مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

قراءات في الخطاب الشرعي (٩)

تجديد فقه السياسة الشرعية

الشورى نموذجاً

د. خالد بن عبد الله المزيني

nama-center.com

المؤلف:

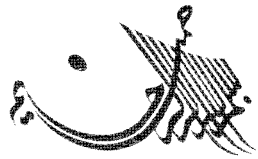
- **د. خالد بن عبدالله المزيني.**
- كاتب سعودي، باحث في مجال الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية.
-دكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
-ماجستير في الفقه والسياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
-له العديد من المشاركات في الإعلام المرئي، والمقالات الصحفية، والمؤتمرات الدولية.
-قدَّم العديد من الدورات في الصناعة الفقهية والسياسة الشرعية.

- **من إسهاماته البحثية:**
تحصيل الزكاة في الفقه والنظام السعودي، والفتيا المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية، وعقوبة القتل العمد في الفقه الإسلامي، والقصد الجنائي، دراسة فقهية قانونية، وقاعدة التطهير المالي في مجال الأسهم، وأثر الجباية في زكاة الأسهم، ونظام الهيئة العليا للمؤسسات المالية الإسلامية، ودراسة تطبيقية للتعامل مع النوازل الفقهية، والفتوى وتأكيد الثوابت، والتعددية الفكرية في ميزان الشريعة الإسلامية، ونفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر، والديون المصرفية وتعثر السداد .. الأسباب والعلاج، ومنهج المبالغة في التيسير الفقهي، بالإضافة إلى تحقيق مجموعة من المخطوطات في الفقه وأصوله.

البريد الإلكتروني:
dr.tawjeeh@gmail.com

قرا

تجديد فقه السياسة الشرعية
الشورى نموذجاً



قراءات في الخطاب الشرعي (٩)

تجديد فقه السياسة الشرعية

الشورى نموذجاً

د. خالد بن عبد الله المزيني

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

تجديد فقه السياسة الشرعية
الشورى نموذجاً
د. خالد بن عبدالله المزيني./ مؤلف من السعودية

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:

دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
http://www.facebook.com/Wojoooh

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٤هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
المزيني، خالد عبدالله
تجديد فقه السياسة الشرعية الشوري نموذجاً. / خالد عبدالله المزيني. -الرياض، ١٤٣٤هـ
١٦٠ص، ١٤,٥×٢١,٥ سم
ردمك: ٧-١-٩٠٤٣٣-٦٠٣-٩٧٨
١ - السياسة الشرعية ٢ - النظام السياسي في الاسلام أ. العنوان
ديوي ١,٢٥٧ ٣٣٧٨/ ١٤٣٤
رقم الإيداع: ٣٣٧٨/ ١٤٣٤
ردمك: ٧-١-٩٠٤٣٣-٦٠٣-٩٧٨

مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٢٨٥٣٣

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مدخل	٩
توطئة: مفهوم التجديد في فقه السياسة الشرعية	١١
أ ـ مفهوم التجديد	١١
ب ـ مفهوم السياسة الشرعية	١٥
الفصل الأول	
تجديد مراتب النظر في أحكام السياسة الشرعية	٢٧
توطئة	٢٩
المبحث الأول: مراتب النظر في أحكام السياسة الشرعية	٣١
المرتبة الأولى: التشخيص	٣٣
أ ـ مفهوم التشخيص لغة	٣٣
ب ـ مفهوم التشخيص اصطلاحاً	٣٤
ج ـ الخلل في التشخيص يورث خللاً في التنزيل	٣٧
د ـ مسالك التشخيص	٤٠
المرتبة الثانية: التوصيف	٤٤

الموضوع	الصفحة

أ ـ مفهوم التوصيف ٤٤
ب ـ مسالك التوصيف ٤٦
المرتبة الثالثة: التنزيل ٥٠
أنواع تنزيل الأحكام المتعلقة بالسياسة الشرعية ٥٨
المبحث الثاني: فقه الواقع وفقه التوقع ٦٥
الفرق بين فقه التوقع والفقه الافتراضي ٦٩

الفصل الثاني
مأسسة الشورى ٧٧

توطئة ٧٩
المبحث الأول: مفهوم الشورى ٨٣
المبحث الثاني: مأسسة الشورى ٩١
المطلب الأول: المأسسة في صدر الإسلام ٩٥
المطلب الثاني: الشورى في صدر الإسلام ٩٩
المطلب الثالث: مؤسّسات الشورى ١٠١
المطلب الرابع: ملامح نموذج الشورى في الفقه الإسلامي ... ١٠٤
الفرع الأول: أسباب غموض نموذج الشورى في الفقه الإسلامي ١٠٤
الفرع الثاني: ملامح نموذج الشورى في الفقه الإسلامي ... ١٠٧
المبحث الثالث: مكونات النموذج الشوري المعاصر ١١٥
المبحث الرابع: خصائص النموذج الشوري المعاصر ١٣١
المطلب الأول: ضمانات الحكم الرشيد ١٣٥
المطلب الثاني: خصائص نموذج الشورى المعاصر ١٣٩

الموضوع	الصفحة

المبحث الخامس: تطوير النموذج الشوري المعاصر (تعزيز الدور السياسي لمجلس الشورى) ١٤٣
المطلب الأول: حجية قرارات مجلس الشورى ١٤٦
المطلب الثاني: أسباب ضعف الدور السياسي لمجالس الشورى ١٥٢
الخاتمة والنتائج ١٥٧

مدخل

شرع الله الدين ليكون أعظم محركات الحضارة، وأنزل الوحي ليكون مرجعاً يستند إليه العقل في تشييد العلوم الإسلامية كافة، وتأثيل قواعدها، وتفعيل فروعها في الواقع، وهي بطبيعتها علوم موجهة لبناء الحضارة والعمران، وهكذا كانت عبر الحقب التاريخية المتوالية، بدءً من عصر الرسالة فالتدوين فتكوين المذاهب وهلم جرا، مع مراعاة التفاوت الطبيعي الذي يقع بين طبقات العلماء والمؤلفين في مدى استيعاب حقائق الوحي ومدى الالتزام بتحقيق فاعلية الشريعة في الواقع، تفاوت راجع إلى القصور تارة وإلى التقصير تارة أخرى. وأبداً كان علماء الشريعة يعيدون صياغة علومهم ومعارفهم بحسب ما تستدعيه أحوال الناس، ويعيدون مراجعة الواقع على ضوء ما استظهروه في علوم الشريعة من أحكام ومصالح، استناداً إلى مرجعية الشرع المنزل، بيد أن علم السياسة الشرعية بوصفه متجاوِزاً أخلاقياً لتعثرات الاجتهاد الفقهي لم يأخذ حظه من النمو والتطور لأسباب ستأتي

الإشارة إلى بعضها في أثناء الكتاب، ومع تطور العلوم المعاصرة صار لزاما على علماء الشريعة وحذاق طلابها إجراء مراجعة تجديدية لترميم وتتميم مسائل هذا العلم الشريف أعني علم السياسة الشرعية، وإعادة الصياغة لأحكامه انطلاقاً من أصوله وأدلته، وفي هذا الكتاب مقاربة تجديدية لهذا الضرب من العلوم، وقد وضعت له مقدمة في رسم معالم حركة الاجتهاد في السياسة الشرعية، ثم أعقبتها بمعالجة وافية لأحد مبادئه العظيمة، وهو مبدأ الشورى نموذجاً، وأجريت له مراجعة وتقويماً بحسب ما ظهر لي من أدلة الشريعة وكلياتها ومقاصدها العالية، واسترشدت بما حرره علماء الأصول والمقاصد في ضبط حركة الاجتهاد، والله تعالى أسأل أن يمدني بعونه وتوفيقه إنه على كل شيء قدير.

خالد بن عبد الله بن علي المزيني
Dr.tawjeeh@gmail.com

توطئة
مفهوم التجديد في فقه السياسة الشرعية

أ ـ مفهوم التجديد:

لم يكن الإسلام بحاجة إلى تجديد كما هو بحاجته اليوم، ولم تكن السياسة الشرعية بحاجة إلى إحياء وتفعيل كما هي اليوم، فقد تكاثرت النماذج السياسية الحاكمة لحياة الناس اليوم، كالديمقراطيات والملكيات والجمهوريات على اختلاف أنواعها، وقد تعددت المرجعيات المعرفية التي يحتكم إليها الناس عربهم وعجمهم، مسلمهم وكافرهم، كمرجعية الماركسية والليبرالية والليبرالية الجديدة والحداثة وما بعدها وغيرها من منتجات الفكر الإنساني، وهي على كثرتها وتعددها أثبتت عجزاً عن إيجاد الحلول العادلة لمشكلات الإنسانية، ولا تزال المظالم والنكبات تزداد يوماً إثر يوم، فهذا وجه الغربة التي يعيشها الإسلام اليوم، وليس المطلوب الرجوع إلى الأشكال والأنماط السياسية التي

عرفها الناس في العصور المتقدمة، وإنما القصد الاستهداء بشريعة الله في صياغة الدولة ومؤسساتها ونُظمها، بما يحقق العدل ويبسط الأمن وينشر الرخاء في الأوطان، فإن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

والتجديد لا يكون إلا بعد ارتحال الدين كله أو جله عن صياغة الواقع، وعزل أحكامه عن الفصل بين الناس، وغموض أحكامه بالنسبة إلى عموم المكلفين في عصر من العصور، وهو ما يسميه الشيخ تقي الدين ابن تيمية (٧٢٨هـ): **دروس الدين**، فذهاب التطبيق العملي للدين أو ذهاب العلم به بين الناس أو ذهابهما معاً، هو حقيقة مفهوم غربة الإسلام[١]، ولا يعني هذا أن الناس قد تركوا الدين وأعرضوا عنه، فإن هذا لا يدعيه عاقل، كيف والإسلام اليوم يكتسب كل يوم أتباعاً جدداً يدخلون فيه أفواجاً، وإنما البحث لا في التزام الأفراد بالدين في حياتهم الخاصة، بل في كونه صائغاً فاعلاً لكليات الحياة ومؤسسات المجتمع، وهذا لا يقتضي بالضرورة الالتزام الحرفي بما كانت عليه أشكال السلطة وتراتيبها، إذ من المعلوم عند أهل العلم أن مسائل السياسة هي من قبيل العادات غير التوقيفية، وإنما المطلوب الالتزام بأدواتها وآلياتها الملزمة كالشورى مثلاً، وكذا التمسك بمقاصدها وغاياتها كالعدل والأمن والرخاء.

وفي قوله ﷺ: «**بدأ الإسلام غريباً، وسيعود كما بدأ غريباً،**

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٩٧).

فطوبى للغرباء»[1]، تنبيه إلى أن هذا سيقع حتماً، وفيه أيضاً تحميل القادرين من العلماء تبعة التجديد في كل مرة، والمقصود بغربة الإسلام في الحديث: انزياحه عن الواقع الكلي، وإحلال غيره مكانه، قال أبو جعفر الطحاوي في شرحه للأحاديث الواردة في غربة الإسلام: «فتأملنا هذه الآثار، فوجدنا الإسلام دخل على أشياء ليست من أشكاله فكان بذلك معها غريباً لا يعرف، كما يقال لمن نزل على قوم لا يعرفونه: إنه غريب بينهم»[2]. اهـ، وهذه الغربة الكلية لا تكاد تقع كما هي في زماننا هذا، إذ صارت شؤون الدول والمؤسسات الكبرى الحاكمة لحياة الناس مقيدة بثقافة غريبة عن أصول الإسلام وكلياته.

ومن أجل هذا جاء التنويه بتجديد الدين عند اندراسه، كما في حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[3]، فالتجديد هو إحياء ما اندرس من الدين[4] وتقديم الحلول الكلية والجزئية لأسئلة الواقع ومشكلاته على نور من الدين وهدي من أدلته، وبعث الله للمجدد؛ يعني: تقييضه له[5] وإعداده لينهض

---

(١) صحيح مسلم (٣٨٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) الطحاوي، أبو جعفر محمد بن أحمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار (٢/ ١٧١)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط. أولى، ١٤١٥هـ.

(٣) سنن أبي داود (٤٢٩٣)، قال السخاوي في المقاصد الحسنة (١٢١): «سنده صحيح ورجاله كلهم ثقات».

(٤) المناوي، فيض القدير (٢/ ١٨١) نقله عن العلقمي.

(٥) المرجع السابق.

بهذه المهمة الجليلة، وفي هذا البحث سوف أورد مقاربات لتجديد ما اندرس من فقه السياسة الشرعية خاصة، وسيكون التركيز على أحد المفاهيم المركزية في هذا العلم، وهو مفهوم الشورى.

ومن لوازم تجديد الدين تحري الرؤية الشاملة له، فإنه لا يسيء إلى الدين مثل الابتسار والاجتزاء، ولا يسوِّغ هذا الاجتزاء الزعم بأن «الناس قد أعرضوا عن هذا الجانب أو ذاك، فنحن نبالغ في تعزيز الجانب الآخر ليرجع الناس إلى النمط الأوسط»، فإن الجفاء لا يعالج بالغلو، والغلو لا يستصلح بالجفاء، والمؤمن وقّاف، وعلى سبيل المثال هناك من يرفع لواء التجديد الديني في هذا العصر ليقدمه للناس على أنه حرية فقط، ويقابله من يقدمه للناس على أنه عبودية فقط، وبينهما أطياف مقاربة لهذا أو لذاك، وفي الحق أن التجديد في الشريعة له مستويان: سلب وإيجاب وتخلية وتحلية، وهو المتمثل في الكلمة الطيبة: لا إلٰه إلا الله، هما شقان: حرية وعبودية، ولا يجوز توظيف الحرية في نقض العبودية، ولا توظيف العبودية في طمس الحرية، فقولك: «لا إلٰه» هذا تحرير من العبوديات لغير الله، وقولك: «إلا الله» هذه حلية الإيمان والعبودية للخالق، ولا تجزئ الأولى عن الثانية في دين الإسلام، والدعوة إلى الحرية دون استكمال شقيقتها وهي العبودية لله عدمية و«لا شيئية». كتب النبي ﷺ لنصارى نجران: **«أما بعد، فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، فإن أبيتم آذنتكم**

بحرب والسلام»[1]. وكذلك قال المغيرة بن شعبة لرستم حين سأله عن رسالتهم، قال: «**إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله**»[2]، وكذلك قال ربعي بن عامر لرستم أيضاً: «**الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام**»[3]. فهما شقان لا يستغني أحدهما عن الآخر، وقبيلان لا يتم أحدهما إلا بالثاني، فهذا مقتضى الحق والعدل الذي نزلت به شرائع السماء وتواطأت عليه وصايا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ب ـ مفهوم السياسة الشرعية:

«**السياسة الشرعية**» مركب إضافي، مؤلف من لفظين، فلننظر في معناهما انفراداً، ثم نبحث في معنى المركب:

«**السياسة**»: القيام على الشيء بما يصلحه[4]، يقال: ساسَ زيدٌ الأمرَ يَسُوسُه سياسةً: دبَّرَه وقامَ بأمرِه[5]، والسَّوْسُ: الرياسة، يقال: سَاسُوهم سَوساً، وساس الأمر سياسةً: قام به، والسياسة

---

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (٥/ ٦٤)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٨م.

(٢) الطبري، محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (٢/ ٤٠٠)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ.

(٣) المرجع نفسه (٢/ ٤٠١).

(٤) لسان العرب، لابن منظور، مادة: «سوس» (٦/ ١٠٨).

(٥) المصباح المنير، للفيومي، مادة: «السوس» (١/ ٢٩٥).

فعل السائس[1]، ولا يقال له سائس إلا إذا أحسن النظر[2]. وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيّ خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي**»[3]؛ أي: أن الأنبياء عليهم السلام كانت تدبر شؤونهم العامة وتتولى أمورهم[4]، وهذا يقتضي أن من مقاصد النبوة فيهم - وفي غيرهم بالقياس - تقديم الحلول لمشكلات الإنسان الدنيوية وتقنين أوضاعه واستصلاح أحواله، فإن بني إسرائيل «كانوا إذا ظهر فيهم فساد بعث الله لهم نبياً يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة»[5].

إذن فالسياسة لغة: تدبير الشأن العام واستصلاح الناس، وتوجيههم إلى ما تستقيم به أحوالهم. والحديث الآنف الذكر وما في معناه يبطل ما ذهب إليه بعض علماء القانون من الغربيين في كلامهم عن تطور التشريعات والقوانين، حين يغفلون تشريعات الأنبياء عليهم السلام بوصفها قوانين ناظمة لحياة المجتمعات القديمة، ويحتفون بقوانين حمورابي والقوانين الفرعونية والرومانية.

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: «سوس» (٦/ ١٠٨)، وجعل الزمخشري إطلاق السياسة على فعل من يسوس الدوابَّ حقيقةً، قال: «ومن المجاز: الوالي يسوسُ الرعية». اهـ. أساس البلاغة، مادة: «سوس» (١/ ٤٨٢).

(٢) المطلع، للبعلي (٢٧٣).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٢٦٨) (٣/ ١٢٧٣)، ومسلم برقم (١٨٤٢) (٣/ ١٤٧١).

(٤) انظر: شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٣١)، وقارن بلسان العرب، لابن منظور، مادة: «سوس» (٦/ ١٠٨).

(٥) فتح الباري، لابن حجر (٦/ ٤٩٧).

ويجعل أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ) علم السياسة من قبيل العلوم الفلسفية، وهو يقسم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة نظرية، وفلسفة عملية مدنية، ويصنف الفلسفة العملية المدنية إلى صنفين أيضاً؛ **أحدهما**: علم الأخلاق، **وثانيهما**: علم السياسة، ويعبر عنه بأنه العلم الذي يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم، وحفظها عليهم[١]، وهذا بطبيعة الحال توضيح للنتائج التي تتوخاها السياسة، ويستخلص الغزالي (٥٠٥هـ) من مجموع كلام الفلاسفة في السياسة أنها راجعة إلى الحكَم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية[٢] على حد عبارته.

وأما «**الشرعية**» فهي نسبة السياسة إلى الشرع المطهر، وهو ما شرعه الله لعباده بواسطة الوحي المنزل على نبيه ﷺ[٣]، ويدخل في هذا الوصف ما جاء به النص صراحة وما استنبطه أهل العلم من الأدلة والقواعد الناظمة للاجتهاد.

هذا من حيث الانفراد، أما المركب المسمى: السياسة الشرعية، فإنه يطلق على معان، أهمها بحسب ما اقترحه فقهاء السياسة الشرعية من تعريفات: حياطةُ الرعية بما يصلحها؛ لطفاً

---

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، رسالة التنبيه على سبيل السعادة (٢٢٥)، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط. أولى، ١٩٨٧م.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال (٤٥)، ت: عبد الحليم محمود، الإسكندرية، مكتبة الإنجلو، ١٩٦٤م.

(٣) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مادة: «شرع» (٩٤٦).

وعنفاً[1]، والشرع المغلظ[2]، والتعزير[3]، وفعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي[4]، وما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي[5].

وبالتأمل في التعريفات السابقة نلحظ أن بعضها يقصر معنى السياسة الشرعية على أضيق نطاق، وهو معنى التغليظ والزجر، وهذا بلا شك اصطلاح خاص لا يقضي على الاصطلاح الأعم لدى معظم الفقهاء، وإذا قارنا هذا الحصر بموارد السياسة الشرعية في الأدلة وفي استعمالات الفقهاء نجد أن السياسة الشرعية أوسع من أن تحصر في حيز الزجر والتغليظ، وذلك من جهتين:

أولاهما: من جهة القائم بها: فإن حصر السياسة بفعل الإمام والحاكم فيه نظر، وأضعف منه حصرها في فعل الإمامِ

---

(١) طِلْبَة الطَّلَبَة، لنجم الدين النسفي (٣٣٢)، بتحقيق: خالد بن عبد الرحمٰن العك، دار النفائس، بيروت.

(٢) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي (١٦٩)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط. ثانية، ١٣٩٣هـ.

(٣) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم الحنفي (٥/ ١١)، مصورة دار المعرفة، بيروت. وانظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٥) هذا نقله ابن القيم عن أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (٤٠).

العام فقط[1]، إذ هي أعمُّ من هذا وذاك، بحيث تشمل كل من صحَّح الشرعُ تصرفَه على غيره[2]، وعليهِ فيمكنُ أن يَتَصَرَّفَ بالسياسةِ الحاكمُ والمفتي[3] وكلُّ من له ولاية، عامةً كانت أو خاصة، لمجيء الشريعة بِنَوطِ هذه المناصب بالمصلحة[4]، والسياسة تصرفٌ بمقتضى المصلحة كما قررته التعريفات المذكورة آنفاً، ولهذا فإن التعريف الرابع أقرب إلى حقيقة السياسة الشرعية من سابقيه، والتعريف الثالث قريب منه.

ثانيهما: من جهة موضوعها: فإنَّ السياسة ـ من حيث الموضوع ـ أعمُّ من الزجر والتغليظ، فربما كان مقتضَى السياسة

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٧٦).

(٢) وقد صرَّح بهذا المعنى شهاب الدين القرافي، فقال: «كل من ولي ولاية، الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة، أو درء مفسدة». اهـ. من الذخيرة (١٠/ ٤٣).

(٣) انظر: فقه السياسة الشرعية في علم السير مقارناً بالقانون الدولي، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٥٠).

(٤) من المقرر فقهاً نوط تصرفات كلٍّ من له مقامُ ولاية بالمصلحة، ذكروا ذلك في تصرف الإمام، وناظِرِ الوقفِ، وولي اليتيم، ولذا قال الشافعي: «منزلة الإمام من الرعيةِ منزلة الولي من اليتيم». اهـ. [الأشباه والنظائر، للسيوطي (١٢١)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٨٨)، مغني المحتاج، للشربيني (٢/ ٣٦٨)، حاشية البجيرمي (٣/ ٢٠٢)]، وصاغوا لهذا المعنى قاعدةً فقهية، نصها: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، [المجلة (٢٢)، رقم القاعدة (٥٨)، الأشباه والنظائر، للسيوطي (١٢١)، المنثور، للزركشي (١/ ٣٠٩)]، وفي مجموع الفتاوي، لابن تيمية (٢٨/ ٢٥٠) حكايةُ الإجماع على هذا المعنى، بل إنهم مدوا هذا الحكم من معنى الولاية إلى معنى الوكالة أيضاً، فألزموا الوكيل في الحج ألا يتصرف في مال موكله إلا بمقتضى المصلحة. انظر: الإنصاف، للمرداوي (٣/ ٤١٩).

الأخذ بالحزم والإغلاظ، وربما كان مقتضاها الترخيص والتيسير، بحسب اقتضاءاتِ المصلحة، ولذا جعلوا حقيقة السياسة «استصلاح الخلقِ بإرشادهم إلى الطريقِ المنجي في الدنيا والآخرة»، نقله ابن عابدين، ثم قال: «فهي من الأنبياءِ على الخاصةِ والعامةِ في ظاهرهم وباطِنِهم، ومن السلاطين والملوك على كلّ منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير»[1] اهـ.

وهذا التوسط والتخير[2] بين التشديد والتيسير أقرب إلى موارد هذه الكلمة في اللغة واصطلاح الفقهاء، فهذان وجهان يؤكدان أن السياسة لا تتمحض للزجر والتغليظ، وبيانهما فيما يأتي:

الأول: من جهةِ اللغة:

فالسياسة في اللغة: القيام على الشيء بما يصلحه كما تقدم، وهذا ـ كما لا يخفى ـ أعم من أن يقصر على معنى التغليظ[3]، فإن العرب تسمي من يقوم على رعاية الدواب مثلاً:

---

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٢) المقصود بالتخير هنا: ما كان جارياً على مقتضى الشرع والمصلحة التي لا تخالفه، لا على مقتضى الهوى، وهو ما يطلق عليه العز ابن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (١/ ٥٣): سياسة الرحمٰن، وذلك في مقابل سياسة الشيطان، أما ابن القيم فيسميها في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص(٥): السياسة العادلة، ويقابلها السياسة الظالمة.

(٣) وقد استعمل أبو بكر الطرطوشي لفظ «السياسة» في مقابلة «الفظاظة»، مما يؤيد المعنى المشار إليه أعلاه، فقال: «السياسة تكسو أهلها المحبة، والفظاظة تخلع عن صاحبها ثوب القبول». اهـ. سراج الملوك، لمحمد بن الوليد الطرطوشي (١٨٦)، بتحقيق: جعفر البياتي، دار الريس، بيروت، ط. أولى، ١٩٩٠م.

سائساً، ومعلوم أن سائسَ الخيلِ ونحوها لا يستعمل الإغلاظَ والزَّجرَ بإطلاق، بل يخالف بين طريقي الترغيب والترهيب، فيزجرها تارةً فتزدَجِر، ويُرغِّبها تارةً فتَنعَطِف، ويستعمل في ذلك كله الرفقَ ملاطَفةً وإيلافاً[1].

الثاني: من جهة اصطلاح الفقهاء:

لا يقصر الفقهاء عمل الفقيه، مفتياً كان أو قاضياً، على أخذِ الخلق بالتغليظ حسبُ، بل يفسَحون له فيما هو أوسع من ذلك، ويقرِّرون عليه استصلاح الناس بالتيسير والتخفيف تارة وبالزجر والتغليظ تارة أخرى، على مقتضى السياسة الحقَّة التي هي السياسة الشرعية، وكما أنَّه يعتري المكلف في استجابته للشرع عسر ويسر ومنشط ومكره في استجابتِه لتكليفات الشريعة، بحسب الأحوال والأطوار التي يمر بها، ومع هذا لم يقدح هذا التنقل بين تلك الأطوار في شرعية التكليفات، فكذا

---

(١) روى ابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٨٧) قال: «حدثنا عبد الله بن نمير عن مجالد عن الشعبي قال: قال زياد: ما غلبني أمير المؤمنين بشيء من السياسة، إلا بباب واحد، استعملت فلاناً فكثر خراجه، فخشي أن أعاقبه، ففر أمير المؤمنين، فكتب إليه: أن هذا أدب سوء لمن قبلي، فكتب إلي: إنه ليس ينبغي لي ولا لك أن نسوس الناس سياسةً واحدةً، أن نلين جميعاً، فتمرح الناس في المعصية، ولا أن نشد جميعاً، فنحمل الناس على المهالك، ولكن تكون للشدة والفظاظة، وأكون للين والرأفة والرحمة». اهـ. وفي المعنى نفسِه يقول ابن نباته السعدي:

ولا يسوسونَ بالفضَاضةِ والجَرْ ... يِ إذا نـابَ دونـه الـعـنـقُ
وتمدح العربُ السائس الرفيق

قال جرير:

لقد وجدنا لك إذ سُستنا ... سياسة الحاني علينا الشفيق

ينبغي أن ينظر في سياسة الناس إلى ما تتحقق به المصلحة، وتندفع به المفسدة من التيسير والتشديد، وإذَنْ فليس التغليظُ والزَّجْرُ بالنسبةِ إلى الفقيهِ السَّائِسِ للخلقِ ضَربَةَ لازِب، بل التشديد مقصورٌ على من يستحقُّه من الظلمة ونحوهم، دون غيرهم[1].

يبيِّنُ ذلك أنَّ تكاليف الشريعة المبنية على المصالح إنما وُضِعَت لاستصلاح المكلفين، وهذه الأحكام المصلحية بمثابةِ الدواء للمريض، والأدوية يختلف نفعها باختلاف الأحوال، «كيف لا؛ والشرعُ للأديان كالطبيب للأبدان»[2]، أو كما قال الشافعي: «المستفتي عليلٌ، والمفتي طبيبٌ، فإن لم يكن ماهراً بطبه وإلا قتله»[3].

وقد بين أبو العباس ابن تيمية أن السياسة الدينية هي التوسط في الأمور، ففي الأموال ـ مثلاً ـ لا تتحقق السياسة إلا بأخذ المالِ من محلِّه الصحيح، وإنفاقه في وجهه الصحيح على الناس «وإن كانوا رؤساءَ، بحسب الحاجة إلى صلاحِ الأحوال، ولإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين»، ثم قال: «ولا تَتِمُّ

---

(١) انظر: المعيار المعرب، للونشريسي (١٢/ ٢٥)، وفيه يقول: «التشديد على الظلمة والمجترئين من أهل العتو والفساد مَهْيَعٌ مألوفٌ من الشرع وقواعد المذهب». اهـ.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٣/ ٦٠).

(٣) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (٢/ ٣٩٤).

السياسةُ الدينيةُ إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة»[1] اهـ.

وتأمل في هذا المعنى جواب عمر بن عبد العزيز لابنه عبد الملك ـ رحمهما الله ـ، حين قال عبد الملك: يا أبَتِ ما مَنَعَك أن تمضي لما تريد من العدل، فواللهِ ما كنت أبالي لو غَلَت بي وبك القدورُ في ذلك، قال عمر: «**يا بني إنما أنا أَرُوضُ الناسَ رياضةَ الصَّعبِ، إني لأريد أن أُحْيِيَ الأمرَ من العدل؛ فأؤخِّرَ ذلك حتى أُخرجَ معه طمعاً من طمع الدنيا، فينفروا من هذه ويسكنوا لهذه**»[2].

فإذا كان التوسُّط هو سبيل الاستصلاح في أمور الدنيا، فكذلك هو في أمور الديانة، بل هو أشدُّ، فالحاجة إلى الموازنة والمقاربة في الدين أهم، لعظم خطر الدين في الدارين، فالناس في ضرورة إلى من يستصلح أديانهم كما تُستَصلَحُ أبدانُهم، بل إنَّ «حاجةَ العبدِ إلى الرسالةِ أعظمُ بكثير من حاجةِ المريضِ إلى الطب»[3].

هذا بالنسبة إلى ما ذكره الفقهاء قديماً من معنى «السياسة الشرعية» في اللغة والاصطلاح الشائع في استعمالهم، أما

---

(١) مجموع الفتاوي (٢٨/ ٢٩٤، ٢٩٥)، وانظر: (٢٨/ ٣٦٤ ـ ٣٦٦) منه.

(٢) حلية الأولياء، لأبي نعيم (٥/ ٣٥٤).

(٣) المرجع السابق (١٩/ ٩٦).

المعاصرون فقد ذكروا تعريفات عدة[1]، وقد حاول الدكتور عبد العال عطوه[2] أن يحرر تعريفاً جامعاً مانعاً، فقال: «السياسة الشرعية هي: فعلُ شيء من الحاكم، لمصلحة يراها، فيما لم يرِدْ فيه نصٌّ خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح»[3]اهـ.

وهذا التعريف كاف لنعتمده من الناحية الإجرائية، وهو يشير إلى أن مجال السياسة الشرعية هو الأمور التي تتغير بحسب مقتضيات التغير الشرعية، ويمضي الدكتور عبد العال عطوه في تقرير الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، فيذكر أنها القواعد العامة الكلية في الشريعة، ومنها: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان[4]، ومن تلك الأسس

---

(١) انظر البحث في تعريفات المعاصرين للسياسة الشرعية عرضاً ونقداً على سبيل البسط في: فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٣٣ ـ ٤٩).

(٢) عبد العال عطوه: هو عبد العال أحمد عطوه، من علماء الأزهر، فقيه أصولي، له عناية خاصة بعلم السياسة الشرعية، وله فيها كتاب «المدخل إلى علم السياسة الشرعية»، وكان رئيس قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء، وأستاذاً بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، المستدرك على تتمة الأعلام للزركلي، لمحمد خير رمضان يوسف (٣/ ١٨٩)، دار ابن حزم، بيروت، ط. أولى، ١٤٢٢هـ. فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٣٥).

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية، د. عبد العال أحمد عطوه (٥٣).

(٤) المدخل، د. عبد العال عطوة (١٤٥).

أيضاً: رفع الحرج، ونفي الضرر، وتحقيق العدل والمساواة، والقضاء على الفساد، وتأمين الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم[1]، وهذه القواعد التي أشار إليها لا تغني عن غيرها من القواعد، بل تنبه إلى ما وراءها من قواعد تكميلية ومقاصد تبعية في كل مجال من مجالات الحياة.

(١) المرجع السابق.

الفصل الأول

تجديد مراتب النظر
في أحكام السياسة الشرعية

توطئة

من لوازم التجديد في أي مجال علمي؛ تجديد القوانين الحاكمة للنظر في استنباط أحكامه، وإذا كان العلم من العلوم العملية فإنه يضاف إلى ذلك تجديد النظر في تنزيل أحكامه في الواقع استبصاراً، وعلم السياسة الشرعية هو من هذا القبيل، إذ هو أحكام عملية تفصيلية حقها أن تنفذ في الواقع، سواء علينا واقع الأفراد أم واقع الدول، وتتراجع العلوم عادة ويحصل لها الضعف والانحسار والضمور بتراجع النظر الاجتهادي فيها، فإذا فقد المجتهدون الناهضون بأصول الصناعة الاجتهادية في علم ما فهذا مؤذن باندثاره وتراجعه.

والنظر الاجتهادي في أحكام السياسة الشرعية هو صلب العملية الاجتهادية كما هو الحال في أحكام الفقه بعامة، وهو يمر بمراحل متعاقبة مثله في ذلك مثل سائر أبواب الفقه، وهي على التوالي:

التشخيص ثم التوصيف ثم التنزيل، فيبدأ المجتهد بتأمل

الواقع لأجل تشخيصه وتصوره كما هو، ثم ينتقل إلى مرحلة التوصيف لهذا الواقع بإعطائه الوصف الفقهي المناسب، وصولاً إلى المرتبة الأخيرة وهي تنزيل الحكم على هذا الواقع، وهو في أثناء هذا يوظف أدوات النظر في الحال والمآل، ويُعمل فقه الواقع وفقه التوقع ليتبصر مواقع القرار الذي سيصدره والرأي الذي سيفتي به، وفيما يأتي تفصيل هذه المراتب والأدوات، وفي ضمن ذلك أطرح مقاربة تجديدية لأعمالها، من حيث تجديد نطاقها لتعرف، وتجويد أعمالها لتضبط.

المبحث الأول

مراتب النظر

في أحكام السياسة الشرعية

المرتبة الأولى

التشخيص

أ ـ مفهوم التشخيص لغة:

التشخيص أصله من إظهار الشيء، ويسمى كيان الإنسان: شخصاً، قال عمر بن أبي ربيعة:

فكانَ مِجَنِّي دُونَ مَنْ كنتُ أَتّقي ثَلاثَ شُخُوص: كاعِبانِ ومُعْصِرُ

فأثبت الشخص وأراد به المرأة، والشخص سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، وهو كل جسم له ارتفاع وظهور.

ويقال: شخَّصَ الشيءَ: عيَّنه وميَّزه مما سواه، ويقال: شخَّص الداء، وشخص المشكلة[1]، وهو على كل حال غير شائع في كلام المتقدمين، وقد توسع المعاصرون في استعماله بمعنى توصيف الحالة الواقعة بالأوصاف الكاشفة. ويقال لعمل الطبيب مع المريض: كشف عنه وفحصه وشخص حالته، وهذا

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة: «شخص» (١/ ٤٧٥)، القاهرة، مجمع اللغة العربية.

معنى مولد في الأغلب[1].

ب ـ مفهوم التشخيص اصطلاحاً:

يقصد بالتشخيص: مجموع العمليات التي تستهدف تصوير الواقع على ما هو به دون مبالغة تحمل على الغلو في الحكم، أو تهوين يؤدي إلى التساهل فيه، ويستعين الفقيه على التشخيص الموضوعي للواقع بأدوات فكرية ومعرفية تعينه على التقدير الأقرب للحقيقة، ذلك أن الوقائع لا تتشخص في أجسام وإنما هي أعراض تعرض وأوضاع تقوم وأحوال تحل في واقع الإنسان، فيعبر عنها بعبارة تمهد لجعلها صالحة لإصدار الحكم المناسب عليها.

والفقيه في هذا المقام يقوم بعمل يشبه عمل الطبيب في تشخيص المرض بواسطة إجراءات متوالية كاستجواب المريض للتعرف على مواضع الألم وتتبع قصة المرض، ثم إجراء الفحص السريري مستعينا بيديه وبعض الأدوات الطبية كالسماعة والمطرقة ونحوهما، وقياس درجة حرارة الجسم وضغط الدم، وهي إجراءات يقصد بها التعرف على الحالة الصحية للمريض، وكذلك يفعل الفقيه من خلال التعرف على الواقع وتشخيصه ابتغاء تنزيل الحكم الشرعي المناسب.

هذا فيما يتعلق بواقع الأفراد وأما إذا انتقلنا إلى واقع

---

(١) المرجع السابق، مادة: «كشف» (٢/ ٧٨٨).

الجماعات والشعوب والأمم فسوف يكون هذا الواقع أسرع تحولا وأشد تبدلاً، بحيث لا تكاد تضبطه عبارة ولا تحصره إشارة، وهذا مما يزيد في صعوبة العمل على تشخيص واقع مجتمع من المجتمعات، ومن ثم صارت أدلة السياسة الشرعية التي تعالج الأوضاع العامة في الأمة عبارة عن معايير للمقاربة والموازنة، مثل دليل الذرائع والاستصلاح والاستحسان التي تدفع باتجاه ملاحقة المصلحة المعتبرة أنى سارت، وهي بطبيعتها دائمة السيرورة، وهذا يستدعي من الفقيه أن يكون واعياً بهذه الطبيعة مقتدراً على الإحاطة بما يفتي فيه ويحكم.

فلو أن البحث سيكون عن حكم الدخول في الانتخابات البرلمانية في دولة ما، فمطلوب التشخيص الصحيح هنا أن يحيط الفقيه بمفهوم الانتخاب من حيث هو، وأن يعي واقع النظام الذي يدير هذه العملية، ويشرف على خارطة القوى المؤثرة في هذا الواقع، ويقتدر على استشراف المشاهد المتوقعة في حال الإقدام على هذه الانتخابات وفي حال الإحجام عنها، ليصير بعدئذ إلى تنزيل الحكم عليها، وواضح أن الهجوم على هذه القضايا من الفقيه الجزئي[1] الذي لا يتوفر على حد مقبول من الوعي السياسي هو مزلة قدم وفتح لباب فساد عريض.

---

(١) أعني بالفقيه الجزئي: الفقيه الذي اقتصر على الاشتغال بأحكام الفروع الفقهية الفردية، ولا يتوفر على معرفة سياسية تتيح له قدراً مقبولاً من الوعي السياسي اللازم لإصدار حكم في قضية سياسية، ويقابله بالطبع الفقيه الذي يتمتع بهذا الوصف الآنف الذكر.

وهذه المرحلة في غاية الأهمية، إذ يرتبط فقه النص بفقه التشخيص الواقعي ارتباط المناط بالحكم، والعلة بالمعلول، وكل خطأ في التصوير يعقب خطأ في التوصيف والتنزيل الفقهيين[1]، وقل من يجمع الأمرين، بحيث يفهم صحيحاً ويعبر فصيحاً، و«من لم يؤت من سوء الفهم، أتي من سوء الإفهام، وقلّ من أوتي أن يفهم ويُفهم» على حد عبارة الزمخشري.

والباحث في هذه المرحلة يتجه أولاً إلى التعرف على حقيقة الواقعة محل النظر، والإحاطة بماهيتها، وإدراكها على ما هي عليه، وتحديد أطرافها، وحصر صورها، ليصير بعد ذلك إلى التعبير عنها بعبارة علمية منضبطة، وأولى درجات العلم بالشيء: حصول صورته في العقل، إما بطريق الجزم أو الظن الغالب[2]، بلا حكم عليه بنفي أو إثبات[3]، وهو ما يسمى التصور الساذج[4]، فإذا اجتمع التصور مع الحكم: سمي تصديقاً تاماً.

فالتصور إذاً: إدراك الحقائق مجردة عن الأحكام[5]،

---

(١) انظر: نحو تأهيل اجتهادي لأعضاء هيئة الفتوى بالمصارف الإسلامية، قطب الريسوني (١٦)، ضمن بحوث مؤتمر المصارف الإسلامية بدبي، ٧ ـ ١٠/٦/١٤٣٠هـ.

(٢) إرشاد الفحول (١/ ٢٠)، ت: أحمد عزو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

(٣) التعريفات، للجرجاني (٨٣) دار الكتاب العربي، بيروت، ط. أولى، ١٤٠٥هـ، شرح الكوكب المنير (١/ ٢٣).

(٤) التصور الساذج: هو ما خلا من التصديق، كما في حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلي.

(٥) وسمي التصديق تصديقاً لاشتماله على كلام يصدَّق أو يكذَّب، وسمي بأشرف لازمي الحكم بالنسبة، وإلا فقد يسمى تصديقاً وهو كذب. انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٢٣).

والتصديق إدراك نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب أو السلب[1]، على أنه لا يشترط العلم بالواقعة من كل وجه، لكن المطلوب العلم بها بطريق الإجمال بحيث يصح إنزال الحكم عليها، وهو الحد الأدنى للتصور الجملي الصحيح[2]. وهنا يتفاوت العلماء في استيعاب الحوادث العامة والوقائع السياسية بحسب استعدادهم وسابق خبرتهم، فمنهم من يتسع ذهنه لتلقي الأخبار وجودة تفهم الوقائع وحسن الربط بين الحوادث، حتى تصير له ملكة التحليل والاستنتاج، ومنهم من يعجز عن ذلك.

ج ـ الخلل في التشخيص يورث خللاً في التنزيل:

أشرت إلى أن تشخيص الواقع العام يحتاج إلى وعي زائد على ما يحتاجه الحكم على الوقائع الخاصة بالأفراد، ونظراً لصعوبة هذا المستوى من المعرفة يقع كثير من الغلط من قبل المشتغلين بالعلوم النظرية، ويرى ابن خلدون أن «العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»[3]، ويظهر من سياق كلامه أنه يقصد بالعلماء الفقهاء المشتغلين بالجانب النظري الفروعي، الذين لم يمارسوا الواقع ويعالجوا تحولاته وتناقضاته، ويعلل ابن

---

(١) المرجع السابق، التعريفات، للجرجاني (٣٧).

(٢) المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسين، المعروف بالفخر الرازي (١/ ٩١)، بتحقيق: د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط. أولى، ١٤٠٠هـ. نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (١/ ٢١ ـ ٢٥)، بتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. أولى، ١٤٢١هـ.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد (٣٤٨).

خلدون هذا الحكم القاسي بأنهم اعتادوا النظم الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، بحيث صارت في أذهانهم قواعد كلية عامة، يحكمون عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك هذ القاعدة الكلية على الواقع، أو على حد تعبيره: «على الخارجيات».

ويواصل ابن خلدون انتقاده لهؤلاء الفقهاء النظريين بأنهم يستعملون في أحكامهم القياس الفقهي، فيقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهي، الذي يرى أنه ينتج أحكاماً كلها في الذهن، قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، ويبين الفرق بين العلوم الفقهية والعلوم السياسية، ففي الفقه يتفرع ما بالخارج عما في الذهن، فيصدر الفقيه حكمه في المسألة ثم يلقيه إلى المكلف الذي يعمل على تطبيقه في الواقع، وهذا على عكس الأنظار في العلوم العقلية، التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فالفقيه متعود في سائر أنظاره الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرف سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها.

ويرى ابن خلدون أن الأحداث السياسية أو ما يسميه «أحوال العمران» متباينة، وأنه لا يقاس شيء منها على الآخر، فإنها تتشابه في أمر ولعلها اختلفت في أمور كثيرة، فتكون العلماء، لأجل ما

تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض؛ إذا نظروا في السياسة؛ أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم.

ويلحق ابن خلدون بهؤلاء العلماء: أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، معللاً بأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم، إلى مثل شأن الفقهاء، فيقعون في نظره في ما يمكن أن نسميه «آفة التنظير»، أو ما يدعوه هو الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

لهذا يكون في نظر ابن خلدون: العامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه؛ يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره.

هذا ملخص ما ذهب إليه ابن خلدون، ثم جاء من بعده فلاسفة طوروا هذه الفكرة، ولعل في انتقاد ماركس لفلسفة هيجل نموذجاً لهذا التطوير، فإن هذا الأخير في نظر ماركس غلط من حيث إنه قدم أفكاراً مثالية، ولهذا حاول ماركس تقريب فكرة هيجل بنقلها من المضمون النظري إلى المضمون المادي الواقعي. وكما قال لويس ألتوسير: مشكلة العلم أن هناك فيلسوف نائم في

ذهن كل عالم، يوحي بأفكار مثالية خارجة عن حدود العلم والتجربة[1].

د ـ مسالك التشخيص:

لا بد للفقيه ليتحقق له تشخيص الواقع السياسي من سلوك أحد طريقين: **أولهما**: أن يقف على الواقع بنفسه، **وثانيهما**: أن يتعرف عليه عبر وسيط.

الأول: أن يقف على الواقع بنفسه:

كان بعض الفقهاء لا يكتفي بالإحاطة بالنصوص والأصول الشرعية وعلوم الآلة، بل يتابع ويستقصي أحوال الناس، بل ينزل إلى الطرقات والأسواق، ويخالط الناس ويقف على معاملات التجار وتصرفات الناس بنفسه، وكان أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام مع ما هو معروف من زهدهم وتقلل كثير منهم من حظوظ الدنيا يخالطون الناس، ويباشرون التجارة والكسب والجهاد، وكانوا مع ذلك فقهاء إليهم المرجع في الفتوى والقضاء والسياسة والتدبير، وكان محمد بن الحسن الشيباني يذهب إلى سوق الصباغين ويسأل عن معاملاتهم[2].

وكان شهاب الدين القرافي قد كتب عن الحشيشة التي

---

(١) انظر: بوشما حميد، إشكالية الدولة عند ابن خلدون، مقالة منشورة هنا: www.diwanalarab.com

(٢) البحر الرائق، لابن نجيم (٦/٢٨٨)، دار المعرفة، بيروت، شرح عقود رسم المفتي، لابن عابدين (٢/١٢٨).

يتعاطاها الفساق، ونقل الاتفاق على منعها، لكن حكى الخلاف في كونها مسكرة توجب الحد، أو مغيبة للعقل فتوجب التعزير، ثم قال: «وسألت جماعة ممن يعانيها، فاختلفوا على قولين؛ فمنهم من...»[1] إلخ، فهذا يبين عنايتهم بالنزول للواقع وسؤال المعنيين وأهل الخبرة فيما طريقه الخبرة.

وهذه الطريقة مفيدة جداً في حسن تشخيص الوقائع؛ لأن الفقيه يباشر الوقوف عليها بنفسه أو يتتبع ملامحها في الواقع، بيد أنها تستدعي منه جهداً ووقتاً للمتابعة والبحث والاستقصاء، وقد لا يتسع وقته للوقوف على جملة الوقائع مع سرعة تصرف الأحداث وتبدل الأحوال.

وكلما كان الفقيه أقرب إلى موضع النازلة؛ كان بها أعرف، وعلى التنزيل أقدر، ولهذا قالوا: يُفتَى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء، لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس[2].

ومن تصدى للفتوى والفصل في الواقع السياسي فلا يجزئه أن يتوفر على قدر ضئيل من المعرفة السياسية والواقعية؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والواقع السياسي شديد التعقيد والالتباس والتداخل، فما لم يكن واعياً بذلك كانت فتواه ضرباً من القول بغير علم.

---

(١) الفروق (١/٢١٦)، وقد ذكر أيضاً في مقدمة الفروق (١/٤): أنه مكث ثمان سنين يطلب الفرق بين الشهادة والرواية، ويسأل الفضلاء عنه، فلم يظفر به.

(٢) شرح عقود رسم المفتي، لابن عابدين (١/٤٥).

الثاني: أن يتعرف عليه بواسطة:

من طرق تشخيص الواقع والتعرف على الوقائع: أن يتلقاها الفقيه من الخبير أو السائل وطالب الجواب، وهذه الطريقة جادة مسلوكة للفقهاء والمفتين في المسائل الاعتيادية الجزئية منذ الصدر الأول. فقد كانوا يستعينون على تحقيق المناط الخاص بأهل الخبرة، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: خرج عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الليل، فسمع امرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرقني أن لا حبيب ألاعبه

فواللَّه لولا خشية اللَّه وحده لحرك من هذا السرير جوانبه

فقال عمر لحفصة بنت عمر رضي الله عنهما: كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها، فقالت: ستة أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس الجيش أكثر من هذا[1].

وهذه الطريقة مع كونها توفر وقت الفقيه وجهده، وهي نافعة في حال توفر الخبير الثقة المتقن، إلا أنها مشوبة بآفتين: الهوى والجهل. فقد تحمل السياسيَّ أو الخبير أو السائل مصلحتُه الشخصية وغرضه الخاص على أن يحجب عن الفقيه بعض عناصر الواقعة، أو يصورها على غير ما هي عليه، ابتغاء الحصول على حكم يحقق غرضه، وقد تفاقمت هذه الظاهرة في العصور المتأخرة حين تغيرت أخلاق الناس، وصار للناس أغراض في الاستفتاء غير

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى برقم (١٧٦٢٨)، وعبد الرزاق (١٢٥٩٣) (٧/ ١٥١)، وسعيد بن منصور برقم (٢٤٦٣) (٢/ ٢١٠)، وعمر بن شبة في تاريخ المدينة (١/ ٤٠٣)، قال ابن كثير في تفسيره: «وهو من المشهورات» (١/ ٢٦٩).

حميدة، وأما الهوى فإن من ينحاز إلى جانب دون آخر سوف يقبل الأخبار التي تؤيده في انحيازه هذا دون غيرها، كما قال ابن خلدون: «إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الإنتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله». اهـ.

وهذه الفجوة الموجودة اليوم بين البحوث الفقهية والتطبيقات العملية ينبغي أن تردم بإيجاد قنوات موضوعية للتواصل مع الواقع العملي، فليس كل باحث قادراً على الوقوف على النوازل في مواطنها، بمجمل صورها.

ومن تلك القنوات التي سبقتنا إليها الدول الغربية: إنشاء مراكز لتشخيص الواقع، لتقريبه لقادة الرأي وصناع القرار، فلتكن لدينا مراكز تعنى برصد الواقع وتتبع النوازل على ما هي عليه، وحصر صورها، وتشخيص عناصرها وأطرافها، ويبقى للفقيه بعدئذ دور التوصيف والتنزيل.

ويمكن الإفادة في هذا الدور من طلاب الدراسات السياسية والسياسة الشرعية في مرحلتي البكالوريوس وما بعدها، ويكون جزءاً من متطلبات التخرج: ساعات عملية يستكشف الطالب أثناءها نازلة محددة، ويقف عليها في ميدان وقوعها. والمهم السعي في تنظيم دور الخبرة السياسية والفقهية العملية، وتحويل وضعها ليكون مؤسسياً معيارياً.

المرتبة الثانية

التوصيف

أ ـ مفهوم التوصيف:

التوصيف هو: تعيين صفة الشيء، والتوصيف الفقهي هو تعيين صفة الواقعة بحسب اللغة الفقهية المعهودة لدى علماء الفن، ومقتضاه: إجالة النظر في الأوصاف الفقهية المناسبة للنازلة محل البحث، وإلحاق صورتها بما يماثلها من مسائل الفقه المسماه، كأن نصف المعاملة بأنها بيع، أو إجارة، أو رهن وهكذا، وهذا في مجال العقود والمعاملات المالية، وفيما يتعلق بالشأن السياسي فهناك أوصاف الخليفة والملك والأمير، والبيعة والولاية والسلم والحرب والعهد والذمة وهكذا.

فإذا لم تشبه الواقعة شيئاً من معهودات الفقهاء فهي إذاً من النوازل الجديدة التي لم يرد بشأنها نص خاص، فهذه يستأنف الفقيه لها وصفاً مناسباً بحسب ما يظهر له من واقعها، استئناساً بأدلة الشرع وقواعده وكلياته، بحيث لا يخرج باسمها

عن لغة الفن أو قواعده، ولا يعارض بها اسماً معهوداً لديهم، وهذا يستدعي من الفقيه أن يكون على قدر من الضبط العلمي وسعة الأفق، فالضبط يمنعه من خلط المفاهيم والإسقاطات المخلة، وسعة الأفق تحجزه عن منع ما لا يعرفه وتحريم ما يجهله.

ومرحلة التوصيف هذه يمكن تسميتها بفقه الواقع، وقد حدد ابن القيم نوعين من الفهم، لا بد منهما للمفتي والحاكم:

أولهما: فهم الواقع، والفقه فيه.

والثاني: فهم الواجب في الواقع[1].

والتوصيف الفقهي يحتاج إلى ملكة علمية خاصة، وإلا فإنه لا يصعب على المتفقه المتوسط أن يحفظ نصوص الأدلة، ويجرد الفروع الفقهية، ويشرف على مواطن الخلاف العالي، لكن توصيف النوازل يحتاج فوق ذلك إلى فقه النفس، وإلى ذائقة فقهية، كحاجة الطبيب إلى مهارة التشخيص، وحاجة القانوني إلى مهارة التكييف.

والتعبير بـ«التوصيف» أصدق وأشمل من التعبير بـ«التكييف»، فإن هذا الأخير أخص من الأول، ففي مرحلة التوصيف يفتش الفقيه عن الصيغة الفقهية المناسبة للواقعة، بحسب الأحوال الممكنة، فإما أن يجد له وصفاً مسمى في الفقه المدون، فيكون عمله تخريجاً، وإلا أسبغ عليه وصفاً مناسباً،

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٨، ٨٧).

وهو ما يسمى في بعض البحوث المعاصرة تكييفاً، أو أن هذا المسمى هو الأقرب إلى تسميته بالتكييف، فالتوصيف إذاً يشمل: التخريج والتكييف، وهو ما تعرضه الفقرة الآتية.

ب ـ مسالك التوصيف:

لا تخلو النازلة المبحوثة من أحد احتمالين: فإما أن تكون مسألة مسماة على لسان الشرع أو الفقهاء، فهذه مسألة نمطية، وإما أن تكون من المسائل المستجدة، التي لم يعهد لها نظير في الشريعة ولا الفقه، وللباحث إزاء هذين الاحتمالين مسلكان:

أولهما: أن تكون من المسائل المسماة شرعاً أو فقهاً، ففي هذه الحال يكون توصيفها الفقهي بإلحاقها بما يماثلها شرعاً أو فقهاً، بعد تفقد شرائط الإلحاق، وهو ما يسمى بتخريج الفروع على الفروع؛ أي: إلحاق الفروع الجديدة بما يماثلها من المسائل التي بحث المتقدمون أحكامها.

وهذا لا يعني بالضرورة التزام جدد التقليد في هذه الحال، بل المقصود إجراؤها مجرى سابقتها من حيث تسكينها في محلها من أبواب الفقه ومسائله، ومن حيث الوفاق والخلاف، مع ملاحظة الفروق التي تلم بأعطاف النازلة، فرب نازلة يظنها الباحث مسماة في الشريعة والحال أنها مستجدة، أو العكس.

على أنه ينتبه هنا إلى أن كثيراً من مصنفات المتأخرين من الفقهاء قد توسعت في تخريج الفروع على الأصول حتى خرجت في مواضع منها عن مقاصد الأئمة وأقوالهم، وربما نسبت إليهم ما يصرحون بمنعه، وكان هذا التوسع محل انتقاد من عدد من محققي المذاهب الفقهية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلد بها بل يسكت عن ذكرها إلى أن يتيقن صحتها وإلا توقف في قبولها فما أكثر ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له وكثير من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تقضي إلى ذلك لما التزمها والشاهد يرى ما لا يرى الغائب»[1]. اهـ.

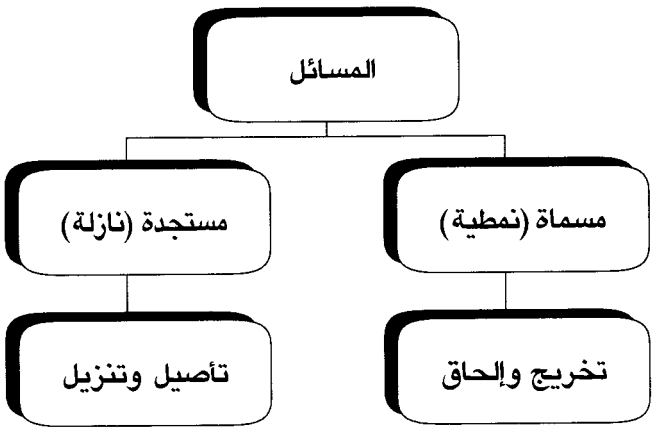
ثانيهما: أن تكون مسألة جديدة، لم يسبق لها ذكر بذاتها، لا في النصوص الشرعية، ولا في المصنفات الفقهية، وحينئذ يصدق عليها اسم: النازلة الفقهية، وفي هذه الحال يستأنف الفقيه لها نظراً جديداً، مراعياً أصول الشريعة وقواعدها وأدلتها العامة، وهذا هو التكييف في اصطلاح بعض الباحثين.

وقد تكون النازلة مستجدة برمتها، كما أنها قد تكون مركبة من كيفيات معهودة في الفقه، وتكون جدتها من حيث تركيبها، لا من حيث تبسيطها وما نتحلُّ إليه.

---

(١) مجموع الفتاوي (٦/ ٩٢).

والشكل الآتي يبين مسالك التوصيف الفقهي للمسائل:



الشكل (١)

ومن المهم أن يتنبه الباحث إلى الأخطاء الشائعة في توصيف بعض الوقائع، فقد يعبر السائل عن الواقعة بما يوحي للفقيه أن هذه الواقعة تندرج تحت باب ما من أبواب الفقه، فإذا ما سدد النظر تكشف له خطأ السائل، فقد يسأل السائل عن حكم الاقتراض من المصرف (البنك)، وهو يقصد إجراء التورق المصرفي مثلاً، وهذا قد تكرر مع كثير من المناسبات مراراً، بسبب جهل السائلين بلسان الشرع ولغة الفقه.

ولأهمية هذه المرحلة كان الخطأ فيها من جنس مخالفة النظام العام في مجال القضاء، فهو خطأ فادح، وتختص المحكمة

العليا بالرقابة عليه[1]، ولهذا نص نظام القضاء في المملكة العربية السعودية، في مادته الحادية عشرة، على أن تختص المحكمة العليا بمراقبة الأحكام في أحوال أربع، ومنها: الخطأ في تكييف الواقعة، أو وصفها وصفاً غير سليم.

(١) التكييف وأثره في القانون تشريعاً وتطبيقاً، علي أحمد المهداوي (٩)، نسخة إلكترونية.

المرتبة الثالثة

التنزيل

الوقائع التي يُطلب لها حكم فقهي سياسي إما أن تكون صورتها معادة بحيث تندرج تحت المسائل المسماة في الشريعة، أو لا تندرج، فإذا اندرجت فيكون النظر في صحة الاندراج بحيث تعطى الحكم نفسه الذي أخذته نظيرتها، وإن لم تندرج سميت «النوازل»، والنوازل بطبيعتها مستأنفة، لا تتصل بما قبلها من المسائل ولا يتقدم لها نظير في العادة، ولو فرض تقدم النظير لبعض الوقائع في نفس الأمر، فإنه لم يتقدم لنا بحسب علمنا، وحتى لو علمنا ذلك فلا بد من النظر في كونها مثلها أَوْ لا[1].

إذا ثبت هذا فلا بد عند البحث فيها من الاجتهاد في طلب الحكم المناسب، بحيث يقوم الباحث بتنزيل الحكم الكلي أو الوصف الفقهي على الواقعة الجزئية.

ومرحلة التنزيل تعني: إيقاع الحكم على النازلة، وسبيله ـ بلسان الأصول ـ تحقيق المناط على الوقائع المتجددة، فإن

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٩١).

الحكم المعلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه.

وهو ضربان: تحقيق المناط في النوع؛ أي: في عموم نوع النازلة، وتحقيق المناط في العين؛ أي: في آحاد النوازل وأشخاص الوقائع[1].

ومثال النوع: أن تقول: إن الجهاد مشروع، ومثال الآحاد: أن تقول إن القتال في هذه الواقعة المعينة جهاد لتوفر شروطه، فهو مشروع إما على سبيل الوجوب العيني أو الكفائي، أو على سبيل الندب، بحسب الأحوال، وقد تقول: هذا القتال بغي لا جهاد، إذا لم تتوفر فيه شروط الجهاد الشرعي.

ومن أمثلة التنزيل على الأشخاص: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، فالفقر والمسكنة أوصاف شرعية، ويبقى النظر في الشخص المعين: هل هو من الفقراء أو المساكين المذكورين في القرآن أم لا؟، وكما حرم الله الخمر والربا عموماً، ويبقى الكلام في الشراب المعين: هل هو خمر أم لا؟، قال ابن تيمية: «وهذا النوع مما اتفق عليه المسلمون، بل العقلاء؛ بأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل شخص، إنما يتكلم بكلام عام، وكان نبينا ﷺ قد أوتي جوامع الكلم»[2]. اهـ.

---

(١) القرافي، الفروق (١/ ١٢٨ ـ ١٢٩)، الشاطبي، الموافقات (٤/ ٨٩ ـ ٩٣)، ابن تيمية، مجموع الفتاوي (٢٢/ ٣٣٠).

(٢) مجموع الفتاوي (٢٢/ ٣٣٠)، وانظر: الموافقات (٤/ ٨٩ ـ ٩٣)، الفروق، للقرافي (١/ ١٢٨ ـ ١٢٩).

ومعلوم أن الأحكام الشرعية تكون تجريدية، وأن الوقائع تكون متشخصة في الأفراد والأعيان، وموجَب إعمال الشريعة: تنزيل أحكامها على الوقائع، فهذا هو محك ديمومة الشريعة واستمرارها.

وفي هذه المرحلة من البحث يقوم الفقيه ببيان توفر متعلق الحكم في النازلة، وقد يكون المتعلق علةً، أو سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً للحكم، أو معنى تضمنه الحكم المأمور به، أو المنهي عنه، أو معنى تعلق به لفظ التعريف، أو اللفظ العام، أو المطلق، وله أفراد ينظر في اندراجها تحته[1].

ويراعي الباحث في هذه المرحلة ما تقتضيه الأدلة النقلية والعقلية، وما ترشد إليه قواعد السياسة الشرعية، كما ينبغي رعاية المآلات، والتدرج من الأخف إلى الأشد، ومن الرخص إلى العزائم، وصولاً إلى منهج فقهي إسلامي يتسم بدرجة مناسبة من الالتزام الشرعي والفني.

ويقرر الشاطبي أن مرحلة التنزيل هذه بالغة الأهمية، وأن منها ما هو سهل يسير، ومنها ما هو صعب عسير[2]. ومنشأ الصعوبة في هذا الموضع أن يكون مما تتنازعه الأصول. فإن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وثبت

---

(١) تحقيق: المناط، د. صالح العقيل، مقالة منشورة بمجلة العدل، وزارة العدل، الرياض، العدد (٢٠)، ١٤٢٤هـ (ص٩٣).

(٢) الموافقات (٤/ ٩٢).

عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإنا إذا تأملنا العدول، وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق، وطرف آخر، هو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد، فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، ثم ضرب الشاطبي مثالاً فقال: كما إذا أوصى بماله للفقراء فلا شك أن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر، وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر، أو حكم الغنى.

ثم ذكر أن هذا الموضع مما يختلف باختلاف الأحوال والأوقات وغير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. وذلك أن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير.

والشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية

المعينة إلا وللعالم فيها نظرٌ سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم[١].

ولهذا فإن الاقتصار في الفتيا على الاجتهاد الاستنباطي، دون الاجتهاد التنزيلي[٢]، من مثارات الغلط، إذ لا يكفي حفظ الدليل الواحد في فقه التنزيل، وفي ذلك يقول السيوطي: «وإن خاضوا تنزيل الفقه الكلي، على الموضع الجزئي، فذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته»[٣]اهـ، فقوله: «الفقه الكلي»؛ يعني: به تلك الأحكام الكلية المطلقة المجردة، غير المختصة بنازلة معينة[٤]. وقوله: «الموضع الجزئي»؛ أي: الواقعة الجزئية المعينة المشخصة[٥].

ومن شروط جودة التنزيل: توفر مهارات البحث الفقهي، ومن أهمها: الثقة والحسم، ومأخذهما: الدربة والمران، وإلا فإن بعض الباحثين يقطع دهره في التردد في حسم مسألة من المسائل، وهي أهون من ذلك، فهذا بسبب قصور الدربة والمران، وقد تقصر الدربة عن مواضع الإشكال العسيرة الخفية،

---

(١) الموافقات (٤/ ٩١).

(٢) انظر في الاجتهاد التنزيلي: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، د. وورقية عبد الرزاق (٢٥) وما بعدها، دار لبنان، بيروت، ط. أولى، ١٤٢٤هـ.

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض (١٢٠).

(٤) ضوابط الاجتهاد التنزيلي، د. وورقية عبد الرزاق (٢٧).

(٥) المرجع السابق.

وربما استغلقت المسألة على العالم الثقة دهراً طويلاً، كما صرح به جمعٌ من المتقدمين[1].

ومن أهم المهارات الفقهية التي يتعين على الباحث اكتسابها: **حسن التصرف في مضايق النظر**، وذلك عندما تتعارض الأدلة، وتتقابل الأصول في المسألة الواحدة، فهذا مما يمتحن الله به الفقهاء. وينعقد الإشكال التنزيلي في البحث النوازلي ساعةَ يتزاحم على المسألة دليلان فأكثر[2]، فحينئذ يحسن إجراء البحث أخذاً بمجامع الفقه، وضبطاً لأصول المسائل، كعموم مسائل السياسة الشرعية، وككثير من مسائل العبادات والمعاملات، ومنها: الحقنة بأنواعها للصائم، وزكاة المال الحرام، والتورق، وتأجير البناية لبنك ربوي، وشراء الذهب بصور النقد الحديثة، وغيرها كثير من المسائل التي ما تزال محل استشكال لدى الكثيرين، مما هو من جنس ما قال فيه عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وابن عباس ﷺ: «حرمتهما آية، وأحلتهما آية»[3]،

---

(١) انظر نماذج من توقفات الأئمة: أبو زيد، بكر بن عبد الله، التعالم وأثره على الفكر والكتاب (٣٨)، الرياض، دار العاصمة.

(٢) التزاحم هنا إنما يقع في مبادئ النظر، وبادي الرأي، وإلا فإن الأدلة الصحيحة لا تتعارض في نفس الأمر، ومرادي بالتعارض ثمَّ ما يقع بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، ونحو ذلك مما هو مقرر في علم الأصول، وهنا دور المجتهد في تحقيق الأخذ بالأحكم، وردِّ المتشابه إليه، «ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم». انظر: الموافقات، للشاطبي (٤/ ٢١٧).

(٣) جاء هذا الأثر مروياً عن عثمان ﷺ عند ابن أبي شيبة (٧/ ١٨٩)، وعن علي ﷺ، =

وذلك في حكم الجمع بين الأختين المملوكتين في الوقاع، ووجه الشبه بين ما توقف فيه هؤلاء الصحابة وتلك المسائل المشار إليها قبلُ؛ هو وقوع التعارض في مأخذ كلّ، سواءٌ وقع التعارض بين دليلين[1]، أو أصلين، أو قاعدتين، وذلك أن النازلة لا تكون في المسائل الواضحة غالباً، فلا يستشكل الناس حكم تعاطي الحقنة للمفطِر مثلاً، ولا حكم المال الحرام، ولا شراء السيارة بقصد تملكها، ولا تأجير البناية لمن يستعملها في مباح، ولا شراء الذهب بالنقد، فهذه لا إشكال فيها على أحد.

على أن مبنى الفقه على الظنون الغالبة، والمقاربة أصل من أصول الحسم الفقهي، وهي جادة مسلوكة لدى المتقدمين مع شدة ورعهم، وقد قال الإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني: «ومن ابتلي فإنه يقرِّب الأمر فيه، كي تظهر له لوائح

= عند ابن أبي شيبة (٣/ ٤٨٢)، والدارقطني (٣/ ٢٨٢)، وعن ابن عباس ﷺ أخرجه ابن أبي شيبة (٣/ ٤٨١)، وسعيد بن منصور (١/ ٤٤٦)، والدارقطني (٣/ ٢٨٢)، ومرادهم ﷺ بالآية المحرمة هنا قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، والآية المحلَّة قوله ﷻ: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، قال ابن كثير: «وجماعة الفقهاء متفقون على أنه لا يحل الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء، كما لا يحل ذلك في النكاح». اهـ من تفسيره (١/ ٤٧٤).

(١) من فوائد الفقه المستند إلى القواعد أنه يراعي عند التعارض بين الأدلة، العوارضَ الطارئةَ على صورةِ النازلة، فلا تغيبُ عنه عند تنزيل الأدلة على الوقائع، جهتا اقتضاء الأدلة للأحكام، وهما جهتا الاقتضاء الأصلي، والاقتضاء التبعي.

الحق»[1]، ولهذا كانت الشورى أصلاً من أصول السياسة الشرعية في الإسلام؛ لأن ما يكون من قبيل السياسة الشرعية العامة تكون أدلته في الغالب متفرقة وجهاته متباينة، ولو استبد الواحد بالنظر فيها لكان تطرق الخطأ إليه أكبر منه إلى الجماعة، فأمر الجماعة تستشار فيه الجماعة، كم قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩].

(١) فتاوي ابن أبي زيد القيرواني، لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٢١١)، بتحقيق: د. حميد محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. أولى، ٢٠٠٤م.

أنواع تنزيل الأحكام المتعلقة بالسياسة الشرعية

يمكن تقسيم صور التنزيل الفقهي لأحكام السياسة الشرعية بالنظر في المدى الزمني الذي يرقبه المجتهد في نظره الاجتهادي فيها؛ إلى ثلاثة أقسام هي: التنزيل والتدبير والتدوير، وذلك بحسب الظرف الزمني الذي ينظر إليه ويحف بالحكم، فإن للنظرآفاقا متباينة، فإما أن يكون أفقه الحاضر، وإما أن يكون المستقبل، وإما أن يكون الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا الأخير أعني به الدورة الحضارية للدولة.

فإذا كان الظرف الزمني المراعى قصيراً فنصطلح على تسميتها مرتبة التنزيل، وإذا كان متوسطاً فمرتبة التدبير التي هي أطول عمراً من مرتبة التنزيل؛ لأنها تأخذ بُعد الاستمرار والاستقرار، فإذا اتسعت المدة الزمنية بحيث استوعبت الدورة الحضارية كاملة سميناها مرتبة التدوير أخذاً من لفظ: «الدورة الحضارية» كما سيأتي توضيحه، وليس النظر الذي يعالج واقعة

معزولة عما قبلها وبعدها كالنظر الذي يعالج حالة ناسقةً مستمرة متصلة، وليس الذي يراعي الاستمرار القصير أو المتوسط كالذي يراعي الدورة الحضارية بأكملها، وفيما يأتي توضيح هذه المراتب:

النوع الأول: التنزيل: إيقاع الحكم على النازلة المعينة، وسبيله ـ بلسان الأصول ـ تحقيق المناط على الوقائع المتجددة، فإن الحكم المعلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه، وقد تقدم آنفاً بيان ما يتعلق بمرتبة التنزيل هذه.

النوع الثاني: التدبير: وهو تصريف الأحكام المتعلقة بتسيير الأمور العامة في الدولة أو المؤسسة على مقتضى النظر في عواقبها ونتائجها ومآلاتها، وسبيله إدارة شؤون الدولة أو المؤسسة على نحو مستمر يكفل ترقيتها واطراد نموها ورقيّها، والتدبير مأخوذ من دبر الشيء وهو آخره[1]، يقال: فلان حسن التدبير؛ أي: أنه يحسن إدارة الشيء والقيام عليه وليس بضعيف ولا أخرق[2].

والتدبير يوازي مفهوم السياسة قديما في بعض استعمالاته، وإن كانت السياسة بمفهومها العام أشمل منه، وقد جعل الماوردي التدبير الصحيح من مقاصد الولاية في الإسلام، وأن

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة: «دبر» (٤/٢٦٨).

(٢) المرجع السابق، مادة: «وجه» (١٣/٥٥٥).

الولاية موضوعة لكي «يصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع»[1].

وقد وردت مفردة التدبير في سياق تعريف السياسة الشرعية عند الشيخ عبد الوهاب خلاف، فقد عرفها بأنها «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية»[2].

إن الإدارة التي تشمل في النظرية الكلاسيكية الوظائف الخمس: التخطيط والتنظيم والتوظيف والتوجيه والرقابة، وهي بمقتضى السياسة الشرعية واجبات لازمة لمن يقوم بتدبير المؤسسة؛ لأن التدبير لا يقوم إلا بها وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وتقتضي هذه المرتبة مراعاة ما يتم به رشد السلطة التنفيذية، وعصمتها من الانحراف والفساد، واستقرار أحوال الأمة والدولة والمؤسسة، والنأي عما يزعزع وضعها ويخلخل نظامها، فإن إدارة الأمور بالنظر في مآلاتها أصل من أصول الشريعة المستقرة[3]، وهنا يوظف الفقيه نوعاً مهماً من أنواع الفقه، ذلك هو فقه التوقع كما سيأتي توضيحه بعد قليل بإذن الله.

وإذا كان النظر الفقهي يُعنى من حيث الأصل بالجريان حالَ

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية (١).

(٢) خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية (١٧).

(٣) النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، كما يعبر أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات (٥/ ١٧٧)، ط. مشهور.

التنزيل على مقتضى الدليل، إلا أنه إذا كان الجريان على هذا السمت يفضي إلى تفويت مصلحة راجحة أو وقوع مفسدة راجحة في المآل فإن الشريعة تنهى عن ذلك، وتأمر بالعدول عنه إلى ما هو أصلح، نظراً في مآلات الأفعال وعواقب الأمور، فللأوضاع اقتضاءات، وللضرورات أحكام، والأضرار مزالة شرعاً، والمشقة غير المعتادة جالبة للتيسير في التدبير، وإذا كان هذا مقرراً في حق الأفراد فتقريره في حق عموم الأمة من باب أولى، والمجتهد يستعمل هذه القواعد في تدبير شؤون الأمة على سبيل النصح والرفق لا على سبيل التعسف والتحلل من ربقة التكاليف، وهذا السمت من الاجتهاد لا يعني أن للمجتهد التخيّر من الأحكام كما يشتهي، بل هو يتنقل من واجب إلى واجب بحسب مقتضى الأدلة لا مقتضى النظر المرسل بلا قيد[1].

النوع الثالث: التدوير: وهو الاجتهاد في إعمال أدلة السياسة الشرعية بالنظر في الدورة الحضارية التي تمر بها الدولة، فإن كل دولة تمر بمراحل النمو الحضاري المعهودة، فتبدأ بمرحلة النشوء والطفولة فالتطور والشباب فالكمال والكهولة فالوهن والهرم فالسقوط والانهيار[2]، وهي في ترحّلها عبر هذه المحطات التاريخية محكومة بسنن إلهية لا تتبدل ولا تتحول، قال تعالى:

---

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة (١٢/١٢٨)، بيروت، دار الغرب، ١٩٩٤م.

(٢) المقدمة، الباب الثالث من الكتاب الأول، في الدول العامة والملك والخلافة (٧٦) وما بعدها.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، فهذا هو قانون التداول والتدويل والتدوير.

ومراعاة الحالة العمْرية التي تمر بها الدولة مهم في استنباط الحكم الذي يليق بها شرعاً، فالدولة في كيانها كالإنسان في جسده، وإذا كان الجسد البشري تعتريه عوارض النشوء والطفولة، ثم الشباب والكهولة، ثم الشيخوخة والوهن، وهو في كل حال من هذه الأحوال يحتاج إلى نظر خاص وأحكام مناسبة من حيث العزيمة والرخصة والشدة والتسامح والطعام والحمية، فكذا حال الدولة في أحوال كثيرة، وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام القرافي، وفصّل في أحكامه من حيث فلسفة التاريخ العلامة عبد الرحمٰن بن خلدون في مقدمته وتبعه عليه فلاسفة غربيون[1].

بيد أن إسقاط الحالة البشرية على حالة الدولة غير دقيق، فابن خلدون حين قرر أن للدول أعماراً، وأنها شبيهة بعمر الإنسان، وجعلها ثلاثة أجيال بحيث لا يتجاوز عمر الدولة في الغالب مائة وعشرين سنة، كان يتحدث عن نموذج الدولة العصبية التي أفاض في توصيفها، ولهذا فالاعتراض عليه بدول أخرى خارج هذا النموذج كالدولة البريطانية والأمريكية ونحوها غير

(١) المرجع السابق، زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة (١٥٩) وما بعدها.

دقيق[1]، فهذه الدول سلكت مسلكاً آخر غير مسلك العصبية، فقد تحولت إلى دول مؤسسات فاطرد مسيرها واستمر مريرها بتفاعل مؤسساتها، فنهض مجموعها بفضل التصحيح المستمر والنقد الدائم من بعضها لبعض، وهو ما لا يتحقق في دولة العصبية التي تحدث عنها ابن خلدون، ولهذا فإن من عوامل استمرار دولة العصبية أن تتحول تدريجياً إلى دولة مؤسسات لتحافظ على بقائها ويطول أمدها.

(١) انظر في انتقاد ابن خلدون: علال، خالد كبير، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة (٩٦ ـ ٩٨)، الجزائر، كنوز الحكمة، ط. ثانية، ١٤٣٢هـ.

المبحث الثاني

فقه الواقع وفقه التوقع

المبحث الثاني

فقه الواقع وفقه التوقع

ذكرت في مطلع هذا الفصل أن الفقيه وهو يعاني النظر في استنباط الحكم المناسب من حيث قواعد السياسة الشرعية يوظف أدوات النظر المناسبة، ومن أهم هذه الأدوات توظيف فقه الواقع وفقه التوقع، فأما فقه الواقع فقد أسلفت الحديث عنه في مرتبة التشخيص للواقع، وبقي الكلام في فقه التوقع، وهو ما سيتضح فيما يأتي:

فقه التوقع هو: حسن الاستعداد للنازلة قبل وقوعها، أو الاستعداد لآثارها بعد وقوعها، وهذا يحصل باستشراف المشاهد التي يمكن أن تؤول إليها الأمور في المستقبل، وذلك بواسطة تبصرات ومقاربات عقلية ينجزها عقل الفقيه، المزكى بنور الوحي، المستند إلى شواهد الماضي وقرائن الأحوال الحاضرة وإرهاصات المشاهد القادمة، فيعمد عند النظر في الوقائع المستقبلية، أو الوقائع الحالية التي تترتب عليها آثار مستقبلية، إلى توقع الصورة التي ستؤول إليها الواقعة، ثم يرصد جملة المصالح والمفاسد المترتبة على تلك الصورة، ثم ينزل الأحكام المناسبة لها.

وبالجملة فإن فقه التوقع عبارة عن عملية حدس متقدمة، مبنية على معطيات موضوعية، وأقيسة ونظائر معتبرة، بحيث يجتنب المجتهد الوقوع تحت ضغط الظرف الراهن، ويتحاشى التفاؤل المفرط، والتشاؤم البالغ.

واستشراف الإنسان لمستقبل أيامه ضروري لقادة الرأي، وساسة الشعوب، وأصحاب المصالح بعامة، فضلاً عن الفقيه الذي يتصدى لاستصلاح أحوال الناس، وهو طبيعة تنزع إليها النفوس البشرية أبداً، كما يقرره ابن خلدون بقوله: «اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها. والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها»[1] اهـ.

وفي هذا العصر اتسعت علوم التوقع، حتى نشأ أحد العلوم المساندة للعلوم الإدارية والسياسية وهو علم استشراف المستقبل.

وبالطبع فليس فقه التوقع من قبيل الرجم بالغيب في شيء، بل هو عمليات عقلية متسلسلة، يبنيها الفقيه على أساس اقتراح نماذج صالحة للمحاكاة، ثم اختبارها وامتحان النتائج الحاصلة منها، ثم تعميم الحكم في أشباهها ونظائرها، مع الاستمرار في مواءمة تلك النتائج مع أدلة الشريعة وأصولها ومقاصدها، فحين استشرى بين الناس شرب الخمر في عهد الفاروق رضي الله عنه، جمع

(١) المقدمة (١٨٣).

الصحابة واستشارهم فكان مما قاله علي ﷺ: إن المرء إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد الفرية ثمانون، فأرى أن يجلد ثمانين، كان في هذا مستشرفاً للواقع القادم، صانعاً للمستقبل، بحيث استبق انتشار التقاذف والتظالم بين الناس.

كما أن هذا الفن ليس من العلوم المستقلة، التي ينتظر منها أن توصلنا إلى نتائج نهائية، ولا يمكن للباحث أن يضع قواعد بالتنبؤ بالمستقبل، تضمن له تحقق ما حدس به فكرُه، وإنما هي المقاربة والاقتراب، كيف وقد تفرَّد الرب سبحانه بالغيب، قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

الفرق بين فقه التوقع والفقه الافتراضي:

الفقه الافتراضي هو ذلك الفقه الذي امتازت به مدرسة أهل الرأي في مقابل مدرسة أهل الحديث في عصور الإسلام الأولى، وامتيازهم بهذا لا يعني تفردهم به بقدر ما يعني عنايتهم به عناية المختص، فكانت الشهرة في الفقه الافتراضي لأهل الرأي أهل الكوفة، فإنهم كانوا يفترضون صوراً لا وجود لها في الواقع، لكن يمكن وقوعها مستقبلاً، لتتنزل أحكامهم على وقائع مفترضة، فيستعدوا لها قبل وقوعها، وليتدرب الطلاب على التعاطي مع تلك الصور، في حين كان أهل الحديث يزجرون عن السؤال عما لم يقع، ولما كان أصحاب الأسئلة الافتراضية يبدؤون مسائلهم بقولهم: أرأيت لو كان كذا وكذا، فقد سماهم أهل الحديث بالأرأيتيين.

وممن عرف بهذا النوع من الفقه الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ، فإن قتادة السدوسي لما دخل الكوفة اجتمع إليه الناس، فقام أبو حنيفة وسأله عن مسألة مشكلة، فقال قتادة: ويحك أوقعت هذه المسألة، قال: لا، قال: فلِمَ تسألني عما لم يقع، قال أبو حنيفة: إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه، ذكره الخطيب في تاريخ بغداد.

وقد ذهب بعض أهل الحديث إلى قبول هذا النوع من المسائل بشرط كونه في حيز الإمكان، بحيث لا يكون مستحيل الوقوع، وهذا كان موجوداً في فقه أهل المدينة، وهو ما نجده في المسائل التي أجاب عنها الإمام مالك وبعض تلاميذه في المدونة التي كتبها سحنون[1] عن ابن القاسم[2] عنه، وفيها أكثر من ستة آلاف مسألة.

وقد حفظ لنا التاريخ عن الفقهاء عدداً من المسائل التي كانت مستبعدة في عصرهم، ثم وقعت في الأزمنة المتأخرة، وذلك مثل قول الشافعية بأنه يجب على الحاج الوقوف بعرفة على الأرض، وليس لهوائها حكم قرارها في هذه المسألة عندهم، قالوا: فلو طار فوقها، بأن ركب فوق طائر وطار به، أو ركب فوق السحاب ومر فوق عرفة لم يصح وقوفه، قالوا: وكذلك لو سعى أو طاف طائراً لم يصح، وهذا قبل اكتشاف الطائرات

---

(١) عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون (ت٢٤٠هـ).

(٢) عبد الرحمٰن بن القاسم العتقي (ت١٩١هـ).

والمروحيات التي يمكن أن تمر فوق أجواء المشاعر في هذا العصر.

ومثل ذلك ـ مع بعض الاختلاف ـ ما ذكره ابن تيمية في رده على غلاة المتصوفة الذين يدَّعون أن الجن تطير بهم من العراق إلى مكة، فكان في رده عليهم ـ على فرض صحة دعواهم ـ يقول: إنهم خالفوا الشرع بعدم الإحرام من الميقات حين مرورهم به أثناء الطيران، فكان يلزمهم أن يحرموا قبل تجاوز الميقات، فهذا يشبه مرور المحرم بالطائرة فوق المواقيت.

ومن الغرائب التي تشبه اكتشاف التلفاز في هذا العصر، ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال: من عجائب الدنيا مرآه كانت معلقة بمنارة الإسكندرية، فكان الإنسان يجلس تحتها فيرى من بقسطنطينية وبينهما عرض البحر، إلى آخر ذلك من غرائب النظائر.

إن الفقه الافتراضي قريب من فقه التوقع، وإن كان الأول يشتغل بافتراض الصور التي لم تقع بعد، في حين أن فقه التوقع يعالج مسائل واقعة، من جهة النظر إلى آثارها ونتائجها المستقبلية.

فالبحث في حكم يتعلق بشيء متخيل لا وجود له فيما يراه الناس، مثل سمكة تمشي على اليابسة، هذا فقه افتراضي. أما البحث المتعلق بمنتج تقني وحضاري نزل إلى الأسواق، يمكن أن

تكون له آثار إيجابية أو سلبية على حياة الناس، وإمعان النظر في حكمه بناء على استشراف آثاره في الواقع والمتوقع، فهذا فقه التوقع، وهكذا لو فرضنا نشوب حرب ضد المسلمين، تستعمل فيها أسلحة من نوع خاص، كالأسلحة الجرثومية مثلاً، فهذا فقه افتراضي، لكن لو أن الحرب وقعت فعلاً ـ لا قدر الله ـ فالبحث فيها وفي مآلاتها يكون من قبيل فقه التوقع، وهذا الأخير هو الذي يسميه العلامة الشاطبي في كتابه «الموافقات»: مآلات الأفعال، وهو يأتي في مقابلة: علم الحال، أو علم الحاضر، فهاهنا علمان: علم بالحال وعلم بالمآل، فالعلم بالحال التي عليها المكلف: فرض عين، فعلى كل واحد أن يعرف الأحكام المتلعقة بحاله، أما العلم بالمآل فهو من الفروض الكفائية، التي من شأن المجتهدين النظر فيها.

وثمة طرق عديدة يسترشد بها الفقيه على الأحداث والنتائج المستقبلية، وتكون من باب الظن الراجح، وذلك مثل: العمل بقرائن الأحوال، والاستدلال بالأمور الظاهرة على ما خفي، وتتبع السنن الكونية، وعادات الاجتماع البشري، وهذه كلها لها أحكام لا تكاد تنخرم في العادة، لكن الشأن في حسن إدارة المعرفة بها، وقد قرر ابن خلدون في مقدمته كثيراً من القواعد المعينة على توقع الحوادث واستشراف المستقبل، والإشراف على نهوض الدول وانخرامها، وإن كانت أحكامه اجتهادية أصاب في بعضها ولم يصب في أخرى.

كما أن ثمة تقنيات فكرية ومسالك عقلية يستعملها الفقيه في الإلحاقات الفقهية، ورسم الحكم الفقهي المناسب لكل صورة متوقعة في المستقبل. ومن تلك التقنيات العقلية ملاحظة الغالب والنادر، فيلحقون الصور المحتملة بما يقع غالباً، وقد يلحق الحكم بالنادر في صور أخرى، وهي صور استثنيت بالشرع أو بالمصلحة المعقولة، مثال ذلك عقد الصلح مع الدولة الكافرة، مع أن الغالب استمرار الكفار على الكفر، وموتهم عليه بعد الاستمرار، ومع أن دخولهم في الإسلام ليس غالباً في العادة، ومع هذا فقد ألغى الشارع حكم هذا الغالب، وأثبت حكم النادر وهو توقع إسلام بعضهم، فعقد الجزية والصلح والهدنة والمسالمة لذلك التوقع النادر، كما أشار إلى بعض ذلك العلامة القرافي.

ومن تلك المسالك والأدلة: الدليل المسمى دليل الذرائع، وهو منع التذرع إلى الأعمال المحرمة بالطرق المباحة، بالإضافة إلى فتح الذرائع كذلك، وفتح الذريعة هو أن يكون الفعل المباح أو المشتبه وسيلة لتحقيق الخير للناس، بحيث يفضي إلى مصلحة راجحة، فيكون مطلوباً شرعاً، كما في إباحة النظر إلى المرأة الأجنبية إذا كان قد عزم على خطبتها، فالشريعة عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها كما قرره الأئمة، وهذا مبناه على التوقع الرشيد، الذي يقيس درجة الإفضاء بطريقة المقاربة، ويأخذ بالمصلحة الراجحة ويتغاضى عن المفسدة المرجوحة، رفقاً

بالمكلفين. وبالطبع فإن لهذا التوقع حدوداً لا يتجاوزها، وتجاوز تلك الحدود يفضي إلى نتائج خاطئة، كما لو بنى حكمه على ما يخالف السنن الكونية الجارية، ومن ذلك ما ذهب إليه بعض فقهاء الحنفية من أن الرجل إذا عقد على امرأة، وهو بأقصى المغرب، وهي بأقصى المشرق، ثم جاءت بولد، فإن الولد ينسب إليه، واحتجوا بالحديث الصحيح: «الولد للفراش»، وهذا الفهم والتنزيل خطأ كما قرره المحققون كشيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأن مورد الحديث فيما لو حصل الدخول وكان ممكناً، فأما في الحال المذكورة فلا يمكن أن تعلق الزوجة منه بولد، هذا مخالف للسُنَّة الكونية المعهودة.

فإن قيل: ما الشروط التي يلزم توفرها في الفقيه المتوقِّع؟

فالجواب: بما أن عملية التوقع مبناها على مقاربة المستقبل بالتحليل والاستنباط، فإن القيام بهذا النوع يستلزم قدراً زائداً على حفظ الفروع الفقهية والمسائل الجزئية، فمن الضروري أن يتوفر الفقيه على ملكة الفهم والتصور الصائب للسنن الكونية، ومعرفة طبائع الاجتماع البشري، والقدرة على التحليل والتركيب، والمقايسة والتمثيل، وامتحان الفروض الممكنة، بحيث يتمكن من قراءة سلسلة الوقائع بطريقة صحيحة، خالية من المبالغة والابتسار، ولا يكفي لهذا النوع من العلم أن يكون الفقيه قيَّاساً عارفاً بالأقيسة الفقهية المعتادة في المجال الفروعي، فهذه وحدها مع أهميتها غير كافية، بل قد ذكر ابن خلدون أن الإيغال في

القياسات الفقهية الفرعية قد تحجب نظر الفقيه عن التبصر بالأحداث والوقائع الحالية والمستقبلية، ولهذا السبب يخفق بعض فقهاء الفروع عند دخولهم المعترك السياسي العملي، في حين سجلت نجاحات ممتازة للفقيه المتزود بأدوات النظر الأصولي والفروعي، ومن يقرأ سيرة ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ويتأمل نتاجه المعرفي يوقن أنه كان يتسامى فوق بعض الاستدلالات والقواعد الشائعة، ويستأنف في بعض الوقائع نظراً مناسباً لائقاً بتلك الوقائع، ومثله في ذلك العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ، فإنه حين عزم جيش التتار الرهيب على غزو مصر، قام الشيخ يقوي نفوس الناس والأمراء، وقال لأهل مصر ولسيف الدين قطز: «اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر»، وكذلك حين أقسم الإمام ابن تيمية للأمراء في وقعة شقحب بأنهم منصورون في مناجزتهم للتتار، وكان يتنقل بين العساكر الإسلامية ويتحدث بلغة الواثق الذي لا يتردد ولا يتلعثم، فقالوا له: قل إن شاء الله، فقال: «إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً»، وكانوا في ذلك قارئين جيدين لسنن الاجتماع البشري، مستضيئين فيه بالآيات القرآنية الدالة على سنن الله في كونه وخلقه، من خذلان الظلمة ونصر المظلومين، مثل قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٦٠﴾﴾.

هذه نماذج من فقهاء راسخين، نجحوا في ارتفاق الكون، وارتياد المستقبل بشفوف النظر المزكى بنور الآيات والسنن.

إن هذا النوع من العلوم يجعل النظر الفقهي أقرب إلى الصواب، وأبعد عن العمل المرتجل، وبالأخص في النوازل المعقدة والمركبة، ذلك أنه يضع بين يدي الفقيه عدداً من الخيارات والبدائل لكي يختار الأصلح منها لتكون حلاً فقهياً للواقعة محل الدراسة، ولا شك أن هذا يثري نظر الفقيه، ويزيد من فرص الوقوع على الحل المناسب، بخلاف ما لو حصر نفسه على خيار واحد، فحينها يكون احتمال الوقوع في الخطأ أكبر، والفقيه الحي، الذي يتحرى مواقع نظره، ويتوكف وقائع المستقبل، ويتحرى الآثار والنتائج المترتبة على موقفه وحكمه وفتواه، سوف يكون أصوب نظراً ولو لم يرض الناس عنه أول الأمر، ولو فرض أنه وقع في خطأ اجتهادي، فلن يبعد كثيراً عن الصواب، بخلاف الآخر الذي سيكون احتمال وقوعه في الأخطاء الكارثية كبيراً ولو استقرأ رضا الناس وطلب ثناءهم، وسيكون البديل المحقق في حال غياب فقه التوقع: الغلو المفرط والجفاء المفرط في مشهد تختل فيه موازين الحق ومعايير الصواب.

الفصل الثاني

مأسسة الشورى

توطئة

الشورى ضمانة من أهم ضمانات الحكم الرشيد، وهي تنطلق من قاعدة أخلاقية وهي التآخي والمشاركة، وتتأسس على قاعدة نظامية وهي الإمامة والوكالة، وتتغيا هدفاً سامياً: العدل والرخاء، وهو ما ورد على سبيل التقسيم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]. فذكر في نسق واحد: المنطلق وهو الاستجابة العامة المستلزمة لإقامة الشعائر الجماعية التي أعظمها الصلاة، ثم رسم خارطة الطريق وهي التزام الحكم بمؤسسة الشورى، ثم نصب الغاية من هذه المسيرة وهي تحقيق الاكتفاء الذاتي للأمة وانبساط الرخاء حتى تكون في حال تصدر السلع وتنفق على الغير.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية جاءت بالإطار العام للحكم، ولم تفصل في كيفية بناء مؤسسات الحكم، فإن واجب الوقت بالنسبة إلى فقهاء الشريعة والمؤمنين من علماء القانون والاجتماع

الانشغال ببناء النموذج الإسلامي للحكم الرشيد، وتصميم الضمانات الكفيلة بإقامة العدل في الأرض، مع الإفادة من النماذج التي اصطنعها الفقهاء المؤتمنون وتطويرها دون الوقوف عندها، مثل نموذج السلطنة الذي بناه الماوردي في أحكامه السلطانية، ونموذج الدين والعصبية الذي بناه العلامة ابن خلدون في المقدمة.

والعناية بهذا لا تقل عن العناية بالجزئيات الشرعية التي يتحدث عنها الناس عادة إذا أرادوا البحث في تطبيق الشريعة، كإقامة تفاصيل الشعائر وتطبيق الحدود، فإن إقامة الحدود بدون التزام بالضمانات المحققة للعدل المانعة من الحيف والتجاوز والمحاباة والانحراف بالقرار من أعظم أسباب انهيار الدولة، وهو ما أومأ إليه حديث: «**إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها**»[1].

وسيطرح هذا الفصل من الكتاب مقاربة شرعية تجديدية لمبدأ الشورى بوصفه مؤسسة محققة للرشد والتراضي على الحكم، ويضع صيغة لخصائص النموذج الشوري المناسب لهذا العصر، وأبرز الضمانات التي تتغياها الشورى في النظام الإسلامي.

---

(١) صحيح البخاري (٣٤٧٥)، صحيح مسلم (٤٥٠٥)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

وليس يخفى على مطلع على تاريخ الأفكار أن لفقهاء الشريعة سبقاً في تطبيق مبدأ الشورى، تأكيداً منهم على أن الشورى ليست ممارسة سياسية فحسب، بل هي قيمة عالية ينبغي تفعيلها في جملة الأنشطة الإنسانية، ومن ذلك مجال الفقه والفتوى، لهذا فقد سبق الفقهاء إلى تنظيم العملية الاجتهادية في صورة اختيار جماعة المسجد لإمامهم، فإنه لا يكون إلا بالتراضي والتشاور، وما خلصوا إليه فهو ملزم للجميع. وكذلك مارس الفقهاء الشورى في مجالس تعليم العلم والفقه، فقد كانت مجالس العلم في العراق والشام والحجاز تدار على هيئة مجالس للإملاء ومجالس لمذاكرة العلم، ويهمنا هنا النوع الثاني، وهي مجالس المذاكرة والمسائل، وفيها يطرح العالم المسألة على أصحابه ويتداولون الرأي حولها، ثم يتولى العالم تحرير القول فيها بحيث يكون قوله خلاصة علمية مكثفة لما دار في ذلك المجلس، وهذا نوع من الفقه التشاوري يمكن أن نعده أصلاً للمجامع الفقهية التي نشأت في العقود الأخيرة، وهي أيضاً إحدى صور الاجتهاد التشاوري.

والشورى لدى الفقهاء لا تنتهي باختيار القول الراجح في المسألة، بل تمتد لتعالج الأخطاء في التطبيق والتنفيذ، ولتصحح الأقوال الضعيفة وتفندها، ولهذا كان الفقهاء يتداولون في مجالس العلم الآراء الضعيفة والشاذة ويفندونها.

وعليه فالذي ينبغي في الشورى أن تفهم على أنها نظام متكامل من الإجراءات والحلول المستمرة، ابتغاء بناء مجتمع

معرفي تشاوري يمرر الخبرة والمعلومة بين أفراده تمرير الناصح الأمين، انتهاء بالرقابة والمحاسبة والتصحيح.

وغني عن القول إنه إذا تحدثنا عن الفقه في مثل هذا البحث فالمقصود الفقه بمعناه العام الذي يشمل كتب الفقه المشتملة على تفاريع الأحكام وكتب القضاء وكتب السياسة الشرعية، هذه كلها جزء من منظومة الفقه بمعناه العام.

المبحث الأول

مفهوم الشورى

المبحث الأول

مفهوم الشورى

الشورى في الوضع اللغوي من شار العسل، إذا اجتناه من مواضعه، واستخلاص العسل الخالص يشبه استخلاص المتشاورين الرأي الراجح، وتدور معاني الشورى في اللغة على معنيين: **أحدهما**: إبداء شيء وإظهاره وعرضه، **والآخر**: أخذ شيء، فالأول قولهم: شرت الدابة شوراً، إذا عرضتها، والمكان الذي يعرض فيه الدواب هو: المشوار، والباب الآخر كقولهم: شرت العسل أشوره[1].

وأما في المفهوم الاصطلاحي للشورى فهي: «تقليب الآراء المختلفة في قضية واختبارها من أصحاب العقول حتى يتوصل إلى أصوبها»[2].

---

(١) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة: «شور» (١/ ٣٧٣)، ابن منظور، لسان العرب، مادة: «شور» (٤/ ٤٣٤)، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، مادة: «شور» (٣/ ٢٢٦)، ت: عبد السلام هارون.

(٢) د. محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام (٧٩)، دار الفرقان، عمان، ١٩٨٦هـ.

وهذا يعني أن الشورى مبدأ يقوم على التآخي لا التنازع، وبها تتداول الجماعة وجوه الرأي في المسألة ثم تخلص إلى القرار الأنسب، ثم يخضع له الجميع المخالف منهم والموافق على السواء. وهذا يعني ألا يستبد الواحد بالرأي دون الجماعة، وقد كان في العرب من يجنح إلى الاستبداد ويعده محمدة ويرى الاستشارة مذمة، كما قال سعد بن ناشب[1]:

إذا همّ ألقى بين عينيه عزمه ونكّب عن ذكر الحوادث جانبا
ولم يستشر في رأيه غير نفسه ولم يرض إلا قائم السيف صاحبا

وقال المهلب بن أبي صفرة[2]: «لو لم يكن في الاستبداد بالرأي إلا صون السر وتوفير العقل لوجب التمسك به»[3]، وهذه نماذج متأثرة بنعرة الجاهلية وفخرها وخيلاءها، وإلا فإن النبي ﷺ كان أكثر الناس مشاورة لأصحابه. وحين جاء الإسلام نوه بأمر الشورى في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(١) أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، الأمالي في لغة العرب (٢/ ١٧٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.

(٢) المهلب بن أبي صفرة العتكي البصري، أحد القادة الأبطال، غزا الهند وحارب الخوارج، توفي عام (٨٢) للهجرة، شمس الدين الذهبي، سير أعملا النبلاء (٧/ ٤٣٤)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣) عبد الرحمٰن بن عبد الرحمٰن البرقوقي، الذخائر والعبقريات (٢/ ٨٦)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.

واستجاب رسول الله ﷺ لهذا التوجيه الرباني فكان يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث، فقد شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير[1]، وشاورهم أيضاً أين يكون المنزل؟، حتى أشار المنذر بن عمرو بالتقدم إلى أمام القوم، وشاورهم في أحد في أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو، فأشار جمهورهم بالخروج إليهم، فخرج إليهم. وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذ، فأبى عليه ذلك السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فترك ذلك. وشاورهم يوم الحديبية في أن يميل على ذراري المشركين، فقال له الصديق: إنا لم نجيء لقتال أحد، وإنما جئنا معتمرين، فأجابه إلى ما قال. وقال عليه السلام في قصة الإفك: «**أشيروا علي معشر المسلمين في قوم أبنوا أهلي ورموهم، وايم الله ما علمت على أهلي من سوء، وأبنوهم بمن ـ والله ـ ما علمت عليه إلا خيراً**». واستشار علياً وأسامة في فراق عائشة رضي الله عنها[2].

ومما جرت به السُّنَّة أن الشورى إذا كانت في الأمور التشريعية فالحجة لقوة الدليل، وإذا كانت في الأمور الفنية فالحجة لأهل الخبرة والرأي، أما في طلب الرأي الذي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال كانتخاب رئيس أو وال أو إقرار مشروع

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٢/ ١٤٩)، ت: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، ط. ثانية، ١٤٢٠هـ.

(٢) المرجع السابق.

فيرجح رأي الأكثرية، فإن «الكثرة يحصل بها الترجيح»[1] في مثل هذا كما قرر الآمدي.

وهكذا مضت سُنَّة الخلفاء الراشدين على التزام مبدأ الشورى في إدارة الشؤون العامة في الأمة وفي تدبير شؤون الفتوى، «فقد كان الأئمة بعد رسول الله يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب والسُّنَّة لم يتعدوهما إلى غيرهما اقتداءً بالرسول ﷺ»[2].

وقول الإمام البخاري: «في الأمور المباحة»؛ أي: إذا لم يكن فيها نص بحكم معين، وكانت على أصل الإباحة، قال ابن حجر: «مراده ما احتمل الفعل والترك احتمالاً واحداً، وأما ما عرف وجه الحكم فيه فلا»[3].

وأما قوله: «بأسهلها»: فلعموم الأمر بالتيسير والتسهيل، والنهي عن التشديد ومشاقة المسلمين، وقد أخرج البيهقي بسند صحيح[4] عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سُنَّة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السُّنَّة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين

---

(١) الآمدي، الإحكام (١/ ٣٤٠).

(٢) صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (٦/ ٢٦٨٢).

(٣) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري (١٣/ ٣٤٢)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

(٤) فتح الباري (١٣/ ٣٤٢).

وعلماءهم واستشارهم، وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك.

لهذا كان الفاروق يستشير أهل العلم، و«كان القراء أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أو شباناً، وكان وقافاً عند كتاب الله ﷻ»[1]. وعن يوسف الماجشون قال: قال لي ابن شهاب ولأخي ولابن عمّ لي، ونحن فتيان نسأله: «لا تحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم، فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به أمر دعا الشباب فاستشارهم، يبتغي حدة عقولهم»[2].

فكأن هذا المبدأ كان سُنَّة ماضية في عهد الخلفاء الراشدين، وأنهم يأخذون بها لاستكشاف وجوه الرأي مما قد يغيب عن ذهن المتفرد المستبد برأيه.

---

(١) صحيح البخاري (٩/ ١٣٨).

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي (٨/ ٣٧٢).

المبحث الثاني

مـأسســة الشــورى

المبحث الثاني

مأسسة الشورى

المؤسسة نسق إداري يتألف من أجزاء متراكبة ينتظمها قانون موحد، وقد عرفت المؤسسة بأنها «مجموعة أعمال سياسية منظمة ومستقرة تقوم بوظيفة أو تهدف إلى غاية داخل النظام السياسي»، ويعرفها بأنها «جماعة تصدر أو تتخذ إجراءاتها القانونية بنجاح نسبي داخل إطار من العمل المحدد. لأولئك الذين يعملون بطريقة قابلة للتحديد حسب معايير محددة»، أما التعريف الوظيفي فهو أنها «كيان يقوم على مبدأ تنظيم معظم نشاط أعضاء مجتمع أو جماعة حسب نموذج تنظيمي محدد مرتبط بشكل وثيق بمشاكل أساسية أو بحاجات مجتمع أو اجتماعية أو بأحد أهدافها»[1].

وأقصد بمأسسة الشورى: تحويل مبدأ الشورى من سلوك لصاحب القرار إلى عمل منظم ومستقر ناظم للمصالح يؤدي دوره بكفاءة وفعالية.

---

(١) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية (٦/٤٤٦)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ثالثة، ١٩٩٠م.

وسوف نتحدث فيما يأتي عن مدى حضور مفهوم المؤسسة في الدولة الإسلامية الأولى، وصولاً إلى الجواب عن السؤال التالي: هل عرف الإسلام الشورى بوصفها عملاً مؤسسياً أم لا؟.

المطلب الأول

المأسسة في صدر الإسلام

الشريعة روح وأحكام والتزام، تسري إلى الشعائر فتحييها، وإلى الحقوق فتحميها، وإلى المصالح فتبنيها، وتسعى من خلال مقاصدها وتفاريعها إلى تحقيق الحقوق واستدامة حمايتها من خلال بناء المؤسسات الكفيلة بأداء هذا الدور، ويمكن إرجاع الشكل المؤسسي في الدولة الإسلامية إلى عهد الإسلام الأول، خصوصاً ما بعد فتح مكة العام الثامن للهجرة النبوية، فقد امتدت الدولة الإسلامية تدريجيّاً إلى المناطق المجاورة حتى شملت مكة ثم بلاد الحجاز والجزيرة العربية كافة. وكان النبي ﷺ يتولى الإمامة العامة في أمور الدين والدنيا[1]، وولايته الإدارية تشمل عموم أرجاء الدولة، سواء فيما يتعلق بتعيين الأمراء والعمال أو في وضع السياسات العامة أو في صياغة الشكل الإداري لتسيير الأعمال.

---

(١) عرف الماوردي الإمامة بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به». انظر: الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب (ت٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط١، القاهرة، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (١٩٦٠م)، (ص٥).

وقد شارك النبي ﷺ في هذه المهمة الجليلة نخبة من خيرة الصحابة المشهود لهم بالكفاءة والنزاهة والوجاهة، وكان في طليعة هؤلاء سبعة رجال من المهاجرين وسبعة من الأنصار[١]، ونلحظ أن بعض المصادر تسميهم النقباء[٢]، في حين أطلق عليهم بعض الباحثين فيما بعد اسم «مجلس الشورى» أو «مجلس النقباء»[٣].

ونظراً لطبيعة الوضع الذي كانت تعيشه دولة النبوة الأولى من حيث البعد عن التعقيد والتكلف فلم يكن هناك مجلس ثابت له قواعد ومواعيد محددة، بل كان النبي ﷺ يستشير[٤] الواحد في الأمر فإذا استصوبه أخذ به، وإن كان يخالف رأيه، كما حصل مع حباب بن المنذر (ت٢٠هـ) في اختيار موقع القتال في بدر (٢هـ)[٥].

وربما اتخذ النبي ﷺ في المشورة شكل اللجنة

---

(١) أحمد، المسند (١/ ١٤٨).

(٢) روى الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) قول النبي ﷺ: «**ما من نبي كان قبلي إلا أعطي سبعة نقباء وزراء نجباء، وإني أعطيت أربعة عشر نقيبا حمزة وجعفر وعلي وأبو بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وسلمان وعمار وحذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال والحسن والحسين**». انظر: أحمد، المسند (١/ ١٤٨).

(٣) عبد القادر مصطفى، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي (ص٢٥).

(٤) وكان النبي ﷺ يكثر من مشاورة أصحابه حتى لم يكن أحد أكثر منه في ذلك، روى الترمذي عن أبي هريرة: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي ﷺ». جامع الترمذي (٤/ ٢١٣).

(٥) ابن هشام، السيرة (١/ ٦٢٠) (ابن إسحاق). ابن سعد، الطبقات (٢/ ١٥).

الاستشارية، كما كان يفعل مع أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[1]، وكما فعل في غزوة الأحزاب (٥هـ)[2] إذ استشار سعد بن معاذ (ت٥هـ)، وسعد بن عبادة (ت١٥هـ) واستشار أسامة بن زيد (ت٥٤هـ)، وعلي بن أبي طالب (ت٣٩هـ) في فراق أهله[3]. وربما أخذ النبي عليه السلام شكل الممثلين عن الجماعة، كما وقع في غزوة حنين (ت٨هـ)، فقد قدم وفد هوازن إلى النبي عليه السلام مسلماً، فطلب النبي من الناس أن يعطوا رأيهم فكأذن بعضهم، فقال رسول الله ﷺ: **«إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا»**[4].

وممن حفظت له مبادرات في هذا المجال الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن ذلك أنه حين أدركته الوفاة قام بتشكيل مجلس من الستة أصحاب الشورى، ليرشحوا من يخلفه في الحكم، فسمى علياً وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمٰن وسعداً[5]، فأنت ترى هذا الفقه النهوض لا يتردد في استئناف نمذجة المبادئ ومأسسة المصالح الناظمة لحقوق الأمة، وهذه

---

(١) حتى قال النبي ﷺ: **«وأيم الله لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبداً»**. انظر: أحمد، المسند (٤/ ٢٢٧).

(٢) ابن هشام، السيرة (٢/ ٢٢٣)، ابن سعد، الطبقات (٢/ ٦٩). البلاذري، أنساب (١/ ٣٤٦)، الطبري، تاريخ (٢/ ٥٧٣) (الزهري).

(٣) ابن هشام، السيرة (٢/ ٣٠١) (ابن إسحاق)، الطبري، تاريخ (٢/ ٦١٥) (عائشة).

(٤) صحيح البخاري (٢٣٠٧).

(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى (٣/ ١٨١).

سُنَّة من سنن الخلافة الراشدة، وللفاروق مبادرات جريئة في هذا الصدد، وهي أولياته الشهيرة كتدوين الدواوين وتمصير الأمصار وتنظيم بيت المال[1]، ولم يكن يكتفي ببناء المؤسسة، بل كان يضع الضوابط الإجرائية الكفيلة بانتظام عملها، كما فعل في كتابه لأبي موسى الأشعري في القضاء[2].

(١) انظر في أوليات الفاروق: غالب عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة.

(٢) انظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (٤٢٧)، دار النفائس، بيروت، ط. سابعة، ١٤٢٢هـ.

المطلب الثاني

الشورى في صدر الإسلام

السياق التاريخي له أثره في تعزيز موقع الشورى من خارطة أجهزة الدولة، وتمكين القرار الشوري وحجيته ونفاذه، ففي عهد النبي ﷺ كان الوحي يتنزل بالأوامر والأحكام مباشرة، وكان الوحي أعظم ضمانة من وقوع الخلل في أعمال الحكومة النبوية، وقد شهد القرآن للنبي ﷺ بالرشد في التصرفات التشريعية والتدبيرية، قال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٢ ـ ٤]، ومع ذلك فقد كان النبي عليه السلام يستشير أصحابه في تدبير أمور الأمة.

ولم تكن الحكومة النبوية مثالية (فوق واقعية)، كأشكال التنظيم السياسي التي افترضها الفلاسفة المثاليون بحيث لا يمكن تنزيلها على الواقع، كجمهورية أفلاطون، والمدينة الفاضلة للفارابي، ويوتوبيا توماس مور[1]، بل كانت تتعامل مع الواقع الأرضي وتستهدي بالوحي السماوي، من أجل ذلك استعمل

(١) انظر في هذه النماذج: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية (٥/ ٢٧).

النبي ﷺ الشورى في غير ما موضع، لتدريب أصحابه على هذه الممارسة، وقام ببناء مجتمع المعرفة ووسع المشاركة السياسية لأصحابه وأتباعه، ودفع باتجاه ردم الفجوة المعرفية بين فوضى الجاهلية ودولة الإسلام.

ثم جاء عهد الخلافة الراشدة على منهاج النبوة، وكان النص حاضراً والوحي يتلى غضاً طرياً لم تحل دونه الحوائل التي جاءت فيما بعد من عجمة اللسان واعوجاج الأهواء وتشعب النوازل، لذا لم تظهر الحاجة إلى مأسسة الشورى وهيكلتها بشكل كامل، وإن كانت الشورى ماضية في ذلك العصر بوصفها ممارسةً وسلوكاً سياسياً، وهذا بالطبع لا يعفي الأجيال اللاحقة من بناء مؤسسة الشورى، وتمكينها من أخذ دورها في سن الأنظمة ومراقبة أداء الإدارة أعمالها.

وقد حفظت لنا كتب السُّنَّة والتاريخ مواضع متعددة عمل بها الخلفاء الراشدون بالشورى، منها: بيعة أبي بكر الصديق وذلك في سقيفة بني سعد في يوم وفاة النبي ﷺ[1]، وقتال مانعي الزكاة[2]، وجمع القرآن[3]، وبيعة عمر[4]، وتوزيع أراضي الخراج[5]، وغيرها كثير.

---

(١) أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة (٤٠).

(٢) صحيح البخاري (١٤٠٠)، صحيح مسلم رقم (٢٠).

(٣) انظر: صحيح البخاري (٤٩٨٦).

(٤) تاريخ الطبري (٤/ ٢٣٨)، البداية والنهاية (٧/ ١٨).

(٥) أبو يوسف، الخراج (٦٧).

المطلب الثالث

مؤسّسات الشورى

مما يدخل في باب السياسة الشرعية ما يتعلق بمأسسة الشورى، وتجهيزها بما يلزم لها لتكون مؤسسة ذات عطاء متجدد بكفاءة وفعالية مناسبة، ويندرج تحت هذا تكوين مجلس الشورى، وتنظيم أعماله وتقنينها، وتخصيص الوظائف المناسبة له.

ومن شواهد عناية الشريعة بهذا الأمر أن النبي ﷺ طلب من أهل بيعة العقبة الثانية أن يختاروا وكلاء عنهم فقال: «**أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بمن فيهم**»، فكان نواة مجلس شورى لأنصار المدينة ثم لحق بهم المهاجرون. واستحب الفقهاء أن يجعل الحاكم على كل جماعة من الشعب: عرفاء ونقباء «يعرض على السلطان أحوالهم، ويرفع إليه أخبارهم، ويجمعهم عند الحاجة إليهم»، واحتجوا بأن النبي ﷺ «جعل عام خيبر على كل عشرة عريفاً، وكان للأنصار اثنا عشر نقيباً: ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج، وقال في غزاة هوازن لما استنزل الأنصار عن السبي: ارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم

أمركم»، وجعلوا من شرائط هؤلاء المملثلين أن يكونوا أمناء تقاة[1].

فهذه مؤسِّسات لفكرة مجالس التشريع ومجالس التمثيل الشعبي التي يقوم عليها نموذج الدولة الحديثة، صحيح أن هذه الشواهد لم تأخذ طور التنظيم المؤسسي بشكله الحديث، لكن هذا لا يخل بصحة التأسيس، نظراً إلى أنها وقعت في ذلك الوقت المبكر من مسيرة بناء الدولة الإسلامية، الوقت الذي لم تتبلور فيه مؤسسات الدولة المكتملة البناء.

ومأخذ آخر وهو أن دولة النبوة تقوم على مرجعية النص الإلٰهي المباشر، بخلاف الدولة المدنية التي تقيمها الأمة بعد انقطاع الوحي، ومن ثم فلم يكن ثمة كبير حاجة إلى التدقيق على القرارات المتخذة من رئيس الدولة، كما أنه لا حاجة إلى الرقابة التشريعية التي تقوم بها المؤسسات النيابية ولا الرقابة القضائية اللاحقة ولا الرقابة المالية؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم مما يقع فيه الرؤساء عادة، كما أن الوحي كان كفيلاً بالترشيد والتصحيح المباشر لو وقع الخطأ بغير قصد.

وتقوم مؤسسة الشورى بصيغتها الحديثة بإبداء الرأي في السياسات العامة للدولة، ومناقشة الخطة العامة للتنمية الاقتصادية

---

(١) محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (١٤٤)، ت: د. فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر، ١٤٠٨هـ.

والاجتماعية، وإبداء الرأي نحوها واقتراح مشروعات الأنظمة والقوانين واللوائح ومراجعتها، وكذا القرارات الكبرى في الدولة، ومشروعات المعاهدات والاتفاقيات الدولية والامتيازات واقتراح ما يراه بشأنها، كما يقوم بمناقشة التقارير السنوية التي تقدمها الوزارات والأجهزة الحكومية الأخرى، واقتراح ما يراه حيالها، كما يختص في بعض الدول بمراجعة تعديلات الدستور[1].

وتضيف بعض الدول المعاصرة صيغة أخرى للشورى وهي الاستفتاء العام لرصد اتجاهات الرأي العام تجاه قضية تهم الشعب كله مثل ترشيح رئيس الدولة أو تغيير موعد الانتخابات ونحو ذلك، والعادة أن دستور الدولة ينظم هذه العملية وينص على الأحوال التي يلزم لها الاستفتاء العام.

وهذه الصيغة كما أنها تندرج تحت مفهوم الشورى بمعناه السياسي العام، هي كذلك إحدى الآليات الديمقراطية المباشرة داخل نسق الديمقراطية غير المباشرة، وإن كان نموذج الشورى له شخصيته المستقلة عن النموذج الديمقراطي، وهو استقلال لا يمنع من وقوع التشابه في بعض الآليات والأدوات، كما أن أدلة الشريعة تستوعب إجراء التغيير والتعديل على النماذج التوافقية التي وجدت في عصور الإسلام الأولى، شريطة الالتزام بقاعدة الاستصلاح.

---

(١) نظام مجلس الشورى السعودي، المادة الخامسة عشرة، وقانون مجلس الشورى المصري، المادة (١٩٤ و١٩٥).

المطلب الرابع

ملامح نموذج الشورى في الفقه الإسلامي

الفرع الأول: أسباب غموض نموذج الشورى في الفقه الإسلامي:

لا يخفى أن الفقه الإسلامي هو العلم النَهوض المؤسس للحضارة الإسلامية، فهو علم علومها، وهو الفن الذي قام بصياغة نماذجها وأطرها ومفاهيمها في عصور ازدهارها الحضارة الإسلامية، وإذا بحثنا في التراث الفقهي عن مؤسسة الشورى كما عرَفها المحدَثون لم نجد الملامح الرئيسية لهذا النموذج، وإن وجدت الممارسة الشورية عملياً، فعلى مر التاريخ كان الفقهاء يبلورون نماذج بسيطة للممارسة الشورية سواء على الصعيد النظري في مدوناتهم الفقهية وفي كتب السياسة الشرعية أو على صعيد العمل والممارسة السياسية[1]، لكننا لا نجد صيغة مؤسسية واضحة لهذا المبدأ النبيل.

ولعل من أسباب ذلك ما يأتي:

---

(١) انظر: خليل إبراهيم الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة (١١٢)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. أولى، ١٤٢٥هـ.

السبب الأول: القرب من نصوص الوحي في الصدر الأول:

ففي عهد النبي ﷺ كان الوحي يتنزل حثيثاً بالأوامر والأحكام والتوجيهات، ومع أنه ﷺ كان يكثر من مشاورة أصحابه في الأمور العامة، إلا أنه لم تكن الحاجة ماسة لتأسيس نموذج مستقل للشورى على شكل مجلس شورى منتظم للسبب المشار إليه، وكان عصر الخلافة الراشدة قريباً من ذلك.

السبب الثاني: الانشغال بالفتوحات عن التأسيس المدني: وهذا ظهر بوضوح في عصر الخلافة الراشدة وما تلاه، وهذا لا ينفي وجود نواة لمؤسسات الدولة كما في تدوين الدواوين وفصل القضاء ومؤسسة الحسبة وغيرها.

السبب الثالث: طبيعة الحياة القديمة التي كانت تتسم بالبساطة والبعد عن التكلف، ولم تكن هناك قوانين مدونة ولوائح منظمة لعمل أجهزة الدولة بالشكل الذي عرفته الدولة الحديثة، بل كانت الأمور تحسم بواسطة الخليفة أو رؤساء الناس ووجوههم وشيوخ القبائل.

وإذا تقرر أن الأوضاع القديمة قد تبدلت في عصرنا هذا بما لا يخطر للأولين ببال فإن مقتضى أدلة الشريعة وجملة مقاصد التفريع الفقهي تقضي بمراعاة هذا التغير والتعامل معه بمقتضى الاستصلاح، والغفلة عنه يوقع في المزالق العظيمة، ويقرر ابن خلدون رحمه الله أنَّ «من الغلط الخفي في التاريخ؛ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الأعصار، ومرور الأيام، وهو داءٌ دويٌّ شديدُ الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة،

فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة»[1].

السبب الرابع: اتسام التدوين الفقهي في بعض مراحله وخصوصاً في علم السياسة الشرعية بسمة المحافظة ومراعاة التقاليد الرسمية التي انطبعت بها ملامح الدولة آنذاك[2].

ومعلوم أنه لا بد لكي يكون لدينا نموذج مؤسسي أن تتم صياغته بشكل متكامل، وترسم هياكله الوظيفية وتحرر أحكامه الناظمة بوضوح وتوضع له القواعد القياسية المحايدة، وأن تتم هذه الصياغة بحيث يتسم بالنموذج بالمرونة المؤسسية والاستقلال والتماسك والتلاؤم والتركيب التراتبي، الأمر الذي لا نجده في التراث الفقهي وإن وجدت محاولات كما تقدم، لكنها كانت تارة تحدث عفواً من غير تنظيم، فيقوم الفقيه بزيارة الحاكم بمبادرة منه أو بدعوة من الحاكم، أو يقوم الحاكم بزيارة الفقيه في بيته لأخذ رأيه في بعض ما يهم[3].

وتارة تأخذ شكل التنظيم البسيط كما كان يحدث في

---

(١) المقدمة (٢١)، وما بعدها مهم في تقرير هذا المعنى استطراداً، وبالجملة فمقدمة ابن خلدون غايةٌ في الأهمية للفقيه والباحث في علوم الشريعة، لما فيها من كشف العلائق بين التغير بأنواعه، وبين تغير الأخلاق والعادات، وإن شئت فانظر كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ في المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع، وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم، (ص٦٢)، وكلامه في العمران البدوي، (ص٨٥).

(٢) د. أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها (١/ ٥٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط. أولى، ١٤٢٧هـ.

(٣) الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس (١١٤).

مجالس القضاء فكانت تحتف بالمشاورين من فقهاء المذاهب، كما مضى عليه فقهاء الأندلس.

السبب الخامس: التراجع الفقهي وضعف ملكة الاجتهاد: فإنه لما ضعفت ملكة الاجتهاد عند المشتغلين بالفقه بعد القرن الخامس شاع بين الناس أن باب الاجتهاد قد أغلق، وصدرت بعض الأوامر الرسمية التي كرست التقليد وأعاقت التفكير الفقهي وأضعفت حركة الاجتهاد.

فقد أصدر المستعصم عام (٦٤٥هـ) أمراً لأساتذة المدرسة المستنصرية بأن لا يتعدوا كلام السابقين، وأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة من قبلهم، ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم[١]، وفي عام (٦٦٥هـ) أمر الملك الظاهر ـ أحد ملوك المماليك بمصر ـ بغلق باب الاجتهاد، فتوقف الاجتهاد عندهم منذ ذلك الحين[٢].

الفرع الثاني: ملامح نموذج الشورى في الفقه الإسلامي:

جاءت النصوص المقررة لمبدأ الشورى عامة بحيث رسمت الإطار العام، وتركت لأولياء الأمر في الدولة أن يضعوا القواعد الناظمة للعملية الشورية، ذلك أن هذه القواعد تختلف باختلاف

---

(١) انظر: التفكير فريضة إسلامية للعقاد (ص١٠٥)، لماذا نحن مسلمون لحميد جابر القرشي (ص٢٣٨).

(٢) انظر: خطط المقريزي «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، أثناء كلامه عن مذاهب أهل مصر. وانظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٥٣٨)، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٤١٢)، الزركشي، البحر المحيط (٧/ ٤٩٧).

الزمان والمكان والحال، فالمطلوب الغائي: أن يكون الحكم عادلاً رضائياً، ولا عدل ولا رضا إلا بالحكم الشوري، ويمكن الوصول إلى هذه الغاية بوسائل متعددة، فإن كان المطلوب معرفة رأي العلماء المجتهدين فيكون بالرجوع إليهم مباشرة، وإن كان المطلوب معرفة رأي عموم الأمة فبالرجوع إلى المتبوعين من شيوخ القبائل ورؤوس العشائر ووجوه الناس، أو عن طريق ممثلي الطوائف، أو بأخذ آراء الأفراد الذين تتوافر فيهم صفات معينة، إما بطريق التصويت المباشر أو غير المباشر، ولأولياء الأمور أن يسلكوا أي طريق أخرى لاستكناه رأي الناس ومزاج المجتمع، بشرط أن تكون الوسيلة محققة للمقصود دون تغرير وأن تخلو من المفسدة الغالبة[1].

وعلى هذا فإنه يحسن بقلم التدوين الفقهي أن يتجه لبلورة نموذج شوري يتخذ شكل مجلسين: أحدهما: للعلماء والخبراء والآخر للعرفاء والممثلين لقومهم، بحيث يكون عندنا: مجلس شورى العلماء ومجلس شورى النواب، وبيان ذلك فيما يأتي[2]:

المجلس الأول: المجلس التشريعي (التنظيمي): ويعنى بسن الأنظمة وصياغة القوانين والفصل في القضايا التشريعية والرقابة على أعمال الجهات التنفيذية، ويشترط أن يكون أعضاء

---

(١) عبد القادر عودة وآخرون، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي (١/أ ٩٠)، دار الشروق، القاهرة، ط. أولى، ١٤٢١هـ.

(٢) وهذا التقسيم كما أن له أصلاً في الشريعة، نجد له رصيداً من الواقع، فكثير من الدول التي تأخذ بالنظام الديمقراطي اتجهت إلى تقسيم المجلس التشريعي إلى قسمين: مجلس شيوخ ومجلس نواب، كما هو حاصل في الكونغرس الأمريكي. انظر: وزارة الخارجية، موجز نظام الحكم الأمريكي (٩٢).

هذا المجلس من العلماء وأهل الخبرة، ولو لم يكونوا ممثلين لأقوامهم أو لم تكن لهم عصبية[1]، فإن العلاقة بين أعضاء هذا المجلس وباقي الشعب: الإمامة، فإن العلماء هم الأئمة الذين يتبعهم الناس في الأحكام، ويدخل في عموم العلم هنا العلم الديني والعلم الدنيوي، فهذا مجلس يمارس دوراً تشريعياً في صياغة المواقف الشرعية بحسب الملاءمات الواقعية.

المجلس الثاني: المجلس التمثيلي (النيابي): ويعنى بقياس مدى رضا الناس عن سياسة الحكومة، ويرصد توجهات الرأي العام، وذلك من خلال ما كان يعرف في الصدر الأول بـ«العرفاء» و«النقباء»، ويتكون هذا المجلس من الممثلين عن الشعب كشيوخ القبائل ورؤساء المهنيين وسائر المتبوعين، والعلاقة بين أعضاء هذا المجلس ومن يمثلونهم: الوكالة[2]، فالناس قد فوضوا هؤلاء بلسان المقال أو بلسان الحال باعتبار العرف القبلي والمهني

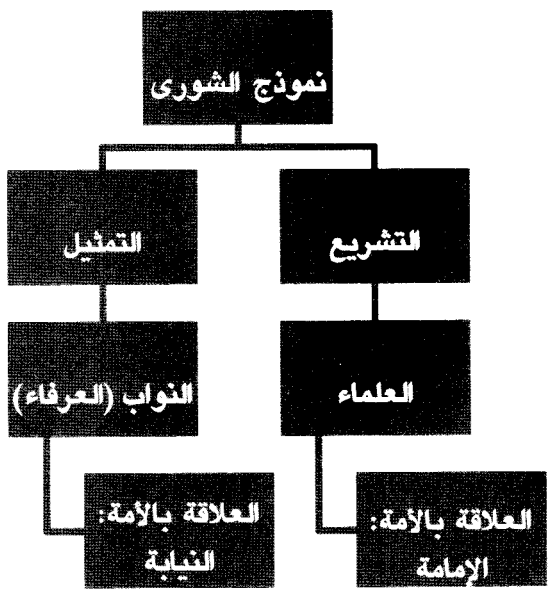
---

(١) وقد أشار ابن خلدون في المقدمة (١١٧) إلى استبعاد الفقهاء من الشورى بوصفهم ممثلين، لأنهم لا عصبية لهم عنده، «الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها»، وأما شوراهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية فيمكن تحصيلها بالاستفتاء، قلت: هذا خطأ بدليل استشارة النبي ﷺ من لا يمتاز عن باقي قومه بالعصبية وإنما يمتاز بالعلم والعقل وهو أبو بكر الصديق ﷺ، ثم إن للفقهاء من المكانة المعنوية ما يجعلهم أهلاً لثقة عموم الناس بهم في العادة، ولهذا يحرص الحكام على الاستعانة بهم في إصلاح ذات البين. انظر: ابن الأثير، الكامل (٦/ ١٧٢)، ابن عذاري، البيان (٢/ ٧٠).

(٢) بخصوص قيام نظرية النيابة التمثيلية على فكرة الوكالة انظر: عبده عويدات، النظم الدستورية (٧٨)، منشورات عويدات، بيروت، ط. أولى، ١٩٦١م.

والأمر الواقع، فهؤلاء يعكسون الإرادة الشعبية العامة، ويستمدون شرعيتهم من رضا الناس عنهم، وعليه فإن تعيين من لا يرتضيه قومه وفئته وطائفته في هذا المجلس يعد عيباً يخدش مشروعية المجلس وينتقص من قدرته على إقناع الناس بجدوى قراراته.

وهذا التقسيم يتأسس على قاعدة الاستصلاح، ويستهدي بالسُّنَّة النبوية العملية، والشكل (١) التالي يبين أعضاء مجلسي الشورى ومهمة كل فريق والعلاقة بينهم وبين الأمة أو الشعب:



الشكل (١)

ومما يدل على أن أهل الشورى هم هذان الصنفان من الناس: العلماء والنواب، أن النبي ﷺ كان يستشير هذين الصنفين كلا في موضعه الأوفق، فإذا كان المطلوب علمياً استشار أبا بكر

وعمر وأضرابهما من العلماء وأهل الخبرة والنظر، دون التفات إلى عدد الأتباع، وإن كان المطلوب معرفة رضا عموم الناس كان يستشير من يمثلهم، كما استشار السعدين سعد بن معاذ وسعد بن عبادة من الأنصار يوم الخندق في بذل ثلث تمر المدينة للأحزاب دفعاً لشرهم، فقالا: «لا والله ما أعطينا الدنية من أنفسنا في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالإسلام»[1].

ولبيان ملامح الشورى في العصر الحديث أقول: إن آية الشورى تؤكد أن للشورى أركاناً ثلاثة: **المنطلقات والأساليب والغايات**، وهذه الأركان هي المومأ إليها في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]، **وبيان هذه الثلاثة فيما يأتي:**

أولاً: منطلقات الشورى:

ثمة منطلقات ثلاث للشورى، وهي:

١ ـ العبودية لله تعالى.

٢ ـ الأخوة بين أفراد المجتمع.

٣ ـ الحسبة العامة.

تشير الآية إلى أن الشورى تنطلق من **مبدأي العبودية لله والأخوة بين المؤمنين**، ذلك أنها استفتحت بذكر استجابة المؤمنين لربهم واجتماعهم على إقامة الصلاة، وهي استجابة

---

(١) كشف الأستار (٢/ ٣٣٢)، الهيثمي، مجمع الزاوئد (٦/ ١٣٢)، ابن حجر، الإصابة (٢/ ٣٦).

تعمق الأخوة والاجتماع، وتهذب نوازع النفوس وغرائزها من الأثرة والتسلط وحب الذات، وقد أوردنا في مطلع هذا البحث كيف كان العرب في الجاهلية يأنفون من المشاورة.

وقد أشار الإمام الطبري إلى معنى الأخوة في الشورى، وأن المؤمنين إذا تشاوروا مستنين بفعل النبي ﷺ في ذلك على تصادق وتآخ للحق وإرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولا حيد عن هدى؛ فالله مسددهم وموفقهم[1].

وبهذا يفارق نظام الشورى النظام الديمقراطي، فهذه الأخيرة تقوم على أساس الصراع بين الحكومة والمعارضة، وهناك فائز وخاسر ولا بد، وكثيراً ما يمنى المجتمع بخسائر فادحة بسبب هذا الصراع المفتعل، وتحدث أحد منظري السياسة في إيطاليا عما أسماه «الوعود المنقوضة» حيث تجد الدول الديمقراطية نفسها في صراع مع قوى تبدو عادة خارج سيطرتها، ما يؤثر على أمنها واقتصادها ورفاهية مواطنيها[2]، فالديمقراطية لم تصنع في هذا الصدد شيئاً سوى أن نظمت الصراع وشرعنت التغالب، بخلاف الشورى التي تهذب غرائز التغلب والشراسة في النفوس وتقوم أصلاً على مبدأ التآخي[3].

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ١٩١)، ط. دار هجر.

(٢) ديفيد بيثام، البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين (١)، الاتحاد البرلماني الدولي، ٢٠٠٦م.

(٣) في أن الصراع والنزاع هو من طبيعة الاجتماع البشري، وأنه لا بد لهم من وازع. انظر: ابن خلدون، المقدمة (٦).

وثمة منطلق ثالث يتأسَّس عليه دور مجالس الشورى في نموذج الدولة الحديثة وهو **مبدأ الحسبة العامة**[1]، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، والمعنى: أنه يجب أن تكون قوة المسلمين تابعةً لهذه الأمة التي تقوم بفريضة الدعوة إلى الخير، والاحتساب بمعناه العام، فهي «بمعنى مجالس النواب في الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة»[2]، ولذا فإن وجود مجلس الشورى بوصفه هيئة لأهل الحل والعقد هو من مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما يتعلق بالشأن العام[3].

ثانياً: أساليب الشورى:

وهي النموذج الذي يجري من خلاله إنفاذ مبدأ الشورى، أو هي عبارة عن خارطة الطريق لذلك، وهو ما سأشير إليه في مبحث لاحق بإذن الله.

ثالثاً: غايات الشورى:

تهدف الشورى إلى تحقيق الاجتماع على أمر الله تعالى، وهو ما يستدعي الإلهام من الله للجماعة وتسديدها للصواب، ويفيض على الأمة معاني التوفيق والبركة[4].

---

(١) الحِسبة: بكسر الحاء؛ تعني: الاحتساب على الخطأ بالإنكار والتصحيح.

(٢) تفسير المنار، لرشيد رضا (٤/ ٤٦).

(٣) انظر: أهل الحل والعقد، د. الطريقي (٢١).

(٤) تفسير القرطبي (٤/ ٢٥١).

كما أن من غايات الشورى: تسهيل الحياة والتيسير على الخلق، وهو ما جاء في صحيح البخاري قال: «كان الأئمة بعد رسول الله يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب والسُّنَّة لم يتعدوهما إلى غيرهما اقتداءً بالرسول ﷺ»[1]. فهذه جملة ملامح نموذج الشورى في الفقه الإسلامي.

(١) صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (٦/ ٢٦٨٢).

المبحث الثالث

مكونات النموذج الشوري المعاصر

المبحث الثالث

مكونات النموذج الشوري المعاصر

يلزم لتكوين مجلس الشورى بشكله المعاصر المكون من مجلس شورى العلماء ومجلس شورى النواب أن يتوفر على المكونات التالية:

أ ـ أعضاء مجلسي الشورى:

يتكون مجلس الشورى كما تقدم من مجلسين، أحدهما للعلماء والخبراء، والثاني للنواب والممثلين. زيتم تشكيل مجلس شورى العلماء والخبراء من جماعة العلماء، وأقصد بالعلماء: المتضلعين من العلوم في جميع التخصصات الشرعية منها والإنسانية، الذين بلغوا درجة الاجتهاد في علومهم أو ناهزوها، وهؤلاء هم عمد المجلس وآساسه، وعليهم يقوم عبء الفكر والنظر واستنباط الحلول، والأصل أن يتم اختيار العالم المعتبر من قبل العلماء أنفسهم[1]، فإنهم الأعرف بشرائط تحقيق وصف الاجتهاد بالشخص المعين.

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، لزكريا البري (٢٥٤)، ضمن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١هـ.

وذكر الماوردي أن الشروط المعتبرة فيمن يصلح جعله من أهل الاختيار ويعني بهم أهل الشورى: العدالة الجامعة لشروطها، الثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيه، والثالث: الرأي والحكمة والمؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[1].

وبالنسبة للعماء فالأصل أن يقع الاختيار على العالم المتفنن، الذي أحاط بأبواب العلم الذي اختص به، فضلاً عن تمكنه مما يلزم من علوم العصر[2]، ويكون المعيار علمياً موضوعياً، دون نظر إلى المرشّحات الإقليمية، أو المصلحية الخاصة[3]. فإن لم يتيسر ذلك فليكن من ذوي الاجتهاد الجزئي، وهو يشبه ما يطلق عليه بلغة العصر العالم المختص، كمن يختص بالمعرفة الشرعية أو الوضعية في مسائل الطب أو المال أو أحكام الأسرة وهكذا. ويكون اجتهاده صحيحاً بناءً على القول بتجزؤ الاجتهاد، وهو الراجح في الأصول، قال أبو حامد الغزالي: «وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن ينالَ العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض»[4]اهـ. ثم ليقسم

---

(١) أبو الحسن محمد بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين (٢٦٠ ـ ٢٦٣) بتصرف، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) اشترط الشيخ أحمد شاكر أن يكون الاجتهاد الجماعي المعقود لصياغة القوانين في مصر من قِبَل «لجنة قوية، من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة» [الشرع واللغة (٩٦)].

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي (١٨٤).

(٤) المستصفى (٢/ ٣٨٩)، وقد تقدم بحث الاجتهاد الجزئي آنفاً، انظر: (ص٩٥١).

المختصون على لجان متعددة، كل لجنة تختص بنوع من أنواع العلم[1].

وثمة شروط يجب أن تتوفر في أعضاء مجلس شورى العلماء، أهمها العدالة ومعرفة الواقع:

الشرط الأول: العدالة:

يشترط فيمن يقبل رأيه في الشؤون الدينية والتدبيرية أن يكون مستقيماً، وذلك بأن يكون عدْلاً في نفسه، متحلياً بالصدق والأمانة والإخلاص[2]، ومقصودهم باشتراط الثقة والأمانة أنْ لا يكونَ متساهلاً في أمر الدين؛ لأنه إذا لم يكن كذلك؛ لا يستقصي النظر في الدلائل، ومن لا يستقصي النظرَ في الدلائل؛ لا يصل إلى المقصود[3]، واشتراط العدالة لتصحيح الاجتهاد في نفسه، وإنما هي شرط لقبول الرأي والحكم والفتيا[4]، ولأجل أن يثق الناس فيما يخبرهم به من أحكام الشرع[5].

---

(١) انظر: الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة، لإسماعيل الخطيب (٩٩)، ضمن: ندوة الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد.

(٢) المستصفى، للغزالي (٢/ ٣٨٢).

(٣) قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ٣٠٧)، وقارن بالتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٣/ ٤٥٥)، إعلام الموقعين (١/ ١٠).

(٤) قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ٣٠٦)، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (٣/ ٤٥٥)، ومن ثم قال الغزالي: «فكأنَّ العدالة شرط القبول للفتوى، لا شرط صحة الاجتهاد». المستصفى (٢ ٣٨٣).

(٥) الإحكام، للآمدي (٤ ١٩٢).

الشرط الثاني: معرفة الواقع[1]:

وذلك أن معرفة الواقع الذي يتصرف فيه العالم، والعلم بأحوال الناس، تؤهله لحسن التنزيل للأحكام على الوقائع، وبدون ذلك لن يتمَّ له إصابة الحق في فتياه، بل سيضيع على الناس حقوقهم، ويكلفهم ما لم يكلِّفهم الله به، ناسِباً ذلك كله «إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[2].

والعالم لا يتمكن من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، **أحدهما**: فهمُ الواقع، **والنوع الثاني**: فهم الواجب في الواقع، ثم يُطَبِّقُ أحدَهما على الآخر[3].

وأما **مجلس شورى النواب** فيتكون من وجهاء المجتمع والمتبوعين، ومن المهم مراعاة التناسب بين هؤلاء النواب والشرائح الاجتماعية المختلفة المكونة للمجتمع، فقد طرحت اعتراضات على مجالس النواب في الدول الديمقراطية تدور حول مدى تمثيل المؤسسات السياسية والتشريعية للقوى والتوازنات الاجتماعية المتغيرة، ومسألة التمثيل العادل للفئات الاجتماعية (العمرية والمهنية) في المؤسسة التشريعية، فإن من مقاصد

---

(١) معرفة الواقع ليست علماً يُتعلَّم، وإنما يتوقف الفقه فيه على الموهبة الشخصية في الاقتدار على تتبع الأحداث، والربط بين الوقائع، وملاحظة القرائن الحافَّة بها، واستنتاج دلالاتها وأبعادها وآثارها الواقعة والمتوقَّعة.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٨٨).

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٨٧، ٨٦)، وانظر أيضاً: المرجع نفسه (٤/ ٣٧٣، ٣٧٢)، وبدائع الفوائد، لابن القيم (٣/ ٦٣٤)، الطرق الحكمية، له أيضاً (١/ ٥).

اختيارهم قياس مدى رضا الناس عن السياسة العامة للحكومة، ومعرفة توجهات الرأي العام، وذلك من خلال ما كان يعرف في الصدر الأول بـ«العرفاء» و«النقباء»، والعلاقة بين أعضاء هذا المجلس ومن يمثلونهم: **الوكالة**، ويفترض أن يعكسوا الإرادة الشعبية العامة، وهم يستمدون شرعيتهم من رضا الناس عنهم كما أسلفت، وعليه فإن تعيين من لا يرتضيه قومه وفئته وطائفته في هذا المجلس يعد عيباً يخدش مشروعية المجلس وينتقص من قدرته على إقناع الناس بجدوى قراراته، كما يطلب أن يكون عند هؤلاء الممثلين حد مناسب من القدرات العلمية والفكرية ليكون قادراً على أداء الدور المنوط به.

ب ـ الخبراء:

المقصود بالخبرة هنا التخصص الفني في أحد العلوم المساندة للفقه والقانون، كالطب والاقتصاد والكيمياء والزراعة وغيرها، ويشترط في هؤلاء أن يكونوا قد تمرسوا في فنونهم واكتسبوا من خلال ذلك الخبرة اللازمة لتوفير المعلومة الواقعية، ومظنة هؤلاء ميادين العمل الوظيفي في المستشفيات والمعامل والمختبرات والمزارع ونحوها، كما أن مظنة العلماء الجامعات والمؤسسات الأكاديمية. فهؤلاء إليهم المرجع فيما اختصوا به من العلوم، قال أبو العباس ابن تيمية: «والمرجع في كلِّ شيء إلى الصالحين من أهلِ الخبرةِ به»[1] اهـ.

---

(١) مجموع الفتاوي (٢٩/٣٦).

والخبير: هو المختص الذي يتولى مهمة التحقق من الواقعة المسؤول عنها فنياً وتقنياً، ويقوم بتشخيصها من الناحية التخصصية ثم تطرح للنقاش بين علماء المجلس.

وبهذا يحصل التكامل بين العلماء والخبراء، فإن الخبير أعلم من الفقيه والعالم فيما اختص به، والفقيه والعالم أعلم منه بمناطات الأحكام وعللها، ولما تكلم أبو العباس ابن تيمية عن جواز بيع المغيَّبات في الأرض، وأن الغرر فيه مغتفر، وردَّ على الفقهاء القائلين بمنعه، لوجود الغرر؛ قال: «قد يكونُ أهلُ الخبرةِ بِهِ أعلمُ من الفقهاءِ الذين لم يباشروا ذلك»[1]، فهذا في الحقيقةِ لا يُفَرِّقُ بينهما شرعاً، وإنما هو أمرٌ من أمرِ الدنيا، لم يعلمْه العالمُ، فإنَّ العلماءَ ورثةُ الأنبياء، وقد قال النبي ﷺ: «**أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم، فأما ما كانَ من أمرِ دينِكم فإلَيَّ**»[2][3]. اهـ، وهذا فقه عال من هذا الإمام، فإن بعض المشتغلين بالعلوم الشرعية يظن أن له صلاحية البت في جميع الأمور الدينية والدنيوية وهذا مخالف للشرع والواقع معاً.

ويتلخص دور الخبير في هذا المجال في أنه يكشف للفقيه عن محلِّ النازلة، ويظهر له بساطُ حالِها، ليتمكن الفقيه بعد ذلك من تحقيق المناط على وَفقه الصحيح.

---

(١) يقول أيضاً موضِّحاً هذه الجملة: «فإنَّ أهلَ الخبرةِ إذا رأوا ما ظهَرَ منها من الورقِ وغيرِه، دلَّهُم ذلك على سائرِها». اهـ. [مجموع الفتاوي (٢٩/ ٢٢٧)].

(٢) تقدم تخريجه. انظر: (ص١١٨).

(٣) مجموع الفتاوي (٢٩/ ٤٠).

ومن المفيد في هذا العصر الاستفادة من المؤسسات البحثية الجادة، سواءٌ أكانت حكومية أو أهلية، وما يسمى ببيوت الخبرة الاستشارية، التي تقوم بجمع المعلومات حول الواقعة المسؤول عنها، وتوثيقها، ومن ثم تحليلها، لاستكشاف دلالاتها، فما المانع أن تطلب المجامع الفقهية ولجان الفتيا من تلك المؤسسات إعداد دراسات جدوى، وعمل إحصاءات واقعية، وتحرير استبانات، ليستنير بها المفتون، بوصفها حاكيةً للواقع الحاضر، ودالَّةً على المآلات المستقبلية.

ج ـ الباحثون:

لا بد لمجلس الشورى من توفير فرق من الباحثين المتمرسين في العلوم المختلفة، وتوفير المراجع والمصادر العلمية لهم، ليتمكنوا من القيام بالدور المنوط بهم. ولا بد أن تتوفر في هؤلاء الباحثين الشرائط الآتية:

١ ـ **الكفاية العلمية**: بمعنى أن يكون مؤهلاً تأهيلاً أكاديمياً مناسباً، كأن يكون متخرجاً في كلية معتمدة، أو ما يقابلها من المؤهلات المعاصرة.

٢ ـ **الأمانة العلمية**: ويندرج تحت هذا الوصف الثقة والعدالة، وهما ضروريان لكي تحصل الثقة بما يقدمه من أبحاث، كما تقدم عن أبي العباس ابن تيمية من قوله: «والمرجعُ في كلِّ شيء إلى الصالحين من أهلِ الخبرةِ به»[1] اهـ.

---

(١) مجموع الفتاوي (٢٩/ ٣٦).

٣ ـ **الاستعداد النفسي**: ذلك أن البحث العلمي يحتاج إلى صفات فطرية معينة، كالرغبة في البحث، ومحبة الازدياد العلمي والمعرفي، وما لم يكن الباحث مدفوعاً إلى العمل برغبة شخصية، فلن يُنتِج شيئاً ذا بال.

٣ ـ **الخبرة التقنية**: وذلك بأن يتوفر على الملَكات التي تمكنه من الاستفادة من أدوات البحث المعاصرة، كالمصادر المطبوعة والمخطوطة، والفهارس، والبرامج الحاسوبية، وغيرها، ذلك أن البحث العلمي في هذا العصر يرتكز على هذه القدرات والخبرات الفنية، وإعمالِها في محالِّها.

د ـ الهيكل التنظيمي للأمانة العامة:

يجب أن يكون لمجلس الشورى جهاز فني يتسم بالتأهيل والخبرة في تدبير أعماله، ولا يوجد نمط مثالي في تنظيم الجهاز الفني المعاون لأعضاء المجالس التشريعية، حيث ترتبط الأمانة العامة بالنظام النيابي الذي يتمشى بدوره مع طبيعة النظام السياسي القائم.

فعلى سبيل المثال، تتباين طرق تعيين الأمين العام من دولة لأخرى، حيث تتمثل في قرار رئيس مجلس الوزراء بالبرلمان الكندي، وفي قرار رئيس الدولة وموافقة مجلس الشيوخ في الولايات المتحدة، ولكن على كل الأحوال فإن الأمين العام هو الرئيس الأعلى والمباشر لجميع العاملين في كافة الأجهزة البرلمانية، وله كافة السلطات الإدارية والمالية في مواجهتهم.

ومن ناحية أخرى، لا يوجد نمط موحد لتنظيم وتقسيم وعدد الأجهزة الفنية بالأمانة العامة، بل إن عدد اللجان التشريعية ذاتها يتباين بحسب الاهتمامات السياسية والوطنية في كل دولة، فيزيد ويقل حسب تلك الاهتمامات. إلا أن القاسم المشترك يتمثل في التنسيق الواضح بين هذه الأجهزة من ناحية وبينها وبين الأجهزة المناظرة في المجلس الآخر من ناحية أخرى. بل إن هناك من الأجهزة الفنية الهامة ما يخدم بحكم عمله ونظامه القانوني كلاً من المجلسين على قدم المساواة، ومن ذلك دائرة بحوث الكونجرس (CRS) بالولايات المتحدة، والمكتبة البرلمانية في كندا.

وبالنسبة إلى تشكيل الجهاز الفني فيفترض أن يكونوا من ذوي التأهيل والخبرة في علوم الشريعة والقضاء والقانون والسياسة والاقتصاد، بالإضافة إلى نسبة من المتخصصين في التاريخ وعلم الاجتماع.

هـ ـ الكفايات المطلوبة في العاملين بالمجلس:

إن القاسم المشترك هو وجود حد أدنى مشترك بين العاملين في المجالس التشريعية وبرلمانات الدول المختلفة، يتمثل في إجادة المهارات المكتبية الأساسية، كاستخدام الحاسب الآلي، والتعامل مع تقنيات نظم المعلومات الحديثة والدراية بأهم مصادر المعلومات الحديثة مثل الدوريات والموسوعات المتخصصة.

و ـ خدمات البحوث الشورية:

العمل التشريعي يفتقر دوماً إلى البحوث العلمية، وهذا يتحقق بتوفير أمرين: مكتبة بحثية متكاملة تضم أمهات المراجع والبحوث المتخصصة، وجهاز فني قادر على إجراء البحوث الموضوعية في المجالات المختلفة، وهذه الأخيرة يمكن أن يخصص لها وظائف باحثين متفرغين، ويمكن أن تأخذ شكل التعاقد الخارجي، وهذا ما يحقق فائدتين: التوفير المالي لأن تكلفة الباحثين ذوي الخبرة تكون عالية في العادة، وثانيهما أنه يتيح خيارات أكثر ويمنح المجلس مرونة في اختيار الباحث المناسب للموضوع.

وتقوم اللجان الدائمة والمؤقتة في المجالس التشريعية بعمل البحوث اللازمة، في مجالات القانون والاقتصاد والسياسة مما يغذيها بالكوادر اللازمة للعمل التشريعي.

كما تعمد تلك المجالس إلى إنشاء إدارات للبحوث تكون مستقلة كما في بولندا والتشيك، أو جزءاً من الهيكل التنظيمى للمكتبة البرلمانية (كما في كندا) أو من المكتبة الوطنية (كما في مكتبة الكونجرس) أو تكون إدارات متخصصة وقائمة بذاتها كما في بولندا والتشيك. وهناك المراكز البحثية غير الحكومية التي تعمل بوصفها بيوت خبرة أو مراكز للتفكير وبنوك للمعلومات،

ويتم تمويلها ذاتياً أو بمعاونة الحكومة ذاتها، كما في الولايات المتحدة والتشيك وكندا[1].

وفي كل الأحوال فإن القاسم المشترك لتلك الخدمات البحثية عموماً هو الالتزام الشديد بالموضوعية والحياد المنهجي وتقديم الحقائق والأرقام والأسانيد المختلفة لكافة وجهات النظر بشأن الموضوعات محل الاستفسار، دون مؤازرة لاتجاه سياسي معين، ودون تحيز حزبي.

ز ـ الخدمات المكتبية:

العمل التشريعي يحتاج إلى خدمات مكتبية توفر معلومات حثيثة التحديث، وتحرص المجالس التشريعية على توفير هذا النوع من الخدمات، وتتسابق المكتبات التشريعية في هذا المجال، من حيث اقتناء أوعية المعلومات وتحديث مقتنياتها، فقد زادت على نصف المليون كما في حالة كندا، ناهيك عن مكتبة الكونجرس، أو من حيث نظم الفهرسة الحديثة التي تيسر استخراج واستخدام محتويات المكتبة، أو حتى من حيث إمكانات الاتصال والتبادل بين المكتبة وغيرها من مصادر المعلومات والمراجع والمكتبات الأخرى محلياً ودولياً. إلا أن المكتبة في معظم تلك الحالات (باستثناء مكتبة الكونجرس، التي هي مكتبة وطنية عامة أساساً) هي مكتبة برلمانية في المقام الأول، إذ توجد شروط تنظيمية، وإن كانت يسيرة ـ لاستخدامها بواسطة غير العاملين بالبرلمان.

---

(١) http://www.pogar.org

ح ـ آليات النقاش والتصويت:

من المهم الأخذ بأساليب النقاش والتصويت الحديثة، التي تنظم الحوار بين الأعضاء وتزيد من الفعالية في الاستنتاج، وخصوصاً التصويت الإلكترونى، لما تتسم به من شفافية أولاً، وسهولة في تسجيل نتائج التصويت وإمكانية نشرها أمام الرأي العام ثانياً[1].

ط ـ الإعلام التشريعي:

من أهم ما يميز المجالس التشريعية التواصل مع الجمهور والانفتاح على وسائل الإعلام، خصوصاً في جمهورية التشيك، إذ يفتح البرلمان أبوابه أمام الجمهور، لا للمشاهدة فحسب وإنما لمتابعة الجلسات أيضاً إذا لم تكن سرية بالطبع، بل إن بعض البرلمانات قد خصصت محطة إذاعة وتلفزيون بداخلها لتغطية العمل البرلماني ونقله إلى الجمهور عبر وسائل الإعلام. كما توجد إدارات متخصصة في الإعلام البرلماني والإرشاد لمرافقة الزيارات من الجهات المختلفة.

كما تقوم مجالس الشورى والمجالس الفقهية الشبيهة بها كالمجامع الفقهية باستدعاء وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها لتغطية الدورات التي تعقدها ولنشر نصوص قراراتها، وتعمل على طبع تلك القرارات وترجمتها باللغات الحية وتعميمها على

---

(١) www.pogar.org

المعنيين خاصة والكافة عموماً، بما في ذلك أقسام الدراسات الشرعية والقانونية في الجامعات والكليات.

وقد كان النبي ﷺ يتحرى نشر مقصوده بالوسائل المتاحة في عصره، ومن ثمَّ كان يقوم في يوم العيد فيخطب الناس، فيعظهم ويذكرهم، ثم يعلن لهم عما أراد من تصريف شؤون الأمة، مما أوحي به إليه أو خلص إليه مع خاصة مستشاريه، وكان يخطب فإذا أراد أن يقطَعَ بعثاً قَطَعَه، أو يأمرَ بشيء أَمَرَ به، قال أبو سعيد: «فلم يزل الناسُ على ذلك»[1].

خصوصاً أننا في عصر توسَّع الإعلام فيه توسُّعاً كبيرا، حتى أصبحت قنواتُه تخفض وترفع، بل إنه ليكاد يكون النشر للشيء معيارَ صدقه وحقِّيته، وما لا يُنشر يوشك أن لا يعبأ به أحد، وهذا يقال حكايةً للواقع، لا إقراراً له.

(١) أخرجه البخاري برقم (٩١٣) (١/ ٣٢٦)، واللفظ له، ومسلم برقم (٨٨٩) (٢/ ٦٠٥).

المبحث الرابع

خصائص النموذج الشوري المعاصر

توطئة

جاءت الشريعة الإسلامية بتقرير مبدأ الشورى، لكنها كعادتها تركت تفاصيل الجهاز الشوري لاجتهاد أهل الشأن في كل دولة، وعدم تحديد آلية معينة للشورى لتطبيقها يعد من المميزات التي تتفق مع منهج الإسلام في التشريع من تقرير الكليات وإرساء الأصول العامة والنص على المبادئ والأحكام الأساسية تاركاً التفصيلات الفرعية والجزئية لمقتضيات الزمان والمكان، بحيث تتخذ الشكل الملائم لتحقيق المصلحة تبعاً للظروف، بما يوافق الشريعة الإسلامية[1].

ومن ثم فقد فسحت الشريعة لمن يأتي بعد عصر النبوة ليصمم نموذجه الشوري المناسب للزمان والمكان والحال، ولو أنها قيدت هذه الممارسة بقيود شكلية مع تفاوت الظروف والأوضاع لأفضى إلى مفاسد لا يمكن استدراكها، وربك عليم حكيم.

---

(١) مجلس الشورى السعودي، الشورى في الإسلام ممارسة نيابية (٧)، www.shura.gov.sa.

ولبناء النموذج الشوري في العصر الحديث نحتاج إلى عمل المواءمة بينه وبين النماذج الحديثة لتدبير الرأي، خصوصاً أن الشريعة جاءت بالشورى بوصفها قيمة ومبدأ، ولم تقيدها بنموذج محدد، فإذا أردنا إدماج هذا المبدأ في الجهاز المؤسسي للدولة الحديثة فلا بد من هذه المواءمة.

ولا يختص هذا بالشورى، بل كل المبادئ الشرعية التي لم تخصصها الشريعة بنموذج توقيفي يمكن أن نصنع لها نموذجاً يناسب القوالب الحديثة، وندمجه في الجهاز المفاهيمي الإسلامي، بشرط أن نمتحن هذا النموذج قبل إجرائه، لنتأكد من أدائه عمله على الوجه المطلوب شرعاً، وأنه قد تم تنظيفه من عوالقه التي لا تناسب البيئة الإسلامية، كما في مبدأ الحسبة ومبدأ الفتوى ومبدأ القضاء ومبدأ الإحسان المتعدي.

ويجدر بنا ونحن نتحدث عن النموذج المعاصر للشورى أن نبين قبل ذلك موقع الشورى بوصفها ضمانة للحكم الرشيد، ثم نبين بعد ذلك خصائص هذا النموذج:

المطلب الأول

ضمانات الحكم الرشيد

لبناء الحكم العصري الرشيد لا بد من بناء مؤسسات الحكم بناء محكماً يقوم على قواعد العدل والرضا والشورى[1]، ولأجل هذا الهدف لا بد من استيفاء المراحل الأربع التالية:

أولاً: التأسيس والتشييد: فإن المؤسسات لا تبني نفسها، بل هي بحاجة إلى مبادرة من أصحاب القرار تتحقق فيها لديهم القدرة والإرادة.

ثانياً: التسيير والتدبير: وذلك بسن النظام العام الذي يرسم إطارها ويحدد نطاق عملها بشرط أن يكون نظاماً مرناً، يترك التفاصيل للوائح الداخلية.

ثالثاً: الاستقرار والاستمرار: وذلك بوضع الضمانات الكفيلة بتحصين المؤسسة وعدم توقف العمل أو انحرافه عن مساره.

---

(١) اشترط الماوردي في الحاكم أن يكون مرضياً بحيث «**يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته**»، وأجاز إمامة المفضول إذا كان «**أطوع في الناس وأقرب في القلوب**»، الماوردي، الأحكام السلطانية (٥).

رابعاً: التسديد والتقصيد: وذلك بمراجعة أعمال المؤسسة على ضوء مؤشرات الأداء والمعايير الموضوعية الضامنة لتعديل أي خطأ.

ومن خلال هذه المراحل المشار إليها آنفاً يمكن تقسيم الضمانات الكفيلة بتحقيق الحكم الرشيد في العصر الحاضر إلى ثلاث فئات: **الضمانات السابقة والضمانات المقارنة والضمانات اللاحقة**، وبيان هذه الضمانات فيما يأتي:

أولاً: الضمانات السابقة:

وأعني بها تلك الأدوات التي تسبق صدور القرارات والأوامر العامة، وذلك باعتماد مبدأ الشورى في تدقيق الخطة العامة للتنمية في الدولة[1]، وفي تجهيز القرارات التنفيذية المهمة، بحيث يأخذ القرار طريقه إلى مجلس الشورى قبل نفاذه في الواقع، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وكذلك دراسة الأنظمة واللوائح والمعاهدات والاتفاقيات الدولية والامتيازات[2].

ثانياً: الضمانات المقارنة:

وذلك ببناء مؤسسات تتكفل بمراقبة أداء الأجهزة التنفيذية في الدولة، بحيث نضمن التزامها بما خلص إليه قرار مجلس

---

(١) المادة (١٥) من نظام مجلس الشورى السعودي عام ١٤١٢هـ.

(٢) المصدر السابق.

الشورى في الدولة، وهناك نماذج عديدة لهذا النوع من المؤسسات، وفي المملكة العربية السعودية هناك ديوان المراقبة العامة وهيئة مكافحة الفساد وغيرها.

ثالثاً: الضمانات اللاحقة:

ويتحقق ذلك باعتماد السلطة الرقابية للمجالس التشريعية كمجلس الشورى، فيكون من اختصاصه مراجعة أداء الأجهزة التنفيذية في الدولة، ومناقشة التقارير السنوية التي تقدمها الوزارات، والأجهزة الحكومية الأخرى[1]. كما يقوم القضاء بمهمة الرقابة اللاحقة على أعمال الإدارة، فالقرارات الإدارية تخضع لولاية القضاء، وللقضاء حق إلغاء القرارات الإدارية المخالفة للدستور والنظام العام. وهناك مدرستان في علاقة القضاء العام بالقضاء الإداري، ففي ظل نظام القضاء الموحد كالقضاء البريطاني هناك مرجعية موحدة للقضاء وتختص المحاكم بنظر القضايا العادية والإدارية وهو ما أخذت به بعض الدول العربية كالعراق[2]، بخلاف المدرسة الفرنسية التي تأخذ بنظام القضاء المزدوج فهناك مرجعيتان للقضاء، القضاء العادي والقضاء الإداري، وهو ما أخذت به بعض الدول العربية كمصر والسعودية. وثمة ميزة في القضاء البريطاني تتعلق بموضوع

---

(١) المصدر السابق.

(٢) د. علي شفيق، الرقابة القضائية على أعمال الإدارة في المملكة العربية السعودية (٣٠)، معهد الإدارة، الرياض، ط. أولى، ١٤٢٢هـ.

ضمانات ترشيد أعمال الإدارة، وهي أن محاكم القانون تذهب إلى قبول الطعن في القرارات الإدارية غير النهائية، بحيث أنه يمكن لأصحاب الشأن اللجوء إلى القضاء بمجرد أن تقوم الإدارة باتخاذ الإجراءات التي تمهد لاتخاذ قرار يشعرون بأنه غير مشروع ليقوم القضاء بمنع صدور هذا القرار، وهذا ما لا يوجد في الأنظمة المزدوجة كالفرنسي والمصري والسعودي التي لا تنظر إلا في القرار النهائي، فأما مشروعات القرارات والقرارات التي تحتاج إلى جهة أعلى لتصديقها فلا تختص بنظرها[1]. وإذا تحققت هذه الضمانات الثلاث فإن الحكم سيتحقق له الرشاد والصواب بإذن الله.

(١) المرجع السابق (٢٤). وانظر المادة الثانية من نظام ديوان المظالم السعودي.

المطلب الثاني

خصائص نموذج الشورى المعاصر

وفيما يأتي أهم الخصائص التي ينبغي أن يكون عليها نموذج نظام الشورى في العصر الحاضر:

أ ـ الدور التنظيمي والتشريعي لمجلس الشورى:

ثار نزاع بين الفقهاء في مدى إلزامية القرارات التي يخلص إليها أهل الشورى، فمنهم من ذهب إلى أنها ملزمة ومنهم من قال بأنها غير ملزمة[1]، ولا يهمنا الآن الخوض في موضوع الإلزام، وإن كانت الأدلة تدل على إلزامية الشورى، ويكفي في هذا قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. فإن مفردة الأمر في الآية تعني الأمر العام، والتعبير بالمصدر وهو: الشورى، ولم يقل: يستشيرون مثلاً، يفهم منه تمكين هذا الوصف بحيث تكون الشورى نظاماً عاماً في صناعة القرار بالنسبة إليهم، وهذا يعني

---

(١) د. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية (٢٠٢)، د. إسماعيل الأنصاري، إلزام الشورى ومبدأ الأكثرية في الإسلام، دار ثابت، ذو الحجة، ١٤٠١هـ.

منع التفرد باتخاذ القرار في أي شأن من الشؤون العامة، ضرورة أن التشاور لا يكون إلا بين جماعة.

والمهم التأكيد على الدور التشريعي الذي يضطلع به مجلس الشورى في صيغته المعاصرة؛ لأن بعض الكتابات الفقهية القديمة اتسمت بالمحافظة والتزمت بسياسة الأمر الواقع التي كان يفرضها بعض النافذين في الأمة[1]، وهذا من شأنه تفريغ مفهوم الشورى من محتواها.

وإذا نظرنا إلى المجالس التشريعية النظيرة في الأنظمة الوضعية سنجد أنها تتفاوت من حيث درجة الإلزام، وإن كانت جميعها تتوفر على حد أدنى من الإلزام حتى لا تفقد المعنى الذي أنشئت من أجله.

ولهذا نجد أنه في النظام الرئاسي الأمريكي يختص الكونغرس بوظيفة التشريع العام بحسب (م١) من الدستور الأمريكي، ومع ذلك فإن للرئيس بوصفه كبير راسمي السياسة العامة دوراً تشريعياً كبيراً، فبإمكانه أن يرد أي مشروع قانون وافق عليه الكونغرس بمجلسيه: الشيوخ والنواب، وأن يحول دون إنفاذه ما لم يصوت ثلثا كل من المجلسين على مشروع القانون بعد رده، ولتحسين العلاقة بين الرئاسة والكونغرس عمد الرؤساء الأمريكيين أخيراً إلى إنشاء مكتب اتصال مع الكونغرس في البيت الأبيض[2].

---

(١) د. أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها (١/ ٥٢).

(٢) وزارة الخارجية، موجز نظام الحكم الأمريكي (٦٧).

ب ـ الحصانة لأعضاء مجلس الشورى:

يقوم أعضاء المجلس بدور نيابي وتشريعي ورقابي، وهذه المهمة النبيلة تستلزم أن يكون القائم بها محصناً ضد الاعتداء أو الابتزاز من قبل القوى النافذة في الدولة، لهذا جرت العادة في الدولة المعاصرة أن يمنح أعضاء المجالس التشريعية حصانة ضد القبض أو التحقيق إلا بشروط يحددها القانون.

ج ـ الأخذ برأي الأغلبية:

إذا عرض موضوع للمناقشة أمام مجلس الشورى، ووقع الاختلاف بينهم وتم التصويت، فيلزم الأخذ برأي الأغلبية[1]، وحينئذ يجب على الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أن تلتزم برأي الأغلبية، وأن تبادر إلى تنفيذه، وهذا ما جاء به التوجيه الرباني من الأمر بطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر هم لهم ولاية الأمر الملزم وهم أهل الشورى هنا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

ولا يقال هنا: إنه يشترط أن لا يخالف الشرع؛ لأنه كما قرر بعض العلماء أنه يفترض أن يكون الأغلبية على قدر من العلم والورع والأمانة بحيث لا يخالفون حكماً شرعياً، وهذا بالطبع في الأمور التدبيرية، وهو ما ورد في السُّنَّة حيث أخذ النبي ﷺ برأي

---

(١) بخصوص الأخذ بقول الأغلبية. انظر: أبو حامد الغزالي، الرد على الباطنية (٦٣)، دار الفكر، بيروت، الماوردي، الأحكام السلطانية (٩٨)، أبو العباس أحمد بن تيمية، منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ١٤١).

الأغلبية في غزوة أحد وغيرها مع مخالفته لرأيه الخاص كما تقدم في المبحث الأول[1]، ولو فرض وقوع النزاع في مشروعية أمر من الأمور المعروضة على أهل الشورى فالمرجع إلى أدلة الشرع وأصوله، ولهذا عقب في آخر الآية المذكورة آنفاً بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

وهذه السُّنَّة المباركة هي العلاج الناجع للإخفاق الذي يقع في الديمقراطيات الحديثة، التي تسمح للأقلية بمناقشة رأي الأغلبية حتى بعد نفاذه وانتهاء العمل به، وتظل الأحزاب المعاصرة تعيد تكرار المناقشة تارة بعد تارة[2]. ذلك أن الشورى كما يقرر الإمام الطبري يفعلها المسلمون استناناً بفعل النبي ﷺ على تصادق وتآخ للحق وإرادة للصواب، من غير ميل إلى الهوى ولا حيد عن الهدى، وبهذا يسددهم الله ويوفقهم[3].

(١) عبد القادر عودة، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي (١/ ٩٠).

(٢) المرجع السابق.

(٣) تفسير الطبري (٦/ ١٩١)، ط. دار هجر.

المبحث الخامس

تطوير النموذج الشوري المعاصر

(تعزيز الدور السياسي لمجلس الشورى)

المبحث الخامس

تطوير النموذج الشوري المعاصر

(تعزيز الدور السياسي لمجلس الشورى)

نشير هنا إلى أهم عناصر التطوير المؤسسي لمجالس الشورى في العصر الحاضر، وهي تعزيز دورها السياسي، تشكيل مجالس الشورى من النخب القادرة على ابتكار الحلول وصياغتها.

المطلب الأول

حجية قرارات مجلس الشورى

ما تزال قرارات مجالس الشورى دون مستوى الحجية، وهي غير ملزمة بالنسبة إلى السلطة التنفيذية في هذه الدول، وهنا يثور السؤال ما الذي يمنع من الإلزام بما تخلص إليه علمية الشورى ما دامت قد أخذت شكلاً مؤسسياً يمنع صدور القرارات المرجوحة والمرتجلة.

وللجواب عن هذا السؤال أقول: ذهب بعض المعاصرين إلى أن قرارات المجالس العلمية التي تضم ذوي العلم والاجتهاد والخبرة، كالمجامع الفقهية الدولية، **أنها إجماعٌ واقعي واجبُ الاتباع**[1]، وعَدُّوا الاجتهادَ الجماعي هو «الإجماع الواقعي»، الذي يختلف ـ عندهم ـ عن «الإجماع الأصولي» في أن الأصولي

(١) منهم المشايخ: عبد الوهاب خلاف في كتابه «علم أصول الفقه» (٥٠)، ومحمود شلتوت، في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» (٥٥٣ ـ ٥٥٥)، وعلي حسب الله، في كتابه «أصول التشريع» (١٢٩)، ويوسف القرضاوي في كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» (١٨٣، ١٨٤)، ود. جمال الدين محمود، في بحثه «الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية»، ضمن ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، بجامعة الإمارات، (ص٣٩١، ٣٩٢).

هو اتفاق جميع المجتهدين، أما الواقعي فهو حكم شوري يقع باتفاق أكثر المجتهدين لا جميعهم، ويتم هذا في الغالب في المستجدات الدنيوية، التي لم ينص على حكمها كتاب أو سُنَّة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه، أو إعلان حرب على عدو[1].

والإجماع الواقعي عندهم يجب اتباعه، وتكون له صيغة قانونية واجبة النفاذ، إذا ما صدر من ولي الأمر أو نائبه، كما تم في عمل الخليفتين، فإن الذي كان يجمع الرؤساء، ويستشيرهم في المدينة؛ هو أبو بكر أو عمر، وكذا ما كان يعمله شريح في الكوفة، حينما كان يجمع أهل العلم والصلاح، ويستشيرهم باعتباره قاضياً أو نائباً عن عمر فيها، وكان يقوم بعمله هذا بناءً على أوامر وتوجيهات عمر رضي الله عنه[2].

ويوجِّه هؤلاء الوقائعَ التي حكم فيها الصحابة، واعتُبر حكمهم فيها كالإجماع، بأنه ما وقع فيها إجماعٌ بالمعنى الأصولي، وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكمٌ صادرٌ عن شورى الجماعة، لا عن رأي الفرد، فقد روي أن أبا بكر رضي الله عنه كان إذا ورد عليه الخصوم، ولم يجد في

(١) أصول التشريع، لعلي حسب الله (١٢٧).

(٢) المرجع السابق.

كتاب الله ﷻ ولا سُنَّة رسوله ﷺ ما يقضي به بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه[1].

ويؤكِّد القائلون بالإجماع الواقعي رأيَهم بأنَّ رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر رضي الله عنه وقت عرض الخصومة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم؛ لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد، وما ورد أن أبا بكر أجَّلَ الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يُمضي ما اتفق عليه الحاضرون؛ لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد[2]. يدل لذلك ما أوجبه الله تعالى على المؤمنين من طاعة أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٩٥]، وأولو الأمر: مَن صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشؤون الأمة موضع ثقة الناس، فَوَلَّوهُم أمورهم راضين مطمئنين، وَوَكَلُوا إليهم النظر في مصالحهم: من الحكام والرؤساء والعلماء[3]، إلا أنه لا طاعة لهم إلا في المعروف، لا في

(١) علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف (١٥٠).
(٢) المرجع السابق.
(٣) أصول التشريع، لحسب الله (١٣٠).

المعصية[1]، لقول الرسول: «**إنما الطاعةُ في المعروف**»[2].

وهذه الطاعة لولي الأمر إنما وجبت تنظيماً لمصالح الأمة الدنيوية، وصوناً لوحدتها من التفرق والشقاق، لا لأن أولي الأمر معصومون من الخطأ، فإن العصمة لا تكون إلا للرسل عليهم الصلاة والسلام، وإذا كان من المقررات الأصولية أن حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء، فإن لولي الأمر أن يلزم الناس بالرأي الذي يتوصل إليه هؤلاء المجتهدون، استناداً إلى أن طاعة ولي الأمر واجبة، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٩٥]، وقد قيد منح ولي الأمر سلطة إلزام الناس بأمر معين، في موضوع اجتهادي، بشرط مهم، وهو أن يكون ولي الأمر من المجتهدين، فإذا لم يكن من المجتهدين، فإن أوامره لا يعتد بها إلا بعد مشورة أهل العلم في الشريعة وموافقتهم.

والحق أن قرارات هذه المجالس ليست إجماعاً بالمعنى الفقهي، وإن كانت تنهض للاحتجاج في مقابل آراء الأفراد ولو كان هذا الفرد حاكماً أو والياً، وإجماع الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي، ثم ينتهي بعد ذلك إلى اتفاق شوري

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٦٧٢٦) (٦/ ٢٦١٢)، ومسلم برقم (١٨٤٠) (٣/ ١٤٦٩)، من حديث علي رضي الله عنه.

وإجماع صريح أو سكوتي؛ أي: أنه يعد إجماعاً باعتبار صيرورته، لا باعتبار ابتدائه[1].

الترجيح: الذي يظهر لي أن قرارات مجالس الشورى ليست إجماعاً شرعياً، لكن لها حجية في الأمور التدبيرية، وهي بكل حال أسمى من رأي الفرد، وعلى أقل الأحوال فهي كائنة في مرتبة لا تقل عن قرائن الترجيح القوية بين الأقوال.

فإذا اتجه رأي أغلبية أعضاء مجلس الشورى إلى رأي معين فهذا يكون قرينة مرجِّحة ومقوِّية للقول، يمكن الأخذُ بها عند تكافؤ الأدلة، وقد احتج الحافظ ابن حجر على ترجيح قول الأكثر بقصة رجوع عمر رضي الله عنه بالصحابة، حين وقع الوباء بالشام، وفيه أن قول مشيخة قريش من مهاجرة الفتح كان الرجوع، ولم يختلفوا عليه، بخلاف المهاجرين الأولين والأنصار، فقد اختلفوا عليه، فأخذ عمر رضي الله عنه بقول الأكثر، قال النووي: «كان رجوعُ عمر رضي الله عنه لرُجحان طرفِ الرجوعِ لكثرةِ القائلين»[2]. اهـ؛ يعني: القائلين به، وقال ابن حجر: «وفيه الترجيح بالأكثر عدداً، والأكثرِ تجربةً، لرجوع عمر رضي الله عنه لقول مشيخة قريش، مع ما انضم إليهم ممن وافقَ رأيَهم من المهاجرين والأنصار، فإن مجموع ذلك أكثرُ من عددِ من خالفَه من كلّ من المهاجرين والأنصار، وَوَازَنَ ما عند الذين خالفوا ذلك من مزيدِ الفضلِ في العلم والدين؛ ما عند

---

(١) الاجتهاد الجماعي، للشرفي (١٠٤).

(٢) شرح مسلم (١٤/٢٠٩).

المشيخةِ من السنِّ والتجارب، فلما تعادلوا من هذه الحيثية؛ رجَّحَ بالكثرة، ووافق اجتهادُه النصَّ، فلذلك حمد الله تعالى على توفيقه لذلك». اهـ.

ويؤيد هذا ما ذكره الفقهاء من أن حكم الحاكم يرفع الخلاف[1]، وهذا صحيح فيما يتعلق بالنظم التدبيرية والخصومات القضائية، لا في الأحكام الكلية[2].

ففي الأحكام التنظيمية كالأحكام التي يَسنُّها ولاة الأمر في البلاد الإسلامية، تحقيقاً للمصلحة العامة، فهذه راجعةٌ إلى ما يخلص إليه أهل الشورى من الأحكام التي لا تخالف شرعاً، فحينئذ يجب على عموم الرعية الالتزام بحكمه حتى لو كانت المسألة خلافية، فإن الخلاف يبقى على الصعيد النظري البحثي، أما في التطبيق فلا مناص من الإذعان إلى هذا التدبير السلطاني المصلحي.

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ١٠٣).

(٢) مجموع فتاوي ابن تيمية (٢٧/ ٢٩٦).

المطلب الثاني

أسباب ضعف الدور السياسي لمجالس الشورى

قامت مشاريع كثيرة للتطوير المؤسسي للمجالس التشريعية المعاصرة، وكانت تستهدف «كيفية جعل هذه المؤسسة كياناً سياسياً قوياً»، وظهر ذلك بوضوح في برلمانات ما يسمى الديمقراطيات الجديدة (وخصوصاً في وسط وشرق أوروبا)، وتمثلت تلك القضية في عدد من الأمور، أهمها المكانة والمرجعية التي تحظى بها تلك المجالس، والعلاقة بينها وبين الحكومة، وأثر التحالفات الحاكمة والأحزاب السياسية وجماعات المصالح على فعالية مجلس التشريع، ومستوى تدفق المعلومات إلى أعضاء المجلس[1].

وبالنسبة إلى مجالس الشورى في البلاد العربية فقد أشار كثير من المعاصرين إلى إشكالية تعتري هذه المجالس، ألا وهي ضعف حجية قراراتها في الواقع، وذلك راجعٌ إلى ضعف تشكيل تلك المجالس أو تجاهل بعض الجهات التنفيذية في الدول

---

(١) www.pogar.org .

الإسلامية لقراراتها، وهذا إخلالٌ بأصل مشروعية الولايات في الشريعة، إذ هي مشروعةٌ أصلاً لخدمة الشريعة والمصالح العامة[1]، كما قرره ابن تيمية في السياسة الشرعية.

وتحدث إمام الحرمين عن الحصانة التي ينبغي أن تكون لجماعة العلماء والفقهاء، وأنه لا يجوز للسلطة التنفيذية أن تتدخل فيما يختلف فيه الفقهاء، وقال: «فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام»[2].اهـ، وهذا وإن كان ينصرف أصالة إلى كلامهم في تفاريع الشريعة، إلا أنه يلمح إلى مكانة العلماء خصوصاً إذا لم يكن السلطان عالماً، لهذا قرر في موضع آخر أن الحاكم يستجيب لرأي العلماء، فيقول: «إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتَّبَعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوَّتهم...»[3]، و«السلطانُ مع العالِمِ كمَلِك في زمانِ النبيِّ، مأمورٌ بالانتهاءِ إلى ما يُنهِيهِ النبيُّ، فإن لم يكن في العصرِ نبيٌّ؛ فالعلماءُ ورثةُ الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء»[4].اهـ.

ومما كرس ضعف الرأي الفقهي والقانوني في بعض

---

(١) يقول الشيخ محمود بن محمد قابادو التونسي (١٢٣٠ ـ ١٢٨٨هـ):

وما الجاه إلا خادمُ الملكِ لائذاً ... وما الملكُ إلا خادمُ الشرع حزمُهُ

وما الشرعُ إلا خادمُ الحقِّ مرشداً ... وبالحق قام الكون وانزاحَ ظلمُه

بواسطة: محاضرات إسلامية، لمحمد الخضر حسين (٤٨).

(٢) الغياثي (١٥٢).

(٣) المرجع السابق (٢٤٦).

(٤) المرجع نفسه.

البلاد الإسلامية أن بعض الجهات الرسمية ثم قد مارست الضغوط على المؤسسات التشريعية والدينية، لتصرفها عن إصدار القرارات والفتاوي المخالفة لسياساتها، وهذا سبيلٌ إلى محوِ الاجتهاد والقضاء عليه[1]، وعليه فلا بد أن تكون أحكام هذه المجالس نافذة في الناس، يلزمون جميعاً باتباعها[2].

ومما يعزز قرارات هذه المؤسسات التشريعية في النفوس أن يُختار أعضاؤها ممن توفر فيهم شرطا القوة والأمانة، فإن الضعف في العلم والضعف في الدين، من الأسباب الموهنة لرأي العالم ولو علا قدره[3].

ومن ذلك أن يسعى المجلس إلى التواصل مع الجهات ذات العلاقة بحيث تسن الأنظمة والقوانين على وفق قراراته وإلا فإن هذه الجهود سوف تذهب سدىً، وقد قيل: «لا رأيَ لمن لا يُطاع»[4]، وقالت العرب أيضاً: «لا يطاعُ لقصير أمرٌ»[5].

---

(١) انظر: الفكر السامي، للحجوي (٢/ ٤٦٠).

(٢) أصول التشريع الإسلامي، لعلي حسب الله (٨٠).

(٣) الاجتهاد، د. القرضاوي (١٨٤). وانظر: الفتوى، للملاح (٧٨٥)..

(٤) مجمع الأمثال، للميداني (٢/ ٢٤١)، جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري (٢/ ٣٧٧)، يُروى عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قاله في خطبته الشهيرة، التي عاتب فيها أصحابه.

(٥) مجمع الأمثال، للميداني (١/ ٢٣٣)، جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري (١/ ٢٣٤)، المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري (١/ ١٢٦)، وقصيرٌ هو ابن سعد اللخمي، وهذا كان من مستشاري جذيمة الأبرش، ملك ما على الفرات، وقد أشار عليه بأن لا يَرِدَ على الزبّاء، ملكة الجزيرة، لأنه علم أنها سوف تغدر به، فلم يطعه، فقال قصيرٌ: «لا يُطاعُ لقصير أمرٌ»، فسارت مثلاً، فذهب جذيمة إليها، فغدرت به، في قصة مشهورة، وانظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: «قصر» (٥/ ٩٦).

ومن أهم أسباب ضعف مجالس الشورى في المنطقة العربية ضعف تعاون الجهات التنفيذية مع المجلس في إتاحة المعلومات المطلوبة لقياس أداء هذه الجهة الحكومية أو تلك، ولهذا فلا بد أن يضمن الدستور مادة تلزم هذه الجهات بالاستجابة لطلبات مجلس الشورى.

الخاتمة والنتائج

بعد هذه الجولة البحثية أحمد الله تعالى على ما أعان، وقد خلصت في خاتمة هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- التجديد شريعة ربانية وسُنَّة إسلامية.

- علم السياسة الشريعة بأمس الحاجة إلى مشاريع إعادة التجديد والبناء.

- الشورى ضمانة من أهم ضمانات الحكم الرشيد، وهي تنطلق من قاعدة أخلاقية وهي التآخي والمشاركة، وتتأسس على قاعدة نظامية وهي الإمامة والوكالة، وتتغيا هدفاً سامياً: العدل والرخاء.

- كان بعض العرب يأنف من الشورى ويرجح الاستبداد عليها، حتى جاء الإسلام ونوه بأمر الشورى في القرآن الكريم، والتزم النبي ﷺ مبدأ الشورى وكان أكثر الناس استعمالاً له، وتبعه على ذلك خلفاؤه الراشدون.

• ظهر الشكل المؤسسي لدولة النبوة بعد فتح مكة، وظهرت الولايات بأشكال أكثر تطوراً من ذي قبل، لكن لم تأخذ الشورى نموذجاً مؤسسياً في عصر النبوة لأن الوحي كان حاضراً بشكل حثيث في النوازل والوقائع، فلم تكن حاجة لمؤسسة مستقلة كحال باقي المقامات الدينية.

• الحكومة النبوية كانت تتعامل مع الواقع الأرضي وتستهدي بالوحي السماوي وتراعي الأوضاع وتتفاعل مع الحاجات والضرورات، ولم تكن مثالية (فوق واقعية)، كأشكال التنظيم السياسي التي افترضها الفلاسفة المثاليون بحيث لا يمكن تنزيلها على الواقع.

• أسس النبي عليه الصلاة والسلام لعملية الشورى في مواضع عديدة، منها أمره للأنصار في بيعة العقبة أن يختاروا من بينهم النقباء، واختار النبي ﷺ من الناس نخبة ممثلة من العلماء والنقباء يستشيرهم في الشأن العام، مما يمكن أن نعدها مؤسِّسات لفكرة مجالس التشريع ومجالس التمثيل الشعبي التي يقوم عليها نموذج الدولة الحديثة.

• دولة النبوة تقوم على مرجعية النص الإلٰهي المباشر، بخلاف الدولة المدنية التي تقيمها الأمة بعد انقطاع الوحي، ومن ثم فلم يكن ثمة كبير حاجة إلى التدقيق على القرارات المتخذة من رئيس الدولة، كما أنه لا حاجة إلى الرقابة التشريعية التي تقوم بها المؤسسات النيابية ولا الرقابة القضائية اللاحقة ولا الرقابة

المالية؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم مما يقع فيه الرؤساء عادة، كما أن الوحي كان كفيلاً بالترشيد والتصحيح المباشر لو وقع الخطأ بغير قصد.

• وجاءت أدلة الشريعة الإسلامية بتقرير مبدأ الشورى، لكنها كعادتها تركت تفاصيل الجهاز الشوري لاجتهاد أهل الشأن في كل دولة، وفسحت لمن يأتي بعد عصر النبوة ليصمم نموذجه الشوري المناسب للزمان والمكان والحال.

• لا نجد في التراث الفقهي بحثاً مستفيضاً عن مؤسسة الشورى كما عرَفها المحدَثون، وإن وجدت الممارسة الشورية عملياً، لكن كان الفقهاء على مر التاريخ يبلورون نماذج بسيطة للممارسة الشورية لكننا لا نجد في كتبهم صيغة مؤسسية واضحة لهذا المبدأ النبيل لأسباب ذكرتها في البحث.

• يقترح البحث بلورة نموذج شوري يتخذ شكل مجلسين: أحدهما: للعلماء والخبراء ويضطلع بمهام التنظيم والتشريع، والآخر للعرفاء والممثلين لقومهم، ويضطلع بمهمة قياس الرضا العام، بحيث يكون عندنا: مجلس شورى العلماء ومجلس شورى النواب.

• للشورى منطلقات وأساليب وغايات، فأما المنطلقات فهي ثلاث: العبودية لله تعالى، والأخوة بين المؤمنين، والحسبة العامة، وغايات الشورى: الاجتماع على أمر الله استلهاماً للصواب، وتسهيل الحياة والتيسير على الخلق.

• جاءت الشريعة بوضع ضمانات للحكم الرشيد تحميه من الوقوع في الخلل والانحراف، وهذه الضمانات قائمة على قواعد العدل والرضا والشورى، ولأجل هذا الهدف لا بد من استيفاء المراحل الأربع التالية: التأسيس والتشييد، ثم التسيير والتدبير، ثم الاستقرار والاستمرار، ثم التسديد والتقصيد.

• قسم البحث الضمانات الكفيلة بتحقيق الحكم الرشيد في العصر الحاضر إلى ثلاث فئات: الضمانات السابقة والضمانات المقارنة والضمانات اللاحقة.

• أهم خصائص النموذج الشوري المعاصر: أن يأخذ مجلس الشورى دوره التشريعي والتنظيمي في الدولة، وأن يزود بجهاز فني يتسم بالتأهيل والخبرة، وأن يتم تشكيله من أهل العلم والرأي، وأن يعان بخبراء وباحثين أمناء ومهرة، وأن يسعى إلى الانفتاح على وسائل الإعلام.

• لأجل تعزيز دور مجالس الشورى يجب تعزيز سلطتها وتقوية حجية قراراتها قانوناً، وقد ظهر لي أن قرارات مجالس الشورى التي تضم علماء وخبراء أمناء، أن لها حجية على الجهات التنفيذية في الأمور التدبيرية، ولها سلطة رقابية مباشرة على أعمالها، لذا ينبغي أن ينص في دستور الدولة ونظام حكمها وفي نظام المجلس على إلزام جهة التنفيذ بما يخلص إليه مجلس الشورى.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشرعية قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٣٣

لماذا هذا الكتاب ؟

لأن الحديث عن تجديد الفقه السياسي لا يزال متأخراً بمراحل كثيرة عن الحديث عن تجديد الفقه بصفة عامة.

ولأن ثمة تردداً ملحوظاً من قِبَل كثير من الباحثين في المجال الشرعي من الدخول إلى منطقة التجديد في هذا الموضوع، بسبب عوامل عديدة فكرية أو سياسية أو اجتماعية.

في هذا الكتاب مقترح لمراتب النظر في فقه السياسة الشرعية، يبدأ بمرحلة التشخيص ويُعرج على مرحلة التوصيف، وينتهي إلى مرحلة التنزيل، ويدرس في كل مرحلة من تلك المراحل؛ المفاهيم المرتبطة بها والمسالك الموصلة إليها.

وفي هذا الكتاب –أيضاً- تطبيق من تطبيقات تجديد النظر في واحدة من أهم مفاهيم السياسة الشرعية وهو مفهوم (الشوري)، يبحث في أسباب غموض نموذج الشورى في الفقه الإسلامي، ويحاول أن ينتقل بـ(الشورى) كمفهوم نظري إلى (الشورى) كمفهوم إجرائي يقصد إلى (مأسسة الشورى).

وهو حلقة من سلسلة (قراءات في الخطاب الشرعي) والتي تعتني بالدراسات التي تتجه نحو تحليل هذا الخطاب وتطويره ومراجعته.

قراءات في الخطاب الشرعي (٩)

مدير المركز
ياسر المطرفي

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center
info@nama-center.com