التأصيل السياسي في الفكر الإسلامي
أسسه .. واتجاهاته

أ.م.د. عبد العزيز القاسح
كلية أصول الدين بتطوان/ جامعة عبد المالك السعدي/ المغرب

Political rooting in Islamic thought
Founded .. and trends

Ass.Prof.Dr. Abdel Aziz Elkassah
Faculty Ossoul Eddin\ Abdul Malik Al Saadi University\ Morocco
abdelaziz_ka@hotmail.com

Abstract

This research study about rooting for Islamic political thought, with a view to developing a policy statement about this legislation, ultimately to Sharia law and policy are two sides of the same coin, and politics while seeking to bring justice and public interest are as ordered.

Keywords: rooting, politics, Islamic thought, Sharia, Imamate.

الملخص

هذا البحث دراسة لتأصيل الفكر السياسي في الشريعة الإسلامية، أهدف من خلاله إلى بيان مكانة السياسة وقضاياها في هذا التشريع الإسلامي الحنيف، ليصل في النهاية إلى أن الشريعة والسياسة هما وجهان لحقيقة واحدة، وأن السياسة حين تسعى إلى تحقيق العدل والصالح العام حقا فهي عين الشريعة وكما أمرت الشريعة.

الكلمات المفتاحية: التأصيل، السياسة، الفكر الإسلامي، الشريعة، الإمامة.

لقد اقتضت حكمة الباري جل وعلا حين خلق الكون بما فيه أن يجعل الإنسان أفضل مخلوقاته وأكرمها على الإطلاق، فكان أن ميزه بأن نفخ فيه نفخة من روحه، وزوده بنور العقل والبصيرة، وأنعم عليه بهدي الفطرة القويمة، حتى كان الإنسان بمجمل هذه المميزات الكائنَ المكرم في الأرض، المستحِقَّ أن يكون صاحب الأمانة العظمي؛ أمانة الاستخلاف في الأرض لإعمارها وإصلاحها، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب 72] وقولِه سبحانه: ﴿هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود 61]

ومن منن الله تعالى على هذا الإنسان أنه إذ زوده بتلك الملكات والخصائص الذاتية التي تمكنه من أداء أمانة التكليف وإنجاز مقتضيات الاستخلاف على أحسن وجه، عزز ذلك سبحانه بإرشاد الوحي له وتسديد مسيرته إلى الهدى والفلاح.

إن من منن الخالق على خلقه ومن نعمه على عباده في هذا الوجود نعمة الوحي المسدِّد، فقد تكفل سبحانه بإرسال أنبيائه ورسله إلى البشرية لهدايتها وتسديد مسيرتها. قال تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت...﴾ [النحل 36] وقال جل شأنه: ﴿وإن أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر 23]

وقد تواصلت الرسالات السماوية إلى البشرية عبر تاريخها المديد، فبعث الله لكل قوم رسولاً منهم وبلسانهم. ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم 4] إلى أن ختمت تلك الرسالات ببعث خاتم الأنبياء وسيد المرسلين إلى الخلق أجمعين، فكان كتابه مصدقاً لما سبقه من رسالات الرسل ومهيمناً عليها. قال سبحانه: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه﴾. [المائدة 48]

وبذلك كانت رسالة الإسلام وشريعة النبي الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام كافية للخلق إلى قيام الساعة، وشاملة لجميع شؤون الإنسان الدنيوية والأخروية، بمرونة جعلتها– بحق– شريعة صالحة لكل زمان ومكان. فقد وصف الحق جل وعلا هذه الرسالة بقوله:

﴿إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء 9] وبقوله: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ [الأنعام 127] وبقوله: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ [النساء 174] وبقوله: ﴿ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ [الشورى 52].

فالقرآن الكريم نور ينير للسائرين في ضوئه طريق الهدى، ويوصلهم إلى ساحة الأمان وغاية الرشاد، وهو كتاب مبين يبين للإنسانية معالم الحق ويوضح لها صراط الهداية المستقيمَ في شتى مناحي حياتها.

والتعبير عن هدي شريعتنا الغراء بـ"النور" في الآيات السابقة تعبير بليغ بل في غاية البلاغة، إذ يفهم من تشبيه هذه الشريعة بـ"النور المبين" أنَّ هديها شامل لكافة شؤون الحياة الإنسانية، ومعالجتَها التشريعية تنتظم الحياة الفردية والاجتماعية بكافة صورها، إلى الحد الذي جعل منها نوراً مضيئاً لكافة دروب الحياة الإنسانية، وجعل – من ثم– السير في ضوئها– متمثلاً في التمسك بأحكامها وقواعدها وآدابها العامة، والعمل على هديها– مناطَ الوصول إلى الغاية المأمولة، وبعبارة أوضح هو مناط الفوز والفلاح. ومصداق ذلك قوله تعالى في حق نبينا محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف 157].

حقاً إن شريعة الإسلام عالجت شؤون الإنسان ونظمت حياته بكافة صورها، فكان هديها شاملاً ونظامها محكماً لتكون بذلك هادية للإنسان للتي هي أقوم حقاً وصدقاً، ومصداق ذلك قول الحق سبحانه: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ [النحل 89].

وقد قرر الفقهاء– انطلاقاً من هذه الحقيقة– أنه لا ينبغي لمكلف أن يُقْدم على أمر حتى يعلم حكم الشرع فيه؛ ذلك أن للشريعة في كل نازلة نزلت بالناس حكماً لازماً، سواء أكان هذا الحكم منصوصاً أم مستنبطاً.

يقول الإمام الشافعي في هذا الصدد: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم، اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طلبَ الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد".[1]

ولمَّا كانت هذه طبيعةَ شريعة الإسلام، وتلك غايتَها في الخلق، كان من الطبيعي أن يتّسم منهاجها الهدائي ومسلكها الإصلاحي بالشمول لكافة شؤون الإنسان، والتحصيلِ لكليتي الخير دنيا وأخرى على حد تعبير الإمام الشاطبي.[2]

من هنا شرعت أحكاماً تنظم علاقة الإنسان بربه، المتمثلةَ في عبادته سبحانه.. كيفيتها وأحكامها.. وما إلى ذلك.

وشرعت أحكاماً تبين واجبات الإنسان تجاه نفسه، وأخرى تنظم علاقته بغيره من بني جنسه في شتى المستويات.

وفي هذا الصدد نجد التشريع الإسلامي قد اهتم اهتماماً فائقاً بنظام الأسرة بكونها اللَّبنةَ الأولى في صرح المجتمع الكبير، بل والمدرسةَ الأولى والأهم التي تهيئ لنا أفراداً صالحين في ذلك المجتمع الكبير، فقد وضَع هذا التشريع الخالد منظومة متكاملة من الأحكام والتشريعات المتصلة بطريقة تكوين تلك الأسرة وتأسيسها، وبيانِ الحقوق والواجبات المترتبة على ذلك لكل طرف حيال الطرف الآخر في هذه المؤسسة الاجتماعية، وبيانِ طرق فض النزاع الذي قد ينشأ – لسبب أو لآخر– بين طرفي تلك المؤسسة الاجتماعية الهامة، وما إلى ذلك من الأحكام المنظِّمة للعلاقات الأسرية تأسيساً وتدبيراً وإنهاءً.

كما اهتم التشريع الإسلامي بوضع الأحكام المنظِّمة للعلاقات الاجتماعية في أفقها الأوسع ومجالها الرحب على صعيد الأمة الإسلامية بأجمعها، فبين في هذا الصدد أسس النظام الاجتماعي الإسلامي وقواعدَه، محدِّداً في هذا الإطار المرتكزات السياسيةَ والاجتماعية والاقتصادية والخلقية لهذا النظام، وموضِّحاً بدقة متناهية نظامَ الحقوق والواجبات بين أفراد الأمة أو المجتمع الإسلامي الواسع.

1 - الرسالة ص476
2 - الاعتصام 12/1

ولم يقتصر التشريع الإسلامي في الاهتمام بالتنظيم الاجتماعي على هذا فحسب، بل خطا خطوة أبعد مدىً فشرع أحكاماً ذات بعد إنساني كوني تهتم بضبط العلاقات الإنسانية وتنظيمها على صعيد الكون كله، وهو ما يعرف اليوم بالتشريع الدولي الإسلامي المبيِّنِ لأسس العلاقة بين المسلمين وغيرهم سلماً وحرباً على امتداد العالم كله.

هكذا إذاً وبوضوح نرى التشريع الإسلامي المتمثلةَ فيه هداية السماء شاملا في هدايته للإنسان وتوجيهه له في حياته كلها وبكافة أبعادها. وبعبارة أخرى: فإن هذا التشريع لم يفرق بين الشأن الخاص وبين الشأن العام في حياة الجماعة المسلمة، بل كان اهتمامه بهما معاً على قدم المساواة.

ولا ريب أن موقع السلطة السياسية من أي نظام اجتماعي موقعُ الرأس من الجسد، فإذا كان من غير المتصور وجود جسد من غير رأس يملك التفكير والتدبير، فكذلك لا يتصور وجود مجتمع بشري بغير سلطة سياسية تقع فيه موقع الرأس من الجسد.

ومن هنا قرر فلاسفة السياسة وفقهاؤها من شتى المذاهب السياسية أن السلطة السياسية ضرورة بشرية تمليها طبيعة الحياة الاجتماعية. وعبر عن هذا المعنى الإمام أبو حامد الغزالي بأسلوب منطقي أبان فيه عن العلاقة الجدلية بين السلطة وبين إقامة الدين، أو بعبارة أخرى: بين السلطة وبين الفوز بسعادة الدارين.

يقول الغزالي في هذا الصدد: "نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك من حيث إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع."[1] وقد قيل قديما: "الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع".[2]

وعبر عن هذا المعنى أيضاً الإمام أبو بكر الطرطوشي بما نصه: "اعلموا–أرشدكم الله– أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة، ونعمة على العباد جزيلة، لأن الله سبحانه جبل الخلق على حب الانتصاف، وعدم الإنصاف، ومَثّلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر، يزدرد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يهنَئوا بالحياة..."[3].

وهو نفس المعنى الذي يستند إليه العلامة ابن خلدون[4] وهو يؤكد أن السلطة السياسية ضرورة عقلية وفريضة شرعية، أو بمعنى آخر: ظاهرة اجتماعية لا ينفك عنها مجتمع بشري؛ ذلك أن البشر – يضيف ابن خلدون– لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتـهم وضروريا تهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه؛ لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة؛ ومن أجل ذلك احتاجوا إلى الوازع، وهو الحاكم.

أما العلمان الكبيران الإمام عز الدين ابن عبد السلام، والإمام تقي الدين أحمد ابن تيمية فقد أبرز كل منهما – إلى جانب المعنى الذي ركز عليه غيرهما– القيمة الشرعية لهذه الضرورة البشرية والاجتماعية، وذلك من خلال تأكيدهما على فضل المتصدي لها وثوابه عند الله تعالى يوم القيامة. يقول ابن تيمية رحمه الله[5]: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم قربات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ:«إذ خرج ثلاثة في سفر فليؤمِّروا أحدهم»[6] وقال ﷺ: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمَّروا عليهم أحدهم»[7].

1 - الغزالي: فضائح الباطنية ص106.
2 - ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك ص7.
3 - الطرطوشي: سراج الملوك ص94.
4- المقدمة ج 2 ص 573.
5- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص:137 وما بعدها.
6 - أبو داود كتاب الجهاد حديث(2608-09)، من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة بسند صحيح، انظر صحيح سنن أبي داود للألباني، حديث(2608-09).
7 - أحمد في المسند (6658)، وأورده الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة(1322).

ويضيف ابن تيمية قائلا: " فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات".

ويعلل ابن تيمية هذا الأمر في مكان آخر بقوله: "فالدين الحق لا بد فيه من الكتاب الهادي والسيف الناصر، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد 25).

فالكتاب يبين ما أمر الله به وما نهى عنه، والسيف ينصر ذلك ويؤيده".[1]

وأما الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله فيقول: "أجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات، وأن الولاة المقسطين أعظم أجراً وأجل قدراً من غيرهم؛ لكثرة ما جرى على أيديهم من إقامة الحدود ودرء الباطل.."[2]

ويقول في مكان آخر: "ولولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة، وتحققت المفاسد العامة، ولاستولى القوي على الضعيف، والدنيء على الشريف..."[3].

ويتبين من هذا أن ما يذكره فلاسفة السياسة من تلازم السلطة والجماعة، وعدم تصور هذه الأخيرة منفكة عن الأولى، سبق إليه مفكر والإسلام وفقهاؤه، بل إن ذلك هو الذي حمل الصحابة على البِدار بتعيين قائد للمسلمين بعيد وفاة النبي ﷺ، وتقديم ذلك حتى على تجهيز جثمانه الطاهر عليه الصلاة والسلام.

فقد أورد الطبري[4] رواية عن الصحابي الجليل سعيد بن زيد رضوان الله عليه يذكر فيها حين سئل: متى بويع أبو بكر أنه "بويع ﷺ يوم مات رسول الله ﷺ، كرهوا أن يبقوا بعض الوقت وليسوا في جماعة".

وواضح أن هذا النص ذو دلالة واضحة على مدى التلازم بين الجماعة والسلطة في فكر هؤلاء المسلمين الأوائل، فكأن وجود جماعة بغير سلطة، بمثابة عدمها، وهذا المعنى واضح من قوله: "وليسوا في جماعة" أي في جماعة سياسية قوامها السلطة المنظمة، وإلا فإن جماعيتهم بمفهومها العددي قائمة، ولا معنى لنفيها، إلا أن يكون المنفي شيئاً آخر غير ذلك، وهو كونهم جماعة ذات صبغة سياسية.

وقد عبر عن هذا المعنى أيضا عمر بن الخطاب ﷺ بقوله: لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة.[5]

وقال عثمان ﷺ – فيما رواه مالك بن أنس–: ما يزع الناسَ السلطانُ أكثر مما يزعهم القرآن. قال مالك: يعني يكفهم[6]. وقال علي ﷺ: لا بد للناس من إمارة برة أو فاجرة[7].

ونقل الحافظ في الفتح عن الطبري في تعريف الجماعة ما يفيد أنها: الطائفة المجتمعة في أمر الإسلام على أمير، حيث قال:"والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره "[8].

وذكر القرطبي في سياق تفسيره لآية الاستخلاف من سورة البقرة أن "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة.

ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم حيث كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه قال: إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم، وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفئ والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك.

1 - منهاج السنة النبوية ج 1 ص 532.
2 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج 1 ص 104
3- نفسه ج 2 ص 237
4- تاريخ الأمم والملوك ج:2 ص: 236.
5- سنن الدارمي 91/1 – دار الكتاب العربي - بيروت
6 - أحكام القرآن لابن العربي ج 3 ص 145.
7 - منهاج السنة النبوية ج 1 ص 548. ومجموع الفتاوى ج 25 ص 36.
8- فتح الباري ج: 13 ص:54.

ودليلنا قول الله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: 30] وقوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾ [ص: 26]، وقوله سبحانه: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾ [النور: 55] أي يجعل منهم خلفاء، إلى غير ذلك من الآي.

وأجمع الصحابة على تقديم الصديق بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة في التعيين، حتى قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فدفعهم أبو بكر وعمر والمهاجرون عن ذلك، وقالوا لهم: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش، ورووا لهم الخبر في ذلك، فرجعوا وأطاعوا لقريش.[1]

فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة عليها، ولقال قائل: إنها ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم، فما لتنازعكم وجه ولا فائدة في أمر ليس بواجب. ثم إن الصديق رضي الله عنه لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر في الإمامة ولم يقل له أحد: هذا أمر غير واجب علينا ولا عليك، فدل على وجوبها وأنها ركن من أركان الدين الذي به قوام المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

ويكيف بعض الفقهاء والمتكلمين هذه القضية على نحو آخر، منطلقين من كونه السلطة وسيلة لتحقيق عدة مقاصد شرعية لا سبيل إلى تحقيقها بغيرها.

وفي هذا الصدد يقول العلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: "إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم.."[2].

ويذهب إلى قريب من هذا المعنى العلامة ولي الله الدهلوي[3] إذ يؤكد أن موجبات إقامة السلطة السياسية هي تلك المصالح الاجتماعية المنوط إنجازها بها، وهي لا تعدو صنفين:

أحدهما: ما يرجع إلى سياسة المدينة من ذب الجنود التي تغزوهم وتقهرهم، وكف الظالم عن المظلوم وفصل القضايا وغير ذلك.

وثانيهما: ما يرجع إلى الملة، أي من ضرورة حمايتها في نفسها وحمل الناس على الالتزام بجادتها بقوة السلطان عند الحاجة إليه. أي عند ضعف الوازع الديني في النفوس.

ذلك أن الغرض من إنزال الشريعة – كما يؤكد الدكتور الدريني[1] بحق– هو تحقيق مقاصدها في الخلق، ولا يتم ذلك إلا بتنفيذها، وتنفيذها لا يمكن أن يتم إلا بالسلطة، فكانت إقامتها واجبة لوجوب ذلك بالبداهة أي أنها من قبيل ما يسميه الأصوليون: "ما لا يتم الواجب إلا به – وكان مقدورًا– فهو واجب".

---

1 - كون المهاجرين قد احتجوا على الأنصار بالخبر، أعني حديث: "الأئمة من قريش" كما يرى البعض، أمر محل نظر، إذ لو كان الأمر كذلك لما ساغ للأنصار مخالفة ذلك، لما عرف عنهم من حرص على الالتزام والاحترام لمقتضى النصوص الشرعية والوصايا النبوية، وبمعنى آخر فإن مثل هذا القول ينطوي على اتهام ضمني للأنصار بمخالفة الأمر النبوي، وما كان يليق بهم ذلك، فما كان يتوقع منهم- لو أن الأمر أمر وصية نبوية- أن ينازعوا في الأمر أو يجادلوا في هذا الاستحقاق، بل الصحيح الذي تؤكده أغلب الروايات التاريخية أن طبيعة الحجاج الذي دار بين الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الأمر كان معتمدا أكثر على إبراز خصال الفضل وعناصر التميز والاستحقاق عند المهاجرين، المشهود لهم بها من سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، فكان تركيزهم أكثر على هذه الاعتبارات، محاولين إقناع إخوانهم من الأنصار بأخذ هذه المزايا في الاعتبار = لترجيح كفة أصحابها في الاستحقاق لمنصب الخلافة. كما وظف المهاجرون – إضافة إلى اعتبارات السبق، والتضحية، والفضل- عاملا آخر مهما يومئذ، ألا وهو البعد القبلي أو عنصر القوة السياسية الداعمة للخليفة المرتقب، وبعبارة أوضح: مكانة القبيلة المنحدر منها المرشح للخلافة بين القبائل، وقدرتها على نصرته وتأييده عند الحاجة، وهو ما يعبر عنه في الأدبيات السلطانية بعنصر "الشوكة" في المرشح للخلافة، ويعبر عنه في الأدبيات السياسية المعاصرة بالسند الشعبي والدعم السياسي للحاكم الذي يستمد منه الحاكم قوته وشرعيته. وهو ما عبر عنه ابن خلدون بعامل "العصبية" الذي كان له- ولا يزال- حضوره وتأثيره في مجريات السياسة العامة. الخلاصة من هذا كله أن الصحابة المهاجرين قد استخدموا في هذا الحوار السياسي شتى أساليب الإقناع عدا النص الشرعي، إذ لو كان في الأمر نص من كتاب أو سنة لكان فيصلا وحده دونما حاجة إلى سواه، ومن ثم فإن الأنصار سلموا لهم اقتناعا بوجهة نظرهم وليس التزاما بنص ما في الموضوع.

2- شرح المواقف 8 /378.

3 - في كتابه حجة الله البالغة 2/ 394.

على أن فقهاءنا لم يقفوا عند هذا الحد في بحوثهم الفقهية السياسية، وإنما شملوا بالبحث والتحليل عدة قضايا سياسية أخرى من قبيل مسألة الاختيار للمناصب السياسية التي على رأسها الخلافة العظمى أو رياسة الدولة: طرق هذا الاختيار وشروطه وما يتعلق بكل ذلك من ضوابط وأحكام، **ومنها أيضا حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم في المجالات المختلفة وفي الحالتين معا: أعني الحالة العادية والحالة الاستثنائية، وغير ذلك من القضايا والأحكام المترتبة على وجود ظاهرة السلطة ومعادلة الحكم.**

وغني عن التأكيد أن هؤلاء الفقهاء وهم يعالجون هذه القضايا السياسية معالجة فقهية لم يكونوا منطلقين في ذلك من فراغ، بل كانوا منطلقين في أغلب الأحيان إما من نصوص شرعية نصٍّ في موضوع البحث أو من قواعد كلية هادية أرستها شريعتنا الغراء معالمَ هادية إلى تحقيق الخير والمنفعة. ومن ثم فإن عملهم هو عمل فقهي شرعي وسياسي في آن معا، لأنه عمل فكري تأصيلي دائر في فلك النصوص الشرعية، موضوعه النشاط السياسي، وهدفه في النهاية تقييد العمل السياسي بالقيود الشرعية أو ممارسة ما يسمى عندهم بالسياسة الشرعية. ذلك أن التصور الفقهي لوظيفة السياسة في المجتمعات الإنسانية تصور رائع وبديع، وذلك من حيث كونه متسما بالسعة والشمول لكافة شؤون الإنسان دنيا وأخرى على عكس التصور الوضعي القاصر تماما عن مثل هذا الشمول والإحاطة.

فالسياسة بمفهومها الشامل هذا في التعريف الفقهي: هي عبارة عن استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهذه لا تكون في الدنيا إلا من الأنبياء، وذلك بتطبيقهم الشريعة التي جاءوا بها على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، يسددهم في هذا التطبيق وحي السماء ورعاية الله تعالى، ولذلك تسمى هذه السياسة بسياسة الأنبياء، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غيره.[2]

ولا ريب أن لهذا التصور الفقهي أساسا من الشرع ونصوصه، وأساسه ما جاء في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فتكثرون.....الخ"[3] فالسياسة إذن بما هي إصلاح للخلق وقيادة لهم وإرشاد هي من صميم وظيفة الأنبياء والعلماء قبل أن تكون وظيفة السلاطين كما يفيد ذلك الحديث النبوي الشريف، **بل هي عندهم (الأنبياء) أوسع أنواع السياسة** وأشملها بوصفها منهجا لإصلاح الخلق ظاهرا وباطنا، تليها بعد ذلك **سياسة العلماء** التي تعنى بالجانب الباطني فقط **وسياسة الحكام** والسلاطين التي تعنى بالجانب الظاهري وحده. وبهذا المعنى الشامل لمفهوم السياسة تكون السياسة فن تهذيب ومنهج إصلاح للإنسان بمفهومه الواسع، فلا معنى بعد ذلك لقصرها على مجال ضيق دون سائر المجالات الصالحة لاستيعابها كما هو مفهومها اليوم في الفكر الوضعي.

تلك هي السياسة بوجه عام مفهوما ووظيفة، وحين توصف بالشرعية فإنها تعني: ذلك العلم الذي يبحث فيه عن عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية، من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام، وإن لم يُقَم على كل تدبير دليل خاص[4]. أي أن وصف تدبير سياسي ما بوصف الشرعية ليس مشروطا فيه خضوعه لدليل خاص به، بل يشترط فيه ما هو أعم من ذلك وهو عدم منافاته لنص شرعي أو قاعدة عامة أو ما يعبر عنه بعض الفقهاء كالشاطبي بالدليل المعنوي..

وقد قال ابن عقيل الحنبلي في هذا المعنى: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي. ثم خاطب مخالفا من بعض الشافعية بقوله: فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به

1 - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص 329. وانظر في هذا الصدد، الدكتور محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص303.

2 - محمد البنا: السياسة الشرعية – أصولها، مجالاتها ص11. وعبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية ص17.

3 - متفق عليه، البخاري 3267 باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم 1842 باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

4 - محمد البنا: السياسة الشرعية – أصولها، مجالاتها ص12.

الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق علي رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد.. ونفى عمر لنصر بن حجاج... أي لكفى.[1]

وهكذا تتبدى خصوصية التصور الفقهي لمصطلح السياسة سواء من حيث مفهومها وضوابطها أم من حيث وظيفتها والغاية منها. فهي إلى جانب خصيصة الشمول فيها تتسم بخصيصة أخرى تتجلى في كونها مقيدة أساسا بضرورة خضوعها لقواعد الدين وأحكام الشرع المنزل، وضرورة استهدافها لمصالح الخلق في العاجل والآجل معا، وهو معنى كونها شرعية. يؤكد هذا المعنى فقهاؤهنا في تعريفهم للخلافة، حيث يعرفونها جميعا تقريبا بأنها: "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" وهو التعريف الذي تردد على لسان أكثر من فقيه وفي أكثر من كتاب من كتب السياسة الشرعية، كالأحكام السلطانية للماوردي ونحوه، وعرفها العلامة ابن خلدون بتعريف آخر قريب منه يبرز وظيفتها،بأنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية والدنيوية الراجعة إليها" وقد مهد لهذا التعريف بقوله: "وأحكام السياسة إنما تُطلع على مصالح الدنيا فقط﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا﴾ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم؛ فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء... والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدنيا وسياسة الدنيا به"2 وفي كلا التعريفين إبراز واضح لطبيعة المصالح الإنسانية التي يراد تحقيقها من سياسة الخلق سياسة شرعية، إنها مصالح تتعدى الحدود الدنيوية الآنية المحضة إلى أخرى تأخذ في الاعتبار سعادة الخلق في الدارين معا، وهي سياسة أنعِم بها من سياسة قوامها إرشاد الإنسان في حياته الأولى وكفالة السعادة له في الأخرى عبر حمله على مقتضى النظر الشرعي على حد تعبير ابن خلدون.

ونظرا لهذه الخصوصية التي للسياسة في ثقافتنا الشرعية نجد الفقهاء يحتجون في أغلب موضوعات السياسة التي يتناولونها بنصوص من القرآن أو السنة، ففي بحوثهم المؤكدة على ضرورة إقامة الإمامة نجدهم يحتجون بآيات قرآنية وبأحاديث نبوية، وعند حديثهم عن البيعة وأحكامها رأيناهم يفعلون الشيء ذاته، وهكذا في بحوث الطاعة والالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم وفي غيرها من البحوث والتشريعات السياسية.

هكذا إذن ظهر جليا مدى حضور فكرة السلطة والسياسة بخصوصياتهما في تراثنا الفقهي قديمه وحديثه، وذلك وحده دليل دامغ وحجة قاطعة على مدى عناية الفقهاء المسلمين بالأمر العام عموما والأمر السياسي بوجه خاص، ومن ثم ظهر مدى تهافت الرأي المجادل في هذه القضية المسلَّمة، فأي رأي ضحل هو؟!

إن مما لا ريب فيه أن مثل هذا الرأي المتهافت لم يكن ليدور بخلد أحد من فقهائنا قديمهم وحديثهم، بل كان إيمانهم جازما وقناعتهم راسخة بأن شريعتنا شاملة لشتى مجالات الحياة، ومن هنا كانت تنظيراتهم واجتهاداتهم الفقهية شاملة مجالات شتى شمولَ التشريع الإسلامي نفسه، ومن الطبيعي– والحالة هذه– أن يكون من بين تلك المجالات مجالُ السياسة والحكم؛ هذا المجال الذي كتبوا في أحكامه وقواعده – كما أسلفنا– كتباً عدة منذ عهد مبكر من تاريخنا الإسلامي، محللين فيها مجمل قضايا السياسة والحكم في ضوء أحكام الشريعة وقواعدها العامة.

ولو لم تكن السياسة وقضاياها قِسماً من أقسام الشريعة ومجالاً من مجالات اهتمامها– كما زعم من زعم– لما كان لفقهائنا كل هذه العناية بالكتابة في فقه السياسة وقضايا الحكم عموماً، بحيث أنشأوا لها ما يسمى في أدبياتهم بفقه "السياسة الشرعية". بل لا نبالغ إذا قلنا مع عميد الفقه الدستوري والإداري الكبير الدكتور سليمان الطماوي رحمه الله: "إن تراثنا في مجال نظم الحكم والإدارة أغنى تراث

1 - ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 18.
2 - المقدمة 238- 239.

عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرنا من الزمان، وأن كثيرا من النظم السياسية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلا مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها آباؤنا وأجدادنا منذ قرون خلت، وشغلتنا عنها عصور التخلف التي فرضها الاستعمار علينا"[1].

وإذا كان الأمر بهذه المثابة فكيف يسوغ لقائل بعد ذلك أن ينكر الحقيقة السابقة ويزعمَ أن السياسة وشؤون الحكم وحدها المستثناة من هذه القاعدة، والمنحسرةُ دونها هيمنة الشريعة الإسلامية وشمولها! وقد رأينا المدى الذي وصل إليه أعلام الفكر الإسلامي الكبار في التأصيل لقضايا السياسة والتكييف لأحكامها، وكيف أنهم على تنوع مقارباتهم وتعدد اتجاهاتهم إنما يمتحون جميعهم من معين واحد يرون ضرورة تقيد أحكام السياسة به هو معين الوحي قرآنا وسنة، على الأقل في كليات الأحكام السياسة وقواعدها الكبرى الحاكمة لأي تدبير اجتهادي للحياة السياسية للمسلمين. فكيف يسوغ لقائل القول بعد هذا إن فن السياسة شأن اجتهادي بشري محض.

إن مثل هذا القول أقل ما يقال عنه أنه ضلال في الدين، وتأويل مرفوض له، منشؤه– على أحسن الفروض– الجهل بطبيعة التشريع الإسلامي، والولع الزائد بالمفاهيم الوافدة على المسلمين من خارج ثقافتهم إن لم نقل: إنه محض اتباع للهوى.. ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدىً من الله﴾ [القصص 50]

ولما كان أنصار هذا الضلال ودعاة ذلك التأويل الفاسد لديننا قد جهدوا جهدهم للترويج لبدعتهم والتمكين لها ثقافياً في عقول البسطاء من أبناء المسلمين، وخاصة ذوي الثقافة الشرعية الضحلة منهم، إلى الحد الذي جعل أخطر سجال ثقافي وسياسي تشهده الساحة الإسلامية اليوم هو ذلك السجالَ الدائر بين التيار المؤمن بشمولية شريعة الإسلام وخلودها– وهو التيار العريض من جمهور المسلمين ولله الحمد– وبين ذلك التيار الدعي، المنادي بتحجيم شمولها أو بـ"علمنتها" حسب تعبيرهم، فإن ذلك يوجب على كل غيور على دينه أن يهُبَّ للدفاع عما يعتقده من الحق في ذلك.

وفي هذا السياق– وإيماناً منا بشمول شريعتنا الغراء لتدبير الحياة الإنسانية في كافة أبعادها على النحو الذي أسلفنا بيانه، فقد كان متعينا إبراء الذمة وبيان حقيقة الموقف الفقهي من المسألة السياسية عموما، وموقعها في النظام التشريعي الإسلامي، ومن ثم موقف مفكري الإسلام وعلمائه من هذه المسألة وما يتصل بها من قضايا وأحكام.. وقد تم استعراض بعض ما يفي بهذا الغرض في الصفحات السابقة.

وإلى جانب ذلك كان لزاما بيان موقف الفقه الإسلامي من الحرية الفردية بعامة والحرية السياسية بخاصة بوصف هذا الموضوع أحد أخطر موضوعات الصراعات السياسية منذ القدم، وأهم دعائم التنظيم الدستوري في العصر الحديث، فقد زعم من زعم أن النظام السياسي في التصور الفقهي لفقهاء المسلمين لا يعترف للمواطنين بشيء من الحريات الفردية العامة فضلا عن الحريات السياسية التي تعد أهم حقوق المواطنين على حكامهم، وإنما عرف المسلمون ذلك– حسب زعمهم الفج هذا – بفضل اتصالهم بالغرب واقتباسهم منه. وما علم هؤلاء– لفرط جهلهم أو تجاهلهم– أن النظام السياسي الإسلامي أساسه الحرية كما يعلم ذلك كل دارس له، بل لا نبالغ إذا قلنا: إن الحرية لحمته وسداه، ومن ثم فلا مكان فيه للاستبداد، وخير برهان على ذلك أن إنشاء السلطة السياسية في هذا النظام سبيله الوحيد الاختيار الحر والتعاقد المؤسس على التراضي بين طرفي العقد السياسي.[2]

كما أن مشاركة جميع أفراد الرعية في إدارة شؤون الحكم ممارسةً وتقويماً أمر مكفول شرعاً، وليس ما يروج من إشاعات بعكس هذا على ألسنة المستشرقين وأشياعهم – من قبيل اتهامهم لنظام الحكم الإسلامي بالشمولية والاستبداد والتنكر لحقوق الرعية السياسية وغيرها– إلا اختلاقات باردة غير ذات أساس علمي. يُعلَم كل ذلك من واقع ما يزخر به فقهنا السياسي من شواهد وحجج في هذ المجال.

1 - د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص11.

2 كما هو مذهب جمهور المسلمين من أهل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة، خلافا للشيعة الإمامية القائلين بالنص أو الوراثة سبيلا وحيدا لإنشاء السلطة السياسية أو استحقاقها.

إذ الدارس لنظرية الحقوق والحريات العامة بوجه عام، في الفكر القانوني والسياسي الحديث، مقارنا ذلك بما تقرر في التشريع السياسي الإسلامي منها، يجد أنه لا يكاد يوجد حق من تلك الحقوق المقررة في النظام القانوني الحديث إلا وهو مقرر على نحو أمكن في النظام التشريع الإسلامي وإن اختلفت التسميات والمصطلحات بين النظامين في بعض الأحيان. فليست العبرة في مثل هذا المجال بالأسماء والعناوين ولكن بالمسميات والمضامين، إذ من المقولات الشهيرة بين علمائنا في هذا المجال: أن لا مشاحة في الاصطلاح متى كان مضمون المصطلح واحدا أو متشابها على الأقل.

فهذه الحقوق بجميع أصنافها بدءا بحق الحياة وحقّي الحرية والمساواة، ومرورا بغيرها من الحقوق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية مشروعة في تشريعنا الإسلامي على نحو أفضل منه في القانون الوضعي، ولاسيما إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه الحقوق آخذة في تشريعنا صورة التكاليف الشرعية وليس صورة الحقوق والمنح فحسب، وذلك ضمانا لحسن الالتزام بها وتنفيذها على نحو محقق للغاية منها التي هي صيانة الكرامة الإنسانية،بل إن بعض تلك الحقوق يصنف في فقهنا الإسلامي ضمن ضروريات الدين وكليات الشريعة، كحق الحياة.[1]

فلقد كان اهتمام التشريع الإسلامي بهذا الحق اهتماماً فائقاً بوصفه أساس الحقوق الأخرى التي تتوقف عليه، ويكفي هذا الحق أهميةً أنه أحد المقاصد الكبرى التي عليها مدار الشريعة الإسلامية كما أسلفت، كما أنه أحد الحقوق التي نالت شرف الإضافة إليه سبحانه وتعالى في أدبياتنا الفقهية، والذي اصطلح عليه فقهاء الشريعة بحفظ النفس، وهو مظهر من مظاهر تكريم الله للإنسان. يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "ونفس المكلف داخلة في هذا الحق (أي حق الله تعالى) إذ ليس له التسليط على نفسه ولا عضو من أعضائه بالإتلاف"[2].

ومن جمال هذه الشريعة وشمول عدلها أنها إذ تحمي حق الحياة وتصونه، فإنها لا تقصر ذلك على النفوس الحية الكاملة الخلق، وإنما تشمل بذلك حتى الجنين في بطن أمه، فتحرم إسقاطه بعد تمام الخلقة تحت أي ذريعة كانت، إلا أن يكون الجنين مهدداً لحياة الأم وفقا لتقرير طبيب حاذق أمين. لقوله تعالى:﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ ﴾ [الأنعام 151] وقوله عز من قائل: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ﴾ [الإسراء 31]. وقد أرجأ النبي ﷺ إقامة الحد على المرأة الحامل من الزنا رعاية لهذا الحق. كما رخص الإسلام للمرأة الحامل في الإفطار رعاية له أيضا.

وبهذا القدسية التي أحيط بها هذا الحق (حق الحياة) يتبين أنه حق وواجب معاً، حيث لا يجوز للمرء التنازل عن حقه في الحياة بأي حال، بل يجب عليه أن يحمي حياته ولا يعرضها لأي خطر، وذلك بتوفير المقومات اللازمة للحياة من طعام وشراب ومسكن وملبس، بل يجب عليه أن يتوخى ما يكفل له الحياة الكريمة من عمل وتعلم وحرية، كما يجب عليه أن يحميها من العدوان عليها، فقد حرم الله الاعتداء على النفس، واعتبر ذلك بمثابة الاعتداء على الإنسانية برمتها في الفظاعة وفداحة الجرم. قال تعالى:﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جميعاً﴾ [المائدة 34]. وقال ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[3]؛ وذلك لأن نعمة الحياة هبة إلهية للإنسان لا يملك التصرف فيها بما يشكل عدوانا عليها أو إهانة لها.

وليس حق الحرية أقل شأنا من حق الحياة في التشريع الإسلامي، بل إنه حق نال في هذا التشريع أهمية خاصة يستحق معها أن ينعت بأنه عمدة الحقوق وأساسها المكين.

ذلك أن الحرية أساس التكليف بأحكام هذا التشريع، فلا تكليف بغيرها كما هو معلوم، إذ من الثابت أن الأحكام التكليفية لا تغرس إلا في تربة الحرية، فحيث تكون حرا قادرا على اتخاذ القرار الذي تشاء، يأتيك عندئذ خطاب الله قائلا: افعل هذا ولا تفعل هذا،

1 - لتفصيل أكثر حول هذا الموضوع ينظر الدكتور محمد فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص 242.
2 - الموافقات ج 2 ص 245.
3 - رواه مسلم، باب النهي عن التحاسد والتباغض والتدابر. انظر رياض الصالحين للإمام النووي ص 92. وانظر اللؤلؤ والمرجان لمحمد فؤاد عبد الباقي ص568.

كما يؤكد العلامة محمد سعيد رمضان البوطي بحق.[1] فإذا فقدت حريتك بإكراه أو نحوه ارتفع عنك التكليف حينئذ، لقوله صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2]

ومن الطبيعي بعد أن عرفنا أهمية الحرية ومركزيتها في التشريع الإسلامي أن تكون هذه الحرية شرط صحة كل التصرفات البشرية وأساس سلامة جميع التعاقدات الشرعية، بما فيها التعاقد السياسي (أعني عقد البيعة) الذي يعد فيه شرطا الحرية والرضا أهم شروط انعقاده.

وفيما يتعلق بالحقوق السياسية، فإننا إذا أخذنا على سبيل المثال أهم هذه الحقوق المقررة للمواطنين في الأنظمة الدستورية الحديثة، سنجدها مقررة بكل تأكيد في نظام السياسة الإسلامي على نحو راسخ ومكين، بحيث يمكن القول عنها: إنها تعد من أهم خصائص هذا النظام ومقوماته التي لا وجود له بغيرها، فإن بوسع كل دارس لهذا النظام الإسلامي أن يدرك أن من أهم مرتكزاته التي يفقد بفقدانها صفته الشرعية: انبثاقَ السلطة فيه عن الأمة بواسطة نظام البيعة، وضرورة استنارة هذه الأخيرة حين ممارستها برأي الأمة بواسطة حق الشورى، وضرورة خضوع ممارستها لرقابتها (الأمة)، وحق الأمة في فسخ العقد السياسي وإنهاء التفويض لمن تعقد له سلطة الحكم، وتلك بلا ريب أبرز معالم الحقوق السياسية في الفكر الدستوري الحديث. ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء التي حملتها هذه المفاهيم في تراثنا السياسي ما دام أن الجوهر واحد، وهو إشراك الأمة في اتخاذ القرار المحقق لمصلحتها، وعدم الافتيات عليها في أمورها؛ إذ العبرة في مثل هذا بالمعاني وليس بالمباني.

ولا ريب أن هذه المعاني السياسية مقررة في تراثنا السياسي الشرعي على نحو أفضل منه في التراث السياسي الوضعي بكثير، سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه القيم السياسية هي واجبات شرعية في تكييفنا الفقهي تندرج ضمن ما يسمى في أدبياتنا الفقهية بفروض الكفاية وليست مجرد حقوق على نحو ما هي عليه في الفكر السياسي الوضعي الحديث.

ولعله من المهم والمفيد أن تعقد مقارنات في موضوعات دراسية كهذه بين مفردات الموضوع في فقهنا السياسي وبينها في الفقه السياسي الغربي ونظمه الدستورية المعاصرة ليكون القارئ على بينة من أمره، ويعرف فضل التشريع السياسي الإسلامي في هذا المجال، ويكشف– من ثم– زيف ما يشاع من أن الفقه السياسي الإسلامي لم يعترف للمحكومين بشيء من هذه الحقوق أو الحريات السياسية إزاء حكامهم. فتلك مجرد دعوى عارية عن أي دليل أو شبه دليل يَسندها.

الخاتمة:

وبعد فلعله قد اتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز مبلغ عناية فقهائنا بالمسألة السياسية وأحكامها، وتجلت أيضا مكانة السياسة وقضاياها في هذا التشريع الإسلامي الحنيف، واتضح معها مقدار تهافت الرأي القائل بعكس ذلك، أي بخلو تشريعنا الإسلامي من الأحكام السياسية. وذلك بعد ما بان لنا بجلاء من واقع النصوص الشرعية والنقول الفقهية المؤكدة لهذه الحقيقة والناطقة بأن السياسة قسم من أقسام الشريعة وجزء من أجزائها. بل لا نبالغ إذا قلنا: إن الشريعة والسياسة ليستا إلا وجهين لحقيقة واحدة، وأن السياسة حين تكون محققة للعدل والصالح العام حقا فهي عين الشريعة، لاتفاقها مع الشريعة في الهدف والمقصد الذي جاءت لتحقيقه، كما أن الشريعة ليست في الواقع إلا سياسة للمجتمعات بجملة من الأحكام الهادفة إلى تنظيم حياتها على نحو يكفل تحقيق صلاحها في الأولى وسعادتها في الآخرة.

يقول ابن القيم رحمه الله مبينا هذا المعنى:إن "من له ذَوْقٌ فِي الشَّريعةِ، واطِّلاعٌ على كمالاتِها وتضمُّنِها لغاية مصالح العباد في الْمعاش والمعاد، ومجيئهَا بغاية العدل الذي يسع الْخلائقَ، وأَنَّهُ لا عدلَ فوق عدلِهَا، ولا مصلحةَ فوقَ ما تضمَّنتْهُ مِن المَصالحِ، تبين له

1 - د. محمد سعيد رمضان البوطي: يغالطونك إذ يقولون ص130.
2 - أخرجه ابن ماجه (2043) وابن حبان (7219) والبيهقي (11236).

أَن السياسة العادلة جزء من أَجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرِفة بمقاصدها ووضعها، وحسُنَ فَهْمُهُ فِيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتَّةَ. فإنَّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرِج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها".[1]

تلك إذاً هي السياسة الشرعية التي ينعتها ابن القيم بالعادلة. ولا ريب أن أي تدبير سياسي حين يكون بهذه المواصفات التي وصفه بها ابن القيم إنما يكون عين العدل باعتبار ما يفضي إليه من ذلك، سواء أكان أساس ذلك التصرف نصا أم اجتهادا، لأن العبرة في النهاية هي تحقيق أي تصرف سياسي للمصلحة الشرعية،التي بها تكتسب السياسة أساسا صبغتها الشرعية وإن لم تكن منصوصا عليها، بشرط أن لا تعارض نصا من نصوص الشرع الحنيف كما قرر الفقهاء المسلمون.

1 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص3.