قراءة في كتاب
السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي*
تأليف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني**

ماهر حسين حصوة***

تُعَدّ السياسيةُ الشرعية التطبيقَ العملي لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر: ١٨)، والمقصود: أحسنه فهمًا وتطبيقًا، وهذا ما تهدف إليه السياسة الشرعية؛ أي حُسْن الفهم وحُسْن التطبيق، وهو حُسْن يجمع بين فهم النص بما يحقِّق مقصوده، وفهم الواقع محلّ الحكم، وصولاً إلى تحقيق المصلحة الشرعية.

جاءت هذه الدراسة في مقدّمة وأربعة فصول. أمّا المقدّمة فقد تضمّنت تعريفًا للسياسة الشرعية؛ إذ عرَّفها الباحث بأنّها خطّة لتشريع الأحكام العملية فيما لا نصّ فيه، وتطبيق الأحكام فيما فيه نصّ.[١] وهذا التطبيق ينطلق من محورين رئيسين يتمثَّلان في فهم النص الجزئي في ضوء حكمته ومقصده، وبما لا يتعارض مع الكلّيات. وفهم الواقع الاجتماعي المراد التطبيق فيه.[٢] وهذا المنهج يستتبع -بالضرورة- النظر إلى مآل تطبيق الحكم في الواقع المعيش؛ ليحقِّق الحكمُ غايتَه ومقصده، المتمثِّل في جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وقد نبَّه الباحث في مقدّمته على أهمية الاعتناء بالدراسات الاجتماعية المتمثِّلة في معرفة السنن الاجتماعية، وقواعد العمران الإنساني، وأسس علم الاجتماع؛ إذ إنّ هذه

* الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.

** أستاذ الفقه وأصوله بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

*** أستاذ الفقه وأصوله المساعد بكلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا- فرع أبو ظبي. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٨/٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٩/١٥م.

[١] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧.

[٢] المرجع السابق، ص٨ بتصرف.

العلوم التي تحقِّق معرفة الواقع المعيش -محلّ الحكم- لم تحظَ بالعناية المثلى التي حظيت بها دراسة النصّ ومقاصد الشريعة. كما أكَّد الباحث أهميةَ النظر الكلّي عند الاجتهاد، وضرورة توسيع أفق النصّ، وعدم الاقتصار على حرفيته أو عمومه اللغوي؛ وذلك بالكشف عن مقصده وغايته، فحيث تحقَّقت هذه الغاية على نحوٍ لا يصادم النصّ فثَمّ حكم الله، ولعلّ هذا ما قصده بالعموم المعنوي. وفي واقع الأمر، فإنّ هذا المنهج في الاجتهاد يُفضي إلى فهم صحيح، وحكم صائب، وهذا ما تهدف إليه السياسة الشرعية.

في **الفصل الأول** من الدراسة استعرض الباحث مفهوم السياسة الشرعية، وأدلتها، ومجال تطبيقها، وشروط العمل بها.

وفي ما يخصّ مفهوم "سياسة التشريع"، فقد استعرض الباحث تعاريف العلماء من المتقدّمين والمتأخّرين لهذا المفهوم، وبيَّن أنّ مِنَ العلماء مَنْ قصر مفهوم "سياسة التشريع" على الفقه الجنائي؛ كابن عابدين، والطرابلسي. في حين جعل بعضُهم سياسةَ التشريع تستوعب الفقه الإسلامي كلّه؛ كتعريف ابن فرحون، والمقريزي، وابن نجيم، وغيرهم.

تناول الباحث أيضًا محورًا آخر يتعلّق بمستند سياسة التشريع؛ هل هو محصور في ما أورده الشرع، أم في ما لا يخالف الشرع؟ وقد استعرض ما تناوله ابن عقيل وابن القيِّم في هذا الشأن؛ من أنّ سياسة التشريع لا تشترط ورود نصّ جزئي في الشرع، ولكنّها تشترط عدم مخالفة أيّ نصّ شرعي، ثمّ بيَّن الفرق بين الأمرين. وقد خلص الباحث إلى أنّ السياسة التشريعية تمثِّل خططًا تشريعية عامة ينبسط ظلُّها على التشريع كلّه، وهي تقوم على المواءمة والتوفيق بين مصلحة الأصل من النصوص، وما يقتضيه إصلاح الواقع بظروفه الملابسة، أو الإتيان بحكم مناسب يُجتهَد فيه، يؤثِّر في معالجة الواقع.[٣]

بعد ذلك، تطرّق الباحث إلى أدلة السياسة الشرعية، منطلقًا في الاستدلال من مفاهيم التشريع الكلّية، وقد توصّل إلى أنّ النصوص الجزئية بما احتوته من أحكام؛ سواء في سياق النصّ القرآني، أو النصّ النبوي، تتلفّت دائمًا إلى المفاهيم الكلّية، ممثِّلاً على ذلك بآية الوضوء، ومبدأ رفع الحرج، بما يؤسِّس -في النتيجة- إلى ضرورة التفات المجتهد

[٣] المرجع السابق، ص٢٠.

-إبّان اجتهاده- إلى هذه الكلّيات عند تطبيق الجزئيات؛ إعمالاً لمبدأ الوحدة التشريعية. يُذكَر أنّ الاجتهاد القائم على هذا المنهج يربط الجزئيات بالكلّيات؛ تحقيقًا لمقصد الشارع، وهو عين سياسة التشريع.[٤]

أمّا المحور الثاني في الاستدلال على السياسة الشرعية، فيتمثَّل في تطبيقات الرسول ﷺ وأصحابه، ممّا يشكِّل إجماعًا على شرعية سياسة التشريع وحُجيتها. وقد استعرض الباحث جملة من الأمثلة التي تضمّنتها السيرة النبوية، منها على سبيل المثال: مسألة قتل كعب بن الأشرف،[٥] وامتناع الرسول الكريم عن هدم الكعبة، وبناؤها على حِجر إسماعيل؛ خشية الفتنة التي قد تحصل في حال هدمها، وتأليب قريش عليه.

ومن الملاحَظ أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- جعل معرفته بطبيعة العرب، وعدم تقبّلهم لهذا الأمر بحكم ثقافتهم ومنظومتهم المعرفية، عاملاً أساسيًّا في تطبيق الحكم، وهذا -كما تقدَّم- من ركائز السياسة الشرعية المتمثِّلة في معرفة الواقع الاجتماعي والنفسي.

وفيما يخصّ تطبيقات الصحابة للسياسة الشرعية، فالأمثلة عليها عديدة، منها: عدم قطع يد السارق وقت الغزو، كما هو مذهب عمر بن الخطاب، وحذيفة بن اليمان، وأبي الدرداء،[٦] وإشراك عمر بن الخطاب الإخوة الأشقاء والإخوة من الأمّ في الميراث، في المسألة الإرثية المعروفة بالحجرية أو الحميرية، إلخ.[٧]

وقد استدل الباحث لسياسة التشريع بالنهج الذي سلكه التشريع في مراعاة الظروف الناشئة ومدى تأثيرها في الحكم، كما في اكتفاء الشارع بأيمان اللعان لمنْ قذف زوجته؛ مراعاةً لخصوصية العلاقة بين الزوجين، بخلاف مَنْ قذف امرأة غير زوجته فلا مناص من البيّنة؛ لعدم وجود المناط الخاص في حقّهما، واختلاف الأحوال التي هي مسوّغ الاستثناء. فالزوج حريص على ستر عرضه، وهو لا يُقدِم على هذه الدعوى إلا إذا كان

[٤] المرجع السابق، ص٢٢- ٢٥ بتصرف.
[٥] المرجع السابق، ص٢٧.
[٦] المرجع السابق، ص٣٠.
[٧] المرجع السابق، ص٣٤.

متحقّقًا من ذلك.[٨] وقد دعا الباحث إلى تطبيق مبدأ القياس بمعناه العام لا الجزئي، مع مراعاة ما يستجد من ظروف تؤثّر في الحكم؛ إذ ينبغي أن يؤخَذ هذا الظرف بعين الاعتبار عند الاجتهاد؛ تحقيقًا لمقصود الشارع، كما يلاحَظ في طريقة التشريع المتبعة في أثناء ابتناء أحكام جديدة لظروف مستجدة.

ثمّ استعرض الباحث مجال تطبيق السياسة الشرعية، منطلقًا من هدف السياسة الشرعية المتمثّل في تحرّي مراد الشارع، والمواءمة بين المصلحة التي يتغيّاها النصّ، وتحقيق هذه المصلحة على أرض الواقع. وتأسيساً على ذلك، فإنّ مهمّة السياسة الشرعية تنحصر في المحافظة على النصوص الخاصة بكلّيات الشريعة الثابتة، والنصوص الجزئية القطعية، أو تلك المتعلّقة بمصالح ثابتة لا تتغيّر؛ كأحكام الأسرة، وأحكام الحدود، وأحكام الميراث، وكذلك النصوص والأحكام المتعلّقة بأمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق. فضلاً عن منع الافتئات عليها؛ إذ لا مجال ولا دور لسياسة التشريع في تعديلها، أو إيقاف العمل بها لظروف محتقّة.

من جانب آخر، أكَّد الباحث أنّ النصوص القطعية -كما في الحدود- يمكن تأجيل تنفيذها، كما فعل الصحابة بالامتناع عن قطع يد السارق في حال الغزو، وهذا لا ينافيها؛ لأنّ وقت تطبيقها مسكوت عليه.[٩] وفي ذلك أقول: إنّ أثر سياسة التشريع يظهر جليًّا في هذه النصوص القطعية عند التطبيق؛ بمراعاة شروط توافر الحكم، ومحلّ تطبيقاته، والآثار المترتّبة على التطبيق. فهناك حتمًا فرق بين الاجتهاد مع النصّ وفي النصّ.

وفي تأصيل هذا المعنى الذي يفيد بأنّ الاجتهاد يكون في النصّ القطعي المفسّر لا معه، يقول الأستاذ الدريني: "إنّ الأصوليين يرون أنه عند تطبيق الأصل على ما يندرج تحته من وقائع قد تحتف به ظروف مؤثرة في تشكيل عِلّة الحكم، بحيث يفضي تطبيقه على جزئية من جزئياته -في ظل تلك الظروف- إلى نتائج ضرورية لا تنسجم مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، ولذا يرجح المجتهد؛ إما استثناء الواقعة من عموم الزمن، فيوقف تطبيق الحكم فترة يحدد مداها بزوال الظرف المؤثر، وإما باستثناء الجزئية من عموم

[٨] المرجع السابق، ص٣٥.

[٩] المرجع السابق، ص٤٠.

أصلها ليطبِّق عليها أصلاً آخر هو أجدر بتحقيق المصلحة والعدل، وأقوى في درء سوء النتائج."[١٠]

وهنا تكمن أهمية هذا الضابط في الاجتهاد؛ بأن يكون الاجتهاد في النصّ، ولو كان قطعيّاً مفسّرًا؛ وذلك بمعرفة شروط تطبيقه، وظروف تنزيله على الواقع العملي بحيث يستخرج مقصده، ويحقِّق مأربه؛ ما يتطلّب الاستعانة بكلٍّ من: فقه الواقع المتعلّق بالنصوص، وفقه مقاصدها وعللها، وفقه الواقع التطبيقي بمعرفة الظروف المحيطة عند التطبيق، وفقه الموازنات والأولويات بقياس النتائج المترتّبة عند التطبيق، وهو ما يعبّر عنه أصوليّاً النظر إلى مآلات الأفعال، وجملة ذلك من فقه الواقع.[١١]

وفي المقابل، أوضح الباحث أنّ هناك أحكاماً قابلةً للتغيير؛ نظرًا لارتباطها بعلّة، أو مصلحة متغيّرة، أو استخدامها في معالجة حالة معيّنة، ورأى أنّ هذه الأحكام هي مجال خصب لتطبيق ما تقتضيه السياسة الشرعية. بعد ذلك، ضرب الباحث أمثلةً على النصوص المرتبطة بعلّة، أو مصلحة متغيّرة، أو حالة معيّنة، مثل: حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التي دفت المدينة، وكذا النهي عن التقاط ضوال الإبل في عهد الرسول وأبي بكر، ثمّ أَمْر عثمانَ بالتقاطها في عهده، وكلّها أمثلة على فهم الجزئي في ضوء الكلّي، والنظر إلى المقصد والغاية عند الاجتهاد.[١٢]

ثمّ استعرض الباحث مجالات تطبيق السياسة الشرعية من حيث الأنظمة، فأورد في النظام الاقتصادي –مثلاً– مسألة تعجيل رسول الله الزكاة لعامين قادمين؛ بغية مواجهة بعض الظروف الاقتصادية. فقد أخذ الرسول –عليه السلام– من عمّه العباس زكاةَ عامين مقدَّماً، وكذلك اجتهاد عمر بن الخطاب وموافقته أهل الشورى على عدم توزيع الأراضي على المجاهدين؛ مراعاةً لمصلحة الأجيال اللاحقة في الدولة، وهذا مثال على أهمية الالتفات إلى الرؤية الكلّية إبّان تطبيق الأحكام الشرعية.[١٣]

---

[١٠] الدريني، فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، ص١٠.

[١١] حصوة، ماهر. **فقه الواقع وأثره في الاجتهاد**، فرجينيا–الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٩٢.

[١٢] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[١٣] المرجع السابق، ص٥٢.

أمّا بالنسبة إلى النظام القضائي فيظهر فيه أثر السياسة الشرعية واضحاً جليّاً، من مثل: وضع التدابير اللازمة لحماية استقلال القضاء، والقضاء بالقرائن وأنواعها التي تفيد الاقتناع بالحكم الذي يحقِّق العدالة، والحكم بشهادة الفاسق إذا لم يكن فسقه بسبب الكذب عند عدم وجود العدل المرضي في شهادته.

تدخل السياسة الشرعية أيضًا في تنفيذ الأوامر والأحكام، وقد استدل الباحث على ذلك بما فعله الزبير بن العوام وعلي بن أبي طالب من تهديدٍ للمرأة –التي حملت كتاب حاطب بن بلتعة لأهل قريش–؛ بتفتيشها، وتجريدها من ثيابها إذا لم تخرِج الكتاب. يقول الباحث: "فاستعملا التهديد سياسة في معالجة القضية، ولم يكن الرسول قد أصدر لهما أمراً بذلك، وكذا، فإنه لم يخطئهما، فدل ذلك على أن السياسة تجري في تنفيذ الأوامر والأحكام."[١٤] وفي ذلك أقول: ويجدر التنبيه على أنّ فتح الباب في هذا المجال ينبغي التحوّط فيه، بحيث تكون الوسيلة مشروعة. ولا يُستدل بالحديث الآنف الذكر (تهديد المرأةِ بنزع ثيابها) على جواز استخدام أيّ وسيلة للوصول إلى الهدف المنشود؛ لأنّ ذلك كان مجرّد تهديد لفظي، إضافة إلى أنّهما (الصحابيان) كانا على يقين جازم بأنّ المرأة تحمل رسالة بأخبار النبي –عليه الصلاة والسلام–، ممّا لا مجال للشك فيه البتَّة. أمّا أن يأخذ بعضهم هذا الحديث سبيلاً لتهديد الناس أو تعذيبهم بدعوى انتزاع اعترافات أو أقوال منهم، فلا حُجَّة لهم في ذلك. فضلاً عن منافاته لكلّي أو ثابت من الثوابت يتعلّق بحقوق الإنسان وكرامته.

وقد تطرّق الباحث إلى اجتهاد ابن القيِّم في كتابه "الطرق الحكمية"، المتمثِّل في عدم قصر عرض البيّنات على القضاء. فالبيّنة –كما ذكر ابن القيِّم– هي اسم لكلّ ما يجلو الحقّ ويُظهِره بأيّ طريقة كانت. ثمّ أشار إلى ما فصّله ابن القيِّم في التفرقة بين شهادة التحمّل وشهادة الأداء الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ (البقرة: ٢٨٢)؛ فهي محمولة على شهادة التحمّل لا الأداء.[١٥] ونظرة ابن القيِّم هذه تفتح الباب واسعاً أمام سياسة التشريع في مجال الإثبات من هذا الجانب.

[١٤] المرجع السابق، ص٥٤.

[١٥] المرجع السابق، ص٥٤– ٥٥.

وفيما يخصّ النظام السياسي والعسكري، فقد استعرض الباحث ما انتهى إليه الجويني في كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم"، المعنون بِـ"ما يناط بالأئمة من أحكام". وقد مزج الباحث بين الأصالة والمعاصرة في تناول ما قاله الجويني؛ وذلك بإسقاط أفكار الجويني على الواقع السياسي المعاصر. فوظيفة الدولة -كما يرى الجويني- تتراوح بين الحراسة (حفظ الأمن) والرعاية، وهنا يكمن دور الدولة في الإشراف، ويتعزّز ذلك ليشمل مختلف القطاعات، فلا ينبغي -كما يرى الباحث- للدولة أن تتخلّى عن إشرافها على مقدّراتها بحُجَّة العولمة في عصر الشركات العابرة للقارات على حدّ تعبير الباحث. كما فرَّق الباحث بين دور الدولة في الإشراف ودورها في التدخّل، ودعا إلى تحديد المجالات التي يجوز فيها للدولة أن تتدخّل بصورة مباشرة، منوِّهاً بأنّ المجال العسكري أوسع باباً في الإشراف والتدخّل في آنٍ معًا. ثمّ تبنّى الباحث وجهة نظر الجويني الداعية إلى أهمية الموازنة بين الأمن وحفظ حقوق الإنسان؛ إذ يقرِّر الجويني أنّ حقوق الإنسان قيد على تصرفات الدولة، فلا يجوز الاعتقال لمجرّد التهمة، كما لا يجوز التعزير بالجلد بما يزيد على الحدّ.[١٦]

وقد أنهى الباحث هذا الفصل بالحديث عن شروط العمل في حقل السياسة الشرعية، فرأى أنّ ثمّة شرطين أساسيين للعمل فيها؛ أولهما: أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع مقاصد الشريعة، وعمومياتها المعنوية، ومبادئها الكلّية التي تحكم الاجتهاد الجزئي، وأن تكون منسجمة مع الغرض الأصلي الذي من أجله أُنزلت الشرائع، وهو جلب المصلحة ودرء المفسدة. والشرط الثاني: أن لا يخالِف الحكم دليلاً من الأدلة التفصيلية مخالفةً حقيقيةً.[١٧] وفي ذلك أقول: وما ذكره الباحث بالنسبة إلى الشروط يحتاج إلى مزيد من الضبط؛ ذلك أنّ ما ذكره في الشرط الأول هو ثمرة السياسة الشرعية؛ بأن يكون الحكم متفقاً مع مقاصد الشريعة، وليس شرطاً بالمعنى الأصولي. أمّا الشرط الثاني فيمكن الاستعاضة عنه بأن يكون المحلّ قابلاً للاجتهاد. وإلا فإنّ ما ذكره هو مانع من صحة الاجتهاد، وليس شرطًا بالمعنى الأصولي. وثمّة شروط ينبغي الالتفات إليها تتعلّق

[١٦] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٧] المرجع السابق، ص٦١.

بالمجتهد الذي يقع على عاتقه مهمة العمل في مجال السياسة الشرعية، منها: الإحاطة بمقاصد الشريعة، والدراية بفقه الواقع، وبالأبعاد المختلفة للمسألة المنظورة. وهي شروط لا بدّ منها للوصول إلى الثمرة؛ وهي الحكم المتفق مع مقاصد الشريعة، وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

أمّا **الفصل الثاني** من هذه الدراسة فذكر فيه الباحث نماذج تطبيقية لسياسة التشريع، منها إسهام ولاة الأمور في سنّ التشريعات على نحوٍ يحقِّق المصلحة العامة، ولو لم يرد نصّ جزئي على اعتبارها. وقد مثَّل على ذلك بأمثلة عدّة، منها ما يخصّ حماية حقوق الملكية، فلوليّ الأمر أن يستند إلى السياسة الشرعية لسنّ القوانين الخاصة بحقوق التأليف والإبداع؛ حفظاً للحقوق، ودعمًا للإبداع.[١٨] أمّا بالنسبة إلى مسألة فرض الضرائب فيرى الباحث أنّه يحقّ لوليّ الأمر فرض الضرائب على الأغنياء إذا لم تفِ الزكاة بمصارف الدولة، استنادًا إلى مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم.[١٩] وفي ذلك أقول: يمكن لوليّ الأمر أن يفرض الضرائب إذا لم تفِ إيرادات الدولة باحتياجات المواطنين، علماً بأنّه لا علاقة للزكاة بمصارف الدولة؛ لأنّ لها مصارفها المحدَّدة.

ودعا الباحث إلى رفع الحرج عن كاهل المواطنين، بعدم تكليفهم بما لا يطيقون، وبما لا يثقل كاهلهم، استناداً إلى مبدأ كلّي في الشريعة؛ هو رفع الحرج. كما تطرّق إلى سلطة الدولة بتقييد المباح؛ رعايةً للصالح العام في ما يتعلّق بالتشريعات المنظِّمة لاستخدام الأراضي وامتلاكها. أمّا بخصوص السياسة الأمنية، فتتولّى سياسة التشريع تزويدَ الدولة بالنظم الأمنية الكفيلة بحفظ أمنها واستقرارها. وقد ذكر الباحث –في هذا المقام– جملة من الإجراءات والأمثلة على السياسة القضائية، وتشريعات الوقاية الصحية، وغيرها.

ثمّ تناول الباحث نماذج من أحكامٍ سنَّها النبي –عليه السلام– بوصفه إمامًا للمسلمين، لا مشرِّعًا؛ في إشارة إلى أنّ تقرير الحكم في مثل هذه الحالة يخضع للظرف والمصلحة، لا التشريع العام. وقد أطلق الباحث على هذه الأحكام مصطلحاً أسماه

[١٨] المرجع السابق، ص٧١.
[١٩] المرجع السابق، ص٧٣.

"أحكام الإمامة". ومن الأمثلة التي تعرّض لها الباحث، رفض النبي –عليه السلام– اقتراحَ قَتْلِ عبد الله بن أُبيّ زعيم المنافقين؛ إذ وازن النبي –عليه السلام– بين المصالح الممثَّلة في مصلحة الدعوة بالتخلّص من شرّ عبد الله بن أُبيّ، ومصلحة الدعوة في ائتلاف القلوب المتخوِّفة من الإسلام، وهذه الموازنة –كما يقول الباحث – تتطلّب قياس الرأي العام، ومعرفة أثر المواقف ونتائجها في الدعوة. ثمّ استعرض جملة الإجراءات التي سلكها عمر ﷺ بوصفه إمامًا؛ لمواجهة التغيّرات الاجتماعية، واحتواء الثقافات المغايرة جرّاء الفتوح في عهده.[٢٠]

من جانب آخر، حلَّل الباحث اجتهاد ابن خلدون في تناوله حديث النبي عليه السلام:" الأئمة من قريش"؛ إذ بيَّن أنّ المقصود بالقرشية العصبية والغلبة وليس النسب؛ لأنّ هذا الوصف كان موجوداً في قريش، ممّا حقَّق لها القبول الشعبي. وبالمثل، فإنّه يشترِط في الإمام أن يحظى بالقبول الشعبي إضافة إلى الكفاءة.[٢١] وقد رأى الباحث أنّ اجتهاد ابن خلدون كان "منسجما مع الرؤية القرآنية الكلية، ولم يخالف غاية الحديث النبوي ومقصوده، وإنما بيّن كيف نفهم النص على نحو يدفع التعارض بين القوانين الاجتماعية والسنن الكونية."[٢٢]

بعد ذلك، استعرض الباحث وجه السياسة الشرعية في اعتبار المالية –في بعض الجرائم– أمصالَ لقاح تُفضي إلى تحصيل منفعة شرعية. وكذا الحال في بيان وجه السياسة الشرعية وسندها في أخذ أجر على الطاعات؛ خشية الانقطاع عنها وقت الحاجة. ثمّ استعرض بالتحليل فتوى الأستاذ الزرقا في إباحة الإسهام في الشركات الكبرى التي تقوم بمرافق حيوية، على الرغم من وضع هذه الشركات نسبةً من رأس مالها في مصارف ربوية، مبيِّناً أنّ سند هذه الفتوى يرجع إلى مبدأ سياسة التشريع من وجوه ثلاثة فصّل القول فيها.

وفي نهاية هذا الفصل عرض الباحث نماذج من القصص القرآني المتعلّقة بالحكم والتدبير، استنبط منها أهمية بناء وعي سياسي مرتبط بمواقف الأنظمة السياسية من

[٢٠] المرجع السابق، ص٨١.
[٢١] المرجع السابق، ص٨٣.
[٢٢] المرجع السابق، ص٨٥.

الدعوة؛ لكي لا يصار إلى اتخاذ موقف مسبق من هذه الأنظمة. فالأمر محكوم –حسب رأي الباحث– بموقف النظام السياسي نفسه من الدعوة؛ فإذا كان فرعونيًّا قمعيًّا فله حكمه، وإذا كان كعزيز مصر الذي يفتح أبواب التعاون فله حكمه، وإذا كان كطالوت فله حكمه. وفي واقع الأمر، فإنّ نماذج القصص القرآني تؤكِّد أهمية وضع منهج يتسم بالمرونة السياسية، وتقدير الموقف المستقبلي.[٢٣]

أمّا **الفصل الثالث** من هذه الدراسة فقد أفرده الباحث للتطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، وذكر منها ستة تطبيقات؛

التطبيق الأول: التدابير العلاجية لممارسة خاطئة، استغل فيها الحكم الشرعي لهدم مقصد شرعي، وقد مثَّل على ذلك بالطلاق في مرض الموت للحرمان من الميراث، والوصية للمضارة لا للتقرّب إلى الله. وفي ذلك يقول الباحث: "تتدخّل السياسة الشرعية لتردّ هذه التصرّفات إلى نهج الشريعة الأصيل."[٢٤]

والتطبيق الثاني: ما يتعلّق بتوارث المسلم من غير المسلم. فقد نقل الباحث ما ذكره المجلس الأوروبي للإفتاء من جواز التوارث بين الأقارب على الرغم من اختلاف الدين؛ فقد فسَّر مجلس الإفتاء هذا حديث النبي عليه السلام: "لا يرث المسلم الكافر" بأنّ المقصود هنا هو الحربي (المحارِب). أمّا غير المحارِب فلا يشمله لفظ الكافر بمقصود الحديث. قال الباحث: "ويعد هذا الاجتهاد من الالتفات لمآل التطبيق واختيار أنسب الأقوال الفقهية تناسبا مع واقع المجتمع."[٢٥]

والتطبيق الثالث: وجوب توثيق الطلاق، والقول بعدم وقوعه من دون توثيق. فقد نقل الباحث جملة الآراء والأدلة في هذه المسألة، وتبنّى الرأي القائل بوجوب الإشهاد لإيقاع الطلاق؛ لما فيه من مصلحة كبرى في هذا العصر، وهو رأي الزرقا، وأحمد محمد شاكر، ومحمد أبي زهرة، وعلي الخفيف، وغيرهم، ومن قبلهم ابن حزم. وقد عَدّ الباحث

[٢٣] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٠٧.

هذا الرأي من المعالجات السياسية الشرعية القائمة على الالتفات إلى غاية النصّ، ثمّ علَّل ترجيحه لهذا الاجتهاد.[٢٦]

وقد حذّر الباحث الذي تبنّى هذا الرأي من العمل به ما لم يعتمده قانون الأحوال الشخصية في الدولة؛ منعًا للتضارب بين الفتيا والقانون. وفي ذلك أقول: وهذا من التدابير السياسية التي تحول دون حدوث فتنة أو اضطراب.

والتطبيق الرابع: ضرب الرجل زوجته للتأديب. وقد فصّل الباحث القول في ذلك؛ فذكر أنّ هناك ثلاث معالجات لهذه المسألة، أولاها: المعالجة التي يمثِّلها جمهور الفقهاء، وهم مَنْ فَقِهَ الضرب بمعنى الضرب البدني، ولكنّ بشروط؛ وثانيها: المعالجة المقاصدية، التي تمنع الضرب؛ لأنّه يزيد النشوز ولا يرفعه؛ إذ إن المجتمع لا يتقبل اليوم الضرب؛ ومن ذلك معالجة ابن عاشور؛ إذ قال: "وعندي أنّ تلك الآثار والأخبار مَحْمَل الإباحة فيها أنّها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعُدّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعدّه النساء أيضاً اعتداء ...فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج من دون وُلاة الأمور، وكان سببه مجرّد العصيان والكراهِية من دون الفاحشة، فلا جرم أنّه أُذِن فيه لقوم لا يَعُدّون صدوره من الأزواج إضرارًا، ولا عارًا، ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، كما لا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك."[٢٧]

ومن الملاحَظ هنا أنّ الحكم قد بُنِي على علّة عرفية، تشكَّلت بناءً على عرف ذلك الزمان؛ وهي أنّ ضرب الزوجة من زوجها للتأديب لا يُعَدّ مهانة في ذلك العرف؛ سواء بالنسبة إلى المجتمع، أو الزوجة نفسها. وكلّما تغيّر ذلك العرف، وتخلّف الإجراء الشرعي –وهو الضرب– عن تحصيل مقصوده من التأديب، تغيّر الحكم تبعًا له؛ لأنّ الحكم يدور مع علّته: وجودًا وعدمًا. وعليه، فلا يجوز للرجل أن يضرب زوجته للتأديب في بيئة تَعُدُّ ذلك امتهانًا للمرأة كما في مجتمعاتنا المعاصرة، وليس في هذا إلغاء للنصّ، وإنّما تطبيق

[٢٦] المرجع السابق، ص١١٦.

[٢٧] ابن عاشور، محمد. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، مج٢، ج٥، ص٤٢. سورة النساء آية ٣٤.

لمقصوده ومبتغاه. وهذا الفقه هو عملٌ بمقاصد التشريع؛ فالضرب وسيلة، والتأديب ورفع النشوز هو الغاية، والوسيلة تُعطى حكم مقصودها، فإذا تقاعست الوسيلة عن تحقيق مقصودها يُلجأ إلى وسيلة أخرى. وفي هذا الفقه من الرحابة وبُعْد النظر ما يُعينه على المواءمة بين تطوّرات العصر وحقوق المرأة والإنسان.[٢٨]

وثالث المعالجات معالجة عبد الحميد أبو سليمان التي تفسِّر الضرب بأنّه الابتعاد البدني المتمثِّل في هجر بيت الزوجية؛ لتلحظ الزوجة آثار نشوزها، وما قد يوصِل إليه الفراق، أو الطلاق.[٢٩] ويرى الباحث أنّ معالجة أبو سليمان هذه تمثِّل منهجاً جديرًا بالدراسة، وهو منهج شمولي يستند إلى كلٍّ من: النظر المقاصدي، وفهم الكلّيات، ودراسة نظام الأسرة بأكمله، وترتيب العلاقات داخل هذا النظام بحيث تنسجم الأحكام الفقهية بعضها مع بعض. غير أنّ الباحث أكَّد أنّ هذا النظر يحتاج إلى ضوابط فقهية ليكون قابلاً للتطبيق من الناحية القضائية. فضلاً عن الالتفات إلى البُعْد التربوي بالنظر إلى مصلحة الأبناء وحفظها من الضياع، وهي من حقوق الله التي ائتمننا عليها.

وفي ذلك أقول: إنّ معالجة أبو سليمان للمسألة يعوزها الدليل؛ فقد صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، هو الترك من دون دليل واضح سوى العموميات.

ويُرَدّ على اجتهاد أبو سليمان في تفسير معنى الضرب (ترك المنزل ومغادرته والاعتزال)، بما ورد عن النبي من النهي عن الهجر إلا في البيت. قال رسول الله في الحديث الذي يرويه حكيم بن معاوية الْقُشَيْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَقُّ زَوْجَةِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ أَوْ اكْتَسَبْتَ، وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ، وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا فِي الْبَيْتِ." قَالَ أَبُو دَاوُد وَلَا تُقَبِّحْ أَنْ تَقُولَ قَبَّحَكِ اللَّهُ.[٣٠]

---

[٢٨] انظر تفصيل ذلك في:

– حصوة، ماهر. "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، الكويت، عدد٩٠، ٢٠١٢م.

[٢٩] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٣٠] أبو داود. سليمان بن الأشعث. **السنن**، تحقيق: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، ٢٠٠٤م، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، حديث رقم٢١٤٢. قال عنه المحقق: صحيح.

ويُرَدّ كذلك على ما قاله الباحث وأبو سليمان بشأن الحديث الوارد في حَجَّة الوداع: "... ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكن أحداً تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح"؛ فقد ذكر الباحث أنّ مناسبته معاقبة المرأة على الفاحشة ووطء الفراش، لا النشوز كما تشير معظم الروايات.[٣١] وفي ذلك أقول: إنّ الروايات حقًّا جاءت بلفظ الفاحشة، والفاحشة المبيِّنة: هي لفظ مشترك، يُستخدَم في أكثر من معنى، ومنها: فاحشة الزنا، والبذاء، وغيرهما. وقد أحدث ذلك إشكالاً في المعنى، ولكنّ هذا الإشكال (بالمعنى الأصولي) يزول بالاجتهاد، كما هو معروف في علم الدلالات، فلا يمكن أن يكون المعنى الزنا، وذلك لأسباب متعددة منها: دلالة السياق على الطاعة بدليل قول النبي عليه السلام: "فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً"، ومنها أن عقوبة الزانية المحصنة هي الرجم، لا الضرب، وأخيراً استحالة وجود زوج رأى الزنا في زوجته، ثمّ طُلِب إليه أن يهجرها في المضجع، ثمّ يضربها ضربًا غير مُبرِّح. وإلا لما شُرِع اللِّعان!

وبذا، يتبيَّن أنّ المقصود بالفاحشة في الحديث الآنف الذكر، هو البذاء والخروج على طاعة الزوج كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

والتطبيق الخامس: إعطاء الزوجة العاملة الحقَّ في بيت الزوجية بحسب نسبة مشاركتها في البيت. فقد ذكر الباحث معالجة فقهية تتبنّى رأي الحنابلة في ذلك، بناءً على قاعدة أنّ مَنْ أدّى عن إنسان حقّاً ثابتاً عليه من غير طلب من المدين، فحكمه بناءً على نيّته مع يمينه. وبناءً على رأي الحنابلة هذا، يمكن القول إنّ ما تدفعه الزوجة

[٣١] جاء عن عمرو بن الأحوص عن أبيه: "أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَذَكَّرَ وَوَعَظَ فَذَكَرَ فِي الْحَدِيثِ قِصَّةً فَقَالَ: أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ، فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ، فَلَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلَا يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ أَلَا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنّ." قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. انظر:

– الترمذي. محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، إشراف ومراجعة: صالح آل الشيخ، الرياض: دار السلام، ١٩٩٩م، كتاب: أبواب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث رقم١١٦٣، ص٢٨٢. والمقصود بالفاحشة في الحديث: البذاء وليس الزنا كما في قول العلماء. انظر:

– ابن العربي. محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان: دار الفكر للطباعة، د.ت، ج١، ص٥٣٦.

لبيت الزوجية يعتمد على نيّتها ويثبت بقولها، وبهذا أخذ مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دبي عام ٢٠٠٤م.[٣٢]

والتطبيق السادس: إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي حقَّ الحضانة. وقد تبنّى الباحث رأي ابن عابدين بعد أن ذكر جملة الاجتهادات في هذه المسألة. ويتلخّص رأي ابن عابدين في أنّ حقّ الحضانة لا يُسلَب من الأم بسبب زواجها، بل إنّ المسألة قائمة على النظر في علّة النص، والغاية من الحضانة التي مدارها نفع الولد، والبيئة المناسبة لتتحقق المقاصد الشرعية من المحضن ومن ثَمّ لا يرجح حقّ الأب –مثلاً– من دون النظر في ملابسات المسألة والظروف المحيطة؛ ذلك أنّ الغاية من الحضانة هي تأمين رعاية الصغير، وهذا يستدعي دراسة وضع الحاضن الذي تتحقَّق في كنفه مصلحة الصغير؛ التفاتاً إلى علّة النص وغايته.[٣٣]

وفي **الفصل الرابع** من هذه الدراسة ذكر الباحث جملة من التطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في النظام السياسي والدستوري. فأورد بعض التطبيقات المتعلّقة بالسياسة الشرعية، فيما أسماه مرتكزات النظام السياسي، أو ما يُدعى أركان الدولة، وهي: السلطة السياسية الحاكمة، والشعب، والتشريعات، والإقليم.

وفيما يخصّ التطبيقات المتعلّقة بمرتكز الدولة الأول، وهو السلطة السياسية، فقد أكَّد الباحث أهميةَ اعتماد السلطة على القبول الشعبي لها، وهو ما يُسمّى بالشرعية. أمّا مجرّد اعتمادها على القوة الممثَّلة في الأجهزة الأمنية فلا يعطيها زَخْم الاستمرار. وفي ذلك أقول: ينبغي توجيه السياسة الشرعية على نحوٍ يُعزِّز القبول الشعبي لها؛ ضمانًا لاستمرارها، وذلك بتحسّس حاجات الناس الفعلية وتلبيتها، ممّا يزيد من قبولها وشعبيتها.

وأكَّد الباحث أيضًا أنّ حقوق الإنسان قيد على سلطة الدولة، فلا يجوز التعسّف في استعمال حقّها بحُجَّة فرض الأمن، ممّا يجعلها تصرف النظر عن حقوق الإنسان؛ إذ

[٣٢] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٣٥.
[٣٣] المرجع السابق، ص١٤٢.

سيُفضي ذلك -حتمًا- إلى إضعاف شرعيتها، ومن ثَمّ تعجيل سبب فنائها. وقد ذكر الباحث جملة من الاجتهادات التي قيَّدت سلطة الدولة؛ نظرًا لاعتدائها على حقوق الإنسان (حقوق المواطنة)، منها: تصدي الإمام الأوزاعي لقرار الأمير العباسي صالح بن علي بإجلاء نصارى لبنان؛ منعًا لاحتكاكهم بالبيزنطيين —من دون مراعاة أو تفريق بين مَنْ تجسَّس ومَنْ لم يتجسَّس—، وهذا القرار يتعارض مع ما كفلته الشريعة من حرية الإقامة والتنقّل، كما يتعارض مع مبدأ شخصية العقوبة، وهذا المبدأ -كما يذكر الباحث- هو من موجّهات العدالة التي لا يجوز تجاوزها.[٣٤]

ومن التطبيقات التي ذكرها الباحث أنّ السياسة الشرعية تعطي وليَّ الأمر-استنادًا إلى المصلحة- حقَّ حظرِ دخول المدنيين في مناطق عسكرية إلا بتصريح خاص. غير أنّها لا تُسوّغ أن يكون المنع والسماح مستندًا إلى أساس ديني، أو عرقي؛ تأكيدًا لما نصّت عليه مبادئ حقوق الإنسان من احترام إنسانية الفرد، وحقّه في الإقامة والتنقّل؛ إلا إذا كان المكان يمثّل رمزًا دينّاً، مثل الحرمين الشريفين في مكة والمدينة؛ لأنّ الأصل تساوي مواطني الدولة في الحقوق والواجبات.[٣٥]

وقد نبَّه الباحث على أنّ ما ورد في السيرة النبوية من دعوة النبي —عليه السلام- إلى قتل كعب بن الأشرف وأبي رافع، قد يساء فهمه؛ ظنًّا أنّه يمسّ حقوق المواطنة، ويحرِّض على الاغتيال السياسي؛ ذلك أنّ ما قام به كعب وأبو رافع من تعاون مع الأعداء ضد المسلمين، يُعَدّ عملاً حربيًّا، لا عملاً سياسيًّا، ودليل ذلك أنّ النبي —عليه السلام- في إدارته الصراع الداخلي لم يأذن بقتل المنافقين، كما لم يأذن بقتال مَنْ آذوه حين كان في مكة، وكان يحثّ على الصبر؛ أملاً في إثارة النوازع النقية لدى أفراد المجتمع، للوقوف إلى جانب المسلمين.[٣٦]

يُذكَر أنّ هذا المبدأ (تجنُّب العنف في إدارة الصراع) هو من المبادئ المستقرة الثابتة، ولا يُعَدّ خيارًا مرحليًّا كما أكَّد الباحث.

---

[٣٤] المرجع السابق، ص١٥١.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٥٦.

ومن تطبيقات السياسة الشرعية المتعلّقة بالسلطة الحاكمة، بيانُ كيفية اختيار مَنْ يمثِّلها. فقد عرف التاريخ الإسلامي طريقة الاختيار من هيئة علمية تتمتع بالقبول الشعبي، ومنها ولاية العهد، وقد أكَّد الباحث أنّ كلتا الطريقتين معتبرة شرعًا بشروط.

أمّا بالنسبة إلى مرتكز الدولة الثاني، وهو التشريعات الموجَّهة إلى حركة المجتمع، المتمثِّلة في القوانين الناظمة، فقد أكَّد الباحث أهميةَ أن تكون القوانين عادلة مرنة تحقِّق مصالح الأفراد وحاجاتهم، وبيَّن أنّ ممّا يرغِّب الناس في الالتزام بهذه القوانين تضمُّنها القيم الأخلاقية؛ كالعدالة، والمصلحة.

وأكَّد الباحث أيضًا وجوب مراعاة التشريعات للمصلحة. ومعيار المصلحة هو اعتماد رأي الخبراء (العلماء من أولي الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم). ثمّ بيَّن أنّ الخبرة العلمية هي وسيلة منضبطة لتحقيق المصلحة الشرعية، وأنّ في تفويت آراء الخبراء إهدارًا لدليل شرعي.

وتأسيسًا على ذلك، ينبغي ربط قرارات السلطة السياسية بمصلحة الجماعة؛ بغية إضفاء مزيد من الشرعية على النظام، وزيادة الإنتاج، وتحقيق الرفاء للمواطنين. وقد أكَّد الباحث أنّ القرارات الصادرة عن السلطة السياسية، التي لا تتحرّى المصلحة (مثل: اعتماد صلة القرابة والصداقة مبدأً للتعيين في مؤسسات الدولة، أو إبرام معاهدات تفوِّت على الأمة حقوقها الشرعية والقانونية؛ كحقّ الشعب المحتلّ في ردّ العدوان) تُعَدّ باطلة.[٣٧]

وقد تطرّق الباحث إلى كيفية إصلاح الأوضاع القانونية العقيمة (المتخلِّفة)، فبيَّن أنّ ذلك يبدأ بإصلاح أصول التصوّر العقدي، وأنّ الفكر العقدي يتمثَّل -في نهاية المطاف- في صورة تشريعات وقوانين. ثمّ تعرّض لمثال تطبيقي يوضِّح تأثير عقيدة أهل السنّة في العصاة على نحوٍ يحمي المجتمع من التناحر؛ فعقيدة أهل السنّة في العاصي أنّه لا يخرج من دائرة الإيمان، خلافًا لبعض الفرق المنحرفة عقائديًّا التي أخرجته من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر. وبذا، فقد استوعبت هذه العقيدة المخطئ، ومنعت انقسام المجتمع، خلافًا للفكر التكفيري الذي أفضى إلى التشرذم والتناحر، وتقسيم المجتمع.[٣٨]

[٣٧] المرجع السابق، ص١٦٣.

[٣٨] المرجع السابق، ص١٦٥-١٧٠.

وفيما يخصّ مرتكز الدولة الثالث، وهو الإقليم بما يحويه من: يابسة، وبحر ملاصق لحدود معيّنة، ومجال جويّ محدَّد، فقد استعرض الباحث التقسيمات الحديثة للدول: جغرافيّاً، واقتصاديّاً، وفكريّاً. كما استعرض تقسيمات الفقهاء المتقدِّمين لمفهوم دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الهجرة، ودار البغي. فضلاً عن تقسيم المعاصرين الذي تبنّاه الباحث، وقسّموا بموجبه الدول-بحسب استجابتها للإسلام- قسمين رئيسين، هما: دار استجابة، وتشمل الدول التي استجابت شعوبها للإسلام. ودار دعوة، وتشمل الدول التي لم يدخل مواطنوها في الإسلام، وينبغي للمسلمين تعريفهم بالإسلام عن طريق الدعوة والموعظة الحسنة.

ومن التطبيقات السياسية التي دعا إليها الباحث في هذا الجانب تكاتفُ الدول الإسلامية وتحالُفها معًا بحيث تشكِّل حِلفًا منيعًا؛ سياسيّاً واقتصاديّاً، خاصة أنّ هذا العصر هو عصر التحالفات. بعد ذلك، استعرض الباحث تجربة الاتحاد الأوروبي في هذا المجال، وكذا تجمُّع الدول الناطقة بالفرنسية في ما يُسمّى الفرانكفونية، وإسهام بريطانيا في تجميع الدول المستقلة التي كانت تحت إمرتها قبل الاحتلال، في المنظّمة الموسومة بِـ"كومنولث الأمم".[٣٩]

واستعرض الباحث في المسألة الأولى من مرتكز الدولة الرابع (الشعب الذي يقيم داخل حدود الدولة) دلالاتِ الألفاظ ذات الصلة، من مثل: مفهوم المواطنة، والسكان، والجنسية، والأمة. ثمّ بيَّن تفرُّدَ الإسلام في إقامة التجمّعات البشرية وَفق منهج فكري راقٍ، يتجلّى في مفهوم "الأمة" التي تجمعها وَحدة المعارف والمشاعر والأهداف، ممّا أسهم في اندماج أبناء المجتمع وانصهارهم في بوتقته، إضافة إلى تخلّيهم عن التعصُّب القبلي لصالح المجموع.

واستعرض الباحث أيضًا دلالاتِ مصطلح "الأعراب" في الخطاب القرآني، فبيَّن أنّ الأعرابي هو نموذج للفرد الذي يأنف الخضوع للقانون، أو المشاركة في أيّ التزام تجاه الآخرين؛ فهو يبحث عن مصالحه الخاصة، ولا يشارك الأمةَ همومَها، ومن ثَمّ تتحقَّق سمة

[٣٩] المرجع السابق، ص١٧٤.

"الأعرابية" في كلِّ مَنْ لم يخضع للقانون؛ حتى لو سكن القصور، وملك جميع أدوات الحضارة. فالأعرابية -كما يفسِّرها الباحث- سلوكٌ مرتبط بضحالة العلم، ممثَّلاً في عدم الخضوع للقانون، من دون ارتباطه بمنطقة جغرافية بعينها.[٤٠]

وفي المسألة الثانية تطرق الباحث إلى أشكال الحكم -قديماً وحديثاً- وأثرها في الدفاع عن حقوق الإنسان. وبعد ذلك، استعرض الباحث المعيار الموضوعي لوصف الحكم بالصلاح والفساد، فذكر جملة من الفلسفات التي بحثت في هذا المعيار. كما استعرض تقسيم ابن خلدون للدول، الذي ميَّز فيه بين ثلاثة أنواع من الدول، هي: دولة الهوى والاستبداد، ودولة القانون، ودولة الشريعة. وقد أوضح الباحث مزايا دولة القانون، وفرَّق بينها وبين دولة الشريعة، مُبيِّناً أنّ دولة الشريعة تسمو على دولة القانون بقيم العدل بصورته الشمولية، وبما تحمله هذه الدولة من قيم عليا حاكمة تحول دون استبداد القانون نفسه. ومع أنّ دولة القانون تمنع استبداد الحكام بتقييدهم بقانون ما، إلا أنّها لا تستطيع لجم استبداد القانون نفسه. ومن هنا، فقد انتهى الباحث إلى أنّ ثمار الفكر الإنساني التي آتت أُكُلها؛ بتقييد القانون الداخلي وإلزامه بحقوق الإنسان وبالقانون الدولي، هي أقرب إلى المنهج الإسلامي، الذي يجعل النصّ الشرعي الحامي لحقوق الإنسان متفوِّقاً على الاجتهاد الوضعي، كما يجعل القيم الإسلامية القطعية الآمرة بالعدل وبالرحمة موجَّهةً نحو الاجتهاد الإنساني.[٤١]

ثمّ عمد الباحث في المسألة الثالثة من هذا الفصل إلى توضيح مبدأ توزيع السلطات داخل الدولة وتقييد السلطة العامة، فبيَّن أنّ فكرة الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والقضائية، والتشريعية، تستند إلى المصلحة، وأنّ لها مؤيّدات شرعية تدعمها عن طريق مبدأ النظر في المآل، إضافة إلى الأدلة الجزئية.

وأكَّد الباحث أيضًا أنّه يتعيَّن على السياسة الشرعية في مجال السلطة القضائية أن تسعى إلى تسهيل عملية التقاضي، واتباع سياسة الباب المفتوح. فضلاً عن ترسيخ مبدأ العدالة. ثمّ ناقش -في معرض حديثه عن السلطات- مسألةَ مبدأ المشاركة في انتخابات

[٤٠] المرجع السابق، ص١٧٨.
[٤١] المرجع السابق، ص١٨٧.

ديمقراطية تكون فيها الكلمة الفاصلة لأغلب الأصوات. كما بيَّن شرعيةَ المشاركة من وجوه عدّة. بعد ذلك، أكَّد الباحث أهميةَ اضطلاع مؤسسات المجتمع المدني بواجبها؛ لتعزيز صلاحيات السلطات الثلاث في منع احتكار السلطة، ثمّ تمكين الشعب ليقود نفسه بنفسه من خلال تلك السلطات، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني.[٤٢]

وأمّا المسألة الرابعة في هذا الفصل فقد خصّصها الباحث للحديث عن مؤسسات المجتمع المدني وصلتها بمنهجية الحكم؛ إذ بيَّن المقصودَ بمؤسسات هذا المجتمع، ومزايا وجود هذه المؤسسات. كما أشار إلى أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- شرع في بناء مؤسسات المجتمع المدني وَفق مفهوم الأمة؛ فصهر القوالب الموجودة -آنذاك- سياسيًّا، مثل العشيرة والقبيلة والطائفة، في قالب واحد هو مفهوم الأمة والمواطنة؛ ليكون الولاء للدولة بدل المجموعات، كما أبقى على كيان العشيرة والقبيلة بوصفه وسيلة للتعاون على الخير، وتفتيت آثار الضرر؛ بالعمل بنظام العاقلة وتوزيع الديات، على أن تبقى مصلحة الأمة سائدة على كلّ التكتلات الفرعية. وفي المقابل، انتقد الباحث التدخّل الأمني في مثل هذه المؤسسات، وهو ما جعلها تابعة، لا مستقلة في بعض الدول، ممّا أدى إلى إضعاف دورها المجتمعي، وتحوُّلها إلى عبء على الدولة، بدلاً من دعمها ومؤازرتها.

وقد تطرّق الباحث إلى أهمية تفعيل مؤسسة الوقف بوصفها داعمة ورافدة لما فيه خير المجتمع. ثمّ أكَّد أنّ وضع التشريعات لبناء مجتمع مدني مترابط هو شرط مهم لتحقيق العدالة الاجتماعية التي تُعَدّ شرطًا للنهضة. بعد ذلك، تعرّض الباحث للآثار الناجمة عن تحوُّل مهمة الدولة من الرعاية إلى الإشراف، وتأثير ذلك في مؤسسات المجتمع المدني وأنشطتها، ولا سيّما تعزيز إسهام التشريعات والمؤسسات المدنية الوطنية الفاعلة في لجم تيار العولمة و"الشركات العابرة للقارات".[٤٣]

وفي المسألة الخامسة من هذا الفصل، حلَّل الباحث ما جاء في صحيفة المدينة، التي سمّاها الوثيقة الدستورية الأولى؛ لما تضمّنته من تحديدٍ لمهام السلطة الحاكمة، والعلاقة بين

[٤٢] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٤٣] المرجع السابق، ص١٩٨.

مواطني الدولة الواحدة، وتقرير سيادة الدولة داخليًّا وخارجيًّا، وتقييد ممارسة السلطة الحاكمة بشرع الله أولاً، ثمّ بحقوق الجماعة.[٤٤]

وفيما يخصّ المسألة السادسة، فقد طرح الباحث سؤالاً مفاده: هل تُعَدّ أكثرية الأصوات دليلاً مرجحًا؟ ثمّ أخذ يناقش هذا السؤال بصورة موضوعية تتمثَّل في أنّ الأكثرية ليست مرجحة لذاتها، وإنّما لما تحمله من معانٍ تجعلها مرجحة، ثمّ استعرض نماذج من السيرة النبوية اتُّخِذ فيها القرار بناءً على الأغلبية، مُبيِّناً السند الوجيه لاعتباره، كما في غزوة أُحد حين أُخِذ برأي الأغلبية؛ ليكون خوض المعركة ناتجًا من قناعة تحفز الأمة إلى الدفاع عن قرارها الذي تبنَّته. كما أكَّد الباحث أنّ رأي الأغلبية هو أقوى مسالك الترجيح في مسألة اختيار الحاكم. فالكثرة في مسائل الحكم ضرورية؛ نظرًا لتوفر تمكينات الحكم المعبّر عنها "بالشوكة"، كما أنّها (الكثرة) في مسائل الالتزامات المالية والبدنية العديدة معتبرة؛ نظرًا لوفاء الأمة بالتزاماتها.

ثمّ استدرك الباحث على الريسوني–بعد نقل خلاصة رأيه بترجيح حكم الأغلبية كما في كتابه "الشورى ومعركة البناء"–، بحقّ الأقلية في المعارضة، ودعا إلى تفعيل البحث في كيفية التوفيق بين حقّ وليّ الأمر في الطاعة والنصرة، وحقّ المعارضة في النقد وإبداء الرأي.[٤٥]

ثمّ قارن الباحث في المسألة السابعة من هذا الفصل بين أشكال الرقابة النيابية الدستورية الوضعية في حكومة الجمعية النيابية، والنظام الرئاسي، والنظام البرلماني. وانتقد الباحث وضع العوائق أمام محاسبة أعضاء السلطة التنفيذية.[٤٦]

وفي المسألة الثامنة من هذا الفصل بيَّن الباحث كيفية محاسبة رئيس الدولة لأعوانه، ومسؤولية الموظف العام، وما يتعيَّن على السلطان فعله إذا ظفر بخائن من أعوانه. كما أكَّد أهميةَ حماية الموظف من الوشاية، واستعرض بعض اجتهادات الفقهاء التي تتيح تعرُّف طرائق خيانة الموظف العام.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٩٨–٢٠٢.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٠٩.
[٤٦] المرجع السابق، ص٢١٦.

وقد ختم الباحث هذا الفصل بالتأكيد على أهمية تنظيم مسألة "عدم الطاعة" في الدولة الحديثة، باللجوء إلى المحاكم الدستورية التي تنظر في مدى شرعية السلطة التنفيذية، وما أسماه بالتمرّد السلبي من ممثّلي الشعب (مجلس النواب، أو مجلس الشورى)؛ وذلك بامتناع السلطة التشريعية عن إجازة القوانين المقدَّمة من السلطة التنفيذية، وعدم إقرار الموازنة العامة.

ختامًا، فإنّ هذه الدراسة، بما حملته من موضوعات زاخرة، وثقافة واسعة، وفكر مستنير، وتحليل عميق، ومنهجية علمية؛ قدَّمَتْ أُنموذجاً للاجتهاد الفقهي الذي يُوظِّفُ المنقول، ويُعمِلُ المعقول. كما قدَّمَتْ أُنموذجًا آخر لفقه التطبيق الذي يجمع بين فقه النصّ وفقه الواقع. فضلاً عن توفيرها ميداناً رحباً للبحث العمودي في القضايا التي أثارتها بعد بسط الباحث البحث فيها بشكل أفقي. ويُسجَّل للباحث نجاحه في نسج ثوب المعاصرة من الأصالة، ومحاولته الجادة لسبر أغوار التجارب الإنسانية؛ بغية تلمُّس مناط الأحكام الشرعية، ممّا أسهم في إغناء المكتبة الفقهية عمومًا، ومباحث السياسة الشرعية على وجه الخصوص.