن أدلة إثبات الدعوى محصورة فإنهم مختلفون في العدد الذي تتحصر فيه هذه الأدلة، ولكن ما يهمنا بيانه وذكره هي: الأدلة والوسائل التي ذكرها عبد الكريم زيدان رحمته الله في كتبه، ونبينها كما يلي:

١. الإقرار: وقد عرفه عبد الكريم زيدان بقوله: (هو: الاعتراف)^(٢)، وعرفه بعض الفقهاء على أنه: إخبار بحق لآخر عليه^(٣)، أو هو إخبار بحق لآخر عن نفسه، وغيرها من التعاريف التي تنصب حول معنى اعتراف بحق الآخر كما يدعي عليه به.
٢. الشهادة: وهي في اصطلاح الفقهاء: إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة؛ لإثبات حق على الغير^(٤)، ويطلق عليها جمهور الفقهاء البيينة، فالأصل أن البيينة تطلق على كل ما يبين به الحق، ولكن جمهور الفقهاء خصوها بالشهادة، ولذا قد عتب عليهم ابن القيم في هذا التخصيص وقال: إن من خصها بالشاهدين، أو الأربعة أو الشاهد، لم يوف مسماها حقه^(٥).

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان ، ص ١١٦، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٣) لسان الحكام، أحمد بن محمد الحلبي، ص ٢٦٥.

(٤) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٥، العناية شرح الهداية، محمد البابر، (٣٦٤/٧).

(٥) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١١.

٣. اليمين والنكول عنها: والمقصود باليمين، اليمين الشرعية، كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان رحمته الله فيقول: (وهي التي تعرض على المدعى عليه، وهي الحلف بالله تعالى)، ثم يقول: (وكذلك المدعى، يحلف بالله إذا ردّ عليه اليمين المدعى عليه)^(١)، والنكول: هو الجبن والامتناع عن اليمين^(٢).
٤. علم القاضي: والمقصود بعلم القاضي كما بينه عبد الكريم زيدان: (هو: علمه بوقائع الدعوى وأسباب ثبوتها)^(٣)، والراجع عنده في حكم القاضي بعلمه المتحصل خارج مجلس القضاء، وهو عدم الجواز^(٤).
٥. القرائن: ويراد بها الأمارات والعلامات التي يستدل بها على وجود شيء أو نفيه، وهي الأدلة التي لم يهدرها الشرع الإسلامي، ورتب الأحكام عليها^(٥).
٦. القسامة: (وهي: الأيمان المكررة في دعوى القتل بشروط معينة)^(٦)، ويفهم من التعريف أنها في دعاوي القتل فقط، لا بد من وجود شبهة، تسند ادعاء المدعين كي توجب القسامة، وهي في حق القاتل الذي لم يعرف.
٧. القيافة: وهي (الاستدلال بنسبة الإنسان لغيره على النسب)^(٧)، وعرفها آخرون على أنها: معرفة الأنساب بالأشباه^(٨).
٨. القرعة: وهي تعيين من يتمتع بالحق من بين المتساوين في شروط التمتع به

(١) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠١.

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الفارابي (١٨٣٥/٥)، مادة (نكل).

(٣) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٩.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٧) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٧.

(٨) رفع النقاب عن تنقيح الشبهات، الحسين بن علي، (٧١/٦).

الركن الثالث: الحكم:

إن القانون السائد والأحكام المعمول بها في المجتمع المسلم هي: قوانين وأحكام الشريعة الإسلامية، وهي التي يستمد القاضي منها أحكامه في جميع الدعاوى التي ينظر فيها، دون استثناء، سواء كان المدعي مسلماً أم غير مسلم، فالحكم يجب أن يكون عبر الشريعة الإسلامية وقوانينها، والتي هي في الأساس حكم الله، فهو وحده من له الحكم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: (لا يجوز للقاضي المسلم أن يحكم بغير الشريعة الإسلامية)^(١)، فهي: قانون الله الذي يجب تطبيقه، وقد بين القرآن الكريم، أن الذين يحكمون بغير حكمه، هم ثلاثة أصناف:

الصف الأول: وهم الكافرون، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤]؛ لأنهم كفروا بحكم الله وبغو عليه.

والثاني: هم الظالمون، قال الله عزو وجل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ

هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٥]، لأن ما سوى حكم الله هو حكم جائر وظالم.

والصنف الثالث: هم الفاسقون، يقول سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ

هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٧]، لتملكه هوى النفس ورغباتها.

وعلى ضوء ما سبق: فالشريعة الإسلامية، وما جاءت به من أحكام تشريعية، هي: القانون الذي يسري في الأرض، ويطبق في أوساط المجتمعات، وتسير به الحياة، وما سواها من أحكام وقوانين هي باطلة، وقد أطلق عبد الكريم زيدان لفظ القانون الإسلامي على الشريعة الإسلامية، وهي الإسلام أيضاً، ولهذا فهو يقول في بيان المقصود من القانون الإسلامي: (هي: وحي الله

(١) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٥.

باللفظ والمعنى، وهو: القرآن، وبالمعنى دون اللفظ، وهو: السنة النبوية الشريفة^(١)، وهذا هو تعريف الشريعة الإسلامية عنده كما سبق وأشرنا في ذكر خصائص الإسلام، وكونها من عند الله سبحانه وتعالى^(٢)، ومن ثم هو يقول: إن مصادر الإسلام الأساسية «القرآن والسنة»، أشارت إلى مصادر معتبرة يستقى منها الأحكام الشرعية كالإجماع والقياس، وهذه الأحكام بنوعها هي مفهوم القانون الإسلامي الذي يحكم به القاضي^(٣).

ويعرف عبد الكريم زيدان الحكم الشرعي الذي هو رديف القانون الإسلامي بقوله: (هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير أو الوضع)^(٤)، وهذا تعريف عام لأحكام الشريعة الإسلامية.

وقد خصص بعضهم الحكم بحكم القاضي، «وهو: بغيتنا»، فقالوا: هو الذي يصدر عن القاضي لأجل حسم النزاع، وقطع المخاصمة، وهو: إما بالإلزام أو بمنع المنازعة، ففي إلزام المحكوم عليه يقول: حكمتُ عليك بكذا، وهذا يسمى: قضاء إلزام، مثل ما يقع من القضاة في القسمة الجبرية، وإما بمنع المنازعة بقوله للمدعي: ليس لك حق قبل خصمك بعد عجزك عن الإثبات، وحلف المدعى عليه، وهذا يسمى: بقضاء التَّرك، ويسمى: صرف النظر عن الدعوى، ولا بد من أن تكون عبارة الحكم واضحة قاطعة في الدلالة^(٥).

القضاء بمذهب معين وتقنين الأحكام الفقهية:

قد يلزم ولي الأمر القضاء بمذهب معين، وهذا في رأي عبد الكريم زيدان جائز، ولكنه يقيده بالقضاة المقلدين، لا القضاة المجتهدين، ثم إن وجد المجتهد فهو نادر جداً، وهذا لا يمنع ولي الأمر من أن يقيد القضاة بمذهب واحد، لأن العبرة دائماً للغالب لا للنادر، كما أنه يرى في هذا

(١) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٦، انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٤٦٤، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٥.

(٢) راجع في هذا البحث: ص ١٢٤.

(٣) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٦.

(٤) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣، ونظرات في الشريعة الإسلامية، ص ٦٥.

(٥) انظر: الفقه الميسر، عبد الله بن محمد الطيار وآخرون، (٢٧/٨-٢٨).

الفعل المصلحة العامة المشروعة، والتي تتمثل في الاستقرار للأحكام في الدولة ووحدتها، وإبعاد القضاة عن التهمة وصرف الشبهة عنهم فيقول: (إن مقتضيات المصلحة العامة المشروعة، واستقرار الأحكام ووحدتها في الدولة وإبعاد القضاة عن مواطن الاتهام بالميل إلى أحد الخصوم، وجعل القضاء يسير على نهج منظم معروف للخصوم وللناس، كل هذا ونحوه يرجح القول بجواز تقييد ولي الأمر للقضاة بمذهب معين)^(١)، ثم يقول: وهذا ما كانت تسير عليه الدولة العثمانية، وتقضي بالمذهب الحنفي.

أما في مسألة تقنين القوانين الفقهية: فهو يجيز ذلك التقنين، ولكن بطريقة مشروطة، وذلك عن طريق اختيار نخبة من أهل الفقه والصلاح والدين لتقنين هذه الأحكام الفقهية، كما أنه يرى عدم اقتصارها على مذهب واحد، بل أن تأخذ بالراجح من أقوال الفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية المعتمدة، ويكون مستند الرجحان كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفقه السلف الصالح، وعلى رأسهم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ^(٢).

وفي الحكم هنالك مسائل تدرج تحت هذا العنوان، ذكرها عبد الكريم زيدان، ونقل أقوال الفقهاء فيها، منها ما يتعلق بإصدار الحكم^(٣): والمشاورة التي تجري قبل إصداره، وتعجيل إصدار الحكم، ثم تكلم عن طبيعة الحكم^(٤): فمنها: ما يتعلق بالأموال، ومنها: ما يتعلق بالعقود والفسوخ.

ومن ثم انتقل إلى ذكر ما ينقض الحكم وإبرامه^(٥): وذكر قواعد النقض عند الفقهاء وهي:

١. الاجتهاد لا ينقض بمثله.
٢. السوابق القضائية لا تقيد القاضي ولا تلزمه.

(١) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص(٢٥٠-٢٥١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(٢٥١-٢٥٢).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٧، وما بعدها.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٦١، وما بعدها.

(٥) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص٢٦٧، وما بعدها.

٣. ينقض الحكم المخالف للنص أو الإجماع.
 ٤. تنقض أحكام قضاء الجور والسوء إذا كانت جائرة.
 ٥. التهمة تؤثر في حكم القاضي وتعرضه للنقض.
 ٦. التدقيق في أحكام قليل الفقه، فيبرم منها الصحيح وينقض منها ما كان خطأه بيناً.
 ٧. إذا كان الحكم المنقوض صحيحاً فإنه يبرم وينقض الحكم الناقض.
- ثم بين من له حق نقض الحكم، فقال: (لم يحدد الفقهاء الجهة التي لها وحدها دون غيرها نقض الأحكام وإبرامها، وإنما أجازوا ذلك للقاضي الذي أصدر الحكم، ولغيره من القضاة)^(١)، في حال كان الحكم جائراً أو كان خطأً، أو مخالفاً للنصوص والإجماع، فإذا ما أصدر القاضي الحكم، كان لا بد من تنفيذه، وهذه الجهات التي تقوم بتنفيذ الحكم كما بينها هي^(٢):
- أولاً: القاضي ينفذ الحكم بنفسه:** وذلك إن أمكنه ذلك، كالعقار وغيره، وأما إن كان ديناً أمر الدائن بقضاء الدين الذي عليه، أو قام بحبسه إلى أن يقضي ما عليه.
- ثانياً: أن يكتب القاضي إلى غيره لينفذ حكمه:** ومثل ذلك كأن يكتب القاضي إلى قاضٍ آخر في بلده أو في بلد آخر ليقوم بتنفيذ الحكم.
- ثالثاً: تعيين قاضٍ خاص للتنفيذ:** وهذا واجب ولي الأمر في تعيين قضاة خاصين لتنفيذ الأحكام، ولا يجوز لغيرهم القيام بالتنفيذ.

الركن الرابع: التحكيم:

والتحكيم في الاصطلاح: كما أورده عبد الكريم زيدان نقلاً عن الفقهاء هو: تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما^(٣)، ويلجأ الإنسان للتحكيم عندما لا يريد اللجوء للقضاء، إما لأن حكم القاضي سيطول، أو أن القاضي ليس عادلاً أو أنه في بلد غير الإسلام، وقاضي البلد غير مسلم، فيلجأ

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨٣، وما بعدها.

(٣) الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدين الحصكفي، ص ٤٧٤.

الخصمان المسلمان لتحكيم من يروونه مناسباً ليحكم بينهم ويحسم النزاع، ولهذا يقول: (كان التحكيم من مرتكزات نظام القضاء في الإسلام)^(١).

فإذا كان التحكيم كذلك فقط اشترط في الحکم عدة شروط منها:

١. الإسلام.

٢. أن يكون أهلاً للقضاء.

٣. إذا أصدر الحکم حكمه، فلا ينقض إلا بما ينقض به قضاء غيره، من قضاة

المسلمين، فإن كان موافقاً للشرع فلا ينقض؛ لأنه حكم صحيح لازم^(٢).

والتحكيم يجري في الأموال وأصنافها من المعاملات، ولا يجوز في حد من حدود الله،

كالقصاص والدية، وغيرها، وذلك لأن التحكيم بمنزلة الصلح، وما يجوز فيه الصلح يجوز التحكيم فيه، ولهذا فهو في المعاملات، ونحوها^(٣).

الركن الخامس: ولاية المظالم أو قضاء المظالم:

ولاية المظالم تشبه إلى حد كبير نظام القضاء الإداري ومجلس الدولة حديثاً، فهي أصلاً

للنظر في أعمال الولاية والحكام ورجال الدولة مما قد يعجز عنه القضاء العادي، وقد ينظر واليها

في المنازعات التي عجز القضاء عن فصلها، أو في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها،

ويجتمع فيها القضاء والتنفيذ معاً^(٤)، وهي تجمع بين سطوة الولاية وعدل السلطان^(٥)، وعرفها

الماوردي بقوله: (ونظر المظالم: هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن

التجادد بالهيبة)^(٦).

(١) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٩١.

(٢) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٩٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(٤) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، (٦٢٥٢/٨).

(٥) موسوعة الإدارة العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، (٣٢٧/١).

(٦) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٧٧.

ولذا يقال: إن الغرض الأساسي من إنشاء قضاء المظالم هو: وقف تعدي ذوي الجاه والسلطان^(١)، ولهذا اشترط للناظر فيها بأن يكون: جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة، وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين^(٢).

ويقول عبد الكريم زيدان في طبيعتها: (من التعريف الاصطلاحي لها، يظهر لنا أنها ليست وظيفة قضائية بحتة، كما أنها ليست وظيفة من وظائف السلطة التنفيذية البحتة، وإنما هي ذات طبيعة مزدوجة من هاتين السلطتين التنفيذية والقضائية)^(٣)، بمعنى: أن وظيفة القضاء تجمع بين أعمال السلطان وسطوته وسلطته بما ينفذ أحكامه بالقوة والسلطة، وبين عدل القاضي وتحريه للعدل وإنصاف المظلومين.

ومن هنا فإن اختصاص ولاية المظالم أشمل وأوسع من القضاء؛ لأنه يدخل فيها صلاحيات سلطة القضاء، كما يدخل فيها اختصاص الأمراء «رئيس الدولة» ورجال السلطة التنفيذية، ولهذا فوالي المظالم، يعينه السلطان أو ولي الأمر، إلا أن التعيين لهذه الوظيفة قد يكون بالعقد الصريح، بمعنى: أن يتم تعيينه كما يعين القاضي، ويجب أن يكون بصورة ضمنية، بمعنى: أن يعين والياً على إمارة من الإمارات، فهذا الأمير المفوض له ولاية النظر في الأمور العامة للناس بحكم ولايتهم، ولهم بعموم هذه الولاية النظر في المظالم ويتمتعون بسلطة والي المظالم دون حاجة إلى تقليد خاص أو إذن خاص من الخليفة^(٤).

اختصاصات والي المظالم^(٥):

لوالي المظالم اختصاصات أوسع من القضاء كما أسلفنا، نبينها في نقاط كما يلي:

- (١) ديوان المظالم، حمدي عبد المنعم، ص ٢١.
- (٢) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٧٧.
- (٣) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٢٩٩.
- (٤) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠١.
- (٥) انظر: المرجع السابق، ص ٣٠٢، وما بعدها.

١. النظر في تعدي الولاة على الرعية.
٢. رد مظالم الدولة في جباية الضرائب.
٣. النظر في حسن قيام كتاب الدواوين بأعمالهم، ويقاس عليهم سائر موظفي الدولة.
٤. رد الغصوب إلى أصحابها، وهي إما غصوب سلطانية كالأملاك المغصوبة، أو غصوب ما تغلب عليه ذوي الأيدي القوية.
٥. النظر في الوقوف العامة والخاصة.
٦. النظر في تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة لضعفهم عن إنفاذه.
٧. النظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسبة من المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر.
٨. النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين.

الركن السادس: الحسبة:

سبق معنا بيان الحسبة والتفصيل فيها في المبحث الذي سبق نظام القضاء^(١)، فلا حاجة لتكرار الحديث عنها، ولكن نحب أن نشير هنا إلى أن الدكتور عبد الكريم زيدان يثبت أن نظام الحسبة نظام خاص، ولكنه يتضمن شيئاً من خصائص القضاء وسلطته، فهو من مرتكزات نظام القضاء عنده، وهي كما ينقل عن الفقهاء واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، ولهذا جعله من أركان القضاء وركائزه، ويرى الباحث أن من خصائص الحسبة والتي هي من خصائص القضاء ما يلي:

١. أن أي نظام إسلامي قائم غايته الأولى رعاية مصالح الناس في العاجل والآجل، لهذا كانت الحسبة تتسم بهذه الخصيصة.
٢. تهدف الحسبة إلى إقامة العدل، ورفع المنكر.
٣. الأوامر والأحكام التي يصدرها المحتسب في حق المحتسب عليه غالباً ما تكون إلزامية، فهو يلزمه بالابتعاد عن المنكر، ولو بالقوة.

(١) راجع في هذا البحث، ص ٣٠٨ وما بعدها، ونظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣١٧، وما بعدها، وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٦٦، وما بعدها.

٤. إنزال العقوبات في حق المخالفين.
٥. يتخذ المحتسب أعواناً، كما يتخذ القاضي أعواناً يتشاور معهم، ويساعدونه في تنفيذ أحكامه.
٦. في الحسبة يتم إقامة نظامها وتعيين القائمين بها من قبل ولي الأمر، كذلك هو في حال القضاء وتنصيب القاضي.
٧. يجوز الادعاء أمام المحتسب، ولكن الادعاء يكون في أمور محدودة، فليس كالقضاء في كل المسائل، وهذا الوصف ذكره عبد الكريم زيدان في أوجه الاتفاق والاختلاف بين القاضي والمحتسب^(١).
٨. للمحتسب أن يلزم المدعى عليه بأداء الحق الواجب عليه إلى مستحقه، وهذا الفعل من خصائص القضاء أيضاً^(٢)، وغيرها من الخصائص التي يتشابه فيها نظام الحسبة والقضاء، فالحسبة لها أركان كما للقضاء أركان، وللمحتسب شروط كما أن للقاضي شروط، وفي الغالب تكاد تكون الشروط هي نفسها مع اختلاف يسير.

الفرع الثالث: علاقة نظام القضاء بالسياسة الشرعية؛

إن الغاية من تشريع الأحكام وسن القوانين الشرعية في الدين الإسلامي، هي: المصلحة العامة للناس، وحفظ الكليات الست للفرد «الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض»، ولأجل حفظ هذه الكليات ورعاية مصالح الأمة، كان لا بد من تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، فإذا اعتدى عليها، كان لولي الأمر تطبيق هذه الأحكام على المعتدي بما يناسب درجة اعتدائه، إن كان على النفس أو الدين أو العرض أو المال، كل بما يناسبه من حكم الشريعة، وفي هذه المسائل وغيرها، تحدثت الدعاوى والخصام، ويحل النزاع، فيكون دور ولي الأمر ممثل بالقضاء الفصل في هذه الخصومات، وتطبيق حكم الشريعة في كل قضية ودعوى ترفع إليه، على أساس من العدل، ولكن

(١) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢١، وأصول الدعوة عبد الكريم زيدان، ص ١٧٢.

(٢) نظر: المرجع نفسه.

يحدث أيضاً أن تواجه القاضي، قضية ليس في حقها نص صريح، أو واقعة استجدت مع تطور الحياة وتطور الزمان والمكان، فلم يعد الحكم السابق يتماشى مع مقتضى العصر وتطوره. وهنا في مثل هذه المستجدات والتطورات والأحداث التي لم يرد النص في حقها، يكون دور القاضي الاجتهاد، ليستنبط الحكم المناسب لهذه القضية والواقعة، وبما يتماشى مع الشريعة الإسلامية وغايتها، وهذا الاجتهاد المبني على قواعد الشريعة، وأصولها العامة، وغايته رعاية مصالح الناس، هو ما يطلق عليه السياسة الشرعية، وهي التي تكون في الأمور التي لم يرد في حقها حكم، ومن هنا ففعل القاضي المسمى بالاجتهاد، هو في الأساس سياسة شرعية غايته، رعاية مصالح الناس وفصل الخصومات وفض النزاع بالعدل، ولهذا فعلاقة القضاء بالسياسة الشرعية، وطيدة ومتلازمة معه لا تكتمل إلا به، نبينها من خلال ما يلي:

أولاً: من خلال التصاق القضاء بالسياسة الشرعية وملازمته لها:

ففي تعريف عبد الرحمن تاج للسياسة الشرعية يقول: (هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعاتها وقضائها)^(١)، وبهذا فهو يجعل السلطة القضائية جزءاً من السياسة الشرعية، التي تشمل كل جوانب الحياة، ويبين ذلك عند سرده للسلطات الثلاث، بل ويعدّها سياسات، فيسميها: «سياسة دستورية، وسياسة تشريعية، وسياسة قضائية»، ومن ثم يقول: وسياسة تشريعية: تتعلق بسن القوانين وإنشاء الأحكام التي تتبعها السلطات المختلفة في تصريف شؤون الأمة، وسياسة قضائية تختص بتطبيق تلك القوانين والأحكام على الحوادث والقضايا، بالطريقة التي يسار عليها في هذا التطبيق^(٢).

ونلاحظ في كلامه، أنه يطلق لفظ «سياسة» على القضاء، وهذا يثبت مدى صلة القضاء بالسياسة الشرعية وعلاقته بها، ومن ثم إن نظرنا إلى موضوع السياسة الشرعية، وجدنا أن موضوعها كما بين ذلك عبد العال عطوة: (أفعال المكلفين وشؤونهم، التي لم يرد بحكمها نص، أو

(١) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٨.

(٢) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص ٨.

التي من شأنها التغيير والتبديل، من حيث ما يعرض لها من أحكام تدبر بها شؤون الأمة بما يحقق مصلحتها، ويتفق مع أحكام الشريعة وقواعدها العامة^(١)، ومن موضوعات ومباحث السياسة الشرعية الوقائع المتعلقة بالنظم القضائية وطرق القضاء، والتي أسماها «السياسة القضائية في الإسلام»، ويسميتها البعض كما يقول علم القضاء^(٢)، ومعنى هذا أن السياسة الشرعية تحصل بالاجتهاد، كما أن في القضاء يشترط في القاضي الذي يتولى القضاء أن يكون مجتهداً، ولهذا يذهب عبد الكريم زيدان إلى أنه: (لا يجوز تولية المقلد عند وجود المجتهد)^(٣)، وذلك لأن كثيراً من القضايا مما لم يرد بحكمها نص، أو التي من شأنها التغيير والتبديل، ولا بد من اجتهاد القاضي في استنباط الحكم الموافق للشريعة الإسلامية، والذي به يدبر شؤون الأمة بما يحقق مصلحتها وفض النزاع، ولو رجعنا إلى تعريف عبد الرحمن تاج للسياسة الشرعية، لوجدنا أن أساس السياسة الشرعية، ومرتكزات السلطات الإسلامية ثلاث تتفرع عن السلطة الدستورية، وهي:

السلطة التشريعية: والذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا، وسلطتهم لا تعدو عن أمرين: أما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعلمهم قياسه على ما فيه نص، واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون تطبيق النص صحيحاً، وإذا لم يوجد نص في هذا القانون كان لرجال التشريع الإسلامي مجال نصوص القانون الأساسي فيشرعون الأحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص^(٤).

السلطة القضائية: الذي يتولى هذه السلطة في الإسلام هم رجال القضاء، وقد روعي في الحكومات الدستورية الحاضرة أن يكون رجال القضاء غير رجال التشريع تطبيقاً لمبدأ الفصل بين السلطات ولكن في صدر الإسلام كانت السلطة التشريعية والقضائية تجتمع في يد واحدة؛ لأن

(١) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٥٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٠.

(٤) انظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية، عبد الوهاب خلاف، ص ٤٩.

ال خليفة كان يتولاها، فإن وجد نصاً قضى به، وإن لم يجد يستشير الفقهاء والمفتين من الصحابة بالقضاء، فكان رجال القضاء من المجتهدين الذين لهم السلطة التشريعية، وكان قانونهم هو كتاب الله والسنة الصحيحة وما يستقر عليه رأي جماعة التشريع^(١)، وعلاقة هذه بسابقتها: أن الأولى تسن الأحكام وتشرعها، وسلطة القضاء تطبق تلك الأحكام في القضايا التي تواجهها.

السلطة التنفيذية: أما رجال السلطة التنفيذية فهم ولاة الأمصار وقواد الجيوش وجباة الضرائب ورجال الشرطة وسائر عمال الحكومة^(٢)، وعلاقة هذه السلطة بالسلطة القضائية، أن رجالها هم من عليهم تنفيذ أحكام القضاء، بقوة رجالهم وسلطتهم، فهذه السلطات الثلاث، هي ركائز للسياسة الشرعية، وبها يتم تنظيم الدولة وسياستها، على أساس من العدل، ورعاية المصالح العامة، ومن هنا فالقضاء لصيق جداً بالسياسة الشرعية لا ينفك عنها ولا يستقيم إلا بها، فالقضاء سياسة على وجه الإلزام، غايته الفصل بين المتنازعين بالعدل، وجلب المصلحة ودرء المفسدة.

ثانياً: من حيث طبيعة نظام القضاء وطريقة عمله:

أن نظام القضاء أو إن صح لنا القول: «السياسة القضائية» هي: سلطة سياسية من الأساس، فلم يرد في تكوين القضاء نص أو دليل، فقد كان يباشره النبي ﷺ بنفسه، وولاه غيره لمباشرته، كما فعل مع علي عليه السلام ومعاذ بن جبل عليه السلام عندما أرسلهما إلى اليمن^(٣)، وكذلك باشره أبو بكر عليه السلام من بعده، وفي خلافة عمر بن الخطاب عليه السلام تم إسناد هذا العمل إلى من هم أهل له؛ بسبب انشغال عمر عليه السلام بالفتوحات والحرب، وبسبب اتساع أركان الدولة الإسلامية، فكان لا بد من إدارة شؤون الناس، والنظر في قضاياهم والحكم بينهم بالعدل، فولى أناساً ذوي كفاءة، ليقوموا بوظيفة القضاء عنه في الأمصار الإسلامية، وهذا الفعل من عمر عليه السلام هو من قبيل السياسة الشرعية، وهذا الفعل غايته رعاية مصالح الناس، والنظر في شؤونهم، وسرعة الحسم في القضايا.

(١) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) انظر: صحيح البخاري، (١٦٢/٥)، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، حديث رقم (٤٣٤٧)، وباب بعث علي بن أبي طالب عليه السلام إلى اليمن، (١٦٣/٥)، حديث رقم (٤٣٤٩)..

فالساسة القضائية: تختص بكيفية تنظيم القضاء في الدولة ووضع الأجهزة الخاصة بذلك، من أجل تطبيق الأحكام الشرعية على الحوادث والقضايا التي تظهر من حين لآخر، واتخاذ الطرق والوسائل العلمية الحديثة والمناسبة لتنفيذ تلك الأحكام على الأمور المستجدة بحسب الأحوال والأزمان والأمكنة^(١).

ولهذا فالقضاء من واجبات السلطان ووظيفة من وظائف الحكومة المتمثلة برئيس الدولة، ولكن حينما كثرت مهامه وانشغل بأمور الدولة الأخرى صعب عليه القيام بهذا الواجب فكان دور ولي الأمر في الدولة «رئيس الدولة، الخليفة، السلطان... إلخ»، أو من ينوب عنه «وزراء، وولاة الأمصار، وأمراء، وغيرهم»، تعيين من يقوم بهذا الواجب نيابة عنه فكان القاضي هو القائم بأعمال القضاء ومن ثم نشأ نظام القضاء بالكيفية التي هو قائم بها الآن^(٢)، فكان هذا الفعل من ولي الأمر هو اجتهاد سياسي راعى فيه المصلحة العامة للعامة، ولأن أعمال الدولة وتدبير شؤونها هي لب السياسة، وأصلها، وهي من أعمال ولي الأمر، ووظيفة القضاء هي من أعماله في الأساس، وهي تدبير أيضاً لشؤون الدولة بالعدل، وفصل النزاع داخل البلاد المسلمة، ولهذا فالقضاء فرع من فروع السياسة الشرعية، يستمد أسسه وأصوله وقواعده من السياسة الشرعية، وكلاهما يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة والكلية، لا يخالفان دليلاً جزئياً قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة، ومن هذه القواعد التي تستند لها السياسة الشرعية، وهي أيضاً من أسس وقواعد السياسة القضائية ما يلي:

١. **التصرف على الرعية منوط بالمصلحة:** فالرعية هنا هم عموم الناس، وكل تصرف من ولي الأمر «الخليفة أو من ينوب عنه أو من ولي من أمرهم في شيء» يجب أن تكون غايته المنفعة والمصلحة، سواء كانت دنيوية أو أخروية، وهذه الغاية هي ما تهدف إليها السياسة الشرعية يقول عبد الكريم زيدان: **(فهذه القاعدة تبين أصلاً عظيماً من أصول السياسة**

(١) انظر: السياسة القضائية في عهد عمر بن الخطاب، محمد الرضا، ص ١٨٨، سياسة عمر بن عبد العزيز

القضائية، ماجد بن محمد الحسن، ص ٢٤.

(٢) انظر: نظام القضاء، عبد الكريم زيدان، ص ٣٤.

الشرعية، والحكم الصالح، وبناء على هذه القاعدة لا يجوز لولي الأمر أن يعين في الوظائف إلا الكفو الأمين^(١)، وفي الحديث عن النبي ﷺ: ((مَنْ وُلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ))^(٢).

فهي أصل من أصول السياسة الشرعية، والحكم الصالح، ومن الحكم الصالح حكم القضاء، وكذلك من تعيين ولي الأمر للوظائف، تعيينه لوظيفة القضاء، لذا عليه تعيين الأصلح لهذه الوظيفة، يقول ابن تيمية: (وَهَذَا وَاجِبٌ عَلَيْهِ. فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْبَحْثُ عَنِ الْمُسْتَحَقِّينَ لِلْوَلَايَاتِ مِنْ نُوَابِهِ عَلَى الْأَمْصَارِ؛ مِنَ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ هُمْ نَوَابِ ذِي السُّلْطَانِ، وَالْقَضَاةِ، وَنَحْوِهِمْ، وَمِنْ أَمْرَاءِ الْأَجْنَادِ وَمَقْدَمِيِّ الْعَسَاكِرِ الصَّغَارِ وَالْكَبَارِ، وَوَلَاةِ الْأَمْوَالِ: مِنَ الْوُزَرَاءِ، وَالْكَتَّابِ، وَالشَّادِيَيْنِ، وَالسُّعَاةِ عَلَى الْخَرَاجِ وَالصَّدَقَاتِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي لِلْمُسْلِمِينَ، وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ، أَنْ يَسْتَنْبِطَ وَيَسْتَعْمَلَ أَصْلَحَ مَنْ يَجِدُهُ؛ وَيَنْتَهِي ذَلِكَ إِلَى أَيْمَّةِ الصَّلَاةِ وَالْمُؤَدِّبِينَ، وَالْمَقْرِنِينَ، وَالْمُعَلِّمِينَ، ...) ^(٣)، لذا علي ولي الأمر تعيين من يقوم بالعدل والإنصاف ودفع الظلم عن المظلومين، ورد الحقوق لأصحابها؛ حتى لا يكون ولي الأمر غاش لرعيته، ويكون القاضي غاش هو الآخر فمن ولي من أمر المسلمين شيء فعشهم كانت النار مثواه كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ: ((مَنْ وُلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَغَشَّاهُمْ فَهُوَ فِي النَّارِ))^(٤).

من هنا نجد أن هذه القاعدة هي من قواعد السياسة الشرعية وركيزة من ركائزها الأساسية، وغاية من غايات السياسة الشرعية ألا وهي رعاية مصالح الناس.

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک، (١٠٤/٤)، كتاب الأحكام، حديث رقم (٧٠٢٤)، وقال حديث صحيح.

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص (٧-٨).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (١١/٤)، باب من اسمه الحسين، حديث رقم (٣٤٨١)، وصححه الحاكم

في الترغيب، (٢٥٦/٢)، حديث رقم (٢٢٠٦).

٢. لا ضرر ولا ضرار: وهذه قاعدة من قواعد السياسة الشرعية، وهي من قواعد القضاء أيضاً، وتشتمل على حكيمين كما يبين عبد الكريم زيدان، الأول: أنه لا يجوز الإضرار ابتداءً، كأن يضر الإنسان شخص آخر في ماله أو عرضه أو في نفسه، وخاصة إن كان الضرر ممنوع، أما الحكم الثاني: لا يجوز مقابلة الضرر بضرر آخر، لذا يقول عبد الكريم زيدان: (إذ على المتضرر أن يراجع القضاء لتعويض ضرره)^(١).

ومما سبق يتبين أن القضاء بنظامه القائم، بكيفيته وطرقه، يستند للسياسة الشرعية، ويقوم عليها، بل إنه فرع من فروع السياسة الشرعية، وهو ولاية بحد ذاته، ووظيفة من وظائف الحاكم، غايته رعاية مصالح الناس وتدبير شؤونهم على أساس من العدل، ولا يمكن للقاضي أن يستغني عن أحكام السياسة الشرعية في قضائه، وخاصة في العصر الحديث، لما فيه من مستجدات ووقائع، ليس لها أحكام ونصوص.

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٨٣.

المبحث الثالث

جهوده في نظام الحكم والنظام الاقتصادي ونظام الجريمة

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول:** نظام الحكم وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثاني:** النظام الاقتصادي وعلاقته بالسياسة الشرعية.
- **المطلب الثالث:** نظام الجريمة والجهاد وعلاقتهما بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول

نظام الحكم وعلاقته بالسياسة الشرعية

مَهَيَّنًا:

علمنا أن المجتمع ضروري للإنسان، وأن هذا الإنسان مدني بطبعه، وفي هذا المجتمع عرفنا كيف أن الإسلام بناه على أساس من التكافل الاجتماعي القائم على «نظام الأخلاق»، وعرفنا أيضاً دور العلماء في تعليم الناس دينهم وما جهلوه من تعاليمه، وكان هذا دورهم عبر «نظام الإفتاء»، وبيننا أن هنالك من ينخرط في أوساط هذا المجتمع وهم ضعاف الإيمان، يمارسون المعصية ويرتكبون المنكرات، إما بجهل أو بتجاهل لنهي الشرع، فكان لا بد من «نظام الحسبة» الذي بدوره ينهي عن المنكر إذا ظهر فعله ويأمر بالمعروف إذا ظهر الترك له، ورغم ذلك، لا بد من أن يدب الخصام وتحصل النزاعات والمخالفات أوساط المجتمع المسلم، لذا كان لا بد من أن يحل هذا الخصام ويفصل بين المتنازعين، بالعدل وإنصاف المظلوم ومحاسبة الظالم، كي يظل المجتمع على مستوى من الاستقرار والحياة الرغيدة، لذا كان هنالك «نظام القضاء»، ولكن مع تواجد هذه الأنظمة في المجتمع إلا أنها لا تستقيم لوحدها ولا يحدث استقرار المجتمع بها وحدها، ولا تتكون تلك الأنظمة من أساسها إلا عبر نظام لهذا المجتمع، ومنه تتفرع هذه الأنظمة، وهذا النظام هو «نظام الحكم»، وهو: نظام الدولة، وعبره يتم تنظيم شؤون المجتمع، وهذا المجتمع وهذا النظام، لا بد له من سلطان «رئيس»؛ لذلك يقول عبد الكريم زيدان: (إن وجود رئيس للمجتمع ضروري لبقائه ونظامه)^(١)؛ ويعلل تلك الضرورة بقوله: (لأنه يستطيع أن يحمل الناس على طاعة النظام وعدم الخروج عليه)، وبهذه الطاعة للنظام والالتزام به يتجنبون حياة الفوضى والاضطراب، وتحصل المصلحة، وتدرأ المفسدة، ولهذا يقول ابن تيمية: (بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد عند الاجتماع من رئيس)^(٢).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٥.

(٢) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص ١٢٩.

فوجود الرئيس شرط لتواجد وقيام الدولة، لذا يقول عبد الكريم زيدان مؤكدا لهذه الحقيقة مبين أهمية الرئيس للمجتمع وقيام الدولة، فيقول: (وإذا وجد رئيس للمجتمع أمكن عند ذلك أن يأخذ المجتمع شكل دولة على نحو ما؛ لتوافر عناصر الدولة من إقليم وسكان ونظام وحاكم يباشر السلطة في المجتمع، ويحمل الناس على عدم الخروج على أحكامه)^(١).

المقصود بنظام الحكم:

يقول عبد القادر عودة: (أما نظام الحكم فهو: النظام الذي تتبعه الجماعة في حكم نفسها، أي في اختيار حكامها ورؤساء الدولة فيها وهو النظام الذي يحدد حقوق الحكام ورؤساء الدول وواجباتهم)^(٢)، ومن خلال هذا التعريف يفهم أن نظام الحكم: قواعد يلتزم بها الأفراد في اختيار من يرأسهم، فإذا ما تم اختيار الرئيس، يكون في هذا النظام قواعد تبين حقوق هذا الرئيس، وتعاليم توضح واجبات الرئيس، ولذا فهو قصر هذا النظام على الرئيس، وما يتعلق به، من كيفية اختياره، وبينها بقوله: حقوقه وواجباته فقط.

كما يعرف نظام الحكم في الإسلام بأنه هو: (نظام يقوم على شريعة الإسلام، تنفيذاً وتطبيقاً)^(٣)، وهذا التعريف إنما يبين الكيفية التي يعمل بها، أو يحدد مقومات هذا النظام والأحكام والتشريعات التي يستند إليها.

ويعرفه عبد الكريم زيدان بقوله: (مجموعة من القواعد والأحكام التي تتعلق بالحاكم - أي: رئيس الدولة-، وتبين كيفية اختياره ومركزه القانوني، وعلاقة الأمة به، والأغراض التي يهدف إليها الحكم، ونحو ذلك)^(٤)، فنظام الحكم عند عبد الكريم زيدان، قواعد وأحكام تنظم عملية اختيار رئيس الدولة، وتحدد موقعه في الدولة، وتبين مهامه وواجباته، وعلاقته بالأفراد، وتبين كذلك غرضه من الحكم، والتي منها رعاية مصالح الأمة، بما ينفعهم.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم، ص ١٩٥.

(٢) الإسلام وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة، ص ١٠٥.

(٣) الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جمال المراكبي، ص ٤٢.

(٤) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٥.

ولهذا فديننا الإسلامي جاءت فيه من القواعد والأحكام التي تكون نظاماً خاصاً للحكم في الإسلام، ف نجد القرآن الكريم يأمر بالشورى، وطاعة الحكام، والحكم بما أنزل الله، وفي السنة ترد ألفاظ الأمير والإمام والبيعة، وفي اجتهاد الفقهاء الكثير من القواعد الموافقة للشريعة الإسلامية المتعلقة بالحكم، كما أن أكبر دولة قامت على أساس نظام الحكم الإسلامي هي الدولة الإسلامية والذي تولى رئاسة هذه الدولة الإسلامية وتأسيسها النبي ﷺ، والهدف الذي سارت إليه هذه الدولة الدعوة إلى الله، ودستور هذه الدولة وقانونها الخالد، معجزة من الله سبحانه وتعالى أنزله منهاجاً هادياً، وشافياً لأدواء البشر، والسلطات العامة في هذه الدولة نابعة من هذا الدستور الإلهي، تطبقه وتنفذه ولا تحيد عنه، وهكذا سار الخلفاء من بعده على نفس النظام، وزادوا فيه أنظمة طبقاً لما تلزم الحاجة إليه، ودعت إليه التطورات والتغيرات والتوسع للدولة الإسلامية^(١).

مما سبق ندرك أن هنالك نظام حكم إسلامي أرسى قواعده نبينا ﷺ، ووضع معالمه لمن يليه ويخلفه، وسار على هذا النهج صحابته رضوان الله عليهم من بعده، وهذا النظام والذي بينا مفهومه كما عرفه عبد الكريم زيدان وعرفنا غايته المتمثلة في إسعاد الإنسان في العاجل والآجل، لا بد أن يكون لهذا النظام مقومات، وأركان، وفيما يلي سرد لتلك الفروع ومن ثم يكون لنا تفصيل لها وهي كما يلي:

١. الفرع الأول: الخليفة.
٢. الفرع الثاني: الشورى.
٣. الفرع الثالث: الخضوع لسلطان الإسلام.
٤. الفرع الرابع: مقاصد الحكم في الإسلام.
٥. الفرع الخامس: علاقة نظام الحكم بالسياسة الشرعية.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٦، الخلافة الإسلامية، جمال المراكبي، ص ٣٤.

الفرع الأول: الخليفة:

أولاً: التعريف بالخليفة:

الخليفة في اللغة: يقال: خلف فلان فلاناً، إذا كان خَلِيفَتُهُ، ويقال خَلَفَهُ في قومه خِلَافَةً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٢] (١)، وخصه ابن دريد الأزدي (٢) في الخلافة فقال: (الخلافة: معروفة خلف فلان فلاناً، إما بعده أو معه، فهو خليفة له، وجمعها «خلائف»، وجمع خليف: «خلفاء»، والخلافة: الإمارة وهي الخليفة: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لولا الخليفة لأذنت) (٣).

وهي عند أبو البقاء الكفوي: (نيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه «كما خلف هارون موسى»، وإما لموته «كما خلف أبا بكر رضي الله عنه، محمد صلى الله عليه وسلم»، وإما لعجزه، وإما لتشريف المُسْتَخْلَفِ ومن التشريف استخلاف الله عباده في الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، فهو تشريف من الله لآدم عليه السلام، وهي من الله للأنبياء لذلك يقول: وَخَلِيفَةَ اللَّهِ: كل نبي أستخلفهم الله في عمارة الأرض، وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وتنفيذ أمره فيهم، لا حاجة به تعالى إلى من ينوبه والخليفة عنده: السلطان الأعظم) (٤).

والخليفة: لقب أُطلق على حُكّام المسلمين في العصور الماضية، والهاء فيه للمبالغة، فهو إمام ليس فوقه إمام، والخلفاء الراشدون: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم أجمعين (٥)، وأول من لقب بلقب خليفة هو: الخليفة أبو بكر رضي الله عنه، ومن الألقاب المماثلة له: أمير المؤمنين، وأول

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الفارابي، (١٣٥٦/٤)، مادة (خلف).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ولد بالبصرة سنة ٢٢٣هـ، وله من الكتب: «الجمهرة في اللغة، والاشتقاق، والخيل الكبير، الأنواء، وغيرها»، توفي سنة ٣٢١، انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، كمال الدين الأنباري، ص ١٩٣.

(٣) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد الأزدي، (٦١٦/١)، مادة (خلف).

(٤) الكليات، ص ٤٢٧، فصل (الخاء)، مادة (خلف).

(٥) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد، (٦٨٦/١)، مادة (خلف).

من لقب به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن بعده عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومنها أيضاً الإمام، وأول من دعي به الإمام علي رضي الله عنه، ومنها السلطان والملك والحاكم والولاية وفي المصطلح المعاصر هو: رئيس الدولة.

ومن مفهوم الخليفة في اللغة العربية، واضح أن الخليفة والخلافة، تشير إلى قيام شخص محل شخص آخر أو قيام جماعة مقام جماعة أخرى، ويكون بالنيابة، أو الاختيار، أو الحلول بالتوالي، وليس في معنى الكلمة «خلافة» أي إشارة إلى ما جاء في معاني «الملك والسلطة والإمارة والإمامة والولاية» من القدرة والتصرف والتدبير^(١).

وبهذا فالخليفة هو: من يخلف غيره إما لموته: كما خلف أبو بكر رضي الله عنه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو يخلفه في غيبة: كما خلف هارون موسى عليهما السلام في غيابه، أو يخلفه لحاجة المستخلف إلى الاستخلاف: كما استخلف الرسول صلى الله عليه وسلم علياً في مكة ليرد الودائع لأصحابها، وكل هذه منتفية في حق الله تعالى، وهو منزه عنها.

وهناك من يرى أن الخلافة نيابة عن الله تعالى^(٢)، وقد وجد هذا الاتجاه معارضة شديدة، لأن هذا يتنافى مع كمال الله تعالى فالله تعالى حاضر لا يغيب، ولذلك يقول ابن تيمية

(١) انظر: الخلافة الإسلامية، جمال المراكبي، ص ٤٥.

(٢) ذهب الأعلى المودودي: إلى أن تصور الخلافة الذي جاء في القرآن هو: أن كل ما يناله الإنسان على وجه الأرض من طاقات وقدرات ليس إلا هبة من الله تعالى وقد جعل الله الإنسان في منزلة يستخدم فيها الهبات والعطايا الممنوحة له من الله في أرضه وفق مرضاة الله، وعلى هذا فالإنسان هنا ليس هو السلطان المالك نفسه، وإنما هو خليفة المالك الأصلي، واستشهد بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، ومن ثم يقول وكل أمة تحظى بنصيب من السلطة في بقعة من بقاع الأرض إنما هي في الحقيقة خليفة لله فيها قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة يونس: ١٤]، ثم إنه لم يسند تلك الخلافة لشخص أو فرد بعينه بل إن مناطها هو للجماعة بجملة أفرادها فكل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة عن الله وليس لواحد من البشر أو طبقة من الطبقات أي حق في سلب المؤمنين سلطتهم في الخلافة وتركيزها في يديه، ومن ثم يقول: كذلك ما من شخص يستطيع أن يدعي أن خلافة الله تخصه هو دون سائر المؤمنين وهذا هو ما يميز الخلافة الإسلامية، ثم أنه يرى أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمراد في ذلك خلافة حكومة الأرض ومملكتها، للاستزادة انظر: الخلافة والملك، للمودودي، =

«رحمه الله»: (وقد ظن بعض القائلين الغالطين أن «ال خليفة» هو: الخليفة عن الله، مثل: نائب الله؛ وزعموا أن هذا بمعنى أن يكون الإنسان مستخلفاً، ومن ثم يقول: والله لا يجوز له خليفة؛ ولهذا لما قالوا لأبي بكر رضي الله عنه: يا خليفة الله، قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم حسبي ذلك، بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((اللهم أنت صاحب السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا))^(١)، وذلك لأن الله حي، شهيد، مهيم، قيوم، رقيب، حفيظ، غني عن العالمين، ليس له شريك، ولا ظهير، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه)^(٢).

ثانياً: الخليفة في الاصطلاح:

هنالك تعاريف كثيرة للخليفة، ذكرها العلماء، تختلف في ألفاظها، وتتفق في دلالتها، كثيراً ما ترد مرادفة للإمامة ومن هذه التعاريف:

١. قيل أنها: (رئاسة الدولة الإسلامية)^(٣).
٢. وجعلها الماوردي مرادفة للإمامة فقال: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا)^(٤)، وبهذا الترادف عرفها كثير من العلماء.
٣. ويعرف الجويني^(٥) الإمامة بقوله: (الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا)^(٦).

= صد ١٩، وما بعدها، وانظر: الحكومة الإسلامية، للمودودي، ص ٨٧، وما بعدها، الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، صد ١٧٢.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، (٩٧٨/٢)، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج، (١٣٤٢).

(٢) انظر: مجموعة الفتاوى، لأبن تيمية، (١٢١/٥-١٢٢).

(٣) نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، طاهر القاسمي، ص ١١٩.

(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

(٥) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، الفقيه الشافعي

الملقب بإمام الحرمين، له من المؤلفات الكثير أشهرها: التفسير الكبير، والتبصرة، والتذكرة، وغيث الأمم في

التيث الظلم، توفي سنة ٤٣٤ هـ، بنيسابور، انظر: وفيات الأعيان، أبو العباس البرمكي، (٤٧/٣).

(٦) غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني، ص ٢٢.

٤. وهي عند ابن خلدون: (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية والدينية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(١).

٥. وقال محمد رشيد رضا: (الْخَلَاةُ، وَالْإِمَامَةُ الْعُظْمَى، وَإِمَارَةُ الْمُؤْمِنِينَ، ثَلَاثُ كَلِمَاتٍ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ، وَهُوَ رِئَاسَةُ الْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْجَامِعَةِ لِمَصَالِحِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا)^(٢).

٦. وعرف الخليفة بأنه: (حاكم الدولة الإسلامية)^(٣)، ومن ثم يعرفون حاكم الدولة الإسلامية على أنه: (ذلك الشخص الموثوق به كفاية وعقلاً وتقوى وشجاعة وقدرة في تحمل وأداء ما أنيط به من مهام جسام، تتناسب مع علو منصبه الذي يجمع فيه بين حماية المصالح الدينية وسياسة المصالح الدنيوية، وتوحيد الجهود الإنسانية نحو عبودية الخالق، وإقرار قيم الفضيلة والسلام والعدل، وإذا ما نظرنا إلى هذا التعريف لوجدنا أنه يعدد فقط شروط من يتولى الخلافة، ويذكر أوصافه ومهامه، فهو بذلك يعدد شروط حاكم الدولة الإسلامية، ومن ثم يقول: وحاكم الدولة الإسلامية هو صاحب السلطة العليا في الأمة المتمثلة في الحكومة الإسلامية الشرعية، ومن ألقابه، الخليفة وأمير المؤمنين والإمام)^(٤).

ثالثاً: الخليفة عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يجعل الدكتور عبد الكريم زيدان الخليفة عند إطلاقه مرادف للإمارة والإمامة، ولهذا فهو يفسر تولي الخلافة بالإمارة، فيقول: (يراد بالخليفة عند الإطلاق: مَنْ يتولى إمرة المسلمين)^(٥)، إذن فهو أمير المسلمين، أو «أمير المؤمنين»، ومن ثم يخص هذه الإمارة بالرئاسة للدولة

(١) تاريخ ابن خلدون، ص ٢٣٩، ومقدمة ابن خلدون، ص ١٩٠.

(٢) الخلافة: ص ١٧.

(٣) موسوعة الإدارة العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتنمية جامعة الدول العربية، ص ١٧٢.

(٤) انظر: المرجع نفسه.

(٥) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٦.

الإسلامية، وبهذا فالخليفة عند عبد الكريم زيدان إذا ما أطلق هو: رئيس الدولة الإسلامية، كما إنه جعل الخليفة مرادف للإمامة، فقال: (ويسمى أيضاً بالإمام، فهو رئيس لدولة موصوفة بوصف الإسلام، أي: قائمة على أسسه ومصبوغة بصبغته، وتطبق أحكامه، والخليفة هو الحارس لبقاء صفتها)^(١)، وعلى هذا فالخليفة عند عبد الكريم زيدان، هو: رئيس الدولة الإسلامية، القائم بحراسة الدين، وهذه الحراسة، متمثلة في تطبيقه والعمل بمقتضى أحكامه، وبهذا فهو يتفق مع الماوردي وابن خلدون من أن الخليفة هو: المكلف بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وبهذا فهو خليفة لرسول ﷺ، للقيام بهذا العمل من بعده، كما كان أبو بكر رضي الله عنه خليفة له، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، خليفة لأبي بكر رضي الله عنه، وهكذا.

وجوب نصب الخليفة:

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (نصب الخليفة الذي يتولّى الحكم وإدارة شؤون الناس من فرائض الإسلام التي دلّ عليها القرآن والسنة والإجماع وطبيعة أحكام الشريعة الإسلامية)^(٢)، ولهذا فهو يوافق ما ذهب إليه ابن تيمية من وجوب نصب الخليفة، وأنها من أعظم واجبات الدين الذي لا يقوم إلا بها، فيدلل على وجوب نصب الخليفة من القرآن والسنة والإجماع، كما يلي:

أولاً من القرآن^(٣): يدل عليه ما ذكره القرآن من وجوب الطاعة لأولي الأمر، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، وفي تفسير هذه الآية لمحمد رشيد رضا كلام جميل لمعنى الطاعة لله ورسوله وأولي الأمر حيث قال: (فإِطَاعَةُ اللَّهِ هِيَ الْأَخْذُ بِكِتَابِهِ كُلِّهِ، وَفِيهِ مَا رَأَيْتَ مِنَ النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِلَافِ وَالنَّفَرِ فِي الدِّينِ. وَإِطَاعَةُ رَسُولِهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ هِيَ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ، وَإِطَاعَةُ أُولِي الْأَمْرِ هِيَ: الْعَمَلُ بِمَا يَنْفَعُ أَهْلَ الْحَلِّ

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٩٧.

وَالْعُقْدِ وَأُولُو الشَّانِ مِنْ عُلَمَائِنَا وَرُؤَسَائِنَا بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ بَيْنَهُمْ فِي أَمْرِ اجْتِهَادِيٍّ، عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْأَصْلَحُ لَنَا الَّذِي يَسْتَقِيمُ بِهِ أَمْرُنَا، فَإِنْ وَقَعَ التَّنَازُعُ وَالْإِخْتِلَافُ وَجَبَ رُذُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَتَحْكِيمُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فِيهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتِمَادَى الْمُسْلِمُونَ عَلَى التَّفَرُّقِ وَالْإِخْتِلَافِ بِحَالٍ.

هَذَا حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي أَبْطَلَهُ التَّقْلِيدُ بِمَا جَعَلَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَبَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاجْتِمَاعِ رَأْيِ أَوْلِي الْأَمْرِ وَالشَّانِ مِنَ الْحُجْبِ حَتَّى صَارَ بِهِ الْمُسْلِمُونَ شِيَعًا فِي أَمْرِ الدِّينِ، هَذَا خَارِجِيٌّ وَهَذَا شِيَعِيٌّ، وَهَذَا كَذَا وَهَذَا كَذَا، وَشِيَعًا فِي أَمْرِ الدُّنْيَا، هَذَا يَتَّبِعُ سُلْطَانَهُ وَيُحَارِبُ لِأَجْلِ هَوَاهُ جَمَاعَةٌ الْمُسْلِمِينَ، وَهَذَا يَتَّبِعُ سُلْطَانًا يَعْصِي فِي طَاعَتِهِ نُصُوصَ الدِّينِ، وَقَدْ أَفْضَى الْخِلَافُ إِلَى غَايَةٍ هِيَ شَرُّ الْغَايَاتِ، وَخَاتِمَةٌ هِيَ سُوَأَى الْخَوَاتِمِ؛ وَهِيَ السُّكُوتُ لِكُلِّ مُبْتَدِعٍ عَلَى بُدْعَتِهِ، وَالرِّضَا مِنْ كُلِّ مُقَلِّدٍ بِجَهَالَتِهِ، وَاتِّفَاقُ سَوَادِ الشَّيْعِ كُلِّهَا عَلَى الْإِنْكَارِ وَالتَّشْنِيعِ عَلَى مَنْ يَدْعُو إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ^(١)، وَقَالَ ابْنُ كَثِيرٍ: (وَالظَّاهِرُ وَاللَّهِ أَعْلَمُ أَنَّهَا عَامَةٌ فِي كُلِّ أَوْلِي الْأَمْرِ مِنَ الْأَمْرَاءِ وَالْعُلَمَاءِ)^(٢)، وَقَالَ الرَّازِي: (وَالْمُرَادُ بِأَوْلِي الْأَمْرِ الْعُلَمَاءُ فِي أَصْحَاقِ الْأَقْوَالِ؛ لِأَنَّ الْمُلُوكَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَةُ الْعُلَمَاءِ وَلَا يَنْعَكُسُ)^(٣)، يَقُولُ مُحَمَّدٌ رَشِيدٌ رِضَا مَعْلَقًا عَلَى قَوْلِ الرَّازِيِّ: (فَقَدْ حَقَّقَ أَنَّ الْمُرَادَ بِأَوْلِي الْأَمْرِ أَهْلَ الْحُلِّ وَالْعُقْدِ الَّذِينَ يُمَثِّلُونَ سُلْطَةَ الْأُمَّةِ)^(٤).

ثَانِيًا: السُّنَّةُ الْقَوْلِيَّةُ^(٥): حَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ: ((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً))^(٦)، وَوَجْهُ الدَّلَالَةِ هِيَ فِي قَوْلِهِ ﷺ «وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ»، يَقُولُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الْكَرِيمِ زَيْدَانُ: (أَيُّ بَيْعَةِ إِمَامَةٍ)، وَهَذَا صَرِيحُ الدَّلَالَةِ عَلَى وَجُوبِ تَنْصِيبِ الْخَلِيفَةِ «الْإِمَامِ»، وَفِي حَدِيثِ نَقْضِ عَرَى الْإِسْلَامِ يَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ: ((لَتُنْقَضَنَّ عَرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ، فَكَلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالْأَيِّ تَلَمَّهَا،

(١) تفسير المنار، (٩/٣).

(٢) تفسير ابن كثير، (٣٠٤/٢).

(٣) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (٤٠٠/٢).

(٤) الخلافة، ص ٢٢.

(٥) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٧.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، (١٤٧٨/٣)، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم (١٨٥١).

وَأَوْلَهُنَّ نَفْضًا الْحُكْمُ وَأَخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ^(١)، والحكم هنا: الحكم على منهج الإسلام، ولا بد من حاكم حتى يقيم ذلك الحكم ويطبقه في المجتمع الإسلامي، ولذلك يقول عبد الكريم زيدان: (ويدخل فيه بالضرورة وجود الخليفة الذي يقوم بهذا الحكم، ونقضه يعني التخلي عنه وعدم الالتزام به، وقد قرن بنقض الصلاة وهي واجبة فدلّ على وجوبه)^(٢).

ثالثاً: السنة الفعلية: أما من السنة الفعلية فهو كما بين ذلك عبد الكريم زيدان من تأسيس النبي ﷺ لأول دولة إسلامية في المدينة، بعد أن مهد لها في مكة، وبنى أركانها على أساس منهج الإسلام، فكان هو ﷺ أول رئيس لتلك الدولة الإسلامية التي قامت في المدينة، ومما يثبت تلك الرياسة ما ذكره عبد الكريم زيدان بقوله: (وما معاهدته ﷺ مع يهود المدينة ثم مع غيرهم، إلا من مظاهر السلطان الذي أخذ يباشره بصفته رئيساً لدولة الإسلام)^(٣).

رابعاً: الإجماع: يجمع الفقهاء، على وجوب نصب الخليفة، وفي هذا الشأن يقول الماوردي: (وعقد الإمامة لمن يقوم بها واجب بالإجماع)^(٤)، ويقول ابن خلدون: (فقد عرف وجوبه من إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بعد وفاة النبي ﷺ، فبادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وهكذا سرى الأمر في كل عصر من الأعصار)^(٥)، لذلك فقد اتفق السواد الأعظم من المسلمين على وجوب نصب الخليفة، فلم يشذ عن هذا الإجماع إلا القليل من الخوارج، وهم النجدات، وبعض المعتزلة^(٦).

خامساً: المعقول^(٧): إن هنالك الكثير من أحكام الشريعة يحتاج تنفيذها إلى قوة وسلطان، مثل: أحكام الجهاد، وإقامة الحدود والعقوبات، وإقامة العدل بين الناس، فلا بُدَّ من نصب الإمام

(١) أخرجه أحمد في مسنده، (٤٨٥/٣٦)، باب حديث أبي أمامه الباهلي، حديث رقم (٢٢١٦٠)، وصحح الحاكم في المستدرک، (١٠٤/٤)، باب كتاب الأحكام، حديث رقم (٧٠٢٢)، وقال الإسناد كله صحيح ولم يخرجاه.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٧.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

(٥) مقدمة ابن خلدون، ص ١٩١.

(٦) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٨.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ١٩٧.

حتى يمكن تنفيذ هذه الأحكام، وقد أشار إلى هذا المعنى ابن تيمية إذ يقول: (وَلَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بِقُوَّةٍ وَإِمَارَةٍ. وَكَذَلِكَ سَائِرُ مَا أَوْجَبَهُ مِنْ الْجِهَادِ وَالْعَدْلِ وَإِقَامَةِ الْحَجِّ وَالْجُمُعِ وَالْأَعْيَادِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ. وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ لَا تَتِمُّ إِلَّا بِالْقُوَّةِ وَالْإِمَارَةِ)^(١)، فإذا تقرر أن نصب الخليفة واجب لا بد منه، يبقى السؤال: من الذي يملك حق انتخاب الخليفة، وعلى أي أساس أعطي هذا الحق؟

يقول عبد الكريم زيدان موضحاً لذلك: (والأمة هي التي تملك حق نصب الخليفة قياماً منها بهذا الواجب الشرعي الذي خوطب به المسلمون)^(٢)، فهي تملك اختيار من تراه أهلاً لمنصب الخلافة، وأساس تملكها لهذا الحق بينه أيضاً بقوله: (كونها هي المخاطبة في القرآن بتنفيذ أحكام الشرع وإعلاء كلمة الله في الأرض، وإقامة المجتمع الإسلامي الفاضل)^(٣).

وهذا الخطاب نجده في قول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١]، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [سورة النساء: ١٣٥]،

وغيرها من الآيات التي تخاطب المسلمين بالحكم بالعدل والقسط، وما دامة هي المطالبة بذلك فهي تملك حق اختيار الخليفة، ليقوم عنها بهذا العدل، وإدارة شؤون الدولة على نحو يصلحها ويرتقي بها وينظمها بالنيابة وبنيتها، وبهذه النيابة يكون مركز الخليفة القانوني كما يقرر ذلك عبد الكريم زيدان هو: (النائب والوكيل عن الأمة)^(٤)، بمعنى: أنه النائب والوكيل عن الأمة في تسيير أمور الدولة وتنظيمها وبنائها، وتنفيذ كافة الأحكام فيها، واتخاذ كافة التدابير لحمايتها، من المفسدين من الداخل والطامعين والأعداء من الخارج.

(١) مجموع الفتاوى، (٣٩٠/٢٨).

(٢) انظر: وأصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٨، المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣١٤/٤).

(٣) المرجعين نفسيهما، ونظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٤.

(٤) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٩، ونظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٥،

والمفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣١٥/٤).

طريقة اختيار الخليفة^(١):

هنالك طريقتين لاختيار الخليفة: «رئيس الدولة»، طريقة مباشرة وأخرى غير مباشرة، وطريقة اختيار الخليفة متروكة للأمة، فهي التي تختار الطريقة المناسبة من هذه الطرق: **الطريقة الأولى:** انتخاب الخليفة مباشرة: ويشترك فيه جميع الأفراد في الأمة بإبداء آرائهم فيمن يختارونه خليفة لهم، عدا الصغار والمجانين وغير المسلمين.

الطريقة الثانية: انتخاب الخليفة بطريقة غير مباشرة عن طريق النيابة: وذلك باختيار مجموعة من أهل الحل والعقد، يقومون باختيار الخليفة نيابة عنهم، وهذا ما دلت عليه السوابق، في عهد الخلفاء الراشدين الذين تم اختيارهم من قبل جماعة من المسلمين، والطريقتين في نظر الدكتور عبد الكريم زيدان جائزة وكلاهما لهما سند، إما من القرآن أو من السوابق التاريخية الثابتة في عصر الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

أهل العقد والحل:

يقول محمد رشيد رضا: (اضطرب كَلَامُ بعض العلماء في أهل الحل والعقد من هم؟ وهل تشترط مبايعتهم كلهم أم يكتفي بعدد معين منهم؟ أم لا يشترط العدد؟ وكان ينبغي أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم، إذ المتبادر منه أنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه)^(٢).

وهم عند الدكتور عبد الكريم زيدان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ: (أهل العقد والحل هم: المتبوعون في الأمة، الذين تثق بهم، وترضى برأيهم، وتقبل بمن يختارونه خليفة، لما عرفوا به من الإخلاص والاستقامة والتقوى والعدالة وحسن الرأي والمعرفة بالأمور، وبما يصلح الأمة من حرص شديد

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٩، ونظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٥، والمفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١٥).

(٢) الخلافة، ص ١٩.

على مصالحها^(١)، وهؤلاء سواء كانوا من الأمراء أو العلماء أو من غيرهم، والملاحظ أن أهل العقد والحل في زماننا لم تعد تنطبق فيهم تلك الشروط التي ذكرها الفقهاء ولا الصفات التي ذكرها عبد الكريم زيدان، ولذلك كان وجودهم في المجتمع وانتخابهم من قبل المجتمع تبعاً للغايات والمصالح، عبر الدعايات والوعود الكاذبة وهذا كان إحدى الأسباب التي أدت إلى ما هي عليه المجتمعات المسلمة والعربية منها خاصة من التخلف والذل والخنوع.

معرفة أهل العقد والحل في الوقت الحاضر:

يذكر الدكتور عبد الكريم زيدان، أنه يمكن انتخاب أهل العقد والحل من قبل الأمة، وبذلك يصبح أولئك الذين تم انتخابهم «أهل العقد والحل»، هم المسؤولون عن مباشرة انتخاب رئيس الدولة نيابة عنهم، ثم إن على الدولة أن تضع النظام اللازم لإجراء هذا الانتخاب، وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن تُعَيَّن في هذا النظام الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل العقد والحل، في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم، وهذا في رأي الباحث: من أمور السياسة الشرعية في رعاية المصالح وتدبير حال الأمة بعيد عن الخلاف والشقاق والافتتال والفرقة، فإذا ما تم اختيارهم بهذه الطريقة وبهذه الصورة، يكونون مخولين وملزمين بالقيام بدورهم نيابة عن الأمة، وفي هكذا فعل يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (إنَّ مثل هذا الانتخاب على النحو الذي ذكرناه ضروري على ما نرى؛ لإيجاد أو معرفة أهل العقد والحل؛ ولإثبات نيابتهم عن الأمة بالتوكيل الصريح؛ لأنَّ التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر لكثرة أفراد الأمة)^(٢)، ويعلل منع مثل هذا التوكيل الضمني؛ بأنه يفتح باباً خطيراً على الأمة، ويؤذن بفوضى وشرٍ مستطير؛ إذ يستطيع كل عاطل عن شروط أهل الحد والعقد أن يدَّعي لنفسه هذه المنزلة، وينصب نفسه ممثلاً عن الأمة ونائباً عنها، بحجة أنها ترضى نيابته ضمناً^(٣)، وهذا في رأي الباحث: من سد باب الذرائع، والذي هو من السياسة الشرعية.

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١٦).

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٢.

(٣) المرجع نفسه.

ولاية العهد:

يناقش عبد الكريم مسألة ولاية العهد هل تتعد بها الخلافة أم لا؟ مع أن بعض الفقهاء قد أقرها كطريق لتولي منصب الخلافة، كما ذكر ذلك الماوردي بقوله: (والإمامة تتعد من وجهين: أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد، الثاني: بعهد الإمام إلى من بعده)^(١)، وإذا ما أضفنا إلى ذلك فعل أبي بكر رضي الله عنه، عندما عهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول عبد الكريم زيدان في بيان هذا الأمر: إن اختيار الخليفة عن طريق عهد الإمام السابق قد وقع فعلاً في عصر الخلفاء الراشدين، فقد عهد أبو بكر إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعهد عمر رضي الله عنه إلى ستة يختارون من بينهم واحداً للخلافة، وعلى هاتين السابقتين اعتمد الفقهاء في تجويزهم ولاية العهد، واعتبروا جواز هذا المسلك ثابتاً بالإجماع^(٢).

والتكليف القانوني الشرعي لولاية العهد كما بينه عبد الكريم زيدان بقوله: (أنه ترشيح للخلافة، وليس تعييناً نهائياً لمن يتولاه، أما قولهم: الإمامة تنعد بالعهد، والانعداد غير الترشيح، فجوابنا أن استعمالهم كلمة «تنعد» محمولة على الترشيح)^(٣)، وعلى هذا فعنده الولاية بالعهد، ما هي إلا ترشيح الإمام للخليفة الذي يراه مناسباً لتولي الخلافة من بعده، وتتعقد خلافة المرشح بمجرد موافقة أهل الحل والعقد له.

وأما سابقة عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر رضي الله عنه، فقد شاور أبو بكر رضي الله عنه أهل الحل والعقد في رغبته في العهد إلى عمر رضي الله عنه، فآظروا رضاهم وموافقته، وهذا ثابت في التاريخ، وعلى هذا يكون عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر رضي الله عنه كأنه عهد من أهل الحل والعقد بالإمامة إلى عمر رضي الله عنه بعد وفاة الخليفة، وعلى هذا التوجيه يمكن اعتبار عهد أبي بكر رضي الله عنه كاشفاً لإرادة أهل الحل والعقد، وكذلك في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الستة لاختيار خليفة منهم، فقد آل أمر الاختيار إلى عبد

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦.

(٢) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٣، ونظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٣.

الرحمن بن عوف^(١)، فقام باستشارة كبار الصحابة وأهل الحل والعقد ثلاثة أيام بلياليها، فرآهم يرضون بعثمان بن عفان^(٢)، فأعلن عند ذلك اختياره له، ومبايعته له، فبايعه المسلمون، فيكون اختيار عبد الرحمن بن عوف لعثمان كاشفاً عن اختيار أهل الحل والعقد، ولذلك بايعوه، وبهذا التكييف لولاية العهد على أنه ترشيح فهو في رأي عبد الكريم زيدان كما يقول: (مسلك سديد وحميد لاختيار الخليفة، ولا يناقض حق الأمة في اختيار الخليفة، بل وقد يرجح على طريقة انتخاب أهل الحل والعقد للخليفة دون عهد منه إلى أحد، لما في العهد من حسم لمادة الخلاف والنزاع)^(٣)، ولكن ولاية العهد لديه كما يفهم مما سبق أنها مشروطة بموافقة أهل الحل والعقد، ورضاهم عن هذه الولاية، وخلاصة الأمر في ولاية العهد: أنها ترشيح لمن يراه المرشح له أهل ليكون خليفة بعده، ولا تتعد له البيعة إلا بموافقة أهل الحل والعقد.

شروط الخليفة:

يشترط فيه ما يشترط في القاضي وزيادة^(٤)، وهذه الشروط وهي كما يلي^(٥):

١. الإسلام: وبهذا لا تجوز ولاية الكافر على المسلم.
٢. الذكورة: فلا يجوز أن تتولى منصب الخليفة امرأة.
٣. العلم: أن يكون جامعاً للعلم بالأحكام الشرعية، والحجة في ذلك لأنه يتولى تنفيذها، ولا يمكن التنفيذ مع الجهل بها^(٦).
٤. العدالة: أن يكون عدلاً في دينه، لا يعرف عنه فسق، متقياً لله، ورعاً، عارفاً بأمر السياسة وشؤون الحكم، جريئاً على إقامة حدود الله، لا تأخذه في الله لومة لائم، شجاعاً ذا دراية بمصالح الأمة وسبل تحقيقها، مع حرصه عليها وتقديمه لها^(٧).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٠٤-٢٠٥).

(٢) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين الرملي، (٤٠٩/٧).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٦.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص٦.

(٥) انظر: المرجع نفسه.

٥. قرشي: أن يكون من قريش، وفي هذا الشرط ذكر الفقهاء كلاماً طويلاً، وأورد عبد الكريم بعض منه في وجه دلالة الحديث الصحيح في أن ((الأئمة من قريش))^(١)، كما ذكر أيضاً تعليق ابن خلدون على هذا الشرط وهذا الحديث، ومن أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلبة، فيقول عبد الكريم زيدان معلقاً على كلام ابن خلدون: (والواقع أنَّ الحديث: «الأئمة من قريش» حديث صحيح لا مجال للطَّعن في سنده ولا في متنه، فيبقى تحديد المعنى المقصود منه، والذي فهمه الفقهاء من هذا الحديث: هو اشتراط النسب القرشي في الخليفة، وهذا المعنى هو ما يذكرونه ولا يذكرون غيره، إلا ابن خلدون، وهو فقيه ومؤرخ، ذكر التوجيه الذي نقلناه عنه، وما ذكره ابن خلدون في فهمه للحديث، وإن كان -في نظرنا- يحتمله الحديث إلا أنه احتمال مرجوح، كذلك يمكن القول على وجه الاحتمال المرجوح أنَّ الحديث مسوق على سبيل الإخبار بما سيقع، لا على سبيل الأمر بما يقع)^(٢)، وبهذا نفهم أن عبد الكريم زيدان يرى ما يراه ابن خلدون من أن القرشية هي شرط احتراز، ودفع للتنازع، ولهذا يقول: (وفي ضوء هذا كله الذي يترجَّح عندي الآن: أنه إذا تساوى اثنان في شروط الخلافة، وكان أحدهما قرشياً وجب اختيار القرشي، وإن كان القرشي عارياً من شروط الخلافة والآخر مستوفياً لها، إلا أنه غير قرشي، قدّم المستوفي لها على القرشي)^(٣)، والحجة في ذلك أن الخلافة مقاصدها عظيمة، ولا يمكن أن تتحقق مقاصدها برجل قرشي، لا تتوفر فيه شروط الخليفة، ولا يمكن أن يؤدي غايتها من لا يتسلح بالعلم والمعرفة والعدالة، والدين، وإن كان قرشياً، فالأصل في الخلافة انطباق الشروط عليه، والكفاءة، والقدرة.

(١) أخرجه أحمد في مسنده، (٣١٨/١٩)، باب: مسند أنس بن مالك، حديث رقم (١٢٣٠٧)، وصحح الألباني في

الجامع الصغير، (٥٣٥/١)، حديث رقم (٢٧٥٨).

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٧.

(٣) المرجع نفسه.

عزل الخليفة:

إن من يملك حق التعيين، يملك حق العزل، وهذا المبدأ يقرره عبد الكريم زيدان في مسألة عزل الخليفة، فالأمة التي لها حق تعيين الخليفة، لها حق عزله، ولكنه يقيد هذا الحق بوجود المبرر الشرعي، وإلا كانت ممارسة هذا الحق من باب التعسف في استعماله، واتباعاً للهوى، وهذا ما لا يجيزه شرع الإسلام، ويصف عبد الكريم زيدان هذا المبرر الشرعي لعزل الخليفة، كخروج الخليفة عن مقتضى وكالته عن الأمة فقال: (والمبرر الشرعي لعزل الخليفة خروجه عن مقتضى وكالته عن الأمة خروجاً يبرر عزله، أو عجزه عن القيام بمهام الخلافة)^(١)، ومن الخروج عن مقتضى وكالته، كأن يأمر بكفر بواح، ومن العجز عن قيامه بمهام الخلافة كالجنون، ونحوه، ومن ثم إذا تقرر عزل الخليفة، فيرى عبد الكريم زيدان أنه لا ينفذ العزل إلا إذا كان ممكناً ولا يترتب عليه ضررٌ أكبر مما هو عليه عند بقاءه، أما إذا ترتب عليه ضررٌ أكبر فالراجح عنده ألا يعزل؛ رعاية للمصلحة، والأخذ بأهون الضررين، وعزل الخليفة يعده من النهي عن المنكر، فهو بنظره يخضع لهذه القاعدة^(٢).

الفرع الثاني: الشورى:

يقول عبد الكريم زيدان: (مبدأ الشورى من أهم مقومات نظام الحكم في الإسلام، به نطق القرآن، وجاءت السنة، وأجمع عليه الفقهاء، وهو حق للأمة، وواجب على الخليفة، والتفريط به سبب لعزله)^(٣)، ونص القرآن واضح الدلالة على مبدأ الشورى، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وظاهر الأمر يدل على الوجوب، كما صرح بذلك عبد الكريم زيدان، ومن ثم يقول: (ومما يؤكد وجوب المشاورة على رئيس الدولة أن النبي ﷺ

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان ص ٢٠٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٩، نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان ص ٣٢٥.

على جلالة قدره وعظيم منزلته كان كثير المشاورة لأصحابه، فقد شاورهم يوم بدر في التوجّه إلى قتال المشركين، وشاورهم قبل معركة أحد أبقى في المدينة أم يخرج إلى العدو^(١).

وعلى ضوء ما سبق، من بيان أهمية المشاورة، وكيف أنها واجبة على الحاكم في حق أمته، ومن منطلق هذه الأهمية والوجوب يرى عبد الكريم زيدان: أن ترك الحاكم «رئيس الدولة» للمشاورة موجب لعزله؛ وذلك لأن المشاورة حق للأمة، وواجب على رئيس الدولة^(٢).

وتجري المشاورة في شؤون الدولة المختلفة وفي الأمور الشرعية الاجتهادية التي لا نص فيها، مثل: «تسيير الجيوش، وإعلان الحرب، وعقد المعاهدات، وإسناد المناصب المهمة في الدولة إلى مستحقها»، ونحو ذلك.

أهل الشورى «مجلس الشورى»:

في عهد النبي ﷺ، كان أهل الشورى تارة جمهور الأمة، وتارة يكونون جميع المسلمين الموجودين وقت المشاورة، ويتعلق بهم موضوع المشاورة، وفي ضوء هذه السوابق يقول عبد الكريم زيدان: (يمكن أن نقول: إن من يشاروهم رئيس الدولة يختلفون باختلاف موضوع المشاورة من المسائل التي تحتاج إلى معرفة، وحسن رأي، ولطف، وإدراك، فيشاروهم رئيس الدولة أهل الاختصاص والمعرفة)^(٣).

وهؤلاء الذين على رئيس الدولة مشاورتهم نيابة عن الأمة، فقد بينهم في موضع آخر، فقال: (إذا كان من واجب الخليفة أن يشارو الأمة، فإن هذا قد يتعذر دائماً وفي كل شأن من شؤونها، ومن هنا برزت النيابة عن الأمة في المشاورة، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، الذين يشاروهم الخليفة عادة)^(٤).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٠، نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان ص ٣٢٦.

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٢.

(٤) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٦.

وأهل الحل والعقد كانوا في السابق معروفون وهم: جماعة من الصحابة، الذين كان يرجع إليهم النبي ﷺ، أو حتى الخلفاء من بعده، ولكن في الحاضر يتعذر ذلك، ولذا يرى عبد الكريم زيدان: أن السبيل إلى معرفتهم هو عن طريق الانتخابات، ومن هؤلاء المنتخبين يتكون كما يقول ﷺ: (مجلس الشورى أو النواب)، وهؤلاء ينتخبهم أفراد الأمة المكلفين، ويجوز في رأيه لكل فرد أن يرشح نفسه أو يرشحه غيره إذا توافرت فيه شروط العضوية^(١).

الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى:

إذا ما حصل هذا الإشكال من الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى، يرى عبد الكريم زيدان أن يرد الخلاف لكتاب الله، فإذا ما وجد الحكم عمل به وإلا رده إلى سنة المصطفى ﷺ إن وجد وإلا ينظر في أي الآراء أشبه بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ويعمل به، وفي حالة تعذر معرفة ذلك يقول عبد الكريم زيدان: (الذي نراه ونرجحه: ترك الأمر إلى رئيس الدولة، فإن شاء أخذ برأي الأكثرية، وإن شاء أخذ برأي الأقلية، وإن شاء أخذ برأيه هو وإن كان خلاف رأي الأكثرية والأقلية)^(٢).

وأخذ رئيس الدولة برأيه وإن كان مخالف لرأي الأكثرية أو الأقلية، قد يبدو الأمر غريباً كما يقول عبد الكريم زيدان، والمعروف لدى الغالبية أن رأي الأغلبية هو الصواب أو أقربها للصواب، وأخذ فرد برأيه وترك الغالبية، يبدو الأمر فيه تعسف، ولكن عبد الكريم زيدان يدعم ما ذهب إليه بالأدلة والحجج فيقول^(٣):

أولاً: قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾

[سورة آل عمران: ١٥٩]، قال قتادة في تفسير هذه الآية: أمر الله تعالى نبيه ﷺ إذا عزم

على أمرٍ أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم.

(١) انظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٦.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (٢١٣-٢١٤).

ثانيًا: السوابق القديمة، ومنها: ما فعله الخليفة الراشد أبو بكر الصديق رضي الله عنه في جيش أسامة، وفي محاربة المرتدين، وخلاصة القول في جيش أسامة بن زيد رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم عينه قائدًا على جيش من المسلمين، فيه كبارهم وأبطالهم، وأمره بالتوجه إلى جهة فلسطين، وقبل أن يفصل من المدينة توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، فتوقف أسامة حتى بويع أبو بكر رضي الله عنه بالخلافة، فأرسل إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستأذنه بالرجوع مع جيشه؛ ليكون بجانبه ويسهم في دفع شر المرتدين عن المدينة، وكان هذا رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضًا، وغيره من المسلمين، ولكن أبا بكر رضي الله عنه رفض هذا الرأي وقال: والله لو علمت أن السباع تجر برجلي إن لم أردّه ما رددته، ولا حلت لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثالثًا: أن الخليفة «رئيس الدولة» مسئول مسؤولية كاملة عن أعماله، فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأي غيره إن لم يقتنع بصوابه، لأنّ كون الإنسان مسئولاً عن عمله يعني أن يعمل باختياره ورأيه، لا أن يعمل وينفذ رأي غيره على وجه الإلزام وهو كاره له غير مقتنع به، ثم يُسأل هو عن هذا الرأي ونتائجه.

رابعًا: إن صواب الرأي أو خطأه يستمدان من ذات الرأي وطبيعته، لا من كثرة أو قلة القائلين به.

خامسًا: ليست الكثرة لذاتها دليلاً قاطعاً أو راجحاً على الصواب، كما أن القلة ليست لذاتها دليلاً قاطعاً أو راجحاً على الخطأ؛ إذ يمكن أن يكون الخطأ مع الكثرة، وقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطَعِ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾ [سورة الأنعام: ١١٦].

سادسًا: في حالة الحروب: وهي أخطر ما تمرّ به الأمة، يفوض الأمر إلى قائد الجيش لينفذ ما يراه من خطط الهجوم والدفاع بعد أن يستشير مساعديه، ولا يلزم برأيهم مطلقاً، وإن كان ملزماً باستشارتهم، ومعنى ذلك أنّ البشر يدركون بفطرتهم أن خير حلّ عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه هو ترك الأمر له، يقرر ما يراه، ولهذا يأخذون بهذا الحل

في حالة الحرب، مع أنّ خطأ القائد قد يؤدي إلى فناء الجيش وهلاك الأمة، ولكن مع هذا يأخذون بهذا الحل؛ لأنه خير الحلول وأصوبها عند اختلاف الرئيس مع مَنْ يشاورهم. وخالصة القول: أن الشورى عند الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ معلمة وليست ملزمة للأمير، ولكن هنالك من يخالف هذا القول ويرى: «أن الشورى ملزمة للأمير وليست معلمة» ويدل على ذلك:

فمن السوابق: يوم أحد لما استشار النبي ﷺ أصحابه بين المقام في المدينة أو الخروج لأحد، فأشاروا بالخروج، عندها لبس لامته وعزم الخروج^(١)، وكذلك في غزوة الخندق عندما استشار النبي ﷺ سعد بن معاذ وسعد بن عبادَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في ذلك فقالا: ((كُنَّا نَحْنُ وَهُمْ عَلَى الشِّرْكِ لَا يَطْمَعُونَ مِنَّا فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَكَيْفَ نَفْعَلُهُ بَعْدَ أَنْ أَكْرَمَنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْإِسْلَامِ وَأَعَزَّنَا بِكَ نُعْطِيهِمْ أَمْوَالَنَا مَا لَنَا بِهَذَا مِنْ حَاجَةٍ وَلَا نُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ))^(٢).

وأما ما فعله أبو بكر رضي الله عنه، من قتال المرتدين فذلك ورد فيه النص فلا شورى فيما ورد فيه النص، وأما جيش أسامة فهناك قرار مسبق في إمضاء جيش أسامة وهو قرار النبي ﷺ فلم يكن له أن يرد لواء عقده رسول الله ﷺ^(٣).

وفي رأي الباحث: أن الشورى تكون ملزمة للحاكم بشروط:

١. أن لا يكون الحاكم أو الإمام ممن تنطبق عليهم شروط الإمامة وهي الإسلام والاجتهاد والعدالة، ... وغيرها من الشروط، وهو ما عليه الحال في زماننا الحاضر، بل أنهم لا تنطبق فيهم أدنى شروط الإمامة لذا فهي في حقهم ملزمة.
٢. أن لا يكون من أهل الاجتهاد، من يكون لديه الدليل واضح بين كما حصل مع أبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة وفي تنفيذ جيش أسامة رضي الله عنه.

(١) انظر: صحيح البخاري، (١١٢/٩)، باب وشاورهم في الأمر.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، (٤٠٠/٧).

(٣) انظر: صحيح البخاري، (١١٢/٩)، باب وشاورهم في الأمر.

حدود حرية الرأي في تصرفات الخليفة^(١):

يضع عبد الكريم زيدان حدوداً في حق الفرد في إبداء رأيه في تصرفات الخليفة وهذه الضوابط والحدود نبينها في نقاط كما يلي:

١. أن يكون قصد صاحبه بذل النصح الخالص للخليفة، فلا يجوز في رأيه أن يكون إبداء رأيه من باب التشهير بالحكام أو الانتقاص منهم وتصغيرهم.
٢. أن يكون بيان المسلم لرأيه في تصرفات الحكام على أساس من العلم والفقه.
٣. لا يجوز للأفراد إحداث الفتنة ومقاتلة المخالفين لهم بالرأي إذا لم يأخذوا برأيهم.

الشورى عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في الوقت الحاضر^(٢):

بما أن الشريعة لم تنص على كيفية خاصة لتحقيق مبدأ الشورى، وأن الشريعة كما يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: تركت تنظيم الشورى للأمة الإسلامية، لتقوم بذلك على النحو الذي يلائم ظروفها، وهذا في رأيه من حسنات الشريعة، واحتياطها للمستقبل؛ ولهذا فهو يرى في وقتنا الحاضر: أن تقوم الأمة «الشعب»، بانتخاب أهل الشورى الذين يشاورهم رئيس الدولة، ويعتبرون بنفس الوقت أهل الحل والعقد، على أن يكون لرئيس الدولة الحق في مشاوره أهل الاختصاص في موضوع اختصاصهم، وأن يكون له الحق في استفتاء الأمة في المسائل الخطيرة، وأن يوضع نظاماً مفصلاً لكل هذه المسائل وغيرها، مما له علاقة في موضوع الشورى، في ضوء قواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها في نظام الحكم.

كما يجب توفير حرية الرأي للمواطنين لا بداء آرائهم في شؤون الدولة في الحدود الشرعية، فلا يجوز مثلاً التشهير والظعن والسباب وفاحش الكلام والافتراء والتضليل بحجة إبداء الرأي، فليس من حق أحد أن يشيع الفساد بحجة إبداء الرأي، ومن ثم وضع الأنظمة وحدها لا يكفي، بل لا بد من إشاعة المفاهيم الإسلامية والأخلاق الإسلامية وتربية الأفراد على معاني

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٦.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٧، نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٣٢٦.

العقيدة الإسلامية ومخافة الله وتقواه في السر والعلن، فبهذا يقف الإنسان عند الحدود الشرعية، ويقوم بواجبه على الوجه المرضي.

الفرع الثالث: الخضوع لسلطان الإسلام:

في مبدأ الحكم: إن الحاكمية المطلقة هي لله وحده؛ بدليل قول الله تعالى: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]، فسلطان الأمة وسلطان الخليفة المنتخب من قبل الأمة ليقوم عنها بالنيابة بإدارة حكم الدولة، مقيد بسلطان الله المطلق، وعلى هذا يرى عبد الكريم زيدان: أن سلطانها سلطان تنفيذ لشرع الله، فهما متبعان لسلطان الله وأحكامه ليس إلا^(١).

ويترتب على هذا التقييد في رأي عبد الكريم زيدان، أنه لا يملك واحد منهما الخروج على هذا السلطان أبداً، فلا يجوز لأحدهما ولا لكليهما، ويجوز للخليفة وضع الترتيبات اللازمة لتنفيذ شرع الله، ومنه نظامه في الحكم، أو وضع الأنظمة لإدارة شؤون الدولة في إطار قواعد الشريعة العامة، ومن الواجب على الخليفة مشاوره أهل الشورى فيما يريد تشريعه من الأمور الاجتهادية^(٢).

الدولة الإسلامية دولة قانونية:

هكذا يصف عبد الكريم زيدان الدولة الإسلامية، بأنها دولة قانونية، معللاً ذلك بقوله: (وإذا تبين لنا أن الخليفة والأمة خاضعون لسلطان الإسلام، فإن معنى ذلك أن الدولة الإسلامية يمكن وصفها بأنها: دولة قانونية أو دولة القانون)^(٣)؛ وذلك لأنها خاضعة لقانون الإسلام المتمثل بالكتاب والسنة، وخضوعهم هذا أشبه بخضوع الأفراد لقانون الدولة، ولهذا يقول ﷺ في موضع آخر عند وصف قواعد الشريعة: (وتنظيم الشريعة العلاقات الاجتماعية للإنسان، ويكون وفق أحكام محددة، تتعلق بهذه العلاقات وتتوافر فيها خصائص القاعدة القانونية، ومن ثم فهي

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (٢١٨-٢١٩).

(٣) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٠.

بحق قواعد قانونية^(١)، وعلى هذا الأساس ففي فكر عبد الكريم زيدان إن الدولة الإسلامية بأحكامها وقواعدها وتشريعها هي دولة خاضعة لقانون الله وشريعة الإسلام، الذي ينافي العمل بسواه، فهو قانون الحق والعدل، وأن الحكم بغيره بطلان وهوى، ويترتب على هذا الخضوع برأيه: (أنَّ نظام الحكم الإسلامي لا يقوم على معنى باطل قد يتلبس الحكم أو يقارنه أو يخالطه، مثل: الهوى والطغيان والتكبر في الأرض وحب الفساد والتسلط على الآخرين، وغمط حقوق الناس وتسخيرهم للشهوات، ونحو ذلك)^(٢)، وهذا ما عليه القوانين الوضعية وما اتصفت بها من صفات تجعلها قوانين غير صالحة للتطبيق، وهكذا تميزت قوانين الشريعة الإسلامية بأحكامها لأنها صادرة عن الحاكم المطلق هو الله وحده، ومن هنا يكون الخضوع لسلطان الإسلام هو ملزم في حق الأفراد عند اختيارهم للخليفة أو انتخابهم لأهل الشورى، وفي قيام الخليفة بمهامه، وأهل الشورى في أعمالهم، ولذلك فهم يستحضرون مخافة الله عند كل عمل يقومون به، ويكون الدولة الإسلامية قانونية، وشرعها هو القانون، فإن مرد كل خلاف هو لهذا القانون، ولهذا يجد صاحب الحق أن الشرع لجانبه والدولة بجانبه، وإن كان ضعيفاً^(٣).

الفرع الرابع: مقاصد الحكم في الإسلام:

يستخلص عبد الكريم زيدان مقاصد الحكم، وهي ما أسماها (بوظائف الخلافة)، يستخلصها من تعريف الماوردي للإمامة في قوله: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به^(٤)، فهي عنده مجملة في مقصدين كبيرين، الأول: حراسة الدين، والثاني: سياسة الدنيا به، ولكل منهما مقاصد تتدرج تحته^(٥)، نبينها كما يلي:

(١) نظرات في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٤.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٤) الأحكام السلطانية: للماوردي، ص ٥.

(٥) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٢.

المقصد الأول: حراسة الدين^(١): وحراسة الدين الإسلامي يكون بطريقتين:

١. **الطريقة الأولى: بحفظه:** وذلك عن طريق إبقاء حقائقه ومعانيه، ونشرها بين الناس، وإذا ما حصل زيغ عن هذا الدين وخروج وتشويه له، كان واجب الخليفة «الحاكم أو ولي الأمر» كشف الشبهات، وبيان الحقيقة، والدفاع عن هذا الدين من التحريف والتزييف، كما إن من لوازم الحفظ للدين، دفع الأعداء عن دار الإسلام. وإعلائه وإظهاره على جميع أنظمة الكفر.

٢. **الطريقة الثانية: تنفيذه:** ويتم هذا التنفيذ في تطبيق أحكام الدين في المعاملات بين الناس، وعلاقتهم مع بعضهم ومع الدولة، ومع غيرها من الدول، وتنفيذ العقوبات في حق المخالفين والمتعدين لحدود الله، والمرتكبين للمفاسد والمنكرات، وفي هذا الفعل حراسة للدين، وحفظ له.

المقصد الثاني: سياسة الدنيا به: ومعنى هذا: أن الدنيا والتي هي حياة المجتمعات

والإفراد داخلة في الدين، محكومة به لذلك يقول عبد الكريم زيدان مبيناً لذلك: (والقول الجامع في سياسة الدنيا بالدين هو: إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدراً المفسدة)، أو هو: (إدارة شؤون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، ومبادئها وأحكامها المنصوص عليها أو المستنبطة منها وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم)^(٢)، وهذا هو معنى السياسة الشرعية عند عبد الكريم زيدان، ولذلك فهو يذكر من أوجه السياسة الشرعية، وغايتها والمقاصد التي يضطلع^(٣) بها الحكم الإسلامي، ويلتزم بها الحاكم المسلم نبيها كما يلي:

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٢٢٢-٢٢٣)

(٢) المرجع نفسه.

(٣) يتضلع: بمعنى يتقوى عليه وينهض به، فالضلع: هو ضلع الإنسان ونحوه، والضلاعة: القوة، والتضلع: التمكن والترسخ فيه، ومنه تضلع الحاكم بمسؤوليته في أعباء الحكم، ومعنى ذلك كما يبدو للباحث: أن من أوجه السياسة الشرعية التي يتقوى بها الحكم الإسلامي ويتمكن منها ويرسخها فيه ويلتزم بها الحاكم إقامة العدل ونحوه، انظر: مجمل اللغة، لأبن فارس، (١/٥٦٥)، مادة (ضلع)، معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (١٣٦٦/٢)، مادة (ضلع).

١. إقامة العدل بين الناس^(١): وهذا كما يقول زيدان، أساس لقيام الدولة وبقاء الأمم، والعكس في خلافه، ومن ثم إن العدل يتضمن إعطاء كل إنسان حقه وعدم ظلمه، ولهذا كان في صيغة بيعة الإمام: بايعناك بيعة رضى، على إقامة العدل والإنصاف^(٢).
- والعدل في رأي عبد الكريم زيدان من واجبات الخليفة أولاً ومن لوازم تحقيق العدل: قيام الخليفة بمنع الظلم، ومن ذلك اختيار الموظفين الأكفاء الأمانة، ومن ثم مراقبتهم، فالاختيار وحده دون مراقبة لا يكفي لمنع الظلم وإقامة العدل، وفي هكذا فعل يستشعر الناس مدى حرص الخليفة على العدل ومنع الظلم، فيكون بجانب مراقبته لله، مخافتهم من رقابة الخليفة، فيكون همهم الإنصاف وعدم الغش، والسرقه.
٢. إشاعة الأمن والاستقرار^(٣): وهي من واجبات الخليفة، وواجبات الحكام المسلمين وهذا القصد يمكن تطبيقه كما يقول عبد الكريم زيدان، عن طريق تطبيق القانون الجنائي الإسلامي «أي بتطبيق العقوبات الشرعية على العابثين في الأمن».
٣. تهيئة ما يحتاجه الناس^(٤): وذلك من مختلف الصناعات والحرف والعلوم وهي في رأي المؤلف من فروض الكفاية.
٤. استثمار خيرات البلاد^(٥): وذلك على نحو يحقق الرفاه الاقتصادي والعيش الكريم للرعية، ويتم عن طريق تنظيم الري في البلاد وإقامة السدود، وتحسين الزراعة، واستخراج المعادن وإقامة المصانع، وتعبيد الطرقات، وإيجاد سبل العمل الشريفة للمواطنين على غير ذلك.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٢٤-٢٢٦).

(٢) الأحكام السلطانية، أبو يعلى، ص٣٠.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص٢٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢٧.

(٥) انظر: المرجع نفسه.

الفرع الخامس: علاقة نظام الحكم بالسياسة الشرعية:

إن الحديث عن العلاقة بين كل من نظام الحكم والسياسة الشرعية هي كمن يتحدث عن مدلول واحد، فنظام الحكم هو السياسة بعينها، والسياسة الشرعية هي نظام الحكم بذاته، ويمكن بيان ذلك بشكل أدق في عناوين بارزة كما يلي:

أولاً: من حيث التعريف: جاء معنا في بيان نظام الحكم وتعريفه عند عبد الكريم زيدان على أنه: (مجموعة من القواعد والأحكام التي تتعلق بالحاكم أي: «رئيس الدولة»، وتبين كيفية اختياره ومركزه القانوني وعلاقة الأمة به، والأغراض التي يهدف إليها الحكم)^(١)، وكذلك مر معنا تعريف الخليفة عند الفقهاء، وفي جملتها تدور معانيها حول: رئاسة الدولة، وخلافة الدولة، وسياستها بالدين، والغرض منها تنظيم الدولة وإدارة شؤونها، أما إذا أتينا إلى تعاريف السياسة الشرعية، وخاصة عند المعاصرين لوجدنا أنها لا تخرج عن معاني نظام الحكم، وفن الحكم، ولنأخذ مثلاً للسياسة الشرعية عند عبد الوهاب خلاف أنموذجاً، حيث قال في تعريف السياسة العادلة للدولة: هي تدبير شؤونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التي تكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم، وتضمن تحقيق مصالحهم وتمهيد السبيل لرقبهم وتنظيم علاقتهم بغيرهم^(٢).

وفيما سبق نلاحظ: أن في تعريف نظام الحكم ترتكز معاني حول رئيس الدولة، وعلاقته بالأمة، وكيفية إدارة الدولة وحكم الأمة، فنظام الحكم هو من ينظم ذلك وعبره تتم هذه العملية، وهذه العملية وهذا التنظيم، هو التدبير الذي ورد في تعريف عبد الوهاب خلاف للسياسة الشرعية، فالقواعد والأحكام في نظام الحكم هي ذاتها القواعد والأحكام والقوانين التي يدار بها شؤون الدولة، وهذا ما يظهر جلياً في كلا التعريفين، ومن خلالهما نستطيع القول بأن نظام الحكم هو سياسة بحتة لتدبير شؤون الدنيا بالدين، فعند النظر في تعريف الخليفة «الإمام، رئيس الدولة» فهو: من

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٥.

(٢) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ٢٤.

يتولى إمرة المسلمين «أي رئاسة الدولة»^(١)، هو من يقوم بإدارة هذه الدولة وسياستها عبر هذه القواعد والقوانين والأحكام، فهو المسيس لأمر الأمة، والقائم على تنظيم شؤونها، والسياسة الشرعية هنا هي: أفعاله وتصرفاته، في الوقائع والحوادث التي لم يرد فيها النص، أو التي من شأنها أن تتبدل بتبدل الزمان والمكان، فقام بوضع الأحكام بما يراعي المصلحة العامة للأمة، وبما لا يخالف الشريعة، أو يتعارض معها، وبما ينسجم مع قواعدها الكلية وأصولها العامة، ويؤيد ما ذهب إليه الباحث إليه تعريف عبد العال عطوة للسياسة الشرعية على أنها: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص صريح، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد بل تتغير وتتبدل تبعاً لتبدل الظروف والأحوال^(٢)، وأفعال الحاكم، لاشك أنها في مسائل الدولة وإدارتها، وتنظيمها، وهي واجبه نحو رعيته، ومن هنا ومن خلال هذا الإيضاح للتعريف نجد أن السياسة هي: نظام الحكم، وهي: تصرفات الحاكم في دولته ومع رعيته، فهما متلازمان.

ثانياً: من خلال موضوعات ومقومات «نظام الحكم والسياسة الشرعية»: فبالنظر إلى موضوعات ومقومات نظام الحكم: نجد أنه يتحدث عن الدولة، والخليفة، وحال الخليفة مع رعيته، وحقوقه وواجباته، وكيفية تنصيبه وعزله، ومن مقومات نظام الحكم أيضاً: الشورى، والخضوع للسلطان، ومقاصد الحكم في نظام الحكم الإسلامية^(٣).

أما موضوعات السياسة الشرعية: فنجد أن موضوعاتها النظم المتعلقة بشؤون الدولة، وفيما يتعلق برئيس الدولة، وفيما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين، ومدى سلطته وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وعلاقة الدولة مع غيرها من الدول، وبهذا فعلم السياسة الشرعية، علم يبحث في تدبير شؤون الدولة الإسلامية، داخلياً وخارجياً^(٤).

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان ص ١٩٦.

(٢) المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٤٤.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٦، وما بعدها.

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٥٨، وما بعدها، السياسة الشرعية، إبراهيم عبد

الرحيم، ص ٢٣.

ومن خلال معرفة موضوعات كلاً من نظام الحكم والسياسة الشرعية، نجدها تتفق كثيراً، فنذكر أننا في صدد الحديث عن مدلول واحد له أوصاف وكنى متعددة لا غير، فالسياسة هي نظام الحكم للدولة وموضوعاتها هي ذاتها موضوعات نظام الحكم.

ثالثاً: من حيث غاية وأهداف كل منهما: الغاية من إقامة نظام الحكم في الإسلام هي كما بينها عبد الكريم زيدان في مقاصد نظام الحكم، والتي ذكرها الماوردي في تعريفه بقوله: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك بتطبيق أحكام الشريعة، وإقامة العدل بين الناس، وإشاعة الأمن والاستقرار، واستثمار الخيرات المتواجدة في البلد، والعمل بمبدأ الشورى والمساواة بين الناس، ليعيش الناس حياة رغيدة، هانئة، ويعم الصلاح في المجتمع، ليصل الناس للغاية المثلى وهي طاعة الله وتنفيذ أوامره والإلزام بشرعه والتقيد بأحكامه^(١).

وأما السياسة الشرعية، فغايتها لا تختلف كثيراً عن نظام الحكم، فهي: تهدف لنشر العدل، ورفع الظلم، وجلب المصلحة للناس ودرأ المفسدة، ولهذا يقول إبراهيم عبد الرحيم: أهداف النظام السياسي الإسلامي تتمثل في إقامة الدين في تحقيق العبودية لرب العالمين، وإقامة العدل بين الناس، وإصلاح دنيا الناس^(٢).

فمن الملاحظ أن غاية وأهداف ومقاصد كل من نظام الحكم والسياسة الشرعية، هي ذات الغاية، وذات الهدف إقامة الدين، فإذا ما قام الدين كان الصلاح للناس، وصلحت دنياهم وكان العدل سيد الموقف، والأمن والاستقرار والنماء والبناء، وبذلك صلاح لدنياهم، ويتم ذلك عن طريق التنظيم في الحكم، ولا يتم ذلك التنظيم إلا بوجود من يقوم به، وهذا دور الرئيس «السلطان الخليفة» ومن ينوب عنه، وقيامهم بذلك التنظيم يتطلب اجتهاد وخاصة في الوقائع والحوادث المستجدة، أو فيما يتطلب مسايرة الواقع، وهذا الفعل يسمى سياسة بما يوافق الشرع، ومن هنا لا يكتمل قيام نظام الحكم ولا تنظيم الدولة والوصول إلى مقاصد هذا النظام إلا بالسياسة، لأن

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٢، وما بعدها.

(٢) انظر: السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٣٦٧.

الأصل في نظام الحكم وأعمال الحاكم السياسة، ولهذا فكل نظام حكم في الدولة يقوم على السياسة الشرعية، وهذا الترابط بينهما والصلة العميقة الوثيقة بين نظام الحكم والسياسة الشرعية يجعل منهما علاقة جزء من كل أي أن نظام الحكم جزء من أنظمة وأحكام السياسة الشرعية الواسعة التي تشمل جميع مناحي الحياة من تصرفات الأفراد وأفعالهم في العبادات والمعاملات، والأحوال الشخصية، وعلاقة الدولة بالدول الأخرى وأفرادها، بينما نظام الحكم يتعلق بنظام الدولة ورئيسها وعلاقته مع الأفراد وعلاقة الدولة بالدول الأخرى

المطلب الثاني

النظام الاقتصادي وعلاقته بالسياسة الشرعية

مهَيِّدًا:

مما لا شك فيه أن المجتمع القائم على نظام الإسلام، المتخلق بأخلاقه، ينهل من معرفته، يتحاكم ويتخاصم تحت ظل عدالته، يقوده رئيس عادل، شيد دولته على أساس العدل والإنصاف، فلاشك أن هذا المجتمع سيسعى للكسب الحلال، ويتعامل بالحلال، يشتري من الحلال، ويبيع ما هو حلال، ولا بد أن يسعى هذا المجتمع للنماء والازدهار، والبحث عن أساليب الرقي والحياة الرغيدة، وقد كفل له هذا الحق الإسلام من خلال تشريع «النظام الاقتصادي»، والذي يسهل عملية مزاولة الأعمال من البيع والشراء، وتجارة، داخلية أو خارجية، وحفظ له الحقوق، وأعطى الفقير حقه المستحق له من مال الغني، وحدد طرق الكسب المشروعة له، وحرّم عليه الربا وما يخل بماله، وبحياته، وغيرها من التنظيمات التي سنتناولها في هذا النظام الذي فصل فيه عبد الكريم زيدان كثيراً، وبدورنا نتطرق إلى جزئيات هذا النظام بشكل مختصر في فروع كما يلي:

الفرع الأول: الأساس الفكري للنظام الاقتصادي، وخصائصه:

أولاً: الأساس الفكري للنظام الاقتصادي:

إن الأساس الفكري للنظام الاقتصادي هو العقيدة الإسلامية، وهذا ما نص عليه عبد الكريم زيدان في أن الغاية من خلق الإنسان هو العبادة، فهي متمثلة في الخضوع لله سبحانه وتعالى، في كل التصرفات والأقوال والأفعال، ومن مظاهر هذا الخضوع صياغة نفسه وسلوكه ونشاطه، على النحو الذي فضله وشرعه ربه تعالى، ومن هذه السلوكيات والنشاطات، هو النشاط الاقتصادي، وعلى هذا فالنظام الاقتصادي يعمل مع غيره من الأنظمة الإسلامية، ليبلغ بالإنسان

للمغاية التي خلق من أجلها هذا الإنسان، ألا وهي تحقيق العبودية لله وحده في كل شيء، فمن معاني العقيدة ولوازمها التي لها علاقة بالنظام الاقتصادي ما يلي^(١):

١. أن الملك لله وحده.
٢. أن المال مال الله.
٣. تسخير الله مخلوقاته لنفع الناس.
٤. الملك المجازي للإنسان، بمعنى: له حق التصرف والانتفاع بالمال الذي بحوزته وهو ملك له بالحلال.
٥. استعمال المال في مرضاة الله.
٦. الدنيا وسيلة لا غاية.

ومما سبق يتبين أن الأساس الفكري للنظام الاقتصادي هو: العقيدة الإسلامية، وأن كل شيء لله ومن الله، وكل عمل يقوم به الفرد هو عبادة لله، غايته رضاء الله، والتقرب إليه وتحقيق مبدا العبودية الخالصة لله وحده، وأن غاية وجوده ونشاطاته هي العبادة لله سبحانه.

ثانياً: خصائص النظام الاقتصادي:

وهي الميزات التي تميز بها النظام الاقتصادي الإسلامي عن غيره من الأنظمة، وهذه الميزات قد جاء بها الشرع الإسلامي، وأقرها؛ لذا فهي خصائص ربانية إذا صح القول، ومنها:

١. مراعاة الفطرية الإنسانية^(٢): وما يميز ديننا أنه كما يسمى دين الفطرة، ولذا فقد راعى النظام فطرة الإنسان، فأقر بحق الملكية للإنسان، وأقر نظام الإرث، وأقر له التمتع بثمره جهوده ونشاطه، وهذه المراعاة والإقرار من قبل الإسلام لفطرة الإنسان يكون بحسب ما تقتضيه الحاجة مع التهذيب لفطرة الإنسان.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٣٠-٢٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(٢٣٣-٢٣٤).

٢. مراعاة معاني الأخلاق: ومن مظاهر مراعاته أن حرم الغش في البيع والشراء، وأمر باستيفاء الكيل، وحرم الربا، وبيع الخمر، ونهى عن التباغض والتحاسد، والكذب، وحث على مساعدة المحتاجين. والتعاون والإيثار، وشرع الدين، وحبب الوفاء به وغيرها من مكارم الأخلاق^(١).

٣. التأكيد على سد حاجات الأفراد: وذلك عبر سبل الكسب المشروع، وعلى الدولة تهيئة سبل العمل للقادرين عليه، وإنفاق أفراد الأسرة على العاجزين عنه، وللفقير حقه من مال الزكاة، ومن بيت المال، ومن فرض الضرائب على الأغنياء، ولهذا وجب رعاية ذوي الحاجات، فالأوامر بذلك لو كانت ندبا فلولي الأمر أن يأمر بالمندوب لتحقيق المصلحة من تلاحم الأفراد، وتكافلهم، وزوال الحساسيات عندما يجد الفقراء أنفسهم في ضياع، ولا يهتم بهم ولي الأمر والأغنياء، بل إن الأحاديث تشير إلى الوصول إلى مرتبة الواجب الكفائي الذي يقوم به الخليفة^(٢).

الفرع الثاني: المبادئ العامة في النظام الاقتصادي:

في النظام الاقتصادي جملة من المبادئ، والتي نظمها الإسلام ومن هذه المبادئ ما يلي:

أولاً: حرية العمل^(٣): الإسلام يحث على العمل، ويكره العجز، لذا فإن من أشرف الأعمال وأكثرها قربة من الله الأعمال المباحة، وللفرد حق الحرية في اختيار ما يناسبه من أعمال على شرط أن تكون من المباحات، ولذا فله أن يباشر أي نشاط اقتصادي دون إكراه، وفي حرته كما يبين عبد الكريم زيدان إنماء لمواهبه وكفاءته وقدرته، وباختيار العمل المناسب، ليتفوق صاحب الاختصاص عن غيره، وهو سبب من أسباب ازدهار المجتمع، حينما يسند الأمر لأهله

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٥، ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية

المعاصرة، عبد الكريم زيدان، بحث منشور على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان، بتاريخ: ٢٠١٥-٠٢-٢٠م، ١٩، <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=٨٧>.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص (٢٣٨-٢٤١).

يكون الإنصاف والعدل، وتكون مردوداته طيبة، وذو كفاءة، وجودة، ولذلك كان دور ولي الأمر هو توجيه تلك الحريات نحو الصواب وإعطاء كل فرد ما يجيد فعله وصنعه، ودفع كل من أراد الإضرار بالمجتمع أو إسناد الأمور لغير أهلها، ومن مبادئ حرية العمل التنافس الشريف بين الأفراد في مجال النشاط الاقتصادي، ومن ذلك أيضاً التفاوت في الأرباح وثمرات الأعمال؛ نظراً لاختلاف المواهب، ومقدار الجهد المبذول.

ثانياً: حق الملكية الفردية: أقر الإسلام بحق الملكية، وكفل للفرد هذا الحق، لذلك يقول فؤاد عبد المنعم: إن الأصل هو حرية الفرد في التصرف في ماله وملكه^(١)، ولكنه لم يترك هذا الحق مطلقاً، لذلك يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (وبهذا يجمع الإسلام بين موقفين بالنسبة لحق الملكية الفردية، الأول: الاعتراف به والحماية له، الثاني: التقيد والتنظيم لهذا الحق)^(٢)، وهذا التقيد إما أن يكون من حيث نشأة الملكية، بمعنى مصدر الحصول على التملك للشيء أو الكيفية، فإن كانت شرعية جائزة، كان له حق التملك وإن كان التملك بالطرق غير المشروعة، فالإسلام لا يضمن ذلك ولا يحميه بل إن ينزعه منه، وقيود في بقائها ونمائها، فهذه الأموال حينما تنمو يكون عليها حقوق الزكاة والنفقات الشرعية، كما لا يعترف الإسلام بالنماء الباطل مثل الرباء، كما أن الملكية تنزع عند الضرورة والمصلحة العامة، ويعوض صاحب الملكية بالتعويض العادل^(٣).

ثالثاً: حق الإرث: يقوم هذا الحق على أساس من الفطرة، وذلك لأن من فطرة الإنسان أن يهتم بأفراد أسرته، لذا فهو يبذل الوسع من الجهد ليدخر لهم ما يعينهم على حياتهم، ولذا فهو بمثابة ضمان اجتماعي في رأي عبد الكريم زيدان؛ لما يوفر من أموال تعود للأحياء بعد موت أحدهم وترك مالا، وبذلك لا يضيع الصغير واليتيم والأرملة، كما أنهم لا يصيرون عائلة على المجتمع، كما أن هذا الحق يقوم على أساس من العدل، والعدل في ذلك عودة مال رب الأسرة

(١) علاقة السياسة الشرعية بالعلوم الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص ٧٩.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص (٢٤٣-٢٤٤).

بعد وفاته لمن كان يعيهم وهم من أصل صلبه، ولهذا فالإنسان يبذل الجهد من أجل سد حاجة هؤلاء، وهذا يدل على تنظيم الإسلام للإرث، وبلغ هذا التنظيم الغاية في العدل، والدقة، مما لا تجد له نظير في شرع آخر^(١).

الفرع الثالث: بيت المال «موارده ومصارفه»^(٢)؛

من البديهي أن الدولة تحتاج إلى نفقات كبيرة لسد حاجاتها المختلفة، ولا بد لها من الرجوع إلى مواردها لتغطية هذه النفقات، وهو ما يسمى بيت المال، الذي أنشأه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويسمى في عصرنا الحاضر: «خزينة الدولة»، وموارد بيت المال أصناف نذكرها في نقاط مختصرة كما يلي:

١. الزكاة: وهي حق يجب في المال، مثل: الماشية «البقر والغنم والإبل»، وفي

الذهب والفضة، وفي الزروع والثمار، والمعادن والركاز وعروض التجارة، ويشترط في زكاتها أن تبلغ النصاب المقدر، ويحول عليها الحول، وليس هنا مجال للتفصيل في ذلك.

٢. الجزية: وهي المال المقدر المأخوذ من الذمي، بمعنى هي ضريبة يدفعها غير

المسلم إذا ما دخل في نمة الدولة الإسلامية، وشرطه البلوغ والعقل والذكورة، والسلامة من الزمانة «أي لا تجب على زمن محدد» والعمى والشيخوخة، وتؤخذ آخر كل سنة، وتسقط إذا ما أسلم الذمي.

٣. الخراج: وهي ضريبة الأرض التي فتحها المسلمون وتركت بيد أهلها يستغلون خيراتها.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٤٥-٢٤٦)، ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية

المعاصرة، عبد الكريم زيدان، بحث منشور على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان، بتاريخ: ٢٠١٥-٠٢-١٩م، <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=٨٧>.

(٢) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٤٧-٢٦١).

٤. العثور: وهي ضريبة مالية يخضع لها الذمي والمستأمن داخل الدولة الإسلامية، وتقرض على أمواله المعدة للتجارة، إذا انتقل من بلد إلى بلد آخر داخل الدولة الإسلامية، وعرفها عبد الوهاب خلاف بأنها: الرسوم التي تؤخذ على الواردات إلى البلاد الإسلامية والصادرات منها^(١).

٥. الغنائم: وبينها ابن تيمية بقوله: هي المال المأخوذ من الكفار بالقتال^(٢)، وهي أربعة أصناف أسرى وهم الرجال المقاتلون، وسبي، وهم: النساء والأطفال، وأرضون، وهي: الأرض التي استولى عليها المسلمون بالقتال، وأما الأموال المنقولة فهي: الغنائم المألوفة، أي ما ظفر بها في ساحة المعركة.

٦. الفية: كل مال أخذه المسلمون من الكفار بغير قتال، كمال الصلح، أو ما يتركه المشركون بعد هروبهم، ونحوه.

٧. موارد أخرى: كمن مات وترك ثروة وليس له من يرثه، والمغصوب والودائع وما للدولة من أراضي تستغلها، وما تقرضه الدولة على الأغنياء من مال عند الضرورة.

ومن الموارد الأخرى الضريبة: حيث تكلم عنها عبد الكريم زيدان في بحث مستقل، وعرفها بقوله: (هي مبلغ من النقود تقرضه الدولة وتقوم بجبايته جبراً من الأفراد بصفة نهائية، دون أن يكون له مقابل وذلك بفرض تحقيق نفع عام)^(٣)، ولذلك جعل من عناصر الضريبة «الدولة»، وتعد الضريبة من أهم موارد الدول في العصر الحاضر، كما هي أهمية وجود الدولة بالنسبة للأفراد، في رعاية مصالحها وحماية حقوق الأفراد، فمصلحة المجتمع تقتضي إيجاد المال للدولة، من أجل بقائها، ولذلك كان لا بد من مشروعية الضرائب كما يقول عبد الكريم زيدان:

(١) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ١٠٩.

(٢) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص ٢٨.

(٣) ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية المعاصرة، عبد الكريم زيدان، بحث بعنوان منشور

على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان، بتاريخ: ١٩-٠٢-٢٠١٥م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=٨٧>

لولي الأمر «ال خليفة» أن يجتهد فيما يجب أن يقوم به لتحقيق ما هو مكلف به وهو «سياسة الدنيا بالدين» أي: إدارة شؤون الدولة حسب أحكام وضوابط الدين ومن المعلوم أن ما يجتهد فيه الإمام فيما لم يرد فيه نص شرعي قطعي في ثبوته ودلالته يدخل في دلالة الاجتهاد السائغ، وما يلزم الرعية هنا هو الطاعة لولي الأمر، وفي هذا الصدد يورد عبد الوهاب خلافاً لأقوال الباحثين في أساس فرض الضرائب، ثم ينتهي به الأمر للقول بعد أن فصل في أساس خلافهم بين من يراه ملزم بحكم السلطة، وبين من رأى أن يأخذ منهم برضاهم: ولا خلاف بين أصحاب هذين الرأيين في أن الأفراد ملزمون بالضرائب^(١)، وعلة ذلك هو حاجة الدولة للمال.

ومن هنا وجدنا عبد الكريم زيدان يعلل هذه الحاجة بصورة أوضح فيقول: (من الملاحظ في الوقت الحاضر أنّ وظائف الدولة الإسلامية المعاصرة قد كثرت وتنوعت على نحو لم يكن موجوداً في عصور فقهاؤنا الأوائل -رحمهم الله تعالى-، وهذه الكثرة والتنوع والزيادة في وظائف الدولة الإسلامية تستدعي كثرة المال لدى الدولة الإسلامية بالقدر الذي يكفي لقيامها بوظائفها الحالية لأن الموارد المالية للدولة الإسلامية والتي ذكرناها لم تعد كافية حتى لوظائفها التي كانت تقوم بها في العصور الماضية، وعلى سبيل المثال إن إعداد القوة اللازمة من قبل الدولة الإسلامية لتحقيق ما أوجبه الله من إعداد القوة التي ترهب العدو أي تخيفه فيمتنع من الاعتداء على الدولة الإسلامية، لا يمكن تحقيق هذه القوة بآلاتها وأدواتها القديمة بل بآلات وأدوات القوة في الوقت الحاضر، وإعداد هذه الوسائل يحتاج إلى أموال كثيراً جداً لا تستوعبها الموارد المالية التي ذكرناها، وكذلك وظيفة التعليم لم تعد بالحجم والنوع اللذين كانا موجودين في العصور الماضية، فالتعليم تقوم به الدولة من تعليم الأطفال القراءة والكتابة إلى أعلى مستوى من درجات العلم، ومن حيث التنوع، فقد بلغ هذا التنوع إلى أنواع لم تعهدها العصور الإسلامية الماضية، سواء في مجال الطب أو الزراعة أو الصناعات المختلفة أو في غيرها من أنواع العلم وصناعاته، وهذا يستدعي وجود المال الكثير، وكذلك في مجالات الصحة أصبح من وظائف الدولة المهمة الاعتناء في صحة المواطنين، وما يستلزمه من إنشاء المؤسسات

(١) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ١١١.

الصحية، واتخاذ الوسائل الوقائية، وهذا كله يحتاج المال الكثير الذي لا يمكن للدولة الإسلامية المعاصرة أن تحصل عليه من الموارد التي ذكرناها^(١)، وفي المقابل، فالأصناف السابقة التي هي موارد للدولة الإسلامية، لم تعد غالبيتها مفعلة، بسبب ضعف الدولة الإسلامية، ومن أمثلة ذلك: الغنائم والجزية والخراج، أما مورد الزكاة فهذا أصابه الضعف؛ لأنه يقوم أساساً على الشعور الديني والإيمان العميق في النفوس وهذا قد ضعف في النفوس، وحتى لو أنفق ما يمكن تحصيله من إيرادات الزكاة فهي لا تكاد تسد حاجات الفقراء وغيرهم من مستحقي الزكاة، وإذن لا بد من النظر والبحث في إيجاد موارد مالية للدولة الإسلامية في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها ومبادئها العامة^(٢).

وكما أن هنالك موارد للدولة تديرها وتنظم عملية تحصيلها، لها أيضاً مصارف، حددها الشرع فالزكاة أيضاً لها مصارف فصلها القرآن، وكذلك بقية الموارد لها مصارف مخصصة تنظمها الدولة وتديرها كما تدير وتنظم عملية تحصيلها^(٣).

الفرع الثالث: علاقة النظام الاقتصادي بالسياسة الشرعية؛

سبق معنا في الفصل الثاني في الحديث عن السياسة الشرعية وعلاقتها بالأنظمة الأخرى ذكر العلاقة بين النظام الاقتصادي والسياسة الشرعية^(٤)، ولذلك لن نذكر هنا إلا بشكل موجز خلاصة لتلك العلاقة، التي أسلفنا ذكرها مع ربطه بما ذكره عبد الكريم زيدان عن النظام الاقتصادي في الإسلام فنقول:

ذكر عبد الكريم زيدان أن من الضروريات للفرد داخل المجتمع والدولة، أن يسعى لكسب عيشه ورزقه، وذلك عبر العمل بأنواعه، تجارةً وزراعةً وصناعةً، وغيرها من الحرف، ولهذا لا بد

(١) ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية المعاصرة، عبد الكريم زيدان، بحث منشور على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان، بتاريخ: ١٩-٠٢-٢٠١٥م،
<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=٨٧>

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (٢٥٩-٢٦١).

(٤) انظر: في هذا البحث، ص ٨٣.

له من نظام ينظم هذا المسعى، حتى لا يتصادم أفراد المجتمع فيما بينهم، وحتى لا يتقوى القوي على الضعيف، فيأخذ مكسبه، وحقه، ويعم العدل بين الناس، فكان لا بد إداً من النظام الاقتصادي الذي يقوم بهذا الدور، وما نعلمه أن أي نظام ينشأ داخل الدولة لا بد أن لولي الأمر اليد في ذلك الأمر، وهو عمله في الأساس يقوم به بنفسه، أو يوكل من ينوب عنه للقيام بهذا الأمر^(١).

وقيام ولي الأمر بهذا التنظيم وهذا الفعل، هو من باب الاجتهاد منه لما يرى فيه مصلحة للامة، ولهذا يعد عمله من قبيل السياسة الشرعية، وبهذا نستطيع القول: إن نشوء النظام الاقتصادي، وبناء أساساته قائم على أكتاف السياسة الشرعية، ومن ثم إن غرض ولي الأمر من إنشاء هذا النظام وإقامته، هو: إحداث تطور حضاري شامل في الدولة، وهذا التطور الحضاري لا يستقيم وحده بالنظام الاجتماعي والأخلاقي والمعرفة الدينية، دون ما يكون هنالك نشاط اقتصادي، يدعم المجتمع وينمي خيراتة؛ لذا كان لا بد له من السعي وراء التنمية الاقتصادية، وهذه التنمية يحتاج لها تدبير وسياسة، كي يتماشى هذا المجتمع الإسلامي مع العصر، وهذا التدبير لا يتم إلا بالطرق المشروعة، التي تتوافق مع الشرع، فلهذا كان لا بد من السياسة الشرعية، ولا بد أيضاً في المقابل من التنمية الاقتصادية، يقول فؤاد عبد المنعم: (على الإنسان أن يقوم بتسخير كل ما من شأنه تحسين الظروف المعيشية لأفراد المجتمع الإسلامي، دون إهمال النواحي العقائدية والاجتماعية المحيطة بالعملية التنموية)^(٢).

ومن هذا التسخير «قيام ولي الأمر باستغلال موارد الدولة وتشغيلها، كالأراضي الصالحة للزراعة، فعليه توكيل من يصلحون للقيام بهذه الوظيفة لزراعتها، وبدوره يقوم ببناء السدود، وتوفير المياه لري المزروعات، وكذلك حفر الآبار»، ويكون بهذا قد وفر وظيفة للعاطلين، واستغل خيرات الأرض ليسد حاجات الفقراء والمحتاجين، ونمي خيرات البلاد، وهذا ما دل عليه قول عبد الكريم زيدان: (على

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٩.

(٢) السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص ٦٣.

الدولة أن تهيئ سبل العمل للقادرين عليه^(١)، وهناك من التسخير لخيرات البلاد وتهيئة عمل للقادرين عليه، استغلال خيرات الأرض وما في باطنها من معادن، وكنوز، من فحم وبتترول وثروات نفطية، ونحوها مما يؤدي للنماء بالبلد، وسد حاجات المحتاجين، وهذا كله من وظيفة الدولة المتمثلة برئيسها، وهنا أساس العلاقة بين النظام الاقتصادي والسياسة الشرعية، ولذلك رأينا عبد الوهاب خلاف يطلق عليها السياسة المالية ويعرفها بقوله: السياسة المالية للدولة هي: (تدبير مواردها ومصارفها بما يكفل سد النفقات التي تقتضيها المصالح العامة من غير إرهاب للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة)^(٢).

ومن هذه التدابير والتي هي من السياسة، فرض الضريبة على أفراد الدولة، وهو من الاجتهاد السائغ كما يذكر ذلك عبد الكريم زيدان بقوله: (فرض الضرائب على المواطنين عند الحاجة إلى المال هو من المسائل الاجتهادية السائغ الاجتهاد فيها فله أن يفرض الضريبة من حيث المقدار والمال الذي تجب فيه لتحقيق السياسة لأمر الدنيا بالدين)^(٣)، وهذا دليل صريح على العلاقة الوثيقة بين النظام الاقتصادي والسياسة الشرعية، باعتبار أن السياسة لا تتحقق في الدنيا إلا باعتبار المال، فهو من الحاجيات الضرورية لكل عمل يقوم به رئيس الدولة، سواء في بناء دور العبادة، أو مراكز التعليم، أو في إنشاء المصانع، أو الزراعة أو أي عمل يود أن يسيس به أمور الدولة وأفرادها، فلا بد له من مال حتى يكمل مهامه.

أما إذا فرغت خزينة الدولة، وانقطعت الحيلة فعلى ولي الأمر الإسراع في توفير المال اللازم للحفاظ على بقاء الدولة، فلا يجعل الدولة عرضة لأطماع الكافرين، وبين ذلك الإمام الجويني بقوله: (إذا خلا بيت المال انقسمت الأحوال، ونحن نرتبها على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يظأ الكفار -والعياذ بالله- ديار الإسلام، والثاني: ألا يظئوها، ولكننا نستشعر من جنود الإسلام

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢٦.

(٢) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص ١٠٩.

(٣) ضريبة الدخل ومدى مشروعيتها في الدول الإسلامية المعاصرة، عبد الكريم زيدان، بحث بعنوان منشور

على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان، بتاريخ: ١٩-٠٢-٢٠١٥م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=٨٧>

اختلالاً، ونتوقع انحلالاً وانفلالاً^(١)، لو لم نصادف مالا، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الأقطار، وتشوفهم إلى وطء أطراف الديار، والثالث: أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهب وعتاد، وشوكة واستعداد، لو وقفوا، ولو ندبوا للغزو والجهاد، لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد، وفضل استعداد، ولو لم يمدوا لانقطعوا عن الجهاد^(٢)، ولهذا كان فرض الضريبة عند حاجة الدولة للمال، وهذا العمل موكل لولي أمر المسلمين، أو من ينوب عنه، وهي من السياسة الشرعية في الجانب المالي للدولة.

كما أن من العلاقة بين النظام الاقتصادي والسياسة الشرعية تبرز في مدى سلطة ولي الأمر في أموال العامة، فمن قاعدة «تصرفات الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة، والسياسة الشرعية في سلطة الولاية، وتصرفاتهم، فتفيد: أن أعمال الولاية وتصرفاتهم النافذة على الرعية ملزمة لها في حقوقها العامة والخاصة، فعلى الإمام إلزام المالك باستثمار أمواله وتنميته بالطرق المشروعة، كما يجوز لولي الأمر التدخل في المال العاطل المتعمد من قبل مالك المال، جاز لولي الأمر التدخل إذا اقتضت مصلحة الجماعة ذلك، وإلزام المالك في استثمار ماله بالطرق المشروعة^(٣).

كذلك لولي الأمر صرف الأموال العامة في المصالح العامة وأن يقدم الأهم فالأهم، ولذلك كان الإمام ملزم بسن الأنظمة، التي تتوافق مع الشرع، وتراعي المصلحة العامة، وفي مسألة التخطيط والتنظيم يقول فؤاد عبد المنعم: (على ولي الأمر أن يضع خطط مدروسة تقود النتائج من حالة التخلف إلى حالة التقدم، عن طريق الاستفادة من الطاقات البشرية والمادية والموارد الطبيعية، وهذا ما يسمى بالتدبير أو السياسة، كما أن عليه رسم سياسة واضحة المعالم تستطيع من خلالها الدولة أن تسهم في حماية الثروة الوطنية، والاستفادة منها على المدى البعيد

(١) الانفلال: الانكسار، وانصراف الجيش مكسوراً مهزوماً، وهو مأخوذ من الفلول، انظر: الزهراء في معاني

كلمات الناس، الأنباري، (١/٢٨٠) باب قولهم انفل الجيش.

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، ص ٢٥٨.

(٣) انظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص ٨٠.

والقريب، وهذا ما يسمى بالإشراف على الثروات الطبيعية، وكذلك وظيفة الإمام الإشراف على المؤسسات النقدية والمصرفية، والعلاقات الاقتصادية الخارجية^(١).

وخلاصة العلاقة بين السياسة الشرعية والنظام الاقتصادي يمكن إبرازها في نقاط كما

يلي:

١. أن من السياسة الشرعية تنظيم ولي الأمر للموارد الاقتصادية للدولة، وكذلك مصارفها.
٢. من السياسة الشرعية فرض ولي الأمر الضرائب على الميسورين والمقتدرين عند نفاذ خزينة الدولة، أو لدعم المحتاجين.
٣. من السياسة الشرعية تصرف ولي أمر المسلمين في أموال العامة عملاً بالقاعدة «تصرفات الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، فله أن يسن الأنظمة التي تراعي المصلحة العامة.
٤. من السياسة الشرعية توفير العمل وسبله للقادرين عليه، وإقامة المشاريع، وتسخير موارد الدولة واستغلال خيرات البلاد بالطرق المشروعة، ودعم المشاريع الصغيرة، وإقراض العاجزين بالمال والمعدات اللازمة.
٥. من السياسة الشرعية حفظ أموال السفهاء والمجانين، والتصرف بها في صالحهم على الوجه المشروع.
٦. من السياسة الشرعية مقاطعة الدولة الإسلامية لمنتجات الدول الكافرة عند الحرب والاعتداء.

(١) السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، فؤاد عبد المنعم، ص ٩٠.

المطلب الثالث

نظام الجريمة والجهاد وعلاقتها بالسياسة الشرعية

مهَيِّدًا:

ما ذكرناه مسبقاً من أنظمة بني عليها المجتمع الإسلامي، كالنظام الأخلاقي، والنظام الاجتماعي، ونظام الإفتاء، والحسبة، والقضاء، كل هذه الأنظمة يترأسها نظام الحكم في الدولة أو المجتمع، بزعامة رئيس الدولة «ال خليفة»، ثم عرجنا نحو اقتصاد هذا المجتمع، وعرفنا كيف أن نظامه لا يتعدى الأنظمة السابقة، فجميعها تكمل بعضها بعضاً، وتستقيم ببعضها، غير أن دولة الإسلام القائمة على هذا المبدأ من التنظيم وهذا الترتيب والتخطيط، والعدل والمساواة، تظل عيون الحاقدين والحاسدين ومن يعادون هذا الدين الحق، تنظر بعين الغدر، وفي القلب أطماع وفي النفس مكيدة لدولة الإسلام ومجتمعاتها وخيراتها، ولهذا سيكون الاعتداء على أبناء هذا المجتمع إما من الداخل من أبناء الجلدة ضعيفي الإيمان، وهذا الاعتداء قد يكون بقصد أو بغير قصد، فتكون هنالك الجريمة داخل المجتمع، أو يكون الاعتداء من خارج الدولة الإسلامية، من الطامعين الحاقدين على الدين وأهله، ولهذا جاء الإسلام بما يسمى: «نظام الجريمة» يطبق في حق المعتدين داخل البلد.

وهناك أيضاً «نظام الجهاد»، وغايته الدعوة إلى الله، ونشر هذا الدين، ومجاهدة الكفار المعادين لدين الله وشريعته، وقد يسمى أيضاً ملاحقة المعتدين داخل البلد والمفسدين: جهاداً؛ لما له من شبه في بذل الوسع والطاقة في ملاحقتهم، والغرض استئصال الجريمة من داخل المجتمع، غير أن نظام الجهاد يكون في حق الكفار الخارجين عن دين الإسلام، وسيكون في هذا المبحث بيان لهذين النظامين الذي تكتمل بهما أنظمة الإسلام، وتكون الدولة الإسلامية عبارة عن أنظمة تعمل جنباً إلى جنب تترايط وتتشابك وتتلاحم مكونة جسداً واحداً لهذه الدولة الإسلامية القائمة على شريعة الله وحكمه، ونوضحها في فروع كما يلي:

الفرع الأول: نظام الجهاد:

أولاً: تعريف الجهاد، ومفهومه عند الدكتور عبد الكريم زيدان:

الجهاد في اللغة: هو المبالغة واستفراغ ما في الوسع من طاقة بالقول والفعل، بمعنى: أن يبذل الإنسان جهده، وكل طاقته، والجهاد: محاربة الأعداء^(١)، ولهذا فالجهاد: بذل الوسع في مقاتلة الكفار، ومنه قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جِهْدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٧٣].

والجهاد في الاصطلاح: عرفه الجرجاني بأنه: (الدعاء إلى الدين الحق)^(٢)، وأضاف أبو البقاء الكفوي إلى هذا التعريف قوله: (والقتال مع من لا يقبله)^(٣)، فهو بذلك عند الجرجاني دعوة للإسلام، دون قتال، فيكون الجهاد مقصور على القول باللسان، وهذا في الحقيقة هي طريقة من طرق الجهاد، ونوع من أنواعه، وغايته الدعوة إلى دين الله، أما في تعريف أبو البقاء الكفوي فهو يتفق مع الجرجاني في الجزء الأول وهي الكيفية والغاية، بمعنى: أن غاية الجهاد الدعوة إلى الله، ويفهم من هذا: أن الجهاد يكون باللسان قول ودعوة إلى دين الإسلام، وهذه وسيلة وطريقة من طرقه، فإن تم الرفض من قبل الكفار كان القتال، وبهذا تكون حقيقة الجهاد عند أبو البقاء الكفوي هي: القتال، وهي الطريقة الثانية للجهاد، وهذين التعريفين يظل فيهما قصور في بيان مفهوم الجهاد، فقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية قولهم: (والجهاد ليس هو الدعوة، بل الدعوة مطالبة الكافر ونحوه بالإيمان والاتباع، والدعوة واجبة قبل القتال)^(٤)، ولذلك يعرفون الجهاد بأنه: (القتال لإعلاء كلمة الله)^(٥)، ويعرفونه في موضع آخر على أنه: (بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة، أو معاونة بمال، أو رأي، أو تكتير سواد أو غير ذلك)^(٦)، وقولهم: مباشرة أي:

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، (١٣٥/٣)، مادة (جهد).

(٢) التعريفات للجرجاني، ص ٨٠.

(٣) الكليات، لأبو البقاء، ص ٣٥٤.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، (٣٢٢/٢٠).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع السابق، (٧٧/٢٢).

المواجهة في ساحة الحرب: وهذا قتال بالسلاح، أو معاونة بالمال: وهذا جهاد بالمال، أو بالمشورة والتخطيط: وهو جهاد بالقول.

الجهاد عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يقول رحمته الله: والجهاد في الاصطلاح الشرعي هو: (بذل المسلم طاقته وجهده في نصرته الإسلام ابتغاء مرضاة الله)^(١)، ويلاحظ على تعريفه أنه أتى بالتعريف اللغوي للجهاد، وهو: بذل الوسع والطاقة والجهد، ثم وجه هذا البذل نحو نصرته الإسلام والغاية هي: ابتغاء مرضاة الله، وقد يبدو من هذا التعريف أن الجهاد مطلق وعمام بهذه الصورة، فيكون الجهاد للمسلم «العصاة والمنافقين منهم»، وغير المسلم «الكفار»، ومن هنا فكل عمل فيه نصرته للإسلام فهو جهاد، وكل جهاد في سبيل الله هو جهاد شرعي في فكر الدكتور عبد الكريم زيدان ولهذا يقول: (ولهذا قيد الجهاد في الإسلام بأنه في سبيل الله ليدل على هذا المعنى الضروري لتحقيق الجهاد الشرعي)^(٢)، وهو: الجهاد بمفهومه الخاص أي قتال المسلمين الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى، وإظهار لهذا الدين، ولهذا يقال: بين الجهاد والقتال عموم وخصوص^(٣).

ومما سبق يتضح أن الجهاد عند إطلاقه يكون عام، ويدخل فيه المسلم والكافر، وهو بذلك أنواع: النوع الأول جهاد بالقول: وهو جهاد للمسلمين وغير المسلمين، ويكون في حق المسلم نهي عن منكر ظهر فعله وأمر بمعروف ظهر تركه، وبهذا يمكن القول على الحسبة بانها عمل جهادي بحق العصاة، ويدخل فيه مجاهدة أصحاب المعاصي ومنه مجاهدة النفس وإبعادها عن المعصية، ويكون أيضاً في حق الكفار بدعوتهم للدين الحق وبيان شرع الله ونشر الدين، وأيضاً بالمشورة في الحرب.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، (٣٢/٣١٥).

والنوع الثاني جهاد بالمال: إما بمعاونة المحتاجين والمنكوبين في الحروب ومدّهم بالغذاء والخيام، وأبسط مقومات الحياة، وإما بمعاونة المجاهدين في ساحة الحرب بدفع المال لشراء عتادهم وعدتهم وتجهيزهم للحرب.

والنوع الثالث: جهاد باليد: بالضرب والقتال ويكون أيضاً في حق المسلم بإنزال العقوبة على المخالفين، وملاحقة الفاسدين منهم، والمعتدين وقتلهم أو تشريدهم، ويكون في حق الكافر بالنزال في ساحة الحرب، ويقيد الجهاد بالقتال: فيكون خاصاً بقتال الكفار لإعلاء كلمة الله ونشر الدين الإسلامي، وهذا لا يكون إلا في حق الكفار والمشركين غير المعاهدين.

وبهذه الأنواع قد وردت الآيات تحت عليها، وتامر بالجهاد بأنواعه ومنها قول الله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ [سورة الصف: ١١]، فهو فرض من فروض الإسلام، ولذلك يقول عبد الكريم زيدان: (ولما كان الجهاد فرض من فروض الإسلام فقد عظمت به الوصية، وأمر الله تعالى بأخذ العدة اللازمة له)^(١)، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِمْ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [سورة الأنفال: ٦٠].

ويرى عبد الكريم زيدان أن الجهاد من الضروريات للأمة المسلمة، فبه تبقى قوية يخشاها كل الطامعين والحاقدين من الكافرين والمنافقين، والجهاد بالنفس دليل على أيمان المسلم ومبادرته إلى ما يحبه الله تعالى، والترك للجهاد من سبب للمذلة لذلك يقول: (وترك الجهاد سبب للمذلة والهوان وضياع الديار وتسلب الكفرة على بلاد الإسلام)^(٢).

كما أن الجهاد في فكر الدكتور عبد الكريم زيدان يكون بالدفاع والهجوم، وهذا ما يقرره أثناء رده على بعض الكتاب والمحدثين الذين يقولون: إن الجهاد في الإسلام هو دفاعي لا هجومي، بمعنى: أن لا تهاجم الدولة الإسلامية دولة غير مسلمة إلا إذا هاجمتها هذه الدولة غير المسلمة، فهي بذلك تدافع عن نفسها، وهذا في منظورهم هو الجهاد، ولكن عبد الكريم زيدان له

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

رأي آخر مستندا على آيات القرآن فيقول: (والواقع إنَّ هذا القول غير سديد وينقصه التحقيق والتدقيق، ولا تدل عليه دلائل الشريعة، ذلك أنَّ القتال في الإسلام له أسباب، منها: ردِّ الاعتداء...، ومنها: القتال لنصرة ضعفاء المسلمين الذين يتعرَّضون لظلم الكفرة،...، ومنها: أن يبدأ المسلمون قتال الكفرة إذا رفضوا الإسلام ومنعوا المسلمين من تولي الحكم والسلطان؛ لإقامة شرع الله وتطبيقه في الأرض)^(١)، وهذا الأخير هو الذي يثار حوله الجدل، ويعتبرونه قتال بلا مبرر، ولهذا استشهد عبد الكريم زيدان لكل نوع من هذه الأنواع من القرآن الكريم، ففي النوع الأول وهو: رد الاعتداء قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠]، وفي النوع الثاني وهو نصره المستضعفين قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: ٧٥]، والنوع الأخير والذي يبتدأ المسلمون فيه بالقتال، وردت فيه الكثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّهِ﴾ [سورة الأنفال: ٣٩]، ومنه قول الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [سورة التوبة: ٢٩]، ومن ثم يقول عبد الكريم زيدان: إن غاية هذا القتال للمشركين إذا رفضوا الإسلام أو الجزية؛ إنما هو لمصلحة عموم المشركين الذين يخضعون لسلطان الكفر؛ وذلك لأن المسلم يريد رفع هذا الحكم الكافر عنهم، وإزالة شرائعه الباطلة، ورفع الحواجز عن عموم الناس لرؤية الإسلام وشرائعه، فمن شاء أمن ومن شاء بقي على كفره بشرط الولاء للدولة الإسلامية، وهذا كله في مصلحة المشركين الدنيوية والأخروية، أما الدنيوية فتظهر في تمتعهم بعدل الإسلام، والمحافظة

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٤.

على أموالهم وحقوقهم، وأما الأخروية فبتهيئة سبل رؤيتهم للإسلام، واحتمال دخولهم فيه عن رضى واختيار، لا عن جبر وإكراه، وفي هذا سعادتهم وفوزهم بالآخرة^(١).

ثانياً: علاقة نظام الجهاد بالسياسة الشرعية:

لما كان الجهاد فرض من فروض الإسلام وواجب من واجبات إمام المسلمين، فهو بذلك يدخل تحت تصرفاته منوط بالمصلحة التي يراها للأمة وهو من التصرفات التي يسيس بها دنيا الناس، لذلك فإن الجهاد يكاد تكون جميع أحكامه وتصرفاته وتنظيماته وإعداده من السياسة الشرعية؛ لأن تلك الأمور منوطة بالحاكم وقراراته، وخاصة أن الجهاد تكون مسبباته حوادث طارئة لم يرد فيها النص وكان مردها للاجتهاد، وكذلك يختلف الجهاد من زمن لآخر ومن عصر لآخر، لذا لازم مراعاة تغير الظروف والأحوال، وهذا كله تدخل فيه السياسة الشرعية، لذلك يمكن إبراز العلاقة بين السياسة الشرعية ونظام الجهاد في النقاط التالية:

١. من السياسة الشرعية تنظيم ولي أمر المسلمين «رئيس الدولة» للدولة وتهيئتها معنوياً، ومادياً، لتكون مستعدة لملاقاة العدو في ساحة الجهاد، ومن الأعداد المعنوي التثقيف الجهادي من الكتاب والسنة وزرع في نفوس المسلمين حب الجهاد والشهادة في سبيل الله، وأما من الجانب المادي: تمويل الدولة بالسلاح بمختلف أنواعه، ولولي الأمر اتخاذ السبل والتدابير اللازمة لذلك بالطرق المشروعة التي فيها مصلحة للأمة.
٢. من السياسة الشرعية: تنظيم المعسكرات، وبناء الكليات العسكرية التي يدرس فيها كيفية استخدام السلاح وطريقة عمله وكيفية بناء الخطط العسكرية،... الخ.
٣. من السياسة الشرعية الشورى قبل الخروج لملاقاة العدو وذلك كما كان النبي ﷺ يستشير الصحابة قبل الخروج، وكذلك هو فعل الصحابة من بعده.
٤. ومن السياسة الشرعية في جهاد حسن اختيار قائد الجيش، وعزل من يرى أن في عزله مصلحة للأمة وهذا دلت عليه السوابق كعزل عمر رضي الله عنه خالد ابن الوليد رضي الله عنه.

(١) انظر: الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٦.

الفرع الثاني: نظام الجريمة والعقوبة:

أولاً: نظام الجريمة:

الجريمة في اللغة: مصدر لجرم، وجرم بمعنى: أذنب، والجريمة هي: الذنب، هكذا يرد معناها في جميع كتب اللغة^(١)، وفي اللسان: أجرم: جنى جناية^(٢).

وفي المعجم المعاصر: الجريمة: كل عمل يجلب الأذى المعنوي العميق لقيم مجتمع ما، وبوجه عام هي: كُلُّ أمرٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ يُعاقب عليه القانون سواء أكانت مُخالفة أم جُنحة أم جناية أم تهمة، وبوجه خاص هي: الجناية، فيقال: جريمة أخلاقية أي: جريمة تَمَسَّ العرض والشرف، كُلُّ جُرْمٍ أو ذنبٍ يقترفه الموظَّف في أثناء القيام بأعمال وظيفته، ومَسْرَحَ الجريمة: المكان الذي ارتكبت فيه، وعلم الجريمة: العلم الذي يبحث في التصرف الجرمي والإصلاحات الخاصة به^(٣).

الجريمة في الاصطلاح: عرفها الماوردي بأنها: محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية^(٤)، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان^(٥): ويفهم من هذا التعريف: أنَّ الجريمة في الاصطلاح الفقهي يجب أن تتوفر فيها ما يلي:

١. أن تكون من المحظورات الشرعية، أي: نهى عنها الإسلام نهى تحريم.
٢. أن يكون تحريم الفعل أو الترك من قبل الشريعة الإسلامية.
٣. وأن يكون لهذا المحذور عقوبة مقدرة من قبل الشرع الإسلامي.

(١) انظر: **جمهرة اللغة**، أبو بكر الأزدى، (٤٦٥/١)، مادة (جرم)، **الصاحح تاج اللغة وصاحح العربية**، الجوهري، (١٨٨٥/٥)، مادة (جرم)، **ومقاييس اللغة**، لابن فارس، (٤٤٦/١)، مادة (جرم)، (٢) **لسان العرب**، لابن منظور، (٩١/١٢)، مادة (جرم).

(٣) انظر: **معجم اللغة المعاصرة**، أحمد مختار، (٣٦٦/١)، مادة (جرم).

(٤) **الأحكام السلطانية**، للماوردي، ص ٢١٩.

(٥) انظر: **أصول الدعوة**، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٨.

وبسبب ما تحققه من ضرر للفرد والجماعة، سواء في الدين أو في العقل أو في النفس أو في العرض أو في المال، اعتبرت لذلك جريمة يعاقب عليها الشرع^(١).

أنواع الجرائم: الجرائم أنواع ثلاثة، وهي كما يلي^(٢):

الأول: جرائم الحدود: الزنى، والقذف، وشرب الخمر، والسرقعة، والحراية، وقطع الطريق، والرّدة، والبغي على خلافٍ فيه، وهذه الحدود وجب الجزاء فيها حق لله.

النوع الثاني: جرائم القصاص وهي: معاملة الجاني بمثل اعتدائه، ولا يسمى القصاص حداً لأنه حق للعبد، وله أن يعفو عن الجاني، ومن هذه الجرائم: جرائم القتل، والجروح، وقطع الأطراف.

النوع الثالث: جرائم التعزير وهي: تأديب على ذنب لا حد فيه، ولا كفارة، ولا يسمى حداً؛ لأنه يقدر بمعرفة القاضي^(٣)، وعرفها الماوردي بأنها: تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود^(٤)، ومن أمثلة هذه الجرائم: الخلوة بأجنبية، وآكل الربا، وخيانة الأمانة، وغيرها^(٥).

ثانياً: نظام العقوبة:

العقوبة هي: جزاء ينزل في حق المخالفين والمتجاوزين لحدود الله والمعتدين على حقوق الغير، كالجلد والرجم في حق الزاني والقطع لليد في حق السارق، والقتل في حق القاتل أو الدية، والغاية من تشريع العقاب الدنيوي في حق المخالفين؛ ضرورة لاستقرار المجتمع، وتنظيم علاقات الأفراد على نحو واضح، وضمان حقوقهم، هكذا يعلل عبد الكريم زيدان تشريع الجزاء، وهذا ما تتطلبه مقتضيات الحياة، لذلك كان لا بد من العقوبة التي تنزلها الدولة على من يرتكب محرماً أو

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٩، الحدود الشرعية في الدين الإسلامي، كمال الدين عبد الغني، ص ١٠.

(٣) الحدود الشرعية في الدين الإسلامي، كمال الدين عبد الغني، ص ١٠.

(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٢٣٦.

(٥) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٧٠.

يترك واجباً، وهكذا يحسم الفساد، ويتحقق السلام، ولأجل ذلك يعد عبد الكريم زيدان تشريع العقاب من رحمة الله بعباده، لأن في ذلك زجر للإنسان عن ارتكاب الجريمة وبذلك يتخلص من الإثم، لذلك تعد العقوب في منزلة الكي بالنسبة للمريض^(١).

ولأن العقوبة واجبة التنفيذ، فليس لولي الأمر أو من ينوب عنه تعطيلها، وفي هذا الصدد يقول عبد الكريم زيدان: (لا يسع ولي الأمر التهاون في العقوبة أو تعطيلها لأنها شرع الله، وإن تعطيلها يؤدي إلى سخط الله، كما يؤدي إلى فساد المجتمع)^(٢)، ولهذا نرى المجتمعات التي تهاونت في إقامة شرع الله وتطبيقه تتضح بالفساد والفاستدين، يؤكل حق الضعيف، ويستقوى عليه، كما نرى الظلم يطال أفراد المجتمعات والفاحشة تجلت للعلن دون ما رادع يردعها، وهذا حال بين في بلداننا العربية والإسلامية؛ لأن شرع الله عطل، فنراها تسبح في الفوضى والفساد.

المساواة في إقامة العقوبات الشرعية:

الإسلام تشريع لجميع المسلمين، وكل حكم فيه يقع بحق المخالفين ومرتكبي المحرمات دون ما تفريق بين شريف ووضيع، أو قوي وضعيف، إنما الميزان الذي يعمل به هو العدل، وخير من امتثل لهذا العدل نبينا ﷺ بقوله: ((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلُكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِئِمَّ اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا))^(٣)، ويقول عبد الكريم في هذه المساواة: إنها خير رادع للأقوياء الذين قد تسول لهم قوتهم الإجرام؛ لما يظنون أنه قد تكون هنالك محاباة لهم بسبب قوتهم؛ لذلك كان لا بد من ولي الأمر الحزم في إنزال العقاب، والمساواة بين الرعية، ولهذا جاءت العقوبات الشرعية مبنية على أساس من العدل والردع، ولهذا كانت العقوبة بحجم الجريمة، فيظهر الألم في هذا المقدار مما يجعلها رادعة وزاجرة للمجرم من تكرار جرمه^(٤).

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٧٠-٢٧١).

(٢) المرجع السابق، ص١٧١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٧٥/٤)، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٥).

(٤) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٧٢-٢٧٣).

أنواع العقوبات: كما أن للجريمة أنواع كذلك للعقوبة أنواع بحسب الجريمة، وهي كما يلي:

النوع الأول: الحدود: وسبق وبيننا في جرائم الحدود أنه وجبت لأنها حق لله، وهذه الحدود التي يتثبت فيها هذه العقوبات هي: «الزنى والقذف وشرب الخمر والسرقه والحراة والردة والبغي»، ولكل جريمة من هذه الجرائم عقوبة قدرها الشرع، وهي في حق الزاني: الجلد مائة جلدة، وقد ذهب البعض إلى الجلد مع التعريب، وفي حق الزاني المحصن الرجم حتى الموت، ويدخل اللواط في مفهوم الزنى، وفي القذف: الجلد ثمانون جلدة، وفي حق الزوجين العاجزين عن الإثبات اللعان، وفي شرب الخمر الجلد على خلاف بين أربعين وثمانين جلدة، وفي السرقه قطع اليد، وفي حق الحراة «قطع الطريق»: أن يُقتل أو يُصلب إذا قتل وأخذ المال. ويقتل بلا صلب إذا قتل ولم يأخذ مالاً، وتقطع يده ورجله من خلاف إذا أخذ المال ولم يقتل، وينفى من الأرض إذا أخاف السبيل فقط، فلم يقتل ولم يأخذ مالاً، والمرتد: القتل بعد الإستتابه ولم يتب، وفي البغي: قتالهم إذا أظهروا العصيان للإمام وامتنعوا عن أداء ما عليهم من حقوق، وجأهروا بذلك وتتهيؤوا للقتال^(١).

النوع الثاني: القصاص: وتجب في جرائم الاعتداء على النفس أو ما دون النفس، مثل: القتل والجروح وقطع الأطراف والأعضاء، ففي حق قتل النفس: قتل الجاني، أو الدية: في قتل الخطأ وشبه العمد، والكفارة وهي: عتق رقبة مؤمنة أو صيام شهرين متتابعين عند عدم القدرة على العتق، وهي في القتل الخطأ^(٢).

النوع الثالث: التعزير وهي: في المعاصي التي لم يرد في حقها عقوبة محددة، كالخلوة بالجنبيه، أو أكل ما لا يحل، أو قذف الناس بغير الزنى، أو الغش، والتطفييف في المكيال وغيرها، فيوضع العقاب ولي الأمر أو القاضي بما يراه مناسباً، وبحسب شيوع الجريمة كما يقرر ذلك عبد الكريم زيدان، فإذا كانت الجريمة شائعة زادت العقوبة، والتعزير من هذا المنظور يكون أنواعاً: فيكون بكل ما فيه إيلام من قول أو فعل، وترك قول، وترك فعل، وقد يكون التعزير بالقتل

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(٢٧٣-٢٧٩).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(٢٨٠-٢٨١).

مثل: قتل الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو على المسلمين^(١)، وفي هذين النظامين الجريمة والعقوبة، وجدنا عبد الكريم زيدان يناقش قضايا معاصرة ويرد على اعتراضات وشبهه فهناك من يعترض نظام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية وخالصة اعتراضهم: أن العقوبات الشرعية لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر، أو لا يمكن تطبيق أكثر عقوبات الحدود على الأقل، ويقوم هذا الاعتراض كما يبين عبد الكريم زيدان على: على أن عقوبات الحدود تتضمن إهدار آدمية الشخص بجلده في الزنى والقذف وشرب الخمر، والتدخل في الحرية الشخصية كما في الزنى وشرب الخمر، وقطع الأعضاء في عقوبة السرقة وقطع الطريق، والرجم في الزنى بالنسبة للمحصن، والتدخل في حرية العقيدة، وقتل المخالف كما في عقوبة الردة، وإعطاء حق العقاب للفرد لا للمجتمع في عقوبة القصاص، وتحميل أقارب الجاني أو إشراكهم في دفع الدية خلافًا لمبدأ شخصية العقاب، وعدم مسئولية الإنسان عن جرم غيره^(٢).

ومن ثم يرد على هذه الاعتراضات بأنها واهية وما قامت عليه من اعتراضات هي أوهى ثم يناقش قولهم بالحجج العقلية التي تناسب عقليتهم فمثلاً في عقوبة الجلد وقولهم إهدار لأدمية الشخص، يقول عبد الكريم زيدان: (قولهم: إن الجلد فيه إهدار لأدمية الشخص مردود؛ لأن الجاني هو الذي أهان نفسه ولم يكرمه، وعرضها للإهدار ولم يصنها، فإنّ الزاني الذي أباح لنفسه أن يلغ في إناء غيره لم يعد ينفعه وعظ وتوبيخ، وإنما يحتاج إلى تذكير بالسوط، وتحسيسه بالألم الجسدي لا المعنوي، وأمّا رجمه إن كان محصناً فلأنه لم يعد صالحاً للعيش في المجتمع الإسلامي الطاهر؛ لأنه ولغ في إناء الغير وعنده إناء يكفيه، وأمّا الجلد في القذف فإنه السبيل لتبرئة المتهم بالزنى، ورفع الشكوك عنها؛ إذ لا سبيل إلى ذلك إلا بإظهار كذب القاذف بمعاقبته)^(٣)، والسر في ذلك أن الإسلام يراعي ويعتني بنظافة المجتمع وطهارته وسلامة الأعراض والأخلاق، فإذا كانت هذه الأمور مطلوبة فوسائلها مطلوبة، وهذا ما يقرره الإسلام، والعكس في ذلك إذا كانت غير مطلوبة.

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

وأما في الحرية الشخصية التي يزعمون: أن الإسلام يتدخل في تقييد هذه الحرية يرد عليهم عبد الكريم زيدان بقوله: (أما ادعاؤهم بأن هذه العقوبات تتضمن التدخل في الحرية الشخصية كما في الزنى وشرب الخمر فمردود؛ لأن الحرية الشخصية لا يجوز أن تؤدي إلى الإضرار بالمجتمع، فالحرية الشخصية تقف حيث تكون أداة ضرر وهدم في المجتمع، ولا يمكن لمنصف أن يقول: إن زنى الزاني نفع للمجتمع، فأضراره أوضح من أن نتكلم عنها في هذا المقام، أما بالنسبة لشرب الخمر، فإن عقل الإنسان جوهره ثمينة لا يجوز تعطيلها اختياريًا، فيكفي الإنسان تعطيل عقله اضطرارًا في النوم، فضلًا عما في شرب الخمر من تسهيل سبل الإجرام للسكران، كما هو واضح ومعروف، والدولة مسئولة عن منع الإجرام في إقليمها وسد سبله)^(١).

وهكذا أيضاً في رده على اعتراضهم وادعائهم القسوة في بعض العقوبات كالسرقة، فيجيبهم قائلاً: (أما ادعاؤهم بقسوة بعض العقوبات لما فيها من بتر وقطع بعض الأعضاء، فإنهم قد فاتهم مدى ترويع السارق وقاطع الطريق للآمنين، كان عليهم أن يتصوروا فعل السارق وهو يسير في جناح الظلام على رؤوس أقدامه، فينقب الجدار ويكسر القفل، ويدخل على الآمنين في بيوتهم من نساء وأطفال ورجال، ويبيده السلاح يزهق روح من يقاومه، فيأخذ المتاع من البيت ويخرج، وربما يستيقظ أهل الدار فيحصل القتل أو الفرع والهلع، فهم لو تصوروا فظاعة جرم السارق لما أسفوا على قطع يده الآثمة الخبيثة، ومثل هذا يقال عن قطاع الطرق الذين يتربصون بالمارة ويهاجمونهم ويسلبونهم أموالهم وأرواحهم. ثم يقال: إن العقوبة يجب أن يكون فيها قدر كافٍ من الردع والجزر، ولا شك أن قطع يد السارق أو المحارب فيه هذا المقدار، أما غيرهما من العقوبات الوضعية كالحبس والغرامات فلا تملك هذا القدر من الردع، ودليل ذلك الواقع، فإن جرائم السرقة في ازدياد ولم تقللها عقوبة الحبس، بل إن السجن صار نزلًا لأصحاب السوابق يترددون إليه ويعتبرونه مأوى أمينًا لهم، بل ومحلاً للقائم وتبادل

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص: ٢٨٤.

خبراتهم في عالم السرقة والإجرام^(١)، وهكذا يناقش بقية الاعتراضات، ويرد على احتجاجهم، وينتهي إلى خلاصة مفادها: إنَّ نظام الجزية «أي الجزاء» والعقوبة نظام عادل قام على أسس متينة وإحاطة تامّة بما يصلح له أمر الناس، وبمراعاة غرائز الناس، مما يؤدي إلى قمع أو تقليل الإجرام فيهم، مع عدالة تامّة في تقدير العقوبة وجعلها بقدر الجريمة، وفي تطبيق العقوبة على الجميع.

ثم يوضح أن نظام التعزير الذي لم يلاقِ اعتراضات كما في الحدود، أنه نظام انفردت به الشريعة الإسلامية، وهو أحدث ما ينادي به في الوقت الحاضر علماء القانون الجنائي، وإذا علمنا أنّ نطاق العقوبات التعزيرية أوسع بكثير من نطاق الحدود والقصاص، علمنا مدى متانة القانون الجنائي الإسلامي وامتيازه على ما سواه من القوانين الوضعية، ووفائه بحاجات الناس، وقيامه بتوفير الأمن من الاطمئنان لهم، مما يجاريه في ذلك، ولا يقاربه فيه أيّ قانون وضعي^(٢).

وبهذا النظام نكون قد أنهينا بيان الأنظمة التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وعلى أساسها تبتني حياة الأفراد، وعلمنا كيف أنها تنظم حياة الأفراد على منهج ذو أخلاق وأحكام تردع الفساد والفاستين، وتنزل في حقهم أقسى العقوبات حتى لا يعودوا لمثل ذلك من الإجرام، ليبقى المجتمع نظيفاً طاهراً، يليق بهذا الدين، ليعيش بسلام ووثام، ومساواة بين الناس، ومعيار التفرقة بين أفرادها هي التقوى والصالح، وهذا التنظيم يتم عبر تطبيق حدود الله على المجرمين، وإنزال العقوبات المستحقة في حقهم، وهي أحكام صادرة عن الحكم العدل جل ثناؤه، ولذلك فهي أحكام وعقوبات عادلة، تناسب كل جريمة وتوازنها، إن طبقت في حق المخالف لن يتجرأ على العودة لمثله أبداً.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨٨.

الفرع الثالث: العلاقة بين نظامي «الجريمة والعقوبة» بالسياسة الشرعية:

إن التشريع الإسلامي كما نعلم جاء لأجل الفرد، ويبنى المجتمعات الإسلامية على أساس من المصلحة والحفاظ على الكليات الخمس «أو الست»، للفرد، والتي هي: «النفس، والدين، والنسل، والمال، والعقل، وأضاف بعضهم العرض»، وللحفاظ على هذه الكليات شرع الأحكام، وحد الحدود، ووضع العقوبات في حق المخالفين والعاصين، وفي الأمور المستجدة التي لم يرد في حقها عقوبة وجدت ما تسمى بالتعازير، وهي في حق المخالفات والمحظورات التي لم يقرر لها الشرع حكماً أو عقاباً محدداً، فكان تقدير العقوبة على ولي الأمر، وذلك ما فعله النبي ﷺ، والصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من بعده.

فإذا كانت هنالك أحكام جزاءات، وهنالك أيضاً مخالفين ومجرمين ومفسدين، كان لا بد من إنزال هذه الجزاء في حق المخالف، كل بحسب جرمه، ومخالفته، ولهذا كان الأمر منوط بولي الأمر «خليفة المسلمين، أو رئيس الدولة»، أو من ينوب عليه، ومن هنا ينشأ رابط الصلة بين نظامي «الجريمة والعقوبة» والسياسة الشرعية، وتكون السياسة الشرعية هنا في الجهة التي تنفذ هذه الأحكام، وتنزل العقاب في حق المجرمين، بغض النظر عن إن كانت الجرائم ذات عقوبات مقدرة أو غير مقدرة، فالسياسة في المقدرة، هو في جانب التطبيق، ابتداء في ملاحقة الجناة والطرق المتبعة والتخطيط لذلك، انتهاء بالقبض عليهم، وتطبيق العقوبة فيهم، وكل هذا التنظيم يتم عبر نظام الجريمة والنظام الجنائي، وهي في ذات الوقت من السياسة الشرعية، على شريطة، أن لا تتعارض هذه الطرق والسبل والمخططات مع الشريعة الإسلامية، ومن ثم أن الجرائم والعقوبات المقدرة، والتي هي جرائم الحدود هي: ذات عقاب محدود لا يقبل التعديل والتبديل، كما يقول فؤاد عبد المنعم: حتى لا تترك للحكام على مر الأزمان التحكم والتصرف وفق الأهواء الشخصية والرغبات، وحتى تضمن القدر الأعظم من الحماية للمصالح التي شرعت جرائم الحدود من أجل صيانتها^(١)، وهذه كما يتصور الباحث من سياسة الخالق المطلقة في حفظ مصالح

(١) السياسة الشرعية ودورها في تطوير أنظمة العدالة الجنائية، فؤاد عبد المنعم، ص ٢٣.

العباد، ولعلمه السابق بما قد يمارسه البشر من التبديل والتعديل، وقد فعلوا ذلك رغم الوضوح لشرعية الإسلام، وما الاعتراضات التي ذكرها عبد الكريم زيدان عن بعض المعارضين لشرع الله، واتهامهم لأحكام الله وحدوده بأنها لا تتناسب مع هذا العصر، وأنها تقيد حرية الأشخاص، ويصفونها بالقسوة، وأن هذه الحدود تهدر آدمية الشخص، وغيرها من الاقتراءات، والواهية^(١)، إنما هذه من مظاهر إرادة التعديل والتبديل لأحكام الله وشرعه، وما السياسة الوضعية إلا خير مثال، ولهذا نرى السياسة الوضعية تعطل كثير من هذه الحدود، ونرى في مجتمعاتنا خير شاهد على ذلك، من شيوع للفاحشة، وشرب للخمر، ودور للدعارة، انتشار للجريمة والسرقة، وحتى قطع الطريق، الذي بات الواحد يخشى السفر وحيداً بسيارته، خوفاً من أولئك المنقطعين الذين قد يقتلونه ويأخذون ما يملك دون أي شعور، ودن ما رادع يردعهم، وهذا ما قد سمعنا عنه في كثير من مناطق اليمن وما تناقلته بعض وسائل الإعلام، وكل هذا بسبب تعطيل أحكام الشرع وتجاوز حدود الله دون أدنى اعتبار.

وكذلك تدخل السياسة الشرعية في العقوبات المقدرة، في إضافة عقوبة إلى جانب العقوبة المقدرة، فمثلاً: في حكم جلد الزاني، قد يضاف التغريب إلى جانب الجلد مائة جلدة، والتغريب عند عبد الكريم زيدان هو: (نفي الزاني عن البلد الذي زنى فيه إلى بلد غيره)^(٢)، ولهذا جاء في تعريف الطرابلسي للسياسة الشرعية أنها: شرع مغلظ^(٣)، وقصرها على الجرائم لأن التغليظ يكون فيما له حكم مقدر كما في جرائم الحدود والقصاص، ويؤيد هذا القول ما ذكره عبد العال عطوة معلقاً على تعريف الطرابلسي حيث قال: هذا التعرف فيه قصور لكونه اشتمل على تغليظ العقوبة في الجرائم التي قدر لها الشارع عقوبات خاصة، وذلك بإضافة عقوبة أخرى إليها^(٤)، والشاهد هنا هو دخول السياسة الشرعية في جرائم الحدود وفي العقوبات المقدرة، وهذا ما دل عليه كما ذكرنا

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٨٣، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٣) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، الطرابلسي، ص ١٦٩.

(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية، ص ٢٧.

تعريف الطرابلسي، وما ذكره عبد العال عطوة، ويضيف إلى ذلك أيضاً قوله: بينما السياسة هنا أعم وأشمل، فلم تقف عند باب الحدود والتعزيرات، وإنما تعدته إلى ما هو أوسع وأشمل^(١)، وهذا يثبت شمول الشريعة لجميع جوانب الحياة، ومنها السياسة الشرعية، التي تتكيف مع الحاضر، وتتوافق مع مستجدات الحياة، وتلبي حاجة الناس في كل زمان ومكان.

وأيضاً تدخل السياسة الشرعية كثيراً في باب التعزير، وذلك لأن التعزير في المعاصي والمحرمات التي لم يرد في حقها عقوبة محددة، في الكتاب والسنة، وكان على ولي الأمر تقدير العقاب بما يناسب المعصية، ولهذا يقول عبد العال عطوة: وتجري أيضاً «أي: السياسة الشرعية» في الجرائم والذنوب والمعاصي والجنايات التي لم يقدر لها الشارع عقوبات خاصة، ووكل تقديرها إلى ولي الأمر يقدرها بمقدار ما يندرى به الفساد ويندفع به الضرر، بعد النظر في الجريمة، وحال من وقعت عليه، ... وهو ما يعرف في اصطلاح الفقهاء باسم التعزير^(٢)، وهذا يثبت شمول السياسة الشرعية من وجه، ويثبت من وجه آخر مدى صلة السياسة الشرعية، بنظام الجريمة، ونظام العقوبة، ولهذا يقول الفقهاء: إذا تكررت السرقة جاز للإمام قتل السارق «سياسة»، وروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، أنه يقتل^(٣)، وذلك لما يسعى إليه من الإفساد وأخذ أموال الناس بغير حق، وإصراره على الاستمرار في المعصية.

ويذكر عبد العال عطوة قول لأبي حنيفة، في مسألة اللواط: بأنه لا يرى أن يحد حد الزنا، لعدم انطباق حقيقة الزنا على اللواط، غير أن للحاكم أن يقتله «سياسة»، وأن من قذف رأس غيره بحجر كبير فمات، لا يقتص منه، لأنه شبه عمد، ولكن إن تكرر نفس الفعل جاز للإمام قتله «سياسة»، ومن ثم يقول: وكل ذلك يدل على أن السياسة بالمعنى المذكور «شرح مغلط» تجري

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٣٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) انظر: الشافي في شرح مسند الشافعي، لأبن الأثير، (٣٠١/٥)، والموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، (٣٤١/٢٤).

في الجرائم والجنايات التي ليس فيها عقوبة مقدرة «التعزير»^(١)، ويؤيد ذلك قول بعض الفقهاء بأن السياسة هي التعزير، ويجعلون السياسة والتعزير مترادفين فيعطفون أحدهما على الآخر^(٢)، وبهذا ندرك أن إقامة الحدود وإنزال العقاب بحق المخالفين في القصاص والتعازير، كل هذا من باب السياسة الشرعية، وبهذا يتضح أن السياسة الشرعية في باب الجريمة والعقوبات، ماهي إلا جزء وقلة من قليل، فالساسة بابها واسع تدخل في كل جوانب الحياة، وصلتها بالمجتمع والدولة وثيقة، ولهذا فنظام الجريمة والعقوبة، جزء من جانب السياسة الشرعية، كما هو جزء من نظام الإسلام الشامل، الذي يكاد يوازيه شمول السياسة الشرعية.

ومما سبق يتبين للباحث أن نظام الجريمة والعقوبة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة وولاية الأمر، من عدة وجوه نلخصها فيما يلي:

١. أن الدولة هي من تتكفل بملاحقة الفاسدين والمجرمين، وهي من أعمال السلطة القضائية، وإصدار الحكم الشرعي في حقهم.
٢. تطبيق الحكم الشرعي وإنزال الحكم الصادر من القضاء في حق المجرمين، وتقوم به الدولة عبر سلطاتها التنفيذية.
٣. تشريع الأحكام الخاصة بالجرائم التي لم يرد في حقها عقاب محدد، ويسند الأمر في هذا إما للسلطة التشريعية في الدولة، أو من واجبات القاضي الاجتهادية، ليقرر الحكم المستحق في حق المذنب، بما يناسب ذنبه وله التشديد أو التخفيف بما يقتضي الحال.
٤. كذلك من الأمور السياسية في نظام الجريمة: ملاحقة المجرمين الفارين من العدالة إلى خارج الدولة، ويقوم بهذا الدور الإمام «رئيس الدولة»، أو من ينوب عنه بالتواصل مع الدولة المعنية، وإبلاغهم بأوصاف وبيانات المجرم، والتي تعمل بدورها على القبض عليه وترحيله إلى بلده.

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة، ص ٢٨.

(٢) انظر: رد المحتار، لأبن عابدين، (١٥/٤)

وبهذا النظام نختتم أنظمة الإسلام التي تترايط وتتلاحم؛ لتكون نظاماً واحداً تبنى به الدولة والمجتمعات المسلمة، وكما رأينا كيف تسلسل هذا التشريع الإسلامي في أنظمتها، كل نظام يستند للآخر ويقوم به، فهي تتكاتف وتتربط لتكون جسداً واحداً ألا وهو دولة الإسلام، إذا ما تمسك أفراد المجتمع بتعاليم تلك الأنظمة ارتقي هذا المجتمع المسلم وكبر شأنه كما كان أول مرة في عصر النبوة وما تلاه من عصور في عهد الخلفاء والتابعين، وإن الترتك لهذا الشرع وعدم العمل بالسياسة الشرعية الحقة، يكون الحال ما نحن عليه الآن من ركود وانحلال، وفساد ومهانة، وكل ذلك جراء التقيد بسياسة وضعية زائفة، باعتقادهم أن أحكام الإسلام وسياسته لا تساير ركب التقدم والحضارة، وكأنما أصحاب هذه السياسة لديهم العلم المطلق، بما يحتاجون والعياذ بالله، ولهذا نقول: ﴿ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَوْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَدَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٤٠]، وأين أنتم من قوله جل شأنه: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧]، فكل ما سوى حكم الله باطل، لا يقيم دولة وإنما يهدمها، لا يسعد أمة، وإنما يتعسها، لا ينصف مظلوم، وإنما هو وسيلة ليتقوى به عليه، من جانب من ادعي القوة ويتسلط على المستضعفين من بيده سلطة، وصدق فينا قول النبي ﷺ: ((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ))^(١)، فما وسع أعداء الإسلام من الداخل والخارج إلا الدس والنخر في جسد الأمة المسلمة، مستغلين ذلك الضعف فيها؛ لتحقيق غايتهم في تفكيك كيائها وزعزعة استقرارها، وذلك عبر إثارة العديد من القضايا، كقضية المرأة التي هي أساس البناء لهذا المجتمع، ونصف كيانه، وقضية الديمقراطية وغيرها من القضايا التي تناولناها في الفصل الخامس موضحين جهود الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ فيها.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (١٧٥/٤)، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٥).

الفصل الخامس

جهود الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله في بعض القضايا المعاصرة وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مباحث» :

- ❖ المبحث الأول: جهوده في قضايا المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- ❖ المبحث الثاني: قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وقضيتي الإضراب والديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- ❖ المبحث الثالث التجديد في الفكر الإسلامي عند عبد الكريم زيدان وعلاقته بالسياسة الشرعية.

ملهيّن:

القضايا في اللغة: جمع قضية وهي: الأحكام^(١)، ويعرفها أبو البقاء الكفوي بقوله هي: (كل قول مقطوع به)^(٢)، وفي المعجم المعاصر، القضية: جمعها قضايا، والقضية: موضوع لمسألة ما، فيقال: «قضية وطنية، قضايا الساعة. قضية فلسطين»^(٣)، وهذا المعنى ما نقصده في عنوان بحثنا لهذا الفصل «قضايا معاصرة».

والقضايا في الاصطلاح: تطلق القضية على الحكم، والأمر المتنازع عليه، وهي بمعنى: المستجدات عند المعاصرين، فتكون مرادفة للنوازل^(٤).

وفي المجتمع الإسلامي والذي سبق وتحدثنا عن أنظمتها، هنالك قضايا تستجد مع تقدم المجتمع ومواكبته لركب الحياة، وقضايا تتغير بتغير الزمن والمكان، وهنالك شبهات تثار من قبل حاقدين وطامعين ومعادين لهذا الدين، بغرض إثارة الفوضى، وزعزعة الدين في أوساط المجتمعات المسلمة، ومن هذه القضايا التي أثّرت قضية المرأة وحقوقها وحرّيتها، وقضية الديمقراطية، والانتخابات وغيرها من القضايا التي تطرق لها عبد الكريم زيدان، وناقشها ورد على الشبهات التي أثّرت نحوها، فكان له دور المجدد في هذا الدين، وفي مثل هذه يأتي دور الباحث في إيضاح هذا الجهد وبيان علاقته بالسياسة الشرعية وذلك في مباحث كما يلي:

(١) انظر: تهذيب اللغة، أبو منصور الهروي، (١٧١/٩)

(٢) الكليات، أبو البقاء، ص ٧٠٢.

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (٣/١٨٣٠).

(٤) نوازل الزكاة، عبد الله بن منصور الغفيلي، ص ٣٠.

المبحث الأول

جهوده في قضايا المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- **المطلب الأول: قضية الاختلاط وعلاقتها بالسياسة الشرعية.**
- **المطلب الثاني: بعض حقوق المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية.**

مهتد:

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿بَيَّأَهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء: 1]، ومن منطلق هذه الآية الكريم، نبدأ حديثنا عن المرأة، ومن هذه الآية تتجلى شريكة الرجل في أبهى حلة، خلقت من ضلعه فكانت حواء عليها السلام^(١).

وما كان الله لِيَدَعَ الرجل تحت أوقار الدهر: وأتقال الحياة، حتى يخلق له من نظام نفسه، من يزود عنه هموم نفسه، ويحتمل دونه الكثير من شؤونه، ويضيء له ما بين شعاب العيش وظلم الخطوب، تلك هي المرأة قسيمة حياته، ومبابة شكاته، وعماد أمره، وعتاد بيته، ومهبط نجواه، وتلك هي آية الله ومنته ورحمته لقوم يتفكرون، ينهض الرجال إلى الحياة بعزم وقوة يستمدان عقله ورأيه، وتستقبل المرأة الوجود بعواطف فياضة يتجلى بها قلبها الخفاق، من أجل ذلك كان قول: المرأة في قلب الرجل وأملك لنفسه سواه^(٢).

ومن ثم كانت سبب لوجود الأمم والجماعات، فالمرأة إذاً هي الأم والأخت والزوجة والبنات، وهي الخالة والعممة، وهي القريبة، وهي المربية، والمعلمة، والحاضنة، وهي مخرجة الرجال، ومربية الأبطال، ومنشئة القادة والرواد والعلماء، والدعاة، والمخترعين، والمكتشفين، والأطباء والمعلمين والمربين وهي أم لسيد الأنبياء محمد ﷺ، أم لذلك النور الذي أضاء بمجيئه الوجود، وأخرج الناس من غياهب الظلام إلى نور العدل والإسلام، أم لمن زكاه ربه تعالى فقال له: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: ٤]، وتمثلت في آمنة بنت وهب^(٣).

(١) خلقت حواء أم البشر من ضلع آدم الأيسر كما يذكر في التاريخ والسير، وقال ابن عباس: سميت المرأة امرأة لأنها خلقت من المرء، وسميت حواء: لأنها أم كل حي، انظر: الطبقات الكبرى، لأبن سعد، (١/٣٤)، تاريخ دمشق لابن عساکر، (١٠٢/٦٩).

(٢) انظر: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، عبد الله الباجوري، (١١/١).

(٣) هي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهر بن كلاب، من قريش: أم النبي ﷺ، كانت أفضل امرأة في قريش نسبا ومكانة، مرضت في إحدى رحلاتها لزيارة قبر زوجها وتوفيت بموضع يقال له (الأبواء) بين مكة والمدينة سنة ٥٧٥م، انظر: الطبقات، لابن سعد، (١/٧٦)، والأعلام للزركلي، (١/٢٦).

وتلك المرأة هي: زوجه خديجة عليها السلام (١)، التي آزرته وواسته، ولقد ريع النبي صلى الله عليه وسلم لرؤية الروح الأمين أول عهده به، وتملكه الفرع منه، فلم يجد «وهو: صفي الله وصفوته من خلقه» من يهدئ روعه، ويثد قلبه، إلا زوجه خديجة، إذ تقول له: كلا والله لا يخزيك الله أبداً؛ إنك تحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الدهر، ذلك قول المرأة التي آزرت نبي الله صلى الله عليه وسلم، وواسته بمالها وقلبها، وفرجت عنه مواطن محذقة مطبقة واحتملت دونه خطوباً جمّة (٢)، وهي: ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام (٣)، سيدة نساء العالمين، وهي: نصف المجتمع (٤).

ومن منطلق هذه الآية كان العلماء المسلمون يتناولون قضية المرأة من منطلق الأحكام التي قررها القرآن المتعلقة بها، من حيث كونها أمّاً وأختاً وزوجة وبنياً، مع بيان ما لها وما عليها من حقوق وواجبات، وفي الأزمنة المتأخرة توسعت دائرة الحديث عنها وأصبحت قضيتها قضية عقيدة ومبدأ، فأمسينا نسمع ونقرأ دعوات صريحة إلى أن تتحلل المرأة من أوامر ربها، وتعاليم دينها، وكثير منهن يرفضن ما شرعه الله تعالى بدعوى التحرر والتقدم والتخلص من التأخر والرجعية والتقاليد البالية والموروثات القديمة (٥).

يقول عبد الكريم زيدان: (إن أعظم ما شغل البشر من القضايا الاجتماعية في القديم الماضي والحديث الحاضر وما سيشغلهم في المستقبل القادم على ما أعتقد هو: قضية

(١) هي: خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، وكانت تكنى أم هند، وكانت ذات شرف ومال كثير وتجارة، تزوجت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي ابنة ٢٨ سنة، وقيل ٤٠ سنة، وكانت أول من أسلم وآمن برسول الله صلى الله عليه وسلم، توفيت وعمرها ٦٥ سنة، قبل الهجرة بثلاث سنوات، انظر: طبقات ابن سعد، (١٤/٨).

(٢) انظر: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، عبد الله الباجوري، (١٢/١).

(٣) هي: فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بن عبد المطلب بن هاشم، وأما خديجة بنت خويلد، ولدتها وقريش تبنّي البيت وذلك قبل النبوة بخمس سنين، وزوجها علي بن أبي طالب عليه السلام، وولديها الحسن والحسين، وأم كلثوم وزينب، وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنها سيدة نساء العالمين، توفيت عليها السلام بعد رسول الله بثلاثة أشهر سنة ١١ هـ، وعمره آنذاك ٢٩ سنة، انظر: طبقات ابن سعد، (١٦/٨).

(٤) انظر: المرأة المسلمة ومسؤولياتها في الواقع المعاصر، فالح بن محمد الصغير، ص ٥.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٦.

المرأة^(١)؛ وذلك بحسب رأي الباحث: كون المرأة هي: الأساس في بناء المجتمع رقية وتحضره وتقدمه، وهي الأساس الذي عن طريقه تهدم المجتمعات بهدم قيمها، وهي: القيمة المثلى فيها، إن صلحت كان الصلاح للأمة وإن فسدت المرأة فسدت الأمة، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان رحمه الله: (تخطب البشر في معالجتها ولم يهتدوا فيها إلى الصواب؛ لأن معالجتهم كانت بمعزل عن هدي الله وشرعه القويم، فجاءت مشوبة بأهواء النفس، وقصور العقل، الذي من شأنه العجز عن إدراك حقائق الأمور)^(٢)، والضحية في نهاية المطاف هي: المرأة، ومن هنا لا زالت تعرض قضية المرأة على نحو جديد كما يقول أيضاً: (تحمل شعار الدفاع عن حقوق المرأة المهضومة، ورد حريتها المسلوبة، وضرورة مساواتها بالرجل في كل شيء)^(٣)، والعجيب: أن المنادون في هذه القضية، أناسٌ مردوا على حب الفاحشة، والسطو على الأعراض، وهتك الحرمات، وبرعوا في المكر والخداع، وإثارة الغرائز والشهوات، وقد نجحوا في ذلك، وهذا ما نلاحظه في دول الغرب، حيث تفككت الأسرة، وشاعة الفاحشة، وكثر اللقطاء، والأغرب من ذلك: أننا نرى في مجتمعاتنا العربية من يتعصب لأفكارهم، ويردد شعاراتهم، ويحذو حذو أولئك من ألفوا الرذيلة، وغاصوا في الوحل، وفي هذا المقام يقول عبد الكريم زيدان: (إن ما وقع في بلاد الغرب، بدأت شروره تصل إلى بلاد المسلمين، وإن الضحايا من المسلمات كثيرات وإن البيت المسلم بدأ يتضعع ويتصدع وينذر بالسقوط)^(٤)، ولهذا فقضية المرأة من أخطر القضايا التي تزحف نحو بلاد المسلمين، وما يزيد خطورتها هي: موجة الفساد والتظليل والخداع للمرأة، من أولئك القائمين خلف موجة التظليل العاتية، والدافعين لها بالبحاح وجرأة وتقنن وبراعة في بث دعاويهم عبر كل الوسائل المتاحة، مرئية ومسموعة ومقروءة، ويساعدهم في سعيهم زمرة من الغافلين من المسلمين، وكذلك ضعف الوعي الإسلامي عند الرجال والنساء على حد سواء، وقلّة الغيرة على الحرمات، وحب التقليد لما يجري في بلاد الغرب بحجة التحضر، ومواكبة التطور، ولو أدرك المسلمون أن قضية

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٥/١)

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع السابق، (٦/١).

المرأة عالجها الإسلام علاجاً حاسماً من جميع جوانبها، وأن العلاج الوحيد هو علاج الإسلام؛ لأنه ممن صنعها وهو الله خالق المرأة، يعلم حالها ومستقرها، ويعلم ما يصلحها وما يفسدها، لذا اختار لها ما يجعلها لائقة بكونها نصف المجتمع، وكونها من صنعة، فلا يريد لها إلا الرقي والظهر والتخلق بأسمى القيم والأخلاق؛ ولذلك أخبرنا الله بما أقر لها من حقوق، وما شرع عليها من واجبات، وبين طبيعتها، والعمل الذي يناسبها، وأماكن عملها كي تبقى معززة بكرمة، وكل ذلك بينه في كتابه العزيز، وشرحته السنة بالتفصيل، وتلاقاه الصحابة بالقبول ومن بعدهم التابعون، وقرون من بعد ذلك كثير^(١).

هذه هي المرأة في ظل الإسلام، أما حال المرأة في العصور السابقة: فقد كان شأنها يرثى له؛ لما عاشته من مهانة وانتقاص ف**عند اليونان**: كانت في نظرهم رجساً، فهي عندهم كسقط المتاع تباع وتشتري في الأسواق مسلوبة الحرية والمكانة، ليس لها من الحقوق أدنى شيء، أما **عند الرومان**: ولم يكن لها حق التملك إذا اكتسبت مالاً، أما إذا تزوجت البنت تنتقل السلطة مباشرة إلى الزوج، وتظل المرأة فاقدة للأهلية، أما عند الهنود: لم يكن للمرأة في شريعة مانو^(٢) حق الاستقلال عن أبيها أو زوجها أو ولدها فإذا مات هؤلاء، كان لها أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها، فهي بذلك قاصرة طوال حياتها، ولم يكن لها حق بعد وفات زوجها بل يجب عليها أن تموت يوم موت زوجها وأن تحرق معه وهي حية، أما عند اليهود: كانت تعتبر عند بعض الطوائف بمثابة الخادم، وكان لأبيها الحق في بيعها قاصرة، وما كانت لتراث إذا كان لها أخوة من البنين، وإذا ورثت في حال عدم وجود إخوة ذكور لها، لا يحق لها أن تتزوج، ولا يحق لها نقل ميراثها إلى غيرها، كما أن اليهود يعتبرون المرأة لعنة لأنها أغوت آدم^(٣).

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٦/١).

(٢) لفظة مانو مثل لفظة فرعون كانت تطلق على الملوك المؤلهين وقد اعتقد الهنود القدماء أن سبعة من الملوك المؤلهين كانوا قد حكموا العالم في الماضي وأطلق عليهم تسمية (مانو) وأن الإله براهيم كان قد أوحى إلى أول هؤلاء الملوك بهذا الشريعة ثم نقل الملك أحكام هذه الشريعة إلى الكهنة الذين حفظوه وتناقلوه جيلاً بعد جيل، انظر: تاريخ القانون، منذر الفضل، ص ٣٨.

(٣) انظر: انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٣ وما بعدها.

المرأة في العصر الحاضر:

عرفنا كيف أنه تسلط على المرأة قديماً، فكانت إما أمة تستعبد وخادمة تجلد، وإما بهيمة يعذب بها كيف يشاؤون، تسبى وتباع، وتقتل ويرتكب في حقها كل الفواحش، وهي في نظرهم شيء ليس له قيمة، فجاء الإسلام فأعطاها حرمتها ومكانتها، وساواها بالرجل، واثبت لها حقها، وصان عرضها وكرامتها، فوجدت المرأة عندئذ ضالتها من السعادة والراحة، ونالت الحقوق التي تنتسدها، وحينما أصبح لها عزتها ومكانتها بهذا الدين، ومع هذا الدين كبر قدرها وشأنها، تحت حماية الإسلام ورعايته وعدله، بعكس الدول التي لا تدين بدين الإسلام ظلت المرأة حقوقها مسيية، وكرامتها ممتهنة، فلم تجد من الرعاية ما وجدته المرأة المسلمة؛ لذلك لم ينفك أعداء الإسلام عن التربص بهذا الدين، فغدوا يكيّدون له ويعملون على زعزعته، والنخر في عرضه، فكان سبيلهم الوحيد لذلك عندما عجزوا بشتى السبل والوسائل، هو: عن طريق المرأة، فبدأوا نفث سمومهم أوساط المجتمعات المسلمة، ودرس شرورهم في فكرها بالمناداة بحقوق المرأة، وتوجيه التهم لهذا الدين الإسلامي؛ بأنه دين قيد حرية المرأة، وجعل منها إنسانة مستعبدة، ومن تلك الحقوق التي نادوا لها: حقها في الخروج والاختلاط مع الرجال، وحقها في مزاولة الأعمال ومناقسة الرجل، حقها في مزاحمة الرجال في أروقة السياسة، وفي احتلال المناصب في الدولة، كذلك حقها في نزع الحجاب، ومماثلة الرجال في الملابس من باب الحرية، وحقها في أن يكون لها الطلاق، مثلما للرجل أن الحق فيه، وبهذا استطاعوا زرع شرورهم في أذهان فتيات المجتمع المسلم، وعلى إثره كان التغيير، فنزع الحجاب عن الكثيرات، وارتدت من الثياب ما يجعلها كالرجل، وخرجت من بيتها متبرجة، مبهرجة شبه عارية، تجوب الأسواق، وأروقة الدولة، تنافس الرجل في العمل، وتزاول التجارة، وتبدي آراؤها في السياسة، وتشارك الرجل في الانتخابات، وتحتل المناصب، ومنهن القضاة، وحقق المجتمع الغربي هدفه، وبلغ غايته، وبذلك أصاب العالم الإسلامي انتكاسة كما نرى ونشهد، على حساب أخلاقنا وعاداتنا وقيمتنا وديننا، وسقطت الدولة الإسلامية في حضيرة الفساد، وشاعة الفاحشة، وكل ذلك تحت شعار التحضر، ومواكبة العصر، وتفعل ذلك الفتاة باسم

التحضر، والموضة، ومزاولة حريتها الشخصية، حتى أصبح هنالك منهن من تنادي بحقها في تولي السلطة، هذا في المجتمع العربي، أما المجتمع الغربي فقد أعطيت المرأة الحرية المطلقة، فبلغت كل المراتب، وشاركت الرجل، بل وكانت رجلاً بعد أن تخلت عن أنوثتها، فدخلت المعارك وقادت الجيوش، وتولت السلطات وترأست البلد، ومن جانب آخر انهدمت الأخلاق، وهدم البيت؛ لتعيش الأسرة في فوضى، وانهدام خلقي، فكانت الحانات، ودور الدعارة، ومورست شتى الفواحش بأنواعها، وتوجر بالمرأة، وما زالت للآن تباع وتشتري، فهناك من ينتحرن، وهنالك من يهرين من منازلهن، وهنالك من يمتمن من الضرب، إلى غير ذلك؛ ولهذا حاول الغرب جعل المجتمع العربي والمسلم ينحدرون لنفس الحضيض، ونجحوا في إيصال بعض من شرورهم للمجتمع المسلم، ونشأت العلاقات المحرمة، وأنواع الاقتران الأخرى، والتفكير من الزواج المبكر، والعمل على نشر وسائل الحمل، وهنالك دور للدعارة، تدار بالسر، وهنالك في بعض البلدان أصبح لهم الحرية، في نشرها^(١).

ومن خلال ما سبق يتضح كيف أن القضايا تثار حول المرأة بغرض هدم هذا الدين وقيمه وأخلاقياته وتعاليمه؛ لأجل هذا عدة أحوال المرأة قضية أوساط المجتمعات ولدى السياسيين والمفكرين والكتاب وحتى العلماء تناولها في بحوثهم وكتبهم ومنهم الدكتور عبد الكريم زيدان، وهي محور بحثنا في هذا المبحث كما يلي.

(١) ملخص أبحاث المؤتمر الأول لمنظمة مسلمة، مجموعة من البحوثات، ص ٢٥، وما بعدها، المرأة والولاية في ضوء الشريعة الإسلامية، عبد الملك بن حسين، ص ١٩، ما بعدها.

المطلب الأول

قضية الاختلاط وعلاقته بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: قضية الاختلاط:

أولاً: معنى الاختلاط:

الاختلاط في اللغة: بمعنى خلط الشيء بالشيء، والخط: تداخل أجزاء الأشياء بعضها ببعض^(١).

والاختلاط في الاصطلاح: يرد تعريف الاختلاط بمعانٍ مختلفة في الاصطلاح، كل تعريف بحسب الموضوع المتعلق فيه، فقد يعرف الاختلاط ويقصد به: اختلاط العقل وفساده، وقد يعرف ويقصد به: اختلاط الشيء الفاسد بالصالح فيفسده، كاختلاط: الماء النقي بالماء الملوث، ولكن ما نريد تعريفه هنا هو: الاختلاط بالنسبة للمرأة بالرجال، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: (نريد بالاختلاط: اختلاط الرجال بالنساء، أي اجتماع بعضهم مع بعض أو اجتماع امرأة مع رجل وهما أجنبيان في مكان واحد يترتب عليه غالباً مقابلة أحدها بالآخر، أو نظر أحدهما للآخر، أو محادثة بينهما)^(٢)، والأصل في هذا الاختلاط، وبهذه الصورة التي ذكرها عبد الكريم زيدان: الحظر، كما يقرر ذلك، ويستتنبط ذلك من عدم مماثلة المرأة للرجل، والأدلة التي ذكرها ليدعم ما ذهب إليه من الحظر نذكرها في نقاط كما يلي^(٣):

١. منع سفر المرأة وحدها، وخلوة الأجنبي بها.
٢. من حكم الجهاد بالنسبة للمرأة: المنع، وعملها في بيتها يقوم مقام الجهاد، وأجيز لها الجهاد على أن تكون بعيدة عن صفوف الرجال وتجمعهم، وعملهن في المداواة والسقاية ونحوه.

(١) المصباح المنير، للفيومي، (١/١٧٧)، مادة (خلط).

(٢) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٤٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق، (٣/٤٢٢-٤٢٥).

٣. عدم وجوب الصلاة جماعة على المرأة.
 ٤. عدم وجوب صلاة الجمعة على المرأة.
 ٥. اختصاص المرأة ببعض مناسك الحج، مثل استحباب عدم دنوها من البيت حال طواف الرجال، بل تكون في حاشية المطاف، بحيث لا تخالط الرجال.
 ٦. نهي النساء عن المشي مع الرجال.
- ورغم أن عبد الكريم زيدان يقرر: أن اختلاط النساء بالرجال الأصل فيه الحظر، إلا أنه يستثني ذلك عند الضرورة، ويجيز الاختلاط في بعض الحالات الآتية:
- **للضرورة الشرعية:** مثل وجود امرأة أجنبية منقطعة في الطريق في هذا الموقف يجوز له استصحابها بل يلزمه ذلك، خوفاً عليها من مكروه قد ينالها.
 - **الاختلاط للحاجة:** كالاختلاط لإجراء المعاملات الشرعية، أو مباشرة أعمال القضاء، أو الحسبة أو الشهادة، أو لخدمة الضيوف وإكرام الضيف، أو عند ركوب السيارة، أو عند الجهاد أو لغرض استماع الوعظ والإرشاد.
 - **والاختلاط لجريان العادة به:** ومن هذا الاختلاط الذي جرة به العادة مثل: الاختلاط عند زيارة الأقارب، أو زيارة الأصدقاء بعضهم لبعض، وفي المناسبات أيضاً، فيقول كما يقول عبد الكريم زيدان اختلاطهم في غرفة واحدة وتشاركهم مائدة واحدة، فيقول: (هذا النوع من الاختلاط جائز إذا التزم الجميع بالآداب الإسلامية والأحكام الشرعية المتعلقة باللباس والكلام والنظر وستر ما يجب ستره شرعاً من البدن للنساء والرجال)^(١)، ويقصد بالأحكام الشرعية المتعلقة باللباس: بأن يكون لباس المرأة ساتر لها لا يظهر من ذلك سوى الوجه والكفين، وأما في الكلام: فيكون في حدود الأدب، والنظرة: تكون خالية من الشهوة، والشرط الأساسي: أن لا تكون هنالك خلوة للرجل بالمرأة^(٢).

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٤٣١)

(٢) المرجع نفسه.

أما الاختلاط لغرض التعليم: فيرى عبد الكريم زيدان: أن الأساس فيه المنع، وأنه واجب الفصل بين الذكور والإناث في مدارس خاصة وجامعات خاصة، ودل على ذلك ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري، قالت النساء للنبي ﷺ: «غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن، فكان فيما قال لهن: ((مَا مِنْكُمْ مِنْ امْرَأَةٍ تَقْدِمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ))، فقالت امرأة: واثننتين؟ فقال: ((وَإِثْنَتَيْنِ))^(١)، ومعنى «غلبنا عليك الرجال»، أي: أن الرجال يلزمونك كل الأيام ويسمعون العلم وأمور الدين، ونحن نساء ضعفه لا نقدر على مزاحمتهم، فاجعل لنا يوماً من الأيام نسمع ونتعلم أمور الدين^(٢).

وهذا الحديث: يدل دلالة واضحة على عدم جواز اختلاط النساء بالرجال، وهذا في مواطن العلم، فمثله أيضاً لا يسوغ الاختلاط في التعليم بجعل النساء خلف الرجال ولا عن يمين الرجال أو شمالهم، فالاختلاط في مكان واحد للتعليم لا يجيزه الشرع، كما بين ذلك عبد الكريم زيدان ودل على ذلك الحديث^(٣).

وحكمة الإسلام في هذه الأحكام، تتماشى مع كينونة المرأة وطبيعتها، فهو يرى: أن إكرامها يكون بالاعتراف بحقوقها التي تقتضيها أهليتها، بإبعادها عن مواطن الشباب ومزالق الشهوات؛ حتى تكون لها سمعتها العطرة كفتاة يتزاحم الشباب على الاقتران بها، كزوجة يتحدث الناس عن إخلاصها لزوجها واستقامتها، كأم تعرف كيف تغرس في نفوس أبنائها معاني الشرف والفضيلة والكرامة والرجولة الكاملة والأنوثة الفاضلة^(٤).

فكل ما يفوت على المرأة هذه الأجواء الكريمة يقصدها الإسلام عنها، ولو كانت في ذاتها من أفضل النساء واعفهن، فإن السنة السوء تتناول الصالحة والطالحة حين التعرض للشبهات، والنفس أمارة بالسوء، وطبيعة الرجل مع طبيعة المرأة إذا التقت كان منهما ما يكون بين كل رجل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٣٢/١)، باب هل يجعل للنساء يوماً عل حده للعلم؟، حديث رقم (١٠١).

(٢) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤٣١/٣).

(٣) انظر: المرجع السابق، (٤٣٢/٣).

(٤) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٤٩.

وامرأة من الميل والأنس والاستراحة إلى الحديث والكلام، وبعض الشيء يجر إلى بعض، وإغلاق باب الفتنة أو الشبهة أحزم وأحكم وأبعد عن الندامة في المستقبل، ولهذا كله يمنع الإسلام اختلاط النساء بالرجال^(١).

الفرع الثاني: مسائل تتعلق بالاختلاط في حالات الضرورة:

أولاً: ارتداء الجلباب:

جاء في كتب اللغة: أن الجلباب هو: الخمار، وقيل: جلباب المرأة: ملاءتها التي تشتمل بها، واحدها جلباب، والجماعة جلابيب، وقال الليث: الجلباب: ثوب أوسع من الخمار دون الرداء، تغطي به المرأة رأسها وصدرها^(٢)، وقيل: قميص واسع يلبس فوق الثياب كالجبة، وقيل: ثوب مشتمل على الجسد كله^(٣).

ولفظ الجلباب في القرآن الكريم جاء في قول تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلُوبًا لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدَبٌ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٥٩].

تعريف عبد الكريم زيدان للجلباب:

يذكر بادئ الأمر أوصاف الجلباب على أنه: كساء واسع يلبس فوق ثياب المرأة، ويغطي بدنها من رأسها إلى قدمها، وفي ضوء هذه الأوصاف يعرف عبد الكريم زيدان الجلباب بأنه: (الملاءة التي تشتمل بها المرأة فتلبسها فوق ثيابها، وتغطي بها جميع بدنها من رأسها إلى قدمها)^(٤)، فهو بهذا الوصف كما يقول: (يشبه العباءة)، وهي كانت شائعة في العراق من لباس النساء، لذا فإن خروج المرأة من بيتها واختلاطها مع الرجال لقضاء أمورها الضرورية، التي دعت لهذا الاختلاط، وهي في غاية التستر والصون والاحتشام بلبسها الثياب الإسلامية بالكيفية

(١) المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٤٩.

(٢) تهذيب اللغة، للهيوي، (٦٤/١١) مادة (جلب).

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، احمد مختار، (٣٨٢/١) مادة (جلبب).

(٤) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٣٢٢).

الشرعية، ومنها الجلباب، لم يجرؤ أهل الفساد والسوء أن ينالوها بسوء، ولا يطمعون بالوصول إليها ولا يتحرشون بها، بخلاف المتبرجة التي تكون عرضة للطامعين^(١).

ثانياً: التبرج:

التبرج في اللغة: إظهار المرأة محاسنها وزينتها^(٢)، وقيل هي: إظهار الزينة وما يستدعي به شهوة الرجل، وقيل: التكسر في المشي والتبختر، وقيل: إظهار الزينة للناس الأجانب^(٣). ومن التعريف اللغوي للتبرج نفهم: أنه ما كان فيه زينة أو مشية يفتتن به الرجل الأجنبي، هي التي ورد فيها النهي في قول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٣].

ويرى عبد الكريم زيدان رحمته الله أن التبرج في هذه الآية ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾، (هو: ما كانت عليه النساء قبل الإسلام من إظهار ملا يجوز إظهاره للرجال الأجانب، من محاسنهن وزينتهن، مما يستدعي شهوتهم، وهذا ما نهيت النساء عنه في الإسلام، والتبرج المحرم هو: ما كان خارج البيت)^(٤)، أي: إذا خرجت من بيتها لقضاء غرض لها وخالطت الرجال وهي متبرجة فقد وقعت في المحرم.

والتبرج في الوقت الحاضر: لا يسميه عبد الكريم زيدان بهذا الاسم: «تبرج»؛ وذلك لأن صفاته تعدت أوصاف التبرج، لذا فهو ليس بعري، ولا سفور؛ فهو أبلغ من ذلك بكثير، ويرى أن يكون له اسم يختص به يتناسب مع ما هو عليه من صفات ذميمة، ومن عري، وتكشف، وتفسخ ولذلك يرى أن أنسب ما يمكن أن يسمى به هو: «العري»، فيقول: (إن اسم «العري» هو: الاسم

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٣٢٣).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، (١/٢٣٨)،

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور، (٢/٢١٢).

(٤) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٤١٥).

المناسب لتكشف المرأة وتبرجها في الوقت الحاضر، فيقال على تبرجها: «عري المرأة في الوقت الحاضر»، لأن هذا الاسم أو الوصف ينطبق على تبرجها^(١)، وذلك ما قد وصل الأمر في لباس المرأة الذي يستر القليل من جسدها، وما ستره فهو شفاف أو ضيق يصف ما تحته، فهي بذلك شبه عارية، ولهذا كان هذا الاسم هو الأنسب لما يشتمل عليه الوصف.

كما يرى أن من وسائل الفتنة: كشف الوجه، خاصة إذا ما كان بهذه الزينة الفاحشة التي اعتادت نساء اليوم في وجوههن، وهذا فيه استدعاء لشهوات الرجال وإثارتها، وما كان شأنه هكذا حقه المنع كما يقول عبد الكريم زيدان، بناء على أصل سد الذرائع^(٢).

وخلاصة ما سبق: أن الاختلاط بين النساء والرجال، عند عبد الكريم زيدان، الأصل فيه الحضر، ولا يجيزه إلا لحالات الضرورة التي تستدعي خروج المرأة واختلاطها بالرجال، وفي هذه الضرورة يجيزه بشرط: أن يكون لباس المرأة ساتراً كما بينه الشرع، يمنع طمع الحاقدين فيها وتغزل المنحطين عند رؤيتها، لباس لا يجذب الانتباه، ولا يحرك ما في نفوس الرجال من سوء، ثم أن لا تخرج متبرجة متعطرة، فاتنة، وأن تكون معتدلة في مشيها، دون تكسر أو غنج وتمايل، وإذا تكلمت، كان الوقار في كلامها، غير متكلفة ولا مبهرجة لصوتها، غير مزينة لوجهها، جدية في تصرفها حتى لا يطمع من في قلبه مرض، وتسول له نفسه في أذيتها، قاصداً فتنتها.

الفرع الثالث: علاقة قضية الاختلاط بالسياسة الشرعية:

بالنظر للمرأة وقضية اختلاطها قد يظن البعض أن هذه القضية اجتماعية فقهية دينية شخصية، ويتساءل: ما علاقتها بالسياسة الشرعية؟، ولا يعلم أن قضية المرأة بشكل عام والاختلاط بشكل خاص أصبحت في وقتنا الحاضر من القضايا العقدية أولاً، ومن القضايا السياسية ثانياً، والتي تناولها الغرب وأرادوا فرضها على مجتمعاتنا العربية المسلمة، وسعوا لذلك بشتى الوسائل، واستخدموا كل وسائل الدعاية، حتى نجحوا نسبياً في ذلك، وأصبحت مجتمعاتنا تراحم النساء الرجال في كل مكان، بل إن الناظر في شوارعنا ومقرات العمل، والمدارس والجامعات، يجد أن

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣/٤١٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه.

نسبة الإناث أكثر من نسبة الذكور، تزامم المرأة المسلمة الرجل في كل الأماكن والوظائف دون قيد أو شرط أو رادع لها، وكأن الأمر أصبح عادة لا تنكر، رغم محاولة الفصل بين الجنسين في بعض الأماكن لكن الأمر لم يفلح، لهذا فالقضية أصبح لها تعلق بالسياسة من عدة جوانب، نبينها فيما يلي:

أولاً: من جهة منشأ هذه القضية وغرضها: نحن ندرك كل الإدراك أن مثل هذه القضايا، الساعي في نشرها هم الغرب، والغرض الأول في ذلك محاربة هذا الدين، ووراء ذلك غرض خفي يتمثل في: هدم المجتمع المسلم والدولة الإسلامية، وجعلها في حالة ضعف وانتكاسة، والحجة الذي اتخذها أولئك هو: تحرير المرأة، وتلك حجة واهية، فما نعلمه ويعلمه كل مسلم أن الإسلام وحده من كرم المرأة ورفع من قدرها ومكانتها، وتلك المرأة التي كان شغلها الشاغل بيتها وزوجها وأولادها وطاعة ربها، أنجبت الرجال الذين فتحوا أقطار الدنيا، وبلغت الحضارة الإسلامية أي مبلغ، وكل ذلك تحت شعار الفصل بين الجنسين، فلم يؤثر هذا الفصل على تقدم الأمة المسلمة، وقيامها بدورها الحضاري الخالد في التاريخ^(١).

ولهذا يخشى الغرب أن تعود للمسلمين وحدتهم وشوكتهم وقوتهم واستقامتهم، ومن أجل ذلك لا بد من هدم هذا الدين، وعندما عجزوا عن ذلك، أتوا إلى المرأة حينما علموا أنها أساس هذا المجتمع ونصفه؛ فبكسر استقامتها ينكسر هذا الأساس، ولهذا نرى بعد امتداد عدوى الغرب إلى مجتمعاتنا أن الاختلاط أمسى جزء من المجتمع في كل مكان، عادة ألفتها المجتمعات وامتثلت له، فلم يحب المجتمع الغربي أن يعاني من ويلات الاختلاط وحده؛ بل نقل عدواه لمجتمعنا، فمن المعلوم أن أسباب سقوط وانهيار الحضارة اليونانية هو: تبرج المرأة ومخالطتها للرجل، ومبالغتها في الزينة والاختلاط، ومثل ذلك حصل للرومان^(٢).

ومن هنا فالمرأة أساس لبناء الحضارات، كما أنها أساس لهدمها، ولهذا يسعى الغرب جاهدين لهدم الحضارة الإسلامية وقيمها عن طريق هدم المرأة، بدعوتها للخروج إلى ميادين العمل

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٤٩.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

بحجة مساواتها بالرجل، حتى إنها في الغرب تتقلد مناصب سياسية في الدولة، ومنهن من تتراأس دول وتقود أمة، ومنهن من يتراأس مناصب وزارية في الدولة، والبعض يعملن في القضاء، وفي الشرطة، والسلاح الجوي، ونحوها، وأصبحت هذه الفكرة تردد في مجتمعاتنا العربية، وفي أذهان كثير من النسوة، وأصبح هنالك من النساء من تسعى للترشح، ومنافسة الرجال في ميادين السياسة، حتى يقول أحد الكتاب في قضية المرأة: لا ندري كيف رسخ الأعداء أن وصول المرأة للولايات حقوق، رغم أن الإسلام جعل الحرص في حق الولاية من حق الرجال مكروهاً وسبباً للحرمان من الولاية^(١)، إنما غايتهم في ذلك إخراج النساء من منازلهن بحجة التمكين السياسي للمرأة.

وبخروج المرأة تحققت أول الخطوات لتدمير المرأة المسلمة وأخلاقها، فبخروجها يتمكنون من تسييرها كما يريدون، بحجة إعطائها حقوقها، ثم يكون الهدم الأسري، وهذا ما تشتكي منه المجتمعات الغربية من تفكك أسيري، وانحطاط، وتشهد لهذا الوضع بنت الغرب الدكتورة ايداولين فنقول: إن سبب الأزمات العائلية في أمريكا، وسر كثرة الجرائم في المجتمع هو الزوجة التي تركت بيتها لتضاعف دخل الأسرة، فزاد الدخل، وانخفض مستوى الأخلاق^(٢)، ولذلك كان الاختلاط المطلق بين الرجال والنساء قاعدة أمريكية، جعلت من إحدى الصحفيات تصرخ في المجتمع الغربي: امنعوا الاختلاط، إن الاختلاط والإباحة والحرية في المجتمع الأربي الأمريكي هدد الأسرة وزلزل القيم والأخلاق^(٣).

ثانياً: الاختلاط ومزاحمة المرأة الرجل في مناصب الدولة: وذلك حينما كسر القيد على المرأة، وظنت أنها تحررت من سجنها، فزاحمة الرجال في جميع المجالات، حتى إنها صارت تزاحمه في مناصب الدولة، ودخولها في كثير من وزاراتها، وفي مجالس النواب، وفي مجالس القضاء، ومنهن من يعملن في مجال القضاء، ويسعى البعض لطلب رئاسة الدولة، تقليداً للغرب بزعمهن أنه حق يمكن لهن توليه، ولهذا نرى كثير من النسوة العربية يتكلمن في مجال السياسة،

(١) المرأة والولاية في ضوء الشريعة الإسلامية، عبد الملك التاج، ص ٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

ويتعصبين لحزب ماء، حتى إنهن دخلن في الصراعات القائمة، في المجتمع العربي، وكن من المحرضات، وهذا ما نشهده، ونسمع به في الإذاعات والتلفزيونات، عن الناشطات السياسيات، والعاملات في حقوق الإنسان، ولا يدرك الكثير أن الواقع خلف أولئك النسوة والناشطات هم المنظمات الغربية، والمتمثلة بالأمم المتحدة، وهم الذين يدسون أفكارهم في عقول هؤلاء النسوة^(١).

وتدخل السياسة الشرعية في قضية الاختلاط بالدور الذي يقوم به ولي الأمر «رئيس الدولة»، أو من ينوب عنه، في تنظيم هذا الاختلاط ومنعه، وذلك بجعل للنساء أماكن ومقرات عمل مخصصة، إذا كان لا بد أن تعمل المرأة، فمثلاً: أن تكون هنالك مستشفيات نسوية خاصة، ومدارس نسوية، وجامعات خاصة بهن، وهكذا في المجالات الأخرى، فيكون هنالك استقلال تام للمرأة حتى في مقر عملها؛ حفاظاً على قيمها، ومنعاً للوقوع في المحظورات التي نهى عنها الشرع، فمن السياسة الشرعية، ما يتخذه ولي الأمر من تدبير في سبيل هذا الأمر، وهو أيضاً من المصالح العامة التي تؤدي للحفاظ على تماسك هذا المجتمع، وبقاء قيمه وأخلاقه، بعيداً عن الفساد، والوقوع في الفواحش التي تنتج نتيجة لهذا الاختلاط.

ومن السياسة الشرعية، أن يمنع ولي الأمر الاختلاط في مزاوله الطب، ويخص طب النساء والولادة بكادر نسوي، ويهيئ لذلك الإمكانيات اللازمة، من فتح الجامعات الخاصة بالنساء لتعليمهن وتخريج كادر نسوي متمكن يزاول هذه المهنة، فيكون فيه فائدة جمة للمجتمع، ومنعاً للاختلاط، وقد لحظنا نوعاً ما من هذا الفعل في بعض الدول العربية، ولكنه ليس بالمستوى المطلوب، ومن السياسة الشرعية المدارس النسوية، وكذلك الجامعات التي جميع كادرها نسائي متمكن، بحيث تمارس الطالبات والمعلمات العملية التعليمية بحرية تامة، داخل مدرسة أو جامعة مهينة، تساعدن على العمل بحرية، دون أن يكون هنالك اختلاط أو خوف من المحيط الخارجي أو مزاحمة المرأة للرجل، فيكون المكان مهيناً كلياً من جميع النواحي، لتكون المرأة حرة داخل المبنى التعليمي.

(١) انظر: المرأة والولاية في ضوء الشريعة الإسلامية، عبد الملك التاج، ص ٥٠.

وخاصة علاقة قضية الاختلاط بالسياسة الشرعية نوجزها في نقاط فيما يلي:

١. أن قضية خروج المرأة من منزلها واختلاطها بالرجل ومزاحمته له في جميع الأعمال، أصبحت من القضايا السياسية التي تناولتها المؤتمرات الدولية والاجتماعات، وصدرت في شأنها القرارات بحجة تمكين المرأة من حقوقها ومساواتها بالرجل.
٢. بسبب التقدم الحضاري وتغير الأزمنة والعصور، وتغير العادات والطبائع، أصبحت قضية المرأة ومنها قضية الاختلاط تنصدر القضايا التي بحث الإسلام بأحكامه المرنة التي تعالج تلك الوقائع والأحداث التي لم يرد النص في حقها، عما يناسبها ويعالجها، فمن السياسة الشرعية: الأحكام التي تعالج اختلاط المرأة ومشاركتها في العملية السياسية سواء انتخابات أو تقلد منصب من مناصب الدولة كالقضاء ونحوه.
٣. من السياسة الشرعية: تنظيم ولي الأمر لعمل المرأة بعيد عن الاختلاط وإنشاء المدارس الخاصة بها والمستشفيات الخاصة فيها ومزاولة المرأة العمل الذي يتناسب مع طبيعتها.

المطلب الثالث

حقوق المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية

مَهَيَّنَا:

سبق معنا الحديث: عن قضية الاختلاط والتي هي من قضايا المرأة ومعرفة بعض من حقوقها في هذا الجانب لأننا نعلم أن حقوق المرأة كثيرة، ولسنا بصدد بيان جميع الحقوق الخاصة بها؛ بل سنكتفي ببعض القضايا التي كان لها جدلاً واسعاً في المجتمع، وتعتبر من القضايا المعاصرة، والتي تدخل فيها السياسة الشرعية، وسنكتفي في الحقوق الشخصية بـ«حق الزواج ومنه زواج الصغار» وفي الحقوق الاجتماعية بـ«حق المرأة في العمل»، في الحقوق السياسية بـ«حق الانتخاب»، وقبل بيانها في فروع ثلاثة، نشرع في بيان معنى الحق في اللغة والاصطلاح، ومعنى الحق عند الدكتور عبد الكريم زيدان كما يلي:

الحق في اللغة: الحق: اسم من أسماء الله تعالى، أو صفة من صفاته عز وجل، والحق هو: القرآن، والحق: العدل، والحق: الموت، والحق: الملك والمال، وهو الموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره^(١).

وجاء في كتاب العين: أن الحق نقيض الباطل، وحق الشيء يحق حقاً أي: وجب وجوباً^(٢)، والحق جمعها، ويعرف أبو البقاء الكفوي الحق أنه: ما غلبت حججه وأظهر التموه في غيره^(٣)، ويتضح من التعاريف اللغوية أن للحق معاني، وقد يقصد به شيء معنوي وقد يكون حسي، والحق الذي هو صلب موضوعنا والمراد معرفته، هو: الحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وبشكل أدق هي: الحقوق التي تثبت للمرأة على وجه الخصوص، ولا يمكن إنكارها.

(١) انظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي، (١٦٦/٢٥-١٦٧)، مادة (حق).

(٢) كتاب العين، للفراهيدي، (٦/٣) مادة (حق)، لسان العرب، لابن منظور، (٤٩/١٠)، مادة (حق).

(٣) كليات أبو البقاء، ص ٣٩١.

والحقوق في الاصطلاح: الحق هو: الحكم المطابق للواقع^(١)، وقيل هو: الواجب الثابت^(٢)، وهو قسمان حق الله، وحق العباد، ويعرفه آخرون بأنه: ما ثبت لإنسان بمقتضى الشرع من أجل صالحه^(٣).

تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ للحقوق:

والحق عند عبد الكريم زيدان وعند الأصوليين هو: الحكم، ولهذا يعرف عبد الكريم زيدان الحكم: (هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع)^(٤)، وهو: ما ثبت بالشرع، أي: بالشرعية الإسلامية، ويعرفه في موضع آخر بقوله: (الحق: ما كان لصاحبه الاختصاص بشيء على وجه الانفراد بحكم الشرع وحمائته، ويتحقق به مصلحة عامة أو خاصة، مادية أو معنوية)^(٥).

ثم إن فقهاء الشريعة كما يقول عبد الكريم زيدان: (يطلقون لفظ «الحق»، ويريدون به معنى عام وهو: الملك بأنواعه، وقد يطلقونه ويريدون معنى خاص هو: الحقوق المطلقة فقط، كحق المرأة)^(٦)، والمراد هنا هو: الحق الخاص بالمرأة وهو غايتها وما نحن بصدد بيانه.

وأما حقوق المرأة المسلمة: يعرفها عبد الكريم زيدان بقوله: (هي: الحقوق المعتبرة والثابتة لها في الشرع باعتبارها من أهل دار الإسلام، ومن رعايا الدولة الإسلامية، وحقوها باعتبارها فرداً في العائلة المسلمة، كزوجة، وبناتاً، وأماً، ونحو ذلك)^(٧)، وبذلك يكون لها الحق ثابتاً، ولها أن تحصل عليه لنفسها، كحق الزواج، وحق النفقة، وغيرها، أو أنه حق يمكن لها أن تمارسه بنفسها كحق العمل، وحق والتعليم، والانتخاب ونحوها، أو أنه حق يمكنها أن توكل بديل

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لأبن عاشور، (٣٣٠/٢).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، (١٠/٣).

(٤) المفصل، عبد الكريم زيدان، (١٤٨/٤)، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٣.

(٥) نظرات في الشرعية الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٩٧.

(٦) أحكام الذميين والمستأمنين، عبد الكريم زيدان، ص ٧٦.

(٧) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (١٨٧/٤).

عنها للقيام به، كحق الانتخاب أيضاً، والترشيح، وحق التوكيل لمن يقوم بالمتاجرة بأموالها، أو البيع والشراء لها، وغير ذلك من الحقوق الثابتة لها في الشريعة.

الفرع الأول: في الأحوال الشخصية «زواج الصغار»:

الزواج في اللغة^(١): اقتران الذكر بالأنثى أو الرجل بالمرأة بعقد شرعيّ، وزوج المرأة بعلمها، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [سورة البقرة: ٣٥]، ويرادف الزواج في المعنى: «النكاح»، والنكاح: كناية عن الجماع، نكحها أو أنكحها غيره، ويقال وأنكح فلان بني فلان أي زوجهن، وأصل النكاح الوطء، وقد يكون العقد^(٢).

الزواج في الاصطلاح: يعرفه الفقهاء بعدة تعاريف، فقيل فيه هو: عقد يتضمن إباحة الاستمتاع بالمرأة^(٣)، وذلك إذا كانت المرأة غير محرّم بنسب أو رضاع أو صهر، ويعرفونه أيضاً بقولهم: عقد وضعه الشارع ليفيد ملك استمتاع الرجل بالمرأة، وحل استمتاع المرأة بالرجل، أي: أن أثر هذا العقد بالنسبة للرجل يفيد الملك الخاص به؛ فلا يحل لأحد غيره، وأما أثره بالنسبة للمرأة فهو حل الاستمتاع لا الملك الخاص بها، وإنما يجوز أن تتعدد الزوجات فيصبح الملك حقاً مشتركاً بينهن، أي أن تعدد الأزواج ممنوع شرعاً، وتعدد الزوجات جائز شرعاً^(٤).

ويعرف عبد الكريم زيدان الزواج بأنه: (عقد يفيد شرعاً حل استمتاع كل من الزوجين

بالآخر على الوجه المشروع)^(٥).

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (١، ٣٢٠)، مادة (زوج)، ومعجم اللغة العربية

المعاصرة، احمد مختار، (١٠٠٦/٢)، مادة (زوج).

(٢) جمهرة اللغة، أبو بكر الأزدى، (٥٦٥/١)، مادة (نكح).

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، (٦٥١٣/٩).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (١١/٦).

زواج الصغار «من الإناث»:

ويراد بالصغار هنا هن الإناث دون سن البلوغ، وفي هذا الزواج ثلاثة أقوال يذهب إليها الفقهاء، وهي كما يلي:

القول الأول: أن لا ولاية لأحد في تزويج الصغار، وأصحاب هذا القول يرون أنه ليس لهم حاجة بالنكاح، لأنهم لم يبلغوا السن الواجب فيها الزواج وهي: سن البلوغ، ولذلك لا حاجة للولاية، فشرط البلوغ عندهم شرط للزواج^(١).

القول الثاني: تثبت ولاية تزويج الصغيرة دون الصغير، ويكون تزويجها من قبل الأب بدون إذنها إذا لم تبلغ، أما التي ليس لها أب، فليس لأحد أن يزوجه^(٢).

القول الثالث: وهو قول الجمهور وهو: ثبوت الولاية على الصغيرة والصغير، ويجوز لوليهاما الشرعي تزويجهما، وهذا ما يرجحه عبد الكريم زيدان، ومن ثم يقول في حق من منع ذلك: أن حجته ضعيفة، ويرد عليهم بجملة من الردود يبين فيها فعل الصحابة ولم ينكر أحداً ذلك، وقد تكون هنالك حاجة مشروعة تستدعي ذلك الزواج، وغيرها^(٣).

ومع أن عبد الكريم زيدان يجيز التزويج للصغير أو الصغيرة، إلا أنه يقيد ذلك الزواج بالمصلحة، فيقول: (ومع جواز تزويج الصغير والصغيرة، ولكن الأولى عدم تزويجهما إن لم تكن هنالك مصلحة ظاهرة في التعجيل في تزويجهما وهم صغيران)، ويعلل ذلك: بان تزويجهما جائز وليس بواجب^(٤).

ويرى عبد الكريم زيدان، أن الولاية تثبت في حق الصغيرة الثيب كما هي في حق الصغيرة البكر، وترجع هذه الموازنة بينهما لعدة قصور رأيهما وعجزهما عن تدبير أمور نفسيهما

(١) انظر: المبسوط للسرخسي، (٢١٢/٤).

(٢) انظر: المحلى، لأبن حزم، (٣٨/٩).

(٣) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣٩٠/٦).

(٤) المرجع نفسه.

لصغرهما، والقياس في حق الصغير، وكذلك من بلغت سن التاسعة ولم تظهر عليها علامات البلوغ، شأنها شأن الصغيرة دون سن التاسعة^(١).

وفي ولاية تزويج الصغير والصغيرة، يرى عبد الكريم زيدان: تثبت ولاية الإيجاب لهما بالزواج، وهذا الإيجاب هو للأب وفي حق الصغيرة والصغير فقط، كما يرجح على وجه الاستحباب أن لا تزوج الصغيرة حتى تبلغ؛ إلا إذا كام هنالك مبرر مقبول لتزويجها قبل سن البلوغ، لأن الزواج مما يختص بها وبشؤون حياتها، ومن الخير كما يقول: أن يكون لها رأي في زواجها، ورأيها إنما يعتبر عند بلوغها، ومن ثم ينتهي بقوله: (وما رجحناه على وجه الاستحباب لا يعني سلب ولاية الأب)^(٢)، وقوله ذلك إنما هو إرشاد للأب إلى ما هو خير واحسن وأكثر نفعاً وأقرب لتحقيق المصلحة له ولأولاده الصغار في تزويجهم عن طريق التأني، وعدم الاستعجال.

وفي مسألة تزويج الصغار قبل سن البلوغ، ومن ثم بلغا السن المحددة وظهرت علامات البلوغ عليهما، فلعبد الكريم زيدان نظر وآراء في المسألة ما بين الفسخ للنكاح أو القبول به، نذكرها باختصار كما يلي^(٣):

١. إن الصغير أو الصغيرة إذا كان وليهما الأب في تزويجها، وبلغا سن البلوغ ولم يكن الأب معروفاً بسوء الاختيار، فالنكاح هنا صحيح ونافذ، ولو كان من غير كفو، أما إذا كان الأب معروفاً بسوء الاختيار، فينظر: إن زوجهما بمهر المثل وزوج الصغير بكفو صح النكاح ونفذ، وإن لم يكن كذلك كان لهما خيار فسخ النكاح عند بلوغهما.

٢. إذا كان تزويجه لهما بمن فيه عيب يبيح فسخ النكاح، جاز لهما فسخ النكاح.

٣. إذا ولي غير الأب عقد نكاح الصغير أو الصغيرة، فلهما الفسخ بعد البلوغ

مطلقاً.

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٦/٣٩٤).

(٢) المرجع السابق، (٦/٤٠٢).

(٣) انظر: المرجع السابق، (٦/٤١٢).

٤. إذا فسخ النكاح لا يقع إلا إذا رفع إلى القاضي وأصدر فيه حكم الفسخ.
٥. يسقط حق الفسخ إذا كان الرضا بالنكاح من الطرفين، ويشترط في الرضا أن يكون صريحاً بالقول أو بالفعل الدال على الرضا.
٦. لا يقبل العذر في عدم طلب الفسخ، أو التأخير في طلبه بالجهل بخيار الفسخ ما دام العلم بأصل النكاح حاصلًا للصغير أو الصغيرة قبل البلوغ.

الفرع الثاني: علاقة زواج الصغار بالسياسة الشرعية:

أسلفنا بالذكر آراء الفقهاء في زواج الصغار، وكان رأي الجمهور جواز ذلك الزواج، وخالفهم القليل فقط، وعلمنا: أن ما يذهب إليه عبد الكريم زيدان هو: موافقة الجمهور ولكن بشرط أن يكون هنالك مصلحة مبررة لهذا الزواج، وإلا فعدم جوازهم أولى؛ لما قد يترتب على ذلك من ضرر يعود على الصغار وخاصة الأنثى، والذي يحمل الناس لمثل هذا الزواج وخاصة في الريف هو ربط أسرتين برباط المصاهرة، أو قد تكون المادة هي الأساس في هذا الزواج وهذا في رأي الباحث هو الشائع طمعاً في المال؛ بدليل أن ما يحصل في مجتمعاتنا من زواج للصغيرات، يكون بدافع المال والذي يقدمه الزوج لإغراء الأب، وفي الغالب ما نجد أن العريس قد تقدم في السن كثيراً، ولهذا السبب وغيره من الأسباب التي تقام على المصالح لا يقيم لها الشرع وزناً، وليست كفيلاً بإيجاد السعادة الزوجية^(١).

ومن الملاحظ في زواج الصغيرات وهو: ما كان شائعاً في بعض المجتمعات العربية كاليمن ومصر وغيرها، أن الزواج غالباً ما يكون بالقوة قسراً وإذا ما رفضت الفتاة، تحمل على الزواج بالضرب المبرح، وقد يصل الأمر لقتلها إذا ما أصرت على الرفض والامتناع، وهذا الأمر كما يقول مصطفى السباعي: (لا تقره الشريعة، ولا تبيحه مصلحة الأسرة والمجتمع، وفيه عدوان صارخ على حق الفتى والفتاة في اختيار كل منهما من يشاء لبناء حياته الزوجية المرتقبة)^(٢).

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٦/٣٩٠)، والمرأة بين الفقه والقانون، مصطفى

السباعي، ص ٤٩.

(٢) المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ٥٠.

والتجارب تؤيد فساد مثل هذا النوع من الزواج وفشله، وكثيراً ما ينتهي بجرائم عدوانية، أو يفضي لمفسدة مستقبلية كالزنى من قبل الفتاة، خاصة إذا ما كان زوجها كبيراً في السن لا يستطيع تلبية رغباتها، وإعطائها حقها من الوطء.

ومن هنا جاء في تشريعات بعض قوانين الأحوال الشخصية لبعض الدول: عدم صحة تزويج الصغار، ولا يملك أحد إجبارهم ولياً كان أم وصياً، وإن وقع ذلك «أي: هذا الزواج»، فيعد لغواً لا أثر له، هكذا جاء في قانون الأحوال الشخصية السوري.

وأما في القانون الإسلامي فليس فيه تحديد لسن الزواج، وإنما أحكامه العامة قاضية ببلوغ الرشد حين البلوغ الجنسي فعلاً، أو تقديراً بخمسة عشر سنة، ويكون فيه الرغبة من جانب الصغيرة أو الصغير البالغان^(١).

ولهذا فلولي الأمر النظر فيما تقتضيه المصلحة، والنظر في بواعث الزواج للصغيرات وأهدافه، فمن ذلك قد يكون طمعاً بما لدى الزوج من ثروة، فيتم تزويج الصغيرة لذلك الشايب لهذه الغاية، وقد يكون للفتاة موافقه لنفس الغاية، وهذا الفعل من جهة الإسلام لا يحرمه كزواج، ولكن الغاية، والهدف التي يسعيان لها لا يشرعها بل يحرمها، لأن الدين جاء على أساس من الأخلاق، ولذلك يقول مصطفى السباعي: «وجب أن يتدخل الشرع في منعه عملاً بالسياسة الشرعية^(٢)»، وهو من اختصاص ولي الأمر، أو من ينوب عنه «السلطة التشريعية في الدولة أو القاضي».

فالسياسة الشرعية هي: ضابط لمثل هذه الأمور وتدخل في هذه المسألة في تحديد معالمها الجديدة، وتكشف عن خطورتها من خلال إدراك ولي الأمر أو من ينوب عنه للواقع، ومن خلال الشكاوى التي ترفع في هذا الشأن إلى المحاكم، والجرائم التي تحصل في حق الصغار إذا ما رفضوا هذا الزواج، أو التي تحصل لهم بعد الزواج من قبل الزوج، فلولي الأمر أن يتخذ التدابير اللازمة التي من شأنها تجلب المصلحة العامة للمجتمع، والخاصة للصغار والأسرة،

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ٥٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٥٤.

وبذلك يكون حفظاً لمقاصد الشارع من أن يتوصل لأبطالها بالذرائع الفاسدة، أو تحقيقاً لمصلحة عامة، وفي هذا الشأن رأى القضاة الشرعيون من واقع ما عليهم من قضايا كثير من المفاسد والشور تنشأ بين الأزواج بسبب التفاوت الكبير في السن بينهما، بالإضافة إلى عدم التوافق والانسجام بينهما، وما لذلك من أثر على الأسرة، وضياعها، بكثرة الشقاق والنزاع بين الزوجين، وامتداد أثر هذا النزاع والشقاق إلى أهالي الطرفين^(١)، وكل هذه المشاكل والأسباب وغيرها دفع القانون إلى التدخل لوضع حد لمعاناة الكثير من الصغيرات التي لم تبلغ سن الرشد، وما ينتج عن ذلك من مشاكل اجتماعية ومحظورات شرعية سد للذريعة المتوقعة، أو درءاً لهذه المفاسد، وهي من أصول السياسة الشرعية، ولذلك رأى القانون من باب السياسة الشرعية في جلب المصلحة ودرء المفسدة أن يمنع إجراء العقد مع التفاوت في السن على المرأة التي لم تبلغ سن الثامنة عشرة من عمرها^(٢).

الفرع الثالث: في الأحوال الاجتماعية «حق العمل»:

العمل كما يقال: عبادة^(٣)، ولذلك ورد في القرآن الكريم الآيات التي تبين فضل العمل ومكانته، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [سورة الجمعة: ١٠]، والمراد في الانتشار في الأرض كما يذكر المفسرون: الانتشار في طلب الرزق، والعمل في التجارة، والبيع والشراء ونحوه، هكذا يذكر ابن كثير في تفسيره؛ وذلك لما كان من حضر لهم من مزاوله ذلك عند سماعهم النداء للصلاة، فكان العمل تالياً لواجب الصلاة، وابتغوا من فضل الله أي: من رزقه^(٤).

ووردت في السنة النبوية أيضاً أحاديث تحت على العمل وتبين فضله فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: ((مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ

(١) انظر: السياسة الشرعية في الحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ص ٦٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: حاشية المورد الظمان، لأبو الحسن الهيثمي، (١٩/٦).

(٤) انظر: تفسير ابن كثير، (١٤٨/٨).

عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدَيْهِ^(١)، وفي هذا دلالة على فضل العمل باليد، ومن هنا ندرك أن العمل حق مشروع للمسلم حث عليه الإسلام ويرغب فيه، وهذا ما قرره عبد الكريم زيدان بقوله: (إن مباشرة العمل حق للفرد أوتيه من قبل الشرع، ورغبه فيه فلا يجوز منعه منه، كما لا يجوز إجباره عليه)^(٢)، وبهذا يقرر حرية الفرد في مزاولته لعمله متى شاء، ليوفر مؤنته وحاجته، من طعام وشراب وملبس وسكن، ونحو ذلك ويسد متطلبات ومقتضيات معيشتة.

وفي حق المرأة: العمل مباح عنده، غير أن مؤنتها مكفيه، إما عن طريق زوجها أو أبيها أو أخيها أو من تلزمه نفقتها، ولكن في مسألة إباحة العمل لها، يرى أن لا يزاحم المباح الواجب، لأن فعل الواجب أولى من المباح، والواجب عليها كما يقول: (القيام بأعمال البيت وما تتطلبه الحياة الزوجية والوفاء بحق الزوج عليها، وقيامها بشؤون أولادها، وتربيتهم وخدمتهم)^(٣)، حيث وأن هذه الواجبات كثيرة فقد لا يكون عندها الوقت للقيام بالعمل خارج المنزل إلا على حساب التقريط بالواجب داخل البيت، ولهذا عدم جواز مزاحمة ما هو مباح لها لما هو واجب عليها.

وعلى ضوء ما سبق من مزاحمة المباح للواجب في أعمال المرأة، يقرر عبد الكريم زيدان أن الأصل في عمل المرأة خارج بيتها هو: (المنع والحظر)، لأن الخلل هو الغالب في عمل المرأة خارج البيت، والقاعدة تقول العبرة في الغالب لا النادر، ومسألة الحظر تبقى في رأيه حتى لو أحظرت من ينوب عنها بأعمال البيت، ولهذا يقول: (ولا يدفع عنها الإخلال بأداء واجباتها في البيت، لأن تربية الأطفال من قبل أمهم وإحاطتهم بعطف الأمومة وحنانها لا يمكن تحصيله عن طريق الخادمت)^(٤)، وبهذا القول فهو يشمل الخادمت أيضاً، ويبين ذلك بقوله: (فكيف نسوغ للخادمت العمل خارج بيوتهن وهو محظور عليهن، ونسمح للمخدومات في العمل خارج

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٥٧/٣)، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم (٢٠٧٢).

(٢) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٢٦٤/٤).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) انظر: المرجع نفسه.

بيوتهن وهو محظور عليهن؟ وهل هذا إلا من قبيل ارتكاب محظورين للخلاص من محظور واحد؟ وهذا بدهة لا يجوز^(١)، وحكم الحظر والمنع هذا يشمل المتزوجة أو غير المتزوجة، ولأن بقائها في البيت أسلم وأستر لها، وهي في المقابل مكفية المؤونة، والمندوب لها شرعاً: قرار المرأة في البيت وعدم قضاء وقتها خارجاً في الاشتغال بعمل، أو بدونه ما دام أنه لا ضرورة لها بهذا العمل، ثم إن الأولى بقائها وخدمة أبويها في المبيت، والقيام بأعمال البيت وهي كثيرة^(٢).

والناظر في واقعنا الآن وفي خروج الكثير من الفتيات وخاصة غير المتزوجات، أصبح بمثابة تهرب من أعمال البيت ومساعدة والدتها في أعمال المنزل، واتخذنا من حجة التعليم والعمل ذريعة لذلك، حتى وإن كان هنالك إجازة في بعض الأيام، فهن لا يخبرن أهلن بوجود إجازة ليكون لهن ذريعة، للخروج من المنزل، والواقع شاهد على ذلك، ثم إن خروج المرأة للعمل، أصبح تقليد غربي بحت، وعادة ألفتها المرأة العربية، وحق في نظرها تطالب به ومساواتها بالرجل، ناظرة في نفسها أنها تملك كل المقومات لذلك، متناسية فطرتها، وغاية وجودها، وطبيعة خلقها، وواجباتها، والأحكام الشرعية التي يجب عليها الوقوف عندها والخضوع لسلطانها، وإنما كل ذلك لضعف الوازع الديني، والإنصات لدعوى الغرب، والتأثر بمبادئهم.

والواقع أن المجتمع الغربي، كما يقول مصطفى سباعي، والذي أنصح بكتابه خاصة للفتيات المسلمات، يقول فيه: والواقع أن المجتمع الغربي يعاني من إهمال المرأة للبيت واشتغالها خارجه، ما ارتفعت منه الشكوى وما ظهر أثره الواضح في هذا الجيل الجديد الذي نشأ عندهم هو جيل صاخب وفوضوي يطيل شعره ويطلق لحيته ويعربد في الشوارع ويقلق الراحة العامة، ويحطم الحانات، ويشغل رجال الأمن، قد اجتمعت الآراء أن سبب وجوده هو خلو البيت من المرأة، وقد بدأت المرأة الغربية أو بعض النساء هناك يطالبن بالعودة إلى البيت للتفرغ إلى أولادهن على أن يجبر الزوج أو الدولة في تأمين معيشتهم^(٣)، والملاحظ في تشكي نساء الغرب «الدول الأوربية»: «

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٢٦٤).

(٢) المرجع السابق، (٤/٢٦٧).

(٣) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٤٥.

أن السبب في خروج المرأة للعمل ومخالطة الرجال والكسب يرجع ذلك لسببين الأول نفسي وهو: رغبة الرجال في الغرب برؤية المرأة إلى جانبه في كل مكان، في الطريق وفي المتجر، وفي المكتب، وفي كل أزقة البلاد، حيث يكون الرجل، تكون أمامه امرأة، والسبب الثاني مادي أناني وهو: أن الرجل الغربي لا يريد أن يتحمل نفقات المرأة من بنت أو زوجة أو أم، فكان إجبارهن على الخروج للعمل، وكان لهذا أثر على تفكك الأسرة، بينما في الإسلام كفل للمرأة مؤنتها على زوجها أو أبائها أو أخوها أو من له حق تكفلها^(١).

العمل في حالة الضرورة:

من خلال كتبه وجدنا: أن عبد الكريم زيدان يستثني في حالة الضرورة عمل المرأة خارج منزلها، فيكون الجواز هو في ذلك، ومن هذه الضرورة، كأن تكون أم لأيتام، ولا يوجد من يعولهم سواها، فتصنع شيء في البيت، ثم تذهب لبيعه في السوق، وهذا العمل الضروري يقدره بقدره، بمعنى: يقدر ما تزول الضورة، فيقول ﷺ: (يجوز من العمل خارج المنزل بقدر ما تندفع الضرورة، فإذا اندفعت الضرورة وزالت، عاد العمل خارج البيت محظوراً)^(٢)، ولعمل المرأة خارج بيتها يمكن أن نضعها في نقاط فنقول:

الحالات والشروط التي تجيز للمرأة العمل خارج البيت^(٣):

١. أن لا يزلح المباح ما هو واجب عليها.
٢. عند الضرورة ويقدرها كما أسلفنا.
٣. للمرأة أن تعمل في مداواة الجرحى خارج أرض المعركة.
٤. جواز مباشرة حرفتها خارج البيت بشرط إذن زوجها لها، أو وليها الشرعي إن لم يكن لها زوج، وكذلك وجود مصلحة مؤكدة لمباشرة حرفتها خارج البيت، كفتح

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص ١٤٤.

(٢) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٢٧١/٤)،

(٣) المرجع السابق، (٢٧٢-٢٧٤).

الطبيبة عيادتها خارج البيت، وهذا مشروط أيضا بعدم تأثيره على أداء واجبتها البيئية والزوجية.

وخلاصة لما سبق: إن عمل المرأة خارج البيت في فكر عبد الكريم زيدان، أن الأصل فيه بوجه عام الإباحة، ولكن كونه يزاحم عمل المرأة في بيتها وما يحصل من عمل خارج بيتها فهو على حساب العمل داخل بيتها، بهذه الصورة يزاحم المباح الواجب، لذلك كان شأن عملها خارج المنزل هو المنع والحظر، ويستثنى هذا الحظر في حالة الضرورة، وفي حالة الضرورة يقدر بقدره فإذا ما زالت الضرورة عاد أصل العمل خارج المنزل للحظر والمنع.

والأساس في شأن المرأة وعملها ووظيفتها: أنها هئية لتعمل بالبيت، فالوظيفة الأصلية التي اختصت بها هي وظيفة الزوجة والأم وتربية الأولاد وتنشئتهم الناشئة الصالحة، ولهذا تحتاج لوقت كاف للقيام بهذه الوظيفة، والإسلام وفر لها ذلك بأن رفع عنها مؤنة العيش والاكتماب، وجعله من اختصاص الرجل، كما أن الإسلام رفع عنها واجبات هي في حق الرجل، مثل الجهاد، والصلاة في المساجد، وصلاة الجمعة، في هذه وأمثالها يدل على أن الإسلام يرغب في بقائها في بيتها، وعدم الخروج منه إلا لحاجة^(١).

ولكن هنالك وظائف يرى عبد الكريم زيدان أن وجودها في المجتمع من فروض الكفاية، كالطب بمختلف فروعها، وإن قيام النساء بهذه الوظائف على وجه الاستقلال مما يحتاجه المجتمع، وبذلك يكون للمريضات الاستغناء عن مراجعة الأطباء الرجال، وما يستلزم في بعض الأحيان كشف للعورة، وتولي هذه الوظائف يجب أن يكون هنالك من هن قديرات على القيام بهذا الفعل، فيقول عبد الكريم زيدان: (ينبغي للدولة أن تهيء الوسائل والسبل لإيجاد النساء القديرات لشغل مثل هذه الوظائف، وذلك بوضع تنظيم جيد مدروس يحقق تعليم الإناث بالعدد الكافي في العلوم التي تحتاجها هذه الوظائف... كما أن على الدولة أن تسهل وتساعد المرأة التي تتولى هذه الوظائف بحيث لا يؤدي ذلك إلى الإخلال بواجباتها البيئية والزوجية، كأن تجعل لهن

(١) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص (١٢٣-١٢٤).

ساعات عمل أقل من ساعات عمل الرجال، وإذا كن متزوجات يجعل لأطفالهن دور حضانة خاصة بهن وتنويع أوقات عملهن^(١)، وهذه الأفعال في رأي الباحث هي من أعمال السياسة الشرعية، التي تراعي المصلحة العامة للمجتمع، وتساعد في نموه ورفقيه، والمحافظة على المرأة ورعاية مصالحها.

الفرع الرابع: علاقة حق عمل المرأة بالسياسة الشرعية:

إن فلسفة الغرب التي يعملون بها في بلدانهم من مساواة المرأة بالرجل في كل أمور الحياة، ومن ذلك في العمل، واحتلال المناصب والوظائف في جميع المجالات، إن هذه الفلسفة التي أصبحوا يروجون لها في بلاد المسلمين، ويدعون لمساواة المرأة المسلمة بالرجل، وينادون لخروجها للعمل، آثارها واضحة في بلادهم، والكوارث التي عقبها واضحة، وصراخات نسائهم مقروءة، ومسموعة، وملموسة، فهذه أحد نسائهم، تقول: أنا لا أعتقد أن هنالك قيم باقية في الغرب فالنساء أصبحن كالرجال، والرجال كالنساء^(٢)، وهذا لا محالة نتيجة لدعوتهم في إطلاق العنان للمرأة، ضننا منهم أن هيئتها تسمح لها منافسة الرجل دون حدوث سلبيات، ومن هنا يصرح أحد زعماء الغرب باكتشافه المتأخر فيقول: لقد اكتشفنا أن كثير من مشاكلنا في سلوك الأطفال والشباب، وفي معنوياتنا، وثقافتنا، وإنتاجنا، تعود جميعاً إلى تدهور العلاقات الأسرية، وهذه نتيجة طبيعية لرغباتنا الملحة، والمسوغة سياسياً بضرورة مساواة الرجل بالمرأة^(٣).

فنرجع لما أسلفنا في القول سابقاً: أن الأصل في حق المرأة القرار في المنزل، والقيام بواجباتها كأم وأخت وزوجة، وابنة، وغير ذلك، وإن لزم خروجها من منزلها للعمل، فهذا سيتصادم مع الوجود الخارجي، فيكون لزاماً الاختلاط، ومن هنا نستطيع القول إن عمل المرأة يعد السبب الثاني لحظره هو: الاختلاط، والذي يحصل في أماكن عملها، إما في المدارس، أو المستشفيات،

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١١).

(٢) البريطانية: فكتوريا كيب وول، انظر: المرأة والولاية، عبد الملك التاج، ص ١١.

(٣) الرئيس الروسي السابق: جورباتشوف، نقلاً عن كتابه البيرو سترويكا، انظر: المرجع نفسه.

أو مرافق الدولة الأخرى، أو في الأسواق، وغيرها، ولهذا يرى الباحث، أن ما يدخل في قضية الاختلاط من أمور السياسة الشرعية، له صلة بعمل المرأة خارج منزلها بأي وجه من الوجوه.

ومن هنا يلزم ولي الأمر «رئيس الدولة، أو من ينوب عنه»، أن يدير مسألة عمل المرأة خارج منزلها، مما يترتب على هذا التدبير تنظيم لقضية الاختلاط، كجعل عملها في بيئة نسوية بعيد عن الاختلاط، وفي نفس الوقت تنظيم لعملها بما يتناسب مع طبيعتها، وهذا الفعل يعد اجتهاد من ولي الأمر «رئيس الدولة أو من ينوب عنه»، في سن القوانين التي تراعي المصلحة، وتدرئ المفسدة، وتنظم لبنات المجتمع، وتحفظ للمرأة مكانتها وكرامتها، وتجعلها امرأة نافعة، عاملة بحسب قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها العامة عملاً بالسياسة الشرعية.

من السياسة الشرعية أن يسن ولي الأمر قانوناً يمنع عمل المرأة في المجالات التي لا تتناسب كينونتها، وما جبلت عليه «كالعمل في السياسة ووزارات الدولة، وما يتعلق بالولاية، أو العمل في مجال الجيش كجنديّة تنافس الجنود، وتخضع لتدريباتهم، أو العمل في المجالات الثقيلة، كالبناء والعمارة، ونحوها مما لا يناسبها»، فيخصص أو يقيد أعمالها في المجالات التي تتناسب مع طبيعتها، «كطبيبة، ومعلمة، وفي مجال الأشغال اليدوية كالخياطة، والحياكة، ونحوها مما يتناسب معها».

ومن السياسة الشرعية أن يمنع ولي الأمر المرأة من العمل جنباً إلى جنب مع الرجل في أماكن مختلطة، فيؤسس للمرأة المراكز، والمدارس المخصصة للمرأة الخالية من وجود الذكور فيها، والمستشفيات، ومراكز التعليم المهني الخاص، مما يتيح لها الاستقلال التام في مجال عملها وتعليمها، ومن السياسة الشرعية أن ينظم ولي الأمر عملية التوظيف بحيث تكون الأولوية للرجل، وبهذا التدبير موافقة لمقتضى الشرع في منع الاختلاط، وتدبير عمل المرأة خارج منزلها بما يتوافق مع مقتضى الشرع، وبما يراعي المصلحة العامة والخاصة، وهو في الأصل سياسة شرعية.

ثم إن الناظر في دعوى الغرب وحجتهم في أن خروج المرأة للعمل يزيد من الثروة القومية للبلاد، وأن البلاد تخسر كثيراً إذا ظلت المرأة في البيت، يقتصر عملها على واجباتها في المنزل.

هذه الشبهة يرد عليها وضعنا الراهن، وخاصة في البلدان العربية، فما هو حاصل من بطالة بين الرجال على حساب تولي المرأة للوظائف يدحض هذه الحجة الاقتصادية، فإذا ما رأينا عند خروج المرأة للعمل، وجدنا أن عملية التوظيف أصبحت لدى أصحاب الشأن، غالبيتهم وليس جميعهم، يميلون إلى توظيف النساء، عوض عن الرجال، بغض النظر عن الكفاءة؛ وإنما لما في طبيعة الرجل من الميل للنساء، فأصبح هذا التفريق سائداً حتى في التوظيف، فالسكرتيرة امرأة، والعاملة في السوبرماركت الكبيرة امرأة، وفي العيادات الخاصة غالبية الموظفون نسوة، وعلى إثر هذه المزاحمة يترتب نشوء البطالة في صفوف الرجال، والكثير منهم أصحاب مؤهلات وشهادات، بينما هنالك من الموظفات من لا يملكن شهادات أو مؤهلات، وبهذه المزاحمة، قد يكون في الأسرة الواحدة الرجل عاطل في المنزل بينما المرأة تعمل، وذلك بسبب هذه المزاحمة من قبل المرأة للرجل في الأعمال، فأى ربح اقتصادي ذلك الذي حققه هذا الأمر^(١).

والحاصل: أن لولي الأمر معالجة مثل هذا الأمر وتنظيمه، وذلك بأن يقضي في المبدأ الأول على مسألة البطالة، ويشرع من القوانين التي من شأنها تجعل الأولوية في التوظيف تكون للرجل، وأن يجعل مجالات عمل النساء محدود، في الأعمال التي تتناسب مع طبيعتهن، كما أسلفنا من قول عبد الكريم زيدان كوظيفة الطب^(٢)، وبهذا التدبير لن يكون هنالك منافسة ومزاحمة للرجل في العمل خارج المنزل، وبهذا التنظيم يضاعف الجهد؛ لما يملك الرجل من قوة وقدرة تحمل، مما يعود ذلك بزيادة الإنتاج، وفيه زيادة للدخل القومي؛ لأن كل واحد من الجنسين سيبدع في مجال عمله، وما يناسب طبيعته وقدرته، وتبرز كفاءته في مجال عمله، وهذا الفعل لولي الأمر هو تسييس منه لأموال الناس بما لم يرد فيه نص، ويتوافق مع الشريعة، وهو من أعمال السياسة الشرعية في رعاية مصالح الناس، ودرء للمفاسد، وسد باب للذرائع.

ومن أعمال السياسة الشرعية في جانب العمل والوظائف في حق المرأة، ما ذكره عبد الكريم زيدان، من أن على الدولة مساعدة للنساء اللاتي يضطررن إلى العمل وكسب العيش عن

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص (١٥٣-١٥٤).

(٢) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣١١/٤).

طريق تولي الوظائف العامة بأن تعين هؤلاء المضطرات في الوظائف المناسبة لهن كتنظيم المكتبات العامة، والقيام بالأعمال الكتابية أو الحاسبية في مدارس الإناث، ونحو ذلك من الوظائف التي يكو العمل فيها مع الإناث، ولا تستدعي اختلاطاً بالرجال^(١).

الفرع الخامس: الحقوق السياسية:

الحق سبق تعريفه، وكذلك السياسة سبق توضيحها بالتفصيل، لن نكرر ما سبق لنا بيانه، وما يلزم بيانه هنا هو تعريف الحقوق السياسية كجملة مركبة، عند من عرفها من الفقهاء والعلماء، وعند عبد الكريم زيدان رحمته الله، حيث أنه ورد لها عدد من التعاريف، ونقل عبد الكريم زيدان رحمته الله جملة منها لبعض علماء القانون، فمن تعاريفها ما يلي:

١. الحقوق السياسية: هي: الحقوق التي تؤهل المرء لاشتراكه في إدارة الدولة، مثل: حق انتخاب المبعوثين، وحقوق التوظيف في الدوائر الحكومية والعسكرية الخ^(٢).
٢. هي: الحقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً في هيئة سياسية «أي: في الدولة»، كحق تولي الوظائف العامة وحق الانتخاب والترشيح^(٣).
- أو هي: الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون البلاد، أو في حكمها^(٤).
٣. وذكر البعض أن الحقوق السياسية للفرد هي: في حرية الرأي والتعبير عنه بالوسائل المشروعة، والدعوة بالحكمة إلى الخير، والمشاركة في اختيار الحكام، ومراقبتهم ومحاسبتهم، والمشاركة في إدارة الشؤون العامة للدولة، ولها حق تقلد الوظائف العامة وفق الضوابط المشروعة^(٥).
٤. هي: الحقوق يجوز لكل مواطن بمقتضاها أن يشترك في إدارة بلاده^(٦).

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣١٢/٤).

(٢) انظر: مجلة المقتبس، حسني عبد الوهاب، العدد: ٦٩، ص ٣٩.

(٣) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٢٩٩/٤).

(٤) انظر: المرجع نفسه.

(٥) انظر: الفقه الإسلامية، للزحيلي، (٦٥٥٩/٨).

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (٥٣٢/١)، مادة (حقوق).

هذه جملة من التعاريف للحقوق السياسية، ومن جملتها نفهم أن الحقوق السياسية، تدور حول مدى، انتماء الفرد لهذه الدولة، ومشاركته في إدارتها، بأي وسيلة كانت هذه الإدارة إما بتقلد منصب في مناصبها، أو في مشاركته في الانتخاب لمن يديرها، وإبداء آرائه بشتى الطرق، على الوجه المشروع.

تعريف عبد الكريم زيدان للحقوق السياسية:

بعد إيراد عبد الكريم زيدان رحمته الله لبعض تعاريف علماء القانون، للحقوق السياسية، يقول: (ويمكن أن نعرفها بأنها: الحقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره منتسباً إلى دولة معينة، أي: يحمل جنسيتها، ويعتبر من مواطنيها، وبواسطة هذه الحقوق يسهم في إدارة شؤون هذه الدولة وحكمها)^(١).

ومن جملة التعاريف السابقة التي تبين الحقوق بشكل عام للفرد ذكر كان أو أنثى، مسلم كان أو غير مسلم، في الدولة الإسلامية أو غيرها من الدول، مادام أن هذا الفرد ينتمي لهذه الدولة، لذا يمكننا القول إن الحقوق السياسية للمرأة المسلمة هي: «تلك الحقوق التي تكتسبها المرأة المسلمة في ظل الدولة الإسلامية باعتبارها تحمل هويتها» أي متجنسة بجنسية الدولة الإسلامية»، وأحد رعاياها، للمشاركة في إدارة شؤون الدولة على الوجه المشروع، والقدر المشروع، وبالطريقة المشروعة».

وإنما كان التقييد لحقوق المرأة بالوجه المشروع والقدر المشروع والطريقة المشروعة؛ لأن سلطة المرأة في التمتع في الحقوق السياسية ليست كالرجل؛ لأن الأصل كما أسلفنا في حق المرأة قرارها في البيت، والقيام بواجباتها المنزلية، بينما الرجل هو من يتولى كفاية مؤنتها، والاهتمام بإدارة البلاد، والخوض في غمار السياسة وشؤون الدولة؛ لذلك فدور المرأة في هذا الشأن محدود، وهو ما نحن الآن بصدد بيانه فيما يلي:

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٢٩٩).

حق المرأة في تولي الوظائف العامة:

يرى عبد الكريم زيدان إن تتولي المرأة وظيفة من الوظائف العامة مباح، ولكنه ليس إلزامي من قبل الدولة لمن طلبه، بل إنه لا يعطى لمن سعى له وطلبه، لحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّا لَا نُؤَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ))^(١)، وبهذا يستدل عبد الكريم زيدان على أن تولي الوظائف ليس بحقاً ملزماً على الدولة بإيجابته إذا طلبه أحد، فهو يعد بمثابة تكليف من الدولة لتولي الوظائف العامة؛ ولذلك يقول عبد الكريم في حق تكليف المرأة وظيفة عامة: (ويجوز للمرأة أن تتولى وظيفة عامة في الدولة الإسلامية كوظيفة القضاء، ولا يعني هذا إلزام الدولة الإسلامية بتولية الوظيفة لمن طلبها، بل للدولة أن ترفض الطلب، لاسيما وإن طلب الولاية من دواعي رفض الطلب)^(٢)، وغاية الحق هذا بالنسبة للفرد هو: الكسب الحلال أو القيام بها حسبة لله تعالى وابتغاء مرضاته، وأما غرض الدولة في منح الحق فهو لتمكينها من القيام بواجباتها التي قامت من أجلها عن طريق إسناد الوظائف العامة إلى الأكفاء والأمناء للقيام بمتطلبات ووظائفهم التي تحقق أغراض الدولة وهي: تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم^(٣)، وهذا الحق بالنسبة للمرأة، وضع له عبد الكريم زيدان جملة من الشروط وقد أسلفنا ذكرها عند الحديث عن حق العمل^(٤)، وهي ذاتها نفس الشروط؛ باعتبار أن الوظيفة: عمل في الأصل، ومع ذلك يرى أن الأصل بقاء المرأة في بيتها، وإن التقليد الأعمى للغرب ليس بصواب، بدليل أن هنالك من العلماء الغربيين في أوروبا وأمريكا وغيرها، يدعون إلى رجوع المرأة إلى بيتها؛ والسبب في دعوتهم لعودة المرأة إلى بيتها هو: ما ترتب على ذلك من مشاكل معقدة لم تستطع الدولة التخلص منها^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٦٤/٩)، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث رقم (٧١٤٩).

(٢) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣٠٢/٤).

(٣) انظر: المرجع السابق، (٣٠٣/٤).

(٤) انظر في هذا البحث ص ٤٥٤.

(٥) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣١٠/٤).

ثانياً: حق الترشيح لرئاسة الدولة:

يذهب عبد الكريم زيدان إلى ما ذهب إليه غيره من الفقهاء من أن الذكورة شرط للترشيح لمنصب رئيس الدولة، ويستدل بقول النبي ﷺ: ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ إِمْرَأَةٌ))^(١)، وذلك عندما علم أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى، وقال الشوكاني في هذا الحديث: فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها لأن تجنب الأمر الواجب لعدم الفلاح واجب^(٢)، ولذلك فالولاية العظمى بإجماع الفقهاء هي الولاية الممنوعة منها المرأة، في توليتها.

مشاركة المرأة في انتخاب الخليفة:

ذكرنا فيما سبق في النظام الاجتماعي أن الدكتور عبد الكريم زيدان يرى في مسألة مشاركة المرأة في الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر في اختيار رئيس الدولة عدم الجواز^(٣)، ولكن من الاستقراء في كتبه التي صدرت بعد كتابه «أصول الدعوة» نجد أنه في كتابه «المفصل لأحكام المرأة والبيت المسلم» له قول مغاير لهذا القول ويناقضه، فهو يرى أن للمرأة حق انتخاب الخليفة، وذلك إما بإبداء رأيها في من تراه مناسباً لتولي منصب الخليفة، أو عن طريق المشاركة في انتخاب من يختارون الخليفة، وهم أهل الحل والعقد، ولها أن تشاور فيما لها فيه مصلحة أو علاقة تستوجب المشاورة، ولعله بهذا تراجع عما كان ذهب إليه مسبقاً.

ومن هنا يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (ولا شك أن للمرأة مصلحة وعلاقة في انتخاب الخليفة)^(٤)؛ لأن انتخاب الصالح الكفو لمنصب الخلافة، عامل مهم جداً في إصلاح المجتمع، وصالح المجتمع يهم المرأة كما يهم الأمر الرجال، ولها مصلحة مؤكدة في صلاحه، كما أن الأصل في المرأة المسلمة أن تهتم بأمر المسلمين كما يهتم بها الرجل المسلم، لذلك يقول عبد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، (٨/٦)، باب كتاب النبي ﷺ لكسرى، حديث رقم (٤٤٢٥)، وفي (٩/٥٥)، باب تموج الفتنة كموج البحر، حديث رقم (٧٠٩٩).

(٢) نيل الأوطار، للشوكاني، (٣٠٤/٨).

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص(١٢١-١٢٢)، وفي هذا البحث ص ٢٨٥.

(٤) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣٢٠/٤).

الكريم زيدان رحمته الله: (والخروج من عدة الاهتمام الواجب عليها بشأن انتخاب الخليفة هو من أمور المسلمين، تمكينها من إبداء رأيها فيمن تراه أهلاً وصالحاً لمنصب الخلافة وأخذ رأيها هذا بالاعتبار كراي الرجل)^(١).

فإبداء المرأة رأيها هو اجتهاد منها، وهو من قبيل الإفتاء فيمن يصلح للخلافة، والمرأة غير ممنوعة من الاجتهاد فيما يمكنها الاجتهاد فيه، وغير ممنوعة من الإفتاء فيما هي قادرة على الإفتاء فيه، فالممنوع على المرأة تولي الولايات بنفسها أو تقليده لغيرها، أما اختيار من يتولى الولايات كولاية القضاء، فهي غير ممنوعة منه، ومن الواضح أن انتخاب المرأة من تراه أهلاً لولاية الخلافة هو اختيار واجتهاد منها وهي غير ممنوعة منه كما هي ممنوعة من الإفتاء^(٢).

وفي المرأة التي تشارك في انتخاب الخليفة، وضع لها عبد الكريم زيدان عدد من الشروط التي يجب توفرها فيها وهي كما يلي^(٣):

١. الإسلام: وذلك لأن الخلافة من أمور الدين.
 ٢. العقل والبلوغ، فلا يحق للمجنونة أو غير البالغة قاصرة العقل انتخاب الخليفة.
 ٣. العدالة، أو في الأقل أن تكون مستورة الحال لا يعرف عنها فسق ونحوه معصية.
- فإذا توافرت هذه الشروط جاز لها انتخاب الخليفة، كما يجوز لها أن ترشح غيرها من تراه مناسباً لمنصب الخلافة، تمهيداً لانتخابه خليفة من قبل عامة المسلمين، وذلك المرشح هو من الذكور، لأن الأصل في حقها المنع، فإذا ما تم اختياره خليفة للمسلمين، فللمرأة مبايعته كما يبايعه الرجال، وهذا ما يراه عبد الكريم زيدان، مستنداً بذلك إلى مبايعة النساء للرسول صلى الله عليه وسلم، في بيعة العقبة وغيرها، ثم أنه إذا لم يبايعنه لا ضرر في ذلك ولا تثريب عليهن ما دمنا ملتزمات بالمقصود من البيعة، وهو السمع والطاعة للخليفة^(٤).

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣٢٠).

(٢) انظر: المرجع السابق، (٤/٣٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق، (٤/٣٢٢).

(٤) انظر: المرجع السابق، (٤/٣٢٥-٣٢٦).

مجلس الشورى:

لا يرى عبد الكريم زيدان جواز أن تكون المرأة عضوة في مجلس الشورى، كما لا يرى جواز انتخابها لهذه العضوية، ويدعم ما ذهب إليه من رأي بالأدلة التالية^(١):

١. كونها مكفية المؤنة، وبذلك ليست بحاجة إلى الكسب، وعملها في البيت أوجب، بذلك لا يوجد المبرر لعملها خارج البيت.

٢. إن عضوية مجلس الشورى من الواجبات الكفائية فلا مبرر لها لجواز اشتراكها في عضوية المجلس، وهذه الأعمال يقوم بها الرجل بانتخابه، فلا ضرورة لانتخاب المرأة لهذه العضوية، ولأن الواجبات الكفائية، إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين، وبالتالي عليها أن تتصرف إلى ما هو أوجب وهي أعمال البيت.

٣. وأصل سد الذرائع يقضي بمنع انتخاب المرأة في عضوية مجلس الشورى لما يترتب على ذلك من ضرر خروجها من بيتها، وبالتالي تفریطها في واجباتها، كما أن وجودها في المجلس تسهل أمور كثيرة محظورة شرعاً مثل الاختلاط بالرجال وربما الخلوة مع بعضهم فسداً لذرائع الفساد يحظر انتخاب المرأة لعضوية المجلس.

ومع هذا المنع من ترشح المرأة لعضوية مجلس الشورى إلا أن عبد الكريم زيدان يجيز لها المشاركة في أعمال المجلس، وإن لم تكن عضواً فيه وذلك عن طريق المشورة للخليفة «رئي الدولة»، بما تراه صواباً أو تلفت نظره إلى أمور تقع في المجتمع، يجب إزالتها، فنقوم بذلك إما ابتداء دون سبق مشاورة لها من الخليفة، أو عندما يسألها، أو نشر ذلك في الجريدة، أو المجالات والنشرات ونحو ذلك من وسائل النشر، كما تستطيع أن تبين الأحكام الشرعية عن طريق الفتيا إن كانت من أهل الفتيا والاجتهاد، وتستتبط الأحكام الاجتهادية المتعلقة بشؤون الدولة إذا كانت من أهل الاجتهاد، ونشرها بين الناس، وتعرضها على ولاة الأمور، وهذه كما يقول زيدان من أعمال الشورى وإن لم تكن عضواً^(٢).

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/ ٣٣٣-٣٣٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه.

الفرع السادس: علاقة الحقوق السياسية للمرأة بالسياسة الشرعية:

بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة هي في أصلها سياسة بحتة، وهذا السياسة قد تكون من قبيل السياسة الوضعية، وقد تكون سياسة شرعية، ولذلك سبق في تعريف هذه الحقوق: بأنها الحقوق التي بواسطتها تسهم المرأة في إدارة الدولة وحكمها، وهذه الأعمال التي تقوم بها المرأة وتساهم بها في إدارة الدولة، ما كان منه اجتهاداً لا يتعارض مع نص من نصوص الشريعة الإسلامية، وموافقاً لمقاصدها العامة، أو يندرج تحت أصل من أصولها، أو قاعدة من قواعدها، فهو من السياسة الشرعية، وما عدا ذلك فهو سياسة وضعية، ولهذا يمكن توضيح العلاقة بين حقوق المرأة السياسية وبين السياسة الشرعية فيما يلي:

أولاً: علاقة حق توظيف المرأة بالسياسة الشرعية:

جاء معنا في الحديث عن حق التوظيف^(١): الإباحة في ذلك للضرورة، وسبق معنا بيان العلاقة بين حق العمل والسياسة الشرعية^(٢)، ولا تختلف العلاقة بين حق التوظيف للمرأة والسياسة الشرعية، عن علاقة عمل المرأة بالسياسة الشرعية، باعتبار أن الوظيفة هي عمل، ولكنها عمل خاص في إدارة من إدارات الدولة، وقد يكون هذا العمل سياسياً، كأن تتولى المرأة منصباً سياسياً، كوزيرة في الدولة، أو تولى القضاء، وغيرها، فمن كان من اجتهادها المتوافق مع الشريعة الإسلامية وقواعدها وأصولها، فهو من قبيل السياسة الشرعية، ما دام أن اجتهادها لا يعارضه نص صريح، ومستند لأصل من أصول الشريعة التي غايتها المصلحة العامة للمجتمع، وهو مساهمة في إدارة الدولة وتدبير بعض أمورها.

ولهذا فمن السياسة الشرعية، ما ذكره عبد الكريم زيدان عند توظيف المرأة في المجالات التي تناسبها، كالتب والتعليم، ونحوه، فالسياسة الشرعية في ذلك بينها بقوله: (للدولة أن تهيء الوسائل والسبل لإيجاد النساء القديرات لشغل مثل هذه الوظائف، وذلك بوضع تنظيم جيد

(١) راجع في هذا البحث، ص ٤٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤٦ وما بعدها.

مدرّوس يحقّق تعليم الإناث بالعدد الكافي في العلوم التي تحتاجها هذه الوظائف... كما أن على الدولة أن تسهل وتساعد المرأة التي تتولى هذه الوظائف بحيث لا يؤدي ذلك إلى الإخلال بواجباتها البيئية والزوجية، كأن تجعل لهن ساعات عمل أقل من ساعات عمل الرجال، وإذا كن متزوجات يجعل لأطفالهن دور حضانة خاصة بهن، وتنوع أوقات عملهن، كأن يكون لبعضهن عمل صباحي في وظائفهن، وللبعض الآخر عمل بعد الظهر، وهكذا حسب ما يرى من المصلحة والحاجة،.. وتساعد الدولة هؤلاء النسوة المضطّرات للعمل في أن تعينهن في الوظائف المناسبة لهن، كتنظيم المكتبات العامة، أو القيام بالأعمال الكتابية، أو الحسّابية، في مدارس الإناث ونحو ذلك^(١)، وهذه التدابير والتنظيمات من قبل الدولة، هي من السياسة الشرعية؛ لأن الغاية من ذلك هو رعاية مصالح المجتمع، وفيه إدارة لشؤون الدولة، وفي ذلك درء لمفاسد كثيرة، قد تحدث إن لم تقم الدولة بذلك الفصل بين الإناث والرجال في العمل، ثم إن تعيين المرأة في الوظيفة المخصصة لها فيه حفظ لكرامتها، وكيانها، وكذلك يتيح لها الإبداع وتفوقها في مجال عملها الذي تجيده وتحسن القيام به.

ثانياً: علاقة حق الترشح والانتخاب بالسياسة الشرعية:

مساهمة المرأة في ترشيح واختيار من يمثل رئيس الدولة يعد من أهم الأعمال السياسية لها، والمصلحة العامة فيه حتمية، وهي كون الدولة لا يمكن لها البقاء دون حاكم «رئيس دولة» يحكمها وينظم أمورها، ولذا وجب على كل أفراد المجتمع المشاركة في اختيار من يرونه صالحاً للقيام بهذه الوظيفة بدلاً عنهم، ولذلك للمرأة ممارسة حقها السياسي في اختيار من تراه مناسباً إما بإبداء رأيا مباشرة، أو الانتخاب لمن يقوم بهذا الدور عنها «أهل الحل والعقد»، وهذا ما ذكره عبد الكريم زيدان، وما بيناه سابقاً، في الحديث عن دور المرأة في اختيار الخليفة، وترشيحه، واختيار أهل الحل والعقد من المسلمين^(٢).

(١) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١١).

(٢) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١٣)، وما بعدها، أصول الدعوة، عبد الكريم

زيدان، ص١٩٩، وما بعدها.

ومن السياسة الشرعية، ترشيح المرأة من تراه يصلح لتولي منصب «رئيس الدولة»، ما دام هذا الشخص الذي رشحته، تنطبق عليه شروط من يحق له تولي الخلافة، كما أن من السياسة الشرعية، انتخاب أعضاء مجلس الشورى^(١)، وفي هذا يقول مصطفى السباعي: رأينا بعد المناقشة وتقليب النظر: أن الإسلام لا يمنع من إعطاء هذا الحق «أي للمرأة»، فالانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة^(٢).

ومن السياسة الشرعية، مشاركة المرأة «رئيس الدولة» بما تراه صواباً أو تنكيهه بما هو مطلوب منه، أو أن تلفت انتباهه إلى ما يحدث في المجتمع من ممارسات يجب إزالتها أو منعها^(٣)، وتذكيره بواجبه، وتقويمه عند اعوجاجه، وتنبيهه عند غفلته، لأن المرأة فرد من هذا المجتمع، وتعلم ما يحدث فيه، وقد ترى ما لا يراه «رئيس الدولة»؛ لذا فمن واجبها فعل ذلك.

كما أن من السياسة الشرعية بيان الأحكام الشرعية في شؤون الدولة إن كانت المرأة من أهل العلم والإفتاء، والاجتهاد، ولهذا فمن السياسة الشرعية ما تستبطنه من أحكام اجتهادية المتعلقة بشؤون الدولة، ونشرها في وسائل الإعلام المختلفة، أو عبر وسائل التواصل، أو الجرائد والصحف، والمجلات^(٤)، أو أن تدون كتاباً خاصاً في ذلك، فكل ذلك من قبيل السياسة الشرعية، التي فيها مصلحة عامة، تتفق مع مقاصد الشريعة، في حفظ الكليات الست التي جاءت لحفظها، وتستند لأصل من أصول الشريعة العامة، لا تخالف نصاً صريحاً، تجلب مصلحة وتدفع مفسدة.

(١) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣٢٥/٤)

(٢) المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى سباعي، ص ١٢٤.

(٣) انظر: المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٣٣٤/٤)

(٤) انظر: المرجع نفسه.

المبحث الثاني

قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وقضية الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطالب الأول: قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المطالب الثاني: قضية الإضراب وعلاقتها بالسياسة الشرعية.
- المطالب الثالث: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول

قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في

الإسلام

وعلاقتها بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: حق المستأمن السياسي؛

المستأمن في اللغة: هو طالب الأمان، فيقال استأمنه: أي طلب منه الأمان^(١)، والمستأمن: الحربي المؤمن في دار السلام^(٢).

المستأمن في الاصطلاح: يعرفه الفقهاء بقولهم: هو الحربي الذي دخل دار الإسلام بأمان دون نية الاستيطان بها والإقامة فيها بصفة مستمرة، بل يكون قصده إقامة مدة معلومة، لا تزيد على سنة، فإن تجاوزها، وقصد الإقامة بصفة دائمة، فإنه يتحول إلى ذمي^(٣)، وهذا الأمان كما يقول عبد الكريم زيدان: (أمان مؤقت بخلاف الأمان بعقد الذمة، إذ أنه مؤبد)^(٤)، وهو الواضح من خلال التعريف السابق، وقد قدر بالسنة.

والسياسة في فكر عبد الكريم زيدان هي: (التصرف في شؤون الأمة العامة على وجه المصلحة لها، فإن كانت على مقتضى النظر الشرعي، وقواعد الشريعة فهي السياسة الشرعية، وإن لم تكن كذلك فهي الوضعية)^(٥)، والحقوق السياسية، التي يتمتع بها المستأمن في ظل الدولة الإسلامية يمكن بيانها في يلي:

(١) شمس العلوم، نشوان الحميري، (١/٣٣٠).

(٢) معجم متن اللغة، أحمد رضا، (١/٢٠٨).

(٣) فقه السنة، سيد سابق، (٢/٦٩٧).

(٤) أحكام الذميين والمستأمن في درار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص ٤٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٧٦.

أولاً: تولي الوظائف العامة:

المستأمنون أجنب في دار الإسلام لأنهم من أهل دار الحرب، وإنما دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت، فمن البديهي أن لا يكون لهم نصيب في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، ولهذا لم يكن هنالك نص من الفقهاء على جواز إسناد الوظائف العامة إليهم، وهذا ما ذكره عبد الكريم زيدان في معرض حديثه عن تمتع المستأمن بالحقوق السياسية، ولأجل ذلك يقول: (فاتجاه الدولة الإسلامية في حرمان المستأمن من الحقوق السياسية، هو الاتجاه المأخوذ به من قبل الدولة في الوقت الحاضر)^(١)، إلا أنه هنالك استثناء في استخدام الأجنب في وظائف الدولة كخبراء أو مستخدمين في دوائرها الفنية، وما عد ذلك لا يسمح به.

ثانياً: حق الانتخاب والترشيح:

لا يحق للمستأمن الترشيح لمجلس الأمة، ولا انتخاب أعضائه، ولا الترشيح لمجالس الولاية، والأقضية ولا انتخاب أعضائها، وكذلك مجالس البلدية، وغيرها من وظائف الحكم أو المشاركات السياسية، وهذا ما بينه عبد الكريم زيدان رحمته الله^(٢)، وفي رأي الباحث يرجع هذا المنع لسببين الأول: أن المستأمن مدة إقامته محدودة جداً ولذلك لا يمكنه ممارسة مثل هذه الحقوق في ظل هذه المدة القصيرة، والسبب الثاني وهو المهم: كونه من أهل دار الحرب، وهذه الحقوق تمس سيادة الدولة الإسلامية، وشأنها فلا يمكن أن يشرك الأعداء فيما شأنه يبني الدولة أو يهدمها.

الفرع الثاني: حق أهل الذمة السياسي:

الذمة في اللغة: تأتي بمعنى العهد والأمان، وأهل الذمة هم أهل العهد، ويسمون أيضاً الجالية، وهم من تحولوا من أرض إلى أرض^(٣).

(١) أحكام الذميين والمستأمن في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص ٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) كتاب العين، للفراهيدي، (١٨١/٦)، مادة (جلا)، (١٧٩/٨)، مادة (ذم)، تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (١٩٢٦/٥)، مادة (ذمم).

وفي الاصطلاح: والذمي هو: من عقد مع المسلمين عقد عهدٍ وأمان على أن يدفع الجزية، مقابل حماية الدولة الإسلامية له، والبقاء تحت حكمها، وهذا ما نفهمه من تعريف عبد الكريم زيدان لعقد الذمي حيث يقول: (هو عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمي أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام)^(١)، ومن تعريف عبد الكريم زيدان رحمته الله لعقد الذمي، يفهم أيضاً أن دخول الذمي بلاد الإسلام للإقامة قد تكون مآبدة أو غير مآبدة، وبهذه الإقامة سيكون له حق في الدولة الإسلامية بحكم أنه باقٍ تحت ظل حكمها ويدفع أجر بقائه، ولهذا فالذمي يعتبر من أهل دار الإسلام، ويتمتع بجنسيتها، ويساوي في كثير من الحقوق مع الفرد المسلم، ومن هذه الحقوق السياسية وما نحن بصدد توضيح ما يتمتع فيها من حقوق^(٢).

أولاً: حق التوظيف:

يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (بعض الوظائف لا يكلف بها الذمي؛ لأن طبيعتها تقتضي أن لا يتولاها إلا المسلم)^(٣)، ومعنى ذلك أن الوظائف كوظيفة الخلافة «الإمامة، والحكم، ورئاسة الدولة»، والإمارة على الجهاد، لا يمكن أن يتولاها ذمي، وذلك لأن الذمي كافر، وإمامة المسلمين والقيام بشؤون الدولة وحراسة الدين وسياسة الدنيا به، لا يمكن أن يقوم بها كافر بهذا الدين، لذا كان شرط تولي منصب الخليفة «رئيس الدولة» أن يكون مسلم، وكذلك الأمر في إمارة الجهاد وقيادة الجند، لأن الجهاد محاربة للكفر، والذمي كافر، فلا يأمن مكره وخيانتة للمسلمين، لذلك كان لا بد من أن يكون رئيس الدولة مسلماً وعلى هذا يقول زيدان جرى المسلمون في جميع العصور.

أما ما عدا هذه الوظائف القليلة التي يشترط الإسلام فيها، يقول عبد الكريم زيدان: (يجوز للذميين في تحمل أعباء الدولة وإسناد الوظائف العامة إليهم)، ويستدل على ذلك بما فعله

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

النبي ﷺ في معركة بدر بأسرى المشركين حينما جعل فداء من لا يملك المال أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة وعلى الواحد منهم أن يعلم عشرة من غلمان الأنصار^(١).

إن اختلاف الذميين مع المسلمين في العقيدة لم يرق حائلاً دون إشراكهم في إدارة شؤون الدولة وتكليفهم بوظائفها، وهذا دليل على تسامح الإسلام والمسلمين معهم، وهذا ما نلاحظه في الوقت الحاضر، في الدول العربية، وخاصة دول الخليج، تزدهم بالذميين، ويديرون وظائف الدولة وأشغالها، ولا سيما الإمارات العربية، والتي يكاد يكون غالبية العاملين فيها من الأجانب الذين يدينون بغير الإسلام.

ثانياً: حق الانتخاب والترشيح:

١. ترشيح الخليفة «رئيس الدولة»: كما أسلفنا في الحديث عن المستأنس ومن ينتخب الخليفة، الشرط فيه أن يكون مسلم، لذلك فالذمي لا يحق له أن ينتخب خليفة المسلمين، ولكن ما عليه الوقت الحاضر فرئيس الدولة ليس خليفة للمسلمين، كذلك الشروط التي اشترطت في خليفة المسلمين لا تنطبق فيه، ولهذا يختلف الحكم في انتخاب الذمي لرئيس الدولة، وكما يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (والظاهر لنا الجواز، لأن رئيس الجمهورية في الوقت الحاضر ليس له صبغة دينية كما كانت في السابق، فليست إذن هي الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وإن بقي لها شيء من معانيها)^(٢)، ومعنى ذلك أن الخلافة هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، بينما رئاسة الجمهورية، هي سيادة دنيوية، وسلطة، غايتها مادية بحتة، فلذلك بهذا المعنى لم يعد يؤثر فيها مشاركة الذمي أم لا في انتخاب رئيس الجمهورية، ولا يقاس منع الذمي الآن من المشاركة على ما كان عليه في انتخاب الخليفة في العهد السابق.

(١) انظر: عيون الأثر، فتح الدين محمد اليعمري، (١/٣٣٣).

(٢) أحكام الذميين والمستأنسين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص ٨٤.

٢. الترشيح لمجلس الأمة: وفي اختيار ممثليهم في مجلس الأمة، وكذلك ترشيح الذمي نفسه لعضوية مجلس الأمة، فعبد الكريم زيدان يرى جواز ذلك لهم؛ والحجة في ذلك كما يبين بقوله: (لأن العضوية في مجلس الأمة تفيد إبداء الرأي وتقديم النصيح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين ونحو ذلك وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهماتهم فيها)^(١)، وهذا الحاصل في بعض الدول العربية إن لم يكن غالبيتها، فنرى ذلك في الجمهورية العربية المتحدة، فالمسلم والذمي متساوي في حق الترشيح، وكذلك الحال في العراق^(٢).

الفرع الثالث: علاقة حق المستأمنين والذميين السياسي بالسياسة لاشريعة:

أولاً: علاقة حق المستأمن السياسي بالسياسة الشرعية:

وخلاصة هذا الحق كما بينا، في عدم توظيفه المستأمن في أي وظيفة في الدولة الإسلامية، وكذلك هو الأمر في المشاركة في الانتخاب والترشيح، ويرجع الأمر في هذا المنع إلى أن المستأمن إقامته في الدولة الإسلامية لا تتجاوز السنة، وبعد ذلك يرجع إلى بلده، وفي إسناد شيء من الوظائف له خلال هذه الفترة لن يعود بالمصلحة للمجتمع، وكذلك أن هذا المستأمن قد يضمّر الشر في نفسه للدولة الإسلامية، فلا يؤمن مكره، فمن السياسة الشرعية عدم إسناد أي من الوظائف له.

ومن السياسة الشرعية أن الوظيفة التي كانت ستسلم له أولى بها أبناء البلد، فالأصل في السياسة الشرعية رعاية المصلحة العامة، وحفظ مقاصد الشريعة، ومن مقاصد الشريعة حفظ المال، وفي إسناد وظيفة لمن ليس من رعايا الدولة، ليس فيه رعاية للمصلحة ولا حفظ للمال الذي هو في الأساس حق لأفراد المجتمع، وحرمان المستأمن من وظائف الدولة الإسلامية فيه رعاية لمصالحها لها ويعد من أعمال السياسة الشرعية.

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص ٨٤

(٢) المرجع نفسه.

كذلك من السياسة الشرعية: منع المستأمن من المشاركة في الانتخابات، سواء كان انتخاب رئيس الدولة، أو انتخابات مجلس الأمة، وذلك لما في ذلك من المصلحة، وسد لباب الذريعة، التي قد يتخذها البعض لصالحهم، وقد تدفع دول الأعداء برعاياها للبلدان المسلمة لغرض الانتخاب، ودعم مرشح ما يرغبون بفوزه، وكذلك لن يكون للمستأمن ذمة ولا أمانة، ولذلك لا يؤمن مكره، في ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨﴾﴾ [سورة التوبة: ٨]، جاء في تفسير الآية: تحذير للمؤمنين من المشركين وأنهم لا يستحقون أن يكون لهم عهد؛ لأنهم إذا ظهروا على المسلمين، لم يبقوا ولم يذروا، ولا يرقبوا فيهم إلا ولا ذمة، أي: لا يرقبون الله ولا غيره كما جاء عند ابن كثير، وقيل: لم يرقبوا صلحاً ولا حلفاً^(١)، فإذا كان الأمر في العهد والصلح عدم الأمان لهم، فمن باب أولى عدم إيمانهم على الدولة الإسلامية، وإن أكبر الخيانة هي: الخيانة في اختيار الخليفة الفاسد، وخيانة الدولة، ومن الخيانة جعل من لا يدين بدين الإسلام يكون له يد في إدارة دولة الإسلام وتقرير مصيرها.

وقياساً على أمر الخليفة واختياره وترشيحه لمنصب الخليفة، يقاس عليه اختيار أعضاء مجلس الأمة من ينوبون الشعب في سياسة الدولة، ومشاورة رئيس الدولة؛ لذا كان من السياسة الشرعية أيضاً منع المستأمن المشاركة في انتخابات مجلس الأمة، لما يترتب على ذلك من مصلحة عامة.

ثانياً: علاقة حق الذمي السياسي بالسياسة الشرعية:

١. التوظيف: الأصل في حق الذمي المساواة مع المسلمين ما دام أنه فرد من أفراد الدولة الإسلامية، والغاية في هذه المساواة هي: كون الإسلام جاء بالعدل، والعدالة مقصد من مقاصده، وما دام هذا الذمي مقيم إقامة دائمة في المجتمع المسلم فله حق كفرد من أفراد هذا المجتمع، ولكن هذه المساواة كما علمنا يستثنى منها تولي الذمي وظيفة رئيس

(١) انظر: تفسير ابن كثير، (٤/١١٥).

الدولة، لأن الشرط في رئاسة الدولة الإسلامية أن يكون من يتولى هذا المنصب مسلماً، ولذلك فلا يسمح لغير المسلم تولي منصب رئاسة الدولة الإسلامية والمناصب المماثلة له كرئيس الوزراء والقضاء وغيره من الوظائف التي كان من شروط توليها الإسلام، وهذا ما سبق معنا بيانه من قول عبد الكريم زيدان^(١)، وهذا الفعل يعد من السياسة الشرعية، والسياسة فيه هي رعاية مصالح الأمة، ومن رعاية مصالحها اختيار الصالح من الناس، ليدبر شؤون الدولة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ولن يرعى هذه المصالح من لا يدين بدين الإسلام.

كما أن في هذا الفعل، حفظ لمقاصد الشريعة «الدين، النفس، العقل، المال، النسل، العرض»، وفي تولي الذمي لمنصب رئيس الدولة الإسلامية، لن يكون هنالك حفظ للدين الذي هو عقيدة وأساس الغاية من وجودنا، فمن البديهي أن لا يتولى منصب رئيس الدولة إلا مسلم.

أما في غير هذه الوظيفة وأمثالها التي يشترط فيها الإسلام، فالذمي متساوي مع المسلم في تولي الوظيفة التي يجيدها، إن أسندت إليه الدولة ذلك العمل، ولذلك فمن السياسة الشرعية تعيين الذمي الكفو في وظيفة ما وتقديمه على المسلم إن كان الذمي أصلح لها من المسلم الذي لا يجيدها.

ومن السياسة الشرعية، مساواة الذمي بالمسلم في تولي الوظائف؛ لما لذلك من مردود نفسي يعود على الذمي يشعره بعدالة الإسلام، فقد يدفعه ذلك لإعلان إسلامه، عندما يستشعر سماحة الإسلام، وعدله، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل بعض من سبي قيسارية في الكتاب، والأعمال للمسلمين^(٢)، ومن هذا العقد وهذا الفعل وسيلة لإسلامهم، وهذا ما يقرره الفقهاء بقولهم: ويسكنون في أمصار المسلمين يبيعون ويشترون؛ لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة إلى إسلامهم، وتمكينهم من المقام في

(١) أحكام الذميين والمستأمنين، عبد الكريم زيدان، ص ٧٨.

(٢) انظر: فتوح البلدان، أحمد البلاذري، ص ١٤٣، الخراج وصناعة الكتابة، أبو الفرج قدامة البغدادي، ص ٣٠٢.

أمصار المسلمين أبلغ في هذا المقصود، وفيه أيضاً منفعة للمسلمين بالبيع والشراء^(١)، وفي قوله «وفيه منفعة للمسلمين»، عمل بالمصلحة المرسله، وهي من مقاصد السياسة الشرعية، ولا شك أن من هذه المقاصد إسناد الوظائف إليهم.

وفي هذا التسامح والمساواة يقول عبد الوهاب خلاف: ومن نظر إلى العهود التي كان يقطعها المسلمون على أنفسهم لغير المسلمين أيام قوة الإسلام وسطوة أهليه تتجلى له الروح السمحة التي عامل بها الإسلام غير المسلمين؛ لأنه لا يعقل أن تكون تلك العهود مما يأبأها الدين ثم يلتزمها الخلفاء الراشدون وقواد المسلمين بمحضر من كبار الصحابة وأولي العلم بالدين، فلولا أنهم مؤمنون بسماحة الإسلام وتقبله لهذه المعاملات ما أقروا تلك الشروط^(٢)، ولا شك أن في هذه المعاملة تطهير لنفوسهم من الحقد للإسلام والمسلمين، لما يعود عليهم من العدلة ومساواة الإسلام، مما يدفعهم لحب الإسلام وعدله والدفاع عنه، وإن لم يدخلوا فيه، ولكنهم يرغبون بحكمه العادل، ويفضلونه على أي حكم سواه.

٢. حق الانتخاب والترشيح: جاء معنا في الحديث سابقاً أن ترشح الذمي لرئاسة الدولة غير مسموح به في ظل الدولة الإسلامية، وفي هذا المنع رعاية للمصلحة العامة للأمة، وهذا يعتبر جوهر السياسة الشرعية، وأما في كون الذمي فرد من أفراد هذا المجتمع، ويحق له المشاركة السياسية، فقد سمح له ممارسة هذا الحق في إبداء رأيه وترشيح من يراه مناسباً لرئاسة الدولة، والأصل في هذا الاستثناء والجواز بعد أن كان الحظر في حق الذمي هو: تغير الواقع، وتبدل الأحداث، فلم تعد الخلافة كما كانت أول عهدها، فقد حلت مكانها الرياسة، وغايتها دنيوية، وإن كان فيها رعاية مصلحة العامة وإدارة الدولة، ولكن الغاية هنا دنيوية وهي سياسة الدنيا، دون حراسة للدين، وبهذا فللذمي أن يشارك ويختار من يراه أصلح في إدارة دولته، وله أن يبدي رأيه، ويشارك في اختيار

(١) بدائع الصنائع، علاء الدين الكساني، (١٠٢/٧).

(٢) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص(١٠٠-١٠١).

أعضاء مجالس الأمة وترشيح نفسه لعضوية مجلس الأمة، ولا أظن هذا القول من عبد الكريم زيدان: «الجواز» إلا مسايرة للواقع^(١)، وهو من قبيل السياسة الشرعية، وأن السياسة الشرعية فيها تكون في الوقائع والحوادث التي لم يأتي بشأنها نص صريح، ولم يكن في حقها حكم صريح، والتي من شأنها أن تتبدل وتتغير بتغير الزمان والمكان، والانتخاب والترشيح في حق الرئاسة ومجلس الأمة، هي: إما مستجدات حديثة كمجلس الأمة، وإما تغير الحكم بشأنها كالرئاسة للدولة التي تغيرت مدلولاتها، وأهدافها وغايتها، فكان بذلك أن تغير الحكم في حق الذمي؛ لأن المانع والذي هو اشتراط الإسلام كان في حق من توافرت فيه شروط الخلافة، فإذا انتفت شروط الخليفة في حق رئيس الدولة في الوقت الحاضر، والغاية في توليه رئاسة الدولة، وهي: حراسة الدين قد تبدلت، وأصبحت غاية دنيوية مادية بحتة، فما الضير في مشاركة الذمي في الانتخابات والترشيح، إذا كانت المصادقية انتفت لدى المنتخبين المسلمين، وأصبح الترشيح والانتخاب يتخلله الغش والتزوير، والكذب، والتضليل، فما الحكمة من منع الذمي من ممارسة حقه في إبداء رأيه في من يكون الأصلح، إلا إثارة حنقه، وزيادة عداه لهذا الدين لما يرى من أن عدالة هذا الدين قد ذبحت على يد أبنائه، ولربما كان من الصدق في إبداء الرأي لديه وجراته في فعله أكثر مما لدى بعض المسلمين، الذين همشوا تعاليم هذا الدين، ولذلك كان من الأصلح إشراكه في الانتخاب والترشيح .

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين، عبد الكريم زيدان، ص ٨٤.

المطلب الثاني

قضية الإضراب وعلاقتها بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: التعريف بالإضراب:

الإضراب في اللغة: مصدر من أضرب، وهو في العرف: بمعنى الكف عن عمل ما^(١)، وعرفه آخرون بأنه: الإعراض عن الشيء تركاً وإهمالاً بعد الإقبال عليه^(٢)، وهكذا عرفه الجرجاني^(٣).

وفي معجم متن اللغة يعد الإضراب مصدراً من أضرب، وأضرب عن الشيء: كف وأعرض، فهو مضرب، ومنه الإضراب، بالمعنى المعروف عند أهل العصر، وهو: أن يكف الناس عن أعمالهم ليدلوا بذلك على إنكارهم منكرًا^(٤).

وضرب عن الأمر: أضرب، توقّف وانقطع، فيقال: ضرب عن العمل، وأضرب العمال عن عملهم: امتنعوا عنه احتجاجاً على أمر أو مطالبة بمطلب، وأضرب عن الطعام، أي توقف وانقطع عن تناوله، وأضرب في المكان: أقام فيه لا يغادره^(٥).

ومما سبق يتبين أن معاني الإضراب في اللغة تكاد تدور حول «الكف، والإعراض، والإهمال، والتوقف، والانقطاع»، وهي بمدلولاتها لا تختلف كثيراً عن بعضها البعض، فالكف هو التوقف والتوقف هو الانقطاع، والانقطاع هو الكف، فكل منها يؤدي لذات المعنى ويدل على الآخر، ويقاربهما في ذات المعنى الإعراض والإهمال أيضاً، غير أنهما لسيا في نفس المرتبة في دلالتهما على المعنى الذي تدل عليها الألفاظ السابقة.

(١) انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ص ٥٣٧، باب (الضاد).

(٢) التوقيات على مهمات التعاريف، زين الدين محمد، ص ٥٤٤، فصل (الضاد).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني، ص ٢٩.

(٤) متن اللغة، أحمد رضا، (٥٤٠/٣)، مادة (ضرب).

(٥) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (١٣٥٣/٢)، مادة (ضرب).

الإضراب في الاصطلاح: يعرف الإضراب في الاصطلاح بحسب أنواعه، غير أن الغاية

فيه قد تكون واحدة، ولذلك نذكر بعضاً من تلك التعاريف مقرونة بالنوع، وذلك كما يلي:

١. **الإضراب في العمل:** ويعرف على أنه: توقف أو امتناع العامل عن أداء مهامه التي

وكل بها، بدون سابق إذن من موكله أو رب العمل لغرض الحصول على إحدى

حقوقه بالعدل^(١)، وهذا الامتناع فردي كما يفهم من التعريف، ولا يعده البعض

مشروع^(٢)، ويكون الإضراب جماعياً، لهذه عرفة آخرون بقولهم: اتفاق مجموعة من

العمال فيما بينهم على الامتناع عن القيام بالعمل المتفق عليه لوجود نزاع عمالي،

والغرض منه الحصول على حقوقهم التي تتعلق بشروط العمل أو ظروفه^(٣)، وقد

اعتبره البعض أنه وسيلة عنيفة لحل الخلافات الجماعية للعمل، وهذا الحل يعرفه

بقوله: يتجسد في شكل توقف جماعي عن مزاوله العمل من طرف جميع العمال أو

بعضهم بقصد إجبار صاحب العمل على تلبية مطالبهم المهنية^(٤)، ويفهم من

التعاريف السابقة أنه لا بد من وجود مشكلة أو مطالب، تكون سبباً لهذا الإضراب عن

العمل، وهذه المشكلة والمطالب، متعلقة بحقوق العمال، ورب العمل.

٢. **الإضراب عن الطعام:** وهو الانقطاع عن تناول الطعام والشراب، غالباً ما يكون هذا

النوع داخل السجون والمعتقلات، وكثير ما نسمع بذلك داخل السجون والمعتقلات

الإسرائيلية^(٥).

٣. **الإضراب الفئوي:** وتقوم به فئة معينة من الشعب، يجتمعون على مهنة واحدة، أو

يعملون في وظيفة واحدة^(٦)، كإضراب المعلمين عن التدريس، وأظن هذا النوع يندرج

(١) واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية، سمير جمعة، (١/١٩٢).

(٢) انظر: الوجيز في شرح قانون العمل، بشير هدافي، ص ٢١٩.

(٣) انظر: واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية، سمير جمعة، (١/١٩٢).

(٤) الوجيز في شرح قانون العمل، بشير هدافي، ص ٢١٩.

(٥) انظر: واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية، سمير جمعة، (١/١٩٢).

(٦) انظر: المرجع نفسه.

تحت إضراب العمال، وإنما تم حصره في فئة، معينة من العاملين، إما العاملين في مجال التدريس أو في مجال الطب، وغيرهم.

تعريف عبد الكريم زيدان رحمته الله للإضراب:

يعرف الإضراب بصورة عامة بقوله: (أن يمتنع فرد أو جماعة عن فعل معين لتحقيق غرض معين)^(١)، وبهذا التعريف العام يضع عبد الكريم قواعد وأركان للإضراب، فلا بد من يقوم به فرد أو جماعة وهم «المضربون»، و«فعل الإضراب»، وهو الامتناع، التوقف، وهذا الامتناع والتوقف يكون عن فعل معين ويكون إما بامتناع عن عمل أو عن طعام وشرب، وهو «المضروب عنه»، ولا بد أن لهذا الإضراب سبب وله غاية وهدف، ويوضح ذلك عبد الكريم زيدان فيقول: (و توضيح ذلك أن هذا الفرد أو الجماعة يعتقدون أن هناك مظلمة لم يستطيعوا دفعها أو لم يستجب من له علاقة برفعها وإنصافهم فيلتجئون إلى هذا الطريقة بأن يمتنعوا من فعل فيؤثر امتناعهم على مصالح الآخرين مما يجبر الدولة أو الشركة أو المؤسسة الأهلية على مراعاتهم كما لو أرادوا بإضرابهم هذا زيادة مرتباتهم فيكون الإضراب لدفع أي ضرر)^(٢)، ويفهم من خلال كلامه رحمته الله، أن الغاية والهدف هو المطالبة بمصلحة شخصية، أو رفع مظلمة، أو المطالبة بالعدالة، والإنصاف، وقد يكون لهم حق في مطالبهم وقد تكون دعواهم باطلة.

الفرع الثاني الإضراب بنوعية عند عبد الكريم زيدان رحمته الله:

أولاً: الإضراب الفردي:

وفي الإضراب الفردي يقول عبد الكريم زيدان: (أن يضرب فرد عن تناول الطعام والشراب لأن إدارة السجن لا تنصفه أو أن الدولة لا تنصفه)^(٣)، وقد يكون ذلك الإنصاف بمنع أهله من

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٩٣>

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

زيارته، إن كان قد منعوا ذلك، أو التوقف عن إرهابه وتعذيبه بدنيا ونفسياً، أو إعطائه حقه من مؤنة وغيرها، لذلك يكون التوقف منه عن المأكل والمشرب حتى تلبى طلباته، إما من قبل إدارة السجن أو الدولة، وفي هكذا فعل «أي الإضراب عن الأكل والشرب»، يرى عبد الكريم زيدان أن ذلك مباح، فيقول: (إن للمظلوم أن يتوسل بكل شيء مباح لدفع مظلمته إلى إدارة السجن أو لمن تتبعهم هذه الإدارة أو بأن يطلب من أهله أن يرسلوا محامياً للدفاع عنه والمطالبة بحقوقه كمواطن سجين، لأنه ليس من عقوبة السجن أن يعامل مثل هذه المعاملة السيئة فيكفيه تقييد حريته والزيادة على عقوبة القانون مخالفة له فلا تجوز)^(١)، والإضراب في نظره وسيلة مباحة للتعبير عن ظلمه، ووسيلة لرفع مظلمته إلى من يهمه الأمر، ولكن ماذا إن ترتب عن ذلك ضرر وقد يكون هنالك وفاة لهذا المضرب عن طعامه ومشربه فما الحكم في ذلك؟

جواب هذا السؤال يقرره عبد الكريم زيدان، بأن قدر مدة هذا الإضراب إلى المدة التي لا تؤدي به للهلاك أو الموت، وأما إن استمر في ذلك الإضراب وحصل له الموت، فذلك كما يرى عبد الكريم زيدان إلقاء للنفس في التهلكة والشرع ينهى عن ذلك، فيقول: (ولأن امتناعه يعتبر بمنزلة الانتحار وهو أن يقتل الإنسان نفسه لغير مبرر شرعي، ولا يتسبب بإرهاب روحه لغير مبرر شرعي فلا يجوز إذا أن يستمر في إضرابه إلى هذا الحد فإذا لم يستجب لطلبه ولم ينفذ إضرابه وخاف على نفسه الهلاك فعليه أن يضرب عن هذا الهلاك ويستمر في طلباته)^(٢)، ومعنى قوله: (أن يضرب عن هذا الهلاك)، أي أن يتوقف عن الاستمرار في الإضراب حتى يقع في إهلاك لنفسه، ولكنه يستمر برفع طلباته بأي وسيلة كانت، أو أي طريقة، كالصرخ والتحجج، وغيرها من الوسائل.

أما الإضراب عن العمل بشكل فردي، يرى عبد الكريم زيدان أن هذا حق للفرد ولا ضرر في ذلك، وله أن يضرب حتى تلبى مطالبه، لأن الأصل في حق العمل الحرية، له أن يعمل متى

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٩٣>

(٢) المرجع نفسه.

شاء وله التوقف متى شاء لا يمنعه أجد من ذلك، وبالإضراب يكون مارس حقه، ولأن الإضراب الانفرادي لا يترتب عليه ضرر عام، كما لو أضرب طبيب من نقابة الأطباء، فجاز في حقه.

ثانياً: الإضراب الجماعي عن العمل عند الدكتور عبد الكريم زيدان:

الإضراب عن العمل قد يكون لجماعة في مهنة محددة كالتعليم أو الطب، وغيرها من المهن، وتنتشأ عملية الإضراب بسبب عوامل مختلفة، قد تكون للمطالبة بزيادة الراتب، وقد تكون للمطالبة بدفع الراتب الذي توقفت الجهة المختصة كالدولة أو رب العمل إن كان عمل خاص، عن دفع رواتبهم، إما لعجز أو تعسف أو نحوه، وقد يكون بسبب زيادة ساعات أوقات العمل مما يكون إرهاق للعاملين دون دفع مكافئة لذلك، وغيرها من الإشكاليات، ولذلك الأمر كان الدافع لإضراب الموظفين حتى يتم تلبية مطالبهم، ومثل هذا الإضراب يفصل عبد الكريم زيدان فيه، فيبين عناصره، وهي كما يلي^(١):

١. جماعة لهم مهنة، «مدرسين، أطباء، عمال نظافة، ... إلخ».
٢. تعلق المهنة بمصلحة عامة، «التعليم حق لكل من يطلبه، والمداداة حق لكل مريض، وهكذا، ونظافة المدينة وشوارعها حق عام».
٣. غرضه إجبار الجهة التي ينتسبون إليها تلبية مطالبهم.
٤. الاستمرارية فيه حتى تلبى مطالبهم.
٥. يعتقد المضربون أحقيتهم في مطالبهم، بينما الجهة التي ينتسبون لها تنكر هذا الحق.

ومن خلال السرد لهذه العناصر يذكر عبد الكريم زيدان جملة من أحكام الشرع، نحو

هكذا حوادث، فالشرع مبدئياً لا يرضى بالظلم، ويأمر بالعدل، قال تعالى: ﴿قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ

نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا ﴿٨٧﴾ [سورة الكهف: ٨٧]، وأمر سبحانه بالعدل فقال:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَٰئِ

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٩٣>

أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴿٨﴾ [سورة المائدة: ٨]، وهؤلاء العاملین لهم حق، ووجدوا ظلماً في حقهم، ورفع الظلم يكون بالوسائل المشروعة، والتي تبدأ «بالكلمة الطيبة» بمراجعة أهل الشأن أرباب العمل، وتبيين وجهة نظرهم وإيضاح نوعية الظلم، فإن حدثت استجابة واعترف بحقهم وانتهى ظلمهم كان بها، وإن لم يحدث ذلك، يكون بالرجوع إلى القضاء ورفع شكواهم له، لأن الأصل في القضاء أن يكون لديه سلطة الحكم على الكبير والصغير، حتى على رئيس الدولة فسلطته تسري عليه وله محاكمته، فإن وجد الإنصاف من القضاء وإلا كان لهم أن يقبلوا بحالهم والتسليم لأمر الله، أو أن لهم أن يضربوا^(١).

ولكن هذا الإضراب له مسائل متعلقة به، الأولى: أن حق العمل حق شخصي، ولصاحبه مزاولته أو تركه متى ما شاء، ويقنضي هذا أن للجماعة الإضراب وأن يستعمل كل فرد حقه في التوقف عن العمل، المسألة الثانية: أن هذه الحقوق في الشريعة الإسلامية مقيدة بعدم الإضرار بالغير، وأن الضرر يزال، ولكن لا يزال بمثله، وعلى هذا فالإضراب الجماعي هو إضراب عن حق عام، وهذا يعود بالضرر على أفراد المجتمع، كإضراب الأطباء عن الطب، يترتب عليه، نقشي الأمراض وحوث الفوضى والوفيات، فالضرر هنا جسيم ولا يقبله الشرع الذي أساسه العدل ورفع الظلم، وتأباه العقول، ولهذا يقول عبد الكريم زيدان: (أما الاتفاق على إضراب جماعة معينة فهو محرم)^(٢)، والأولى أن ترفع مطالبهم للقضاء الذي الأصل فيه أن يكون محايداً، ويفصل في الخلاف، وقد تكون الجماعة المطالبة بحق، ليس لها حق في الأساس، فحكم القاضي يرفع الخصام والخلاف وعلى الجماعة التقيد والالتزام، وإن حدث عدم استجابتها يقول زيدان: (فلو الأمر أن يجبرهم على العمل)؛ لأنه لا سبيل لرفع الضرر إلى إجبارهم، ثم أن هذا الإجبار ليس مخالفاً لحرية العمل^(٣).

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٩٣>

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

وأما جهة العمل: فيرى عبد الكريم زيدان: أن تكون هذه الجهة منصفة وعادلة، وذات فضل، ويفسر هذا الفضل بقوله: (أن تعطي الشخص حقه وزيادة، وحيث وأن إضرابهم فيه شبه حق، فينبغي تلبية طلباتهم أو جزءاً منها لا سيما إن كانت دولة ولا يضرهم إعطاؤهم فوق حقمهم فهم أبناء الدولة، ومن حسن السياسة تلبية طلبات مثل هؤلاء)^(١)، ثم أن هؤلاء يعبرون كأجراء ولا بد من مراعاتهم وترك الاستغلال لحاجتهم، وخاصة أصحاب الشركات والمؤسسات الكبيرة.

الفرع الثالث: علاقة قضية الإضراب بالسياسة الشرعية؛

من المعلوم أن قضية الإضراب من القضايا المستجدة في العصر الحاضر، والتي لم يكن لها وجود في العصور السابقة، ولا سيما في عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين والتابعين، لذلك لم يكن في حقه حكم صريح، وإنما أخذ الفقهاء بالقياس في حالة ما إذا كان الإضراب الانقطاع عن الطعام حتى الموت، قاسوا ذلك على من يؤدي بنفسه للتهلكة، وأنه بمثابة انتحار، أما في أصل نشوئه، لو نظرنا للواقع الذي نشأ فيه الإضراب وأسبابه، فإن ذلك يرجع أساساً لأسباب يمكن أن نضعها في نقاط:

١. انتشار الظلم بغير وجه حق، وأكل الحقوق وعدم الإنصاف، وكثيراً ما يحصل في المؤسسات والشركات.

٢. عدم اتخاذ العدالة مجراها، ويرجع ذلك لعدم حياد سلطة القضاء.

٣. الاعتداء والعدوان، وهذا كثيراً ما يحصل في حق شعب كالشعب الفلسطيني من قبل المحتل الغاصب، وغالباً ما يكون الإضراب في السجون، وامتناع المسجونين عن الأكل لأيام، احتجاجاً على التعسف من قبل اليهود، واحتجاجاً على سجنهم دون وجه حق.

فإذا ما نظرنا لأصل المشكلة، وجدنا أن الإضراب هو: السبيل الوحيد للتعبير عن الظلم القائم، وهو: احتجاجاً لإيصال هذا الظلم لمن يهمه الأمر، وتدخل السياسة الشرعية في هذه

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=> الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: ١٩٣.

القضية، من ناحية تشريع هذا الفعل بقيوده التي يضعها الفقهاء، كأن لا يكون له ضرر كبير يؤدي تقويت حياة الشخص المضرب، أن لا يترتب عليه ضرر عام وفساد أكبر يضر بالمجتمع، كالإضراب الجماعي عن العمل، وان يكون هنالك إذن من الدولة بممارسة هذا الفعل^(١).

والإضراب من النوازل الفقهية كما يعده أصحاب الفقه، والتي لم يرد الدليل في منعه أو إباحته، والمسكوت عنه شأنه الاجتهاد بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، ولا يعارض النص والدليل الصريح؛ ولذلك فهو يدخل تحت أحكام السياسة الشرعية في الوقائع والحوادث، وأحكامه جزء من أحكام السياسة الشرعية التي راعت المصلحة العامة، وتدرأ المفسدة، وتحفظ للفرد الكليات الست^(٢).

ومن هنا نجد أن من السياسة الشرعية، ما يفعله الشعب الفلسطيني من الإضراب عن الطعام والشراب في سجون المحتل، تعبيراً عن مدى الظلم في حقهم، وإيصال رسالة للعالم، بمدى جرائم هذا الغاصب، فكان سبيلهم الإضراب عندما لم يجدوا من ينصفهم، ويحمي حريتهم، فهو: وسيلة ضغط مشروعة على حكومة الاحتلال، والمجتمع الدولي في آن واحد، وقد يكون الإضراب من جهة شعب في دولة معنية احتجاج على تصرفات دولة أخرى، ومثل ذلك: ما فعله السوريون من الإضراب الشامل في قرى ومدن الجولان؛ وذلك احتجاجاً منهم على فرض القانون الإسرائيلي على الجولان السورية المحتلة، ويرجع هذا القانون إلى تاريخ: ١٤/١٢/١٩٨١م حيث أقرت الكنيسة الإسرائيلية تطبيق القانون الإسرائيلي على الجولان المحتل، واعتبار سكانه مواطنين إسرائيليين، وسمي القانون آنذاك بـ«قانون الجولان»، وقد قوبل هذا القانون بالرفض من قبل الأمم المتحدة، واعتبرته قانوناً غير شرعي^(٣).

وبهذه الصورة يعتبر من السياسة التي تستخدمها الدولة في الضغط على دولة أخرى، لما فيه من المصلحة، والقوة التي تجعل من العدو الرضوخ لمطالبها، ويعتبر حلاً فتاكاً أفضل من

(١) انظر: الفقه الميسر، عبد الله الطيار وآخرون، (٨٣/١٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: الموسوعة التاريخية، مجموعة من الباحثين، (٤٩٦/١٠).

اللجوء لقوة السلاح التي مفاستها أكبر من ذلك، وخاصة إن كانت الدولة الظالمة هي أقوى من الدولة المظلومة، أما السياسة الشرعية في الإضراب الجماعي عن العمل، فتدخل من جهة ولي الأمر، ونظره في القضية، وحل الخلاف فيها، فإن رأى ولي الأمر أن للموظفين أو العمال الحق في مطالبهم، أعطى كل ذي حق حقه بالمعروف، وإن كان ليس لهم الحق في ذلك، فقول عبد الكريم زيدان: **(فلولي الأمر أن يجبرهم على العمل)**؛ لأنه لا سبيل لرفع الضرر إلا بإجبارهم، ثم إن هذا الإجبار ليس مخالفاً لحرية العمل^(١)، وفعل ولي الأمر يعد سياسة شرعية، غايته المصلحة العامة للأمم، سواء كان في جانب التعليم أو الطب، أو النظافة، أو الصناعة، أو غيرها، وهو بذلك يدفع مفسدة أعظم خاصة في جانب الطب، فترك الأطباء لمهنة الطب فيها مفسدة كبيرة، وخاصة في الوضع الراهن الذي تعج فيه المستشفيات بالأمراض والجرحى، بسبب الأوبئة والحروب، ولهذا فمن السياسة الشرعية على وجه أولى تحاشي أن يكون هنالك ما يسبب الإضراب، ويكون ذلك بإعطاء الأطباء حقهم وزيادة؛ تكريماً لهم للجهد الذي يقومون به، وتشجيعاً لهم وتحفيزهم، وهذه من السياسة الشرعية التي تمنع المفسدة قبل حدوثها، وأساس ذلك هو: العدل والإنصاف.

كما أن الإضراب قد يكون بطريقة أخرى، وذلك بالتجمع أمام مقر محدد، أو سفارة دولة ما، أو مركز حكومي أو وزارة، أو في ساحة كبيرة، وهو ما يسمى أيضاً: «الاعتصام»، وغايته المطالبة بحقوق، أو المطالبة برفع ظلم سائد، أو التعبير والاحتجاج عن عدم رضائهم بسلوك الحكومة، والمطالبة بتغييرها أو تغيير وزرائها، أو قد يكون إضراب أمام سفارة احتجاجاً على تصرفها نحو دولة أخرى، كما يحدث عادة وهو شائع اعتصام الدول العربية والأربية أمام سفارة إسرائيل احتجاجاً على سياستها أمام الشعب الفلسطيني، ومن ذلك الإضراب لإضراب طلبة الجزائر على ممارسات الفرنسيين سنة ١٩٥٧م، وكان موقف الحكومة الفرنسية من هذا الإضراب موقفاً حازماً، فقررت منعه منعاً باتاً، وأخذت لذلك جميع الاحتياطات والتدابير اللازمة لمجابهته بالقوة، فأوعزت إلى القادة العسكريين بأن يحلوا هذا الإضراب ويبطلوا مفعوله بأي وسيلة كانت، حتى لا

(١) انظر: حكم الإضراب في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان، بحث نشر بتاريخ ٢٠/٨/٢٠١٧م، على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان: <http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id=١٩٣>

تتكرر مثل هذه الوقائع، وترتب عليه من أحداث دامية انتهت بالثورة الجزائرية وتحررها من استعمار فرنسا^(١).

ومن خلال ما سبق نفهم: أن الإضراب بالنسبة للفرد، أو للجماعة المطالبة في حقها، كالمساجين ظلماً، يعتبر سياسة شرعية بشروطه المعترف، التي تركز على جلب المصلحة ودرء المفسدة، وعدم الإضرار بالنفس، وبالشروط التي بينها سابقاً، ومن السياسة الشرعية في الدرجة الأولى أن ينظر ولي الأمر في مشاكل العاملين والأمة بشكل عام والعمل على معالجتها حتى لا تقع الأمة في المفسدة ويكون إهماله سبب لخروجهم عن طوعه.

(١) انظر: الاعتصام بالإسلام، عمر العرابوي، ص ١٦٧.

المطلب الثالث

الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: التعريف بالديمقراطية ونشأتها:

أولاً: التعريف بالديمقراطية:

الديمقراطية في اللغة: الديمقراطية أصلها يونانية أو إغريقية كما قيل (Democrat)، وتتكون من قسمين وهي كلمة مركبة من: (Demos) أي الناس أو الجماهير، و (Keratin) أي يحكم، أو السلطة، فهي أن يحكم الناس أو الجماهير^(١)، وهكذا عرفها عبد الكريم زيدان، ثم يقول: (فيكون أصل معنى الديمقراطية: سلطة الشعب)^(٢).

وقيل الديمقراطية: كلمة يونانية في أصلها ومعناها سلطة الشعب والمقصود بها بزعمهم حكم الشعب نفسه بنفسه عن طريق اختيار الشعب لحكامه وهي الكذبة التي كان يرددتها النظام الشيوعي^(٣)، وعرفت بانها: (إحدى صور الحكم تكون السيادة فيها للشعب، وتمارس إما مباشرة أو عن طريق نواب عن الشعب)^(٤).

وفي الاصطلاح: تعرف: (ويقصد بها الدلالة على المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين، ورقابة الأمة على الحكومة عن طريق هيئة نيابية يشترك في انتخاب أعضائها جميع البالغين من أفراد الشعب، ويشمل أيضاً حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه)^(٥).

(١) انظر: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص ٢٩٢، مجلة مجمع

الفرق الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، (١١/٩٩٦)، العلمانية الليبرالية، والديمقراطية، أبو النجا، ص ٢١.

(٢) بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٦٧.

(٣) موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، مجموعة من الباحثين، (١/٢٤٨).

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، (١/٧٩٥).

(٥) مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي، خالد الحازمي، ص ٣٠٥.

وخلاصة هذا التعريف أن الشعب هو الحاكم هنا، والمشرع، وذلك بأن يحكم الشعب نفسه بنفسه، إما بالانتخاب أو بغيره، ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان: (والديمقراطية في الوقت الحاضر تدل على حكم الشعب، أي أن الشعب له وحدة الحق في ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها)^(١).

وكما يقولون الديمقراطية حكم الشعب بالشعب، إلا أن عبد الكريم زيدان يرى: أنه قولهم هذا ليس بحقيقة ولذلك يقول: (والحقيقة أنها ليست حكومة الشعب بالشعب، بل ولا حكمة الشعب بأغلبيته، وإنما في الحقيقة حكم الشعب بأقليته)^(٢).

ثانياً: نشأة الديمقراطية:

ما يشاع: أن الديمقراطية مصطلح مورث من العصر اليوناني، وكانت ممارسة الديمقراطية تتم في عاصمة اليونان «أثينا»، وذلك بأن يجتمع كل الناس في كل مكان، وتعرض عليهم مسائل الحكم والسياسة، فيبدون رأيهم فيها، ويتخذون القرارات في مختلف الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال مجلس واحد يمثلون فيه جميعاً. كان ذلك بالإمكان، لأن عدد الناس كانوا قلة، وكان الأحرار فقط هم الذين يمارسون هذا الحق السياسي الهام، حق تسيير أمور الدولة والمجتمع الذي يعيشون فيه^(٣).

ويذكر الباحثون: أن أول من مارس هذه النظرية هم الإغريق في مدينتي أثينا وأسبرطة، ولكنها ارتبطت في الغرب بالنظام السياسي والاقتصادي بخلاف نشأتها عند الإغريق، وكانت طريقتهم تتمثل في: أنهم كانوا يشكلون حكومة من جميع رجال المدينة، وأطلقوا عليها اسم: «حكومة المدينة» حيث يجتمع رجال المدينة لبحث كل أمورهم، ينتخبون لهم حاكماً، ويصدرون القوانين في كل قضية تعرض عليهم، ويتخذون لها حلاً يكون حاسماً، ويشرفون جميعهم على

(١) بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) انظر: موسوعة المفاهيم الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص ٢٩٢.

تنفيذه بكل دقة وحزم واستمروا على هذه الصورة الفريدة إلى أن انتهت حكومة المدينة في كل من أثينا وأسبرطة حينما غلبهم المد النصراني وبرز رجال الكنيسة وقد بقيت تلك الحكومة في ذاكرة الناس^(١).

وظلت الديمقراطية مجرد نظرية ولم تصبح وضعا للحكم إلا بتأثير الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، والتي جعلتها حقيقة واقعية، حيث أن هذه الثورة جعلت المبدأ الديمقراطي القائم على أساس حكم الشعب أساسا لحكم الشعوب^(٢).

خصائص الديمقراطية: ويمكن بيانها في نقاط كما يلي^(٣):

١. قيامها على أساس أن الشعب وحده هو صاحب السيادة والسلطان.
٢. أنها مذهب سياسي يتعلق بالحكم.
٣. أنها تقرر المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية وأهمها حق الانتخاب.
٤. أنها تعني بحقوق الأفراد وحياتهم العامة وتقرر لها الحماية اللازمة.
٥. للديمقراطية التقليدية صبغة اجتماعية.

أقسام الديمقراطية التقليدية^(٤): يجعلها عبد الكريم زيدان ثلاثة أقسام وهي:

أولاً: الديمقراطية المباشرة: ويتولى فيها الشعب السلطة بنفسه وذلك عن طريق اجتماع المواطنين الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، في هيئة جمعية ومن ثم يقررون القوانين واختيار الموظفين والفصل في الخصومات ونحوها.

ثانياً: الديمقراطية شبه المباشرة: وفيها يشترك الشعب مع نوابه في تولي بعض مظاهر السلطة، وبعض الشؤون العامة، وهي تعتبر وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة.

(١) انظر: موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، مجموعة من الباحثين، (١/٢٤٨).

(٢) انظر: بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٦٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص (٦٨-٦٩).

(٤) المرجع السابق، (٧١-٧٢).

ثالثاً: الديمقراطية النيابية: وفيها النواب الذين اختارهم الشعب هم من يديرون شؤون البلاد، نيابة عن الشعب، وهذا النوع لم يظهر إلا كضرورة اجتماعية، لعدم تطبيق الديمقراطية المباشرة، فكانت الديمقراطية النيابية، فهي أفضل ما يستطيع فعله في الواقع لتحقيق معنى الديمقراطية في حكم الشعب.

عيوب الديمقراطية:

١. الديمقراطية ليست حكم الشعب؛ لأن ذلك يقتضي مشاركة كل الشعب في أعمال السلطة واتفاقهم على ما يصدرونه من قرارات تتعلق بشؤون الدولة، وهذا أمر متعذر كما يقول عبد الكريم زيدان، ومستحيل بنفس الوقت، ولذلك هو ليس حكم الشعب بأكمله، وإنما اختصار لعبارة حكومة غالبية الشعب، وهذا ما تعنيه الديمقراطية برأيه.
٢. الديمقراطية لا تحقق حكم أغلبية الشعب: وهذا ما يقره عبد الكريم زيدان لقول: (عند التأمل يظهر أن الديمقراطية ليست حكم الشعب ولا حكم غالبية الشعب)^(١)؛ وإنما هو: حكم الأقلية؛ لأن أصل من يحكمون هم النواب، ومن اختار النواب ليس كافة أفراد الشعب، ثم إن القرارات يصوت لها في المجلس والأغلبية هم من يأخذ برأيهم وليس هم جميع أفراد المجلس؛ بذلك هم: القلة فقط.
٣. نواب الأمة لا يعبرون عن مصالح الأمة ولا يمثلونها: وهذه حقيقة تدرك من النظر في الواقع؛ لأن النائب هو: من يخضع لإرادة الناخبين في دائرته الانتخابية، فهو بذلك يجاري رغباتهم، وإن كان على حساب مصالح الأمة؛ طمعاً في انتخابه مرة أخرى^(٢).
٤. تفتقر الديمقراطية لأصحاب الكفاءة: وذلك لأن الديمقراطية تعطي حق الانتخاب لمن يعجز عن معرفة ما يصلح الأمة، عن طريق خضوعهم للحزب الذي ينتمون له وإرادة هذا الحزب، فينتخبون من يأمره الحزب بانتخابه^(٣).

(١) بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٧٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٧، وما بعدها.

الفرع الثاني: حكم الإسلام في الديمقراطية؛

الإسلام شامل لكل جوانب الحياة، فلا عجب أن يكون له أحكام في كل ما يستجد فيها، ومن هذه المستجدات الديمقراطية، ولكن الحكم في حقها لا يكون عاماً لها كما يقول عبد الكريم زيدان إنما يثبت على أساسها الفكري ومن جهة مقوماتها وحقيقتها ولذلك لا بد من بيان هذا الأسس والمقومات بصورة مختصرة مع حكم الإسلام في كل منها^(١).

أولاً: الأساس الفكري للديمقراطية:

بالنظر إلى هذا الأساس والذي ذكره عبد الكريم زيدان ونقل أقوال علماء القانون والمعنيون بشأن بحث الديمقراطية، نجد أن مبدأ السيادة هي الأمة، وبذلك فهي لا تستمد سلطتها من أي هيئة أخرى، ولا معقب عليها فالأمة هي السلطة والأمة، وهي جوهر السيادة، وعلى هذا الأساس فكل ما تأمر به، وسائر ما تتسلط به وعليه من أحكام وتشريعات وغير ذلك، منشأها من هذه السلطة وهي الأمة^(٢)، وبنا على هذا الأساس يقول عبد الكريم زيدان: (هو أساس باطل بحكم الشرع ولا يجوز اعتقاده أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها أو اعتبارها مرجوحة أو راجحه، لأن ما يقرر مبدأ السيادة كفر صريح)^(٣)، والسبب في ذلك أنه يجعل من الأمة هي صاحبة الأمر والنهي والتشريع، والأمة هي السلطة العليا التي لا سلطة فوقها، والله هو الأعلى وليس فوقه شيء، ولذلك فهي باطلة؛ لأن الحكم لله وحده، ولا معقب لحكمه، والأمر لله وحده، وكل ما وجد على الحياة هو منفذ لأوامر الله وأحكامه، ولا شريك لله في حكمه، ومن ادعى ذلك وفعل فقد أشرك بالله وكفر، ومن تبعه فقد صدقه، وهم في الكفر سواء، ثم إن شريعة الله تامة وكاملة والمطلوب من الأمة هي اتباع شرع الله فهو القانون الواجب تطبيقه والرجوع له عند النزاع^(٤)، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة الأنعام: ٥٧].

(١) انظر: بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٨١.

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص (٨٢-٨٤).

ثانيا: الديمقراطية من حيث نوابها:

وهم الذين ينوبون عن الأمة في إدارة سلطتها في الدولة، وهؤلاء النواب يتم انتخابهم من قبل الأمة، ولهذا فحكم الإسلام في الانتخاب أمر مقبول في نظر عبد الكريم زيدان وذلك من حيث المبدأ ولكن له اعتراضات وردود بشأن الديمقراطية النيابية بمفهومها التقليدي والذي تمارسه الغرب وهي كما يلي^(١):

١. أن النواب يمارسون سلطة الأمة القائمة على مفهوم السيادة وهذه السيادة كما بينا لا تملكه الأمة بل هي لله وحده، ولذلك فهم لا يملكون حق تشريع القوانين بصورة مطلقة، كما هو مقرر في الديمقراطية النيابية.
٢. النواب لهم حق مراقبة الحكومة، ومدى إلتزام الحكومة بالقوانين التي شرعتها، وهذه القوانين التي شرعها النواب هم في الأساس لا يملكون حق تشريعها فهي باطلة وعلى هذا فلا تكون مراقبتهم شرعية في نظرة الإسلام.
٣. في كيفية إجراء الانتخابات النيابية، يسعى المرشحون للحصول على الفوز، بأي وسيلة كانت بالرشوة، مادية كانت أو وعود كاذبة، وفي المقابل يسعى المنتخبون لتحقيق أغراضهم وبأخذ الرشاوي وكسب ود المرشح، للحصول على مكانة أو وعد كاذب، وفي هكذا تصرفات الإسلام لا يقرها وتعتبر انتخابات مزورة لا صدق فيها ولا عدل وبذلك فهي باطلة.

ثالثا: من جهة الأحزاب:

إن الإسلام لا يمنع من قيام جماعة ما لتحقيق أغراض معينة ولكن يشترط لقيامها ما يلي^(٢):

١. أن تكون محكومة بحكم الإسلام.
٢. أن يكون منهجها وأغراضها مما يقرها الإسلام.

(١) انظر: بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص (٨٥-٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (٨٦-٨٧).

والواضح أن الأحزاب في الدول الغربية ليست قائمة على هذه الشروط، فهي دول غير إسلامية، وبالتالي فهي غير ملتزمة بمنهج الإسلام.

الفرع الثالث: مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية:

أولاً: مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية داخل الدولة الإسلامية:

أن يحدث هذا الأمر في الدولة الإسلامية فهذا مقبول شرعاً، هكذا يقرر عبد الكريم زيدان، ويؤصل تلك المشروعية بقوله: (للأمة الإسلامية سلطة تنفذ شرع الله، لأنها مخاطبة بهذا التنفيذ ومكلفة به)^(١)، ولما تعذر على الأمة تنفيذ ما خوطبت به وكلفت به بصورة جماعية فقد برزت نظرية النيابة عن الأمة للقيام بما أمرت به، وكذلك في أمر الشورى: لما تعذر على ولي الأمر مشاوره الأمة بصورة جماعية، كان من اللازم وجود من ينوب عنهم، وهم أهل الحل والعقد، وهؤلاء يتم انتخابهم من قبل الأمة، ولهذا كان الانتخاب جائزاً شرعاً، وهو بمثابة إسقاط هذا التكليف عنه ووضعه على من تم انتخابه، ليقوم به نيابة عنه^(٢).

ثانياً: مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية في دولة غير إسلامية:

إذا كان المسلم في دولة أجنبية وقدر له المشاركة في الانتخابات النيابية، يرى عبد الكريم زيدان أنه يجوز له المشاركة في ذلك إذا كان في ذلك مصلحة له ولغيره من المسلمين، داخل تلك الدولة غير المسلمة أو خارجها^(٣)، ويستدل بذلك من جواز انتقاء جزئية نافعة من نظام الكفار، وذلك أن النبي ﷺ وأصحابه أخذوا من نظام كفار قريش الجوار، فكان الرجل المسلم يجير من الكفار من أتى إليه يطلب جواره، ولهذا يجوز على المسلم الأخذ بجزئية من نظام الكفار إذا كان في الأخذ بهذه الجزئية مصلحة أو درء مفسدة عن فئة من فئات المسلمين، ولهذا له الحق في أن ينتخب من أعضاء البرلمان من يرى أو يؤمل في من ينتخبه مصلحة أو درء مفسدة عنه وعن المسلمين

(١) بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٩٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص (٩٣-٩٥).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١١٣.

داخل هذه الدولة أو خارجها، ويؤمل منه على الأقل الحياد في قضايا المسلمين وأما انتخاب المسلم للمسلم في بلاد الكفر، أيضاً يرى عبد الكريم زيدان جواز ذلك واختيار المسلم الكفو الصالح الورع ويعلم بصوته مطالباً بحقوق المسلمين ومدافعاً عنهم، ضد أي ضرر أو تعسف^(١).

الفرع الرابع: علاقة الديمقراطية والانتخاب بالسياسة الشرعية:

أولاً: علاقة الديمقراطية بالسياسة الشرعية:

جاء في معنى الديمقراطية كما سبق أنها: المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين، ورقابة الأمة على الحكومة عن طريق هيئة نيابية، ينتخبها أفراد الأمة، ولهم حق التشريع المطلق لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه^(٢)، وللشعب حق ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها^(٣)، ومن هنا نفهم أن الديمقراطية حق عام للأمة، ويقابلها بهذا العموم معنى السياسة بمفهومها العام لا الخاص؛ لأن الخاص ما كان من فعل ولي الأمر، وهو: «رئيس الدولة أو من ينوب عنه»، أما المعنى العام للسياسة الشرعية فهو تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم لشرائع الدين^(٤)، وهي أيضاً: الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية وفقاً للشريعة الإسلامية^(٥).

ومن خلال معرفة معنى الديمقراطية، والسياسة الشرعية، بالمفهوم العام نستطيع القول: إن الإسلام ما جاء إلا لأجل إقامة المساواة بين الناس، وبنى هذا التساوي على أصول وأحكام وقواعد، وأعطى كل ذي حق حقه، وأقام العدل وأمر به، ولهذا فما كان من أمر الديمقراطية بتطابق مع هذا المفهوم وهو: المساواة بحسب ما جاء به الشرع الإسلامي وما وافقه، أو ما يستند إلى أصل من أصول الشريعة وقواعدها العامة، فذلك من السياسة الشرعية التي جاء بها الشرع،

(١) انظر: بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ١١٦.

(٢) انظر: مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي، خالد الحازمي، ص ٣٠٥.

(٣) انظر: بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ص ٦٧.

(٤) انظر: السياسة الشرعية، إبراهيم عبد الرحيم، ص ٢١.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢.

ولكن الذي يظهر من مصطلح الديمقراطية في العصر الحاضر: أنها حكم الشعب بالشعب نفسه، وهو المشرع عن طريق نوابه الذين تم انتخابهم ليقوموا بهذا الدور نيابة عنهم، وكذلك من خلال خصائص الديمقراطية، يتبين من هذا المفهوم أن حكم الشعب مطلق، وأنه صاحب السيادة، وأنها مذهب سياسي يتعلق بالحكم، ويتبين كذلك أن الديمقراطية سياسة محضة، لكنها سياسة وضعية، قامت في الدول الغربية التي لا تدين بدين الإسلام، وانتقلت إلى مجتمعاتنا العربية، واعتقدتها بعض السياسات العربية ومارستها، فكان منها ما وافق الشريعة وذلك ما أجازته الشرع وهو بذلك يعد جزء من السياسة الشرعية، ومنها ما ضل على طبيعته يتسم بالسياسة الوضعية، وهذا ما لا يقبله الشرع ولا يعتد به وهو باطل^(١).

ومن أصول السياسة الشرعية العامة، أنها تراعي المصلحة العامة للأمة، وما نلاحظه في الديمقراطية كما بين عبد الكريم زيدان أن نواب الأمة الذين انتخبوا من قبل الشعب، لا يعبرون عن مصالح الأمة ولا يمثلونها، وهذا يناقض وينافي ما دعت إليه الشريعة الإسلامية، فلذلك كانت ممارسة الديمقراطية، إنما للسعي وراء مصلحة خاصة وشخصية، فالنائب هنا يخضع لإرادة الناخبين طمعاً بانتخابهم له مرة أخرى، والناخبون يمارسونها طمعاً في تحصيل مادي، أو الحصول على منصب ما، وبهذا فهي ساسة تملكها هوى النفس ورغباتها^(٢).

وبالنظر في أساس الديمقراطية نجد أن الأمة هي: صاحبة التشريع، وهي: من تضع القوانين، وهي: صاحبة السيادة، وليس لأحد سلطة عليها، ولا يمكن لأحد أن يغير شيء مما شرعته وأقرته حكماً يعمل به، وعلى هذا الأساس فهو باطل كما أسلفنا من كلام عبد الكريم زيدان^(٣)، ونجد أن هذا القول يشهد على صحة ما ذهبنا إليه من أنها سياسة وضعية، بعيدة عن شرع الإسلام، ومن هنا فكل ما يقوم على هذا الأساس من انتخاب النواب، وكل ما يرتبط به من تصرفاتهم وتشريعاتهم لا محالة: أنها مخالفة للشرع، ولذلك يكون كل سلوك سياسي هو سياسة

(١) انظر: مجموعة بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص ٦٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٨١.

وضعية باطلة، فيما عدا ما استثناه عبد الكريم زيدان من تكون الأحزاب وانتخابهم، فيقول: إن الإسلام لا يمنع من قيام جماعة ما لتحقيق أغراض معينة، ولكن يشترط لقيامها ما يلي^(١):

١. أن تكون محكمة بحكم الإسلام.

٢. أن يكون منهجها وأغراضها مما يقرها الإسلام.

وعلى أساس هذين الشرطين، يمكن القول إن ما كان مبني على ذلك فهو من السياسة الشرعية التي يقرها الدين وتراعي مصالح الأمة، وتدرأ المفاسد.

ثانياً: علاقة الانتخابات بالسياسة الشرعية:

إن المفهوم العام للانتخاب هو: مشاركة أفراد الأمة في اختيار من ينوب عنهم، سواءً في سياسة الدولة، كرئيس للدولة، أو اختيار من ينوب عنهم في اختيار رئيس الدولة، والقيام بمشاورته، كأهل الحل والعقد، وهم أيضاً: أعضاء مجلس النواب أو مجلس الشورى، أو غيرهم، فبالنظر لهذا الفعل فهو تيسير للأمة لأداء واجبها السياسي، وهذا الفعل على هذا الوجه والشكل مما لا يتعارض مع الشرع، إن كان مبني على المصادقية، وعلى مبادئ الشريعة؛ ولذلك فهو يعد من السياسة الشرعية، والتي يعمل بها في كثير من البلدان العربية أثناء قيامهم بانتخاب رئيس الدولة، ونوابه وأعضاء مجلس الأمة، وما يؤيد هذا القول في كونه سياسة شرعية، ما قرره عبد الكريم زيدان من كونه مقبولاً إن حدث في الدولة الإسلامية، فيقول: (للأمة الإسلامية سلطة تنفيذ شرع الله، لأنها مخاطبة بهذا التنفيذ ومكلفة به)^(٢)، وليس للأمة ممارسة ذلك بصورة جماعية فكان لها أن توكل من يقوم عنها بالنيابة، وذلك بانتخاب من ترى أنهم أهل لذلك وتثق برجاحة عقولهم، فكان الانتخاب فعل سياسي شرعي غايته رعاية المصالح العامة للأمة، وتدبير شؤونها بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

(١) انظر: مجموعة بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص (٨٦-٨٧).

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

ولكن في نظر الباحث: قد يخرج هذا الفعل عن شرعيته وصلاحيته إلى البطلان، وينافي بذلك السياسة الشرعية التي جاء بها الدين الإسلامي؛ وذلك بما يتخلل هذا الانتخاب من ممارسات باطلة، كالغش والتزوير، واختيار من لا تنطبق عليه شروط الانتخاب، وخروجه عنا الغاية التي شرع من أجلها وهي: رعاية مصالح الناس وإدارة شؤونهم، فأصبحت المصلحة فيه شخصية، أو كان المرشح لا يمتلك الكفاءة التي تؤهله لتولي المنصب وبهذا الفعل يكون غشاً للأمة بأكملها، وفساد يصيب جسدها بأكملها، وهذا مما ينافي الشريعة، وتنتهي عنه، لذلك لا يعتبر بهذه الصورة وهذا الشكل من السياسة الشرعية، فالسياسة الشرعية لا يملكها الهوى، ورغبات النفس، ولا تستقيم بالغش والتزوير والرشاوي، وغيرها من الأفعال التي يستخدمها الناخب والمنتخب للوصول إلى مآربهما، وأهوائهم دون التفات لقبول الشرع لها أو رفضه.

المبحث الثالث

التجديد في الفكر الإسلامي عند الدكتور عبد

الكريم زيدا رحمته الله وعلاقته بالسياسة الشرعية

«وفيه ثلاثة مطالب»:

- المطلب الأول: مفهوم التجديد في الإسلام وتأصيله.
- المطلب الثاني: ضوابط التجديد.
- المطلب الثالث: علاقة التجديد بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول

مفهوم التجديد في الإسلام وتأصيله

الفرع الأول مفهوم التجديد:

أولاً التجديد في اللغة: التجديد: من جدد الشيء إذا صيره جديداً، وهو: إعادة الشيء بعد فترة^(١) «أي إلى ما كان عليه»، وجد الشيء يجد بالكسر جدة فهو جديد وهو خلاف القديم وجد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه فتجدد^(٢).

ومن النقول السابقة يمكن القول: إن التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصوراً تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر:

أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد. وثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديماً خلقاً. وثالثها: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق. فقد جاء صريحاً في النقول السابقة أن الجديد نقيض الخلق، وأن الجدة نقيض البلى، فيكون معنى جدد الشيء صيره جديداً غير خلق ولا بال^(٣).

والتجديد لفظة عربية إسلامية، ورد ذكرها في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَى

أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة

إبراهيم: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذْذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [سورة

الإسراء: ٤٩]، وهكذا وردة في أكثر من آية.

(١) معجم لغة الفقهاء، محمد قلعي وحامد صادق، حرف (التاء)، ص ١٢١

(٢) المصباح المنير، للفيومي، مادة (جدد)، (٩٢/١).

(٣) انظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، ص (١٣-١٤).

وفي الحديث الشريف عنه ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^(١).

ثانياً: التجديد في الاصطلاح: يعرفه البعض: بأنه المعنى اللغوي عينه أي: «إعادة الشيء على ما كان عليه سابقاً»، ويضيف إلى ذلك: ما تقتضيه طبيعة الشرع من مدلولات خاصة ومعاني جديدة^(٢)، والتجديد للدين في إطاره العام هو: إعادته إلى مثل الحالة التي كان عليها في أول عهده^(٣)، ويعرف أيضاً بأنه: هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما^(٤)، ويعرفه بعضهم بأنه: قمع البدع والمحدثات وتوعية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام مما علق عليه من أوضاع الجاهلية، والعودة إلى ما كان عليه زمن الرسول ﷺ^(٥)، ويذهب آخرون إلى أن التجديد: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي^(٦).

وعلى ضوء ما سبق من التعريفات يصيغ الباحثون في الفكر الإسلامي تعاريف للتجديد في الفكر الإسلامي على أنه: إحياء وبعث ما أندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها^(٧)، وعلى جملة التعاريف السابقة يعرفه باحث آخر بقوله: تجديد الدين هو: إحياءه وبعث معالمه العلمية والعملية، التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف^(٨).

-
- (١) أخرجه الحاكم في المستدرک، (٥٦٧/٤)، حديث رقم (٨٥٩٢)، صححه الألباني في الجامع الصغير، (٣٨٢/١)، حديث رقم (١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥) من حديث أبي هريرة.
- (٢) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمامه، ص ١٦.
- (٣) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، ص ٢٠.
- (٤) المرجع السابق، ص ٢١، التجديد في الفكر الإسلامية، عدنان محمد، ص ١٦، عون المعبود شرح سنن أبو داوود، محمد أشرف أبادي، (٢٦٠/١١).
- (٥) التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد، ص ١٧.
- (٦) المرجع السابق، ص ١٨.
- (٧) المرجع السابق، ص ١٩.
- (٨) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، ص ٢٨.

مفهوم التجديد عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يذهب عبد الكريم زيدان إلى ما ذهب إليه بعض السلف من أن التجديد هو: (إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما)^(١)، ويفسر هذا الإحياء: بالعودة إلى العمل بما جاء في الكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإزالة ما علق أو يعلق بهما مما ليس فيهما، ثم يقول: (وبهذا يتحقق التجديد بمفهومه في الإسلام)^(٢).

ومن خلال ما سبق نجد: أن جملة التعاريف لا تكاد تخرج عن بعضها، وإن اختلفت الصياغة، فمعناها واحد يدور حول العودة للكتاب والسنة، والعمل بهما، وتنقيتهما مما علق بهما من البدع والشبه التي ليست منهما، ولهذا يمكننا القول بان التعريف الراجح للتجديد في الفكر الإسلامي هو: «العودة لما أندرس من الدين الإسلامي، وتخليصه من البدع والمحدثات وتنقيته من الشبه، وجعله سلوك حياة نعيشها، نعود إليه في كل واقعة وحادثة تستجد في كل زمان ومكان»؛ وذلك لأن الدين هو الحياة، وفيه كل ما يتطلب لعيش الفرد والمجتمع في سعادة ورفي وازدهار، وإنما قامت الحضارة الإسلامية على أساس هذا الدين وتعاليمه، ولما كان الابتعاد عن دين الإسلام حاصل، حدث ما هي عليه المجتمعات الإسلامية الآن من الانحطاط والفوضى والخراب.

الفرع الثاني: التأصيل الشرعي للتجديد:

يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: والمراد بهذا التأصيل الشرعي للتجديد هو: (بيان مدى مشروعيته، وما هي الأدلة على هذه المشروعية، وما مستوى هذه المشروعية من جهة مدى طلب الشرع له، وهل هذا الطلب على وجه الإيجاب أو النذب، أي وجوب حصول التجديد عند المسلمين أو النذب إلى حصوله عندهم)^(٣)، ويمكن إيضاح ذلك فيما يلي:

(١) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id31>

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

الأدلة على مشروعية التجديد:

الدليل الأول: بالنظر إلى ما أسلفنا سابقاً من حديث أبي هريرة نجد أن نشأة التجديد كانت استناداً لهذا الحديث ولذلك فهو يعتبر أول الأدلة: على مشروعية التجديد لما فيه من الدلالة الواضحة والصریحة من قول النبي ﷺ: ((إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا))^(١).

الدليل الثاني: إن ترك العمل بالكتاب والسنة كما يذكر عبد الكريم زيدان منكر، والمنكر يجب إزالته، ومن ثم يقول: فكل نص ورد في الكتاب والسنة يحث على الأمر بالمعروف ويأمر به وينهي عن المنكر ويحذر منه هو من أدلة مشروعية التجديد في الإسلام^(٢)، وعلى أساس هذا القول نجد أن كتاب الله الكريم يرد فيه الكثير من آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٠٤]، وغيرها من الآيات التي تحمل ذات المعنى وذات الأمر والنهي والتوجيه.

الدليل الثالث: سبق معنا عند بيان المراد بالتجديد هو إحياء العمل بالكتاب والسنة ممن تركه وهذا التجديد بهذا المفهوم يقول عبد الكريم زيدان يعيد للمجتمع الإسلامي صلاحه، وصلاح المجتمع ضروري وواجب على المسلمين لوقاية أفرادهم من الضلال والانحراف عن الدين؛ لأن الفرد يتأثر بحال المجتمع الذي يعيش فيه من صلاح وفساد^(٣).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک، (٥٦٧/٤)، حديث رقم (٨٥٩٢)، صححه الألباني في الجامع الصغير،

(١/٣٨٢)، حديث رقم (١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥) من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id31>

(٣) انظر: المرجع نفسه.

الدليل الرابع: النجاة من العقاب الجماعي: التجديد بمفهومه الذي بيناه يعتبر من أهم الوسائل الواقية للمجتمع من العقاب الجماعي، إذا بقي المجتمع على صدوده عن الكتاب والسنة وعدم العمل بموجبهما، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة الأنفال: ٢٥]، قال ابن عباس رضي الله عنه في هذه الآية: إن الله أمر المؤمنين أن لا يقرؤا المنكر فيما بينهم فيعمهم العذاب.

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنبِتِكُمْ إِنَّمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: ١٠٥]، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ))^(١).

يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: فهذا يدل على أن القيام بمقتضى التجديد وهو إحياء ما تركه المسلمون من العمل بموجب الكتاب والسنة في إزالة معصيتهم بترك العمل بالكتاب والسنة، وإن لم يفعلوا ذلك يوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده يعم الجميع؛ لأن ظلم الظالم من أعظم المنكرات فتركه على ظلمه تقصير من المسلمين، فيأتي المجدد فيذكرهم بواجبهم نحو ذلك وهو إيقاف الظالم عن ظلمه وعدم تركه مستمرا على ظلمه لئلا يصيب الجميع عقاب الله تعالى^(٢).

(١) أخرجه أبي داود في سننه، (١٢٢/٤)، باب الأمر والنهي، حديث رقم (٤٣٣٨)، وصححه الألباني في الجامع الصغير، (٣٩٨/١)، حديث رقم (١٩٧٣).

(٢) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

المطلب الثاني

ضوابط التجديد وشواهد عند عبد الكريم زيدان رحمته الله

الفرع الأول: ضوابط التجديد:

- يراد بالضوابط كما يعرفها عبد الكريم زيدان رحمته الله بقوله: (الحدود التي يقف عندها المجدد ولا يتجاوزها)^(١)، وقد لخص هذه الضوابط في خمسة نقاط كما يلي:
١. وقوع مخالفات في أفعال المسلمين للأحكام الشرعية^(٢).
 ٢. أن يُعرف وجه هذه المخالفات للأحكام الشرعية.
 ٣. أن تستفاد هذه الأحكام الشرعية من مصادرها الشرعية، وعلى رأس هذه المصادر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثم المصادر الأخرى التي أرشدت إليها ودلت عليها نصوص القرآن والسنة، كالإجماع والقياس.
 ٤. أن تكون استفاضة الأحكام الشرعية من مصادرها الشرعية وفقا للضوابط المقررة لكل مصدر من هذه المصادر.
 ٥. أن يكون التجديد بالدعوة الصريحة إلى العمل بموجب أحكام القرآن والسنة والأحكام المستفادة من المصادر الشرعية الأخرى.

(١) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id٣١>

(٢) إن المتأمل في حال عصرنا الحاضر يجده يضح بالمخالفات، بل والمعاداة، والابتعاد عن الشريعة وما جاءت به من أحكام تشريعية، واستبدلت بأحكام وضعية جعلت هذا العصر في فوضى وانحطاط، وانهازم، ولذا فنحن في أمس الحاجة إلى مثل هؤلاء المجددين من يعيدون لهذه الأمة مكانتها ويرسموا نهجها على أساس هذا الدين، ليستقيم حالها، وتنال عزها ومجدها، وتقف في وجه من يعاديها، بل لتنتشر دينها في بقاع المعمورة كما كانت في سابق عهدها.

وهناك ضوابط فرعية تتعلق بالمصادر التي يرجع إليها المجدد وهي الكتاب والسنة، وقد

فصلها عبد الكريم زيدان رحمته الله، نذكرها باختصار كما يلي:

أولاً: ضوابط التجديد المتعلقة بالقرآن الكريم^(١):

١. مراعاة القواعد اللغوية العربية في تفسير الآيات؛ لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب.

٢. الرجوع للسنة النبوية في فهم المقصود من نصوص القرآن؛ لأن السنة شارحة وموضحة لما أبهم وأشكل منه.

ثانياً: ضوابط التجديد المتعلقة بالسنة النبوية^(٢):

١. التعريف بالسنة والالتزام بها.

٢. وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يصدر عنه من أمر ونهي أو تقرير هي طاعة مطلقة من غير شرط ثبوتها عن طريق التواتر، بل يكفي للزوم طاعتها ثبوتها برواية العدول، وإن كانوا آحاداً، كما أن ما يأمر به أو ينهى عنه صلى الله عليه وسلم لا يقبل التعقيب عليه.

٣. الالتزام في تفسيرها بقواعد اللغة العربية لأنها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم باللسان العربي، وهو صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق باللغة العربية وأوتي جوامع الكلم.

ثالثاً: ضوابط التجديد المتعلقة بالإجماع^(٣):

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة

النبي صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي، والإجماع إذا انعقد بشروطه الواردة في تعريفه كان حجة شرعية لا

(١) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id31>

(٢) انظر: المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

تجوز مخالفته، فلا يجوز أن يأتي المجدد بأشياء تخالف ما انعقد عليه الإجماع الشرعي، والإجماع مصدر مهم وشرعي من مصادر الأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي، ويمكن الاستفادة منه في معرفة الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة في الوقت الحاضر وهي كثيرة إلا أن هذه الاستفادة لا يمكن الحصول عليها إلا إذا أمكننا جمع الفقهاء المسلمين من جميع أقطارهم في مكان واحد، وعرض الوقائع الجديدة لإخراج الأحكام الشرعية لها باتفاق المجتمعين، وهذا متعذر، ولكن يمكن الاقتراب منه بتكوين مجمع فقهي يضم جميع فقهاء العالم الإسلامي وتخصيص ما يلزم لعملمهم من اختيار محل لاجتماعهم في الأوقات التي يتفقون عليها، وتهيئة كل ما يلزم لعملمهم من موظفين مساعدين لهم، وأدوات النشر لقراراتهم وغير ذلك، وتعرض عليهم الوقائع الجديدة التي يراد معرفة أحكامها الشرعية، وترسل هذه الوقائع إلى مركز المجمع الفقهي رأساً أو إلى معتمده في كل قطر، ثم يقرأ المجمع هذه الوقائع، ويبيدي كل عضو في المجمع رأيه في الحكم المناسب لكل واقعة ودليله، ثم تنشر هذه الأحكام التي توصلوا إليها باتفاقهم أو بدون اتفاقهم على رأي واحد، ويطلب مع نشرها أن يبيدي كل من عنده فقه رأيه، وما يعقب به على هذه الأحكام، ويرسلها إلى المجمع الفقهي رأساً أو يسلمها إلى معتمده في كل قطر خلال مدة معينة، ثم يجتمع المجلس الفقهي للنظر في هذه الآراء والتعقيبات التي وصلتته، وفي ضوءها إما أن يعدل المجمع آراءه التي أعلنها، أو يصر على آرائه التي أعلنها كما كانت عليه من اتفاق أو اختلاف، فإن كان ما توصلوا إليه من أحكام محل اتفاق فيما بينهم فهذا الاتفاق يقترب جدا من مفهوم الإجماع من الاصطلاح الشرعي، وبالتالي يستحق القبول به والعمل بموجبه، أو يبقى الاختلاف فيما توصلوا إليه ويكون الأولى بالترجيح والعمل به الرأي الذي تسنده الأدلة المقبولة شرعا أكثر من غيره من الآراء.

رابعاً: الضوابط المتعلقة بالمصادر الأخرى للأحكام^(١):

هناك مصادر للأحكام الشرعية اكتسبت حجيتها واعتبارها من دلالة القرآن والسنة وهي: الإجماع، والقياس، والمصلحة المرسلّة، وسد الذرائع، والعرف، وقول الصحابي، على تفصيل فيه، وبالتالي يجوز للمجتهد أن يرجع إلى هذه المصادر للتعرف على الأحكام الشرعية منها.

ولكن هذا الجواز بالرجوع إلى هذه المصادر مقيد بالالتزام بضوابط كل مصدر من هذه المصادر لمن يريد استفادة الأحكام الشرعية منها، وعلى المجدد أن يلتزم بما قلناه عند رجوعه إلى هذه المصادر للتعرف على الأحكام الشرعية منها، وإلا كان ما يدعو إليه من تجديد غير مقبول.

الفرع الثاني: بعض صور التجديد عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

هنالك بعض من الشواهد والنصوص التي ترد في كتب عبد الكريم زيدان رحمته الله، نستطيع القول إنها بعض من المبادرة أو نوع من أنواع التجديد في الفكر الإسلامي في العصر الراهن، في مجالات مختلفة نذكر بعضها كما يلي:

أولاً: التجديد في مجال الاحتساب عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله:

يقول عبد الكريم زيدان في شأن الاحتساب في الوقت الحاضر: (يمكن لولي الأمر المسلم في الوقت الحاضر أن ينظم شؤون الحسبة على النحو الذي يتحقق المقصود من الاحتساب، وأن يتخذ ما يلزم لذلك، فله أن يفتح المدارس لتخريج المحتسبين الأكفاء، كما له أن ينظم شؤون الحسبة بين المحتسبين، فيعين لأمر المساجد محتسبين، وللأسواق محتسبين، ولمنكرات الطرق محتسبين، وهكذا، كما له أن يرسل بعضهم إلى القرى والأرياف لتعليم الناس أمور دينهم؛ لأن الغالب عليهم الجهل.

(١) انظر: نظرية التجديد في الفكر الإسلامية، عبد الكريم زيدان، بحث نشر ضمن مجموعة بحوث فقهية على

الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان بتاريخ: ٢٠١٥/٢/٨م،

<http://drzedan.com/content.php?lng=arabic&id31>

أما إذا لم يَقم وليّ الأمر بما ذكرنا، جاز أو وجب على المسلمين القيام بمهمة الاحتساب، وتهيئة المحتسبين والإنفاق عليهم، على أن يقوموا بالاحتساب في حدود الوعظ والإرشاد والتذكير فقط، دون استعمال العنف؛ لئلا يؤدي ذلك العنف إلى الفوضى والفتنة، مما يجعل المغرضين يستغلون ذلك ويتقولون بالباطل على الحسبة والمحسبين، وتآليب ولاة الأمر على المحتسبين^(١).

وفي مفهوم كلامه رسالة خاصة لولاة الأمر في هذه الأمة، تدعوهم للقيام بهذه التدابير التي من شأنها الإصلاح في هذه الأمة والمساعدة في عودتها للجادة والصواب وتخليصها من أدران الفوضى والفساد والمنكرات المستشرية في جسدها، وفي هكذا فعل يكون خطوة للعودة بهذه الأمة لما كانت عليه سابق عهدا من تمسك بهذا الدين وعمل به.

ثانياً: أهل الحل والعقد في الوقت الحاضر:

في مسألة انتخاب رئيس الدولة الشعب هو من يحق لها اختياره، ولكن قد يتعذر ذلك في الوقت الراهن فيصعب على الشعب مباشرة اختياره مباشرة، لذلك يقول عبد الكريم زيدان رحمته الله: (لا مناص من قيام الأمة بانتخاب من يمثلونها وينوبون عنها في مباشرة هذا الانتخاب، ومن تنتخبهم الأمة لهذه المهمة يمكن أن يوصفوا بأنهم أهل العقد والحل؛ لمتابعة الأمة لهم ورضاهم بنيابتهم، وعلى الدولة أن تضع النظام اللازم لإجراء هذا الانتخاب، وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن تُعيّن في هذا النظام الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل العقد والحل، في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم. إن مثل هذا الانتخاب على النحو الذي ذكرناه ضروري على ما نرى؛ لإيجاد أو معرفة أهل العقد والحل؛ ولإثبات نيابتهم عن الأمة بالتوكيل الصريح؛ لأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر لكثرة أفراد الأمة؛ ولأن إجازة مثل هذا التوكيل الضمني يفتح باباً خطيراً على الأمة، ويؤذن بفوضى وشترٍ مستطير؛ إذ يستطيع كل عاطل عن شروط أهل الحد والعقد أن يدّعي

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ١٩٤

لنفسه هذه المنزلة، وينصب نفسه ممثلاً عن الأمة ونائباً عنها، بحجة أنها ترضى نيابته ضمناً^(١).

ثالثاً: تنظيم الشورى في الوقت الحاضر:

ما نعرفه أن الشورى هي من الخصائص التي جاءت بها الشريعة الإسلامية ومن القواعد التي أصلتها الشريعة في تسيير شؤون الأمة، ولكنها تنص عن كيفية تحقيق وتنظيم الشورى، بل تركتها ذلك للأمة الإسلامية تقوم به على نحو يلائم ظروفها وأحوالها ويحقق مقصود الشورى، ولذلك نجد عبد الكريم زيدان رحمته الله يقول في أمر الشورى في العصر الحاضر: (إن ما يوافق العصر الحاضر أن تقوم الأمة بانتخاب أهل الشورى الذين يشاورهم رئيس الدولة، ويعتبرون بنفس الوقت أهل العقد والحل، على أن يكون لرئيس الدولة الحق في مشاوره أهل الاختصاص في موضوع اختصاصهم، وأن يكون له الحق في استفتاء الأمة في المسائل الخطيرة، وأن يوضع نظام مفصل لكل هذه المسائل وغيرها، مما له علاقة في موضوع الشورى في ضوء قواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها في نظام الحكم، كما يجب توفير حرية الرأي للمواطنين لا بداء آرائهم في شؤون الدولة في الحدود الشرعية، فلا يجوز مثلاً التشهير والظعن والسباب وفاحش الكلام والافتراء والتضليل بحجة إبداء الرأي، فليس من حق أحد أن يشيع الفساد بحجة إبداء الرأي، والواقع أن مجرد وضع الأنظمة لا يكفي لتحقيق الانتخاب السليم، ولا لتحديد حدود الرأي المباح الخالص من الغش والدجل، وإنما الذي يفيد كثيراً في هذا الباب -مع وضع الأنظمة اللازمة- إشاعة المفاهيم الإسلامية والأخلاق الإسلامية، وتربية الأفراد على معاني العقيدة الإسلامية ومخافة الله وتقواه في السر والعلن، فبهذا يقف الإنسان عند الحدود الشرعية، ويقوم بواجبه على الوجه المرضي، سواء أكان هذا الواجب في انتخاب أعضاء

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢٠٢.

مجلس الشورى أو في قيام هؤلاء بإبداء آرائهم، أو في إبداء آحاد الناس آراءهم فيما يرونه من وجوه المصلحة^(١).

رابعاً: في مسألة توظيف المرأة وعملها خارج البيت:

عند الضرورة يجيز ذلك عبد الكريم زيدان رحمته الله، للمرأة العمل، بل أن هنالك من الوظائف التي تختص بها المرأة ويجب أن تقوم بها عوضاً عن الرجال كما اسلفنا، ولذلك يضع عبد الكريم زيدان تنظيم لهذا العمل فيقول: (ينبغي للدولة أن تهيء الوسائل والسبل لإيجاد النساء القديرات لشغل مثل هذه الوظائف، وذلك بوضع تنظيم جيد مدروس يحقق تعليم الإناث بالعدد الكافي في العلوم التي تحتاجها هذه الوظائف... كما أن على الدولة أن تسهل وتساعد المرأة التي تتولى هذه الوظائف بحيث لا يؤدي ذلك إلى الإخلال بواجباتها البيئية والزوجية، كأن تجعل لهن ساعات عمل أقل من ساعات عمل الرجال، وإذا كن متزوجات يجعل لأطفالهن دور حضانة خاصة بهن وتنوع أوقات عملهن)^(٢).

ويوجد الكثير من النصوص في كتب المؤلف رحمته الله، تتسم بالتجديد ورسم طريق العودة لهذا الدين، من جميع النواحي، كما نجده يرد على كثير من الاعتراضات والشبهات التي تقدح في أحكام الشريعة سواء منها الصريحة والواضحة أو التي بنيت على أساس المصلحة العامة.

(١) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص ٢١٧.

(٢) المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان، (٤/٣١١).

المطلب الثالث

علاقة التجديد بالسياسة الشرعية

سبق معنا في مفهوم التجديد بأنه: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدُّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابغة من هدي الوحي^(١)، ومعنى ذلك: أن مع مرور الوقت وتغير الزمن وتطور المجتمعات هنالك مستجدات ووقائع تحصل، ولم تكن قد حدثت من قبل، لا في عصر النبوة، ولا في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ لذلك لم يكن هنالك حكم في هذه الوقائع والأحداث والمستجدات، فكان دور المجتهدين من علماء الأمة استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع التي تعالج هذه الوقائع والمستجدات؛ لتكون حكماً لها، فإن لم توجد في هذه المصادر الثلاثة، كان عليهم الرجوع إلى القواعد العامة لاستنباط الأحكام، واعتبار الأصول والمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية، كالمصالح المرسلة والقياس، والعرف، والاستحسان، وغيرها من القواعد، على أن تكون متوافقة مع مقاصد الشرع لا تعارض نصاً أو دليلاً قطعياً، ثم تنزل هذه الأحكام على الحادثة والواقعة؛ لتكون حكماً شرعياً لها، وهذا التجديد بهذا المفهوم هو: الاجتهاد بعينه، في استنباط الأحكام وربط جميع وقائع الحياة وحوادثها بالشريعة الإسلامية وبهذا الدين؛ لأن الدين شامل لكل شيء في الحياة، فيه كل ما يحتاجه الناس فهو لهم منهج حياة.

وإذا ما عدنا للسياسة الشرعية عند عبد العال عطوة نجده يعرفها بقوله: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص صريح، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتبدل الظروف والأحوال^(٢)، وإن كان في هذا التعريف قصر للسياسة الشرعية على الحاكم، إلا أن الغاية من ذكره هو: ما تضمنه من دلالة على أن السياسة الشرعية تكون في الوقائع التي لا تبقى على وجه واحد، ومن شأنها التبدل والتغير، وفي تلك الأحداث التي لم يرد في حقها النص، ويزيد هذا المعنى وضوحاً هو تعريف الصاوي للسياسة

(١) التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

الشرعية بقوله: تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير، وتتبدل بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة، وأصولها العامة^(١)، وبهذا نجد أن التجديد يطال السياسة الشرعية، ويشترك معها في كونها يقعان في الوقائع والحوادث المستجدة، أو في تلك التي من شأنها التغير والتبدل، وعلى ضوء ما سبق يمكننا أن نقول أن السياسة الشرعية هي جزء من التجديد في الفكر الإسلامي؛ وذلك من عدة وجوه:

١. التجديد أعم من السياسة الشرعية؛ كون التجديد يكون في جميع جوانب الدين، فهو دعوة عامة للعودة للشريعة الإسلامية وأحكامها الثابتة وغير الثابتة، والتقيد بها، بينما السياسة الشرعية إنما تكون في جزئية بسيطة من الأحكام التي ورد في حقها النص، وفي العوارض المستجدة والمتغيرة.
٢. التجديد يطال السياسة الشرعية أيضاً، وذلك عندما يتوقف الناس عن العمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وعن استنباط الأحكام للوقائع والمستجدات، ويأخذون بأحكام وضعية عوضاً عن الاستناد للشريعة في استنباط أحكامهم، فيكون التجديد في جانب السياسة الشرعية، هو بالعودة إلى أحكامها والعمل بمقتضى الشرع، والاستناد على قواعده وأصوله الكلية، في معالجة المسائل والحوادث والمتغيرات الحاصلة.
٣. يمكن القول: إن كل سياسة شرعية تجديد لا العكس؛ لأن التجديد كما أسلفنا أعم وأشمل من السياسة الشرعية.

ومن هنا نجد: أن علاقة التجديد بالسياسة الشرعية هلا علاقة جزء من كل، فما كان سياسة هو تجديد في الشريعة وفي هذا الدين لأن الحكم السياسي الشرعي المستنبط هو: من أصل الشريعة الإسلامية، وهذا بحد ذاته تجديد لهذا الشرع، وعودة إليه عند كل حادثة وواقعة لفهم الحكم الخاص بها عندما لا يكون هنالك نص صريح بحقها.

(١) نظام الدولة في الإسلام، للساوي، ص ٣٩، انظر: مجلة الأزهر، لشهر شوال ١٤٣٤ هـ العدد التاسع.

الختاتمة

«وتحتوي على»:

- أهم النتائج.
- التوصيات.

وبعد هذا الاستعراض الطويل، والدراسة المستفيضة لموضوعات البحث المختلفة نخلص إلى هذه الخاتمة والتي نستعرض فيها أهم النقاط المستنتجة مما سبق دراسته، والتوصيات، وهي كما يلي:

أولاً: أهم النتائج:

(١) أن الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، قد عاش في فتر مثخنة بجراح الحرب، وزمن عصفت به رياح السياسة الوضعية المكتسبة من بلاد الغرب.

(٢) لم يقف الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله موقف الصامت المنفرج؛ بل كان له دور في وسط هذه الأحداث، حيث قام بدوره كعالم وداعية، وفقه في بيان الأحكام الشرعية، ومناصحة الحكام وأولي الأمر، كما حاول جاهداً دعوة ذوي الشأن بالعودة لتحكيم شرع الله، وترك الأحكام الوضعية؛ وذلك من خلال مناصحة الوزراء والقائمين بالحكم، مبيناً أن السياسة الحقة والعادلة هي ما كانت أحكامها نابعة من صلب الشريعة الإسلامية، مبنية على أصولها العامة وقواعدها الكلية.

(٣) أن الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، رغم أنه لم يؤلف كتاباً في السياسة الشرعية، ولم يتناول الموضوع باسمه: «السياسة الشرعية»، في ثنايا كتبه، إلا أن كتبه حافلة بالسياسة الشرعية: «أحكامها، وقواعدها، وبيان ماهيتها»، ولم يدخر جهداً في جانبها؛ لأنه كان يعتبرها جانباً من جوانب الفقه، وهناك كتب للدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، تناولت موضوع السياسة بنوعيتها «الشرعية، والوضعية»، حتى تكاد أن تكون أقرب للسياسة الشرعية، من كونها كتاب فقهي مثل كتابه «نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية».

(٤) أن السياسة الشرعية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله كانت موافقة لما جاء به الشرع الإسلامي، تتساير مع مقاصده، وأغراضه.

(٥) أن السياسة الشرعية عنده تكون فيما ورد فيه النص وكان شأنه التغير بتغير الزمان وفيما لم يرد به النص كالوقائع والأحداث المستجدة، وذلك بالطريقة المناسبة في تحقيق مناطها وتنزيلها على الواقع.



(٦) أن السياسة الشرعية هي: جزء من الفقه فيما يتعلق بالأحكام التي ورد فيها النص، أو في التي لم يرد فيها النص ولكن يرجع في استنباطها إلى الأدلة الأربعة المعتبرة في جانب الفقه «الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس»، ولكن باب السياسة الشرعية أوسع من ذلك فهي تراعي المصالح لذا فكل ما من شأنه رعاية المصالح العامة هو سياسة شرعية، ومن هنا فالسياسة الشرعية أعم من الفقه في طرق اكتسابها.

(٧) أن الشريعة الإسلامية في فكر الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله هي: الدليل القولي والفعلي للحياة الرغيدة، فمن أراد السمو تمسك بها والتزم أحكامها، واجتنب نواهيها، وهي من وجه آخر الحكم التشريعي لكل دولة أرادت أن ترتقي بين الدول، فمن أراد ذلك: حكم بما أنزل الله؛ لأن الحاكمية المطلقة لله وحده، هو أعلم بما يضر وما ينفع.

(٨) أن من حكم بغير ما أنزل الله بدون مبرر من جهل أو إكراه أو غيرها، فقد جعل من نفسه نداً لله وكل حكم سوى حكم الله باطل، وهذا ما يقرره عبد الكريم زيدان في نقده للسياسة الوضعية.

(٩) كثيراً ما كان الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله يتناول أحكام السياسة الشرعية في بطون كتبه، وكثيراً ما كان يعبر عنها بقوله: «قوانين إسلامية» ويطلق على أحكام السياسة الوضعية اسم «قوانين وضعية».

(١٠) أن مما يميز الشريعة الإسلامية بوجه عام، والسياسة الشرعية على الخصوص «الشمول»، ومن شمول الشريعة الإسلامية: أنها جاءت لتلبي حاجات الناس في كل زمان ومكان، وأحكامها تتساير مع الأحداث، وما من شيء إلا وله حكم في شريعة الله، ولذلك يقرر الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله: أن أحكام السياسة الشرعية هي المكملة لهذا الشمول، فيها تعالج القضايا المستجدة، وبها يجد الحاكم ما يساير به حكمه ودولته ورعاية شعبه على أساس من المصلحة العامة، وهو ما عرف بالمرونة في الشريعة الإسلامية.



الخاتمة

(١١) أن السياسة الشرعية هي القواعد القانونية الشرعية التي لم يرد فيها النص ولم يدل عليها الدليل، بل كان سبيلها الاجتهاد والاستنباط عبر قواعد وأصول الشريعة العامة، وهي في الوقائع والحوادث المستجدة، أو التي لزمها التغير والتبدل، وتكون في المنصوص عليها من جهة التطبيق، ومن هنا فالسياسة الشرعية جزء من أحكام القاعدة القانونية الشرعية، غير أن السياسة الشرعية تعتبر أعم وأشمل من القاعدة القانونية الشرعية فيما تعالجه؛ فهي تدخل في جانب العبادات والمعاملات.

(١٢) أن مما يعيب السياسة الوضعية: أنها تتسم بسمات صانعها، وهم البشر، لذا ففيهم القصور والضعف والهوى وغلبة النفس، ... إلخ من عيوب الإنسان، ومن هنا فهي سياسة قاصرة زائفة لا ترتقي لما تميزت به السياسة الشرعية الإلهية المصدر.

(١٣) أن حقوق الأفراد السياسية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله مقررة في الشريعة الإسلامية، ومستمدة منها مباشرة، ولا يملك الخليفة ولا غيره سلب هذه الحقوق من الأفراد، وعلى رأس هذه الحقوق حرية الرأي للأفراد، وأساس هذا الحق أن المسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١٤) أن السياسة الشرعية ليست محصورة في جانب إدارة الدولة، والحاكم والمحكوم، إنما تدخل في جميع شؤون الحياة، فتدخل في أمور العبادة، وتدخل في الأحوال الشخصية، وفي المعاملات المالية، وغيرها من المعاملات، فجميع أنظمة الدولة تقوم عليها.

(١٥) أن الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله كثيراً ما تحدث عن أهمية الأخلاق، فهي جزء من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي جانب معتبر في السياسة الشرعية، ولا يمكن فصل الأخلاق عن الأحكام السياسية الشرعية.

(١٦) أن مفهوم السياسة الشرعية عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله هي: إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدرك المفسدة وفقاً لقواعد الشريعة، ومن أوجه هذه السياسة: إقامة العدل بين الناس، وإشاعة الأمن والاستقرار، وتهئية ما يحتاجه الناس،



واستثمار خيرات البلاد، وإيجاد المرافق العامة التي تقدم خدماتها إلى الناس؛ لسد حاجياتهم، واختيار الموظفين الأكفاء.

(١٧) كثيراً ما كان يشير الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله إلى أهمية العودة لأحكام الشرع، في هذا العصر الذي طغت فيه الأحكام الوضعية على أحكام السياسة الشرعية والشريعة الإسلامية.

(١٨) دفاع الدكتور رحمته الله عن الدين من خلال مناقشته للشبهات المثارة حول أحكامه، واعتماده في المناقشة والرد على القرآن والسنة، ومن ثم يحاور بلغة العقل، فلم يدخر الدكتور رحمته الله جهداً في بيان الأحكام الشرعية، وتوضيحها وجعلها جلية بينة، وتنقيتها مما يشوبها من الشبهات والادعاءات.

(١٩) مجموع مصادر الشريعة الإسلامية، هي ذاتها مصادر السياسة الشرعية أو ما يسميها الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله: القانون الإسلامي.

(٢٠) أن الصلة بين مصادر القانون الوضعي والسياسة الشرعية يكون مردها إلى مدى اتصالها بالشرع الإسلامي، وموافقتها لما جاء به، فالعرف والدين والتشريع الإسلامي هي مصادر مردها للشرع، ومكمن الاتصال في هذه المصادر الثلاثة، وما عداها من مصادر لا تستند للشريعة وقواعدها وأصولها فهي وضعية، لا ترتبط بأي علاقة مع السياسة الشرعية ومصادرهما.

(٢١) الإجماع من مصادر التشريع الإسلامي والسياسة الشرعية، لذلك نرى الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله ينوه إلى أهميته في العصر الحاضر، وما أحوج الأمة الإسلامية إلى رأي الإجماع ووجوده في هذا العصر.

(٢٢) أن النظام الإسلامي ونظام الدولة الإسلامية التي شيدها المصطفى صلى الله عليه وسلم تقوم على مجموعة من الأنظمة، وهي: نظام الأخلاق، والنظام الاجتماعي، ونظام الحسبة ونظام الإفتاء، ونظام القضاء، والنظام الاقتصادي، ونظام الحكم، ونظام الجهاد، ونظامي الجريمة والعقوبات، وهذه الأنظمة تترايط مع بعضها مكونة نظام الدولة الإسلامية، ولا



يكتمل نظام الدولة إلا بوجودها، ولا يستقيم نظام إلا بوجود باقي الأنظمة تكمله، وجميعها جاء بها الإسلام والدين الإسلامي لتنظيم حياة الفرد المسلم على وجه يليق به كمسلم.

(٢٣) أن جميع أنظمة الإسلام لها صلة وثيقة بالسياسة الشرعية، من حيث: كونها تدخل في تنظيم وتدبير شؤون الأمة المتجددة، ومعالجة الوقائع والأحداث، وتساير تقدم المجتمعات عبر الأزمنة، فهي الجانب المرن للشرعية الإسلامية والجانب المكمل لشمول الشريعة الإسلامية، ولهذا كثير ما تحدث عنها الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله عند حديثه عن شمول الشريعة الإسلامية ومرونة أحكام القانون الإسلامي.

(٢٤) مدى أهمية الحسبة وتفعيلها في العصر الحاضر، وذلك لما وجد من بعد عن الشريعة الإسلامية والدين، وانتشر المنكر دون ما يوجد من يستتكر، وترك الأمر بالمعروف، وعصفت بالأهواء بالمجتمعات المسلمة.

(٢٥) عند الدكتور عبد الكريم زيدان أن أساس تصرف القاضي أو من ولي أمر من أمور المسلمين يرجع للقاعدة المشهورة والتي هي من قواعد السياسة الشرعية « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة ».

(٢٦) الخليفة «رئيس الدولة»، هو: أساس الأمر وصلاحه، به تبنى الدولة الإسلامية، وبفساده تهدم؛ لذا فمن حسن السداد اختيار ولي أمر المسلمين المناسب لخلافة النبوة، في سياسة الدنيا بالدين.

(٢٧) لم تعد معايير وشروط الخليفة «ولي أمر المسلمين» موجودة في «رئيس الدولة» في هذا العصر، ولم يعد يتولى أمر المسلمين أصلحهم لذلك، وكذلك في مسألة الانتخاب، لم تعد فيها المصادقية في اختيار الأصلح وإنما أصبح كل من الفرد والمرشح يسعى وراء مصالحه على حساب الآخر، وهذا من أسباب ما آلت إليه المجتمعات المسلمة في العصر الحاضر.

(٢٨) مناصحة الحاكم وتوجيهه للصواب واستنكار المنكر عليه هي من واجبات العلماء ذوي الفهم ومعرفة الأصلح، فهم ورثة الأنبياء، وإليهم يرجع الولاية ونوابهم عند استشكل الأمر عليهم.

(٢٩) أهمية أهل الحل والعقد في النيابة عن الأمة للقيام بواجباتهم تجاه الدولة واختيار من يعد الأصلح والأجدر للقيام برئاسة وتسييس أمورهم، ويكونون بمثابة مستشارين له نيابة عن الأمة، أفراد المجتمع.

(٣٠) اعتناء الدكتور ﷺ بقضية المرأة وحقوقها، وبيان الحكم الشرعي في جانبها، وبيان أهميتها كفرد في المجتمع، وكونها تعد لبنة بنائه وأساسه، وعن طريقها تهدم المجتمعات.

(٣١) الأصل للمرأة بقائها في البيت، والقيام بواجباتها فيه نحو أسرتها، أما خروجها منه فهو للضرورة فقط، عملاً بقول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٣].

(٣٢) عمل المرأة خارج المنزل في أي عمل كان إنما هو في حقها في حالة الضرورة، التي تلبي الواجب عليها، وهي: القيام بواجبها نحو زوجها وأسرتها في بيتها، والضرورة تكون في حالة لم تجد من يعولها هي وأطفالها، ولا تجد قوت يومها.

(٣٣) إن لزم للمرأة العمل كان العمل لها جائزاً في المكان الذي يناسب طبيعتها، ومن هنا غير جائز لها الترشح لرئاسة الدولة، أو أن تكون عضوة في مجلس الشورى، والاختلاط بالرجال في أماكن العمل الأخرى، وإنما تكون في عملها منفصلة عن الرجال، وهذا من واجب ولي الأمر تدبير أماكن عملها وما يناسب طبيعتها؛ ليكون في عملها المصلحة دون المفسدة.

(٣٤) الإضراب الجماعي في فكر الدكتور عبد الكريم زيدان ﷺ غير جائزاً إذا كان إضراباً عن عمل في مؤسسة من المؤسسات التابعة للدولة؛ لما له من مفسدة أكبر من المصلحة



التي يرجوها المضرين، ويجيز منه الإضراب الفردي للمطالبة بحق، وأما الإضراب الجماعي في السجون فهو جائز ما لم يؤدي إلى فوات النفس والإضرار بها.

(٣٥) للدكتور رحمته الله محاولات في التجديد في بعض القضايا، مثل: قضية المرأة والحسبة، ونظام الحكم والقضاء، وبيان منهج التجديد وطرقه الصحيحة والسليمة، وإيضاح أهمية التجديد في الوقت الراهن.

(٣٦) العودة للدين وأحكام الشريعة الإسلامية هي: أكثر ما كان ينادي إليها الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله، فقد كرس وقته وبذل جهده في مجال الدعوة والإرشاد والنصح والوعظ، حتى أصبح في نظر البعض من مجدي العصر الحاضر.



ثانياً التوصيات:

من خلال دراستي القاصرة، واطلاعي على تركة هذا العالم الجليل من العلم في مختلف العلوم، ولا سيما اعتناؤه بجانب أصول الفقه والشريعة الإسلامية، وجدت أن الدكتور عبد الكريم زيدان قد فتح أبواب لطالب العلم وهيء السبل للباحثين، وخير شاهد على هذا، ما سردته في الدراسات السابقة من رسائل علمية في جهوده رحمته الله، ومع هذا تظل هناك أبواب كثيرة يمكن لطالب العلم والدارسين والباحثين أن يطرقوها على ضيق إدراكي وقصر بصيرتي أضع بعض التوصيات كما يلي:

١. دراسة الجانب القانوني عند الدكتور عبد الكريم زيدان رحمته الله دراسة مقارنة مع القانون الوضعي.
٢. منهج عبد الكريم زيدان رحمته الله في الطرح والمناقشة للقضايا الفقهية.
٣. أسلوب عبد الكريم زيدان رحمته الله في محاورة المخالفين والرد على الشبهات.
٤. المذهب الفقهي والعقدي للدكتور عبد الكريم زيدان من خلال كتبه.
٥. المرأة عند عبد الكريم زيدان رحمته الله في ظل الإسلام والواقع دراسة مقارنة.
٦. بحوث ومقالات عبد الكريم زيدان، جمع ودراسة.



قائمة الفهارس

أولاً: فهرس الآيات .

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار .

ثالثاً: فهرس الأعلام .

رابعاً: فهرس المراجع .

١- فهرس الآيات

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢- سورة البقرة			
١	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ...﴾	٢٣- ٢٤	٢١٣
٢	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾	٣٠	٣٥٨، ٤٩
٣	﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾	٣٥	٤٣٦
٤	﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا...﴾	١٢٧	١٤٣
٥	﴿عَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أظْلَمُ مِمَّنْ كُتِبَ...﴾	١٤٠	٤١٤
٦	﴿وَأشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾	١٥٢	د
٧	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	١٧٩	١٠٢
٨	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ...﴾	١٨٥	٨٤
٩	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا...﴾	١٨٨	٢١٤
١٠	﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا...﴾	١٩٠	٤٠١
١١	﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمْثِلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾	١٩٤	١٩٥
١٢	﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾	٢٧٥	٢٢٩
٣- سورة آل عمران			
١٣	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾	١٩	١١٩
١٤	﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾	٨٥	١١٦
١٥	﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ...﴾	١٠٤	٣٠١، ٤٩٣ ٣١٢
١٦	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ...﴾	١١٠	٢٥٧
١٧	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾	١٥٩	٢٥٧، ١٣٣ ١٧٨، ٣٧٣ ١٩٠، ٢٢٩ ٣٧١

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤- سورة النساء			
١٨	﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾	١	٤١٨
١٩	﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنطَارًا﴾	٢٠	٣١١
٢٠	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ...﴾	٢٩	١٩٨
٢١	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٨﴾...﴾	٣٦-٣٨	٢٤٥
٢٢	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ...﴾	٤٨	١٠١
٢٣	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾	٥٨	١٣٣، ٨٤، ٦٨
٢٤	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي...﴾	٥٩	٣٦٢، ٢٧٨
٢٥	﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ...﴾	٧٥	٤٠١
٢٦	﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾	٩٧	٣٤
٢٧	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...﴾	١٠٥	٣٢٥، ٢٦٤، ٢٦٢
٢٨	﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ...﴾	١١٣	٢٦٢
٢٩	﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾	١١٦	١٠١
٣٠	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...﴾	١٣٥	٣٦٥، ٢٦٩
٣١	﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾	١٤١	٣٢٧
٥- سورة المائدة			
٣٢	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	١	١٧٧
٣٣	﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ...﴾	٣	١٣٦، ١١٧، ٥٠ ١١٩، ٧١، ١
٣٤	﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلُّ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾	٤	١٠٢
٣٥	﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ...﴾	٦	٨٤
٣٦	﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا...﴾	٨	٤٧٢، ٢٥٩
٣٧	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ...﴾	٤٤	٣٤٠
٣٨	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ...﴾	٤٥	٣٤٠

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٣٩	﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ...﴾	٤٧	٣٤٠
٤٠	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	٤٨	٦٣، ٦٢
٤١	﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ...﴾	٥٠-٤٩	ب
٤٢	﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾	٤٩	٣٢٥
٤٣	﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى...﴾	٧٩-٧٨	٣٠١
٤٤	﴿إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ...﴾	٩٠	١٢٧، ١٠٢
٤٥	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ...﴾	١٠٥	٤٩٤
٦-سورة الأنعام			
٤٦	﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	٣٨	١٣٦، ٧١
٤٧	﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي...﴾	٥٧	ب، ١، ١٠١، ٣٤٠، ٤١٤، ٧٠، ٣٧٧، ٤٨٢
٤٨	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ...﴾	١٠٨	٩١
٤٩	﴿وَإِن تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾	١١٦	٣٧٤
٥٠	﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...﴾	١٦٣-١٦٢	١٣٦، ٧٠
٧-سورة الأعراف			
٥١	﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ...﴾	١٤٢	٣٥٨
٥٢	﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾	١٥٧	٣٠١
٥٣	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	١٥٨	١٣٩، ١٣٠
٥٤	﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾	١٩٩	٩٤
٨-سورة الأنفال			
٥٥	﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ...﴾	٢٥	٤٩٤
٥٦	﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ...﴾	٣٩	٤٠١
٥٧	﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ...﴾	٥٨	٢٤٦

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٥٨	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطٍ...﴾	٦٠	٤٠٠
٥٩	﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ...﴾	٧٢	٢٥٠، ١٤٨
٩- سورة التوبة			
٦٠	﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا...﴾	٤	٢٥٠
٦١	﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا...﴾	٨	٤٦٤
٦٢	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ...﴾	٢٩	٤٠١
٦٣	﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾	٧١	٣٦٥، ٣٠١، ١٨١
٦٤	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جِهْدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ...﴾	٧٣	٣٩٨
٦٥	﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ...﴾	٧٩	١١٤
٦٦	﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ...﴾	١١٨	٢٣٠
٦٧	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ...﴾	١١٩	٢٥٩
١٠- سورة يونس			
٦٨	﴿فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ...﴾	٧١	٢١٨
١١- سورة هود			
٦٩	﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ...﴾	١٣	٢١٣
١٢- سورة يوسف			
٧٠	﴿قَالَ هِيَ رَأَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا...﴾	٢٦-٢٨	٢٣٠
١٣- سورة الرعد			
٧١	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾	١١	١٤٦
١٤- سورة إبراهيم			
٧٢	﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ...﴾	٧	د
٧٣	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ...﴾	١٩	٤٩٠
١٥- سورة الحجر			
٧٤	﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ...﴾	٨٧	١٢٤

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٦- سورة النحل			
٧٥	﴿فَأَنىَ اللّهُ بُدِينَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾	٢٦	١٤٣
٧٦	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾	٤٤	٢١٧
٧٧	﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾	٩٠	٢١٤، ٢٢٩، ٢٤٤، ٢٦٩
٧٨	﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ...﴾	٩١	٢٤٧، ٢٤٦
٧٩	﴿وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾	١٢٦	١٩٥
١٧- سورة البسراء			
٨٠	﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنى إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾	٤	٣٢٢
٨١	﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	٢٣	٣٢١
٨٢	﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّيقَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٣﴾﴾	٣٢	١٠٣
٨٣	﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ...﴾	٣٣	١٠٢
٨٤	﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾﴾	٣٤	٢٥٨
٨٥	﴿وَقَالُوا لَئِن لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ فِعْلًا لِّشَيْءٍ لَّيْسَ بِهِ كَيْدٌ وَسْوَءَ مَا يَكْتُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾	٤٩	٤٩٠
٨٦	﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	٥٣	٢٤٤
٨٧	﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا...﴾	٧٧	٢١٦
٨٨	﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾	٨٥	١٥٤
٨٩	﴿قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ...﴾	٨٨	٢١٣
١٨- سورة الكهف			
٩٠	﴿قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ...﴾	٨٧	٤٧٢
٢٢- سورة الحج			
٩١	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ...﴾	٥	١٢٠
٩٢	﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ...﴾	٧٨	١٧٦، ٩٥، ٢١٥
٢٣- سورة المؤمنون			
٩٣	﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ...﴾	١١-١	٢٤٤

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢٤-سورة النور			
٩٤	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾	٢	٢١٥
٩٥	﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ ...﴾	٤	١٠٣
٢٥-سورة الفرقان			
٩٦	﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا ...﴾	٦٣-٧٦	٢٤٤
٢٦-سورة الشعراء			
٩٧	﴿إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾	١٣٧	٢٣٩
٢٧-سورة النمل			
٩٨	﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾	٦	١٢٤
٢٨-سورة القصص			
٩٩	﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ ...﴾	٨٨	١٣٦، ٧٠
٢٩-سورة العنكبوت			
١٠٠	﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾	٦٩	١١٤
٣٢-سورة السجدة			
١٠١	﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾	١٨	١٥٤، ٦٤
٣٣-سورة الأحزاب			
١٠٢	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ ...﴾	٣٣	٥١٠، ٤٢٨
١٠٣	﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ...﴾	٣٦	١٧٤، ١٥٥
١٠٤	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ ...﴾	٥٩	٤٢٧
٣٤-سورة سبأ			
١٠٥	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾	٢٨	١٣٩، ١٣٠
٣٩-سورة الزمر			
١٠٦	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا ...﴾	٢	١٢٤
١٠٧	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ ...﴾	١٨	٩٧، ٩٦
١٠٨	﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ قَبْلَ ...﴾	٥٥	٩٧

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٢-سورة الشورى			
١٠٩	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾	١٣	١٢٣، ٦٣
١١٠	﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾	٣٨	١٧٨، ١٣٣، ٨٥ ٢٢٨، ٢١٤
١١١	﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾	٤٠	٢١٤
٤٥-سورة الجاثية			
١١٢	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا...﴾	١٨	٦٢
٤٩-سورة الحجرات			
١١٣	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾	١٠	٢٦٧
١١٤	﴿يَتَّيَّبُهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا...﴾	١٣	٢٦٧، ١٢٥
١١٥	﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْمَانَا...﴾	١٤	١١٧
٥١-سورة الذاريات			
١١٦	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾﴾	٥٦	١٢١
٥٣-سورة النجم			
١١٧	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٥٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٥٤﴾﴾	٤-٣	٢١٧
٥٩-سورة الحشر			
١١٨	﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ...﴾	٢٠	٦٤
٦٠-سورة الممتحنة			
١١٩	﴿لَا يَتَّخِذُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ...﴾	٩-٨	٢٠٠
٦١-سورة الصف			
١٢٠	﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيُؤْتُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾	١١	٤٠٠
٦٢-سورة الجمعة			
١٢١	﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا...﴾	١٠	٤٤١
٦٨-سورة القلم			
١٢٢	﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٦٨﴾﴾	٤	٤١٨، ٢٥٧، ١٤٨

رقم الصفحة	رقم الآية	طرف الآية	م
		٨٤-سورة الانشقاق	
١٢١	٦	﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴿٦﴾﴾	١٢٣
		٩٦-سورة العلق	
١٢١	٤	﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾﴾	١٢٤
		١٠٤-سورة الهمزة	
٢٥٠	١	﴿وَيَلُّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴿١﴾﴾	١٢٥

٢- فهرس الأحاديث

م	طرف الحديث	الصفحة
١	((أَرْبَعٌ وَعِشْرِينَ مِنَ الْإِبِلِ، فَمَا دُونَهَا مِنَ الْغَنَمِ مِنْ كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ))	٢١٨
٢	((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ..))	١١٩
٣	((أقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحسنكم خلقاً))	٢٤٣
٤	((أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا))	٢٤٣
٥	((أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ ..))	٢٠٠
٦	((أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، ..))	١٥٥
٧	((إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ ..))	٤٩٣، ٤٩١
٨	((إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمْ ..))	٤٩٤
٩	((إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قِضَاءً))	٣٢٥
١٠	((إِنَّا لَا نُؤَيِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ))	٤٥١
١١	((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، ..))	٤١٤
١٢	((إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، ..))	١، ٢٥٩، ٤٠٥
١٣	((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ [وفي رواية صالح] الْأَخْلَاقِ))	٢٥٧، ٢٤٢
١٤	((الأئمة من قريش))	٣٧٠
١٥	((حسن الخلق))	٢٤٢
١٦	((خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف))	٩٤، ٢٤٢
١٧	((فأخبرني عن الإسلام))	١١٩
١٨	((فإني وليت أمركم ولست بخيركم ولكنه نزل القرآن وسن النبي صلى ..))	٢٧٠
١٩	((فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى))	١٢٥
٢٠	((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء))	٥٣
٢١	((كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ))	١٠٣
٢٢	((كُنَّا نَحْنُ وَهُمْ عَلَى الشَّرْكِ لَا يَطْمَعُونَ مِنَّا فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ ..))	٣٧٥
٢٣	((لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ))	٢٥٠
٢٤	((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ))	٢١٨
٢٥	((لا يحتكر إلا خاطئ))	٩١
٢٦	((لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شِرَارًا شِرَارًا وَدِرَاعًا بِدِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ ..))	٢١٦

م	طرف الحديث	الصفحة
٢٧	((لَتُنْقِضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةٍ، فَكَلِمًا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ..))	٣٦٣
٢٨	((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ))	٤٥٢، ٣٢٧
٢٩	((اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا..))	٣٦٠
٣٠	((لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسٍ..))	٢٣١
٣١	((مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ، وَإِنْ نَبِيًّا..))	٤٤١
٣٢	((مَا بَالُ الْعَامِلِ نَبَعْتَهُ فَيَجِيءُ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أَهْدَى لِي أَفَلَا..))	٣١٩
٣٣	((مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ))	٩٧
٣٤	((مَا سَيِّئٌ أَثْقَلَ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ))	٢٤٢
٣٥	((مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ))	٤٢٦
٣٦	((الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ))	٢٦٧
٣٧	((الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ))	١٧٧
٣٨	((مَطْلُ الْعَبِيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أَتَبَعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ))	٣٠٥
٣٩	((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ..))	٣٦٣
٤٠	((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعِزِّزْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ..))	٣١٥، ٣٠١
٤١	((مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ..))	٢١٦
٤٢	((مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ))	١٥٥، ١٠٦
٤٣	((مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ..))	١٠٣
٤٤	((مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ نَصِيحَةٌ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُكَلِّمُهَا بِهَا عَلَانِيَةً..))	٣١١
٤٥	((مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ))	د
٤٦	((مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ))	٢٧٣
٤٧	((مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَعَشَّهْمُ فَهُوَ فِي النَّارِ))	٣٥٣
٤٨	((وَائْتِنِينَ))	٤٢٦
٤٩	((وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ))	١٥٥
٥٠	((وَمَا لَكَ وَلِهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِدَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَرَعَى الشَّجَرَ،..))	٥٩
٥١	((يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِزْبِي وَنَدَامَةٌ..))	١٨٢

٣- فهرس الأعلام

الصفحة	العلم	م
٤٩	ابن أبي حاتم	١
٥٩	ابن الأثير = علي بن محمد بن محمد	٢
٢١	ابن تيمية = أحمد بن عبد الحليم	٣
٢١	ابن قيم الجوزية	٤
٣١	أمجد الزهاوي	٥
٣١	محمد أبو زهرة	٦
٣٢	علي الخفيف	٧
٣٢	حسن مأمون	٨
٤٤	أحمد حسن البكر	٩
٤٩	ابن كثير	١٠
٤٩	ابن أبي حاتم	١١
٥٤	التهانوي	١٢
٥٤	الكفوي أبو البقاء	١٣
٥٥	الطرابلسي	١٤
٥٦	أبو الوفاء ابن عقيل	١٥
١٠٤	الصديق أبي بكر	١٦
٥٨	الفاروق عمر ابن الخطاب	١٧
٥٨	ذو النورين عثمان بن عفان	١٨
٥٩	الإمام علي بن أبي طالب	١٩
٦٠	الماوردي	٢٠
٧٦	أبو يوسف القاضي	٢١
٧٦	هارون الرشيد	٢٢
٨٠	ابن فرحون	٢٣
٩٤	البخاري محمد ابن اسماعيل	٢٤
٩٥	الإمام مالك	٢٥
٩٥	الإمام الشافعي	٢٦
٩٦	الكرخي	٢٧
٩٩	الشاطبي أبو إسحاق	٢٨
٥٨	القرضاوي	٢٩
١٢٣	القرطبي	٣٠

الصفحة	العلم	م
١٢٣	الآجري	٣١
١٢٣	ابن بظه	٣٢
٢٣٩	الجرجاني	٣٣
٢٣٩	أبو حامد الغزالي	٣٤
٢٤٦	أبو جندل	٣٥
٢٦٥	ابن خلدون	٣٦
٢٩٠	القرافي	٣٧
٣٠٠	ابن الجوزي	٣٨
٣٢٣	ابن عابدين	٣٩
٣٢٨	ابن حزم الظاهري	٤٠
٣٥٨	ابن دريد	٤١
٣٦٠	الجويني	٤٢
٣٦٣	الرازي	٤٣
٤١٨	أمناء حواء عليها السلام	٤٤
٤١٨	أمنة بنت وهب	٤٥
٤١٩	أم المؤمنين خديجة بن خويلد رضي الله عنها	٤٦
٥٣	تقي الدين المقرئ	٤٧
١٠٢	سيد قطب	٤٨
٢	عبد الوهاب خلافا	٤٩
٢	عبد الرحمن تاج	٥٠
١٩	عبد الكريم زيدان	٥١
٥٤	عبد العال عطوة	٥٢
٨٠	عبد الفتاح عمر	٥٣
٤١٩	فاطمة بنت رسول الله رضي الله عنها	٥٤
٢٤٩	محمد رشيد رضا	٥٥
٢٦١	مكيافيللي	٥٦
٢٦١	محمد عبد الله دراز	٥٧

٤- فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب:

١. الشافعي في شرح مسند الشافعي، لابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، تحقيق: أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم، «٥» أجزاء، ط(١)، مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢. العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملتن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، ط(١)، تحقيق: أيمن نصر الأزهري وسيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٣. الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي، ط(١)، دار الكتب العلمية، (د.ت).
٤. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٥. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تحقيق: علي بن حسن وآخرون، «٦» أجزاء، ط(٢)، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٦. **المحلى بالآثار**، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، «١١» جزء، الطبعة الشرعية الوحيدة، دار التراث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٧. **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ط(١)، دار صادر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠م.
٨. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، لابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، تحقيق: خليل شحادة، ط(٢)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٩. **الطبقات الكبرى**، لابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، «٨» أجزاء، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٠. **رد المحتار على الدر المختار**، لابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، «٦» أجزاء، ط(٢)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
١١. **العقد الفريد**، لابن عبد ربه الأندلس: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
١٢. **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، «٦» أجزاء، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
١٣. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، «٥» أجزاء، ط(٢٧)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
١٤. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، ط(١)، دار عالم الفوائد، مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي، ١٤٢٨هـ.

١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن

سعد، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، «٤» أجزاء، ط (١)، دار الكتب العلمية، بيروت

- لبنان، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

١٦. التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، لابن كثير: أبو الفداء

إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم

آل نعمان، «٤» أجزاء، ط (١)، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث

والترجمة، اليمن، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

١٧. تفسير القرآن العظيم «تفسير ابن كثير»، لابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن

كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، «٨» أجزاء، ط (٢)،

دار طيبة، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

١٨. تفسير المنار: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين

القلموني الحسيني، «١٢» جزء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.

١٩. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، للرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن

الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ط (٣)، دار إحياء التراث العربي،

بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٢٠. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي

بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط (١)، دار الكتاب العربي، بيروت،

١٤٢٢ هـ.

٢١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين

السيوطي، «٨» أجزاء، دار الفكر، بيروت.

٢٢. دليل الواعظ إلى أدلة المواعظ (موضوعات للخطب بأدلتها من القرآن الكريم والسنة

الصحيحة مع ما تيسر من الآثار والقصص والأشعار)، شحاته محمد صقر، ج «١» دار

الفرقان للتراث، البحيرة، ج «٢» دار الخلفاء الراشدين - دار الفتح الإسلامي، الإسكندرية.

٢٣. شريعة القرآن من دلائل إعجازة، لأبي زهرة: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، دار العروبة، القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
٢٤. سلم الوصول إلى طبقات الفحول، حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني العثماني، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، «٦» أجزاء، مكتبة إرسیکا، استانبول - تركيا، -، ٢٠١٠م.
٢٥. لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، «١٥» جزء، ط(٣)، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٦. الرد الوافر، لابن ناصر الدين: محمد بن عبد الله أبي بكر بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي، تحقيق: زهير الشاويش، ط(١)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٣هـ.
٢٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، «٨» أجزاء، ط(٣)، دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
٢٨. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٢٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط(١)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٣٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، للألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، «٦» أجزاء، ط(١)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٣١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، «١٤» جزء، ط(١)، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٢. صحيح الجامع الصغير وزياداته، للألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، «٢» جزئين، المكتب الإسلامي، (د.ت).
٣٣. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، «٤» أجزاء، تحقيق: بد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، (د.ت).
٣٤. الأدب المفرد، للبخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط(٣)، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٣٥. التاريخ الكبير، للبخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، «٨» أجزاء، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، (د.ت).
٣٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، للبخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، «٩» أجزاء، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط(١)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٣٧. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، (٢) أجزاء، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زيناني، ط(١)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
٣٨. التعريفات، للجرجاني، لي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ط(١)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٣٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، «٦» أجزاء، ط(٤)، دار العلم للملايين: بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤٠. الورقات، للجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، ط(١)، دار التراث، القاهرة - مصر، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٤١. **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، «٤» أجزاء، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٤٢. **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، للحراني، أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني الحنبلي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط(٣)، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩٧هـ.
٤٣. **الحميري**، نشوان بن سعد، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، «١١» جزء، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط(١)، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٤٤. **نثر النبال بمعجم الرجال**، للحويني: أبو إسحاق الحويني الأثري الحجازي محمد شريف، جمعه ورتبه: أبو عمرو أحمد بن عطية الوكيل، «٤» أجزاء، ط(١)، دار ابن عباس، مصر، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٤٥. **تاريخ بغداد وذيوله**، للخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، «٢٤» جزء، ط(١)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٧هـ.
٤٦. **الضعفاء والمتروكين**، للدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقرى، «٣» أجزاء، ط(١)، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٤هـ.
٤٧. **سير أعلام النبلاء**، للذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، «٢٥» جزء، ط(٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤٨. ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، للذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، ط(٢)، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
٤٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تحقيق: علي محمد البجاوي، «٤» أجزاء، ط(١)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
٥٠. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، «٨» أجزاء، ط(١)، دار الكتبي، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٥١. الأعلام، للزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، ط(١٥)، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
٥٢. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، «٥» أجزاء، ط(١)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٢ هـ.
٥٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للسيوطي: مصطفى بن سعد بن عبده الدمشقي الحنبلي، «٦» أجزاء، ط(٢)، المكتب الإسلامي، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٥٤. الاعتصام، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، «٢» جزئين، ط(١)، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٥٥. الموافقات، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، «٧» أجزاء، ط(١)، دار ابن عفان، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٥٦. تفسير الشعراوي «الخواطر»، للشعراوي: محمد متولي الشعراوي، «٢٠» جزء، مطابع أخبار اليوم، (د. ت).
٥٧. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، «٢» جزئين، ط(١)، دار الكتاب العربي، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

٥٨. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، «٢» جزئين، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
٥٩. **طبقات الفقهاء**، للشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، تحقيق: إحسان عباس، ط(١)، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ١٩٧٠م.
٦٠. **المحيط في اللغة**، للصاحب بن عباد: إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، «١١» جزء، ط(١)، عالم الكتب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٦١. **الروض الداني «المعجم الصغير»**، للطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج، «٢» جزئين، ط(١)، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت - عمان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٦٢. **المعجم الأوسط**، للطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، «تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ١٠» أجزاء، دار الحرمين - القاهرة، (د.ت).
٦٣. **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، للطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل، دار الفكر، (د.ت).
٦٤. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، للعز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، «٢» جزئين، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
٦٥. **المستصفي**، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط(١)، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٦٦. **إحياء علوم الدين**، للغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، «٤» أجزاء، دار المعرفة - بيروت، (د.ت).

٦٧. الأحكام السلطانية، للفراء: أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، دار الفكر، بيروت -لبنان، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٦٨. القاموس المحيط، للفيروز آبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط(٨)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٦٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، «٢» جزئين، المكتبة العلمية - بيروت، (د.ت).
٧٠. الذخيرة، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، تحقيق: محمد حجي وآخرون، «١٤» أجزاء، ط(١)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٤م.
٧١. الفروق «أنوار البروق في أنواع الفروق»، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، «٤» أجزاء، عالم الكتب، (د.ت).
٧٢. شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط(١)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٧٣. السياسة الشرعية، للقرضاوي: يوسف القرضاوي، ط(١)، مكتبة وهبة، مصر، ١٤١٩هـ -١٩٨٩م.
٧٤. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للقرطبي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، تحقيق: علي محمد البجاوي، «٤» أجزاء، ط(١)، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٧٥. تفسير الماوردي «النكت والعيون»، للماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، «٦» أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د.ت).

٧٦. الأحكام السلطانية، للماوردي: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٧٧. موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر - القاهرة - ، (د. ت).

٧٨. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، للمقدسي: ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، «١٣» جزء، ط(٣)، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٧٩. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، للمقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، «٤» أجزاء، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.

٨٠. التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، ط(١)، عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت - القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٨١. درر الحكام شرح غرر الأحكام، للمولى خسرو: محمد بن فرامرز بن علي، «٢» جزئين، دار إحياء الكتب العربية، (د. ت).

٨٢. السنن الصغرى للنسائي «المجتبى من السنن»، للنسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، «٩» أجزاء، ط(٢)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨٣. السياسة الشرعية مفهومها مصادرها مجالاتها، إبراهيم عبد الرحيم، ط١، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر - القاهرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٨٤. سلطة ولي الأمر في الفتوى، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، إبراهيم محمد بن حسن السهلي، كلية الشريعة والدراسات القانونية، جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م.

٨٥. دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، إسحاق بن عبد الله السعدي، «٢» جزئين، ط(١)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٨٦. المرأة في عصر الديمقراطية، إسماعيل مظهر، ط(١)، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، (د.ت).
٨٧. غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط(٢)، ١٤٠١هـ.
٨٨. الأخلاق والسياسة: إمام عبد الفتاح إمام، ط(١)، دار الكتب المصرية، ٢٠٠١م.
٨٩. الخلافة: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن القلموني الحسيني، الزهراء للإعلام العربي، مصر-القاهرة-، (د.ت).
٩٠. الخلافة والملك: أبو الأعلى المودودي، ترجمة: احمد إدريس، ط(١)، دار القلم، شارع السور-الكويت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٩١. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبو البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).
٩٢. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، «١١» جزء، ط(١)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٩٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، تحقيق: إحسان عباس، «٧» أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.
٩٤. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، «٣» أجزاء، ط(١)، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٨٧م.
٩٥. طبقات المفسرين، للداوودي: محمد بن علي بن احمد شمس الدين الداوودي المالكي، «٢» أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

٩٦. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للعسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محل دائرة المعارف العثمانية، «٦» أجزاء، ط(٢)، حيدر أباد-الهند-، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
٩٧. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، «١٣» جزء، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
٩٨. سنن أبي داود، لأبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، «٧» أجزاء، ط(١)، دار الرسالة العالمية، بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٩٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني:، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الغيتابي الحنفي، «٢٥» جزء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
١٠٠. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة، تحقي: أحمد بن محمد السراج وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، «٦» أجزاء، ط(١)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
١٠١. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، الهجراني الحضرمي الشافعي، «٦» أجزاء، ط(١)، دار المنهاج، جدة - المملكة العربية السعودية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
١٠٢. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، أبو محمد صالح بن محمد بن حسن آل عمير، أعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، ط(١)، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
١٠٣. معرفة الصحابة، لأبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، «٧» أجزاء، ط(١)، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٠٤. الخراج، لأبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ت).
١٠٥. طبقات الحنابلة، لأبي يعلي: أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، «٢» جزئين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
١٠٦. منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، أحمد إبراهيم حسن الحسنات، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية - عمان، كلية الشريعة، ٢٠٠٢م.
١٠٧. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، (د.ت).
١٠٨. نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، «٣٣» جزء، ط(١)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
١٠٩. لسان الحكام في معرفة الأحكام، أحمد بن محمد بن محمد أبو الوليد، لسان الدين ابن الشحنة الثقفي الحلبي، ط(٢)، البابي الحلبي - القاهرة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
١١٠. فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ١٩٨٨م.
١١١. معجم متن اللغة «موسوعة لغوية حديثة»، أحمد رضا، «٥» أجزاء، دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٦٠م.
١١٢. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، «٤» أجزاء، ط(١)، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١١٣. الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، للسبكي: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، ط(١)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١هـ.

١١٤. مدى مشروعية إلزام الحاكم الرعية بالعبادات في السياسة الشرعية، أسيل إسماعيل جودت أشهب، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: جمال أحمد زيد الكيلاني، الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين ٢٠١٦م.
١١٥. المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، أعضاء ملتقى أهل الحديث، (د.ت).
١١٦. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد خير، ط(١)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
١١٧. الوجيز في شرح قانون العمل، بشير هدفي، ط(٢)، دار الريحانة، الجزائر، ٢٠٠٣م.
١١٨. طبقات النسابين، بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى، ط(١)، دار الرشد، الرياض، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١١٩. الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، بلقاسم بن ذاك بن محمد الزبيدي، ط(١)، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
١٢٠. التذكرة الحمدونية، بن حمدون: محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، أبو المعالي، بهاء الدين البغدادي، «١٠» أجزاء، ط(١)، دار صادر، بيروت، ١٤١٧هـ.
١٢١. مقاصد الشريعة الإسلامية، بن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، «٣» أجزاء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
١٢٢. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد بن أحمد الحسن المكي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، «٧» أجزاء، ط(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
١٢٣. الإسلام والدستور، توفيق بن عبد العزيز السديري، ط(١)، وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ.
١٢٤. موسوعة الإدارة العربية الإسلامية، جامعة الدول العربية، «٧»، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة-مصر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٢٥. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جمال أحمد السيد جاد المراكبي، إشراق: محمد مرغني خيرى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
١٢٦. السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، ط(١)، دار الفرقان، عمان، ٢٠٠٤م.
١٢٧. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، «٢٠» جزء، ط(٤)، دار الساقى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
١٢٨. لماذا يكذب القادة، جون جي ميرشيمر، ترجمة: غانم النجار، عالم المعرفة، الكويت، ١٤٣٨هـ-٢٠١٦م.
١٢٩. جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في خدمة الدعوة الإسلامية، حسين الدليمي، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر الشريف- مصر.
١٣٠. القانون الدستوري، حسين عثمان، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية - مصر، (د.ت).
١٣١. الحسبة وحرية التعبير، حلمي النمنم، ط(١)، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠١٢م.
١٣٢. ديوان المظالم، حمدي عبد المنعم، ط(١)، دار الشروق، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٣٣. العراق الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، حنا بطاطو، ترجمة: عفيف الرزاز، «٢» جزئين، ط(١)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ١٩٩٥م.
١٣٤. مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي «دراسة نقدية»، خالد بن حامد الحازمي، ط(٣٦)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
١٣٥. واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، سمير محمد جمعة العواودة، جامعة القدس، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

١٣٦. فقه السنة، سيد سابق، ط(٣)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
١٣٧. هذا الدين، سيد قطب، ط(١٤)، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢١هـ - ١٠٠١م.
١٣٨. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، «٨» أجزاء، طبعة أخيرة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
١٣٩. نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، صالح بن عبد الله بن حميد وعدد من المختصين، «١٢» جزء، ط(٤)، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
١٤٠. أثر المتغيرات المستمرة على الفتوى، صفاء خضر إسماعيل عياد، رسالة ماجستير، إشراف: مازن إسماعيل هنية، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية-غزة.
١٤١. فوات الوفيات، صلاح الدين، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر، تحقيق: إحسان عباس، «٤» أجزاء، ط(١)، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.
١٤٢. معالم القربة في طلب الحسبة، لضياء الدين: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، دار الفنون، كميردج، (د. ت).
١٤٣. نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، «٢» جزئين، ط(١)، دار النفائس، (د. ت).
١٤٤. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد بن محمد السفياني، ط(١)، مكتبة المنارة، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٤٥. تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب، عبد الرحمن بن عبد الكريم الحنفي المدني الشهير بالأنصاري، تحقيق: محمد العرويسي المطوي، ط(١)، مكتبة العتيقة، تونس، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

١٤٦. السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، «٢» جزء، شبكة الألوكة، ١٤١٥هـ.
١٤٧. المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال أحمد عطوة، ط(١)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٤٨. جهود عبد الكريم زيدان في خدمة الثقافة الإسلامية، عبد العزيز بن محمد السهمي، رسالة ماجستير، إشراف: خميس عاشور، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية.
١٤٩. السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح عمرو، ط(١)، دار النفائس، الأردن، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
١٥٠. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٥١. الإسلام وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة، ط(٥)، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
١٥٢. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، «٥» أجزاء، ط(١)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١٥٣. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ط(١٦)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
١٥٤. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، «١١» جزء، ط(١)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
١٥٥. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط(١)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
١٥٦. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، ط(١)، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٥٧. أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ط(١)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
١٥٨. مجموعة بحوث فقهية معاصرة، عبد الكريم زيدان، ط(١)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
١٥٩. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ط(٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
١٦٠. نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، عبد الكريم زيدان، ط(١)، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٦١. المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، عبد الله بن عفيفي الباجوري، «٣» أجزاء، ط(٢)، مكتبة الثقافة، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م.
١٦٢. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط(٢)، دار طيبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٠٨هـ.
١٦٣. الفقه الميسر، عبد الله بن محمد الطيار وآخرون، «١٣» جزء، ط(٢،١)، مدار الوطن للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
١٦٤. نوازل الزكاة «دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة»، عبد الله بن منصور الغفيلي، ط(١)، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
١٦٥. تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزى، ط(١)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٦٦. المرأة والولاية في ضوء الشريعة الإسلامية، عبد الملك بن حسين، ط(١)، مكتبة خالد ابن الوليد، اليمن - صنعاء -، (د.ت).

١٦٧. السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية الخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف، ط(٢)، دار القلم، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٦٨. قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير «دراسة تأصيلية تطبيقية»، عبيد بنت عبد الله النعيم، ط(١)، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
١٦٩. التنمية الإنسانية المستدامة «دراسة في المنظور الإسلامي»، عفان يوسف، رسالة ماجستير، إشراف: موسى بلعيد، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة فرحات عباس، سطيف.
١٧٠. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدين الحصكفي: محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط(١)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
١٧١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، «٧» أجزاء، ط(٢)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٧٢. نهج البلاغة، علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد عبده، ط(٥)، دار البلاغة، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ.
١٧٣. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي، «١٣» جزء، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، (د. ت).
١٧٤. معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، «٥» أجزاء، ط(٧)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٧٥. المدخل إلى علم القانون، عوض أحمد الزعبي، ط٢، دار وائل، عمان الأردن، ٢٠٠٣م.
١٧٦. أوليات الفاروق السياسية، غالب عبد الكافي القرشي، ط(١)، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٧٧. عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، فتح الدين: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، «٢» جزئين، ط(١)، دار القلم - بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٧٨. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، ط(٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
١٧٩. المحصول، فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط(٣)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.
١٨٠. الساسة الشرعية، فهد سعد الرشدي، طبعة جامعة الكويت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٨١. السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، فؤاد عبد المنعم احمد، ط(١)، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
١٨٢. تاريخ العراق الاجتماعي، قحطان حميد كاظم، التعليم العالي جامعة ديالى، (د.ت).
١٨٣. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، كمال الدين الأنباري: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، ط(٣)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء -الأردن، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٨٤. الحدود الشرعية في الدين الإسلامية، كمال الدين عبد الغني المرسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، ١٩٩٩م.
١٨٥. موجز تاريخ العراق، كمال ديب، ط(١)، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ٢٠١٣م.
١٨٦. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مصطفى الخن وآخرون، «٨» أجزاء، ط(٤)، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٣هـ -١٩٩٢م.
١٨٧. سياسة عمر بن عبد العزيز القضائية وتطبيقها في المملكة العربية السعودية، ماجد بن عبد الله بن محمد الحسن، رسالة ماجستير، إشراف: فؤاد عبد المنعم أحمد، كلية الدراسة العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية-المملكة العربية السعودية.

١٨٨. الموسوعة التاريخية، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، «١١» جزء، موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net.
١٨٩. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ت).
١٩٠. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي، «١٤»، ط(٢)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٥هـ.
١٩١. تهذيب اللغة، للأزهري: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تحقيق: مد عوض مرعب، «٨» أجزاء، ط(١)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م.
١٩٢. الحسبة السياسية والفكرية، محمد بن شاعر الشريف، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة-مصر، ٢٠١١م.
١٩٣. حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان بن عبد العزيز البعلي شمس الدين، ابن الموصل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن - الرياض، (د.ت).
١٩٤. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، «١٠» أجزاء، دار الفكر، (د.ت).
١٩٥. السياسة القضائية لعمر بن الخطاب ﷺ «دراسة فقهية مقارنة»، محمد توفيق سليمان موسى، رسالة ماجستير، إشراف: جمال أحمد زيد الكيلاني، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين.
١٩٦. أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، محمد حسن عبد الغفار، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
١٩٧. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلجعي وحامد صادق قنيبي، ط(٢)، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٩٨. تاريخ التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكور، ط(١)، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ٢٠١٨م.
١٩٩. الفتيا ومناهج الفتوى، محمد سليمان عبد الله الأشقر، ط(١)، مكتبة المنار الإسلامية، شارع المثنى-الكويت، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
٢٠٠. العلمانية والليبرالية والديمقراطية والدولة المدنية في ميزان الإسلام، محمد عبد العزيز أبو النجا وآخرون، قدم له: محمد نعيم محمد هاني الساعي، ط(٣)، (د.ت).
٢٠١. النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، ط(٢)، دار الفرقان، الأردن-عمان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
٢٠٢. تاريخ وفلسفة القانون، محمد عبد الملك محين المحبشي، ط(١)، دار الكتب الجامعي، صنعاء-اليمن، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٢٠٣. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط(١)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٢٠٤. منهج الفتوى في قضايا السياسة الشرعية المعاصرة، محمد محمود محمد حسن الجمال، مؤتمر الفتوى واستشراق المستقبل، كلية الشريعة والدراسات القانونية، جامعة القصيم-المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٣م.
٢٠٥. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، «٢» جزئين، ط(٢)، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٢٠٦. موسوعة أقوال أبي الحسن الدار قطني في رجال الحديث وعلله، محمد مهدي المسلمي وآخرون، ط(١)، عالم الكتب للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م.
٢٠٧. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، «٥» أجزاء، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط(١)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٣٣هـ-٢٠١٣م.

٢٠٨. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، مصطفى الخن وآخرون، «٨» أجزاء، ط(٤)، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٢٠٩. المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ط(٧)، دار الوراق، الرياض-المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩م.
٢١٠. تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، ط(١)، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٣هـ.
٢١١. التشريع والفقه في الإسلام «تاريخاً ومنهجاً»، مناع القطان، مناع بن خليل القطان، ط(٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٢١٢. السياسة الشرعية، مناهج جامعة المدينة العالمية، جامعة المدينة العالمية، المملكة العربية السعودية، (د.ت).
٢١٣. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، «١٣» عدد، «٤٠» مجلد.
٢١٤. المنهج الحركي للسيرة النبوية، منير محمد الغضبان، «٣» أجزاء، ط(٦)، مكتبة المنار، الأردن - الزرقاء، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٢١٥. البعد الأخلاق للفكر السياسي الإسلامي عند الماوردي وابن تيمية، موزة احمد راشد العبار، إشراف: علي عبد المعطي محمد، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
٢١٦. تراجم موجزة للأعلام، موقع وزارة الأوقاف المصرية، (د.ت).
٢١٧. الدين والسياسة ورد الشبهات، يوسف القرضاوي، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، ٢٠٠٧م.
٢١٨. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، «٧» أجزاء، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ت).

ثالثاً: المراجع الإلكترونية:

٢١٩. السيرة الذاتية: عبد الكريم زيدان، «الموقع الرسمي للشيخ عبد الكريم زيدان»،
<http://drzedan.com/content.php?id=٢٤>
٢٢٠. علامة العراق عبد الكريم زيدان حياته وآثاره، حذيفة عبود السامرائي، شبكة الألوكة
<http://www.alukah.net/culture/٠/٦٦٢٥٠/>
٢٢١. سيرة الدكتور عبد الكريم زيدان -رحمه الله-، سامي الجنابي، موقع المجلس العلمي
الألوكة، <http://majles.alukah.net/t١٢٥٥٠٩/>
٢٢٢. ترجمة الدكتور عبد الكريم زيدان، صالح محمد النعيمي، موقع ملتقى أهل الحديث،
<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=١٨١٢٢>
٢٢٣. تأبين الشيخ عبد الكريم زيدان، يوسف القرضاوي، رابطة العلماء السوريين
http://islamsyria.com/site/show_cvs/٤٩٨
٢٢٤. تاريخ العراق الاجتماعي، قحطان حميد كاظم، موقع وزارة التعليم العالي جامعة ديالى
<http://www.basicedu.uodiyala.edu.iq/PageViewer.aspx?id=٢٢٤>
٢٢٥. موقع المؤسسة العراقية للبحوث ودراسة التنمية والتحليل (رافد)
<http://www.irfad.org/ar/%D٨%A٧%D٩%٨٤%D٨%AA%D٨%B٩%D٩%٨٤%D٩%٨٨%D٩%٨٥%D٩%٨١%D٩%٨٨%D٨%A٧%D٩%٨٤%D٨%B٩%D٨%B١%D٨%A٧%D٩%٨٢%D٨%A٨%D٩%٨٨%D٩%٨٦%D٨%A٧%D٩%٨٤%D٩%٨٥%D٨%A٧%D٨%B٦%D٩%٨٨%D٩%٨٨%D٨%A٧%D٩%٨٤%D٨%AD%D٨%A٧%D٨%B٦%D٨%B١/>
٢٢٦. ويكيبيديا الموسوعة الحرة، ترجمة للشيخ عبد العال عطوة،
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D٨%B٩%D٨%A٨%D٨%AF_%D٨%A٧%D٩%٨٤%D٨%B٩%D٨%A٧%D٩%٨٤_%D٨%B٩%D٨%B٧%D٩%٨٨%D٨%A٩
٢٢٧. موقع الدكتور يوسف القرضاوي، <http://www.qaradawi.net>
٢٢٨. منهج د. محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق في القرآن، عبد الرحمن الشهري، موقع ملتقى أهل التفسير، /١٣٥٧١ tafsir.net/vb.
<https://vb.tafsir.net/tafsir١٣٥٧١/>

٥- فهرس الموضوعات

أ	البسمة:
ب	آيات قرآنية:
ج	الإهداء:
د	الشكر والتقدير
هـ	ملخص الرسالة
ز	Thesis summary
١	المقدمة:
٣	أولاً: أهمية الموضوع:
٣	ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:
٤	ثالثاً: أهداف البحث:
٤	رابعاً: منهج البحث:
٥	خامساً: صعوبات البحث:
٦	سادساً: دراسات أولية أو الدراسات السابقة:
٦	أولاً رسائل الماجستير:
٩	ثانياً رسائل الدكتوراه:
١١	ثالثاً: الرسائل المحكمة:
١٢	سابعاً: خطة البحث:
١٥	الفصل الأول
١٥	ترجمة للدكتور عبد الكريم زيدان <small>رحمته الله</small>
١٧	تهنئة:
١٨	البحث الأول
١٨	حياته الشخصية
١٩	المطلب الأول

- ١٩..... اسمه ونسبه ومولده
- ١٩..... الفرع الأول: اسمه ونسبه:
- ١٩..... الفرع الثاني: مولده:
- ٢٠..... المطلب الثاني
- ٢٠..... نشأته وطلبه للعلم
- ٢٠..... الفرع الأول: نشأته:
- ٢٠..... الفرع الثاني: طلبه للعلم:
- ٢٢..... المطلب الثالث
- ٢٢..... مذهبه في العقيدة ومذهبه الفقهي
- ٢٢..... الفرع الأول: مذهبه في العقيدة:
- ٢٣..... الفرع الثاني: مذهبه الفقهي:
- ٢٤..... المطلب الرابع
- ٢٤..... أخلاقه ومكانته العلمية
- ٢٤..... الفرع الأول: أخلاقه:
- ٢٤..... الفرع الثاني: مكانته العلمية:
- ٢٧..... المطلب الخامس
- ٢٧..... آثاره العلمية ووفاته
- ٢٧..... الفرع الأول: آثاره العلمية
- ٣٢..... الفرع الثاني: محنته ووفاته:
- ٣٢..... أولاً: محنته:
- ٣٤..... ثانياً وفاته:
- ٣٥..... المبحث الثاني
- ٣٥..... عصر الدكتور عبد الكريم زيدان^١
- ٣٧..... المطلب الأول
- ٣٧..... الحياة السياسية وتأثيرها في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان^٢
- ٣٧..... الفرع الأول: الحياة السياسية:

- الفرع الثاني: تأثير الحياة السياسية على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان^١: ٣٨.....
- المطلب الثاني..... ٤٢.....
- الحياة الاجتماعية وتأثيرها على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان^٢..... ٤٢.....
- الفرع الأول: الحياة الاجتماعية..... ٤٢.....
- الفرع الثاني: تأثير الحياة الاجتماعية على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان^٣: ٤٤.....
- المطلب الثالث..... ٤٦.....
- الحياة العلمية وتأثيرها على حياة الدكتور عبد الكريم زيدان..... ٤٦.....
- الفرع الأول: الحياة العلمية: ٤٦.....
- الفرع الثاني: تأثير الحياة العلمية في حياة الدكتور عبد الكريم زيدان^٤: ٤٦.....
- الفصل الثاني**..... ٤٨.....
- نبذة عن السياسة الشرعية..... ٤٨.....
- المبحث الأول..... ٥١.....
- في معنى السياسة الشرعية والفرق بينها وبين السياسة الوضعية..... ٥١.....
- المطلب الأول..... ٥٢.....
- معنى السياسة الشرعية وأدلتها..... ٥٢.....
- الفرع الأول: معنى السياسة في اللغة، والرد على من قال إنها ليست عربية: ٥٢.....
- أولاً: معنى السياسة في لغة:..... ٥٢.....
- ثانياً: الرد على من قال إنها غير عربية:..... ٥٣.....
- الفرع الثاني: تعريف السياسة الشرعية في الاصطلاح وعند عبد الكريم زيدان:..... ٥٣.....
- أولاً: تعريف السياسة في الاصطلاح:..... ٥٣.....
- السياسة عند غير الفقهاء من الأقدمين أصحاب اللغة:..... ٥٤.....
- تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء:..... ٥٥.....
- تعريف السياسة في العصر الحديث:..... ٥٧.....
- ثانياً: تعريف السياسة الشرعية عند الدكتور عبد الكريم زيدان^٥..... ٦٠.....
- ثالثاً: تعريف الشريعة «الشرع الذي تنبثق منه السياسة» في اللغة والاصطلاح:..... ٦٢.....

- ٦٣..... تعريف الشريعة الإسلامية عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١؛
- ٦٤..... المطلب الثاني
- ٦٤..... الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية
- ٦٥..... أولاً: من حيث مصدر التلقي؛
- ٦٧..... ثانياً: من حيث الأصول؛
- ٦٧..... ثالثاً: من حيث جهة تقرير تلك السياسات ومجال تقريرها؛
- ٦٨..... رابعاً: من حيث عدالتها وتحقيق المصلحة؛
- ٦٩..... المبحث الثاني
- ٦٩..... علاقة السياسة الشرعية بالعلوم الأخرى
- ٧٠..... المطلب الأول
- ٧٠..... علاقة السياسة بالشريعة الإسلامية
- ٧٢..... المطلب الثاني
- ٧٢..... علاقة السياسة الشرعية بالفقه الإسلامي
- ٧٥..... المطلب الثالث
- ٧٥..... علاقة السياسة بالتنمية الاقتصادية
- ٧٩..... المبحث الثالث
- ٧٩..... اعتبار العمل بالسياسة الشرعية وشروط العمل بها
- ٨٢..... المطلب الأول
- ٨٢..... مراعاة الشريعة أحوال الناس فيما شرعته من أحكام
- ٨٦..... المطلب الثاني
- ٨٦..... المصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستحسان ودورها في السياسة الشرعية
- ٨٦..... الفرع الأول: المصالح المرسلة؛
- ٨٦..... أولاً معنى المصالح المرسلة في اللغة والاصطلاح؛
- ٨٨..... ثانياً: حجية العمل بالمصلحة المرسلة؛
- ٩٠..... الفرع الثاني: سد الذرائع؛
- ٩٠..... أولاً: معنى سد الذرائع في اللغة والاصطلاح؛

- ٩٠..... ثانياً: حجية العمل بسد الذرائع؛
- ٩٣..... الفرع الثالث: العرف ودليل اعتباره؛
- ٩٣..... أولاً معنى العرف في اللغة والاصطلاح؛
- ٩٤..... ثانياً: حجية العمل بالعرف عند الجمهور؛
- ٩٦..... الفرع الرابع: الاستحسان؛
- ٩٦..... أولاً معنى الاستحسان في اللغة والاصطلاح؛
- ٩٧..... ثانياً: حجية العمل بالاستحسان؛
- ٩٩..... المطلب الثالث
- ٩٩..... شروط العمل بالسياسة الشرعية
- ٩٩..... مَهَيِّدٌ؛
- ١٠٠..... الفرع الأول: اتفاقها مع أحكام الشريعة أو معتمدة على أصل من أصولها العامة؛
- ١٠٤..... الفرع الثاني: ألا يخالف الحكم دليلاً من أدلتها التفصيلية؛
- ١٠٦..... الفرع الثالث: أن تكون السياسة الشرعية في حدود الاعتدال؛
- ١٠٩..... **الفصل الثالث**
- ١٠٩..... جهود الدكتور عبد الكريم زيدان في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية
- ١١٤..... المبحث الأول
- ١١٤..... جهوده في الشريعة الإسلامية وقواعدها القانونية
- ١١٥..... المطلب الأول
- ١١٥..... التعريف بالشريعة الإسلامية
- ١١٥..... الفرع الأول: الشريعة في اللغة والاصطلاح؛
- ١١٥..... الفرع الثاني: الإسلام لغةً واصطلاحاً؛
- ١١٦..... تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان^١ للإسلام؛
- ١٢١..... الفرع الثالث: تعريف الشريعة الإسلامية عند عبد الكريم زيدان^٢؛
- ١٢٣..... المطلب الثاني
- ١٢٣..... خصائص الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية

- الفرع الأول خصائص الشريعة الإسلامية: ١٢٣.....
- أولاً: أن الشريعة الإسلامية من عند الله: ١٢٣.....
- ثانياً: الجزاء في الشريعة الإسلامية دنيوي وأخروي: ١٢٧.....
- ثالثاً: عموم الشريعة الإسلامية: ١٢٩.....
- رابعاً: شمول الشريعة^(١): ١٣٣.....
- الفرع الثاني: علاقة خصائص الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية: ١٣٤.....
- المطلب الرابع: ١٤٢.....
- تمييز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد وعلاقتها بالسياسة الشرعية: ١٤٢.....
- القواعد القانونية عند الدكتور عبد الكريم زيدان: ١٤٣.....
- الفرع الأول: تمييز القاعدة القانونية الشرعية عن غيرها من القواعد: ١٤٤.....
- أولاً: التمايز بين القاعدة القانوني الشرعية وبين القاعدة الطبيعية: ١٤٤.....
- ثانياً: القواعد القانونية الشرعية والسنن الإلهية الاجتماعية: ١٤٥.....
- ثالثاً: القواعد القانونية الشرعية والدين: ١٤٥.....
- رابعاً: القواعد القانونية الشرعية والأخلاق: ١٤٦.....
- خامساً: القواعد القانوني الشرعية وقواعد المجاملات: ١٤٨.....
- الفرع الثاني: علاقة القواعد القانونية الشرعية بالسياسة الشرعية: ١٤٩.....
- المبحث الثاني: ١٥٢.....
- التعريف بالقانون الوضعي وبيان خصائص القاعدة القانونية: ١٥٢.....
- المطلب الأول: ١٥٥.....
- تعريف القانون الوضعي وبيان وظيفته: ١٥٥.....
- الفرع الأول: تعريف القانون الوضعي: ١٥٥.....
- القانون الوضعي عند الدكتور عبد الكريم زيدان^(٢): ١٥٦.....
- الفرع الثاني: وظيفة القانون أو غايته: ١٥٧.....
- المطلب الثاني: ١٦٠.....
- خصائص القاعدة القانونية وعلاقتها بالسياسة الشرعية: ١٦٠.....
- الفرع الأول: خصائص القاعدة القانونية: ١٦٠.....

- أولاً: هي قاعدة عامة ومجردة^(٥): ١٦٠.....
- ثانياً: أن القواعد القانونية تحكم الروابط الاجتماعية: ١٦٢.....
- ثالثاً: الجزاء في القاعدة القانونية: ١٦٣.....
- الفرع الثاني: علاقة خصائص القاعدة القانونية الوضعية بالسياسة الشرعية: ١٦٦.....
- المطلب الثالث ١٦٨.....
- تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية والاجتماعية وعلاقته بالسياسة الشرعية ١٦٨..
- الفرع الأول: تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الطبيعية والاجتماعية: ١٦٨.....
- أولاً: القواعد الطبيعية والقواعد القانونية: ١٦٨.....
- ثانياً: القواعد القانونية والقواعد الدينية: ١٦٨.....
- القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية^(٥): ١٦٩.....
- القاعدة القانونية وقواعد المجاملات: ١٧٠.....
- الفرع الثاني: علاقة السياسة الشرعية بهذا التمايز في القاعدة القانونية: ١٧٠.....
- المبحث الثالث ١٧١.....
- فروع الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ومصادرها ١٧١.....
- وعلاقتها بالسياسة الشرعية ١٧١.....
- المطلب الأول ١٧٢.....
- فروع الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة الشرعية ١٧٢.....
- الفرع الأول: فروع القانون العام في الشريعة الإسلامية: ١٧٣.....
- أولاً: القانون الدولي العام الإسلامي: ١٧٣.....
- مصادر القانون الدولي العام الإسلامي ١٧٤.....
- ثانياً: القانون الدستوري الإسلامي: ١٧٦.....
- رئيس الدولة في القانون الدستوري الإسلامي ١٧٦.....
- حقوق الأفراد في القانون الدستوري الإسلامية ١٧٩.....
- ثالثاً: القانون الإداري الإسلامي: ١٨٠.....
- رابعاً: القانون الجنائي الإسلامي: ١٨٢.....
- خامساً: القانون المالي الإسلامي^(٥): ١٨٤.....

- الفرع الثاني: فروع القانون الخاص في الشريعة الإسلامية: ١٨٥.....
- أولاً: القانون المدني «المعاملات المالية»^(١): ١٨٥.....
- ثانياً: القانون التجاري الإسلامي: ١٨٦.....
- ثالثاً: قانون الأحوال الشخصية: ١٨٦.....
- رابعاً: القانون الدولي الخاص الإسلامي: ١٨٦.....
- خامساً: قانون المرافعات المدنية والتجارية: ١٨٧.....
- الفرع الثالث: علاقة السياسة الشرعية بفروع الشريعة الإسلامية: ١٨٨.....
- أولاً: علاقة السياسة الشرعية بفروع القانون العام في الشريعة الإسلامية: ١٨٩.....
- علاقة القانون الدستوري الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩١.....
- علاقة القانون الإداري الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩٣.....
- علاقة القانون الجنائي الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩٤.....
- علاقة القانون المالي الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩٥.....
- ثانياً: علاقة فروع القانون الخاص في الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية: ١٩٧.....
- علاقة القانون المدني «المعاملات المالية» بالسياسة الشرعية^(٢): ١٩٧.....
- علاقة القانون التجاري الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩٨.....
- علاقة قانون الأحوال الشخصية بالسياسة الشرعية: ١٩٨.....
- علاقة القانون الدولي الخاص الإسلامي بالسياسة الشرعية: ١٩٩.....
- علاقة قانون المرافعات المدنية والتجارية بالسياسة الشرعية: ٢٠١.....
- المطلب الثاني ٢٠٣.....
- فروع القانون الوضعي ٢٠٣.....
- الفرع الأول: فروع القانون العام: ٢٠٤.....
- أولاً: القانون الدولي العام: ٢٠٤.....
- ثانياً: القانون الدستوري: ٢٠٤.....
- ثالثاً: القانون الإداري: ٢٠٥.....
- رابعاً: القانون المالي: ٢٠٥.....
- الفرع الثاني: فروع القانون الخاص: ٢٠٦.....

- أولاً: القانون المدني: ٢٠٦.....
- ثانياً: القانون التجاري: ٢٠٦.....
- ثالثاً: قانون المرافعات المدنية والتجارية: ٢٠٧.....
- رابعاً: القانون الدولي الخاص: ٢٠٨.....
- خامساً: قانون العمل: ٢٠٩.....
- المطلب الثالث ٢١٠.....
- مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وعلاقتها بالسياسة الشرعية ٢١٠.....
- الفرع الأول: مصادر الشريعة الإسلامية: ٢١٠.....
- المصدر الأول: الكتاب «القرآن الكريم»: ٢١٢.....
- المصدر الثاني: السنة النبوية المطهرة: ٢١٥.....
- ثالثاً: الإجماع: ٢١٧.....
- أهمية الإجماع في الوقت الحاضر: ٢١٨.....
- خامساً: العرف^(١): ٢١٩.....
- سادساً: الاجتهاد: ٢٢١.....
- الفرع الثاني: مصادر القانون الوضعي: ٢٢٢.....
- الفرع الثالث: علاقة مصادر الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بالسياسة الشرعية: ٢٢٦.....
- أولاً: علاقة مصادر الشريعة الإسلامية بالسياسة الشرعية: ٢٢٦.....
- أولاً علاقة القرآن بالسياسة الشرعية: ٢٢٧.....
- ثانياً: علاقة السنة النبوية كمصدر بالسياسة الشرعية: ٢٢٩.....
- ثالثاً: علاقة الإجماع بالسياسة الشرعية: ٢٣٠.....
- رابعاً: علاقة العرف بالسياسة الشرعية: ٢٣١.....
- ثانياً علاقة مصادر القانون الوضعي بالسياسة الشرعية: ٢٣٢.....
- الفصل الرابع ٢٤٧.....**
- جهود الدكتور عبد الكريم زيدان^(٢) في دراسة أنظمة الإسلام وعلاقتها بالسياسة الشرعية ٢٤٧.....
- المبحث الأول ٢٣٨.....

- ٢٣٨..... جهوده في النظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي ونظام الحسبة وعلاقتهم بالسياسة الشرعية .
- ٢٣٩..... المطلب الأول .
- ٢٣٩..... جهوده في النظام الأخلاقي وعلاقته بالسياسة الشرعية .
- ٢٣٩..... الفرع الأول: التعريف بنظام الأخلاق؛ .
- ٢٤١..... الفرع الثاني: أهمية الأخلاق وخصائصها؛ .
- ٢٤١..... أولاً: أهمية الأخلاق؛ .
- ٢٤٣..... ثانياً: خصائص نظام الأخلاق في الإسلام؛ .
- ٢٥٣..... الفرع الثالث: علاقة نظام الأخلاق بالسياسة الشرعية؛ .
- ٢٦٥..... المطلب الثاني .
- ٢٦٥..... جهوده في النظام الاجتماعي وعلاقته بالسياسة الشرعية .
- ٢٦٦..... الفرع الأول: أساس نظام المجتمع في الإسلام؛ .
- ٢٦٨..... الفرع الثاني: خصائص النظام الاجتماعي الإسلامي؛ .
- ٢٧٦..... الفرع الثالث: علاقة النظام الاجتماعي الإسلامي بالسياسة الشرعية؛ .
- ٢٨١..... المطلب الثالث .
- ٢٨١..... جهوده في نظام الإفتاء وعلاقته بالسياسة الشرعية .
- ٢٨٢..... الفرع الأول: تعريف الإفتاء في اللغة والاصطلاح، وعند عبد الكريم زيدان^١؛ .
- ٢٨٣..... الفرع الثاني: أركان الإفتاء؛ .
- ٢٨٣..... أولاً: المستفتي؛ .
- ٢٨٦..... ثانياً: المفتي؛ .
- ٢٨٨..... ثالثاً: الإفتاء؛ .
- ٢٩٠..... رابعاً: الفتوى؛ .
- ٢٩١..... الفتوى عند الدكتور عبد الكريم زيدان^٢؛ .
- ٢٩٣..... الفرع الثالث: علاقة نظام الإفتاء بالسياسة الشرعية؛ .
- ٢٩٨..... المبحث الثاني .
- ٢٩٨..... جهوده في نظام الحسبة ونظام القضاء وعلاقتها بالسياسة الشرعية .
- ٢٩٩..... المطلب الأول .

- ٢٩٩..... نظام الحسبة وعلاقته بالسياسة الشرعية
- ٣٠٠..... الفرع الأول: التعريف بالحسبة، ومشروعيتها ومكانتها في الإسلام؛
- ٣٠٠..... أولاً التعريف بالحسبة؛
- ٣٠١..... ثانياً: دليل مشروعيتها؛
- ٣٠١..... ثالثاً: مكانتها في الإسلام
- ٣٠٢..... الفرع الثاني: أركان الحسبة؛
- ٣٠٢..... أولاً: المحتسب
- ٣٠٣..... المقصود بولاية المحتسب عند الدكتور عبد الكريم زيدان؛
- ٣٠٤..... ولاية المحتسب وولاية القاضي
- ٣٠٦..... شروط المحتسب
- ٣٠٩..... ثانياً: المحتسب عليه؛
- ٣١٠..... أنواع «أصناف» المحتسب عليهم
- ٣١٢..... ثالثاً: موضوع الحسبة «المحتسب فيه»^(١)؛
- ٣١٤..... رابعاً: الاحتساب
- ٣١٥..... الاحتساب في العصر الحاضر؛
- ٣١٦..... الفرع الثالث: علاقة نظام الحسبة بالسياسة الشرعية؛
- ٣٢١..... المطلب الثاني
- ٣٢١..... نظام القضاء وعلاقته بالسياسة الشرعية
- ٣٢٢..... الفرع الأول: التعريف بنظام القضاء وبيان مشروعيته؛
- ٣٢٢..... أولاً: التعريف بنظام القضاء؛
- ٣٢٤..... تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان للقضاء؛
- ٣٢٥..... ثانياً: مشروعية القضاء؛
- ٣٢٦..... الفرع الثاني: أركان القضاء؛
- ٣٢٧..... الركن الأول: القاضي؛
- ٣٢٩..... الجهة المعنية في تنصيب القاضي؛
- ٣٣٥..... علاقة القاضي بالدولة؛

- ٣٣٨..... الركن الثاني: رفع الدعوى إلى القاضي؛
- ٣٤١..... الركن الثالث: الحكم؛
- ٣٤٤..... الركن الرابع: التحكيم؛
- ٣٤٥..... الركن الخامس: ولاية المظالم أو قضاء المظالم؛
- ٣٤٦..... اختصاصات والي المظالم
- ٣٤٧..... الركن السادس: الحسبة؛
- ٣٤٨..... الفرع الثالث: علاقة نظام القضاء بالسياسة الشرعية؛
- ٣٤٩..... أولاً: من خلال التصاق القضاء بالسياسة الشرعية وملازمته لها؛
- ٣٥١..... ثانياً: من حيث طبيعة نظام القضاء وطريقة عمله؛
- ٣٥٥..... المبحث الثالث
- ٣٥٥..... جهوده في نظام الحكم والنظام الاقتصادي ونظام الجريمة
- ٣٥٦..... المطلب الأول
- ٣٥٦..... نظام الحكم وعلاقته بالسياسة الشرعية
- ٣٥٧..... المقصود بنظام الحكم؛
- ٣٥٩..... الفرع الأول: الخليفة؛
- ٣٥٩..... أولاً: التعريف بالخليفة؛
- ٣٦٢..... ثالثاً: الخليفة عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١
- ٣٦٣..... وجوب نصب الخليفة؛
- ٣٦٧..... طريقة اختيار الخليفة
- ٣٦٧..... أهل العقد والحل
- ٣٦٨..... معرفة أهل العقد الحل في الوقت الحاضر؛
- ٣٦٩..... ولاية العهد؛
- ٣٧٠..... شروط الخليفة؛
- ٣٧٢..... عزل الخليفة؛
- ٣٧٢..... الفرع الثاني: الشورى؛
- ٣٧٣..... أهل الشورى «مجلس الشورى»؛

- ٣٧٤..... الخفاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى؛
- ٣٧٧..... حدود حرية الرأي في تصرفات الخليفة
- ٣٧٧..... الشورى عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١ في الوقت الحاضر
- ٣٧٨..... الفرع الثالث: الخضوع لسلطان الإسلام؛
- ٣٧٨..... الدولة الإسلامية دولة قانونية
- ٣٧٩..... الفرع الرابع: مقاصد الحكم في الإسلام؛
- ٣٨٠..... المقصد الأول: حراسة الدين
- ٣٨٠..... المقصد الثاني: سياسة الدنيا به
- ٣٨٢..... الفرع الخامس: علاقة نظام الحكم بالسياسة الشرعية؛
- ٣٨٦..... المطلب الثاني
- ٣٨٦..... النظام الاقتصادي وعلاقته بالسياسة الشرعية
- ٣٨٦..... الفرع الأول: الأساس الفكري للنظام الاقتصادي، وخصائصه؛
- ٣٨٦..... أولاً: الأساس الفكري للنظام الاقتصادي؛
- ٣٨٧..... ثانياً: خصائص النظام
- ٣٨٨..... الفرع الثاني: المبادئ العامة في النظام الاقتصادي؛
- ٣٨٨..... أولاً: حرية العمل
- ٣٩٠..... الفرع الثالث: بيت المال «موارده ومصارفه»^(١)؛
- ٣٩٣..... الفرع الثالث: علاقة النظام الاقتصادي بالسياسة الشرعية؛
- ٣٩٨..... المطلب الثالث
- ٣٩٨..... نظام الجريمة والجهاد وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٣٩٩..... الفرع الأول: نظام الجهاد؛
- ٣٩٩..... أولاً: تعريف الجهاد، ومفهومه عند الدكتور عبد الكريم زيدان؛
- ٤٠٠..... الجهاد عند الدكتور عبد الكريم زيدان
- ٤٠٣..... ثانياً: علاقة نظام الجهاد بالسياسة الشرعية؛
- ٤٠٤..... الفرع الثاني: نظام الجريمة والعقوبة؛
- ٤٠٤..... أولاً: نظام الجريمة؛

- ٤٠٥..... ثانياً: نظام العقوبة؛
- ٤١١..... الفرع الثالث: العلاقة بين نظامي «الجريمة والعقوبة» بالسياسة الشرعية؛
- ٤١٩..... **الفصل الخامس**
- ٤١٩..... جهود الدكتور عبد الكريم زيدان^٣ في بعض القضايا المعاصرة وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤١٧..... المبحث الأول
- ٤١٧..... جهوده في قضايا المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤٢٢..... المرأة في العصر الحاضر؛
- ٤٢٤..... المطلب الأول
- ٤٢٤..... قضية الاختلاط وعلاقته بالسياسة الشرعية
- ٤٢٤..... الفرع الأول: قضية الاختلاط؛
- ٤٢٤..... أولاً: معنى الاختلاط؛
- ٤٢٧..... الفرع الثاني: مسائل تتعلق بالاختلاط في حالات الضرورة؛
- ٤٢٧..... أولاً: ارتداء الجلباب؛
- ٤٢٨..... ثانياً: التبرج؛
- ٤٢٩..... الفرع الثالث: علاقة قضية الاختلاط بالسياسة الشرعية؛
- ٤٣٤..... المطلب الثالث
- ٤٣٤..... حقوق المرأة وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤٣٦..... الفرع الأول: في الأحوال الشخصية «زواج الصغار»؛
- ٤٣٧..... زواج الصغار «من الإناث»؛
- ٤٣٩..... الفرع الثاني: علاقة زواج الصغار بالسياسة الشرعية؛
- ٤٤١..... الفرع الثالث: في الأحوال الاجتماعية «حق العمل»؛
- ٤٤٦..... الفرع الرابع: علاقة حق عمل المرأة بالسياسة الشرعية؛
- ٤٤٩..... الفرع الخامس: الحقوق السياسية؛
- ٤٥٠..... تعريف عبد الكريم زيدان للحقوق السياسية
- ٤٥١..... حق المرأة في تولي الوظائف العامة؛

- ٤٥٢..... ثانياً: حق الترشيح لرئاسة الدولة؛
- ٤٥٢..... مشاركة المرأة في انتخاب الخليفة؛
- ٤٥٥..... الفرع السادس: علاقة الحقوق السياسية للمرأة بالسياسة الشرعية؛
- ٤٥٥..... أولاً: علاقة حق توظيف المرأة بالسياسة الشرعية؛
- ٤٥٦..... ثانياً: علاقة حق الترشح والانتخاب بالسياسة الشرعية؛
- ٤٥٨..... المبحث الثاني
- قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام وقضية الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤٥٨.....
- ٤٥٩..... المطلب الأول
- ٤٥٩..... قضية المستأمنين والذميين وحقهم السياسي في الإسلام
- ٤٥٩..... وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤٥٩..... الفرع الأول: حق المستأمن السياسي؛
- ٤٦٠..... أولاً: تولي الوظائف العامة؛
- ٤٦٠..... ثانياً: حق الانتخاب والترشيح؛
- ٤٦١..... أولاً: حق التوظيف؛
- ٤٦٢..... ثانياً: حق الانتخاب والترشيح؛
- ٤٦٣..... الفرع الثالث: علاقة حق المستأمنين والذميين السياسي بالسياسة لاشريعة؛
- ٤٦٣..... أولاً: علاقة حق المستأمن السياسي بالسياسة الشرعية؛
- ٤٦٤..... ثانياً: علاقة حق الذمي السياسي بالسياسة الشرعية؛
- ٤٦٨..... المطلب الثاني
- ٤٦٨..... قضية الإضراب وعلاقتها بالسياسة الشرعية
- ٤٦٨..... الفرع الأول: التعريف بالإضراب؛
- ٤٧٠..... تعريف عبد الكريم زيدان^١ للإضراب؛
- ٤٧٠..... الفرع الثاني الإضراب بنوعية عند عبد الكريم زيدان^٢؛
- ٤٧٠..... أولاً: الإضراب الفردي؛
- ٤٧٢..... ثانياً: الإضراب الجماعي عن العمل عند الدكتور عبد الكريم زيدان؛

- الفرع الثالث: علاقة قضية الإضراب بالسياسة الشرعية: ٤٧٤.....
- المطلب الثالث ٤٧٨.....
- الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات وعلاقتها بالسياسة الشرعية ٤٧٨.....
- الفرع الأول: التعريف بالديمقراطية ونشأتها: ٤٧٨.....
- أولاً: التعريف بالديمقراطية: ٤٧٨.....
- ثانياً: نشأة الديمقراطية: ٤٧٩.....
- الفرع الثاني: حكم الإسلام في الديمقراطية: ٤٨٢.....
- أولاً: الأساس الفكري للديمقراطية: ٤٨٢.....
- ثانياً: الديمقراطية من حيث نواحيها: ٤٨٣.....
- ثالثاً: من جهة الأحزاب ٤٨٣.....
- الفرع الثالث: مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية: ٤٨٤.....
- أولاً: مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية داخل الدولة الإسلامية ٤٨٤.....
- ثانياً: مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية في دولة غير إسلامية ٤٨٤.....
- الفرع الرابع: علاقة الديمقراطية والانتخاب بالسياسة الشرعية: ٤٨٥.....
- أولاً: علاقة الديمقراطية بالسياسة الشرعية: ٤٨٥.....
- ثانياً: علاقة الانتخابات بالسياسة الشرعية: ٤٨٧.....
- المبحث الثالث ٤٨٩.....
- التجديد في الفكر الإسلامي عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١ وعلاقته بالسياسة الشرعية ٤٨٩.....
- المطلب الأول ٤٩٠.....
- مفهوم التجديد في الإسلام وتأصيله ٤٩٠.....
- الفرع الأول مفهوم التجديد: ٤٩٠.....
- مفهوم التجديد عند الدكتور عبد الكريم زيدان^٢: ٤٩٢.....
- الفرع الثاني: التأصيل الشرعي للتجديد: ٤٩٢.....
- الأدلة على مشروعية التجديد: ٤٩٣.....
- المطلب الثاني ٤٩٥.....
- ضوابط التجديد وشواهد عند عبد الكريم زيدان^٣ ٤٩٥.....

- ٤٩٥..... الفرع الأول: ضوابط التجديد؛
- ٤٩٦..... أولاً: ضوابط التجديد المتعلقة بالقرآن الكريم
- ٤٩٦..... ثانياً: ضوابط التجديد المتعلقة بالسنة النبوية
- ٤٩٦..... ثالثاً: ضوابط التجديد المتعلقة بالإجماع
- ٤٩٨..... رابعاً: الضوابط المتعلقة بالمصادر الأخرى للأحكام
- ٤٩٨..... الفرع الثاني: بعض صور التجديد عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١؛
- ٤٩٨..... أولاً: التجديد في مجال الاحتساب عند الدكتور عبد الكريم زيدان^١؛
- ٤٩٩..... ثانياً: أهل الحل والعقد في الوقت الحاضر؛
- ٥٠٠..... ثالثاً: تنظيم الشورى في الوقت الحاضر؛
- ٥٠١..... رابعاً: في مسألة توظيف المرأة وعملها خارج البيت؛
- ٥٠٢..... المطلب الثالث
- ٥٠٢..... علاقة التجديد بالسياسة الشرعية
- ٥٠٤..... **الخاتمة**
- ٥٠٥..... أولاً: أهم النتائج؛
- ٥١٢..... ثانياً التوصيات؛
- ٥١٣..... قائمة الفهارس
- ٥١٤..... ١- فهرس الآيات
- ٥٢٢..... ٢- فهرس الأحاديث
- ٥٢٤..... ٤- فهرس الأعلام
- ٥٢٦..... ٥- فهرس المصادر والمراجع
- ٥٢٦..... أولاً: القرآن الكريم.
- ٥٢٦..... ثانياً: الكتب؛
- ٥٤٩..... ثالثاً: المراجع الإلكترونية؛
- ٥٥٠..... ٥- فهرس الموضوعات

