



دراسات

التفكير بالدولة السياسة والسياسة الشرعية في المجال الإسلامي

ذو القعدة ١٤٣٨هـ / أغسطس ٢٠١٧م

التفكير بالدولة

السياسة والسياسة الشرعية

في المجال الإسلامي

٢) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٣٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

السيد، رضوان

التفكير بالدولة، السياسة والسياسة الشرعية في المجال
الإسلامي. / رضوان السيد-. الرياض، ١٤٣٨هـ

٣٨ص؛ ٢٣x١٦,٥ سم (سلسلة دراسات ٢٦)

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٢٠٦-٣٦-٢

١- السياسة الشرعية أ. العنوان ب. السلسلة

ديوي ٢٥٧,١ ١٤٣٨/١٠٢٦٥

رقم الإيداع: ١٤٣٨/١٠٢٦٥

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٢٠٦-٣٦-٢

مراجعة

يوسف عبدالله حجاج

تصميم وإخراج

محمد يوسف شريف

إخلاء مسؤولية

تعكس هذه الدراسة ومحتوياتها تحليلات الكاتب وآراءه، ولا ينبغي أن تُنسب وجهات النظر والآراء الواردة فيها إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والكاتب وحده هو المسؤول عما يرد فيها من استنتاجات أو إحصاءات أو أخطاء.

المحتويات

٦	ملخص الدراسة
٧	أولاً: «السياسة» من المفرد إلى المصطلح
١٢	ثانياً: نظرية السياسة الشرعية
٢١	ثالثاً: السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة
٢٧	رابعاً: السياسة الشرعية في الأزمنة الحديثة: ملاحظات
٣٢	الحواشي

ملخص الدراسة:

برز مصطلح "السياسة" في الحياة الإسلامية - بمعنى فنون وأساليب إدارة المدينة والدولة - في منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، في أيام الفلاسفة الإسلاميين؛ كالكندي، والفارابي - وهو أكثرهم عناية بالمصطلح - مروراً بابن سينا، وابن رشد، إضافة إلى جماعة إخوان الصفا في منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

هذا عن الفلاسفة؛ أما الفقهاء من أتباع المذاهب الأربعة؛ فإن رؤيتهم لمفهوم «السياسة» تنازعته عوامل متعددة اختلفت باختلاف نظرتهم إلى الأمور. ولعل الأمر مرده إلى اختلاف أصولهم للاستنباط والاجتهاد؛ ما حدا ببعضهم إلى وضع مصطلح «السياسة الشرعية»، وقوامه: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحياً. وهو ما انتهى إلى اعتبار السياسة سبيلاً إلى تحقيق العدالة؛ حتى لو لم تستند إلى نص قرآني، أو نبوي، أو حكم فقهي. وإنما العبرة بالمقاصد والغايات والمآلات؛ بحيث يؤدي ذلك التصرف السياسي إلى صلاح حال الناس وإبعادهم عن الفساد.

وتستطرد الدراسة في عرض تطور مصطلح «السياسة» في الدولة الإسلامية لدى عدد من الفقهاء، على مرّ التاريخ - على اختلاف مذاهبهم - كأبي المعالي الجويني، وابن عقيل الحنبلي، والماوردي، وأبي يعلى الحنبلي، والشاطبي، والطرطوشي، والقرافي، والطرسوسي، وابن قيم الجوزية، وابن تيمية، وغيرهم، وصولاً إلى زمننا الحاضر. ثم يختم الكاتب دراسته بإبداء جملة من الملاحظات الجوهرية على ممارسة المصطلح في الأزمنة الحديثة، وما يكتنف هذه الممارسة من عوار في الفهم والتطبيق؛ بفعل تذبذبها بين مرجعية الشريعة ومرجعية القانون، وما يحتاج إليه الأمر من تجديد أو تقنين، إضافة إلى وجود بعض المشكلات في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مثل: وجود غير المسلمين في نسيج هذه المجتمعات، وما يقتضيه ذلك من تأسيس المواطنة في الدولة الحديثة على مبدأ المساواة، كما يرى بعض القانونيين.

أولاً: «السياسة»^(١) من المفرد إلى المصطلح:

(أ) أول مَنْ استخدم مفرد «السياسة» في المجال العربي الإسلامي الوسيط في التعبير عن فنون إدارة المدينة أو الدولة أو الشأن العام، هم النُّقْلَةُ عن اليونانية والسريانية ترجمةً للكلمة اليونانية (Politeia). وهي تعني لدى أفلاطون (في محاورته **السياسة** أو **الجمهورية**)، وأرسطو (في كتبه **السياسة**، **والأخلاق** إلى نيقوماخوس، **والخطابة**): تأمّل أو دراسة أمرين اثنين متلازمين: تكوينات الاجتماع المدني، وأنواع الرئاسة فيه أو أنظمة الحكم، وأساليب إدارته^(٢). ومنذ أيام الكندي (-٢٥٢هـ/٨٦٦م)، والفارابي (-٣٣٩هـ/٩٥٠م)، وابن سينا (-٤٢٨هـ/١٠٣٦م) وابن رشد (-٥٩٥هـ/١١٩٨م)؛ فإنَّ عنوان **السياسة** للكتب والرسائل المترجمة أو المؤلفة، ظلَّ لدى الفلاسفة الإسلاميين مستعملاً بمعنى فنون وأساليب إدارة المدينة والدولة والشأن العام.

كان الفارابي، من بين الفلاسفة، هو الأكثر اعتناءً بالمصطلح والمفهوم لمفرد **السياسة**. فقد ألّف في **السياسة المدنيّة** كما سمّاها عدة كتب، منها: **السياسة المدنية**، و**تحصيل السعادة**، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وفصول في المدني. ثمّ إنه في رسالته: **إحصاء العلوم** اعتبر **السياسة** أو علم **السياسة**، علماً مدنياً، وعرفه بأنه^(٣): «العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسُّنَن الإِرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشم التي عنها تكون تلك الأفعال والسُّنَن، وعن الغايات التي لأجلها تُفَعَّل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها...». وإلى هذا الجانب النظري لعلم **السياسة المدنية**، يتحدث الفارابي عن الجانب العملي أو الرياسات من حيث الإمكانية والقدرة على تحقيق الغاية الكبرى من ورائها وهي السعادة، التي تنجزها الرياسة الفاضلة. فإلى الرياسة الفاضلة هناك رياسة الكرامة، وهناك رياسة العامة أو الديمقراطية، ورياسة الخِصَّة.. الخ. وهكذا، فإنَّ العلم المدني أو علم **السياسة المدنية** قسمان: قسم يُعنى بتعريف السعادة، وقسم يشمل الترتيبات والتدبيرات العملية التي تؤدي إلى تحقيق تلك الغاية القصوى^(٤).

يلخّص الفارابي في كتبه ورسائله إذن ما فهمه من سياسيات أفلاطون وأرسطو. وليس من المعروف مدى اطلاعه على كتاب **السياسة** لأرسطو، لكنه عرف جمهورية أفلاطون وكتب جوامع لها (وقد لخصها أو شرحها ابن رشد فيما بعد)، كما عرف كلَّ

من الفارابي وابن رشد كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب الخطابة له. وفي كلٍّ من الكتابين تلخيصٌ للسياسيات الأرسطية. وقد حاول الفارابي أن يُوسّع مفاهيم سياسيات الاجتماع المدني كما يعرضها أفلاطون وأرسطو لمزيدٍ من التلاؤم مع مجريات الحياة الإسلامية، فتحدث عن «الأمة التي تتعاونُ مدُّنها كُلُّها على ما تُنالُ به السعادةُ وهي الأمةُ الفاضلة.. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاونُ على بلوغ السعادة»^(٥).

وهناك حلقةٌ أخرى في استعمالات الفلاسفة والأخلاقين لمصطلح السياسة، وهي حلقة إخوان الصفا التي ربما كانت معاصرةً للفارابي. هؤلاء يقسمون العلم السياسي أو المدني إلى خمسة أنواع: السياسة النبوية (وهي معرفة كيفية وضع النواميس). والسياسة الملوكية (وهي خاصة بخلفاء الأنبياء والأئمة المهديين). والسياسة العامة (وهي الرئاسة على الجماعات، مثل: الأمراء على البلدان وقادة الجيوش على العساكر). والسياسة الخاصة (وهي معرفة كل إنسانٍ كيفية تدبير منزله وأمر معيشته). والسياسة الذاتية (وهي قسمان: أولهما النفسانية، وهي تدبير الإنسان نفسه والسعي نحو القيم الأخلاقية الصحيحة لإعلاء شأنه، وثانيهما الجسمانية، وتتمثل في قيام الإنسان بتدبير أمور جسده)^(٦).

لقد أوردتُ هذه التفاصيل لأقول: إنَّ الفارابي ومُشايعيه من الفلاسفة والأخلاقين في القرون الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) إنما كانوا يعرضون وينصرون نوعاً من النظام البديل (تحت اسم السياسة المدنية) للأوضاع السائدة في الجهتين السياسية والاجتماعية بدار الإسلام.

(ب) لا نعرف أول من استخدم من الفقهاء مصطلح **السياسة**. لكنهم عندما استخدموها فإنهم رجعوا في ذلك إلى استعمال المترجمين والمتفلسفين للمفرد. وبذلك يصرِّح ابن عقيل الحنبلي (-٥١٣هـ/١١١٩م) عندما يقول: «ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم»^(٧). وليس واضحاً بعدُ، لماذا لم يستخدموا المفرد والمصطلح تبعاً للآثار التي رووها عن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم، وأشهرها حديث أبي هريرة المرفوع^(٨): «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبيٌ خَلَفَهُ نبي، وإنه لا نبيَّ بعدي. وسيكون خلفاء فيكثرُونَ، قالوا: فما تأمُرُنَا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقَّهم فإنَّ الله سائلُهُم عما استرعاهم». والحديث خطيرٌ، وهو مبكرٌ قطعاً

لأنه واردٌ في صحيحَي البخاري ومسلم (النصف الأول من القرن الثالث الهجري). فهو يعتبر أنّ هناك سياسات نبوية - إذا صحَّ التعبير - وأُخرى خليفية أو إنسانية، والأولى كانت خاصةً ببني إسرائيل القدامى، والثانية خاصةً بالحالة بعد وفاة رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم. وعلى هذا النحو، وأنه يعني إدارة الدولة أو الشأن العام، فَهْمُهُ النووي في شرحه على صحيح مسلم عندما قال ^(٩): «أي يتولّون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسياسة (هي) القيامُ على الشيء بما يُصلحه». أمّا ابن حجر شارح البخاري فاستنتج أمراً آخر ^(١٠): «قوله تسوسُهم الأنبياء أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فسادٌ بعث الله لهم نبياً يقيم لهم أمرهم، ويُزيل ما غيّرُوا من أحكام التوراة. وفيه إشارةٌ إلى أنه لا بد للرعية من قائمٍ بأمورها يحملها على الطريق الحسنة، وينصف المظلومَ من الظالم...».

وعلى أي حال؛ فإنَّ الفقهاء عندما بدأوا باستخدام مفرد السياسة (في القرن الرابع فيما يبدو) ما استخدموه رأساً بمعنى التدبير السياسي وإدارة الشأن العام؛ بل وضعوه - وبخاصةً الشافعية - في مقابل الشريعة بالمعنى الفقهي والقضائي. وكان عندهم أولاً معناه ^(١١): «تغليظ جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسماً لمادة الفساد، أو فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليلٌ جزئي، أو أنها شرعٌ مغلظ». ويستنتج الفقهاء الأحناف، فيما بعد، أنها تترادفُ مع مصطلح التعزير، أو مع المصالح المرسله كما يقول المالكية ^(١٢).

إنَّ الذي يبدو أنّ هذا الاستنتاج (أي أنّ مصطلح السياسة خاص بالتعزيرات التي هي دون الحدود) متأخّر من أجل تخفيف الوقع، وقد أثار استنكاراً كما تذكر المصادر، ولذلك أضافوا إليه وصف أو نعت الشرعية؛ أي السياسة الشرعية، كما أنهم خفّفوا من وقعه من جهةٍ أخرى عندما قصروه بدايةً على مجالات الحدود والتعزيرات وطُرُق القضاء. وهنا يقال: إنّ الفقهاء الشافعية هم الذين استنكروا استخدام السياسة في مقابل الأحكام الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة، والداخله في صلاحيات القضاة وأحكامهم. وقد عظموا الأمر بحيث صارت بعض التصرفات التي يقومُ بها الولاة وقادة الشرطة (= الشحنة)، والتي يسمونها سياسةً أو مصلحةً راجحةً في نظر هؤلاء، مُضادّةً للشريعة. أو أنّ هناك نهجين في الدولة: نهج الشريعة، ونهج السياسة. ولا نعرفُ أولَ من ذكر ذلك من الشافعية، لكنَّ الأوضح ما ورد عند الجويني في «غياث الأمم»، والذي ربّما استند في

الأصل إلى قول الإمام الشافعي: إنَّ التعزيرات لا يجوز أن تتجاوزَ في مقاديرها الحدود، فمن استحقَّ القطع لا يجوز قتلُه، ومن استحقَّ الجلد لا يجوز صلبُه، ومن سرق أقلَّ من النصاب لا يجوز إقامة الحدِّ عليه. وإمامُ الحرمين يذكر وقائع من بغداد كان فيها قائد الشرطة يغلي الذين تكرر إجرامُهم في القُدُور. وهو يستنتج (وابن الجوزي الحنبلي أيضاً) أنَّ الذين يفعلون ذلك من الولاة إنما يتبعون سَنَن الأكاسرة والملوك المنقرضين، ويعتبرون أنهم أكثر معرفةً من الله ورسوله بكيفيات التأديب وردع المرتكبين^(١٣)!

إنَّ هذا النقاش الذي دار في القرنين الرابع والخامس بين الفقهاء؛ أي الشافعية من جهة، والحنابلة والمالكية والحنفية من جهةٍ أُخرى، يبدو في ظاهره نقاشاً في أمرين اثنين: كيف يمكن تحقيق العدالة والمصلحة معاً، ومن الذي يحدّد ذلك: القضاء أم موظفو الدولة؟ ومدى حرية السلطة في التصرف عندما يتعلق الأمر بوجود نصٍّ أو حُكم شرعيٍّ أو عدم وجوده. وفي الظاهر أيضاً أنَّ الاختلاف كانت له أصول فقهية وقانونية ليست لها علاقة مباشرة بالمسائل السياسية والعامة. فالأحناف لديهم أصل الاستحسان، والمالكية والحنابلة لديهم أصل المصلحة ويمكنُ لهم التوسُّع في اعتبارهما، وما كانت لدى الشافعية إحدى الإمكانيتين باعتبار أصولهم للاستنباط والاجتهاد حتى مطالع القرن الخامس الهجري. إنما حتى لو بقينا في البُعد القانوني والفقهني للإشكالات الحاصلة: مَنْ هو صاحبُ الحقِّ في تكييف العقوبة وإيقاعها، هل هو القضاء وحده، أم يشارك في هذا الحقُّ أهلُ السلطة وموظفوها عند الحاجة أو المصلحة؟ الشافعية كانوا يريدون أن يتمَّ ذلك كُلُّه أمام القضاء، بينما قَبِلَ الفقهاء الآخرون أن تتولَّى السلطة على الأرض إيقاع التعزيرات، التي قد تتجاوز الحدود سياسةً عند الضرورة. ويقطع الجويني الشافعي في الأمر أخيراً بالقول: «وإن قضيتُ من هذا الفصل وطري فأقول بعده: لستُ أرى للسلطان اتساعاً في التعزير إلا في إطالة الحبس»^(١٤). بينما كان الفقهاء الآخرون يرون إمكان التوسع في التعزيرات، ويعتبرونها «سياسةً شرعيةً»، لكنهم ظلُّوا يعطون أنفسهم حقَّ الرقابة^(١٥).

ولنمض إلى ما وراء تفاصيل الاختلاف الفقهي بشأن علائق السلطات بالقضاء، ومن خلاله بالشرعية. فلم يكن الجويني وحده الذي تحدث عن «سَنَن الأكاسرة». ثم إنَّ تلك التفرقة، التي ما سلَّم بها الجميع، بين نهج الشريعة ونهج السياسة، تنضوي على إحباط عميقٍ أمام الطبيعة الدهرية والدُّنيانية للسلطة أو الدولة. وهذه مسألة تتجاوز

بكثير مخالفة بعض الولاة لأحكام الشريعة، أو تجاهلهم للقضاء. وهذا الإدراك المقبض ما أمكن التخفيف منه باستعادة ذكريات النبي والراشدين، واستحثاث السلطات على اتّباعها. ولذا ما كان من غير دلالة صيرورة الفقهاء - بعد تردد - إلى الاعتراف بالاختلاف بين النهجين: السياسة النبوية أو الشرعية والسياسة الملكية. فتحدث الماوردي (- ٤٥٠ / ١٠٥٥ م) متأثراً بكتب الأخلاقيات الفارسية عن مهمتين للإمامة^(١٦): حراسة الدين وسياسة الدنيا. والسياسة غير الحراسة. ثم تحدث عن «أدب الشريعة» و«أدب السياسة»^(١٧): «فأدب الشريعة ما أدّى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض!» ولذلك سرعان ما تجاوز الفقهاء تعريف السياسة بأنه تغليظ للعقوبة، إلى اعتباره نهجاً مستقلاً وسائداً في كل الدول، لا بد من الاستجابة له بطرائق أخرى غير الإنكار. يقول الطرطوشي (- ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م)، وهو فقيه مالكي بارز ومن كتّاب نصائح الملوك؛ في كتابه الفقهي الوعظي المسمّى «سراج الملوك»: إنّ السياسات قسمان وروحهما العدل وإن تفاوتت مقاديره ومقاييسه: سياسة نبوية، وأخرى اصطلاحية. فالسياسة النبوية نهجها نهج العدل الإلهي، وقد عرفها الناس أيام دولة النبي في المدينة، وزمن الراشدين. وأما الدولة ذات السياسات الاصطلاحية، فيُشترط في القائمين عليها تطبيق ما يُشبه العدل الذي في متناول الناس من «أهل الحكم والحلم الذين يضعون الضوابط والقوانين وفق اجتهادهم...»^(١٨).

لقد سبق الفقهاء إلى هذا الاعتراف الفاصل بين المجالين فريقان من الكتّاب والمؤلفين غير المتفلسفين العاملين للنموذجين اليوناني والساساني. الفريق الأول هو فريق كتّاب نصائح الملوك. وهذا جنس أدبي كلاسيكي^(١٩) سارع كثيرون منذ ابن المقفع (- ١٤٢ هـ / ٧٥٩ م) إلى الكتابة فيه تحت عنوانين: ضرورة السلطة، أي سلطة، للمجتمع البشري، ومن هنا يأتي عظم شأن الملوك، وضرورة الالتزام بالعدل لبقاء الملك، واحتمال الناس^(٢٠). أما الفريق الثاني فهو فريق الأخلاقيين الذين قالوا أيضاً بدهرانية السلطة، لكنهم تحدثوا طويلاً عن ضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية وفي طليعتها العدل^(٢١). ووصل الأمر أخيراً إلى ابن خلدون (- ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م) الذي تحدث صراحةً عن «طبيعة الملك»، وقسم الدول إلى ثلاثة أنواع أو أقسام: الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة أو الملك الديني أو الإسلامي^(٢٢). ويُناظر ذلك التقسيم الثلاثي للحكومات لدى أفلاطون وأرسطو: رئاسة الأفاضل (= الخلافة؟)،

ورئاسة الكرامة (= المُلْك السياسي؟)، ورئاسة الخِسة الفارابية (= المُلْك الطبيعي؟). ولأنَّ المدينة الفاضلة، بحسب هذه القسمة، تؤوّل أو آل التصور إلى يوتوبيا لن تتحقق (طوبى الخلافة بحسب عبدالله العروي)، ولأنَّ المُلْك الطبيعي بسبب تَوَحُّشه مؤدٍ إلى خراب الاجتماع الإنساني؛ فإنَّ الذي يبقى هو المُلْك السياسي أو الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط!

كيف اعترف الفقهاء (والماوردي من الشافعية) بالانفصال بين نهجي الشريعة والسياسة، وكيف حاولوا رغم ذلك الملاءمة بينهما، دون أن يزول تدمُّرهم، ودون أن تزول لدى بعضهم الشكوك في الطبيعة الدهرانية للسلطة؟

ثانياً: نظرية السياسة الشرعية:

وضع ابن عقيل الحنبلي (-٥١٣هـ/١١١٩م) في كتابه: «الفنون» فصلاً بعنوان: «في العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية» أورد فيه للمرة الأولى لدى الفقهاء تعريفاً للسياسة هذا نصه^(٢٣): «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى». وهكذا انتهى التردد لدى فريق من الفقهاء في معنى السياسة وهل هي تغليظُ العقوبة وحسب، أم أنها تتعلق أيضاً بإدارة الشأن العام القضائي والسياسي. وبذلك جرى الاعتراف بسياسات السلطنة - كما قال - باعتبارها سبيلاً أيضاً لتحقيق العدالة حتى وإن لم تستند إلى نصٍّ قرآني أو نبوي أو حكمٍ فقهي. وإنما العبرة بالمقاصد والغايات والمآلات؛ بحيث يؤدي ذلك التصرف السياسي إلى صلاح حال الناس، وإبعادهم عن الفساد. لقد ظهرت الحاجةُ إلى «السياسة» لبروز عوارين: **التقصير** من جهة فريق من الفقهاء الناجم عن تضيقهم لمجالات العمل القضائي والحكم القضائي، وبالتالي التقصير في تمكين الاجتهاد الفكري والفقهي والقضائي من تحقيق العدالة. **والعوارُ الآخرُ** استغلال طائفة من الوُلاة والسياسيين للتقصير الفقهي في تجاوز الفقه والشريعة معاً حتّى «سوَّغت من ذلك ما يُنافي حكم الله ورسوله»^(٢٤). وقد فتح اعتراف ابن عقيل بشرعية السياسة والعمل السياسي في إدارة الشأن العام، الأفق لدى الفقهاء في عدة اتجاهات: الاعتراف بوجود مجالٍ مشتركٍ يتعاون فيه الفقهاء والساسة لتحقيق العدالة والصلاح الاجتماعي، بدلاً من الاستمرار في الجدل بين الفقهاء أنفسهم من جهة، وبين الفقهاء وسياسيي «السلطنة» من جهة ثانية.

فزمنُ ابن عقيل، ومن قبله إمام الحرمين الجويني، هو زمنُ السلطنة السلجوقية، التي غلبت على عاصمة الخلافة بعد انحسار البويهيين. والسلطنة سلطنةٌ دهريةٌ صريحة، وإن استطلّت شكلاً بالخلافة العباسية. وما كان إمام الحرمين منطقياً في استمرار اعتراضه على «حكم السياسة» تبعاً لمذهبه الفقهي الشافعي؛ وبخاصةً أنه أدرك المشكلة الحاصلة في «شرعية» الدولة منذ ظهور السلطنات، ومن أجل ذلك ألّف كتابه الشهير «غياث الأمم في التياث الظُّلُم». والظُّلُم التي قصدها، هي: إمكان انتفاء الشرعية مطلقاً على فرضٍ فقد الأئمة الكُفاة (= الخلفاء؟)، وفقد الفقهاء المجتهدين. وهذا احتمالٌ بالغُ الهول، لأنه قد يعني انتهاء دولة الإسلام، وربما زوال الدين! وقد رفض الجويني في كتاب الأُرمة هذا موقف زميله ومعاصره الفقيه الشافعي الكبير أبي الحسن الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» الذي اعتبر «الشرعية» مستمرةً ومتحققةً، بالخلافة التاريخية والسلطنة المستجدة معاً، استناداً إلى استمرار الأمة والجماعة والدين، وإلى الاعتراف المتبادل بين الخلافة والسلطنة^(٢٥). وقد لَحَّ الجويني إلى إمكان الاستغناء عن الخلافة بأصحاب الشوكة الجُدُد دون أن يجرؤ على المضي بالأمر إلى نهاياته؛ في الوقت الذي ظلَّ يُنكر فيه مشروعية «سياسات» السلطنة على سبيل الاستقلال، ليس عن الخلفاء؛ بل عن الفقهاء حَمَلَة الشريعة^(٢٦). وقد رأينا أنَّ الماورديَّ ألحَّ إلى ذاك الاعتراف المتبادل عندما تحدث عن أدب الشريعة (الذي يحفظ الفرض، أي الشأن الديني والتعبدية)، وأدب السياسة (الذي يعمُر الأرض). كما أنَّ الطرطوشي المالكي تحدث بعده عن السياسة النبوية، والسياسة الاصطلاحية أو التي يتلاقى ويتعارف الناس على القبول بها^(٢٧).

في زمن الماوردي وأبي يعلى والجويني (القرن الخامس الهجري) ظهرت السلطنات وتضائل نفوذ الخلافة. وشعر الجميع بتفاقم أزمة **الشرعية**. وقد أراد الماوردي (في **الأحكام السلطانية**) حلّها شكلاً من طريق التوكيل أو التفويض من جانب الخليفة للسلطان. وهو حلٌّ ما كان هو نفسه مطمئناً إليه، بدليل أنه عاد فتحدث في **أدب الدنيا والدين** عن أدب الشريعة، وأدب السياسة. وأدبُ الشريعة يتولاه الفقهاء في القضاء والمدارس والعبادات، أما أدب السياسة فيتولاه السلاطين، فأين هم الخلفاء؟ وكان الجويني - كما تقدم - أكثر شجاعة حين نبّه على تضائل شأن الخلافة، لكنه لم يجرؤ على أن يعهد بالأمر إلى سلاطين السلاجقة أو وزيرهم نظام الملك، لافتقار هذا الحلّ إلى الشرعية التاريخية. ولذلك اعتقد أنه يحلُّ المشكلة في الزيارة المستترة لدور الفقهاء،

بمعنى أنهم يمكن أن يهبوا النظام الجديد شرعيته أو يحلّوا أزمة الشرعية فيه باعتبارهم أولياء أمر الدين. ثم عادت إلى وعيه حرفة الفقيه، وحرصه على القضاء والشرعية، فلم يسمح للسلطة السياسية إلا بزيادة أمد الحبس للمرتكبين من خارج القضاء! وما كانت أزمة **الشرعية** حادثة بسبب تجاوز السلطات للقضاء؛ بل كانت الأزمّة في الشرعية السياسية لانتهيار سلطات الخلافة الواقعية. وهذا هو الأمر الذي تصدّر له ابن عقيل.

مع ابن عقيل الحنبلي إذن، ثم مع المالكية (فقهاء المصلحة) تجاوز الأمر الإلماح إلى التصريح بوجود نهجين في إدارة دار الإسلام واشتراعها: نهج السياسة، ونهج الشرعية، وهما متمايزان لاختلاف **الوظيفة والمجال**، لكن هناك ضرورة لتعاونهما ليكون حال الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. ومن طريق هذا التكامل تظلّ الشرعية متحقّقة دون داعٍ لافتراض وجود تأزم لا مخرج منه. فما دامت السلطنة هي التي تمارس السلطة، فلا بد أن يتغير معنى السياسة، ولا بد من إضفاء الشرعية على مهامّها للخروج من الأزمّة التي صنعها ضعف الخلافة. وهذا هو الأفق الأول الذي فتحه ابن عقيل. إنّ سلطة المسلمين القائمة شرعية، ليس باعتبار الأصل فقط؛ بل باعتبار الوظائف والمهام. أما الأفق الآخر الذي فتحه ابن عقيل فهو أفق فلسفة الشريعة الذي يُطلّ على شمولها واستيعاب مقاصدها ومآلاتها لمتغيرات الأحوال على الدين وعلى الأمة والجماعة والدولة. ففي الاقتباس ذاته الذي أورده ابن القيم عن كتاب **الفنون** له، يقرر ابن عقيل^(٢٨): «إنّ الله سبحانه أرسل رُسُلَهُ وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو **العدل** الذي قامت به الأرض والسموات. فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه.. (و) قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطُّرُق أنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأبى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين. فلا يُقال: إنّ **السياسة العادلة** مخالفة لما نطق به الشرع (أو أنها لا توصف بأنها عادلة لأنها لم تأت من طريق الفقهاء - والعبرة بين القوسين من عندي)؛ بل هي موافقة لما جاء به؛ بل هي جزء من أجزائه. ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم (أو مصطلحهم، ويعني بذلك الفلاسفة والشافعية - من عندي)، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات...».

إنّ هذا الأفق لاستيعابية الشريعة الذي انفتح على فلسفتها ومقاصدها ومآلاتها، وأنّ السياسة العادلة أحد تلك المجالات، أظهر الحاجة إلى نظرية **لمقاصد** الشريعة، وأخرى

جديدة للسلطة السياسية ومهامها. ولا نعرف إن كان ابن عقيل قد تحدث فيهما. ففي كتابه «الواضح في الأصول» ما تعرض لشيء من ذلك، أما كتابه: «الفنون» الذي نقل عنه ابن القيم الاقتباس الطويل السابق الذكر - وقيل إنه يقع بين سبعين مجلداً وثمانمئة، وقد ضاع معظمه - فما وصل منه غير مجلدين، ولا حديث فيهما عن نظريتي المقاصد والسلطة أيضاً^(٢٩). إن ما يصل إليه ابن عقيل أنَّ العدالة الفقهية والقضائية مهمة جداً، وهي ذاتها محتاجة إلى سياسات أو تدابير لتجاوز القواعد الصارمة لدى الفقهاء والقضاة، لكنها مهما اتَّسع أفقها لدى فقهاء المذاهب وقضاتها قاصرة جداً عن قضاء حاجات الناس، بل إنَّ حاجة الأمة تشدُّ إلى العدالة السياسية. ومن هنا تبرز الحاجة إلى التأليف بطرائق جديدة في نظرية السلطة، والعمل السياسي، في الوقت الذي يكون على الفقهاء المُضي في تطوير مفاهيم وآليات العمل الفقهي، وفي تطوير نظرية الشريعة ومقاصدها.

لقد كتب كثيرون من قبل في النظرية السياسية ومهمات الدولة وواجباتها. وقد كان من بينهم فقهاء كتبوا في **الأموال والخراج**، أو في الأحكام السلطانية. وقد كان هؤلاء يكتبون دون غطاءٍ نظري أو مقدمات شافية. كما أنَّ الماورديَّ الشافعيَّ وأبا يعلى الحنبلي عندما كتبا في الأحكام السلطانية؛ فإنَّ التجربة التاريخية استغرقتهم إلى حدٍّ بعيد. ثم إنهم ما كانوا يملكون رؤيةً شاملةً للمسألة السياسية لضيق المجال الفقهي من جهة، وللتناكُر غالباً وسوء الظن بينهم وبين السياسيين، ولشكوكهم القديمة في الطبيعة الدهرية للسلطة.

وفيما بين ابن عقيل الحنبلي وابن تيمية لا نعرف مَنْ كتب في السياسة من الفقهاء بالمفهوم الجديد. وإنما ظهرت عدة كتب تُعنى بالشأن السياسي على الطريقة الفلسفية أو طريقة نصائح الملوك أو ما يقاربها. وأشهرُ تلك الكتب: **سياسة نامه** لنظام الملوك الطوسي (- ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) وزير السلاجقة، وهو لا يتعامل في الكتاب مع مسألة السياسة بالمعنى الفلسفي أو الديني، بل جاء تأليفه في شكل مذكرات رجل دولة في السياسات التي ينبغي اتِّباعها لتُسَلِّم الدولة والسلطان^(٣٠). لكن هناك ما يمكن قوله عن كتاب ابن حزم الأندلسي (- ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) في «السياسة» من الفترة نفسها. فهو مختلف وليس في نصائح الملوك. إنَّ الذي يميِّز ابن حزم أنه كان فقيهاً بارزاً، وقد سمَّى كتابه: السياسة. وما وصلنا الكتاب؛ بل هناك اقتباساتٌ عنه في «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان المالقي، و«بدائع السلك في طبائع الملوك» لابن الأزرق. ومن خلالهما يمكن القول: إنه يجمع بين منهجي متفلسفة السياسات العامة، وكتب الأحكام

السلطانية. وابن حزم أكثر تشبهاً بظواهر النصوص من الحنابلة، لذا فقد كان بوسعه - مثل ابن عقيل بعد قليل - التحرك حيث لا نصّ يجب التقيد به. وقد كان هناك خصوصته من المالكية الذين يعتبرون المصلحة دليلاً فرعياً، وليست «السياسة» كما فهموها أكثر من اعتبار المصالح. بل إنّ الشريعة بمجملها تؤول إلى جلب المصالح ودرء المفاسد^(٣١).

جاء كتابُ ابن تيمية الحنبلي (-٧٢٨هـ/١٣٢٧م) بعنوان: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، وهو الأول بعد التحول الذي أحدثه ابن عقيل الحنبلي الآخر (-٥١٣هـ/١١١٩م) في مفهوم السياسة لدى الفقهاء. لقد أوضحنا من قبل أنّ الحنابلة كانوا مختلفين مع الشافعية بشأن أمرين فقهيّين، هما: جواز تغليظ العقوبة على المرتكبين بما يتجاوز الحدود، ثم من يكون من حقه إجراء العقوبة، أو أياً تكن العقوبة هل يجوز للسلطة السياسية إجراؤها أو إنفاذها خارج القضاء. ما يقوله ابن عقيل إنّ السلطنة (= السلطة السياسية) يجوز لها ذلك إذا رأت فيه مصلحة راجحة. فقد قصر القضاء بسبب الألفهام الضيقة لتحقيق العدالة، وتجاوزت السلطة السياسية بهذا العُدْر حدّ السلطة أحياناً بحيث بلغ ذلك حدود «مخالفة حكم الله ورسوله»؛ ولذلك لا بدّ من رؤية جديدة من الطرفين: القضاة والسياسيين لمسألتين مهمات السلطة الشرعية، وطرائق تحقيق العدالة. وهو الأمر الذي قام به ابن تيمية تحت العنوان الذي وضعه ابن عقيل، أي السياسة الشرعية. وهو في الرسالة يخاطب ولاة الأمور، لكنه يخاطب أيضاً الفقهاء والقضاة، وإن اعتبرهم من الرعية، بينما هم في الحقيقة من أهل الولايات؛ أي من أهل السلطة. ولذلك فإنّ الرسالة تستحق التلخيص لفهم المتغيرات التي جاءت بها الرؤية الجديدة.

لا يذكر ابن تيمية^(٣٢) ابن عقيل، ولا سبب تسمية ما كتبه بالسياسة الشرعية، بل يقول: إنّ دافعه لكتابة الرسالة الحديث الذي ورد في صحيح مسلم: «إنّ الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تُشركوا به شيئاً، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا، وأن تُنصّحوا من ولاة الله أمركم». الدافع إذن: الاعتصام بوحدة الأمة والدولة، وأنّ المناصحة لولاة الأمر واجبٌ بحسب الأثر النبوي. يؤسّس ابن تيمية الفقيه أصل السلطة وشرعيتها على المهمات التي يكون عليها أداؤها. والأمران يستندان إلى الآيتين ٥٨ و ٥٩ من سورة النساء: «إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعمًا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله

وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً. الأمر الإلهي إذن، الذي يتضمن تكليفاً، يحدّد مهمات السلطة في المجتمع بأداء الأمانات، وتحقيق العدالة. والأمانات في نظره قسمان: الولايات، أو إدارة الدولة، والتصرف الحسن في الناتج الاجتماعي، أو ما كان الفقهاء القدامى يسمّونه: قسمة الفيء. وهذان الأمران هما «جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»^(٣٢). ويطلق ابن تيمية في مسألة استعمال الأصلح في سائر الولايات. أما الأموال فتتقسم إلى قسمين، أولهما: الأموال السلطانية التي تتولاها السلطة مباشرة وتتوخى فيها الإنصاف والعدالة. والقسم الثاني هو: الحقوق الواجبة للأفراد والفئات. أما الجزء الأول فهو من مهمات إدارة الدولة؛ ولذلك أطال ابن تيمية في دراسة قضية الولايات ومُراعاة الكفاءة والنزاهة فيها. وأما الجزء الثاني فهو من مهام القضاء، ولذلك هناك سمات أهمّها العلم والعدالة في القضاة، ومُراعاة الدولة لهذين الشرطين في تعيين القضاة. وبالنظر إلى ذلك فإن المسؤولية مشتركة لإحقاق الأمانات بين **الولاية والرعية**. ويقرر ابن تيمية أنّ الظلم يقع من الطرفين من مثل النزاعات التي تحصل بين الجند والفلاحين. أما الركن الآخر من ركني مهمات السلطة بحسب الآية {وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل} فيفهم ابن تيمية منه أنّ العدل قوامه أمران: الحدود والحقوق. وتتولى السلطة مباشرة إنفاذ الحدود والحقوق التي «ليست لقوم معينين؛ بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوعٍ منهم، وكلهم محتاج إليها وتسمّى حدود الله وحقوق الله.. مثل الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعيّن. فهذه من أهم أمور الولايات». ويستشهد صاحب **السياسة الشرعية** على ضرورة وجود سلطة لإنفاذ الحدود والحقوق بمقولة الإمام علي: «لا بد للناس من إمرة برّة أو فاجرة... تُقام بها الحدود، وتأمين بها السُّبل، ويُقسَمُ بها الفيء...». ويمضي قُدماً في تفصيل الحدود والحقوق التي يكون على السلطة أدائها من أجل تحقيق العدالة، وإحلال الأمن، مثل عقوبة المحاربين وقطاع الطرق، وضرورة تعاون الناس مع السلطة لتأمين أمنهم وحقوقهم. وهناك لا ينسى ابن تيمية، بعد الحدود والحقوق المفصلة، واجب السلطة في الجهاد للدفاع عن الناس والدار. والقتال عنده نوعان: قتال الاضطراب دفعاً عن الدين والحرمة والأنفس. والنوع الآخر قتال الاختيار «لزيادة الدين وإعلائه وإلزام العدو...».

وتأتي بعد الحقوق والمهمات التي ليست لمعيّن وتتولاها الدولة مباشرةً، الحدود والحقوق التي لفرّد معين مثل جرائم القتل والجراح والأعراض، ومثل المعاملات والنزاعات بين الأفراد. وهو في هذا الشطر من الكتاب لا ينكر حق القضاء صراحةً، بل المفهوم أنّ هذا المجال كلّهُ هو شأن القضاء، ثمّ إنه تكليفٌ مشتركٌ للطرفين: السلطة والفقهاء. فالقضاء يحكم والسلطات تنفذ. ولذلك يصبح إنفاذ الأحكام القضائية جزءاً من الشرعية المتمثلة في أداء الأمانات، وتحقيق العدل.

ولذلك، وبسبب هذا الاشتراك، أو لأنّ «السياسة العادلة» تقتضي اصطلاحاً عليها، لأنّ الله سبحانه يخاطب في الآية الثانية الذين آمنوا وليس الولاة فقط؛ فإنّ ابن تيمية يعقد فجأةً فصلاً للمشاورة، إشعاراً بالاشتراك في القرار. وبدلاً من أن يعقد فصلاً **لوجوب الإمارة** بعد حديث الإمام علي السالف الذكر مثلاً، عاد فعقد فصل «وجوب اتخاذ الإمارة» في نهاية الرسالة معتبراً أنّ «ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلّا بها؛ فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم (إلا بالاجتماع) لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس...». فهل قام ابن تيمية بذلك، أي الحديث عن الشورى وعن وجوب اتخاذ الإمارة أخيراً اتباعاً لتقليد الأحكام السلطانية، أم لأنه يعتبر ذلك من السياسة، والسياسة الشرعية، رعايةً للمصالح العامة، والمقاصد الكبرى للشريعة والمتعلقة بأداء الأمانات، وإقامة العدل في الأرض. إنّ الظاهر أنّ الأمر الثاني كانت له الأولوية. ولو كان هدفه اتّباع تقليد الأحكام السلطانية لذكر هاتين المسألتين في الباب الأول، أي باب وجوب الإمامة أو السلطة وما يتعلق بذلك. إنما من ناحية ثانية ليس من السهل اعتبار الشورى والمشاورة من «السياسة»، لأنّ لها دليلاً خاصاً، بمعنى ورود المطالبة بها في نصّ القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلّم وسُنّته. ولذا فإنّ ذكر الأمرين: وجوب الإمارة، والمشاورة، قد يكون سببه إضافةً لإظهار وحدة الأمة، واعتصامها بحبل الله، وضرورة اشتراكها في الأمر وتضامنها، من باب التعليل العقلي والمصلحي بعد إيراد النصوص كما هي طريقة الفقهاء في تعليل الأحكام^(٣٤).

لقد كان لدى الجويني (- ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) إحساس غلاب بأنّ الأمور تغيرت لجهة تساؤل الشرعية التاريخية للخلافة بسبب ظهور السلطنات؛ ولذلك رأى أن تحصل مشاركةً بين السلاطين والفقهاء لإكساب السلطنة شرعيةً لا يكفي فيها تفويض الخليفة للسلطان. أما ابن تيمية فاشترع نظريةً جديدةً للسلطة في أصلها ومهامّها، ثم في إدارتها.

ولذلك رأى ضرورة الشورى إشعاراً بالعودة للأمر الأول عندما كان «أمرهم شورى بينهم»، وهذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف بزمان السلاطين؟! إنها ترتيباتٌ جديدةٌ ليس للعلاقة بين الدين والدولة؛ بل بين الدولة ومجتمعها بفئاته التي هي أوسع من «أهل الحلّ والعقد» في اصطلاح الماوردي وكُتّاب الأحكام السلطانية. ثم إنّ الطريف أنه في هذا الموضع يعود للتشكيك في الذين يسعون لتولّي الشأن العام من أهل السياسة، فيقسم مريدي الرئاسة إلى أربعة أقسام: الذين يريدون العلوّ على الناس، والفساد في الأرض، والذين يريدون الفساد دون علوّ مثل اللصوص وقُطّاع الطرق، والذين يريدون العلوّ دون فساد لحبهم للسلطة والسلطان، وأخيراً أولئك الذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً، وهم قَلَّةٌ في نظره، وهم من «أهل الجنة»!

لقد استجاب ابن تيمية إذن لدعوة ابن عقيل في توسيع مجال «السياسة» بحيث يتحرر حراك السلطة الشرعية من تهمة مواجهة الشريعة بالسياسة إنما بما يؤدي إلى تحقيق مقصدي أداء الأمانة، وتحقيق العدالة. وهذه الرؤية لمهام السلطة السياسية وغاياتها، لا ترتبط بصيغة الخلافة التاريخية التقليدية، بل هي رؤية لمهام أيّ سلطةٍ إسلامية. ثم إنّ رؤية أو نظرية ابن تيمية لها وظيفةٌ أخرى، تتمثل في مقابلة رؤية المتفلسفة وكُتّاب نصائح الملوك لمهام ووظائف السلطة السياسية، برؤية إسلامية. إنّ أيّ سلطةٍ في الإسلام تكتسب شرعيتها من الالتزام والعمل على أداء الأمانات، والحكم بالعدل، وما دام قد جرى تصويب المسار بهذا الاتجاه، فما عاد يمكن اعتبار وجود مواجهة بين الشريعة والسياسة.

وما ترك ابن قيم الجوزية (-٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) للشكّ موضعاً حين نسب القول بجواز عمل «السلطنة» بالسياسة، وتسميتها سياسة شرعية إلى ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف المشهور للسياسة بأنها: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي^(٣٥). وهكذا فهو يُصرّح بحق السلطة في التصرف بالعقوبة والمثوبة «سياسة» أي تقديراً للمصلحة، من خارج القضاء. وهو يعلّل ذلك بالتفريط من جانب الفقهاء في تطوير القضاء وجهاز الأدلة والاستدلال. وقد تسبّب هؤلاء المعطلون (= الشافعية؟!) بإعطاء الانطباع «أنّ الشريعة قاصرة ولا تقوم بمصالح العباد! فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأنّ الناس لا يستقيم لهم أمرٌ إلّا بأمرٍ وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم

شراً طويلاً وفساداً عريضاً...». وهكذا، فإنه في الوقت الذي فرط فيه بعض الفقهاء، فإنَّ بعض الساسة والولاة قد أسرفوا أو أفرطوا. وبذلك فإنَّ «كلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإنَّ الله سبحانه أرسل رُسُلَه، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات... لقد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق أنَّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأَي طريقٍ اسْتَخْرِجَ بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفةً له...». والطريق المقصودة هي في إمكان أن يتولَّى ذلك الأئمة والولاة والسلطات السياسية، وأن يمكن ذلك من طريق الأمارات والقرائن التي لا تبلغ درجة البينات، وأن يمكن استعمال وسائل إرغام لا يستخدمها القضاة عادةً في الحصول على الإقرار. وكلُّ هذه الخطوات أو الإمكانيات تُسمَّى سياسة أو سياسة عادلة أو شرعية، بالنظر إلى ترجيح تحقق المقصود (= إقامة العدل).

إنَّ المصادر البعيدة لاعتبارات ابن القيم هي المرويات والآثار عن النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم والراشدين؛ بل مَنْ بعدهم أيضاً. وبالطبع ما كانت وسائل الأئمة في أداء الأمانة (حقوق الله والعباد) وإحقاق العدالة من طريق ما سمَّوه سياسة قاصرة على استخدام العنف والترهيب؛ بل من السياسة أيضاً قيامُ عثمان بجمع القرآن، وأمرُ عمر للصحابة أن يُقْلُوا رواية الحديث عن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم، وإنشاء عمر للديوان، واجتهاده في الأرض المفتوحة، واجتهاد عليٍّ في التعامل مع المعارضين السياسيين. وعشرات؛ بل مئات الأمثلة والحالات الأخرى، وكلُّها واردةٌ عن الخلفاء الراشدين ومَنْ بعدهم. والذي يقصده ابن القيم من وراء ذلك أنَّ الراشدين كانوا يعطون أنفسهم صلاحيات قضائية وأخرى تشريعية وقضائية باعتبارهم المسؤولين الأعلى عن العدالة، وما قال أحدٌ وقتها: لماذا لم يعهدوا بذلك للقضاء، وينبغي أن يبقى الحال على ذلك.

على أنَّ ابن القيم (ومن قبله ابن عقيل) ما كانوا يقصدون إلى تقوية قدرات السلطة السياسية على إحقاق العدالة وحسب؛ بل كانوا يريدون من جهة ثانية رفع كفاءة القضاء، ودعم قدراته في نشر العدل بين الناس. فإذا كان ابنُ عقيل ومَنْ بعده قد اعتبروا تصرفات السلطة السياسية (= السلطنة) المؤدية إلى نشر الأمن وحفظ الحقوق من السياسة العادلة؛ باعتبار واجبهم وحقهم في ذلك، ولأنَّ القضاء ما كان قادراً على تجاوز الحيز الضيق الذي حدَّده لنفسه؛ فإنهم أرادوا من جهةٍ أخرى العمل على إقدار القضاء

بحيث تتكامل الجهتان. فبخلاف الشافعية، أراد المالكية والأحناف، بعد الحنابلة، أن يكون من حقّ القضاة أيضاً استخدام السياسة أو وسائلها، لمساعدتهم في عملهم القضائي. ولذلك، وبعد الباب الأول في كتابه: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، والمعنيّ بالسياسات العادلة والشرعية للأئمة والولاة من خارج القضاء؛ يعقد ابن القيم ثلاثة أبوابٍ أخرى موجّهة كلّها للقضاة، وكيف يكونُ من حقهم وواجبهم استخدام «السياسة» في الوصول إلى الحكم القضائي العادل، بدلاً من الجمود عند قاعدة: البيّنة على مَنْ ادعى واليمين على مَنْ أنكر، وقصّر البيّنة على اعتراف المتهم أو على الشهود. وما فعله ابن القيم في «الطرق الحكمية» من توازُن بين الولاة والقضاة، قام بأكثر منه في «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، حيث ركّز في الكتاب الضخم على ما سمّاه سياسات القضاء، والإمكانات الشاسعة للقضاة في إحقاق سياسة عادلة من خلال القضاء، بدلاً من الشكوى المستمرة من اعتداء «السياسة» على الشريعة! يتساءل ابن القيم من أجل تهدة الأمزجة وعدم تكبير العناوين من جانب الشافعية: «هذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها (؟) هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زماناً ومكاناً»^(٣٦)؟

ثالثاً: السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة:

في القرن الهجري الثامن وما بعده، بقي فقهاء الشافعية، عندما يتعلق الأمر بالسياسة والشريعة، عند تقليد الكتابة في الأحكام السلطانية. وهكذا فعل ابن جماعة (-٧٣٣هـ/١٣٣٢م) في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. ولنلاحظ أنه استخدم مفرد «التدبير»، وليس مفرد السياسة. أما الفقهاء الآخرون من الحنابلة والحنفية والمالكية فقد اندفعوا إلى الكتابة في السياسة الشرعية، لكنهم يخلطون في المضامين بين السياسات والمصالح أو المقاصد، فيدخل الأحناف من باب أحد أدلتهم الفرعية وهو الاستحسان. وهكذا فعل طوغان الحمدي (-٨٧٥هـ/١٠٧٤م)، وده خليفة (-٩٧٣هـ/١٥٦٥م)، وابن نجيم (-٩٨٠هـ/١٥٧٢م)؛ وصولاً إلى محمد بيرم الأول في القرن الثامن عشر الميلادي (-١٢١٤هـ/١٧٩٩م)؛ في حين نشط الحنابلة في مسألة المصالح تحت العناوين: السياسة الشرعية، والمصلحة

المعتبرة - وهما يتوحدان في سائر أعمالهم - وذلك ما ظهر في مؤلفات ورسائل ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي ومرعي بن يوسف الحنبلي. أما المالكية فراهنوا منذ البداية على دليل المصالح المرسل في مذهبهم. وقد أفضى بهم ذلك إلى أعمال كبرى في مجال مقاصد الشريعة، وبخاصة في القرنين السابع والثامن للهجرة، على أيدي القرافي^(٢٧) (-٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، والشاطبي (-٧٩٠هـ / ١٣٨٨م)، وابن فرحون (-٧٩٢هـ / ١٣٨٩م).

يتعلق الأمر إذن في هذه الفقرة الأخيرة عن المرحلة الكلاسيكية من استخدامات مفرد ومصطلح السياسة والسياسة الشرعية بالانفتاح والتلاقي بين أطروحتي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة. فالسياسة الشرعية كما نعرف عمادها ومسوغها تحقيق المصلحة أو المصالح المشتركة بين السلطة والرعية. أما مبحث المقاصد الشرعية فهو ناجم عن نضج علوم الفقه وأصوله، والمُضَيِّ قُدُماً في التأسيس الفلسفي لعلوم الشريعة بعد التأسيس الاستنباطي والتعديدي. ومع أن المالكية والحنابلة كانوا رواداً في مجالي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة؛ فإن الشافعية الذين أظهروا حرجاً في مسألة السياسة الشرعية، ما كان عندهم الحرج ذاته في مسألة مقاصد الشريعة. ولذلك كانت هناك انطلاقة عامة لدى سائر الفقهاء باتجاه المصالح الضرورية والمقاصد العامة للشريعة. لقد ظلَّ هناك من الفقهاء من يميز بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، لكن مع القول بالتلازم. فالمقاصد الضرورية أو المصالح الضرورية يثبت بالاستقراء عند الشاطبي أنها خمسة، هي^(٢٨): حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. «وهي التي جاء حفظها في كل ملة»^(٢٩). أما السياسة أو السياسات الشرعية فهي التقديرات المصلحية والوسائل والأدوات والأساليب التي ينبغي أن يستخدمها الساسة والولاة والقضاة من أجل تحقيق تلك المقاصد، والتي يتمثل معناها العميق في إقامة العدالة، التي تضمن وجود الإنسان وأمنه واستقراره. فالمقاصد الشرعية فقه لا يستغني عنه المجتهد وعامة الفقهاء والأئمة الذين تهتمهم مصالح الخلق في دنياهم وأخراهم. والسياسة الشرعية عندهم أمرٌ ونهيٌ واستصلاحٌ وإرشادٌ ممن وهب سلطاناً دينياً أو دنيوياً باتجاه بلوغ مقاصد الشريعة الكبرى^(٣٠). وهكذا ظلَّ كُتَّاب «السياسة الشرعية» من الفقهاء إلى زمن محمد بن حسين بيرم، يجمعون بين أمرين: الفقه السياسي، والفقه القضائي فيبدأون أعمالهم بإيضاح ضرورة السلطة والسلطان، وحقّ

الدولة في أتباع سياسات تحفظ الاستقرار وتردع المجرمين. ثم تُخصَّصُ بقية فصول الرسالة أو الكتاب لأساليب تحقيق العدالة القضائية بطرائق أكثر مرونةً مما اعتاده الفقهاء في منظوماتهم المذهبية. أما كُتَّاب مقاصد الشريعة (من المالكية والحنابلة) أو محاسن الشريعة (من الأحناف)؛ فإنهم يتراوحون بين فلسفة الشريعة وأصول الفقه، وأهدافهم جميعاً ثلاثة: الرفع من شأن الأفق الإنساني والأخلاقي للشريعة، والمزاوجة بين تعليل التشريع وحكمة التشريع، والسعي لاستثمار كل مقصدٍ بتحويله إن أمكن إلى قاعدةٍ أو قواعدٍ فقهيةٍ أو أصوليةٍ تصلح للاستنباط والاجتهاد.

لقد كانت مقولة «السياسة الشرعية» في المصطلح والمفهوم بدءاً إنجازاً مشتركاً بين المتفلسفة وكُتَّاب الديوان وكُتَّاب نصائح الملوك والفقهاء. وهي تعبر عن مزيدٍ من الانسجام والتنسيق بين العلماء والأخلاقيين والفقهاء ورجالات الدولة. وقد ظهر تذمر الفقهاء في القرن الرابع من تغوُّل الولاة وأهل السلطة على الناس بما يتجاوز ما تطلبه الشريعة من عقوبات - مع اعترافٍ من جانب آخرين أنَّ القضاة (الشافعية على الخصوص) يرون أنَّ «السياسة» تعتدي على «الشريعة» أو تتجاوزها. والحقيقة أنَّ قادة الشرطة والمحتسبين هم الذين كانوا يتجاوزون القضاء ويُجرون التعزيرات بأنفسهم ضد المرتكبين، والتي تتجاوز الحدود أحياناً. وهذا فضلاً عن «القضاء السياسي» الذي يشمل قضاء المظالم وقضاء البُغاة أو المعارضين السياسيين، وقد صار هذان المجالان من امتيازات السلطة السياسية منذ أيام الأمويين^(٤٩). لقد عمد الفقهاء في القرن الخامس إلى تقديم مبادرة مزدوجة لحلَّ الإشكال الناجم عن تجاهل القضاء من جهة، وعن لزوم الاعتراف للسلطة بضرورات سياسية تتجاوز مسائل الاعتراض عليها لمعاقبتها «المحاربين» ولصوص المصر خارج القضاء من جهة أخرى.

لقد أعاد الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما في «الأحكام السلطانية» تأكيد نظرية السلطة والخلافة، والولايات أو الوظائف التي تتولاها وتقوم عليها في الدولة الإسلامية. وقد اعتبروا الشريعة مستمرةً ومستتبَّةً رغم ظهور السلطنة، التي استوعبها ضمن (وزارة التفويض)، وإمارة الاستيلاء. وما رضي إمام الحرمين الجويني في «غياث الأمم» بهذا المخرج، لكنه ما استطاع اقتراح بدائل من خارج الواقع السلطاني. وظلَّت **السياسة** «شوكةً» في عينه لأنها تشبه تصرفات الملوك المنقرضين! إنَّ أهمية ما فعله ابن عقيل الحنبلي أنه اعترف للسلطة السياسية بحقَّ الاستقلال في الشأن السياسي؛ بما في ذلك

الجوانب الجزائية باعتبارها ضرورية لتحقيق المصالح العامة. وحاول من ناحية أخرى استحداث نهضة في الفقه والقضاء بالعمل مع زملائه الحنابلة والمالكية والأحناف على دفع القضاة للاعتراف بما سمّاه «السياسات» الفقهية والقضائية، ثم بما صار معروفاً لدى الفقهاء - بما في ذلك الشافعية منهم - من فقه للمصالح الضرورية أو العامة. وعلى ذلك مضى الفقهاء في القرون التالية في السبيلين، اللذين كانا بدءاً منفصلين ثم تلاقيا.

وقد أدت «السياسة الشرعية» إلى تقوية التنسيق وانتظامه بين السلطات والفقهاء في الأزمنة الجديدة التي تضاءلت فيها الخلافة، وارتفع شأن السلطنات. ولا ينبغي أن ننسى أن الممالك اعترفوا رسمياً بالمذاهب الفقهية (السُّنِّيَّة) الأربعة، وعيّنوا منها قضاة في سائر الأمصار، إضافةً إلى تولّي هؤلاء التدريس بالمدارس والإشراف على أوقافها. لقد توازت مقولة السياسة الشرعية إذن مع السيطرة الفقهية على المدارس والأوقاف. ثم في مقابل توارى الخلافة تماماً، جاء الاعتراف المملوكي بالمذاهب الفقهية الأربعة. وهكذا، فإنّ فكرتي الفصل بين الشأنين الديني والسياسي استقرت تماماً، وظلت السياسة لأرباب السيوف، مع ضرورات التنسيق مع أرباب الأقلام فيما يخص ممارسة أعمالهم، والعلائق مع المجتمع والعامة (فصل السلطات وتعاونها). كما أنه من ناحية أخرى فإنّ مباحث مقاصد الشريعة أو فلسفة التشريع من جهة، والسياسات الاصطلاحية والقضائية من جهة أخرى، دفعت الفقه وعلومه باتجاهات متطورة وبنّاءة. وصحيح أنها لم تحظ دائماً بالإجماع، لكنّ أحداً ما استطاع إنكارها ولا تجاهلها.

لقد كان هذا التحول باتجاه تثبيت شرعية السلطة من طريق المصالحة بين الفقهاء والدولة كبيراً وذا دلالة. وفي ظلّ المعادلة الجديدة التي استقرت فيما بين ابن عقيل وابن تيمية، أمكنت مواجهة الصليبيين والمغول والتتار، وصارت للسلطة المَحَوْنَة من قبل شعبية هائلة لدى العامة من أيام نظام الملك فنور الدين وصلاح الدين، وإلى أيام الناصر محمد بن قلاوون وأولاده.

على أنّ ذلك إن كان صحيحاً بالنسبة إلى فقه التعليل وفقه المصالح والمقاصد، ما صار إجماعياً في أوساط الفقهاء بالنسبة إلى السياسة والسياسة الشرعية. فها هو الطرسوسي الحنفي (-٧٥٨هـ/١٣٥٦م) في كتابه: «تحفة الترك» يعود للشكوى من اعتداء السياسة على الشريعة^(٤٢). بينما الحقيقة أنّ الأمر ما تجاوز مصير حاجب السلطان

إلى الاستئثار بفض النزاعات بين أمراء الممالك وعدم عرضها على القضاء. وقد تجاوز المقريزي الشافعي (-٨٤٥هـ / ١٤٤١م) تذرُّم الطرسوسي إلى ادعاء هائل يشبه اتهام الجاحظ (-٢٥٥هـ / ٨٦٦م) لكتاب الديوان بخيانة الدولة والإسلام لصالح سياسات ورسوم وآيين بني ساسان! أمّا عند المقريزي فإنَّ أمراء الممالك ما اتَّبَعُوا سياسات بني ساسان، ولا سياسات فلاسفة اليونان؛ بل إنه يهتمهم باتِّباع **ياسة** جنكيز خان! يكتب المقريزي في فصل له في **الخطط** صار مشهوراً^(٤٣): «وكانت أحكام الحُجَّاب أولاً يقالُ لها: حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم أصلها ويتساهلون في التلفظ بها، ويقولون: هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية وإنما هو من حكم السياسة.. وهي في الحقيقة كلمةٌ مُغَلِّيةٌ أصلها **ياسة** حرَّفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأدخلوا فيها الألف واللام فظنَّ مَنْ لا علم له أنها كلمةٌ عربيةٌ وما الأمر فيها إلّا ما قلتُ لك..». لقد بالغ المقريزي وشطَّ مدفوعاً إلى ذلك بتلاعب بعض أمراء الممالك بالقضاء العادي وقصر سلطته على العامة، بينما صاروا هم يحتكمون فيما بينهم إلى حاجب السلطان الذي يفرض النزاعات بين الأمراء بمقتضى الأعراف المتوارثة ضمن السلالات التركية.

إنها الطبيعة الدهرية للسلطة، أو «طبيعة الملك» كما يسميها ابن خلدون. وإذا كان الانسجام الأوَّليُّ قد حصل بين الدولة والفقهاء بعد انقضاء محنة خَلَقَ القرآن؛ فإنَّ التنظير لآيين السلطة هيبَةً ووظائف، بدأ لدى كُتَّاب نصائح الملوك باكراً في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ثم وصل إلى صفوف الفقهاء في القرنين الرابع والخامس. وفي هذين القرنين حصل اعترافان نظريان وليس اعترافاً واحداً من جانب معظم الفقهاء، والذي جرى التعبير عنه تحت عنوان «السياسة الشرعية»: **الاعتراف الأول بوجود مجالين: سياسي من جهة، وشرعي أو ديني.** وقد كان ذلك حاصلًا من الناحية العملية منذ أيام أحمد بن حنبل. لكنه لدى ابن عقيل (-٥١٣هـ / ١١١٩م)، ثم لدى القرافي (-٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، وابن تيمية (-٧٢٨هـ / ١٣٢٧م) صار مقولةً لدى الفقهاء أيضاً. وقد ذكّرنا بكلام الغزالي (-٥٠٥هـ / ١١١١م) في **إحياء علوم الدين** أنَّ السياسة من الأصول التي لا قوام للعالم من دونها. وهي عنده ليست من علوم الدين، بيد أنَّ سلامة الدين لا تتمُّ إلّا بهذا العلم (= علم السياسة)^(٤٤). **أما الاعتراف الثاني فهو وجود نتائج سياسية وقانونية تترتب على ذلك، وهي التي كانت تزعج الفقهاء**

أكثر من أي أمرٍ آخر، لأنها تتعلق بصلاحياتهم ووظائفهم، ولاعتقادهم أنهم القائمون على إنفاذ حكم الله وشريعته. وبسبب هذا القلق، رغم التسليم السكوتي، ظلَّ موضوع الشريعة والسياسة، والتداخل أو الافتراق الحاصل مثيراً للقلق لدى بعض الفقهاء والزهاد. وقد تعلَّق تارةً بحوادث معينة، كما في حالات الطرسوسي والمقرزي والسُّبكي (في معيد النعم). كما كان مبدئياً في حالاتٍ أخرى بسبب الطبيعة الدهرية للسلطة، والتي لا تبعثُ على الاطمئنان. وعندما انقضى الزمن المملوكي، وجاء الزمن العثماني، زمن السلاطين الغُزاة المجاهدين، سكت الفقهاء في المرحلة الأولى على هذا الجبروت المستخدم لصالح الدين في الظاهر؛ وبخاصة أنَّ العثمانيين أنهُوا ظاهراً أيضاً الاعتراف المملوكي بالقضاة الأربعة (وليس بالمذاهب الأربعة) وقصروا القضاء على الأحناف^(٤٥). ولذلك عاد إلى الظهور في القرنين الخامس عشر والسادس عشر خطابٌ فقهيٌّ يقابل بين الشريعة والقانون، مثلما كان فقهاء الشافعية يقابلون بين السياسة والشريعة. وقد كان ذلك لإقبال بني عثمان، وفي طليعتهم سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م)، على اشتراع تنظيمات إدارية وإقطاعية وضريبية وعقوبات، اعتبرها القضاة متعديّة على صلاحياتهم المرتبطة في وعيهم بالشرع الإلهي. ثم جرت تسوية المشكلة من طريق «المعروضات»، أي التشاور بين الطرفين (السلطان وشيخ الإسلام) بمبادرةٍ من أحدهما قبل إصدار القانون السلطاني أو قبل الاعتراض الفقهي العلني^(٤٦). ولذا، ففي حين خمد التأليف في المقاصد الشرعية أيام العثمانيين، ظلَّ التأليف في السياسة الشرعية مستمراً إنما دون أن يحدث فيه تطويرٌ كثير. فبعد المقدمة القصيرة في فضل السلطة والسلطان وضرورتها، وإيضاح حق السلطنة في اشتراعات المصالح العامة، تنصَّب بقية الفصول على تثقيف القضاة وتذكيرهم بالرُّخص والفتاوى والأقوال المرجوحة والنوادر في المذهب الحنفي. بل تذكيرهم أيضاً بأراء فقهاء الحنابلة والمالكية الذين يتوسعون في فقه المصالح وسياساتها. والمقصود من وراء ذلك كلُّه أمران: الإيضاح للقضاة وللحكام معاً أنَّ السياسات السلطانية ليست خارجةً عن الشريعة. والإيضاح للحكام على وجه الخصوص أنَّ هناك رُخصاً ومخارجاً وجيلاً يستطيعون التصرف من خلالها، بحيث لا يضطرون إلى الخروج على «حكم الله ورسوله». إنما من البديهي أنهم يحتاجون في اجتراح هذه الحيل الشرعية إلى الفقهاء. وهو الأمر ذاته، إنما بلغة اصطلاحيةٍ أخرى تشبه ما اقترحه الجويني على نظام الملوك وسلاجقته قبل سبعة عشر عاماً!

رابعاً: السياسة الشرعية في الأزمنة الحديثة: ملاحظات

(أ) كان خير الدين التونسي (-١٨٨٩م) أول من استخدم مصطلح «السياسة الشرعية» في الأزمنة العربية الحديثة. وقد نبّهنا لمصدره في الاستخدام في الفقرة رقم ٣٤ من كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». ففي مقدمته للكتاب، التي اقتدى فيها بابن خلدون في المقدمة المشهورة، توسّع في استخدام فكرة **المصالح**، وكان هدفه من وراء ذلك الاحتجاج لضرورات التجديد السياسي، وإقامة التنظيمات، أو المؤسسات، شأن الدول الأوروبية الحديثة التي عرض لتجاربها بالتفصيل في كتابه الضخم. قال خير الدين: إنّ الشريعة الإسلامية كافلة لمصالح الدارين، والتنظيم أساس متين لإقامة نظام الدنيا^(٤٧). ولذلك ساءه أن يرى بعض علماء الدين - الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام - معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الأمور الخارجية خلية. ومسألة الاعتبار - أي قياس الحال على الحال - مقولة خلدونية بارزة. لكنّ خير الدين يطلب من علماء الدين دعم التنظيمات الحديثة **لسببين: لأنّ الشريعة** كافلة لمصالح الدارين، فإنّ لم يقوموا بالاهتمام بالشأن الديني وأخلّوا بركن من الركنين فيفضي ذلك إلى اختلال نظام الدين أيضاً. وأما السبب الثاني فهو أنّ التقدم الأوروبي - الذي طما سبيله في الأرض - يتطلب اهتمام الجميع بدفع السيل، ومن ضمنهم النخب السياسية والدينية. والوسيلة لهذا الاهتمام ذات شقين أيضاً: القول باقتباس ما يوافق الشريعة الإسلامية من محاسن التقدم الأوروبي، والدعوة لذلك بين عوام المسلمين الذين ما يزالون يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً لدى غير المسلمين. إنّ على علماء الإسلام في نظر خير الدين أنّ يقتنعوا أنّ تحقيق المصالح المستجدة التي صارت ضرورية لتحسين أحوال المسلمين - ومنها التنظيمات - هي من مقاصد الشريعة ومستحسناتها. وهكذا، فإنّ هناك ضرورة للتعاون بين رجال الدين ورجال السياسة. وفي الفقرة رقم ٣٤ السالفة الذكر في مقدمة **أقوم المسالك** ذكر خير الدين أخيراً المصدر الفقهي الذي اعتمده في مطالبته لعلماء الدين التونسيين بالمشاركة في عمليات النهوض والتجديد، وهو: رسالة محمد بيرم الأول (-١٢١٤هـ/١٧٩٩م) في السياسة الشرعية. وهو يسميه أستاذ المشايخ الحنفية، ومحطّ رجال الإفتاء بالديار التونسية. وقد عرّف فيها «السياسة» بأنها: القيام بالأعمال التي يكون معها حال الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي^(٤٨).

والطريف أنَّ المفتي الحنفي لتونس أو شيخ الإسلام في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، يأخذ هذا التعريف للسياسة عن الحنبلي ابن قيم الجوزية، الذي نقله بدوره عن الفقيه الحنبلي الآخر ابن عقيل، كما سبق. وما يقصده خير الدين من وراء ذلك الاعتماد على هذا التعريف لشرعنة فكرة السياسة القائمة على المصلحة. وقد تابع خير الدين الاقتباس من رسالة بيرم في السياسة الشرعية، فذكر فقهاء المالكية، مثل: ابن المواق الأندلسي، والقراقي المصري. وقد عرف خير الدين رسالة بيرم مخطوطةً من ابنه لأنها لم تُطبع حتى عام ١٨٨٦م، بينما نشر خير الدين كتابه عام ١٨٦٧م. وقد ذكر بيرم أنه لخص عمله من كتاب الأحكام للقراقي، وكتاب الطرق الحكمية لابن القيم، وأضاف إليهما ما وجده في كتب فروع الحنفية، ومن بينها رسائل أخرى في السياسة الشرعية.

(ب) وبالطبع فإنَّ كتب المقاصد، وعلى رأسها كتاب الشاطبي المالكي **الموافقات** كانت أصلح للاقتباس منها. لكنه فيما يبدو لم يعرف الكتاب، الذي نشرته مطبعة الدولة بتونس عام ١٨٨٤م فوجده الشيخ محمد عبده أمامه عندما مرَّ بتونس بعد نفيه في طريقه إلى بيروت وباريس. إنَّ المهمَّ هناك أنَّ خير الدين أعطى **السياسة الشرعية** وظيفةً جديدةً ذات ثلاثة مناحي: **الدعوة لاعتبار المصالح العامة، والدعوة لإعطاء** رجالات التجديد والتحديث السياسي، بذريعة المصلحة، فرصةً وشرعيةً لإقامة نظامٍ سياسيٍّ جديد، **ودعوة علماء الدين للإصلاح الديني** من أجل الإبقاء على نظام الدين من طريق تجديد نظام الدنيا، اعتباراً بحالة الأوروبيين. وبالطبع أيضاً ما كانت أفكار خير الدين هذه ناجمةً عن معرفة الغرب الأوروبي، وعن معرفة سياسات فقهاء المصالح من الحنفية والمالكية والحنابلة فقط؛ بل كان هناك مصدران آخران: التنظيمات الإصلاحية العثمانية التي كان حكام تونس الأتراك يتابعونها عن كثب، وتجربته هو الشخصية التي كان يقوم بها بتونس بعد أن صار وزيرها الأول، كما صار صداراً أعظم في الدولة العثمانية فيما بعد.

وعلى أي حال؛ فإنَّ مرحلة الرجوع إلى رسائل السياسة الشرعية سرعان ما انقضت عندما نُشر كتاب **الموافقات للشاطبي**، فصارت فكرة المصالح الضرورية من خلاله على كل شفةٍ ولسانٍ في أوساط العلماء والمهتمين. وقد صاحبَتْ فكرتا السُنن والمصالح الإمام محمد عبده طوال فترة كهولته، وصارتا ديدنه في فهم نهوض الأمم وتقديمها، وفي القول بضرورة الإصلاح الديني.

(ج) آخر كتاب نعرفه في **السياسة الشرعية** على الطريقة القديمة، بعد سيطرة فقه المصالح وفقه المقاصد، ثم فقه تطبيق الشريعة، هو كتاب الشيخ عبدالرحمن تاج الصادر عام ١٩٥٣م تحت عنوان: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي^(٤٩). وقد صار الشيخ تاج شيخاً للأزهر بعد ذلك. لكنه عندما كتبه بطريقته المدرسية التقليدية، كانت قد جرت في النهر مياهاً كثيرةً وفي مصر على وجه الخصوص. فمنذ العشرينيات، أي منذ أطروحة الأستاذ عبدالرزاق السنهوري عن الخلافة المنشورة بالفرنسية عام ١٩٢٦^(٥٠) سيطر على فقه الدولة في الإسلام (والسياسة الشرعية كما عرفنا عنواناً كلاسيكياً لفقه الدولة) اتجاهان: الاتجاه القانوني الذي تزعمه السنهوري ومدرسته، والاتجاه الإحيائي العَقدي أو اتجاه النظام الكامل. لقد رأى السنهوري أنه ينبغي الاحتفاظ من الخلافة ونظامها بما يمكن الاحتفاظ به في الأزمنة الحديثة. ورغم أنها من وجهة نظره (وهي وجهة نظر أهل السنة) قائمة على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة ووحدة الدار ووحدة السلطة، وأساسها الاختيار وإرادة الأمة؛ فإنه ما رأى ضرورة استعادتها بحذافيرها، لأنَّ كلَّ نظامٍ سياسيٍّ قائم على إرادة الأمة واختيارها الحر هو نظامٌ إسلامي أياً كان اسمه وعنوانه. ولذلك فإنَّ النظام الدستوريَّ المصريَّ القائم سليمٌ من الناحية الإسلامية. أما المؤسسة التاريخية فيمكن تطويرها وتحويلها إلى عصبه أُمِّ إسلامية مثل عصبه الأُم التي كانت قائمةً وقتها. بيد أنَّ المناط الأساسيَّ لشرعية الخلافة أو أي نظام سياسي آخر بعد إرادة الأمة إنما هو قيامه على الشريعة، التي يقيم عليها السنهوري مسألتين: السيادة ومرجعية الشريعة أو حكمها. والسنهوري يعترف بأنَّ تطبيق الشريعة (بحيث تصبح مثل حكم القانون في فرنسا) يحتاج إلى جهود جبَّارة لجهتين: التجديد الكبير باتجاه الملاءمة، وتقنين الفقه أو الشريعة المجددة أو المتجددة. وهو يستدلُّ على إمكان ذلك رغم صعوبته بأحكام الأحوال الشخصية التي ما تزال سائدةً بحسب الشريعة أو الفقه الحنفي، دونما كبير اعتراض من أحد. ثم إنه إلى جانب التجديد النهضوي والتقنين، هناك مشكلة غير المسلمين بداخل المجتمعات الإسلامية، إذ يجب أن تتأسس المواطنة في الدولة الحديثة على المساواة، ولا بد من تطوير الفقه لهذه الجهة أيضاً. لماذا أُطيلُ في شرح وجهة نظر السنهوري؟ لأنه طرح فكرتين خطيرتين: فكرة قيام الشرعية في النظام السياسي بعد الإرادة الشعبية أو معها على الشريعة، وفكرة تقنين الشريعة بما يتلاءم مع مستجدات القوانين والأحوال. وبالطبع فإنَّ هذا

التأسيس ساد لدى السنهوري وتلامذته في مصر والبلدان العربية التي كتب أو أسهم في اشتراع قوانينها المدنية مع استخدام تكتيك الملاءمة أو الاستدخال بين المتوارث المقتن والحديث المستفاد.

لقد سميت المدرسة السنهورية في فهم الحكم في الإسلام: مدرسة حكم الشريعة المتحولة إلى قانون، أو مدرسة تقنين الشريعة، وهو اتجاه يقول بإمكانيات التواصل والتلاؤم بين الشريعة أو الفقه المقتن والقانون الوضعي أو المدني. أما الاتجاه الآخر، الذي أقام الشرعية على الشريعة أيضاً فسميته الاتجاه الإحيائي العقدي. وهو الاتجاه الذي مضى لإحقاق الشرعية للدولة والنظام من خلال التمايز أو القطيعة مع الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. وقد ظهر هذا الاتجاه لدى الأستاذ عبدالقادر عودة في كتبه الثلاثة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، والإسلام وأوضاعنا السياسية، والإسلام وأوضاعنا القانونية. وقد كان سهلاً بعد قطائع القطيعة أن تبرع عقائدية النظام الكامل بسائر أنظمته شبه المعصومة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ومن المودودي إلى سيد قطب. وذروته أو عنوانه الحاكمية وقاعدته تطبيق الشريعة المتحولة إلى قانون. الأستاذ توفيق الشاوي الذي علق على ترجمة كتاب السنهوري عن الخلافة تعليقات كثيفة، يقول في أحد التعليقات: إنه لا يقبل من السنهوري القول بشرعية الخلافة الناقصة أو النظام السياسي الناقص لعل قاذبة مثل التغلب أو مخالفة الشريعة.. الخ. وبالفعل فإن الأستاذ الشاوي هو من شخصيات زمن النظام الكامل. والذي ألاحظه على تطورات المدرسة القانونية التلاؤمية ما بعد السنهوري، أنها في معظم نتائجها جرى افتراسها من جانب عقائديي زمن القطيعة والنظام الكامل! وعندي ملاحظتان أختم بهما هذه الدراسة في مقولة السياسة الشرعية ومآلاتها في الأزمنة الحديثة.

أولى الملاحظتين أن الشيخ عبدالرحمن تاج أحس بشكل من الأشكال بمتغيرات المشهد الفقهي المصري، وأراد الاحتجاج على ذلك كما يبدو في فصله الصغير بالكتاب عن السياسة الشرعية والسياسة الوضعية^(٥١). لكن احتجاجه كان خافتاً، وعاد إلى الوقوع في تفاصيل المشهد الفقهي الغابر وإشكالياته كما عرضه ابن القيم في الطرق الحكمية وأعلام أو إعلام الموقعين. وكيف كان يستطيع غير ذلك، وقد أقبل زملاؤه من أساتذة الفقه بالأزهر وخارجه، وأساتذة القانون على الكتابة في نظام الحكم أو نظام الدولة في

الإسلام. وما عادت تلك المؤلفات تهتم بالتاريخ؛ بل بالقونة من جهة، أو العقدة من جهة أخرى؛ إلى أن استخدمت العقدة القونة ثم افترستها. أما عودة السياسة الشرعية إلى عناوين كتب نظام الحكم في العقود الأخيرة وبالطريقة الجديدة القاطعة فيعود لأمرين: نشوء علاقة وثيقة بين الإحيائيتين الإسلاميتين المسيطرتين: الإخوانية والسلفية. ومن المعروف أنّ الإحيائية السلفية تفضّل عنوان السياسة الشرعية لنظام الحكم، تبعاً لتراثها. **والأمر الثاني أو السبب الثاني** إثثار بعض المؤلفين العقائديين لهذا العنوان على سبيل الاحتجاج والمقابلة بين السياسات العلمانية والسياسة الشرعية^(٥٢).

وثانية الملاحظتين: أنّ إمام الحرمين الجويني في **غياث الأمم** كان يعبر عن تأزم نظام الخلافة بظهور إمارات الاستيلاء والسلطنات بتخيّل فرضية مستحيلة: أنّ تخلو الأمة من إمام يتّسم بالكفاية والشوكة، وأن تخلو من الفقهاء المجتهدين الذين يحفظون عليها انتظام شأنها الديني أيضاً.

أما اليوم؛ فإنّ الأمة تَغصُّ بمدّعي الإمامة من ذوي الشوكة والسكّين، كما تَغصُّ بفقهاء الفضائيات والمليشيات^(٥٣). أمّا الغائب الأكبر عن المشهد فهو **الجماعة والأمة** والتي كانت الإدارة الصالحة والعادلة لشؤونهما السياسية هي الهمّ الأكبر لسياسي وفقهاء السياسة الشرعية. فيا للعرب ويا للإسلام!

الحواشي

- (١) لمفرد «السياسة» في اللغة العربية بحسب أصحاب المعاجم معانٍ عدّة، لعلّ أقدمها ما ورد في معجم العين للخليل بن أحمد (-١٧٠هـ/٦٨٦م): سَاسَ والسَّوسَ والسَّاسَ العِثَّةُ التي تقع في الثياب والطعام.. والسَّوس حَشِيشَةٌ تشبه القَتَّ. والسياسة فعلُ السَّاسِ الذي يسوس الدوابَّ سياسةً، أي يقومُ عليها ويَروّضُها. والوالي يسوس الرعية وأمرهم. والسَّوس داءٌ يكونُ بعجزِ الدابة بين الفخذ والورك...: العين ٣٣٦/٧. وقارن بمداخل مشابهة في الجمهرة لابن دريد ٢٣٨/١، والتّهذيب للأزهري ٩١/١٣، ولسان العرب لابن منظور ١٠٧/٦. وهذه المعاجم ما أضافت على عين الخليل بن أحمد إلا معنىً واحداً للسياسة هو السَّوس بمعنى الطبع والخُلُق. وقارن بالخطط للمقريزي ٣٨٦/٣ وفذلكته للمفرد والمصطلح وسنعود إليه فيما بعد.
- (٢) Manfred Brocker: Geschichte des politischen Denkens, 2007, P. 14-18- (تاريخ الفلسفة السياسية) تحرير ليو شتراوس وكريسيبي). ترجمة محمود سيد أحمد، ٢٠٠٥، ١م/ ١١٤-١١٥، ٢٠٧.
- (٣) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٧٩.
- (٤) إحصاء العلوم، ص ٨٠-٨١.
- (٥) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٧-١١٨، والسياسة المدنية، ص ١١٢-١١٥، وتحصيل السعادة، ص ١٢٠-١٢٢.
- (٦) رسائل إخوان الصفا، الرسالة التاسعة والعشرون، ص ٤٢. وأحسب أنّ هذا التقسيم للسياسات مأخوذٌ مع إضافات من كتاب السياسة المنحول المنسوب لأرسطو (= سر الأسرار): قارن بعبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص ٢٢٨-٢٣٢. وتُنسب إلى الفارابي وابن سينا رسائل في السياسة وهي منحولة ومتأثرة بالمنحولات الأفلاطونية والأرسطية، ورسائل مترجمة لثامسطيوس وبريسون.
- (٧) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص ١٧.
- (٨) صحيح البخاري، حديث رقم ٣٤٥٥، وصحيح مسلم، حديث رقم ١٨٤٢. والعبارة الأخيرة من كلام النووي في تحديد السياسة، مأخوذة من تعريف ابن عقيل الحنبلي لها، كما سيتبين فيما بعد.
- (٩) شرح صحيح مسلم للنووي ٢٢١/١٢.
- (١٠) فتح الباري لابن حجر ٤٩٧/٦.
- (١١) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١١٦-١١٧، وابن فرحون: تبصرة الحكام، ١٥٦/٢، والقرافي: شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩٤.
- (١٢) قارن بالشيخ القرضاوي: بين الدين والسياسة، ص ٢٨-٣٠، وعبدالعال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، ص ٤٢، وعبدالغني مستو: السياسة الشرعية، ص ٧٥-٧٧.
- (١٣) غياث الأمم للجويني، ص ٢٢٢، والمصباح المضيء في خلافة المستضيء لابن الجوزي ٢٩٨/١.
- (١٤) غياث الأمم للجويني، ص ٢٢٠. وفي الطرق الحكيمة لابن قيم الجوزية مثلاً للنقاش بين الحنابلة والشافعية في مسائل السياسة الشرعية. «قال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية

أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع... وسيأتي كلام في ذلك خلال البحث.

(١٥) لفقهائ المذاهب الأخرى في القرنين الرابع والخامس حججهم، لكنها لسوء الحظ لا ترد إلا في مصادرهم المتأخرة، ولذلك لم نفصل فيها؛ قارن بشرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي، ص ٣٩٤، وابن فرحون: تبصرة الحكام ١٥٦/٢، وحاشية ابن عابدين ١٥/٤، وابن الهمام الحنفي: فتح القدير ٢/٢٢٥، و٥/٢٥٩، وابن القيم الحنبلي: أعلام الموقعين ٤/٢٨٧.

(١٦) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٣. وقارن بالأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص ٥-٦.

(١٧) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١١٣. وقارن برضوان السيد: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي والأخلاقي: النظرية السياسية والاجتماعية، مجلة التفاهم العُمانية، العدد ٣٨، ٢٠١٢، ص ص ١١٦-١٣٨.

(١٨) الطرطوشي: سراج الملوك، ص ٥١. وقارن بعبد الغني مستو: السياسة الشرعية، ص ٢٢٢.

(١٩) قارن عن «مرايا الأمراء»: Ann Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in Le Persia del Medioevo, Rome 1971, PP. 419-442; ID, State and Government in Medieval Islam. 1981. وقارن بمقدمتي

على تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، الطبعة الثانية، ٢٠١٣، ص ص ٤٢-٦٧.

(٢٠) انظر عن مسألة العدل في مرايا الأمراء ونصائح الملوك كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، ٢٠١٣، ص ص ١٨٣-٢١٦، ومقدمتي على الجواهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، ص ص ٢٦-٣١ - والمنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري، ص ص ١٥٣-١٦٠.

(٢١) قارن بالمعاري في الإعلام بمناقب الإسلام، ص ص ٦٤-٦٧، والراغب الأصفهاني في: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ص ٩٢-٩٣، وعز الدين ابن عبد السلام: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص ص ٢٢٨-٢٣٣. ومسكويه ويحيى بن عدي ليسا بعيدين عن ذلك في كتابيهما في تهذيب الأخلاق.

(٢٢) مقدمة ابن خلدون ١/٢٣٨، ٢٣٩. وإذا كانت أنواع الملوك عند ابن خلدون ثلاثة؛ فإن السياسات ثلاث أيضاً: السياسة الدينية، والسياسة العقلية، والسياسة المدنية. ولأنه يميز بين السياسة العقلية والأخرى المدنية، فالراجح أنه يعني بالعقلية ما عناه بالملك السياسي، بينما يعني بالمدنية سياسات المدينة الفاضلة الواردة في آراء فلاسفة الإغريق والإسلام.

(٢٣) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٧-١٨.

(٢٤) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٨.

(٢٥) قارن بمقدمتي على كتاب الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، الطبعة الثالثة، ٢٠١٣، ص ص ١١-٦٢.

(٢٦) قارن بغياث الأمم، ص ص ٤٤٢-٤٤٥.

(٢٧) الطرطوشي: سراج الملوك، ص ٥٣-٥٤.

(٢٨) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٨-١٩.

(٢٩) نشر المجلدين الباقيين من كتاب ابن عقيل جورج مقدسي عام ١٩٧٠. أما كتاب الواضح فقد نُشر مرتين في لبنان والسعودية (٢٠١٠، ٢٠١٢). ولجورج مقدسي أطروحة قديمة عن ابن عقيل أنجزها في فرنسا بإشراف هنري لاووست. وقد نشرها المعهد الفرنسي بدمشق قديماً.

- (٣٠) قارن عن نظام الملك وسياست نامو والسلاجقة: (Heribert Busse, Calif und Grosskönig (Beirut, 1979).
- (٣١) محمد إبراهيم الكتاني: شذرات من كتاب السياسة لابن حزم (٥١٤/٢) (تذيل على بدائع السلك لابن الأزرق. تحقيق علي سامي النشار). وقارن بعبدلغني مستو: السياسة الشرعية، ص ص ١٩٢-١٩٤، ونصر عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ص ١٤٠، ونجاح محسن: الاتجاه السياسي عند ابن حزم، ١٩٩٩، ص ٣-١٨.
- (٣٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. نشر وزارة الأوقاف بالملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ. وقد نُشرت الرسالة عشرات المرات. وما كُتبت محاولات جادة في التفكير السياسي لابن تيمية. لكن انظر دراسة Laoust الذي ترجم الرسالة التيمية للفرنسية، وكتب لها مقدمة ضافية. ولنقارن الآن بدراسة جديدة لـ: (2012) Ovamir Anjom: Politics, Law and Community, the Taymiyyan Moment. نقاش بإسهاب علاقات الفقهاء بالسلطة (ص ٩٣-١٣٩)، وعقد باباً طويلاً لمبادرات ابن تيمية العقدية والفقهية والسياسية، المهمُّ منها فيما يتصل بالموضوع الذي ناقشه ص ص ٢٢٨-٢٦٥.
- (٣٣) السياسة الشرعية، ص ١٢. وقارن برسالة ابن تيمية في الحسبة، ص ص ١٦-٢٤ حيث يتبين أن تلميذه ابن القيم في الطرق الحكيمة وإعلام الموقعين قد مزج بين كلامي ابن عقيل وابن تيمية.
- (٣٤) يعتبر Johansen أنَّ هجوم ابن تيمية على «شكلائية» الفقهاء، كان لصالح الدولة المملوكية. والواقع كما أوضحنا أنَّ الذي فتح باب «السياسة» على «الشرعية» هو ابن عقيل الحنبلي أيام السلاجقة، وقبل الممالك بمائة عام، وعنه أخذ كلُّ من ابن تيمية وابن القيم. وقارن : "Signs as Evidence: Johansen, Baber: The doctrine of Ibn Taymiyya (d. 1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof" ILS 9.2 (2002): PP.168-193.
- (٣٥) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٧-١٩.
- (٣٦) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، ص ١٦٣.
- (٣٧) نقل ابن فرحون في «تبصرة الحكام» (١٥٠/٢-١٥١) عن القرافي قوله: «إنَّ التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة، وتشهد له القواعد. ومن أهمها كثرة الفساد وانتشاره، والمصلحة المرسله التي قال بها مالك وجمع من العلماء». وقارن بالشيخ يوسف القرضاوي: بين الدين والسياسة، ص ٢٧.
- (٣٨) الشاطبي: الموافقات. نشرة عبدالله دراز، في أربعة أجزاء، ١٩٧٨.
- (٣٩) الموافقات، ١٢٦/٢-١٢٧.
- (٤٠) عن إحياء علوم الدين للغزالي ١/١٣. وقارن بعبدلغني مستو: السياسة الشرعية، ص ص ١٩٩-٢٠٢.
- (٤١) قارن بدراساتي: الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة؛ بمجلة **التسامح**، م ٢٥، ٢٠٠٩، ص ٣٨-٧٥.
- (٤٢) قارن عن مسألة الاعتراف بالمذاهب وتعيين القضاة مقدمتي على تحفة الترك للطرسوسي، ص ص ١٥-٢١.
- (٤٣) الطرسوسي: تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك. تحقيق ودراسة رضوان السيد. الطبعة الثانية، ٢٠١٣، ص ٤٢، ٦٣، ١٧٨.

(٤٤) المقريري: الخطط ٣/٣٨٦-٣٨٧. وقارن بدراساتي: الدين والدولة في الإسلام، إشكالية الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ٢٠١١، ص ص ٣٦٣-٤١١.

(٤٥) قارن عن ذلك مقدمتي على تحفة الترك. مركز ابن الأزرقي لدراسات التراث السياسي، ٢٠١٢، ص ص ٥٠-٥٢.

(٤٦) الغزالي: إحياء علوم الدين ١/١٣.

(٤٧) قارن بـ Richard Repp, The Mufti of Istanbul, 1989, PP. 187-191; Haim Gerber: Qanun and Shari'a in the Ottoman Context; in: Islamic Law (ed. R. Repp), Vol. II, 153-173.

(٤٨) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ١-٢. تهديد وتحقيق المنصف الشنوفي، ١٩٧٢. الفقرات من ٤ إلى ٣٣.

(٤٩) محمد بن حسين بيزم (= بيزم الأول): رسالة في السياسة الشرعية. تحقيق وتعليق محمد الصالح العسلي. مركز جمعة الماجد دبي، ٢٠٠٢. وقارن برضوان السيد: فقه المقاصد والسياسة الشرعية: التأسيس والتوظيفات الحديثة؛ بمجلة **التفاهم** العمانية، م ٣٤، ٢٠١١، ص ص ١٢١-١٣٣.

(٥٠) الشيخ عبدالرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي. الطبعة الأولى، ١٩٥٣.

(٥١) الذي بين أيدينا من كتاب السنهوري بالعربية ترجمة مجتزأة عليها تعليقات كثيفة للأستاذ توفيق الشاوي. منشورات الحلبي الحقوقية، طبعة ٢٠٠٨. والعنوان الذي اختاره المترجم والمعلق للأطروحة: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية. ولننظر في قراءة نقدية لعمليات «تقنين الشريعة»؛ وائل حلاق: ما هي الشريعة؟ ترجمة طاهرة عامر وطارق عثمان. نشر مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦- ص ١٨-٥١. وللمؤلف نفسه: الدولة المستحيلة، مترجم ٢٠١٣؛ حيث يحظى مفهوم الشريعة بمناقشات ضافية. وقارن أخيراً: Wael B. Hallak; Shari'a, Theory, Practice, Transformations. Cambridge Uni. Press. 2009. PP. 355-499.

(٥٢) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص ص ٩-٢١.

(٥٣) هناك عشرات المؤلفات والأطروحات ومئات المقالات التي تتناول موضوع نظام الحكم في الإسلام، وتذكر عَرَضاً أحياناً السياسة الشرعية باعتبارها عنواناً للنظام الجديد إيهاماً بالاستمرارية؛ وقارن بحبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠؛ حيث تذكر في مقدماتها عشرات الكتب القديمة والحديثة تحت أسماء وعناوين مرحلة ما بعد عبدالرحمن تاج، ثم تعقد فصلاً في أسباب فقر الفقه السياسي الإسلامي (!) الذي يسمه السنهوري: القانون العام. وقارن برؤية أخرى نقدية لمسألة السياسة الشرعية في أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٧. وقارن بنور الدين الخادمي: فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، ١٩٩٨. ولعل أكثر من كتب في ذلك من المعاصرين العلامة الشيخ يوسف القرضاوي؛ قارن: «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها»، و«الدين والسياسة، تأصيل وردّ شبهات»، و«من فقه الدولة في الإسلام». وقد قرأت أخيراً دراسة لجاسر عودة عنوانها: «الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة» صادرة عام ٢٠١٥؛ لكنها ذات اتجاه آخر.

الكاتب في سطور

ولد رضوان السيّد في لبنان عام ١٩٤٩م، وحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة توبنغن بألمانيا عام ١٩٧٧م. انخرط في التدريس بالجامعة اللبنانية حتى أصبح أستاذاً في قسم الفلسفة في كلية الآداب منذ عام ١٩٨٩م. عمل أستاذاً زائراً في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة صنعاء ١٩٨٩-١٩٩١م، ومركز دراسات الشرق الأوسط وكلية الحقوق بجامعة هارفارد ١٩٩٣-١٩٩٤م، ١٩٩٧-٢٠٠٢م، ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة شيكاغو ١٩٩٤-١٩٩٥م بالولايات المتحدة، وكلية اللاهوت بجامعة سالسبورغ بالنمسا ١٩٩٤م، وقسم اللاهوت المقارن والأنثروبولوجيا بجامعة بامبرغ بألمانيا الاتحادية ٢٠٠١م، ومعهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد في دولة الإمارات العربية المتحدة ٢٠١٢-٢٠١٤م. وهو حالياً أستاذ متقاعد في الجامعة اللبنانية.

تولى عدداً من المهام الأخرى؛ فكان مديراً لمعهد الإنماء العربي بالوكالة ١٩٨٢-١٩٨٥م، والمعهد العالمي للدراسات الإسلامية ١٩٨٥-١٩٨٨م و ١٩٩٤-٢٠٠٠م. حصل على جائزة عبد الحميد شومان عن الدراسات الإسلامية ١٩٨٥م، وجائزة عبدالهادي الدبس للإنتاج العلمي المتميز في مجال الدراسات الإسلامية ١٩٩٧م. وجائزة الخوارزمي بإيران لأفضل نتاج علمي في مجال الدراسات الإسلامية ١٩٩٨م، وقد توجت مسيرته العلمية بحصوله على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية ٢٠١٧م.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

تأسّس المركز سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م لمواصلة الرسالة النبيلة للملك فيصل بن عبدالعزيز -رحمه الله- في نشر العلم والمعرفة بين المملكة وبقية دول العالم. ويعدّ المركز منصةً بحثٍ تجمع بين الباحثين والمؤسسات لحفظ العمل العلمي ونشره وإنتاجه، وإثراء الحياة الثقافية والفكرية في المملكة العربية السعودية، والعمل بوابةً وجسراً للتواصل شرقاً وغرباً. ويرأس مجلس إدارة المركز صاحب السمو الملكي الأمير تركي الفيصل بن عبدالعزيز، وأمينه العام هو الدكتور سعود بن صالح السرحان. ويقدم المركز تحليلات متعمّقة حول القضايا السياسية المعاصرة، والدراسات السعودية، ودراسات شمال إفريقيا والمغرب العربي، والدراسات الإيرانية والآسيوية، ودراسات الطاقة، ودراسات اللغة العربية والحداثة. ويتعاون المركز مع مؤسسات البحث العلمي الرموقة في مختلف دول العالم، ويضمّ نخبةً من الباحثين المتميّزين، وله علاقة واسعة مع عددٍ من الباحثين المتخصّصين في مختلف المجالات البحثية. ويحتضن المركز مكتبة الملك فيصل، ومجموعة مخطوطات نادرة، ومتحفاً إسلامياً، وقاعة الملك فيصل التذكارية، وبرنامج الباحثين الزائرين. ويهدف المركز إلى توسيع نطاق المؤلّفات والبحوث الحالية لتقديمها إلى صدارة المناقشات والاهتمامات العلمية، متّبعاً مساهمة المجتمعات الإسلامية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون والآداب قديماً وحديثاً.



King Faisal Center for Research and Islamic Studies

P.O.Box 51049 Riyadh 11543 Kingdom of Saudi Arabia

Tel: (+966 11) 4652255 Ext: 8692 Fax: (+966 11) 4577611

E-mail: research@kfcris.com