IUGJEPS
Vol 28, No 1, 2020, pp 73 -000

ISSN 2616-2148

مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية

تاريخ الإرسال (2018-10-04)، تاريخ قبول النشر (2018-11-06)

السياسة الشرعية وتطبيقاتها في التعامل مع المخالف

اسم الباحث الأول: أ. عيسى علي دخيل العنزي [1] *

اسم الباحث الثاني : أ. د. عبد الله إبراهيم الكيلاني [2]

[1] اسم الجامعة والبلد (للأول) وزارة الأوقاف - الكويت

[2] اسم الجامعة والبلد (للثاني) الفقه وأصوله - كلية الشريعة - الجامعة الأردنية-الأردن

* البريد الالكتروني للباحث المرسل:

E-mail address: Essa-q8-@hotmail.com

الملخص:

تناولت هذه الدراسة الموسومة بـ: السياسة الشرعية وتطبيقاتها في التعامل مع المخالف، بيان مفهوم السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، ثم ذكرت التعريف المختار، ثم شرعت في تأصيل مفهوم السياسة الشرعية فيما لا نص فيه استناداً إلى الكليات والخطط التشريعية، كالاستحسان، والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، والعرف، كما عرضت التطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في التعامل مع المخالف، ثم ختمت بذكر أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وأهم التوصيات، وصلى الله وسلم وعلى نبينا محمد وعلى آله وصحبة أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

كلمات مفتاحية: السياسة الشرعية – التعامل – المخالف.

Sharia policy and its applications in dealing with the offender

Abstract:

This study, tagged with: Sharia policy and its applications in dealing with the offender, described the concept of sharia policy according to the advanced and contemporary jurists, then mentioned the definition chosen, and then began to establish the concept of sharia policy where there is no text depending on common and legislative plans, as approbation, the vested interest and the filling of pretexts (reasons), and tradition. It has also presented the contemporary applications of the Shariah policy in dealing with the offendr, then concluded by mentioning the most important findings of the researcher, the most important recommendations.

Keywords: : Sharia policy – dealing – offending.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد أكمل الله تعالى شريعته وأتم نعمته على أمته، وجعلها خالدة وصالحة لكل زمان ومكان، ومما يميزها اهتمامها بمصالح العباد في العاجل والآجل، وتنظيم حياة الفرد والجماعة، وتحقيق العدالة وإنصاف المخالف ورفع الظلم ومنع الاستبداد، وتوفير الحياة الكريمة لأفراد المجتمع، ودفع كل ضرر عنهم وكل ما يعكر صفوهم.

وقد جاء هذا البحث الموسوم بـــ "**السياسية الشرعية وتطبيقاتها في التعامل مع المخالف**" نظرًا لأهمية هذا العلم وأثره في تحقيق العدل والإنصاف وتنظيم الحياة، والارتقاء بالأمة لأعلى درجات النهضة والتنمية، وإظهار الصورة الحقيقية الصافية لهذا الدين العظيم، بعد أن شوهها الأعداء والمنافقون، لتقتدي بها الأمم، ويدخل الناس في دين الله أفواجاً.

مشكلة الدراسة:

كيفية تطبيق مفهوم السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف؟

بهذا يتبين للباحث أن الدراسة ينبغي أن تجيب على الأسئلة التالية:

1- ما مفهوم السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، وما الملاحظات الواردة عليه؟
2- ما التأصيل الشرعي للسياسة الشرعية فيما فيه نص وما لا نص فيه؟
3- ما أدلة العمل بالسياسة الشرعية؟
4- ما تطبيق مفهوم السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف؟

أهداف الدراسة:

1- عرض مفهوم السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، وذكر الملاحظات الواردة عليه.
2- بيان التأصيل الشرعي للسياسة الشرعية فيما فيه نص وما لا نص فيه استناداً للكليات والخطط التشريعية، كالاستحسان والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف.
3- عرض نماذج للتطبيقات المعاصرة في التعامل مع المخالف في ضوء السياسة الشرعية.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما اطلعت عليه –بعد بحثي في المكتبات والمواقع الإلتكرونية– دراسة تناولت عرض تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف، ووجدت من تكلم عن معاملة المخالف من حيث الأصل، لا من باب السياسة الشرعية، من أبرز هذه الدراسات:

- كتاب الضوابط الفقهية للتعامل مع المخالف في المسائل الأصلية والفرعية، للدكتور أحمد بن سعد الغامدي، من إصدار الهيئة العامة لعلماء المسلمين في مكة المكرمة، 2011م، الإصدار الثاني، هذا الكتاب تناول أدب وأخلاقيات الخلاف، فهو بعيد عن موضوع الدراسة.
- فقه التعامل مع المخالف، للكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي، ، دار الوطن، الرياض، وهذا الكتاب تناول أدبيات وأهداف والضوابط المنهجية في التعامل مع المخالف، فهي بعيدة جدا عن موضوع دراستنا المتعلق بالسياسة الشرعية.

فدراستنا تناولت فكرة جديدة وهي عرض تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف، بالإضافة إلى عرض أهم التعريفات للسياسة الشرعية عند المتقدمين والمعاصرين، ونقدها وبيان الملاحظات الواردة عليها، كما بينت الدراسة اتجاهات الفقهاء في تعريفاتهم للسياسة الشرعية، بطريقة جديدة.

منهج البحث:

اتبعت في بحثي المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي.

المنهج الوصفي: ويتمثل ذلك بالوقوف على تصور ووصف المسائل المتعلقة بالدراسة.

المنهج الاستقرائي: سأقوم باستقراء النصوص الشرعية من الكتاب والسن وتتبع أقول الفقهاء المتعلقة بموضوع الدراسة.

المنهج التحليلي: من خلال تحليل النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء المتعلقة بموضوع الدراسة وتوضيح معانيها، ومناقشتها، وبيان وجه الدلالة منها.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في ثلاثة مباحث، ولكل مبحث مطالبه، وخاتمة وهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم السياسة الشرعية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية باعتباره مركباً إضافياً.

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين.

المطلب الثالث: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين، والتعريف المختار.

المبحث الثاني: أدلة السياسة الشرعية، وتطبيقاتها في التعامل مع المخالف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القواعد الكلية والنصوص العامة.

المطلب الثاني: أدلة الاجتهاد بالرأي.

المبحث الثالث: مفهوم المخالف، وتطبيقات السياسة الشرعية في التعامل معه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم المخالف.

المطلب الثاني: تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

مفهوم السياسة الشرعية:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية باعتباره مركباً إضافياً.

الفرع الأول: تعريف السياسة لغة واصطلاحاً:

أولاً: السِّياسة في اللغة: مصدر للفعل الثلاثي ساس الذي أصله سوس، والسياسية هي فعل السائس، والسائس هو الذي يسوس الدّوابَّ سياسةً، أي يقوم عليها ويروضها، والوالي يَسُوس الرعية وأمرهم[1]، وساسه سياسة إذا أحسن الْقيام عَلَيْهِ[2]، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه[3]، ويقول ابن منظور: السوس: الرياسة، يقال وسَاسُوهم سَوْساً، وإِذا رَأَسُوْه قيل: سَوَّسُوه، وأَسَاسُوه، ورجلٌ سَاسٌ، من قومٍ سَاسَةٍ وسُوَّاسٍ؛ أنشد ثعلب:

سَادَةٌ قَادَةٌ لكُلِّ جَمِيعٍ ... سَاسَةٌ للرِّجالِ يَوْمَ القِتَالِ[4].

فالسياسة في اللغة لها معان متعددة، وقد ذكرت منها المعاني التي لها صلة بالمعنى الشرعي للسياسة، وهي قيام السائس بتدبير شؤون رعيته والقيام بما يصلحهم.

وكلمة السياسة كلمة عربية[5]، ودليل ذلك ورودها في السنة النبوية كما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فيكثرون)، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: (فُوا ببيعة الأول، فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم)[6]، أي أوفوا للأول فالأول.

وبهذا يتضح أن كلمة السياسة كلمة عربية خالصة، وسياسة الرعية تعني القيام على تدبير شؤونهم بما يصلحها.

ثانياً: السياسة في الاصطلاح: عرفها المقريزي بـــ: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"[7].

وبناء على تعريف المقريزي فإن السياسة هي القانون الموضوع بقصد رعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال سواء أكان موافقاً للشريعة أم مخالفاً لها، أو كانت عامة أو خاصة بفئة معينة.

وفي كليات أبي البقاء الكفوي ما حاصله أنّ السياسة المطلقة " هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير، والسياسة البدنية: تدبير المعاش مع العموم على سن العدل والاستقامة"[8].

---

(1) الفراهيدي، العين (ج236/7).

(2) الأزهري، تهذيب اللغة (ج56/3).

(3) الزبيدي، تاج العروس (ج157/16).

(4) ابن منظور، لسان العرب (ج108/6).

(5) ذهب المقريزي إلى أن كلمة السياسة مغولية الأصل وأصلها ياسه، فحرّفها أهل مصر وزادوا بأوّلها سينا فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظنّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية. انظر: المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (ج384/3)، وبالنظر في الشواهد اللغوية للمادة يتضح عدم دقة ما ذهب إليه المقريزي.

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 169/4: حديث رقم 3455، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، 1471/3 حديث رقم 1842.

(7) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (ج383/3).

(8) انظر: الكفوي، الكليات (ص510)، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (ص993).

وقسَّم ابن القيم وابن فرحون السياسة إلى نوعين: "سياسة ظالمة فالشرع يحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية... وهي باب واسع تضل فيه الأفهام وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد ويعين أهل العناد"[1]، ولابن خلدون تقسيم ثلاثي سيأتي لاحقاً وفيه سياسة قائمة على الهوى وسياسة قائمة على وفق العقل والمصلحة وسياسة قائمة على سنن الشرع وهي أفضلهم لأنها تكفل صلاح الدارين.

الفرع الثاني: تعريف الشرعية لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الشرعية لغة: لفظ الشرعية مأخوذ من الفعل الثلاثي شرع، وشَرَعَ لهم يَشْرَعُ شَرْعاً، أي سن[2]، وأظهر وبيّن[3]، والمراد بالشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الأحكام الشرعية[4].

والشَّريعة والشّرائع: ما شرع الله للعباد من أمر الدين، وأمرهم بالتمسك به من الصلاة والصوم والحج وشبهه، وهي الشِّرْعَةُ والجمعُ: الشِّرع[5]ومنه قول الله عز وجل: { لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً } [المائدة: 48] [6].

ثانياً: تعريف الشرعية اصطلاحاً: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات "[7].

فالشرعية: نسبة إلى الشرع، وهي السياسة التي لا تخالف ولا تصادم نصوص ومقاصد ومبادئ وقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية، بل تتخذ الشرع منطلقاً ومصدراً ومنهاجاً وموجهاً لها، والسياسة الشرعية هي السياسة المشروعة، مشروعة الغايات ومشروعة الوسائل، لأن الغايات تتأثر بوسائلها، فوصف السياسة بالشرعية تمييزاً لها عن السياسة غير الشرعية وهي السياسة الظالمة التي تتنافى مع الشرع والسياسة الوضعية التي لا تنطلق من الشريعة وروحها، وإنما تنطلق من الهوى والتشهي والعرف السائد، والمصلحة، والسياسة الوضعية يقرها الشرع إن كانت عادلة.

وقسم ابن خلدون السياسة إلى ثلاثة أقسام، سياسة قائمة على الهوى وسياسة عقلية وسياسة دينية، كما سيأتي:

" لمّا كانت حقيقة الملك أنّه الاجتماع الضّروريّ للبشر ومقتضاه التّغلّب والقهر اللّذان هما من آثار الغضب والحيوانيّة كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحقّ مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسيّة مفروضة يسلّم لها الكافّة وينقادون إلى أحكامها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدّولة وبصرائها كانت سياسة عقليّة وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرّعها كانت سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدّنيا وفي الآخرة "[8]. والسياسة العقلية مقبولة ما لم تصادم النص الشرعي والقواعد العامة، فإذا كانت على مقتضى العقل ولا تعارض الشرع فالشرع يقبلها، كأنظمة البناء وقوانين السير، وإن عارضت الشرع فهنا يحتاج الأمر إلى نظر وتأمل فقد يكون النظر العقلي نظر إلى جانب وفوت جانباً كمصلحة خاصة على حساب مصلحة عامة أو نظر إلى مصلحة إقليمية على حساب مصلحة إنسانية، فيأتي النظر الشرعي ليصوب النظر العقلي ويكمل له ما فاته، يقول الإمام الشاطبي: " إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى

(1) ابن فرحون، تبصرة الحكام (ج137/2)، ابن القيم، الطرق الحكمية (ص4).

(2) الجوهري، الصحاح (ج1236/3).

(3) الزبيدي، تاج العروس (ج266/21).

(4) الكفوي، الكليات (ص524).

(5) الفراهيدي، العين (ج253/1).

(6) الأزهري، تهذيب اللغة (ج270/1).

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج308/19).

(8) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (ج238/1).

جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق "[1]، فالعقل الإنساني بما يصل إليه من خبرات نعتبرها من مكارم الأخلاق والشرع يكملها، وكل سياسة عادلة يقرها الشرع ولو لم يكن أساسها الوحي ولو كانت مبنية على خبرة إنسانية.

والعقل الإنساني ينظم شؤون المجتمعات لكنه يعجز عن الإحاطة بما يصلحها في الآخرة ويفوته شيء من الكمال في الدنيا، فالسياسة الشرعية هي التي تراعي مصالح الدنيا والآخرة، تراعي جميع أفراد المجتمع، ليس الحاكم أو المحكوم أو طائفة دون طائفة، فهي في النظر المصلحي أشمل وأعم.

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين.

تعددت تعريفات الفقهاء المتقدمين نتيجة تطور مفهوم السياسة عندهم، كحال العلوم التي فيها مسائل متجددة، وكذلك لاختلافهم في مجالها وموارد تطبيقها، وسأعرضها وفقاً للترتيب الزمني للمذاهب، ثم أبين الملاحظات الواردة عليها:

الفرع الأول: تعريف السياسة الشرعية عند الحنفية:

1- عرفها ابن نُجيم بأنها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[2].

2- وعرفها النسفي: " حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً "[3].

3- وعرفها الطرابلسي بأنها: " شرع مغلظ "[4].

4- نقل ابن عابدين عن بعض الحنفية أنها: " هي تغليظ جناية[5] لها حكم شرعي[6] حسماً لمادة الفساد "[7].

5- رغم نقل ابن عابدين لتعريفات السياسة الشرعية عند الحنفية إلا أنه لم يعرفها، ولكنه حصرها في التعزير، ونص على ذلك بقوله: " والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان"[8].

الملاحظات الواردة على تعريفات الحنفية، ما يلي:

1- تعريف ابن نُجيم يرد عليه أنه لم يقيد تصرف الإمام الذي لم يرد به دليل جزئي بعدم مخالفته لقواعد الشريعة ونصوصها العامة والخاصة، وكذلك النسفي جعلها تشمل ما جاء به النص ما لا يرد به نص، فورود النص المتعين بالحكم ليس للحاكم سلطة فعل شيء سوى تطبيق النص، وفعله حينئذ ليس مبنيا على مصلحة رآها، وإنما هو مبني على النص لا غير[9]، وابن نجيم جعل ما يصدر من القاضي سياسة، ولم يحصرها بالإمام [10]، بخلاف النسفي الذي جعله من اختصاص الحاكم.

2- أما تعريفات الطرابلسي وابن عابدين والتعريف الذي نقله ابن عابدين عن بعض الحنفية يرد عليها أنها قصرت السياسة الشرعية على الجنايات والعقوبات وهذا يعني وضعها في دائرة ضيقة مع أنها تتسع لتشمل جميع مناحي الحياة مما

(1) الشاطبي، الموافقات (ج524/2).

(2) ابن نجيم، البحر الرائق (ج11/5).

(3) النسفي، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (ص167).

(4) الطرابلسي، معين الحكام (ص169).

(5) قصد بقوله " تغليظ جناية " تغليظ عقوبة الجناية، فالجناية لا تغلظ لأنها فعل الجاني وإنما التغليظ للعقوبة.

(6) قوله لها حكم شرعي معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم، فهو يقصد بالحكم الشرعي العقوبة الأعم من العقوبة المقدرة وغير المقدرة، وهي التي يوكل التقدير فيها لولي الأمر، انظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج15/4)، وعطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (ص29).

(7) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج15/4).

(8) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج15/4).

(9) عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (ص43).

(10) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج15/4)، الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (ص175)، البغا، السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي (ص37).

تدبر به شؤون الأمة الدستورية والاقتصادية والأمنية والمدنية والداخلية والخارجية ولا دليل على حصرها بما يتعلق بالتشريع الجنائي[1].

3- قصروا السياسة الشرعية على أضيق نطاق وهو تغليظ العقوبة، مع أن مجالها رحب فسيح، وتكون بالعقوبة وبغير العقوبة، وكما تكون بالتغليظ قد تكون بتخفيف العقوبة أو إسقاطها، أو تقييد المباح، فهي أوسع من أن تحصر في هذا الحيز، وفي الأدلة الشرعية واستعمالات الفقهاء دليل على ذلك، فالسياسة الشرعية كما تكون في الزجر والردع والمنع، تكون في التيسير والتسهيل ورفع الحرج وغيره، فهي تشمل كل مناحي الحياة.

4- كذلك فقدوا حصروا السياسة الشرعية في الجانب التطبيقي، وأهملوا الجانب النظري، والسياسة الشرعية نظرية وتطبيقية، فهي أحكام وإجراءات[2].

5- بعض فقهاء الحنفية يجعلون السياسة والتعزير مترادفين، ولذا يعطفون أحدهما على الآخر لبيان التفسير[3]، بل اقتصر اقتصر بعضهم على تسميته تعزيرًا[4]، والتعزير تأديب دون الحد من العزر بمعنى الرد والردع وأنه يكون بالضرب وغيره، ولا يلزم أن يكون بمقابلة معصية، وقالوا إن التعزير موكول إلى رأي الإمام، فقد ظهر لك بهذا أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة "[5].

الفرع الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند المالكية:

1- عرفها ابن فرحون بـــ: " هي التي تخرج الحق وتدفع الظلم، وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية "[6].

2- عرفها ابن فودي: " هي رعي مصالح العباد ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم بآداب تبين الحق كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بينة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم "[7].

الملاحظات الواردة على تعريفات المالكية ما يلي:

1- يظهر أن مفهوم السياسة الشرعية عند ابن فرحون محصور في مجال العقوبات فقط، ويقصد تحديداً الحكم بالقرائن التي يتوصل بها إلى الحق لا مجرد البينات أو وسائل الإثبات المعروفة[8]، وجعلها في الحاكم دون غيره، وبهذا يتبين أنهم قصروها على مجال من مجالاتها، ومجالاتها متعددة.

2- يتضح جلياً من تعريف ابن فودي قصر مفهوم السياسة الشرعية على وسائل الإثبات التي من خلالها ترد المظالم إلى أهلها، وتعاد الحقوق إلى أصحابها، مما لم يرد فيه دليل تفصيلي؛ كالحكم بالقرائن والأخذ بالتهم، وتهديد الخصم، بناء على تحصيل مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

الفرع الثالث: تعريف السياسة الشرعية عند الشافعية:

1- نقل ابن القيم تعريف السياسة الشرعية عن فقيه شافعي[1] ولم يذكر اسمه: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"[2].

---

(1) عمرو عبدالفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (ص19).

(2) المرجع السابق.

(3) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (ج3/210)، المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (ج2/344).

(4) القدوري، الجوهرة النيرة على مختصر (ج2/153).

(5) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج4/15).

(6) ابن فرحون، تبصرة الحكام (ج2/137).

(7) ابن فودي، ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل (ص75).

(8) انظر: عمرو عبدالفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (ص20).

2- وعرفها الإمام الغزالي بـــ: " استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة "[3].

3- وعرفها البجيرمي بـــ: " هي إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم "[4].

الملاحظات الواردة على تعريفات الشافعية ما يلي:

1- ذكر ابن القيم أنه إذا كان المقصود بعبارة "ما وافق الشرع " أنه لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح، وإن كان المقصود أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن [5].

2- تعريف الإمام الغزالي للسياسة الشرعية تعريف عام وواسع، وهو أقرب للمعنى اللغوي من المعنى الاصطلاحي، وقد نقل ابن عابدين عن القهستاني من الحنفية تعريف الغزالي نفسه، وعلق على ذلك بقوله: وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق[6] إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة وكما مر في المبتدع[7].

3- تعريف البُجيرمي تعريف عام وأوسع من التعريف الاصطلاحي للسياسة الشرعية، إلا أنه جعلها في الأمور المتعلقة بتنظيم شؤون الدولة، فالتعميم الوارد في التعريف يجعلها شاملة لما ورد به نص متعين وما لم يرد به نص، فالإجراءات التي يتخذها الإمام بناء على ما يراه من مصلحة فيما لم يرد فيه نص، أو في التحقق من شروط التطبيق فيما ورد فيه نص على ضوء الظروف والملابسات القائمة هي من قبيل السياسة الشرعية[8].

4- وأكد الدكتور فتحي الدريني: أن الإمام العز بن عبدالسلام يطلق على روح التشريع العامة لفظ "نفس الشرع" أساساً للتشريع السياسي فيما لا نص فيه، تجد ذلك واضحاً في صدد بحثه "المصالح" إذ يؤكد اعتمادها أساساً في التشريع الاجتهادي السياسي، حيث لا نص، ولا إجماع، ولا قياس خاص بقوله: "فإن نفس الشرع يوجب ذلك"[9]، أي: يوجب بناء الأحكام والتنظيمات الاجتهادية على ما تقتضيه مصالح الأمة، مهما تنوعت واختلفت[10]، فهو لم يضع تعريفاً للسياسة الشرعية ولكنه عمل بها تحت مسمى المصلحة[11]،ومثال ذلك ما جاء في مغني المحتاج للخطيب الشربيني: " نفي المخنث، نص عليه الشافعي مع أنه ليس بمعصية، وإنما فعل للمصلحة "[12]، ولأن الغاية من السياسة تحقيق المصلحة، ومع ذلك يبقى هناك غموضاً وعموماً في مفهوم السياسة الشرعية عنده.

---

(1) ولعله يقصد الإمام الجويني، ومما يؤكد ذلك(أنا لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يرى لها من شرعة المصطفى صلى الله عليه وسلم مدارك) الجويني، غياث الأمم (ص257)، وقال: (وقد تقدم أن التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صدر، فالهجوم عليها خطر) المرجع السابق (ص266).

(2) ابن القيم، الطرق الحكمية (ص12).

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين (ج13/1).

(4) البجيرمي، حاشية البجيرمي على المنهج (ج178/2).

(5) ابن القيم، الطرق الحكمية (ص12).

(6) من الخنق، وهو كتم النَفَس، انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج38/20).

(7) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج15/4).

(8) أبو ليل، السياسة الشرعية في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم المالية والاقتصادية (ص13).

(9) العز ابن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ج189/2).

(10) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص166).

(11) الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم (ص39).

(12) الشربيني، مغني المحتاج (ج524/5).

الفرع الرابع: تعريف السياسة الشرعية عند الحنابلة:

1- عرفها ابن عقيل: " السياسة ما كان فعلاً[1] يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول – صلى الله عليه وسلم –، ولا نزل به وحي "[2].

2- وعرفها ابن القيم: " هي الاعتماد على القرائن التي تفيد القطع تارة والظن الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير تارة "[3]، وعرفها بـــ" هي الأمارات والعلامات التي يظهر بها عدل الله ورسوله "[4].

3- وقال المرداوي: " وقال في الفنون –لابن عقيل الحنبلي–: للسلطان سلوك السياسة، **وهو الحزم عندنا**، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع "[5].

الملاحظات الواردة على تعريفات الحنابلة:

1- يعتبر تعريف ابن عقيل من التعريفات العامة لكنه أقرب إلى حقيقة مفهوم السياسة الشرعية من التعريفات التي تقصر مجال السياسة الشرعية على الحدود والتعازير، كتعريف المرداوي الذي حصرها في العقوبات.

وكذلك مما يؤخذ عليه أنه لم يبين من هو الفاعل الذي صدر منه الفعل، فهل صدر من شخص له صفة إلزامية كالسلطان، أو نائبه، أم صدر من شخص ليس له صفة إلزامية كالمفتي[6].

2- ما يؤخذ على تعريف ابن القيم أنه يتضح من عباراته كـــ "القرائن" و "الأمارات والعلامات" أنه يقصر السياسة الشرعية على مجال من مجالاتها وهو وسائل الإثبات التي يتوصل بها إلى معرفة الحق.

3- أما ابن تيمية فإنه لم يذكر تعريفاً خاصاً بالسياسة الشرعية، وقد استخلص الدكتور عبدالفتاح عمرو له تعريفاً من خلال التأمل في كتابه، فعرفها بـــ: "قيام ولي الأمر بما يصلح الأمة"[7]، وقد أتى بأمثلة تدل على أنه يقصرها على أفعال الحاكم الحاكم في تعيين الولاة والأموال السلطانية من غنائم وفيء، وفي العقوبات من حدود وتعازير، ومحاربة المرتدين والجهاد، وكذلك من قوله بعد ذلك "أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة"[8]، إلا أن تلميذه ابن القيم، نقل عنه أمثلة أخرى في الحكم بالسياسة الشرعية، منها منع بيع أمهات الأولاد[9]، ووجوب بذل المنافع التي يضطر إليها الناس مجانا في القول الأصح عنه[10]، مما يدل على أن ابن تيمية يجعل السياسة الشرعية شاملة لجميع مناحي الحياة[11].

فهذه التعريفات إما قاصرة عن بيان حقيقة مفهوم السياسة الشرعية، لكونها غير جامعة لكل ما تطلق عليه السياسة الشرعية عند جماهير الفقهاء، التي تدل على شمولها لجميع شؤون الأمة، مما يحتاجه الولاة والحكام لتدبير أمور الأمة، وإدارة شؤونها بما يحقق الصلاح والفلاح والنفع العام[12]، وإما تعريفات عامة وشاملة أوسع من المعنى الاصطلاحي للسياسة الشرعية.

---

(1) أي: إجراءً أو تنظيماً أو تصرفا فعليا.

(2) ابن القيم، الطرق الحكمية (ص12).

(3) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (ج6/522).

(4) ابن القيم، الطرق الحكمية (ص14).

(5) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (ج10/250).

(6) الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم (ص39).

(7) عمرو عبدالفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (ص21).

(8) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص6).

(9) ابن القيم، الطرق الحكمية (ص19).

(10) المرجع السابق (ص218).

(11) عمرو عبدالفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (ص21).

(12) انظر: عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (ص39).

المطلب الثالث: تعريفات السياسة الشرعية عند المعاصرين والتعريف المختار.

الفرع الأول: تعريف السياسة الشرعية عند المعاصرين:

بعد تطور مفهوم السياسة الشرعية في وقتنا الحاضر، صاغ لها المعاصرون تعريفات تشمل كل مجالات السياسة الشرعية، سأعرض أبرز[1] التعريفات عند المعاصرين ثم أبين الملاحظات الواردة عليها، على النحو الآتي:

1- عرفها عبدالوهاب خلاف: " هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة أو أصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين "[2].

2- وعرفها عبد الرحمن تاج: " تدبير شؤون الأمة، وتنظيم مرافقها بما يتفق مع روح الشريعة، وأصولها الكلية، ولو لم يرد فيها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة "[3].

3- وعند عطوة: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح"[4].

4- وعرفها عبدالفتاح عمرو: " مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتبرة "[5].

5- وعرفها سعد مطر العتيبي: " ما صدر عن ولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشريعة "[6].

الملاحظات الواردة على تعريفات المعاصرين:

1- تعريف عبدالوهاب خلاف من التعريفات الشاملة لمفهوم وحقيقة السياسة الشرعية، فهو بين أن السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة، ويقصد بذلك كل ما تتطلبه حياتها من نظم، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية[7]، ومما يؤخذ عليه أيضاً أنه لم يبين الجهة التي تتولى هذا التدبير.

2- تعريف عبدالرحمن تاج من أجود التعريفات، والمأخذ عليه أنه لم يبين الجهة التي تتولى هذا التدبير.

3- تعريف عبد العال عطوة يجعل السياسة الشرعية مقصورة على أفعال الحاكم، فأي تدبير من غير الحاكم لا يعتبر من السياسة الشرعية، وكذلك فقد جعل مجال العمل في السياسة الشرعية فيما لا نص فيه فقط، والصحيح أن السياسة الشرعية كما تكون فيما لا نص فيه، تكون أيضاً فيما فيه نص من ناحية التطبيق والتنزيل، من ذلك عدم قتل النبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين قال الخطابي إنما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع عبد الله بن أبي ما فعل...لتطييب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح ولتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم فلو لم يجب سؤال ابنه وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح لكان سُبة على ابنه وعاراً على قومه فاستعمل أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نهي فانتهى[8].

---

(1) لأنها كثيرة جداً.

(2) خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (ص20).

(3) الكيلاني، السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي (ص17)، عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه والاسلامي (ص45).

(4) عطوة، المدخل للسياسة الشرعية (ص52).

(5) عمرو عبدالفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (ص24).

(6) العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (ص35).

(7) خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (ص20).

(8) ابن حجر، فتح الباري (ج8/336).

وعلق القاضي عياض على حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين ترك قتل المنافقين، وقال: " دعه، لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه ": فيه ترك تغيير بعض الأمور التي يجب تغييرها، مخافة أن يؤدي تغييرها إلى أكثر منها[1]، وهذا من صميم السياسة الشرعية، مع أنه اجتهاد في فهم الدليل وتنزيله على الواقع.

4- يؤخذ على تعريف عبدالفتاح عمرو أنه قصر السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، مع أنها تكون فيما فيه نص، إذا كان يحتمل الاجتهاد.

5- تعريف سعد مطر العتيبي من أفضل التعريفات المعاصرة، إلا أن التعريف يجعل السياسة الشرعية فقط في التدابير الصادرة عن الحاكم، والسياسة الشرعية تكون من الحاكم ونوابه.

الفرع الثاني: التعريف المختار للسياسة الشرعية:

من خلال التأمل يتبين أن للسياسة الشرعية معنيين، السياسة الشرعية بالمعنى العام، والسياسة الشرعية بالمعنى الخاص، ومفهوم السياسة الشرعية بالمعنى العام، هو مرادف الأحكام السلطانية، والتي هي: " اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند ذلك نصاً خاصاً، أو إجماعاً، أو قياساً، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة "[2].

أما المعنى الخاص: **(هي التدابير الصادرة عن الحاكم أو نائبه، لمصلحة شرعية، في غير ما ورد به نص متعين)**[3].

شرح التعريف: التدابير: يقصد بالتدابير الأحكام والإجراءات، فهي تشمل الناحية النظرية والناحية التطبيقية، والتدابير لفظ مطلق يشتمل على التدابير السياسية والاقتصادية والعسكرية والأمنية والإدارية والاجتماعية، وغيرها.

الصادرة عن الحاكم أو نائبه: هذا القيد يفيد أن السياسة الشرعية، هي التدابير الصادرة عن الحاكم أو نائبه، وليست من أي شخص، ونائب الحاكم هو من جعل الحاكم لتدابيره صفة الإلزام، سواء كان وزيراً أو قائداً، مسؤولاً في الدولة.

"والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم لهم تبعاً، كان صلاح العالَم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما"[4].

لمصلحة: يشترط لوصف تصرفات الحاكم بالسياسة الشرعية أن تكون مبنية على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وكذلك في هذا بيان لارتباط السياسة الشرعية بمراعاة المصلحة، على اختلاف مستنداتها شرعاً، وأن مجالها الأحكام المعللة، ومن ثم فلا بد أن تصدر عن اجتهاد شرعي، وعليه فهو قيد يخرج ما يلي:

1- أحكام العبادات والمقدرات، فليست مجالاً للسياسة الشرعية، من حيث هي.

2- الأحكام والإجراءات عن جهل وهوى[5]، فليست من أحكام السياسة الشرعية[6].

والسياسة الشرعية تحقق مصالح الشريعة في رعايتها مصالح العباد، والذي تستقيم به الشؤون العامة في أبواب القضاء والفتيا وسن القوانين وغير ذلك من مرافق الأمة، إنها من الفقه المرن أو المتحرك يُراعى فيه مسايرة الزمن، ويحقق المطالب التي

(1) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم (ج54/8).

(2) العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية (ص31).

(3) هذا تعريف الباحث، وهوقريب من تعريف الدكتور سعد العتيبي، انظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية (ص31).

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (ج8/1).

(5) لكنها لو وافقت أحكام السياسة الشرعية، جازت نسبتها إليها، مع إثم مُصدرها، لتصرفه عن جهل وهوى، ينظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ج308/19).

(6) العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (ص36).

تتجدد وتتنوع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد[1]، فالسياسة أحكام وإجراءات مبنية على فهم الواقع وظروفه وملابساته وليست أحكاما جاهزة، تؤخذ من الكتب وتطبق على الواقع مباشرة دون معرفة الظروف والأحوال والملابسات، والسياسة الشرعية متفقة مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها النبيلة وقواعدها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية ومصالحها العاجلة والآجلة في الدنيا والآخرة[2].

لذلك عبر الدكتور عبدالله الكيلاني عن السياسة الشرعية بأنها: "خطة عمل يستند إليها الحاكم"، ويقصد بقوله" "خطة عمل"، أنها ليست مجرد أخذٍ للأحكام الفقهية من بطون الكتب المختصة وتطبيقها في الواقع... وإنما هي خطة لتشريع الأحكام العملية فيما لا نص فيه، ولتطبيق الأحكام فيما فيه نص، فإذا لاحظ المجتهد... أنّ فهم الحكم وفق معنى معين سيؤدي إلى نتائج لا يقرها الشرع، فإن المجتهد يقوم بمعالجة هذا الحكم عن طريق الاستحسان، أو سد الذرائع، وغيرها من الخطط التشريعية التي تدفع التناقض بين فهم الأحكام الجزئية والمقاصد الكلية[3].

فأي تدبير يقوم به الحاكم لا يقصد به تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة أو يخالف المقاصد الشرعية، فهذا التدبير لا يعد من السياسة الشرعية؛ لأنه لا مصلحة فيه.

شرعية: ويخرج بهذا القيد جميع السياسات المنافية للشريعة، وتكون السياسة موافقة للشريعة إذا لم تخالف نصوصها وقواعدها العامة ومقاصدها.

في غير ما ورد به نص متعين: وهذا يجعل مجال عمل السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، وكذلك فيما فيه نص يحتمل الاجتهاد، فيكون الاجتهاد في تفسير النص وتحديد مناطه، وفي تعليله وتنزيله، ومعنى هذا أن قاعدة: " لا اجتهاد مع النص "[4]، "[4]، لا تمنع الاجتهاد الذي يتطلبه فهم النص، كما أنها لا تمنع من الاجتهاد في استخراج علل النصوص ومقاصدها ومناطاتها، ومناطاتها، مع ما قد يترتب على ذلك من تقييد وتخصيص، فقاعدة: "لا اجتهاد مع النص" إنما تمنع الاجتهاد فيما له حكم منصوص صريح واضح، لأن مثل هذا النص وهذا الحكم يغني عن الاجتهاد في موضوعه، ولا يبقى قولاً لقائل[5]، أما الاجتهاد الاجتهاد في الأحكام الواردة بالنصوص التي جاءت موافقة لعرف موجود في وقت نزول التشريع، أو معللاً بعلة غائية[6]، أو مؤقت بوقت، أو مقيداً بحال من الأحوال، أو مرتبطاً بمصلحة معينة، ثم يتغير العرف، أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت إلى وُقت به الحكم، أو تتغير الحال الذي قيد به الحكم، أو تنتفي المصلحة المعينة التي ربط بها الحكم، فعندئذ يتغير الحكم تبعاً لذلك، كما تقضي بذلك القواعد العامة في الشريعة[7]، وكذلك في النصوص التي جاءت بأحكام خيّر بينها الحاكم بحسب الأصلح، بحيث لا يتعين أحدها على الدوام[8].

المبحث الثاني: أدلة السياسة الشرعية:

الكتاب والسنة النبوية لم يتعرضا لتفصيل الجزئيات بل نصا على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي يبنى عليها تنظيم الشئون العامة للدولة، وهذه الأسس والقواعد قلما تختلف فيها أمة، أما التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد

(1) عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص31).

(2) انظر: كهوس، السياسة الشرعية من التأصيل إلى التجديد (ص21).

(3) الكيلاني، السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي (ص7).

(4) آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج39/1).

(5) انظر: الريسوني، الاجتهاد المصلحي مشروعيته ومنهجه (ص7).

(6) العلة الغائية: هي التي بني الحكم عليها إلى وقت معين، أو حال معينة، وتقابلها العلة الباعثة، وهي التي يبنى الحكم عليها، ويدور الحكم معها وجودا وجودا وعدما، بخلاف العلة الغائية، حيث ينتهي الحكم عند زوالها ولا يعود بعد ذلك، انظر: عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (ص46).

(7) المرجع السابق.

(8) انظر: العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (ص35).

سكت عنها لتكون كل أمة في سعة من أن تراعي فيها مصالحها الخاصة وما يقتضيه حالها[1]، لتشريع الأحكام السياسية وسن الإجراءات التي تجلب المنافع للأمة وتدرء المفاسد عنها، وسأبين ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: القواعد الكلية والنصوص العامة:

من أهم الأسس التي تستند إليها السياسة الشرعية، المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية والنصوص العامة الواردة في الكتاب والسنة، فلا بد أن ينبني فهم النصوص الجزئية على المبادئ الكلية والنصوص العامة لكي لا يؤدي فهمنا إلى مخالفة مقصد الشارع، قال الشاطبي: " إذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه؛ فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه... وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، الجزئي كذلك أيضاً؛ فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة "[2].

لأن أي فهم للجزئيات من غير مراعاة هذه المبادئ سينتج عنه مناقضة لمقصود الشارع، والنصوص العامة هي التي تحث على رفع الحرج والتيسير ونفي الضرر والرحمة والإحسان وتحقق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، والقضاء على الفساد، وتأمين الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، قال الله تعالى: { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } [البقرة: 185]، وقال سبحانه: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ } [المائدة: 6]، وقال أيضاً: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } [النساء: 58] وقال تعالى: { وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى } [المائدة: 8] وقال سبحانه وتعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ } [الأنبياء:107] وما سيكون مآله مخالف لإرادة المشرع، فمراعاة مآلات الأفعال مقصود شرعاً، وإذا كان المآل مخالف لمقصد الشارع، فهنا يبرز دور السياسة الشرعية في تعديل الأحكام الغير منسجمة مع مقصد وروح الشريعة.

يقول الإمام الشاطبي: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة "[3].

فاعتبار المآل يكفل للمجتهد عدم انحراف الأحكام الشرعية عن تحقيق مصالحها التي شرعت من أجلها، وعدم تعارضها مع مقصد الشارع من تشريع الحكم نفسه، وعدم اعتبار المآل ينتج عنه اختلال بين قصد الشارع وبين الحكم الذي سيطبقه المجتهد، فإما أن يكون الحكم على غير مراد الشارع، أو يكون مناقضاً لمقصود الشارع منه.

وقد تضمن القرآن الكريم هذه المبادئ الكلية، ولفت نظر المكلفين إلى الصلة بينها وبين الجزئيات، فقال مبيناً مشروعية التيمم: { وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا

(1) انظر: خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية لعبدالوهاب (ص24).

(2) الشاطبي، الموافقات (ج173/3).

(3) المرجع السابق (ج178/5).

بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } [المائدة:6] ففي قوله تعالى: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ } بعد أن نص على حكم التيمم، بين أن هذا الحكم الجزئي، وهو التيمم، تطبيقا لمبدأ كلي وهو رفع الحرج، وفي هذه الآية تنبيه إلى هذا التخفيف الذي شُرّع للتيمم يقتضي القول بتخفيف كل حكم يؤدي تطبيقه إلى حرج أو عدم تحقق المصلحة، يدلك على هذا صياغة الآية { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ } حيث حذف الله المتعلق، فلم يقل: ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في الطهارة، أو في العبادات، بل جاءت الصياغة عامة لتتسع لمعالجة كل حكم شرعي في العبادات، أو المعاملات، أو العلاقات الدولية، أو الأحوال الشخصية، يؤدي تطبيقه إلى حرج، وفي التفات المجتهد لهذه الكليات عند تطبيق الجزئيات إعمال لمبدأ الوحدة التشريعية[1].

ومن نماذج الاجتهاد السياسي المبني على معرفة مقصد تشريع الحكم، الذي ورد فيه نص، اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المؤلفة قلوبهم، يقول الله تعالى: { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } [التوبة: 60] فاجتهاد عمر رضي الله عنه في معرفة المصلحة التي بُني عليها الحكم، وهي مناط الاستحقاق لسهم المؤلفة قلوبهم، والحاكم هو من يتولى تقدير الحاجة والمصلحة في إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فإعطاء المؤلفة قلوبهم حكم معلل بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى، لأن الحكم المعلل يدور مع علته وجوداً وعدماً، قال الجصاص: " وقد اختلف في المؤلفة قلوبهم فقال أصحابنا إنما كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أول الإسلام في حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم وقد أعز الله الإسلام وأهله واستغنى بهم عن تألف الكفار فإن احتاجوا إلى ذلك فإنما ذلك لتركهم الجهاد ومتى اجتمعوا وتعاضدوا لم يحتاجوا إلى تألف غيرهم بمال يعطونه من أموال المسلمين... عن عبيدة قال جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعها إياها وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس في القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه فتذمر أو قالا مقالة سيئة فقال إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهد كما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما قال أبو بكر رحمه الله فترك أبي بكر الصديق رضي الله عنه النكير على عمر فيما فعله بعد إمضائه الحكم يدل على أنه عرف مذهب عمر فيه حين نبهه عليه وأن سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار وأنه لم ير الاجتهاد سائغاً في ذلك لأنه لو سوغ الاجتهاد فيه لما أجاز فسخ الحكم الذي أمضاه فلما أجاز له ذلك دل على أنه عرف بتنبيه عمر إياه على ذلك امتناع جواز الاجتهاد في مثله"[2]، وكذلك يجب أن يكون الاجتهاد فيما لا نص فيه، مستنداً ومنطلقاً من فهم هذه المبادئ والنصوص.

المطلب الثاني: أدلة الاجتهاد بالرأي:

السياسة الشرعية من الفقه المرن المتغير الذي يراعى فيه مسايرة الزمن، ويحقق المطالب التي تتجدد وتتنوع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد، وليست من الفقه العام الثابت، الذي تدل على أحكامه الجزئية أدلة خاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأشرت قبل قليل إلى أن الحاكم المجتهد له أن يجتهد في فهم وتنزيل النص إن كان النص يحتمل ذلك، ولكن في الواقع أن أكثر الأحكام السياسة ترجع إلى أدلة الاجتهاد بالرأي، فمن أهم أدلة ومصادر أحكام السياسة الشرعية هي أدلة الاجتهاد بالرأي: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، الاستحسان، والعرف.

(1) إبراهيم الكيلاني، خصائص الأمة الحضارية كما تعرضها سورة المائدة (ص59)، عبدالله الكيلاني، السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي (ص22)، الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (ج1/356).

(2) الجصاص، أحكام القرآن (ج4/326)، القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (ص157).

فلا بد للحاكم أن يجتهد رأيه –من خلالها– في إدارة شؤون البلاد، وتدبير أمور العباد، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم عنهم، وأداء الأمانات إلى أهلها، وإعطاء الحقوق لأصحابها، وخصوصاً الفئات الضعيفة والمسحوقة، من الفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل، والسعي إلى جلب الخيرات لهم، ودرء المفاسد والشرور عنهم، بقدر الإمكان، ولا سيما المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامتها، مثل المحافظة على دين الناس وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم وأموالهم، حتى يتزكى الفرد، وتسعد الأسرة، ويستقر المجتمع، وتترابط الأمة، ويرتقي العمران، وتزدهر الحضارة[1]، وفيما يلي بيان مصادر السياسة الشرعية من الأدلة التبعية – المصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستحسان والعرف – بياناً موجزاً:

الدليل الأول: المصلحة المرسلة:

المصلحة لغة: الصاد واللام والحاء أصلٌ واحد يدل على خلاف الفساد، والمصلحة على وزن مفعلة من الصلاح ضد المفسدة، وهي كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، أو هي اسم للواحدة من المصالح، والإصلاح: نقيض الإفساد، والاستصلاح: نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه[2].

المرسلة لغة: المرسلة من الإرسال بمعنى الإطلاق، أي: أطلقها الشرع، فلم يقيدها باعتبار ولا بإلغاء[3].

المصلحة اصطلاحاً: للمصلحة عند الأصوليين عدة تعريفات، منها:

وقال الإمام الغزالي: " المصلحة : المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[4].

عرفها ابن قدامة بأنها: " جلب المنفعة أو دفع المضرة "[5].

وعرفها الزركشي بأنها: " المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق "[6].

فمن المصالح ما اعتبرها الشارع وقام الدليل على رعايتها، كتشريع النكاح لحفظ النسل وتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات والمسكونات لحفظ النفس والعقل، ومن المصالح ما ألغاها الشارع وقام الدليل على إلغائها وعدم اعتبارها كزيادة أنواع من العبادة، والتسوية بين الذكور والإناث في الميراث، والمتاجرة في الخمر وتشريع الربا لدعم الاقتصاد.

أقسام المصالح من حيث مراتبها:

قسم علماء الأصول الأعمال والتصرفات التي تعد من المعاني والحكم المقصودة من وراء الأحكام بالنظر الشرعي إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات وتعد هذه المقاصد بمثابة المصالح المعتبرة شرعاً وهي ضوابط للتمييز بين الشهوات والرغبات وبين المصالح الجدية الحقيقية، ومن خلال تتبع أحكام الشريعة واستقرائها ظهر لعدد من العلماء أن المصالح الضرورية تتحقق في خمس مصالح تسعى أحكام الشرع لإيجادها والمحافظة عليها وتنميتها وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال وهي في تحقيقها لهذه المصالح تتدرج بين ثلاثة مراتب، فيما يلي نبينها بصورة مختصرة:

المرتبة الأولى: الضروريات.

وهي: الأعمال والتصرفات التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وصيانة مقاصد الشريعة، بحيث إذا فقد بعضها لم تجر المصالح على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين،

(1) القرضاوي، السياسة الشرعية (ص64).

(2) ابن منظور، لسان العرب (ج517/2)، الزبيدي، تاج العروس (ج549/6)، ابن فارس، مقاييس اللغة (ج303/3).

(3) قلعجي وقنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص432)، الفيروزآبادي، القاموس المحيط (ج1006/1).

(4) الغزالي، المستصفى (ص174).

(5) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ج478/1).

(6) الزركشي، البحر المحيط (ج83/8).

ويكون ذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها، كما يكون بدرء الفساد والاختلال الواقع عليها، أو المتوقع فيها، فالشريعة جاءت بعقوبة الردة لحفظ الدين من جهة منع الاعتداء عليه مثلما أمرت بالدعوة إلى الله وإعداد الدعاة لحفظ الدين من جهة إيجاده وتنميته ، كما جاءت بالقصاص والديات لحفظ النفس منها للاعتداء على النفس الإنسانية مثما أمرت بالأكل من الطيبات للتنمية، وجاء الرجم والجلد لحماية النسل والعرض، والقطع والتعزير في السرقة لحماية المال، والجلد والتعزير في الخمر لحفظ العقل، وتلحظ أن نظام العقوبات جاء مكملاً للحفاظ على الضروريات لمنع الاعتداء، وليس مقصوداً لذاته[1].

المرتبة الثانية: الحاجيات.

وهي: الأعمال والتصرفات التي تكمل حفظ المصالح الضرورية، ولا يتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة، بل قد تتحقق دونها، ولكن مع الضيق، فهي أعمال وتصرفات شرعت لحاجة الناس إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، كي لا يقعوا في شدة تفوت عليهم المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين– على الجملة– الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، فجاء التشريع الإسلامي بالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر في العبادات، وفي المعاملات، كالمضاربة، والمساقاة، والسلم، وفي الجنايات كالقسامة، وضرب الدية على العاقلة[2].

المرتبة الثالثة: التحسينات.

وهي: الأعمال والتصرفات التي لا تتحرج الحياة بتركها، ولكن مراعتها من مكارم الأخلاق، أو من محاسن العادات، ويقول ابن عاشور عن التحسيني: " هو عندي ما كان به كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، فتكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها "[3]، فهي من قبيل استكمال ما يليق، والتنزه عما لا يليق من المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة، ومن أمثلة المصالح التحسينية، الطهارة وستر العورة وأخذ الزينة في الصلاة وآداب الأكل والشرب[4]، ونظافة الطرق العامة والبعد عن كافة أشكال التلويث البصري –اضرب مثلاً– كالأبنية العشوائية أو عدم مراعاة التخطيط والتنظيم في البناء بما قد يؤدي للاطلاع على العورات أو حدوث الخلاف بين الجيران ومن هنا راعت الشريعة في التعامل مع المخالف ألا يعلو بناؤه على بناء جاره وعلل ذلك بمنع الاطلاع على العورات وهذا المقصد بين التحسيني والحاجي.

وأما تعريف المصالح المرسلة عند الأصوليين، هي:

عرفها الغزالي: " ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين "[5]، والقرافي بنحوه[6]، وعرفها حاتم باي بـــ: " الوصف المناسب[7] غير المستند لأصل معين في الشرع، شهد له بالاعتبار أصل شرعي كلي"[8].

(1) الشاطبي، الموافقات (ج22/2)، البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص31).

(2) الشاطبي، الموافقات (ج22/2)، البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص31).

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ج142/2)، وهذا معنى مبتكر من ابن عاشور لأن اهتمام الأمة بالتحسينيات يدفع الأمم الأخرى للرغبة بالاقتداء بها.

(4) الشاطبي، الموافقات (ج22/2)، البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص31).

(5) الغزالي، المستصفى (ص174).

(6) القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص446).

(7) أي كون المصلحة معقولة، إذا عرضت على العقول قبلتها.

(8) حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي (ص88).

شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

1- الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته، وتكون مندرجة تحت أصل كلي شهد الشارع له بالاعتبار.

2- أن تكون مصلحة حقيقة وليست مصلحة وهمية، والمراد بها أن يتحقق من أن تشريع الحكم في الواقعة يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً.

3- أن لا تعارض مصلحة أرجح منها أومساوية لها، وألايستلزم من العمل بها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها.

فمعلوم أن مقاصد الشريعة خمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وهي مرتبة من حيث الأهمية، ففي حال التعارض، مصلحة الدين مقدمة على مصلحة النفس وهكذا، فعلى سبيل المثال الجهاد مع أنه قد يؤدي إلى إتلاف النفس إلا أن هذا لا يلتفت إليه لما في الجهاد من حفظ مصلحة الدين الذي هو أهم منها، كذلك فإن مراتب المصالح ثلاث (ضروريات وحاجيات وتحسينات) فالضروري مقدم على الحاجي والتحسيني عند التعارض وهكذا، فعلى سبيل المثال يباح كشف العورة أمام الطبيب لضرورة العلاج مع العلم أن سترها أمر تحسيني[1].

4- أن تكون مصلحة عامة وليست مصلحة شخصية، والمراد بهذا أن يتحقق من أن تشريع الحكم في الواقعة يجلب نفعاً لأكبر عدد من الناس، أو يدفع ضرراً عنهم وليس لمصلحة فرد أو أفراد قلائل منهم، فلا يشرع الحكم لأنه يحقق مصلحة خاصة بأمير أو عظيم، بصرف النظر عن جمهور الناس ومصالحهم.

5- أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً فرجوعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد... وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التحسين والتزيين البتة[2]، فالمصلحة المرسلة التي يحتج بها ويصح بناء الأحكام عليها عند الشاطبي والغزالي[3] –في شفاء الغليل– وابن عاشور[4] هي ما وقعت في رتبة الضروريات الضروريات أو الحاجيات فقط[5].

والذي يظهر في هذه المسألة: أن اشتراط تبوُّئ المصلحة رتبة الحاجيات، أو الضروريات، وأن لا تنحط إلى الرتبة الدنيا وهي رتبة التحسينات: إنما يستقيم ويلزم القول به في حال معارضة المصلحة المرسلة لعموم لفظي أو عموم قياسي؛ إذ مسوغ العدول عن أدلة الشرع من قياس أو عموم لا يكون إلا لأصل قوي يعتمد عليه من ضرورة مُلجئة أو حاجة عامة ماسّة؛ أما المصلحة التحسينية فلا ترقى لأن تعارض أدلة الشرع القياسية واللفظية، فلا تكون موجبة للاستثناء منها[6].

---

(1) انظر: البوطي، المصلحة في الشريعة الإسلامية (ص248)، الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة (ص100)، أبو رحمة، المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم (ص45).

(2) الشاطبي، الاعتصام (ج40/3).

(3) يقول الغزالي: وقد رتبنا المناسب على ثلاث مراتب، وذكرنا أن منها: ما يقع في رتبة الضرورات، ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات، ومنها: ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات.

فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة، لا يجوز الاستمساك بها: ما لم يعتضد بأصل معين ورد من الشرع الحكم فيه على وفق المناسبة؛ الظاهرة أمامنا والتي من خلالها أنزلنا الحكم على المسألة، فأما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه، فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان؛ وهو منصب الشارعين، لا منصب المتصرفين في الشرع، وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع؛ فأما ابتداء الوضع: فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه، انظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص207).

(4) قال ابن عاشور: "وقيّد الغزالي المصلحة بأن لا تكون في مرتبة التحسين ، وهو قيدٌ لازم "، وقال في موضع آخر: " وشرطُها أن تكون في غير مرتبة التحسين...وهذا صريح مذهب مالك رحمه الله "، ابن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، (ج168/2)، (ج221/2).

(5) الشاطبي، الاعتصام(ج40/3)، ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح على شرح التنقيح (ج168/2)، الغزالي، شفاء الغليل (ص207)

(6) حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي (ص155).

أما في غير حال المعارضة فالمصلحة المرسلة يحتج بها ويصح بناء الأحكام عليها في أي رتبة من مراتب المصالح، سواء أكانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، فهي مصلحة معتبرة إذ إنها مستندة إلى قاعدة الشرع وأصوله الكلية الشاهدة لها بالاعتبار[1]، قال القرافي في بيانه لدليل إجماع الصحابة على الاستناد للمصالح المرسلة: " أنهم – رضي الله عنهم – حددوا أمورًا بالمصالح المرسلة، وأجمعوا عليها: ومنها:... وأمور كثيرة لا تعد ولا تحصى لم يكن في زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم – شيء منها، بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقًا، سواء تقدم لها نظير أم لا؟، وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقًا كانت في مواطن الضرورات، أو الحاجات، أو التتمات[2].

6- أن تكون معقولة في ذاتها، حتى إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل ، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج، ونحو ذلك[3].

الدليل الثاني: الاستحسان:

الاستحسان لغة: الحاء والسين والنون أصل واحد، فالحسن ضد القبح، والاستحسان استفعال الحُسن، واستحسان الشيء اعتقاده أو عده حسناً سواء كان حسيًا كالثوب، أو معنوياً كالرأي[4].

الاستحسان اصطلاحاً: له عدة تعريفات، من أجمعها تعريف الكرخي، وهو:" العدول بحكم المسألة عن نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى"[5]، **وتعريف الطوفي، وهو:** " العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص "[6].

ويؤخذ عليه أنه أدخل في الاستحسان ما ليس منه، كالعدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم[7].

ومعنى التعريف: العدول في مسألة عن مثل ما حُكِم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجْهٍ يقتضي التخفيفَ، ويكشف عن وجود حرج عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم[8].

ويقول الدكتور النملة: معناه: "أن القياس يقتضي حكماً عاماً في جميع المسائل، لكن خُصِّصت مسألة وعُدل بها عن نظائرها، وصار لها حكم خاص بها نظراً لثبوت دليل قد خصَّصها وأخرجها عما يماثلها، وهذا الدليل هو أقوى من المقتضي العموم في نظر المجتهد، وهذا القياس قد يكون هو القياس الأصولي، وقد يكون بمعنى القاعدة، أو الأصل العام، أو بمعنى الدليل العام"[9].

والاستحسان بهذا التعريف حجة باتفاق العلماء؛ ولم ينكره أحد، وإن اختلف في تسميته استحساناً، وهو في الجملة راجع إلى العمل بالدليل القوي الذي ترجح بذلك على ما هو أضعف منه، وهذا لا نزاع فيه، ويقول السرخسي: " استحسان العمل بأقوى

(1) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ج1/479).

(2) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (ج9/4088).

(3) الشاطبي، الإعتصام (ج3/35)، خلاف، علم أصول الفقه (ص86)، الشنقيطي، المصلحة المرسلة (ص21).

(4) الزبيدي، تاج العروس (ج34/423) ابن فارس، مقاييس اللغة (ج2/57).

(5) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (ج4/158).

(6) الطوفي، شرح مختصر الروضة (ج3/190).

(7) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (ج4/158).

(8) الباحسين، الإستحسان (ص41).

(9) النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (ج3/992).

الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء "[1]، وروى أصبغ عن الإمام مالك قوله: " الاستحسان تسعة أعشار العلم"، و" الاستحسان عماد العلم" [2].

الدليل الثالث: سد الذرائع:

السد في اللغة: إغلاق الخلل وردم الثلم، والسد مصدر قولك سددت الشيء سداً، والسد: الجبل والحاجز، قال تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا} [يس:22]، قال الزجاج: هؤلاء جماعة من الكفار أرادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم، سوءً فحال الله بينهم وبين ذلك، وسد عليهم الطريق الذي سلكوه فجعلوا بمنزلة من غلت يده وسد طريقه من بين يديه ومن خلفه وجعل على بصره غشاوة[3].

الذرائع في اللغة: جمع ذريعة، والذريعة: الوسيلة إلى الشيء، قال ابن الأعرابي: سمي هذا البعير الدريئة والذريعة ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه؛ وأنشد:

وللمنية أسباب تقربها... كما تقرب للوحشية الذرع[4].

والذريعة: دابة تشد في موضع ليأوي إليها البعير الشارد، لأنه كان يألفها قبل شروده، فإذا رآها اقترب منها فأمسكوه[5]، فالذرائع هي الوسائل والطرق المفضية إلى الشيء، فالوسائل تأخذ حكم ما تفضي إليه، يقول ابن تيمية: "والذريعة ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة "[6].

فالذريعة بالمعنى العام هي الوسيلة المؤدية إلى الشيء، سواء أكان مصلحة أم مفسدة.

سد الذرائع في اصطلاح الأصوليين:

عرفها القرافي: "حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع"[7].

وعرفها الشاطبي: "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[8]، وقال أيضاً: "وهو منع الجائز لأنه يجر إلى غير الجائز"[9].

وعرفها ابن القيم: "منع كل وسيلة مباحة، قُصد بها التوسل إلى مفسدة أو لم يُقصد، إذا أفضت إليها غالباً، وكانت مفسدتها أرجح من مصلحته"[10].

وكل التعريفات السابقة متقاربة المعنى، وتنص على أن الفعل المباح إذا كان ارتكابه يفضي إلى الوقوع في المفسدة، أي كان وسيلة إلى مفسدة مُنع منها سداً للذريعة وإغلاقاً لباب الفساد، وتمنع هذه الوسائل ويكون لها حكم ما تفضي إليه، إذا قويت التهمة في التطرق بها إلى الممنوع، وهو ما أشار إليه الشاطبي في القسم الرابع، وهو كل فعل مأذون فيه بالأصل ولكنه طرأ عليه ما جعله يؤدي إلى المفسدة كثيرًا لا غالبًا، ويدخل في هذا ما أشار إليه ابن القيم بالقسم الوسط بين ما جاءت الشريعة بطلبه وما

(1) السرخسي، أصول السرخسي (ج201/2).
(2) الشاطبي، الموافقات (ج198/5-199).
(3) ابن منظور، لسان العرب (ج207/3).
(4) المرجع السابق (ج96/8).
(5) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ج335/3)، في الحاشية.
(6) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج172/6).
(7) القرافي، الفروق (ج32/2).
(8) الشاطبي، الموافقات (ج183/5).
(9) الشاطبي، الاعتصام (ج184/1).
(10) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج109/3).

جاءت بمنعه[1]، والخلاصة: أن كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة أو لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالبًا ومفسدتها أرجح من مصلحتها، تمنع.

والأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب وإذا كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهي عنه[2]، وكذلك فإن التّصرف إذا كان منهيّاً عنه سدّاً للذّريعة المؤدّية إلى المفسدة أو الضّرر، لكن إذا وجد مصلحة ومنفعة أعظم من الضّرر فإنّ هذه الذّريعة يجب فتحها للمصلحة الرّاجحة[3].

وهذا الأصل العظيم له تطبيقات عديدة في المذاهب الأربعة، وإن كان المشهور أنه معتبر عند المالكية والحنابلة فقط، لأن الحنفية والشافعية لم يجعلوه أصلاً مستقلاً من أصولهم، والإمام مالك أعمل هذا الأصل في كل أبواب الفقه، وأكثر من بناء الأحكام عليه، حتى ظن أنه اختصاصه به، ولهذا يقول القرافي: " فليس سد الذرائع خاصاً بمالك – رحمه الله– بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه[4]، وقال القرطبي: "وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً"[5].

ضوابط العمل بأصل سد الذرائع:

للعمل بأصل سد الذرائع ضوابط وشروط تضبط تطبيق واستعمال هذا الأصل المعتبر من أصول التشريع، لكي يتحقق قصد الشارع من تشريع أحكامه، بعيداً عن الإفراط والتفريط، الذي يجلب الحرج والمشقة والتضييق على الأمة، أو تضييع أحكامها ومقاصدها، وصيانة للشريعة من عبث العابثين في أدلتها التشريعية، وسأذكرها فيما يلي:

الضابط الأول: أن تكون الذريعة مشروعة وجائزة في الأصل.

الضابط الثاني: كثرة القصد إلى الممنوع.

الضابط الثالث: الإفضاء القطعي أو الغالب أو الكثير[6] إلى المفسدة.

الضابط الرابع: الموازنة بين المصالح والمفاسد.

الضابط الخامس: إذا سدت الذريعة لا يفرق بين المتهم وغيره.

الضابط السادس: عدم حصول مآل الذريعة بوسيلة أخرى[7].

الدليل الرابع: العرف:

العرف لغة: العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة، فالأول العرف: عُرف الفَرس، وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه، ويقال: جاءت القطا عرفاً عرفاً، أي بعضها خلف بعض، والأصل الآخر المعرفة والعرفان، تقول: عرف فلانٌ فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف. وهذا يدل على ما قلناه

(1) انظر: إلى أقسام الذرائع، ستأتي لاحقا.

(2) أبو زهرة، أصول الفقه (ص288).

(3) انظر: الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (ج546/8).

(4) القرافي، الفروق (ج33/2).

(5) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (ج90/8).

(6) يقول الشاطبي عن هذا النوع من الذرائع: " موضع نظر والتباس"، أي من أنواع الذرائع التي اختلف فيها الأصوليون.

(7) الشاطبي، الموافقات (ج182/5)، (ج78/3)، ابن القيم، إعلام الموقعين (ج85/4)، (ج130/3)، (ج107/2)، حاتم باي، الأصول الاجتهادية (ص494)، الباجي، المنتقى (ج285/7)، المازري، شرح التلقين(ج320/2)، ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج337/3).

من سكونه إليه، لأن من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه، وقال ابن منظور : والعرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ[1] به وتطمئن إليه [2].

العرف اصطلاحاً: ومن أشهر التعريفات للعرف عند الأصوليين المعاصرين، تعريف الشيخ مصطفى الزرقا، فقد عرفه: " هو عادة جمهور قوم في قول أو فعل "[3].

وفي تحليله لهذا التعريف قال: " العرف نوع من العادة، وأن تحقق العرف يعتمد على نصاب عددي من الناس، بأن يكون موضوع العرف قد اعتاده أكثر القوم في مكان جريانه، **وهذا مستفاد من قوله: (جمهور)**، ويشير إلى أنواع العرف: اللفظي والعملي، **وهذا مستفاد من قوله: (قول أو فعل)**، ويدل على انقسام العرف، إلى خاص وعام، **وهذا مستفاد من تنكير لفظ (قوم)**، ويفيد بأن العادة لا تسمى عرفاً إلا في الأمور المنبعثة عن التفكير والاختيار، لأن عادة الجماعة من الناس في قول أو فعل لا تكون إلا عن عقل واختيار "[4].

ويؤخذ على تعريف الزرقا، أنه لم ينص على قسيم القول والفعل، وهو: "الترك"؛ ليكون حاضراً في الذهن، شمول العرف لدلالة الترك، كالثمار التي تقع خارج البساتين، فيجوز التقاطها، لدلالة الترك عرفاً على الإذن فيه، وكذلك أنه لم يقيده بما لا يخالف نصاً من نصوص الشريعة أو قاعدة من قواعده[5].

شروط اعتبار العرف: للعرف شروط إذا لم تتوفر يفقد اعتباره، ولا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه، وهي ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

الشرط الثاني: أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرف، فلا عبرة بالعرف المتأخر الطارئ .

الشرط الثالث: أن لا يعارض العرف بتصريح خلاف.

الشرط الرابع: أن لا يكون العرف مخالفاً لأدلة الشرع [6].

المبحث الثالث: مفهوم المخالف، وتطبيقات السياسة الشرعية في التعامل معه:

المطلب الأول: مفهوم المخالف:

اقتضت حكمة الله تعالى أن جعل خلقه متفاوتين في صورهم وأشكالهم وألوانهم وعقولهم وميولهم وطبائعهم، وترتب على هذا الاختلاف بين البشر اختلافهم في الآراء والتصورات والاعتقادات والثقافات، فالاختلاف من لوازم طبيعة البشر، يقول تعالى: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ } [هود:118–119] " أي: ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم"[7].

جرت عادة الباحثين على حصر لفظ المخالف واستعماله في المخالفة في الدين دون غيرها، غير أني وسعت مصطلح المخالف وجعلته شاملاً للمخالفة في الدين سواء أكان المخالف من غير المسلمين أو من الفرق الإسلامية أو المذاهب الفقهية، وكذلك

(1) تألفه.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة (ج281/4)، ابن منظور، لسان العرب (ج239/9).

(3) الزرقا، المدخل الفقهي العام (ج141/1).

(4) المرجع السابق (ج873/2).

(5) النفيعي، المسائل الفقهية المبنية على العرف عند شيخ الإسلام ابن تيمية (ص66).

(6) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص80–81)، الزرقا، المدخل الفقهي العام (ص897)، السيوطي، الأشباه والنظائر (ص96)، البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (ص280)، الخياط، نظرية العرف (ص56)، العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ج186/3).

(7) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (361/4).

المخالفات السياسية، وهي مخالفة توجه السلطة السياسي أو طريقة إدارتها للبلاد، ويُعبر عنها بالمعارضة السياسية، والمخالفة الفكرية، والمخالفة لقوانين وأنظمة الدولة، فكل فرد أو جماعة يكون داخلاً في دائرة أي قسم من الأقسام السابقة، يعتبر مخالفاً، وفيما يلي سأورد بعض تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل معهم.

المطلب الثاني: تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف.

الفرع الأول: تطبيقات المصلحة المرسلة:

التطبيق الأول: إقرار مبدأ المساواة والعدالة في العادات الاجتماعية.

من تطبيقات المصلحة المرسلة في التعامل مع المخالف، ما ذكر الفقهاء من وجوب أخذ أهل الذمة بما يميزهم عن المسلمين في لباسهم، فلا يتشبهون بهم، لأنهم لما كانوا مخالطين لأهل الإسلام كان لا بد من تمييزهم عنهم[1]، ومن يلبس منهم كلباس المسلمين يعتبر مخالفاً، ويعرض نفسه للعقوبة، قال أبو يوسف: " لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات – مثل الخيط الغليظ يعقده في وسط كل واحد منهم– وبأن تكون قلانسهم مضربة...هكذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر عماله أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الزي، وقال: وحتى يعرف زيهم من زي المسلمين "[2].

وقال ابن عابدين: " حاصله: أنهم لما كانوا مخالطين أهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عنا كي لا يعامل معاملة المسلم من التوقير والإجلال، وذلك لا يجوز وربما يموت أحدهم فجأة في الطريق ولا يعرف فيصلى عليه "[3]، ويدفن في مقابر المسلمين، المسلمين، وهذا لا يرضاه غير المسلم أيضاً، لذلك كان التصرف مصلحة في زمنهم.

أما إذا نظرنا إلى هذه المصلحة في زماننا – مصلحة التمييز بين أهل الديانات المختلفة في الدولة الواحدة– وجدنا أن ضرره كبير على الدولة الإسلامية، ففي زماننا المسلمون يُكرمون ويُحترمون في بلاد الكفار، كما أن هذا التمييز وهذه الطريقة في المعاملة تعطي صورة سلبية عن هذا الدين العظيم، كما أنه من السهل تحقيق ذلك في عصرنا بما هو أيسر وأفضل من التمييز في الزي، وهو البطاقة الشخصية التي تتضمن ديانة حاملها، وبيان اسمه ولقبه وموطنه، وفي هذا كل الكفاية للوفاء بالغرض، دون إحراج لغير المسلمين، أو إيذاء لمشاعرهم[4]، ولأن الأصل أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأن المسلم والذمي في الحقوق سواء، والأمور التي تتنافى مع هذا المبدأ تحمل على ظرف خاص.

التطبيق الثاني: استعمال الرفق ورفع الحرج عن المخالف.

أسقط عمر الفاروق رضي الله عنه اسم الجزية عن نصارى بني تغلب وضعفها عليهم، أخذها منهم باسم الصدقة، وكان قد دعاهم في بداية الأمر إلى بذل الجزية فأبوا، وأنفوا، وقالوا: نحن عرب، خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض باسم الصدقة. فقال عمر: لا آخذ من مشرك صدقة. فلحق بعضهم بالروم، فقال النعمان بن زرعة: يا أمير المؤمنين، إن القوم لهم بأس وشدة، وهم عرب يأنفون من الجزية، فلا تعن عليك عدوك بهم، وخذ منهم الجزية باسم الصدقة. فبعث عمر في طلبهم، فردهم، وضعف عليهم من الإبل من كل خمس شاتين... فاستقر ذلك من قول عمر[5].

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية (ج140/6).

(2) أبو يوسف، الخراج (ص140).

(3) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج206/4).

(4) القرضاوي، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان (ص103).

(5) البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب الشرائط التي يأخذها الإمام على أهل الذمة، باب نصارى العرب تضعف عليهم الصدقة،(362/9).

وهذا اجتهاد سياسي مبني على مراعاة مصلحة الدولة الإسلامية مع رفع الحرج واستعمال الرفق مع بني تغلب لما أنفوا من هذا الاسم، وطلبوا أن تؤخذ منهم باسم الصدقة، مع تحقق خضوعهم وإنقيادهم لأحكام الدولة الإسلامية.

الفرع الثاني: تطبيقات الاستحسان:

التطبيق الأول: التحالف والمشاركة في المنظمات الدولية مع المخالف.

من أبرز الأمثلة المعاصرة على ذلك، الحكم بجواز المشاركة في هيئة الأمم المتحدة، وهي منظمة عالمية تتحكم بها دول كبرى غير مسلمة، وهم الذين وضعوا أسسها، وجعلوا لهم "حق الفيتو" الذي يرفض به كل ما يتعارض مع مبادئ تلك الدول، وهذا يعني أن مصالح هذه الدول الكبرى في هذا الحلف فوق كل اعتبار.

وتهدف هذه المنظمة إلى تحقيق عدد من المبادئ، تشتمل على ما يلي: المساواة في السيادة بين جميع أعضاء هذا الحلف، ومنع التدخل في الشؤون الداخلية والخارجية للدول الأخرى، وأنه على جميع الأعضاء القيام بالالتزمات التي يفرضها الميثاق، وعلى جميع الأعضاء أن يحلوا منازعاتهم بوسائل لا تعرض السلم والأمن والعدالة للخطر، وعليهم أن يقدموا للأمم كل مساعدة فيما تتخذه من إجراء طبقاً لأحكام الميثاق، مع ملاحظة أنه ليس في أحكام الميثاق ما يخول الأمم المتحدة أن تتدخل في أمور هي من صميم الشؤون الداخلية لأية دولة من الدول الأعضاء، لأجل ذلك كان الأصل عدم جواز المشاركة في هذه المنظمة، إلا أن عدم المشاركة والانضمام لها سيترتب عليه من المفاسد والأضرار وضياع الحقوق ما يفوق مفسدة المشاركة، كالتآمر والحصار والتقويض لدعائم الدولة، وعدم استقلال واستقرار وتنمية الدول. لذلك جازت المشاركة استحسانا[1].

التطبيق الثاني: حماية المجتمع ومنع المخالفين من الإضرار به.

من التطبيقات المعاصرة منع أصحاب الجشع والمطامع من الإضرار بالمجتمع، والتحايل على الأنظمة الاقتصادية، ومن ذلك تسعير السلع التي يضطر الناس إليها إذا تمالأ التجار على رفع سعرها بغير مسوغ يدعو لذلك، فكان في التسعير دفع مضرة ظلم التجار، وتحقيق ما فيه مصلحة للناس، وقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير في زمنه، وأفتى من بعده بالجواز في أحوال معينة، والواقع أن النبي صلى الله عليه وسلم امتنع عن التسعير في حالة الغلاء الطبيعي، نتيجة للسنن والأسباب التي أقام الله عليها هذا العالم، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: (فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق)[2]، ولم يكن الغلاء نتيجة لتدخل عوامل مفتعلة في السوق من تلاعب بعض التجار بالأسعار، واحتكارهم للسلع، وظلمهم للمستهلكين، وتواطؤهم عليهم، ففي الحالة التي يكون فيها الغلاء نتيجة لقانون العرض والطلب، يترك الأمر للناس، ولحرية السوق، وفي حالات الاحتكار والتلاعب والظلم يكون التسعير جائزاً بل واجباً[3]، كما يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: "فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم بالعدلِ، ومنعهم من الظلم، وهذا كما أنّه لا يجوز الإكراه على البيع بغير حقٍّ، فيجوز أو يجب الإكراهُ عليه بحق "[4].

الفرع الثالث: تطبيقات سد الذرائع:

التطبيق الأول: حماية المجتمع من الفتنة:

(1) انظر: عبدالرحمن شراب، أحكام التحالفات السياسية في ضوء الواقع المعاصر (ص98).

(2) أبو داود، سنن أبي داود، أبواب الإجارة، باب في التسعير، (ج272/3) حديث رقم 3451، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في التسعير، (ج597/3) حديث رقم 1314، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، (ج741/2) حديث رقم 2200، وصححه الألباني.

(3) القرضاوي، السياسة الشرعية (ص200).

(4) ابن القيم، الطرق الحكمية (ج641/2).

نص القرآن الكريم على إباحة التزوج من أهل الكتاب، بقوله تعالى: { الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ } [المائدة:5] وقد فعله الصحابة والتابعون، وقد روي عن عثمان رضي الله عنه أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة، الكلبية، وهي نصرانية، وعن طلحة بن عبيد الله أنه تزوج يهودية من أهل الشام[1].

وتزوج حذيفة رضي الله عنه يهودية فكتب إليه عمر:" خلِّ سبيلها"، فكتب إليه:" أتزعُمُ أنها حرامٌ فأخلي سبيلها؟ "، فقال:" لا أزعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن"[2]، وفي رواية أخرى أن عمر كتب لحذيفة: " أعزم عليك أن لا تضع كتابي حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين "[3]، فيتبين من ذلك أن عمر رضي الله عنه خشي أن يتهاون المسلمون في شرط الإحصان ويتزوجوا منهن غير المحصنات، كما خشي أن يتمادى المسلمون من الزواج من الكتابيات، ويعزفوا عن المسلمات، وفي ذلك ذريعة إلى فتنة بنات المسلمين بكساد سوقهن، خصوصاً إذا كان المتزوج يقتدي به الناس، فكان تدخل عمر من باب سد الذرائع المفضية إلى مفاسد كبيرة[4].

التطبيق الثاني: ترك عقوبة المخالف إن خيف ترتب المفسدة عليها:

ترك النبي صلى الله عليه وسلم قتل المنافقين، مع كونه مصلحة لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس: إن محمداً يقتل أصحابه، وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم بذلك عندما سأله عمر رضي الله عنه أن يأذن له بقتل عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين، وقد روى البخاري هذه الحادثة، عن جابر رضي الله عنه، قال: غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب، فكسع أنصارياً، فغضب الأنصاري غضباً شديداً حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: " ما بال دعوى أهل الجاهلية؟ ثم قال: ما شأنهم " فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «دعوها فإنها خبيثة» وقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أقد تداعوا علينا، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر: ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث؟ لعبد الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه)[5]، يقول ابن القيم: " فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل "[6].

الفرع الرابع: تطبيقات العرف:

التطبيق الأول: منع الرق.

للعرب قبل الإسلام عادات وتقاليد ساروا عليها واحتكموا لها مئات السنين، فمنها ما كان قائماً على العدل ومنها منشؤه الهوى، فجاء الإسلام وأقر العادات المبنية على العدل، وألغى العادات الناشئة عن الهوى، وأبقى على ثالثة وضبطها، منها قضية الرق.

وكان للرق أسباب كثيرة، فجاء الإسلام وألغى جميع تلك المنابع، كالغزو الداخلي والمديونية، وحصره في منبع واحد هو: الحرب المشروعة في جهاد شرعي مستوفٍ لشرائطه، والإسلام لم يلغ الرق، لأنه لم يستطع أن يحمل الأمم على إلغاء الرق في ذلك الوقت، ولأن الإسلام دين ودولة، والدولة ذات سلاح وذات أرض تدافع عنها، ومبادئ تحارب من أجلها، ومعنى ذلك أنه

(1) الجصاص، أحكام القرآن (ج403/1).

(2) الطبري في تفسيره (ج367/4)، ابن كثير في تفسيره (ج583/1)، وقال وهذا إسناه صحيح.

(3) الآثار، محمد بن الحسن الشيباني (ج394/1).

(4) البرهاني، سد الذرائع في الشريعة (ص535)، القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصده (ص191).

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية، (ج183/4) حديث رقم 3330.

(6) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج111/3).

معرضة لأن تُحارِب وتُحارَب، فتأسر ويؤسر منها، فإذا كان المسلمون يؤسرون فيُسترقُّون، ويأسرون فلا يَسترقون، فستكون النتيجة اختلال التوازن الدولي، فليس من النبل ولا الحكمة أن تلغي الشريعة الرق في ذلك الوقت، لأنها ستعرض نفسها للخطر، وذلك بدفع الأعداء إلى استمراء تلك المعاملة والاستمرار فيها، وستكون نقطة ضعف للدولة الإسلامية، فالمعاملة بالمثل هي التي دعت الشريعة بأن تحتفظ بهذا المنبع الوحيد[1]، كما حثت الشريعة على الإحسان إليهم بإنهاء الرق، وفتحت أبواب العتق، ككفارة اليمين والظهار، والقتل الخطأ، وغيرها.

وفي زماننا هذا وجد اتفاق عالمي وعرف دولي يمنع من الاسترقاق، وهذا من تطبيقات السياسة الشرعية، فللحاكم منع المباح إذا كان يفضي إلى مفاسد كبيرة، فالمسلمون في حالة استضعاف، فإذا عاملهم الآخرون بالمثل فسيتم سبي نساء المسلمين في مناطق كثيرة في العالم، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، والعرف الدولي يمنع الاسترقاق، والشارع يقيم اعتباراً للأعراف المقبولة ويأخذ بها، فقد راعى النبي صلى الله عليه وسلم العرف الدولي، وذلك في قوله لرسولي مسيلمة: " أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما "[2]، لذلك يمنع الاسترقاق في زماننا[3].

التطبيق الثاني: تحديد نوع العقوبة التعزيرية.

العادات تتغير بتغير الزمان والمكان، فبعض العقوبات التعزيرية تكون رادعة في زمن ومكان معين، وتكون نفسها من الإكرام في زمن ومكان آخر، فخلع العمامة وكشف الرأس، أو حلقه، قد يكون كافياً في بعض الأزمنة والأمكنة، وفي غيرها لا يكون كافياً بل لا يردع العصاة والمخالفين إلا الحبس أو الضرب أو العقوبات المالية، يقول الإمام القرافي: " التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار فرب تعزير في بلاد يكون إكراماً في بلد آخر كقلع الطيلسان بمصر تعزير وفي الشام إكرام وكشف الرأس عند الأندلس ليس هواناً وبالعراق، ومصر هوان "[4]، لذلك ينبغي مراعاة العرف عند تطبيق العقوبة التعزيرية ليتحقق المقصد المراد منها، وهو زجر وردع العصاة.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

ففي ختام هذا البحث المختص ببيان مفهوم وأدلة السياسة الشرعية وتطبيقاتها في التعامل مع المخالف، يطيب لي أن أسجل أبرز ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات، وهي كما يأتي:

أولا: النتائج:

1- تعريفات الفقهاء المتقدمين للسياسة الشرعية تتمثل في اتجاهين، اتجاه يوسع مجال العمل فيها حتى تجاوز المعنى الاصطلاحي لها، واتجاه يضيق ويقصر السياسة الشرعية على بعض مجالاتها.

2- السياسة الشرعية من الفقه المرن المتغير الذي يراعى فيه مسايرة الزمن، ويحقق المطالب التي تتجدد وتتنوع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد، وليست من الفقه العام الثابت، الذي تدل على أحكامه الجزئية أدلة خاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

3- من أهم الأسس التي تستند إليها السياسة الشرعية، المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية والنصوص العامة الواردة في الكتاب والسنة، كالعدل والمساواة والرحمة ورفع الحرج ونفي الضرر.

(1) القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة (1464/2).

(2) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الرسل، حديث رقم 2761، (ج83/3)، وصححه الألباني.

(3) الكيلاني وموسى، مبدأ المعاملة بالمثل وتطبيقاته في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي (ص52).

(4) القرافي، الفروق (ج183/4).

4- مراعاة مآلات الأفعال مقصود شرعاً، وإذا كان المآل مخالف لمقصد الشارع، فهنا يبرز دور السياسية الشرعية في تعديل الأحكام الغير منسجمة مع مقصد وروح الشريعة.

5- السياسة العقلية مقبولة ما لم تصادم النص الشرعي والقواعد العامة، فإذا كانت على مقتضى العقل ولا تعارض الشرع فالشرع يقبلها.

6- من أهم أدلة ومصادر أحكام السياسة الشرعية، أدلة الاجتهاد بالرأي: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، الاستحسان، العرف، فلا بد للحاكم أن يجتهد رأيه –من خلالها– في إدارة شؤون البلاد، وتدبير أمور العباد، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم عنهم.

7- المسلم والذمي في أحكام الدنيا سواء، فالقانون الذي يطبق على الذمي يطبق على المسلم.

8- من تطبيقات السياسة الشرعية في التعامل مع المخالف، إقرار مبدأ المساواة في العادات الاجتماعية، وكذلك التحالف والمشاركة في المنظمات الدولية، ومنع المخالف من الإضرار وزعزعة وإحداث الفتن في المجتمع، وتحديد نوع العقوبة التعزيرية.

ثانيا: التوصيات:

1- أوصي بإثراء موضوع البحث من الجانب النظري فما زال بحاجة للدراسة.

2- أوصي بدراسة التطبيقات المعاصرة للتعامل مع المخالف وبيان ما يتوافق مع الشريعة منها، وما لا يتوافق.

3- أوصي بعقد المؤتمرات في هذا الموضوع ودعوة الحكام والمسؤولين لتعريفهم بأحكام وقواعد السياسة الشرعية.

4- أوصي بتعزيز المشترك الإنساني بين أطياف المجتمع، وكذلك مع المجتمعات الأخرى، وفتح قنوات التواصل لخدمة المجتمع الإنساني.

5- أوصي بضرورة سن وإبراز التشريعات الراقية التي كفلت احترام الآخر.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الأزهري، محمد بن أحمد، (370ه) **تهذيب اللغة**،(بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م).
- الآمدي، علي الثعلبي، (631ه) **الإحكام في أصول الأحكام**، (بيروت، المكتب الإسلامي، 1402ه).
- ابن أمير حاج، محمد بن الموقت،(879ه) **التقرير والتحبير**، (بيروت،الكتب العلمية، ط2، 1983م).
- البجيرمي، سليمان بن محمد، (1221ه) **حاشية على المنهج**، (مصر، مطبعة الحلبي، 1950م).
- البخاري، عبدالعزيز بن أحمد، (730ه) **كشف الأسرار**، (بيروت دار الكتاب الإسلامي، ب.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (256ه) **صحيح البخاري**، (بيروت، دار طوق النجاة، ط9، 1422ه).
- البرهاني، محمد هشام، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1985م).
- البغا، مصطفى ديب، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، (دمشق، دار البخاري، ب.ت).
- البوطي، محمد سعيد، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (بيروت، دار الرسالة،ط1، 1973م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (458ه) **السنن الكبرى**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2003م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم،(728ه) **السياسة الشرعية**،(الرياض، وزارة الأوقاف، ط1، 1418ه).
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم،(728ه) **مجموع الفتاوى**،(المدينة النبوية، مجمع الملك فهد، 1995م).
- الجصاص، أحمد بن علي، (370ه) **أحكام القرآن**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405ه).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، (393ه) **الصحاح**، (بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987م).
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله، (478ه) **غياث الأمم**، (الرياض، مكتبة إمام الحرمين،ط2، 1401ه).
- ابن حجر، أحمد بن علي، (842ه) **فتح الباري شرح البخاري**، (بيروت، دار المعرفة، ط1، 1379ه)
- الخادمي، نورالدين بن مختار،**المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة**(بيروت، دار ابن حزم،2006م).
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (808ه) **تاريخ ابن خلدون**،(بيروت، دار المعرفة، ط2، 1988م).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، (275ه) **سنن أبي داود**، (بيروت، الرسالة العالمية، ط1، 2009م).
- الدريني، فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، (بيروت، الرسالة، ط2، 2013م).
- الريسوني، أحمد، **الاجتهاد المصلحي**، (الرياض، مركز التميز البحثي بجامعة الإمام، 2010م).
- الزبيدي، محمد بن محمد، (1205ه)، **تاج العروس**، (القاهرة، دار الهداية، ب.ت)
- الزركشي، بدر الدين بن محمد، (794ه) **البحر المحيط**، (القاهرة، دار الكتبي، ط1، 1994م).
- الزيلعي، عثمان بن علي، (743ه) **تبين الحقائق**، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313ه).
- السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر،(911ه) **الأشباه والنظائر**، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1990).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (970ه) **الموافقات**، (القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1997م).
- الشافعي، جابر عبدالهادي، **ترسيخ العمل بالسياسة الشرعية**،(القاهرة، دار المطبوعات الجامعية، 2018).
- الشربيني، محمد بن أحمد، (977ه) **مغني المحتاج**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
- الشيباني، محمد بن الحسن الشيباني، (189هـ) **الآثار**، (بيروت، دار النوادر، ط1، 2008م).
- الطبري، محمد بن جرير، (310ه) **جامع البيان**، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)،
- الطرابلسي، علي بن خليل، (844ه) **معين الحكام**، (بيروت، دار الفكر، ب.ت).
- الطوفي، سليمان بن عبدالقوي، (716ه) **شرح مختصر الروضة**، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م).

- ابن عابدين، محمد أمين، (1252ه) **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت، دار الفكر، 1992م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1393ه) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (قطر، وزارة الأوقاف، 2004م).
- عبدالرحمن تاج، **السياسة الشرعية والفقه والإسلامي**، (القاهرة، دار السلام، ط1، 2014م).
- عبدالرحمن شراب، (غير مطبوع) **أحكام التحالفات السياسية**، (غزة، الجامعة الإسلامية، 2010م).
- العتيبي، سعد بن مطر، **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية**، (الرياض، دار الفضيلة، 2009).
- العز ابن عبدالسلام، عبدالعزيز، (660ه) **قواعد الأحكام**، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م).
- عطوة، عبدالعال، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، (الرياض، إدارة الثقافة بجامعة الإمام، 1993م).
- عمرو، عبدالفتاح، **السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية**، (عمّان، دار النفائس، ط1، 1998م).
- الغزالي، محمد بن محمد، (505ه) **المستصفى**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (170ه) **العين**، (القاهرة، دار ومكتبة الهلال، ب.ت).
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، (799ه) **تبصرة الحكام**، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية،ط1، 1986م).
- ابن فودي، عبد الله بن محمد، **ضياء السياسات**، (القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1988م).
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (817ه) **القاموس المحيط**، (بيروت، مؤسسة الرسالة،ط8، 2005م).
- ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، (620ه) **روضة الناظر وجنة المناظر**،(مؤسسة الريان، ط2، 2002م).
- الزبيدي،أبو بكر بن علي،(800ه)**الجوهرة النيرة على مختصر القدوري**،(المطبعة الخيرية، 1322ه).
- القرافي، أحمد بن إدريس، (684ه) **الفروق**، (بيروت، عالم الكتب، ب،ت).
- القرافي، أحمد بن إدريس، (684ه) **نفائس الأصول في شرح المحصول**، (مكتبة الباز، 1995م).
- القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية**، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م).
- القرضاوي، يوسف، **فقه الجهاد دارسة مقارنة لأحكامه وفلسفته**، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، 2009م)
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (751ه) **إعلام الموقعين**،(السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1423ه).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (751ه) **الطرق الحكمية**، (مكة، دار عالم الفوائد، ط1، 1428ه).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (774ه) **تفسير الكتاب العظيم**، (دار طيبة، ط2، 1999م).
- الكفوي، أيوب بن موسى (1094ه) **الكليات**، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ب.ت).
- الكيلاني وموسى، (بحث محكم) **مبدأ المعاملة بالمثل وتطبيقاته في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي**، (الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، المجلد 44، العدد 4، ملحق 3، 2017م).
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم، **السياسة الشرعية**، (عمّان، دار الفرقان، ط1، 2014م).
- أبو ليل، محمد محمود، (غير منشور، مقدم لنيل درجة الدكتوراة) **السياسة الشرعية في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم المالية والاقتصادية**، (الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، 2005م).
- المرداوي، علي بن سليمان، (855ه) **الإنصاف** (القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1995م).
- المرغيناني،علي بن أبي بكر،(593ه)**الهداية شرح بداية المبتدي**(بيروت، دار إحياء التراث، ب.ت).
- مسلم، مسلم بن الحجاج، (261ه) **صحيح مسلم**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب.ت).
- المقريزي، أحمد بن علي، (845ه) **المواعظ والاعتبار**، (بيروت، دار الكتب العلمية،ط1، 1418ه).
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (970ه) **البحر الرائق**، (بيروت، دار الكتاب الإسلامي،ط2، ب.ت).
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، (182ه) **الخراج**، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، ب.ت).