الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير تخصص: العلوم الإسلامية ومناهج البحث

موسومة بـ:

منهج الاستدلال بقاعدة دفع الضرر

-نظام الحكم أنموذجا-

إعداد الطالبة:
باسعيد كلثوم

إشراف الدكتور:
ماحي قندوز

لجنة المناقشة:

د/ بومدين بلخثير	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	رئيسا
د/ ماحي قندوز	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مشرفا مقررا
د/ خليفي الشيخ	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د/ بولخراص كريمة	أستاذة محاضرة "ب"	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 1436 . 1437هـ / 2015 . 2016م

إهداء

لله ورسوله أهدي ثمرة جهدي المتواضع أبتغي به القبول الحسن . .

إلى من أكرمني بها أمّاً، وشرّفني بها سنداً، وأعزني بها رحماً، وقوّاني بها عضداً، وشدّني بها أزراً . . .

إلى من اختاره الله عز وجل للقائه وقد شرّفني به نسباً، وجعلني سليلة من جاهد لحمي الوطن . . .

إلى ذات القلب السليم والمنبع الكريم، الملازمة لي بالدعاء والنصح والتوجيه في الشدة والرخاء أختي وأستاذتي شريفة . . .

إلى من اختارهم الله لي يداً أمينة وعوناً معينا من خارج الديار شدّ الله بهم أزري، وقوّى بهم عزيمتي هِمّةً وإرشاداً وتوجيها . . .

إلى كل من سار على نهج الحق من ذي سلطان عادل رفعه الله درجات، وبين الرعية مكانا علياً، ليبلوه فيما آتاه ليدفع عن رعيته ضراً متوقعا، وحين وقوعه، وبعد وقوعه.

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير إلى كل جديرين به ممن كان لهم الفضل بعد الله عز وجل في العمل على سير هذا المشروع العلمي سواء تدريسا أو إدارة وتوجيها، كما أتوجه بالشكر والامتنان إلى أستاذي المشرف على هذا البحث، حيث تكرَم بالإشراف عليه باسطا مكتبته وتوجيهاته ونصائحه وغيرها من التسهيلات. كما لا أنسى من جنود الخفاء أستاذتي الدكتورة كريمة بولخراص التي كانت مشجعة لي خلال هذا العمل توجيها ومناقشة ونقدا.

وقد لا يوفي شكر اللسان كما لا فوصله بالتضرع إلى الله العلي الكريم أن يوفيهم الجزاء الأعظم وتجمع لهم بين خيري الدنيا والآخرة.

بسم الله النافع الضار، الحاكم الحَكَم، الذي له الكمال المطلق، فاصل الحق عن الباطل بحكمه وشريعته، والقائل في محكم تنزيله:﴿ ..إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[يوسف:40] والحمد لله الذي خلق العباد، وفضل بعضهم على بعض، فجعل منهم الأنبياء والملوك فقال:﴿ .. فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمًا ﴾[النساء:45].

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والأصفياء، المرسل رحمة للبشرية جمعاء، المُبايَع على السمع والطاعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى النصرة، حامل همّ أمته قبل الحياة وبعد الممات، رأفة بهم فدعا: (**اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ، فَارْفُقْ بِهِ**)[1] وعلى آله وصحابته ومن اتبعهم واستدل بمنهجهم وسار عليه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن البارئ عز وجل أقام هذا الشرع على أسس وقواعد متينة دون منازع، راعى من خلالها مصالح العباد في الدارين، حيث اتسمت تشريعاته بما يحقق قصد جلب الصلاح ودرء المفاسد، وهو مقصدٌ لا يغيب عمن نظر بإمعان أو دون إمعان، غير أن استقراء أحكام الشريعة لتأكيد هذا المبدأ مطلوب من باب العلم والعمل.

ومع أن هذا المقصد أصبح حقيقة مقررة كأصل شرعي كلي أصَّل له العلماء قواعد عامة تخدم كيفية توظيفه، إلا أن الخلاف قد يقع في تحديد الضار من النافع، والصالح من الفاسد في الكثير من الجزئيات؛ وذلك لأن الشارع الحكيم قد أرسى القواعد الكلية التي تحكم هذا الضابط دون التفصيل في جميع الجزئيات وهو الأمر الذي أدى إلى الاختلاف في كثير منها خاصة فيما

[1]- رواه مسلم ومسلم، أبو الحسين بن الحجاج عن عائشة رضي الله عنها - الجامع الصحيح- ت:محمد فؤاد عبد الباقي- بيروت-لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1412هـ -1991م - كتاب الجهاد (33)- باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية (5)- حديث (1828).

يتعلق بالنوازل والمستجدات المعاصرة، والتي تظهر تباعا وتمس الفرد والمجتمع، ذلك لأن الأضرار والمنافع قد تختلف باختلاف المكان والزمان، فما اعتبر مصلحة في زمن معين قد لا يعتبر في زمن آخر. كما أن الوسائل في دفع الضرر قد تتغير أيضا حسب التطورات الزمنية وقد تنتج هي بدورها آثارا قد توضع في ميزان الترجيح بين المفاسد والمصالح، وقد يحدد الواقع مدى عظم آثارها أو صغرها بل حتى عدم مشروعيتها بالمقارنة مع ما أريد دفعه من المضار.

خاصة إذا تعلق الأمر بدفع مضار جماعية قد تؤثر على الأمة بأسرها في ظل مؤامرات وتحديات تحيط بها في مختلف الجوانب: التربوية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية والتي باتت واضحة الهدف في نشر المفاسد وتفكيك المجتمع، حيث التبست في ظلها كثير من القضايا، وساد بعضها الغموض مما أدى إلى الصعوبة في مواجهتها وإيجاد المخرج السليم والشرعي لها. وهو ما يستوجب تظافر جهود العلماء والحكام للوصول إلى استنباط أحكام تصلح لدفع المضار التي يمكن أن تهدد أمن واستقرار أمة بأسرها؛ إعمالا لقواعد دفع الضرر التي أصلها العلماء وبينوا أهمية إعمالها.

والبحث في بعض هذه المسائل المرتبطة بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم في مجال السياسة الشرعية، والذي حاول البحث حصره في نظام الحكم – الذي يعدُّ هو نفسه مباحث علم السياسة الشرعية – حيث ركزت على معظمها حصرا لجزئيات البحث في علاقة الحاكم كرئيس للدولة مع الطرف المحكوم وهم الرعية ، والحقوق والواجبات التي لا بد من توافرها فيهما على السواء، فيتبين من خلالها حدود سلطة الحاكم وصلاحياته اتجاه أفراد المجتمع الذي يحكمه، محاولة وضع ذلك في إطار هذا البحث وهدفه، وهو علاقته بقاعدة دفع الضرر، فذكرت هذه المباحث في جانبها التنظيري، ثم خصصت مباحث أخرى للجانب التطبيقي لها، مع محاولة الجمع بينهما بتوظيف قاعدة دفع الضرر على مسائل أعملت فيها هذه القاعدة.

ولعل ضرورة البحث في هذا الموضوع تظهر، لا من حيث عدم وضوح منهج العمل بقاعدة دفع الضرر من الناحية النظرية، ولاسيما إذا اجتمعت الأضرار، وإنما تكمن الضرورة في:

1. جمع ما تناثر من جزئيات وتطبيقات في مجال السياسة الشرعية ، فالقراءة حول قاعدة دفع الضرر كشفت مدى اقتصار أبحاثها سواء الأكاديمية و غيرها – في حدود اطلاعي – وإلى حد كبير على أمثلة ونماذج في الجانب التطبيقي تشمل مختلف المسائل من بيوع وأكرية وجوار وارتفاق، أو في مجال الأسرة و الحيوان أو البيئة، في حين تجدها قد خلت من أمثلة ونماذج في جانب السياسة الشرعية كدراسة مستقلة ومفصلة، أو حتى كأمثلة مختصرة.
2. تحديد الأضرار في مختلف الأمثلة وما تؤول إليه من أجل الوقوف على الموهوم منها من الحقيقي، والأعظم من الأخف، وغير ذلك.
3. محاولة النظر إلى هذه المسائل ومناقشتها حسب المستجدات الواقعية لا بالاقتصار على الظروف والواقع التاريخي فحسب، وذلك بسبب اختلاف التحديات والوقائع، واختلاف الملابسات ووسائل مواجهتها، فلا يجوز إطلاق الأحكام بالعموم على قضايا قد اعتراها ما اعتراها من تحديات في داخل المجتمع المسلم أو من خارجه، فأخرجته عن حقيقته وملابساته في الأمس أو في القديم، مما يستوجب إعادة النظر في تلك المسائل ودراسة أضرارها وما تؤول إليه.

أهمية الموضوع:

ومن هنا تظهر أهمية هذا العمل، حيث يجمع بين الجانب النظري في نظام الحكم، ولايخفى أن هذا الأخير لا يعدو أن يكون جمعا للمعلومات فلا يكون ذا فائدة ترجى إذا اكتفينا به فقط، حيث سيكون مبتورا ما لم يُنَزَّلْ على جوانبه التطبيقية في الواقع حتى يكون للبحث قيمة تُجنى. ومن ثـــــمَّ:

1. فإن قضايا السياسة الشرعية تشمل قضايا مصيرية في الأمة لا بد من التصدي لها بالبحث وإيجاد الحلول الممكنة لها.

2. كما أن الحاجة أصبحت ملحة للسير وفق منهج شرعي معين يُحدَّد بكل موضوعية وعلمية بعيدا عن التعصب الفكري أو المذهبي المبني على الهوى، وهو منهجٌ يضمن بنسبة معينة الاختيار الصحيح لما يعد بحق مصالحاً، ودفع ما يعد بحق مضارا.
3. وقد يُضبط تحت هذا المنهج حل مشاكل ومستجدات معاصرة في مختلف الجوانب، لكن قد يكون من باب أولى أن توجه هذه الدراسات إلى مجال السياسة الشرعية وما يتعلق بالراعي والرعية؛ لما لهذا المجال من أثر فيما يواجه الأمة من أمور تفرض عليها من مجتمعات أخرى.
4. ضرورة تضييق دائرة الاختلاف المؤدي إلى التفرقة بين أفراد المجتمع المسلم وتوحيد كلمة المسلمين، ولا سيما علمائهم الذين يعدون في كل عصر قدوة تحرك الرعية والراعي في خط متوازٍ يضمن الاستقرار ويحقّق المصالح ودفع المضار، وقد رأينا في الواقع غير البعيد كيف أن فئة ممن يعدون من العلماء قد وظفوا قاعدة دفع الضرر لإصدار أحكام أو تبريرها أدت إلى سفك الكثير من دماء المسلمين، وهل هناك ضرر أعظم من توظيف قواعد الشرع في إخراج الناس من ملة الإسلام والحكم بقتلهم ؟.

إشكالية البحث:

إن القراءة في السياسة الشرعية ومباحثها يضع أمام القارئ عدة إشكالات تدفعه للبحث عن حلول لها، أو على الأقل فهمها في إطارها الصحيح و بكل وضوح، وخاصة إذا اقترنت بالبحث في علاقتها بقاعدة دفع الضرر، وكيف أن هذه القاعدة كانت حاضرة من حيث توظيفها، وكيف أنه بالإمكان توظيفها هي ذاتها في الاستدلال على حكمين متناقضين، وذاك في حد ذاته يعد إشكالا، ومن ثمَّ حاول البحث الإجابة عن الإشكالات الآتية:

1. كيفية تصرف من تولى مصالح المسلمين إذا جرت على يديه أدنى مفسدة؟ هل يُقْدِم عليها أم يُولِّي؟ وإذا أقدم عليها فما هو المنهج الذي يمكن أن يسير عليه ليضمن الاختيار

السليم ويحقق دفع الضرر؟ وبالمقابل كيف يكون تصرف الرعية أو أهل الحل والعقد في حالة أمر الحاكم بمفسدة أو مفاسد، وخاصة إذا كانت المواجهة أو السكوت عنها تؤول إلى مفاسد أيضا ؟

2. وما هي الضوابط التي تحكم تطبيق قاعدة دفع الضرر على مستوى السياسة الشرعية؟
3. وهل هناك ضوابط تحدد الضرر وتصلح أن تخضع لها القضايا والمستجدات والنوازل المعاصرة؟ وما هو المنهج الذي اعتمده العلماء في تطبيق هذه القاعدة؟ وهل هناك فرق بين منهج الاستدلال بها من الناحية النظرية وما يقابلها من الناحية التطبيقية والواقعية ؟
4. إذا كان الحاكم وهو فرد من الأمة له حقوق غيرية اتجاهها فما الذي يميزه ويجعل التعامل اتجاهه فيه من الاحتراز ما فيه خوف الضرر الذي قد يصدر منه كنتيجة مضادة، وإذا كانت الرعية مطالبة بالصبر مثلا على ما يصدر منه من تعسف؛ فما مدى حدود هذا الصبر ومآله، وما هي مآلات عدمه أيضا ؟ وهل يخضع لقاعدة دفع الضرر؟

هذه بعض الإشكالات التي حاول البحث إيجاد مخرج لها، وقد تكون هناك إشكالات أخرى سيكشف عنها البحث في الجانب التطبيقي إن شاء الله تعالى.

الدراسات السابقة

ومن باب الأمانة العلمية فإن النظر في عنوان البحث جملة والموسوم بـ "منهج الاستدلال بقاعدة دفع الضرر – تطبيقات على نظام لحكم " فإنه لم يُصلني البحث حتى وقت تسليم هذه المذكرة إلى عنوان مشابه و قريب منه، ولكن مفردات العنوان نجدها مبثوثة في مجموعة من الدراسات، وعلى سبيل المثال:

- قاعدة دفع الضرر ، فقد تحدث عنها العلماء قديما وحديثا وتطبيقاتها الفقهية موجودة ومتناثرة في أبواب الفقه وفي كتب القواعد الفقهية، وتناولها الباحثون بالإفراد، ككتاب " قاعدة لا ضرر ولا ضرار مقاصدها وتطبيقاتها قديما وحديثا" للدكتور عبد الله الهلالي،

وأصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه، طبعته دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بالإمارات سنة 2005م، ومع أن الكتاب قد تجلَّت فيه هذه القاعدة العظيمة والمهمة، فتناول تطبيقاتها قديما وحديثا، إلا أن لجوانب المذكورة على سعتها من : عبادات ومعاملات، ونظام أسرة في الإسلام، وحدود وجنايات وغيرها لم يتناول فيها جانبا من جوانب السياسة الشرعية أو نظام الحكم، وهذا الكلام يكاد ينطبق على مؤلفات أخرى مثل:

- الدراسة الأكاديمية التي قام بها الباحث أسامة محمود قناعة ، وهي رسالة ماجستير بعنوان " القاعدة الكلية لا ضرر ولا ضرار في الفقه الإسلامي"، طبعته دار النهج بسوريا سنة 2009م فكان بحثه دراسة تأصيلية ومنهجية، بحيث ربط قاعدة نفي الضرر بمقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق مصالح العباد، وقد استفدت من بحثه خاصة من حيث الضوابط التي لا بد أن ينظر إليها في مراعاة دفع الضرر ورفعه، والمآل المترتب على إيقاع الضرر أو وقوعه، لكن كما قلت سابقا فإن هذا البحث قد غابت فيه الأمثلة من السياسة الشرعية في جانبه التطبيقي، ومع ذلك فيمكن الاستفادة من تلك الضوابط في صياغة منهج الاستدلال بالقاعدة.
- الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عدلان عطية رمضان قارة، القاهرة، دار اليسر، ط1، 1432هـ -2011م: وأصل هذا الكتاب هو رسالة دكتوراه، وهو بحث علمي فقهي تناول فيه الباحث النوازل المعاصرة الخاصة بنظام الحكم و بعلاقته بغيره، حيث وَسِعت مساحة كبيرة من البحث، بدليل عدد صفحاتها الذي بلغ حوالي الثمانمائة، وسأقتصر في توصيف هذا الكتاب على الهدف العام من هذه الدراسة بسبب عدم وجود خاتمة تشمل نتائجا للبحث -كما هو بديهي في كل دراسة علمية وخاصة الأكاديمية- فهو عرض لآراء العلماء المعاصرين في المسائل والمستجدات الكثيرة ومناقشة واستنباط لحكمها، وقد

تفيدني – إن شاء الله – في الوقوف على تلك الأحكام وأدلتها والإحاطة بالمسائل المعاصرة فيما يتعلق بالسياسة الشرعية ونظام الحكم.

- الضرر في الشريعة الإسلامية، مباركة حليمة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تخصص الفقه وأصوله، إشراف: إسماعيل يحي رمضان، كلية أصول الدين والحضارة الإسلامية، جامعة قسنطينة، نوقشت سنة: 1428هـ-2007م؛ وقد تناولت الباحثة مبدأ دفع الضرر في الشريعة الإسلامية تأصيلا، وكيفية دفعه بعد نزوله مع إدراج بعض الأمثلة التطبيقية من الواقع المعاصر حصرتها في ثلاثة قضايا: التربية والأخلاق، الإصلاح والتغيير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بحيث عددت الأضرار الناتجة عن إهمالها لاستخلاص نتائج تؤكد أن قواعد الضرر لها جانب كبير من الفقه الذي يضبط هذه القضايا، وكون الضرر مرفوض في الإسلام وأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.
- قاعدة دفع المفسدة والضرر دراسة مقارنة، ابن بيهي فرحاية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تخصص الشريعة والقانون، إشراف: داودي عبد القادر،كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، نوقشت سنة: 1430هـ -2009م: وقد تناولت هذه الدراسة مفهوم الضرر في الشريعة الإسلامية، وبيان حقيقة قاعدة دفع المفسدة والضرر، والآليات الشرعية لدفعها والضوابط التي تجعل الوصف ضارا، ومقارنة ذلك بالقانون الوضعي، ولعل تلك المباحث التي اشتملت عليها تكون مرجعا لبحثي وانطلاقة منها، وذلك في ماعدا الجانب القانوني الذي يعتبر تمييزا لهذه المذكرة عن باقي الدراسات التي استقلت بدراسة قاعدة دفع الضرر. كما أن النتائج التي تَوصَّلَت إليها قد تؤكد أهمية البحث في منهج تطبيق قاعدة دفع الضرر بصفة عامة دون تخصيصها بجانب معين كما قصدت من موضوع بحثي، ومن تلك النتائج: أن قواعد دفع الضرر من أهم الوسائل التي تجمع الفروع المتناثرة التي تساعد في الضبط الكلي وتسهل فهم أسرار مقاصد الشريعة

الإسلامية، وأنها من أخطر القواعد في حفظ حقوق الفرد وفرض الواجبات عليهم في كل زمان ومكان.

- أما معظم المؤلفات في نظام الحكم والتي بين يدي الباحثة لم تكن بالنادرة؛ ولكن الاستفادة منها كانت من الناحية النظرية في معظمها.

وفي ختام هذا العرض العام لهذه الدراسات السابقة والتي لها صلة بموضوع بحثي من جوانب معينة ولها أهميتها في تأصيل وإثبات مبدأ دفع الضرر في الشريعة الإسلامية، إلا أنها اقتصرت على إثبات ذلك فقط، وهذا ليس إنقاصا من أهميتها، وإنما من باب بيان أن موضوع بحثي ليس تكرارا، وإنما يشترك معها في أهدافها ويشمل جانبا منها إلا أنه يختلف عنها في استقلاله بجانب السياسة الشرعية في نظام الحكم، والبحث عن منهج تطبيق قاعدة دفع الضرر فيه، وحسب اطلاعي في فترة إنجاز هذا البحث لم أقف على دراسة اختصت بتحقيق أهداف هذه الدراسة مجتمعة؛ أي بربط منهج القاعدة بالسياسة الشرعية.

منهج البحث:

طبيعة الموضوع الفقهي التأصيلي التطبيقي تستدعي السير وفق المنهج التحليلي كمنهج رئيسٍ مع الاستعانة بالمنهج الاستقرائي الاستنباطي.

أما منهجيتي في البحث فمنها:

1. الالتزام بالتعريف اللغوي والاصطلاحي لمعظم الألفاظ الأساسية في البحث؛ وكذا الخادمة له كالألفاظ ذات الصلة، سواء في الجانب النظري أو التطبيقي.
2. تناول موضوعات الجانب التطبيقي بما يوافق الواقع السياسي للأمة، واختيار معظم الأمثلة بما يناسب موضوع الحاكم والمحكوم والعلاقة بينهما خلال مراحل البحث في معظمها.
3. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث من الصحيحين مع ذكر للكتاب والباب ورقم الحديث، وبيان حكمه إذا ورد في غير الصحيحين.

4. ترجمة أغلب من ورد من أعلام ما عدا الصحابة إلا ما كان ذكره من باب الضرورة لتعلقه بمناقشة أو تحليل مسألة معينة، كما اقتصرت على ذكر الاسم كاملا، وسنة الولادة كلما وجدت والوفاة، وبعض آثاره.
5. التركيز في المسائل على الأضرار والموازنة بينها، وتوظيف قاعدة دفع الضرر فيها؛ لهذا لم أتناول مسائل الخلاف والأدلة أو مناقشتها بإسهاب، إلا بما رأيت أنه خادم للموضوع.

الصعوبات:

إنه لا مفر من القول بخلو أي بحث علمي من صعوبات تختلف كثرة وقلة ونوعا باختلاف مهارات الباحث وتمرسه في البحث أو عدمه، ولا سيما إن كان الباحث في أول طريقه العلمي. كما لا يمكن أيضا اعتبار تلك الصعوبات في نهاية المطاف إلا سببا للمتعة البحثية وتربية على الصبر للوصول إلى النتيجة، ولعل من أبرز الصعوبات التي واجهتني:

1. كون الجانب النظري من البحث فيه توسع وتشعب كبير يصعب ضبطه.
2. كون الجانب التطبيقي تناول في معظمه موضوعات شائكة، الخلاف فيها بيِّن، فالقول فيها قد يوقع الباحث في الحذر المستمر والخوف من الخروج عن الموضوعية إلى الحكم بالعاطفة، فوجدت نفسي بين تقديم قدم وتأخير أخرى حذرا واحتياطا من الميل بما أظنه الصواب؛ وبذلك صعب الترجيح أحيانا بسبب تلك الصعوبة.

أسباب اختياري للموضوع:

أسباب ذاتية:

الميل إلى البحث في المواضيع الفقهية التي تمس الواقع، والقريبة من مشاكل المجتمع اليومية والمعاصرة.

- التأثر الكبير بالواقع الذي تمر به الأمة الإسلامية في السنوات الأخيرة، حيث اختلطت بعض المفاهيم على الأفراد فالتبس عليهم الحق بالباطل، والمصالح بالمضار، فأصبح أضعف

الإيمان بالنسبة له هو البحث عن الحقيقة لمحاولة اتخاذ موقف صحيح اتجاه تلك الأحداث حتى تبرأ به ذمته.

أسباب موضوعية:

- أهمية البحث في الدراسات التي تُعنَى بالقضايا الفقهية المعاصرة بما يتلاءم ومستجدات العصر، وبما يحقق مصالح الأمة بمختلف شرائحها ويدفع ما يحيط بها من أضرار.
- المساهمة في التأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وفي حل المشاكل المستجدة في كل الجوانب، ولا سيما في السياسة الشرعية والتي ترتكز أساسا على اجتهادات مناطها جلب المصالح ودرء المفاسد.
- محاولة الوقوف على منهج تطبيق قاعدة، دفع الضرر وتوظيفها في بعض المستجدات التي تتعلق بالحاكم والمحكوم.
- محاولة الوقوف على الآثار والنتائج المترتبة على إعمال هذه القاعدة، وعلى عدم مراعاة جملة الضوابط والقيود التي تحكمها حال الإعمال.

خطة البحث:

استدعت طبيعة البحث توزيع مادته العلمية على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

فكان **الفصل الأول** تحت مسمى: تحديد المفاهيم الخاصة بعنوان البحث ، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث: أما المبحث الأول تحديد معنى دفع الضرر مع الألفاظ ذات الصلة في إحدى مطالبه، وأما المبحث الثاني فجاء حول تحديد نظام الحكم والألفاظ ذات الصلة بالحكم أيضا في مطلب من مطالبه، ويليه المبحث الثالث والذي يختص بنظام الحكم في الإسلام ومميزاته وقواعده.

وأما **الفصل الثاني** فتناولت فيه منهج توظيف القاعدة في جانبه النظري، حيث خصصت له ثلاثة مباحث حسب ما يستدعيه الموضوع فكان المبحث الأول بعنوان: منهج توظيف القاعدة حال اجتماع المصالح أو تعارضها ، والمبحث الثاني: منهج توظيف القاعدة عند اجتماع المصالح والمفاسد، أما المبحث الثالث فهو: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المفاسد أو تساويها.

وأما **الفصل الثالث** فقد تناولت فيه الجانب التطبيقي فيما يرتبط بمنهج توظيف قاعدة دفع الضرر بما يتعلق بالحاكم والمحكوم ، المبحث الأول منه هو: الحاكم والمحكوم وما يتعلق بهما من أحكام، **المبحث الثاني**: منهج توظيف قاعدة الضرر فيما يتعلق بالحاكم متبوعا بتطبيقاته، **والمبحث الثالث**: منهج توظيف قاعدة الضرر فيما يتعلق بالمحكوم مع اختيار بعض التطبيقات المناسبة له، ثم انتهيت **بخاتمة** تجمع بإذن الله أهم نتائج البحث المتوصل إليها في الجانبين: النظري والتطبيقي، وتليها اقتراحات متعلقة بالموضوع.

خطة البحث مفصلة:

مقدمة

الفصل الأول: تحديد المفاهيم الخاصة بعنوان البحث

المبحث الأول: تحديد معنى دفع الضرر والألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول: تحديد معنى دفع الضرر

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بهما

المبحث الثاني: تحديد مفهوم نظام الحكم

المطلب الأول: تحديد مفهوم النظام

المطلب الثاني: تحديد مفهوم الحكم والألفاظ ذات الصلة

المطلب الثالث: تعريف المركب "نظام الحكم"

المبحث الثالث: طبيعة نظام الحكم في الإسلام ومميزاته وقواعده

المطلب الأول: طبيعة نظام الحكم في الإسلام

المطلب الثاني: مميزات نظام الحكم في الإسلام

المطلب الثالث: قواعد نظام الحكم في الإسلام

الفصل الثاني : منهج توظيف القاعدة (الجانب النظري)

المبحث الأول: منهج توظيف القاعدة حال اجتماع المصالح أو تعارضها

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة حال اجتماع المصالح

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح

المبحث الثاني: منهج توظيف القاعدة عند اجتماع المصالح والمفاسد

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح والمفاسد

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تساوي المصالح والمفاسد

المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المفاسد أو تساويها

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة عند تعارض المفاسد

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة عند تساوي المفاسد

الفصل الثالث: منهج توظيف قاعدة دفع الضرر فيما يتعلق بالحاكم والمحكوم

المبحث الأول: الحاكم والمحكوم وما يتعلق بهما من أحكام

المطلب الأول: حقوق الحاكم وواجباته

المطلب الثاني: حقوق المحكومين وواجباتهم

المبحث الثاني: منهج توظيف القاعدة فيما يتعلق بالحاكم

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في تنصيب الحاكم

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة في أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر

المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة فيما يتعلق بالمحكوم

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده

التطبيق الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده وبعض صوره السلمية

الفرع الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده

الفرع الثاني: بعض صور المواجهة السلمية

التطبيق الثاني: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده في صوره غير السلمية

المطلب الثاني: منهج القاعدة في علاقة الحاكم بالعلماء

خاتمة

مصادر ومراجع البحث

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الموضوعات

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد والهداية إلى سبيل الرشاد، وأسأله أن يعينني على الحق ومجانبة الباطل، وأحمده على نعمه ما ظهر منها وما بطن.

وهران في: 01 أكتوبر 2015م

مدخل

إن الحديث عن القواعد الفقهية في كتب العلماء والباحثين الأكاديميين يكاد لا يخلو من فكرة أن الفقه يدور على خمسة أحاديث، وأصل هذا القول هو أبو سليمان بن الأشعث، حدثني عبد العزيز بن علي الوراق، لفظا أنبأنا أبو بكر محمد المفيد، قال: سمعت عبد الله بن أبي داود السجستاني، يقول: سمعت أبي سليمان بن الأشعث، يقول: "الفقه يدور على خمسة أحاديث: (**الْحَلالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ**)، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ**)، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**إِنَّمَا الأَعْمالُ بالنِّيَّات، وإِنَّما لِكُلِّ امْرِئٍ ماَ نَوَى**)، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**إِنَّمَا الدِّينُ النَّصِيحَةُ**)، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**ما نَهَيْتُكُمْ عنهُ فاجتَنِبوهُ، وما أمرْتُكُمْ بهِ فأتُوا منهُ ما اسْتَطَعْتُمْ**)"[1].

ولعل موضوع هذا البحث الذي بين أيدينا يستند إلى أحد هذه الأصول، وهو الحديث المتعلق بالضرر، غير أنه إذا أمعنا النظر في الأصول الأخرى التي ذكرها سليمان قد نجدها في الحقيقة تدور كلها حول معنى الصلاح والفساد، أو معنى الضرر والنفع، وتفصيل ذلك فيما يظهر والله أعلم كما يلي:

- فحديث (**الحَلالُ بيّنٌ وَالحَرامُ بيّنٌ**)[2]، إنما يدور حول الضرر والنفع؛ حيث أن إتيان الحلال فيه نفع، وإتيان ضده وهو الحرام فيه ضرر.

[1]- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد – الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع– ت: محمود الطحان– الرياض– بيروت – لبنان– مؤسسة الرسالة – ط3 –1416هـ - 1996م– مج2 – 441.

[2]–رواه البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل عن النعمان بن بشير– الجامع الصحيح – ت: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي–القاهرة – مصر– المطبعة السلفية– ط1–1403هـ –كتاب البيوع(2) – باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات(34)– حديث رقم (2051) –ج2–74، ومسلم عن النعمان بن بشير (بلفظ: إن الحلال بين) – الجامع الصحيح– كتاب المساقاة والمزارعة(22)– باب أخذ الحلال وترك الشبهات(20)– حديث رقم(1599) –ج3–1219.

- وحديث (**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**)[1] يتعلق أيضا بالضرر والنفع من حيث إنَّ أعمال الإنسان تقترن بنيته، وهذه النية إما أن يقصد بها الخير أو الشر، أي النفع أو الضرر في الغالب.
- وحديث: (**إِنَّمَا الدِّينُ النَّصِيحَةُ**)[2]يظهر منه أن الدين كله هو النصيحة، والنصيحة لا يُتصور أن تكون إلا فيما فيه نفع وإبعاد عن الضرر.
- وأما الحديث الأخير: (**مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**)[3] فلا يُتصور أن الشارع الحكيم يأمر باجتناب ما هو خير وإتيان ما هو شر، وقد يؤكد هذا المعنى الأخير ما ذهب إليه العز بن عبد السلام حيث قال: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقِّه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يُعَبَّرُ به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ**﴾ [الزلزلة:7-8] وهذا ظاهر في الخير الخالص والشر المحض"[4].

وبالتالي يمكن القول بأن ديننا الحنيف يرجع إلى جلب المصالح ودفع المفاسد، وهي بدورها قاعدة متفرعة عن قاعدة (**لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**)[5]، حيث يرى العز بن عبد السلام أنه من

---

[1]- البخاري عن عمر بن الخطاب – الصحيح-كتاب الوحي(01)- باب كيف كان بدء الوحي(01)- رقم الحديث(01) – ج1-13، ومسلم عن عمر بن الخطاب (بلفظ: إنما الأعمال بالنية) – كتاب الإمارة(33)- باب إنما الأعمال بالنيات(45)- رقم الحديث(1907) -ج3- 1515 ،1516.

[2]- رواه البخاري- الصحيح-كتاب الإيمان(02) – باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (الدين: النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم..)(42)- ج1- 36، ومسلم عن تميم الداري –الصحيح- كتاب الإيمان(01)- باب أن الدين النصيحة (23)- رقم الحديث(95)- ج1- 44.

[3]- رواه البخاري عن أبي هريرة- الصحيح-كتاب الاعتصام بالسنة (96)- باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم (03)- رقم الحديث (7288)- ج4- 361، ومسلم عن أبي هريرة – الصحيح- كتاب الحج(15)- باب فرض الحج والعمرة(73)- حديث رقم(1337) – ج2- 975.

[4]- عز الدين بن عبد السلام- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ت: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية-دمشق- سوريا- دار القلم- ط1- 1421هـ- 2000م- ج2- 315.

[5]- رواه مالك بن أنس- الموطأ – تعليق سعيد اللحام- بيروت- لبنان- دار الفكر- د.ط- 1419هـ – 1998م- كتاب المكاتب (39)- باب ما لا يجوز من عتق المكاتب (11)- رقم الحديث (1540)- 533، وابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن=

تتبع مقاصد الشريعة الإسلامية تبيَّن له أن أحكامها مبنية على قاعدة "جلب المصلحة ودفع المضرة"[1].

وفيما يلي نستهل البحث بتحديد معنى دفع الضرر:

المبحث الأول: تحديد معنى دفع الضرر والألفاظ ذات الصلة

دفع الضرر مركب يتكون من كلمتين: (دفع) و(ضرر)، ولكي يتسنى لنا فهم هذا المُرَكب لا بد أولا من فهم كل كلمة بمفردها من الناحية اللغوية ثم الاصطلاحية.

المطلب الأول: تحديد معنى دفع الضرر

أولا: تحديد معنى دفع الضرر (الإفرادي)

أ. المعنى اللغوي للدفع:

الدفع لغة هو الإزالة بقوة، وتَدافَعُوا الشيء: دَفَعَهُ كل واحد منهم عن صاحبه. حكى سيبويه أن من كلامهم: ادْفَع الشر ولو إصبعا.

ودافع عنه بمعنى دَفَع، تقول منه: دفع الله عنك المكروه دفعا، ودافع الله عنك السوء دفاعا، واستدفعتُ اللهَ تعالى الأسوأ: أي طلبت منه أن يدفعها عني.[2]

ومما يلاحظ في هذه المعاني تعلُّق الدفع بما هو سَيِّئ أو ليس فيه خير.

ودَفَعته دفعا: نَحَّيْتُهُ فاندفع، ودفعتُ عنه الأذى، ودافعتُ عنه مثل حاجَجْت، ودافعتُه عن حقه ماطَلْتُه، ودفعتُ القول رددتُه، ودَفع الوديعة إلى صاحبها ردَّها إليه، ودفعتُ عن الموضع رَحَلتُ عنه.

=يزيد عن عبادة بن الصامت- السنن- ت: محمد فؤاد عبد الباقي- د.م- دار إحياء الكتب العربية- د.ط- د.ت- كتاب الأحكام (13)- باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (18)- حديث رقم (2340) - ج1-784. قال محمد فؤاد عبد الباقي: "في الزوائد في حديث عبادة هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع".

[1]- ينظر محمد الأنصاري- القواعد الفقهية من خلال قواعد الأحكام في إصلاح الأنام – القاهرة- مصر- دار السلام- ط1 - 1433هـ-2012م – 165.

[2]- ابن منظور - لسان العرب- - بيروت- لينان- دار صادر- د.ط- د.ت -(مادة دفع)- ج08- 87.

ودُفعتُ إلى كذا بالبناء للمفعول: انتهيت إليه.[1]

وبالتالي فإن الدفع من معانيه: التنحية[2]، والمُحاجَّة ،المماطلة، والرد، والرحيل، والانتهاء إلى الشيء.[3]

كما أن الدَّفع: إذا عُدِّي بإلى: يقتضي معنى الإنالة، كقوله تعالى:

﴿ ..فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ ﴾[النساء:6]، وإذا عُدِّي بعن: فيقتضي معنى الحماية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [الحج: 38]، وقوله عز وجل: ﴿ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ﴾ [المعارج:2-3] أي حامٍ[4].

والدفع ضد الوضع، ويروى بالراء من رفع الشيء إذا **أزيل** عن موضعه.[5]

ودَفَعَه وإليه وعنه الأذى كمَنَع[6].

وقد يكون من المناسب أو الأقرب لهذا المقام أو الموضوع محل البحث من حيث المقصد أن الدفع هو الإزالة – وفي هذا المعنى هو كالرفع – والتنحية والحماية.

ب. المعنى الاصطلاحي للدفع:

تكررت الاستعمالات الشرعية للدفع بكثرة، وأكثرها وُرودا عن العلماء مضافة، كقولهم: دَفْعُ الضرر، دفع الحرج، دفع الشر، دفع الهلاك أو سببه، دفع الفتنة، دفع المكروه، دفع الظلم،

---

[1]– الفيومي، أحمد بن محمد المقري – المصباح المنير– د.م– مكتبة –لبنان–د.ط– د.ت – (مادة دفع)– 75.

[2]– وقد ذكر ذلك المعنى خالد رضي الله عنه لما أخذ الراية يوم مؤتة فدافع عن الناس وخاشى بهم، أي نحَّى المسلمين عن القتال وحاذر عليهم. ينظر جار الله محمود بن عمر الزمخشري– الفائق في غريب الحديث– ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي– د.م– عيسى البابي الحلبي وشركاؤه– ط2– د.ت– ج1– 430.

[3]– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية– الموسوعة الفقهية– الكويت– ط2– 1404هـ– 1983م– ج21– 05.

[4]– الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد–المفردات في غريب القرآن– ت: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز– د.م– مكتبة نزار مصطفى الباز– د.ط– د.ت – (مادة دفع)– 227.

[5]– ينظر ابن منظور– لسان العرب– (مادة دفع)– ج8– 87، 129.

[6]– الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب– القاموس المحيط– بيروت– لبنان– دار الجيل– د.ط– د.ت– (فصل الدال) – ج3– 21.

دفع الضرورات، دفع المفسدة، دفع الألم، دفع المشقة، دفع المعاصي، دفع الضيم، دفع الأذى، وغيرها من التعابير، فقد وردت متكررة في كتب الأصول والقواعد الفقهية وغيرها[1].

كما ذُكر الدفع بالتعدية بعن أو إلى في كتبهم أيضا، ومن عباراتهم: دفع عنه المكروه، دفع إليه مالا، دفع الحق إلى مستحقه، وهي هنا بمعنى الإنالة والحماية.[2]

وقد يلاحظ في تلك الاستعمالات الكثيرة اقتران الدفع بما فيه خلاف الخير وخلاف المصلحة، وبما فيه حرج ومشقة، أي اقترانه بما له صلة بالضرر أو ما شابهه أو اقترب منه من حيث تساوي النتيجة أو الوقع على الإنسان أو أقل منه.

كما استعمل الدّفع عندهم بالإضافة إلى المعاني التي ذكرت ب: الإعطاء، الإخراج، الأداء في الأمور المتعلقة بالمال، كأداء الزكاة، الرد، كرد الوديعة إلى المودِع، ورد خصومة المُدَّعي بإبطال دعواه، ودفع الحَرِّ والبرد[3]: بمعنى اتقائهما بأخذ الأسباب.

وبالتالي فإن الدفع في الاصطلاح حسب ما ذُكر لا يخرج عن المعنى اللغوي من حيث هو إزالة وتنحية وحماية أيضا.

ت . ورود الدفع في القرآن والسنة والقواعد الفقهية:

في القرآن الكريم: وردت كلمة الدفع في موضعين في القرآن الكريم:

الأول قوله تعالى:﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[البقرة: 251]

---

[1]- ينظر السرخسي، أبو بكر محمد – أصول السرخسي- ت: أبو الوفا الأفغاني- بيروت- لبنان- دار المعرفة- د.ط- د.ت- ج1-20، 60، 87، 264، 374 وج2- 125،256 ، والآمدي، سيف الدين أبو الحسن – الإحكام في أصول الأحكام- ضبطه وكتب حواشيه: إبراهيم العجوز- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- دط- د.ت- مج1-ج2- 311- ومج2-ج3- 65، 176، وفخر الدين الرازي- المحصول في علم الأصول-ت: طه جابر العلواني- د.م- مؤسسة الرسالة- د.ط- د.ت- ج1- 130،ج134،5، وعز الدين بن عبد السلام-قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ج1- 130،ج2-317، 332.

[2]- ينظر مثلا قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ج1- 146، ج2-78.

[3]- ينظر: السرخسي، الأصول، ج1-172، والموسوعة الفقهية – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – ج21-05.

والثاني قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [الحج:40]

يقول الطاهر بن عاشور: " وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام...وهو ذبٌّ عن مصلحة الدافع"[1].

فيلزم منه حماية المصالح.

والدفع في الآية عام يشمل كل أنواع التنازع بين الناس الذي يقتضي المدافعة والمغالبة، أي إنّ الله تعالى يدفع أهل الباطل بأهل الحق، وهم حماة العقيدة[2]، يقول سيد قطب: "... فالباطل متبجّح لا يكف ولا يقف عن العدوان إلا أن يُدفع بمثل القوة التي يصول بها ويجول"[3].

في السنة: سأكتفي بذكر بعض المعاني التي وردت في السنة الشريفة لكلمة الدفع؛ وهي على سبيل المثال:

- المناولة : فقد ورد في البخاري باب بعنوان "دفع السواك إلى الأكبر"، بدليل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (**أَرَانِي أَتَسَوَّكُ بِسِوَاكٍ، فَجَاءَنِي رَجُلاَنِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الآخَرِ، فَنَاوَلْتُ السِّوَاكَ الأَصْغَرَ مِنْهُمَا...**)[4].

---

[1]- الطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير- د.م - الدار التونسية- د.ط- 1984م- ج2- 500

[2]- ينظر محمد رشيد رضا- تفسير المنار- مصر- مطبعة المنار- ط2- 1350هـ - ج2-491، 497، وسيد قطب- في ظلال القرآن- مصر- دار الشروق- ط الشرعية 32- د.ت - ج4- 2425.

[3]- سيد قطب- في ظلال القرآن - ج4- 2425.

[4]- رواه البخاري عن ابن عمر- الصحيح- كتاب الوضوء (04)- باب دفع السواك إلى الأكبر (74)- حديث (246)- ج1- 98.

- الانصراف: في باب السير إذا دفع من عرفة، وهذا المعنى للدفع ذكره أبو عبد الله شرف الحق العظيم حول ما وُجِّه من استفهام لأسامة: فعن هشام بن عروة، عن أبيه أنه قال: "كيف كان رسول صلى الله عليه وسلم يسير في حُجة الوداع حين دَفَع؟" قال: "**كَانَ يَسِيرُ العَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ**" قال هشام: "وَالنَّصُّ: فَوْقَ العَنَقِ" [1]، فمعنى الدفع هنا أي انصرف من عرفة إلى مزدلفة[2].
- ابتداء المسير، وحملٌ على السير، والرجوع: في قول أسامة:" دَفَعَ رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفة: " أنه ابتدأ المسير، ودفع نفسه ونحاها، أو دفع ناقته وحملها على السير، وسمي الرجوع من عرفات ومزدلفة دفعا؛ لأن الناس في مسيرهم ذلك كأنهم مدفوعون[3].

في القواعد الفقهية: وردت كلمة الدفع في بعض القواعد الفقهية مثل:

➢ " الدفع أسهل من الرفع".[4] فقيل أن الدفع هو ابتعاد عن الشر وأسبابه[5].

وقال العلماء أن الدفع يُراد به الكف، وأن الفرق بينه وبين الرفع أن " الدفع لما يقع، والرفع لما وقع، فأنت ترفع شيئا قد وقع وحصل، كأن ترفع شيئا عن الأرض، فإنه بعد سقوطه على الأرض يُرفع، وأما بالنسبة للدفع فيكون لشيء لا يُراد وقوعه..."[6]

وبالتالي فالفرق بين الدفع والرفع حسب ما قيل يُحَدده توقيت الوقوع هل في الماضي أو المستقبل؟

---

[1]- البخاري- الصحيح- كتاب الحج (25) - باب السير إذا دفع من عرفة (92)- رقم (1666)- ج1- 510.و يسير العنق: أي السير السريع أو بين الإسراع والإبطاء ،والفجوة: المتسع. ينظر أبو عبد الله شرف الحق العظيم آبادي- عون المعبود على شرح أبي داود- ت: أبو عبد الله النعماني الأثري- بيروت- لبنان- دار ابن حزم- ط1- 1426هـ- 2005م- ج1- 907.

[2]- ينظر أبو عبد الله شرف الحق العظيم آبادي- عون المعبود على شرح أبي داود- ج1- 907.

[3]- ينظر هامش مسلم- الصحيح- ج2- 934، وأبو عبد الله شرف الحق العظيم آبادي- عون المعبود على شرح أبي داود- ج1- 907.

[4]- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الموسوعة الفقهية- -ج21 -07.

[5]- محمد بن المختار الشنقيطي- محاضرة: "شرح زاد المستقنع " – بتاريخ: 23 - 5 – 2009- http://audio.islamweb.net/audio/Fulltxt.php?audioid=339802

[6]- المرجع نفسه.

- قاعدة: "الدفع أقوى من الرفع"، ومن بعض أمثلتها التطبيقية الفقهية يتضح أن الدفع يكون قبل الوقوع، ومنها: منع تخمير الخل ابتداء بأن يضع فيه خل، والسفر قبل الشروع في الصيام يبيح الفطر، واختلاف الدين المانع من النكاح يمنعه ابتداء[1].

ومن هنا يتضح تعريف الدفع اصطلاحا أنه: " صرف الشيء قبل الورود".[2]

- كما ورد الدفع أيضا بمعنى المنع حسب الصيغة التي وردت بها القاعدة الفقهية " المنع أسهل من الرفع "[3]، حيث استُبدل لفظ الدفع بالمنع، وقد يؤكد ذلك ما نسبه الزركشي للغزالي قوله في سياق كلامه عن الصداق: "...واقترن به الدفع فاندفع، والاندفاع في معنى الانقطاع أو في معنى الامتناع".[4]

ومن خلال ما سبق يمكن أن نعرف الدفع بأنه: صرف أو منع أو إزالة أو تنحية الشيء قبل وقوعه لحماية من يحتمل أن يقع عليه من شر أو أسبابه.

ث.المعنى اللغوي للضرر: تفيد مادة (ضرر) في كتب اللغة معان كثيرة منها:

- أن كل ما كان ضد النفع فهو ضَرٌّ بالفتح وهو مصدر، والمضرة خلاف المنفعة. يقول الله تعالى:﴿ ... وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ... ﴾ [البقرة: 102]
- وأن كل ما كان من سوء حال وفقر وشدة في بدن فهو ضُرٌّ –بالضم– وهو اسم. يقول الله عز وجل:﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [يونس:12].

---

[1]– ينظر الزركشي، أبو عبد الله بن بدر الدين– المنثور في القواعد– ت: محمد حسن إسماعيل– بيروت– لبنان– دار الكتب العلمية– ط1– 1421هـ– 2000م– ج1– 361.

[2]– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الموسوعة الفقهية– –ج21–05.

[3]– ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن– تقرير القواعد وتحرير الفوائد– تصنيف جلال الدين أبو الفرج نصر الدين البغدادي– ضبط نصه وعلق عليه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن – عمان– الأردن– دار الحسن– د.ط– د.ت– ج3– 23.

[4]– الزركشي، أبو عبد الله بن بدر الدين– المنثور في القواعد– ج1–411.

فإذا جمعنا بين الضَّر والنفع فتحنا الضاد، أما إذا أفردنا الضُّر فإننا نأتي بالضاد مضمومة في حَالة ما إذا لم نجعل الضُّر مصدرا، كأن نقول: ضَرَرْتُ ضَرًّا.[1]

- والضَّرَر: الضِّيق والضَّيْق يقال: مكان ضَرر أي ضيِّق.[2]
- و الضاد والراء (ضر) ثلاثة أصول[3]: الأول خلاف النفع، والثاني اجتماع الشيء، والثالث القوة. أما الأول فمنه الضُّرُّ وهو الهزال، والضِّرُّ: تزوج المرأة على ضَرَّة، والضَّرِير: المضارَّة، وأكثر ما يستعمل في الغيرة، وأما المعنى الثاني (اجتماع الشيء) فمنه: ضِرَّة الضِّرع وهي لحمته، وضِرَّة الإبهام: اللحم المجتمع تحتها، وأما المعنى الثالث (القوة): فمنه الضَّرير: وهو قوة النفس، فيقال: فلان ذو ضرير على الشيء، إذا كان ذا صبر عليه ومُقاساة.

وبالإضافة إلى ما ذكر من معان في مادة (ضرر) نجد أيضا من معانيه: القحط والنقصان يدخل في الشيء، النقص في الأموال والأنفس، المرض والهزال، الأذيَّة، الإكراه على أمر معين.[4]

وقد يلاحظ أن الجامع بينها هو سوء الحال سواء من الناحية المادية أو الصحية أو النفسية.

وهناك من حصر الضُّر في سوء الحال في أمرين: في النفس وفي البدن، فأما سوء الحال في النفس فحصرها في ثلاث: قلة العلم، وقلة الفضل وقلة العِفة.[5]

- أما قلة العلم فمعلوم أنه الجهل.
- وأما قلة الفضل فمعناها قلة الخير أي نقصانه؛ لأن الفضل لغة هو: "الخير وهو خلاف النَّقيصة والنَّقص"[6].

---

[1]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة ضرر)- ج4- 482.

[2]- ينظر الفيروز آبادي – القاموس المحيط- (مادة الضر فصل الضاد باب الراء)-ج2- 77، ومحمد مرتضى الزبيدي- تاج العروس من جواهر القاموس- بيروت- لبنان- دار مكتبة الحياة- ط1- 1306هـ- (مادة ضرر)- ج3 – 349.

[3]- ابن فارس – معجم مقاييس اللغة- ت: عبد السلام محمد هارون- د.م- دار الفكر- د.ط- د.ت-(مادة ضر) – ج3- 360-361.

[4]- الفيروز آبادي – القاموس المحيط- (مادة الضر)- ج2- 77.

[5]- ينظر الأصفهاني – المفردات في غريب القرآن-(مادة ضر)- 382.

[6]- الفيومي – المصباح المنير-(مادة فضل- الفاء مع الضاد وما يثلثهما)- 181.

- وأما قلة العِفَّة فتعني قلة الكف عن القبيح؛ لأن العفة لغة هي:" الكف عما لا ينبغي"[1]، وقيل:" العين والفاء أصلان صحيحان: أحدهما الكف عن القبيح، والآخر دالٌّ على قلة الشيء".[2]

إذن فباستقراء تلك المعاني اللغوية يكون سوء الحال في النفس هو: الجهل والنقص وإتيان القبيح.

وأما سوء الحال في البدن فهو "لِعدم جارِحة ونقص"[3]، وبالعودة إلى المعنى اللغوي نجد أن جرح واجتَرح: "عمِل بِيَدِه واكتسب، ومنها قيل لكواسر الطير والسباع جوارح جمع جارحة لأنها تكسب بيدها..".[4]

وبالتالي يمكن القول أن سوء الحال في البدن راجع لعدم كسب الرجل بيده ولنقص.

وقد يكون من المناسب في هذا المقام وخدمة للموضوع في تحديد معنى الضرر دون الخوض في معانٍ لا يؤدي إيرادها إلى نتيجة تتوافق والهدف من هذا البحث ذِكْرُ التفصيل الذي جاء به علي الحسني السيستاني[5]، حيث قسم المعاني المذكورة للضرر في كتب اللغة إلى عامة وخاصة، فاستثنى من تلك المعاني الكثيرة: العمى والزمانة والمرض والهزال ونحوها؛ لأنها من فئة المعاني الخاصة. كما ناقش المعاني العامة المتبقية وهي: النقص والضيق وسوء الحال ليخلص في الأخير أن النقص هو المعنى الأصلي للضرر[6]، وهو ما يؤكده قوله:" إن معنى المادة في المجرد وفي باب الأفعال أي في لفظ الضرر والإضرار وتصاريفهما، هو النقص في الأموال والأنفس، كما هي

---

[1]- ابن فارس- معجم مقاييس اللغة – (مادة عف)- كتاب العين- ج4- 03.

[2]- المصدر نفسه – (كتاب العين- مادة عف)- ج4- 03

[3]- الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن – (مادة ضرر) – 382.

[4]- الفيومي – المصباح المنير- (مادة جرح) -37.

[5]- في محاضرة له عن قاعدة " لا ضرر ولا ضرار" ألقاها في معهد العلم والمعرفة بجامعة النجف، حيث وصفها عبد الله الهلالي في مقدمة رسالة الدكتوراه والتي تناولت هذا الموضوع بأنها اعتمدت أسلوبا جدليا قويا في عرض فقراتها واستخلاص نتائجها.. ": عبد الله الهلالي- قاعدة لا ضرر ولا ضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا- الإمارات العربية المتحدة- دبي- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- ط1- 1426هـ- 2005م- 23.

[6]- ينظر محاضرات السيستاني- قاعدة " لا ضرر ولا ضرار"- 110-
http://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=209

أيضا مورد مقابلهُ أي النفع – فلا يُطلق الضرر والإضرار في موارد التضييق على الشخص وإحراجه بسلب حقه وإيذائه ونحو ذلك كما يشهد به العرف، وأما في باب المفاعلة كالضِّرار والمُضارَّة فهو عكس ذلك، فإنه يستعمل في التضييق على الشخص وإيقاعه في الحرج والمشقة دون النقص..."[1].

وقبل مناقشة هذا التعريف قد يكون من الأهمية إيراد تعريف آخر للضرر يظهر أنه أعم من الأول، وهو ما قاله أسامة محمود قناعة، حيث خلص إلى أن الضرر هو:" حال سيئة يعيشها الإنسان لأنه جرى عليه نقصان لحقوقه أو مُلكه، أو فقر وقحط وشدة، أو مرض أو هزال، أو احتياج ملجئ أو مزاحمة ومخالفة، أو لأنه وقع به ما هو ضدٌّ لنفعه بوجه عام"[2].

فإذا نظرنا إلى التعريفين نجد الاختلافات التالية:

- أنَّ الأول حصر الضرر في النقص مع استبعاده كونه سوء حال، حيث أنه لم ينظر لنتائجه فاستبعد أن يكون من معانيه: المرض والهزال والفقر والشدة وغيرها من المعاني التي استثناها.
- وأن الثاني حصر الضرر في سوء الحال واعتبر في نفس الوقت أن النقص هو سبب في ذلك، بمعنى أن سوء الحال هو نتيجة للنقص الواقع.

وفي الحقيقة إذا رجعنا إلى كتب اللغة وما قيل في الضرر نخلص فعلا أن سوء الحال هو نتيجة للنقص؛ فالمرض هو سوء حال أدَّى إليه نقص في الصحة، والفقر أيضا سوء حال أدَّى إليه نقص في المال، كما أن الحزن هو سوء حال أدى إليه نقص قد يكون في الأنفس بفقد قريب أو غير ذلك، ولنا من الأمثلة ما لا يحصى.

وبالتالي يمكننا أن نقول أن ما يؤول بصاحبه إلى سوء حال مادي أو صحي أو معنوي هو نتيجة لنقص مادي أو معنوي، وبالتالي فإن الاختلاف بين التعريفين يكمن في مسمى الضرر،

[1]– محاضرات السيستاني– قاعدة " لا ضرر ولا ضرار"– 113.

[2]– أسامة محمود قناعة– القاعدة الكلية لا ضرر ولا ضرار في الفقه الإسلامي– حلب– سوريا– دار النهج– ط1– 1430هـ– 2009م– 108.

هل هو النقص أم سوء الحال؟ مع كون الجامع بينهما فيما أظن أن كلاهما ضد النفع، وهذا الأخير هو معنًى مُتقرّرا في كتب اللغة وله شواهده دونما اختلاف – في حدود اطلاعي–

– أما الاختلاف الثالث بين التعريفين السابقين فيكمن في أن علي السيستاني نفى أن يكون الضرر والإضرار هو سلب حق الإنسان، واعتبره مجرد مفهوم عُرفي فقط، أما أسامة محمود قناعة فقد اعتبر الضرر –كما سبق ذكره – هو سوء حال بسبب نقصان لحقوقه أو مُلكه أيضا. وقد وجدت ما يؤيد هذا الرأي الأخير فيما ذهب إليه ابن الأثير حيث قال: "...لاضرر أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه...".[1]

وبعد أن انتهينا من البحث في معنى الضرر لغة، قد يكون من اللازم أن نبحث في معنى الضرار باعتبارهما – على ما أظن – لفظين متلازمين جرت البحوث في معظمها على عدم إيراد إحداهما دون الآخر؛ ولعل السبب هو ورودهما في حديث (لا ضرر ولا ضرار)، ومعظم من تناول هذه القاعدة لا بد أن يعود في دراسته لهذا الحديث ومفرداته كأصل لها.

وحتى يتم الجمع بين المعنيين، أو اختيار أحدهما، أو الترجيح بما ترجح عند أهل اللغة فإنه من المناسب إيراد ما قيل في معنى الضرار لغة ثم ننتقل بعدها إلى المعنى الاصطلاحي لكليهما.

الضرار لغة: المُضارَّة، وضاره مضارة وضرارا: خالفه[2]،فمعنى لا يضارَّ بعضكم بعضا أي لا يُخالف.[3] يقال : "ضَرَّهُ يَضُرُّه ضَراً ضَرَّهُ به، وأَضَرَّهُ إِضْرَاراً وأَضَرَّ به وضَارَّهُ مُضَارَّةً وضِرَاراً بالكسر بمعنى واحد".[4]

فعلماء اللغة لا يفرقون بين دلالة الضرر والضرار؛ والسبب في ذلك –حسب ما ذكر عبد الله الهلالي– أن الضرر مصدر للفعل الثلاثي "ضَرَرَ"، والضِّرار يأتي بمعنى ضَرَر الثلاثي وإن كان على وزن فِعال، فهو يأتي مصدرا قياسيا للفاعل الرباعي الدال على المشاركة.[5]

[1]– ابن منظور– لسان العرب–(مادة ضرر)– ج4– 482.

[2]– ينظر المصدر نفسه – (مادة ضرر)– ج4– 482، 483، 485.

[3]– ينظر الزمخشري – الفائق في غريب الحديث– ج2– 335.

[4]– محمد مرتضى الزبيدي– تاج العروس من جواهر القاموس– (مادة ضرر)– ج3 – 348.

[5]– ينظر عبد الله الهلالي– قاعدة لا ضرر ولا ضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا– ج1– 144.

ج. المعنى الاصطلاحي للضرر والضرار:

إن قواعد الضرر والضرار – كما ورد سابقا – مردها إلى حديث (**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرار**)، وبالتالي سأعتمد في تعريفهما اصطلاحا وفي الفرق بينهما على ما جاء من شرح لهذا الحديث ومفرداته، مع إيراد بعض ما جاء في بعض الدراسات التي تناولتهما سواء الأكاديمية منها أو غيرها من المؤلفات.

وجدير بالذكر أن معظم العلماء فرّقوا اللعامليين اللفظين[1]، يرى أحمد الزرقا أن المشهور هو وجود فرق بينهما وأن حمل اللفظ على التأسيس أولى من حمله على التأكيد[2]. ومن تلك التعريفات سيتضح لنا وجود ثلاثة آراء في الفرق بينهما، وقد ذكرها العثيمين في شرح الأربعين النووية وهي:

الرأي الأول: على أنهما مختلفان.

الرأي الثاني: على أنهما بمعنى واحد.

الرأي الثالث: على تفصيل سيأتي بيانه.

وفيما يلي ترتيب لهذه الأقوال في الضرر والضرار والاختلاف بينهما حسب الترتيب المذكور:

الرأي الأول: يرى أصحابه فرقا بين معنى الضرر والضرار ، وأن حمل اللفظ على التأسيس أولى من حمله على التأكيد[3]، وهذا الرأي هو المشهور[4]. ومن أقوالهم في ذلك:

---

[1]– ينظر محمد عثمان شبير– القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية– عمان– الأردن– دار النفائس– ط2– 1428هـ– 2008م– 167.

[2]–ينظر أحمد بن محمد الزرقا – شرح القواعد الفقهية – صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا– دمشق– دار القلم– ط2– 1409هـ–1989م– 165.

[3]– يقول محمد بن صالح العثيمين شارحا لهذه القاعدة: " التأسيس معناه أنه أصل وليس مؤكداً. يعني: إذا دار الأمر بين أن نقول: هذه الجملة تأكيد للأولى أو هي جملة مستقلة في معناها، فالأصل الثاني؛ أنها كلمة مستقلة بمعناها، وذلك لأننا لو جعلناها توكيداً لكان في الكلام زيادة، فإذا جعلناها مؤسسة لم يكن في الكلام زيادة": محمد بن صالح العثيمين– شرح مختصر التحرير– مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية– الرياض– المملكة العربية السعودية– ط1– 1434هـ– 228.

[4]– ينظر أحمد بن محمد الزرقا– شرح القواعد الفقهية – 165.

- يقول ابن الأثير: "... فمعنى قوله لا ضَرَر: أي لا يَضُرُّ الرجل أخاه فيُنْقِصه شيئا من حقه، والضِّرار فِعالٌ من الضَّرِّ: أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضّرَر فعل الواحد، والضِّرار فعل الإثنين، والضَّرَر ابتداء الفعل، والضِّرار الجزاء عليه".[1]

وفي شرحه للحديث يقول ابن منظور إضافة لما قاله ابن الأثير:"...ولا ضِرار: أي لا يُدخل الضَّرر على الذي ضَرَّه ولكن يعفو عنه...".[2]

- وقيل:" الضرر والضرار مثل القتل والقتال، فالضرر أن تَضُرَّ بمن لا يَضُرُّك، والضرار أن تضُرّ بمن قد أضرّ بك من غير جهة الاعتداء بالمثل والانتصار بالحق...".[3]
- واستحسن أحمد الزرقا أن يكون الضرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، وأن الضرار: إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة له، لكن من غير تقييد بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار بالحق.[4]
- وقال محمد سعيد رمضان البوطي:" والضرر محاولة الإنسان إلحاق المفسدة بنفسه أو غيره، والضرار أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما".[5]
- محمد بن مسعود الهذلي: " الضَّرَر أن يَلحق الإنسان أذًى بمن لم يؤذه، والضرار أن يُلحق أذًى بمن قد آذاه على وجه غير مشروع".[6]

الرأي الثاني: اعتبر أصحابه أن التكرار في الحديث للتأكيد[7] بخلاف الرأي الأول الذي قال أنه للتأسيس، ومن أقوالهم:

---

[1]- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد – النهاية في غريب الحديث- ت: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي- د.م- المكتبة الإسلامية- ط1- 1383هـ- 1963م- ج3- 81.

[2]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة ضرر)- ج4- 482.

[3]- ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف – التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد- ت: سعيد أحمد اعراب- د.م- د.ن- د.ط- 1409هـ-1989م- ج20- 159.

[4]- ينظر أحمد محمد الزرقا- شرح القواعد الفقهية- 165.

[5]- محمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة – دمشق- سوريا- دار الفكر- ط4- 2005م- 91.

[6]- محمد بن مسعود الهذلي- القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى وبعض تطبيقاتها على مجتمعنا المعاصر بيروت-لبنان- دار ابن حزم- ط1- 1430هـ- 2009م- 341.

[7]- ينظر: ابن الأثير- النهاية في غريب الحديث والأثر – ج3- 82 – وصالح بن عبد العزيز بن محمد – شرح الأربعين النووية – الرياض- المملكة العربية السعودية- دار العاصمة- ط1- 1431هـ- 2010م – 444.

- الضرر والضرار بمعنى واحد وهو "إيصال الأذى للغير"[1].
- واختار ابن حبيب هذا الرأي حيث يرى أن الضرر عند أهل اللغة الاسم وأن الضرار الفعل، وأن معنى الأول ألَّا يُدخل أحد ضررا لم يدخله على نفسه، وأن معنى الثاني أن لا يُضارَّ أحد بأحد[2].

الرأي الثالث: ويمكن تلخيصه في أقوال عدد من المحققين كابن عبد البر وابن الصلاح وغيرهم من أهل العلم، ومن هذه الآراء ما يلي:

- يرى بعض العلماء أن الضَّرَر ما لَكَ به منفعة وعلى جارك فيه مضرة، وأن الضِّرار هو الذي ليس لَكَ فيه منفعة وعلى جارك فيه المضرة[3]. ولفظ جارك عبَّر عنه البعض بصاحبك[4]، وهذا يعني أنهما تعنيان الغير ممن يقع عليه المضرة.
- وقد رجح عبد الله الهلالي التفريق على أساس الانتفاع حيث قال:" وقد ترجح عندي أن الضرر يحمل على ما يَنتفِع به المُضِرُّ ويتضرر به غيره، وأن الضرار يحمل على من يُدخِل على غيره ضررا لا تحصل له به منفعة..."[5].

وبالتالي يلاحظ أن أهل هذا الرأي يفصِّلون في المسألة ويفرِّقون بين اللفظين بحصول المُضِرِّ على المنفعة والفائدة حتى تكون منفعته في إيقاع الضرر، أما الضرار فيَنْتَفي فيه حصول الفائدة والمنفعة لصاحبه.

ومن التعريفات الاصطلاحية للضرر عند بعض الباحثين:

ما قاله محمد عثمان شبير من أنه: "الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير تعدِّيا أو تعسُّفا أو إهمالا"[6].

---

[1]- صالح بن عبد العزيز بن محمد – شرح الأربعين النووية- 444.

[2]- ينظر ابن عبد البر – التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد- ج20- 158.

[3]- ينظر القرطبي، أبو عبد الله بن محمد – الجامع لأحكام القرآن- ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي و ماهر حبوش- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1427هـ- 2006م – ج10- 371.

[4]- ينظر ابن الأثير – النهاية في غريب الحديث- ج3- 81-82.

[5]- وقد أعانه على هذا الترجيح وقوفه على سبب ورود الحديث وعلى النوازل الضَّرَرِيَّة كما صرح به. عبد الله الهلالي- قاعدة لا ضرر ولا ضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا- ج1- 25.

[6]- محمد عثمان شبير- القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية- 108.

وتعريف سعدي أبو حبيب: " إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، سواء أكانت في الأموال، أم في الحقوق والأشخاص"[1].

أما عند الأصوليين فالضرر هو ألم القلب، حسب ما نقله السبكي في الإبهاج، حيث دفعوا بتسميته "ألم القلب" الإشتراك في كون الضرب أيضا يسمى ضررا وكذا تفويت المصلحة، والشتم والاستخفاف[2].

وقال ابن العربي:" الضرر هو الألم الذي لا نفع فيه يوازيه أو يربى عليه، وهو نقيض النفع، وهو الذي لاضرر فيه...."[3].

ثانيا– معنى دفع الضرر (المركب)

قبل تعريف المركب "دفع الضرر" من المناسب استحضار خلاصة ما قيل في هذا المبحث من تعريف للضرر، وقبله الدفع وإطلاقاته حتى يسهل التركيب:

خلص البحث إلى أنَّ الدفع هو **صرف** أو **منع** أو **إزالة** أو **تنحية** الشيء **قبل وقوعه** لحماية من يحتمل أن يقع عليه من **شر** أو **أسبابه**، وأن الدفع يطلق على: **الإزالة بقوة**، وعلى **دفع الشيء قبل وقوعه**. فتكون النتيجة أن الدفع يطلق على: دفع الشيء قبل وقوعه، وإزالته بقوة بعد وقوعه. كما خلُص أيضا إلى أن الضرر هو " محاولة الإنسان إلحاق مفسدة بنفسه أو غيره".

وعليه فإن معنى المركب "دفع الضرر" هو: دفع الإنسان عن إلحاق مفسدة بنفسه أو غيره قبل أن يقدم عليها، أو إزالة تلك المفسدة بعد أن أوقعها على نفسه أو غيره.

ويمكن تعريفه أيضا استنادا إلى أسبابه التي ذكرها محمد عثمان شبير في تعريفه للضرر سابقا أنه : دفع التعدي أو التعسف أو الإهمال المؤدية للإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير قبل حدوثها، أو إزالة نتائجها بقوة بعد وقوعها.

---

[1]– سعدي أبو حبيب– القاموس الفقهي– دمشق– سوريا– دار الصديق للعلوم– ط1– 1431هـ–2001م– 279.

[2]– ينظر السبكي، أبو الحسن علي – الإبهاج في شرح المنهاج – ت: شعبان محمد إسماعيل– الأزهر– القاهرة– مكتبة الكليات الأزهرية– ط1– 1401هـ– 1981م– ج3– 166.

[3]– ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله – أحكام القرآن – ت: محمد عبد القادر عطا – بيروت – لبنان– دار الكتب العلمية– ط3 – 1424 هـ – 2003 م– ج1– 81.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بهذه القاعدة

لا شك أن اللغة العربية هي أفضل اللغات وأوسعها بدليل أن الله تعالى شرفها وعظمها وكرمها وأوحى بها إلى خير خلقه صلى الله عليه وسلم[1]. يقول الطاهري بلخير:" إن سعة اللغة العربية وثروتها في الألفاظ والمعاني هي التي أهَّلتها ... لاحتضان القرآن الكريم، وكثيرا ما تغني لفظة عن لفظة، وربما الانتقال من الوضع إلى الاستعمال يكون أبلغ في صياغة المعاني والتعبير عن المكنونات"[2]. ومن هذا المنطلق قصدت إلى تخصيص مطلب للألفاظ ذات الصلة بالدفع ثم بالضرر، ولعل ذكر البعض منها يؤدي إلى القصد ويحقق الفائدة منه.

أولا. الألفاظ ذات الصلة بالدفع

1. الدرء:

الدَّرْءُ: الدفع، وكل ما دَفَعته عنك فقد درأته.

قال أبو زيد:

كان عني يَرُدُّ دَرْؤُك، بعد اللهِ، شَغْبَ[3] الـمُسْتَصْعِبِ، الـمِرّيد[4]

بمعنى كان دَفْعُك.

ودارَيْتُه ودارَأْتُه إذا اتَّقَيْت شَرَّه.

والدَّرْء هو الميل إلى أحد الجانبين، يقال دَرَأْت عنه: دافعت عن جانبه.

وفلان ذو تدرُّؤ: أي قويٌّ على دفع أعدائه.

---

[1]- ينظر أبو منصور الثعالبي- فقه اللغة وسر العربية- ت: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي- د.م- دار الفكر- ط3- د.ت- 15،22.

[2]- طاهري بلخير – نظرية السكوت وأثرها في الأحكام في الشريعة الشريعة والقانون – رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية – إشراف لشهب أبو بكر – جامعة وهران – نوقشت في كلية العلوم الانسانية والحضارة الإسلامية – وهران – الجزائر- ج1 – 38.

[3]- والشَّغْب: تهييج الشر والفتنة والخصام: ابن منظور – لسان العرب –(مادة: شغب)– ج1 – 504.

[4]- الْمَارِدُ الْعَاتِي ،وَ الْمِرِّيدُ: الشَّدِيدُ. محمد بن أبي بكر الرازي- معجم مختار الصحاح- مصر- المطبعة الكلية- ط1- 1329هـ- (مادة مرد) – 127.

وقد ورد لفظ الدرء في القرآن الكريم كقوله تعالى:﴿ ..وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ .. ﴾ [الرعد:22]. وقوله عزوجل: ﴿ وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ ... ﴾ [النور:8].

وفي الحديث: (**ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**)[1]، وفيه التنبيه على تَطَلُّب حيلة يُدفع بها الحد[2].

إذن فالدرء متعلِّقٌ بما تعلَّق به الدفع من الأمور التي لاخير فيها.

2.الردّ:

الردّ: هو صرف الشيء، ورَجْعُه، ورَدَّه عن الأمر إذا صرفه برفق. قال الله تعالى: ﴿ ...**وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُهُۥ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ** ﴾ [الأنعام:147]، وقال سبحانه:﴿ ..**وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ** ﴾[الأنعام: 28]، كما أن الردَّ صرف الشيء بذاته أو بحالة من أحواله.

وهو أيضا المنع، يقال: رَدَدْتُ الشيء ردًّا منعته فهو مردود، ورددت عليه قوله، ورددت إليه جوابه: أي رجعت وأرسلت، ومنه رددت إليه الوديعة. يقول الله تعالى في محكم تنزيله:﴿ **وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦ** .. ﴾ [يونس: 107]، أي ليس هناك دافع ولا مانع له، وقال عز وجل:﴿ **وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّ** ... ﴾ [البقرة:109] أي يرجعونكم إلى حال الكفر[3].

---

[1]- أخرجه الترمذي أبوعيسى محمد بن عيسى عن عائشة رضي الله عنها بلفظ : (ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم) بدون لفظ الشبهات – الجامع الكبير– ت:أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض– مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – ط2– 1395 هـ – 1975م – أبواب الحدود– باب ما جاء في درء الحدود (02)– حديث – (1424)– ج4– 33، قال المحقق: "هذا حديث حسن صحيح"، وأخرجه البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين – السنن الكبرى– ت: محمد عبد القادر عطا– بيروت– لبنان– دار الكتب العلمية– ط3– 1424هـ– 2003م– حديث (18294)– ج9– 207.

[2]- ينظر ابن منظور– لسان العرب– (مادة دَرَأَ)– ج1–81، والأصفهاني– المفردات في غريب القرآن– (مادة درأ)– 225.

[3]- ينظر ابن منظور – لسان العرب– (مادة ردد)– ج3– 172،173، والأصفهاني– المفردات في غريب القرآن– (مادة رد)– 255،254، والفيومي – المصباح المنير– (مادة ردد)– 85.

وبالتالي يمكن القول حسب ما سيق من المعاني اللغوية إنَّ الرد يعني الصرف والمنع والدفع والإرجاع والإرسال.

3. المنع:

المنع هو أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، وهو خلاف أن تُعطيه الشيء، قال تعالى:﴿ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ.. ﴾ [ق:25]

وقيل: المنع هو تحجير الشيء.

وتقول: فلان في مَنَعة أي في قوم يحمونه ويمنعونه. وورد أيضا بمعنى الحرمان من الشيء إذا منعته الأمر ومنعته من الأمر، وامتنع من الأمر كَفَّ عنه.

وبالتالي فإن المنع لغة يشمل معنى الإحالة (بين الرجل وما يريد)، والتحجير(وهو من المنع)، والحماية (بالتمنع بالقوم)، والكف عن الأمر، والحرمان من الشيء[1].

أما الصلة بين الدفع والمنع فهو أن الفقهاء يستعملون الدفع لكن مرادهم منه هو المنع[2].

4. الرفع:

الرفع ضد الوضع ونقيض الخَفْض في كل شيء. وهو يقال تارة في الأجسام الموضوعة إذا أعليتها عن مكانها، وتارة في البناء إذا طوَّلته، وأحيانا في الذِّكر إذا نوَّهته[3]، وأخرى في المنزلة إذا شرَّفتها[4].

---

[1]- ينظر ابن منظور – لسان العرب- (مادة منع) - ج8- 343، والأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- 142، 222.

[2]-ينظر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الموسوعة الفقهية- ج11- 06.

[3]- نوَّهَ به تنويها أي رفع ذِكْرَه وعظَّمَه: الفيومي- المصباح المنير- (مادة نوه)- 241.

[4]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة رفع)- ج8- 129 والفيروز آبادي – القاموس المحيط-(مادة رفعه- فصل الراء باب العين)-ج3- 31، والأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة رفع)- 264.

والرفع في الأجسام حقيقة في الحركة والانتقال، أما في المعاني فيحمل على ما يقتضيه المقام، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (**رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ**)[1] فهو في الحقيقة لم يوضع على الصغير وإنما المعنى أنه لا تكليف عليه ولا مؤاخذة.[2]

والمقام هنا يستدعي أن يكون الرفع بمعنى الدفع، فقد جاء في لسان العرب أن الدفع يروى أيضا بالراء من رفع الشيء إذا أزيل عن موضعه[3]، فيكون الرفع بمعنى الإزالة هنا.

أما في **الاصطلاح**: فالرفع يقابل معنى الدفع، ولما كان الدفع هو: " صرف الشيء قبل وروده" كما ذكر سابقا، فإن الرفع هو" صرف الشيء بعد وروده"[4].

ثانيا. الألفاظ ذات الصلة بالضرر:

يمكن – حسب ما بدا لي – تقسيم الألفاظ ذات الصلة بالضرر إما من حيث كونها سببا للضرر أو نتيجه له، فمن حيث كونها سببا نذكر منها اثنتين وهما: الإتلاف والتعدي، أما من حيث كونهما نتيجة فنشير إلى أربعة منها.

فأما الألفاظ ذات الصلة بالضرر من حيث كونها سببا له فهي على التفصيل الآتي:

1. الإتلاف:

التلف **لغة** هو الهلاك والعطب في كل شيء، وهو الإفناء، يقال: أتلف الرجل المال إتلافا إذا أفناه إسرافا.[5]

ويمكن ملاحظة أن الإتلاف مرتبط بالإسراف والتبذير وهذا يكون إما بالتقصير في أداء حقه أو التعدي عليه ظلما أو بالإفساد.

---

[1]– رواه أبو داود – السنن– كتاب الحدود – باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا – حديث (4398) ج4– 137، وأحمد ابن حنبل– المسند– ت: شعيب الأرنؤوط، وعادل المرشد– بيروت– لبنان– مؤسسة الرسالة– ط1– 1419هـ– 1999م– حديث(940)– ج2– 254. وقال المحقق: "صحيح لغيره".

[2]– ينظر أحمد المقري– المصباح المنير– (مادة رفع–باب الراء مع الفاء وما يثلثهما)– 89.

[3]– ينظر ابن منظور– لسان العرب– (مادة دفع)– ج8– 87.

[4]– الموسوعة الفقهية– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –ج11– 06.

[5]– ينظر: ابن منظور– لسان العرب– (مادة تلف) ج9– 18، والفيومي– المصباح المنير– (مادة تلف)– 30.

أما **اصطلاحا** فهو " إخراج الشيء من أن يكون مُنْتَفَعًا به منفعة مطلوبة منه عادة، وهذا اعتداء وإضرار"[1].

والفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الفقهي للإتلاف هو أنه لا يطلق في اللغة إلا على ما أصابه العدم، أما عند الفقهاء فتَعَطُّل الشيء بحيث لم يمكن الانتفاع به عادة.[2]

2. الاعتداء:

الإعتداء والتعدي والعدوان: الظلم وتجاوُز الحد والقدر والحق، والعرب تقول: اعتدى فلان عن الحق واعتدى فوق الحق كأن معناه جاز عن الحق إلى الظلم[3].

والاعتداء هو نوع من الضرر وفرع عنه، كما أن الإتلاف هو أيضا نوع من الضرر.

وأما القسم الثاني وهو الألفاظ ذات الصلة بالضرر من حيث كونها نتيجة فهي على التفصيل الآتي:

1.الأذى:

يقال آذَيْتُه أوذيه إيذاءً وأَذِيَّة وأذًى[4]، وأذى الرجل أَذًى: وصل إليه المكروه.[5]

وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(ما يُصيبُ المُسلِمَ، مِن نَصَبٍ وَلا وَصَبٍ،وَلا هَمٍّ ولا حُزْنٍ وَلا أذًى ولا غَمٍّ،حَتَّى الشَّوْكَةُ**

[1]- الكاساني، علاء الدين أبو بكر- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2- 1406هـ-1986م –ج7- 164.

[2]- ينظر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الموسوعة الفقهية- ج28- 179.

[3]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة عدا)- ج15- 33.

[4]-الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن-(مادة أذى)- 18.

[5]- الفيومي – المصباح المنير- (مادة أذى)- 04.

يُشاكُها، إلاَّ كَفَّرَ اللهُ بِها مِن خَطاياهُ)[1]، وشرح الأذي في الحديث أنه خاص بما يلحق الشخص من تعدي غيره عليه.[2]

كما أن الأذى هو:" ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو جسمه أو تبِعاته دنيويا كان أو أخرويا"[3].

فمن الأذى والضرر النفسي قوله تعالى:﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا** ﴾ [الأحزاب: 69]، وقد آذاه من آذاه من بني إسرائيل بأن جعلوا سبب تستره بلباسه عيبا في جلده من برص أو آفة، في حين كان السبب أنه كان حيِيّاً سِتِّيرا فبرأه الله[4].

ومن الأذى المتعلق بالضرر الحسي قوله تعالى:

﴿ **وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ..** ﴾ [النساء16]، وفيها إشارة إلى الضرب، لكن هذا

---

[1]- رواه البخاري عن أبي هريرة – كتاب المرضى(75)- باب ما جاء في كفارة المرض(01)- رقم الحديث(5641) - ج4- 23، ومسلم في الصحيح عن أبي هريرة- كتاب البر والصلة والآداب (45)- باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك، حتى الشوكة يشاكها (14)- حديث (2573)- 1993.

[2]- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي- فتح الباري على صحيح البخاري – ت: عبد القادر شيبة الحَمَد- د.م- مكتبة الملك فهد الوطنية- ط1- 2001م- ج10- 110.

[3]- الراغب الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة أذى)- 18.

[4]- ينظر ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل – تفسير القرآن العظيم- القاهرة- مصر- دار التقوى- طبعة جديدة مصححة بمعرفة لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف- 2006، ج3 - 455 ، والقصة مفصلة في البخاري، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيِيًّا سِتِّيرًا لَا يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتِحْيَاءً مِنْهُ فَآذَاهُ مَنْ آذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالُوا مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّسَتُّرَ إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بِجِلْدِهِ إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أُدْرَةٌ وَإِمَّا آفَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يُبَرِّئَهُ مِمَّا قَالُوا لِمُوسَى فَخَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ فَوَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى الْحَجَرِ ثُمَّ اغْتَسَلَ فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ إِلَى ثِيَابِهِ لِيَأْخُذَهَا وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا بِثَوْبِهِ فَأَخَذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ فَجَعَلَ يَقُولُ ثَوْبِي حَجَرُ ثَوْبِي حَجَرُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَلَإٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَرَأَوْهُ عُرْيَانًا أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ وَأَبْرَأَهُ مِمَّا يَقُولُونَ وَقَامَ الْحَجَرُ فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَلَبِسَهُ وَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا بِعَصَاهُ فَوَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ لَنَدَبًا مِنْ أَثَرِ ضَرْبِهِ ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا فَذَلِكَ قَوْلُهُ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا ﴾[الأحزاب:29"]** رواه البخاري عن أبي هريرة – الصحيح – كتاب أحاديث الأنبياء(60)- باب (28)- رقم الحديث(3404)- ج2- 477.

المعنى الأخير قد يكون باعتبار الشرع؛ لأن معنى "فآذوهما" كما رأى ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن جبير وغيرهما كان بالشتم والتعيير والضرب بالنعال ثم نسخ بالجلد أو الرجم[1] .

وبالتالي فإن الإيذاء في الآية من الناحية اللغوية يشمل الجانب النفسي والجسمي.

2. السوء:

سَاءَه يَسُوءُه سَوْءًا وسُوءاً وسَواءًا وسَواءَةً فعل به مكروها، نقيض سَرَّه، والاسم السُّوء بالضم. ويقال:ساء ما فعل فلان صنيعا يسوء أي قَبُحَ صنيعه صنيعا. والسوء هو الفجور والمنكر[2].

وقد ربط ابن منظور السوء بالضرر الذي يحصل من الآخرين.

وقال الأصفهاني:" السوء كل ما يغمُّ الإنسان من الأمور الدنيوية والأخروية ومن الأحوال النفسية والبدنية والخارجية من فوات مال وجاه وفقد حبيب".[3]

وقد عُبِّر عما يقبح بالسوءَا في القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ ﴾ [الروم:10] وهي جهنم، وكل كلمة قبيحة أو فعلة قبيحة فهي سَوْءاءُ.

والسُّوأَى: اسم للفعلة السيئة بمنزلة الحسنى للحسنة. وأساء الرجل إساءة خلاف أحسن[4].

وفي قوله تعالى:﴿ ...ٱلظَّـآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ ... ﴾[الفتح:06] بمعنى الفساد، أي ظنوا بالله ظن الفساد، وهو قول سيبويه. وقوله تعالى: (عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ) أي الفساد والهلاك يقع بهم، ومعناه أيضا الهزيمة والشر إذا قُرِء بالضم (السُّوء)[5].

---

[1]- ينظر ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- ج1- 500.

[2]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة سوأ) - ج1- 95، 96.

[3]- الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة سوأ)- 333.

[4]- ابن المصدر السابق - (مادة سوأ)- ج1- 96، 97.

[5]- ابن منظور- لسان العرب - (مادة سوأ)- ج1- 98، 99.

3. الضيق:

جمع الضَّيْقة والضِّيقة، وهي الفقر وسوء الحال، وتضايق القوم إذا لم يتوسعوا في خُلُق أومكان[1]، ويستعمل أيضا في البخل والغم.[2]

4. الألم:

الألم هو الوجع، والجمع آلام، وتألم وآلمته، والمؤلم الموجِع، والأيْلَمَة: الألم، تقول العرب: "أَمَا والله لَأُبَيِّتَنَّك على أيْلمة، ولأَدَعنَّ نومك تَوْثاباً، ولَأُثْئِدَنَّ مَبْرَكَكَ، ولَأُدْخِلَنَّ صدرك غمَّة": كل ذلك في إدخال المشقة عليه والشدة[3].

[1]- ينظر ابن منظور- لسان العرب - (مادة ضيق)- ج10- 209.

[2]- الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن-(مادة ضيق)- 391.

[3]- ينظر ابن منظور - لسان العرب -(مادة ألم)- ج12- 22.

المبحث الثاني: تحديد مفهوم نظام الحكم

المطلب الأول: تحديد مفهوم النظام

أولا. تحديد مفهوم النظام لغة:

النون والظاء والميم: أصل يدل على تأليف الشيء وتكثيفه[1].

وقد وردت معاني النظام في اللغة على النحو الآتي:

- النظام بمعنى **الخيط أو السلك** الذي يجمع الخَرَز أو ينظم به اللؤلؤ[2]، يقول ابن منظور: "وكل شيء قرنته بآخر أو ضَمَمْت بعضه إلى بعض فقد نَظَمْتَه".[3]
- النظام بمعنى **النهج والهدي والسيرة والطريقة والعادة**، يقول الفيومي: " وهو نظام واحد ونهج غير مختلف"[4]، ويقول ابن منظور:" والنظام: الهَدْيَة والسيرة، وليس لأمرهم نظام أي ليس له هَدْي ولا مُتَعَلَّق ولا استقامة"[5]، ويقول: "ومازال على نظام واحد أي عادة".[6]
- النظام بمعنى **الكثرة**، يقول ابن فارس:" وجاء نَظْمٌ من جراد أي كثير".[7]
- نظام بمعنى **الاتساق والترتيب**، قال ابن منظور وأبو بكر الرازي: أن الانتظام هو الاتساق[8].

---

[1]- وتأليفه: يقول في هامش الكتاب: هكذا وردت هذه الكلمة ولعلها " وتكثيفه": ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- (مادة نظم)- ج5- 443.

[2]- ينظر ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- (مادة نظم- باب النون والظاء وما يثلثهما)- ج5، وابن منظور- لسان العرب- (مادة نظم)- ج12- 578، 443، ومحمد بن أبي بكر الرازي- معجم مختار الصحاح- (مادة نظم)- 506، والفيومي- المصباح المنير- (مادة نظم)- 234و ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- (مادة نظم- باب النون والظاء وما يثلثهما)- ج5، 443.

[3]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة نظم)- ج12- 578.

[4]- أحمد المقري- المصباح المنير- (مادة نظم)- 234.

[5]-المصدر السابق - (مادة نظم)- ج12- 578.

[6]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة نظم)- ج12- 578.

[7]- ابن فارس- معجم مقاييس اللغة- (مادة نظم)- ج5- 444.

[8]- ينظر المصدر السابق- (مادة نظم)- ج12- 578، ومحمد بن أبي بكر الرازي- معجم مختار الصحاح- (مادة نظم-فصل النون باب الميم)- 506.

- نظام بمعنى **الجماعة**، وهي النظم.[1]
- نظام بمعنى **التأليف**، وقد سبق ذكر قول ابن فارس فيه.

ومما سبق من المعاني اللغوية تشعر بوجود ترتيب وجمع واستقامة بطريقة معينة فيها اتساق لا يعبَّر عنه بالمحسوس إلا بالنظام الذي ينظم به اللؤلؤ في خيط أو سلك. يعلق عبد الله بن سهل على المعاني اللغوية للنظام أنها تعطي انطباعا بأنه لابد للنظام من ثبات واستقرار حتى يتحقق فيه مفهوم النظام، وأنه بانعدامه يكون في مقابله الاضطراب والفساد[2]، ويقول محمد فؤاد عبد المنعم: " والخلاصة أن النظام يُطلَق على معنيين: أحدهما حِسي، والآخر معنوي، أما الحِسي: فهو التأليف والجمع، وضم شيء إلى آخر؛ فالنظام على هذا المعنى يعني أنه يجمع أحكامًا كثيرة، ويضمُّ بعضها إلى بعض في مجموعة واحدة، وتحت موضوع واحد. أما المعنوي: فهو الهَدي والسيرة والعادة؛ يقال مثلاً: إن للعمال نظامًا؛ أي: لهم هَدْيًا وسيرة وأحكامًا يسيرون عليه"[3].

ثانيا. تحديد مفهوم النظام اصطلاحا

مصطلح النظام يعتبر من إطلاقات العصر الحديث[4]، وجمعه نُظُم، وأشهر تعريفاتها ثلاثة: التشريع، القانون، النظم.[5]

وبحسب ما نقله عبد الله بن سهل فإن النظام يطلق على أمرين:

- أولهما من الناحية الموضوعية، وثانيهما من الناحية الشكلية، فالنظام بالمعنى الأول هو: "مجموعة من الأحكام التي تتعلق بموضوع محدد، وتعرض في صورة مواد متتالية".[6]

---

[1]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة نظم)- ج12-579.

[2]- ينظر عبد الله بن سهل ماضي- النظام العام للدولة المسلمة- دراسة تأصيلية مقارنة- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار كنوز إشبيليا- ط1- 1430هـ - 2009م- 20.

[3]- فؤاد عبد المنعم أحمد – بحث " المدخل للأنظمة والحقوق في المملكة العربية السعودية – السعودية بتاريخ: 1425 هـ - 2004 م -http://www.alukah.net/web/fouad/0/29002/

[4]- ينظر فؤاد عبد المنعم أحمد- "تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته"- مجلة البعث الإسلامي-- مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- العدد5- محرم 1411هـ/ أغسطس 1990م - مج35- 47.

[5]- عبد الرحمن الضحيان- النظم الإسلامية وحاجة البشر إليها- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية- دار المآثر- ط1- 1423هـ - 2002م-27.

[6]- عبد الله بن سهل ماضي- النظام العام للدولة المسلمة- 20.

- وهو بالمعنى الثاني:" وثيقة مكتوبة تصدر عمن يملك حق إصدارها – وهو في الغالب رئيس الدولة– تهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد في مجتمعهم وإدراك مصالح الأفراد".[1]

ونقل فؤاد عبد المنعم أنه:" مجموعة الأحكام التي اصطلح عليها شعب ما على أنها واجبة الاحترام وواجبة التنفيذ، لتنظيم الحياة المشتركة في هذا الشعب"[2] .

فهذا تعريف للنظام بالمعنى العام قد يكون أساسه ديني كالنظام الإسلامي أو اليهودي أو النصراني، أو دنيوي كالنظام العلماني، أو سياسي كالنظام الديمقراطي، أو اقتصادي كالنظام الإشتراكي. أما الإسلام بالمعنى العام فهو عقيدة المسلمين ونظام لهم في مختلف جوانب الحياة، ويجب الخضوع لأحكامه والانقياد لها والرضا بها؛ لأن فيه صلاح حالهم في دنياهم وأخراهم [3].

كما أطلق محمد رأفت سعيد النظم على:

1. الشيء الذي يراعى فيه الترتيب والانسجام والارتباط...
2. أي مجتمع يتكون من مجموعات المبادئ والتشريعات التي تقوم عليها حياة المجتمع والدولة وتنتظم أمورها بها.[4]

أما عبد الرحمن الضحيان فعرف النظم بما يلي:" هي مجموعة الأحكام الداخلية والخارجية تضعها الجماعات أو الدول والمنظمات لتسيير حياتها وشؤونها الداخلية وعلاقاتها الخارجية لما فيه المصالح المشتركة، وهي ملزمة وعليها جزاء عند المخالفة".[5]

وقد تكون هذه التعريفات سابقة الذكر عامة يمكن أن نسقطها على أي نظام على اختلاف موضوعه، وقد يختلف شكل هذا النظام تبعا لاختلاف مُتَعَلَّقه (أي الاختصاص). ولهذا رأيت أن موضوع البحث يستلزم إضافة تعريف للنظام في دولة الإسلام على الخصوص، وقد خلص عبد الله بن سهل بعد بحث مستفيض وتفصيل للنظام عند الفقهاء والقانونيين فأدى اجتهاده إلى هذا التعريف،

---

[1]– عبد الله بن سهل ماضي– النظام العام للدولة المسلمة – 21.

[2]– فؤاد عبد المنعم أحمد– تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته– مجلة البعث الإسلامي– العدد5– المجلد35–47.

[3]– ينظر فؤاد عبد المنعم أحمد – بحث " المدخل للأنظمة والحقوق في المملكة العربية السعودية – /http://www.alukah.net/web/fouad/0/29002

[4]– ينظر عبد الرحمن الضحيان– النظم الإسلامية وحاجة البشر إليها– 27.

[5]– المرجع نفسه والصفحة.

يقول:" النظام العام للدولة المسلمة هو مجموعة الأحكام والإجراءات الموضوعة لحماية المجتمع وتحقيق النفع العام له في الدنيا والآخرة والتي لا يجوز لأحد مخالفتها أو إسقاطها أو تعديلها أو الاتفاق على خلافها".[1]

وقد جمع هذا النظام بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، فالأول من حيث كونه أوامر ونواه تجمع بين ما هو حلال وما هو حرام، سواء بالنص الشرعي أو ما استفيد من السياسة الشرعية من أحكام، وأما الجانب الثاني فيتعلق بالإجراءات أي التدابير وتنفيذها في الواقع والمحافظة على عدم الاعتداء عليها بما يضمن حماية النفع العام للمجتمع في أمور الدنيا والآخرة.[2]

المطلب الثاني: تحديد مفهوم الحكم والألفاظ ذات الصلة

أولا. مفهوم الحكم لغة واصطلاحا

1. **لغة:** (الحاء والكاف والميم) أصل واحد، تشمل معانٍ منها:

أ. **المنع**[3]: فيكون معنى الحكم على هذا هو المنع من الظلم، والمنع للإصلاح. وفي الحديث: **(إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا وَإِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكَمًا)**[4] أي أن في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسَّفَه وينهى عنهما. يقال: حَكَمْتُ السفيه وأَحْكَمْتُه إذا أخذت على يديه. قال جرير:

أَبَنِي حنيفةَ احْكُموا سفهاءكم إِنِّي أخاف عليكم أن أغضبا

أي امنعوهم وكُفُّوهم ورُدُّوهم.

[1]- عبد الله بن سهل ماضي- النظام العام للدولة المسلمة- 55.

[2]- المرجع نفسه – 55، 56.

[3]- ينظر: ابن فارس - معجم مقاييس اللغة- (مادة حكم)- ج2- 91، والأصفهاني-المفردات في غريب القرآن- (مادة حكم)- 167، وابن منظور-(مادة حكم)- لسان العرب- ج12- 144.

[4]- رواه الحاكم، أبو عبد الله محمد عن أبي بكرة- المستدرك على الصحيحين- ت: مصطفى عبد القادر عطا- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2- 1422هـ- 2002م -كتاب معرفة الصحابة (31)- حديث (6569)- ج3- 710، 711.

وحَكَّمْت فلانا تحكيما: منعته مما يريد، وفوَّضت الحكم أو الأمر إليه، يقول الأزهري:" حَكِّم اليتيم كما تُحَكِّم ولدك، أي امنعه من الفساد وأصْلِحْه كما تُصلح ولدك وكما تمنعه من الفساد"[1].

والعرب تقول: حَكَمْتُ وأَحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ بمعنى منعت ورَدَدْتُ، ومنه سُمِّي الحاكم بين الناس حاكما لأنه يمنع الظالم من الظلم. وأصل الحكومة رد الرجل عن الظلم أيضا[2].

والحكم بهذا المعنى قد يفهم منه وجود نوع من السلطة يمكِّن صاحبه من منع الشيء، أو ردِّ الظلم، وتكون له الحكمة في الإصلاح.

ب. الفقه والعلم[3]:

قال الله تعالى:﴿ ...وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ [مريم:12]. ومعلوم أن الفقه هو الفهم، يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية:" وأعطيناه الفهم لكتاب الله في حال صباه قبل بلوغه أسنان الرجال".[4]

مما قيل أيضا في تفسير الحكم في هذه الآية: أنه الحكمة والعلم بالأحكام أو اللُّب وهو العقل[5]

ت. القضاء بالعدل[6]:

فالحكم هو مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ، أي قضى. ومن أسماء الله عز وجل: الحَكَم والحكيم وأنهما بمعنى الحاكم وهو القاضي.

---

[1]-ابن منظور- لسان العرب-(مادة حكم)- ج12- 143.

[2]- ينظر المصدر نفسه -(مادة حكم)- ج12- 141.

[3]- المصدر نفسه - (مادة حكم)- ج2- 140.

[4]- الطبري محمد بن جرير– تفسير جامع البيان في تأويل القرآن - ت: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1415هـ- 1994م- ج5- 146.

[5]- ينظر أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف- تفسير البحر المحيط- ت: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض وآخرون- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1413هـ- 1993م- ج6- 168.

[6]- ينظر: ابن منظور- لسان العرب- (مادة حكم)- ج12-140 ،141، والأصفهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة حكم)- 156، والفيروز آبادي - القاموس المحيط-(فصل الحاء باب الميم)-ج4- 99، و الفيومي- المصباح المنير-(مادة حكم)- 56.

والحُكم هو القضاء وجمعه أحكام، والحاكم هو منفِّذ الحكم والجمع حُكَّام. ومما يؤكد أن معنى الحكم هو القضاء قوله تعالى:﴿.. وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ..﴾ [النساء: 58]، وقوله تعالى:﴿ ..يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ .. ﴾ [المائدة: 95]، وقـــوله عز وجـــل: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:65].

وأصل القضاء أيضا المنع، يقال: حَكَم فلان على فلان بكذا، إذا منعه من خلافه فلم يستطع الخروج من ذلك.

وحَكَمْتَ بين الناس يعني فَصَلت بينهم فأنت حاكِمٌ وحَكَم: فقد فوّضْت الأمر إليه.

والحُكْم بالشيء هو أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا، سواء بالإلزام للغير أم لا.

وقد يلاحظ مما مضى أن الحاكم هو منفذ الحكم من الحَكَم بالفتح، حيث ارتبط هذا الاسم في اللغة بمعنى القاضي وليس كما جرى عليه عرفنا أنه بمعنى الرئيس. كما يلاحظ ارتباط المعاني اللغوية للحكم بالقضاء والفصل بين الخصومات، ولعل البحث الموالي سيكشف لنا معانيَ جديدة للحكم غير ما أظهره البحث اللغوي، وقد تثبت العرف الجاري في اعتبار الحاكم هو صاحب السلطة أو تنفيه، وهل وهذا ما سيبيّنُه لنا في الجانب الاصطلاحي.

2. الحكم اصطلاحا:

الحكم في الاصطلاح يطلق على أحد معان ثلاثة، وهي: الحكم العادي، والحكم العقلي، والحكم الشرعي[1]، والحكم المطلق هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، ويتم ذلك بطرق ثلاث[2]:

بالعقل: كالواحد نصف الاثنين، والضدان لا يجتمعان..

بالعادة: كالنار محرقة، والخشب يطوف فوق الماء..

---

[1]- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو- مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل- ت: نذير حمادو- بيروت- لبنان- دار ابن حزم – ط1- 1427هـ - 2006م- مج1- 282.

[2]- ينظر أحمد الحصري- نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي- بيروت- لبنان- دار الكتاب العربي- ط1- 1407هـ -1986م- 10.

بالشرع: كالصلاة واجبة، والإشراك بالله حرام..

ويختلف معنى الحكم تبعا لاختلاف الاختصاص، فالحكم مثلا عند الأصوليين غير الحكم عند الفقهاء، وهو غيره عند المفسرين.

وفيما يلي عرض لبعض ما جاء من معاني الحكم عند المفسرين وبعدها نورد معنى الحكم في العصر الحديث:

1. الحكم في القرآن الكريم

سأحاول عرض هذه المعاني حسب ما ورد في بعض كتب التفسير من خلال بعض الآيات التي ذكرت فيها كلمة الحكم، والفائدة المرجوة من عرض ذلك التفصيل هو وجود مَن يرى من الباحثين أنه لا علاقة للحكم بالجانب السياسي، وأنَّ مدلوله في القرآن الكريم يقتصر فقط على القضاء والفصل بين الخصومات، كالعشماوي محمد سعيد في كتابه: "الإسلام السياسي"، يقول: "لفظ حكم لا يعني في القرآن الكريم السلطة السياسية على المعنى الذي يقصد من اللفظ في لغة العصر الحالي...وأن لفظ الحكم يعني في لغة القرآن ومفرداتها... القضاء بين الخصومات "[1]، في حين يرى آخرون كالمودودي أنها متعلقة بالجانب السياسي في الدولة، يقول: "تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا، والسطلة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة.."[2]. وفيما يلي تحقيق لبعض ما جاء في تفسير كلمة حكم في بعض آيات القرآن الكريم:

- قول الله تعالى:﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [يوسف:22]، فبتتبع آراء بعض المفسرين لهذه الآية نلاحظ أن الحكم يعني ما يلي[3]:

---

[1]- نقلا عن محمود بوترعة- إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر- 14.

[2]- أبو الأعلى المودودي- محاضرة بعنوان: ":تدوين الدستور الإسلامي" – الأيام الدراسية لجكعية المحامين المغربية- مراكش – المغرب- 24- 11- 1952- 12.

[3]- ينظر ابن حبان- تفسير البحر المحيط- ج1- 563، وعبد الرحمن بن محمد الثعالبي- الجواهر الحسان في تفسير القرآن- ت: علي محمد معوض و عادل حمد عبد الموجود وعبد الفتاح بو سنة- بيروت- لبنان- دار إحياء التراث العربي- ط1- 1418هـ- 1998م- ج3- 318، والطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير- ج16- 76، و الماوردي- النكت والعيون- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- د.ط- د.ت- ج3- 21، 455، وج4- 176، 241.

- العقل، النبوة، الفقه، الفهم، اللُّب، القوة.
- حسن الفصل بين الخصوم في القضاء.
- السلطان في الدنيا والحكم بين الناس.
- العلم أو العمل به.
- الحكمة: فهناك من يرى أن الحكم والحِكمة مترادفان، كالرازي، حيث ذكر للحكم ثلاثة معانٍ ومنها الحكمة فقال:" الحكم والحكمة أصلها حبس النفس عن هواها، ومنعها مما يشينها، فالمراد من الحُكم الحِكْمة العملية، والمراد من العلم الحكمة النظرية"[1] وهو يقصد العلم في الآية السابقة، وكذا يرى الطاهر بن عاشور كما سبق ذكره.
- وهناك معنى آخر للحكم ذكره الرازي حيث قال: "...يحتمل أن يكون المراد بالحكم صَيْرورة نفسه المطمئنة حاكمة على نفسه الأمَّارة بالسوء مستعلية عليها قاهرة لها "[2].

وبالتالي يكون في معنى الحكم **الاستعلاءُ والقهرُ والقدرة على التَّحَكُّم في الأمر**. وقد يكون مصدر ذلك النفس على نفسها، كما جاء في قوله السابق من أن "نفسه المطمئنة حاكمة على نفسه الأمارة بالسوء"، أو أن يكون المصدر هو السلاطين الذين يحكمون الناس بالقهر والسلطة. قد يتضح ذلك أو يؤكده قول الرازي في تفسيره لقوله تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ.. ﴾ [الأنعام:89] " واعلم أن الحكام على الخلق ثلاثة طوائف....–وذكر منهم– الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطة"[3].

- قال الله تعالى:﴿ ...وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا ﴾ [مريم:12]:

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير الحكم هنا:" والحكم هو الحكمة، أي **العلم بطرق الخير ودفع الشر**"[4].

---

[1]– الرازي محمد فخر الدين– مفاتح الغيب– بيروت– لبنان– دار الفكر– ط1– 1401هـ– 1981م– ج18– 114.

[2]– المصدر نفسه – ج18– 114.

[3]– المصدر نفسه – مفاتح الغيب –ج13– 72.

[4]– الطاهر بن عاشور– التحرير والتنوير– د.م– الدار التونسية– د.ط– 1984م – ج7– 352.

ويقول في موضع آخر: " الحكم والحكمة مترادفان، وهو **علم حقائق الأشياء والعمل بالصالح واجتناب ضده**"[1].

وكأنَّ الحكم بهذه المعاني يعبِّر عن صفات لا بدَّ من توافرها في من له مهمة الحكم، سواء كان قاضيا أم حاكما.

- **التشريع**:في قول الله عز وجل:﴿ وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ... ﴾[الشورى:10]، يفسر ابن كثير الحكم في الآية بقوله: " أي مهما اختلفتم فيه من الأمور ، وهذا عام في جميع الأشياء، فحكمه إلى الله: أي: هو الحاكم بكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم..."[2].
- **السيادة**: وهذا المعنى أورده الطاهر بن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ .. ﴾[الجاثية:16] حيث قال: "والحكم يصح بأن يكون بمعنى الحِكمة، أي الفهم في الدين وعلم محاسن الأخلاق... ويصح أن يكون بمعنى السيادة، أي أنهم يحكمون أنفسهم بأنفسهم ولا تحكمهم أمة أخرى كقوله تعالى:﴿ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[3] [المائدة:20].
- قوله تعالى:﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ... ﴾[يوسف:22]، حيث فسِّر الحكم عند بعض المفسرين كالقرطبي في الآية بأن الله سبحانه جعله المُستولي على الحكم، فكان يحكم في سلطان الملك[4]، يقول الثعالبي عن هذه الآية:" يحتمل أن يريد بالحكم الحِكمة والنبوة، وهذا على الأشد الأعلى، ويحتمل أن يريد بالحكم السلطان في الدنيا وحكما بين الناس"[5].

من خلال ما سبق يمكن القول إن الحكم في القرآن الكريم ورد بعدة معان، ولم يقتصر على معنى القضاء و الفصل بين الخصومات فحسب، وكشف أيضا تعلق الحكم بالجانب السياسي في كونه يعبِّر عن السلطان، والملك، والسيادة، والتشريع.

---

[1]- الطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير - ج12- 248.

[2]- ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- ج4- 118.

[3]- المصدر السابق- ج25- 345.

[4]- ينظر القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - ج11- 304.

[5]- عبد الرحمن بن محمد الثعالبي - الجواهر الحسان في تفسير القرآن -ج3- 318.

الحكم في الفكر القانوني:

يرتبط الحكم بالسلطة السياسية أو الهيئة العليا، والتي تقوم برعاية مصالح الشعب، حيث أنها سلطة آمرة لها القدرة على إصدار الأوامر والنواهي إلى الجميع مع إلزامهم بتنفيذها.

كما تقابل كلمة الحكم السيادة في الفكر القانوني أيضا، والتي تعني إرادة السيد، سواء كان يمثل الدولة أو الملك، أم اتحاد القوة المشتركة.[1]

والمقصود بالدراسة في هذا الموضوع هو الحكم بهذا المعنى الأخير، وهو السلطة دون المعاني الأخرى من قضاء وفصل بين الخصومات وغيرها، ودون معناه عند الأصوليين أو الفقهاء، ولهذا سأعمد في المطلب الموالي إلى الألفاظ ذات الصلة بالحكم انطلاقا من المعنى الأخير وبما فسره به سيد قطب والثعالبي والطاهر بن عاشور كما سبق ذكره، كما يجب التنبيه أن البحث يقتصر على نظام الحكم في الإسلام وليس في الأنظمة الوضعية.

ثالثا. الألفاظ ذات الصلة بالحكم:

سبق ذكر المعاني المختلفة للحكم، وهي في مجموعها تدل على جانبين: القضاء، والسياسة متمثلة في الألفاظ المذكورة من ملك، وسيادة، وسطان، وقانون(تشريع).

كما استعملت كلمة مُلْك للدلالة على أحد معنيَيْ كلمة الحكم[2]، كما يطلق الحاكم على معنيين تبعا لمعنيي الحكم السابقين:

فالحاكم هو القاضي الذي يفصل بين الناس في الخصومات بالمعنى الأول.

وهو بالمعنى الثاني وَليُّ الأمر من مَلِك أو رئيس[3] أو خليفة[1] أو إمام[2]، أو سلطان[3] مما يلي سياسة الأمة[4]. فهذه الأسماء ترمي جميعها إلى معنًى واحدٍ في الشرع وهو قيادة الأمة وحكمها، بالرغم من اختلاف مدلولاتها اللغوية[5].

---

[1]- ينظر محمود بوترعة- إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر- 56، 57، 64 .

[2]- ينظر المرجع السابق – 9، 45.

[3]- قليلا ما استعمل لفظ الرئاسة والرئيس بمعنى الخلافة عند المشارقة، إلا في كتاب نهج البلاغة حيث يرى ابن أبي الحديد أن الرئاسة مرادفة للإمامة وللخلافة. ينظر ظافر القاسمي- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي- الحياة الدستورية- د.م =

يقول محمد رشيد رضا:" الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا"[6].

فهذه الألفاظ متقاربة وتكاد تكون واحدة في المعنى، ولهذا سأكتفي بالإشارة إليها في الهامش وسأركز في هذه الجزئية على كلمة مُلْك كلفظ له صلة بالحكم، وذلك على سبيل المثال لا الحصر ما دامت المسميات السابقة لا تختلف عنه في الاصطلاح، يقول أحمد علي جرادات: " المراد بالإمام الرئيس الأعلى للدولة، والإمامة والخلافة وإمارة المؤمنين مترادفة، والمراد بها الرياسة العامة في شؤون الدين والدنيا"[7].

الملك لغة:

المُلْك يُذكَّر ويُؤنَّث كالسلطان، ومُلك الله سبحانه وتعالى ومَلَكوته: سلطانه وعظمته، ولفلان ملكوت العراق، أي عِزُّه وسلطانه.[8]

وبالتالي فإن المُلك في اللغة هو العِزُّ والسلطان والعظمة.

والمَلْكَ والمُلْك والمِلْك: احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به[9].

=دار النفائس- ط1- د.ت- 373. وأكثر مصطلحات الإمامة شيوعا لرئيس الدولة هي هذه الثلاثة: الخليفة والإمام والأمير: يحي إسماعيل- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم- المنصورة- مصر- دار الوفاء- ط3- 1424هـ- 2004م- 151.

[1]- "فالخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع". تقي الدين النبهاني- نظام الإسلام- د.م- حزب التحرير- ط6- 1422هـ -2001م- 96.

[2]- يقول الجويني:" الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا..." الجويني، أبو المعالي- غياث الأمم في التياث الظلم- 31 - ت: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم- الإسكندرية- مصر- دار الدعوة- 1979م.-5.

[3]- السلطان هو "الحاكم القوي والعامل المستقل"، والسلطة هي:" القدرة على اتخاذ القرار والتصرف المُلزِم على الآخرين، وهي التي تمكن المسؤولين من القيام بالمسؤولية المناطة بهم": البشير المكي عبد اللاوي- سلطة ولي الأمر في تقييد المباح- 280.

[4]- أحمد علي جرادات- النظرية السياسية في الإسلام- عمان- الأردن- ط1- 1433هـ - 2012م- 17.

[5]- ينظر يحي إسماعيل- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم- 149.

[6]- محمد رشيد رضا – الخلافة- مصر- القاهرة - الزهراء للإعلام العربي – د.ط- د.ت- ج1- 17.

[7]- أحمد علي جرادات- النظرية السياسية في الإسلام- 27.

[8]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة ملك)- ج10- 492.

[9]- المصدر نفسه - (مادة ملك)- ج10- 492.

والمِلْك نوعان: الأول هو التملُّك والتولي، يقول الله تعالى على لسان ملكة سبأ:﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل: 34]، والثاني القوة التي بها يتم الترشح للسياسة، يقول الله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا... ﴾ [المائدة: 20]. فالمِلك عام والنُبوَّة مخصوصة.[1]

وعلى ذلك فإن المَلِك هو اسم لكل من يملك السياسة إما في نفسه، بحيث يكون له القوة على صرفها عن هواها، وإما في غيره سواء تولَّى أم لا.

والمَلِك هو من يتصرف بالأمر والنهي في الجمهور، حيث يتولى السلطنة ويتولى أمرهم.[2]

وقد يلاحظ فعلا مما سبق في المعنى اللغوي للمُلك أنه يؤدي المعنى نفسه للحكم في الفكر القانوني، فالمُلك من الألقاب التي تفيد السلطان والإمرة[3].

1. الملك اصطلاحا:

يقول الله جل وعلا:﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران:179]، ويقول سبحانه:﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ .. ﴾ [البقرة:107] ويقول أيضا: ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة:120]. فهذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم فيها نسبة الملك لله تعالى، وقد ارتبط هذا الملك في هذه الآيات بالسموات والأرض وما فيها جميعا.

وقد سمَّى محمود بوترعة هذا النوع من المُلك مُلْكاً بالمعنى الديني؛ أي أن الله تعالى وحده من له السلطة المطلقة في هذا الملك وليس له شريك فيه. وسمَّى النوع الثاني بالملك بالمعنى السياسي، وهو متعلق بتدبير شؤون الناس في الدنيا.[4] وقد سبق ذكر قول الأصبهاني في هذا الضرب من الملك.

---

[1]- ينظر الأصبهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة ملك)- 611.

[2]- ينظر المصدر السابق - 611، والفيومي- المصباح المنير -(مادة ملك)- 221.

[3]- ينظر يحي إسماعيل- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم- 152.

[4]- ينظر محمود بوترعة- إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر- 46، 47.

ولبيان ذلك أذكر مثالا من القرآن الكريم حيث قال تعالى عن سيدنا سليمان عليه السلام:﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴾ [ص:20].

يقول سيد قطب معلقا على حكم سليمان عليه السلام في الآية: " فكان ملكه قويا عزيزا، وكان يسوسه بالحكمة والحزم جميعا...وذلك مع الحُكم والقوة غاية الكمال في القوة والسلطان في عالم الإنسان"[1].

وقد خصَّ الله سبحانه وتعالى سيدنا سليمان عليه السلام بالإضافة إلى هذا النوع من المُلك بمُلك آخر دون غيره تمثل في تسخير الرياح والشياطين وغير ذلك[2]، فيمكن اعتبار هذا نوعا ثالثا من الملك بالإضافة إلى ما ذُكر، فمن أنواعه أيضا: السلطان والمكانة والجاه والمال، بدليل ما قاله سيد قطب في شرحه لقول الله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ .. ﴾ [يوسف:101] أي "آتيتني منه سلطانه ومكانه وجاهه وماله".[3]

وفي بيان معنى كلمة "مُلْك" يقول الطاهر بن عاشور: "والمُلْك بضم الميم وسكون اللام نوع من المِلْك، فالمِلْك بالكسر جنسٌ والمُلْك بالضم نوع منه، وهو أعلى أنواعه، ومعناه التصرف في جماعة عظيمة، أو أمة عديدة تصرُّف التدبير للشؤون، وإقامة الحقوق، ورعاية المصالح، ودفع العدوان عنها، وتوجيهها إلى ما فيه خيرها بالرغبة والرهبة"[4].

ويقول في موضع آخر عند تفسير المُلك في الآية أيضا أنه التصرف العظيم الشبيه بتصرف المَلك، إذ كان يوسف عليه السلام هو المسيِّر للملك برأيه، فيكون المراد بالتبعيض (من المُلك) حقيقته؛ وهي مجموع تصرفاتٍ في أمر الرعية[5].

وبالتالي فإن المِلْك بالكسر أعمّ من المُلك، وهذا الكلام يتناسب مع ما أشار إليه الأصفهاني من كون المِلك نوعان: التملُّك والتولي، والقوة التي يترشح بها.

---

[1]- سيد قطب- في ظلال القرآن- ج5- 3017.

[2]- ينظر المرجع نفسه - ج5- 3005.

[3]- المرجع نفسه - ج4- 2023.

[4]- الطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير- ج3- 73 .

[5]- المصدر نفسه - ج13- 59.

والذي فصَّله الطاهر بن عاشور هو الملك بمعناه السياسي، حيث أنه التصرف والتدبير في شؤون الرعية بما يرعى مصالحها ويدفع عنها الشر، وفي هذا المعنى يرى سيد قطب أنّ الله تعالى يُمَلِّك من يشاء من عباده ما شاء من مُلكه، وأطلق على المُلك القوامة على شؤون البشر وأنه تدبير لأمرهم بالخير.[1]

يرى محمود بوترعة أن الملك بالمعنى السياسي هو الأمر والنهي ومن هنا يكمن التوافق بين الملك والحكم أو السيادة القانونية.[2]

المطلب الثالث: تعريف المركب "نظام الحكم "

قسَّم ابن خلدون نظم الحكم إلى ثلاثة أنواع انطلاقا من أن جوهر كل نظام هو القانون، وبالتالي فإن الذي يحدد طبيعة نظام الحكم هو القانون، فصارت نظم الحكم في رأيه ثلاثة أيضا انطلاقا من أن القوانين عنده أيضا ثلاثة[3]، ومن خلال تعريفه لكل نوع من أنواع نظام الحكم تُستقى تعريفات مركب نظام الحكم وهي:

- الملك الطبيعي: وهو "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"[4] كحب الرغبة في الاستعلاء والاستبداد[5].
- الملك السياسي: وهو "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"[6].
- الحكم الإسلامي (الخلافة والإمامة): وهو " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى

[1]- ينظر سيد قطب- في ظلال القرآن- ج1- 355.

[2]- محمود بوترعة- إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر- 55.

[3]- ينظر محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية- القاهرة- مصر- دار التراث- ط7- د.ت - 124.

[4]- ابن خلدون عبد الرحمن - المقدمة- ت: عبد السلام الشدادي- الدار البيضاء- بيت الفنون والعلوم والآداب- ط1- 2005م- ج1-327.

[5]- المرجع السابق - 124.

[6]- ابن خلدون- المقدمة -ج1- 327، 328.

اعتبارها بمصالح الآخرة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1].

وعرف فؤاد عبد المنعم أحمد نظام الحكم في الإسلام بأنه:" الأحكام المُنَظِّمَة للسلطة السياسية، وتدبير أهل الإسلام بما يصلح أحوالهم، ويدرأ عنهم الفساد، فهو جزء من السياسة الشرعية".[2]

وعرفه علي منصور بأنه:" مجموعة القواعد الأساسية التي تبيّن شكل الدولة وفلسفتها ونوع الحكومة وكيفية تنظيم السلطات من حيث تكوين كل منها واختصاصاتها وعلاقة بعضها ببعض، كما تبين حقوق الأفراد والجماعات ووسائل ممارستها".[3]

ويشبه هذا التعريف ما قاله عبد العال أحمد عطوة من أن نظام الحكم هو:" الأحكام التي تنظم علاقة الحاكمين بالمحكومين، وتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السلطات المختلفة في الدولة من تشريعية وتنفيذية وقضائية".[4]

وقد يلاحظ على التعريفين الأخيرين أنهما عرَّفا نظام الحكم بذكر مباحثه وأقسامه التي تعتبر من مباحث وأقسام السياسة الشرعية، في حين اكتفى فؤاد عبد المنعم بالإشارة إلى كونها جزءا من السياسة الشرعية.

أما محمد عبد الله العربي فعرفها بـ: " تلك الأصول والمبادئ الكلية التي فرضها القرآن والسنة في تنظيم شؤون الحكم، تلك المبادئ والأصول التي طبقت في صدر الإسلام تطبيقا واقعيا مستقيما في ضوء ظروف البيئة ومقتضيات العصر"[5].

ولعل التركيب بين معنى النظام ومعنى الحكم بالاستناد إلى المفاهيم التي سيقت حولها من قبل يمكن أن نعرف نظام الحكم في الإسلام بأنه: مجموعة الأحكام والإجراءات الصادرة عمن له الحق في

---

[1]- ابن خلدون- المقدمة - ج1- 328.

[2]- فؤاد عبد المنعم أحمد- تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته- مجلة البعث الإسلامي- العدد5- المجلد35-48.

[3]- محمود أحمد أبو ليل- بحث بعنوان "تطوير الدراسة في مجال التنظيم والإدارة"- مجلة كلية الشريعة والقانون- عدد خاص بأعمال ندوة" نحو ثقافة شرعية قانونية موحدة" جامعة الإمارات المتحدة- - بدون عدد- 8-10شوال 1414هـ/20-23 مارس 1994م-[251-263]-251.

[4]- محمود بوترعة- إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر- 13.

[5]- فؤاد عبد المنعم أحمد- تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته- مجلة البعث الإسلامي- العدد5- المجلد35 – 51.

إصدارها، وهي الهيئة العليا أو السلطة السياسية، والتي تتمثل في الغالب في الحاكم الذي يملك سلطة الأمر والنهي للجميع، وله القدرة على إلزامهم بها بحيث تهدف إلى حماية المجتمع وتحقيق المصلحة العامة لأفراده ودفع الضار عنهم، وعلى الجميع الالتزام بها وعدم مخالفتها، وهي الملك السياسي كما عبر عنه ابن خلدون.

المبحث الثالث: طبيعة نظام الحكم في الإسلام مميزاته وقواعده

المطلب الأول: طبيعة نظام الحكم في الإسلام

إن فهم طبيعة الإسلام قد يؤدي بالضرورة إلى فهم طبيعة نظام حكمه، فالإسلام كما نعلم لا يمكن تجزيئه، فهو كلٌّ، والدلائل من النصوص تمنع أن نؤمن ببعض تعاليمها ونرد البعض الآخر على سبيل الهوى أو العشوائية في الاختيار، فقد قال الله سبحانه وتعالى في محكم تنزيل: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:85]، كما أن هذه التعاليم الإسلامية يُستخلص من مجموعها أن الدين الإسلامي لا يحصرها في علاقة المخلوق بربه فقط، لكنه مع ذلك شرع نظاما سياسيا محكما، وشرع أيضا نظاما اجتماعيا كاملا[1]، وبالتالي فإن الإسلام عَنى بالحياة الدنيا والآخرة على السواء، يقول مهدي شمس الدين:"...فنشأة الإسلام وأهدافه يقضيان عليه أن يعنى بالجانب المادي من حياة الإنسان عنايته بالجانب الروحي على السواء"[2].

فالإسلام إذن لم يغفل جانبا دون آخر بل اهتم بهما جميعا، فهو ينظم " الصلات بين الفرد والمجتمع ويوضح العلاقات الاجتماعية من أبسطها تعقيدا فيضع الحلول لِما يعْتَورِها من مشكلات..."[3].

والنظام الإسلامي لم ينفرد عن غيره من النظم بذاتية خاصة، ولكل نظام سياسي أو غيره أسسا نابعة من عقيدة وفلسفة يؤمن بها صاحب ذلك النظام، حيث تعبِّر هذه النظم على تلك العقيدة وذلك الفكر، فمنها ما يفصل الدين عن الدنيا، ويقسم المجتمع إلى طبقات، وغير ذلك من المبادئ التي تبعد عن منهج الإسلام وفكره وعقيدته[4].

---

[1]- ينظر محمد مهدي شمس الدين- نظام الحكم والإدارة في الإسلام- بيروت – لبنان- المؤسسة الدولية للدراسات والنشر- ط2- 1411هـ - 1991م - 43.

[2]- المرجع نفسه - 32.

[3]- المرجع نفسه - 32.

[4]- محمد أحمد علي المفتي- نقد المنهج التوفيقي لدراسة نظام الحكم- مجلة جامعة الملك سعود- م1- الرياض- 1409هـ - 1989م- [1-25]-05، 06.

يقول سيد قطب:" لقد عرف العالم في نشأته وتطوره نظما عدة، وليس النظام الإسلامي واحدا من تلك النظم، وليس خليطا منها، وليس مستمدا من مجموعها...إنما هو نظام قائم بذاته مستقل بفكرته متفرّد بوسائله..."[1].

وبالرجوع إلى بعض الكتابات حول نظام الحكم الإسلامي نجدها متفقة على أنه نظام منبثق من:

أولا: عقيدة إسلامية وفكر خاص.

ثانيا: أخلاق إسلامية مسيطرة عليه.

وفيما يلي عرض لبعض أقوال هؤلاء الكُتَّاب حتى تتضح لنا طبيعة نظام الحكم الإسلامي:

أولا: كونها منبثقة من عقيدة إسلامية وفكر خاص:

يقول عبد القادر عودة: "...وإذا كان الإسلام في حقيقته عقيدة ونظاما، فإن طبيعته تقتضيه أن يكون حكما، ذلك أن قيام العقيدة يقتضي قيام الذي أُعِدّ لخدمتها، ولا يمكن أن يقوم النظام الإسلامي إلا في ظل حكم إسلامي يماشي النظام الإسلامي ويؤازره..."[2].

ويقول محمد أحمد علي المفتي:"...فقيام الدولة يرتبط بالفكرة، وتمثل العقيدة الإسلامية فكر الحياة الواقعية لدى المسلمين، ولذلك فأساس هذه الدولة ثابت"[3].

ويقول محمد مهدي شمس الدين:" ولكل نظام من أنظمة الحكم أيا كان موطنه ومستقره"طبيعة" خاصة به، و(روح) تشيع فيه فتميزه عن غيره..."[4] ، ومعنى ذلك أن طبيعة نظام الحكم الإسلامي مميزة ونابعة من روح العقيدة.

وفي نفس السياق يقول فؤاد عبد المنعم أحمد: " إن نظام الحكم في الإسلام يعد منبثقا من العقيدة الإسلامية..."[5].

---

[1]- سيد قطب- العدالة الاجتماعية في الإسلام- القاهرة- مصر- ط13- 1413هـ -1993م- 76.

[2]- المرجع نفسه - 13

[3]- المرجع نفسه - 21.

[4]- محمد مهدي شمس الدين- نظام الحكم والإدارة في الإسلام- 42.

[5]- ينظر محمد فؤاد عبد المنعم- مجلة البعث الإسلامي- تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته- العدد5- مج 35 -53.

كما أصَّل محمد أحمد المفتي لنشأة الدولة الإسلامية وطبيعتها بأنها "فكرية عقدية" نشأت أصلا لإبلاغ رسالة الإسلام للأمم والشعوب والدعوة إلى الله وتطبيق شريعته مصداقا لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾[1] [الحج:41].

وبالتالي فإن للعقيدة الإسلامية دورا كبيرا في تمييز نظام الحكم الإسلامي؛ ذلك أن من مهامها الكشف عن مهمة الإنسان في الوجود كله، وهي مهمة الخلافة عن الله تعالى، وبالتالي فهي تكشف له عن حقيقة صلاته: بالله أولا وهو خالقه الذي له الحاكمية مطلقا، وصلاته بالكون والحياة ثانيا، كما تكشف له صلاته بأخيه الإنسان[2].

وقد فصّل سيد قطب تلك الصلات وأثر العقيدة فيها فقال:"حين تتأصل العقيدة في النفس فإنها تصل بين الإنسان وبين الحقيقة الكبرى – حقيقة الألوهية – بشتى المشاعر، من الحب والرهبة والخوف والطمع والأمل والرجاء. وتصل بين الإنسان والكون والحياة بصلات من التعاطف والمودة والقربى. وتصل بينه وبين أخيه الإنسان برباط من الحب الحي المتدفق والفيّاض. وتربط كيان النفس فتستقيم على المنهج الواصل، تُوحِّد بين طاقاته المتفرقة وأوجه نشاطه المتباينة، فتجعلها طريقا واحدا ذا غاية واحدة، وتوحد بين الدنيا والآخرة، والعمل والعبادة، والأرض والسماء "[3].

وبالتالي فإن للعقيدة أثرها في الفرد سواء كان حاكما أو محكوما، ولها أثرها في المجتمع سواء رعية أو حكاما، تُسيِّر حياتهم وتعاملهم وفق منهج واضح متميِّز. ويوضح ذلك الأثر فتحي الدريني فيقول: "ولا مراء أن العقيدة الحقَّة الراسخة ذات أثر بالغ يربو على أثر العلم والمنطق في تصرفات الإنسان، ذلك أن العقيدة من شأنها أن تخلق حالة تأثيرية تملك على صاحبها أقطار نفسه، فتتجه به الوِجهة التي يرسمها التشريع بإخلاص وتجرّد، بحيث تسدُّ كل وليجة للإفلات من أحكامه، أو التحامل عليه، على النحو الذي يُرى في التشريعات الوضعية. ومن هنا ترى "العقيدة" لا تحفل إلا بروح الفعل وباطنه، لا بصورته المادية الظاهرة، كما أسلفنا: "إنما الأعمال بالنيات" ذلك أن روح الفعل تتعلق

[1]– ينظر محمد أحمد علي المفتي– نقد المنهج التوفيقي لدراسة نظام الحكم– 20

[2]– ينظر سيد قطب– منهج الفن الإسلامي– القاهرة – مصر– دار الشروق– ط6– 1403هـ –1983م– 116.

[3]– المرجع نفسه والصفحة.

بغايته والباعث عليه، وهذا عامل حاسم في توحيد الغايات، والبواعث بين الحاكم والمحكوم، وأساس ذلك كله العقيدة الحقة"[1].

وبذلك يكون قد توضَّح أثر العقيدة على الحاكم والمحكوم على السواء، وقد يكون أهم أثر أنها وحَّدت غايتهما وجعلتهما مسؤولان على السواء.

ثانيا: اعتماد نظام الحكم الإسلامي على الأخلاق الإسلامية:

الأخلاق هي: "مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس، وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل أو يقبح، ومن ثَمَّ يُقدَم عليه أو يُحجَم عنه"[2].

وتظهر أهمية الأخلاق في تأثيرها الكبير في سلوك الإنسان، بحيث تكون ميزانا يقيِّم به ويوازن بين فعله وتركه[3]. وقد لا يكون معنى لوصف نظام الحكم بأنه إسلامي دون أن يشترط فيه توفير العنصر الأخلاقي؛ ذلك أن الإسلام ومكارم الأخلاق لا يفترقان[4]، يقول محمد أحمد علي: "...فإذا خضع هذا النظام لمبادئ الدين الإسلامي خضوعا شكليا وخالفه في عدم توفر العنصر الأخلاقي فيه كان خارجا عن الإسلام فلا يمكن اعتباره إسلاميا "[5].

وبالتالي فإن المطلوب هو توفر الجانب الأخلاقيِّ عمليا، حيث يظهر من خلال سلوك الأفراد حكاما أو رعية فيما بينهم أو مع غيرهم، وليس أن يكون شكليا نظريا.

وقد يكون من مميزات نظام الأخلاق في الإسلام أنه شامل وملازم للوسائل والغايات، ومرتبط بمعاني الإيمان والتقوى، معرَّض للجزاء[6].

---

[1]- محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- دمشق – سوريا- ط2- 1434هـ - 2013م- 89، 90.

[2]- عبد الكريم زيدان- أصول الدعوة – د.م- د.ت- ط3- 1396هـ -1976م- 75

[3]- ينظر المرجع نفسه والصفحة .

[4]- ينظر محمد أحمد علي المفتي- نقد المنهج التوفيقي لدراسة نظام الحكم- 43.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

[6]- ينظر عبد الكريم زيدان- أصول الدعوة- 78.

وتأكيدا لما قيل يقول سيد قطب: "وهكذا نجد الإسلام دائما في جميع ميادين النشاط الإنساني الذي عرض لها في تشريعاته يضع نصب عينيه القيم الإنسانية العليا، ويأخذ المسلم بالسير عليها في حياته العملية، والهدف الذي يكافح الإسلام في سبيل الوصول إليه هو (تكوين المجتمع المثالي) أما وسيلته إلى ذلك فهي توفير العنصر الأخلاقي في نفس الإنسان، لأن الفرد هو نواة المجتمع، فإذا صلحت هذه النواة صلح البناء الضخم الذي يقوم عليها...يستوي في ذلك ما شرع منها ليكون قانونا تستنُّه الجماعة في حياتها، أو ما شرع ليكون قانونا يستنه الفرد في حياته الفردية.."[1].

وبالتالي فإن القول بأن نظام الحكم ينبثق من العقيدة وخاضع لأخلاق إسلامية يميِّزه عن باقي نظم الحكم الأخرى، ويؤكد طبيعته. ولعل هذا القدر يكون قد وضح ولو في غير إسهاب فهم هذه الطبيعة لننتقل بعدها إلى معرفة مميزات هذا النظام، ثم قواعده لترتسم أمامنا المعالم الأساسية لنظام الحكم الإسلامي؛ لأن وضوحها أمام الباحث قد يُسهِّل عليه مباحث قادمة مرتبطة ببعضها البعض، حيث لا يمكن التطبيق دون الوقوف على هذه المقدمات التي نحن بصددها.

المطلب الثاني: مميزات نظام الحكم في الإسلام

مما يعطي للنظم الإسلامية عامة وبما فيها نظام الحكم صفة التفوُّق والقوة والتميز كونها تختص بخصائص تُفتقد في غيرها من النظم الوضعية. وقد لا يسعنا في هذا المطلب أن نُلِمَّ بكل خصائص نظام الحكم الإسلامي، ولكن سنعمد إلى ذكر أهم تلك المميزات مقرونة ما أمكن بثمارها، فهي تختص بأنها:

1. ربانية المصدر والتشريع:

ذلك أن مصدر الشريعة هو الله سبحانه وتعالى، وغايتها إرضاؤه وربط الناس بخالقهم، والكتاب والسنة هما المصدران الأصليان اللذان أسست على قواعدهما المصادر الفرعية الأخرى. وهذه الصفة أو الخاصية تعطيها صفة الدوام وعدم التبديل أو التحريف، فهي ذات منهج صادر عن الله وعن إرادته سبحانه، وليس عن إرادة فرد أو جهة أو شعب معين[2]، على أن هذا لا يعني أن تُغل يد البشر عن

[1]- محمد مهدي شمس الدين- نظام الحكم والإدارة في الإسلام- 32.

[2]- ينظر: عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان- النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية- ط1- 1423هـ - 2002م- 43، وسعيد بوزيري- مقال "خصائص الشريعة الإسلامية"- موقع الدكتور سعيد بوزيري- 24=

التشريع مادام هناك حق مقيد للمجتهد، كألا يخالف شرع الله أو كأن يكون فيه جلب الصلاح ودفع المضار[1].

ومن الثمار الناتجة عن ربانية المصدر بصفة عامة، وفي نظام الحكم بصفة خاصة أنها[2]:

- معصومة من التناقض والاختلاف والتطرف، وخالية من النقص.
- براءتها من التحيز والهوى وبالتالي عصمتها من الظلم والجور ما دام منهج الربانية يؤدي إلى العدل والقسط المطلقين، فبالتالي تضمن عدم الميل لمصلحة طائفة أو فرد عن آخر.
- الاحترام وسهولة الانقياد، ذلك أن إحساس المكلف أنها قدسية تنتج في نفسه هيبة من تجاهلها واحتراما لها وإيمانا بها، مما يثمر رضاه بكل تعاليمه وتقبله لها ومسارعته في تنفيذها بنفس راضية.
- التحرر من عبودية الإنسان للإنسان كون طبعه يأنف أن ينقاد لمن هو مثله، وكون طباع السيد تحريم ما يشاء على من يسوده، وبالتالي فإن صفة الربانية كمنهج يجنب الحاكم والمحكوم كل تلك السلبيات ويحقق الإيجابيات والثمار المرجوة منه.

2. الشمولية من حيث الزمان والمكان والإنسان والأحكام:

فالشريعة بصفة عامة من حيث الزمان والمكان تصلح للتطبيق على سبيل الدوام، يقول يوسف القرضاوي: "الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان قضية خبرية، شهد بصدقها الوحي الإلهي، وشهد بصدقها الواقع، وشهد بصدقها كل من اطلع على كنوزها من علماء القانون

= ذو الحجة 1435هـ/ أكتوبر 2014م-
http://www.bouizeri.net/arab/index.php?option=com_content&view=article&id94:2013-10-31-07-25-40&catid=6:2010-11-14-18-46-27&Itemid=4

[1]- ينظر: جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- القاهرة- مصر – مطابع ابن تيمية – د.ط- 1414هـ - 140.

[2]- ينظر: المرجع نفسه – 144 ،145، وسعيد بوزيري- "خصائص الشريعة الإسلامية"- موقع الدكتور سعيد بوزيري- أكتوبر 2014م، وزينب أحمد السعيد- "خصائص نظام الحكم في الإسلام"- 2007/09/12م-
http://www.ansarsunna.com/vb/showthread.php?t=37897

من المسلمين، ومن المنصفين من غير المسلمين"[1]. وذكر من شواهد الوحي قوله تعالى: ﴿..وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل: 89]

ومن شواهد التاريخ أنه سجل نجاح التطبيق العملي لهذا النظام الإسلامي، وأنه استطاع إسعاد من حكم به بما وفَّره من عدل وأمن واستقرار ورخاء[2].

ولم يقتصر هذا الشمول الزمان والمكان فقط، بل شمل كل حياة الإنسان من حيث معاملته مع ربه ومع نفسه ومع غيره، وبالتالي فإنها تشمل جميع المكلفين بما في ذلك الحكام والمحكومين، يقول المراكبي: ".. وهي تشمل جميع المكلفين، ولا يستثنى أيًّا كان من الخضوع لأحكامها حتى الإمام الأعظم نفسه، فهو أحد المكلفين، بل هو أثقل المكلفين حملا "[3].

فالشمولية فيما يختص بنظام الحكم في الإسلام لا تقتصر على الحاكم وما يتعلق به فحسب، أو بما يتعلق بالمحكوم فقط، وإنما شملت كل ما ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم وحقوق وواجبات كل منهما والصفات التي لا بد من توافرها في الحاكم وصلاحياته، وغير ذلك من مباحث وموضوعات السياسة الشرعية، والتي تثبت شمولية نظام الحكم لكل صغيرة وكبيرة في هذا المجال.

3. الوسطية:

مصطلح لا يصح إطلاقه إلا إذا توافر فيه صفتا: الخيرية أو ما يدل عليها، والبينية، سواء كانت حسية أو معنوية. فإذا جاء أحد الوصفين دون الآخر فلا يكون داخلا في مصطلح الوسطية[4].

---

[1]- يوسف القرضاوي- شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان – القاهرة- مصر- دار الصحوة- ط2- 1993م- 11.

[2]- ينظر المرجع نفسه – 15.

[3]- جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 154.

[4]- ينظر الوسطية في القرآن الكريم- عَلي محمد الصلابي – الشارقة – الإمارات- القاهرة – مصر مكتبة الصحابة- مكتبة التابعين – ط1- 1422 هـ - 2001 م- 34. فالوسطية هي وصف يشمل كل خصلة محمودة لها طرفان مذمومان، ومثاله:= = السخاء هو وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، فكلا الطرفين مذموم ويبقى الخير للوسط. وتلك الوسطية لا بد أن تتصف بالبينية، وهي صفة مدح تدل على وقوع شيء بين شيئين أو أشياء، وقد يكون ذلك حسا ومعنى: 37، 38، 169.

ولكن موضوع البحث قد يستدعي أن نضرب على الأقل مثالا يوضح الوسطية بهذا المعنى، ويكون له علاقة بنظام الحكم، فنذكر مثلا: قوله تعالى:﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد:25].

فاقتران إنزال الحديد الذي فيه بأس شديد ومنافع للناس بإنزال الكتب السماوية بما اشتملت عليه من حق وعدل، فيه إشارة إلى الوسطية؛ حيث أن القوة في الإسلام لا بد أن تكون سندا للحق والعدل لمقاومة قوى الشر والعدوان، وليس لتغليب مصلحة الأقوى؛ لأن الواقع شاهد على أنَّ القوة لا تستلزم الحق، وإنما ربما تحمل صاحبها على العدوان والشر، وتكون وسيلة للقهر والتسلط والظلم[1]، لهذا فوسطية الشريعة وبالتالي وسطية نظام حكمها اقتضى وجود العدل واتخاذ تلك القوة سندا للحق والعدل حتى يتحقق الاتزان بين هذه القوة وما يقابلها من رغبة في الاستبداد الذي لا بد أن يكون خاضعا للمراقبة والحساب الدنيوي والأخروي، وهذا بدوره خاصية أخرى تتميز بها الشريعة الإسلامية عن غيرها.

4. الواقعية:

واقعية النظام السياسي الإسلامي تعني بعدُه عن الخيال والمثالية، وأنه يمكن أن يحقق في الواقع بما فيه من خير وشر[2].

يقول فتحي الدريني: "...فتخلص أن التشريع السياسي الإسلامي – إذ يستمد خصائصه من أصوله العامة، ومقاصده، وقيمه العليا — لا تجده يستعصي على التطبيق واقعا، أو يحول دون الفكر السياسي المتفهّم لهذا التشريع، بل تراه ينزل بتلك المفاهيم المجردة على يد المجتهدين إلى الواقع، ليحكم عليه، أو يرسم المناهج العملية ليصوغ هذا الواقع من جديد على ضوء تلك المفاهيم بعد تحليله

[1]– ينظر محمد فتحي الدريني– خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم– 56، 57.

[2]– ينظر زينب أحمد السعيد– "خصائص نظام الحكم في الإسلام"–
http://www.ansarsunna.com/vb/showthread.php?t=37897

ودراسته، بفضل ما أوتي هذا التشريع من معايير يمكن أن تصيّر القيم واقعا، والمفهوم الذهني العام وضعا قائما..."[1].

ومن بين الأمثلة على هذه الواقعية: اشتراط شروط معينة في الحاكم وضعها الفقهاء، من كفاءة وخصائص جسمية وخُلُقية ومعنوية، وكفاءات علمية، وغير ذلك من الشروط التي تستلزمها ممارسته للحكم عمليا، لكنهم لم يشترطوا أن يكون فيلسوفا لكونها تخيُّل محض[2] على رأي الدريني، فهي بعيدة عن خدمة الواقع ولا سيما أمور الحكم.

5. موازنته بين المصالح والمفاسد:

ويظهر ذلك – على سبيل المثال– من خلال موازنتها بين مصالح الفرد والجماعة، فلا تميل إلى الجماعة على حساب الفرد، ولا تقدس الفرد على حساب الجماعة[3]. وهذا يؤكد أن الحاكم كفرد ليس له أي تقديس، ومع ذلك وجب على الرعية طاعته في حدود المعروف.

6. الجزاء الأخروي:

مما يميز النظام الإسلامي عامة أن ما يُقْدِم عليه المكلف من أفعال في الدنيا يجازى عليها في الآخرة، وأن الدنيا هي مزرعة الآخرة، أما إذا أوقعنا هذا الكلام على نظام الحكم مثلا فقد يفهم من هذه الميزة إرجاء محاسبة الحاكم إلى الآخرة، لكن العكس هو المقصود، حيث أنّ جعل هذا الجزاء الأخروي لهم إنما يهدف إلى دفعهم للعمل الصالح وترك الفاسد، وجعل محاسبة الحاكم من حقوق المحكومين دليل على عدم إرجاء محاسبته إلى الآخرة[4].

---

[1]– محمد فتحي الدريني– خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم – 295.

[2]– ينظر المرجع نفسه والصفحة.

[3]– ينظر سعيد بوزيري– مقال "خصائص الشريعة الإسلامية"– موقع الدكتور سعيد بوزيري.

[4]– ينظر: عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان– النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها– 44، وأحمد عزيز عبد الله– حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ترد على الحملات المسيئة إليه – دم– دار الأديب – ط2– د.ت – 62.

المطلب الثالث: قواعد نظام الحكم في الإسلام

قواعد نظام الحكم هي أسسه ودعائمه التي يقوم عليها، والتي يأخذ منها نهجه السياسي[1]. والحقيقة أن قواعد الحكم الأساسية مصدرها الأول هو مؤتمر العقبة وما تمخض عن الصحيفة[2] ثم التشريع السياسي العام الذي جاء بعدها[3]، حيث كان أساسا لبناء وحركة الدولة، هذا المؤتمر الذي أثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسَّس لنظام حكمٍ، ووضع ضوابط للسلطة ولحقوق المحكومين، ولعل ما قاله عليه الصلاة والسلام يوضح هذه الأسس في بناء الدولةِ سياستَها حيث قال: (**تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَالنَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنْ تَقُولُوا فِي اللهِ، لَا تَخَافُونَ فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي، فَتَمْنَعُونِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ، وَأَزْوَاجَكُمْ، وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمُ الْجَنَّةُ**)[4].

وانطلاقا من هذا الحديث تكون الأسس هي: توحيد الله تعالى، المَنَعة، الجزاء الأخروي[5].

أما القواعد التي استُخلصت من التشريع فقد اختلف أهل العلم في تحديدها وحصرها، فمنهم من حصرها في العدالة والشورى والطاعة، كمحمد أبو زهرة، ومنهم من أضاف إلى القواعد الثلاثة مسؤولية أولي الأمر، كعبد الوهاب خلاف، وحازم الصعيدي، ومنهم من أضاف الحرية والمساواة والوحدة والشرعية[6].

---

[1]- ينظر جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 135.

[2]- يقول فتحي الدريني: " أول دستور للدولة الجديدة في المدينة الصحيفة...على أن هذا الدستور بوجه عام – على الرغم من نسخ بعض أحكامه العامة بالتشريع الإسلامي اللاحق – يعتبر بحق ميثاقا دوليا من حيث مفاهيمه العامة، بما تصلح لإقامة علاقات دولية في عصرنا هذا، ولما يمتاز به من خصائص إنسانية عامة، وبما يقوم عليه من العدل المطلق، والمساواة بين البشر في الاعتبار الإنساني، وتقرير المساواة بين الشعوب..." محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 274-275.

[3]- ينظر المرجع السابق - 296.

[4]- رواه أحمد ابن حنبل عن جابر- المسند- حديث (14456)- ج22- 346، 347- قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

[5]- ينظر أحمد عزيز عبد الله- حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ترد على الحملات المسيئة إليه – 60، 61.

[6]- ينظر أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 135.

وقد أرجع المراكبي معظمها إلى الشريعة الإسلامية مؤكدا أنها استخلصت من التشريع كما ذُكر سابقا، يقول:" والحق أن هذه الأسس جميعا يمكن ردها إلى أساس واحد هو العبودية – الشرعية – فكل هذه الأسس ترجع إلى الشريعة الإسلامية، فالوحدة والشورى والعدل والطاعة والمناصحة والمساواة وكفالة الحقوق والحريات كلها منصوص عليها في شريعة الإسلام"[1].

والملاحظ في مطالب هذا المبحث أن عناصرها متداخلة، حيث أنها مرتبطة بعضها البعض ومتكاملة، حيث نجد أحيانا ما ذكر كخصائص أو من طبيعة الحكم يمكن أن نجده في مصادر أخرى أنه من القواعد، لهذا سأركز في هذا المطلب على العناصر أو القواعد التي لم تُذكر في المطالب الأخرى.

1. توحيد الله:

فالحكم يكون بمقتضى عقيدة التوحيد وهي:" الإيمان بربوبية الله تعالى لجميع الكائنات وإفراده وحده بالعبادة، واتباع المنهج الذي ارتضاه لعباده، ورفض مناهج الطواغيت من دونه"[2]. ذلك أن الإيمان بالله تعالى ينجم عنه شعور بعظمته سبحانه مما يؤدي إلى احتكام البشر في جميع أمورهم لأمره بما في ذلك إخضاع نظام الحكم لأمره تعالى وأحكامه في الكتاب والسنة[3].

وبالتالي فإن نظام الحكم في الإسلام يقوم على أساس الحكم بمنهج الله تعالى وشريعته، وتتلخص مقاصد هذا الأساس – وهو توحيد الله – في النقاط التالية[4]:

- التحرر من أشكال التسلط والتجبر.
- لا تكون طاعة لمخلوق في معصية الخالق.
- تساوي الناس في عبوديتهم لله، وفي الحقوق والواجبات لا فرق بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح.

[1]– أحمد السيد جاد المراكبي– الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة – 135.

[2]– المرجع نفسه – 136.

[3]– ينظر عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان– النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها– 59.

[4]– ينظر أحمد عزيز عبد الله– حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ترد على الحملات المسيئة إليه – 61.

2. كفالة الحقوق والحريات:

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: 70].

ومن تكريم الله عز وجل للإنسان اهتمام القرآن الكريم وإقراره له بالحقوق المختلفة، فكانت هذه الحقوق والحريات من أهم القواعد في نظام الحكم في الإسلام[1]، حيث أنها شملت حقوق الحاكم والمحكوم على السواء، لم تغفل طرفا دون طرف. ويجب الإشارة هنا أن حقوق كل منهما سنفردها بالبحث ونفصلها في الفصل الثالث من هذا البحث، على أن ما سيُتناول في هذا المقام هو التعرف على هذه الحقوق ومحاولة حصرها بصفة عامة ومختصرة.

لقد مر معنا أن نظام الحكم في الإسلام رباني المصدر، وهذا يجعله نظاما إنسانيا، تتجلى إنسانيته من خلال ما شرَّعه من مبادئ كالمساواة والعدالة والحريات والحدود، فهذه العناصر الثلاثة تعتبر حقوقا كفلتها الشريعة الإسلامية للإنسان ككل بغض النظر عن لونه وجنسه، أو صاحب جاه أو دون ذلك، جاء في الوثيقة التي أعلنها المجلس الإسلامي الدولي للعالم ما يلي:" إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من مَلِك أو حاكم، أو قرارا صادرا من سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل، ولا يُسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها"[2]. وبالتالي فإن كونها حقوقا يوقع المسؤولية لمن أعطيت لهم بالمحافظة عليها والدفاع عنها. وفيما يلي عرض لهذه الأسس على التوالي:

---

[1]- ينظر الطالب محمد فاروق محمد الهباش- النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن- إشراف: عبد الكريم حمدي خليل الدهشان – نوقشت في الجامعة الإسلامية- غزة – كلية أصول الدين- قسم التفسير وعلوم القرآن- 1432هـ - 2011م- 170.

[2]- المجلس الإسلامي – البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام- جامعة مانيسوتا- مكتبة حقوق الإنسان – باريس بتاريخ 21 من ذي القعدة 1401هـ، الموافق 19 سبتمبر 1981م – http://www1.umn.edu/humanrts/arab/UIDHR.html

أ. حق المساواة[1]:

حق المساواة يعتبر من الحقوق التي حرص الإسلام على تقريرها وتثبيتها، فقرر وحدة البشر من حيث نشأتهم ومصيرهم، وحياتهم ومماتهم، ومن حيث حقوقهم وواجباتهم أمام الله تعالى وأمام القانون في الدنيا والآخرة، لا يفرق بين الأفراد والجماعات، ولا بين الأجناس والشعوب، ولا بين الحكام والمحكومين، بحيث لا يضع فروقا بينهم ولا استثناء لأحد منهم، وإنما التفاضل بينهم يكون بمقياس الأتقى، يقول الله تعالى:﴿ ..إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ .. ﴾ [الحجرات: 13]. فأيُّ تفرقة على غير هذا الأساس هي مصادرة لمبدأ المساواة الذي أقره الإسلام.

ولعل من أبرز صور المساواة في الإسلام أن جعل جميع الناس متساوون أمام قانونها، حيث يطال كل من خرج عليه سواء كان حاكما أو ما دونه، ومن الأدلة على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: **(إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الحَدَّ عَلَى الوَضِيعِ، وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ، والذِّي نَفْسي بِيدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا)**[2].

والمطَّلِع على بحوث الفقهاء فيما يخص السياسة الشرعية يجد من المباحث المتكررة عندهم كون الحاكم ينعزل أم لا بارتكابه الجرائم، وعلى سبيل المثال أن يكون فاسقا، وهذا دليل على تطبيقهم هذا المبدأ في الواقع، وهذا لا يتنافى مع احترامهم وطاعتهم لحكامهم.

---

[1]- ينظر سيد قطب- العدالة الاجتماعية في الإسلام- 45،46، و جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 157،158،161، و عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان- النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها-67،68، وأحمد أحمد أبو زيد- "الرائد الأول لحقوق الإنسان" – بتاريخ 12-10-2005م/20-09-1427هـ- /http://www.alukah.net/sharia/0/32

[2]- رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها- كتاب الحدود(86)- باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع(11)- حديث رقم(6887) – ج4- 248.

ب. العدالة[1]:

تعد العدالة من أهم الأسس التي يقوم عليها صلاح العباد، يقول محمد أبو زهرة:"...وإنه إذا كان لكل نظام شعار خاص، فشعار النظام الإسلامي العدالة المطلقة، أو العدالة النسبية في هذا الوجود، وقد كان عنوان الإسلام هو العدل"[2].

والعدل يعتبر أساسا للحكم في الإسلام، وهو حق مرتبط بحق المساواة ونتيجة له؛ فالنظام الذي يتساوى فيه الخصمان لا يُرجى منه إلا العدل ولو وقف الحاكم خصما لفرد من أفراد الشعب، فقد يُحكم للفرد دون الحاكم، وهذا ليس إلا ثمرة لتطبيق أساس المساواة بينهما، يقول محمد الدسوقي: " وأما العدالة فنتيجة حتمية للمساواة، فلا معنى للمساواة بدون عدالة ولا تكون هذه بغير تلك"[3].

يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 90]. ففي الآية أمر بالعدل ونهي عن الظلم، كما أن القرآن الكريم أمر الحكام بالعدل وألزمهم بتطبيق شرع الله تعالى مما يؤكد أن العدل أساس في منهاج الحكم الإسلامي، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ .. ﴾ [النساء: 58].

وقد قسم أبو زهرة هذه العدالة إلى شعبيتين[4]:

الأولى: هي العدالة النفسية.

والثانية: هي العدالة التي تنظمها الدولة، ومن أقسام هذه الأخيرة العدالة القانونية.

---

[1]- ينظر: محمد أبو زهرة- تنظيم الإسلام للمجتمع- القاهرة- مصر- دار الفكر العربي- الكويت- دار الكتاب الحديث- د.ط- د.ت- 30، و جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 172،173.

[2]- محمد أبو زهرة- تنظيم الإسلام للمجتمع- 30.

[3]- محمد الدسوقي- "دعائم الحكم في الإسلام"- مجلة الداعي الشهرية- عن دار العلوم ديوبند – 1435هـ- (العدد 1- 2/محرم- صفر 1432هـ/ديسمبر 2010م)-
http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1326780777fix4sub2file.htm

[4]- ينظر المرجع السابق - 165-167، 173.

فأما العدالة النفسية فهي أن يكون مقدار ما قدره الإنسان لنفسه من حق مساوٍ لحق غيره لا يربو عليه، بل قد يفرض على نفسه أن يزيد في واجبه، وهي من باب: (**فَأَحِبَّ لِأَخِيكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ**)[1]. وبالتالي فإن العدالة النفسية هي معيار الخير والشر، فما لم أحبه لنفسي أكيد أنه الشر.

أما العدالة التي تنظمها الدولة فهي أيضا تقوم على أساس العدالة النفسية سواء عند الحاكم أو المحكوم، فالنظام الذي يفرضه الحاكم لا بد أولا أن يطبقه على نفسه.

وهذه العدالة تنقسم إلى أقسام ثلاثة ومنها العدالة القانونية: وهي خضوع الجميع لقانون واحد، وعدم اختصاص البعض بقانون خاص والبعض الآخر بقانون غيره على أساس معين، وهذا مبدأ لم يسبق الإسلامَ إليه أحد، حيث تطبق العقوبات على رئيس الدولة كما تطبق على آحاد الرعية.

ت. الشورى:

تعد الشورى من أهم المواضيع التي قد لا يخلو منها كتاب من كتب السياسة الشرعية لِما لها من أهمية عموما، وخاصة في المجال السياسي الذي يقوم على مصالح المحكومين في الحال والمآل، وهي في هذا المجال أي في النظام السياسي الإسلامي تعرف بأنها:" استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل، لاستخراج الرأي الأفضل والمُعَبِّر عن إرادة الأمة ووضعه موضع التنفيذ"[2].

ولقد أصَّل الإسلام مبدأ الشورى قاعدة من قواعد الإسلام، بل وقاعدة من قواعد نظام الحكم فيه؛ بدليل أنه جعل اختيار الحاكم قائما على الشورى وليس الوراثة أو الاغتصاب[3].

---

[1]- رواه أحمد بن حنبل عن خالد بن عبد الله القسري- المسند- حديث (16655)- ج27- 216، والحاكم، أبو عبد الله محمد – المستدرك على الصحيحين- حديث (7313)- ج4- 186- وقال المحقق مصطفى عبد القادر عطا: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

[2]- عدلان عطية رمضان قارة- الأحكام الشرعية للنوازل السياسية- القاهرة- مصر- دار اليسر- ط1- 1432هت - 2011م- 87.

[3]- ينظر محمد الصادق العفيفي- المجتمع الإسلامي وأصول الحكم- القاهرة-مصر-دار الاعتصام- ط1- 1400هـ - 1980م- 73.

يقول محمد الصادق العفيفي: "...ومن هنا نرى أن مبدأ الشورى يعد أهم المبادئ الدستورية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام"[1].

ويقول عبد الوهاب خلاف: " ومن هنا يتبين أن دعائم الحكومة هي الشورى ومسؤولية أولي الأمر واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة"[2].

ويرى عبد الكريم زيدان أن نظام الحكم يقوم على الشورى، حتى أنها ارتبطت في كتب السياسة الشرعية بالكلام عن اختيار الحاكم وحتى عزله، وفي ذلك يقول ابن عطية المفسر: " والشورى من قواعد وعزائم الأمور والأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"[3]. ذلك أن الشورى السياسة هي أساس اختيار الحاكم ومجال من مجالات تعيينه وأيضا عزله عند الاقتضاء[4].

والشورى تعتبر حقا وواجبا في الوقت ذاته، فكونها حقا يَلزم منه واجب اتجاه الفرد والمجتمع، وهذا الحق يختص بمن بلغ درجة معينة من الكفاءة الاجتهادية وهو واجب عليه؛ لأن الشورى تهدف إلى مصلحة الأمة[5]، يقول فتحي الدريني: " الشورى حق، ولكنه حق دو وظيفة تؤدى من أجل الغير، فردا كان أو مجتمعا، فكان حقا وواجبا معا..."[6].

ومن خلال ما سيق يتبين أهمية الشورى، ذلك أن العمل بها في الواقع يوصل إلى أهداف مهمة في الحياة الاجتماعية والسياسية، كما أنها تدل على أمور لها وزنها في المجال السياسي، ولعل قول محمد الصادق العفيفي يلخص بعض تلك الأهداف حيث يقول:" وفي العمل بهذا المبدأ ما يحفظ حقوق

[1]- محمد الصادق العفيفي- المجتمع الإسلامي وأصول الحكم- 73.

[2]- عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية- القاهرة-مصر- د.ط -1350هـ -28.

[3]- عبد الكريم زيدان- نظرات في الشريعة الإسلامية- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1 – 1421هـ -2000م- 151.

[4]- ينظر: محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 349، و عدلان عطية رمضان قارة- الأحكام الشرعية للنوازل السياسية- 87.

[5]- ينظر محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 346 ،351.

[6]- المرجع نفسه – 346.

الشعب، ويكفل استقامة الحكام وحسن سير الأمور، وبه تحترم إرادة المحكومين، ويشعرون بوجودهم، فتطمئن نفوسهم، ويتعاونون مع الحكام على خير البلاد"[1].

فالشورى إذن تضمن للمحكومين حقوقهم كاملة غير منقوصة، كونها تهدف إلى تحقيق مصالحهم، بحيث لا تجعل أمرهم موكول إلى شخص الحاكم بل يتقاسم المسؤولية معه الجميع، وبالتالي نضمن عدم الاختلاف أو التلاوم عند حدوث خلاف ما قد تشاوروا عليه من قبل، وعدم وقوع المسؤولية على أحد دون الآخر.

أما ما ينتج عن الشورى من نتائج فلعل أهمها احترام إرادة المحكومين وشعورهم بوجودهم بما يقدمونه وما يستفاد من مواهبهم وخاصة في شؤون الحكم؛ ذلك أنها تجعل من السياسة مادة يشترك فيها الحاكم والمحكوم، يؤكد فتحي الدريني ذلك فيرى أن الدليل على مبدأ الشورى هو النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي فيقول:" بحيث تجعل من السياسة الشرعية مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، ينشأ عنها علاقة وطيدة بينهما، وتكافل سياسي في تسيير شؤون الدولة، وهو ما تستلزمه المسؤولية المتبادلة بينهما"[2].

ولعل من بين الأمور التي يدل عليها مبدأ الشورى أيضا أن الدولة دستورية شورية، وهذا يرسخ مفهوم أن الحاكم إنما هو نائب عن الأمة في تنفيذ شرع الله تعالى وليس هو الدولة بعينها[3].

[1]- محمد الصادق العفيفي- المجتمع الإسلامي وأصول الحكم- 73.

[2]- محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 347.

[3]- ينظر المرجع نفسه - 348.

مدخل

يعتبر فقه الموازنات منهجا منضبطا تزال به الإشكالات، ويدفع التعارض، وهو مدخل حقيقيٌّ لفهم الأحكام المتعارضة في ضوء المقاصد الشرعية، ثم إن واقع الأمة في الحاضر، والفتن التي تحيط بها، والنوازل والمستجدات، تُحتِّم تفعيل ما أصَّله العلماء في فقه الموازنات، وهو ضرورة ملحة للترجيح بجلب المصالح العظمى، ودفع المفاسد الكبرى، كطريق للنهوض بالأمة وإصلاح أوضاعها، وإنَّ منهج السلف الصالح في فقه الموازنات منهج محكم، يضبط النظر في التغيرات والتطورات المتسارعة، وهذه الأهمية الواضحة لفقه الموازنات من حيث أن الإسلام قائم على جلب المصالح، ودفع المضار.

والموازنةُ تكون في حال اجتماع المصالح، أو اجتماع المفاسد، أو بين اجتماع المصالح والمفاسد، أو حالة التساوي بين المفاسد؛ فلا بد إذن من منهج واضح منضبط لضمان سلامتها ووصولا إلى الحكم الصحيح[1].

يقول السعدي في منظومته[2]:

الدِّينُ مَبْنِيٌّ عَلَى المَصالِحِ في جَلْبِهَا وَالدَّرْءِ لِلْقَبائِحِ
فَإِنْ تَزاحَمْ عَدَدُ المَصالِحِ يُقدَّمُ الأَعْلَى مِنَ المَصَالِحِ
وَضِدُّهُ تَزاحُمُ المَفَاسِدِ يُرْتَكَبُ الأَدْنَى مِنَ المَفَاسِدِ

ولهذا الفصل صلة كبيرة بفقه الموازنات فهو مرحلة مهمة وحاسمة من مراحل منهج الاستدلال بقاعدة دفع الضرر، ولهذا قد يكون من الأهمية والفائدة ذكر تعريف له في مقدمة هذا الفصل، وقد عرَّفه عبد المجيد محمد السوسوة بأنه " مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة أو المفاسد المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة مع المصالح، ليتبَيَّن بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على

[1]- مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى- ما بين 29/27 شوال 1434 هـ

[2]- عبد الرحمن ناصر السعدي – منظومة القواعد الفقهية – الرياض- المملكة العربية السعودية- دار الميمان – ط1-1431هـ 2010م -23.

غيرها وأي المفسدتين أعظم خطرا فيقدم درؤُها، كما يُعرف به الغلبة لأي من المصلحة أو المفسدة عند تعارضهما ليحكم بناء على تلك الغلبة بصلاح ذلك الأمر أو فساده"[1].

وتظهر أهمية فقه الموازنة كمنهج من خلال هذا القول لقطب الريسوني: "وكلما استحكمت حلقات الاشتباه، واشتدت وطأة التعارض فيما يعرض للمجتهد من مستجدات بيئته وعصره، وقضايا أمته وقطره، إلا وتعين الاستمداد من فقه الموازنات بوصفه منهج نظر وفكر وترجيح، فيُجلب ما ثبت رجحانه وغلب صلاحه، ويدرء ضده المرجوح المغلوب على السنن المعهود من الشرع في العمل على خير الخيرين، والصد عن شر الشرين"[2].

ففقه الموازنة يعتبر مدخلا حقيقيا حتى يفهم الواقع، وهو مفتاح التعامل مع علل ومتناقضات الواقع المعاصر كما يرى عمر الجيلالي الأمين[3]، ذلك أن فقه الواقع في قضايا السياسة الشرعية ركيزة من ركائز فقه السياسة الشرعية، تلك القضايا التي أضحت تتغير وتتجدد بسرعة كبيرة ، وهذا التغيير قد يستدعي تغييرا للحكم الاجتهادي تبعا لتغير هذا الواقع صلاحا وفسادا، ذلك أن المصلحة والمفسدة إضافية وليست ثابتة، يقول الشاطبي :" ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص أو وقت دون وقت"[4].

والركيزة الأخرى المهمة أيضا بعد فقه الموازنة هي فقه التوقع المُعبَّر عنه بمآلات الأفعال تجنبا للخلل ومراعاة للنتائج دفعا للمفاسد بما يتفق ومقصد الشارع، والتهاون فيها يؤدي لا محالة إلى ما لا يحمد عقباه سواء من جهة الاستخفاف أو التهاون أو عدم التبصر، يقول قطب الريسوني عن التهاون في

---

[1]- عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية – دبي- الإمارات العربية المتحدة – دار القلم- ط 1-1425هـ - 2014م-13.

[2]- قطب الريسوني – "إنخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى- ما بين 29/27 شوال 1434 هـ – مج1 –[229-268] – 299.

[3]- ينظر عمر الجيلاني الأمين حماد – "مفهوم فقه الموازنات وأدلته الشرعية"-بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- مج4-[1923-1941]- 1926.

[4]- الشاطبي أبو إسحاق- الموافقات في أصول الشريعة- ت: أبو فضل الدمياطي أحمد بن علي- القاهرة- مصر- دار الغد الجديد- ط1- 1432هـ -2011م- ج2-30.

استبصار المآلات:" إن الاستخفاف بعواقب الأفعال ونتائجها الضررية في الآجل يفضي إلى أحد مآلين: استدفاع مصلحة لا يجوز إهدارها، أو استجلاب مفسدة لا يجوز قربانها، وكلاهما خروج عن مقتضى السداد، والرشاد، والوسطية، ودخول في ضده، وكيف لمتهاون في استبصار المآلات الضررية الآجلة أن يوازن، أو يفاضل، أو يناظر، أو يحمل على الغالب في المحالّ، والمتعلّقات، والمناطات؟ فمن تهاون في شيء استخفافا به، أو ذهولا عن أثره، فلا يسعى له سعيه، ولا يأبه لتحققه أو انخرامه"[1].

وفي كل هذه القضايا نحتاج إلى ركيزة مهمة أيضا وهي: "فقه الترجيح عند التعارض " نظرا لتشابك المصالح والمفاسد، أو تعارض المفاسد فيما بينها، وغير ذلك من الحالات التي سيتطرق إليها البحث في هذا الفصل.

وقد يتعرض المتصدِّر لمثل تلك المسائل للاستنكار في البداية، غير أن مناقشة الأمر وبحثه بعمق مع الموازنة والترجيح يكون كفيلا برد ذلك الاستنكار[2] فاعتبار الزمان والمكان مطلوب أيضا، يقول ناجي إبراهيم:" ...فرب فعل من الأفعال تحققت فيه مصلحة في زمن ما أو في مكان معين، فلما تغيرا أو أحدهما آلت المصلحة مفسدة أو العكس"[3]. ويقول خالد بن مفلح بن عبد الله: "من الأمور المسلمة أن الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية والبيئية، فكم من حكم كان تدبيرا أو علاجا ناجعا لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغيير الأوضاع"[4].

---

[1]- قطب الريسوني – "إنخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- مج1 –[229-268]- 245، 246.

[2]– محمد يسري إبراهيم – المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية- د.م –د.ن-د.ط-2011م-13 ،16، 18، 21.

[3]– – ناجي إبراهيم السويد- فقه الموازنة بين النظرية والتطبيق- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية-ط1- 1423هـ -2002م- 124.

[4]– خالد بن مفلح بن عبد الله- "ضوابط للعمل بفقه الموازنات دراسة تأصيلية تطبيقية" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- مج 4- [1439-1474]-1453.

فكل هذه الركائز يمكن اعتبارها مكونات لمنهج سليم في دفع المضار وجلب النفع والصلاح للأمة ككل ولأفرادها.

ومن هذا المنطلق وضع العلماء منهجا لكيفية التعامل مع المصالح أو المفاسد بجلب الأولى ودفع الثانية قبل وقوعها أو رفعها بعد وقوعها، وذلك في حالة وقوع التعارض بينها؛ لأن التداخل والخلاف فيها لا يخلو وليس باليسير، يقول عز الدين بن زغيبة : " ...مجال المصالح والمفاسد متشابك ومتداخل، والنظر فيه دقيق وخطير، والخلاف فيه قائم وعائم، والخروج من المتعارضات فيه ليس باليسير، والزلل في تلك المواقع وراءه فساد كبير"[1].

فما هو المنهج الذي اتبعه العلماء في هذه الحالات جميعا؟ وكيف تعاملوا مع المصالح والمفاسد في حالاتها المختلفة ؟

[1]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- القاهرة- مصر- دار الصفوة- 1417هـ - 1996م – 295.

المبحث الأول: منهج توظيف القاعدة حال اجتماع المصالح أو تعارضها

قد يكون من باب الأولوية أن نعرف معنى المصلحة أولا قبل الخوض في المنهج الذي يحكمها ويتعامل معها، وليست المصلحة إلا في العمل على جلبها أو دفع المضرة الذي بدوره أيضا يجلب منفعةً وفق مقصد الشريعة، فهي كما عرفها بعض علماء الشريعة كالغزالي بأنها جلب منفعة أو دفع مضرة وفق الشارع الحكيم ومقصده[1]، وهي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم، وأموالهم ، طبق ترتيب معين فيما بينها "[2] .

وهذه المصلحة لا تخضع في تحديدها أو تفسيرها إلى الأهواء؛ ذلك أنها غاية التشريع وأساس أحكامه جملة وتفصيلا على قول عز الدين بن زغيبة [3] وإنما تخضع لضوابط ومنهج في التعامل معها سواء في حال اجتماعها أو تعارضها .

يقول ابن القيم :" إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن دخلت فيها، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه..."[4].

والحديث عن منهج التعامل مع المصالح سيكون من جهتين :

الأولى: عند اجتماعها.

والثانية: عند تعارضها .

---

[1]- الغزالي، أبو حامد- المستصفى من علم الأصول- ت: حمزة بن زهير حافظ- د.م-د.ن- د.ط - د.ت- ج2- 471، 472.

[2]- محمد سعيد رمضان البوطي - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية -37.

[3]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- 287.

[4]- ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين عن رب العالمين – ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن وأحمد عبد الله أحمد – الدمام – المملكة العربية السعودية – ط1 – 1423هـ – ج4 – 337.

المطلب الأول: منهج توظيف القاعد حال اجتماع المصالح

قد يبدو من الطبيعي إذا اجتمعت لدى أبسط الناس مصالح متعددة أن ينهج إلى تحصيلها جميعا، وقد يكون ذلك من باب البداهة أن يسعى الإنسان إلى تحصيل ما ينفعه دون إهمال أي منها، فمن باب أولى أن يكون ذلك المنهج الذي يسلكه العلماء أو من يقوم على أمر المسلمين تحصيلا لمصالحهم.

يقول ابن القيم :" فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت... "[1] .

ويقول العز عبد السلام :" إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة، فإن أمكن تحصيلها حصلناها"[2].

فإذا اجتمعت المصالح فالمنهج في هذه الحالة هو الجمع بينها قدر الإمكان. والحقيقة أن الجمع هو آخر مرحلة في هذا المنهج إذ تسبقها:

1. تحديد هذه المصالح من حيث كونها حقيقية أو وهمية أو مظنونة " والمصالح الحقيقية هي التي يتحقق فيها الخير للناس، والموهومة فهي التي يظن أن فيها الخير، ولكن في باطنها ليست كذلك"[3]، وتحديد الكبيرة منها من الصغيرة، والعاجلة من الآجلة، والعامة من الخاصة...

يقول حسن أحمد أبو عجوة :" فالأصل أن يبدأ الموازن قبل الموازنة بعرض المصالح التي أمامه على قواعد الشرع، فيميز المصلحة الحقيقية من الموهومة والمعتبرة من الملغاة، فإن اتضح له بعد التحقُّق من

---

[1]- ابن القيم الجوزية – مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإدارة – ت: عبد الرحمن بن حسين بن قائد – مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية – ط1- 1432هـ- مج2- 905.

[2]) العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام في إصلاح الأنام– ج1-91.

[3]- مبارك رخيص- "فقه الموازنات وتطبيقاته عند السلف" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- مج 4- [1515-1537]– 1526 .

مصداقية المصالح التي بين يديه أنها أوهام أكثر منها حقائق، أو أنها مصالح ملغاة شرعا، أو في حكم المفاسد، كف عن الموازنة بين المصالح الحقيقية والموهومة أو المعتبرة والملغاة"[1].

2. الموازنة بين تلك المصالح مع التأكد من صلاحية جمعها وأن الجمع لا يؤدي إلى جلب مفسدة.
3. الجمع بينها ما أمكن. يقول عبد السلام الكربوني :" إن الأصل في المصالح وأعمالها هو محاولة الجمع قدر الإمكان، فكما أن الأصوليين إذا اجتمع عندهم أكثر من دليل يحاولون الجمع بينهما والعمل بها مجتمعه، فكذلك في الموازنة والأولوية في المصالح فإن المطلوب جمع المصالح إن أمكن ذلك فهذه هي أولى وأفضل الدرجات "[2].

فإذا اجتمعت المصالح فيكون إذن منهج التعامل معها بأن تجمع المصلحة الصغيرة والكبيرة، والعاجلة والآجلة، الهامة والخاصة، والقاصرة والمتعدية... حسب إمكانية ذلك والاستطاعة عليه، يقول عز الدين بن زغيبة عن اجتماع المصلحة العامة والخاصة: " فالشريعة اعتبرت مصلحة الفرد وكذلك اعتبرت مصلحة الجماعة، فالواقع الاجتماعي مكوَّن منهما، ومن الظلم إنكار أحدهما وإهماله بتفويته مع إمكان تحصيله "[3]. ويقول أحمد الريسوني: "الأصل هو الجمع بين المصالح ما أمكن ودرء المفاسد ما أمكن بغض النظر عن وزنها ومرتبتها .."[4].

ومن أمثلة استعمالات هذا المنهج ما يلي :

- إذا تمكن الحاكم من إيجاد الطريقة للوصول إلى تحقيق المصالح العامة للرعية دون إلغاء المصالح الخاصة لهم، فيعدل عن كل ما من شأنه التعرض لها بالانخرام جمعا بين المصلحتين[5].

---

[1]- حسن أحمد أبوعجوة – "فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية" – بحث مقدم لمؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر-7 -8-ربيع الأول 1426هـ /16 -17 أبريل 2005م-[1084-1126]-1107.

[2]- عبد السلام عبادة على الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية- دمشق- سوريا- دار طيبة-ط1-1429هـ-2008م- 255.

[3]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- 299.

[4]- أحمد الريسوني- محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية- القاهرة- مصر-دار الكلمة- ط3- 1435هـ-2014م- 202.

[5]- ينظر المرجع السابق-299.

- الجمع بين مصلحة إنقاذ الغريق وقضاء الصلاة بعدها ممكن، فما فاته من مصلحة أداء الصلاة لا يتقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك، وهذا حال اجتماع الواجبات[1].
- عند تعارض مصلحة المحافظة على النفس ومصلحة الجهاد في مجموعة من المسلمين العزل بهجومهم على أعداء مسلحين، فإن المصلحة المرجوة من هذا الهجوم والمتمثلة في النصر موهومة ، بينما مصلحة الحفاظ على النفس مع أنها أقل قيمة من تلك إلا أنها أكيدة فترجحت لكونها مصلحة مؤكدة[2].

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح

إنه لا إشكال في تحصيل المصالح جميعها بقدر ما تكمن المشكلة عند تعارض المصالح بحيث يتعذر تحصيل إحداها أو بعضها إلا بترك الأخرى، يقول محمد عبد السلام كامل:" والمراد بالتعارض بين المصلحتين: تعذر تحصيل المصلحتين وتحققهما معا، فلا بد إذا حصلنا على إحداهما أن نضحي في سبيل ذلك بالأخرى، فلا فكاك من التخلي عن إحدى المصلحتين"[3]. فما هو إذن منهج التعامل في هذه الحالة ؟

ليس الأمر بالبسيط كما هو الحال عند تخيير عامة الناس وحتى الصغار بين اللذيذ والألذ، أو بين الدينار والدرهم، فمن البديهي أن يختار الألذ وأن يختار الدرهم، فالجاهل فقط من يقدم الصالح على الأصلح ، والشقي المتجاهل هو فقط من لا ينظر إلى ما بين الرتبتين من التفاوت، كما قال العز بن عبد السلام[4].

أما منهج العلماء فهو أبعد نظرا وأكثر دقة حيث يستحضر الضوابط التي تحكم ذلك التعامل في حالة تعارض المصالح بعضها ببعض وتناقضها وذلك عند تعذر الجمع بينها، يقول العز :" وقد يختلف

---

[1]- ينظر العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام- ج1- 96 .

[2]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية -303.

[3]- محمد عبد السلام كامل – " تأصيل فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد دراسة في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية" – بحث مقدم لمؤتمؤ فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة – [03-28] – 23.

[4]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج1-09.

العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع"[1] . ويقول في موضع آخر: "وعلى الجملة، فإذا وقع الخلاف في وجود المصالح، فالمصيب من عرف وجودها أو فقدها، وإذا وقع الخلاف في رجحان بعض المصالح على بعض فالمصيب من عرف رجحانها أو تساويها، وإذا وقع الخلاف في تساوي المصالح فالمصيب من عرف رجحانها أو تساويها ..."[2] .

ويقول ابن تيمية :" ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين"[3].

وعليه يمكن القول أن أول خطوة في نجاح المنهج حال تعارض المصالح أو حتى تساويها، بل في كل أحوالها هو التوفيق لمعرفة الراجح منها من المرجوح، والكبير من الصغير، والمصلحة العامة من الخاصة، ومتعدية النفع على قاصرة النفع، والآنية على المستقبلية، والضرورية من التحسينية من التكميلية ...إلخ.

فمعرفة الضروري مثلا خطوة مهمة في المنهج وهي تحديد ما هو الضروري فعلا والتوصل إليه، ولا بأس أن نذكر مثالا يمت لموضوع البحث بصلة وهو أن ولي الدين الدهلوي أدخل في المقاصد الضرورية مقاصد سياسية الحكام، ومقاصد سياسية المدينة، فقد نظر إلى المقاصد الضرورية أنها أكثر من أن تحصر في الكليات الخمس؛ ذلك أن مقاصد سياسة الحكام ، ومقاصد سياسة المدينة تشمل تلك الكليات وحفظُها من حفظِها[4].

---

[1]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج1-74.

[2]- المصدر نفسه -ج1-81.

[3]- ابن تيمية – مجموع الفتاوى- ج20-54.

[4]- ينظر الطالب اسماعيل نقاز – الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي – مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في العلوم الإسلامية – تخصص أصول الفقه الإسلامي – إشراف: عقيلة حسين– نوقشت في كلية العلوم الإسلامية – قسم العلوم الإسلامية – الجزائر -1429هـ /2009م- 291.

يقول إسماعيل نقاز :" ... وكونها ضرورية أعم من الكليات، لأنه لا تقوم أي قائمة للدين إلا بنصب الحكام العادلين، ولا تحقن دماء الناس ولا تحصن الأنساب، ولا تحفظ ولا ترشد العقول إلا بنصب سياسة رشيدة تقيم هذه الكليات وغيرها من الكليات (الحرية، العدل، السماحة) "[1].

ثم قال :" فكأني بالإمام الدهلوي في إغضائه الطرف عن التقسيم القديم، أبعد نظرا وأدق فكرا في استجلاء مكمن الداء الذي تعاني منه الأمة، فلن تتكلم عن الكليات الخمس أو غيرها طالما أن مقيم هذه الكليات فاسد، ومكبل بالأدواء ، فحريٌّ بإحياء هذه الكليات وغيرها أن نُحييَ ونبعث مقيمها ،ولن يتم ذلك إلا بالارتقاء بالمقاصد الضرورية إلى مقاصد سياسة مدنية، ومقاصد الحكام والملوك "[2].

ومن خلال هذا الكلام يتضح أن تحديد المقاصد وتحديد الضّروري يعد من أهم الخطوات بل أولاها تقديما، فهو ركيزة أساسية في السير السليم لتطبيق المنهج في مختلف الأحوال. ومن هنا فإن منهج التعامل حال تعارض المصالح يكون بـ :

1. تحديد المصالح و تمييز الوهمية من الحقيقة.
2. فرزها حسب أولوياتها في التقديم والتأخير .
3. تمييز مراتب المصالح.

- الموازنة بين تلك المصالح وهي أن " نوازن لنرى أوزن الأمرين من حيث الصلاح والنفع، ولنرى أوزن الأمرين من حيث فساده وضرره، فنرجح الراجح ويظهر المرجوح"[3] ،يقول أحمد الريسوني: " الموازنة والترجيح إنما نحتاجهما عند حصول تزاحم أو تعارض فلسنا دائما بحاجة إلى الموازنة أوالترجيح .."[4].

[1]- الطالب اسماعيل نقاز – الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي – 192 .

[2]- المرجع نفسه – 192.

[3]- أحمد الريسوني – محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية – 202.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

ويتم ذلك كالتالي[1]:

- **إن كان التعارض بين مصلحتين من نفس الجهة:**

- كأن تكون الأولى عامة والثانية أيضا، أو خاصيتين أو دنيويتين أو مصلحتين أخرويتين، فالمنهج هو الجمع بينهما ما أمكن كما سبق ذكره في المطلب السابق .

1. فإن كانت المصالح غير متساوية بل متعارضة فالمنهج في التعامل معها كالتالي:

أ. تحديد أولوية كل منها على الأخرى.

ب. الترجيح والمفاضلة فيما بينها فيقدم ما كان الصواب في تقديمه ويؤخر ما كان الصواب في تأخيره مع النظر في نتائجها وآثارها ومآلاتها.

- فإن تعارضت مصلحة عامة مع خاصة تقدم الأولى لشمولها وعمومها على الثانية لضيقها وانحصارها، وأمثلتها[2]:

- إذا واجه المحتسب منكرين أحدهما عام والآخر خاص قدم إنكار المنكر العام على المنكر الخاص؛ لأن الأول متعدي الضرر أما الخاص فيتعلق بمن ارتكبه، وذلك إذا استويا في الدرجة.
- ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما فالأول أعم أثرا وشمولا من الثانية . ذلك أن مفسدة إهمال الأولى أشد خطرا من المفسدة المترتبة على إهمال الثانية، لسعة انتشار تلك دون هذه مع العلم أن كلا المصلحتين في رتبة الحاجيات .

وقد رأينا في واقعنا كيف أن الإعلام وحرية رأيِ بعض الإعلاميين كيف غيَّب عقول الكثير من الناس عن معرفة الحق فأدى ذلك إلى مفسدة عظيمة وهي تفرق الأمة وزرع الحقد في النفوس .

---

[1]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- 297، 299، 300، و أحمد الريسوني – محاضرات في مقاصد الشريعة- 201، وحسن أحمد أبوعجوة – "فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد"- بحث مقدم لمؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر-1096.

[2]- ينظر: عبد الله الكمالي- من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية- بيروت- لبنان- دار ابن حزم- ط1-1421هـ - 2000م- 53،54، ومحمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية- 265.

- وإن تعارضت مصلحة متعدية النفع مع أخرى قاصرة النفع كان للأولى أولوية التقديم.
- وهكذا إذا تعارضت مصلحة آنية وأخرى مستقبلية قدمت الآنية، فإن كانت المصلحة المستقبلية كبرى أو عامة وكانت الآنية صغرى أو خاصة قدمت الأولى على الثانية.
- وأيضا تقدم الضرورية على التحسينية على التكميلية فالترجيح يكون بالنوع كما سماه أحمد الريسوني، يقول: "فالمصالح كما تتفاوت برتبتها، تتفاوت بأجناسها وأنواعها، فبجانب المصالح الدنيوية المالية هناك مصلحة الدين، ومصلحة النفس، ومصلحة العقل، فانتماء مصلحة ما، أو عمل ما إلى هذا الصف أو ذاك يعتبر عنصر ترجيح بينه وبين غيره مما يتزاحم معه أويتعارض معه "[1].

ورغم وضوح هذا المنهج في التعامل مع المصالح عند تعارضها، ورغم أنه منهج صحيح إلا أنه يبقى نظرياً يحتاج إلى النزول إلى الواقع، ومحاولة دراسة كل حالة أو نازلة على حدة، وعدم الخروج بأحكام استنادا إلى الجانب النظري فقط، يقول أحمد الريسوني :" ورغم كل هذا وغيره فإن الأمور عند التطبيق تظل بحاجة شديدة إلى النظر والتمييز والتقدير، ولتحديد الراجح من المرجوح ولتحديد أي المصلحتين، أصلح وأيهما أكبر، ولتحديد أهون الشرين، وأعظمهما ضررا، ولتمييز ما هو من قبيل جلب المصلحة، وما هو من قبيل درء المفسدة...وتحت كل هذا ما لا يحصى من الصور والوقائع التي يقع فيها التعارض، وتحتاج إلى التقدير والترجيح، أي تحتاج إلى العقل والنظر "[2] .

ذلك أن تمييز المصالح ومعرفة الأرجح منها هي أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، يقول الريسوني: "...فهناك الحلال البين والحرام البين، هذا خير وهذا شر، وهذه مصلحة وهذه مفسدة، هذا

[1]- أحمد الريسوني – محاضرات في مقاصد الشريعة – 208.

[2]- أحمد الريسوني – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي- هيرندين – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية – المعهد العالمي للفكر الإسلامي – ط5- 1416هـ - 1995م-291.

نافع وهذا ضار، ولكن هناك قسم ثالث هو محل الاشتباه ومحل الالتباس، فهذا الذي نحتاج فيه إلى علماء أكثر علما، وإلى فقهاء أعمق فقها، ونحتاج فيه القواعد والموازين العلمية أكثر"[1].

وقد يكون فقه السياسة الشرعية أحوج إلى ذلك كله حيث تشتد الضرورة لفقه الموازنات بين قضايا شائكة لا بد من تقرير مسائلها وضبطها بمنهج سليم، يقول ابن القيم: " وهذا موضوع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجروا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد "[2].

ففي منهج الموازنة بين المصالح المتعارضة إذن لا يكفي كون العمل صالحا أن يقدم ويشتغل به، ولكنه لا يقدم إلا بعد البحث عما هو أصلح منه فيفوت الصالح بتقديم الأصلح عند تعذر الجمع[3] .

2. **في حالة تساوي المصالح:** إذا وصل البحث في النهاية إلى عدم إمكان الجمع أو الترجيح في حالة تساوي المصالح فيما بينها فإن المنهج الذي يسلكه العلماء يتشكل من طرق أربع أو ست في المجموع، يقول حسين أبو عجوة: " قد ينتهي الموازن بعد كل جهوده في الموازنة إلى عدم إمكان الجمع أو الترجيح، لتساوي المصلحتين أو المفسدتين فهنا يلجأ إلى وسائل أخرى غيرها لتحل له ما وقع فيه من إشكال "[4]. وذكر الاستخارة والقرعة والاختيار[5] وتلك الطرق تتمثل في:

- **الشورى:** بأن يطلب من ذوي الخبرة رأيهم للتوصل إلى أقرب تلك المصالح للحق، يقول حسين أبو عجوة: "والشورى واجبة في الرأي الراجح فيما يتعلق بمصالح الأمة و عمارة البلاد "[6].

---

[1]- المرجع السابق – 201.

[2]- ابن القيم الجوزية- إعلام لموقعين عن رب العالمين- ج6-512.

[3]- ينظر المرجع السابق – 204.

[4]- حسين أبو عجوة – فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد – بحث مقدم لمؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر-1109.

[5]- المرجع نفسه – 1109 -1112.

[6]- المرجع نفسه -1110.

ويقول ابن خويز منداد عن وجوب مشاورة الولاة وغيرهم للعلماء، ومنها في المصالح: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها "[1].

ويقول القرطبي: "والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولا إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا عليه، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب"[2].

وقد جعل عمر بن الخطاب الخلافة وهي أعظم النوازل شورى[3]، ومن الأمور التي تجب فيها الشورى: التصرفات ذات الصفة العامة كالسياسية؛ لأن رأي الواحد فيها أكثر تعرضا للخطأ واتباعا للهوى أو المصلحة الخاصة، وقد ترك الإسلام للمسلمين أن يحددوا طريقة وأسلوب تطبيق الشورى في هذه التصرفات وغيرها مراعاة لاختلاف الأحوال والأزمان على أن مبدأ الشورى ومنع الاستبداد وتحريم التصرف الفردي مقرر في الشريعة الإسلامية ومبادئها[4].

- **الإستخارة:** وتكون فيما لا يدري العبد وجه الصواب فيها فيما لم يعرف خيره من شره، وتكون في المندوبات والمباحات لا في الواجب والحرام والمكروه، فتكون في حالة تعارض أمران لا يعلم بأيهما يبدأ أو يقتصر[5].
- **القرعة:** ويصار إليها لترجيح إحدى المصلحتين على غيرها إذا تساوت المصالح بعد المشاورة والاستخارة وعدم وضوح الأمور. يقول العز بن عبد السلام :" إذا تساوت المصالح ، وتعذر الجمع تخيرنا في التقديم والتأخير، وقد نقرع بين المتساويين" [1].

---

[1]- القرطبي – أحكام القرآن ج 04 – 250.

[2]- المصدر نفسه- ج 4 -251.

[3]- المصدر نفسه- ج 4 -252.

[4]- ينظر حسين أبو عجوة – "فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية" – 1110.

[5]- ينظر حسين أبو عجوة – "فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية"– 1110 -1111.

أما السبب في القرعة عندما تتساوى المصالح فهو كما قال العز :" وإنما شرعت القرعة عند تساوي الحقوق دفعا للضغائن والأحقاد والرضا بما جرت به الأقدار وقضى به الملك الجبار "[2]. ويقول أيضا في موضع آخر :" فإن استوت مع تعذر الجمع تخَيَّرنا وقد نُقرع، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مصالح الواجبات والمندوبات "[3] .

ومن الأمثلة على الإقراع عند تساوي الحقوق[4] :

- الإقراع بين الخلفاء عند تساويهم في مقاصد الخلافة .
- الإقراع بين الأئمة عند تساويهم في مقاصد الإمامة .
- الإقراع في استيفاء القصاص ممن قتل جماعة دفعة واحدة، والحاكم لا يتخير بين أولياء القتلى إذا طلبوا القصاص، دفعا لإيغار صدورهم .
- إذا تساوى اثنان يصلحان للإمامة أو للولاية أو للأحكام، احتمل أن يقرع بينهما، واحتمل أن يتغير بينهما من يفوِّض إليهما ذلك .

ويقول القرافي في الفرق بين قاعدة ما يصح الإقراع فيه وبين ما لا يصح الإقراع فيه: " وضابطه ...تساوي الحقوق والمصالح ....فمتى تعينت المصلحة أو الحق في جهة لا يجوز الإقراع بينه وبين غيره؛ لأن في القرعة ضياع ذلك الحق المتعين أو المصلحة المتعينة "[5]، وذكر لذلك أمثلة منها:

- القرعة بين الخلفاء إذا استوت فيهم الأهلية للولاية [6].

---

[1]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج 1 -124.

[2]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج 1- 127.

[3]- المصدر نفسه – ج 1-91.

[4]- المصدر نفسه– ج 1 -127 -128.

[5]- الفروق – القرافي ، أبو العباس أحمد بن إدريس-ج4 -253 – بيروت –لبنان – دار الكتب العلمية – ط1- 1418هـ 1998م- ج4-253.

[6]- المصدر نفسه والجزء والصفحة.

- **التخيير**: يقول الطاهر بن عاشور :" ومما يجب التنبه له أن التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله، وفي طرق الترجيح قد يحصل اختلاف بين العلماء فعلى الفقيه تحقيق الأمر في ذلك "[1].

يقول السوسوة: " وإن تساوت المصلحتان المتعارضتان من كل وجه فإن للمكلف أن يختار واحدة من المصلحتين ويهدر الأخرى "[2].

ومن أمثلة ذلك[3]:

- إذا رأينا صائلا يصول على نفسي مسلمين متساويين وعجزنا عن دفعه عنها فإنا نتخير[4].
- إذا وجد اثنان يصلحان للإمامة في زمن شغر عن الولاية العظمى، فلا يجوز للجمع بينهما، لما يؤدي إليه الجمع من المفاسد فتعطل المصالح، لأن كل واحد منهما يرى ما لايراه الآخر من جلب المصالح ودرء المفاسد فيختل أمر الأمة آنذاك . فإن وجد أنهما متساويين من كل جهة فيصار إلى التخيير بينهما، ويحتمل أن يقرع بينهما دفعا لتأذي الآخر .
- يظهر التخيير جليا في تصرفات ولاة الأمور عند تعارض المصلحتين العامتين، كتوسيع طريق بين جبلين يفضي إلى بلد بتضييق طريق بينهما يفضي إلى بلد آخر .

- **التوقف**: فبعد استفراغ كل جهد، ونهج كل الطرق السابقة في تحصيل مرجح ما، لا يبقى أمام العالم إلا التوقف عن الفصل في المسألة.

---

[1]- الطاهر بن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية- 130 .

[2]- عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية – 156.

[3]- ينظر: العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام -ج 1 -150، والطاهر بن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية- 130.

[4]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج 1 -124.

وبعد هذه الإطلالة السريعة على منهج التعامل مع المصالح في حالة اجتماعها أو تعارضها متساوية أو متفاوتة فإن المنهج يتلخص[1] :

- النظر إلى المصلحة من حيث ذاتها فتقدم الضرورية على الحاجية على التحسينية.
- ثم من حيث قيمتها فتقدم الأقوى على ما دونها والأهم على ما تحتها.
- من حيث شمولها: أي من حيث العموم والخصوص، والكثرة والقلة فتقدم العامة على الخاصة والكثيرة على القليلة .
- من حيث مدى توقع حصولها والتأكد من نتائجها أو عدمه فتحدد القطيعة من الوهمية وتقدم عليها.

وهذه الضوابط يجمعها منهج الأولوية والموازنة، فيكون منهج الجمع أحيانا والترجيح بالتقدم والتأخير بالمفاضلة ثم بالإقراع أو التخيير وقد يتوقف أحيانا.

ولا بأس أن يُختم هذا المطلب بالمعايير السبعة الشرعية للترجيح في الموازنة بين المصالح المتعارضة والتي تستفاد بتتبع كلام العلماء قديما وحديثا في جميع الحالات والملابسات فهي تمثل منهج الترجيح بين المصالح في حالاتها وهي على التوالي[2] :

1. النظر إلى كلتا المصلحتين من حيث رتبة الحكم الشرعي الذي اشتملت عليه كل واحدة منهما لترجيح أعلى المصلحتين حكما.
2. وعند تساويهما في الحكم ننظر إلى رتبة المصلحة التي اشتملت عليها كل واحدة منهما فيرجح أعلاها مرتبة، مثاله: لو تعارضت مصلحة ضرورية تتعلق بالدين ومصلحة ضرورية تتعلق بالنفس، تقدم مصلحة الدين على مصلحة النفس فكلا المصلحتين من رتبة واحدة، وهي الضروريات لكنهما متفاوتتان في نوع الكلي الذي تتعلق به كل واحدة منهما فيرجح

[1]- ينظر محمد سعيد رمضان البوطي- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية-261، ومحمد سعد اليوبي- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية- الرياض- المملكة العربية السعودية-دار الهجرة- ط1-1418هـ-1998م -398 .

[2]- ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية-43.

باعتبار التفاوت في نوع الكلي ، وعليه تقدم المصلحة المتعلقة بالدين كأن يتعارض الجهاد – وهو مصلحة ضرورية متعلقة بالحفاظ على الدين– مع دفع الهلاك عن النفس –وهو مصلحة ضرورية أيضا لكن متعلقة بالحفاظ على النفس– فيقدم الجهاد على الحفاظ على النفس فهو أهم منها من حيث أن فيه حفظ للدين وردٌّ للاعتداء وصيانة لدار الإسلام[1].

3. أما عند تساويها في الرتبة فينظر إلى نوع المصلحة من حيث الكلي الذي ارتبطت به فيرجح أعلاها نوعا.
4. أما إذا تساوت في النوع فننظر إلى المصلحتين من حيث العموم والخصوص.
5. إن تساوت في العموم والخصوص فينظر إلى مقدار كل منهما فنرجح الأكبر قدرا.
6. فإن تساوت أيضا فينظر إلى المصلحتين من حيث الامتداد الزمني منهما .
7. لا بد من النظر أولا إلى المصلحتين معا من حيث تحقق كل منهما في الواقع فيرجح أكثرهما تحققا .

لكن هذا المنهج هل يؤخذ على عمومه ويبقى ثابتا على الدوام من حيث التنظير والتطبيق، أم أنه قابل للتغيير حسب الواقع والمستجدات، يظهر ذلك التغيير من خلال نتائج بحث محمد سعد اليوبي حيث يقول:" المصالح المتعلقة بمقصد الدين مقدمة على غيرها عند التعارض؛ إلا إذا كانت المصلحة المتعلقة بالنفس أوالعقل تفوت بالكلية فوتا لا يمكن تداركه، والمصلحة الدينية يمكن تداركها ببدلها وقضائها فههنا تقدم المصلحة المتعلقة بالنفس أو بغيرها ، وكذا إذا كان تحقيق المصلحة الدنيوية يلزم منه تحقيق الدينية دون العكس "[2].

والحقيقة والواقع قد يشهدان أن تطبيق هذا المنهج النظري أو ذاك على أمثلة من الواقع لا يمكن أن يحكم بثباته؛ وخير مثال على ذلك مسألة كفر الحاكم كفرا بواحا فإنه لا خلاف في الخروج عليه ،

[1]– ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية – 54.

[2]– محمد سعد اليوبي– مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية– 630.

وفي أغلب الحالات أو الأزمنة فإنه سينتج عن ذلك إزهاق لكثير من الأنفس؛ لأن الغالب في الحكام تمسكهم بالسلطة والقهر، ولا سيما إن كان كافرا كفرا بواحا .

ففي هذه الحالة هل حفظ الدين بعزل الحاكم الكافر مقدم أم حفظ الأنفس من الهلاك، ومتى نحكم أن فوات هذه الأنفس لا يمكن تداركه بالكلية، ومتى نحكم أن مصلحة الخروج على الحاكم الكافر كفرا بواحا يمكن تداركها ؟

هذا يؤكد ما قيل من قبل من أن النوازل والمستجدات وقضايا الواقع فهمها هو الضمان لتطبيق منهج سليم دون إهمال المنهج التنظيري بل وضعه نصب الأعين. مع مراعاة الواقع والحال، لهذا من الأهمية بمكان أن يمثل للمنهج بأمثلة من المواقع المشاهد ولا سيما عن قضايا السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: منهج توظيف القاعدة عند اجتماع المصالح والمفاسد

إن تحقق المصلحة لا يعني بالضرورة فعل المصلحة فقط، بل يكون أيضا بدفع فساد واقع أو متوقع، أو بترك فعل محرم كمنع الظالم من الظلم، ومنع الحاكم من إيقاع الظلم على الرعية بالأخذ على يده ونهيه عن المنكر، يقول عبد الله الكمالي:" إن أحكام الشريعة أوامر ونواه، ففعل الأمر جلب للمصلحة إيجابا وترك المنهي عنه جلب للمصلحة سلبا من خلال درء المفسدة التي تترتب على المنهي عنه "[1].

والمفسدة لغة : تطلق على معينين:

- فهي خلاف المصلحة ونقيضها وهي بمعنى الضرر والتلف والعطب[2].
- وتطلق على ما يترتب على الفعل من الضرر والفساد مجازا وهي الأسباب الموصلة إليه .

أما اصطلاحا: فلا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي في معنييه، فهي "ما يعود على الإنسان بالضرر والألم ولم يكن مقصودا شرعا " ويعرفها العزبن عبد السلام فيقول :"المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات ...وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب "[3] .

وتقدير المفاسد لا يكون بناء على رؤية بشرية مجردة عن شرع الله حتى لا يكون تحديدها خاضعا للشهوات والأهواء فذلك يعد عين المفسدة، فما يراه البعض مفسدة قد لا يراه البعض الآخر كذلك[4]، فالاحتمال الأكبر أن يكون أحدهم يراه مفسدة انطلاقا من هواه، غير أن الإشكال الكبير الذي تمر به الأمة اليوم هو أن هذا الاختلاف في النظر إلى الأمر أنه مفسدة أوْ لا، أدى إلى خلط المفاهيم على الناس، فما يعتبر مفسدة بحق أصبح يدلل له على أنه مصلحة وبتأييد بعض من نسبوا إلى العلماء، إلا

---

[1]- عبد الله الكمالي – من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية- 60.

[2]- ينظر ابن منظور- لسان العرب – ج03 -336، و- عبد الله الكمالي – من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية-69.

[3]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج1-19.

[4]- ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 71.

أن الأحداث كشفت انتمائهم إلى فئة علماء السلطان، وهذه في حد ذاتها مفسدة عظمى خاصة أنهم لبّسوا على الناس دينهم واختلط عليهم الأمر فلم يتضح لهم الحق من الباطل. فالأصل إذن في تحديد المفاسد ليس العقل المجرد ولا الهوى وإنما هو الشرع.

وتلك المفاسد شأنها شأن المصالح فكما تتفاوت هذه فمنها الحسن والأحسن والفاضل والمفضول والراجح والمرجوح فإن المفاسد أيضا تتفاوت من فاسد وأفسد وسيئ وأسوأ وضار وأضر منه ولا يخلو الأمر إما من تعارضهما أو اجتماعهما ، فما هو المنهج في التعامل مع المصالح والمفاسد في الحالتين ؟ هذا ما سيتم توضيحه من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح والمفاسد

ويكون التعارض بينهما بأن تكون متلازمة بحيث يتعذر تحصيل المصلحة إلا بالوقوع في مفسدة، كما لا يمكن دفع المفسدة إلا بتفويت المصلحة[1].

يقول العز بن عبد السلام :" إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن:16] وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوت المصلحة... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة وإن استوت المصلحة والمفاسد فقد يُتخيّر بينهما ، وقد يُتَوقَف فيهما. وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاسد "[2] .وهذا على رأي من قال بإمكانية اجتماع المصالح والمفاسد، خلافا للشاطبي وغيره ممن قالوا بعدم إمكان ذلك.

[1]- ينظر محمد عبد السلام كامل – " تأصيل فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد دراسة في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية" – بحث مقدم لمؤتمؤ فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة – [03-28] – 23.

[2]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام – ج1-136 .

وعلى كل حال يقول العز بن عبد السلام :" وقد يظن في بعض المصالح انفكاكها عن المفاسد، وفي بعض المفاسد انفكاكها عن المصالح، وقد يختلف في ذلك، والمصيب من عرف ما رجحت مصلحته على مفسدته، وما رجحت مفسدته من مصلحته، وما تساوت مصلحته ومفسدته من ذلك "[1].

ومن هنا يظهر أن أول خطوة وأهمها في منهج التعامل حال اجتماع المصاح والمفاسد هو قدرة العالم على التمييز بين ما ترجح وما تساوى من المصالح والمفاسد .

ويحدد ابن تيمية هذا المنهج فيقول:" وجماع ذلك في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أوتزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد "[2].

ويقول القرضاوي:" وإذا اجتمع في أمر من الأمور مصلحة ومفسدة، أو مضرة ومنفعة فلا بد من الموازنة بينهما، والعبرة للأغلب والأكثر فإن للأكثر حكم الكل، فإذا كانت المفسدة أكثر وأغلب على الأمر من المنفعة أو المصلحة التي فيه وجب منعه لغلبة مفسدة ولم تعتبر المنفعة القليلة الموجودة فيه"[3].

ومن خلال هذه الأقوال وغيرها يمكن أن يتحدد نهج التعامل حال اجتماع المصالح والمفاسد أو المنافع والمضار ويمكن تلخيصه في النقاط الآتية[4]:

1- إذا اجتمعت المصالح والمفاسد فالمنهج السليم يقتضي محاولة جلب تلك المصالح ودرء تلك المفاسد معا إن أمكن ذلك.

---

[1]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام - ج1 -81.

[2]- وذلك في معرض كلامه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابن تيمية – مجموع الفتاوى- ج28- 129.

[3]- يوسف القرضاوي – في فقه الأولويات – 13 .

[4]- ينظر: العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام ج1 – 136، وعبد الله الكمالي- من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية- 62،61 ، وعبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 107، والقرضاوي - في فقه الأولويات - 13.

2- إذا حدث تعارض بين جلب مصلحة ودرء مفسدة فيُقارن بين المصلحة المتحققة من درء المفسدة، والمصلحة المتحققة من جلب المنفعة، مع مراعاة حكم تعارض الأوامر والمباحات مع النواهي واستحضارها دائما، بل ويكون ذلك في المقدمة .

وقد يقع الإشكال إذا تعارضت مفسدة ومصلحة من رتبة واحدة، ومثال ذلك :

- إذا تعارض فعل واجب مع ترك محرم فالمنهج في هذه الحالة يرجع إلى تحصيل أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين .
- وإذا تعارض محرم مع واجب في نفس الدرجة فالمنهج هو ترجيح ترك المحرم على فعل الواجب انطلاقا من قاعدة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح ".

3- بعد المقارنة بين المصلحتين الناتجتين عن الجلب والدرء تأتي خطوة أخرى في المنهج وهي الموازنة بينهما والعبرة للأكبر والأغلب والأدوم والمحقق، فإذا تعذرت الخطوة الأولى في المنهج بحيث لم يمكن الدرء والتحصيل فالمنهج هنا البحث عن الراجح بين المصالح والمفاسد، ومن القواعد المهمة في هذه الحالة:

- أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.
- أن المفسدة الصغيرة تغتفر من أجل المصلحة الدائمة.
- أن المفسدة العارضة تغتفر من أجل المصلحة الدائمة .
- ألا نهمل المصلحة المحققة من أجل مفسدة متوهمة .

ومن أمثلة رجحان المصالح على المفاسد [1]:

المثال الأول: تصحيح ولاية الفاسق مفسدة لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكن العز بن عبد السلام صَحَّحَها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق لما في إبطال ولايتها من تفويت المصالح العامة. يقول العز: " ونحن لا نُنَفِّذ من تصرفاتهم إلا ما نُنَفِّذه من تصرفات الأئمة

[1]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام- ج1-145، 146.

المقسطين والحكام العادلين. فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل " [1].

المثال الثاني: تولي الآحاد لما يختص بالأئمة مفسدة، غير أنه يجوز في الأموال إذا كان الإمام جائرا، لا يضع الحق في مستحقيه، فيجوز لمن ظفر بشيء من ذلك الحق أن يدفعه لمن يستحقه تحصيلا لمصلحة ذلك الحق الذي لو دفع للإمام الجائر لضاع، ولكان دفعه إليه إعانة له على العصيان .

ومن أمثلة رجحان المفاسد على المصالح: قطع اليد المتآكلة حفاظا على الروح إذا كان الغالب السلامة بقطعها.

ومن أمثلة تعارض المفاسد والمصالح أيضا:

المثال الأول: اختيار عثمان رضي الله تعالى عنه أن يُقتل فيموت شهيدا على القبول بخلع نفسه لما طلب منه الثائرون عليه ذلك. يقول ابن كثير: "... وأسلمه بعض الناس رجاء أن يجيب أولائك إلى واحدة مما سألوا، فإنهم كانوا قد طلبوا منه إما أن يَعزل نفسه أو يسلم إليهم مروان بن الحكم... "[2].

فوازن عثمان رضي الله تعالى بين مصلحة بقائه خليفة وتمسكه بمنصبه ومفسدة تلبية مطلب الثوار بخلع نفسه عن الخلافة. وحرصا منه رضي الله عنه على الدين، وحتى لا تكون الخلافة موضع لعب بين الناس ضحّى بحياته بدفع مفسدة خلع نفسه ومصلحة تمسكه بمنصب الخليفة ، يقول محمود عبد الهادي دسوقي: " ...ففي عدم إجابته رضي الله تعالى عنه الثوار إلى خلع نفسه من الخلافة؛ لأنه لو أجاب الخارجين إلى خلع نفسه لأصبح منصب الإمامة العظمى ألعوبة في أيدي المفتونين الساعين في الأرض فسادا ولسادت الفوضى واختل نظام البلاد ، ولكان ذلك تسليطا للرعاع والغوغاء على الحكام والولاة، لقد كانت نظرة عثمان رضي الله عنه بعيدة الغور، فلو أجابهم إلى ما يريدون لسنَّ بذلك سنة، وهي

[1]- العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام - ج 1 -146، 163.

[2]- ابن كثير، إسماعيل بن عمرو- البداية والنهاية - ت: عبد الله علي المحسن التركي بالتعاون مه مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية- مصر- دار هجر- ط1- 1418هـ- 1997م- ج10- 286.

كلما كره قوم أميرهم خرجوا عليه فخلعوه، ولأصبح بأس الأمة بينها، وشغلها بنفسها عن أدائها، وذلك أقرب لضعفها وانهيارها.." [1].

وبالتالي فإن عثمان رضي الله عنه اختار أهون الشرين وأخف الضررين وهو أن يفدي الأمة بنفسه، وما يحدث اليوم ليس ببعيد عن الأمس البعيد.

المثال الثاني: رد عثمان رضي الله عنه للصحابة الذين أرادوا نصرته وكفه لهم، فقد وازن بين المصلحة التي هي درء الفتنة الناتجة عن حمايتهم له، وبين مفسدة إراقة الدماء الناتجة عن حمايتهم له والمواجهة بالسيف[2].

المثال الثالث: دفع أنس بن مالك لمفسدة تعدي الحجاج على حقوق الآخرين من أقربائه مقابل مصلحة صدوعه بالحق في وجه سلطان جائر كالحجاج لما يترتب عنها من مفسدة متعدية للغير فقدم المصلحة العامة على الخاصة . وكان مما قال له الحجاج: " هي يا خبيث، جوال في الفتن، مرة مع علي ، ومرة مع بن الزبير، ومرة مع ابن الأشعث، أما والذي نفس الحجاج بيده لأستأصلنَّك كما تستأصل الصمغة ،ولأجرِّدنَّك كما تُجرَّدُ الضب... فقال أنس: " إياي يعني الأمير؟" قال: "إياك أعني، أصمَّ الله سمعك... فاسترجع أنس، وشُغِل الحجاج فقال أنس: " لولا أني ذكرت ولدي وخفته عليهم لكلمته بكلام في مقامي هذا لا يستحييني بعده أبدا"[3].

وخلاصة المنهج فيما إذا تعارضت مصالح ومفاسد هي[4]:

- تحصيل ودرء معا، ثم مقارنة بين ما تؤولان إليه من مصالح، ثم موازنة فترجيح بالأولوية سواء من حيث الحكم أو الرتبة أو النوع أو العموم أو القدر أو الزمن أو التحقق الآكد فيقدم الأعلى

---

[1]- محمود عبد الهادي دسوقي- "فقه الموازنات مفهومه، أهميته، مشروعيته، تطبيقاته الدعوية"- بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة-مج4-[1475-1514]- 1502.

[2]- ينظر المرجع نفسه- 1503.

[3]-ابن كثير- البداية والنهاية –ج 12- 453.

[4]- ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 113-137.

حكما، يقول السوسوة: " وأول معيار نلجأ إليه لبيان الغلبة للمصلحة أو المفسدة هو معيار رتبة الحكم الشرعي لكليهما فأيهما كان حكمه الشرعي أعلى مرتبة من الآخر حُكِم به، فإذا كان الحكم الشرعي للمصلحة أعلى رتبة حكم بصلاح ذلك الشيء، وإن كان الحكم الشرعي للمفسدة أعلى رتبة حكم بفساد ذلك الشيء "[1] .

- ويقدم الأعلى رتبة كما لو كانت المصلحة من رتبة الضروريات وكانت المفسدة من رتبة الحاجيات أو التحسينيات فيقدم جلب المصلحة على درء المفسدة، وإن كان العكس بأن كانت المفسدة هي التي من رتبة الضروريات فيقدم درء المفسدة فالغلبة حسب الرتبة.
- ويُقَدَّم الأعلى نوعا، فلو كانت المصلحة مثلا متعلقة بالدين والمفسدة متعلقة بالنفس فتغلب جانب المصلحة على المفسدة، لأنها متعلقة بكلي أيْ بنوع أعلى مما تعلقت به المفسدة، والعكس صحيح.
- أما الترجيح بينهما بالأعم منهما فيكون في حالة تعارضهما مع تساويهما في رتبة الحكم ورتبة المصلحة ونوعها فينظر إلى معيار العموم والخصوص، فيقدم العام على الخاص، فإن كانت المصلحة عامة والمفسدة ضررُها متعلق بشخص أو أشخاص قليلين فيرجح جانب المصلحة.
- يرجح بين المصلحة والمفسدة بأكبرهما قدرا إذا تعذر الترجيح بينهما بالرتب السابقة، فينظر إلى المصلحة والمفسدة من حيث حجم كل منهما، فتغلب المصلحة على المفسدة إن كانت أكبر قدرا والعكس صحيح، ومثاله: التوقف عن إنكار المنكر وهو مصلحة إذا أدى إلى مفسدة أكبر من المنكر المراد إزالته، وسيأتي تفصيله في الجانب التطبيقي من البحث .
- الترجيح بالأطول زمنا فما كان أكثر ممتدا إلى زمن أطول فيرجح على ما دونه، كما لو كانت المصلحة دائمة والمفسدة مؤقتة فترجح المصلحة لأنها أكثر نفعا وأطول أثرا والعكس إذا كانت المفسدة دائمة والمصلحة مؤقتة لأنها أعظم خطرا.
- الترجيح بينهما بالآكد تحققا، كما لو كانتا متعارضتان في الوقوع فيرجح المتحقق الوقوع على غير متحقق للوقوع.

[1]– عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية – 113.

وبالتالي فإن الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة في حد ذاته يخضع لمنهج محدد ومضبوط.

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تساوي المصالح والمفاسد

إن الخلاف الموجود بين الفقهاء حول وجود مصلحة ومفسدة في نفس الرتبة لا ينفي وجود منهج في التعامل معهما على رأي من قال بوجود هذا التساوي، وما يهمنا في هذا المطلب هو بيان المنهج بالدرجة الأولى لهذا ستتم الإشارة في الهامش إلى بعض أقوال من خالف وجود هذا التساوي[1]؛ لأن المقام لا يسمح بمناقشة الخلاف حتى وإن لم يترجح هذا الرأي. وقد رجح عبد السلام عيادة الكربوني ما ذهب إليه الشاطبي وغيره يقول مبررا: "... إذ لا بد من قيام قرينة تفرض إعطاء الأولوية لجلب المصلحة أو لدرء المفسدة باعتبار نوع المصلحة ونوع المفسدة ورتبة كل واحدة منهما ومآلات كل واحدة منهما، وكل ذلك سيتحقق من خلال الفرقان والنظر بإمعان في كل من المصلحة والمفسدة"[2].

ولعل ندره التمثيل لمثل هذا التساوي في كتاب العز بن عبد السلام بالمقارنة بالأمثلة الكثيرة التي أوردها في حالات تعارض المصالح والمفاسد ورجحان أحدهما على الآخر بلغت في موضع واحد فقط: إثنان وستون مثالا، أما في حالة التساوي فلم يذكر إلا مثالا واحدا وقد سبق ذكره في موضعه، ولعل تلك النَّدرة في الأمثلة دليل على رجاحة الرأي المخالف أو على الأقل ندرة وجودها والله تعالى أعلم.

ولا بأس أن نذكر المنهج في هذه الحالة انطلاقا من رأي من قال بإمكان التساوي كالعز بن عبد السلام حيث قال: " وأما ما تكافأت فيه المصلحة والمفسدة فقد يُتخَيَّر فيه، وقد يمتنع ... وهذا كقطع اليد المتآكلة عند استواء الخوف في قطعها وإبقائها "[3].

ففي حال تساوي المصالح والمفاسد فإن المنهج المتبع هو:

---

[1]- يقول الشاطبي: " فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، إلا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك...". الشاطبي- الموافقات- ج2- 20. ويقول أيضا: "فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل". الشاطبي- الموافقات- ج2- 23 .

[2]- عبد السلام الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية – 278.

[3]- المرجع نفسه -ج 1 -163.

1- انطلاقا من رأي الشاطبي السابق ومن وافقه، فإنه إذا تساوت المصلحة والمفسدة فتقدم المفسدة لأن " درء المفاسد مقدم على جلب المصالح "

إذن المنهج هنا يقتضي الترجيح بإعطاء الأولوية للدرء على الجلب.

2- أما انطلاقا من قول العز بن عبد السلام الأخير فإن المنهج في حالة التساوي يكون بـ :

أ- التّخيير بين المصالح والمفاسد.

ب- الامتناع وهو التوقف عن التخيير أو الترجيح.

فما دامت النتيجة والمآل غير معروف وقد يكون متساويا فلا فرق بين التخيير أو الامتناع وهذا الذي ظهر لي والله أعلم. ويظهر ذلك من خلال المثال الذي ساقه العز في قطع اليد المتآكلة عند استواء الخوف في قطعها وإبقائها فإن مآل القطع أو الإبقاء يتساوى ولا يجزم بنتيجتها فقد يكون الهلاك في كلا الخيارين وما الامتناع إلا خيار لأحدهما وهو الإبقاء على اليد ولهذا لا أرى فرقا بين الرأي هذا والرأي الأول. فما الأول إلا اختيار لدرء المفسدة لكن في هذا المثال ما هي المصلحة وما هي المفسدة : هل في إبقاء اليد المتآكلة أو في قطعها ؟

لكن يظهر أن اختيار درء المفسدة هو اختيار لقطع اليد المتآكلة حفاظا على الروح إذا كان الغالب هو السلامة بعد قطعها. وبالتالي فإن المنهج الأول القائل بأنه إذا اجتمعت المصالح والمفاسد فدرء المفاسد مقدم على جلب المصالح هذا فيما إذا تعارضت وليس في حالة تساويهما وقد يكون هذا كرد على من ساق رأي السيوطي والمقري في معرض الحديث على تساوي المصالح والمفاسد[1].

[1]- فقد ذكر محمد سعد اليوبي رأي المقري والسيوطي فقال:" وإذا تساوت المصلحة والمفسدة فتقدم المفسدة لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح " محمد سعد اليوبي- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية- 400.

المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المفاسد أو تساويها

قسم العلماء المفاسد[1]:

- إما من حيث الأثر المترتب عليها.
- وإما بحسب الحكم الشرعي المتعلق بالمفسدة، فالمعاصي يترتب عليها مفاسد حسب كبرها أو صغرها .
- وإما من حيث مُتَعلَّقها، فهناك المفاسد المتعلقة بالضروريات؛ وهي الأشد ضررا وأخرى تتعلق بالحاجيات وثالثة بالتحسينات.

فهذه المفاسد والمضار تتفاوت كما تتفاوت المصالح، فالمفسدة التي تعطل ما هو ضروري ليست كالتي تعطل حاجيا وغير التي تعطل تحسينا، فما يضر بالدين والعقيدة أعظم مما يضر بالنفس أو المال.

والأضرار تتفاوت من حيث حجمها وآثارها وأخطارها، فالمفاسد طويلة المدى أو الدائمة أخطر من المؤقتة، والضرر الأعظم أكبر حجما وأثرا مما هو دونه في الحجم وهكذا.

ولهذا نجد أن الفقهاء حددوا جملة من القواعد التي تضبط التعامل مع المفاسد سواء حين تساويها أو تعارضها، وتلك الضوابط تجسد منهجا متكاملا تخضع له الكثير من القضايا والمستجدات التي تمس الفرد والمجتمع ككل، ومن تلك القواعد الضابطة لهذا المنهج:

- قاعدة لا ضرر ولا ضرار.
- الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكبر منه.
- يتركب أخف الضررين وأهون الشرين.
- يحتمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى.

[1]- ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 73 -75 ، والقرضاوي- في فقه الأولويات 12 – عبد الله الكمالي- من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية-58.

- يحتمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفها.

فمن خلال هذه الضوابط وأقوال العلماء يمكن أن نلخص منهج توظيف قواعد الضرر في التعامل مع المفاسد في حالتين على النحو التالي:

المطلب الأول: منهج توظيف قاعدة دفع الضرر عند تعارض المفاسد

عند وقوع التعارض بين المفسدتين فيتعذر دفعها جميعها، فإذا دفعت أحداها فلا بد من الوقوع في الأخرى، فلا مفر من الوقوع في إحدى المفاسد أو المفسدتين[1].

يقول العز بن عبد السلام:" إذا اجتمعت المفاسد المحضة ، فإن أمكن درؤها درأناها وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل فإن تساوت فقد نتوقف، وقد نتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات"[2].

فالمنهج يقتضي أولا:

- النظر إلى المفاسد جميعها فإن كانت من نفس الجهة فالمنهج المتبع في التعامل معها هو درؤها جميعا ما أمكن بخلاف ما قيل في المصلحة فإن المنهج هو جلبها جميعا ما أمكن.
- معرفة وتحديد المفاسد وتحديد نوعها ورتبها وحالاتها ليعرف الراجح من المرجوح والفاسد من الأفسد، وما كانت مفسدته عامة أو خاصة، أو قاصره أو متعدية ، كبيرة أو صغيرة ، حقيقية أو وهمية وظنية[3].
- فإن استحكم التعارض ولم يُتمكن من الدرء للمفاسد جميعا بحيث كانت متفاوتة فيما بينها فقد سنَّ قول العز منهج التعامل معها في هذه الحالة ، حيث يُدرأ الأفسد فالأفسد والأرذل. يقول

---

[1]- محمد عبد السلام كامل – " تأصيل فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد دراسة في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية" – بحث مقدم لمؤتمؤ فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة – [03-28] – 23.

[2]– العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام –ج 1-130.

[3]– ينظر عبد السلام الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية –267.

عبد المجيد السوسوة :" إذا اجتمعت المفاسد المجردة عن المصالح في أمر فيجب درؤُها جميعا إلا أن المسلم أحيانا قد يتعذر عليه درؤها جميعا، وقد يكون مضظرا إلى ارتكاب بعض المفاسد لكي يتجنب بذلك البعض الآخر. وفي هذه الحالة لا بُدّ له من الموازنة بين تلك المفاسد ليحدد بذلك أي المفسدتين ترتكب لكي تدرأ الأخرى"[1].

إذن المنهج لايُصار إلى الموازنة إلا إذا:

- تعذر درء المفاسد كلها معا.
- وعند ارتباط درء إحداها بارتكاب أخرى.

وفي هذه الحالة فقط يتجنب أكبر المفاسد ضررا بارتكاب الأخف بشرط أن يكون هناك اضطرار لفعل ذلك من باب الضرورة وعدم وجود أي وسيلة أخرى لتجنب اللجوء لمبدأ الضرورة، أو لا تؤدي ارتكابه لتلك المفسدة إلى ضرر على الغير[2].

فالموازنة هي خطوة في هذا المنهج يتقرر بعدها الدرء وذلك يحصل في إطار النظر إلى المفاسد والتحرز من الوقوع فيها، والدرء يكون عن طريق الخطوة الأخيرة وهي الترجيح بين تلك المفاسد بمنهج معين ومعايير للدفع محددة على النحو التالي[3] :

1. **الترجيح بدفع أعلى المفسدتين حكما**، فالمحرم فيه دفع لمفسدة أعظم من مفسدة المكروه مثلا، وهنا ترتكب مفسدة المكروه درء المفسدة المحرم، يقول عبد السلام عيادة الكربوني:"...فإذا تواجدت أكثر من مفسدة ولم نستطع درء الجميع نظرنا في ماهية المفاسد وأنواعها ورتبها، فالمفسدة المرتبطة بمحرم أولى بالدرء من مفسدة متعلقة بمكروه .."[4].

---

[1]- ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 77.

[2]- ينظر المرجع نفسه- 77، 79، 80.

[3]- ينظر المرجع نفسه - 83-101.

[4]- عبد السلام الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية-265.

2. **الدفع بالنظر إلى رتبة المفسدة:** وذلك باعتبار الأشد وزرا والأخطر أثرا، فالمفسدة المتعلقة بالضروريات أعظم خطرا وأثرا من المتعلقة بما هو دونها من الحاجيات أو التحسينات، بسبب أثرها في اختلال النظام وانتشار الفوضى، وهي التي تمس الكليات الخمس، يقول الكربوني :"....والمتعلقة بضروري أولى بالدرء من المتعلقة بحاجي[1].

3. **الدفع بالنظر إلى أعلى المفسدتين نوعا:** إذا تساوت مفسدتان في الرتبة كأن تكونا من الضروريات مثلا فالترجيح بينهما يكون بحسب نوع المفسدة، فيرجح درء أعلاها نوعا على ما دونه، فالأعلى خطرا أو الأشد ما تعلقت بالدين والعقيدة ثم تليها ما تعلقت بالنفس ثم العقل ...إلخ

4. **الدفع بالنظر إلى الأعم من المفسدتين من الخاص:** فإن كانت إحدى المفسدتين عامة والأخرى خاصة فيرجح درء العامة على الخاصة، فيدرء ما كان ضرره على الجماعة أو المجتمع على ما كان ضرره على الفرد أو مجموعة قليلة استنادا إلى قاعدة: "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام "، يقول ابن زغيبة: "إذا تعارضت مفسدة عامة مع مفسدة خاصة يصار إلى أحد أمرين :

أ- يدفعان معا ما أمكن ولا يفرط في واحدة منهما مع القدرة على دفعهما معا ... وإذا استحكم التعارض وتعذر دفعهما معا، يصار إلى دفع المفسدة العامة مع حصول المفسدة الخاصة"[2].

5. **دفع أكبر المفسدتين قدرا:** وهو تطبيق لقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما ".

فإن التعارض بين المفسدتين المنهج فيه هو النظر إلى حجم المفسدة و حجم أثرها المادي والمعنوي.

[1]- عبد السلام الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية - 265.

[2]- ابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية -306.

6. **دفع أطول المفسدتين زمنا:** يقول عبد الله الكمالي:" وكذلك تتفاوت المفاسد فمنها المؤقت ومنها الدائم أو طويل المدى، و لاشك أن الدائم وطويل الأمد أخطر من المؤقت، فتقديم درئه أولى من درء المؤقت "[1]. فإن تعارضت مفسدتان إحداهما أثرها آني ومدته قصيرة وأخرى أثرها ممتد لمدة طويلة فيقدم دفع الثانية على الأولى.
7. **دفع المفسدة آكدة التحقق:** فإن تعارضت مفسدة محققة الوقوع مع أخرى موهومة فيرجح درء ما كانت محققة الوقوع أو المظنونة ظنا راجحا .

ومن الأمثلة على تعارض المفاسد:

المثال الأول: الفتنة المشهورة التي تعرض لها الإمام أحمد حين أنكر القول بخلق القرآن فتعرض للسجن والتعذيب، فثبت رغم العذاب الشديد[2]، يقول تقي الدين المقدسي: "لقد امتحن الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – بالفتنة المشهورة في عهد المأمون والمعتصم والواثق، وهي القول بخلق القرآن الذي تزعمه المعتزلة، فثبت على موقفه الحق، وأصر على رأيه الصريح، ولم يتغير من جوابه الذي يردده كلما صحا من إغماءة التعذيب والتنكيل، فيقول: هو كلام الله، غير مخلوق. ولبث في السجن عامين ونصفا، ولما يئسوا من إخضاعه لما يريدون، ودالت دولة الرأي الباطل، خرجوه من السجن واهي القوة مريضا مثخنا بالندوب والآلام"[3].

ويقول علي بن المديني في تلك المحنة ما يدل على حفظ الإمام أحمد بن حنبل للدين: "إن الله عز وجل أيد هذا الدين بأبي بكر الصديق يوم الردة، وبعمر بن عبد العزيز يوم رد المظالم، وبأحمد بن حنبل يوم المحنة"[4] .

---

[1]– عبد الله الكمالي– من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية – 58.

[2]– ينظر تفصيل المحنة من كتاب: تقي الدين بن عبد المحسن التركي– محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل– مصر– دار هجر– ط1– 1408هـ– 1987م – ومناع القطان – تاريخ التشريع الإسلامي – التشريع والفقه ـــ الرياض –مكتبة المعارف – ط2 1417هـ/1996م –382-383.

[3]– تقي الدين بن عبد المحسن التركي– محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل– المقدمة–9، 10.

[4]– المرجع نفسه – 10.

وهكذا يكون الإمام أحمد تحمل المفسدة الضرورية المتعلقة بالنفس وهي البلاء الشديد والتعذيب والسجن وهلاك النفس، مقابل مفسدة أعظم منها وهي تحريف دين الله وعقيدة الإسلام، وهي من مفاسد الضروريات المتعلقة بالدين[1].

المثال الثاني: قتل قاطع الطريق إذا قتل غيره بأي طريقة كانت ولا يقبل العفو عنه من ولي المقتول؛ وذلك لأن مفسدته باقية في المجتمع، فتتلف نفسه وهي نفس واحدة فقط لدفع ما هو أعم وهو قتل أنفس كثيرة .

ومثاله في الواقع تسخير بعض الهيئات الحكومية للآلاف من المجرمين ذوي السوابق في الإجرام وإخراجهم من السجون مقابل تنفيذهم لجرائم القتل دون تردد نحو فئة مقاطعة لتلك الهيئة حتى وإن كانت المقاطعة على وجه شرعي.

وهذا لا يختلف عن الإكراه على قتل المسلم كما في أمرهم للجيش أو الشرطة بقتل المعتصمين أو المتظاهرين سلميا، ويقاربه ما مثل له العز بأن يُكرَه على قتل مسلم، بحيث أنه لو امتنع منه قُتِل، فيلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل؛ لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه، وإن قدر على دفع ما أكره عليه بسبب من الأسباب لزمه ذلك[3] – كما لو تنازل عن خدمته في الشرطة أو الجيش – وحتى في حالة تهديده بالقتل إن لم يقتل فهذا ليس مبررا ليحافظ على نفسه بهلاك غيره؛ لأن الأنفس تستوي في حرمه إهدارها . وقد نقل القرطبي الإجماع فقال: " أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة"[4].

المثال الثالث : الإكراه على اغتصاب النساء السجينات، فاجتمعت مفسدة الإكراه على الزنا ومفسدة احتمال قتله أو ضياع وظيفته، فمفسدة الزنا أعظم من مفسدة فقدان الوظيفة لهذا درؤها مقدم، ولعل

---

[1]– ينظر عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية– 92.

[3]– العز بن عبد السلام– قواعد الأحكام– ج1 –130.

[4]– القرطبي – أحكام القرآن – ج 12– 436، 437.

هذه المسألة تشبه ما مثل به العز بن عبد السلام : " أن يكره على قتل مسلم بحيث لو امتنع منه قتل، فيلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل، لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه، وإن قدر على دفع المكروه بسبب من الأسباب لزمه ذلك لقدرته على درء المفسدة، وإنما قدم درء القتل بالصبر لإجماع العلماء على تحريم القتل واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة للجمع على وجوب درئها، على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها وكذلك لو أكره على الزنا واللواط فإن الصبر مختلف في جوازه ولا خلاف في تحريم الزنا واللواط."[1].

ويقول الجصاص: " وقالوا فيمن أكره على قتل رجل أو على الزنا بامرأة لا يسعه الإقدام عليه لأن ذلك من حقوق الناس وهما متساويان في الحقوق فلا يجوز إحياء نفسه بقتل غيره بغير استحقاق وكذلك الزنا بالمرأة فيه انتهاك حرمتها بمعنى لا تبيحه الضرورة وإلحاقها بالشين والعار"[2].

فإذا كان ذلك في الأنفس والأبضاع وحفظها فما بالنا بفقدان الوظيفة فما دونها مقابل ذلك.

المثال الرابع: عدم مواجهة المسلمين للكفار في بداية الدعوة وهم قلة رغم ما عانوه من التعذيب، بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمرهم بالصبر رغم الإيذاء، فتحملوا مفسدة الصبر مع العذاب على مفسدة أعظم، وهي استئصال شأفة المسلمين؛ لأنهم لو قاتلوا في تلك المرحلة من الضعف لأدَّى ذلك إلى مفسدة أعظم، وهي قتلهم جميعا والقضاء على الدعوة في بدايتها، وبذلك حققوا أيضا مصلحة كبرى وهي استمرار الدعوة وانتصارها ثم انتشارها في الأرض جميعا[3].

المثال الخامس: معاهدة السلام مع الصهاينة الأعداء تحقق مفسدة محققة، فهي إقرارهم على بغيهم وعدوانهم، وانتهاكهم للحرمات، واغتصابهم لأرض المسلمين، واحتلالهم لها، وإخراجهم منها عنوة بقوة

---

[1]- العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام - ج1- 130.

[2]- أبو بكر الرازي- أحكام القرآن- ت: محمد الصادق قمحاوي- بيروت- لبنان- دار التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي- د.ط- 1412هـ- 1992م- ج 5- 16.

[3]- ينظر العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام - ج1 – 92، وعبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 99.

السلاح لتحل محلهم أجناس أخرى، فهذه وغيرها مفاسد محققة لا بد من درئها على المفاسد المتوهمة التي يتصور أنها ستحدث بقتال المسلمين وجهادهم للعدو، بل المصلحة في ذلك، أما المفسدة هذه متوهمة أمام مفاسد معاهدة السلام المحققة[1].

المطلب الثاني: منهج توظيف قاعدة دفع الضرر عند تساوي المفاسد

في حالة التساوي بين المفاسد فإنه لا حاجة للترجيح والموازنة بينهما، فبعد اجتماع المفاسد وإمكان درئها جميعا يكرر الفقيه النظر والتمييز بين المفاسد بالمنهج المذكور ليتبين الراجح من المرجوح، والفاسد من الأفسد، والعام من الخاص، إلى غير ذلك من الحالات السابقة، أما في حالة تساوي المفاسد وتعذر الترجيح فيلجأ إلى المنهج التالي:

1. التخير.
2. الإقراع.
3. التوقف[2].

يقول الطاهر بن عاشور: "**وهذا التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله** ..."[3].

ونذكِّر هنا بقول العز بن عبد السلام عن تساوي المفاسد:"....**وقد يتخير في التساوي والتفاوت ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات** " [4]. فالمنهج في التعامل مع المفاسد المتساوية يكون إذن بـ: التخيير أو الإقراع أو التوقف.

---

[1]- عبد المجيد محمد السوسوة – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية- 103.

[2]- ينظر عبد السلام الكربوني – فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية– 262، وابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية-304.

[3]- الطاهر بن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية- 130.

[4] - العز بن عبد السلام- قواعد الاحكام- ج1- 130.

وقد نسب عز الدين بن زغيبة إلى العز التردد بين التخيير والتوقف، ورجَّح التخيير لاتفاق العز والبقوري عليه، حيث أن هذا الأخير قال بالتخيير أو الإقراع.

ومن الأمثلة على هذا المنهج[1]:

المثال الأول: في حالة وجود كافرين قويين أَيِّدَيْنِ[2] في حال المبارزة تخير في قتل أيهما شاء، إلا أن يكون أحدهما أعرف بمكايد القتال والحروب، وأضر على أهل الإسلام، فإنه يقدم قتله على قتل الآخر لعظم مفسدة بقائه، بل لو كان ضعيفا وهو أعرف بمكايد الحروب والقتال، قدم قتله على قتل القوي، لما في إبقائه من عموم المفسدة.

المثال الثاني: لو تعرض المسلمون لعدوانٍ، أحدهما من المشرق والآخر من المغرب، فتعذر دفعهما جميعا، دُفع أضرهما أو أكثرهما عددا ونجدة ونكاية في أهل الإسلام، إلا أن تكون الضعيفة أقرب إلينا من القوية ونتمكن من دفعهما قبل أن تغشانا الفئة القوية فنبدأ بها، ولو تكافأ العدوان من كل وجه من القرب والبعد وغيرهما تخيرنا في ذلك عند تعذر الجمع.

المثال الثالث: من أكره على قتل مسلم بالقتل، فهناك مفسدتان متساويتان؛ لأن كل واحدة منهما تؤدي إلى إتلاف نفس مؤمنة، والتخيير يؤدي إلى استسلام الشخص المكره لمفسدة فوات النفس والصبر عليها، ولا يقدم على قتل النفس المؤمنة للغير .

وفي آخر هذا الفصل المتعلق بالجانب النظري في توظيف قواعد الضرر ومنهجها، يطرح التساؤل التالي : هل يمكن الاكتفاء والاعتماد على هذا المنهج النظري في كل القضايا والمستجدات في واقع الأمة وخاصة الجانب السياسي وقضاياه الشائكة؟ وهل تطبيقه بتلك السهولة واليسر؟ يقول قطب الريسوني

---

[1]- ينظر : العز بن عبد السلام- قواعد الاحكام- ج1- 130، 135، و وابن زغيبة عز الدين – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- 304.

[2]- الأَيِّدُ: "القوي الشَّديد". ومجمع اللغة العربية- المعجم الوسيط- (مادة أَيْ)-مصر – مكتبة الشروق الدولية-ط4- 1425هـ-2004م- 34.

تحت عنوان :" التأهيل في منهج التطبيق": "إن الجانب التطبيقي في فقه الموازنات أشق وأعسر من الجانب النظري؛ إذ تحقيق مناط المسائل، وسبر بساط حالها، ورصدُ مآلاتها، يقتضي تدبُّرا وإعمال فكر وطول استخبار، فتُسْتَقرى المصالح في جهتها، والمفاسد في جهتها، ويوازن بين الجهتين موازنة دقيقة، ويرجح الراجح الغالب جلبا أو درء، ولما كان هذا المعترك الاجتهادي وعرا ومحفوفا بالمعاثر، فإن من يخوض غماره لا بد أن يؤهل تأهيلا محكما في الاجتهاد التنزيلي الخاص بالموازنات ..."[1].

فلعل الجانب التطبيقي من البحث أن يكشف عن جوانب من تلك الصعوبة أو اليسر في تطبيق هذا المنهج على بعض القضايا المصيرية في الأمة .

[1] – قطب الريسوني – "إنخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- مج1 –[229-268] – 258، 259.

إن البحث في الأحكام والنظم التي تسير بها شؤون الأمة بحيث يراعى فيها مصلحتها بشرط أن يكون متفقا مع أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة، ويحقق أغراضها الاجتماعية، هذا البحث هو موضوع السياسة الشرعية، فهذه الأخيرة هي:" 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 الإسلامية وأصولها العامة"[1].

وهذه السياسة كما يرى ابن عقيل تجعل الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد[2]، فتكون ثمراتها إخراج الحق من الظالم ودفع كثير من المفاسد، وردع أهل الفساد وتحقيق المقاصد الشرعية من حفظ للدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وتجسيد هذه الثمرات يستلزم وجود سائس وهو الحاكم، كما يستلزم وجود مسوس وهم المحكومون من الرعية، يقول ابن خلدون: "فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم..."[3]، كما يقتضي أيضا وجود ما تساس به الأمة وهو النظم والأحكام[4].

وبالتالي فإن نظام الحكم هو نفسه مباحث علم السياسة الشرعية وأقسامها؛ فهو يدرس الأحكام المنظمة لـ[5]:

- علاقة الحاكم بالمحكوم.
- تعيين الحاكم.

---

[1]- عبد العال أحمد عطوة- المدخل إلى السياسة الشرعية-الرياض- المملكة العربية السعودية- جامعة الإمام محمد بن سعود- ط1- 1414هـ -1993م- 56.

[2]- ينظر إعلام الموقعين- ج6- 512.

[3]- ابن خلدون- المقدمة- ج1- 321.

[4]- ينظر ابن فرحون برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام- ت: جمال مرعشلي- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2-1428هـ - 2007م-ج2- 115- وعبد العال أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- دم- د.ن-د.ط-د.ت – 13، وفؤاد عبد المنعم أحمد- السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة- د.م- المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب- د.ط- 1422هـ - 41.

[5]- ينظر: محمد مهدي شمس الدين- نظام الحكم والإدارة في الإسلام- 42-، و عبد العال أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 13، و فؤاد عبد المنعم أحمد- السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة -41.

- الصفات الواجب توفرها فيه.
- تحديد سلطة الحاكم وصلاحياته.
- حقوق الحاكم وواجباته.
- حقوق الأفراد وواجباتهم.
- السلطات المختلفة في الدولة من: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية.

وهذه المباحث جميعها يطلق عليها نظام الحكم في الإسلام، ويسميها بعض العلماء المحدثين بـ "السياسة الدستورية الشرعية"[1].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث سيتناول بالدراسة بعض مباحث نظام الحكم المذكورة، والتي تمَّ الإشارة إليها في مقدمة البحث وظاهرة في خطته.

[1]- فؤاد عبد المنعم أحمد- السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة -41.

المبحث الأول: الحاكم والمحكوم وما يتعلق بهما من أحكام

المطلب الأول: حقوق الحاكم وواجباته

كثيرا ما نجد من يتحدث عن الحقوق والواجبات – بغض النظر عن تعلقها بالحاكم والمحكوم– فيرتبها على نحو ما جاء في عنوان المطلب (حقوق وواجبات)، وتكرُّرُ هذا الترتيب في المؤلفات قد يوحي بإلزامية أن تأتي الحقوق قبل الواجبات، مع أن ذلك قد لا يكون مقصودا من صاحبه بالضرورة، لكن قد يكون من المهم الإشارة إلى أن هذا الترتيب أو عكسه (واجبات ثم حقوق) ليس مطلوبا في حد ذاته، وإنما المطلوب هو أن يتزامن حصول كل منهما على سبيل سيرهما في خط متواز، لا أن يسبق أحدهما الآخر أو أن يكون واجب الوقوع قبل الآخر.

أما فيما يخص المضمون فحقوق الحاكم وواجباته لم يغفل عنها النظام الإسلامي، حيث أرسى مبادئه وتعاليمه وجعلها مظاهر عملية ألزم بها الأمة، فكان أن شرع للعلاقة بين الحاكم والمحكوم من حيث مثلا:

أولا حقوق الحاكم:

يعد التشريع الإسلامي مصدر الحق لكلٍّ من الحاكم والمحكوم على السواء، وهو يسوس بينهما في الحق؛ لأنهما يتلقَّيانه من الله تعالى، حيث أن كليهما عبدٌ له سبحانه، والخطاب موجَّهٌ لهما على السواء، ومن ثمَّ وجب عليهما تنفيذه تكافلا، فينشأ عن ذلك مسؤولية مشتركة[1].

والحاكم في الإسلام ليس إلا صاحب وظيفة نُصِّب للقيام بها على أحسن وجه، يقول فتحي الدريني عن الحاكم :"... فرد عادي، ليس له من الأمر شيء، إلا القيام بمهام التنفيذ، وإقامة العدل الكامل، وحفظ الأمن، ورعاية الصالح العام، والمصالح الفردية على السواء، وهو مسؤول أمام الأمة صاحبة المصلحة الحقيقية، بحكم كونه نائبا عنها في القيام على وظائف الدولة ومهامها الجسام، فضلا عن مسؤوليته أما الله"[2].

[1]– ينظر محمد فتحي الدريني– خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم– 289.

[2]– المرجع نفسه – 290.

ولتنفيذ هذه المهام المذكورة كان لا بد للحاكم من حقوق ليست شخصيةً بحدّ ما هي وسائل تمكنه من القيام بالمهمة الموكلة إليه، وإنما يجني ثمارها الغير وهم الرعية، فهذه الحقوق هي حقوق "غيرية وظيفية"[1].

وحتى يسهل على الحاكم تنفيذ مهمته أوجب الشرع أيضا على المحكوم واجبات عليه أداؤها، وبذلك تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تبادلية، حيث إن على الحاكم واجبات اتجاه الأمة، وبالمقابل فإن على الأمة واجبات اتجاهه أيضا، ويساعد على أدائها حقوق شُرعت للحاكم فينتج عن مجموعها مصالح للأمة، يمكن القول أنها ذاتها حقوق المحكومين، يقول وهبة الزحيلي: " التشريع الإسلامي يجعل نظام الحكم شركة أساسية بين الحاكم والمحكوم، وإنما وجد الحاكم لتحقيق مصالح المجتمع في ضوء شريعة العدل، والمحكومين يحققون قاعدة الحكم الصالح، فيتم التلاقي والتلاقح بين الجناحين"[2].

فأما الحقوق المتعلقة بالحاكم فأهمها:

1. حق الطاعة:

إن علاقة الحاكم بمن يحكمهم في هذا المقام علاقة بين آمر وناهٍ وبين طائعٍ ملتزم لتلك الأوامر والنواهي، حيث أن تلك الطاعة تعتبر عبادة ما دام الأمر والنهي فيه قصد الصلاح العام، وأن الطاعة هي امتثال لأمر الله بطاعة أولي الأمر، ومنهم الحاكم، وامتثالٌ لما أمر به أو نهى عنه، كونه لا يخرج عن شرع الله سواء بتشريع النص أو الاجتهاد، وكونه نابع من الوازع الديني الرادع عن التمرد أو العصيان أو الإخلال بنظام الدولة، وبالتالي فإن هذه الطاعة ليست لشخص الحاكم، وإنما لكونه قائدا للأمة ونائبا عنها في تنفيذ شرع الله، فهو بذلك مُطيعٌ لهذا الشرع ومُطاعٌ منها بأمر الشرع تحقيقا للمصلحة[3]. يقول فتحي الدريني: " إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قد تكيَّفت بمقتضى هذا التشريع

---

[1]- محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - 363.

[2]- وهبة الزحيلي- موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة- دمشق- سوريا- دار الفكر- ط3- 1413هـ -2012م- ج13- 809، 810.

[3]- ينظر: جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة-207، 211، ومحمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم-348، 363.

بأنها علاقة تعاقدية نيابية، الحاكم فيها نائب أو وكيل عن الأمة شرعا، وهي صاحبة الشأن والمصلحة الحقيقية"[1].

وطاعة الحاكم ضرورية لتمكينه من القيام بواجبه والمسؤوليات الملقاة على عاتقه، وتعتبر أيضا دعامة من دعائم الحكم الإسلامي وقاعدة من قواعد نظامه، يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: **"إِنَّهُ لَا إِسْلَامَ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ، وَلَا جَمَاعَةَ إِلَّا بِإِمَارَةٍ، وَلَا إِمَارَةَ إِلَّا بِطَاعَةٍ "**[2].

وطاعة الحاكم واجبة بالكتاب والسنة إلا أنها طاعة مقيدة وليست مطلقة، مادام يطبق واجباته، ويحكم بالعدل، ويطبق شرع الله، ولا يأمر بمعصية. وقد أمر الإسلام بطاعة الحكام المسلمين وعدم الخروج عليهم إلا في حالات استثنائية ضيقة لتجنب الاضطراب والفتن وعدم الاستقرار في الأمة[3].

ومن أدلة القرآن الكريم على وجوب طاعة الحاكم قول الله عز وجل:﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا** ﴾ [النساء: 59] فهذه الآية فيها أمر بطاعة أولي الأمر ومنهم الحكام، ولكنها طاعة مقيدة كما ذكر سابقا، نقل الحافظ ابن حجر عن الطيبي: " أعاد الفعل في قوله: "وأطيعوا الرسول" إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يُعِده في أول الأمر إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك في قوله: "فإن تنازعتم في شيء" كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم ورُدُّوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله"[4]. والتنازع هنا يشمل تنازع الرعية مع الحاكم، فالمراد ابتداء من خلال سبب النزول هو ما يقع من خلاف بين الحكام والأمة[5].

---

[1]- محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 361.

[2]-رواه الدارمي، أبو محمد عبد الله بن بهرام عن تميم الداري- السنن- ت: حسين سليم أسد- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار المغني- ط1- 1421هـ- 2000م- باب في ذهاب العلم (26)- (257)- ج1- 315. قال المحقق: "في إسناده علتان: الأولى جهالة صفوان بن رسام، والثانية الانقطاع، وعبد الرحمن بن ميسرة لم يدرك تميما الداري"، وابن عبد البر، أبو عمر يوسف (ت463هـ)- جامع بيان العلم وفضله- ت: أبو الأشبال الزهيري- المملكة العربية السعودية- دار ابن الجوزي- ط1- 1414هـ- 1994م- رقم (326)- ج1- 264. قال المحقق: إسناده ضعيف- ج1- 263.

[3]- ينظر: محمد فاروق محمد الهباش- النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- 111، 154، وعبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان- النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها- 139.

[4]- ابن حجر العسقلاني - فتح الباري على صحيح البخاري - ج16- 608.

[5]- ينظر الطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير- ج5- 99.

ويفسر الزمخشري "أولي الأمر" في الآية بأمراء الحق، ذلك أن أمراء الجور الله تعالى ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون عليهما في وجوب الطاعة لهم، وإنما الجامع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل، واختيار الحق، والأمر بهما، والنهي عن أضدادهما[1]، يقول معقبا: " وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدّون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم: اللصوص المتغلبة"[2].

وقال علي رضي الله عنه: **"حَقٌّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، وَأَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ حَقًّا عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَسْمَعُوا وَيُطِيعُوا وَيُجِيبُوا إِذَا دُعُوا"**[3]. فطاعة الحاكم إذن مقترنة بالعدل والأمانة، والأمر بالمعروف، وليس بالمعصية، والمعروف هو: " ما عُرف من الشارع والعقل السليم حسنه أمرا كان أو نهيا، والحَكَم في ذلك هم العلماء"[4].

وأساس تقييد طاعة الحاكم بأمره بالمعروف هو قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[الممتحنة:12] فرأى العلماء أن التقييد بالمعروف مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر بغيره، فدلّ على أنه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق.

---

[1]- ينظر الزمخشري – تفسير الكشاف – ت: خليل مأمون شيحا – بيروت – لبنان – دار المعرفة – ط3 – 1430هـ – 2009م – 242.

[2]- المصدر نفسه – 242.

[3]– أبو عثمان سعيد بن منصور – التفسير من سنن سعيد بن منصور– ت:سعد بن عبد الله بن عبد العزيز– د.م – دار الصميعي– ط1– 1417 هـ – 1997م – ج4– 1286، وأبو بكر عبد الله بن أبي شيبة – الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار– ت: كمال يوسف الحوت– بيروت– لبنان– دار التاج– ط1– 1409هـ– 1989م – رقم (32532)– ج6– 418.

[4]– عبد الله بن عمر الدميجي– الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة– الرياض – المملكة العربية السعودية– دار طيبة – ط 2 – د.ت– 385

أما أساسه في السنة فهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

- **(السَّمْعُ والطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالمَعْصِيَةِ فَإِذا أُمِرَ بِمَعْصِيةٍ فَلا سَمْعَ ولا طَاعَةَ)**[1].
- **و(لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ)**[2].

وطاعته مشروطة أيضا بقيامه بالتزاماته الشرعية اتجاه الأمة، يقول الماوردي: " وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وما عليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، مالم يتغير حاله"[3].

ونقل منير حميد البياني أقوالا للفقهاء وإجماعا منهم على أن طاعة الحاكم في معصيةٍ معصيةٌ لا تجوز شرعا[4].

وقال القاضي عياض:" أجمع العلماء على أنه لو طرأ عليه كفر أو تغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك "[5].

وهذا قيدٌ آخر للطاعة وهو كفر الحاكم وتحكيمه للبدع مما يوجب عزله وإقامة الحد عليه، والحق كما قال ابن حزم: " الإمام واجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن زاغ عن شيء منها مُنع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمَن أذاه إلا بخلعه خُلع ووُلِّي غيره"[6].

---

[1]- رواه االبخاري عن ابن عمر – كتاب الجهاد والسنن(56)- باب السمع والطاعة للإمام(108)- حديث رقم (2955) – ج2-347.

[2]- رواه البخاري عن علي رضي الله عنه – الصحيح- كتاب الأحكام (93)- باب أجر من قضى بالحكمة (03)- حديث (7145)- ج4- 329، ومسلم عن علي رضي الله عنه – الصحيح- كتب الإمارة (33) باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية (08)- حديث (40/ 1840)- ج3- 1469.

[3]- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد – الأحكام السلطانية والولايات الدينية- ت: أحمد مبارك البغدادي- الكويت- دار ابن قتيبة- ط1- 1409هت-1989م- 24.

[4]- ينظر ينظر منير حميد البياني- النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية- دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة- 248.

[5]- محي الدين يحي بن شرف النووي- صحيح مسلم بشرح النووي- مصر- المطبعة المصرية بالأزهر- ط1-1349هـ – 1930م-ج12- 229.

[6]- ابن حزم الظاهري – الفصل في الملل والأهواء والنحل- مصر- مطبعة محمد علي صبيح وأولاده- ط1- 1374هـ-ج4- 84.

وقد يفهم قوله: "فإن لم يؤمَن أذاه إلا بخلعه خُلع" بأن خلع الحاكم هي آخر مرحلة يدفع بها ضرره إن نفذت كل الوسائل اتجاهه، والتي قد تكون حقا من حقوق الحاكم بعد حقه في الطاعة المقيدة وهو إسداء النصح له مع نصرته، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي.

2. حق مناصحة الحاكم ونصرته:

تكون مناصحة الحاكم بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**السَّمْعُ والطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالمَعْصِيَةِ فَإِذا أُمِرَ بِمَعْصِيةٍ فَلا سَمْعَ ولا طَاعَةَ**)[1].

فلا فرق بين منكر يأتيه الرعية أو منكر يأتيه الحاكم، سواء كان صغيرا أو كبيرا، فالكل سواء أمام وجوب المناصحة والحق فيها، على أن تكون النصيحة بضوابط معينة حتى لا تنقلب نتائجها إلى خلاف ما يرجى منها من الصلاح وعموم الفائدة[2]، فلا بد أن يتوفر في من يقوم بهذه المهمة ثلاث صفات كما بينها ابن تيمية، وهي العلم والرفق والصبر، يقول علي بن حسن معلقا على الصفات المذكورة: " العلم قبل الأمر والنهي، والرفق معه، والصبر بعده"[3].

يقول ابن تيمية عن العلم: "والله تعالى قد أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالشيء مسبوق بمعرفته، فمن لا يعلم المعروف لا يمكنه الأمر به، والنهي عن المنكر مسبوق بمعرفته، فمن لا يعلمه لا يمكنه النهي عنه"[4].

أما **نُصرة الحاكم** فهي ضرب من الطاعة غير أنها أعَمُّ منها لشمولها للتوجيه، والنقد، والتبصير، والنصح، والتأييد، ومدِّ يدِ العون للحاكم العادل ما دام سائرا على طريق الحق حتى يسهل عليه القيام بواجباته[5]، وبدون وجود هذه النُّصرة سيكون ذلك بمثابة تثبيط لمساعي الحاكم وتكبيلله. وتلك النصرة تعتبر منعة وهي حق أساسي ومطلوب اتجاه الحاكم يؤيده من قول الرسول صلى الله

---

[1]- سبق تخريجه في الصفحة 121.

[2]- ينظر عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان- النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها- 140.

[3]- علي بن حسن بن علي الأثري- ضوابط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عن شيخ الإسلام ابن تيمية - د.م- الأصالة للنشر- ط1- 1414هـ -1994م-28.

[4]- المرجع نفسه - 28.

[5]- محمد فتحي الدريني- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم- 364.

عليه وسلم: (**تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ...وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِيَ إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ، وَتَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ عَنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ وَلَكُمُ الْجَنَّةُ**)[1].

3. حق الحاكم في المفاضلة بين الآراء الجائزة:

أي أن تكون للحاكم سلطة الاختيار بين السياسات الجائزة من منظور الشرع والآراء الاجتهادية الموجودة، فإذا اختار واحدا منها بعد التشاور في الجميع كان الرأي الذي اختاره هو الذي يجب تنفيذه لمصلحة رآها الحاكم فيه؛ وذلك لحسم النزاع والخلاف وتجنيب الأمة انقسام الآراء. مع العلم أن هذا الحق في المفاضلة وتبنّي سياسة معينة وحمل الرعية عليها يستند إلى أساس وقواعد وليس إلى هوى الحاكم حتى تكون السياسة المفضلة موافقة للشرع[2].

ثانيا واجبات الحاكم

واجبات الحاكم قد حددها كثير ممن كتبوا في السياسة الشرعية قديما وحديثا في عشر نقاط أو أفعال، وما أضيف على ذلك فيمكن رده إلى تلك الواجبات العشرة المتفق عليها[3]، يقول الماوردي: "والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء.."[4] وعدَّها كما يلي[5]:

1. حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة منعا له من الزلل والخلل.
2. تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى يعُمَّ العدل والإنصاف.
3. حماية البيضة (الأمة) والذب عن الحريم ليعمَّ الأمن والأمان.
4. إقامة الحدود لحفظ حقوق العباد وصيانة المحارم.

---

[1]- رواه أحمد عن جابر – المسند - (14456) – ج 21 - 347، 348 ، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم، وأخرجه الحاكم عن جابر – المستدرك على الصحيحين- (4251) وقال هذا حديث صحيح الإسناد جامع لبيعة العقبة ولم يخرجاه – ج2 - 682

[2]- ينظر منير حميد البياتي- النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية- دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة- 243 ، 245، 246.

[3]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق-د.م- دار الرازي- -د.ط- د.ت- 299.

[4]- أحمد وهبان- الماوردي رائد الفكر السياسي- مصر- دار الجامعة الجديدة- د.ط- 2001م- 54.

[5]- ينظر: الماوردي – الأحكام السلطانية – 40،41 ،وأحمد وهبان- الماوردي رائد الفكر السياسي - 54-55.

5. تحصين الثغور بالعُدَّة المانعة والقوة الدافعة.
6. جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة.
7. جباية الفيء والصدقات بمقتضى ما أوجبه الشرع.
8. تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير.
9. استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يقلد إليهم من المناصب.
10. مباشرة الحاكم شخصيا للأمور وتصفحه للأحوال.

فالناظر في هذه الواجبات العشرة المذكورة يمكن أن يصنفها إلى ما يختص بالجانب الديني وما يختص بالجانب الاجتماعي، وما يختص بالجانب السياسي وآخر اقتصادي، وقد سمى ابن خلدون هذه الواجبات خططا، وصنَّفها إلى: دينية وأخرى سلطانية أي سياسية أو إدارية: أما الدينية فعدَّ منها: الصلاة، الفتيا، القضاء، الجهاد، الحسبة. وأما السلطانية أو السياسية فذكر: الوزارة، والحجابة، وإدارة أعمال الجباية، والرسائل، والشرطة، وقيادة الأساطيل[1]. فقال عن الأولى: "...كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم"[2]، وقال عن الثانية: "...ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاحتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا..."[3].

وتعليقا على ما سيق من أقوال ابن خلدون وتقسيمه للواجبات – الخطط – يرى محمد ضياء الدين الريس أن الدولة الإسلامية أعم من الدولة السياسية؛ لأنها تجمع بين الوظائف المادية والروحية في آن واحد[4].

ومهما كانت هذه التقسيمات النوعية ومهما تشابكت الواجبات وتداخلت فإنها تعود جميعها لمقصدين رئيسين وهما: حفظ الدين وسياسة الدنيا. وهناك من الباحثين من قسم تلك الواجبات وفقا لهذين المقصدين، فبيَّن أولا الواجبات التي تندرج تحت حفظ الدين وحراسته، ثم الواجبات التي تندرج

[1]- ينظر ابن خلدون عبد الرحمن محمد – المقدمة- ج1 – 370، 371 -ج2- 4-27.
[2]- المصدر نفسه – ج1- 371.
[3]- المصدر نفسه- ج2 - 4.
[4]- ينظر محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية - 324.

تحت سياسة الدنيا به (بالدين)، مع العلم أن هناك تداخلا بينهما، ومن هؤلاء الباحثين: جمال المراكبي[1]، ومحمد فاروق الهباش[2]، وأحمد محمود[3]. ومنهم من قسمها إلى واجبات اجتماعية، وواجبات عسكرية، وسياسية، واقتصادية، ومن هؤلاء: أحمد محمود آل محمود. فهذا تنوُّعٌ في التصنيف ولا يعد اختلافا إلا في التسمية، أما مرجعه فإلى المقصدين السابقين.

وفيما يلي تقسيم لتلك الواجبات وفق هذا الاعتبار:

أ. **الواجبات الدينية**[4]:

وهي من المهام السامية الموكلة إلى الحاكم، وهي متعلقة بحقوق الإسلام والمسلمين، فهو ملزم بالمحافظة عليها والقيام بها، وهي:

حفظ الدين وما يندرج تحته: يقول الله جل وعلا:﴿ **ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ** ﴾ [الحج:41].

ويتم حفظ الدين بترسيخ العقيدة الإسلامية والأخلاق والشرائع، ومنع العقائد الفاسدة، ومعلوم أن حفظ الدين يعتبر من الضروريات الخمس الواجب حفظها واعتبارها من أوجب الواجبات، ولا يتم ذلك إلا بالأمور التالية:

1. **نشر العلم والقيام على شعائر الدين:** بتوفير ما يلزم من ووسائل سواء داخليا أو خارجيا، بإنشاء دور العلم والعلماء والدعاة والمفتين، إلى غير ذلك.
2. **تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود:** بأن يعيّن الحاكم من هم أهل لذلك لتمثيل القضاء بنزاهة، مع مراقبتهم والأخذ بأيديهم إن حادوا أو ظلموا.

---

[1]- في كتابه الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 383.

[2]- في رسالته النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- 151-153.

[3]- في كتابه البيعة في الإسلام ، 299-314.

[4]- ينظر محمد فاروق محمد الهباش- النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- 151-153، و أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 299-313، و جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- القاهرة- 383-385، 388.

3. **أن يكون الحاكم قدوة[1] لرعيته**: في سلوكه وخُلقه؛ لأن الرعية تتبع الحاكم غالبا، فالناس على دين ملوكهم، إن صلح الحكام صلحت الرعية وإن فسدوا فسدوا، والله تعالى يزع بالسلطان ما لا يزعه بالقرآن.

يرى ولي الله الدهلوي أن السياسة الراشدة لا بد أن تقوم علة القدوة الحسنة، والرشد السياسي فيقول في الأولى: "ينبغي أن تتوفر في الحاكم قدوة قيادية، تخوله في حسن تسيير مهامه بوصفه قائدا، فيكون متصفا بالأخلاق الفاضلة، وإلا كان كلا على المدينة، فإن لم يكن شجاعا ضعف عن مقاومة المحاربين، ولم تنظر إليه الرعية إلا بعين الهوان، وإن لم يكن حليما كاد يهلكهم بسطوته، وإن لم يكن حكيما لم يستنبط التدبير المصلح"[2].

4. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: وقد دلت على هذا الواجب الآية السابقة في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج:41].

يفسر ابن عطية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية بأنه يقوم كُلٌّ حسب قوته، وأنَّ هذه الآية أمكن ما هي في الملوك[3]، ويقول عمر بن عبد العزيز في الآية: (ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ..) "...ألا إنها ليست في الوالي وحده، ولكنها على الوالي والمولى عليه..."[4]. فتبين من هذا المعنى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو حق للحاكم، بمعنى أنه واجب على فئة معينة اتجاهه، فهو حقٌّ عليه أيضا بأن يباشر بنفسه هذه المهمة أو يعين من يعينه على أدائها وييسِّر لهم عملهم ويمكنهم من أدائه بما يوكله إليهم من صلاحيات، والحاكم أقدر على تنفيذ المهمة بما له من قوة وسلطة تجعل

---

[1]- قال محمد بن علي بن الفضل:" ما كنت أعلم أن طباع الرعية تجري على عادة ملوكها حتى رأيت الناس في أيام الوليد قد اشتغلوا بعمارة الكروم والبساتين، واهتموا ببناء الدور وعمارة القصور، ورأيتهم في زمن سليمان بن عبد الملك قد اهتموا بكثرة الأكل وطيب المطعم، حتى كان الرجل يسأل صاحبه أي لون اصطنعت، وما الذي أكلت، ورأيتهم في أيام عمر بن عبد العزيز قد اشتغلوا بالعبادة، وتفرغوا لتلاوة القرآن، وأعمال الخيرات، وإعطاء الصدقات. ليعلم أن في كل زمن يقتدي الرعية بالسلطان ويعملون بأعماله، ويقتدون بأفعاله، من القبيح والجميل، واتباع الشهوات وإدراك الإرادات" أبو حامد الغزالي- التبر المسبوك في نصيحة الملوك-بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1409هـ- 1988م - 51.

[2]- الطالب إسماعيل نقاز- الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي- 189.

[3]- أبو محمد عبد الحق ابن عطية - المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز- ت: عبد السلام عبد الشافي محمد- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1422هـ -2001م- ج4-126.

[4]- ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- ج3- 245.

الجميع يذعنون له بالطاعة، يقول ابن تيمية: "...ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل، وإقامة الحج، والجُمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا يتم إلا بالقوة والإمارة، لهذا روي: **إن السلطان ظل الله في الأرض**"[1].. و يقول جمال المراكبي:" ...والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزعه بالقرآن، وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور"[2]. أي أن نتيجة المراقبة تلزم الطاعة والامتثال أكثر من أحكام النصوص.

لكن السؤال الذي قد يطرح في هذه الحالة هو: هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا صدر من الحاكم إلى الرعية يخضع لنفس قاعدة المصالح والمفاسد التي ذكرناها في حق الحاكم في أمره من الغير بالمعروف ونهيه عن المنكر؟ وبعبارة أخرى هل إذا أدى أمر الحاكم للرعية بمعروف أو نهيه لهم عن منكر إلى مفسدة أعظم أو تفويت مصلحة فهل يحتكم إلى قواعد الضرر نفسها؟ أم أن القوَّة التي يمتلكها الحاكم كفيلة بأن تدفع الضرر؟

قد مر معنا الأثر من قول عثمان بن عفان أن **"الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"**[3]، والذي معناه أن خوف المحكوم من عقوبة السلطان يجعله ينزجر، لكن في مقابل ذلك ما هو مصدر قوة المحكوم اتجاه الحاكم حتى يضمن امتثاله للمعروف الذي أُمِر به أو يؤمَن رجوعه عن المنكر؟ أم أن المطلوب هو تركه على ما هو عليه خوفا من وقوع ضرر أعظم؟

محاولة الإجابة عن هذا السؤال قد تتطلب معرفة كيفية ممارسة الأمة حقها في مراقبة الحاكم، والمراحل التي يمر بها، وهذا ما سيُخَصص له مطلب خاص لأهميته وخطورته.

---

[1]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية- بيروت- لبنان- دار الآفاق الجديدة- ط1- 1403هـ -1983م-139.

[2]- جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 391.

[3]- ابن كثير- البداية والنهاية- ج2- 301.

5. **الرفق بالأمة**[1]: فقد ربط الرسول صلى الله عليه وسلم جزاء رفق الحاكم بالرعية أو الشق عليهم بالمثل فقال:(**اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفقَ بِهِمْ فَارْفقْ بِهِ**)[2].

يقول ابن خلدون عن رفق الحاكم : " ...حقيقة السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان.. والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى ملكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها بمكان من الجودة، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم. وإن كانت سيئة متعسفة، كان ذلك ضررا عليهم وهلاكا لهم"[3]، ثم بين بعدها عواقب الشدة وعدم الرفق فيقول: " يعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس، وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك...."[4].

6. **النصح وعدم غش الرعية**[5]: وهما أمران متلازمان، يقول عليه الصلاة والسلام: (**مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**)[6]. وقال أيضا: (**مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمْ الجَنَّةَ**)[7].

---

[1]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 304.

[2]- رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها - كتاب الإمارة(33)- باب فضيلة الإمام وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية(05)- حديث رقم(1828)- ج03- 1458.

[3]- ابن خلدون- المقدمة –ج1- 323.

[4]- المصدر نفسه - ج1- 323، 324.

[5]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 305.

[6]- رواه مسلم عن معقل بن يسار - كتاب الإيمان(01)- باب استحقاق الوالي الغاش للرعية.النار(63)- حديث (142) - ج1-75.

[7]- رواه مسلم - كتاب الإمارة (33)- باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر(05)- حديث (22) – ج2-888.

ب. الواجبات السياسية (سياسة الدنيا بالدين):

الواجبات السياسية للحاكم في الحقيقة هي وسائل في يده تمثل في مجموعها أدوات لحفظ الدين، يقول جمال المراكبي:" وهذه الواجبات ليست في الواقع سوى حفظ للدين وتطبيق لأحكامه، فالسياسة ليست مُنفكَّة عن الدين، بل هي مقيدة بأحكامه، وخادمة له تعمل على رفعته وإعلاء شأنه ونشره"[1]. وتتمثل تلك الواجبات في:

1. **إقامة العدل والمساواة بين الناس:**

قد مرَّ معنا في المبحث الثالث من الفصل الأول العدل والمساواة على أنها من أهم قواعد الحكم في النظام الإسلامي، والتي أقرها الإسلام كفالة للحقوق، فالعدل إذن كل العدل في إقامة وتطبيق شرع الله تعالى في الواقع، يقول محمد ضياء الدين: "والعدل بصفة عامة –كما وضحه وعرفه الفقهاء والمفسرون – هو تنفيذ حكم الله، أي أن يحكم الناس وفقا لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة"[2]. وقد لا يتحقق ذلك إلا بحاكم عادل يحكم بين الرعية بالعدل، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾ [النساء: 58].

يعلق ابن تيمية على هذه الآية قائلا: "...وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذا جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"[3].

ويعرف الطاهر بن عاشور العدل فيقول: "والعدل: ضد الجور... ثم شاع إطلاقه على إيصال الحق إلى أهله، ودفع المعتدي على الحق عن مستحقه، إطلاقا ناشئا عما اعتاده الناس أن الجور يصدر من الطغاة الذين لا يعدون أنفسهم سواء مع عموم الناس، فهم إن شاءوا عدلوا وأنصفوا، وإن شاءوا جاروا وظلموا"[4].

---

[1]– جمال أحمد السيد جاد المراكبي– الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة – 391.

[2]– محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية – 328.

[3]– محمد بن صالح العثيمين–شرح كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية– بيروت– لبنان– دار ابن حزم– ط1– 1425هـ– 2004م– 18

[4]– الطاهر بن عاشور – التحرير والتنوير – ج5 – 94.

والعدل بين الناس تستقيم به أحوال الرعية ويضمن استقرار الدولة وثباتها ودوامها إذا أقيم دون إخلال أو تقصير، يقول ابن تيمية: " وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الإشتراك في أنواع الإثم، أكثر ما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة"[1].

وبالتالي فإن العدل هو بمثابة صمَّام الأمان والاستمرار فهو لازم له، فالعبرة إذن بإقامة العدل لا بالدين، وهذا في الحقيقة واقعٌ مشاهد، كما أن في الوقائع التاريخية نماذج كثيرة للعدل وتطبيق مبادئه في سير الخلفاء الراشدين.

ولإقامة العدل لا بد للحاكم من:

- الحكم بين المتخاصمين بإنصاف المظلوم واقتطاع حقه من الظالم، ومن أجل ذلك لا بد أن يختار الولاة الأكفاء من قضاة وغيرهم، ويُنشئ دور القضاء ويسن تشريعات من شأنها أن تنظم هذه العملية، على أن يكون الحاكم هو الصلة بين الأمة وبين من يقوم بتلك الأعمال بتفويض منه، لذا عليه أن يحاسبهم في حال تقصيرهم أو ظلمهم أو استغلال منصبهم لتحقيق مصالح خاصة[2].

ويقول ابن خلدون: " اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده؟.."[3].

ويرى ولي الله الدهلوي أن السياسة الراشدة لا بد أن تقوم على الرشد السياسي يقول: "...لما كان الملك لا يستطيع إقامة هذه المصالح كلها بنفسه، وجب أن يكون له بإزاء كل ذلك أعوان، وأن يكون هؤلاء على حسٍّ قيادي، واستعداد مؤهل للقيام بهذه الأمانة، فواجب على الحاكم أن يعزل من

---

[1]- محمد بن عبد الله بن سبيل- الأدلة الشرعية في حق الراعي والرعية- ت: خالد بن قاسم الردادي- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار السلف- ط1- 1416هـ- 1995م- 08.

[2]- ينظر: محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية- 256، 332، وجمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 392، ومحمد فاروق محمد الهباش- النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- 152.

[3]- المقدمة- ابن خلدون- ج2- 3.

أهمل، ويكافئ من أحسن، ولو خالف ذلك لكان خائنا في سياسته، ولم يكن الحكم رشيدا. والأعوان هم الصورة الحقيقية لسياسة الحكم....فصلاحهم ينبئ عن الرشد السياسي المكين، وفسادهم يؤدي بخراب المدينة ووحشيتها"[1].

كما أن العدل هو معنًى عام يدخل تحته معان خاصة، كالعدل في المعاملة، والعدل في القضاء، وفي الأموال، وفي الحقوق. وهذه المعاني كلها تحقق معنى المساواة بين الناس، فعدل الحاكم فيما يتعلق بحقوق الناس في أموالهم مثلا، وفي الحقوق التي تترتب على أعمالهم، يترتب عنه من المصالح المرجوة ودفع الأضرار ما يضمن شعور المحكومين بالاطمئنان ويحفزهم على العمل، وبالتالي يضمن بقاء الحكم واستمراره وقوة الدولة، فيندفع بذلك ضرر فقدان الشعور بالثقة في الحاكم، وإحجام الناس عن العمل، وما لذلك من تبعات وأضرار على الناحية الاجتماعية والسياسية، كزوال نظام الحكم وضعف الدولة[2]. يقول ابن تيمية:" ينبغي أن يعرف أن ولي الأمر كالسوق، ما نُفق فيه جُلب إليه، هكذا قال عمر بن عبد العزيز، فإن نفق فيه الصدق والبر، والعدل والأمانة جلب إليه ذلك"[3].

- على الحاكم أن يقيم الحدود حتى يضمن عدم انتهاك محارم الله، وحفظا لحقوق الرعية من الضياع، وبين كلِّ ذي مرتبة أو قوة ومن هو دونه في المستوى[4].

2. **رعاية شؤون الرعية وتفقد أحوالهم[5]:**

بأن يباشر أمورهم بنفسه بالمراقبة الحازمة، وبتصَفُّح أحوالهم وأحوال من كلّفهم بتلبية حاجات الرعية ومطالبهم حفاظا على الأمانة التي وُكِّل بها، يقول عمر بن الخطاب: **"لَوْ هَلَكَ حَمْلٌ مِنْ وَلَدِ الضَّأْنِ ضَيَاعًا بِشَاطِئِ الْفُرَاتِ خَشِيتُ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَنْهُ"**[6].

---

[1]- إسماعيل نقاز- الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي- 189.

[2]- ينظر محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية- 328، 329.

[3]- ينظر جمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 392.

[4]- ينظر محمد بن عبد الله بن سبيل- الأدلة الشرعية في حق الراعي والرعية- 13.

[5]- ينظر: محمد بن عبد الله بن سبيل- الأدلة الشرعية في حق الراعي والرعية - 09، ومحمد فاروق محمد الهباش- النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية- 153،وأحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 309، 310. وجمال أحمد السيد جاد المراكبي- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة- 401.

[6]- ابن أبي شيبة- المصنف – رقم (34486) - ج7- 99.

ولتحقيق هذا الواجب فعلى الحاكم أن يعين الولاة والموظفين ممن يستحق هذه المناصب فيختار الأصلح فالأصلح، ويرسم سياسة عامة للدولة.

المطلب الثاني: حقوق المحكومين وواجباتهم

أولا حقوق المحكومين:

إن البحث في هذا الموضوع قد أكَّد فكرة أن حقوق المحكومين هي ذاتها واجبات الحاكم، فمن كتب في هذه الحقوق لم نجده قد خرج عن واجبات الحاكم، فعبد الله بن سبيل على سبيل المثال في كتابه "الأدلة الشرعية في حقوق الراعي والرعية" جعل فصلا لحقوق الرعية تتكرر فيه عبارات توحي أنه يتحدث عن واجبات الحاكم، فيقول مثلا[1]:

- وأوجب عليهم – أي الحكام – حقوقا عظيمة ألزمهم القيام بها وأدائها كما فرضها.
- فأعظم ما أوجب الله على ولاة أمور المسلمين...
- ومما يجب على الولاة...
- وغير ذلك من الواجبات الجسيمة والحقوق الكثيرة للرعية على ولاتهم..

ولما كانت حقوق الرعية على هذا النحو، وتفاديا لما قد يوقع في التكرار فإنه قد يكون من المناسب والأفضل أن نذكرها على العموم مع بعض التفصيل كلما استلزم الأمر، وهي على التوالي:

1. **العدل والمساواة بين الرعية في الحقوق.**
2. **النصح لهم.**
3. **الحلم والرفق بهم:** ومن الشواهد على ذلك من القرآن قول الله تعالى:

- ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: 128]
- ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: 159]

[1]– محمد بن عبد الله بن سبيل– الأدلة الشرعية في حق الراعي والرعية– 02-13.

- ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ .. ﴾ [محمد:29]
- ﴿ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ ﴾ [الإسراء: 28]

يقول الطبري في تفسير هذه الآية أن الخطاب موجه لمحمد صلى الله عليه وسلم اتجاه أصحاب الحقوق، أي: " وإن تعرض يا محمد عن هؤلاء الذين أمرتك أن تؤتيهم حقوقهم...فلا تُؤْيِسْهم ولكن قل لهم قولا ميسورا ..."[1] ، فيرى أن الرعية قليلوا الصبر على الغِلظة من الحاكم، فعليه أن يكون ليّنا وصابرا فيما خالفوه فيه[2].

4. التشاور مع أهل الرأي من الرعية:

وهم أهل الحل والعقد، وقد عرفهم بلال صفي الدين بأنهم:" الجماعة المخصوصة، الذين تختارهم الأمة من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، وأهمها اختيار رئيس الدولة"[3].

وأما أهل الشورى فهم أهل العلم، وليس شرطا أن يكونوا من وجوه الناس، بخلاف أهل الحل والعقد فهم من وجوه الناس، سواء كانوا من العلماء أم لم يكونوا[4].

ومن أهم فوائد تشاور الحاكم مع هذه الفئة من الرعية هو إصابة الحق وتبادل الخبرة، وإحساس المشاركين في الشورى بالمسؤولية، كما أنه سبب لتوليد الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتجنب تفرُّد الحاكم بالقرار، وإلزاما له باتباع رأي الأغلبية، وبالتالي تجنبٌ لحالات التسلط والإستبداد.

وهذه الشورى توحي باحترام رأي هذه الفئة، لكن لا يعني إلغاء رأي الحاكم أو حقه في الاعتراض على رأيهم إذا كان في رأيه ما يقنع، وما فيه صواب ومصلحة عامة[5].

---

[1]- الطبري- التفسير - ج5- 24، 25.

[2]- ينظر المصدر نفسه والجزء والصفحة.

[3]- بلال صفي الدين- أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي بحث مقارن- سورية- لبنان- الكويت- دار النوادر-ط2- 1432هـ-2011م- 475.

[4]- ينظر المرجع نفسه- 475.

[5]- ينظر علي محمد الصلابي- الشورى فريضة إسلامية- القاهرة- مؤسسة إقرأ- ط1- 1431هـ-2010م- 07،108، 111.

5. تفقد أحوال الرعية وعدم الاحتجاب عنهم[1]:

فعن عمرو بن مرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ، وَخَلَّتِهِمْ وَفَقْرِهِمْ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ، وَفَقْرِهِ)**[2].

6. أخذ حق الضعيف من القوي:

وذلك بأن يدفع ضرر هذا عن ذاك، ويأخذ حق المظلوم من الظالم، وقد خطب أبو بكر الصديق رضي الله عنه فقال: **" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ، وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ ضَعُفْتُ فَقَوِّمُونِي، وَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، الصِّدْقُ أَمَانَةٌ، وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ، الضَّعِيفُ فِيكُمُ الْقَوِيُّ عِنْدِي، حَتَّى أُزِيحَ عَلَيْهِ حَقَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالْقَوِيُّ فِيكُمُ الضَّعِيفُ عِنْدِي، حَتَّى آخُذَ مِنْهُ الْحَقَّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ "**[3].

ثانيا واجبات المحكومين:

تنقسم إلى واجبات فعلية وواجبات تركية:

أما **الواجبات الفعلية**[4]: فهي التي على الرعية الإلتزام بها اتجاه الحاكم، وهي في معظمها قد ذكرت في حقوق الحاكم، وهي كما يلي:

1. **وجوب السمع والطاعة** لما فيها من استقرار للمجتمع والتئامٍ لشمله.

---

[1]- مقال أبو عاصم البركاتي المصري- "حقوق الرعية على الراعي"- بتاريخ: 04-09-2012م/17-10-1433هـ /http://www.alukah.net/culture/0/43914

[2]- رواه أبو داود عن أبي مريم الأزدي- السنن- كتاب الخراج والإمارة والفيء – باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية [والحجبة عنه]- حديث (2948)-ج3- 135.وفي نسخة محققة (مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ)- أبو داود – السنن – ت: محمد محيي الدين عبد الحميد- صيدا – بيروت – المكتبة العصرية- د.ط- د.ت- ج3 – 135، والترمذي – السنن – كتاب الأحكام (13) – باب ما جاء في إمام الرعية (06)- حديث (1332)- ج3- 610. قال الألباني أنه صحيح: عبد العظيم عبد القوي المنذري – التَّرْغِيب وَالتَّرْهِيب – علق عليه: محمد ناصر الدين الألباني – الرياض – المملكة العربية السعودية- مكتَبة المعارف – ط1- 1424هـ-رقم (27/2208)- ج2- 855.

[3]- أخرجه أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني- المصنف- – ت: حبيب الرحمن الأعظمي- بيروت –لبنان- ط2- 1403هـ – 1983م-(20702) – ج11- 336، وابن كثير- البداية والنهاية – ج9- 415 وقال إسناده صحيح.

[4]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق – 317.

2. **النصح للحاكم**، وهو من اختصاص أهل الحل والعقد، بتوجيهه إلى ما هو صواب من الأمور المطروحة أو المستجدة، وتذكيرهم بحقوق الرعية، وجمع الناس لطاعة الحاكم وترك الخروج عليه.

3. **نصرة الحاكم**:

هذه الواجبات الثلاثة المذكورة قد سبق تفصيلها ولذلك قد يكون الإقتصار على ما قيل كافيا ومانعا للتكرار.

4. **الوفاء بالبيعة للحاكم**:

والحقيقة أن هذا الواجب هو الأسبق في ترتيب واجبات المحكوم على الحاكم، والبيعة هي تعاقد بين الحاكم والأمة مبنيٌّ على الرضا، الغاية منه أن يكون مصدرا يستمد الحاكم منه سلطته، ويتم بإيجاب وقبول، والموجِب لهذا العقد هو الأمة، ينتج عنه حقوق لهم، وهذا العقد يُعدُّ الحَجَر الأساس في بناء الدولة. كما أنه عهد وميثاق بين المتعاقدين الحاكم والمحكومين لازم الوفاء به حتى تستقر أمور الدولة ويحل الأمان وتطمئن النفوس[1].

فالعلاقة بين الحاكم والأمة إذن هي علاقة تعاقدية تفسر على ضوء العقد، فالبيعة في الاصطلاح هي: " العهد الذي تعطيه الأمة أو ممثلوها لشخص على الحكم بالشرع، والدفاع عن مصالح الأمة في دينها ودنياها"[2]. ويتمثل هذا العهد كما عبَّر عنه ابن خلدون في طاعة الحاكم وتسليم المحكوم له بالنظر في أمر نفسه وأمور المحكومين، على ألا ينازعه، ويطيعه في المنشط والمكره[3]، قال عبادة بن الصامت: **دَعَانَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْنَاهُ، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: " أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ**

[1]- ينظر: محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية- 213 ،216 ، 220، و أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 317.

[2]- القره داغي- "العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين الجويني وجاك روسو"- بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية للإمام الجويني- في الفترة ما بين 19-21 من ذي الحجة 1419هـ/06-08 أبريل 1999م- الدوحة- دار الكتب القطرية- جامعة قطر- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- د.ط- 2000م - [800-845]- 806.

[3]- ينظر ابن خلدون- المقدمة- ج1- 356.

أَهْلَهُ»، قَالَ: "إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ"[1]، كما يتعهد الحاكم للأمة بإقامة العدل بينهم بما أنزل الله، والقيام بواجباته الشرعية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية[2].

وعقد البيعة هو الذي يحدد علاقة الحاكم بالمحكومين، حيث جعلها: قائمة على التكامل والتفاعل بين الطرفين، لا أن يقتصر على شخص الحاكم فقط، بل يمتد الأمر إلى الهيئات والأشخاص الذين يتولون المهام الإدارية والتنفيذية[3].

5. الصبر على الحاكم:

وهذه الجزئية سيكون لها نصيب من التفصيل ووقفة لأهميتها، لذا سيتم ارجاؤها إلى الجانب التطبيقي من البحث إن شاء الله تعالى.

وأما **الواجبات السلبية** فهي التي لا بد من اجتنابها، ومنها:

1. عدم سب الحاكم:

حتى تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم قوية فلا بد أن تكون مبنية على الإحترام بين الطرفين لترسخ الثقة والمحبة بينهما، ولهذا نجد أن الإسلام حرص على ذلك فنهى عن سب الولاة سواء الحاكم أو من دونه؛ لما قد ينجم عنه من ضرر وضياع أواصر الحب والألفة[4].

2. **عدم غش الحاكم:** قال أبو يوسف: "وَحَدَّثَنِي غَيْلانُ بْنُ قَيْسٍ الْهَمَدَانِيُّ عَن أبي بْنِ مَالِكٍ قَالَ: **أَمَرَنَا كُبَرَاؤُنَا مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا نَسُبَّ أمراءنا، وَلا نَغِشَّهُمْ، وَلا نَعْصِيَهُمْ، وَأَنْ نَتَّقِي اللَّهَ وَنَصْبِرَ**"[5].

---

[1]- رواه مسلم -كتاب الإمارة(33)- باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمه في المعصية(08)- حديث رقم(1842) -ج3- 1470.

[2]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 373.

[3]- ينظر أحمد عزيز عبد الله- حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ترد على الحملات المسيئة إليه – 65.

[4]- ينظر المرجع السابق- 324.

[5]- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - الخراج – ت: طه عبد الرؤوف سعد-د.م- المكتبة الأزهرية للتراث -طبعة جديدة مضبوطة- د.ت- ج1-20.

وذلك لشدة ضرره مقارنة مع الغش في المعاملات الأخرى، ويتمثل غش الحاكم في قلب الحقائق، أو إخفائها عنه، والغش في النصيحة له؛ بأن يصور له الحق باطلا والباطل حقا[1]، أو التآمر عليه، وغير ذلك من الأفعال.

[1]- ينظر أحمد محمود آل محمود- البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق- 325.

المبحث الثاني:منهج توظيف قاعدة الضرر فيما يتعلق بالحاكم

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في تنصيب الحاكم

إن إقامة الدين وسياسة المحكومين بالعدل، وتجسيد حقوقهم وإعطائها لمستحقيها، ودفع الظلم عن المظلوم، وغير ذلك من المقاصد المحمودة والمطلوبة والواجبة، ركيزتُها الأساسية هي وجود الحاكم؛ لأن عدم وجوده ينشأ عنه أضرار تؤول إلى ما لا يحمد عقباه، ومن تلك الأضرار[1]:

- انتشار الاستبداد والقهر بين الناس.
- كثرة المظالم والفتن والعدوان، والهرج وسفك الدماء الذي يؤول إلى انقطاع النوع الإنساني.
- انتشار الفساد في الأمة.
- تسلُّط الفئة القوية على الفئة الضعيفة، والغنية على الفقيرة.

وقد لخَّص كلام الجويني الأضرار في أسلوب متميز بليغ حيث قال:" ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزَعهم وازع، ولا يرْدعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، **لتبتر** النظام وهلك الأنام و**تَوَثَّبَ**[2] **الطَّغام**[3] والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون **سَراةَ**[4] الناس وفُضَّت المجامع، واتسع **الخُرْقُ**[5] **على**

---

[1]- ينظر عماد المرزوق- الفقه السياسي عند المالكية في الغرب الإسلامي- الرياض – المملكة العربية السعودية – دار الأزرق لدراسات التراث السياسي – د.ط – 1435هـ – 2014م - 387 ، وأحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- د.م- د.ن- د.ط- د.ت-71، وعبد الكريم حامدي- "ضرورة الحكم ومقاصده في النظام السياسي الإسلامي"- مقال بمجلة الوعي الإسلامي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت- http://alwaei.com/topics/view/article_new.php?sdd=1183&issue= 485.

[2]- تَثَّبَ بمعنى استولى، تقول توثب فلان في ضيعة لي أي استولى عليها ظلما: ابن منظور- لسان العرب- (مادة وثب)- ج1- 792.

[3]- الطَّغام بفتح الغين: أرْذال الناس وأوغادهم، كما تطلقه العرب على الرجل الأحمق ، وقول علي رضي الله عنه لأهل العراق: يا طَغام الأحلام، أي يا ضِعاف الأحلام بمعنى من لا عقل له ولامعرفة: ابن منظور- لسان العرب- ج12- 367.

[4]- يقال سَرى يَسْرو إذا شَرُفَ، ويَسْرو الرجل إذا ارتفع فهو رفيع، مأخوذ من سَراةِ كل شيء ما ارتفع منه وعلا: ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة سَرا) – ج14- 378.

[5]- الخُرْقُ بالضم الجهل والحُمْق: ابن منظور- لسان العرب- (مادة خرق)- ج10- 75. ومن الأمثال: "اتسع الخرق على الراقع" بمعنى قد زاد الفساد حَتَّى فات التلافي: أبو هلال العسكري- كتاب جمهرة الأمثال- ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قمطاش- د.م- دار الجيل- ط2- 1408هـ -1988م- ج1- 160.

الراقع، ونشبت الخصومات، واستحوذ على الدين ذوو **العرامات**[1]، وتبددت الجماعات، ولا حاجة للإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن"[2].

ومن أجل دفع هذه الأضرار وغيرها وجب نصب حاكم؛ لأن في نصبه"دفع للضرر الناشئ عن عدم نصبه"[3]، ذلك أن من مقاصد نصب الحاكم[4]:

- الحكم بين الناس بالعدل والحق.
- الدفاع عن حقوق الرعية بوضع الضمانات التي تكفل عدم جور الحكام ومنع تعسفهم في استعمال السلطة، بفرض الشورى والمراقبة والمساءلة لهم، وذلك دفعا لاستبدادهم بالرأي وغرورهم به، وانفرادهم باتخاذ القرارات والأحكام، وعدم قبولهم للنصيحة.
- توحيد الأمة وقطع الطريق على الفتن والأهواء والفرقة، وهذه المقاصد تتحقق في ظل معرفة كل طرف لحقوقه وواجباته، والقيام بها، فلا مجال لتحقق قصد الشارع في وضعه للشريعة وصلاح العباد في العاجل والآجل إلا بنصب الحاكم، يقول سعيد حوى:" إنه لا تستقيم حياة البشرية فضلا عن حياة إسلامية إلا بإمرة على كل مستوى، ولا تستقيم الحياة الإسلامية إلا بإمرة صالحة يعرف فيها الأمير حقوقه وواجباته سواء في دائرة الأسرة أو العمل أو دوائر الحكم من أدنى دائرة إلى أعلاها"[5].

وعدَّ ابن تيمية مهمة ولاية الرعية من أعظم الواجبات فقال: " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا باجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم:

---

[1]- العُرَامُ:"الشِّدَّةُ والقُوَّةُ والشَّراسةُ". ابن منظور- لسان العرب- (مادة عرم)- ج12- 394.

[2]- الجويني، أبو المعالي - غياث الأمم في التياث الظلم- 16 ،17.

[3]-عبد العال أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 65.

[4]- عماد المرزوق- الفقه السياسي عند المالكية في الغرب الإسلامي- 387، و وعبد الكريم حامدي- ضرورة الحكم ومقاصده في النظام السياسي الإسلامي- مجلة الوعي الإسلامي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت- http://alwaei.com/topics/view/article_new.php?sdd=1183&issue=485.

[5]- سعيد حوى- فصول في الإمرة و الأمير- القاهرة- مصر- دار السلام- ط2- 1415هـ- 1994م- 12.

(**إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ**)[1]، فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك إلى سائر أنواع الاجتماع"[2]. فوجوب الحاكم في منظور ابن تيمية هو بسبب افتقار كل جماعة إلى وجوده لجلب المنافع ودفع المفاسد ابتداء من جماعة قليلة في السفر إلى ما هو أكبر منها.

والذي يظهر من تلك الأقوال أنها تعضّد القول بوجوب نصب الحاكم، وهو مذهب أهل السنة، ومن بين الأدلة التي اعتمدوا عليها العمل بقاعدة دفع الضرر، يقول محمد يوسف موسى بأنهم اعتمدوا على قاعدتين: (الضرر يزال)، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[3].

وحجتهم في ذلك كما يلي:

- أنَّ في تعيين الحاكم دفعا للضرر الناشئ عن عدم نصبه[4].
- أنَّ في نصب الحاكم دفعا ضرر مظنون، وهو واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعا[5].
- وأن في نصبه دفعا لمضرة لا يتصور أعظم منها[6].

فأما الأولى فذلك أن المجتمع يقتضي أن يعيش الناس مع بعضهم البعض، وكما ذكر ابن خلدون فإن الله تعالى قد ركَّب في طبائع البشر كلًّا من الخير والشر، فقد ألهم النفس الفجور والتقوى، وأن الشر أقرب إلى نفس الإنسان من الخير، وأن جمهورا كبيرا على هذا الحال إلا من رحم الله، ومن الشر فيهم الظلم وتعدي بعضهم على بعض، فالظلم كما يقول من شيم النفوس، ومن المؤكد أن أيديهم ستمتد إلى ملك الغير. ومن الشر فيهم الأثرة والأنانية وحب الذات والأهواء والشهوات، ونهاية تلك

---

[1]- رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث عن أبي سعيد الخذري- السنن- بيروت- لبنان- دار الجيل- د.ط- 1412هـ - 1992م- كتاب الجهاد- باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم- حديث(2608)- ج3- 36، 37.

[2]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس – السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية- 138 ،139.

[3]- محمد يوسف موسى- نظام الحكم في الإسلام- ت: حسين يوسف موسى- القاهرة-مصر- دار الفكر العربي- د.ط – د.ت – 27.

[4]- ينظر أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 65.

[5]- ينظر عماد المرزوق- الفقه السياسي عند المالكية في الغرب الإسلامي- 388.

[6]- ينظر المرجع نفسه – 389.

الأخلاق والعدوان ستكون أضرارا قاتلة لا تندفع إلا بوجود حاكم وسلطة تحكم بالعدل، وتقطع الخصومات، وتمنع التظالم[1].

وأما الثانية فاعتبارهم أن الضرر الناتج عن عدم نصب حاكم هو ضرر مظنون ودفعُه واجب إجماعا، فكان ذلك ردًّا على المذهب القائل بعدم وجوب نصب الإمام، حيث عارض مذهب أهل السنة بأن نصب الحاكم فيه ضرر، وأن الضرر منفي بالنص، ونفي الضرر لا يتحقق إلا بعدم وجوب نصب الإمام، وذكروا من تلك الأضرار ما يلي[2]:

- تقييد حرية الفرد.
- التنازع بسبب استنكار البعض من تولية غيره عليه.
- عدم الاتفاق على ذات الحاكم فيه الهرج والاختلاف.
- وقوع الإضرار بالأمة، فإذا كفر الحاكم أو فسق ولم تقدر الأمة على عزله، فإذا قدرت على عزله يؤدي ذلك إلى حدوث الفتن والاضطرابات.

كما يوجد غيرها من الأضرار التي ساقها هذا الفريق حيث أنهم أيضا اعتبروها أضرارا مظنونة، فكلا الفريقين يعتبر أن الأضرار التي ذكرها مظنونة، وفيما يلي عرض لقول كل منهما في المسألة:

الفريق الأول: يقول الإيجي، والجرجاني يؤيده أن في نصب الحاكم: " دفع ضرر مظنون، وأنه واجب إجماعا، بيانُه: أنَّا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع والأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة على الخلق معاشا ومعادا، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعنّ لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلَّما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع و**الثَّواثب**[3]، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند

---

[1]- ينظر ابن خلدون- المقدمة- ج1- 205، وأحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 65، 66.

[2]- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني - شرح المواقف لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي - ت: محمود عمر الدمياطي- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1419هت-1998م- ج8- 378، وأحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 73، 74 – وكايد يوسف محمود قرعوش- طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1- 1407هـ - 1987م- 20.

[3]- لم أجد كلمة ثَّواثب بالثاء في كتب اللغة، ولعل الصحيح هو بالتاء: تواثب ومعناه التغالب، وتوثب القوم: وَثَبَ بعضهم على بعض. مجمع اللغة العربية- المعجم الوجيز- (مادة عصم)- مصر- دار التحرير- د.ط- 1989م- (مادة: وثب) – 659.

موت الولاة ونصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، والذي يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها"[1].

فنجد أن الضرر المظنون الذي ذكره هو: تشتت آراء الرعية، وانتشار الشحناء والعناد بينهم، حيث يؤول ذلك إلى التنازع فيما بينهم وهلاكهم، وضياع للدين، وقد استشهد بحوادث التاريخ والواقع المشاهد آنذاك، واعتبر هذه الأضرار مما لا يتصور حدوث أعظم منها، وبالتالي فإن الأضرار المظنونة هي ما لا يتصور أن يحدث أعظم منها أو أشد، بمعنى أن غيرها من الأضرار هي أقل منها وأخف.

أما **الفريق الثاني**: فيرى أن نصب الحاكم فيه ضرر، وأن الضرر منفي، ونفي الضرر لا يمكن أن يتحقق إلا بعدم نصب الإمام[2]. قالوا في ذلك: "...وفيه إضرار وإنه منفي بقوله عليه السلام: **(لاضرر ولاضرار)** وبيانه من ثلاثة أوجه: الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرارٌ به لا محالة. والثاني: قد يكون يستنكف عنه بعضهم كما جرت العادة فيفضي إلى الفتنة. والثالث: أنه لا يجب عصمته ... فيتصور منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه وإن عزل أدى إلى الفتنة"[3].

وبالتالي فإن ما ذكره الفريق الثاني من الأضرار هي أقل مفسدة من الأولى، فما اعتبروه ضررا مظنونا فهو أدنى من ذلك، وهذا طبعا لا يلغي كونها أضرار قد تحصل، لكن عند الموازنة تظهر مرتبتها، فإن كانت أعظم ضررا يرجح دفعها، وإن كانت أقل ضررا فتُرتكب دفعا لما هو أعظم منها ضررا، وفي ذلك يقول الفخر الرازي تعليقا على ما استدل به الفريق الثاني من أضرار تنتج عن نصب الإمام: " لا نزاع أن هذه المحذورات قد تحصل، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده، فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزْيَد بكثير من

[1]- شرح المواقف- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني- ج8- 377.

[2]- ينظر أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام-66.

[3]- المصدر السابق - ج8 - 378.

المفاسد الحاصلة من وجوده، وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان، فإنَّ ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير"[1].

ويجيب أحمد عطوة عن تلك الأضرار التي سيقت فيقول: " لو سُلِّمت هذه الأضرار الناشئة عن وجوب نصبه فلا شك أن الأضرار الناشئة عن عدم نصبه أعلى منها بكثير، ومن المقرَّر شرعا أنه يدفع الضرر الأعظم بارتكاب الضرر الأخف"[2].

المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة في أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر

قبل الشروع في بيان منهج توظيف قاعدة دفع الضرر فيما يخص أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر لا بد أولا من توضيح بعض ما يتعلق بهذا المبدأ من حيث التعريف بالمعروف والمنكر، وذكر بعض الأحكام المتعلقة بهما.

فالمعروف: ضد المنكر، وهو ما يُستحسن من الأفعال، و كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه. وهو يجمع كل ما يعرف من طاعة الله والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، وأيضا ما ندب إليه الشرع من المحسنات، أي ما كان معروفا عند الناس فإذا رأوه لا ينكرونه[3].

كما عرف المعروف أيضا بأنه اسم لكل فعل يُعرف بالعقل أو الشرع حسنُه[4].

ومن صوره: الائتلاف والاجتماع والنهي عن الفرقة والاختلاف[5].

فالمعروف إذن ظاهر غير خفي للناس، لأنه مرتبط بجوانب الخير التي يمكن للجميع أن يستشعرها، ولا ينكرها إلا متعمِّدٌ أو غير مميِّز.

أما **المنكر** فهو نقيض ذلك كله؛ لأنه ضد المعروف، فهو اسم لكل فعل يُنكَر بالعقل

---

[1]- الرازي، فخر الدين – الأربعين في أصول الدين- ت: أحمد حجازي السقا- القاهرة- مصر- مطبعة دار التضامن- مكتبة الكليات الأزهرية- ط1- 1986م-ج2-257.

[2]- أحمد عطوة- نظام الحكم في الإسلام- 66.

[3]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة عرف)- ج9- 239، 240.

[4]- الأصفهاني – المفردات في غريب القرآن- (مادة عرف)- 431.

[5]- سيد حسين العفاني- زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين – القاهرة- مصر- دار العفاني- د.ط- د.ت –ج1- 95.

أو يُعرف بالشرع قُبحه، قال الأصفهاني بعدما عرَّف المعروف بما سبق ذكره إنَّ المنكر ما يُنكر بهما[1]، أي بالعقل والشرع. ويقول في موضع آخر: "... والمنكر كل فعل تحكُم العقول الصحيحة بقُبحه، أوتتوقف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة"[2].

فيدخل في المنكر إذن ما كان حراما وهو معروف شرعا بحرمته، فتستقبحه العقول السليمة، أما ما توقفت عنه فيمكن أن يكون السبب دخوله في دائرة الاشتباه فيُرجع إلى الشرع لمعرفة كونه منكرا. يقول علي بن حسن العفاني: " ويعرف المعروف والمنكر بأدلة الشرع سواء جرت به عادة الناس أم لا؛ لأن إعطاء هذا الوصف هو حكم شرعي، والحكم لله وحده ولا عبرة بعرف الناس إذا خالف الشرع...وقد تغيَّر عرف الناس حتى أنكروا المعروف وأقرُّوا المنكر وعرفوه، فكيف يكون ميزانا لمعرفة الحق"[3].

أما النهي عن المنكر فيكون بمقاومته والصَّدِّ عنه والتنفير منه حتى لا يقع أصلا أو يتكرر، بمعنى أخذ السبل لدفعه قبل أن يقع.

وموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد عنى الكثير بالبحث فيه، وبيان قواعده، وضوابطه وآدابه، ووسائله، إلا أنه في هذه الجزئية من البحث سيكون التركيز على ما هو مرتبط بنتائجه، أي ما ينتج عنه، ومنهج توظيف قاعدة دفع الضرر عليه، مع عدم إهمال الجوانب الأخرى لأهميتها، إلا أن ذكرها سيكون على سبيل العموم.

فمن حيث مشروعيته، فهو مشروع بالكتاب والسنة، وقد سبق ذكر بعض الأدلة ولا بأس أن نذكر غيرها:

من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ [المائدة:78-79].

[1]- ينظر الأصفهاني – المفردات في غريب القرآن- (مادة عرف)- 431.

[2]- المصدر نفسه – (مادة نكر)- 654.

[3]- سيد حسين العفاني – زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين – ج1-96.

- وقوله عز وجل: ﴿ لَيْسُوا سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾ [آل عمران: 113-114].

ومن السنة:

- سئل الرسول صلى الله عليه وسلم أي الجهاد أفضل؟ فقال: (**كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**)[1].
- وقوله عليه الصلاة والسلام: (**إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُم اللهُ بِعِقَابٍ**)[2].
- وفي الحديث أيضا: (**إِنَّ الدِّينَ النَّصيحَةُ، قُلْنَا لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ للهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وعَامَّتِهِمْ**)[3].

ومن الأثر: قول حذيفة: "**بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَسْهُمٍ**"[4] فذكر منها الأمر بالمعروف سهم، والنهي عن المنكر سهم، وأنه قد خاب من لا سهم له.

فهذه الأدلة وغيرها جمعت بين مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهميته، ونتائج وجزاء العمل بهذا المبدأ أو تركه، كما أن منها ما كان عاما، ومنها ما اختص بنصيحة الحاكم، سواء فيما سيق من الأدلة على سبيل المثال أو لم يُذكر في هذا البحث.

---

[1]- رواه ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد عن أبي أمامة - السنن- كتاب الفتن (36) - باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (20)- حديث (4012)- ج2- 1330.

[2]- ابن حبان،أبو حاتم محمد عن أبي بكر الصديق - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان- ت: شعيب الأرنؤوط- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1408هـ-1987م- كتاب البر والإحسان(06)- باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(01)- حديث رقم(304)- ج1- 539.

[3]- رواه البخاري- الصحيح-كتاب الإيمان(02) - باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (الدين: النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم..)(42)- ج1- 36، ومسلم عن تميم الداري –الصحيح- كتاب الإيمان(01)- باب أن الدين النصيحة (23)- رقم الحديث(95)- ج1- 74.

[4]- عبد الرزاق- المصنف- كتاب الصلاة- باب من ترك الصلاة - رقم (5011) - ج3- 125، وأبو بكر عبد الله بن أبي شيبة – الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار-كتاب الجهاد - باب ما قالوا في الغزو هو (02)- ج4- 230.

ومن حيث الأحكام عموما: فيذكر منها[1]:

- إذا كان المعروف واجبا فإن الأمر به واجب، وإن كان المنكر محرما فإن النهي عنه واجب. والوجوب بالإجماع نَقَله الجصاص[2] والغزالي[3] وابن حزم[4] والنووي[5] وغيرهم.

- جمهور علماء المسلمين على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية على الأمة.
- **ومن حيث الوسيلة**: فإنه يتعيَّن بالقلب للجميع، وباللسان في أحيان كثيرة، أما باليد فيكون أحيانا ولكن بشروط شرعية، وذلك بسبب عموم المنكرات وعدم توفر من يأمر وينهى.
- تغيير المنكر بالقلب مع القدرة على تغييره باللسان أو اليد، أي بما هو أقوى منه يعد تقصير يؤثم صاحبه.
- كما يُسقِط العز بن عبد السلام الوجوب في حقه إذا علم أن ما يفعله لا يُجدي ولا يفيد أو غلب على ظنه ذلك، فيتحول الحكم من الوجوب إلى الاستحباب في حقه؛ ويعلِّل بأن ذلك وسيلة والوسائل تسقط بسقوط المقاصد[6].

يقول سيد حسين العفاني "إذا لم يتعدَّ الضرر على المحتسِب إلى غيره فإن الوجوب إذا سقط فلا يسقط الإستحباب إذا كان للحسبة أثر في رفع المنكر أو في كسر جاه صاحبه أو في تقوية قلوب أهل الدين...ولكن إذا علم المحتسب أن لا أثر لحسبته عاجلا ولا آجلا ولا خاصا ولا عاما لا على

---

[1]- ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد-إحياء علوم الدين- ضبط وتوثيق: أحمد إبراهيم زهزة وأحمد عناية- بيروت-لبنان- دار الكتاب العربي- ط1-1426هـ- 2005م-ج1-833- وابن حزم الظاهري- الفصل في الملل والأهواء والنحل- ج4 - 132، والعز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ج1- 175، و سيد حسين العفاني- زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين - ج1-93 ،94، 108.

[2]- يقول الجصاص: "وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه": أبو بكر الرازي- أحكام القرآن- ج4- 154.

[3]- يقول الغزالي: "ويدل على ذلك بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة إليه: الآيات والأخبار والآثار" الغزالي، أبو حامد- ج2-813.

[4]- يقول ابن حزم: " اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من احد منهم" ابن حزم- الفصل في الملل والأهواء والنحل-ج4-132.

[5]- يقول في شرحه: "... وأجمع العلماء على أنه فرض كفاية، فإن خاف من ذلك على نفسه أو ماله أو غيره سقط الإنكار بيده ولسانه، ووجبت كراهته بقلبه، هذا مذهبنا ومذهب الجماهير"، محي الدين يحي بن شرف النووي- صحيح مسلم بشرح النووي-ج12-230.

[6]- ينظر العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ج1- 175.

المحتسب عليه ولا غيره مع حصول الأذى الجسيم، كقتله أو انتهاك عرضه فقد قال تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ..﴾ فسقط الجواز عندئذ"[1].

- لا يشترط أن يكون المأمور بالمعروف والمنهيُّ عن المنكر عاصيا، ولكن الشرط أن يكون إما تاركا لمصلحة واجبة التحصيل، أو مُلابِسا لمفسدة واجبة الدفع.

هذه بعض الأحوال على العموم مع كثرة الأحوال والحالات التي تعترض حين يؤمر فيها بالمعروف وينهى عن المنكر، والتي سيأتي ذكرها في موضعها.

أما عن ارتباط قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالضرر فسيتناولها البحث من ثلاث وجهات:

الوجهة الأولى: الأضرار الناتجة عن التفريط في هذا المبدأ عامة، **والوجهة الثانية**: السكوت عن المنكر وعن الأمر بالمعروف لوجود سبب من الأسباب، أو لوقوع ضرر في المقابل، **والوجهة الثالثة**: الأضرار الناتجة عن القيام بهذه المهمة عامة، وفيما يخص الحاكم والرعية أو من يقوم بتلك المهمة ومنهج دفعها.

أولا– الأضرار الناتجة عن التفريط في القيام بهذه المهمة الواجبة:

تنقسم هذه الأضرار إلى أضرار مادية وأخرى معنوية، وكلها حتمية الوقوع مادام الأمر متعلقا بالتفريط بما هو واجب شرعي، ومنها[2]:

1. هلاك المجتمع بعدم الأخذ على أيدي العصاة والظالمين أو الغافلين، وذلك من جهتين:

الأولى: أن المعاصي التي تُترك دون إنكار ستؤول إلى عقوبات ومصائب.

والثانية: أن السكوت ذاته يعد معصية تستحق العقوبة من حيث التهاون في القيام بما أوجبه الله تعالى سواء على الفرد أو المجتمع، لحديث عدي بن عميرة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

[1]– سيد حسين العفاني– زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين – ج1– 108.

[2]– ينظر: الغزالي، أبو حامد – إحياء علوم الدين – ج2 – 813، وخالد بن عثمان السبت– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصوله وضوابطه وآدابه– د.م– د.ن– ط1– 1415هـ –1995م– 87–94، و سليمان بن عبد الرحمن الحقيل– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء كتاب الله– د.م– دن– د.ط– د.ت – 26، 27.

يقول: "**إِنَّ اللهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ، حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكِرُوهُ فَلَا يُنْكِرُوهُ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَذَّبَ اللهُ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ**)[1].

2. انتشار الجهل واندراس العلم، لأن الصغير ينشأ ويألف المنكر المتفشي ويعمل به ظنا منه أنه الحق.
3. انتشار الضلالة والفساد وخراب البلاد.
4. عدم استقرار الأمن والأمان.
5. انتفاء صفة الخيرية عن الأمة.
6. تزيين المعاصي في نفوس الناس.
7. تجريئ العصاة والفسَّاق على أهل الخير.

وهذه الأمور ستؤدي تبعا إلى:

1. انتشار المداهنة بين الناس، وفقدان الإحساس بمراقبة الله تعالى، واسترسال الناس في اتباع هواهم وشهواتهم.
2. يصبح وجود الصادق الذي لا تأخذه لومة لائم شيء عزيز وصعب وربما غريب.
3. عدم استجابة الدعاء.
4. ظهور غربة في الدين.

ثم إن السكوت عن المنكر في حد ذاته خطر على الأمة وإن لم يظهر في العاجل، وإن اليأس من نتائج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تعني بالضرورة التزام الصمت، فإن الاستنكار وإن لم يغير الواقع فإنه كما يقول محمد الغزالي: " ... يعتبر في نظر الإسلام ملاحقة للإثم، وإيقافا لسيره وقتلا لجرثومته في المراحل الأولى لحياتها قبل أن يتم نماؤها، وقبل أن تستتبع من صور الإثم ما هو أشد وأنكى"[2].

فهو يُنبّه إلى دفع الضرر قبل وقوعه، وأنه دفعُ ضرر قادمٍ أعظم من السكوت على منكر في أوله وقبل استفحاله.

[1]- أخرجه أحمد عن عدي بن عدي الكندي– المسند - (17720)- ج29- 258. وقال المحقق: حسن لغيره

[2]- محمد الغزالي – الإسلام والاستبداد السياسي مصر – شركة نهضة مصر – ط6 -2005م – 150.

ثانيا– الأضرار التي قد تنتج عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء الواقعة على نفس الآمر والناهي أو المتعدية إلى غيره:

إن القائم على مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يتعرض بسبب ذلك إلى ضرر مادي أو معنوي، كما أنه قد يُعرّض غيره إلى الضرر إكراها للآمر بالمعروف أو الناهي عن المنكر ليعدل عن تلك المهمة، والتي حكمها في الأصل الوجوب.

فهل يبقى هذا الحكم على أصل الوجوب أم يتغير حسب الأحوال والمآل؟ انقسمت الأقوال في ذلك إلى رأيين:

الرأي الأول: يرى أصحابه أن الإنكار لا يسقط في حق الناهي عن المنكر بل يحرم عليه العدول وعليه الصبر.

يقول ابن رجب نقلا عن ابن شبرمة: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالجهاد ، ويجب على الواحد أن يصابر في الاثنين، ويحرم عليه الفرار منهما، ولا يجب عليه مصابرة أكثر من ذلك، فإن خاف السَّب وسماع الكلام السيِّئ لم يسقط عنه الإنكار – بذلك نص عليه أحمد – وإن احتمل الأذى، وقوي عليه فهو أفضل– نص عليه أحمد أيضا"[1].

فقد قاس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالجهاد، ذلك أن الجهاد يتعرض صاحبه للجرح والتعذيب وحتى القتل، لكن ذلك لا يكون ذريعة للعدول عنه، فتهدر فيه أنفس لتحيا أمة، وهكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما تعرضه للسب وسماع ما ساء من الكلام فهو بالقياس مع ما يحدث للمجاهد ضرره أدنى بكثير.

ولعل ما استفاده عبد الكريم زيدان من قصص القرآن الكريم، وهي قصة إبراهيم عليه السلام تجسد لنا هذا الوجه من التضحية مع ما يؤول إليه الإنكار، يقول:" إن الله عز وجل حكى لنا ما جرى من إبراهيم دون إنكار بالرغم مما يترتب على ذلك من إلقاء إبراهيم في النار، فدل ذلك على مشروعية ما فعله ... فيدخل ما فعله إبراهيم عليه السلام من تكسير الأصنام في دائرة القدوة الحسنة

[1]– ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن – جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم– ت: ماهر ياسين الفحل– دمشق– بيروت– دار ابن كثير– ط1– 1429هـ –2008م– 704.

والاتساء به...فهذا من قبيل ما يصيب المجاهد في ساحة القتال، ويؤيد ما أقول ما جاء في الحديث الشريف: **سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله**"[1].

ويقول محمد بن حسين المكي:"...ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يُبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عَوْد المضرات عليهم بالقتل فما دونه..."[2].

ويرى العز بن عبد السلام أنه من قَدر على إنكار المنكر مع الخوف على نفسه فإن الإنكار في حقه يكون مندوبا إليه ومحثوثا عليه؛ وعلَّل ذلك بأن المخاطرة بالنفوس لإعزاز الدين مأمور بها وذكر حديث: (**أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**)، فمن يقول كلمة الحق قد جاد بنفسه كل الجود، يقول: " ... وكذلك إذا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فقُتل بسبب أمره ونهيه فهذا متسبِّبٌ إلى قتل نفسه لله عز وجل"[3].

الرأي الثاني: ويرى أصحابه أنه إن خاف الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر على نفسه فإنه يترك ذلك، يقول ابن رجب: " ولعمري أن أيام عبد الملك والحجاج والوليد وأضرابهم كانت من الأيام التي سقط فيها فرض الإنكار عليهم بالقول واليد لتعذُّر ذلك والخوف على النفس"[4]، وقال الحسن: " فهؤلاء السلف كانوا معذورين في ذلك الوقت في ترك النَّكير باليد واللسان"[5].

وقال سعيد بن جبير لابن عباس رضي الله عنهما:"**آمُرُ إِمَامِي بِالْمَعْرُوفِ؟ قَالَ: "إِنْ خَشِيتَ أَنْ يَقْتُلَكَ فَلَا، فَإِنْ كُنْتَ وَلَا بُدَّ فَاعِلًا فَفِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ** "[6].

---

[1]- عبد الكريم زيدان- المستفاد من قصص القرآن الكريم للدعوة والدعاة- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1419هـ -1998م-ج1-210.

[2]- محمد بن علي بن حسين – تهذيب الفروق والقواعد السنيَّة في الأسرار الفقهية على هامش الفروق للقرافي- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1418هـ -1994- ج2 - 200.

[3]- العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام- ج1- 190، 191.

[4]- أبوبكر الرازي الجصاص – أحكام القرآن –ج4 - 157.

[5]- سيد حسين العفاني- زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين- ج1- 106.

[6]- أبو عثمان سعيد بن منصور – التفسير من سنن سعيد بن منصور- (746)-ج4- 1657، وابن أبي شيبة- المصنف- كتاب الفتن (37)- (37307)- ج7- 470.

يقول أبو حامد الغزالي: "وأما امتناعه لخوف شيء من هذه المكاره في حق أولاده وأقاربه؛ فهو في حقه دونه؛ لأن تأذِّيه بأمر نفسه أشد من تأذيه بأمر غيره، ومن وجه الدين هو فوقه لأن له أن يسامح في حقوق نفسه وليس له المسامحة في حق غيره"[1]

لكن الخوف في هذه الحالة هل هو مجرد الخوف مهما كان، أم هو خوف معتبر على أساس معايير ودرجة معينة ؟ وبعبارة أخرى: هل الأذى لا بد أن يكون مقطوعا به ؟ والجواب ورد في مقابل المنكر المقطوع بحصوله، فإن الخوف المعتبر هو أن يغلب على الظن حصوله بعد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولا عبرة بالشك والتوهم، يقول سيد حسين العفاني:"...فالتهديد بالقتل والسجن والتعذيب كل ذلك مما أجمع عليه العلماء على اعتباره في الإكراه بالجملة، وهو من أمور المستقبل، وليس قطعا بالمعنى الاصطلاحي، ولكن الشرع وضع غلبة الظن محل العلم وجريان العادة في الواقع المشهود والتجربة كافٍ في حصول غلبة الظن، ولذا ينطبق على هذه المسألة — خوف الضرر- شروط الإكراه المعتبر...".[2]

هذه بعض الأقوال فيما يختص بلحوق الأذى بالآمر والناهي نفسه، أما إن تعدى الضرر إلى غيره، سواء من أقاربه أو أصحابه أو عموم المسلمين فيحرُم، إلا إذا كان الأذى الذي يصلهم يسيرا فهذا فيه نظر، يقول الغزالي: "...فإذا كان يتعدى الأذى من حسبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركها، فإن إيذاء المسلمين محذور كما أن السكوت على المنكر محذور، نَعم إن كان لا ينالهم أذًى في مال أو نفس، ولكن ينالهم الأذى بالشتم والسب، فهذا فيه نظر، ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات في تفاحشها ودرجات الكلام المحذور في نِكايته في القلب وقدْحه في العِرض"[3].

ويقول في موضع آخر:"...وإنما يستحب له الإنكار إذا قدر على إبطال المنكر أو ظهر لفعله فائدة، وذلك بشرط ألا يقتصر المكروه عليه، فإن علم أنه يضرب معه غيره من أصحابه وأقاربه أو رفقائه فلا يجوز له الحسبة بل تحرم؛ لأنه عجز عن دفع المنكر إلا بما يفضي إلى منكر آخر، وليس ذلك من القدرة في شيء".[4]

---

[1]- الغزالي أبو حامد - إحياء علوم الدين-ج2- 833.

[2]- سيد حسين العفاني- زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين- 104.

[3]- الغزالي أبو حامد محمد-إحياء علوم الدين-ج2-833.

[4]- المصدر نفسه - ج2 - 829.

وربط عبد الكريم زيدان الحرمة بحق نفس الآمر والناهي وحق غيره، حيث رأى أن للمسلم التسامح في حق نفسه بتحمل الأذى، ولكن ليس له التسامح في إيذاء غيره بسبب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر[1].

وبالتالي فإن الحكم يكون حسب ما يؤول إليه الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو بحسب أثره الإيجابي أو السلبي وهو ما يؤول إليه، أو يكون في تحقق الأثر أم عدم تحققه. ومما سبق يمكن تصور الأضرار الواقعة على نفس المحتسب أو غيره مما يدخل في مفهوم الضرر مما لا يمكن إحصاؤه.

ثالثا– الأضرار الناتجة عن الاحتساب على الحاكم ومنهج دفعها

إن الناظر في الأحاديث الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي آثار بعض الصحابة والتابعين، وآراء بعض العلماء – إن لم يكن معظمهم – يلاحظ مدى الحذر في التعامل مع الحكام، ولا سيما الاحتساب عليهم ومناصحتهم، وكأن الحاكم له خصوصية أو هيبة تغاير من هم دونه من الرعية، وكأن موقعه من السلطة منحه ميزة معينة دفعت إلى تلك الأقوال، فما مصدر تلك الخصوصية إن وجدت فعلا ؟ وما منهج الاحتساب عليه في ظل تلك الخصوصية ؟ وما هي الأضرار الناتجة عن الاحتساب عليه أو السكوت عن مناصحته ومنهج دفعها؟

محاولة إيجاد الأجوبة على هذه التساؤلات تدفع إلى ذكر بعض تلك الأحاديث والآثار والآراء:

1. الأحاديث الشريفة:

بالرغم من وجود أحاديث فيها فضلٌ وتزكيةٌ للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر اتجاه الحاكم، ومنها:

- قوله صلى الله عليه وسلم: (**أفضل الجهاد كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**)[2].
- وعن أبي ذرٍّ **قَالَ: "أَوْصَانِي خَلِيلِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ**
- **... وَأَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ الْحَقَّ، وَإِنْ كَانَ مُرًّا، وَأَمَرَنِي أَنْ لَا يَأْخُذَنِي فِي اللهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ**"[3].

[1]– ينظر عبد الكريم زيدان– أصول الدعوة – 191.

[2]– سبق تخريج الحديث في صفحة 147.

[3]– البيهقي، أبو بكر أحمد بن حسين – السنن الكبرى– (20186)– ج10– 155.

- وقال صلى الله عليه وسلم: (**سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَالَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ**)[1].

فمع وجود هذه الأحاديث وغيرها إلا أن هناك أخرى نلتمس فيها التحذير من التعامل مع الحكام، ومنها الدالة على الصبر على جورهم ومنها:

- عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم:(**مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**)[2].
- وعن علقمة بن وائل عن أبيه قال: "**سَأَلَ سَلَمَةُ بنُ يَزِيدَ الجُعْفِيُّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، وَقَالَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ**"[3].

فسكوت الرسول صلى الله عليه وسلم وإعراضه عن السائل وتركه للجواب قد يكون لترجيح دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناها، أو أن جوابه قد يكون فيه فتنة للسائل لعدم تحمله أو عدم تقبله لما قد يسمعه من جواب، وهذا الاحتمال الأخير لا يختلف عن الأول؛ كون الذي لا يتحمله السائل هو أن يسكت ويصبر على جور الحكام، والإحتمال الأول هو أن المفسدة الدنيا هي الصبر على ذلك، والعظمى هي ما ينتج عن عدم الصبر بالخروج بالسيف مثلا.

2. الآثار: ومنها:

- قول عمر رضي الله عنه لسويد بن غفلة: " **يَا أَبَا أُمَيَّةَ، إِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي أَنْ لَا أَلْقَاكَ بَعْدَ عَامِي هَذَا، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكَ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجْدَعٌ، إِنْ ضَرَبَكَ فَاصْبِرْ، وَإِنْ**

---

[1]- الحاكم عن جابر رضي الله عنه- المستدرك على الصحيحين- كتاب معرفة الصحابة (31)- (4884)- ج3- 215.

[2]- رواه البخاري عن ابن عباس - الصحيح- كتاب الفتن (92)- باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (02)- ج4- 313، ومسلم- الصحيح عن ابن عباس- كتاب الإمارة (33)- باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة (13)- ج3- 1849.

[3]- رواه مسلم- الصحيح- كتاب الإمارة (33)- باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق (12)- ج3- 1474، 1475.

حَرَمَكَ فَاصْبِرْ، وَإِنْ أَرَادَ أَمْرًا يَنْتَقِصُ دِينَكَ فَقُلْ: سَمْعٌ وَطَاعَةٌ، وَدَمِي دُونَ دِينِي، فَلَا تُفَارِقِ الْجَمَاعَةَ "[1]

- عن أبي الأشهب عن أبي الحسن قال: إنما يُكَلَّم مؤمن يُرْجَى، أو جاهل يعلم، فأما من وَضع سيفه أو سوطه وقال: اتَّقِنِي اتقني، فما لك وله[2].
- وعن مطرف بن الشخير أنه كان يقول: " لئن لم يكن لي دين حتى أقوم إلى رجل معه مائة ألف سيف أرمي إليه كلمة فيقتلني، إن ديني إذاً لضيق"[3].

3. أما **أقوال العلماء** فمنها:

- قول الإمام أحمد: " لا يُتعرض للسلطان فإن سيفه مسلول"[4].
- وقول ابن رجب: " إن خشي في الإقدام على الإنكار على الملوك أن يؤذي أهله أو جيرانه، لم ينبغ التعرض لهم حينئذ، لما فيه من تعدي الأذى إلى غيره...ومع هذا، فمتى خاف منهم على نفسه السيف، أو السوط، أو الحبس، أو القيد، أو النفي، أو أخذ المال، أو نحو ذلك من الأذى سقط أمرهم ونهيهم. وقد نص الأئمة على ذلك منهم: مالك وأحمد وإسحاق وغيرهم"[5].
- يقول ابن تيمية أن من أصول أهل السنة والجماعة الصبر على ظلم الأئمة وجورهم: "...وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو أكثر النفوس تزيل الشر بما هو أشر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه..."[6].

---

[1]- ابن أبي شيبة- المصنف- (33711)- ج6- 544.

[2]- ابن عبد البر- التمهيد- ج2- 283.

[3]- المصدر نفسه - ج2- 283.

[4]- ابن رجب الحنبلي - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديث من جوامع الكلم- 704.

[5]- ابن رجب لحنبلي - جامع العوم والحكم في شرح خمسين حديث من جوامع الكلم- 704.

[6]- ابن تيمية- مجموع الفتاوى- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية- مجمع الملك فهد- د.ط- 1425هـ- 2004م- ج28- 179.

- أما عبد الكريم زيدان فيقول: " ويجري الاحتساب على السلطان ونوابه وسائر ذوي الغمرة والولاية، كما يجري على آحاد الناس، ولكن يجب أن يلاحظ المحتسب منزلة السلطان وفقه الاحتساب معه..."[1].

فمن خلال ما سيق يتبين ما يلي:

- أن الاحتساب يجري على كل من الرعية والحكام على السواء، فمن حيث المبدأ والظاهر فلا تفريق بينهم، أما من حيث التطبيق فالمنصب الذي يشغله والمنزلة فإنه يختص باحتساب خاص من حيث الأسلوب والوسيلة.
- أن الجامع بين تلك الأقوال هي القوة التي يمتلكها الحكام دون غيرهم، وقد تكون الوسيلة الأخطر لتلك القوة هو السلاح فما دونه من وسائل، ويمكن أن يكون قول سيدنا موسى وهارون لما أرسلهما الله تعالى إلى فرعون شاهدا على ذلك، يقول تعالى على لسانهما: ﴿ ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴿٤٤﴾ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفۡرُطَ عَلَيۡنَآ أَوۡ أَن يَطۡغَىٰ ﴾ [طه:43-45].

وقال ابن القيم: " ولما كان من أفضل الجهاد قول الحق مع شدة المعارض، مثل أن تتكلم به عند من تخاف سطوته وأذاه، كان للرسل – صلوات الله عليهم وسلامه – من ذلك الحظ الأوفر، وكان لنبينا – صلوات الله وسلامه عليه – من ذلك أكمل الجهاد وأتمه."[2].

- أن الأضرار الناتجة عن ذلك والشر المرتقب أعظم من الذي يراد إزالته، فلا بد من النظر في المآل.

وبالتالي فإن مصدر تلك الخصوصية تكمن في القوة التي يمتلكها الحاكم؛ لأن الحاكم كشخص عُلم سابقا أنه لا فرق بينه وبين آحاد الرعية مادامت حقوقه هي حقوق غيرية كما سبق ذكره، إلا أن تلك القوة استلزمت تغييرا في وسيلة الإنكار وأسلوبه، واستلزمت منهجا خاصا في التعامل مع المنكر الصادر عنه أو حين أمره بغير المعروف، وذلك بالنظر إلى المآل المتمثل في تلك الأضرار المتوقع حصولها.

---

[1]– عبد الكريم زيدان– أصول الدعوة– 178.

[2]- ابن قيم الجوزية – زاد المعاد في هدي خير العباد – بيروت – مؤسسة الرسالة – الكويت – مكتبة المنار الإسلامية– ط27– 1415هـ– 1994م– ج3– 05.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاستنتاج قد فُرِض عَليَّ من باب عدم الجرأة على أقوال العلماء، ولما هو موجود من الأدلة، إلا أن الصواب الذي أميل إليه والذي أراه معقولا بعد كل المقدمات التي ذكرت عما يمثله الحاكم وواجباته، وبعد الاطلاع على ما يختص به أهل الحل والعقد والمسؤولية المناطة بهم، وأهم عناصرهم التي عدها الباحث بلال صفي الدين في خاتمة رسالته حيث قال:" إن أهم عناصر أهل الحل والعقد هم العلماء، ورؤوس الناس، وقادة القوى المسلحة؛ لتبعية الناس لهم، ولوجاهتهم بين العامة، أما المناصب الإدارية فلا تخول أصحابها الدخول في جماعة أهل الحل والعقد إذا لم تكن لهم وجاهة بين العامة"[1].

– بعد كل ذلك– تقف أمامنا عدة استفهامات حول تمتع الحاكم بتلك القوة والتي بسببها قد فُرِّط في كثير من الوسائل المجدية في الإنكار عليه خوفا من قوته التي كان من المفروض أن تكون بيد أهل الحل والعقد، ولا سبيل لفهم هذا الواقع المفروض إلا بالقول بتقصير هذه الفئة وعدم سعيها لامتلاك تلك القوة والمكانة في المجتمع والحكم.

وأما المنهج التي استلزمه هذا الواقع فيمكن تقسيمه إلى: منهج في الوسيلة، ومنهج في الأسلوب، ويحدد نوعه باعتبار ما يُنكر من الأمور الجزئية أو الراسخة، كالعقيدة والمبدأ.

1. منهج في الوسيلة[2] :

– إما أن يكون الإنكار قائما على التغيير باليد، وهذا يأخذ صورا في الواقع حسب المنكر أو الاستبداد الصادر عن الحاكم.
– أو قائما على التغيير باللسان، وهذا النوع أيضا له صوره المختلفة.
– أن يكون التغيير بالقلب، ويتجلى في ردود أفعال على أرض الواقع كذلك، كالرفض والإضراب والعصيان المدني، والمظاهرات، فلا يعني التغيير بالقلب بالضرورة السكوت مع إضمار عدم الرضا. يقول كايد يوسف: " ونحسب أن الإنكار القلبي لا يكون صادقا إلا إذا قام المكلف بعمل إيجابي متجانس معه، وذلك في صورة اعتزال المنكر وصحبه، ومقاطعة للطغاة الجائرين، وهذه المقاطعة تمثل تهديدا خطيرا للحكام ومقاومة سلمية تؤتي أكلها طيبا

[1]– بلال صفي الدين–أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي– بحث مقارن–477.
[2]– تفصيل هذه الوسائل ومنهجها سيأتي في التطبيقات تبعا حسب كل وسيلة من ا لوسائل.

إذا وجدت من يحسن استغلالها ويقوى على تنفيذها بما تنفذه من إضراب عام واسع الأبعاد"[1].

مع العلم أن كلا المنهجين – الوسيلة والأسلوب – متلازمان، فكل أسلوب ينفع مع وسيلة من الوسائل ويتماشى معها حسب المراحل التي يمر بها الإنكار على الحاكم.

2.منهج في الأسلوب:

يأخذ أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر طرقا متعددة وأسلوبين مختلفين:

فأما الطرق فهي[2]:

- المشافهة: بالمواجهة المباشرة مع الحاكم، وتحتاج إلى جرأة وشجاعة وثبات وإقدام.
- الوساطة: وهي تكليف من يُكلِّم الحاكم بالنيابة عند عدم القدرة على مواجهته.
- الكتابة: وتكون بإرسال المضمون مباشرة للحاكم، أو عن طريق وسيلة من وسائل الإعلام وما أكثرها في عصرنا.
- وقد تكون باتخاذ مواقف معينة تُظهر للحاكم الاستنكار عليه.

وهذه الطرق المذكورة تتخذ أسلوبين عبر مرحلتين، كل مرحلة تتصف بأسلوبها ومنهجها الخاص به، وهذان الأسلوبان هما:

- **أسلوب اللين أوالرفق واللطف**[3]: وتعتبر المرحلة الأولى في أمر الحاكم أو نهيه، ويظهر ذلك في أسلوب المخاطبة ولون الخطاب الموجه له باختيار الألفاظ والعبارات المناسبة الدالة على المقصد، أما المضمون فلا يكون رهن المداهنة أو المساومة أو التأجيل أو الإخفاء.

ومن أجمل الصور التي تجلى فيها قول عمر رضي الله عنه لما قيل له اتق الله، فقام رجل فقال لقائلها: أتقول هذا لأمير المؤمنين ؟ فأجاب عمر رضي الله عنه وهو الحاكم آنذاك: " **لَا خَيْرَ فِيكُمْ**

---

[1]– كايد يوسف محمود – طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية – 429.

[2]– ينظر محمد بن صالح العثيمين– شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية– 466، وعبد الكريم زيدان– أصول الدعوة– 188.

[3]– ينظر سيد حسين العفاني– زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين –89، 90، وعبد الكريم زيدان– أصول الدعوة– 188.

إن لَمْ تَقولوها، وَلَا خَيْرَ فِينَا إن لَمْ نَقْبَلْهَا"[1]، هذا موقف عمر رضي الله عنه وما أرداك ما عمر، ثم إن قوله: "ولا خير فينا " يحمل على أنه قصد نفسه والحكام جميعا، كما أن الخيرية في عدم السكوت.

والإنسان سواء كان حاكما أو من هم دونه في المسؤولية معروف بطبعه قبول الأمر والنهي بأسلوب ليّنٍ على قبوله إياه بالغلظة والعنف، فقد يؤدي هذا الأسلوب الأخير إلى عناد وإصرار على عكس ما أُمر به أو على ما أنكر عليه. كما أن القول اللين لا يعني أيضا تليين الصوت وإظهار الضعف والإذلال، أو المدح والإشادة.

وتلك المعاني قد جسدتها الآية الكريمة في قوله تعالى لسيدنا موسى وهارون:﴿ **ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ** ﴾ [طه:43-44].

- **أسلوب الشدة:** ويكون في مرحلة ثانية عند عدم جدوى الأسلوب الأول ونفاذ كل الوسائل المصاحبة له، وقد تكون الشدة في القول – دون التجرد من الاحترام – أو بالانتقال إلى وسائل ضغط على الحاكم تُلزمه الرجوع إلى جادة الأمر، كالمقاطعة وعدم طاعته في المعصية.

وهذا الأسلوب لا يعني مَلْأ قلوب الرعية حقدا وعداوة اتجاه الحاكم مراعاة لما يؤول إليه ذلك من أضرار، وقد يختلف الأمر حسب ما يُنكَر إذا كان من الجزئيات أو ما رسخ من مبادئ أساسية للإسلام وعقائده.

وبالتالي فإن الأسلوب سار على منهج التدرُّج من اللين إلى الشدة، فإذا حقَّق الأسلوب الأول فائدة واستجابة لم يُنتَقَل للأسلوب الثاني. فلا بد من مراعاة الأسلوب المناسب لمقتضى الحال والمقام، فلا يوظف اللين إلا إذا تيقن عدم جدواه، ولا يوظف الشدة إذا استيقن عدم جدواها.

كما يسير إنكار المنكر في حد ذاته على منهج التدرج من خلال الخطوات التالية:

[1]– ابن رجب الحنبلي – الحكم الجديرة بالإذاعة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعثت بالسيف بين يدي الساعة– ت: زهير شاويش – بيروت– لبنان– المكتب الإسلامي– ط1– 1403هـ – 1983– 43.

1. **منهج سلم أولويات** وتبدأ بـ:

أ. **تحديد المنكر، مع تفريقٍ بين الحقيقي منه من الوهمي**، فليس كل ما يقال أنه منكر فهو كذلك، **وتفريق بين المنكر الأعظم من الأدنى وتحديد كل منهما، وبين ما يمس الجزئيات وما يمس المبادئ**، مما يطلق عليه العلماء "ما علم من الدين بالضرورة ".

يقول ابن القيم عن ترك إنكار المنكر رغم رؤية ما يضيع من الدين وانتهاك الحرمات: "...هؤلاء في نظر العلماء من أقل الناس دينا، فأي دين وأي خير في من يرى محارم الله تنتهك وحدوده تضاع ودينه يُترك وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم يُرغب عنها وهو بارد القلب ساكت اللسان شيطان أخرس وهو بليَّة على الدين إلا من هؤلاء"[1].

ويقول القرضاوي: "هذا الخلل الكبير الذي أصاب أمتنا اليوم في معايير أولوياتها, حتى أصبحت تُصغِّر الكبير، وتُكبِّر الصغير، وتُعظِّم الهين, وتُهوِّن الخطير, وتُؤخِّر الأول, وتُقدِّم الأخير، وتهمل الفرض وتحرص على النفل, وتكترث للصغائر, وتستهين بالكبائر، وتعترك من أجل المختلَف فيه، وتصمت عن تضييع المتفَق عليه"[2].

ب.أولوية الإقدام أو الإحجام عن التغيير وذلك تبعا لأولويات المصالح والمفاسد

يقول عبد السلام عيادة أنه مما لا بد من معرفته: "..أولويات الفعل والترك من خلال أولويات المصالح والمفاسد، فرب منكر تكون المصلحة في إنكاره وتغييره باليد، وقد يكون منكر آخر تكون المصلحة في إنكاره وتغييره باللسان، ومنكر ثالث قد تكون المصلحة في الإكتفاء بالإنكار بالقلب، ورُبَّ منكر كانت المصلحة في تركه لأن إنكاره قد يؤول إلى مفسدة أكبر من المفسدة القائمة"[3].

ت.أولوية التقديم والتأخير في وسائل الإنكار، وذلك تبعا للمصلحة والمفسدة

يقول عبد السلام عيادة: "...نُقْدم حين تكون المصلحة في الإقدام ونحجم حين تكون المصلحة في الإحجام"[4]، ويقول كايد يوسف: " وليس تقديم الإنكار باليد على الإنكار باللسان والقلب بموجب البدء به في القيام بهذا الواجب، فذلك قلبٌ للمنهج الحق وعكسٍ للصورة السوية، كل ما

---

[1]- ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين عن رب العالمين - ج3 – 428.

[2]- يوسف القرضاوي- في فقه الأولويات- دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة-د.م- د.ن- د.ت - 09.

[3]- عبد السلام عيادة الكربوني_ فقه الأولويات في ظل مقاصد الشريعة الإسلامية- 331.

[4]- المرجع نفسه – 335.

هنالك أن الحديث الشريف يرسم لنا طريق التدرج في النهي عن المنكر، حيث يكون الإنكار باليد هو خاتمة المطاف"[1].

2. **منهج الموازنة.**

3. **منهج الأولوية في دفع الضرر باعتبار المآل الذي يؤول إليه الإنكار**

يقول الشاطبي:" والنظر إلى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك لفعل"[2].

4. **منهج التدرج في الأسلوب والوسائل بين اللين والشدة، وبين ما ينكر باليد أو باللسان أو بالقلب.**

ويمكن رؤية ذلك المنهج من خلال درجات المنكر التي ذكرها ابن قيم الجوزية، حيث جعلها أربع، إثنان منها مشروعة، وواحدة محرمة، وأخرى موضع اجتهاد.

فأما **المشروعتان** فهما:

- أن يؤدي إلى زوال المنكر ويخلفه غيره.
- أن يَقِلَّ المنكر وإن لم يزُل جملة.

وأما **المحرمة**: فهو أن يخلف المنكر ما هو شر منه.

وأما **الدرجة الرابعة** والتي هي موضع اجتهاد؛ فهي أن يؤدي النهي عن المنكر إلى أن يخلفه ما هو مثله[3].

والحقيقة أن موضوع المناصحة ، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرده إلى قاعدة المصالح والمفاسد وتعارضها، فهو خاضع لضوابط هذه القاعدة ومنهجها في درء الأضرار وجلب النافع، يقول ابن تيمية: " وجِماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت

[1]- كايد يوسف محمود – طرق انتهاء ولاية الحكام- 428.

[2]- الشاطبي أبو إسحاق- الموافقات في أصول الشريعة – ت: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي- القاهرة- مصر- دار الغد الجديد- 1- 1432هـ- 2011م- مج2- ج2- 151-152.

[3]- ينظر محمد ابن قيم الجوزية- إعلام الموقعين عن رب العالمين-ج4 – 339.

المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي – إن كان متضمنا لتحصيل مصلحة، ودفع مفسدة – فينظر في المعارِض له: فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل أكثر، لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته...وإن كان المنكر أغلب، نُهي عنه، وإن استلزم فوات ماهو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المُستلزِم للمنكر الزائد عليه أمرا بمنكر، وسعيا في معصية الله ورسوله"[1].

وبالتالي فإن المنهج يكون:

أولا بالبحث ومعرفة وتحديد مايلي:

- مفاسد الأمر بذلك المعروف، وهي حصول منكر.
- مصالح إنكار ذلك المنكر، وهي تحصيل معروف ما.
- ومفاسد إنكار ذلك المنكر، وهي حصول منكر أعظم منه.

ثانيا الموازنة بين:

- مصالح ذلك المعروف المأمور به ومفاسده.
- وبين مصالح إنكار المنكر وما يحصل من ذلك من معروف، وبين مفاسد إنكاره إن غلبت.

ثالثا دفع ما كانت مفسدته أعظم من مصلحته:

فإن كان إنكار المنكر – وهو مطلوب – يؤدي إلى منكر أعظم منه فإنه لا ينكره – وإن كان مبغوضا– وهو ما يؤكده ابن تيمية بقوله:" ...فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد ترك واجبا وفعل محرما "[2]. وضرب ابن القيم لذلك مثالا وهو: الإنكار على الملوك والحكام بالخروج عليهم[3]. وصورة ذلك كما أن يفعل الحاكم منكرا فيُنكر عليه بوسيلة من الوسائل وقد عد الخروج على الحاكم كوسيلة لإنكار المنكر أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر.

[1]– علي بن حسن الأثري– ضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن شيخ الإسلام ابن تيمية– 37–38.

[2]– المرجع نفسه – 45.

[3]– المرجع نفسه – 39.

وفي هذا البحث سنفرق في الأمثلة التطبيقية بين وسيلة الإنكار على الحاكم المستبد وبين من دونه في ظلمهم، وهذا قد يحتاج إلى تحليل وموازنة بين المنكر وإنكاره والوسيلة التي أنكر بها، وهذا البحث سيكون إن شاء الله تعالى في النماذج الآتية في الجانب التطبيقي الخاص بالخروج عليه، وبعض الوسائل السلمية كالمظاهرات مثلا، والمقاطعة والعصيان المدني...، أو غير السلمية كالخروج بالسيف، وإن كانت هذه التطبيقات لا تخرج عن كونها وسائل للإنكار على الحكام إلا أنني ارتأيت أن أخصص لها مطلبا ثالثا مستقلا يضم تطبيقين لا ينفصلان، فالحديث عن أحدهما يستلزم الحديث عن الآخر مع ارتباطهما بالمطلب السابق.

المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة فيما يتعلق بالمحكوم

المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده

التطبيق الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده وبعض صوره السلمية

الاستبداد كما عرفه الكواكبي هو: " التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى"[1]، وهو: "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعية..."[2].

وعرفه محمد عمارة بأنه: " استغناء المستبد بنفسه عن شورى الآخرين وعن اشتراكهم في صناعة القرار"[3].

كما يراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحاكم خاصة، وبالتالي فإنه الطريق إلى طغيانه لا محالة، فهو منكر من أشد المنكرات كما وصفه محمد عمارة[4] معلِّلا ذلك بأنه يلغي مبدأ الشورى الذي هو قاعدة أساسية من قواعد الحكم في الإسلام كما تبين سابقا.

يقول الله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴾ [العلق:6-7]، وقد فسر الطاهر بن عاشور الطغيان في الآية بالكِبْر والتعاظم والاستغناء بشدة الغِنَى فقال: "...إن الإنسان ليطغى لرؤيته نفسه مستغنيا، وعلة هذا الخلق أن الاستغناء تحدِّثُ صاحبَه نفسُه بأنه غير محتاج إلى غيره، وأن غيره محتاج، فيرى نفسه أعظم من أهل الحاجة، ولايزال ذلك التوهم يربو في نفسه حتى يصير خلقا لا وازع يزعُه من دين أو تفكير صحيح فيطغى على الناس لشعوره بأنه لا يخاف بأسهم لأن له ما يدفع به الإعتداء من لامة سلاح وخدمٍ وأعوان ومنتفعين بماله من شركاء وعمال فهو في عزة عن نفسه"[5].

---

[1]- عبد الرحمن الكواكبي- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد- القاهرة- مصر- دار كلمات عربية- د.ط- د.ت- 13.

[2]- مصدر نفسه - 16.

[3]- محمد عمارة- " فقه مقاومة الاستبداد- مقال في جريدة الأهرام- بتاريخ 20- يونيو- 2012م -10-

http://www.ahram.org.eg/pdf/Zoom_1500/index.aspx?cal=1&ID=45852

[4]- ينظر المرجع نفسه والصفحة.

[5]- الطاهر بن عاشور- التحرير والتنوير- ج30- 444، 445.

وكأني بالطاهر بن عاشور يقصد مَنْ بِأيديهم هذه الوسائل من حكام مستغنين بها عمن هم دونهم من رعيتهم.

ويرى محمد الحسن الددو أن في الاستبداد هلاك الجميع[1].

والطغيان كما عرفه محمد راتب النابلسي هو: " تجاوز حدود العدل إلى الظلم، وتجاوز حدود الحق إلى الباطل، وتجاوز حدود الخير إلى الشر، وتجاوز حدود المصلحة إلى المفسدة، وتجاوز حدود المنفعة إلى المضرة"[2].

ومجموع هذه الآراء يوضح لنا الأضرار الناتجة عن استبداد الحاكم من ظلم وباطل وشر ومفاسد ومضار وهلاك، هذا على سبيل العموم أما تفصيل بعض تلك الأضرار وأخطرها فهو كما يلي[3]:

1. الافتيات على الحاكم لاستبداده بالأمور، وانشغاله بذاته ولذاته وترف، وغهمال شأن الرعية، وهذا يحملهم على عصيانه، بل الخروج عليه أحيانا.
2. ضياع هيبة الحاكم أمام الرعية.
3. قهر الرعية لإخضاعها وإذلالها ليسهل قيادتها.
4. خطورة الاستبداد السياسي ولا سيما في هذا العصر نظرا لما أصبح في يد السلطة من وسائل وإمكانات كبيرة يؤثرون بها على عقول الناس وأفكارهم وميولهم سواء تعليما أو إعلاما أو ثقافة وحتى ترفيها وتشريعا...
5. فساد الإدارة، ذلك أن الإدارة الصالحة تختار للمنصب القوي الأمين، وتضع من هو مناسبا، أما الحاكم المستبد فيختار أهل الثقة عنده، ويقرب المنافق ليضون ملكه ويحافظ على كرسيه.

---

[1]- محمد الحسن الددو- حوار مع قناة مباشر مصر بعنوان " كيف عمل الإسلام على مقاومة الاستبداد وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية"- الموقع العلمي للشيخ محمد الحسن الددو- بتاريخ 29-03-2015م-
http://dedewnet.com/index.php/adabiyat.html?view=media&id=2155

[2]- محمد راتب النابيسي- خطبة الجمعة بعنوان " حقيقة الإنسان: كلا إن الانسان ليطغى"- رقم الخطبة 0425- بتاريخ 29-01-1993م-
http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=769&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49

[3]- ينظر عادل أحمد عبد الموجود – أضواء على السياسة الشرعية في ضوء القواعد الفقهية – بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – د.ط 2014م - 90- 93.

6. ومن نتائج الاستبداد السياسي والتي تعتبر أضرارا فتاكة بالمجتمع تؤدي إلى الفساد والانهيار؛ لأن الضغط على الرعية ينتج عنه العصيان والخروج على الطاعة طال الزمن أو قصر، وهذا أصبح مشاهد رأي العين في الواقع، ومع أن هذه الثورة على الحاكم تعد إيجابية ومنطقيا إلا أن قمعها سيؤدي في أحيان كثيرة إلى توجُّه الرعية للعنف كبديل للإنتقام من السلطة الحاكمة؛ وهذا نتيجة للكبت والاحساس بالقهر.

وقد تكون خلاصة ذلك في قول الكواكبي: "الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشرُّ، وأبي الظلم، وأمّي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسْكَنة، وعمي الضُّرّ، وخالي الذُّلّ، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي فالمال المال المال"[1].

ومن ثمَّ يتبيَّن لنا جليا أن نتائج الاستبداد مخالفة تماما لمبادئ نظام الحكم في الإسلام وقواعده التي فصلت سابقا في البحث، كما قد اختلفت أنظار الباحثين على مختلف تخصصاتهم في كيفية التصدي لهذا الاستبداد بكل أنواعه، فجمعها الكواكبي في أقوال أهل النظر، وأقوال أهل العزائم ومنها: " يقول المادي: الداء القوة والدواء المقاومة، ويقول السياسي: الداء اسعباد البرية والدواء استرداد الحرية، ويقول الحكيم: الداء القدرة على الاعتساف والدواء الاقتدار على الاستنصاف، ويقول الحقوقي: الداء تغلب السلطة والدواء تغليب الشريعة على السلطة.."[2].

فالمقاومة واسترداد الحرية، والاقتدار على الاستنصاف، وتغليب الشريعة كلها وسائل في رأيهم هي الصالحة لرد هذا الاستبداد الذي عبروا عنه بالداء.

أما ما نقله من أقوال أهل العزائم ورؤيتهم للداء ودوائه فنذكر منه: " الداء مد الرقاب للسلاسل والدواء الشموخ عن الذل..، والداء وجود الرؤساء بلا زمام والدواء ربطهم بالقيود الثقال..والداء التعالي على الناس باطلا والدواء تذليل المتكبرين.."[3].

[1]- عبد الرحمن الكواكبي- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – 53.
[2]- المرجع نفسه – 13.
[3]- المصدر نفسه – 14.

فالداء عند أهل العزائم يكمن في الاستسلام والرضا بالذل، وعدم ردع الحكام وتذليلهم ليعودوا عمَّا هم فيه من طغيان.

وهذه الوسائل أو بعضها سيكون حاضرا في التطبيقين التاليين، حيث سنتناول فيهما الموضوع من حيث: مواجهة استبداد الحاكم بالطرق السلمية أو غير السلمية – وهي وسائل تدخل ضمن الإنكار بالفعل والقول – ومنهج توظيف قاعدة دفع الضرر آنذاك، حيث سنبين رأي الفقهاء وأدلتهم بإيجاز لنصل إلى منهج دفع ضرر الحاكم أو دفع ضرر تلك الوسائل بالموازنة مع الضرر الصادر عنه.

والحقيقة أن مقاومة طغيان الحاكم له جانب نظري وجانب تطبيقي، وهذا ما أكَّد عليه محمد الحسن الددو في تصريح له، حيث بيَّن أهمية هذين الجانبين في تفكيك هذا الاستبداد:

الجانب النظري: ونسب المسؤولية فيه إلى العلماء، ويكمن ذلك حسب قوله في: " رفض هذا الظلم مطلقا وبيان أنه خطر، وأنه ليس مما أذِن الله به، ولا مما أتى الوحي به من عنده، فهو مردود على أصحابه، وأنه ليس لهم حجة فيه"[1].

الجانب التطبيقي: ويكمن في تعويد الرعية وترسيخ فكرة أنه لا أحد يجبرهم على خلاف إرادتهم، وأنهم ولدوا أحرارا، وأنهم من جنس شريف كريم على الله سبحانه وتعالى، وأن لهم حقوقا لا بد أن تراعى، وأن الله شرع لهم التعاون على البر والتقوى، وعلى هذا الأساس والمبدأ يقول محمد الحسن الددو: " فليس لهم أن يذِلُّوا بسبب خوفهم من مخلوق، فإن المخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حياة..."[2].

[1]– محمد الحسن الددو– حوار مع قناة مباشر مصر بعنوان"كيف عمل الإسلام على مقاومة الاستبداد وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية ".

[2]– المرجع نفسه.

الفرع الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده

تقدم بنا الحديث عن وسائل تغيير المنكر عموما، ولكن في هذا المقام سنتناولها من حيث أنها مقاومة لطغيان الحاكم، فنبين مقاومة القلب واللسان واليد في جانبها السلمي، ثم تليها مقاومة الطغيان باليد في جانبها اللاَّ سلمي. وقد أطلق عليهما محمد عمارة[1]: فقه المقاطعة للولاة والسلاطين المستبدين، وفقه المقاومة للحكام الظلمة والولاة المستبدين.

فالمقاومة السلمية تتجسد في:

الإنكار بالقلب بما يعنيه من عدم رضا في نفس الإنسان مما لا يطلع عليه إلا الله تعالى، ثم الإنسان المُنكِر بقلبه، وهذه الوسيلة تساير المراحل جميعها ولا تنفك عنها، إضافة إلى العمل الذي يصدق ذلك. وتكون على صورة مقاطعة للحاكم الطاغي الجائر الظالم واعتزال له ولمنكَره، وهي بمثابة إنذار له، وقد ربط محمد عمارة العصيان المدني والرفض المستمر بالإنكار القلبي، فهو صورة لتجسيد ذلك[2].

الإنكار باللسان: وهو رد فعل يصدِّق الإنكار القلبي، حيث أنه استجابة ظاهرة سبق ذكر أسلوبها بين اللين والشدة. وأما التدرج فيه من حيث المضمون فقد خص أبو حامد الغزالي الحاكم برتبتان وهما: تعريفه بالمنكر الصادر عنه، ثم وعظه. وأما الدرجات الأخرى كمنعه بالقهر والتخشين في الكلام معه فقد فصَّل فيه لما قد يؤول إليه من فتنة وتهييج للشر، وبالتالي هو في رأيه ضرر أعظم مما يُنكَر على الحاكم. وأما منعه بالقهر فلم يجوزه للأسباب المذكورة، أما التخشين فإنه إن تعدى ضرر لغير الناصح لم يجز[3].

إلا أن هناك من الباحثين من أقر هذه الخطوات جميعها بالتدرج من التعريف إلى النصح والتخويف إلى التعنيف حسب المصلحة، قال بلال صفي الدين:"...والتعنيف بالقول إن غلب على الظن أنه فيه مصلحة، ودعت إليه مرحلة ثالثة، ويجب أن يُلجأَ إليه للأشد مع احتمال تحقق المصلحة

[1]- ينظر محمد عمارة- مقال في " فقه مقاومة الاستبداد- جريدة الأهرام-10.

[2]- المرجع نفسه - 10.

[3]- ينظر الغزالي أبو حامد- إحياء علوم الدين-ج2-856.

بالأخف"[1]. وقد حُمل تعنيف بعض الزاهدين للخلفاء وأولي الأمر على غلبة ظنهم بأنه يحقق ما لا يحققه اللِّين[2].

وأضاف يوسف كايد خطوة أخرى تتعلق بأئمة الجور فقال: " فإن الإصرار من هؤلاء على التمادي في غَيِّهم بعد استنفاذ الطرق السابقة مبرِّر لمطالبتهم بالإعتزال، فإذا اعتزلوا وإلا صدر قرار بعزلهم من أهل الحل والعقد"[3].

وبالتالي فإن الإنكار على الحاكم بالقول مع أنه وسيلة من الوسائل السلمية إلا أنه أيضا يخضع للمنهج المذكور سابقا، وهو منهج الموازنة بين تلك الوسائل – ابتداء بالتخشين والقهر إلى العزل – وبين رد فعل الحاكم إزاء ذلك، فحيث كانت غلبة الظن في أن ما يصدر عنه أعظم ضررا من المنكر الواقع سابقا منه لم يجز على قول أبي حامد الغزالي وغيره.

ولكن هذا المنهج يطبق حسب الأحوال وغلبة الظن وعدمه، مع التدرج من الأخف إلى الأشد، ولا يطبق على عمومه في كل الحالات وإلا أدى ذلك إلى إلغاء وسيلة الإنكار بالقول والتي قال عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ..**)[4]، وكما أن الدرجة الأولى والثانية، وهما التعريف والوعظ يمكن أن يغلب على الظن أن الحاكم لن يتقبلهما وسيكون له رد فعل أعظم ضررا، وبالتالي تفريطٌ كليٌ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الإنكار باليد: هذه الوسيلة تأخذ عدة صور في الواقع، وتنقسم إلى تغيير باليد بطريقة سلمية، وهذا ما سنفصل فيه في هذا الموضع، وبطريقة غير سلمية، وتفصيلها في تطبيق لاحقٍ من هذا المطلب.

[1]– بلال صفي الدين– أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي بحث مقارن – 447.

[2]– بلال صفي الدين– أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي بحث مقارن – 447.

[3]– كايد يوسف محمود – طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية– 335.

[4]– رواه مسلم عن أبي بكر– الصحيح– كتاب الإيمان (01)– باب كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان (20)–حديث (49)– ج1– 69.

وهذه الوسيلة لا تكون في يد عامة الناس بل يتولى تنظيمها والدعوة إليها أهل الحل والعقد[1]؛ لما في ذلك من المفاسد العظيمة إذا أوكل الأمر إلى الرعية دون تلك الطائفة من أهل الحل والعقد، فدفع هذا الضرر المؤكد حصوله لا يحصل إلا بذلك.

الفرع الثاني: بعض صور المواجهة السلمية

التغيير باليد لا يستلزم استعمال القوة بالضرورة ما دام خاضعا لتنظيم الرعية وتوعيتها من طرف الفئة المسؤولة، وهذا ما سيتم توضيحه عند عرض بعض صور هذه الوسيلة السلمية فيما يلي:

أولا. وسيلة العصيان:

تمَّ الحديث سابقا أن من حقوق الحاكم على الرعية الطاعة في المعروف، والعصيان في حقيقة الأمر له وجهان: وجه لا يصح؛ كونه عدم الطاعة الواجبة في المعروف، ووجه آخر كمقاومة سلمية، فيكون العصيان آنذاك هو عين الطاعة لله ولرسوله على حد تعبير عبد الله بن إبراهيم الطريقي، حيث يرى أن محور العصيان هو مخالفة الإمام وطاعته، وهي مخالفة لله ولرسوله في الأصل، إلا إذا كان العصيان في محله كما في حالة كفر الحاكم أو أمره بالمعصية، فهي حينئذ عين الطاعة لله ولرسوله، وطريق لوحدة الجماعة المسلمة[2]. وحتى يتضح ذلك لا بد من أن نُعرِّف العصيان من الجانب اللغوي والاصطلاحي ونقف على مشروعية ومآلاته.

1. **فالعصيان لغة:** نقول عَصَى عِصْيَانًا إذا خرج عن الطاعة، ويقال في من فارق الجماعة: فلان شقَّ العصا.

[1]- وهم " الجماعة المخصوصة الذين تختارهم الأمة من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها: اختيار رئيس الدولة": بلال صفي الدين – أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي بحث مقارن- 475. واختصاصها يكمن في تولية الحاكم وعزله عند الحاجة، وإقرار الالتزامات التي تمس مصالح العامة، والرقابة على تصرفات الحاكم تنفيذا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيقا لمصلحة الأمة: ينظر المرجع نفسه- 477.

[2]- عبد الله بن إبراهيم الطريقي- مفهوم الطاعة والعصيان-الرياض- المملكة العربية السعودية- دار المسلم- ط1-1416هـ-1955م- 20.

والعصيان خلاف الطاعة، وعصى فلان أميره إذا لم يطعه، ويقال للجماعة إذا خرجت عن طاعة السلطان: قد استعصت عليه.

وفي الأثر قال أبو وائل للأعمش: «**يَا سُلَيْمَانُ، وَاللَّهِ لَوْ أَطَعْنَا اللَّهَ مَا عَصَانَا**"[1] أي لم يمتنع عن إجابتنا إذا دعوناه، فجعل الجواب بمنزلة الخطاب فسماه عِصْيانا[2].

2. أما **اصطلاحا** فهو: "عدم طاعة الإمام الشرعي أو نائبه في المعروف"[3].

وبالتالي فإن العصيان مرتبط بأمرين: بشرعية الحاكم، وبعدم طاعته في المعروف. فيُفهم من ذلك أن الحاكم إذا لم يكن شرعيا فلا يسمى عصيانه عدم طاعة، وإن كانت عدم طاعته في غير المعروف لم يُسمَّ عصيانا؛ لأن عدم طاعته في هذه الحالة هو عين الصواب، ومن هنا يتحدد لنا العصيان المشروع من غير المشروع في كل حالة – على قول من قال بشرعيته أصلا – يقول عبد الله الطريقي: "...عدم الطاعة في هذه الحالة لا يعد عصيانا حقيقيا، فالإمام إذا أمر بمعصية فلا طاعة له بإجماع المسلمين"[4].

ومن خلال ما سيق من المعاني اللغوية – التي تتوافق في جانب مع المعنى الاصطلاحي – ومن تحليل للمعنى الاصطلاحي فيمكن تعريف العصيان من اتجاهين:

- اتجاه حاكم شرعي، وانطلاقا من أمره بمعصية، فإنَّ العصيان هو: عدم استجابة لسياسة حاكم غير شرعي أو امتناع عن أمره غير الشرعي.
- اتجاه حاكم شرعي لم يأمر إلا بالمعروف، فالعصيان حينئذ يعرف بـ: عدم طاعة الحاكم الشرعي في المعروف.

فهذا التعريف الأخير أقرب إلى مسمى العصيان، أما الأول فهو امتناعٌ له ما يؤيده في الشرع لحديث: (**إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ**)[5].

وتتجسد عدم الطاعة في الواقع في صورتين تتضمن كل واحدة منها أساليب معينة:

---

[1]- ابن أبي شيبة- المصنف- (34907)- ج7- 153.

[2]- الأصبهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة: عصا) – 438، وابن منظور- لسان العرب –(مادة عصا)- ج15- 67.

[3]- عبد الله بن إبراهيم الطريقي- مفهوم الطاعة والعصيان- 20.

[4]- المرجع نفسه – 21.

[5]- سبق تخريجه في صفحة 121.

في صورتها السلمية: وهي المقاومة بعدم التعاون مع الحكام أو بالامتناع عن دفع الضرائب أو الإضراب، أو على شكل مظاهرات، واعتصامات، وعقد للمؤتمرات...، وعموما تكون بمقاطعة الحاكم، وعدم التعاون، والعمل على عدم تمكينه من القيام بمهامه، وهذا بعد استفراغ كل أساليب النصح، وبالتالي لن يجد أمامه خيارا إلا بالإنعزال أو الإعتدال والإعتراف بحق الأمة، ومع صعوبة هذا الأسلوب وحاجته إلى الصبر والتضحية إلا أنه أقل ضررا من استعمال العنف، يقول عبد الله بن عمر الدميجي:" إذا شعرت الأمة بأن هذا الإمام فاسق مستهتر وجائر لا يصلح للإمامة، وتقدمت إليه بالنصيحة، ولكنه أبى واستكبر فما عليها إلا أن تقاطعه وتقاطع من له به أية علاقة، وحينئذ يجد نفسه منبوذا من أمته فإما اعتدل وإما اعتزل"[1].

ويصف كامل علي إبراهيم هذه الوسيلة من العصيان بقوله: " وأرى أنها الوسيلة الأمثل التي يجب اتباعها تجنبا لدماء المسلمين أن تراق، خاصة إذا كانت المقاطعة من المسلمين جميعا، وعلى وجه الخصوص الجيش الذي يحمي الخليفة وأعوانه، والمقاطعة يجب أن تكون جماعية، وعلى كل المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى وإن أثَّر ذلك على اقتصاد المسلمين، فإنه يجب على المسلم التضحية من أجل دينه ومن أجل مصلحة الأمة الإسلامية، وهذا الأسلوب بديل عن العنف والقوة وإراقة الدماء، وهو واجب الإتباع؛ لأن الحفاظ على دماء المسلمين واجب شرعا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[2].

وفي رواية عن الإمام أحمد قال: "التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح، وحينئذ فجهاد الأمراء باليد أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات، مثل أن يريق خمورهم أو يكسر آلات الملاهي التي لهم، ونحو ذلك، أو يُبطل بيده ما أمروا به من الظلم إن كان له قدرة على ذلك، وكل هذا جائز، وليس هو من باب قتالهم، ولا من الخروج عليهم الذي ورد النهي عنه.."[3].

---

[1]- عبد الله بن عمر الدميجي- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة - 490.

[2]- كامل علي إبراهيم ربَّاع- نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي- بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – ط1 – 1425هـ - 2004م - 129، 130.

[3]- ابن رجب- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم- 703.

في صورتها غير السلمية: وهي الخروج على الحاكم بالسلاح.

وفيما سيأتي سيُخصص لكل صورة من الصور المذكورة مكانا من الجانب التطبيقي يُختم به المبحث الذي يخص الحاكم:

فالمقاطعة والعصيان بمفهومه السلمي من صوره:

1. **الاعتصامات**:

أ. وتعني **لغة**[1]: الاكتساب والمنع والوقاية، يقال: عَصَمَ يَعْصِمُ، أي اكتسب، ومنع، ووقى. وعصمه الطعامُ: منعه من الجوع، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به.

والعِصمة: الحفظ، عصمه الله من المكروه حفظه ووقاه. واعتصم به واسْتَعْصَمَ: امتنع وأَبَى، ولما راودت امرأة العزيز يوسف عليه السلام استعصم: أي تأبَّى عليها ولم يُجِبْها إلى طلبها. واسْتَعْصَمَ أيضا بمعنى استمسك، كأنه طلب ما يَعْتَصِم به من ركوب الفاحشة.

والعرب تقول: أَعْصَمْتُ بمعنى اعتصمت.

والاعتصام: الاستمساك، وهو التمسك بالشيء.

والعصْمُ: جمع عِصام، وهو رباط كل شيء، وهي مقَيَّد الجمل: أي يكون فيها كالمقيد لا ينزع إلى غيرها من البلاد. والعصم هو الإمساك. والعواصم: بلاد.

ويعرفه ابن القيم فيقول:" والاعتصام افتعال من العصمة، وهو التمسك بما يعصمك ويمنعك من المحذور والمخوف. فالعصمة: الحمية، والاعتصام: الاحتماء، ومنه سميت القلاع: العواصم؛ لمنعها وحمايتها"[2].

[1]- ابن منظور- لسان العرب- (مادة عصم)- ج12-404، والطاهر أحمد الزاوي- ترتيب القاموس المحيط- د.م- دار الفكر- ط3- د.ت - (مادة عصم)- ج3-241.

[2]- ابن قيم الجوزية- مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"- ت: محمد المعتصم بالله البغدادي-بيروت- لبنان- دار الكتاب العربي- ط7- 1423هـ -2003م-ج1-457،458.

فالمعنى اللغوي للاعتصام إذن هو الامتناع، والوقاية، والحفظ، والرفض، والاستمساك، والاحتماء، فهذه المعاني جميعها قد اجتمعت في الاعتصامات بمعناها الحديث، وأظن أن الأقرب إليها منها هو الرفض والاستمساك، أي رفض سياسة معينة مثلا من الحاكم مع الاستمساك بالمطالب الشعبية، أما قصد الاحتماء في مكان معين فهذا قد يكون مجازيا وليس حقيقيا.

ب.اصطلاحا:

يبدو أن الاعتصام بمعناه الحديث مصطلح جديد في معناه المقصود في هذا الزمن، وإن كان يشترك في جانب من المعاني اللغوية التي سيقت، فتعريفه حديثا: " اعتصم به: امتنع به ولجأ إليه، ومنه: اعتصام الطلبة ونحوهم بمعهدهم أو بمكان عملهم لا يعملون ولا يخرجون حتى يُجابوا إلى ما طلبوا"[1].

وبالجمع بين المعاني التي وردت يمكن أن تُعرَّف الاعتصامات فيما يختص بالجانب السياسي حديثا أنها: الاحتماء بأماكن تختارها فئة شعبية كوسيلة معارضة ورفض لسياسة معينة من الحاكم احتجاجا، بقصد إملاء مطالبها التي تراها حقا، والتمسك بها إلى حين الاستجابة إليها.

ودليلها من السنة قول أبي هريرة: **"جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْكُو جَارَهُ، فَقَالَ: «اذْهَبْ فَاصْبِرْ» فَأَتَاهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَقَالَ: (اذْهَبْ فَاطْرَحْ مَتَاعَكَ فِي الطَّرِيقِ) فَطَرَحَ مَتَاعَهُ فِي الطَّرِيقِ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَسْأَلُونَهُ فَيُخْبِرُهُمْ خَبَرَهُ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَلْعَنُونَهُ: فَعَلَ اللَّهُ بِهِ، وَفَعَلَ، وَفَعَلَ، فَجَاءَ إِلَيْهِ جَارُهُ فَقَالَ لَهُ: ارْجِعْ لَا تَرَى مِنِّي شَيْئًا تَكْرَهُهُ"**[2].

وقد أطلق عليها الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: التجمع السلمي بصورة الاحتجاج السلمي، وعبر عنها بما يلي: " هي الاعتصامات التي تكفلها القوانين والدساتير ومواثيق حقوق الإنسان

[1]– مجمع اللغة العربية– المعجم الوجيز– (مادة عصم) – 422.

[2]– رواه أبو داود عن أبي هريرة – االسنن –كتاب الأدب – باب في حق الجوار – حديث (5153)– ج4– 341. وقال الألباني :"حسن صحيح". أبو داود– االسنن – ت: محمد محيي الدين عبد الحميد– ج4 – 399، وابن حبان عن أبي هريرة– الصحيح– كتاب البر والإحسان (06)– باب ذكر ما على المرء من التصبر عن أذى الجيران (10) – حديث (520)– ج2 – 278.

والحريات والأعراف الدولية"، وأيد الاتحاد شرعيتها[1] ما دامت مطالبها شرعية ونضالية وسلمية، ووصفها بأنها مواقف نبيلة ووقوف مع الحق، وصوت الضمير، ودعا مختلف الفئات للخروج من البيوت والانضمام إلى هذه الاعتصامات بقصد تكثير السواد ومضاعفة الأعداد إلا من كان ذا عذر، وجعله فرض عين عليهم، وأن تعرضهم للموت لن يسبق الأجل.

ففي هذا البيان الصادر عن جمع كبير من العلماء تأييد كامل لشرعية هذه الاعتصامات ما دامت تتوفر فيها الشروط المذكورة ولو آل ذلك لإهدار دم المعتصمين. كما أن الاتحاد العالمي بعلمائه لا يُتصور أن يخفى عليه قواعد دفع الضرر، ومقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ على النفس، فإنه أيضا لا يمكن أن يخفى عليهم منهج الموازنة بين ما آلت إليه هذه الاعتصامات وبين مفسدةٍ متيقنٌ حصولها رجوعا إلى الواقع وما يشهده من تغيير لدين الله تعالى.

فإعطاء الشرعية لهذه الاعتصامات مع ما قد تؤول إليه من أضرار كبيرة لا يعني إهمال العمل بقاعدة دفع الضرر، أو إهمال لدفع أعظم الشرين بارتكابهما، وإنما هو عين العمل بها إذا طُبِّق منهج الاستدلال بها على الوجه الصحيح بقياس المصالح والمفاسد مع رعاية للواقع، وهو مهمة العلماء والخبراء، فمعرفة المنكر وما هو أنكر منه يتغير من زمن إلى آخر، وتلتبس به ظروف دون أخرى، ولهذا لا يصح تعميم العمل بالقاعدة دون دراسة للواقع وتحديد هل المنكر الأعظم هو سفك الدماء أو تغيير دين الرعية على يد الحكام ؟ فبالمقارنة والموازنة قد تكون المقاومة السلمية، وما قد تتعرض إليه من قمع وقهر وقتل من بعض الحكام – خاصة إذا كانوا غير شرعيين – يعد أهون الشرين في هذه الحالة، أما الضرر الأعظم الذي لا بد أن يدفع فهو ما يمسُّ عقيدة الأمة والرعية ودينها، وهذا ما قصد سابقا من اشتراط أن يكون المنكر مما يمسُّ الثوابت والعقيدة أو الجزئيات، فهل الدين في هذه الحالة من المبادئ الراسخة التي تأتي في الدرجة الأولى أم هو من الجزئيات التي تهون إذا ما اصطدمت بمصلحة حفظ النفس؟

[1] – في أحداث مصر الأخيرة وما شهدته من فض لاعتصامين شعبيين بها في شهر أوت من سنة 2013م: بيان الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين– الدوحة– 07– شوال 1434هـ – 14–08–2013م– الأمين العام: علي محي الدين القره داغي و يوسف القرضاوي.

2. المظاهرات:

أ. وهي **لغة:** من التظاهر وهو التعاون والتناصر، والمظاهرة هي المعاونة. وتظاهروا: تجمَّعوا ليعلنوا رضاهم و سخطهم من أمر يهمُّهم[1].

ب. **اصطلاحا:** من خلال الجمع بين مجموعة من التعريفات للمظاهرات فإنها عبارة عن: سلوك يأخذ شكل التجمع أو التجمهر، الطرف فيه هو طائفة من الرعية، وهو يجسد صورة من صور الحسبة السياسية يكون الغرض منه: إظهار موقف معين أو رغبة معينة من سياسة الحكومة أو الحاكم، والمطالبة بحق من حقوق الرعية، وهو أمر عارض لهذا السبب.

يقول عطية عدلان في تعريف للمظاهرات أنها:" التجمهر الذي يصدر من القاعدة الشعبية بقصد إظهار المعارضة وإعلان الرفض لسياسة من سياسات الحكومة، أو المطالبة بحق من الحقوق الشعبية لدى الحكومة"[2].

ويقول أبو شجاع الزهري: "المظاهرة السلمية آلية عصرية حضارية إيجابية لرفع الظلم، وهي ورقة ضغطٍ على الظالم ليرفع الظلم، وبذلك نكون قد قمنا بواجبنا الشرعي، ورفعنا الظلم عنا، وأعنَّا الحاكم على فعل الخير .."[3].

وأصل مشروعية المظاهرات لمن قال بشرعيتها هو الانطلاق من كونها وسيلة من وسائل الحسبة على الحاكم، كونُها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، فهي واجبة وجوبا كفائيا مادامت لم تخالف الشرع ولم يقصد بها الإضرار، ولذلك أصلوا لمشروعيتها بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ذكرت في البحث سابقا في موضعه.

ومما يبني أصحاب الجواز رأيهم عليه أن المظاهرات من العادات وليس من الشعائر التعبدية، وأن الأصل في العادات الالتفات إلى ما فيها من المعاني، يقول محمد عطية:"...فإن كانت موافقة للشريعة، بمعنى أنه ليس فيها ما يخالفها ولا يضادها، وكان فيها مصلحة راجحة، فلا مُسوّغ للقول

[1]- ينظر ابن منظور- لسان العرب-(مادة ظهر)- ج4-525، وأبو بكر الرازي - مختار الصحاح – (مادة ظهر)– 184، م مجمع اللغة العربية- المعجم الوجيز- (مادة: ظهر) – 402.

[2]- عطية عدلان- الأحكام الشرعية للنوازل السياسية - 343.

[3]- أبو شجاع الزهري - المظاهرت السلمية من أوجب الواجبات الشرعية لماذا وكيف؟ -13.

بتحريمها، وإن كانت مضادة أو مخالفة للشريعة، أو كانت مفسدتها أرجح من مصلحتها فلا تردُّد في القول بتحريمها"[1].

وخلاصة حكمها الإجمالي أنها تعتريها الأحكام الخمسة[2]، وذلك حسب مقصد هذا الخروج أو غرضه، فإن كنت مطالبة بحق مشروع للرعية، كالحقوق المذكورة في الجنب النظري مثلا.

فالعبرة إذن ووجه الاستدلال أن المظاهرات لا تؤدي في نتائجها إلى ما يخالف الشرع من قصدها إلى الإضرار، أو اتخاذها وسائل تخريبٍ أو اعتداء. وكل زمان يستدعي وسائل معينة، ربما لم تكن ممثَّلة بهذه الصفة بالكلية قديما، أو لم تتخذ هذا المصطلح –المظاهرات– وهذا مقام للاستدلال بقاعدة دفع الضرر أيضا.

وما يهمنا في البحث هو بيان الأضرار وتصنيفها، والنظر لها من الجانبين وليس الاكتفاء بالنظر إلى الضرر الناتج عن جهة معينة فقط، بل لا بد من النظر إليها من جهة الحاكم والرعية.

فعند الحديث عن المظاهرات والاعتصامات والإضرابات مثلا سنجد الدارس لهذه القضية أو إحداها يطرح الموضوع إما من حيث عدم شرعيته فيجمع أقوال العلماء المعارضة لذلك دون أن يذكر آراء المجيزين[3]، كما أن هناك من يدرس الأمر من الجانبين مع المناقشة[4]، وكلاهما نجدهما يركزان على الضرر الناتج عن هذه الوسائل، لكن قل ما نجد من ينظر إلى القضية من الزاوية الثانية وهي الأضرار الناتجة عن عدم الاستجابة لمطالب المتظاهرين أو المعتصمين أو المضربين مثلا، حيث يكون رد فعل الحاكم فيه ظلم واستبداد فلا يخرج موقفه عن أربع:

- إما استجابة للمطالب أو تغيير المنكر.
- وإما الاستجابة تظاهرا دون تطبيق في الواقع.
- وإما عدم استجابة بالتجاهل.

---

[1]– عطية عدلان– الأحكام الشرعية للنوازل السياسية – 347.

[2]– ينظر أبو شجاع الزهري – المظاهرت السلمية من أوجب الواجبات الشرعية لماذا وكيف؟– ج1 – 06

[3]– كعبد الرحمن بن سعد الشِثري في كتابه: المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية– القاهرة– مصر– دار الآثار– ط1– 1432م.

[4]– كعطية عدلان في كتابه :الأحكام الشرعية للنوازل السياسية– 342–367.

- أو عدم استجابة بالقمع.

فردود الأفعال الثلاثة الأخيرة وخاصة بالقمع، فيها من الأضرار ما لا يمكن تجاهلها، وعدم دراستها وفق المنهج السليم في الموازنة بين الأضرار الناتجة عن الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات، والتي قد تكون وهمية ولا سيما إذا كانت بأسلوب سلمي ومنظَّم، وبين عدم الاكتراث لمطالب هذه الفئة، وخاصة إذا استعملت ضدها القوة، فإن هذا سيؤدي إلى ضرر أعظم من ضرر الاعتصامات أو المظاهرات أو غيرها، ثم إن وقع المظاهرات السلمية يشهد أن معظمها إن للم تكن جميعها لا تنتج عنفا إلا إذا قوبلت بالقمع والعنف..

ولهذا السبب يكون من المناسب أن تُدرس هذه القضايا من العلماء وفقا للزمان والمكان والظروف، وشرعية الجهة التي تنظم أو تقود مثل هذه الوسائل، ولا يصح أن يُحكم فيها بحكم عام دون دراسة للواقع، ثم تطبيقٌ لمنهج قاعدة دفع الضرر بعد الموازنة بين الأضرار وتصنيف الحقيقي منها من الوهمي، ومتوقع الحصول من المظنون، والأعظم حقيقة مما هو دونه.

التطبيق الثاني: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده في صوره غير السلمية

إن الحديث عن الطرق غير السلمية هو حديث في الغالب عن الخروج على الحاكم، حيث أن ما شاع من كتابات الباحثين في هذا الموضوع معظمه ينظر إلى كلمة الخروج على الحاكم بالنظرة التي عُرفت بها في التاريخ الإسلامي، وبنظرة فقهائنا إلى المسألة – كما نقلت إلينا- والذي ينص على عدم شرعيته، وبالتالي فإن التوجه يكون غالبا – إن لم نقل دائما – عند إطلاق كلمة الخروج أنه خروج بالسيف، أي بقوة السلاح – هذا غالبا- لكن التحقيق في معنى الخروج لغة واصطلاحا، وإبراز الفرق بينه وبين العصيان الذي سبق الحديث عنه قد يظهر معنًى غير متداول لكلمة الخروج على الحاكم، وقد يكون هذا المعنى الأخير هو نفسه ما تم الحديث عنه من طرق سلمية، ولتوضيح ذلك لا بد من إبراز معنى الخروج.

أ. **تعريف الخروج لغة**[1]:

الخروج نقيض الدخول. وفي الآية: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي .. ﴾ [الإسراء:80]، أي اخرجني من مكان إلى مكان.

ويوم الخروج هو يوم القيامة، فهم يبعثون يومئذ فيخرجون من الأرض.

وخرج خروجا: برز من مقرِّه أو حاله، سواء كان مقره دارا أو بلدا أو ثوبا، وسواء كان حاله حالة في نفسه أو في أسبابه الخارِجة.

وخرج على السلطان: تمرَّد وثار. والخوارج فرقة من الفرق الإسلامية خرجوا على الإمام علي وخالفوا رأيه، ويطلق على من يخرج على الخلفاء ونحوهم. وقيل أنهم قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة، سموا بذلك لخروجهم عن الناس

ب. **اصطلاحا**:

يعرفه عبد الله الطريقي بأنه:" معارضة الإمام أو الأمة ومناهضتها بالتحريض أو المحاربة من غير حق"[2].

ويفهم من التقييد في التعريف بقوله "من غير حق" أنه تمَّة خروج بوجه حق، فهل يسمى في هذه الحالة خروجا؟

يقول عبد الله الطريقي شارحا لاحترازات تعريفه:" وقولنا: من غير حق، يُخرِج ما إذا كانت المنازعة بحق كما إذا ظهر الكفر البواح، أو كان الحاكم كافرا، أو نكصت الأمة على أعقابها فرضيت بالبدع والخرافات أو أهملت شعيرة إسلامية ظاهرة وأصرَّت على ذلك...ففي مثل هذه الحالات يكون الخروج منها أو عليها حق"[3].

---

[1]- ينظر ابن منظور- لسان العرب- (مادة: خرج) - ج2- 242 ،250 ،251، والطاهر أحمد الزاوي- ترتيب القاموس المحيط - (مادة خرج) - ج2- 33، والأصبهاني- المفردات في غريب القرآن- (مادة: خرج) – 192، ومجمع اللغة العربية- المعجم الوسيط- (مادة: خرج) – 224 ،225.

[2]- عبد الله الطريقي- مفهوم الطاعة والعصيان-26.

[3]- المرجع نفسه -27.

ويعرفه عبد الله بن عمر الدميجي فيقول:" الخروج في العرف الشرعي كلمة تطلق على أحوال متفاوتة، وتسري عليها أحكام مختلفة، فقد يكون المراد بالخروج عدم الإقرار بإمامة الإمام، وقد يكون بالتحذير منه ومن طاعته ومساعدته والدخول عليه، وقد يراد به المقاتلة والمنابذة بالسيف"[1].

وبالتالي فإن للخروج معانٍ تختلف باختلاف الأسباب والوسائل والمقاصد.

كما يقرر صاحب هذا التعريف أن تحريم الخروج والنهي عنه الذي نص عليه السلف إنما هو متوجه إلى المعنى الأخير وهو المقاتلة والمنابذة بالسيف، وبالتالي فإن حكم الخروج يختلف باختلاف الوسائل، وباختلاف معنى الخروج، يقول: " وبناء على تفاوت هذه الأحوال، فإنه تعتريه الأحوال الخمسة نظرا لاختلاف الأسباب والملابسات، فقد يكون محرما وكبيرة من الكبائر، وقد يكون مكروها، وقد يكون مباحا، وقد يكون مندوبا، وقد يكون واجبا"[2].

فالحكم على الخروج لا يُعطى دون دراسة للمقصود منه أو بعيدا عن وسيلته والمنهج الذي سار عليه.

ومن هنا يمكن القول أن العصيان بوسائله السلمية يطلق عليه خروج أيضا، لكنه ليس من الصواب أن يأخذ حكم الخروج بمعناه اللاسلمي باستعمال السلاح، لهذا لا بد من الوقوف مليًّا وتحقيق النظر والبحث في هذه المسائل، وعدم إطلاق الأحكام إلا بتحديد المصطلحات والفرق بينها.

أما الفرق بين الخروج والعصيان فمنه حسب ما سبق:

- أن الخروج يطلق على العصيان سواء بالطرق السلمية أو اللاسلمية.
- بينهما عموم وخصوص، فكل خروج عصيان، ولكن لا يعد كل عصيان خروج[3].
- هناك خروج بوجه حق، وهو نفسه العصيان الذي هو طاعة في الحقيقة، وخروج بغير وجه حق وهو العصيان بغير حق، وهو عدم الطاعة الشرعية.

[1]- عبد الله بن عمر الدميجي- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة- 490 ،492.

[2]- المرجع نفسه - 491.

[3]- عبد الله الطريقي- مفهوم الطاعة والعصيان- 30.

وبعد هذه التوطئة ننتقل إلى عرض الموقف الشرعي من الخروج اللاسلمي على الحاكم، مع إبراز أضرار ومآلات ذلك، ثم الوقوف على منهج قاعدة دفع الضرر في مواجهة هذا الاستبداد والطغيان الصادر عن الحاكم اتجاه الرعية.

إن الخروج على الحاكم بمفهومه اللاسلمي – الخروج بالسلاح – هو بتجربة التاريخ ومعاينة الواقع لَمِن أخطر وأعظم المواجهات بين الحاكم والمحكومين؛ فمآلاته وأضراره لا تكاد تخفى على أحد، وقد وصفها ابن القيم وصفا بينا جامعا فقال:"... وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر"[1].

والحقيقة أن الحديث في هذا الموضوع كما يقال ذو شجون، ولا بد لمن خاض فيه من مَلَكة علمية تُحيط بمختلف الفنون من معرفة بالتاريخ الإسلامي وما مر به من أحداث كان المحرك لها بل ربما كانت أم الخلاف، ومعرفة بالفقه والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة الإسلامية، وفهم للأحاديث الواردة في الموضوع فهما صحيحا، مع ضرورة الإطلاع ومعايشة الواقع المرير الذي تعيش فيه الأمة الإسلامية في هذا العصر، مع فقه شامل وحكمة في تحديد ما يؤول إليه الحكم في الأخير.

لهذا ليس من حظي كباحثة مبتدئة إلا أن أنقل بالعموم ما سال من أقلام، وبعض ما انتشر من مواقف اتجاه مذهبين بارزين: أحدهما يرى الصبر ولو جار الحاكم وظلم وفسق، والآخر يرى الخروج عليه بالسلاح، وبين هذا الرأي وذاك يتجاذب الباحث بين الموضوعية أحيانا وبين اللا موضوعية، فيميل إلى هذا أحيانا ويختار ذاك أحيانا أخرى، وهذا يُحدث في نفسه صراعا، إلا أن البحث العلمي وخاصة الأكاديمي يحكم بأن تُعرض الأمور والقضايا بكل موضوعية، وفيما يلي عرض لهذين المذهبين، حيث سنقتصر الحديث عن أهل السنة، ثم عرض رأي بعض الباحثين المعاصرين وموقفهم اتجاه ذلك.

[1]– ابن قيم الجوزية– إعلام الموقعين– ج2– 5 ،6.

المذهب الأول: القائلون بمواجهة ظلم الحاكم وجوره وفسقه بالصبر

الصبر لغة[1] :أصله الحبس، وهو نقيض الجزع ،يقول الجوهري: الصبر حبس النفس عن الجزع.

وهو الإمساك في ضِيقٍ، وهو بمعنى الإكراه أيضا.

وعرفه الأصبهاني بـ:" حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع، أو عما يقتضيان حبسهما عنه".

ويختلف اسم الصبر باختلاف موقعه، فإن كان حبس النفس لمصيبة فيسمى صبرا فقط، وخلافه الجزع، وإن كان حبسها في محاربة فتسمى شجاعة ويضادها الجبن، أما إن كانت في نائبة مُضْجِرة فتسمى رحْب الصدر، وهو بخلاف الضَّجر، أما إن كان حبس النفس في كتمان الكلام فيسمى كتمانا.

أما **اصطلاحا**: "فهو حبس النفس عن الجزع والتسخط، وحبس اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن التشويش"[2].

وسئل الجنيد عن الصبر فقال:" تجرُّع المرارة من غير تعبُّس"[3].

ومذهب الصبر هو رأي أكثرية أهل الحديث ومعظم أهل السنة، حيث قالوا أن هذا مذهب الصحابة الممتنعين عن القتال فيما عُرف من أحداث بين علي رضي الله عنه ومعاوية، وأيضا ما ثبت عن عثمان رضي الله عنه من عدم سل السيوف[4]. ومن العلماء من نسب مذهب الصبر إلى أهل السنة جميعا، كالقزويني حيث قال:" اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة لا يجوز الخروج على السلطان الظالم بكل حال بل يجب على الرعية طاعته "[5]. ويقول ابن تيمية: " ولهذا استقر أمر أهل السنة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي – صلى الله عليه وسلم –

---

[1]– ينظر ابن منظور– لسان العرب– (مادة صبر)– ج4–438، والأصبهاني– المفردات في غريب القرآن– (مادة صبر)– 359.

[2]– ابن قيم الجوزية– مدارج السالكين– ج2– 155.

[3]– المصدر نفسه – ج2–157.

[4]– ينظر محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية – 352.

[5]– أبو بكر الخوارزمي محمد بن العباس – مفيد العلوم ومبيد الهموم – بيروت – المكتبة العنصرية– د.ط – 1418 هـ– ج1– 426.

وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور لأئمة وترك قتالهم، وإن كان قد قاتل في الفتنة خلق كثير من أهل العلم والدين"[1].

ففي صحيح مسلم بشرح النووي في كتاب الإمارة بابٌ في" الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم"، يقول: " ... وحاصله الصبر على ظلمهم وأنه لا تسقط طاعتهم بظلمهم والله أعلم"[2].

ويقول ابن عبد البر: " وأما أهل الحق وهم أهل السنة فقالوا: هذا هو الاختيار أن يكون الإمام فاضلا عدلا محسنا، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائرين من الأئمة أولى من الخروج عليه"[3].

أما الأحداث التاريخية للخلافة الإسلامية لا يكاد يخلو منها كتاب في هذا المجال.

فأما أدلة هذا المذهب من السنة فكثيرة، منها ما تحضُّ على الصبر ولو مع ظلم الحكام، ومنها ما تحذِّر من الخوض في الفتنة، ومنها ما تحطُّ اللوم على الرعية فترى أن ظلم الحاكم إنما هو نتيجة لظلم العباد، فكأنه عقاب لهم لا بدَّ أن يصبروا عليه، ومن الأحاديث أيضا ما تنهى عن استخدام السلاح، وفيما يلي عرض لبعض تلك الأحاديث باختلاف أحكامها إلا أنها تشترك في دلالتها على هذا المذهب:

- قال حذيفة بن اليمان: **قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: (نَعَمْ)، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: (نَعَمْ)، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: (نَعَمْ)، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: (يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ، وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ)، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ:(تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ)**[4].

إلا أن ابن حزم له رأيٌ في معنى الحديث والمراد منه، يقول:" أما أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر على أخذ المال، وضرب الظهر فإنما ذلك بلا شك إذا تولّى الإمام ذلك بحق، وهذا ما لا شك فيه أنه

---

[1]- ابن تيمية – منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية- ت: محمد رشاد سالم- المملكة العربية السعودية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- ط1- 1406 هـ - 1986 م-ج4- 529، 530.

[2]- النووي – صحيح مسلم بشرح النووي- ج12- 235.

[3]- ابن عبد البر- التمهيد- ج23- 279.

[4]- مسلم- الصحيح- كتاب الإمارة (33)- باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة (13)- حديث (1847)- ج3- 1476.

فرض علينا الصبر له وإن امتنع من ذلك، بل من ضرب رقبته إن وجب عليه فهو فاسق عاصٍ لله تعالى، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك"[1]. واستدل بأن كلامه عليه الصلاة والسلام لا يخالف أبدا قول الله تعالى:﴿ **وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ** ﴾[المائدة:2]، وأخذ أموال المسلم بغير حق وضرب ظهره بغير حق هو عدوان وحرام، كيف لا وقد حرَّم الرسول عليه الصلاة والسلام دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم[2].

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**سَتَكُونُ فِتَنٌ القَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ القَائِمِ، وَالقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ المَاشِي، وَالمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، وَمَنْ يُشْرِفْ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ**)[3].
- (**كَمَا تَكُونُونَ يُوَلَّى أَوْ يُؤَمَّرُ عَلَيْكُمْ**)[4].
- (**الظالمُ عدلُ اللهِ في الأرضِ ينتقمُ بهِ مِنَ الناسِ ثمَّ ينتقمُ مِنهُ**)[5].

---

[1]- ابن حزم- الفصل في الملل والأهواء والنحل- ج4- 133.

[2]- المصدر نفسه - ج4- 133.

[3]- رواه البخاري- الصحيح- كتاب المناقب (61)- باب علامات النبوة في الإسلام (25)- حديث (3601)- ج2- 529، ومسلم- الصحيح كتاب الفتن وأشراط الساعة (52)- باب نزول الفتن كمواقع القطر (03)- حديث(2886)- ج4- 2212.

[4]- أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي- مسند الشهاب- ت: عبد المجيد السلفي- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1405هـ -1985م- (577)- ج1- 336.قال حديث منكر، وقال الشوكاني: "في إسناده وضاع وفيه انقطاع". الشوكاني محمد بن علي- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة- ت عبد الرحمن بن يحي اليماني- رقم (10)- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- د.ط- 1416هـ - 1985م – 210، وقال الألباني: ضعيف، محمد ناصر الدين الألباني- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة- (320)- الرياض- مكتبة المعارف- ط1- 1412هـ-1992م-ج1- 491.

[5]- الملا الهروي القاري، نور الدين علي - الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى – ت: محمد الصباغ – بيروت – لبنان – المكتب الإسلامي – ط2 – 1406هـ – 1986م – ج1 -242. ونقل المحقق في الصفحة نفسها عن: الزركشي قوله: لم أجده وعن العسقلاني قوله: لا أستحضره، وعن السيوطي قوله: وفي معناه ما أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث جابر رفعه (إن الله تعالى يقول أنتقم ممن أبغض بمن أبغض ثم أصير كلا إلى النار).

وبالعودة لمفهوم الصبر فإن هذا الفريق بما استدل به من الأدلة هل يوجِّه الرعية التي وقع عليها جور الحاكم وظلمه ورأوا فسقه ظاهرا إلى أن يحبسوا أنفسهم عن الجزع من ظلمه وجوره، وأن يحبسوا ألسنتهم عن الشكوى رغم ذلك، وأن يحبسوا جوارحهم عن التشويش فلا يحرِّكون ساكنا !!؟؟

وبالعودة إلى بعض الآراء السابقة فإن الحاكم بلاءٌ ينتقم الله به جزاء معصيتهم، يقول الألباني شارحا لقول الطحاوي: " ولا نرى الخروج على أئمتنا، وإن جاروا... وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات، ومضاعفة الأجور، فإن الله تعالى ما سلَّطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد في الاستغفار، والتوبة وإصلاح العمل، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[الأنعام:129]، فإذا أراد الرعية أن يتخلصوا من ظلم الأمير الظالم فليتركوا الظلم"[1].

حتى أن هناك من وجَّه الرعية – الطرف المظلوم – بألاَّ يدعو على الحاكم الظالم، يقول صالح بن عبد العزيز بن محمد في شرح الأربعين نووية: " وإذا حصل للإنسان كرب وبلاء بأن ظلمه السلطان؛ فإنه يجب عليه أن يصبر ولا يدعو عليه"[2]، ويعقِّب على ذلك فيقول: " وهذا له مأخذ آخر من جهة أن الكرب الذي ربما أتى من السلطان إذا اشتكى المؤمن منه، فإنه يخالف حبس اللسان عن التشكِّي..."[3].

وقد علَّل أهل السنة مذهبهم بقاعدة أخف الضررين، فيُدفع الضرر الأعظم وهو الخروج على الحاكم، والرضى بالضرر الأخف وهو الصبر على الجور والظلم.

والضرر الأعظم في نظرهم هو أن مآل منازعة الحاكم: استبدال الأمن بالخوف، وإهراق الدماء، وانتشار الفساد في الأرض، نقل ابن عبد البر قولهم: "... والأصول تشهد والعقل والدين أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك"[4]، وقال عبد الله الدميجي: "... ولا شك أن الضرر في الصبر على جور

[1]– أبو جعفر الطحاوي– العقيدة الطحاوية – شرح وتعليق: ناصر الدين الألباني– د.م– د.ن – د.ط– د.ت – 33.
[2]– النووي – شرح الأربعين نووية– 292.
[3]– صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم – شرح الأربعين نووية– 293.
[4]– ابن عبد البر– التمهيد– ج23– 279.

الحكام أقل منه في الخروج عليهم لما يؤدي إليه من الهرج والمرج، فقد يُرتكب في فوضى ساعة ما يرتكب في جور سنين"[1].

فمنهجهم في الاستدلال بقاعدة الضرر هو بتحديد الضرر الأعظم، ثم الموازنة بينه وبين الصبر على جور الحاكم وظلمه، ولكن بدون تحديد وتحليل لهذا الضرر الذي اعتبروه أخف، ولربما يعود السبب إلى اعتمادهم على الأحداث التاريخية وما حدث كنتيجة للخروج على الحاكم، يقول محمد ضياء الدين الريس: "والذي دعا أصحاب هذا المذهب إلى القول بذلك هو الخوف من حدوث الفتنة، وسفك الدماء، واضطراب الأحوال، والاعتداء على الحقوق واستحالة الأمر إلى فوضى، وكانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التي نشبت في عصر الصحابة، أو من بعدهم..."[2].

وفي الحقيقة أن هذا المذهب لم يسلم من النقد ولا سيما بعض الباحثين المعاصرين مع أن له جمهوره العريض من الفقهاء والمؤيدين بل الأغلبية ربما، فمنهم من أطلق على أهل هذا المذهب: مدرسة الصبر والسكوت خوف الفتنة، فوصفهم عبد الله النفيس بأنهم خضعوا للأمر الواقع، وأن موقفهم في معظمه انحياز لمؤسسة الحكم[3]، وفي محاولة منه لإيجاد السبب يقول: "...منذ تولى معاوية بن أبي سفيان السلطة السياسية (41 هـ) ثمَّة مفهوم جديد للشرعية بدأ يتبلور غير المفهوم الذي كان سائدا في فترة الخلافة الراشدة وفي اتجاه تعزيز سلطة مؤسسة الحكم وتقليص سلطة الأمة، ومع مرور الوقت تحول الفقهاء إلى مجموعات من المنتصرين لشرعية الأمر الواقع، وأصبح فقه النزعة الواقعية من مكونات ثقافة الأمة السياسية، وتحولت النصوص الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر شاملة للجميع عدا سلطة الحاكم، حتى أنَّ أي تعرض للحاكم في هذا المجال ضارٌّ يعد مشروعا قائما للفتنة..."[4].

إلا أن ضياء الدين الريس له رأيه الخاص عن مذهب أهل الصبر من فقهاء أهل السنة، حيث اعتبر رأي المنتقدين له بأنه ناتج عن سوء تأويل لمذهبهم؛ سببه أن ما أُلِّف من بعض المتأخرين في هذه المسألة نقلوها على أنها أمر عادي أو كأنها إحدى القواعد الأصلية، وأنهم لم ينبِّهوا أنها مسألة

---

[1]- عبد الله بن سليمان الدميجي – الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة- 514.

[2]- محمد ضياء الدين الريس- النظريات السياسية الإسلامية- 352-353.

[3]- عبد الله النفيس- " الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الغياثي لإمام الحرمين الجويني" -بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية للإمام الجويني- في الفترة ما بين 19-21 من ذي الحجة 1419هـ/06-08 أبريل 1999م - [694-711]- 708.

[4]- المرجع نفسه – 585.

شاذة أو مسألة ضرورة، وأن هؤلاء المؤلفون إنما وقعوا في ذلك بسبب الإيجاز[1]، يقول موضحا: "...وهم يرون هذا الحكم الذي لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقيا ثابتا وكأنه لا يُستطاع تغييره، وكأنه صار مما يقتضيه – لا محالة – القانون الوجودي"[2].

ولإنصاف مذهب أهل الصبر يرى ضياء الدين الريس أنه لا ينبغي أن يُذكر إلا مقرونا بالمبادئ الأساسية التي سلَّم بها هؤلاء الفقهاء، ويتمسكون بها في الوقت ذاته الذي ينصحون فيه بالصبر، وبدونها لا يكتمل المذهب، وانطلاقا من ذلك قد يكون من المهم ذكر بعض تلك المبادئ لأهميته:

- فمنها اعترافهم بإمامة المتغلب عن كره منهم، عملا بقاعدتهم ذاتها:"احتمال الضرر الأخف لدفع الضرر الأكثر"، ولكن بقاء هذا الحاكم المتغلب إن كان هو الضرر الأكبر من ضرر الخروج عليه بالسيف فإن توظيفهم لنفس هذه القاعدة باقٍ ولم يتغير؛ فإن حكمهم على الخروج هذا أنه واجبٌ؛ لأن ضرره أخف، فهو دفاع عن الدين والأمة.
- ومنها أن هؤلاء الفقهاء لا يعدون الخروج على الحاكم المتغلب بغيا، وتركوا الأمر للإجتهاد. فالبغي هو خروج على الحاكم الحق، أما على غير الحق فلا يعد بغيا[3].

فالاجتهاد إذن ربما يختلف حسب رؤيتهم إلى ضرر المتغلب، هل هو أكبر أو الخروج عليه هو الأكبر، وبالتالي فإن الاختلاف بين من يرى مبدأ الصبر ومن يرى خلافه ليس هو اختلاف في منهج الاستلال بقاعدة دفع الضرر، أو في أن الضرر الأعظم يتجنب بارتكاب الأخف، وإنما في رأيي أنه اختلاف ناتج عن اختلافهم في تحديد ما هو الضرر الأعظم وماهو الضرر الأخف من بينهما.

- ومن مبادئهم أيضا أن معنى الصبر عندهم لا يعني أبدا الرضا بأعمال الحاكم مهما كانت، والتفريط في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فهذا الوجوب قائم دائما وبكل الطرق الممكنة بشرط أن تكون دون القتال.
- عدم الاختلاف حول عدم طاعة الحاكم في المعصية[4].

---

[1]– ينظر محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية– 353.

[2]– المرجع نفسه والصفحة.

[3]– محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية– 353، 354.

[4]– ينظر المرجع نفسه – 355، 357.

ومن هنا يتضح سبب التناقض الذي قد يشعر به الباحث وهو يقرأ ما نقل عن مذهب أهل السنة في الصبر على الحاكم المستبد، والذي يتوقف عنده مرات ومرات، وخاصة لما يجد الأدلة من السنة منها ما تحثُّ على الصبر، وأخرى على عدم الرضا بالظلم والنهي عن المشاركة فيه، ولكن التحقيق في المسألة – وهو ما فعله ضياء الدين الريس – يكشف ما نُسب إلى أهل السنة من المستشرقين فتناقله معظم الباحثين على أنه مسلَّمة من المسلمات، يقول ناقلا تلك المزاعم: "...فأولاها الأستاذ رونولْد[1]، فهذا هو – بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث – لا يذكر من الأحاديث إلا ما يحث على الطاعة، ويترك – لا ندري عن عمد أو عن عدم علم – الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة... بمالم تكن بمعصية. وبما أنه تجاهل أو لم يعرف تلك الأحاديث، فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة"[2].

وعموما فإنه لا بد من تمحيصٍ لنظر العلماء واستنباطاتهم من الأدلة الشرعية بنفس الأدلة الشرعية وبمناهج الاستنباط، وعدم اعتبار الاجتهادات التاريخية نصا ملزما فهي يؤخذ منها ويرد، يقول أحمد الريسوني : " ... هو ما أعنيه بفصل المقال فيما بين الشرع والتاريخ من الاتصال والانفصال، فهو فصل ضروري حتى لا نخلط شرعنا بتاريخنا، ولا نتخذ تارخنا دينا لنا..."[3].

المذهب الثاني: القائلين بمواجهة ظلم الحاكم وجوره بالخروج عليه بالطرق غير السلمية

قبل الاسترسال في هذا المذهب قد يكون من الأهمية بمكان وضع هذه الأحكام نصب أعيننا خلال مراحل هذا البحث أو هذه الجزئية، وألا نغفل عنها، وهي:

– تحريم الخروج على الحاكم العادل المقسط باتفاق العلماء[4]؛ لأن الخروج على مثله عين الفتنة ومنبع الهلاك، ومن صور ذلك: محاولة إغراء الحاكم، ثم مساومته على التنازل في حالة رفضه

[1]– يقول هذا المستشرق مع ما وُصف به من الاعتدال في نظرته للإسلام: " لم يكن الخليفة فحسب، بل أية سلطة تقام مهما تكن، هي التي تجب لها الطاعة، فالنظريات السياسية التي قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض تعدُّ معينة من قبل الله. وأن واجب الرعية أن تطيع، سواء كان الحاكم عادلا أو ظالما، لأنه مسؤول فقط أمام الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقبه على أعماله الشريرة في الدار الآخرة، كما أنه سيُثيب الحاكم التَّقي": محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية– 360، 361.

[2]– محمد ضياء الدين الريس– النظريات السياسية الإسلامية– 360.

[3]- أحمد الريسوني – فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي– القاهرة– مصر– دار الكلمة– ط2– 2014م– 15.

[4]– ينظر عبد الله بن عمر الدميجي– الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة– 499.

للإغراء، الوقوف ضده وتحريض الرعية عليه بغير وجه حق، وشراء ضمائر البعض في مختلف المؤسسات بدءا بالمؤسسة العسكرية إلى الأدوات الإعلامية والدعاية الكاذبة، وأخيرا تهديده باستعمال أشكال من القمع والإرهاب ضده، وقد ينتهي الأمر في حالات لقتله. وفي كل ذلك من الأضرار ما لا يحصى.

- أن العلماء مجمعون على أن الخروج على الحاكم الكافر واجب، فقد قال تعالى:﴿.. **وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** ﴾[النساء:141] ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (... **إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ**)[1].

يقول ابن حجر العسقلاني عن الحاكم:" ينعزل بالكفر إجماعا، فيجب على كل مسلم القيام بذلك..."[2]، ويقول القاضي عياض: " أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، كذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها... فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك"[3].

وبالتالي فإن شرط قتال الحاكم هو كفره الصريح الذي ليس فيه احتمال لأي تأويل، سواء كان كفره قولي أو فعلي، لأن هذا الأخير قد يكون أظهر وأبين لكفره، فلا معنى مثلا لأن يقوم الحاكم بمناسك العمرة أو الحج في الوقت الذي يستهين فيه بشرع الله ويعمل على تبديله بالفعل وجهارا، فلا بد هنا من انتباه العلماء وأهل الحل والعقد وفطنتهم وكياستهم نحو ما يصدر من الحاكم من أقوال وأفعال.

- عدم التفريط في واجب أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر بالأساليب السلمية المذكورة مع الإلتزام بمنهج صحيح في توظيف قاعدة دفع الضرر المذكور سابقا.

---

[1]- مسلم عن عبادة بن الصامت – الصحيح – كتاب الإمارة (33)- باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ووجوبها في المعصية (08) – حديث – حديث (1709) – ج2 -894.

[2]- ابن حجر العسقلاني- فتح الباري بشرح صحيح البخاري – كتاب الأحكام – ج16- 627. ويقول في موضع آخر من الكتاب: " وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء... ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها كما في الحديث الذي بعده": كتاب الفتن- ج16- 438.

[3]- النووي – صحيح مسلم بشرح النووي- كتاب الإمارة- ج12- 229.

- عدم التفريط في طاعة الحاكم في المعروف، ولكن عدم التفريط أيضا في الإمتناع عن طاعته في المعصية.

فالتقصير في تلك الواجبات سيؤول بالأمة حتما ودون شك إلى أعظم الأضرار سواء في دينها أو دنياها.

يقول عبد الله النفيس مستنكرا: "...وكيف يسمع الحاكم لنصيحة ناصحٍ وهو على يقين بأن الأمة ستتبعه وتطيعه وإن قتل من قتل، وغصَب من غصب، وضرب من ضرب، وأكل حقوق هذا وذاك، لا بل ودعا إلى معصية..."[1].

وقد وضَّح جمال الحسيني أبو فرحة منظومة ثلاثية هي بمثابة حلٍّ وضعه الإسلام حفاظا على سلامة الأمة، يقول: " أما إذا قصَّرت الأمة في واجب الأمر بالمعروف والنهي في المنكر، وفي واجب الإمتناع عن الطاعة في معصية الحاكم المقيم للصلاة وغير المُظهر للكفر البواح فلا عجب أن نجد منه ما قد يورد الأمة موارد التهلكة"[2].

فهل دفع الضرر حينئذ يكون بالخروج على الحاكم بالسلاح ؟

سبق وأن عرضنا مآلات وأضرار التفريط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومدى خطورتها، والأعظم من ذلك استفحال وصعوبة دفعها، وقد ذكرنا أيضا أن دفع تلك الأضرار يكون بعدم التفريط في هذه الواجبات، والإسراع إلى تطبيق ما يُطبق منها، والامتناع عما لا بد من الامتناع عنه، ولكن إذا استفحل الأمر – وما معنى استفحاله إلا أن يكون الحاكم قد أَلِفَ ما هو عليه من الظلم والاستبداد في ظل هذا التفريط – فما العمل والأمة أمام ضررِ ما آل إليه التفريط، وضررِ إيلاف الحاكم للظلم والاستبداد واستمراره عليه ؟ وهل الخروج على الحاكم بالقتال حلٌّ شرعي ؟

لقد علمنا حكم الخروج على الحاكم العادل المقسط، والكافر أو المرتد، وبقي صنفٌ واحد من الحكام وهم الفساق أو المستبدين، وقد انقسمت الآراء في ذلك إلى قسمين:

---

[1]- عبد الله النفيس- " الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الغياثي لإمام الحرمين الجويني"- بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية للإمام الجويني- [694-711]- 708.

[2]- جمال الحسيني أبو فرحة- الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي- القاهرة- مصر- مركز الحضارة العربية- د.ط- 2004م-41.

الرأي الأول: يرى جواز الخروج عليه بالسيف كالروافض حيث أبطلوا الخروج وأنكروا السيف ولو قتلوا حتى يظهر لهم الإمام، وأبو حنيفة، والمالكية على شرعية الخروج على الأئمة الظمة، أما الشافعية ففريق منهم يرى الجواز، وفريق يرى الوجوب، وسار فقهاء الحنابلة على موقف إمامهم في عدم الخروج[1].

إلا أن القول بالجواز في مثل هذه المسألة الخطيرة لما يترتب عليها من مفاسد عظيمة، وسفك للدماء قد يكون فيه نظر، يُوضح ذلك جمال الحسيني أبو فرحة قائلا: " فالخروج على الحاكم في رأيي من الأمور التي لا يتطرق إليها الجواز؛ فهو واجب ما استوفى شروطه، محرم ما لم يستوفِ شروطه — بصرف النظر عن هذه الشروط والخلاف حولها – وذلك لأن المهمات من الأمور لا بد وأن تكون محسومة. فإذا كان القاضي لا يحكم في القتل على رجل إلا بالقتل أو بعدمه، ولا يحكم أبدا بجواز قتله، ولا يتقبل عاقل أبدا مثل هذا الحكم من قاضٍ على رجل واحد، فما بالنا بالخروج على الحاكم الذي قد يتضمن قتل كثيرين سواء من الخارجين أو من رجال الحاكم، أو من لا علاقة لهم بها من العامة"[2].

فالقول بالجواز في حد ذاته حكم ليس فيه حسم؛ لذا سنحاول إلقاء الضوء على وجوب الخروج، وحرمته، وعلة الخلاف في الخروج على الحاكم الفاسق أو الظالم، والأضرار الناتجة عن كلا الحكمين إن وجدت، مع المقارنة والموازنة بينهما مع تمييز الأعظم ضررا من الأخف، مع بيانٍ لسوء الفهم لمعاني أحاديث الفتنة وما أدى إليه توظيفها الخاطئ على رأي من قال بذلك.

[1]– ينظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين — ت: نعيم زرزور– د.م – المكتبة العصرية —ط1 – 1426هـ – 2005م– ج1– 63، و كايد يوسف محمود قرعوش– طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية– 513-518.

[2]– جمال الحسيني أبو فرحة – الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي– 23.

الرأي الثاني: يرى وجوب الخروج على الحاكم بالسيف[1]، أو كما يطلق عليه المقاومة المسلحة.

فأما من قال بالوجوب من أهل السنة فإنه أخذ موقفا وسطا بين إفراط الخوارج الذين تصدوا بالسلاح لكل ذنب صدر عن الحاكم، وبين تفريط الشيعة الإمامية الذين قدَّسوا الحاكم إلى حد أنه لا يُسأل عن أفعاله فلا مجال للقول بالخروج عليه.

وأما المعتزلة فإنهم راعوا واشترطوا القدرة اللازمة واعتبار تكرُّر فسق الحاكم وغلبته عليه.

والموقف الوسط الذي أخذه أهل السنة ممن قال منهم بوجوب الخروج فإنهم لا يخرجون لأدنى ذنب اقترفه الحاكم، ولا ينهجون منهج الخوارج في تكفير غيرهم[2].

أما علة الخلاف في الخروج على الحاكم الفاسق فمنها[3]:

- وجود أحاديث صحيحة تحرم الخروج على الحاكم إلا في حالة الكفر البواح، وقد ذكر بعضها في البحث سابقا.
- الأحداث التاريخية، ومنها خروج بعض الصحابة والتابعين على الدولة الأموية.
- اختلاف حال حاكم عن غيره، فهذا قريب إلى العدل، وذاك قريب إلى الكفر، وآخر غامض يصعب تمييزه.
- الاختلاف في فهم وتفسير الكفر البواح، فمن العلماء من عدَّه الكفر المخرج من الملة، ومنهم من عده أنه الظلم والفسق غير المخرج عن الملة.
- اختلافهم في تحديد مصلحة المسلمين هل هي في إبقاء الفاسق في الحكم فيحرم الخروج عليه، أو في عدم إبقائه فيُحكم بوجوب الخروج عليه.
- الاختلاف في فهم النصوص الشرعية الناهية عن الخروج أو المؤيدة له.

---

[1]- ومنهم الخوارج، والمعتزلة، وبعض فرق الشيعة، وبعض أهل السنة والجماعة؛ كابن حزم، وبعض الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، ويمكن أن نعد جماعة الإخوان المسلمين منهم، حيث أن خيار القوة عندهم يبقى مطروحا ضمن شروط وضوابط معينة، وفي حالة سد الطرق السلمية أمامها، مع الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومآلات استعمال القوة.. ينظر أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- ج1- 76،ج2- 336، وكامل علي إبراهيم ربَّاع- نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي -217، 219.

[2]- كايد يوسف محمود – طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية ونظم الحكم المعاصرة – 529.

[3]- ينظر كامل علي إبراهيم الرباع – نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي– 176، 177، و عبد الله بن عمر الدميجي – الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – 502.

- نظر بعض العلماء إلى حسنات الحكام واقتصارهم على نصوص الطاعة، ونظر فريق آخر إلى سيئات الحكام، واستشهادهم على أحادث الخروج، ونظرةٌ أخرى تسوي بين الخارج والمخروج عليه، أو تجعله ظلم منه، وأخرى على أنه أحق وأعدل.

ولعل تلك الاختلافات وعدم حسمها وضبطها هو في حد ذاته إشكال ومنبعٌ مستمر للأضرار على الفرد والمجتمع، وقد يكون أحيانا مصدرا للهلاك والتضليل، ولاسيما في ظل غيابٍ للفهم الصحيح للنصوص، والتلاعب بها من طرف بعض المتعمدين، أو بسبب خطأ في الفهم غير متعمد.

وقد مر معنا أنه من أسباب الخلاف اختلاف العلماء في تحديد مصلحة المسلمين، فلعل التحريم نبع من التسليم بالواقع في بعض الأحداث التاريخية التي تم التركيز عليها دون غيرها من الأحداث التي آتى الخروج فيها ثماره، وبأن الخروج لا يؤدي إلا إلى المفسدة، وأن المصلحة تقتضي عدم الخروج، ورأينا كيف أن تلك المصلحة آنية مؤقتة إذا ما نظرنا إلى نتائج تحريم الخروج مطلقا والتسليم بالواقع، ولعل واقعنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي شاهد على ما آل إليه ذلك الفهم الخاطئ لبعض النصوص، وسوء توظيفها في الساحة السياسية إلى سقوط الأمة تحت سيطرة العدو الصهيوني والغربي.

ثم إن من أخطر الأضرار على الأمة ركونها إلى أحاديث الفتنة بسبب فهمها الخاطئ وعلى غير الوجه الصحيح المراد منها، فقد أدى ذلك كما يرى حاكم المطيري إلى[1]:

- أن العامة والخاصة حرصوا على المحافظة على الأمر الواقع خوفا من المستقبل، كما هو الأمر الآن شائعا بين الناس: الرضا بواقعنا أفضل من أن يؤول أمرنا إلى ما آلت إليه البد الفلانية أو الفلانية، وعلى قول علي محمد الصلابي: " ...ولكن لا بد من نزع عنصر الخوف الذي قتل كثيرا من الهمم وأحبط كثيرا من الأعمال، والأحداث تؤكد أن الوهم قد يقتل.."[2].
- شيوع الروح الفردية وغياب الروح الجماعية، وترك فروض الكفاية كإزالة المنكر ونصرة المظلوم.
- شيوع العزلة وخاصة على علماء الأمة الطرف الاقدر على القيادة والتوجيه والتغيير.

فلا بد إذن من تأمل لنصوص تلك الأحاديث النبوية، وفهمها فهما صحيحا بعيدا عن الرؤية الظاهرية حتى يتبين الحق، ومن تلك الأحاديث والأبواب التي اعتمدوا عليها في القول بطاعة

[1]- ينظر حاكم المطيري – الحرية والطوفان – د.م- د.ن – د.ط – د.ت – 173، 174.

[2]- علي محمد الصلابي- السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث دروس وعبر- دمشق – سوريا – دار ابن كثير ط2 – 1430هه 2009م- ج1- 490.

المحكومين للحكام في عدلهم وظلمهم على السواء، وعدم معارضتهم وبخاصة إذا كانت المعارضة بالسلاح ما يلي:

- وجود أبواب في كتاب مسلم، منها: " باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق"[1]، وآخر هو " باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم"[2]، فلا يمكن لأحد إنكار وجود تلك الأبواب، إلا أن لمحمد عمارة ملاحظات مهمة وجديرة بالذكر، ومنها: الاستفهام حول وقوف من يستند إلى هذه الأبواب ويستشهد بها عند هذين البابين ويغضون الطرف عن بابٍ موجود في نفس :كتاب الإمارة"، وهو " باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية".

وعليه يرى أنه لا بد أن ينظر لتلك الأبواب في ظل هذا الباب الأخير، وأنه لا بد عند التعارض أن تُفسَّر في ضوء نصوص الوحي القرآني المحكمة، وروح الشريعة ومقاصدها التي أوجبت بالقرآن والسنة التصدي للظلمة والطغاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، يقول محمد عمارة مسترسلا: " ... وإذا جاز الصبر على الظلم عند العجز عن مقاومته... وإذا كانت الطاعة واردة للأمراء الذين يمنعون الرعية حقوقها، فلذلك ضوابط تمنع الإطلاق، وتجعل الهيمنة للنصوص المتسقة مع روح الشريعة... مثل أن تكون الحقوق الممنوعة خاصة بالمطيع وحده، وفي حالة ما إذا كانت المقاومة مستحيلة، أو مفضية إلى شر محقق يفوق الشر المتمثل في منع الحقوق... أما الدعوة إلى تربية الأمة على خلق الصبر على الظلم والاستئثار، وطاعة من يغتصبون حقوقها فليس من الإسلام، ولا مما يتسق وروح شريعته الغراء.."[4].

- وقوفهم على حديث: **(مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي)**[5] فيحصل الوهم أن "كل أمير" مطلق

---

[1]- مسلم – الصحيح – كتاب الإمارة (33)- باب (12)- ج2 – 896.

[2]- مسلم – الصحيح – كتاب الإمارة (33)- باب (11)- ج2 - 895

[3]- ينظر محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق – 125، 126.

[4]- المرجع نفسه – 126.

[5]- مسلم عن أبي هريرة – الصحيح – كتاب الإمارة (33)- باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ووجوبها في المعصية (08) – حديث (1835) – ج2- 891.

برّا كان أو فاجرا، عادلا كان أو ظالما، وأن طاعة هؤلاء جميعا هي طاعة للرسول وطاعة لله تعالى.

والحقيقة أن راوي الحديث هو أبو هريرة رضي الله تعالى عنه قد رُوِي عنه الحديث نفسه مع فرق في بعض الألفاظ يقيد الإطلاق في الأمير الذي طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعته، وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم: **(مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي)**[1]، فالأمير إذن محدد وليس مطلق، وهو أمير الجيش الذي عيَّنه قائدا لإحدى سرايا الغزو والقتال، فذلك خاص بالحرب وبطاعة القائد أثناء القتال. ثم إن مسلم أورد الحديث الأول مرتين من طريقين عن أبي هريرة، وأورد الثاني خمس مرات من خمس طرق عن أبي هريرة، فَلِمَ الوقوف على الأول دون النظر إلى التقييد في الثاني ؟[2]..

- الحديث الذي ذكر سابقا في البحث: قال حذيفة بن اليمان: **قلتُ : يا رسولَ اللهِ ! إنا كنا بِشَرٍّ. فجاء اللهُ بخيرٍ. فنحن فيه. فهل من وراءِ هذا الخيرِ شرٌّ ؟ قال (نعم) قلتُ: هل من وراءِ ذلك الشرِّ خيرٌ ؟ قال (نعم) قلتُ: فهل من وراءِ ذلك الخيرِ شرٌّ ؟ قال (نعم) قلتُ: كيف ؟ قال: (يكون بعدي أئمةٌ لا يهتدون بهدايَ، ولا يستنُّون بسُنَّتي. وسيقوم فيهم رجالٌ قلوبُهم قلوبُ الشياطينِ في جُثمانِ إنسٍ) قال قلتُ : كيف أصنعُ يا رسولَ اللهِ !؟ إن أدركتُ ذلك ؟ قال (تَسْمعُ وتُطيعُ للأميرِ وَإنْ ضَرَب ظَهْرَك وَأَخَذَ مالَك فاسمعْ واطعْ)**[3].

فاختيارهم لهذا الحديث كما وضح محمد عمارة فيه دعوة إذن إلى السمع والطاعة للحكام الذين لا يهتدون بهدي الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يستنون بسنته، ودعوة للخضوع لمن قلوبهم قلوب الشياطين ولو ضربوا ظهور الرعية وأخذوا أموالهم ظلما وعدوانا، إلا أنهم غفلوا عن الرواية الأخرى المناقضة وهي أيضا من رواية الصحابي حذيفة بن اليمان حيث قال:

---

[1]- مسلم – الصحيح – كتاب الإمارة (33)- باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ووجوبها في المعصية (08)حديث (1835)- ج2 – 891.

[2]- ينظر محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق – 127، 128.

[3]- سبق تخريجه في صفحة 179.

" إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ، فَأَحْدَقَهُ الْقَوْمُ بِأَبْصَارِهِمْ، فَقَالَ: إِنِّي أَرَى الَّذِي تُنْكِرُونَ، إِنِّي قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْخَيْرَ الَّذِي أَعْطَانَا اللَّهُ، أَيَكُونُ بَعْدَهُ شَرٌّ كَمَا كَانَ قَبْلَهُ؟ قَالَ: (نَعَمْ) قُلْتُ: فَمَا الْعِصْمَةُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: (السَّيْفُ)...[1]

وهذه الأحاديث تتفق مع الأحاديث الكثيرة واضحة الدلالة والتي توجب مقاومة المنكر بالفعل أولا، فإن كان العجز فباللسان، وإن عُجِز عن ذلك فبالرفض القلبي وهو إنكار يتنافى مع السنع والطاعة، والذي يشهد أن الرضا والمتابعة وهما: السمع والطاعة منهي عنهما في حالة العجز عن الإنكار الإيجابي هو حديث أم سلمة رضي الله عنها: **(إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ...)**[2].

ولعل هذه الأمثلة – مع وجود غيرها– كاف لإثبات ضرر سوء فهم تلك الأحاديث، وكيف ضيّع الكثير من حقوق المحكومين، وأدى إلى جور الحكام إن لم نقل معظمهم، وزيادة جرأتهم على ظلم الرعية وإذلالهم للضعفاء إضافة إلى ما سيق من أضرار قبل هذا، وفي ذلك يقول أبو بكر الرازي الجصاص في معرض كلامه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اتجاه الحكام: " ولم يدفع أحد من علماء الأمة وفقهائها سلفهم وخلفهم وجوب ذلك إلا قوم من الحشو وجهال أصحاب الحديث فإنهم أنكروا قتال الفئة الباغية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسلاح وسموا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة إذا احتيج فيه إلى حمل السلاح وقتال الفئة الباغية مع ما قد سمعوا فيه من قول الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله وما يقتضيه اللفظ من وجوب قتالها بالسيف وغيره وزعموا مع ذلك أن السلطان لا ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التي حرم الله وإنما ينكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير سلاح فصاروا شرا على الأمة من أعدائها المخالفين لها لأنهم أقعدوا الناس عن قتال الفئة الباغية وعن الإنكار على السلطان الظلم والجور..."[3].

---

[1]– رواه أبو داود عن حذيفة بن اليمان – السنن – كتاب الفتن والملاحم – باب ذكر الفتن ودلائلها– حديث (4244) – ج4 – 93. ، وأحمد عن حذيفة بن اليمان – المسند – حديث (23429) – ج38 – 424. وقال الألباني حسن: أبو داود – السنن – ت: محمد محيي الدين – ج4– 95.

[2]– رواه مسلم – الصحيح – كتاب الإمارة (33) – باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا، ونحو ذلك (16) – حديث (1854) – ج2 –899.

[3]– أبو بكر الرازي الجصاص – أحكام القرآن – ج2– 320.

ولعل ما ذكر كنقد وأدلة أن يكون في الوقت ذاته إثباتٌ لمذهب أهل السنة في وجوب الخروج، وهو كما ورد سابقا موقف وسط بين الإفراط والتفريط تحكمه ضوابط معينة.

وليس غرض هذا البحث معالجة موضوع الخروج على الحاكم الفاسق أو المستبد من كل جوانبه، فذاك في حد ذاته يحتاج رسالة مستقلة، وإنما الغرض سيكون مقتصرا على الموازنة بين أضرار الخروج على مثله بالسلاح، أو أضرار القعود عن ذلك، وقد رأينا من الأضرار التسليم بالواقع والصبر كما صُوِّر لنا في محله أو في غير محله.

فإذا قام الحاكم بما عليه وجبت طاعته، إلا أن التقصير قد يصدر منه كما من آحاد الأفراد، وهذا التقصير قد تختلف درجاته:

- فإن كان يسيرا خفيًّا بحيث لم يمس ثوابت العقد بينه وبين المحكومين، ولم يمس أصول ذلك الاتفاق فهذا مجال للنصيحة ولتوظيف أحاديث الصبر على الحاكم فيما يتعلق بالأمور الخاصة.
- أما إن تعدَّت أخطاء الحاكم إلى مسائل الأصول، كتنحيته للشريعة، أو موالاته لأعداء الإسلام، ولم ينجح نصحه فيُلجأ للتصعيد ضده بالوسائل السلمية لإرجاعه للحق أو عزله، وقد ذكر بعضها سابقا في مكانه.
- فإن لم تنجح تلك الوسائل وأصرَّ الحاكم على رأيه وموقفه ولم يندفع شره إلا بالخروج عليه فإن الأمر يحتاج إلى فقه وموازنة، مع القدرة[1] على تلك المواجهة ماديا ومعنويا وتخطيطا. وإن كانت تلك القدرة مطلوبة في مواجهة أعداء الإسلام وجهادهم في أول فرض الجهاد بالتدرج فالظن أن الأولى أن يكون ذلك التدرج في مواجهة الحكام؛ لأنها لا محالة ستؤدي إلى أضرار في أواسط المسلمين ذاتهم وسفك لدمائهم، وإن كانت تلك الأضرار آنية، وأشرُّ منها السكوت عليها وعدم مواجهتها، وإبقاء مثل ذلك الحاكم المصر على عدائه وتضييعه للثوابت المتفق عليها، والمضيع للشريعة...

وقد سبق القول بأن التفريط من طرف الأمة في الواجب عليها اتجاه الحاكم هو من العوامل الأساسية لتشابك الأوضاع واستفحالها؛ لهذا فإن الكلام عن الخروج بالسلاح هو آخر خطوة بعد

[1]- ينظر أبو عمرو المصري الشافعي – دليل السائر ومرشد الحائر – د.م – د.ن – ط2 – 1435هـ - 2014م – 10.

الرجوع إلى ما فُرِّط فيه خطوة بخطوة، فإن لم تكن جدوى فإن الوضع يقتضي الموازنة بوضع أضرار الحالتين نصب الأعين، ودراستها من طرف العلماء وأهل الاختصاص وفق منهج سليم وحكيم.

على أن القول بالسكوت والصبر ليس على إطلاقه كما تبيَّن؛ لأن حقوق المحكومين من حرية في التعبير، ونقد لبعض الحكام ومعارضتهم بالوسائل السلمية قد أقرها القرآن الكريم حيث قال عز وجل: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾ [الإسراء:53]، وأمرهم بالعدل في القول فقال: ﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ﴾ [الأنعام: 152]، كما أن السكوت على الظلم أشد ظلما، وقد أمر الله تعالى بعدم الركون إلى إلى الظالم: ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود:113]، كما أعطى للمحكومين أيضا الحق في مراقبة ومحاسبة الحكام وأعوانهم، ونهيهم عن الظلم[1]؛ لأن التقصير والغفلة عن ذلك سرعان ما يؤدي إلى انحراف الحاكم عن الحق وإيلافه للظلم، وتلك بعض الشواهد في القرآن الكريم اتجاه المحكومين، فماذا كان في المقابل اتجاه الحاكم؟ لقد أعطى القرآن الكريم أكبر مثال للظلم السياسي مصورا في فرعو وكيف كان مآله، ولا أدلَّ من تحذير الله عز وجل لهؤلاء وترصُّد طغيانهم بالعذاب الشديد من قوله تعالى: ﴿.. أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[هود: 18]، ﴿ وَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران:151] ، ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ وَقَدۡ خَابَ مَنۡ حَمَلَ ظُلۡمٗا﴾ [طه:111]، ﴿ وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء:227] فكيف بعد هذا يمكن القول بالسكوت عن الظلم والصبر عليه ولاسيما إذا طال به الأمد إلى عقود من الزمن؟ كيف وقد بين المولى عز وجل أن نتائج الظلم تعم الأمم التي ترضى بظلمهم وتطيعهم فيه، ولا تقتصر على الحكام الظلمين، يقول تعالى: ﴿ وَتِلۡكَ عَادٞۖ جَحَدُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَعَصَوۡاْ رُسُلَهُۥ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٖ ﴾ [هود:59]، وقوله عز وجل: ﴿ فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ﴾ [الزخرف:54]، يقول أبو شجاع الزهري تعليقا على الآية : "... وبطش فرعون لم يكن عذراً لأن يرفع الله المؤاخذة عن قومه. ولو أن الأمة واجهت فرعون في بداية ظلمه وهبت لتقول له كلمة حق لما وصل إلى ما وصل إليه، وكذلك في عصرنا لو هبَّت الأمة لتقول للحاكم الظالم كلمة حق في بداية ظلمه لما وجدنا هؤلاء الفراعنة"[2].

[1]- ينظر أحمد عزيز عبد الله – حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم – 36.

[2]- أبو شجاع الزهري - المظاهرت السلمية من أوجب الواجبات الشرعية لماذا وكيف؟ - ج1 – 14.

ولكن سكوت الأمة عن الحاكم يشق الطريق للحاكم ليظلم ويزداد ظلماً وطغياناً.

ثم إن الثورة على الحاكم الظالم المستبد لا يُعقل أن تحمل المسؤولية فيها دائما للمحكومين أو الثائرين، وإنما تلك نتيجة طبيعية، والمسؤول الرئيسي فيها قد يكون الحاكم ومن أعانه على ظلمه واستبداده.

ثم إن إطلاق الفتنة على كل ثورة ليس من الصواب؛ فالرجوع إلى معنى الفتنة يظهر انها ليست بالأمر المنبوذ أو السلبي دائما، ذلك أنها وردت في القرآن الكريم في حق الإنسان الذي يفتن بالشدائد ليظهر معدنه، ويتميز طيبه من خبيثه، الجيد فيه من الرديء، فتكون تلك الفتنة هي ابتلاء من الله إما أن يكون بالخير والإنعام أو الشر والضر[1]. وهذا لا ينفي وجود فتنة مذمومة من الناحية الشرعية، يقول في معناها أحمد الريسوني: " الوقوع أو الإيقاع في أحوال تجُرُّ إلى مُنزلق المعصية والضلال والوبال، وإلى أجواء المحنة والخوف والاضطراب والحيرة، مما لا يأمر الله تعالى به ولا أذن فيه ولا رغَّب في فعله"[2].

فهل في القيام بشيء مأمور به، كدفع الظلم البيّن وعدم الركون إلى الظالم فتنة؟ وهل في طلب حقوق مشروعة فتنة؟ وهل في إنكار منكر محقق فتنة؟ أم أنَّ الفتنة في ظلم الناس وغصب الحقوق وفعل المنكر أو الأمر به؟ أو هي ربَّما في السكوت على ذلك كلِّه وتركه ينمو ويتراكم ويحتقن إلى أن يؤول لا محالة إلى ما لا يحمد عقباه ؟

وما عسانا أن نقول أمام قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[الشورى: 39-40].

وقد وضح أحمد الريسوني بعض الحالات التي تعتبر فتنة ممنوعة نافيا أن تكون الثورات ضد الظلم فتنة غير مشروعة، ويقول في هذه الأخيرة: " وبهذا يظهر ان مناهضة المفاسد والمظالم والانحرافات إذا ما استفحلت واطردت، ولم ينفع معها نصح ولا صبر، أمر لا بد منه، بحسب ما يلزم في كل حالة

[1]- ينظر أحمد الريسوني- فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي – 35.

[2]- الرجع نفسه والصفحة.

وكل درجة، ولو تطلب ذلك إسقاط شرعية الحاكم وإعلان خلعه وتنحيته، وأن ذلك ليس من باب الفتنة، بل هو من باب دفع الفتنة وقطع دابرها"[1].

فأما بعض تلك الحالات الذي ذكرها للفتنة غير المشروعة فهي[2]:

- الخروج المسلح على الحاكم الشرعي والمبادرة بالتمرد والقتال للانفصال أو الإطاحة بالحاكم.
- الفتنة التي تصدر عن الحكام الظلمة المستبدين ومن معهم من علماء السلطان.
- الاقتتال الطائفي أو العشائري أو الحزبي قصد طلب الحكم، أو لمجرد الغلبة والعصبية أوالانتقام والثأر.

ولو عدنا اليوم إلى واقع أمتنا وعدة بلدان من بلاد المسلمين نجد أن معارضتهم وعدم قبولهم للظلم والاستبداد ولا سيما المستمر ولعقود من الزمن كانت في أول الأمر معارضة سلمية لا تعدو رفع شعارات أو اعتصامات أو إضرابات تَمَّ قمعها بالسلاح والقتل الممنهج والتشريد غير الإنساني، فمنها من أبت إلا أن تبقى على منهجها السلمي، ومنها من أجبرت طبيعيا على المواجهة بالمثل والله المستعان.

المطلب الثاني: منهج القاعدة في علاقة الحاكم بالعلماء

تظهر الأحاديث والآثار أن هناك فرقا بين علماء الآخرة وعلماء السوء، فعلماء السوء كما قال أحمد بن قدامى المقدسي وأبو حامد الغزالي: " هم الذين قَصْدهم من العلم التنعم بالدنيا، والتوصل إلى المنزلة من أهلها "[3]، أما العلماء الربانيون فهم كما وصفهم الطبري: "الحكماء البصراء بسياسة الناس وتدبير أمورهم والقيام بمصالحهم" [4].

وما يهمنا في هذه الجزئية من البحث هو إظهار علاقة هؤلاء بالحكام والبحث في الأضرار الناجمة عن تلك العلاقة سواء من حيث القرب أو البعد، وملابستها وكيفية دفعها أو اتقاء شرها قبل وقوعها.

---

[1]- ينظر أحمد الريسوني- فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي – 39.

[2]- ينظر المرجع نفسه - 39، 40

[3]- أحمد بن قدامى المقدسي – مختصر منهاج القاصدين- علق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط- دمشق- سوريا- مكتبة دار البيان- د.ط- 1398هـ- 1978م - 23 ، وأبو حامد الغزالي – إحياء علوم الدين - ج1- 78.

[4]- محمد بن جرير الطبري – التفسير – ج3 - 100.

يقول ابن قدامى:" ومن صفات علماء الآخرة أن يكونوا منقبضين على السلاطين، محترزين من مخالطتهم"[1].

ويقول أبو حامد الغزالي في باب كلامه عن آفات العلم وبيان علماء الآخرة والعلماء السوء: "ومنه أن يكون مستقصيا عن السلاطين فلا يدخل عليهم البتَّة ما دام يجد في الفرار عنهم سبيلا، بل ينبغي أن يحترز عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه، فإن الدنيا حلوة خضرة وزمامها بأيدي السلاطين، والمخالط لهم لا يخلو عن تكلف في طلب مرضاتهم واستمالة قلوبهم مع أنهم ظلمة. ويجب على كل متدين الإنكار عليهم وتضييق صدورهم بإظهار ظلمهم وتقبيح فعلهم، فالداخل عليهم إما أن يلتفت إلى تجمُّلهم فيزدري نعمة الله عليه، أو يسكت عن الإنكار عليهم فيكون مُدانا لهم، أو يتكلف في كلامه كلاما لمرضاتهم أو تحسين حالهم وذلك هو البهت الصريح، أو أن يطمع أن ينال من دنياهم وذلك هو السُّحت "[2].

إلا أن الاطلاع على محطات من التاريخ الإسلامي ولا سيما تاريخ فترة الخلفاء الراشدين كأبي بكر وعمر – على سبيل المثال– يجد أن الصحابة رضوان الله عليهم وكان منهم العلماء لم يُعرف عنهم أنهم اعتزلوا هؤلاء الخلفاء، بل عملوا على مشاورتهم وعزموا على تقويمهم، وكان مما قال عمر رضي الله عنه: **(إِذَا رَأَيْتُمْ مِنِّي اعْوِجَاجاً فَقَوِّمُونِي)**، فيقوم رجل في المسجد يهز سيفه ويقول: يا أمير المؤمنين! والله لو رأينا منك اعوجاجاً لعدلناه بسيوفنا هذه. فقال عمر: **(الحَمْدُ للهِ الذِي جَعَلَ فِي هَؤُلَاءِ النَّاسِ مَنْ يُعَدِّل عُمَرَ بِسَيْفِهِ)**[3]، وخير دليل هو قول أبي بكر الصديق في خطبته الأولى: " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ، وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ ضَعُفْتُ فَقَوِّمُونِي، وَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي**..."[4].

---

[1]– أحمد بن قدامى المقدسي – مختصر منهاج القاصدين – 23.

[2]– الغزالي، أبو حامد– إحياء علوم الدين– ج1– 89.

[3]- ينظر: محمد رشيد رضا– الخلافة– ج1– 148، وعبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية– 28.

[4]– أخرجه أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني– المصنف– (20702)– ج11– 336، وابن كثير– البداية والنهاية– ج9– 415.

فالظاهر أن الفرق بين الخلافة الراشدة وحكمها العادل وبين الملك وحكمه الجائر في معظمه هو الذي يحدد الفرق في تعامل العلماء مع الحكام آنذاك وبعد تلك الفترة . عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :(... **أَلَا إِنَّ رَحَى الْإِسْلَامِ دَائِرَةٌ، فَدُورُوا مَعَ الْكِتَابِ حَيْثُ دَارَ، أَلَا إِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ...**)[1].

يقول يوسف السايحي معلقا على هذا الحديث :" نستطيع أن نهتدي بهذا الهدي النبوي لنقول أن السلطان كان متصلا بالقرآن ويدور على قاعدته، تماما كما تدور الحلقة العليا من الرحى على القاعدة الثانية، وأن دورة هذه الرحى ستنحرف عن مسارها الصحيح عندما يدور السلطان أو الحكم على غير قاعدة القرآن، وتنفصل الدولة عن الدعوة"[2]. وذلك يعني أن لا مانع من مخالطة العلماء للحكام إن كانوا عادلين مقسطين والعكس إن كانوا ظالمين مستبدين.

يقول عبد الله بن مُفلح :" وأما السلطان العادل فالدخول عليه ومساعدته على عدله من أَجَلِّ القرب، فقد كان عروة بن الزبير وابن شهاب وطبقتهما من خيار العلماء يصحبون عمر بن عبد العزيز، وكان الشعبي وقبيصة بن ذؤيب والحسن وأبو الزناد ومالك والأوزاعي والشافعي وغيرهم رحمهم الله يدخلون على السلطان، وعلى كل حال السلامة الانقطاع عنهم كما اختاره أحمد وكثير من العلماء "[3]. ويقول في موضع آخر: " وينبغي أن يجوز ذلك في موضع يكون فيه كف ظلم عظيم، لأنه يجوز سلوك أدنى المفسدين والتزامها بكف أعلاها ورفعها "[4].

وهنا تأتي الموازنة بين ضرر مخالطة العلماء للحكام وضرر هجرهم واعتزالهم لهم، فكيف يكون دفع ضرر ذلك ومنهجه؟ قبل ذلك لا بد أولا من أن نسوق بعض الأضرار في الحالتين، المخالطة والهجر، سواء من أقوال السلف أو مما يحدث في واقع الأمة.

---

[1]- رواه الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد- المعجم الكبير- ت: حمدي عبد المجيد السلفي- القاهرة- مصر- د.ط- د.ت- حديث رقم (176)- ج20-90.

[2]- يوسف السايحي – العلاقة بين العلماء والسلاطين في كتاب " رجال القومة والإصلاح " – بتاريخ: 18 فبراير-2015م- http://yassine.net/ar/document/2760.shtml -

[3]- عبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية – ت: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام- ط3- 1419هـ- 1999م-ج3 - 459، 460.

[4] - المصدر نفسه – ج 3 - 460.

ثم إن قضية علاقة العلماء بالحكام مؤازرة وتعاونا معهم، أو تصادما ومعارضة لهم، أو اعتزالهم، كانت ولاتزال مثار اختلاف ونقاش قديمين بين العلماء أنفسهم، وهو ليس اختلافا علميا مبدئيا بقدر ما هو اختلاف سياسي أيضا لتقدير أفضل الطرق للتعامل مع الواقع السياسي[1].

ومن أضرار مخالطة العلماء للحكام استخلاصا من أقول بعض السلف ما يلي[2]:

- تصديق العلماء للحكام كذبا وقولهم لما ليس فيهم، يقول حذيفة رضي الله تعالى عنه: "**إياكم ومواقف الفتن، قيل: وما هي؟ قال: " أبواب الأمراء، يدخل أحدهم على الأمير فيصدقه بالكذب، ويقول ما ليس فيه** "[3].
- تحرز وغيظ وكيد الحكام للعلماء الملازمين لهم ولمجالسهم خوفا منهم من تكشف أحواله يقول أبو القاسم الدمشقي[4]:

إن الملوك بلاء حيثما حلُّـــوا فلا يكن لك في أفنـــائهم ظِـلُّ
وما تريد بقوم إن هم سخِطُوا جاروا عليك، وإن أرضيتهم ملُّوا
وإن مدحتهم ظنوك تخدعهم واستثقلوك كمـــا يُسْتَثْقَلُ الكَـلُّ
فاستغن بالله عن أبوابهم أبدا إن الوقـــوف على أبوابـــهم ذُلُّ

- معاشرة الحكام تفسد العلماء وتفسد الحكام ومن يقتدي بهم، يقول ابن الجوزي: "أما السلاطين فإياك إياك ومعاشرتهم، فإنها تفسدك وتفسدهم، وتفسد من يقتدي بك... وأقل الأحوال في ذلك أن تميل نفسك إلى حب الدنيا"[5]. ونقل المروذي عن أبي عبد الله قوله:

---

[1] - ينظر أحمد الريسوني – الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة – القاهرة – مصر – دار الكلمة – ط 3- 1435هـ - 2015م- 53.

[2]- ينظر عبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية- ج 3-364 – وأحمد ابن قدامى المقدسي – مختصر منهاج القاصدين25، و أحمد الريسوني – الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة – 56، 57.

[3] - ابن قدامى المقدسي – مختصر منهاج القاصدين - 25 .

[4]- الراغب الأصفهاني - محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء-بيروت-شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- ط1، 1420 هـ- ج1- 238، وعبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية- ج 3- 466.

[5]- عبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية- ج 3- 465.

"...الدنو منهم فتنة، والجلوس معهم فتنة، نحن متباعدون منهم ما أرانا نسلم فكيف لو قربنا منهم "[1].

وفي مقابل هذه الأضرار التي سيقت استنتاجا من أقوال السلف أو بعض العلماء نجد أيضا اتجاها آخر مخالف يُظهر أن المصلحة في عدم اعتزال الحكام وعدم تركهم لبطانة الشر، حتى جعل من طبيعة الملك اتخاذ البطانة، فهي إذن سُنَّة سارية لا يمكن بحال من الأحوال انقراضها، وتلك البطانة سواء الخيِّرة أو الشريرة قد تضمنها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعن أبي سعيد الخذري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **(مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ، ولا استَخْلَفَ مِن خَليفةٍ، إلا كانَتْ لَهُ بِطَانَتانِ؛ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالمعْرُوفِ، وَتَحُضُّهُ عليه، وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ، وَتَحُضُّهُ عليه، والمَعْصُوم مَنْ عَصمَ اللهُ تَعَالَى)**[2].

قال الطرطوشي: " ينبغي للملك أن يجالس أهل العقل وذوي الرأي والحسب والتجربة والعبر، فمجالسة العقلاء لقاح العقل ومادته "[3]. ولكن العقل لا يكفي لوحده بل لا بد من الدين فإنه يحمل إشارة الخير للحكام.

ومن المصالح الآنية والمستقبلية لوجود وملازمة بطانة الخير من العلماء للحكام صلاح سائر البطانات بهم إلى أن يعمَّ الصلاح جميع الرعية، قال أزد شير:" لكل ملك بطانة ولكل واحدٍ واحدٌ بطانته من البطانة بطانة، حتى يجمع ذلك جميع المملكة، فإذا أقام الملك بطانة على حال الصواب، أقام كل منهم بطانته على مثل ذلك، حتى يجتمع على الصلاح عامة الرعية"[4].

فالموازنة إذن تقتضي أن ننظر إلى ما تؤول إليه ملازمة العلماء للحكام من مصالح آنية ومستقبلية، وقد أظهر منهج توظيف قاعدة الضرر كيف أنه ترجح المصلحة المستقبلية إذا تعارضت

---

[1]- عبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية - ج 3- 364.

[2]- أخرجه البخاري- الصحيح- كتاب الأحكام(42)- باب بطانة الإمام وأهل مشورته(93)- حديث رقم: 7198- ج4- 343.

[3] - أبو عبد الله بن الأزرق – بدائع السلك في طبائع الملك- ت : علي سامي النشار – بيروت – لبنان – ط1- 1427هـ- 2006م -ج1-348.

[4]- المصدر نفسه – ج1 -349.

مع الآنية، فما بالنا وقد اجتمعتا معا، ثم بموازنة هذه المصالح مع مفاسد ترك العلماء من بطانة الخير للحاكم بين أيدي بطانة السوء والشر، فإن قواعد الضرر تقتضي دفع المفاسد وجلب المصالح إذا تعارضتا، ونجد مفاسد بطانه الشر على الحكام عظيمة وجب درؤها ودفعها، ومنها ما ذكره ابن الأزرق وجمعها في مفسدتين:

الأولى:" مسارقة طباعهم على تدريج خفي، وانتقال غير مشعور به، فقد كان يقال: احذروا ذوي الطبائع المرذولة ،كي لا تسرق طباعكم منها، وأنتم لا تعلمون "[1].

الثانية: "استحكام فساد طبعه بتحوله جملة إلى طباعهم الغالبة عليه"[2].

وفي المقابل نجد أن الحكام في عهود مضت وحتى الآن يستغلون بعض العلماء لصالحهم وصالح بقائهم في الحكم، ذلك أنهم يستميلون الرعية بكسب العلماء، وقد أصبح الأمر أكثر خطورة في واقع أمتنا حيث أصبح يُصنع بعض العلماء بمقياس الحاكم، أخذوا من العلم كما يأخذ العلماء من فقه وأصول وقواعد، وفنون مختلفة، حتى إذا كان لهم أتباعهم ومُحِبُّوهم من سواد الأمة أضلوا الناس بعلمهم وفتاواهم التي تُصنع على عين الحكام المستبدين، يقول أحمد الريسوني مشيرا إلى الفتن الممنوعة: "الفتنة الصادرة عن الحكام الظلمة المفسدين، ومن معهم من العلماء المكتسبين فهؤلاء وهؤلاء إذا تسلطوا على الأمة أضلوها وفتنوها وصرفوها عن دينها، وهم الذين حذر منهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله :(..**إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين**...)" [3].

كما أن خطر هؤلاء العلماء أو بالأحرى علماء السلطان ظاهر في معظم مواقفهم ولاسيما السياسية، وعلى سبيل المثال ما ذكره محمد عمارة حيث يقول :" والعجب كل العجب أن فقهاء السلاطين، هؤلاء الذين يتخيرون من ظواهر نصوص الأحاديث النبوية الشريفة، ما يُرَبِّي الأمة على "السمع والطاعة " لمن لا يستحقون سمعا ولا طاعة، إذا وجدوا نصين، التعارض بينهما جليٌّ، اختاروا ذلك الذي يزرع في الأمة الخضوع للظلم والخنوع للظالمين والاستسلام للمستبدين، رغم معارضتة

[1]– أبو عبد الله بن الأزرق – بدائع السلك في طبائع الملك –ج1–350.

[2]– المصدر نفسه والجزء والصفحة.

[3] – أحمد الريسوني – فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي– 40.

للنصوص الكثيرة الداعية لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسلوك طريق مقاومة الجبارين حتى لو أفضى ذلك إلى الاستشهاد، ورغم روح الشريعة التي تنهي عن الظلم وترفض الخنوع للظالمين"[1].

ويقول محمد الغزالي في معرض حديثه عن العلاقة بين العلم والحكم في عهد الخلفاء :" وقد انعطف سواد الأمة نحو العلماء يأخذ عنهم ويقتدي بهم، وشعر الخلفاء بهذا الاتجاه الشعبي ونفسوه على الأئمة الصالحين وأرادوا أن يستغلوه لصالحهم الخاص... بَيْدَ أن أئمة العلم فَوَّتوا عليهم هذا القصد، وكرهوا أن يصدر منهم أي تصرف يفهم منه الرضا باغتصاب الحكم والافتيات على جمهور المسلمين "[2].

وقد لاقى العلماء ومنهم مالك وأبو حنيفة والشافعي ما لاقوه من الحكام، وكانت مكانتهم عالية علما واتباعا ووقارا، لكن استبداد الحكام لم يمنعهم من التشبث بالحق، إلا أنه كان له الأثر على عكوف معظم العلماء على البحوث الفلسفية والنظرية والفرعية مما لا يضر الحكام المستبدين الظالمين فقبلوا الأمر الواقع، وأما نظريا فلم يعترفوا به فقاطعوا الحكام وجالسوا العامة كما وصفهم محمد الغزالي، لكن منهم من اكتفى تحت وطأتهم على تقرير وجهة نظر الدين في الفساد والمفسدين "[3].

ومن الأضرار الناتجة عن استبداد الحكام للعلماء، هلاك كثير منهم، وأما البعض الآخر فخلَّى الجو للحكام المستبدين فضلوا وأضلوا.

كما أن هذا الموقف من العلماء في اختيارهم كرها للانعزال عن الحكام كان له الأثر والضرر الأعظم بالمقارنة بالأضرار الأخرى، فحقيقة ما نراه في واقعنا السياسي من بُعْدِ معظم العلماء عن الحكام وعن السياسة عامة، فهذا البُعْدُ في حد ذاته يُعدُّ مفسدة كبيرة على الأمة قاطبة، ذلك أنه تَسبَّب في ترك الساحة فارغة لأهل الأهواء وحب المناصب ليستأثروا بالحاكم فكانوا بئس البطانة

[1]- محمد عمارة – الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق- الكويت- مطابع الرسالة- د.ط- 1405هـ- 1985م- 134 .

[2] - محمد الغزالي – الإسلام والاستبداد السياسي - 196.

[3] - المرجع نفسه -197.

ووَبالًا على الأمة في عصرنا خاصة، وما نراه من نتائج ذلك ومفاسده من استفحال الظلم والاستبداد إلا دليل على عدم جدوى الانعزال، بل ذلك البُعْد عنهم وعن تقويمهم هو الأعظم ضررا كما آل إليه أمر الحكام والبلاد، ولعل الضابط بين حالتي إحجام العلماء، من الحكام أو الاختلاط بهم هو الموازنة بين مصالح ومفاسد ذلك، فيكون الإقبال والإحجام حسب تلك الموازنة.

وقد نقل أحمد الريسوني كلاما للإمام الشاطبي ينمُّ عن رؤية مدققة ومحققة في هذه المسألة حيث يقول: " كالعالم لم يعتزل الناس خوفا من الرياء والعجب وحب الرياسة، وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفا من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤديا إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم أولى، لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق البتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالبا بها، فلا يمكن إلا القيام بها، على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه "[1].

ويقول تقي الدين :"العدل تحصيل منفعته ودفع مضرته وعند الاجتماع يقدم أرجحها لتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناها ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناها"[2].

وبالتالي نخلص إلى أن الخير كل الخير في القرب من الحاكم وتكوين بطانة خير دائمة التواصل والتناصح معه حتى لا تدع مجالا لأصحاب الأهواء والفتن بالالتفاف حوله والتأثير عليه بما يجعله من المقصرين أو لما يؤدي بالأمة إلى المهالك كما هو مشاهد في الواقع، وعدم الاكتفاء بالتفرج من بعيد والنقد والدعاء على الحاكم وبطانته السيئة دون تحريك ساكن اتجاه ذلك، لأنه في هذه الحالة لا تقع المسؤولية عليهم فحسب وإنما يشترك الجميع في تحمل تبعات ونتائج ما يحصل، وأقل مسؤولية تقع على غير الحاكم هي التقصير فيما كان يجب عليهم.

[1] – الشاطبي – الموافقات – ج2 – 289.

[2] – عبد الله بن محمد بن مُفلح – الآداب الشرعية – ج3 -461.

بعد إجالة النظر في فصول ومباحث الرسالة التي حاولت من خلالها الجمع بين جانب يُعدُّ من أهم الجوانب الفقهية، وهو الفقه السياسي الإسلامي في أهم جوانبه، وهو نظام الحكم نظريا وتطبيقيا على حد سواء، ومما أعطى للموضوع أهمية أكثر في نظر الباحثة هو محاولة البحث عن منهج منضبط لتطبيق قاعدة دفع الضرر في عدة قضايا شائكة اختلفت حولها أحكام الفقهاء والباحثين بما يستدعي ويحتاج إعادة قراءة، أو قراءة جديدة للفقه السياسي الإسلامي بعدم إغفال النظر إلى الواقع المتغير والمتحرك بسرعة كبيرة، وإلى الأحداث المتسلسلة، بحيث لا بد ألا يُستثنى من هذه القراءة إلا ما كان نصا صريحا صحيحا.

وبعد محاولة البحث فيما يضبط توظيف قاعدة دفع الضرر ومنهجها في الاستدلال على بعض تلك القضايا الخاصة بنظام الحكم في الإسلام يمكن استخلاص بعض النتائج وبعض الآفاق المرجوة، وهي كما سيأتي:

1. إن قاعدة دفع الضرر تستند إلى أحد الأصول الخمسة التي يدور حولها الفقه، وهو حديث "لاضرر ولاضرار"، فإمعان النظر في الأصول الأربعة الأخرى – والتي ذكرها أبو سليمان السجستاني– تدور كلها حول معاني الصلاح والفساد، والضرر والنفع، فمقصدها جميعها واحد أكد أن شريعة الإسلام جاءت لجلب المصالح ودفع المفاسد.
2. إن نتيجة البحث في المعنى اللغوي الإفرادي لكلمة "الدفع" في معاجم اللغة بيَّن أنه مُتعلِّق بما هو سيء أو ليس فيه خير، وقد أكد ذلك الاستعمالات الشرعية للدفع، حيث أنها في معظمها مضافة إلى ما هو خلاف الخير والنفع، كما لا يختلف معناه الاصطلاحي عن اللغوي من حيث هو: إزالةٌ وتنحيةٌ وحمايةٌ، وهو أيضا كالرفع، والفرق بينهما يحدده توقيت الوقوع هل في الماضي أو في المستقبل؟ فيطلق على الدفع قبل الوقوع، والإزالة بعد الوقوع.

والنتيجة أن الدفع هو: صرف أو منع أو إزالة أو تنحية الشيء قبل وقوعه لحماية من يُحتمل أن يقع عليه من شر أو أسبابه.

3. بعد البحث في مادة "ضرر" من الناحية اللغوية ومناقشة الخلاف حول معناها تبين أنه ما كان ضد النفع مما يؤول بصاحبه إلى سوء حال مادي أو صحي أو معنوي نتيجة نقص مادي أو معنوي.
4. مركب "دفع الضرر": هو منع الإنسان من إلحاق مفسدة بنفسه أو بغيره قبل إقدامه عليها، أو إزالتها بعد أن أوقعها على نفسه أو غيره، كما يمكن تعريفه بأنه: دفع التعدي أو التعسف أو الإهمال المؤدية للإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير قبل حدوث التعدي أو التعسف أو الإهمال على النفس أو الغير، أو إزالة نتائجها بقوة بعد وقوعها.
5. من معاني الحكم اصطلاحا، والتي انفرد بها الطاهر بن عاشور – في حدود ما وقع عليه البحث من مراجع- أنه السيادة، وهو بمعنى الاستعلاء والقهر والقدرة على التحكم في الأمر، وتلك صفات تتوافق مع معظم الحكام - تاريخا أو حاضرا-، كما وضح البحث كيف أن "المُلك" يعد من الألفاظ ذات الصلة بالحكم من الجانب السياسي، وهو متعلق بالتدبير والتصرف في الأمة بإقامة الحقوق ورعاية المصالح، ودفع العدوان وتوجيهها إلى الخير بالرغبة والرهبة -كما ذهب إليه الطاهر بن عاشور-
6. إن نظام الحكم في الإسلام هو: مجموعة الأحكام والإجراءات الصادرة عمن له الحق في إصدارها، وهي الهيئة العليا أو السلطة السياسية، والتي تتمثل في الغالب في الحاكم الشرعي الذي يملك سلطة الأمر والنهي للجميع في حدود المعروف لا المعصية، وله القدرة على إلزامهم بها بحيث تهدف إلى حماية المجتمع وتحقيق المصلحة العامة لأفراده وعلى الجميع الإلتزام بها وعدم مخالفتها.

7. إن فهم نظام الحكم في الإسلام يقتضي فهم الإسلام أولا وطبيعته مبدئًا وعقيدةً وأخلاقا، والوقوف على ما يميز هذا النظام عن غيره يحتاج إلى الغوص بالبحث في مميزات الإسلام من حيث المصدر والشمولية والغاية والواقعية، وكونه يراعي في مقاصده دفع المفاسد وجلب المصالح، ويربط بين الجانب الروحي والمادي، غير مفرطٍ في الجزاء الأخروي، وهي ميزةٌ خاصة بنظام الحكم في الإسلام تدفع الحكام إلى العمل الصالح وترك الفساد؛ بدليل أن النظام نفسه أعطى للرعية حق محاسبته في الدنيا، كما يحتاج الإمعانَ في فهم قواعده التي تعتبر ثوابتاً تنقلب بفقدانها الموازين كلها، ومن تلك الثوابت: العدل والمساواة والشورى، وذلك يرسخ مفهوم أن الحاكم ما هو إلا نائب عن الأمة في تنفيذ شرع الله. ففهم هذه الجوانب كلها وغيرها مطلوب وإلا كان توظيف قاعدة دفع الضرر على مباحثه ومشكلاته ضربا من العشوائية المنافية للمنهج العلمي، والتي لايُرجى منه فائدة، ولا يثمر حكما صحيحا اتجاه قضايا نظام الحكم، فيكون تخبُّطا فيما لا جدوى منه، بل هلاك وإهلاك لأمة الإسلام .

8. إن البحث في نظام الحكم هو نفسه البحث في علم السياسة الشرعية وأقسامها، فمباحثه هي نفس مباحثها، ومنها علاقة الحاكم بالمحكوم، وتعيين الحاكم، وصفته وواجباته وحقوقه، وحقوق وواجبات الرعية.

9. إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة تعاقدية، الطرف الأول فيها هو الحاكم، والطرف الثاني هم الرعية بما فيها من علماء وأهل حل وعقد، ينظم تلك العلاقة التزام كل طرف بما أوكل إليه من واجبات، ويعد التفريط فيها من جانب واحد أو من الجانبين على السواء عينُ الضرر على الإطلاق لا يدفع إلا باحترام ذلك الالتزام.

10. إن الشورى باعتبارها مبدأً وواجباً شرعيّاً على الحاكم، بالمقابل هو حق للرعية، من مقاصدها: إصابة الحق وتبادل الخبرة، وإشراك الأطراف كلها في المسؤولية، وهي سببٌ

رئيسيٌّ في توليد الثقة بين الحاكم والمحكوم، ومانعة من تفرُّد الحاكم بالقرار، وتلزم باتباع رأي الأغلبية، وبالتالي تدفع ضرر تسلط الحاكم واستبداده.

11. تعد طاعة الحاكم وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر من الواجبات المهمة في نظام الحكم في الإسلام، وضمان استمرار هذا النظام على المنهج السليم مرهون بعدم التفريط فيهما، وقد كشف البحث أن مآل ذلك التفريط هو هلاك المجتمع؛ لأن:

- انعدام الطاعة تثبيطٌ لعمل الحاكم بالكلية، ولكن البحث أكَّد أيضا أنها واجبة في أحوال، كالطاعة في المعروف، غير جائزة في أحوال أخرى، كالطاعة في معصية، فعدم الطاعة آنذاك هو عين الطاعة، أو المعصية آنذاك هي عين الطاعة لله عز وجل.
- كما أنه بالتفريط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اتجاهَ الحاكم أيضا، أو منه اتجاه الرعية، من الأضرار سواء بالتفريط فيه مقدما أو بالإقدام عليه وما ينتج عنه من أضرار أيضا على النفس أو الغير، أو هما معا، مما يستلزم السير وفق منهج سليم يتوافق مع الواقع والمستجدات، ولا يهمل وضع المصطلحات والمسميات في موضعها فلا يعطي مجالا للتلاعب بها كما توضح ذلك في إطلاق الفتنة على كل محاولة للتغيير للأصلح...

وقد كشف البحث كيف أن الطاعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غيرها من التطبيقات الواردة في البحث، كالوسائل السلمية أو غير السلمية، من اعتصامات ومظاهرات، وخروج بمعناه السلمي أو اللاَّ سلمي، وغيرها من التطبيقات – قلت كشف البحث – أنها جميعها تنضبط تحت قاعدة دفع الضرر، وما يتمخض عنها من قواعد، كدفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما، أوغيرها من القواعد، وأنه لا بد من تحديد منهج سليم يمنع من وقوع تلك الأضرار الناتجة عن فعلها أو الناتجة عن مآلاتها، كما يضبط هذا المنهج الضرر الحقيقي من الوهمي، إلخ.

12. منهج الموازنة بين المصالح أو بينها وبين المفاسد أو بين المفاسد ذاتها يكون كما يلي:

فأما بين المصالح فيكون بـــ:

- الجمع بين المصالح ما أمكن بعد تحديد الحقيقية من الوهمية، والموازنة بينها مع التأكد من أن هذا الجمع لا يؤدي إلى ضرر.
- الترجيح بين المصالح عند التعارض وعدم إمكانية الجمع بعد فرزها حسب أولوياتها في التقديم والتأخير، وتمييز مراتبها..
- التخيير عند التساوي كآخر مرحلة عند تساوي المصالح وعدم إمكان الجمع بينها بعد الشورى والاستخارة ثم الإقراع، وإلا التوقف في حالات أخرى.

وأما عند اجتماع المصالح والمفاسد فهو كالتالي:

- محاولة جلب المصالح ودرء المفاسد معا ما أمكن.
- في حالة التعارض بين الجلب والدرء يقارن بين المصلحة المتحققة من الجلب والمصلحة المتحققة من الدرء مع عدم إغفال حكم تعارض الأوامر والمباحات مع النواهي. والعبرة للأكبر والأغلب والأدوم والمحقق...
- وإلا الترجيح بين المصالح والمفاسد بتوظيف القواعد المذكورة.

أما عند تعارض المفاسد فالمنهج عموما:

- درؤها جميعا ما أمكن.
- تحديد نوعها ورتبها وحالاتها لدرء الأفسد، أو العام أو الحقيقي...
- عند تعذر الدرء يصار إلى الموازنة ثم الترجيح بين ما يرتكب منها وما يُدرأ وفق منهج أيضا ومعايير معينة.

13. لضمان التطبيق الصحيح لقواعد دفع الضرر لا بد من منهج يضبط تطبيقها في الواقع؛ لأن الخلل لا يكمن في ضبط العمل بها من الناحية النظرية، وإنما الخلل يكمن في توظيفها

على بعض الأحداث الواقعية والمستجدات المعاصرة، فهناك الصعوبة والأهمية، حيث يستلزم توظيفها بالمنهج السليم وعدم إطلاق قواعد الضرر بالعموم بمعزل عن دراسة الواقع والتحديات، ولا سيما أمام هذه الهزة السياسية الكبرى التي مست العالم الإسلامي والعربي، والتي أسقطت وما زالت تسقط كثيرا من الأقنعة السياسية والعلمية والعسكرية، والأيدي المحركة الخفية أجنبية كانت أو متؤامرة، وقد يكون الإشكال في التطبيق للقواعد أيضا هو إنزال الواقع على أحداث تاريخية وعلى آراء لبعض الفقهاء كانت في زمن مضى موافقة ربما لتلك الأحداث والملابسات، في حين أنه لا بد من تجديد توظيف القاعدة حسب ملابسات اليوم والعصر وتحدياته.

14. الراجح من الأقوال هو مذهب أهل السنة في أن نصب حاكم واجب؛ لأن في نصبه" دفع للضرر الناشئ عن عدم نصبه".

15. إن الاحتساب يجري على الرعية والحكام على السواء، فمن حيث المبدأ والظاهر فلا تفريق بينهم، أما من حيث التطبيق والواقع نجد المنصب والمنزلة الذين يشغلها الحاكم تخصانه باحتساب خاص من حيث الأسلوب والوسيلة.

16. إن القوة التي يمتلكها الحكام دون غيرهم، ولعل أخطرها على الحاكم الشرعي وعلى الرعية انحياز المؤسسة العسكرية أو بعض رؤوسها ممن بيدهم الأمر والنهي فيها بما يمتلكونه من قوة ووسائل إلى الانقلاب على الحاكم وعلى العقد التي عُيِّن بموجبه، هذا من جهة، أو كون هذه القوة بيد الحاكم المستبد يحركها كيف يشاء. وهذه لمن أعظم الإشكالات التي تطرح في مجال السياسة الشرعية، وإنها سلاح ذو حدين أيًّا كان المُتحكِّم فيها، وضررها في الاستبداد بها لا بد من البحث عن حلول له سواء من الناحية الشرعية أو السياسية أو الإصلاحية.

17. ومن ثمَّ لا بدَّ من إعطاء الصلاحية والاختصاص في تسيير وتدبير وتوجيه المؤسسة العسكرية، وتعيين رؤوسها لأهل الاختصاص من أهل الحل والعقد الموكلين – حقيقة لا وهما – مع التركيز على إصلاح وتوعية وغرس العقيدة الإسلامية الصحيحة في عقول أفراد المؤسسة العسكرية، فإن ضلَّ رؤوسها ولم تَنْقَد إليهم أفرادها ولم تطعهم في المعصية بظلم الرعية وقمع لهم من جهة، ومن عدم طاعتهم في الانقلاب على حاكم شرعي يحكم الناس بالعدل ويرعى مصالحهم ويدفع عنهم الأضرار والمفاسد.

18. وعليه فإن الحاكم وإن كان فردا من المجتمع ونائبا عن الأمة، وأنه لا فرق بينه وبين آحاد الرعية مادامت حقوقه هي حقوق غيرية، إلا أن البحث قد أظهر بالرغم من ذلك تمتعه بخصوصية صادرة من تلك القوة التي يمتلكها حسب رأيي؛ لأن تلك القوة استلزمت تغييرا في وسيلة الإنكار وأسلوبه، واستلزمت منهجا خاصا في التعامل مع المنكر الصادر عنه أو حين يصدر عنه أمر بغير المعروف، وذلك بالنظر إلى المآل المتمثل في تلك الأضرار المتوقع حصولها.

19. يسير إنكار المنكر على الحاكم وفق منهج التدرج:

أ. منهج سلم أولويات وتبدأ بـ:

- تحديد المنكر، مع تفريقٍ بين الحقيقي منه من الوهمي، وتفريق بين المنكر الأعظم من الأدنى وتحديد كل منهما، وبين ما يمس الجزئيات وما يمس المبادئ.
- أولوية الإقدام أو الإحجام عن التغيير وذلك تبعا لأولويات المصالح والمفاسد.
- أولوية التقديم والتأخير في وسائل الإنكار، وذلك تبعا للمصلحة والمفسدة

ب.منهج الموازنة.

ت.منهج الأولوية في دفع الضرر باعتبار المآل الذي يؤول إليه الإنكار.

ث.منهج التدرج في الأسلوب والوسائل بين اللين والشدة، وبين ما ينكر باليد أو باللسان أو بالقلب.

وهذا التدرج هو منهج للكشف على الأضرار وضبطها والموازنة بينها يمكن الاستفادة منه عامة على العديد من التطبيقات الأخرى.

20. يشترك العلماء في المسؤولية وما يقع على الأمة في حالة التقصير عن القيام بما هو موكول لهم شرعا إذا فرطوا في تلك المسؤولية وتركوا المجال لبطانة الشر أن تستحوذ على الحاكم وتحركه حسب الأهواء.

تلك بعض النتائج التي عسى أن يكون هذا البحث المتواضع قد توصل إليها إما جمعا أو تحليلا أو استنتاجا، عسى أن يسخِّر الله في الغد القريب من هم أكثر رسوخا في العلم والتحليل من الباحثين والأساتذة.

آفاق و اقتراحات وإشكالات:

ولعل ما أختم به هذه الدراسة اقتراحاتٌ وآفاق راودتني أثناء البحث ثم بعض الإشكالات التي تبقى مطروحة وتحتاج إلى اهتمام ودراسة وتوضيح .

أما الآفاق والاقتراحات فهي:

أهمية وحاجة السياسة الشرعية إلى تجديد في البحث والرؤية كضرورة مُلحَّة، ذلك أن مجال عملها واجتهاداتها في قضايا هي دوما متحركة، كما يخضع لمؤثرات متجددة باستمرار ولاسيما الأحداث الصعبة التي تمر بها الأمة الإسلامية، حيث اختلط الحابل بالنابل والغث بالسمين، وخاصة في ظل التحديات الكبيرة، ووجود بعض العلماء مما يطلق عليهم بعلماء السلطان الذين ألبسوا على الناس دينهم وأحكام شريعتهم...

أما الإشكالات المطروحة فمنها:

1. أن مسألة أهل الحل والعقد بقيت نظرية مدونة في الأوراق، ولم تأخذ سبيل الإلزام في التنفيذ، حتى أنها لم تخرج في معظم الدول الإسلامية إلى نور الواقع، وإن هي وجدت فشأنها شأن الشعارات، أو أن أمرهم مفوَّض للحاكم نفسه بدلا من أن يكون أمر الحاكم بيد أهل الحل والعقد، وبذلك يُسَلَّم في الظاهر وشكلا وجودهم في الساحة السياسية، فينتج عن ذلك إلغاءٌ تامٌّ لدور الرعية؛ لأنهم مسبقا سلموا أمرهم لأهل الحل والعقد على اعتبار أنهم يقومون مقامهم في حفظ حقوقهم وغيرها من المهام الموكلة إليهم، فلاهم قاموا حقيقة ولا هم تركوا الأمة تقوم بشؤونها.
2. في ظل الكتابات والبحوث التي تعد كل تعرض للحاكم هو فتنة وتدعو إلى التزام الصبر ولا شيء غير الصبر، قلت في ظل تلك الآراء هل ستبقى الحجة هي نفسها وهل سيبقى الاحتجاج بأحاديث الفتنة قائما في حال موالاة الحاكم للأعداء الإسلام ضد شعبه وتآمره عليهم، بل وعند الاستعانة بالكفار في محاربة المسلمين باسم ما يزعمونه اليوم من الإرهاب؟؟

وفي الأخير لا أدعي أني وفَّيْت البحث حقه سواء من جهة أني تمنيت لو بحثت في جوانب أخرى شغلت تفكيري ورأيتها جديرة بالبحث، أو من ناحية أني قلت فيه كل ملا بد أن يقال، فحسبي أن هذا القدر هو ما تيسر لباحثة مبتدئة أمام موضوعات شائكة ترتبط بمصير أمة ورعية، فما كان من صواب فيه ولو قليل فهو توفيق من الله عز وجل، وما كان من نقص فهو مني، ولله در القائل:

يا ناظرًا فيما عمدت لجمعـه ... عذراً فإنَّ أخا الفضائل يعـــذرُ

علما بأن المرء لو بلغ المـــدى ... في العمر لاقى الموت وهو مقصِّر

فإذا ظفرت بزلَّة فافتح لهـــــا باب التجاوز فالتجاوز أجـــــدر

ومن المحال بأن ترى رجلا حوى كُنْهَ الكمال وذ هو المتعـــــــذِّرُ

غير الحبيب المصفى الهادي الذي يفنى الزمان وفضله لا ينتـــــهي

صلى الله عليه وعلى آله وصحابته ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

صدر الآية	السورة	الآية	الصفحة
﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ	البقرة	251	23
﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ ﴾	البقرة	85	59
﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾	البقرة	107	54
﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ ﴾	البقرة	102	26
﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم ﴾	البقرة	109	36
﴿ لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ ﴾	آل عمران	113-114	145
﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾	آل عمران	179	54
﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ ﴾	آل عمران	159	132
﴿ وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾	آل عمران	151	197
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾	النساء	58	72-47 129
﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ ... ﴾	النساء	16	40
﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾	النساء	141	188
﴿ ..فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ	النساء	45	أ
﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾	النساء	65	48
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ ﴾	النساء	59	119
﴿ ...فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ... ﴾	النساء	06	22
﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ ﴾	المائدة	120	54
﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾	المائدة	02	183
﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾	المائدة	78-79	144
﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ	المائدة	20	54-51

صدر الآية	السورة	الآية	الصفحة
﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾	المائدة	95	48
﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾	الأنعام	28	36
﴿وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾	الأنعام	147	36
﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ﴾	الأنعام	89	50
﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا﴾	الأنعام	129	184
﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾	الأنعام	152	197
﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾	التوبة	128	132
﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾	يونس	107	36
﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا﴾	يونس	12	26
﴿.. أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	هود	18	197
﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾	هود	59	197
﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾	هود	113	197
﴿...إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾	يوسف	40	أ
﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ﴾	يوسف	101	55
﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا﴾	يوسف	22	51-49
﴿وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ﴾	الرعد	22	36
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا﴾	النحل	89	65
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾	النحل	90	72
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾	الإسراء	70	70
﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ﴾	الإسراء	28	133
﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى﴾	الإسراء	80	178
﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾	الإسراء	53	197

صدر الآية	السورة	الآية	الصفحة
﴿ ...وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾	مريم	12	50-47
﴿ ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾	طه	44-43	155- 158
﴿ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ ﴾	طه	111	197
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ... ﴾	الحج	38	22
﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ ﴾	الحج	40	24
﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾	الحج	41	61 125 126
﴿ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ ﴾	النور	8	35
﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾	الشعراء	227	197
﴿ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ﴾	النمل	34	54
﴿ ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ ﴾	الروم	10	41
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْا۟ مُوسَىٰ ﴾	الأحزاب	69	40
﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ ﴾	ص	20	55
﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾	الشوري	10	51
﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾	الشورى	40-39	198
﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ﴾	الزخرف	54	197
﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾	الجاثية	16	51
﴿ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ.. ﴾	ق	25	37
﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ ﴾	محمد	29	133
﴿ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ ﴾	الفتح	6	41

صدر الآية	السورة	الآية	الصفحة
﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾	الحجرات	13	71
﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ﴾	الحديد	25	66
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ ﴾	الممتحنة	12	120
﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾	التغابن	16	97
﴿ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ﴾	المعارج	3-2	22
﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴾	العلق	7-6	163
﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾	الزلزلة	8-7	20

صدر الحديث	الصفحة
احب لأخيك ما تحب لنفسك	73
ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ	36
إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم	140
إذا رأيتم مني اعوجاجاً فقوموني	200
اذْهَبْ فَاطْرَحْ مَتَاعَكَ فِي الطَّرِيقِ	173
أراني أتسوك بسواك	24
أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر	152 -150
إلا أن تروا كفرا بواحا	188-135
أَلَا إِنَّ رَحَى الْإِسْلَامِ دَائِرَةٌ	201
أَمَرَنَا كُبَرَاؤُنَا مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا نَسُبَّ أمراءنا	136
آمُرُ إِمَامِي بِالْمَعْرُوفِ؟	150
إِنَّ الدِّينَ النَّصيحَة	145 -20
إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْه	145
إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَيْرِ	195
إن من البيان لسحرا	46
إِنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ لا يعذِّبُ العامَّةَ بعمَلِ الخاصَّةِ	148
إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين	204
إِنَّمَا الأَعْمالُ بالنِّيَّات	20
إنما الطاعة في معروف	170 -121
إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ	71
إنه لا إسلام بلا جماعة	119
إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ	195
أوصَانِي خَلِيلِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ	152
إياكم ومواقف الفتن	202

صدر الحديث	الصفحة
بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَسْهُمٍ	145
تبايعوني على السمع والطاعة	123 -68
تَسْمعُ وتُطيعُ للأميرِ وَإِنْ ضَرَب ظَهْرَك	182
حق على الإمام أن يحكم بالعدل	120
الْحَلالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ	19
الحَمْدُ للهِ الذِي جَعَلَ فِي هَؤُلَاءِ النَّاسِ مَنْ يُعَدِّل عُمَرَ بِسَيْفِهِ	200
رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ	38
ستكونُ فِتَنٌ، القاعِدُ فيها خيرٌ مِنَ القائِمِ	183
السَّمْعُ والطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالمَعْصِيَةِ	122 -121
سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ	153 -150
الظالمُ عدلُ اللهِ في الأرضِ ينتقمُ بهِ مِنَ الناسِ	183
كما تكونوا يولى عليكم	183
لا خير فيكم إن لم تقولوها	158
لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ	31-20-19
لا طاعة في معصية	121
الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن	127
اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ	أ-128
لَوْ هَلَكَ حَمْلٌ مِنْ وَلَدِ الضَّأْنِ ضَيَاعًا	131
مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ، ولا استَخْلَفَ مِن خَليفةٍ	203
مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ المسْلِمينَ ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ	128
ما من عبد يسترعيه الله رعية	128
ما نَهَيْتُكُمْ عنهُ فاجتَنِبوهُ	20-19
ما يصيب المسلم من نصب	39
مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ	194

صدر الحديث	الصفحة
مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللهَ	193
مَن رأى من أمير شيئا يكرهه فليصبر عليه	153
من رأى منكم منكرا فليغيره بيده	168
مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ	134
وَاللَّهِ لَوْ أَطَعْنَا اللَّهَ مَا عَصَانَا	170 -167
كَانَ يَسِيرُ العَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ	25
يا أبا أمية لعلَّك أن تخلف من بعدي	153
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ، وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ	200-134
يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم	153
يكون بعدي أئمةٌ لا يهتدون بهداي	194 -182

ابن الأثير

المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني العلامة مجد الدين أبو السعادات الجزري ابن الأثير، ولد بجزيرة ابن عمر سنة 544هـ ونشأ بها ثم انتقل إلى الموصل، صاحب "جامع الأصول" و"غريب الحديث" و"شرح مسند الشافعي"، وغيرها، حصل له مرض مزمن أبطل يديه ورجليه وعجز عن الكتابة ،وكان فاضلا رئيسا مشارا إليه، وتوفي سنة 606هـ.

ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي- طبقات الشافعية الكبرى (المتوفى: 771هـ)- ت: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو- هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ط2- 1413هـ- ج8- 366.

إمام الحرمين

أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، ولد سنة 419هـ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي ،ومن تصانيفه " الشامل" في أصول الدين، و "البرهان " في أصول الفقه، و" تلخيص التقريب " و" الإرشاد". توفي سنة 478هـ.

ينظر: أبو العباس شمس الدين – (ت: 681هـ)- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - ت:إحسان عباس – بيروت- دار صادر – د.ط- د. ت - ج3- 167، 169.

الرّازي فخر الدّين

أبو عبد الله، محمد بن عمر بن حسين القرشي الطّبرستاني الأصل، الشافعي المفسّر المتكلّم، والده ضياء الدّين المشهور بخطيب الرّيّ، ولد سنة 544هـ- 1150م، صاحب التصانيف المشهورة، ومنها: "مفاتيح الغيب" و"المحصول" و "المنتخب". توفي سنة 604هـ- 1210م.

ينظر: عبد الحي بن أحمد العَكري - شذرات الذهب في أخبار من ذهب- ج7-40، وخير الدين الزركلي - الأعلام- بيروت – لبنان - دار العلم للملايين- ط15- 2002 م- ج6- 313.

الرازي الجْصَّاص

أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر الجصاص: من أهل الري، انتهت إليه رئاسة الحنفية، ولد سنة 305هـ- 917م، مؤلف كتاب "أحكام القرآن" وكتابا في "أصول الفقه". توفي سنة 370هـ- 980م. ينظر لزركلي – الأعلام – ج1- 171.

الجرجاني

علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف (أبو الحسن) عالم حكيم، مشارك في أنواع من العلوم، ولد بجرجان 740 هـ/ 1239م، وتوفي بشيراز سنة: 816هـ/ 1413 م. من تصانيفه التي تقرب الأربعة والأربعين كتابا : "التعريفات"، و"شرح مواقف الإيجي"، "رسالة في فن أصول الحديث"، وغيرها.

ينظر: عمر رضا كحالة (ت: 1408هـ)- معجم المؤلفين - بيروت – لبنان – مؤسسة الرسالة – ط1 – 1414هـ- 1993، ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء – بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – ط1- 1425هـ- 2004م- 67.

حذيفة بن اليمان العبسيّ

من كبار الصّحابة، روى عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الكثير وعن عمر، وقد استعمله عمر على المدائن، فلم يزل بها حتى مات بعد قتل عثمان وبعد بيعة علي، بأربعين يوما، وذلك في 36هـ.

ينظر: ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)- الإصابة في تمييز الصحابة- بيروت- لبنان – المكتبة العصرية- ط1- 1433هـ- 2012م- 302.

أبو ذر الغفاري

قيل اسمه جندب بن جنادة بن قيس، من كبار الصحابة، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعنه أنس بن مالك وابن عباس، وغيرهم، مناقبه وفضائله كثيرة جدا، توفي سنة 32هـ.

ينظر: ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)- تهذيب التهذيب- دائرة المعارف النظامية، الهند- ط1- 1326هـ- ج12- 90.

الزَّرَكَشِي

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، ولد سنة: 745هـ- 1344 م، له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: "البحر المحيط"، و "الديباج في توضيح المنهاج " في الفقه، و"المنثور" والمعروف بقواعد الزركشي في أصول الفقه. توفي سنة: 794 هـ - 1392 م.

ينظر: الزركلي – الأعلام – ج6 – 60.

سويد بن غفلة

ابن عوسجة بن عامر بن وداع بن معاوية بن الحارث الجعفي، أبو أمية، قيل له صحب الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يصح، والأصحّ أنه قدم المدينة حين نفضت الأيدي من دفنه صلّى الله عليه وسلم، وشهد اليرموك. روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم، توفي سنة 81هـ.

ينظر ابن حجر العسقلاني - الإصابة في تمييز الصحابة – 638 -639، و ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء- 148.

ابن شبرمة:

عبد الله بن شبرمة بن حسان بن المنذر بن ضرار بن عمرو بن مالك بن زيد بن كعب بن بجالة الضبي أبو شبرمة الكوفي، ولد سنة 72هـ، كان ثقة ورعا عفيفا، ولي القضاء، وروى عن أنس والتابعين.

ينظر: ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب – ج5- 250، ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء-166.

الطَّحَاوي

أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزديّ الطحاوي، أبو جعفر، فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر. ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر سنة 239هـ- 853م، وتفقه على مذهب الشافعيّ، ثم تحول حنفيا، وكان ابن أخت المزني صاحب الشافعي، من تصانيفه "شرح معاني الآثار" في الحديث، وكتاب "الشفعة"، و"مشكل الآثار" و"أحكام القرآن" و غيرها. توفي سنة 321هـ-933م.

ينظر : ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب- ج1 – 206.

أبو بكر الطّرطوشي

محمد بن الوليد القرشي الفهري الأندلسي المالكي، المعروف بابن أبي زيد. ولد سنة 451هـ،- وطرطوشة من نواحي الأندلس- نزيل الإسكندرية، وأحد الأئمة المالكية الكبار. كان إماما، عالما، زاهدا، ورعا، وكان فقيها أصوليا مفسرا، من تصانيفه: " شرح رسالة أبي زيد"، و " البدائع والبدع"، و" سراج الملوك"، توفي سنة: 520هـ.

ينظر: عبد الحي بن أحمد العَكري الحنبلي، (ت:1089هـ)- شذرات الذهب في أخبار من ذهب- ت: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط - دمشق - بيروت - دار ابن كثير – ط1- 1406 هـ - 1986 م- ج6- 102، ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء-187.

ابن عَطِيّة

عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي ابو محمد، مفسر فقيه، أندلسي، ولد سنة: 481هـ- 1088م، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام والحديث، له شعر، ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين. من مؤلفاته: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، قيل في وفاته سنة 541 أو 546.

ينظر: : الزركلي – الأعلام – ج3- 282.

عدي بن عميرة الكندي

ابن فروة بن زرارة بن الأرقم بن النعمان بن عمرو بن وهب بن ربيعة بن معاوية الكندي. صحابي معروف، له أحاديث في صحيح مسلم وغيره. قال ابن سعد: لما قتل عثمان قال بنو الأرقم: لا نقيم ببلد يشتم فيه عثمان، فتحوّلوا إلى الشام فأسكنهم معاوية الرّها، وأقطعهم بها. توفي سنة 40هـ.

ينظر: ابن حجر العسقلاني- الإصابة في تمييز الصحابة- 1018.

القاضي عياض

أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي، أحد عظماء المالكية، من مؤلفاته: إكمال المعلم في شرح مسلم، و"الشفا في التعريف بحقوق المصطفى"، و"التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة"، مولده 476 هـ وتوفي بمراكش 544 هـ- 1149 م.

ينظر: محمد بن محمد مخلوف (ت: 1360هـ)- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية- ت: عبد المجيد خيالي- بيروت - لبنان – دار الكتب العلمية- ط1- 1424 هـ - 2003 م- ج1 – 205.

الماوردي

علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردي، ولد سنة: 364هـ، إمام في مذهب الشافعي، أول من لقب بأقضى القضاة، صاحب "الحاوي" و"الإقناع" في الفقه، و"الأحكام السلطانية" و"قانون الوزارة وسياسة الملك" وغير ذلك. توفي في بغداد سنة 450هـ.

ينظر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي- طبقات الشافعية الكبرى- ج5 – 267.

المروذي:

أَحْمَد بن محمد بْنِ الحجاج بْن عبد العزيز أبو بكر المروذي، وهو المقدم من أصحاب أَحْمَد لورعه وفضله وكان و كان يأنس به وينبسط إليه، ولد في حدود المئتين.

شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت: 748هـ)- سير أعلام النبلاء- ت:علي أبو زيد ومجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط- ط9- مؤسسة الرسالة- ط3- 1413 هـ / 1993 م- ج13- 173.

مطرف بن الشخير

مطرف بن عبد الله بن الشخير الحرشي العامري أبو عبد الله البصري، روى عن أبيه وعثمان وعلي وأبي ذر وعمار بن ياسر وعياض بن حمار وعبد الله بن مغفل وعثمان بن أبي العاص وعمران بن حصين وعائشة، له كلمات في الحكمة مأثورة، توفي سنة 78هـ.

ينظر: ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب- ج10- 173، ويحي مراد – معجم تراجم أعلام الفقهاء- 315.

ابن مفلح

محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج شمس الدين، أبو عبد الله المقدسي الراميني، الدمشقي الصالحي، الحنبلي، فقيه، أصولي، محدث، ولد سنة 710هـ- 1310م، ونشأ ببيت المقدس، أخذ الذهبي وتقي الدين السبكي وغيرهم، من تصانيفه: "الآداب الشرعية والمنح المرعية"، " كتاب الفروع"، "النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن تيمية"، توفي سنة 763هـ- 1362م.

ينظر: عمر رضا كحالة (ت: 1408هـ)- معجم المؤلفين- ج12- 44.

شاه وَلِيُّ الله

أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه وَلِيُّ الله: فقيه حنفي من المحدّثين. ولد سنة 1110هـ- 1699م، من كتبه: : "الفوز الكبير في أصول التفسير" و "فتح الخبير بما لابد من حفظه في علم التفسير"، و"حجة الله البالغة"، وفاته: سنة 1176هـ- 1762م.

ينظر: الزركلي – الأعلام – ج1 – 149.

محمد بن خويز منداد

محمد بن أحمد عبد الله بن خويز المالكي، العراقي. فقيه، أصولي. من آثاره: كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه. قال القاضي عياض وقد تكلم فيه أبو الوليد الباجي وقال لم أسمع له في علماء العراقيين ذكرا وكان يجانب الكلام وينافر أهله توفي سنة سنة 390 هـ تقريبا.

ينظر: صلاح الدين خليل الصفدي (ت: 764هـ)- الوافي بالوفيات -ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى- بيروت- لبنان - دار إحياء التراث – ط1- 1420هـ- 2000م- ج2- 39.

جَرير

جرير بن عطية بن حذيفة الخَطَفي بن بدر الكلبيّ اليربوعي، من تميم، ولد 28هـ – 640م، باليمامة. أشعر أهل عصره. وعاش عمره كله يناضل شعراء زمنه ويساجلهم، فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل، وقد جمعت نقائضه مع الفرزدق في ثلاثة أجزاء، و ديوان شعره.

ينظر الزركلي- الأعلام – ج2 – 119، 120.

ابن حبيب:

أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، الفقيه العالم، انتهت إليه رئاسة الأندلس بعد يحي بن يحي، ألّف كتباً كثيرة في الفقه والأدب والتاريخ من أشهر مصنفاته: "الواضحة" في الفقه والسنن، وكتاب في فضل الصحابة، وكتاب في تفسير الموطأ وغيرها، توفي سنة 238 هـ- 852 م.

ينظر محمد مخلوف- شجرة النور الزكية – ج1- 111، 112.

ابن منظور:

محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، الإمام اللغوي الحجة، ولد في 630هـ -1232م، وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس. من تصانيفه: "لسان العرب"، "مختار الأغاني"، "لطائف الذخيرة"، و "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر" وغيرها. توفي سنة: 711 هـ - 1311 م.

ينظر الزركلي- الأعلام – ج7- 108.

الرَّاغِب الأَصْفَهَاني

الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب: أديب من الحكماء العلماء. ولد سنة 502 هـ ، من كتبه: "محاضرات الأدباء"، "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "أخلاق الراغب" و"جامع التفاسير"، و"المفردات في غريب القرآن" وغيرها. توفي في 1108م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج2- 255.

سعيد بن جبير

ابن هشام بن هشام الوالبي مولاهم أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله الأسدي، الإمام الحافظ المقرئ المفسر، وكان من كبار العلماء. روى عن: ابن عباس، وعن: عبد الله بن مغفل، وعائشة، وعدي بن حاتم، وأبي موسى الأشعري، وأبي هريرة، وعن: ابن عمر وابن الزبير، وغيرهم وعن التابعين. توفي في 95هـ. ينظر الذهبي- سير أعلام النبلاء- ج4 – 321.

القُرْطُبي

محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، ولد في 671هـ، من كتبه " الجامع لأحكام القرآن"، يعرف بتفسير القرطبي، و " قمع الحرص بالزهد والقناعة "، و"الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى"، و"التقريب لكتاب التمهيد" وغيرها، توفي سنة 1273م.

ينظر الزركلي- الأعلام –ج5- 322.

ابن خَلْدُون

عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس سنة 732هـ- 1332م. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، ولي في مصر قضاء المالكية، من مؤلفاته: "العبر وديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر"،"المقدمة"، "شرح البردة" في الحساب وغيرها، وتوفي سنة 808هـ- 1406م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج3- 330.

ابن تَيْمِيَّة

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، شيخ الإسلام. ولد في 611هـ- 1263م، كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين، "السياسة الشرعية"، "الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان"، "الصارم المسلول على شاتم الرسول" وغيرها . توفي سنة 728هـ- 1328م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج1- 144.

ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين، أحد كبار العلماء. مولده سنة 691هـ- 1292م. تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية ،ألّف تصانيف كثيرة منها: "إعلام الموقعين"، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، "مفتاح دار السعادة"، "زاد المعاد" وغيرها. توفي سنة 571هـ- 1350م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج3- 330.

القَرَافي

أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة، مصري المولد والمنشأ والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها "أنوار البروق في أنواء الفروق"، و "الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام" و "الذخيرة" في فقه المالكية، توفي في 684 هـ - 1285 م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج1-94.

الشَّاطِبي

القاسم بن فِيرُّه بن خلف بن أحمد الرعينيّ، أبو محمد الشاطبي: إمام القراء. ولد في الأندلس سنة 538هـ- 1144م. وهو صاحب " حرز الأماني"، و" قصيدة في القراءات تعرف بالشاطبية. وكان عالما بالحديث والتفسير واللغة، ، وتوفي بمصر سنة 590هـ- 1194م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج5- 180.

ابن كثير

هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوّ بن كثير القرشي البصروي الدمشقي الشافعي، المفسّر المؤرّخ الكبير، مولده سنة 700 أو 701هـ، صاحب "البداية والنهاية"، و"تفسير القرآن العظيم"، "شرح صحيح البخاري" ، وغير ذلك من المصنفات، توفي سنة 774هـ.

ينظر: عبد الحي بن أحمد - شذرات الذهب- ج1- 67، ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء-284.

السبكي

عَليّ بن عبد الْكَافِي بن عَليّ بن تَمام بن يُوسُف بن مُوسَى بن تَمام الأنصاري الخزرجي الفقيه المحدث المفسر المقرىء الأصولي المتكلم النحوي اللغوي الأديب شيخ الإسلام تقي الدين أبو الحسن بن القاضي زين الدين أبي محمد السبكي، ولد في 683هـ، ومن تصانيفه: "الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم "و"لابتهاج في شرح المنهاج"، و"تكملة شرح المهذب" وغيرها. توفي سنة 756هـ.

ابن المَديني

علي بن عبد الله بن جعفر السعدي بالولاء الديني، البصري، أبو الحسن: محدّث مؤرخ، له نحو مئتي مصنف. ولد في 161هـ-777م، من كتبه: "الأسامي والكنى"، و "الطبقات"، و"قبائل العرب "، و" التاريخ "، و"اختلاف الحديث"، ومات في 234هـ- 849م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج4- 303.

ابن عاشُور

محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة بتونس. مولده1296هـ- 1879م، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة، من أشهرها: "مقاصد الشريعة الإسلامية" و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" و"التحرير والتنوير". وفته في: 1393هـ- 1973م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج6- 174.

الطِّيبي

الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان، ولد سنة 743هـ، من كتبه : "التبيان في المعاني والبيان"، و "الخلاصة في معرفة الحديث"، و"شرح الكشاف" وغيرها. توفي في 1342م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج2- 256.

الأَشْعَث الكِنْدي

الأشعث بن قيس بن معدى كرب الكندي، أبو محمد، أمير كندة في الجاهلية والإسلام، ولد سنة 23 ق هـ- 600م، ووفد على النبي صلّى الله عليه وسلم بعد ظهور الإسلام، في جمع من قومه فأسلم، وشهد اليرموك، روى له البخاري ومسلم تسعة أحاديث. توفي سنة 40هـ- 661م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج1- 332.

الواثِق بالله:(200 - 232 هـ = 815 - 847 م)

هارون الواثق بالله ابن محمد (المعْتَصِم بالله) ابن هارون الرشيد العباسي، أبو جعفر: من خلفاء الدولة العباسية بالعراق. ولد ببغداد، وولي الخلافة بعد وفاة أبيه سنة 227 هـ فامتحن الناس في خلق القرآن. وسجن جماعة، وقتل في ذلك أحمد بن نصر الخزاعي، بيده (سنة 231) قال أحد مؤرخيه: كان في كثير من أموره يذهب مذهب المأمون

ينظر الزركلي- الأعلام- ج8- 62.

المُعْتَصِم بالله

زكريا بن إبراهيم بن الحاكم بأمر الله أحمد بن محمد العباسي، أبويحيى، المعتصم بالله، من خلفاء العباسيين بمصر. نُصب خليفة في القاهرة بعد خلع المتوكل على الله (محمد بن أبي بكر) سنة 779 هـ فأقام عشرين يوما وعزل، ثم أعيد وبويع بالخلافة بعد موت أخيه الواثق بالله (عمر ابن إبراهيم) سنة 788 هـ فاستمر الى أن خلع سنة 791 هـ. توفي بعد 791 هـ بعد 1389 م.

ينظر الزركلي- الأعلام- ج3- 45.

ابن حجر العسقلاني

هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، محدث وفقيه مؤرّخ ، من كبار الشافعية، ولد سنة 773هـ، صاحب "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" ، و "الإصابة في تمييز الصحابة" ، و "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة" ، وغير ذلك، توفي سنة 852هـ.

ينظر عبد الحي بن أحمد العَكري - شذرات الذهب – ج1- 74، و ويحي مراد- معجم تراجم أعلام الفقهاء- 79.

الطّبري

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، أبو جعفر، المؤرّخ المفسّر الكبير، قال عنه الذهبي: كان ثقة، صادقا، حافظا، رأسا في التفسير، إماما في الفقه والإجماع والاختلاف، علّامة في التاريخ وأيام الناس، عارفا بالقراءات وباللغة". ولد سنة 224هـ، صاحب "جامع البيان في تفسير القرآن"، و "التاريخ" و"اختلاف الفقهاء".

ينظر عبد الحي بن أحمد العَكري- شذرات الذهب – ج1- 29، و ينظر الزركلي- الأعلام- ج6- 69.

القرآن الكريم

الكتب المطبوعة

1. ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله– **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**– ت: كمال يوسف الحوت– بيروت– لبنان– دار التاج– ط1– 1409هـ– 1989م.
2. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد(544هـ/606هـ) **– النهاية في غريب الحديث**– ت: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي– د.م– المكتبة الإسلامية– ط1– 1383هـ– 1963م.
3. أحمد ابن حنبل– **المسند** – ت: شعيب الأرنؤوط، وعادل المرشد– د.م– مؤسسة الرسالة– د.ط– د.ت.
4. أحمد الحصري– **نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي**– بيروت– لبنان– دار الكتاب العربي– ط1– 1407هـ –1986م.
5. أحمد الريسوني – **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**– هيرندين – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية – المعهد العالمي للفكر الإسلامي – ط5– 1416هـ – 1995م.
6. – **فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**– القاهرة– مصر– دار الكلمة– ط2– 2014م.
7. – **محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية**– القاهرة– مصر–دار الكلمة– ط3– 1435هـ–2014م.
8. – **الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة** – القاهرة – مصر – دار الكلمة – ط 3– 1435هـ – 2015م.
9. أحمد بن محمد الزرقا (1357هـ/1938م)– **شرح القواعد الفقهية** – صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا– دمشق– دار القلم– ط2– 1409هـ–1989م.

10. أحمد عزيز عبد الله - **حقائق تاريخية عن حكم وسياسة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ترد على الحملات المسيئة إليه** – دم- دار الأديب – ط2– د.ت.

11. أحمد عطوة- **نظام الحكم في الإسلام**- د.م- د.ن- د.ط- د.ت.

12. أحمد علي جرادات- **النظرية السياسية في الإسلام**- عمان- الأردن- ط1- 1433هـ - 2012م.

13. أحمد محمود آل محمود- **البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق**-د.م- دار الرازي- -د.ط- د.ت.

14. أحمد وهبان- **الماوردي رائد الفكر السياسي**- مصر- دار الجامعة الجديدة- د.ط- 2001م.

15. أسامة محمود قناعة- **القاعدة الكلية لاضرر ولاضرار في الفقه الإسلامي**- حلب- سوريا- دار النهج- ط1- 1430هـ-2009م.

16. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 324هـ)- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** – ت: نعيم زرزور- د.م - المكتبة العصرية –ط1 - 1426هـ - 2005م.

17. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن – **الإحكام في أصول الأحكام** - ضبطه وكتب حواشيه: إبراهيم العجوز- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- دط- د.ت.

18. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - **الجامع الصحيح** - ت: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي-القاهرة – مصر- المطبعة السلفية- ط1-1403هـ.

19. البشير مكي عبد اللاوي- **سلطة ولي الأمر في تقييد المباح** - بيروت- لبنان- دار مكتبة المعارف- ط1- 1432هـ -2011م.

20. أبو بكر الخوارزمي محمد بن العباس(ت:383هـ)- **مفيد العلوم ومبيد الهموم** - بيروت - المكتبة العنصرية- د.ط - 1418 هـ.

21. بلال صفي الدين– **أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي بحث مقارن**– سورية– لبنان– الكويت– دار النوادر–ط2– 1432هـ–2011م.

22. البيهقي، أبو بكر احمد بن الحسين – **السنن الكبرى**– ت: محمد عبد القادر عطا– بيروت– لبنان– دار الكتب العلمية– ط3– 1424هـ– 2003م.

23. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة عن عمرو بن مُرَّة – **السنن** – ت:أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض– مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – ط2– 1395 هـ – 1975م.

24. تقي الدين النبهاني– **نظام الإسلام**– د.م– حزب التحرير– ط6– 1422هـ –2001م.

25. تقي الدين بن عبد المحسن التركي– **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**– مصر– دار هجر– ط1– 1408هـ– 1987م.

26. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس(ت:728هـ) – **مجموع الفتاوى**– المدينة المنورة– المملكة العربية السعودية– مجمع الملك فهد– د.ط– 1425هـ– 2004م.

27. – **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**– بيروت– لبنان– دار الآفاق الجديدة– ط1– 1403هـ –1983م.

28. – **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**– ت: محمد رشاد سالم– المملكة العربية السعودية– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية– ط1– 1406 هـ.

29. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد (ت: 875هـ) – **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**– ت: علي محمد معوض و عادل حمد عبد الموجود وعبد الفتاح بو سنة– بيروت– لبنان– دار إحياء التراث العربي– ط1– 1418هـ– 1998م.

30. الثعالبي أبو منصور عبد الملك (المتوفى: 429هـ) – **فقه اللغة وسر العربية**– ت: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي– د.م– دار الفكر– ط3– د.ت.

31. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت:816هـ)- **شرح المواقف لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي** - ت: محمود عمر الدمياطي- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1419هت-1998م.

32. الجصاص، أبو بكر الرازي (ت:370هـ) - **أحكام القرآن**- ت: محمد الصادق قمحاوي- بيروت- لبنان- دار التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي- د.ط- 1412هـ- 1992م.

33. جمال أحمد السيد جاد المراكبي- **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة** – القاهرة – مصر – مطابع ابن تيمية – د.ط- 1414هـ.

34. جمال الحسيني أبو فرحة- **الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي**- القاهرة- مصر- مركز الحضارة العربية- د.ط- 2004م.

35. الجويني، أبو المعالي (ت: 478هـ)- **غياث الأمم في التياث الظلم**- ت: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم- الإسكندرية- مصر- دار الدعوة- 1979م.

36. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو- **مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل**- ت: نذير حماد- بيروت- لبنان- دار ابن حزم –ط1- 1427هـ - 2006م.

37. الحاكم، أبو عبد الله محمد عن أبي بكرة- **المستدرك على الصحيحين**- ت: مصطفى عبد القادر عطا- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2- 1422هـ- 2002م.

38. أبو حامد الغزالي- **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**-بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1409هـ- 1988م .

39. ابن حبان، أبو حاتم محمد(354هـ) - **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**- ت: شعيب الأرنؤوط- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1408هـ-1987م.

40. - **الإصابة في تمييز الصحابة**- بيروت- لبنان – المكتبة العصرية- ط1- 1433هـ- 2012م.

41. - **تهذيب التهذيب**- دائرة المعارف النظامية، الهند- ط1- 1326هـ.

42. - **فتح الباري على صحيح البخاري** – ت: عبد القادر شيبة الحَمَد- د.م- مكتبة الملك فهد الوطنية- ط1- 1421هـ- 2001م.

43. ابن حزم الظاهري - **الفصل في الملل والأهواء والنحل**- مصر- مطبعة محمد علي صبيح وأولاده- ط1- 1374هـ.

44. حسين حامد حسان – **أصول الفقه– القاهرة**- مصر- دار ابن كثير- ط1- 1431هـ -2010م.

45. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف- **تفسير البحر المحيط**- ت: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض وآخرون- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1413هـ- 1993م.

46. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد (ت:463هـ) - **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**- ت: محمود الطحان- الرياض- بيروت – لبنان- مؤسسة الرسالة – ط3 - 1416هـ - 1996م.

47. ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (1332م/1404م)– **المقدمة** - ت: عبد السلام الشدادي- الدار البيضاء- بيت الفنون والعلوم والآداب- ط1- 2005م.

48. الدارمي، أبو محمد عبد الله (181- 255هـ)- **السنن**- ت: حسين سليم أسد- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار المغني- ط1- 1421هـ- 2000م.

49. أبو داود، سليمان بن الأشعث- **السنن**- بيروت- لبنان- دار الجيل- د.ط- 1412هـ -1992م.

50. - **السنن** – ت: محمد محيي الدين عبد الحميد- صيدا - بيروت - المكتبة العصرية- د.ط- د.ت.

51. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (ت: 748هـ)- **سير أعلام النبلاء**- ت:علي أبو زيد ومجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط- ط9- مؤسسة الرسالة- ط3- 1413 هـ / 1993 م.

52. الرازي فخر الدين (ت: 606هـ) - **المحصول في علم الأصول**- ت: طه جابر العلواني- د.م- مؤسسة الرسالة- د.ط- د.ت.

53. - **الأربعين في أصول الدين**- ت: أحمد حجازي السقا- القاهرة- مصر- مطبعة دار التضامن- مكتبة الكليات الأزهرية- ط1- 1986م.

54. - **مفاتح الغيب**- بيروت- لبنان- دار الفكر- ط1- 1401هـ- 1981م.

55. الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين(ت:502هـ) - **المفردات في غريب القرآن**- ت: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز- د.م- مكتبة نزار مصطفى الباز- د.ط- د.ت.

56. - **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**-بيروت-شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- ط1، 1420 هـ.

57. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن(ت:795هـ) - **الحكم الجديرة بالإذاعة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعثت السيف بين يدي الساعة** - ت: زهير شاويش - بيروت- لبنان- المكتب الإسلامي- ط1- 1403هـ - 1983.

58. - **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**- ت: ماهر ياسين الفحل- دمشق- بيروت- دار ابن كثير- ط1- 1429هـ -2008م

59. - **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**- تصنيف جلال الدين أبو الفرج نصر الدين البغدادي- ضبط نصه وعلق عليه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن - عمان- الأردن- دار الحسن- د.ط- د.ت.

60. الزركشي، أبو عبد الله بن بدر الدين(ت: 794هـ) - **المنثور في القواعد**- ت: محمد حسن إسماعيل- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1421هـ- 2000م.

61. الزركلي، خير الدين - **الأعلام**- بيروت – لبنان- دار العلم للملايين- ط15-2002 م.

62. ابن زغيبة عز الدين – **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**- القاهرة- مصر- دار الصفوة- 1417هـ - 1996م.

63. الزمخشري، جار الله محمود (ت:538هـ) – **تفسير الكشاف** – ت: خليل مأمون شيحا – بيروت – لبنان – دار المعرفة – ط3 – 1430هـ - 2009م.

64. - **الفائق في غريب الحديث**- ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي- د.م- عيسى البابي الحلبي وشركاؤه- ط2- د.ت.

65. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)- **طبقات الشافعية الكبرى** - ت: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو- هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ط2- 1413هـ.

66. السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي (ت 756هـ)- **الإبهاج في شرح المنهاج** - ت: شعبان محمد إسماعيل- الأزهر- القاهرة- مكتبة الكليات الأزهرية- ط1- 1401هـ- 1981م.

67. السرخسي، محمد بن أحمد (ت: 483هـ) - **أصول السرخسي**-ت: أبو الوفا الأفغاني- بيروت- لبنان- دار المعرفة- د.ط- د.ت.

68. سعدي أبو حبيب- **القاموس الفقهي**- دمشق- سوريا- دار الصديق للعلوم- ط1- 1431هـ-2001م.

69. سعيد حوى- **فصول في الإمرة و الأمير**- القاهرة- مصر- دار السلام- ط2- 1415هـ- 1994م.

70. سليمان بن عبد الرحمن الحقيل- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء كتاب الله**- د.م- دن- د.ط- د.ت.

71. سيد حسين العفاني- **زهرة البساتين من مواقف العلماء والربانيين** - القاهرة- مصر- دار العفاني- د.ط- د.ت .

72. سيد قطب - **في ظلال القرآن**- مصر- دار الشروق- ط الشرعية 32- د.ت.

73. - **منهج الفن الإسلامي- القاهرة** - مصر- دار الشروق- ط6- 1403هـ -1983م.

74. - **العدالة الاجتماعية في الإسلام** - القاهرة- مصر- ط13- 1413هـ - 1993م.

75. الشاطبي أبو إسحاق - **الموافقات في أصول الشريعة** - ت: أبو فضل الدمياطي أحمد بن علي- القاهرة- مصر- دار الغد الجديد-ط1- 1432هـ -2011م.

76. - **مقاصد الشريعة الإسلامية** - ت: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي- القاهرة- مصر- دار الغد الجديد- 1- 1432هـ- 2011م.

77. شجاع الزهري - **المظاهرت السلمية من أوجب الواجبات الشرعية لماذا وكيف؟**- دم- د.ن – دط – د.ت.

78. الشوكاني، محمد بن علي(ت:1250)- **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**- ت: عبد الرحمن بن يحي اليماني- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- د.ط- 1416هـ - 1985م .

79. الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق - **المصنف** - ت: حبيب الرحمن الأعظمي- بيروت – لبنان- المكتب الإسلامي - ط2- 1403هـ -1983م.

80. صالح بن عبد العزيز بن محمد - **شرح الأربعين النووية** – الرياض- المملكة العربية السعودية- دار العاصمة- ط1- 1431هـ- 2010م.

81. صلاح الدين خليل الصفدي (ت: 764هـ)- **الوافي بالوفيات** -ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى- بيروت- لبنان - دار إحياء التراث – ط1- 1420هـ- 2000م.

82. الطاهر أحمد الزاوي- **ترتيب القاموس المحيط**- د.م- دار الفكر- ط3- د.ت -

83. الطاهر بن عاشور- **التحرير والتنوير**- د.م - الدار التونسية- د.ط- 1984م.

84. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت: 360هـ) - **المعجم الكبير**- ت: حمدي عبد المجيد السلفي- القاهرة- مصر- د.ط- د.ت.

85. الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ) –**تفسير جامع البيان في تأويل القرآن** - ت: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1415هـ- 1994م.

86. الطحاوي، أبو جعفر - **العقيدة الطحاوية** - شرح وتعليق: ناصر الدين الألباني- د.م- د.ن - د.ط- د.ت.

87. ظافر القاسمي- **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**- الحياة الدستورية- د.م- دار النفائس.

88. عادل أحمد عبد الموجود – **أضواء على السياسة الشرعية في ضوء القواعد الفقهية** – بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – د.ط 2014م .

89. أبو العباس شمس الدين – (ت: 681هـ)**– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** - ت:إحسان عباس – بيروت- دار صادر – د.ط- د. ت.

90. ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**- ت: سعيد أحمد اعراب- د.م- د.ن- د.ط- 1409هـ-1989م.

91. عبد الحي بن أحمد العَكري الحنبلي، (ت:1089هـ)- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**- ت: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط - دمشق - بيروت - دار ابن كثير – ط1- 1406 هـ - 1986 م.

92. عبد الرحمن الكواكبي- **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**- القاهرة- مصر- دار كلمات عربية- د.ط- د.ت.

93. عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان- **النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها**- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية- ط1- 1423هـ - 2002م.

94. عبد الرحمن بن سعد الشِثري - **المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية**- القاهرة- مصر- دار الآثار- ط1-1432م.

95. عبد الرحمن ناصر السعدي – **منظومة القواعد الفقهية** - الرياض-المملكة العربية السعودية- دار الميمان – ط1-1431هـ 2010م.

96. عبد السلام عيادة على الكربوني – **فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية**- دمشق- سوريا- دار طيبة-ط1-1429هـ-2008م.

97. عبد العال أحمد عطوة - **المدخل إلى السياسة الشرعية**-الرياض- المملكة العربية السعودية- جامعة الإمام محمد بن سعود- ط1- 1414هـ -1993م.

98. عبد العظيم عبد القوي المنذري (ت:656هـ) – **الترغيب والترهيب** – علق عليه: محمد ناصر الدين الألباني - الرياض - المملكة العربية السعودية- مكتَبة المعارف - ط1- 1424هـ.

99. عبد الكريم زيدان - **المستفاد من قصص القرآن الكريم للدعوة والدعاة**- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1419هـ -1998م.

100. - **نظرات في الشريعة الإسلامية**- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1 – 1421هـ -2000م- 151.

101. - **أصول الدعوة** - د.م- د.ت- ط3- 1396هـ -1976م.

102.عبد الله الكمالي- **من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية** - بيروت- لبنان- دار ابن حزم- ط1-1421هـ - 2000م.

103.عبد الله الهلالي- **قاعدة لاضرر ولاضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا**- الإمارات العربية المتحدة- دبي- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- ط1- 1426هـ- 2005م.

104.عبد الله بن إبراهيم الطريقي- **مفهوم الطاعة والعصيان-الرياض**- المملكة العربية السعودية- دار المسلم- ط1-1416هـ- 1955م.

105.عبد الله بن الأزرق محمد بن علي(ت:896هـ) **– بدائع السلك في طبائع الملك**- ت: علي سامي النشار – بيروت – لبنان – ط1- 1427هـ- 2006م.

106.عبد الله بن سهل ماضي- **النظام العام للدولة المسلمة**- دراسة تأصيلية مقارنة- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار كنوز إشبيليا- ط1- 1430هـ - 2009م.

107.عبد الله بن عمر الدميجي- **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**- الرياض - المملكة العربية السعودية- دار طيبة - ط 2 - د.ت.

108. عبد الله شرف الحق العظيم آبادي (ت: 1329هـ) - **عون المعبود على شرح أبي داود**- ت: أبو عبد الله النعماني الأثري- بيروت- لبنان- دار ابن حزم- ط1- 1426هـ- 2005م.

109.عبد الله محمد بن سلامة القضاعي (ت: 454هـ) - **مسند الشهاب**- ت: عبد المجيد السلفي- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1405هـ -1985م.

110.عبد المجيد محمد السوسوة- **بحوث معاصرة في أصول الفقه**- عمان- الاردن- دار المسيرة- ط1- 1432هـ - 2011م.

111. – **فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية** – دبي- الإمارات العربية المتحدة - دار القلم- ط 1-1425هـ - 2014م.

112.عبد الوهاب خلاف – **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**- القاهرة-مصر- د.ط -1350هـ.

113. – **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**– القاهرة–مصر– د.ط – 1350هـ.

114.أبو عثمان سعيد بن منصور (ت:227هـ) – **التفسير من سنن سعيد بن منصور**– ت:سعد بن عبد الله بن عبد العزيز– د.م – دار الصميعي– ط1– 1417 هـ – 1997م.

115.عدلان عطية رمضان قارة– **الأحكام الشرعية للنوازل السياسية**– القاهرة– مصر– دار اليسر– ط1– 1432هت –2011م.

116.ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت: 543هـ) – **أحكام القرآن** – ت: محمد عبد القادر عطا – بيروت – لبنان– دار الكتب العلمية– ط3 – 1424 هـ – 2003 م.

117. عز الدين بن عبد السلام– **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**– ت: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية–دمشق– سوريا– دار القلم– ط1– 1421هـ– 2000م.

118.ابن عطية محمد عبد الحق (ت:546هـ)– **المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**– ت: عبد السلام عبد الشافي محمد– بيروت– لبنان– دار الكتب العلمية– ط1– 1422هـ – 2001م.

119.علي بن حسن بن علي الأثري**– ضوابط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عن شيخ الإسلام ابن تيمية** – د.م– الأصالة للنشر– ط1– 1414هـ –1994م.

120. علي محمد الصلابي– **السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث دروس وعبر**– دمشق – سوريا – دار ابن كثير ط2 – 1430هه 2009م.

121. – **الشورى فريضة إسلامية**– القاهرة– مؤسسة إقرأ– ط1– 1431هـ–2010م.

122. – **الوسطية في القرآن الكريم** – الشارقة – الإمارات– القاهرة – مصر مكتبة الصحابة– مكتبة التابعين – ط1– 1422 هـ – 2001 م.

123.عماد المرزوق- **الفقه السياسي عند المالكية في الغرب الإسلامي**- الرياض – المملكة العربية السعودية – دار الأزرق لدراسات التراث السياسي – د.ط – 1435هـ- 2014م.

124.عمر الجيلاني الأمين حماد- **مفهوم فقه الموازنات وأدلته الشرعية**-بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى-ما بين 29/27 شوال 1434 هـ.

125.عمر رضا كحالة (ت: 1408هـ)- **معجم المؤلفين** - بيروت – لبنان – مؤسسة الرسالة – ط1 – 1414هـ- 1993.

126.عمر يوسف بن عبد الله (ت463هـ)- **جامع بيان العلم وفضله**- ت: أبو الأشبال الزهيري- المملكة العربية السعودية- دار ابن الجوزي- ط1- 1414هـ- 1994م.

127.عمرو المصري الشافعي – **دليل السائر ومرشد الحائر** – د.م – د.ن – ط2 – 1435هـ - 2014م.

128.الغزالي، أبو حامد محمد (ت: 505هـ) - **المستصفى من علم الأصول**- ت: حمزة بن زهير حافظ- د.م-د.ن- د.ط - د.ت.

129. - **إحياء علوم الدين**- ضبط وتوثيق: أحمد إبراهيم زهزة وأحمد عناية- بيروت-لبنان- دار الكتاب العربي- ط1-1426هـ- 2005م.

130.ابن فارس أبو الحسن أحمد (ت:390هـ)- **معجم مقاييس اللغة** - ت: عبد السلام محمد هارون- د.م- دار الفكر- د.ط- د.ت.

131.ابن فرحون برهان الدين أبو الوفاء (ت: 799هـ) - **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**- ت: جمال مرعشلي- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2- 1428هـ - 2007م.

132.فؤاد عبد المنعم أحمد- **السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة**- د.م- المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب- د.ط- 1422هـ.

133.الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب- **القاموس المحيط**- بيروت- لبنان- دار الجيل- د.ط- د.ت.

134.الفيومي أحمد بن محمد (ت:770هـ)- **المصباح المنير**- د.م- مكتبة -لبنان-د.ط- د.ت .

135.ابن قدامى المقدسي أحمد – **مختصر منهاج القاصدين**- علق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط- دمشق- سوريا- مكتبة دار البيان- د.ط- 1398هـ- 1978م .

136.القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (ت: 684هـ) - **الفروق**– بيروت –لبنان – دار الكتب العلمية – ط1 1418هـ 1998م.

137.القرطبي، أبو عبد الله بن محمد(ت: 671هـ) - **الجامع لأحكام القرآن**- ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي وماهر حبوش- بيروت- لبنان- مؤسسة الرسالة- ط1- 1427هـ- 2006م.

138. ابن القيم الجوزية محمد (ت:751هـ) - **مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"**- ت: محمد المعتصم بالله البغدادي-بيروت- لبنان- دار الكتاب العربي- ط7- 1423هـ -2003م.

139. - **إعلام الموقعين عن رب العالمين** – ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن وأحمد عبد الله أحمد – الدمام – المملكة العربية السعودية – ط1 – 1423هـ.

140. - **زاد المعاد في هدي خير العباد** - بيروت - مؤسسة الرسالة - الكويت - مكتبة المنار الإسلامية- ط27- 1415هـ- 1994م.

141. - **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإدارة** – ت: عبد االرحمن بن حسين بن قائد – مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية – ط1- 1432هـ.

142.الكاساني، علاء الدين أبو بكر(ت:587هـ) - **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط2- 1406هـ- 1986م .

143. كامل علي إبراهيم الرباع – **نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي** – بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – ط1 – 1425هـ - 2004م .

144.كايد يوسف محمود قرعوش- **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية**- بيروت- مؤسسة الرسالة- ط1- 1407هـ - 1987م.

145.ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت: 774هـ) - **البداية والنهاية**- ت: عبد الله علي المحسن التركي بالتعاون مه مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية- مصر- دار هجر- ط1- 1417هـ- 1997م.

146. – **تفسير القرآن العظيم** - **القاهرة** - مصر- دار التقوى- طبعة جديدة مصححة بمعرفة لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف- 2006.

147. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت: 273هـ) - **السنن**- ت: محمد فؤاد عبد الباقي- د.م- دار إحياء الكتب العربية- د.ط- د.ت.

148. مالك بن أنس- **الموطأ** - تعليق سعيد اللحام - بيروت- لبنان- دار الفكر- د.ط- 1419هـ - 1998م.

149.الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت:450هـ) - **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**- ت: أحمد مبارك البغدادي- الكويت- دار ابن قتيبة- ط1- 1409هت- 1989م.

150. - **النكت والعيون**- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- د.ط- د.ت.

151.مجمع اللغة العربية- المعجم الوجيز- مصر- دار التحرير- د.ط- 1989م.

152.مجمع اللغة العربية- المعجم الوسيط- مصر– مكتبة الشروق الدوية- ط4- 1425هـ- 2004م.

153.محمد أبو زهرة- **تنظيم الإسلام للمجتمع** - القاهرة- مصر- دار الفكر العربي- الكويت- دار الكتاب الحديث- د.ط- د.ت.

154.محمد الأنصاري- **القواعد الفقهية من خلال قواعد الأحكام في مصالح الأنام** – القاهرة- مصر- دار السلام- ط1 -1433هـ-2012م .

155.محمد الصادق العفيفي**– المجتمع الإسلامي وأصول الحكم**- القاهرة-مصر-دار الاعتصام- ط1- 1400هـ - 1980م.

156.محمد الغزالي – **الإسلام والاستبداد السياسي** - مصر – شركة نهضة مصر – ط6 - 2005م .

157.محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي(ت666هـ)- **معجم مختار الصحاح**- مصر- المطبعة الكلية- ط1- 1329هـ.

158. محمد بن صالح العثيمين - **شرح مختصر التحرير**- مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية- الرياض- المملكة العربية السعودية- ط1- 1434هـ.

159. - **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية**- بيروت- لبنان- دار ابن حزم- ط1- 1425هـ- 2004م.

160.محمد بن عبد الله بن سبيل- **الأدلة الشرعية في حق الراعي والرعية**- ت: خالد بن قاسم الردادي- الرياض- المملكة العربية السعودية- دار السلف- ط1- 1416هـ- 1995م.

161.محمد بن علي بن حسين **– تهذيب الفروق والقواعد السنيَّة في الأسرار الفقهية على هامش الفروق للقرافي**- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية- ط1- 1418هـ -1994.

162.محمد بن محمد مخلوف (ت: 1360هـ)- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**- ت: عبد المجيد خيالي- بيروت - لبنان – دار الكتب العلمية- ط1- 1424 هـ - 2003 م.

163.محمد بن مسعود الهذلي- **القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى وبعض تطبيقاتها على مجتمعنا المعاصر** - بيروت-لبنان- دار ابن حزم- ط1- 1430هـ- 2009م.

164.محمد رشيد رضا- **تفسير المنار**- مصر- مطبعة المنار- ط2- 1350هـ.

165. – **الخلافة** - مصر- القاهرة - الزهراء للإعلام العربي – د.ط- د.ت.

166.محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي- **معجم لغة الفقهاء**- بيروت- لبنان- دار النفائس- ط2- 1408هـ-1988م.

167.محمد سعد اليوبي- **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**- الرياض- المملكة العربية السعودية-دار الهجرة- ط1-1418هـ-1998م.

168.محمد سعيد رمضان البوطي - **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** - دمشق – دار الفكر– ط4 - 2005م.

169.محمد ضياء الدين الريس- **النظريات السياسية الإسلامية**- القاهرة- مصر- دار التراث- ط7- د.ت.

170.محمد عثمان شبير- **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**- عمان- الأردن- دار النفائس- ط2- 1428هـ- 2008م.

171. محمد عمارة – **الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق**- الكويت- مطابع الرسالة- د.ط- 1405هـ- 1985م.

172.محمد فتحي الدريني- **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**- دمشق – سوريا- ط2- 1434هـ - 2013م.

173.محمد مرتضى الزبيدي- **تاج العروس من جواهر القاموس**- بيروت- لبنان- دار مكتبة الحياة- ط1- 1306هـ.

174.محمد مهدي شمس الدين- **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** - بيروت – لبنان- المؤسسة الدولية للدراسات والنشر- ط2- 1411هـ - 1991م.

175.محمد ناصر الدين الألباني- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة** - الرياض- مكتبة المعارف- ط1- 1412هـ-1992م.

176.محمد يسري إبراهيم – **المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية**- د.م -د.ن-د.ط-2011م.

177.محمد يوسف موسى- **نظام الحكم في الإسلام**- ت: حسين يوسف موسى- القاهرة- مصر- دار الفكر العربي- د.ط - د.ت.

178.محمود بوترعة- **إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر**- الجزائر- دار النعمان- دار الشيماء- د.ط- 2012م.

179.مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت: 261هـ)- **الجامع الصحيح**- ت:محمد فؤاد عبد الباقي- بيروت- لبنان - دار الكتب العلمية- ط1- 1412هـ -1991م.

180.ابن مُفلح عبد الله بن محمد (ت: 763هـ) **– الآداب الشرعية** – ت: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام- ط3- 1419هـ- 1999م.

181.الملا الهروي القاري، نور الدين (ت: 1014هـ) - **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى** – ت: محمد الصباغ – بيروت – لبنان – المكتب الإسلامي – ط2 – 1406هـ – 1986م .

182.مناع القطان – **تاريخ التشريع الإسلامي** – التشريع والفقه ـــ الرياض –مكتبة المعارف ط-2 1417هـ/1996م .

183.ابن منظور محمد بن مكرم (المتوفى: 711هـ) - **لسان العرب**- بيروت- لينان- دار صادر- د.ط- د.ت.

184.منير حميد البياتي- **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية**- دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة- عمان- الأردن- دار النفائس- ط4- 1434هـ-2013م.

185.ناجي إبراهيم السويد- **فقه الموازنة بين النظرية والتطبيق**- بيروت- لبنان- دار الكتب العلمية-ط1- 1423هـ -2002م.

186.النووي، محي الدين يحي بن شرف - **صحيح مسلم بشرح النووي**- مصر- المطبعة المصرية بالأزهر- ط1-1349هـ -1930م.

187.هلال العسكري- **كتاب جمهرة الأمثال**- ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قمطاش- د.م- دار الجيل- ط2- 1408هـ -1988م.

188.وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - **الموسوعة الفقهية**- الكويت- - ط2- 1404هـ- 1983م.

189.وهبة الزحيلي- **موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**- دمشق- سوريا- دار الفكر- ط3- 1413هـ -2012م.

190.يحي إسماعيل- **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**- المنصورة- مصر- دار الوفاء- ط3- 1424هـ- 2004م- 151.

191.يحي مراد- **معجم تراجم أعلام الفقهاء** – بيروت – لبنان – دار الكتب العلمية – ط1- 1425هـ- 2004م.

192.أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - **الخراج** – ت: طه عبد الرؤوف سعد-د.م- المكتبة الأزهرية للتراث -طبعة جديدة مضبوطة- د.ت.

193.يوسف القرضاوي- **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان** – القاهرة- مصر- دار الصحوة- ط2- 1993م.

194. - **في فقه الأولويات– دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة** - د.م- د- ن- د.ت.

الكتب المخطوطة

195.إسماعيل نقاز – **الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي** – مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في العلوم الإسلامية – تخصص أصول الفقه الإسلامي – إشراف: عقيلة حسين– نوقشت في كلية العلوم الإسلامية – قسم العلوم الإسلامية - الجزائر -1429هـ /2009م.

196.طاهري بلخير – **نظرية السكوت وأثرها في الأحكام في الشريعة الشريعة والقانون** – رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية – إشراف لشهب أبو بكر – جامعة وهران – نوقشت في كلية العلوم الانسانية والحضارة الإسلامية – وهران – الجزائر.

محمد فاروق محمد الهباش- **النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية**- رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن- إشراف: عبد الكريم حمدي خليل الدهشان – نوقشت في الجامعة الإسلامية – غزة – كلية أصول الدين- قسم التفسير وعلوم القرآن- 1432هـ - 2011م.

الدوريات

197.حسن أحمد أبوعجوة – "**فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية** "- بحث مقدم لمؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر-7 -8-ربيع الأول 1426هـ /16 -17 أبريل 2005م.

198.خالد بن مفلح بن عبد الله- "**ضوابط للعمل بفقه الموازنات دراسة تأصيلية تطبيقية**" – بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة – المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى-ما بين 29/27 شوال 1434 هـ.

199.عبد الله النفيس- " **الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الغياثي لإمام الحرمين الجويني**" -بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية للإمام الجويني- في الفترة ما بين 19-21 من ذي الحجة 1419هـ/06-08 أبريل 1999م .

200.علي القره داغي**– "العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين الجويني وجاك روسو"**- بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية للإمام الجويني- في الفترة ما بين 19-21 من ذي الحجة 1419هـ/06-08 أبريل 1999م- الدوحة- دار الكتب القطرية- جامعة قطر- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- د.ط.

201.فؤاد عبد المنعم أحمد- **تعريف نظام الحكم وطبيعته وغايته**- مجلة البعث الإسلامي- مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - العدد5- المجلد35- محرم 1411هـ/ أغسطس 1990م بتاريخ 2011/03/12م-1432/04/07هـ.

202.قطب الريسوني – "**إنخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه**"– بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة – المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى-ما بين 29/27 شوال 1434 هـ.

203.محمد الدسوقي- "**دعائم الحكم في الإسلام**"- مجلة الداعي الشهرية- عن دار العلوم ديوبند – 1435هـ- (العدد 1-2/محرم- صفر 1432هـ/ديسمبر 2010م)-

204.محمود أحمد أبو ليل- بحث "**تطوير الدراسة في مجال التنظيم والإدارة**"- مجلة كلية الشريعة والقانون- عدد خاص بأعمال ندوة" نحو ثقافة شرعية قانونية موحدة" جامعة الإمارات المتحدة- - بدون عدد- 8-10شوال 1414هـ/20-23 مارس 1994م.

205.محمود عبد الهادي دسوقي- "**فقه الموازنات مفهومه، أهميتة، مشروعيته، تطبيقاته الدعوية**"- بحث مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة- المملكة العربية السعودية- جامعة أم القرى-ما بين 29/27 شوال 1434 هـ.

المصادر الاكترونية

206.الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين- الدوحة- 07- شوال 1434هـ - 14-08-2013م- الأمين العام: علي محي الدين القره داغي و يوسف القرضاوي.

207.أحمد أحمد أبو زيد- "**الرائد الأول لحقوق الإنسان**" – بتاريخ 12-10-2005م/20-http://www.alukah.net/sharia/0/32-09/

208.زينب أحمد السعيد- "**خصائص نظام الحكم في الإسلام**"- 2007/09/12م-
http://www.ansarsunna.com/vb/showthread.php?t=37897

209.سعيد بوزيري- مقال "**خصائص الشريعة الإسلامية**"- موقع الدكتور سعيد بوزيري- 24 ذو الحجة 1435هـ/ أكتوبر 2014م-

http://www.bouizeri.net/arab/index.php?option=com_content&view=article&id=94:2013-10-31-07-25-40&catid=6:2010-11-14-18-46-27&Itemid=4

210.السيستاني – محاضرات- قاعدة "**لاضرر ولاضرار**"-

http://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=209

211.أبو عاصم البركاتي المصري- "**حقوق الرعية على الراعي**"- بتاريخ: 04-09-2012م/17-10-1433هـ- http://www.alukah.net/culture/0/43914/ /

212.عبد الكريم حامدي- "**ضرورة الحكم ومقاصده في النظام السياسي الإسلامي**"- مقال بمجلة الوعي الإسلامي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت-

http://alwaei.com/topics/view/article_new.php?sdd=1183&issue= 485 .

213.فؤاد عبد المنعم أحمد – بحث " **المدخل للأنظمة والحقوق في المملكة العربية السعودية**"- السعودية بتاريخ: 1425 هـ - 2004 م -

http://www.alukah.net/web/fouad/0/29002/

214.المجلس الإسلامي - **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام**- جامعة مانيسوتا- مكتبة حقوق الإنسان - باريس بتاريخ 21 من ذي القعدة 1401هـ، الموافق 19 سبتمبر 1981م -

http://www1.umn.edu/humanrts/arab/UIDHR.html

215.محمد الحسن الددو- حوار مع قناة مباشر مصر بعنوان "**كيف عمل الإسلام على مقاومة الاستبداد وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية**"- الموقع العلمي للشيخ محمد الحسن الددو- بتاريخ 29-03-2015م-

http://dedewnet.com/index.php/adabiyat.html?view=media&id=2155

216.محمد الدسوقي- "**دعائم الحكم في الإسلام**"- مجلة الداعي الشهرية- دار العلوم ديوبند – 1435هـ- (العدد 1-2/محرم- صفر 1432هـ/ديسمبر 2010م)-

http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1326780777fix4sub2file.htm

217.محمد بن المختار الشنقيطي- محاضرة: "**شرح زاد المستقنع** " – بتاريخ: 23 - 5 – 2009- http://audio.islamweb.net/audio/Fulltxt.php?audioid=339802

218.محمد راتب النابيسي- خطبة الجمعة بعنوان "**حقيقة الإنسان: كلا إن الانسان ليطغى**"- رقم الخطبة 0425- بتاريخ 29-01-1993م-

http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=769&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49

219.محمد عمارة- "**فقه مقاومة الاستبداد**"- مقال في جريدة الأهرام- بتاريخ 20/06/ 2012م-

http://www.ahram.org.eg/pdf/Zoom_1500/index.aspx?cal=1&ID=45852

220.يوسف السايحي – **العلاقة بين العلماء والسلاطين في كتاب " رجال القومة والإصلاح** " – بتاريخ: 18 فبراير-2015م- http://yassine.net/ar/document/2760.shtml

فهرست الموضوعات

المحتوى	الصفحة
اهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة	أ
الفصل الأول: تحديد المفاهيم الخاصة بعنوان البحث	**18**
المبحث الأول: تحديد معنى دفع الضرر والألفاظ ذات الصلة	**21**
المطلب الأول: تحديد معنى دفع الضرر	**21**
المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بهما	**35**
المبحث الثاني: تحديد مفهوم نظام الحكم	**43**
المطلب الأول: تحديد مفهوم النظام	**43**
المطلب الثاني: تحديد مفهوم الحكم والألفاظ ذات الصلة	**46**
المطلب الثالث: تعريف المركب "نظام الحكم	**56**
المبحث الثالث: طبيعة نظام الحكم في الإسلام مميزاته وقواعده	**59**
المطلب الأول: طبيعة نظام الحكم في الإسلام	**59**
المطلب الثاني: مميزات نظام الحكم في الإسلام	**63**
المطلب الثالث: قواعد نظام الحكم في الإسلام	**68**
الفصل الثاني : منهج توظيف القاعدة (الجانب النظري)	**76**
المبحث الأول: منهج توظيف القاعدة حال اجتماع المصالح أو تعارضها	**81**
المطلب الأول: منهج توظيف القاعد حال اجتماع المصالح	**82**
المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح	**84**
المبحث الثاني: منهج توظيف القاعدة عند اجتماع المصالح والمفاسد	**96**
المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المصالح والمفاسد	**97**
المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة حال تساوي المصالح والمفاسد	**103**

المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة حال تعارض المفاسد أو تساويها	**105**
المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة عند تعارض المفاسد	**106**
المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة عند تساوي المفاسد	**112**
الفصل الثالث: منهج توظيف قاعدة دفع الضرر فيما يتعلق بالحاكم والمحكوم	**114**
المبحث الأول: الحاكم والمحكوم وما يتعلق بهما من أحكام	**117**
المطلب الأول: حقوق الحاكم وواجباته	**117**
المطلب الثاني: حقوق المحكومين وواجباتهم	**132**
المبحث الثاني: منهج توظيف قاعدة الضرر فيما يتعلق بالحاكم	**138**
المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في تنصيب الحاكم	**138**
المطلب الثاني: منهج توظيف القاعدة في أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر	**143**
المبحث الثالث: منهج توظيف القاعدة فيما يتعلق بالمحكوم	**163**
المطلب الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده	**163**
التطبيق الأول: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده وبعض صوره السلمية	**163**
التطبيق الثاني: منهج توظيف القاعدة في مواجهة طغيان الحاكم واستبداده في صوره غير السلمية	**177**
المطلب الثاني: منهج القاعدة في علاقة الحاكم بالعلماء	**199**
خاتمة	**208**
الفهارس	**218**
فهرس الآيات	**219**
فهرس الأحاديث والآثار	**223**
تراجم الأعلام	**226**
فهرس المصادر والمراجع	**236**
فهرس الموضوعات	**259**

الملخص:

إن قضايا السياسة الشرعية تشمل قضايا مصيرية في الأمة، لا بد من التصدي لها بالبحث وإيجاد الحلول الممكنة لها. كما أن الحاجة أصبحت ملحة للسير وفق منهج شرعي يُحدَّد بكل موضوعية وعلمية بعيدا عن التعصب الفكري أو المذهبي المبني على الهوى. منهجٌ يضمن بنسبة معينة الاختيار الصحيح لما يعد بحق مصالحاً، ودفع ما يعد بحق مضارا. وقد يُضبط تحت هذا المنهج حل مشاكل ومستجدات معاصرة في مختلف الجوانب، ولعل أهم ما تسعى هذة الرسالة لدراسته هو نظام الحكم في جوانبه المختلفة، خاصة في علاقة الحاكم بالرعية، وما يتعلق بها من إشكالات، ومحاولة إيجاد الحلول في ظل الاستدلال بقاعدة دفع الضرر.

الكلمات المفتاحية: مناهج – استدلال – قاعدة – ضرر – حكم.

Résumé :

Les questions de politique légitimes, y compris les questions cruciales de la nation, doivent être adressées à la recherche et trouver des solutions possibles. Le besoin est urgent de se déplacer conformément à la méthode légitime qui détermine toute objectivité scientifique et loin de l'intolérance idéologique ou religieuse basée sur la passion. Approche garantit un certain pourcentage de ce que le bon choix est le droit de la conciliation, et d'eviter tout ce qui est dommage. en vertu de cette approche pour résoudre les problèmes de développements contemporains dans divers aspects, et peut-être la chose la plus importante est que cette lettre vise à étudier le système de gouvernement dans divers aspects, en particulier dans la décision en relation avec les masses , et toutes problématiques liées, et essaie de trouver des solutions à la lumière de l'inférence d'éviter tous dommages .

Mots clés: approches , inférence,loi, dommage, gouvernance

Abstract:

The legitimate policy issues including the crucial issues in the nation, must be addressed to research and find possible solutions. The need has become urgent to move in accordance with the legitimate method determines all objectivity and scientific away from ideological or religious intolerance based on passion. This Approach ensures a certain percentage the right choice to what is right interest, and combat all what is harmful. As a result under this approach it is to solve the problems of contemporary developments in various aspects, and perhaps the most important thing this letter seeks to study it is the system of government in various aspects, especially in the ruling relationship parish, and related problematic, and try to find solutions in light of inference of avoiding damage.

key words: Approaches , inference ,rule, damage , governance