نموذج رقم (1)

إقـــــرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وإن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

DECLARATION

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification

Student's name: اسم الطالب: محمود نمر النقار

Signature: التوقيع:

Date: التاريخ: ١/٩/٢٠١٤م

الجامعة الإسلامية –غزة
عمادة الدراسات العليا
كلية الشريعة والقانون
قسم الفقه المقارن

تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

إعداد الباحث/
محمود نمر النفار

إشراف الأستاذ الدكتور/
مازن إسماعيل هنية

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة

١٤٣٤هـ- ٢٠١٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الإسلامية – غزة
The Islamic University - Gaza
مكتب نائب الرئيس للبحث العلمي والدراسات العليا
هاتف داخلي: ١١٥٠

الرقم Ref ج س غ/٣٥/
التاريخ Date ٢٠١٤/٠٨/٣٠م

نتيجة الحكم على أطروحة ماجستير

بناءً على موافقة شئون البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بغزة على تشكيل لجنة الحكم على أطروحة الباحث/ **محمود نمر محمد النفار** لنيل درجة الماجستير في **كلية *الشريعة والقانون*/ قسم الفقه المقارن** وموضوعها:

تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

وبعد المناقشة التي تمت اليوم السبت ٠٤ ذو القعدة ١٤٣٥هـ، الموافق ٢٠١٤/٠٨/٣٠م الساعة الثانية عشرة ظهراً، اجتمعت لجنة الحكم على الأطروحة والمكونة من:

أ.د. مازن اسماعيل هنية	مشرفًا ورئيسًا	.....
د. مؤمن أحمد شويدح	مناقشًا داخليًا	.....
د. خليل محمد قنن	مناقشًا خارجيًا	.....

وبعد المداولة أوصت اللجنة بمنح الباحث درجة الماجستير في **كلية *الشريعة والقانون*/قسم الفقه المقارن.**

واللجنة إذ تمنحه هذه الدرجة فإنها توصيه بتقوى الله ولزوم طاعته وأن يسخر علمه في خدمة دينه ووطنه.

والله ولي التوفيق ،،،

مساعد نائب الرئيس للبحث العلمي والدراسات العليا

أ.د. فؤاد علي العاجز

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ﷻ: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: ١١٦، ١١٧]

قال المستورد القرشي، عند عمرو بن العاص: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «**تقوم الساعة والروم أكثر الناس**»، فقال له عمرو: أبصر ما تقول، قال: أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: لئن قلت ذلك، إن فيهم لخصال أربعاً: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، **وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك** صحيح مسلم (٤/ ٢٢٢٢)

إهداء

إلى كل من وظف قلمه في التنظير لها . . .

إلى كل من سخر وقته في الدعوة إليها . . .

إلى كل من تورم جسده في التمسك بها . . .

إلى كل من سال دمه في الدفاع عنها . . .

إلى فقهاء الحرية . . . الذين وجدوا في الإسلام دين الحرية وشريعة الثورة

إلى طلاب الحرية . . . الذين وجدوا فيها جمال الفطرة وكمال الإنسانية

إلى شهداء الحرية . . . الذين طمعوا في لقب سيد الشهداء

إلى بابي الرحمة في الأرض . . . وبابي الجنة في السماء . . . أمي . . . وأبي . . .

إلى من كانوا بجواري طويلاً . . ولم أستطع الالتفات إليهم . . نور . . وسعد . . . وليان . .

إلى من غرس في صباي حب العلم وعشق الكتاب: أ . ضيائي السوسي . . .

إلى أحبتي جميعاً . . . إخوتي وأخواتي . . . شيوخي وإخواني . . . أقاربي وجيراني . . .

شكر وتقدير

بعد شكري لربي شكر العبد العاجز لمن أسبغ نعمه ، وأدام منحه، وأرخى ستره

أتوجه بخالص شكري وأصفاه وأعذبه وأنقاه

إلى من وجدته أباً في نصحه . . .

وأخاً في حبه . . .

وبحراً في فقهه . . .

إلى من عاش قيداً على السلطة التنفيذية يضبط تصرفاتها بأحكام التشريع ومقاصده،

وقيمه ومناهجه

إلى مشرفي الفاضل ووالدي الثاني

الأستاذ الدكتور/ مازن إسماعيل هنية

المتفضل بقبول الرسالة . . . والمسدد لمضامينها . . . وصاحب الفضل في إخراجها

كما أتوجه بشكري الجزيل لأستاذي الكريمين:

الأستاذ الفاضل الدكتور/ مؤمن أحمد شويدح . . حفظه الله

والأستاذ الفاضل الدكتور/ خليل محمد قنن . . حفظه الله

اللذين تكرما بقبول مناقشة هذه الرسالة ، وإنضاجها بالنصح والتنقيح

وإن كنت أنسى فلن أنسى توجهي بشكري إلى جامعتي الغراء الجامعة الإسلامية ، خاصة كليتي العريقة كلية الشريعة والقانون وأساتذتها الكرام الذين كان لهم بالغ الأثر في توجيه الباحث في مسيرتيه: الفقهية والبحثية

ولا أنسى والدي الغاليين اللذين تكفلا مصاريف دراستي في الماجستير

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، أبلغ حمد وأجمع ثناء، وصلَى ربي وسلمَ على خير عبد مشى على الأرض ورقى إلى السماء، أما بعد،

إن المتأمل في شريعة الإسلام لا بد أن يستغرق في جمالها، وإن المتبحر في أحكامها لا بد أن يعجب من إحكامها، عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصلحة كلها، جزئياتها وكلياتها تنتظم وتتناسق كالعقد الجميل، أمره كخلقه ما ترى في شرع الرحمن من تفاوت؛ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وإن التشريع السياسي جزء من هذا العقد المنظوم، من غاص بحره ونزل قعره، رأى عدلاً في الأحكام، ورحمة في القيم، وحكمة في المناهج، ومصلحة في المقاصد والغايات.

ولما كانت العلاقة بين السلطة والحرية –متمثلة في حرية الفرد وفاعلية الأمة– قضية القضايا ومشكلة المشاكل في النظريات السياسية المتنوعة خاصة الغربية منها[١]، كانت الحاجة ماسة لبيان فلسفة التشريع السياسي في الإسلام في ضبط العلاقة بينهما، عبر النظر في منشئهما، وتحديد مداهما، وضمانات اتساقهما، ومدى رعاية الحقوق والحريات حال تعارضهما.

فبينما اتفقت الشرائع السماوية والنظريات السياسية والقوانين الإنسانية على أن إقامة السلطة وإنشائها ضرورة اجتماعية لا مناص منها، حتى إن أكثرهم عداء لها قال: (السلطة شر لا بد منه)، اختلفت في تقديم تصور نموذجي يضبط العلاقة بينهما بحيث لا تتحول السلطة إلى أداة للقهر والاستبداد، ولا تتحول الحرية إلى أداة للفوضى والاضطراب.

من هنا نشأت نظريات القانون الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والحقوق الفردية، والتحديد الذاتي، والتضامن الاجتماعي، لمجموعة من الفلاسفة في إنجلترا وفرنسا وألمانيا.

ورغم ما في هذه النظريات من محاسن إلا أنها عاجزة أشد العجز عن تحقيق التقييد النموذجي للسلطة، فنظرية **القانون الطبيعي** غامضة مبهمة، فضلاً عن إناطتها الكشف عنه بالسلطة ذاتها، وأما نظريات **العقد الاجتماعي** فقد قامت على أساس افتراضي يجافي الحقائق التاريخية

---

(١) تيندر: الفكر السياسي، الأسئلة الأبدية (ص: ١٦٩)، ديفرجيه: النظم السياسية (ص: ٥٣).

والاجتماعية، وفي بعضها –بالتحديد نظرية هوبز– يتمتع الحاكم بسلطة مطلقة كون العقد عنده مطلقاً دائماً غير قابل للتقييد والاشتراط والفسخ، وفي بعضها الآخر–بالتحديد نظرية روسو– تتحطم الإرادات الفردية في سبيل الإرادة العامة وبالتالي تنفرد السلطة بتوجيه الأخيرة، وأما نظرية **الحقوق الفردية** فلم تحدد صاحب الحق في تعيينها، فإن كان الفرد قادت للفوضى، وإن كانت السلطة قادت للاستبداد، كما أنها تفرض دوراً سلبياً على السلطة إزاء المستجدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأما نظرية **التحديد الذاتي** فقد منعت أي قيد على السلطة من خارجها، فتكون كما وصفها ديجي مثل سجين أعطي مفتاح السجن!، وأما نظرية **التضامن الاجتماعي** فقد أغفلت حقائق أخرى في النظم الاجتماعية كالتنافس والتنازع، وألغت فكرة الحق خشية استعماله في إيقاع الضرر بالآخر، كما أنها لا تقيم وزناً للقيم والمثل العليا خارج إطاري الحس والتجربة(٢).

أما الشرائع السماوية حاشا الإسلام فقد باتت في صورتها المحرفة سبيلاً لإطلاق السلطة لا تقييدها **فرسالة موسى –عليه السلام**– والتي عرضتها الرسالة الخاتمة كرسالة للحرية والمساواة ومحاربة الطغيان والاستبداد تعرضها تعاليم التوراة كلوحة من الدماء عبر شرعة القتل والعنصرية والقول بتفوق جنس بني إسرائيل، **وأما رسالة عيسى– عليه السلام**– التي يعرضها الإسلام لوحة في تغيير النفس كطريق لتغيير الواقع بمختلف أبعاده تعرضها الأناجيل في قولها: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، ولا يخفى ما تحمله في طياتها من تقرير الإطلاق لا التقييد(٣).

ومن العجز السابق في النظريات والشرائع تتبدى الحاجة إلى **التشريع الإسلامي** كونه التشريع الحق من الخالق للمخلوق والكامل للناقص والقادر للعاجز.

وباستقراء هذا التشريع كلياته وجزئياته يظهر بوضوح ما يضمره من قيم ومقاصد، ومناهج ثابتة ترسخ الحرية والشورى، والعدالة والمساواة، والنزاهة والشفافية، وتحارب القهر والاستبداد، والظلم والتمييز، والفساد والتعسف، وما يحمله في طياته من سعة ومرونة في استيعاب كافة الأشكال التاريخية والصيغ الإنسانية والوسائل الدستورية التي من شأنها ترسيخ الأولى ومحاربة الثانية.

ولما كانت السلطة التنفيذية أوسع السلطات نفوذاً وأعظمها أثراً وطنت نفسي أن أكتب في هذا الموضوع الحساس –بإشارة كريمة من مشرفي الفاضل– الذي لم يأخذ نصيبه الوافي وحظه الأتم

---

(٢) العواملة: السلطة العامة في الدولة (ص: ٥٥٨–٥٦٧)، الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٤٢–٤٦)، الخطيب: الوجيز في النظم السياسية (ص: ١٧٦–١٨١).

(٣) عبد الوهاب: النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام (ص: ٣٤).

من مداد القدامى والمعاصرين، في ظل دورة حضارية جديدة ثارت فيها شعوب الأمة متطلعة لشمس الحرية بعدما غشاها ظلام الاستعباد، وآملة في سلطة مقيدة بعدما عانت الأمرين من حكم شمولي وعسكري، وقدمت – ومازالت– في ذلك أغلى ما تملك، ومصيبة المصائب أن نغفل –نحن محامي الشريعة– عن معاناة أمتنا في تاريخها الماضي والحاضر وتجربتها المريرة التي تحولت فيها السلطة من الخلافة للملك، ومن الشورى للاستبداد، ومن العدالة للظلم، ثم نرسم في كتاباتنا صورة لسلطان كأنه نبي لا يُسَير بقيد، ولوحة لبشر كأنه معصوم لا يُدرَك بشرط .

وتقييد السلطة التنفيذية بهذه الصورة المنشودة ليس طريقاً لإلغائها أو الحيلولة دون قيامها بوظائفها، بل هو سبيل إلى حصرها في إطار من الشرعية عبر التزام إرادتي المشرع والأمة كجهتين تملكان حق التقييد، وتحديد كيفياته، ومتابعة الالتزام به بالرقابة والمساءلة، بحيث لا تجافي السلطة المشرع في أحكامه وقيمه ومقاصده ومناهجه، وإلا وقعت في الإثم واستوجبت المساءلة يوم القيامة، ولا تتحلل من عقدها مع الأمة ووفائها بمقتضياته من التزام مصالحها وضمان حريتها وحماية تعدديتها، واحترام قيودها الدستورية ومؤسساتها الموازية وإلا وقعت في مرمى نيرانها واستوجبت أطرها على الحق، وقسرها على الاستقامة والاعتدال.

وقد كتب الدكتور فتحي الدريني– رحمه الله – كتابه الشهير: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، وموضوعه: سلطة التقييد؛ أما بحثي هذا فموضوعه: تقييد السلطة؛ وجعلته بعنوان: **تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي**، سائلاً الله ﷻ أن يلهمني فيه الصواب والسداد، والهداية والرشاد، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان.

أولاً: مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة البحث حول نقطتين:

١. إن غياب السلطة التنفيذية أو ضعفها مظنة لتهديد الأمة وأفرادها وتضييع حقوقها وحرياتها.

٢. إن قوة السلطة التنفيذية بما تمتلكه من أدوات وما تحتكره من عنف وما تتضمنه من مؤسسات مظنة للانحراف بها أو التعسف في استعمالها.

ومن هنا كان حتماً لازماً حصر السلطة التنفيذية وتقييدها في إطار من الشرعية.

ثانياً: فرضيات البحث:

ويمكن تلخيصها في النقاط الخمسة التالية:

١. يمتلك التشريع السياسي الإسلامي فلسفة واضحة المعالم في ضبط العلاقة بين الأمة وسلطتها بحيث لا تتغول الثانية على الأولى، ولا تفتات الأولى على الثانية.

٢. يحوي التشريع السياسي إطاراً من القيم والمثل والمقاصد والمناهج الثابتة التي تضبط حركة السلطة في اختيارها ومسيرها وبواعثها وأولوياتها من الانفلات والانحراف والتجاوز والتعسف في تصرفاتها المختلفة: الداخلية والخارجية، الإدارية والسياسية، الاقتصادية والاجتماعية، الأمنية والعسكرية.

٣. يستوعب التشريع السياسي بما فيه سعة ومرونة كافة الصيغ والوسائل والضمانات التاريخية والمعاصرة، التشريعية والشعبية والدستورية الرامية لحصر السلطة في إطار من الشرعية، والنأي بها عن الاستبداد والفساد والظلم والتعسف.

٤. يرحب التشريع السياسي بكافة الصور التي من شأنها تمكين الأمة ومؤسساتها من مراقبة السلطة ومساءلتها وعزلها.

٥. يضمن التشريع السياسي بكلياته وجزئياته حيوية الأمة وفاعليتها وتعدديتها: الدينية والفكرية والاجتهادية والسياسية والاجتماعية.

ثالثاً: أهمية البحث:

يكتسب البحث أهميته من ثلاثة أبعاد:

١. **من حيث الموضوع:** وتتلخص هذه الأهمية في النقاط التالية:

أ- يتناول أوسع السلطات أثراً وأكثرها نفوذاً بالضبط والتقييد.

ب- يحدد وظائف الأمة وسلطتها، والنطاق الذي يتحرك به كل منهما.

ج- يطرح أنموذجاً جديداً في العلاقة بين الأمة وسلطتها يقوم على تعددية الأولى وفاعليتها الحضارية وسموها على الثانية في إنشاء السلطة ومراقبتها ومساءلتها وتنحيتها.

٢. **من حيث التوقيت:** وتتلخص هذه الأهمية في النقاط التالية:

أ- يأتي في ظل تخوف البعض من استبداد جديد في المنطقة العربية التي تشهد تحولاً ثورياً باسم التشريع الإسلامي.

ب- يقدم للإسلاميين أساساً تشريعياً وفلسفياً واضحاً يمكن أن تنبثق منه السلطات الجديدة التي يسعون لإقامتها على أنقاض الأنظمة المستبدة.

٣. **من حيث الآثار:** وتتلخص هذه الأهمية في النقاط التالية:

أ- يبرز سلطة الأمة في إسناد السلطة وتداولها، ومراقبتها ومساءلتها، وتصحيحها وتقويمها.

ب- يضبط حركة السلطة في مختلف تصرفاتها وبواعثها وأولوياتها بإرادتي المشرع والأمة.

ج- يحقق للأمة بأفرادها وجماعاتها ومكوناتها حريتها وكرامتها واستقلاليتها.

رابعاً: مسوغات اختيار البحث:

تتحدد مسوغات البحث ودوافع اختياره -إضافة لما ورد من مسوغات في بيان أهميته- في النقاط التالية:

١. وصم كثير من المستشرقين والعلمانيين التشريع الإسلامي بتجذير الاستبداد.

٢. غياب مكانة الأمة ودورها في القيام بمتطلبات الاستخلاف والعمارة والعبادة بمعناها الشامل لدى كثير من الباحثين والإسلاميين، واعتقادهم بأن كل إصلاح منشود بعد إقامة الدولة الإسلامية طريقه السلطة فقط.

خامساً: أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في النقاط التالية:

١. بناء فلسفة واضحة عن السلطة التنفيذية في الدولة في التشريع الإسلامي.

٢. بيان الأصل في السلطة التنفيذية من حيث الإطلاق والتقييد، وتأكيد أصالة التقييد وتجذره في التشريع الإسلامي.

٣. رسم حدود السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي وبيان مداها ونطاقها وتعداد وظائفها.

٤. التأصيل الشرعي لتقييد السلطة التنفيذية بإرادة المشرع عبر تقييدها بأحكام التشريع وقيمه، ومقاصده ومناهجه.

٥. التأصيل الشرعي لتقييد السلطة التنفيذية بإرادة الأمة، عبر تقييدها بعقد الأمة ومصلحتها وتعدديتها.

٦. التأصيل الشرعي للتقييد الدستوري للسلطة التنفيذية بإرادتي المشرع والأمة.

٧. بيان سعة التشريع الإسلامي ومرونته عبر بيان استيعاب إطاره التشريعي لكل الوسائل التاريخية والمعاصرة التي من شأنها تحقيق الحرية والعدالة والمساواة، والنأي بالسلطة عن الاستبداد والظلم والفساد والتعسف وإن لم يرد بها نص أو يتقرر لها إجماع أو ينعقد لها قياس.

٨. بيان الضمانات التي يقدمها أو يتسع لها التشريع الإسلامي لحماية تقييد السلطة التنفيذية.

٩. بيان الوسائل التي تمتلكها الأمة أو المؤسسات السياسية الموازية من أجل تصحيح انحراف السلطة ابتداء بالرقابة ومروراً بالمساءلة وانتهاء بالعزل أو الثورة.

١٠. المساهمة في بناء تصور واضح عن السلطة التنفيذية للتيار الإسلامي الصاعد في منطقتنا العربية عبر ثورات الربيع لتمكين الأمة من توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وربطها بقيم الإسلام ومقاصده.

سادساً: منهج البحث:

تقتضي طبيعة البحث اختيار المنهج الوصفي في كتابة البحث، وقد قام الباحث باستخدام معظم أساليبه وطرقه في تدوين هذا البحث، وأهمها:

أ- الأسلوب التحليلي.

ب- الأسلوب الاستقرائي الاستنتاجي.

ج- الأسلوب الاستنباطي.

د- الأسلوب التوظيفي.

هـ- الأسلوب النقدي.

و- أسلوب المقارنة.

كما توخيت قدر الإمكان في توثيق المعلومات أو تدوينها اتباع الإجراءات والخطوات التالية:

١. عزوت الآيات الواردة في ثنايا البحث إلى مواضعها، بذكر اسم السورة ثم رقم الآية، مع حذف رقمها داخل النص القرآني إلا إن كان النص شاملاً لآيتين فأكثر، يتبع ذلك توجيه النصوص عدا ما تضمن السياق وجه الدلالة فيه.

٢. خرجت الأحاديث الواردة في ثنايا البحث وعزوتها إلى مظانها من كتب السنة، بذكر اسم المصنف المشتهر به، ثم اسم الكتاب ثم رقم الجزء والصفحة، ثم عنوان الكتاب، والباب إن وجد، ثم رقم الحديث، ثم نقل الحكم على الحديث إن توفر، حاشا ما كان في أحد الصحيحين، يتبع ذلك توجيه النصوص عدا ما تضمن السياق وجه الدلالة فيه.

٣. **تدوين المسائل الفقهية:** عرضت المسائل الفقهية الأساسية الواردة في البحث وفق الترتيب التالي: تحرير محل النزاع، أقوال الفقهاء، الأدلة، مناقشة الأدلة، أسباب الخلاف، اختيار الباحث، وبالنسبة للمسائل التي ليس لها تعلق مباشر بموضوع البحث أو التي سبق بحثها باستفاضة في مواطن أخرى من البحث فأكتفي فيه بذكر الأدلة أو ما اقتضته طبيعة المسألة المطروحة.

٤. **تدوين الأدلة والمقررات الفقهية:** رتبت الأدلة والمقررات الفقهية وفق الترتيب التالي: القرآن، السنة، الإجماع، القياس، معقولات التشريع ومقاصده.

٥. **توثيق النصوص والأقوال الفقهية:** نسبت النصوص والأقوال الواردة في ثنايا الكتاب إلى قائليها من خلال مصادرهم ومراجعهم المعتمدة، وذلك بذكر اسم المؤلف المشتهر به، ثم اسم الكتاب، ثم رقم الجزء والصفحة، مع وضع النصوص الفقهية غير المتصرف فيها بين علامتي تنصيص، وبيان التصرف والاختصار في غيرها إن وقع.

٦. **توثيق الأبحاث العلمية:** نسبت الأبحاث العلمية إلى أصحابها وذلك بذكر اسم الباحث المشتهر به، ثم اسم البحث، ثم اسم المجلة ثم عددها ثم رقم الجزء والصفحة.

٧. **توثيق الصفحات الإلكترونية:** نسبت ما ورد في الصفحات الإلكترونية من أبحاث ومقالات ومقابلات مداولات إلى أصحابها، وذلك بذكر اسم صاحبها الذي يشتهر به، ثم اسم بحثه أو مقاله أو مقابلته أو مداولته، ثم رابط النشر.

٨. **تدوين المصنفين والمؤلفين:** اعتمدت الترتيب الزمني بحسب الوفاة في ترتيب أصحاب الأقوال حاشا الأئمة الأربعة فأقدمهم على غيرهم وفق ذات الترتيب أيضاً.

٩. **تدوين الفهارس:** وقد رتبتها على النحو التالي:

أ- **فهرس الآيات:** رتبت الآيات القرآنية وفق ترتيب ورودها في البحث.

ب- **فهرس الأحاديث:** رتبت الأحاديث وفق ترتيب ورودها في البحث.

ج- **فهرس القواعد:** قدمت القواعد المقاصدية على الأصولية والأصولية على الفقهية.

د- **فهرس المصادر والمراجع:** رتبت المصادر بعد القرآن الكريم وفق الترتيب التالي: التفاسير، السنة وشروحها وعلومها، المقاصد والأصول والقواعد، الفقه، العلوم السياسية والقانونية، كتب عامة، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، اللغة والمعاجم، الأبحاث والدوريات والرسائل، المقالات واللقاءات والمداولات.

هـ- **فهرس الموضوعات.**

سابعاً: الدراسات السابقة في موضوع البحث:

تناولت كتب التراث الفقهي السياسي في ثناياها القيود الواردة على السلطة التنفيذية فقررت تقييدها بالتشريع وأحكامه وقيمه ومقاصده ومناهجه، كما قررت تقييد السلطة بعقد الأمة ومصلحتها وتعدديتها، كما بحثت بكل سعة ومرونة كافة الأشكال الدستورية والصيغ القانونية التي عايشها الفقهاء في عصورهم تلك، لكن أحداً منهم لم يفرد هذه القيود بمصنف خاص باستثناء بعض المصنفات التي توجهت عنايتها لبعض مسائل أو مجالات التقييد، وأهمها:

١. **كتب الأحكام السلطانية**، وأهمها: **الأحكام السلطانية** للماوردي والفراء، **والغياثي** للجويني، **والسياسة الشرعية** لابن تيمية وابن القيم، **وتحرير الأحكام** لابن جماعة، وبحث أصحابها تقييد السلطة بعقد الأمة ومصلحتها كوسيلتين لتقييد السلطة، وبحث بعضهم فيها العزل، واستقلال القضاء كضمانتين لحماية تقييد السلطة.

٢. **كتب السير**، وأهمها: **السير** لأبي إسحاق الفزاري، وبحث فيه –بشكل أساسي– تقييد السياسة الخارجية والعسكرية للسلطة التنفيذية في الدولة، **والسير** لمحمد بن الحسن الشيباني، وعالج فيه موضوع سابقه لكن مع التوسع وإعمال القياس، وكثرة التفاريع.

٣. **كتب الخراج**، وأهمها: **الخراج** لأبي يوسف، وبحث فيه –بشكل أساسي– تقييد السياسة المالية والاقتصادية للسلطة التنفيذية في الدولة، **والأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلام، وهو أكثر سعة من سابقه.

٤. **كتب الحسبة**، وأهمها: **معالم القربة** لابن الأخوة، **ونهاية الرتبة الظريفة** للشيزري، **ونصاب الاحتساب** للسنامي، وبحث أصحابها تقييد السلطات الأمنية في الدولة، والحسبة على الحكام كضمانة لتقييد السلطة التنفيذية.

أما الفقهاء المعاصرون فقد أعطوا مساحة أكبر للتقييد نظراً لظروف الواقع المعاصر واستجابة للمستجدات السياسية والاجتماعية والفكرية، فبحثوا في كتاباتهم موضوع خلال مصنفاتهم المتكاثرة، ويمكن تصنيف تلك الجهود المتعلقة بموضوع البحث إلى صنفين:

الصنف الأول: ما له علاقة بأحد عناصر البحث:

وقد تناول أصحابه أحد نطاقات عملية التقييد أو أحد وسائلها وضماناتها.

فمن المصنفات التي بحثت بعض نطاقاتها أو مجالاتها:

١. دراسة بعنوان: **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية**، رؤية معرفية، لهشام أحمد جعفر، نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام: ١٩٩٥م، وأصل الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة بمصر، عام: ١٩٩٢م، حاز بها درجة الماجستير، وتبحث الدراسة تقييد السلطة السياسية بأصل التشريع، وهي أكثر التصاقاً بتقييد السلطة التشريعية لا التنفيذية.

٢. دراسة بعنوان: **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام**، لمصطفى محمود منجود، نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام: ١٩٩٦م، وأصل الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث

لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة بمصر، عام: ١٩٩٠م، حاز بها درجة الدكتوراة، وتبحث الدراسة تقييد السياسة الأمنية للسلطة التنفيذية.

٣. دراسة بعنوان: **الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم**، وأخرى بعنوان: **الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب**، وكلاهما لكل من: نادية محمود مصطفى، وودودة عبد الرحمن بدران، وأحمد عبد الونيس شتا، نشرهما المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام: ١٩٩٦م، وتبحث الدراستان تقييد العلاقات الخارجية للسلطة التنفيذية في حالتي السلم والحرب.

٤. دراسة بعنوان: **العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام**، لشويش المحاميد، وهي بحث منشور ضمن مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٣٤)، ملحق، للعام: ٢٠٠٧م، وتبحث الدراسة تقييد السياسة الأمنية للسلطة التنفيذية.

٥. دراسة بعنوان: **التصرف في المال العام، حدود السلطة في حق الأمة**، لخالد عبد الماجد، نشرتها الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام: ٢٠١٣م، وأصل الكتاب رسالة علمية مقدمة لقسم الفقه بكلية الشريعة، في جامعة الإمام بالرياض، حاز بها درجة الماجستير، بتقدير: ممتاز، وتبحث الدراسة تقييد السياسة المالية والاقتصادية للسلطة التنفيذية.

ومن المصنفات التي بحثت بعض وسائلها أو ضماناتها:

١. دراسة بعنوان: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** لراشد الغنوشي، نشرها مركز دراسات الوحدة العربية، عام: ١٩٩٣م.

٢. دراسة بعنوان: **نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي**، لكامل علي رباع، نشرتها دار الكتب العلمية، عام: ٢٠٠٤م، وأصل الدراسة رسالة علمية تقدم بها صاحبها لقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب في جامعة القدس بالقدس المحتلة بفلسطين عام: ٢٠٠١م، حاز بها درجة الماجستير.

٣. دراسة بعنوان: **الأمة هي الأصل، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، لأحمد الريسوني، نشرتها الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام: ٢٠١٢م.

٤. دراسة بعنوان: **الديمقراطية، الجذور وإشكالية التطبيق**، لمحمد الأحمري، نشرتها الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام: ٢٠١٢م.

٥. دراسة بعنوان: **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، لرحيل غرابية**، نشرتها الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام: ٢٠١٢م، وأصل الدراسة رسالة علمية تقدم بها

صاحبها لكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية بالأردن عام: ١٩٩٥م، حاز بها درجة الدكتوراة.

٦. دراسة بعنوان: **الخليفة توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم السياسية الغربية**، لصلاح الدين دبوس، نشرتها مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، دون ذكر سنة النشر أو رقم الطبعة.

٧. دراسة بعنوان: **الطرق السلمية في تغيير الحاكم الفاسد**، ليحيى بن علي جغمان، منشور على الشبكة دون ذكر دار النشر أو تاريخه.

٨. دراسة بعنوان: **الإسلام والدستور**، لتوفيق بن عبد العزيز السديري، منشور على الشبكة دون ذكر دار النشر أو تاريخه، وأصل الدراسة رسالة علمية تقدم بها صاحبها لكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود بالسعودية عام: ١٩٨٦م، حاز بها درجة الماجستير.

الصنف الثاني: ما له علاقة مباشرة بموضوع البحث:

خلال استقراء الأبحاث والرسائل والمصنفات التي عالجت موضوع تقييد السلطة التنفيذية عاين الباحث المصنفات التالية:

١. دراسة بعنوان: **القيود الواردة على صلاحيات الحاكم في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة**، لحسن على الجوجو، وهي رسالة علمية غير منشورة مقدمة لكلية الشريعة في جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، في العام: ١٩٩٤م، وحاز بها درجة الدكتوراة.

٢. دراسة بعنوان: **السلطة العامة في الدولة بين الإطلاق والتقييد**، لمنصور فاضل العواملة، وهي بحث منشور ضمن مجلة دراسات، العلوم الإنسانية، المجلد: (٢٢)، العدد الثاني، للعام: ١٩٩٥م.

٣. دراسة بعنوان: **تقييد السلطة بين النموذجين: الإسلامي والغربي**، لهشام أحمد جعفر، وهي بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (٨١)، للعام: ١٩٩٦م.

٤. دراسة بعنوان: **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، لعبد الله إبراهيم الكيلاني، نشرتها دار وائل، عام: ٢٠٠٨م، وأصل الكتاب رسالة علمية غير منشورة، بعنوان: **السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية**، مقدمة لقسم الفقه وأصوله، بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية بالأردن، في العام: ١٩٩٤م، حاز بها درجة الدكتوراة.

٥. دراسة بعنوان: **القيود على السلطة في ظل النظريات الدينية، دراسة مقارنة بين النظريات الثيوقراطية والشريعة الإسلامية**، لغسان سليم عرنوس، وهي بحث منشور ضمن بحوث مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد: (٢٧)، العدد الثالث، للعام: ٢٠١١م.

٦. دراسة بعنوان: **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية دراسة دستورية** شرعية وقانونية مقارنة، لمنير حميد البياتي، نشرتها دار النفائس عام: ٢٠١٣م، وهي رسالة علمية مقدمة لكلية الحقوق في جامعة القاهرة بمصر، في العام: ١٩٩٤م، وحاز بها درجة الدكتوراة.

٧. دراسة بعنوان: **الحاكم المستبد في الفكر السياسي الإسلامي، دراسة في وسائل منع الاستبداد**، لإسماعيل السهيلي، وهي رسالة علمية غير منشورة مقدمة لقسم العلوم السياسية بكلية التجارة والاقتصاد، في جامعة صنعاء باليمن، حاز بها درجة الماجستير.

مقارنة الدراسات السابقة مع البحث (الأشباه والنظائر والفروق):

ويمكن بيانها من خلال النقاط التالية:

١. تتفق الدراسات السابقة مع البحث على أصالة التقييد في السلطة التنفيذية دون الإطلاق، لكنه يتميز عنها بالتصريح في ذلك، وإفراد هذه المسألة في عدة مواطن في البحث، وتضمينها في فصل البحث بمختلف فصوله ومباحثه.

٢. تتفق الدراسات السابقة مع البحث على تأكيد تقييد السلطة التنفيذية بالتشريع، لكنه تجاوز مراوحتها عند حدود الحاكمية – مثل أول دراستين– إلى تناول تقييدها بمقاصد التشريع وقيمه ومناهجه.

٣. اتفق البحث مع الدراسات السابقة على مشروعية التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية، لكنه يتميز بذكر المؤيدات التشريعية من الأدلة والمقررات لمبدأ التقييد الدستوري دون الاقتصار على ذكرها في بيان مشروعية كل وسيلة دستورية على حدة.

٤. تتفق الدراسات السابقة مع البحث على تأكيد دور الأمة في النظرية السياسية الإسلامية، لكنه يتميز عنها بأمور:

أ– عين البحث الأمة كجهة وحيدة مخولة بتحديد وظائف السلطة ورسم حدودها وبيان نطاقها ومداها.

ب– تناول البحث تقييد السلطة التنفيذية بمصلحة الأمة بشيء من البيان والتفصيل في مختلف تصرفاتها وتدابيرها.

ج- تناول البحث تقييد السلطة التنفيذية بتعددية الأمة وحيويتها وفاعليتها وفق قيم الاستخلاف والعمارة والعبادة، بمختلف أبعادها: التعددية السياسية، المدنية، المعرفية.

٥. ينفرد البحث بتعريف التقييد وبيان جذوره وفلسفته من حيث الأهمية، والمسوغات، والآثار، والمشروعية.

٦. ينفرد البحث بذكر القيم والأسس التي تستند إليها عملية تقييد السلطة التنفيذية.

٧. ينفرد البحث بتناول السلطة التنفيذية كإطار للدراسة في حين تناولت بعض الدراسات السلطة السياسية بهيئاتها الثلاث فلم توفها حقها، وتناول بعضها الآخر الحاكم كمحور للدراسات وهو ما يعد تجافياً عن الواقع الذي تحولت فيه السلطة من الفردية إلى الجماعية.

٨. اتخذت الدراسة الفقه والتشريع في التأصيل والتفريع وهو ما يغاير بعض الرسائل –بالتحديد الدراسة الأخيرة– التي ميدانها الأساس علم الاجتماع السياسي الإسلامي.

٩. استوعب البحث وسائل وضمانات تقييد السلطة التنفيذية وهو ما يغاير بعض الدراسات – بالتحديد الدراسة الأولى– التي اقتصرت على الوسائل فقط.

١٠. لم تخلط الدراسة بين الوسائل والضمانات وهو ما يغاير بعض الدراسات –بالتحديد: الدراستان: الثالثة والرابعة–، حيث عدت الثالثة رقابة الأمة ومشروعية العزل كوسيلتين، في حين عدت الرابعة الشورى من الضمانات وهي من الوسائل.

١١. اختارت بعض الدراسات –بالتحديد الدراستان: الأولى والثانية والسادسة– المنهج المقارن في موضع الدراسة حيث اختارت الأولى والثانية المقارنة مع النظريات السياسية الغربية، في حين اختارت السادسة المقارنة مع القانون، أما البحث فاقتصر ميدانه على التشريع مع بعض المقارنات النادرة التي تزيد وضوح البحث أو تؤكد مشروعية بعض الوسائل والضمانات.

١٢. اختارت بعض الدراسات – بالتحديد الدراسة الخامسة– الإسهاب في تفصيل القيود الجزئية الواردة على السلطة في سياستها الخارجية، ويرى الباحث أن ميدانها كتب العلاقات الدولية.

١٣. اختارت بعض الدراسات–بالتحديد الدراستان: الثالثة والخامسة– بحث القيود على صلاحيات الحاكم في شأني التشريع والقضاء، وهو ما يعني بشكل أو بآخر إغفال مبدأ الفصل بين السلطات وهو أحد الأسس التي يقوم عليها تقييد السلطة التنفيذية في هذا البحث.

ثامناً: خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة

وتشتمل على:

١. مقدمة البحث.

٢. مشكلة البحث.

٣. فرضيات البحث.

٤. أهمية البحث.

٥. مسوغات اختيار البحث.

٦. أهداف البحث.

٧. منهج البحث.

٨. الدراسات السابقة.

٩. خطة البحث.

الفصل الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها وتقييدها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها

المبحث الثاني: التعريف بتقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

الفصل الثاني: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

المبحث الثاني: أهمية ومسوغات وآثار تقييد السلطة التنفيذية

الفصل الثالث: أسس تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفصل بين السلطات ورقابة بعضها على بعض

المبحث الثاني: ترسيخ الحرية والشورى ومحاربة الاستبداد

المبحث الثالث: ترسيخ العدالة والمساواة ومحاربة الفساد

الفصل الرابع: وسائل وضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: وسائل تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

المبحث الثاني: ضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

الخاتمة

وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

الفصل الأول

التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها وتقييدها

المبحث الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها.

المبحث الثاني: التعريف بتقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي.

المبحث الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها

لما كان الحديث عن السلطة التنفيذية قطب الرحى الذي تقوم عليه هذه الدراسة وجب التعريف بها وبيان أوجه مشروعيتها في التشريع الإسلامي.

أولاً: التعريف بالسلطة التنفيذية في الدولة:

مصطلح السلطة التنفيذية مركب إضافي، وتمام معناه يستلزم بيان جزئيه، لذا أشرع ببيانهما ثم أعرج على بيانه.

١. مفهوم السلطة لغةً واصطلاحاً:

أ- مفهوم السلطة لغة:

السُلطة- بالضم-: الاسم من التسلط، مشتق من السلاطة، **وهي بمعنى واحد، وهو:** القهر، **وقيل:** التمكن من القهر(١).

ومنه-أي: التسلط-: التسليط والسلطان، **فأما التسليط فهو:** التغليب وإطلاق القهر والقدرة، **يقال:** سلطه الله عليه تسليطاً فتسلط عليه، **أي:** جعل له عليه قوةً وقهراً، **وأما السلطان فهو:** الوالي، **وجمعه:** سلاطين، **وأيضاً هو:** الحجَّة والبرهان، **وأيضاً هو:** القوة، **وسلطان كل شيء:** شدته وسطوته(٢).

والسِلطة – بالكسر-: السهم الدقيق الطويل، **وجمعها:** سلط وسلاط(٣).

وحين سبر المعاني المذكورة يتبدى رجوعها جميعاً إلى المكنة والقدرة؛ فالقوة صنو القهر، والحجة مكنة في الإقناع، والسهم مكنة في النفاذ، وجميعها تستلزم القدرة والمكنة.

ب- مفهوم السلطة اصطلاحاً:

عبر الفقهاء بلفظ الولاية عن السلطة، وهما بمعنى واحد عندهم، يؤكد ذلك حشدهما كمترادفين في مواطن عدة من كتبهم(٤)؛ ومع ذلك فنادراً ما عبروا عن السلطة بلفظها، إلا أنهم يكثرون من

---

(١) الجوهري: الصحاح (٣/ ١١٣٣)، الزبيدي: تاج العروس (١٩/ ٣٧٧)، عمر: معجم اللغة العربية (٢/ ١٠٩٣).

(٢) الأزهري: تهذيب اللغة (١٢/ ٢٣٦)، الرازي: مختار الصحاح (ص: ١٥٢)، الزبيدي: تاج العروس (١٩/ ٣٧٤-٣٧٨)، مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط (١/ ٤٤٣).

(٣) ابن فارس: مقاييس اللغة (٣/ ٩٥)، ابن سيدة: المحكم (٨/ ٤٣٥)، ابن منظور: لسان العرب (٧/ ٣٢٠)، الفيروز آبادي: القاموس المحيط (ص: ٦٧١).

(٤) داماد: مجمع الأنهر (١/ ٥٨٣)، الرافعي: فتح العزيز (١٠/ ٣٥٩)، الحصني: كفاية الأخيار (ص: ٤٤٧).

وصف الوالي بالسلطان[١]، ولأجل استغنائهم بالولاية عن السلطة انصرفت جهودهم لتعريف الأولى دون الثانية.

فعرفها قدامى الفقهاء تعريفات متقاربة تكاد تتطابق حروفها مثالها تعريف الجرجاني لها بأنها: **(تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبى)**[٢].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(تنفيذ القول): يقصد به الإلزام بالتصرف وآثاره سواء أكان التصرف في نفس، أو مال، أو فيهما.

(على الغير): يقصد بالغير قاصر الولاية كالصغير.

(شاء الغير أو أبى): قيد قصد به الفقهاء الاحتراز عن ولاية الوكيل[٣].

أما المعاصرون فلم تخرج تعريفاتهم عن تعريفات القدامى، ومثال تعريفاتهم تعريف الزحيلي: **(القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد)**[٤]، وتعريف الزرقا: **(قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر، في تدبير شئونه الشخصية والمالية)**[٥].

وهي واضحة لا حاجة لشرحها.

ويؤخذ على التعريفات السابقة:

١. أنها غير جامعة: لأنها تقتصر على تعريف الولاية الإجبارية والتي تتم بتفويض شرع أو قضاء في التصرف لمصلحة قاصر، في حين تغفل الولاية الأصلية والتي تتمثل في تولي الشخص التصرف لنفسه، كما تغفل الولاية الاختيارية سواء أكانت خاصة كالوكالة أو عامة كالإمامة.

ويمكن أن يجاب عليه: بأن ذلك لا يعد قصوراً في تعريفات الفقهاء لأن مرادهم –كما يبدو للباحث– كان تعريف الولاية الإجبارية دون الاختيارية، يؤكد ذلك بحثهم أنواع الولاية وتعريفاتها ضمن أبواب النكاح[٦]، حيث تتكاثر المسائل الفقهية المتعلقة بولاية الإجبار، وما يناظرها.

٢. إن التنفيذ الوارد في تعريف الفقهاء القدامى أثر الولاية وليس جوهرها[١].

---

(١) السرخسي: المبسوط (٢/ ٢٥)، مالك: المدونة (١/ ٣٣٩)، الشافعي: الأم (١/ ٧١)، ابن مفلح: الفروع (٥/ ١٦٨).

(٢) الجرجاني: التعريفات (ص: ٢٥٤).

(٣) ابن عابدين: رد المحتار (٣/ ٥٥).

(٤) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (٩/ ٦٦٩٠-٦٦٩١).

(٥) الزرقا: المدخل (٢/ ٨٤٣).

(٦) الكاساني: بدائع الصنائع (٢/ ٢٥٢)، القاضي: التلقين (١/ ١١٣)، البكري: إعانة الطالبين (٣/ ٣٥٩)، الزركشي: شرح المختصر (٥/ ٥٠).

٣. يحصر تعريفهم سلطة الولي في التصرفات القولية، والحقيقة أنها أوسع من ذلك إذ تشمل الحضانة والتربية وغيرهما[٢].

٤. لم يشر تعريف الزحيلي إلى من وقعت عليه الولاية.

٥. تعرض تعريف الزرقا لتعريف الولي، وتعريفه ليس من حقيقة الولاية وماهيتها.

٦. تعرض تعريف الزرقا لبيان أقسام الشئون المراد رعايتها من قبل الولي، وهذا حشو يجب أن تصان عن مثله الحدود.

التعريف المختار:

نظراً للمؤاخذات الواردة على التعريفات السابقة للولاية، وعدم دخول الولاية العامة في تعريفات الفقهاء القدامى والمعاصرين يقترح الباحث –مستفيداً من تعريفات الفقهاء– تعريف السلطة التعريف التالي: **(ولاية تخول صاحبها التصرف في شأن ما).**

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(ولاية): التعبير بلفظ الولاية يعبر عن جوهر السلطة وحقيقتها.

(تخول صاحبها): والتخويل هنا بمعنى التمكين والتفويض، وصاحبها هو الولي.

(التصرف): ولفظ التصرف جنس يشمل التصرف القولي والفعلي.

(في شأن ما): ولفظ الشأن هنا جنس في التعريف يشمل شأن الفرد مع نفسه ومع غيره، سواء باختيار هذا الغير أو تفويض الشرع أو القضاء.

وعليه: فإن هذا التعريف شامل للولاية الأصلية والنيابية سواء أكانت الأخيرة إجبارية أو اختيارية وسواء أكان الاختيار خاصاً أم عاماً.

أما وجه العلاقة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي فأجل من البيان ذلك أن الولاية/ السلطة أبرز مظاهر القدرة والمكنة.

٢. مفهوم التنفيذية لغةً واصطلاحاً:

أ- مفهوم التنفيذية لغة:

التنفيذية: منسوبة إلى التنفيذ، **وهو:** مصدر نفَّذ، **ويعني:** قضاء الأمر وإجراءه[٣].

ومثله النفاذ والنفوذ، **يقال:** نفذ السهم من الرمية ينفذ نفاذاً ونفذ الكتاب إلى فلان نفاذاً ونفوذاً.

---

(١) النمر: أهل الذمة والولايات العامة (ص: ٢٥).

(٢) النمر: أهل الذمة والولايات العامة (ص: ٢٥).

(٣) أحمد عمر: معجم اللغة العربية (٣/ ٢٢٥٠).

فالنَفاذُ: الجواز والخُلُوص من الشيء، **يقال:** نفذْت، **أي:** جزْت، **وطريق نافذ، أي:** يجُوزه كل أحد، و**يقال:** أمره نافذ، **أي:** مطاع، والنفوذ مثله كما سبق[١].

والمعاني المذكورة آنفاً ترجع لأصل واحد، هو: مطلق المضاء، فإن كان المذكور أمراً قصد قضاؤه، وإن كان شيئاً قصد جوازه، والله ﷻ أعلم[٢].

ب- مفهوم التنفيذية اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء مصطلح التنفيذ- والتنفيذية اسم منسوب إليه كما سبق- في أبواب القضاء والمعاملات، والسياسة الشرعية.

ففي أبواب القضاء عرف الفقهاء التنفيذ – ويسمونه التنفيذ الشرعي- تعريفات متقاربة مثالها تعريف ابن فرحون له بأنه: **(الإلزام بالحبس، وأخذ المال بيد القوة، ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه، ونحو ذلك)**[٣].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(الإلزام بالحبس): والإلزام هنا ما يقع من السلطة على المطالَب بالحق حال امتناعه عن الامتثال للقضاء بأداء الحقوق.

(وأخذ المال بيد القوة، ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق): وهذه بعض صور الإلزام في الحقوق المطلوبة الحسية.

(وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه ونحو ذلك): وهذه صورة للحقوق المعنوية.

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه طويل غير مختصر، والحدود يجب أن تصان عن التطويل.

٢. أنه ذكر صور التنفيذ، ولا ضرورة لذكرها في الحد.

وفي أبواب المعاملات -وبالأخص باب العقد-، عبر الفقهاء بالتنفيذ عن العمل بمقتضى العقد، والأداء، مكتفين بتعريفهما دون تعريف التنفيذ[٤].

وفي أبواب السياسة الشرعية -وهي ما تتوجه عناية الدراسة إليه- تحدث الفقهاء عن التنفيذ دون تعريفه أثناء بحثهم لوزارة التنفيذ وتختص بإمضاء أوامر الإمام، وأحكامه، وإبلاغ قراراته[٥].

---

(١) الفراهيدي: العين (٨/ ١٨٩)، ابن سيده: المحكم (١٠/ ٧٩)، الزمخشري: أساس البلاغة (٢/ ٢٩١).

(٢) ابن فارس: مقاييس اللغة (٥/ ٤٥٨).

(٣) ابن فرحون: تبصرة الحكام (١/ ١٣٢).

(٤) ابن عابدين: رد المحتار (٥/ ٣٩٧-٣٩٩)، الجرجاني: التعريفات (ص: ١٥)، نكري: جامع العلوم (١/ ٤٦). وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ٢٢٦).

(٥) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٥٦).

التعريف المختار:

نظراً لاقتصار الفقهاء على تعريف التنفيذ في بعض مجالاته – القضاء– والذي لم يخل من مؤاخذات، وإغفالهم التعريف الذي يشمل جميع أفراد التنفيذ، يقترح الباحث –مستفيداً من تعريفات الفقهاء– التعريف التالي: **(إمضاء ما ثبت بشرع أو حكم أو عقد).**

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(إمضاء ما ثبت بشرع أو حكم): وأعني بالحكم: ما ثبت بقضاء.

(أو عقد): وهذا العقد قد يكون في المعاملات الفردية من بيع وإجارة، وقد يكون سياسياً بين الأمة وهيئتها الحاكمة.

والتعريف السابق يشمل التنفيذ بمختلف مجالاته، سواء وقع بين أفراد الأمة أو جماعاتها أو بينها وبين سلطتها، كما يشمل التنفيذ بمختلف رتبه سواء أكان ثابتاً باختيار الفرد أو الأمة، أو ثابتاً بسلطان الشرع، أو سلطان القضاء.

ووجه العلاقة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي أجل من البيان ذلك أن وظيفة السلطة التنفيذية تختص بإمضاء التشريع وإجرائه.

٣.مفهوم السلطة التنفيذية:

أ- ألقاب السلطة التنفيذية:

وأتناول في هذه المحطة ألقابها سواء وردت في التاريخ الإسلامي أو التراث الفقهي أو الفقه الدستوري.

أما التاريخ، ففي عهده ﷺ كان الجمع له بين وظيفتي الرسالة والرئاسة، ولما كان لقب الرسالة أشرفهما لقب بالأول دون الثاني، لكن معظم الألقاب التي كانت تتوزع على السلطات المختلفة في عهده ﷺ كانت بلفظ الإمارة، كما تنبئ بذلك كتب السيرة[١]، ومع وفاته ﷺ نشأت الحاجة الدستورية المدعمة بالأعراف الدولية –حيث يلقب ملك فارس بكسرى، وملك الروم بقيصر– لاستحداث ما يرمز إلى هذا المنصب ويميزه.

وأشهر الألقاب التي أطلقها التاريخ والتراث على هذا المنصب ثلاثة مصطلحات كانت وليدة ملابساتها وظروفها الزمنية، هي: الخلافة والإمامة وإمارة المؤمنين، وهي بمعنى واحد[٢].

---

(١) الأصبهاني: دلائل النبوة (ص: ١٩٤)، ابن كثير: الفصول في السيرة (ص: ١٩٤)، المقريزي: إمتاع الأسماع (١/ ٣٣٨).

(٢) رشيد رضا: الخلافة (ص: ١٧)، خلاف: السياسة الشرعية (ص: ٨٠).

أولاً: مصطلح الخلافة: وهو الأسبق تاريخياً؛ وقد أطلق أول ما أطلق على أبي بكر ﷺ بعد وفاة رسول الله ﷺ ومبايعته[١].

ثانياً: مصطلح إمارة المؤمنين: وتروي لنا كتب التاريخ متفقة أن عمر بن الخطاب ﷺ أول من دعي به من الخلفاء، واختلفوا في الحادثة التي تسمى فيها بهذا الاسم، فقيل: لما ولي الخلافة قالوا له: (يا خليفة خليفة رسول الله)، فقال: (هذا أمر يطول، كلما جاء خليفة قالوا يا خليفة خليفة خليفة رسول الله، بل أنتم المؤمنون وأنا أميركم)، فدعي أمير المؤمنين، وقيل: بل جاء بريد بعض البعوث بالفتح فسأل عن عمر بقوله: (أين أمير المؤمنين؟) فاستحسنها أصحابه، وقالوا: (أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقا)، فدعوه بذلك، وقيل غير ذلك[٢].

ثالثاً: مصطلح الإمامة: وهو المصطلح الأسبق في التدوين، إذ الشيعة أول من صنف في السياسة الشرعية ومباحثها وعنونوا للسلطة بالإمامة، ومن ثم سرى هذا الاصطلاح إلى كتب السنة، وتنعت الإمامة بالكبرى تمييزاً لها عن الصغرى، وهي الصلاة[٣].

وأما القانون، فيطلق مصطلح السلطة التنفيذية على الحكومة في النظام الرئاسي والتي تشمل رئيس الدولة ومعاونيه من الوزراء ومن دونهم بالطبع[٤].

ب- تعريف السلطة التنفيذية:

وأتناول تعريفاتها في التراث الفقهي والفقه الدستوري.

تنوعت تعريفات الفقهاء، لكن يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات:

المنحى الأول: ويمثل اتجاه الحنفية، ولفقهائها عدة تعريفات تتمحور في صياغتها حول تعريف الكمال بن الهمام الذي عرفها بقوله: **(استحقاق تصرف عام على المسلمين)**[٥].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(استحقاق): يقصد بالاستحقاق بشكل عام: (ظهور كون الشيء حقا واجبا للغير)[٦]، وهذا ليس مراداً هنا لعدم إمكانية تصور ووقوع الظهور المذكور في عملية إسناد السلطة خلافاً لوروده

---

(١) ابن الأثير: الكامل (٢/ ٢٦٦)، السيوطي: تاريخ الخلفاء (ص: ٦٣).

(٢) ابن الأثير: الكامل (٢/ ٤٣٥)، ابن كثير: المختصر (١/ ١٥٩)، السيوطي: تاريخ الخلفاء (ص: ١١١).

(٣) ابن نجيم: البحر الرائق (١/ ٣٦٥). الريس: النظريات السياسية الإسلامية (ص: ٩٥).

(٤) الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٢٥٢).

(٥) ابن أبي الشريف: المسامرة (ص: ٢٥٣)، ابن نجيم: البحر الرائق (٦/ ٢٩٩)، ابن عابدين: رد المحتار (١/ ٥٤٨).

(٦) ابن عابدين: رد المحتار (٥/ ١٩١)، أبو حبيب: القاموس الفقهي (ص: ٩٤)، الزحيلي: الفقه الإسلامي (٦/ ٤٣٩٢)، الرصاع: شرح حدود ابن عرفة (ص: ٣٥٣).

في أبواب البيوع وغيرها[١]، وذلك لتعلقه أساساً باختيار الأمة، بل المراد جزء التعريف وهو: (كون الشيء حقاً) فقط، وهذا الاستحقاق هو ما يسمى في الفقه الدستوري اليوم بالشرعية[٢].

(تصرف عام): يقصد به ممارسة السلطة العامة على الأمة ورعاية شئونها، وعمومها قيد يحترز به عن الولاية الخاصة التي تثبت حق التصرف الخاص في شئون المولى عليه.

(على المسلمين): يتعلق بلفظ التصرف وليس الاستحقاق[٣].

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه غير مانع من وجهين:

أ- لدخول النبوَّة فيه كما نقل الكمال بن أبي الشريف عن بعض الفقهاء[٤].

ب- التعريف صادق على السلطتين القضائية والتشريعية في الحياة السياسية المعاصرة، لعموم تصرف الأولى في التشريع والرقابة، وعموم تصرف الثانية في الفصل بين الخصومات، كما أنه صادق على أهل الحل والعقد في التراث الفقهي، لأن مجرد اختيار الإمام إنما هو محض تصرف عام على الأمة كونهم نوابها ووكلاءها.

أجيب على الوجه الأول: بأن إمامة النبي ﷺ داخلة في التعريف دون نبوته، لأن النبوة مغايرة لمعنى الإمامة[٥].

٢. أنه غير جامع لأن التعبير بلفظ (المسلمين) -حتى لو كانوا هم الأعم الأغلب- يشعر بحصر المتصرف فيهم بالمسلمين فقط، دون غيرهم من مكونات الدولة الإسلامية.

٣. أغفل التعريف جوهر السلطة وركنها الركين وهو كونها وكالة ونيابة عن الأمة، في حين تمحور وتحلق حول الاستحقاق أو شرعية ممارسة السلطة، ومع أهمية الاستحقاق إلا أنه في حقيقته وجوهره ليس السلطة نفسها كما أنه ليس جزءاً من ماهيتها بل هو شرط صحتها، والمراد بالحد بيان الماهية لا غير.

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار (٥/ ١٩١).

(٢) يعبر بمصطلح الشرعية عن حق الحكومة في ممارسة السلطة ومدى قبول المحكومين لهذا الحق، وعليه فهي مفهوم سياسي، وهو يغاير مصطلح المشروعية والذي يعبر به عن مدى تقيد تصرفات الأفراد والجماعات بالقانون، وعليه فهو مفهوم قانوني ، مقال للجورشي، بعنوان: تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية، منشور على الرابط: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535، مقال للسيد، بعنوان: الشرعية والمشروعية، http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=532.

(٣) ابن أبي الشريف: المسامرة (ص: ٢٥٣).

(٤) ابن أبي الشريف: المسامرة (ص: ٢٥٣).

(٥) ابن أبي الشريف: المسامرة (ص: ٢٥٣).

المنحى الثاني: وتمثل اتجاه كثير من الفقهاء[١]، ولهم عدة تعريفات تتمحور في صياغتها حول تعريف الماوردي الذي عرفها بقوله: **(خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)**[٢].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(خلافة النبوة): يقصد بها نيابة السلطة وخلافتها لرسول الله ﷺ في صفة الإمامة لا صفة النبوة.

(في حراسة الدين وسياسة الدنيا): يؤكد نطاق هذه السلطة وأنها تشمل الدين والدنيا ومقاصدها حيث تتكفل بحراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه أغفل حقيقة السلطة وجوهرها، أي: كونها ولاية عامة نيابة عن الأمة.

٢. يشعر التعريف بثيوقراطية السلطة من وجه ما، بسبب تعبيره بلفظ (خلافة النبوة)، لذا فإن معظم من بعده عرفوها بخلافة النبي ﷺ لا خلافة النبوة لتعلق السلطة بإمامة النبي ﷺ لا نبوته[٣].

٣. تناول مقاصد الإمامة ووظائفها، ومن المعلوم أن مقاصد الشيء أمر خارج عن ماهيته.

٤. يشير لمسألة نيابة الخليفة عمن هي، وهل ينوب عن الله أو عن رسوله ﷺ أو عمن قبله أو غير ذلك؟[٤]، ولا ضرورة لبحثها في حد الخلافة.

المنحى الثالث: ويمثل اتجاه كثير من الفقهاء[٥]، ولهم تعريفات متعددة تشترك في الجمع بين ماهية السلطة ومقاصدها، ومثالها تعريف الجويني الذي عرفها بقوله هي: **(رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا)**[٦].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(رياسة تامة، وزعامة عامة): وهذا تعبير عن جوهر السلطة وكونها رياسة وزعامة.

(تتعلق بالخاصة والعامة): ويؤكد هنا شمول هذه الولاية للأفراد والجماعات.

---

(١) الإيجي: المواقف (ص: ٣٩٥)، ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٣٩)، ابن الأزرق: بدائع السلك (١/ ١٩٢).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٥).

(٣) مثال ذلك تعريفا الإيجي وابن خلدون، الإيجي: المواقف (ص: ٣٩٥)، ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٣٩).

(٤) انظر هذه المسألة في كتب الأقدمين في: القلقشندي: مآثر الإنافة (١/ ١٤-١٧)، وكتب المعاصرين في: عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص: ١٢٢-١٢٤).

(٥) التفتازاني: شرح المقاصد (٥/ ٢٣٤)، الأنصاري: أسنى المطالب (٤/ ١٠٨).

(٦) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٢).

(في مهمات الدين والدنيا): ويبين هنا نطاق هذه السلطة ومقاصدها.

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه ذكر كسابقه مقاصد الإمامة، وسبق هناك القول بأن مقاصد الشيء أمر خارج عن الماهية المقصودة في الحدود.

٢. هناك ترادف بين الرياسة التامة والزعامة، والحدود يجب أن تصان عن الحشو.

٣. هناك ترادف آخر بين الزعامة العامة وتعلق هذه السلطة بالعامة والخاصة.

وأما القانونيون فإن تعريفاتهم متقاربة بل تكاد تتطابق، لذا أقتصر على تعريف الدكتور/ محمود عاطف البنا، حيث عرفها بقوله هي: **(الهيئة الحاكمة التي تتولى إدارة شئون الدولة)**[١].

شرح التعريف:

(الهيئة الحاكمة): ويبرز هنا مكونات السلطة وكونها هيئة لا شخصاً.

(التي تتولى إدارة شئون الدولة): ويبين هنا ماهية السلطة مقاصدها، فينص على الولاية كماهية، وإدارة شئون الدولة كمقصد.

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه غير مانع: لدخول السلطتين التشريعية والقضائية، حيث تتولى الأولى إدارة التشريع، والثانية تتولى إدارة القضاء.

٢. أنه عرف صاحب الولاية وليس الولاية نفسها.

التعريف المختار:

نظراً للانتقادات التي لم تسلم منها التعريفات السابقة، ودخول كثير من المتغيرات على السلطة مفهوماً ونطاقاً، يقترح الباحث–مستفيداً من التعريفات السابقة– تعريف السلطة التنفيذية التعريف التالي:

(ولاية عامة نيابة عن الأمة وبعقد منها تختص بإمضاء التشريع الإسلامي).

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(ولاية عامة): والولاية تعبير عن المكنة والسلطة المفوضة للسلطة، وعمومها قيد يخرج كل ولاية تختص بمعين[٢].

(نيابة عن الأمة): النيابة بمعناها العام: قيام شخص مقام آخر في التصرف عنه[١]، وهي هنا: قيام هيئة حاكمة مقام الأمة في مجموعة من الوظائف والمهام.

---

(١) البنا: الوسيط (ص: ٢٣٠).

(٢) ابن زكريا: أسنى المطالب (٤/ ١٠٨).

(وبعقد منها): والمعنى أن إسناد المكنة والسلطة لتلك الهيئة طريقه العقد والتفويض من الأمة، ويهدف هذا القيد لتأكيد الاختيارية في هذه الولاية ونفي الإجبارية عنها، وبذلك يتأكد معنى الوكالة العامة في السلطة.

(تختص بإمضاء التشريع الإسلامي): المقصود بإمضائه إنفاذه؛ وهدف القيد إخراج السلطتين: التشريعية والقضائية، لتعلق الأولى بالتشريع نفسه والثانية بالفصل بين الخصومات، وبذلك تكون وظيفة السلطة التنفيذية إمضاء ما يصدر عنهما، ولم يكن مقصد هذا القيد بيان مقاصد السلطة التنفيذية.

ثانياً: مشروعية السلطة التنفيذية في الدولة:

ثبتت مشروعية إقامة السلطة في التشريع الإسلامي ودل على وجوبها الكفائي[٢] الكتاب والسنة والإجماع ومعقولات التشريع ومقاصده.

أولاً: الكتاب:

١. قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: دلت الآية على وجوب طاعة السلطة التنفيذية كون (الأمر للوجوب)[٣]، ولا معنى لهذا الوجوب دون القول بوجوب إقامة السلطة ذاتها[٤] إذ (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[٥].

٢. مجموع ما ورد في القرآن من واجبات وأحكام جماعية عامة، ومثالها:

في العملية الدستورية والسياسية قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

أ- في العلاقات الاقتصادية والمالية قوله ﷻ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) الزرقا: المدخل (٢/ ٨٤٤).

(٢) نص الفقهاء على أن إقامة السلطة فرض على الكفاية، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٧)، أبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص: ١٩).

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب (١٠/ ١١٢)، النسفي: مدارك التنزيل (١/ ٣٦٧)، وانظر القاعدة الأصولية في: البخاري: كشف الأسرار (١/ ١١٤).

(٤) موسى: نظام الحكم في الإسلام (ص: ٤٧).

(٥) انظر القاعدة الأصولية في: الغزالي: المستصفى (ص: ٥٧)، الآمدي: الإحكام (١/ ١١٠)، أبو يعلى: العدة (٢/ ٤١٩)، ابن قدامة: روضة الناظر (١/ ١١٨).

ب- في القضايا الجنائية قوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

ج- في العلاقات الاجتماعية قوله ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

د- في العلاقات الدولية قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وجه الدلالة: دلت الآيات السابقة ومثيلاتها على وجوب إيقاع هذه الأحكام[١]، لكن ترك القيام بها للمكلف وآحاد الناس لا يصح وفق نظر الشرع لما يصحبه إيقاعها من حرج ومشقة غير مقدورة للمكلف[٢]، وهما مرفوعان مدفوعان في البناء التشريعي كله[٣]، ولما كانت إقامة هذه الواجبات متوقفة على إقامة سلطة دل ذلك على وجوب إقامتها وإيجادها[٤].

ثانياً: السنة:

١. عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال: «**ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم**»[٥].

وجه الدلالة: أوجب الحديث إقامة السلطة في أقل الجماعات عدداً واستقراراً[٦]، عبر نفي الحل، وهو من صيغ التحريم، فمن باب أولى أن تجب وتتأكد في أكثرها عدداً[٧].

٢. مجموع الأحاديث والسير التي تتناول تصرفاته السياسية وأفعاله السلطوية ﷺ، كإقامته دولة في المدينة ورئاسته سلطتها[٨]، وكتابته وثيقة دستورية مع يهودها[١]، وعقده معاهدات مع قريش وقبائل العرب[٢]، وغيرها من التصرفات والأفعال.

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب (١١/ ٣٥٦).

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٧٢).

(٣) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٣٣)، وفي قواعد الفقه تقرر أن (المشقة تجلب التيسير)، السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ٤٩).

(٤) ابن عابدين: رد المحتار (١/ ٥٤٨)، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٢٨)، المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة (ص: ١٢-١٣)، أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص: ١٦٣).

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١١/ ٢٢٧) برقم: (٦٦٤٧)، من مسند الصحابي: عبد الله بن عمرو ﷺ، وضعفه الأرناؤوط بمفرده وحسنه بمجموع طرقه.

(٦) الشوكاني: نيل الأوطار (٨/ ٢٩٤).

(٧) ابن تيمية: الحسبة (ص: ٩)، نفسه: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٦٥).

(٨) ابن حزم: جوامع السيرة (ص: ٥٨-٧٤).

وجه الدلالة: دلت التصرفات والأفعال السابقة ومثيلاتها – والتي تحمل على البيان والامتثال–على مشروعية إقامة السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي إذ (الأصل مساواتنا للرسول ﷺ في الأحكام)[٣].

ثالثاً: الإجماع:

أجمعت الأمة بدءاً بصحابة رسول اللهﷺ على مشروعية إقامة السلطة التنفيذية، حيث بادروا إلى إقامتها وإنشائها بعد وفاة النبيﷺ وقبل دفنه، فبايعوا أبا بكر[٤]، وما قال منهم أحد أن لا حاجة للناس إلى سلطة تسوسهم، فدل ذلك على وجوب إقامتها، وما أحدث من آراء بعدهم فهي مسبوقة بالإجماع[٥].

رابعاً: معقولات التشريع ومقاصده:

١. إن في إقامة السلطة التنفيذية دفع ضرر قطعي أو مظنون ظناً قريباً منه، ذلك أن الإنسان اجتماعي بطبعه، تنشأ عن اجتماعيته خلافات ونزاعات سببها تضارب المصالح واختلاف الآراء، ويختل بسببها نظاما الدين والدنيا، ولما تقرر في الفقه أن (الضرر يدفع بقدر الإمكان)[٦]، وتقرر عند العقلاء أن إقامة السلطة سبيل دفع هذه الخلافات والاختلالات ثبت وجوب إقامتها وذلك لما تدفعه عن المجتمع وأفراده من الأضرار[٧]، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: (الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس، والسلطان حارس، وما لا أس لها فمهدوم، وما لا حارس له فضائع)[٨].

٢. إن (الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها)[٩]، فإذا توقف تحصيل الأولى وتعطيل الثانية على إقامة السلطة وجب إقامتها لتعلقها بمصالح العباد المقصودة

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٥٠١–٥٠٤).

(٢) ابن حزم: جوامع السيرة (ص: ١٦٤–١٦٧).

(٣) المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة (ص: ١٦)، وانظر القاعدة الأصولية في: بحث للكيلاني، بعنوان: القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، ضمن بحوث مقاصد الشريعة (ص: ٢٥٧).

(٤) ابن الجوزي: المنتظم (٤/ ٦٤–٦٨).

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق (ص: ٣٤٠)، ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٢٤)، الغزنوي: أصول الدين (ص ٢٧١)، الإيجي: المواقف (٣/٥٧٤).

(٦) البركتي: قواعد الفقه (ص: ٨٨)، مجموعة من فقهاء المذهب الحنفي: مجلة الأحكام العدلية (ص: ١٩).

(٧) الإيجي: المواقف (٣/٥٧٥)، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٢٨)، الرازي: الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥٦)، ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٩٠).

(٨) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٢٨).

(٩) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٨).

للشارع، وإذا كانت بعض المفاسد تصاحب وجودها أو ترافقه، فإن عدمها يحوي مفسدة أكبر وأزيد بلا شك[١]، فساعتئذ (تغتفر المفسدة الصغيرة من أجل المصلحة الكبيرة، وتغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة)[٢].

٣. تتوقف مقاصد التشريع بالكلية على إقامة السلطة، فحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال على مستويي الأمة والإنسانية لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل الحرية والمساواة والعدالة والأمن ولا تقوم لأي منها قائمة حال عدم السلطة.

وواضح جداً أن مستند معظم الأدلة السابقة إن لم يكن كلها تستند إلى القاعدة الشهيرة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

---

(١) الرازي: الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥٧).

(٢) انظر القاعدتين السابقتين في: القرضاوي: في فقه الأوليات (ص: ٣٢-٣٣).

المبحث الثاني: التعريف بتقييد السلطة التنفيذية

أولاً: مفهوم التقييد لغةً واصطلاحاً:

سبق بيان حقيقة السلطة التنفيذية في المبحث الأول، ولبيان وإيضاح المقصود بتقييد السلطة التنفيذية يتوجب التعرض للفظ التقييد أولاً.

١. مفهوم التقييد لغةً:

التقييد: مصدر قيد، **وقيد:** ضد أطلق، **بمعنى:** حصر، **يقال:** قيدته أقيده تقييداً، **أي:** جعلت القيد في رجله، والقيد معروف، **وجمعه:** قيود وأقياد، أما استعمال القَيْد بمعنى التقييد فجائز اعتمادًا على ما ورد في بعض المعاجم من إحلال القيد محل التقييد[١].

ويطلق التقييد على: النقص والتقلص والتقليل مجازاً، **وبمعنى أدق:** التقييد يستعار في كل شيء يحبس، **فيقال مثلاً:** تقييد الكتاب، والمراد شكله، **ويقال:** تقييد العلم، والمراد ضبطه[٢].

٢. مفهوم التقييد اصطلاحاً:

استخدم الأصوليون والفقهاء لفظ التقييد بمعناه المجازي، في مجالين:

الأول: أصولي، بمعنى تقييد الألفاظ، ويبحثونه تحت اسم: تقييد المطلق، ولا علاقة له بهذه الدراسة.

الثاني: فقهي، بمعنى تقييد التصرفات، وهو المقصود هنا، وقد استعمله الفقهاء في كتابي الوكالة[٣]، والقراض[٤]، وغيرهما، وما يهمنا هنا في هذه الدراسة يقتصر على تقييد تصرفات السلطة التنفيذية، والملاحظ ندرة تعبير الفقهاء عنها بلفظ التقييد، وأكثر ما يعبرون عنه بالمنع من التصرف أو العزل عنه[٥].

ويرى الباحث أن التعبير بالتقييد أدق وأحكم من التعبير بالمنع من التصرف كون الأخير يحمل معنى الحجر وجوهره[٦]، وهذا ليس مقصود الفقهاء قطعاً، خاصة في أبواب السياسة الشرعية بل إن بعضهم قد صرح بأن تقييد السلطة لا ينفي عنها صفة إطلاق التصرف[١].

---

(١) الزبيدي: تاج العروس (٩/ ٨٣)، ابن فارس: مقاييس اللغة (٥/ ٤٤)، مختار: معجم الصواب اللغوي (١/ ٦١١).

(٢) الجوهري: الصحاح (٢/ ٥٢٩)، ابن سيده: المحكم (٦/ ٤٩٢)، بيتر: تكملة المعاجم (٨/ ٤٣١).

(٣) الزيلعي: تبيين الحقائق (٦/ ١٧٥)، الماوردي: الحاوي (١٠/ ٩٥).

(٤) النووي: روضة الطالبين (٥/ ١٢٧).

(٥) القرافي: الفروق (٣/ ١٢)، قليوبي وعميرة: حاشية على شرح المحلي (٣/ ٩٤).

(٦) البعلي: المطلع (ص: ٣٠٤).

أما تعريف التقييد ذاته فقد أهمله قدامى الفقهاء، في حين اقتصر المعاصرون منهم على تعريف التقييد في أبواب العقود، فعرفته الموسوعة الفقهية الكويتية بأنه: **(التزام حكم في التصرف القولي، لا يستلزمه ذلك التصرف في حال إطلاقه)**[٢].

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(التزام حكم): ويقصد بالالتزام: إلزام الشخص نفسه ما لم يكن لازما له، أو ما لم يكن واجباً عليه قبل ذلك[٣].

(في التصرف القولي): والتصرف قيد تخرج به جميع الالتزامات التي لا تصرف فيها ولا مدخل فيها للاختيار، ووصفه بالقولي قيد يخرج التصرفات الفعلية[٤].

(لا يستلزمه ذلك التصرف في حال إطلاقه): وذلك لأن العقد ذاته منجز مبرم، أما المقيد فحكمه فقط.

ويؤخذ على التعريف:

١. أنه غير جامع، لأنه يقتصر على بعض التصرفات القولية وبمعنى أدق: التقييد الشرطي فقط، في حين يغفل بقية التصرفات القولية إضافة للتصرفات الفعلية.

٢. الحشو والتطويل، فلفظ (لا يستلزمه ذلك التصرف في حال إطلاقه)، ولفظ (حكم) المضافة للالتزام متضمن معناهما في لفظ الالتزام ذاته.

التعريف المختار:

نظراً لإغفال قدامى الفقهاء تعريف التقييد واقتصار المعاصرين على تعريف التقييد الشرطي يقترح الباحث–مستفيداً من تعريفات الفقهاء– التعريف التالي للتقييد: **(التزام في تصرف ما).**

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(التزام): وهذا الالتزام قد يقع من فرد أو هيئة.

(في تصرف ما): وهذا التصرف قد يكون بالأصالة أو النيابة، وقد يكون قولياً أو فعلياً، وقد يكون خاصاً أو عاماً.

أما العلاقة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي فتنحصر في المعنى المجازي للتقييد كون الالتزام يُعنى بضبط التصرفات.

---

(١) الرملي: نهاية المحتاج (٥/ ٦٥).

(٢) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية (٥/ ٦٧).

(٣) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية (٦/ ١٤٤)، بتصرف يسير.

(٤) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢/ ٧١).

ثانياً: بيان المقصود بتقييد السلطة التنفيذية:

تنشأ السلطة في التشريع الإسلامي بمقتضى عقد سياسي بين أفراد الأمة يتم بمقتضاه تفويض هيئة حاكمة تقوم بممارسة السلطة لتحقق مقاصد المشرع وترعى مصالح الأمة.

وعليه فإن المقصود بتقييد السلطة التنفيذية: **(إلزام السلطة التنفيذية بمقتضيات العقد السياسي، وضبط كافة تصرفاتها بإرادتي المشرع والأمة)**.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(إلزام السلطة التنفيذية): يقصد بالإلزام هنا حمل السلطة التنفيذية على تنفيذ مقتضيات العقد السياسي، ويقع هذا الحمل من المشرِع والأمة.

(بمقتضيات العقد السياسي): ويقصد بمقتضياته الالتزامات الناشئة عن هذا العقد أو آثاره.

(وضبط كافة تصرفاتها بإرادتي المشرع والأمة): ويقصد بهذا الضبط أن لا تخرج السلطة التنفيذية في تصرفاتها ومواقفها وسياساتها عن تلك الإرادتين ومقاصدهما، كونها إنما أنشأت لذلك، وإفراد الإرادتين لا يعني التقابل أو التغاير بينهما، بل هو أشبه ما يكون بعطف الخاص على العام، ذلك أن (أحكام الشريعة هي عين المصلحة الحقيقية للناس أفرادا وجماعة، وأن المصلحة الحقيقية هي أيضا شريعة ويجب أن تُتخذ شريعة، وأنه لا تعارض بين الشريعة الحقيقية والمصلحة الحقيقية، ولا تضاد بين ما تريده شريعة الإسلام وما تريده شعوب الإسلام)[1].

ومن خلال التعريف السابق وشرحه يلاحظ أن تقييد السلطة التنفيذية يشتمل على ثلاثة مجالات وأنواع أو أطر وأبعاد من التقييد:

الأول: تقييد السلطة التنفيذية بإرادة المشرع:

ويقصد به أمران:

١. ضبط كافة تصرفات السلطة التنفيذية بأحكام التشريع الإسلامي ومقاصده الجزئية.

٢. ضبط كافة تصرفات السلطة التنفيذية بقيم التشريع الإسلامي ومقاصده الكلية.

الثاني: تقييد السلطة التنفيذية بإرادة الأمة:

ويقصد به أربعة أمور:

١. رسم حدود واضحة للسلطة التنفيذية بحيث تتحدد وظائفها وغاياتها وترتبط بمصالح الأمة في كل ذلك.

٢. تفعيل حضور الأمة في كافة تصرفات السلطة التنفيذية، بدءاً بإسنادها وانتهاء بعزلها.

---

(١) جزء من كلمة للريسوني في مداولة بينه وبين العودة، بعنوان: دول مابعد الثورة ومسألة تطبيق الشريعة، منشورة على الرابط: http://www.nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=9.

٣. تحقيق التطابق بين إرادة السلطة وإرادة الأمة بحيث تتحقق القوامة للثانية على الأولى، ولا تخرج الأولى عن خيارات الثانية وغاياتها ومصالحها واحتياجاتها وآمالها.

٤. تمكين الأمة وتعزيز قواها ومقدراتها لتستطيع القيام بأداء أدوراها الحضارية ووظائفها الإيجابية.

الثالث: التقييد الدستوري (تقنين ومأسسة إرادتي المشرع والأمة):

ويقصد به ثلاثة أمور:

١. تقنين إرادة المشرع وأحكامه ومقاصده الجزئية والكلية في نصوص وقواعد دستورية ملزمة تُسند فيها المسئوليات وتُفرض على مخالفها العقوبات.

٢. مأسسة الكليات السياسية في التشريع الإسلامي، بحيث تتحول من الإطار النظري المتروك لإرادة الهيئات الحاكمة ورغباتها إلى إطار مؤسسي واضح المعالم.

٣. تقنين ومأسسة كافة الوسائل التي من شأنها تحقيق حضور الأمة وقوامتها على السلطة في مختلف مراحلها إنشاء وسيراً وإسقاطاً، وكذلك تلك التي من شأنها النأي بها عن كافة صور الاستبداد والفساد والظلم والتعسف.

وبالتزام ما سبق يتحقق التطابق بين إرادات ثلاثة، هي: إرادة المشرع، وإرادة الأمة، وإرادة السلطة، وهذا ما تهدف إليه الدراسة[١].

---

(١) استفدت التعبير بالتطابق بين الإرادات الثلاثة، عن حسن حنفي في بحث له بعنوان: مقاصد الشريعة وأهداف الأمة – قراءة في الموافقات للشاطبي–، منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر العدد: (١٠٣)، (ص: ١٠٢)، حيث تناول في بحثه التطابق بين إرادات كل من الشارع والمكلف والأمة.

الفصل الثاني

مبدأ تقييد السلطة التنفيذية ومسوغاته وآثاره

المبحث الأول: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية.

المبحث الثاني: أهمية ومسوغات وآثار تقييد السلطة التنفيذية.

المبحث الأول: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية

يكشف هذا المبحث عن حدود السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي وذلك عبر الحديث عن الأصل في السلطة من حيث الإطلاق والتقييد، والتأصيل لأنواع التقييد التي سبق بيانها.

أولاً: الأصل في السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي:

إن الأصل في السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي التقييد دون الإطلاق، كون السلطة المطلقة تتناقض مع التشريع وحقائقه روحاً وفلسفة وطبيعة، وتتعارض مع إجماع الأمة حرمة ولاية من يخالف تشريع الله إلى أهواء البشر وأحكامهم(١)، وهذا القدر تتفق عليه كافة المدارس الإسلامية، أما اختلافها فكامن في حدود ذلك التقييد ومداه.

ثانياً: تقييد السلطة التنفيذية بإرادة المشرع:

مما خلاف عليه بين الفقهاء وجوب تقيد السلطة بأصل التشريع.

يقول ابن الهمام: (الحاكم لا خلاف في أنه الله رب العالمين)(٢).

ويقول الآمدي: (اعلم أنه لا حاكم سوى الله ﷻ، ولا حكم إلا ما حكم به)(٣).

ويقول الإسنوي: (الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً)(٤).

أما المؤيدات التشريعية لهذا التقييد فأكثر من أن تحصى، لذا أقتصر على أهمها، وهي:

١. مجموع الآيات الآمرة بالحكم بالتشريع الإسلامي، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠].

وجه الدلالة: تقرر الآية تفرد الله ﷻ بالحكم في كافة التصرفات الصادرة عن المكلفين أفراداً كانوا أم جماعات، ولما كانت السلطة التنفيذية هيئة تنوب عن الأمة في إنفاذ التشريع الإسلامي وجب أن تتقيد جميع تصرفاتها به(٥).

٢. مجموع الآيات المحذرة من الحكم بغير التشريع الإسلامي، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

---

(١) مقال لمحمد عبده، بعنوان: في الشورى والاستبداد، ضمن الأعمال الكاملة له (١/ ٣٨٢).

(٢) ابن الهمام: التحرير (٢/ ٨٩)، مطبوع كمتن ضمن كتاب التقرير والتحبير لابن أمير الحاج.

(٣) الآمدي: الإحكام (١/ ٧٩).

(٤) الإسنوي: نهاية السول (ص: ٥٥).

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير (١٢/ ٢٧٧).

وجه الدلالة: تنعى الآية على اليهود والنصارى طاعتهم لبعض الأحبار والرهبان الذين خولوا أنفسهم حق التشريع من دون الله ﷻ، وتصم فعلهم هذا بالعبادة، واتخاذهم كالأرباب، ما يدل على وجوب التقيد بالتشريع في جميع التصرفات كون (النهي عن الشيء أمر بضده)[١].

ومثلما يجب التقيد بأصل التشريع يجب التقيد بجزئياته في مختلف المجالات.

وفي ذلك يقول الجويني: (لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يرى لها من شرعة المصطفى ﷺ مدارك)[٢].

ومثلما يجب التقيد بجزئيات التشريع، يجب التقيد بكلياته من المقاصد والقيم والمناهج.

ومقاصده: الغايات التي وضع التشريع لأجلها[٣]، **وقيمه:** المثل التي ينشدها[٤]، وهي فرع المقاصد[٥]، **ومناهجه:** المسالك والطرائق التي يخطها في سبيل تنزيل الأحكام وتطبيقها ووضعها موضع التنفيذ.

ومثال الأولى: الحرية والشورى والعدالة والمساواة، وسيتم إفراد الفصل القادم للحديث عنها.

ومثال الثانية: الكرامة، والوحدة، والتعارف، والتعاون، والسلام، في إطاري الأمة والإنسانية، إضافة للمقاصد الخمسة الشهيرة: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

ومثال الثالثة: التدرج في إنفاذ التشريع وتطبيقه.

ومن مقررات الفقهاء في تقييد السلطة التنفيذية بمقاصد التشريع النصوص الفقهية التالية:

يقول ابن تيمية في تقرير ارتباط منصب الولاية بمقاصد التشريع منها: (ولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا هو مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بمال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود)[٦].

ويقول في موطن ثان: (جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا)[٧].

---

(١) البغوي: معالم التنزيل (٢/ ٣٣٩)، وانظر القاعدة الأصولية في: آل تيمية: المسودة في أصول الفقه (ص: ٨١).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٥٧).

(٣) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ١٩).

(٤) عبد الفتاح: القيم السياسية الإسلامية (ص: ١٣).

(٥) بحث لطه عبد الرحمن، بعنوان: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣)، (ص: ٤٦).

(٦) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٠٦).

(٧) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام (ص: ٦).

ويربط في موطن ثالث اختيار موظفي الدولة بمدى تحقيقهم لمقاصدها فيقول: (معرفة الأصلح وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود؛ فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر)[١].

ومن مقرراتهم في تقييدها بقيم التشريع النصوص الفقهية التالية:

يقول ابن عطية في تقرير قيمة الشورى –والحرية أصلها–: (من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه)[٢].

ويقول الرازي في تقرير قيمة العدالة: (أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل)[٣].

ويقول الشربيني في تقرير قيمة المساواة: (الناس فيما ليس من الدين والتقوى متساوون)[٤].

ومن مقرراتهم في تقييدها بمناهج التشريع النصوص الفقهية التالية:

يقول ابن تيمية في تقرير منهجي أو قاعدتي الاستطاعة والتدرج: (المجدد لدينه والمحيي لسنته لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها، وكذلك التائب من الذنوب؛ والمتعلم والمسترشد لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم فإنه لا يطيق ذلك وإذا لم يطقه لم يكن واجبا عليه في هذه الحال وإذا لم يكن واجبا لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان)[٥].

ويقول ابن عابدين: (كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام)[٦].

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٦٠).

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز (١/ ٥٣٤).

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب (١٠/ ١١٠).

(٤) الشربيني: السراج المنير (٤/ ٧٢).

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٦٠).

(٦) ابن عابدين: مجموعة الرسائل (٢/ ١٢٥).

ثالثاً: تقييد السلطة التنفيذية بإرادة الأمة:

إن المدخل الأهم لتقييد السلطة التنفيذية بإرادة الأمة يتجسد في تضييق نطاقها وتوسيع دور الأمة، لأن سعة دور الثانية مدعاة لحياتها وحيويتها وفاعليتها، وبالتالي قوتها وعصيانها على الذوبان في مؤسسة السلطة التي قد تنحرف أو تستبد، فإذا كانت الأمة حية حالت دونها ودون شهواتها، وإن كانت ضعيفة لم يمكنها مواجهتها في ظل ما تمتلكه السلطة من أدوات وما تحتكره من وسائل خاصة في ظل الدولة الحديثة.

يخلط كثير من الباحثين بين مهام ووظائف السلطة من جهة وبين مهام ووظائف الأمة من جهة أخرى(١)، ولعل أهم الأسباب في ذلك إغفال الأصل والأولوية في العلاقة بين السلطة والأمة سواء من حيث التنظير أو من حيث استقراء التجربة السياسية الإسلامية.

ولتحليل النطاق الذي يشرع للسلطة أن تتحرك فيه، يجب الانطلاق من قاعدة دقيقة.

اختار معظم الفقهاء القدامى والمعاصرين الانطلاق من قاعدة ذات نطاقين – الأول: نطاق الدين، الثاني: نطاق الدنيا– في تحديد نطاق السلطة وبالتالي تحديد نطاق الأمة، كشف عن ذلك تعريفاتهم للإمامة، وأشهرها كما سبق تعريف الماوردي بأنها: (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)(٢)، لكن اخترت مساراً مختلفاً في مناقشة وتحديد نطاق كل من السلطة والأمة، ألا وهو: فروض الكفايات(٣)، وهذا المنحى هو اختيار الجويني قديماً والبيهي والدريني حديثاً وغيرهما من القدامى والمعاصرين، لكن–ومع ذلك– فإن لكل منهم مساراً ومنحى مختلفاً في دراسة هذه المسألة، ويعبر بالتالي عن اتجاه أو فلسفة مختلفة.

أما سبب اختيار هذه القاعدة في الانطلاق لتقرير النطاقين فيكمن في أمرين:

الأول: أن مجال فرض العين ابتداء لا صله له ببحث العلاقة بين السلطة والأمة.

الثاني: أن مجال عمل كل من السلطة والأمة إنما يتعلق ابتداء بمجال فروض الكفايات العامة، بمختلف مجالاتها وأبعادها.

أما اختيار قاعدة الدين والدنيا في تقرير ورسم تلك الحدود فهو يحمل في طياته الخلط نظرياً بين فرض العين وفرض الكفاية وبالتالي تذوب الدقة في توزيع المهام والوظائف بينهما.

---

(١) بحث لجاد، بعنوان: تطبيق الشريعة بين آلية الضبط القانوني وآلية الضبط الاجتماعي، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=770:aliat.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٥).

(٣) وظائف السلطة في أصلها فروض الكفاية، لكنها صارت – بعد عقد الإمامة للسلطة وتفويضها تلك الوظائف لها– في حقها بمثابة فروض الأعيان، يقول الجويني في تولي الإمام الجهاد واستبداده به: (يصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان)، الجويني: غياث الأمم (ص: ٢١٠).

تحرير محل النزاع:

تتفق أقوال الفقهاء على أصالة الأمة وتوجه النداء التشريعي إليها، وأن المراد بإقامة السلطة استصلاح الأمة وتحقيق مصالحها، لكنهم اختلفوا في تحديد نطاق السلطة ووظائفها.

وحين استقراء الأقوال والآراء الفقهية التي تناولت تحديد هذا النطاق يمكن تصنيفها إلى قولين:

القول الأول: ويميل أصحابه إلى تضييق نطاق السلطة التنفيذية وتوسيع نطاق الأمة، وهذا اتجاه الجويني قديماً، ويمكن الكشف عن فلسفته عبر تحليل مجموعة من مقولاته المتناثرة في كتابه.

يقول الجويني:

١. (ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه، ولا يغفلوا عنه)[١].

٢. (وأما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه على ما قدمنا ذكره، فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان، والسبب فيه أنه تطوق أمور المسلمين، وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم، فمن حيث انتاط جر الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام، وهو نائب عن كافة أهل الإسلام، صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها، وأما سائر فروض الكفايات، فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام)[٢].

٣. (إن ارتفع إلى مجلس الإمام أن قوما في قطر من أقطار الإسلام يعطلون فرضا من فروض الكفايات زجرهم وحملهم على القيام به)[٣].

٤. إذا (صفر بيت المال) فللناس حالتان (إحداهما: أن يعدموا قدوة وأسوة وإماما يجمع شتات الرأي، ويردوا إلى الشرع المجرد من غير داع وحاد، فإن كانوا كذلك، فموجب الشرع والحالة هذه في فروض الكفايات أن يحرج المكلفون القادرون لو عطلوا فرضا واحدا، ولو أقامه من فيه الكفاية، سقط الفرض عن الباقين، فلا يثبت لبعض المكلفين توجيه الطلب على آخرين فإنهم ليسوا منقسمين إلى داع ومدعو، وحاد ومحدو، وليس الفرض متعينا على كل مكلف، فلا يعقل تثبيت التكليف في فروض الكفايات مع عدم الوالي إلا كذلك)[٤].

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢١٠).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢١٠).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢١٠-٢١١).

(٤) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٦٧-٢٦٨).

٥. (لو شغر الزمان عن وال، تعين على المسلمين القيام بمجاهدة الجاحدين، وإذا قام به عصب فيهم كفاية سقط الفرض عن سائر المكلفين؛ فهذا إذا عدموا واليا، فأما إذا وليهم إمام مطاع، فإنه يتولى جر الجنود وعقد الألوية والبنود، وإبرام الذمم والعهود)[١].

٦. (لو شغرت الأيام عن قيام إمام بأمور المسلمين والإسلام، ومست الحاجة في إقامة الجهاد إلى مال وعتاد، وأهب واستعداد، كان وجوب بذله عند تحقيق الحاجات على منهاج فروض الكفايات)[٢].

٧. (الغرض من نصب الإمام حفظ الحوزة، والاهتمام بمهمات الإسلام، ومعظم الأمور الخطيرة لا يقبل الريث والمكث، ولو أخر النظر فيه لجر ذلك خللا لا يتلافى، وخبلا متفاقما لا يستدرك)[٣].

عبر تحليل المقولات السابقة يمكن استنتاج أربع قواعد هامة ذات ترتيب منطقي تكشف عن فلسفة الجويني في رسم حدود نطاق ومجال كل من السلطة والأمة:

الأولى: الأصل في فروض الكفاية أنها تختص بالأمة ويراد بها تحقيق مصالحها، ومن ثم فإن مجموع هذه الفرائض تدخل في نطاقها أصالة.

الثانية: تقوم السلطة بأداء بعض هذه الفروض التي تستلزم سلطة حاكمة (مهمات الإسلام، الأمور الخطيرة)، والتي لا يستطيع المجتمع القيام بها بمفرده مثل الجهاد.

الثالثة: تقوم السلطة حالة قصور الأمة عن القيام بالوظائف المناطة بها بحمل الأمة ومؤسساتها على أدائها.

الرابعة: في حالة غياب السلطة يعود الاختصاص بالأصالة إلى الأمة بحيث تتولى تدبيره بحسب الإمكانيات والظروف ولا تعذر في تخلفها عن القيام به.

ويمكن أن يستدل لهذه الفلسفة بالأدلة التالية:

١. إن توجه الخطاب التشريعي للأمة أصالة في كافة التكاليف –حتى تلك التي يرتبط إنفاذها بإقامة سلطة حاكمة– يجعلها صاحبة السلطة على الحقيقة، ويمنحها سلطة عامة في التصرف، لأن السلطة قرين التكليف، والتكليف لا يمكن أداؤه إلا إذا منح المكلف سلطة تمكنه من الأداء[٤].

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٦٨).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٦٧– ٢٦٩).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ٦٧–٦٨).

(٤) القرافي: الفروق (٢/ ١٦)، ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٥)، الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ١٢)، البياتي: النظام السياسي الاسلامي (ص: ٢٤٧).

٢. إن العلاقة بين الأمة وسلطتها علاقة تعاقدية، أو عقد وكالة عامة بشكل أدق، طرفاه: الأمة كطرف أصيل، والسلطة كطرف وكيل[١]، ما يجعل الأمة صاحبة الحق في تحديد وظائف السلطة وتعيينها.

٣. إن القول باستقلال السلطة بهذه الفروض جملة يؤول إلى ضعف الأمة وخورها وعجزها عن مساءلة السلطة ومقاومة طغيانها حال تجاوزها ما وجدت من أجله، ولما تقرر أن (الأمور بمقاصدها)[٢]، وأن (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً)[٣]، فإن امتلاك الأمة الوظائف التي تمكنها من تحقيق مقصود الشارع منها من الشهادة والوسطية والخيرية والحيوية واجب شرعاً.

القول الثاني: ويميل أصحابه إلى توسيع نطاق السلطة وتضييق نطاق الأمة، وهذا اتجاه البيهي حديثاً[٤]، ويمكن الكشف عن فلسفته عبر تحليل مجموعة من مقولاته وردت في بحث له بعنوان: (التأصيل لاختصاص الدولة بتنظيم الشأن الديني)[٥].

يقول البيهي:

١. خطاب الشارع يتنوع بحسب الجهة المخاطبة إلى نوعين: خطاب للأفراد (فرض العين)، خطاب للجماعة، (فرض الكفاية)، ويدخل في الثاني كل قضايا الشأن العام التي قرر سائر أهل العلم أنها لا تستباح شرعاً إلا بمقتضى وصف الإمامة والسلطنة من كل ما هو مظنة للتجاذب المؤدي إلى التفرق.

٢. (الأمة إنما تصور أهل العلم قيامها مقام ولي الأمر فيما لم تطله يده مما يتعسر عليه تدبيره أو القيام به، إما لبعده في الأطراف، أو لعجز إمكانياته عن الوفاء به).

٣. (الإمام إذا وُجد بطل تصرف الجماعة، وذلك حتى لا يحصل الافتيات عليه فيما هو من اختصاصه؛ خاصة مع اتساع إمكانيات الدولة المعاصرة التي صار بمقدورها تغطية ما لم تكن تقدر على تغطيته في السابق).

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٢)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢٨)، ابن تيمية: السياسة الشرعية (ص: ١١).

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ٢٣)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ٨).

(٣) الشاطبي: الموافقات (٥/ ١٧٧).

(٤) أستاذ بجامعة الحسن الثاني بعين الشق، ومعهد تكوين الأساتذة سابقاً، ورئيس المجلس العلمي لعمالة مقاطعات الحي الحسني، نشر هذا التعريف به على موقع مؤسسة الحسن الثاني بالدار البيضاء، على الرابط: http://www.fmh2.ma/programme-culturel/402.

(٥) البحث منشور على الرابط التالي: http://habous.net/component/content/article/848-2012-05-03-18-49-59/.

٤. (ينبغي أخذ كثير من الأحكام– مثل حكم قيام الجماعة مقام ولي الأمر– في سياقها التاريخي، حتى يصح فهم أنها أحكام غير مطلقة، و إنما اقتضتها حالات الاستثناء التي لا بد أن تستجيب لها قواعد الشريعة).

٥. (الأمر دينٌ تعَبَّدَنا الشارع به، وذلك بمقتضى البيعة التي في أعناقنا باعتبارنا مسلمين، وليس مجرد اختيار تمليه مواقف سياسية، أو مصالح مادية).

٦. تتولى السلطة مسؤولية تنظيم سائر فروض الكفايات –مقام الجماعة المفرطة فيها، أو المستهترة بالغلو فيها–، إلا فيما تعجز عنه الإمامة، فتفتح المجال للمشاركة المنضبطة فيه بما يراه ولي الأمر محققاً للمصلحة، إذ إن نظر الإمام منوط بالمصلحة ولا بد كما هو مقرر شرعاً.

عبر تحليل المقولات السابقة يمكن بيان فلسفة البيهي في القواعد التالية:

الأولى: تتوجه النصوص التشريعية إلى الأمة في طلب كافة فرائض الكفاية، وتقوم بها السلطة نيابة عن الأمة، وقيام أفراد الأمة بها افتيات على السلطة.

الثانية: إن تولي السلطة لسائر هذه الفروض أمر تعبدي تقتضيه البيعة والتي تشتمل على عدم المنازعة، وليس اختياراً تمليه السياسة والمصلحة.

الثالثة: تمكن الأمة من (المشاركة المنضبطة) في أداء بعض تلك الفروض حالة عجز السلطة عن القيام بها، وكل ذلك حسب ما يراه ولي الأمر محققاً للمصلحة.

وارتكز في فلسفته على مجموعة من الأدلة، تتلخص في الأدلة التالية:

١. الأمة قد تفرط في أداء تلك الفروض بخلاف السلطة إذ هي أدعى أن لا تفرط فيها.

٢. الأمة قد تغالي في أدائها خلاف السلطة التي تقودها وتسيرها الحكمة.

٣. قيام الأمة بهذه الوظائف أو الفرائض مظنة للتفرق والخصومة.

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة القول الأول:

نوقشت الأدلة بأن عقد البيعة يقتضي تولي السلطة لجميع تلك الوظائف والفرائض المتعلقة بالشأن العام، وهذا الأمر تعبدي[١].

يجاب عليه: بأن عقدية الإمامة لا تعني تنازل الأمة عن جميع الوظائف التي خوطبت بها أصالة، إنما يقتصر على الوظائف السيادية فقط، لذا فإن للأمة أن تضع من القيود ما شاءت على

---

(١) بحث للبيهي، بعنوان: التأصيل لاختصاص الدولة بتنظيم الشأن الديني، منشور على الرابط: http://habous.net/component/content/article/848-2012-05-03-18-49-59/.

عقد الإمامة كما فعل عبد الرحمن بن عوف حين ترشيحه لعثمان، وعلى هذا فعقد الإمامة اجتهادي وليس تعبدياً، إذ (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)[١].

ثانياً: مناقشة أدلة القول الثاني:

يمكن مناقشة الأدلة مجتمعة –استناداً لتجربة الأمة السياسية والاجتماعية– بأن الأمة كانت تتمتع بالحظ الأوفى من الوظائف والفرائض في الوقت الذي لم تخرج فيه وظائف السلطة عن الوظائف السيادية، ومع ذلك لم تفرط فيها، أو تغلُ، ولم تكن سبب تفرق أو خصومة.

ولعل أبرز الأمثلة على ذلك مؤسسات الوقف التي مثلت قاعدة اجتماعية واقتصادية عالجت كل مستجدات الحياة، ابتداء من النواحي الطبية والصحية إلى النواحي التعليمية الثقافية ومروراً بالشئون الاجتماعية الخدمية، وانتهاءً برعاية الحيوانات والطيور، بل إنه في حالات عديدة نشأت أوقاف لتعالج قصور السلطة وعجزها عن تحقيق وظائفها فكانت هناك أوقاف للحصون العسكرية، وأخرى للشرطة هذا بالإضافة إلى الكم الضخم من الأوقاف التي ترعى الفقير والمحتاج واليتيم والضعيف، وبهذا الأداء استطاعت مؤسسات الأمة –حال فاعليتها وحيويتها– أن تكون موازية لمؤسسات السلطة ومتكاملة معها دون أن تكون بديلاً عن السلطة ولا مزاحمة لها[٢].

أسباب الخلاف:

من خلال العرض السابق للأقوال ومستنداتها من الأدلة يمكن بيان أبرز أسباب الخلاف في الأمور التالية:

١. **الاختلاف في مقتضى عقد الإمامة وآثاره:** فبينما يرى أصحاب القول الثاني أنه يقتضي تنازل الأمة عن جميع تلك الفرائض لصالح السلطة التنفيذية، وبالتالي ينعدم دور الأمة أو يصبح دورها هامشياً، يرى أصحاب القول الأول أن هذا العقد قابل للتقييد والتحديد.

٢. **الاختلاف في تصور آثار قيام الأمة ومؤسساتها في تولي بعض الوظائف:** فبينما يرى أصحاب القول الثاني أن قيامها بها مظنة المفسدة والتفرق أو الغلو والتفريط، يرى أصحاب القول

---

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٥٢٠).

(٢) بحث لعارف، بعنوان: الأسس المعرفية للنظام الإسلامي، منشور على الرابط: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/Arabic_State/Epestim، مقال لهمام، بعنوان: الدولة والمجتمع في التصور الإسلامي، منشور على الرابط: http://bohothe.blogspot.com/2010/04/blog-post_18.html، بحث لجعفر، بعنوان: العمل الأهلي، منشور على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/90101-2010-07-31-070811.html.

الأول أن قيامها بها– استناداً لتجربة الأمة – عكس إبداع الأمة وحكمتها ووسطيتها واستلهامها لقيم التعاون والتكامل مع السلطة.

اختيار الباحث:

يميل الباحث لفلسفة تضييق نطاق السلطة وتوسيع وظائف المجتمع التي أصل لها الجويني، لكن يؤخذ عليها أنها لم تضع إطاراً ومعياراً دقيقاً في تقسيم تلك الوظائف والأسس التي يستند إليها التقسيم.

وتفادياً لهذا المأخذ وغيره يمكن بيان موقف الباحث عبر النقاط التالية –وهي على شكل قواعد–:

الأولى: إن فروض الكفاية تختص بالأمة أصالة وتدخل في نطاقها كونها صاحبة المصلحة في إتمامها وتحقيقها، كشف عن هذا الاختصاص توجه الخطاب التشريعي إلى الأمة في جميع تلك الفروض.

الثانية: تتحدد وظائف السلطة التنفيذية عبر الأمة أو ممثليها، وذلك (بقدر ما تقتضيه المصلحة وتمليه الضرورة، وبقدر ما تراه الجماعة على سبيل التنظيم والتوكيل والتفويض بحسب الصيغ والتفاصيل المعتمدة أو المتعارف عليها)[1]، يؤكد ذلك العلاقة التعاقدية بين الأمة والسلطة في الإمامة.

الثالثة: يتوجب على الأمة أن تحتفظ بوجودها ولا تسمح لنفسها أو لسلطتها بإلغائها والاتكال عليها، كون هذا الاتكال مخالفة لمقاصد المشرع الذي يتشوف لقيادة الأمة وفاعليتها، لذا فإن ممارسة السلطة لبعض الوظائف بتفويض الأمة لا يعني تخلي الأمة وتنازلها عن هذه الوظيفة[2]، كشف عن ذلك الأدلة التي تؤكد حيوية الأمة وخيريتها التي لا تكون إلا في ظل فاعليتها وحيويتها.

الرابعة: إن تصرف بعض أفراد الأمة فيما هو مفوض إلى السلطة افتيات عليها وباطل[3]، كشف عن ذلك عقدية الإمامة.

الخامسة: يمكن تقسيم هذه الفرائض بين الأمة والسلطة على النحو التالي:

---

(١) الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ١٢–١٣).

(٢) سيد قطب: الظلال (١/ ٤٤٧)، التيجاني: أصول الفكر السياسي (ص: ٧٧)، شمس الدين: نظام الحكم والإدارة (ص: ٤٨).

(٣) الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ٧٣)، بحث لابن بية، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/1148.

١. ما تعجز الأمة عن القيام به بمفردها كالأمن الداخلي والخارجي وشئون السياسة الخارجية من سلم وحرب ودبلوماسية وغيرها(الوظائف السيادية) فهذا يختص بالسلطة بمقتضى عقد الإمامة ذاته.

٢. ما تستطيع الأمة القيام به بمفردها كالوقف والدعوة والاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، فهذا يختص بالأمة أصالة ولا مانع من قيام السلطة بدور تكميلي أو تشجيعي فيه.

وفي ظل هذه القسمة يتحقق التوازن بين أمة فاعلة وسلطة قادرة، فلا يمكن للثانية أن تتغول على الأولى، كما لا يمكن للأولى أن تفتات على الثانية.

السادسة: تمكن السلطة من القيام بالوظائف التي تختص بالأمة حالة عجزها أو قصورها، بشرط أن تعود المكنة للأمة في القيام بتلك المهام حال قدرتها وفاعليتها.

السابعة: تمكن الأمة حال غياب السلطة من القيام بما تستطيعه بحسب الإمكانيات والظروف ولا تعذر في تخلفها عن القيام به، كشف عن ذلك قاعدة قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي، التي أصل لها الفقهاء[١].

ومما تجدر الإشارة إليه: أن تمييز وظائف السلطة من وظائف الأمة لا يقصد به الفصل بينهما أو عزل إحداهما عن الأخرى[٢]، بل ضمان تحمل كل منهما المسئولية، وإظهار مدى قيامهما بتكاليف الوحي ومقاصد المشرع ومتطلبات الاستخلاف.

رابعاً: التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية (تقنين ومأسسة إرادة المشرع وإرادة الأمة):

تحرير محل النزاع:

تتفق المدارس الإسلامية على وجوب تقيد السلطة بإرادة المشرع ومقاصده، ورعاية الأمة وحفظ مصالحها، لكنها اختلفت في مشروعية تحويل إرادتي المشرع والأمة إلى قيود دستورية ملزمة ومؤسسات سياسية مجسدة.

وحين استقراء الأقوال والآراء الفقهية التي بحثت هذه المسألة يمكن تصنيفها إلى قولين[٣]:

---

(١) الونشريسي: المعيار المعرب (ص: ١٠/ ١٠٣)، بحث لابن بية، بعنوان: قيام جماعة المسلمين مقام القاضي، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/144.

(٢) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ١٧٠).

(٣) اقتصر البحث الفقهي المعاصر في معظمه على دراسة بعض القيود الدستورية منفردة، كالفصل بين السلطات وتحديد مدة الحاكم ووسائل الانتخابات والاستفتاءات، لذا كان جل اعتماد الباحث هنا على الاتجاه الفقهي والذي يظهر من خلال استقراء وتتبع مواقف المعاصرين من القيود الجزئية.

القول الأول: وقف أصحابه موقفاً إيجابياً متوازناً من التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية، وإلى ذلك ذهب معظم الفقهاء المعاصرين[١].

القول الثاني: وقف أصحابها موقفاً سلبياً من التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية، وإلى ذلك ذهب بعض المعاصرين[٢].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

ترتكز الفلسفة التشريعية لهذا القول على مجموعة من مقررات الفقهاء والأصوليين والمقاصديين، أهمها:

أولاً: مبدأ رفع الضرر: ووجه الاستناد إلى هذا المبدأ يكمن في النقاط التالية:

أ- إن ترك السلطة بلا تقييد أوقع الأمة على اختلاف عصورها في ضرر بالغ، ولما تقرر في الفقه أن (الضرر يزال) وأنه (يدفع بقدر الإمكان)[٣]، وتعين في الواقع التقييد سبيلاً وحيداً لرفع ودفعه، ثبت وجوبه.

ب-إن الأوجه التي استند إليها الفقهاء في تقرير إقامة السلطة راجعة لرفع الضرر[٤]، فإذا كان التحلل من التقييد جالباً له وقعت السلطة في نقيض مقصد الشارع، و(الشارع الحكيم لم يأذن في التصرفات لتكون وسائل لتحقيق مفاسد مساوية للمصالح التي شرعت من أجلها، أو راجحة عليها)[٥]، ومعلوم أن (كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع)[١]، وأن (كل من ابتغى في تكاليف

---

(١) مقال لمحمد عبده، بعنوان: في الشورى والاستبداد، ضمن الأعمال الكاملة له (١/ ٣٨٣)، مقال لرشيد رضا، بعنوان: منافع الأوروبيين ومضارهم، منشور في مجلة المنار (١٠/ ١٩٢)، القرضاوي: من فقه الدولة (ص: ١٣٨)، بحث لابن بية، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط، منشور على الرابط:، شمس الدين: نظام الحكم والإدارة (ص: ٤٧٣- ٤٨٣)، الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ٤٠-٤٣)، البدوي: نظام الحكم الإسلامي (ص: ٢٩١).

(٢) يدخل في هذا الاتجاه من ذهب إلى استحباب الشورى لا وجوبها ومن وقف موقفاً سلبياً إزاء الوسائل الديمقراطية المعاصرة كتحديد مدة الحاكم والانتخابات والفصل بين السلطات وتدوين الدستور، النعيمي: براءة الإسلام من العلمانية والديمقراطية (ص: ٧١)، الدميجي: الإمامة العظمى (ص: ٤١٩، ٤٥٢)، الغامدي: فقه الشورى (ص: ٢٢٣)، الجامي: حقيقة الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام (ص: ٣٣-٣٤).

(٣) مجموعة من الفقهاء: مجلة الأحكام العدلية (ص: ١٩)، البركتي: قواعد الفقه (ص: ٨٨).

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ٧٣)، السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ٤١)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ٨٤).

(٥) مجموعة من العلماء: الخلافة وسلطة الأمة (ص: ١٣١)، الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٢٣١-٢٣٢).

الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)[٢]، فيكون التحلل من التقييد باطلاً محرماً، والتزامه واجباً محتماً.

ثانياً: مبدأ سد الذرائع: ووجه الاستناد إلى هذا المبدأ يكمن في النقاط التالية:

أ- تتمتع السلطة التنفيذية بصلاحيات واسعة وقوة بشرية ومادية كبيرة، وهي مظنة الانحراف وإساءة الاستعمال، وبالتالي فهي ذريعة لكثير من المفاسد، فيتوجب سدها، وسبيل سدها التقييد فيجب[٣].

ب-إن منع المسلمين حكاماً أو محكومين من الظلم الواقع أو المتوقع مطلوب شرعاً، استناداً لما رواه البخاري عن أنس ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «**انصر أخاك ظالما أو مظلوما**» فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره؟ قال: «**تحجزه، أو تمنعه، من الظلم فإن ذلك نصره**»[٤]، ولما رواه مسلم عن أبي موسى أن رسول الله ﷺ قال: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا**»[٥]، حيث سمى الحديثان السابقان ما من شأنه تقييد الهوى ومحاصرة النفس ومنع الظلم نصراً[٦]، فيدخل التقييد الدستوري في مقتضاهما لاشتراكه في ذات المقاصد.

ج-إن كثيراً من التدابير والتصرفات السلطوية كتلك المتعلقة بالعلاقات الدولية كإعلان الحرب وعقد المعاهدات، أو السياسات المالية كوضع الميزانيات، وغيرها يكون رأي الواحد فيها معرضاً للخطأ، والهوى، وربما جعله محل تهمة[٧]؛ وهاتان الذريعتان واجبتا الرعاية، فإذا كان التقييد الدستوري يتجسد كراعٍ لهما ثبت اعتباره ووجوبه.

د- إن الالتفات إلى الطبيعة البشرية في التشريع والحكم أمر مقرر في التشريع، ذلك أن الله ﷻ خلق الإنسان وأودعه نفساً قال فيها: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** (٨)[الشمس: ٧، ٨]، وقد تهبط هذه النفس وتتبع هواها استناداً لما ألهمت من الفجور، بل قد يتحول هواها إلى معبود

---

(١) القرافي: الفروق (٣/ ١٧١).

(٢) الشاطبي: الموافقات (٣/ ٢٧-٢٨).

(٣) الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ١٠٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٢٢)، كتاب: الإكراه ، باب: (غير معنون)، برقم: (٦٩٥٢).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ١٩٩٩)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم ، برقم: (٢٥٨٥).

(٦) ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٦/ ٥٧٣)، ابن حجر: فتح الباري (٥/ ٩٨).

(٧) المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة (ص: ٣٥).

كما قال ﷻ: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ومعلوم أن أخطر من تفسد البلاد بأهوائهم هم الحكام، لذا رأينا التحذير الإلهي المشدد للأنبياء الرؤساء كداود ومحمد- عليهما الصلاة والسلام- في إشارة لمن دونهم من غير الأنبياء، فقد قال ﷻ لداود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]، وقال لمحمد ﷺ: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]، فلا بد من محاصرة هذا الهوى وذلك يتحقق بسد ذريعته، ولا يمكن أن يكون سدها هنا متمثلاً في تحريم السلطة ذاتها فوجب حصر سدها بتقييدها، فإذا كان التقييد الدستوري أبرز صوره ثبت اعتباره.

هـ- إن ما أشار إليه أرباب السلوك والتصوف من أن الإنسان محب للإمارة بطبعه[١]، وما أشار إليه علماء النفس وعلماء الاجتماع السياسي من أن الإنسان مستبد بطبعه[٢] يتجسدان كدليلين على مشروعية التقييد إذ قد يقود تعلق الحاكم بالإمارة إلى التغول على إرادة الأمة، ووقد يؤول استبداده إلى تهميش مشاورتها وتضييع مصالحها والمغامرة بمصيرها.

و- إن إعمال مبدأ سد الذرائع فيما يتعلق بسلطة السلطة التنفيذية على الأمة لا يقل أهمية عن إعماله فيما يتعلق بسلطة الأمة على الجسم الناشئ عنها (السلطة التنفيذية)، وقد توسع الفقهاء في إعمال الأولى دون الثانية، ومثال الأولى منع عمر حذيفة ﷺ من نكاح نساء أهل الذمة خشية مواقعة المومسات منهن، أو الإعراض عن نساء المسلمين [٣]، والخشية من الاستبداد والفساد لا تقل خطورة عن هذين الخطرين.

ثالثاً: قاعدة الاستصلاح: ووجه الاستناد إلى هذا المبدأ يكمن في النقاط التالية:

أ- أعطت مدارس الفقه كافة مساحة كبيرة للسلطة في علاقتها مع الأمة في مراعاة فساد الذمم -ومراعاته مبنية على المصالح المرسلة- في كثير من الأحكام كتضمين الصناع وتحليف الشهود وغيرها[٤]، لكن إعمالهم لفساد الذمم في تقييد الأمة لسلطة الدولة كان ضعيفاً جداً كمنعهم القاضي

---

(١) العزالي: إحياء علوم الدين (٣/ ٣٢٤).

(٢) بدوي: المنهج في علم السياسة (ص: ٧٦).

(٣) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٧/ ٢٨٠)، كتب: النكاح، باب: ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، برقم: (١٣٩٨٤)، وسند هذا الأثر- كما يقول ابن حجر- لا بأس به، ابن حجر العسقلاني: التلخيص الحبير (٣/ ٣٥٧).

(٤) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٣٥٧).

من القضاء بعلمه لفساد الذمم مع أنه–أي: فساد الذمم– يعم في التأصيل والتفريع المجتمع وسلطته على حد سواء، ولا شك أن استثناء الحكام من هذا التضييق والتشديد يماثل القول بعصمتهم.

ب–منح الفقهاء السلطة التنفيذية صلاحية إقامة كثير الالتزامات الديانية بسلطان القضاء حالة إهمال الناس لرعايتها لضعف وازعهم الديني[١]؛ وكذلك يمكن القول إن إذا السلطة أهملت الالتزامات الناجمة عن عقد الإمامة والتي تتمثل بالتزام إرادتي المشرع والأمة فإنه يتوجب شرعة مجموعة من التدابير التي تلزمها بذلك، وأبرزها بالطبع التقييد الدستوري.

ج–إن مقولة عمر بن عبد العزيز: (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور)[٢] –والتي ارتضاها الفقهاء كقاعدة في التأصيل الفقهي المصلحي– تؤكد ضرورة استحداث وسائل جديدة يتحاشى بها ما يستجد من فجور، ولا فجور أعظم من إطلاق السلطة، مما يوجب اجتهادات جديدة في ضوء أدلة التشريع وقواعده ومقاصده، لاستحداث كافة الوسائل التي من شأنها منع الفساد والاستبداد ومحاصرة التعسف والهوى ومحاربة الظلم.

د– إن إغفال ما من شأنه أن يحقق مصلحة الأمة عبر طرق ووسائل مستحدثة تحقق العدل والقسط، يظهر التشريع الإسلامي بمظهر القاصر عن تدبير شئون الدولة، الذي لا يتسع لمصالح الناس، ولا يساير الزمن وتطوراته، ويزيد الخلف بين التشريع ومصالح المكلفين[٣]، وقديماً حمل ابن القيم على من أنكروا التوسعة على السلطتين التنفيذية والقضائية في العمل بالقرائن وغيرها مما يحقق مصلحة الأمة والتي هي مقصد المشرع من تشريعه[٤].

هـ–إن عدم التعرض التفصيلي للأحكام الدستورية الجزئية في نصوص التشريع لا يعتبر تقريراً لمنح الصلاحيات الكاملة والسلطات الواسعة لولاة الأمر ليصنعوا ما شاءوا ويديروا الأمة كما أحبوا، بل اقتضت الحكمة البالغة مراعاة مقتضيات الزمان والمكان كي يبدع البشر في البحث عما يحقق مصلحتهم في ضوء تلك الكليات المنصوصة، لذلك فإن تقييد السلطة وحصرها في إطار شرعي يمثل استجابة حية لمراد المشرع الذي كشفت عنه حكمته البالغة في الخلق والأمر.

و– إن تحقيق الكليات التشريعية السياسية ومقاصدها يوجب اجتهاداً تشريعياً عميقاً في مجال الاستصلاح السياسي، وهو ليس أمراً هامشياً تقوم به الأمة بل فرض كفاية عليها؛ ولما كانت هذه المصالح ليست حكراً على المسلمين وحدهم، بل تشاركهم كتب التاريخ، واجتهادات الساسة وصناع

---

(١) الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٨٢)، مصطفى الزرقا: المدخل (١/ ٢١٥–٢٢٤).

(٢) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٣٥٨).

(٣) خلاف: السياسة الشرعية (ص: ٣٥–٣٩).

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية (ص: ١٣–١٤).

القرار ومراكز البحوث وتوصيات المؤتمرات ومداد المفكرين والعلماء في الكشف عنها وجب على الأمة أن تأخذ بكل قيد على السلطة يحقق الاستثمار الأوفى للنصوص السياسية[١] ويحقق القدر الأتم من تلك الكليات أياً كان مصدرها؛ وبناء على ذلك يصبح الانتفاع بالفكر السياسي والقانوني المعاصر في ظل الثورة الدستورية العالمية أمراً يوجبه التشريع الإسلامي.

رابعاً: قاعدة الإباحة الأصلية: ووجه الاستناد إليها يكمن في النقاط التالية:

أ- إن الأحكام السياسية من العاديات، لذا فإن الأصل فيها الإباحة، بخلاف التعبديات التي يكون التحريم فيها أصلاً، وعليه فإن القيود الدستورية في أقل درجاتها تكون مباحة لا منهياً عنها.

ب-إن المنطق الفقهي في أية مسألة لا نص فيها، أن تحمل على نص، وإلا نظر في مقاصدها وما تنبني عليه فإن كانت مشروعة بالكل دخلت في المصلحة المرسلة، وإن لم تكن كذلك ردت، أما إن شك فيها فإنها تدخل تحت عباءة الإباحة والفراغ التشريعي[٢].

خامساً: قاعدة الوكالة الفقهية[٣]: ووجه الاستناد إلى هذا المبدأ يكمن في النقاط التالية:

١. إن الوكالة عقد يجوز تقييده كما يجوز إطلاقه عند كثير من الفقهاء، وحال تقييده يكون الوكيل ملزماً برعاية قيود موكله وشروطه[٤]، وعند آخرين هي عقد الأصل فيه التقييد لا الإطلاق، لذا اشترطوا أن يكون الموكل فيه معلوماً من بعض الوجوه، وإلا عظم الغرر، وبالتالي أبطلوا الوكالة المطلقة[٥]؛ وهذا النظران يكشفان عن مشروعية التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية حيث جعله الأولون مباحاً بإزاء الإطلاق، في حين جعله الآخرون أصلاً وواجباً، كما أن التشديد في النظر الثاني في مسألة تتعلق بالآحاد وفي قضايا الأموال يكشف عن روح الحذر والتوجس من الوكالة الفردية المطلقة، فما الظن بوكالة تمس مجموع الأمة؟!.

٢. أكبر الشواهد على صحة الاشتراط على الخليفة في عقد الإمامة ما جرى بين عبد الرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب وعثمان ﷺ[٦] حيث قال لهما عبد الرحمن بن عوف فيما رواه البخاري: «أما بعد، يا علي إني قد نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن

---

(١) استعرت مصطلح استثمار كافة طاقات النص من: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص: ٢١٥).

(٢) مجموعة من العلماء: الخلافة وسلطة الأمة (ص: ١٣١)، القرضاوي: السياسة الشرعية (ص: ٧٠).

(٣) استناد الباحث إلى عقد الوكالة في تقرير تقييد السلطة مبني على اعتبار عقد الإمامة وكالة عامة طرفاه الأمة وسلطتها.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ٢١١)، أبو حبيب: القاموس الفقهي (ص: ٣٨٧).

(٥) ابن الهمام: فتح القدير (٧/ ٥٠١).

(٦) مجموعة من العلماء: الخلافة وسلطة الأمة (ص: ١٢٢).

على نفسك سبيلاً»، فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله، والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس المهاجرون والأنصار، وأمراء الأجناد والمسلمون[1]، وأصرح من هذه الرواية ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي وائل قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً؟ قال: ما ذنبي؟ قد بدأت بعلي، فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله، وسيرة أبي بكر وعمر. قال: فقال: فيما استطعت. قال: ثم عرضتها على عثمان، فقبلها[2]؛ ففي الرواية الثانية يعرض عبد الرحمن بن عوف شروطه (قيود على عقد الإمامة) على علي ﷺ فلا يقبل، بخلاف عثمان ﷺ كما في الروايتين السابقتين، وهذا المثال يصح كذلك في ادعاء الإجماع على تقرير هذا المبدأ لأنه لم يصرح أحد بخلاف هذا المبدأ والاعتراض عليه[3]، أما اعتراض علي ﷺ فقد كان منصباً على القيود لا المبدأ ذاته.

أدلة القول الثاني:

ترتكز الفلسفة التشريعية لهذا الرأي على مجموعة من الأدلة والمؤيدات التشريعية، أهمها الأدلة التالية:

١. لم ترد في مشروعية هذا التقييد نصوص في التشريع أو مقولات للفقهاء كما لم تدل عليه تجارب الرشيد في عهد النبي ﷺ وعهد الراشدين، لذا فالأخذ به بدعة.

٢. معظم هذه القيود مقتبسة من الحضارة والفكر الغربيين، ولا تنتمي للحضارة الإسلامية، وقد نهينا عن التشبه بغير المسلمين.

٣. يتناقض التقييد الدستوري مع الصلاحيات التي منحها التشريع للإمام، وفي حفظ صلاحياته حفظ مصلحة الأمة.

٤. يقود التقييد إلى الفوضى حيث تقف السلطة عاجزة أمام تحقيق مصالح المواطنين.

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة القول الأول:

لم تخرج مناقشات أصحاب القول الثاني للأول عن الأدلة التي ذكروها في رفض التقييد الدستوري.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٧٨)، كتاب: الأحكام ، باب: كيف يبايع الإمام الناس، برقم: (٧٢٠٧)، من حديث المسور بن مخرمة ﷺ.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٥٦٠)، من مسند الصحابي ﷺ، والحديث بمفرده ضعيف لكنه تعضد–كما يقول ابن كثير– بشواهد أخرى، ابن كثير: تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب (ص: ٣٩٠).

(٣) لم تذكر الكتب الفقهية هذا الإجماع في ثناياها في حدود ما اطلعت.

مناقشة أدلة القول الثاني:

يناقش الدليل الأول من أربعة وجوه:

الأول: أن السياسة الشرعية ليست محصورة في نصوص التشريع ومقولات الفقهاء وتجارب الراشدين، لذا عرفها ابن عقيل بأنها: (السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي) [١]، وسبب ذلك أن معظم المسائل السياسية لا مطمع في وجدان نص فيها، كما أنها (عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين)[٢]،

الثاني: أن السياسة ومسائلها في التشريع من العاديات لذا يتوجب النظر في أحكامها ومسائلها نظراً يعتبر أوجه المصالح ووسائلها وإن لم يرد فيها نص أو اجتهاد، لان المصالح تتجدد وتتنوع باختلاف الزمان والمكان والظروف، الأمر الذي يغاير العبادات التي يتعذر على المجتهد إدراك عللها والكشف عن مقاصدها[٣].

الثالث: أن الاجتهادات الفقهية والأشكال السياسية التي أصل لها الفقهاء وعالجتها كتاباتهم ما هي إلا محض اجتهادات قائمة في معظمها على الظن لا القطع، ورعاية المصالح، تتناغم مع الظروف التي عايشوها والثقافات التي تأثروا بها، بخلاف نصوص التشريع وكلياته فهي وحدها التي تختص بالعصمة ويظهر فيها الأفق الرحب للتشريع السياسي الإسلامي.

الرابع: أن هناك الكثير من الشواهد التاريخية والفقهية تؤكد مشروعية التقييد الدستوري، ولعل أبرز الشواهد على ذلك حادثة عبد الرحمن بن عوف مع عثمان واشتراطه عليه في العقد.

يناقش الدليل الثاني من ثلاثة وجوه:

الأول: أن التشبه الممنوع الذي جاءت لحظره النصوص – والذي عده بعض الفقهاء من مقاصد التشريع[٤]– يقصد به ما يعطي طابعاً عقدياً[٥] كونه يعبر عن هزيمة نفسية وتقازم أمام الثقافات الأخرى، أما الانتفاع بالمنتوج الإنساني السياسي منه والدستوري فهو محمود كونه يحقق كثيراً من المصالح التي قصد المشرع جلبها، ويمنع كثيراً من المفاسد التي قصد المشرع درءها.

---

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية (ص: ١٢).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ٦١)، (ص: ٧٥).

(٣) الشاطبي: الموافقات (١/ ٣١٩)، (١/ ٤٤٠).

(٤) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٢٠٩).

(٥) القرضاوي: السياسة الشرعية (ص١٠).

الثاني: أن بعض إجراءات تنظيم السلطة في النظم الإسلامية التاريخية التي نظر لها الفقهاء كانت نتاج تأثر بالحضارات الأخرى التي عرفتها الحضارة الإسلامية(١).

الثالث: أن كثيراً من القيود الدستورية التي عرفها الفكر الغربي تعود في جذورها للتشريع الإسلامي كفكرة العقد الاجتماعي والسياسي التي تعود لفكرة البيعة، وغيرها.

يناقش الدليل الثالث من وجهين:

الأول: إن التشريع الإسلامي لم يمنح صلاحيات لأحد إنما طالب الأمة بمجموعة من التكاليف، لتقوم عبر الشورى بإنفاذها، وهذا يجعل من نصوص عقد الإمامة والاشتراطات فيها اجتهادية لا تعبدية.

الثاني: أن المصلحة التي تُحُدِثَ عنها مظنونة لا متيقنة، إذ ما الذي يضمن حسن استخدام هذه السلطة؟ وما الذي يضمن أن لا ينحرف بها الحكام عما شرعت من أجله؟ بل إن الظن بسوء استخدامها –استناداً لتجارب التاريخ وللمسوغات الآتي ذكرها– أكبر وأغلب من الظن بحسن استخدامها، كما أن هذه المصلحة آنية ومؤقتة –على فرض أنها تتناسب مع حاكم أو ظرف ما– وهي تقابل مصلحة دائمة ومستقبلية تحمي الأمة من حاكم مستبد أو فاسد قد تواته فرصة الحكم يوماً من الأيام.

يناقش الدليل الرابع من وجهين:

الأول: أن تقييد السلطة إنما جاء درءا لمفسدة الفوضى التي تبدو أكبر في ظل الاستبداد والفساد، وإذا كانت المفاسد متفاوتة فإن أكبرها بلا شك تلك التي تتواجد في ظل إطلاق السلطة.

الثاني: أن تقييد السلطة التنفيذية تحيط به مجموعة من الضوابط لحماية التقييد من الحيلولة دون حيوية السلطة وضمان قدرتها على القيام بواجباتها وتحقيق مقاصدها.

أسباب الخلاف:

من خلال العرض السابق للأقوال ومستنداتها من الأدلة يمكن بيان أهم أسباب الخلاف في الأمور التالية:

١. **تكييف عقد الإمامة والنظر في مقتضياته:** فبينما تعامل أصحاب القول الثاني معه على انه تعبدي وبالتالي غير قابل للتقييد، تعامل أصحاب القول الأول معه على أنه اجتهادي قابل للتقييد.

---

(١) بحث لعارف، بعنوان: الأسس المعرفية للنظام السياسي الإسلامي، منشور على الرابط: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/Arabic_State/Epestim.

٢. **تكييف التصرفات السياسية للنبي** ﷺ: فبينما فرق أصحاب القول الأول بين أوصافه ﷺ، إذ هو الرسول والرئيس والإنسان، وحتموا مراعاتها في دراسة مسائل السلطة، وفرقوا بين الدائم منها والمؤقت، خلط أصحاب القول الثاني بينها[١].

٣. **تكييف تصرفات الخلفاء الراشدين:** فبينما فرق أصحاب القول الأول بين الجزئيات والكليات في الممارسة السياسية الراشدية[٢]، حيث ترى في الثانية تشريعاً ملزماً للأمة، خلاف الأولى، خلط أصحاب القول الثاني بينهما.

٤. **تكييف الاقتباس عن غير المسلمين:** فبينما يراه أصحاب القول الثاني تشبهاً منهياً عنه يراه أصحاب القول الأول انتفاعاً لا مانع منه.

٥. **تقدير آثار التقييد:** فبينما قدر أصحاب القول الثاني وقوع كثير من المفاسد على عملية التقييد، قدر أصحاب القول الأول ترتب كثير من المصالح عليها.

ترجيح الباحث واختياره:

يترجح للباحث القول بمشروعية التقييد الدستوري نظراً لقوة الأدلة التي أصل لها أصحاب القول الأول وهشاشة الأدلة التي نظر لها أصحاب القول الثاني الرافض للتقييد.

لكن الباحث يرى ضرورة وضع مجموعة من الضوابط تحكم وتضبط عملية تقييد السلطة، حتى لا يتم الانحراف بها عن مقاصد التشريع وقيمه وشهود الأمة وأستاذيتها، وأهم هذه الضوابط الضوابط التالية:

الأول: وهو أهمها بالطبع، ويتمثل بعدم مخالفة تلك القيود للتشريع الإسلامي وروحه ومقاصده وكلياته، ولا يضر أن لا يرد بها نص أو يتقرر لها إجماع أو ينعقد لها قياس.

الثاني: مراعاة المتغيرات وذلك بعدم الجمود على وسائل أو قيود دستورية معينة، لأن المقصود تحقيق التقييد النموذجي وليس التمسك بوسيلة أو قيد معين.

---

(١) أجل من نبه على هذه الأوصاف القرافي، وابن القيم، والدهلوي، ورشيد رضا، وابن عاشور، وشلتوت، والقرضاوي، ولعل أوسعهم تفصيلا وأرحبهم بياناً محمد الطاهر بن عاشور والذي استنبط بالاستقراء اثني عشر وصفاً له، انظر: القرافي: الفروق (١/ ٢٠٥-٢٠٨)، ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٤٢٨- ٤٣٠)، الدهلوي: حجة الله البالغة (١/ ٣٧١- ٣٧٣)، رشيد رضا: تفسير المنار (٩/ ٢٥٧- ٢٦٢)، ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٠٧-٢٣٠)، شلتوت: العقيدة والشريعة (٤٩٩-٥٠٥)، القرضاوي: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة (ص٤٣-٤٦).

(٢) الراشدية نسبة إلى الخلفاء الراشدين، وأعني بالجزئيات: تصرفاتهم في المواقف والأحداث والأشكال والنماذج التي جروا عليها في السياسة والحكم، أما الكليات فتتمثل في القيم العليا في التشريع الإسلامي التي كانت الوقود والمحرك لتلك التصرفات كالاجتهاد والشورى والعدل والحرية.

الثالث: ارتباط عملية التقييد وما يصاحبها من مأسسة بالاستجابة لمعطيات واقع الأمة واحتياجاتها، والاتساق مع إطارها الحضاري والثقافي، وتحقيق تطويرها، بحيث تنطلق عملية التقييد من ذاتية الأمة وأصالتها، وتنعتق من حالة الاندهاش بالآخر[1].

الرابع: أن يؤخذ بعين الاعتبار حالة تقييد السلطة التقدير الشامل للظروف الملابسة لها، الواقعة منها والمتوقعة، وذلك كيلا تكون النتائج مجافية لمقاصد المشرع ومصالح الأمة.

الخامس: أن تترافق عملية التقييد في جميع مراحلها بحضور الأمة ومشاركتها.

---

(١) عارف: نظريات التنمية السياسية المعاصرة (ص: ٣٥٥-٣٥٧)، عبود: الحضارة الإسلامية (ص: ٥٥-٥٧)، نقلاً عن المصدر السابق، بحث لمحمد بن نصر، بعنوان: التغيير السياسي، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (١٥)، (ص: ٥٥-٦١).

المبحث الثاني: أهمية ومسوغات وآثار تقييد السلطة التنفيذية

أولاً: أهمية تقييد السلطة التنفيذية:

تكمن أهمية مبدأ تقييد السلطة التنفيذية في خمسة أمور:

الأول: يتناول أوسع السلطات أثراً وأكثرها نفوذاً بالتقييد والضبط قاصداً النأي بها عن الاستبداد والفساد والظلم والتعسف.

الثاني: يبحث العلاقة بين السلطة والأمة ويرسم الحدود بينهما ويحدد النطاق الذي يتحرك به كل منهما.

الثالث: يربط السلطة بأحكام التشريع وقيمه ومقاصده ومناهجه في تصرفاتها وبواعثها وأولوياتها، ما يضمن قيامها بما شرعت من أجله.

الرابع: يحقق حضور الأمة ويبرز سلطتها الحقيقية، في إنشاء عقد السلطة وإسقاطه وتمكينها من متابعة السلطة ومساءلتها حول مدى قيامها ووفائها بمقتضيات العقد والتزاماته.

الخامس: يربط السلطة بإرادة الأمة، ورعاية مصالحها، وحماية حقوقها، وضمان استقلالها وتعدديتها.

ثانياً: مسوغات تقييد السلطة التنفيذية[1]:

سأتناول في هذه المحطة مسوغات التقييد من خلال أربعة محاور تحكي آثار غياب مبدأ تقييد السلطة على مختلف مناحي الحياة، بحيث يناقش الأول في ضوئها العلاقة بين السلطة والدين، والثاني العلاقة بين السلطة والفرد، والثالث العلاقة بين السلطة والأمة، والرابع العلاقة بين السلطة والخارج.

المحور الأول: مسوغات تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والدين:

إذا كانت المجتمعات الغربية قد عانت من تغول الدين على السلطة، فتمحورت تجربته في كيفية تحرير السلطة من الدين، فإن المجتمعات الإسلامية قد عانت من تغول السلطة على الدين[2]، ويمكن ملاحظة هذا التغول في عدة صور، أهمها:

١. **تغول السلطة على العقيدة والفكر:** وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- ممارسة الإكراه الفكري والعقدي على العلماء، ومثاله ما سمي في التاريخ بفتنة خلق القرآن، حيث مورس الإكراه بحق العلماء من أجل القول بخلق القرآن[1].

---

(١) لن أتعرض في هذه المحطة للمسوغات التشريعية، فقد سبق بيان بعضها في المبحث السابق، وسيأتي بيان بعضها الآخر في الفصلين القادمين بإذن الله – تعالى-.

(٢) الغنوشي: الدين والدولة، ورقة مقدمة في ندوة: الدين والدولة في الوطن العربي، الملف الأول (ص: ٢٠).

ب- تسييس مفهومي الجبر والإرجاء، إذ تم استغلال الأول لغرس الاستسلام أمام الاحتلال الأجنبي والسلطات المستبدة باسم الإيمان بالقضاء والقدر، وتم استغلال الثاني لتبرير الطغيان، ولهذا سُمي بدين الملوك، إذ مهما ارتكب المستبد من مظالم وعدوان على الحقوق والحريات، فإنه لا يعدو أن يكون مقصراً في بعض الكماليات(٢).

ج- إثارة الطائفية بين أوساط الأمة الواحدة لشغل الأمة بقضايا هامشية بعيداً عن قضيتها الكبيرة في الحرية ومقاومة الاستبداد.

د- صناعة مجتمع مراء متملق هو أشبه ما يكون بالعبيد لسادة ورجالات السلطة في الوقت الذي جاء فيه الإسلام حرباً على المتكبرين خاصة سادات الأقوام الذين جعلوا السيادة والخضوع لهم من دون الله(٣).

٢. **تغول السلطة على العملية التشريعية والاجتهادية:** وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- إقصاء الوحي في العصر الحديث من توجيه الحياة وضبطها بميزان السماء، وحلول أنظمة غريبة عن ثقافة الأمة ومصادرها المعرفية وقيمها الكامنة التي تحظى بالإجماع(٤).

ب- فرض الحكام مذهباً فقهياً على القضاء والقانون في الدولة، فهي أحد أهم الأسباب التي تفسر عزوف العلماء عن الاجتهاد وخلودهم إلى التقليد، فبعد أن كان القاضي والمفتي متحررين من التقيد بقول أحد من الفقهاء الأمر الذي يتطلب منهما بحثاً متجرداً واطلاعاً واسعاً واجتهاداً خاصاً آثر جلهم تعلم المذهب المفروض باسم الدولة، والذي يوفر عليه عناء الاجتهاد.

٣. **تغول السلطة على قيم الرسالة ومعانيها:** حيث انحسر أو تبدل بعضها، ومثالها:

أ- تقزيم مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث حذف منه كل ما يتعلق بالواجبات أو المنكرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

---

(١) راشد الغنوشي: الدين والدولة (ص: ١٩)، وانظر محنة خلق القرآن في: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٨/ ٦٣١-٦٤٥).

(٢) مقال لابن صمايل، بعنوان: الاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=836&ct=3&ax=3، باختصار وتصرف، وذكر صاحب المقال كذلك أن نشأة هذا الفكر كان عقب هزيمة ابن الأشعث- الذي وقف بجانبه كثير من العلماء والفقهاء- أمام طغيان الحجاج في دير الجماجم سنة ٨٣ هـ، حيث وقع في الناس الوهن، وظهر بعدها الإرجاء والتصوف والشعور باليأس من تغيير مظالم السلطان، ونقل عن قتادة قوله: (إنما أحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث).

(٣) العبد الكريم: تفكيك الاستبداد (ص: ١٦٦-١٦٩)، الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي (ص: ٣٨).

(٤) عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية (ص: ٢٥-٢٦).

ب- انحسار مفهوم الإيمان، حيث تم قصره على بعض عبادات فردية خاوية من روح العبادة وحكم التشريع وأسراره.

ج- تضخيم التعلُّق بالغيبيات والحديث عن النبوءات، وذلك عبر تناول النصوصِ التي تحدثت عما يكون من فتنٍ وأحداث؛ بهدف الفرار من الحديث عن الإصلاح ومواجهة الفساد(١).

د- نمو تيار متطرف كرد فعل على انحراف السلطة(٢)، وقد لعب هذا التيار بغير قصد دوراً كبيراً في تشويه سماحة الرسالة.

٤. تغول السلطة على المؤسسة العلمية والدعوية: وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- إقصاء العلماء والمصلحين والدعاة الأحرار، وذلك لما لكلماتهم في الأمة من أثر في توجيهها وتصحيح مسارها وتنوير عقولها وتبصيرها بحقوقها، وتصدير فريق منافق من الدعاة والفقهاء، وينحصر عمله في تكريس الخنوع والخضوع للظلمة، وتبرير تفريطها في قضايا الأمة عبر طائفة مجتزأة من النصوص، مع تعمد تغييب النصوص الداعية لمواجهة الظلم، وتصف من يقاومه بسيد الشهداء(٣).

ب- العمل على تأميم المنابر الدينية المستقلة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك تأميم مؤسسة الأزهر التي كانت وقوداً للأمة ومحركاً لثوراتها(٤).

المحور الثاني: مسوغات تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والفرد:

لقد تحطم الدور الاستخلافي الذي أراده الله ﷻ للفرد بفعل تغول السلطة، وأهم معالمه:

١. تغول السلطة على كرامة الإنسان وحريته: وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- الاعتداء على كرامة الإنسان وإنسانيته، وإرغامه -ولو بشكل غير معلن- ليكون عبداً لسادة السلطة ورجالاتها فيخشاهم خشيته لله أو أشد.

ب- تحويل الحقوق الثابتة للفرد بنصوص التشريع وإنسانية الإنسان إلى منح من السلطات تستوجب الشكر والثناء.

ج- فقدان الفرد شعوره بالحرية والاستقلالية وبالتالي: الإحساس بالعزة والكرامة(١).

---

(١) مقال للبر، بعنوان : الاستبداد السياسي ، منشور على الرابط:http://www.alukah.net/culture/1035/49056/.

(٢) بحث لفرج الله، بعنوان: الإرهاب، الأيدلوجية والسلطة، منشور على الرابط: http://www.madarik.net/mag3/9.htm.

(٣) مقال للبر، بعنوان: الاستبداد والفتوى، منشور على الرابط: http://manaratweb.com/index.php?title، باختصار وتصرف.

(٤) مقال لهشام، بعنوان: استقلال الأزهر ، منشور على الرابط: http://www.forislah.com/.

٢. **تغول السلطة على إرادة الفرد وحيويته:** وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- فقدان الفرد الإرادة والإيجابية في أعمال الحياة وبالتالي ينتشر في جوانبه الإحباط واليأس.

ب- غرس السلبية والاتكالية في نفسه، فيصير متكلاً على السلطة في كافة الواجبات الجماعية التي تتوجه إلى مجموع الأفراد أصالة[٢].

٣. **تغول السلطة على فكر الفرد وعقله ووعيه:** وتبدى هذا التغول في أمور، أهمها:

أ- أما تغولها على فكره وعلمه فذلك لأن (الاستبداد والعلم ضدّان متغالبان، فكلّ إدارة مستبدّ تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرّعيّة في حالك الجهل)، لذا تعمل على تغييب الحقائق فضلاً عن تشويهها، وبالتالي تهديد استقلاليتها وموضوعيتها[٣].

ب- وأما مقاومتها وعي الفرد-خاصة السياسي منه- فلكونه يكشف عن زيف تلك السلطات التي تحتكر السلطة لنفسها وتوقع ظلمها عليه[٤].

٤. **تغول السلطة على ولاء الفرد وانتمائه لوطنه:** وذلك لأن عملية الاستبداد تغرس الاغتراب في روح الفرد، فيضعف ولاؤه لوطنه، ما يؤسس للخيانة ويسمح بتجذرها[٥].

٥. **تغول السلطة على قيم الفرد وسلوكه:** إذ تسعى تلك السلطات إلى غرس بعض القيم الثقافية والفكرية والسلوكية الهابطة أو السكوت عنها على أقل تقدير كونها تمثل مصدر بقاء له عبر إلهاء الفرد [٦].

المحور الثالث: مسوغات تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والأمة:

في الوقت الذي نص فيه التشريع على محورية دور الأمة باعتبارها خير أمة أخرجت للناس وباعتبارها منشئة السلطة ومستقرها نفاجأ بها قد تحولت من المركز إلى الهامش، ومن حالة الخيرية والشهود الحضاري إلى حالة الغثائية والتبعية الحضارية، وتتبدى أهم معالمه في النقاط التالية:

١. **تغول السلطة على حيوية الأمة وفاعليتها الحضارية:** حيث صنع الاستبداد حواجز نفسية وفكرية وتاريخية عميقة تمنع المجتمع من الحركة الإيجابية، فيتحول إلى مجتمع خامل، معطل، متراجع في كافة مرافق الحياة ووجوهها، يسوده التخلف، والتشاؤم، والقلق، والسلبية المطلقة،

---

(١) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٢٨، ٨٠).

(٢) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٧١)، الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي (ص: ٣٦).

(٣) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٤٧).

(٤) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٦٦-٦٧)، الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي (ص: ٨١).

(٥) مقال للبر، بعنوان: الاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://www.alukah.net/culture/1035/49056/، باختصار.

(٦) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٧٠).

وتسيطر عليه الخرافة، وتتعطل فيه الطاقات البناءة والإبداعات الخلاقة، ويظهر عاجزاً عن مواجهة ما يعترضه من أزمات [١].

٢. **تغول السلطة على أدوار الأمة ووظائفها:** فبعد أن كانت الأمة هي التي تنهض لتسد كل ثغرة تحتاجها بإدارة وتمويل منها، عزلت وصارت عيالاً على السلطة، حيث فوجئت باستعارة نموذج الدولة القومية الغربية في القرن التاسع عشر، وتحولت السلطة بموجبه إلى سلطة مركزية تسيطر على كل شيء: التعليم والمال والاقتصاد، ونظم المدن والأوقاف، في الوقت الذي تم فيه إلغاء مؤسسات الأمة كالحسبة والأشراف والشيوخ والعلماء والتي تجسد حيوية الأمة وفعاليتها واستقلاليتها وقوتها في مواجهة أي عدوان على إرادتها ومقاومة أي ظلم يقع عليها[٢].

٣. **تغول السلطة على وحدة الأمة:** إذ قادت السلطات الاستبدادية الأمة إلى مزيد من الانشقاق والتفكك والفوضى في ظل خطاب واستراتيجيات تغفل الوحدتين العربية والإسلامية.

٤. **تغول السلطة على إرادة الأمة واختياراتها وحرياتها وحقوقها:** إذ تحولت السلطة من اختيار الأمة الذي قررته النصوص وأكده الفقهاء إلى اختيارات الخارج وتغلبات الداخل، فتحولت من رقيبة إلى مراقبة، ومن قوامة على السلطة إلى راضخة لها؛ ولا يخفى ما يلعبه هذا التغول من تأثير على العلاقة بين السلطة والأمة إذ من كان يستمد شرعيته من الأمة فإنه يحسب لها ألف حساب، ويخشى مساءلتها بخلاف من يستمد شرعيته من السيف والبارود فإنه لا يعيرها أدنى اهتمام، ولا يأبه لحقوقها وحرياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والمعيشية ومن ثم فإنها تضيع ولا تجد لها مطالباً، وذلك بسب ثقافة الخوف التي تعمل تلك السلطات على غرسها بلغة القوة والتهديد[٣].

---

(١) الكواكبي: طبائع الاستبداد (ص: ٨٨)، مقال لنبيل علي ، بعنوان: الاستبداد، منشور على الرابط: http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/5518،

(٢) مقال لنافع، بعنوان: أسئلة دولة ما بعد الاستعمار، منشور على الرابط: http://www.altaghieer.com/node/102136، مقال لمحفوظ، بعنوان: الدولة والمجتمع في التجربة الإسلامية، منشور على الرابط: http://aafaqcenter.com/index.php/post/1639، بحث لعارف، بعنوان: الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=10644.

(٣) مقال لأبي البندورة، بعنوان: الاستبداد وتجلياته ، منشور على الرابط: http://www.al-moharer.net/moh286/abul_bandora286b.htm.

٥. **تغول السلطة على المصادر المعرفية والثقافية للأمة:** إذ تحول كثير من المثقفين والمفكرين والباحثين والفنانين والإعلاميين والأدباء والشعراء بفعل الاستبداد إلى أبواق للسلطة بدل أن يكونوا منابر للأمة، يدافعون عن قضاياها ويهتفون لحريتها.

٦. **تغول السلطة على النظام الاجتماعي والثقافي والأخلاقي للأمة:** حيث تم ذلك عبر استنساخ صفات السلطة الاستبدادية وخصائصها وعكسها على الأمة، ومن ثم تصديرها كنظام اجتماعي وثقافي وسلوكي يتحكم بها(١).

٧. **تغول السلطة على أمن الأمة وسلامتها:** وذلك عبر تحول الأجهزة الأمنية التابعة للسلطة التنفيذية –وفي ظل غياب القضاء أو تسييسه– إلى دور الملاحق للأمة بدل أن تؤدي دور الحارس والحافظ لها بجميع مكوناتها وشرائحها.

٨. **تغول السلطة على مال الأمة ومقدراتها:** ففي الوقت الذي نص فيه الفقهاء على ملكية الأمة للمال العام، وعدم صحة صرفه في غير مصلحتهم، قامت السلطات المستبدة بإهدار هذا المال دون مراعاة لضوابطه في ظل أمنها من رقابة الأمة، ومحاسبتها، وتحولت السلطة مصيدة للمنافع الخاصة بدل أن تكون سياجاً للمصلحة العامة(٢).

المحور الرابع: مسوغات تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والخارج:

إن من أبرز الأمور التي تشكل مسوغاً هاماً لتقييد السلطة التنفيذية يكمن في تغول الخارج على سلطة الدولة، تبدى ذلك في أمور:

١. **تغول الخارج على الأمة في إنشاء السلطة:** ليست الأمة هي التي رسمت هذه الحدود داخل الأمة الواحدة، إنما تلك القوى الاستعمارية التي تقاسمت جزيئات هذا الجسد الذي طالما تغنى أفراده بوحدته، فكل الأدلة القانونية والوثائق التاريخية التي تحدد حدود أية دولة عربية ما هي إلا سجلات ومراسيم تلك القوى(٣).

٢. **تغول الخارج على استقلال السلطة وإرادتها وجيشها:** تشكلت سلطات داخلية في تلك الجزيئات بعد رحيل القوى الاستعمارية، مصدر وجودها وشرعيتها يكتسب من تلك القوى، ما يجعلها منزوعة الإرادة فاقدة الاستقلال، وأبرز مظاهر ارتهانها بتلك القوى يتمثل في ارتباطها

---

(١) مقال لعياش، بعنوان: الحرية والاستبداد، منشور على الرابط: http://albasaer.org/index.php/post/445، باختصار وتصرف يسير.

(٢) الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي (ص: ٣٧)، الماجد: التصرف في المال العام (ص: ٣٣-٣٦).

(٣) بحث لعارف، بعنوان: الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=10644، باختصار وتصرف.

باتفاقيات عسكرية أو دفاعية معها، وانصياعها لمطالبها تلك القوى، وتقديمها مصالحها حتى على مصالح الدولة والأمة[١].

٣. **تغول الخارج على الأمة وقواها ومقدراتها:** عملت قوى الاستعمار جهدها ودعمت كل محاولة من شأنها تفليس المجتمع وإخصاءه وتجريده من قواه الذاتية، في سبيل تذليل العقبات أمام الوليد غير الشرعي الذي صنعته على أنقاض الدولة الأم، إذ ما كان لهذا الوليد أن يقف على قدميه إلا بعملية صراع تكون محصلتها تقوية السلطة وإضعاف الأمة[٢].

ثالثاً: آثار تقييد السلطة التنفيذية:

إذا كان الاستبداد هو الداء والمدخل لكل تلك الآثار آنفة الذكر، فما هو الدواء وما هو المخرج منها؟ يقول الكواكبي: (دواؤه دفعه بالشورى الدستورية)، وهو ما نبحثه في دراستنا هذه تحت عنوان: تقييد السلطة التنفيذية، ولكن ما آثار هذا الدواء؟ وما هي مقاصده وغاياته؟ هذا ما نعرفه في هذه المحطة.

وتكمن أهمية هذه الآثار في كون (الضد يظهر حسنة الضد)[٣] كما يقول القرافي، ولما كانت هذه الآثار في معظمها تمثل نقيض المسوغات سالفة الذكر، آثرت الاختصار فيها، سالكاً ذات النهج الذي اخترته في تصنيف المسوغات وتحليلها عبر المحاور الأربعة السابقة:

أولاً: آثار تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والدين:

وتتلخص في أمور، أهمها:

١. انتعاش العقيدة، وقد تبدى ذلك يوم فتح مكة وما تلاها من فتوحات، فما إن تخلص المجتمع العربي من السلطات المستبدة التي حاربت حرية الاعتقاد، حتى ملأ الإيمان قلوب معظم أفراد تلك المجتمعات.

٢. انتعاش الفكر والاجتهاد واستقلالهما، ذلك أنهما يتحرران من ملاحقة السلطات، ويستقلان بعيداً عن الضغوط السياسية والأمنية والمعيشية التي يمكن أن تنال من حريتهما وإبداعهما.

---

(١) بحث لعارف، بعنوان: الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=10644، باختصار وتصرف.

(٢) بحث لعارف، بعنوان: الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي، منشور على الرابط: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=10644، باختصار وتصرف.

(٣) القرافي: الفروق (١/ ٣).

٣. انتعاش القيم والأخلاق، وذلك لأن الدعاة والمصلحين يجدون فسحة وافية في التربية والإصلاح والتقويم.

ثانياً: آثار تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والفرد:

وتتلخص في أمور، أهمها:

١. استعادة الفرد حريته وكرامته، وولاءه وحيويته، فيتحقق بذلك كماله الإنساني والذي لا يتحقق حال توفير بعض الاحتياجات المعيشية كما تظن أنظمة الاستبداد، بل في شعوره بالحرية بمختلف أبعادها خاصة تلك المتعلقة بالحياة السياسية، والتي تأتي في مقدّمة الاحتياجات والقيم الإنسانيّة التي تستحق التضحية بالنفس في سبيل الظفر بها(١).

٢. يتحول الفرد في ظل التقييد إلى شخص منتج قائم بواجباته، مدافع عن حقوقه وحرياته بما يمتلكه من وعي وإدراك، وبالتالي سيجد نفسه في حالة طلاق مع القيم السلبية كاليأس والسلبية والاتكالية.

ثالثاً: آثار تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والأمة:

وتتلخص في أمور، أهمها:

١. انتقال الأمة من الهامش إلى المركز، عبر استعادتها حريتاتها السياسية، وأدوارها الحضارية، ومصادرها المعرفية، ونظمها الاجتماعية، والثقافية، والأخلاقية.

٢. تمكين الأمة بمختلف أفرادها ومكوناتها من المشاركة السياسية الفاعلة في اتخاذ القرارات الهامة، واختيار الهيئات الحاكمة، إضافة لمراقبتهم ابتداء ومساءلتهم وتنحيتهم انتهاء.

٣. منع كافة الصور التي تمس بحق الأمة في عقد السلطة، كالوراثة والملك، والتغلب والاستخلاف –بمعنى التعيين–.

٤. تحقيق العدالة السياسية (منع احتكار السلطة)، والاقتصادية (منع احتكار الثروة)، والاجتماعية (منع كافة صنوف الإقصاء والتهميش والفقر والحرمان).

---

(١) لقاء قناة الجزيرة مع الغنوشي، منشورة على الرابط: http://www.aljazeera.net/programs/pages/54c14cb6-e849-4f64-9244-34a683b3471f، بتصرف يسير، بحث لمشحن محمد، بعنوان: الحرية السياسية، منشور على الرابط: http://www.madarik.net/mag7/4.htm.

رابعاً: آثار تقييد السلطة التنفيذية في ضوء العلاقة بين السلطة والخارج:

وتتلخص في أمور، أهمها:

١. احتكار الأمة للسلطة، وذلك عبر استقلالها، وإفراغ كل نفوذ أجنبي فيها، ومنع استنادها إلى الإرادتين: الإقليمية والدولية عوضاً عن الإرادة الشعبية[١].

٢. ضبط السياسة الخارجية للسلطة، وذلك عبر ربطها بمقاصد التشريع، ومصالح الأمة في حالتي السلم والحرب.

٣. تحقيق الشهود الحضاري للأمة عبر الحضور الفاعل للسلطة في المشهدين: الإقليمي والدولي من خلال ضمان الأمن والسلم العالميين، ونشر قيم التسامح والتعاون الإنسانيين، ومنع الاعتداء على الأمم والشعوب، وحماية حرية الاعتقاد ونشر الإسلام.

---

(١) الأحمري: الديمقراطية (ص: ١٧٣).

الفصل الثالث

أسس تقييد السلطة التنفيذية

المبحث الأول: الفصل بين السلطات ورقابة بعضها على بعض

المبحث الثاني: ترسيخ الحرية والشورى ومحاربة الاستبداد

المبحث الثالث: تحقيق العدالة والمساواة ومحاربة الفساد

المبحث الأول: الفصل بين السلطات ورقابة بعضها على بعض

يهدف مبدأ الفصل بين السلطات إلى تقييد السلطة التنفيذية، عبر إفراد سلطة خاصة بالتشريع وسن بالقوانين، وأخرى بالقضاء وفصل الخصومات، كون أبرز جذور الاستبداد ومعالمه يتمثل في جمع السلطات في يد واحدة أو هيئة واحدة.

أولاً: حقيقة الفصل بين السلطات في الفكر القانوني:

يندرج الحديث عن الفصل بين السلطات في موضوع أكبر، عنوانه: تنظيم السلطات العامة وعلاقة بعضها مع بعض، حيث تتبني فكرة الفصل بين السلطات على فكرتين أخريين:

الأولى: تقسيم وظائف السلطة، والمشهور تقسيم وظائفها إلى ثلاث: التشريع والتنفيذ والقضاء.

الثانية: توزيع السلطة، وذلك عبر إيجاد هيئة خاصة بكل وظيفة من تلك الوظائف.

فأولها بحسب الترتيب المنطقي تقسيم وظائف السلطة، وثانيها توزيع السلطة على هيئات متعددة، وثالثها الفصل بين تلك الهيئات[1].

١. فكرة الفصل بين السلطات ونشأتها:

أ- فكرة الفصل بين السلطات:

جوهر هذه الفكرة عبر عنه الفقيه الفرنسي مونتسكيو – والذي اشتهرت الفكره باسمه– بقوله: (les prit de lois) أي: السلطة توقف السلطة، ومعنى ذلك أن الهدف الذي يتغياه هذا المبدأ كمقصد أول هو منع استبداد سلطة بأخرى، والملاحظ أن كثيراً من المفكرين بعد مونتسكيو الذين تناولوا هذا المبدأ شرطوا لتحقيقه الفصل الجامد بين السلطات وإقامة حواجز منيعة بين هيئات السلطة المختلفة[2].

ب- جذور فكرة الفصل بين السلطات ونشأتها:

ترتبط جذور فكرة الفصل بين السلطات بفكرة توزيع السلطة حيث ظهرت الأخيرة بسبب عجز الحكام عن القيام بأعباء السلطة كافة، خاصة مع ظهور المدينة، الأمر الذي أداهم ودفع بهم إلى الاستعانة ببعض الأفراد ومن ثم الهيئات استشارياً ومن ثم إدارياً حتى صارت لهم سلطة حقيقية واضحة المعالم.

ومع ظهور المبادئ الديمقراطية نادى دعاتها بضرورة توزيع السلطة منددين بتركيزها، وفي القرن السادس عشر، وفي ظل الصراع المرير بين الأنظمة الملكية وشعوبها رأى مفكرو ذلك القرن

---

(١) البنا: النظم السياسية (ص:٤١٧)، بدوي: النظم السياسية (ص: ٢٨٠-٢٨٧).

(٢) محفوظ والخطيب: مبادئ في النظم السياسية (ص: ٢٣٣).

أن أفضل وسيلة لتحقيق الغاية من توزيع السلطات هي الفصل بينها، وبذلك ولدت بذور مبدأ الفصل بين السلطات[١].

٢. العلاقة بين السلطات في الدولة في ضوء مبدأ الفصل بين السلطات:

اتخذ الفقه الدستوري من مبدأ الفصل بين السلطات معياراً للتمييز بين النظم السياسية المتنوعة وقسمها إلى ثلاثة[٢]:

الأول: النظام الرئاسي:

وهو ما تتجه إليه معظم النظم، وفيه الغلبة للسلطة التنفيذية، ومثاله: الولايات المتحدة الأمريكية[٣]، ولهذا النظام مجموعة من الخصائص والمحددات أهمها:

أ- رئيس الدولة منتخب، ويجمع بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة.

ب- الفصل بين السلطات شبه مطلق، بحيث يكون اختيار السلطة القضائية بالانتخاب، وتحرم التنفيذية من حق اقتراح القوانين؛ وفي الوقت نفسه لا تجوز المساءلة السياسية لرئيس الدولة ووزرائه كون الأول يستمد سلطته من انتخاب الشعب له، وبذلك يتحقق التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ج- قد توجد بعض الاستثناءات المتعلقة بالسلطة التنفيذية تجاه البرلمان كإلزام الرئيس مراعاة رأي السلطة التشريعية في السياسة الخارجية[٤].

الثاني: النظام المجلسي:

وأبرز الأمثلة على هذا النظام سويسرا، ويصدر هذا النظام عن مبدأ وحدة السيادة وعدم إمكان تجزئتها سواء من حيث التمثيل أو من حيث الممارسة، كما يقوم هذا النظام على تقديم الهيئة التشريعية وجعلها في قمة الهرم السياسي، وقد كان لروسو دور كبير في مولد هذا النظام حيث كان يرى أن وحدة السيادة تستلزم وحدة السلطة[٥]، وأبرز الخصائص أو المحددات لهذا النظام هذه النقاط:

أ- تختار الهيئة النتخبة من الشعب من يمارس الوظيفة التنفيذية في الدولة نيابة عنها، وتضع هذه الوظيفة في يد هيئة لا فرد.

---

(١) خيري وعلي أحمد: مقدمة في علوم السياسة (ص: ٢٠٨-٢٠٩)، بدوي: النظم السياسية (ص: ٢٨٧-٢٩٠).

(٢) بدوي: النظم السياسية (ص: ٣٠١).

(٣) الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣١٣).

(٤) بدوي: النظم السياسية (ص: ٣١٦-٣١٨)، الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣١٣-٣١٥).

(٥) الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣١٥-٣١٦).

ب- تخضع الهيئة التنفيذية خضوعاً تاماً للهيئة التشريعية وتكون مسئولة أمامها، كما أن لها سلطة عزلها وإلغاء أو تعديل قراراتها[1].

الثالث: النظام البرلماني:

وهو أكثرها انتشاراً، ويتميز عن سابقيه بحفظه التوازن والمساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[2]، وله مجموعة من الخصائص أبرزها ما يلي:

١-السلطة التنفيذية فيه ثنائية، فتكون في يد رئيس الدولة ووزراء يكونون هيئة جماعية تسمى مجلس الوزراء، ما يؤدي لضعف رئيس الدولة في مقابل تدعيم مركز رئيس الوزراء.

٢-لا يسأل رئيس الدولة سياسياً أمام البرلمان فضلاً عن إمكانية عزله، وذلك لانتقال السلطات الفعلية إلى الوزراء.

٣-يتم توزيع الاختصاصات بين الهيئتين التشريعية والتنفيذية على أساس الفصل المرن بين السلطات، فللأولى الرقابة السياسية على أداء الحكومة وحق التصديق على المعاهدات ما يلعب دوراً كبيراً في سير الإدارة والعلاقات الخارجية، وللثانية حق اقتراح القوانين وحق التصديق عليها، وهذا يساهم في تحقيق المساواة والتوازن بينهما.

٤-لكل من السلطتين التشريعية والتنفيذية نفس درجة التأثير على الأخرى ما يحقق التوازن بينهما، وهذا التأثير ليس بسبب المساواة فقط بل لما يوجد بينهما من التداخل والتفاعل[3].

ثانياً: موقف التشريع الإسلامي من مبدأ الفصل بين السلطات:

سبق القول بأن هناك ثلاثة مفاهيم ذات نسق متسلسل.

الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: التشريع والتنفيذ والقضاء.

الثانية: توزيع السلطة على هيئات ثلاثة لكل وظيفة هيئة خاصة بها.

الثالثة: اختيار العلاقة بين هذه الهيئات وهي الفصل بينها كوسيلة لضمان عدم تعسف أو استبداد أية سلطة بالأخرى أو بالدولة.

ولمعرفة موقف التشريع الإسلامي من الأخيرة لا بد معرفة موقفه من الأوليين كون هذه المسألة جزءاً من كل.

---

(١) بدوي: النظم السياسية (ص: ٣١٩-٣٢١)، الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣١٦).

(٢) الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣٠٩).

(٣) بدوي: النظم السياسية (ص: ٣٠٥-٣١٢)، الوحيدي: أصول الفكر السياسي (ص: ٣٠٩-٣١٣).

١.وظائف السلطة في التشريع الإسلامي (موقف التشريع من تقسيم وظائف السلطة إلى ثلاث):

لا يوجد نص في التشريع الإسلامي يحصر وظائف السلطة في عدد معين، ومن هنا نشأت مجموعة من الاجتهادات القديمة والمعاصرة في تبيان وتعداد تلك الوظائف.

١ – وظائف السلطة في التراث الفقهي السياسي:

بحث الفقهاء وظائف السلطة من خلال تمييزهم بين مقامات النبي وبيان أحوال تصرفاته التي تنوعت بين التشريع والإفتاء والقضاء والإمامة وغيرها، ولعل أول من بحث هذه القضية بعمق وإسهاب القرافي في فروقه(١).

أما تعداد هذه الوظائف فقد سلك فيه بعض الفقهاء منحى إجمالياً كابن خلدون وابن تيمية، بينما اختار آخرون المنحى التفصيلي كالماوردي.

المنحى الأول: قسم ابن خلدون وظائف السلطة إلى وظيفتين:

الأولى: الوظيفة الدينية (الخطط الدينية): وتشمل إمامة الصلاة، الفتيا، القضاء، الجهاد، الحسبة، السكة.

الثانية: الوظيفة الدنيوية (الخطط الملوكية والسلطانية): وتشمل بقية الواجبات المنوطة بالدولة من الأمن والمراسلات والجبايات وغيرها(٢).

ومرجعه في هذا التقسيم تعريف الفقهاء للخلافة بأنها: (نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا)(٣).

وأما ابن تيمية فقد قسم تلك الوظائف بحسب مقاصد السلطة(٤) التي حصرها في أمرين:

الأول: أداء الأمانات إلى أهلها: ويشتمل على:

١–تعيين النواب على الأمصار من الأمراء والقضاة وأمراء الجنود، والنواب على الأموال من الوزراء، والكتاب، والسعاة، إضافة لأئمة الصلاة والمؤذنين، والمقرئين، والمعلمين، وأمراء الحاج، ونقباء العساكر، وعرفاء القبائل والأسواق، ورؤساء القرى.

٢–أداء الأموال إلى مستحقيها.

---

(١) القرافي: الفروق (١/ ٢٠٥–٢٠٨).

(٢) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٧٢–٢٨٢).

(٣) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٧٢).

(٤) بحث لسليمان، بعنوان: وظائف الدولة في الفكر العربي الإسلامي، منشور على الرابط: http://www.madarik.net/mag5and6/12.htm.

الثاني: الحكم بالعدل: وذلك في نوعين من الحقوق أو الحدود:

١-الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين (حقوق الله).

٢-الحدود والحقوق التي هي لآدمي معين(حقوق العباد)[١].

المنحى الثاني: حصر الماوردي وظائف السلطة في واجبات عشر، وهي:

١-حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة.

٢-تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين.

٣-حماية البيضة والذب عن الحريم.

٤-إقامة الحدود.

٥-تحصين الثغور.

٦-جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.

٧-جباية الفيء والصدقات.

٨-تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال.

٩- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء.

١٠- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال[٢].

٢- وظائف السلطة في الفقه السياسي المعاصر:

تنوعت اتجاهات المعاصرين في تعداد وحصر وظائف السلطة في التشريع الإسلامي، فبينما اختار بعضهم التقسيم التراثي، كالسنهوري[٣]، اختار آخرون التقسيم المعاصر لوظائفها كالشهيد عبد القادر عودة وعثمان ضميرية، وغيرهما[٤].

المنحى الأول: وسبق التفصيل في هذا المنحى عند بحث اختيار ابن خلدون في تقسيم وظائف السلطة.

المنحى الثاني: اختار أصحابه التقسيم القانوني المعاصر لوظائف السلطة الثلاثة: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وأضاف الدكتور/ عثمان ضميرية الرقابة والتقويم وظيفة رابعة، أما الشهيد/

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية (ص: ٧-١٢٣).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٤٠-٤١)، باختصار.

(٣) السنهوري: فقه الخلافة (ص: ١٦١).

(٤) عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص: ٢٢٩)، بحث لضميرية، بعنوان: السلطات العامة في الإسلام، منشور في مجلة البيان، العدد: (٢١١)، (ص: ٥).

عبد القادر عودة فقد أدرج الوظيفة المالية وظيفة خامسة، وأتناول هنا هذا الأخير بشيء من التفصيل لشموله.

استقرى الشهيد/ عبد القادر عودة وظائف السلطة بالنظر إلى النصوص التشريعية والتاريخ السياسي فوجدها خمس وظائف:

الأولى: التنفيذية، وتشمل هذه الوظيفة القيام بكافة الأعمال التنفيذية كتعيين الموظفين وعزلهم، وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وولاية الصلاة والحج وحمل الناس على ما يصلحهم ويوجههم، كما تشمل كذلك عقد المعاهدات وشئون الحرب والسلم.

الثانية: التشريعية، وتشمل هذه الوظيفة نوعين من التشريعات:

أ- **تنفيذية:** ويقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية.

ب- **تنظيمية:** ويقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة.

الثالثة: القضائية، وتشمل هذه الوظيفة تحقيق العدالة والحكم في المنازعات والخصومات، واستيفاء الحقوق، والولاية على فاقدي الأهلية والسفهاء والمفلسين، والنظر في الأوقاف.

الرابعة: المالية، وتشمل هذه الوظيفة جمع الصدقات وإدارة الخراج والجزية والفيء والغنيمة.

الخامسة: الرقابة والتقويم، وتشمل هذه الوظيفة مراقبة الحكام وتقويمهم[1].

٣- اختيار الباحث:

إن كلاً من المنحيين السابقين يعبران عن فلسفة واحدة والاختلاف بينهما في الشكل لا الجوهر، لذا لا تثريب في اختيار أحدهما، ونظراً لكون الدراسة قد تعنونت بالسلطة التنفيذية استجابة للمحتويات السياسية المعاصرة فسأختار التقسيم المعاصر.

والملاحظ خلال البحث والدراسة فيما تناولته الأقلام بشأن وظيفة التشريع وجود شيء من الخلط في أقسام هذه الوظيفة كما سيتضح ذلك بعد قليل في بحث الفصل بين السلطات، في الوقت الذي نجد فيه وضوحاً في كل من السلطتين التنفيذية والقضائية، لذا سأتعرض للوظيفة التشريعية بشيء من التفصيل.

ولعل أبرز من فصل في محتويات الوظيفة التشريعية الشهيد عودة حيث حصرهما في أمرين -كما سبق-:

الأول: تشريعات تنفيذية: ويقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية.

---

(١) عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص: ٢٢٩-٢٤٥).

الثاني: تشريعات تنظيمية: ويقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة.

ويرى الباحث أن الدقة في التنظير الفقهي تقتضي تحليل الوظيفة التشريعية في الدولة لا في السلطة فحسب.

ولعل أبرز من تناولها بهذا العمق في التحليل: الدكتور/ لؤي صافي حيث قد قسمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأحكام الفقهية: وهي الأحكام التي تستنبط من مصادر التشريع مباشرة كالأحكام التعاقدية وأحكام الأحوال الشخصية وغيرها، وهذه الوظيفة التشريعية ترتبط بالفقهاء المجتهدين سواء أكان اجتهاداً فردياً أم جماعياً، ولا يرتبط هذا النوع من الأحكام بالسلطة، لذا توكل لهذه الهيئات المستقلة مهمة التقنين الفقهي ولا مانع من تعاونها مع الجهات الرسمية بالطبع لكن استقلال هذه الهيئات ضروري لاستقلال الاجتهاد الفقهي وضمان عدم تأثره بالاعتبارات السياسية.

القسم الثاني: الأحكام الدستورية: وهي الأحكام المحددة والضابطة للفعل السياسية، وتضبط إنشاء المؤسسات السياسية، وترتبط هذه الأحكام بالنصوص من جهة وبفقه الواقع أو إدراك قواعد السلوك الاجتماعي من جهة أخرى، ومثال هذا النوع من الأحكام وثيقة المدينة التي عقدها النبي – ﷺ لتضبط العلاقة بين مكونات المجتمع وتحدد حقوق وواجبات المواطنين، وهذا النوع من الأحكام يتطلب أغلبية مطلقة من جمهور المواطنين لضمان الاستقرار السياسي.

القسم الثالث: الأحكام السياسية: وهي الأحكام التي ترتبط بقضايا ترتبط بالمصلحة العامة، ولا ترتبط بشكل مباشر بالنصوص، وتعتمد هذه الأحكام على آليات الشورى السياسية لا آليات الإجماع والاجتهاد المعرفي الفقهي، وهذا النوع من الأحكام يرتبط مباشرة بالسلطة[1].

٢.تنظيم السلطة في التشريع الإسلامي (موقف التشريع الإسلامي من توزيع السلطة):

والمقصود بالتوزيع كما سبق: إيجاد هيئة لكل وظيفة وتعدد تلك الهيئات الحاكمة التي تتقاسم الاختصاصات المتعلقة بالسلطة بما يمنع تركيز السلطة.

أما موقف التشريع الإسلامي من إيجاد هيئة لكل وظيفة فهذا أمر لا يحتاج إلى بيان ذلك أن رئيس الدولة لا يستطيع وحده القيام بأعباء السلطة[1]، وإذا كانت إقامته من الضروريات فإن إقامة

---

(١) بحث للؤي صافي، بعنوان: الدولة الإسلامية، منشور في كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية (ص: ١٣٤-١٣٩)، باختصار وتصرف يسير.

معاونين له تكملة لهذا الضروري[٢]، ذلك أن تحقيق مقاصد السلطة والقيام بوظائفها المتنوعة لا يتم إلا بإقامة هيئة لكل وظيفة من وظائف السلطة.

وأما التجربة السياسية التاريخية للدولة الإسلامية فيلاحظ أن وظائف السلطة في مبتدأ الدولة الإسلامية تشعر بالتركيز، حيث كان النبي ﷺ يجمع بين وظائف السلطة كافة في بداية الأمر، وسبب ذلك طهر المجتمع وبساطة الحياة التي لم تكن قد تعقدت بعد، إضافة لخصوصية تلك الفترة الزمنية التي شهدت تأسيس الدولة وتغيير نظامها الاجتماعي، لكنه ما لبث ﷺ مع استقرار الظروف أن اتجه إلى **اللامركزية الإدارية** حيث كان يزيد من صلاحيات عماله ويعمل على توزيعها، فنجده يعين للبلاد الجديدة من يختص بالوظيفة المالية ويسمى ساعياً، ومن يختص بإدارة البلاد ويسمى عاملاً، ومن يختص بالقضاء ويسمون قاضياً، ومن يختص بتعليم القرآن وتعليم العلم ويسمى مقرئاً، وربما جمعها أو بعضها لبعض الولاة والعمال[٣]، بل وإلى **اللامركزية السياسية** حيث ورد في عهده لبني حبيبة وأهل مقنا قوله: **(وليس عليكم أمير إلا من أنفسكم)**[٤].

وفي عهد الراشدين –خصوصاً عمر ﷺ ومن بعدهم ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية واستحداث أوجه نشاط جديدة تلقى على عاتق السلطة اتضح توزيع السلطة أكثر وأكثر.

٣. العلاقة بين السلطات في التشريع الإسلامي (موقف التشريع من الفصل بين السلطات):

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على شمول وظائف السلطة للتشريع والتنفيذ والقضاء، وشرعية توزيع هذه الوظائف على سلطات مختلفة[٥]، لكنهم اختلفوا في مشروعية الفصل وفق نظرية مونتسكيو في تنظيم العلاقة بين السلطات الموزعة على تلك الوظائف، والتي تقتضي إفراد وظيفتي التشريع والقضاء بسلطات منفردة عن سلطة التنفيذ.

أقوال الفقهاء:

باستقراء آراء الفقهاء والمفكرين المعاصرين نجد تبايناً في مواقفهم، يمكن حصرها في قولين:

---

(١) الجويني: الغياثي (ص: ٢٩١)، ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٥٨/٢)، ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٩٢)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٥٠)، الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ٢٩).

(٢) والمقصود بالتكملة: (ما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية)، الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٤).

(٣) انظر هذه الوظائف بالتفصيل في كتاب التراتيب الإدارية للكتاني.

(٤) البلاذري: فتوح البلدان (ص: ٦٨).

(٥) انظر الصفحات: (٥٤–٥٨).

القول الأول: وقف أصحابه موقفاً سلبياً من مبدأ الفصل بين السلطات، ورأوا فيه تعارضاً مع التشريع والمصالح التي يتوخاها، وإلى ذلك ذهب محمد أحمد مفتي، وكامل رباع[١].

القول الثاني: وقف أصحابه موقفاً إيجابياً من مبدأ الفصل بين السلطات، حيث رأوه محققاً للمصلحة ولا يتعارض مع التشريع، وإلى ذلك ذهب يوسف القرضاوي، ومحمد مهدي شمس الدين، وإسماعيل البدوي، وأحمد الريسوني[٢].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

يستدل أصحاب هذا القول بالأدلة التالية:

أولاً: الكتاب:

مجموع الآيات الآمرة بطاعة الإمام، ومثالها قوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: دلت الآية ومثيلاتها على وجوب طاعة أولي الأمر والمقصود بهم الأمراء على الراجح من أقوال المفسرين، وهذه الطاعة تستلزم توحيد الجهة التي يلزم الخضوع لها، فيجب على جميع السلطات الخضوع لذات الجهة وهي هنا سلطة التنفيذ[٣].

ثانياً: من السنة:

١. مجموع الأحاديث الآمرة بطاعة الإمام، ومثالها قوله ﷺ: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**»[٤].

وجه الدلالة: دل هذا الحديث وأمثاله على وجوب الطاعة من جميع الأفراد والسلطات داخل الدولة[٥].

---

(١) مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣٠)، رباع: نظرية الخروج (ص: ٦٧).

(٢) القرضاوي: من فقه الدولة (ص: ١٣٨)، شمس الدين: نظام الحكم والإدارة (ص: ٤٧٣- ٤٨٣)، البدوي: نظام الحكم الإسلامي (ص: ٢٩١)، الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ٤٠-٤٣).

(٣) الطبري: جامع البيان (٨/ ٥٠٢)، الهراسي: أحكام القرآن (٢/ ٤٧٢)، ابن عاشور: التحرير والتنوير (٥/ ٩٦)، محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم (ص: ١١٣-١١٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٦١)، كتاب: الأحكام، باب: قول الله ﷻ **{أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}**، برقم: (٧١٣٧)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) العيني: عمدة القاري (٢٤/ ٢٢١)، أسد: منهاج الإسلام في الحكم (ص: ١١٣-١١٤).

٢. تؤكد السنة الفعلية والممارسة السياسية النبوية جمع السلطات لا استقلالها، والرؤساء من بعده ﷺ ينوبون عنه في جمع تلك السلطات[١].

ثالثاً: من المعقول:

١. يقوم الفكر الغربي الذي نشأت فيه فلسفة الفصل بين السلطات على تعارض المصالح بين قوى المجتمع واختلافها، لضمان للحرية وتجذرها في المجتمعات، وهذا يغاير الفلسفة التي ينطلق منها التشريع والفكر الإسلامي القائم على قيم التعاون والإخاء[٢].

٢. يقوم مبدأ الفصل بين السلطات على قاعدة (السلطة لا توقفها إلا سلطة) حيث تمثل هذه القاعدة أكبر ضامن للحرية، وهذا يغاير التشريع والفكر الإسلامي حيث تتمثل قاعدة الوازع الديني لدى المجتمع المسلم أكبر ضامن للحرية[٣].

٣. إن جذور الاستبداد في التجربة الغربية تعود لانعدام القواعد التشريعية الثابتة في الفكر الغربي وليس تركز السلطات، وهذا يغاير واقع التشريع الإسلامي الذي يحوي مجموعة من التشريعات الثابتة التي يحرم تجاوزها بحال[٤].

٤. إن طرح مبدأ الفصل بين السلطات في المجتمع الإسلامي كضمانة لعدم الاستبداد قياس على واقع المجتمع الغربي، وهو واقع مغاير[٥].

٥. إن استلهام حلول لمشاكل قد تنشأ في إطار الحكم الإسلامي من خارجه اتهام للتشريع السياسي في الإسلامي بالعجز والقصور.

٦. لا ينسجم مبدأ الفصل بين السلطات مع عقد الإمامة الذي يقوم على مبدأ وحدة السلطة والذي يقتضي البيعة من جميع السلطات داخل الدولة[٦].

٧. انعقد إجماع الصحابة أنه للإمام أن يتبنى بعض الاختيارات السياسية والإدارية وإن خالف في اجتهاده فقهاء الأمة بمجموعها ومثال ذلك: حرق عثمان للمصاحف، وكانت تجاربهم تقتضي بالمشاورة وتداول الرأي، لكن مع انتهاء الرأي إلى الإمام نفسه[٧].

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٥)، مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣٣-١٣٤).

(٢) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٣٦).

(٣) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٣٦).

(٤) مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٢٩-١٣٠).

(٥) مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٢٩).

(٦) أسد: منهاج الإسلام في الحكم (ص: ١١٣-١١٤)، الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٣٩)، مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣١).

(٧) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٣٨)، مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣١-١٣٢).

٨. إن واقع النظم المستندة لمبدأ الفصل بين السلطات يؤكد مثالية هذا المبدأ وعدم واقعيته حيث تطغى بعض السلطات على بعض[١].

٩. إن مباشرة خصائص السيادة عبر عدة سلطات مستقلة غير ممكن واقعاً، لارتباطها ببعضها، ما يهدد وحدة الدولة[٢].

١٠. يترتب على الفصل شيوع المسئولية وبالتالي التهرب منها وإلقائها على غيرها من السلطات، ما يعطل كثيراً من المصالح، ويعيق كثيراً من الأجهزة الحكومية خاصة في أوقات الأزمات[٣].

١١. لقد استنفذ هذا المبدأ الغرض الذي قصد تحقيقه وهو الحد من السلطات الملكية المطلقة[٤].

١٢. إن مسئولية رئيس الدولة أمام الشعب أو البرلمان تتناقض مع كونه مجرد أداة تنفيذية لما تسنه البرلمانات[٥].

أدلة القول الثاني:

يستدل أصحاب هذا القول بالأدلة التالية:

أولاً: الكتاب:

١. قال ﷻ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وجه الدلالة: دلت الآية على وجوب الرجوع إلى العلماء فيما لا يُعلم، وهي توجب بلازم الأمر إيجاد هيئة تتولى وظيفة التشريع –خاصة مع تنوع المعارف واختلاف المصالح وتشابك الحياة –، وتوجيه السلطة لسؤال تلك الهيئة والرجوع إليها إقرار لمرجعيتها واستقلاليتها[٦].

٢. قال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) البدوي: النظم السياسية المعاصرة (ص: ٢٨٦)، الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٢٧).

(٢) عدلان: النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام (ص: ٤٤٣)، البدوي: النظم السياسية المعاصرة (ص: ٢٨٦).

(٣) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٣)، الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٣٨).

(٤) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٣)، الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٢٨).

(٥) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٢٧).

(٦) القاسمي: محاسن التأويل (٦/ ٣٧٥).

وجه الدلالة: أمرت الآية برد النزاعات التي تنشب بين الأمة أو بينها أجهزة السلطة أو بينهما إلى هيئة تتولى القضاء والفصل، وهو ما يعني بالضرورة وجوب إقامتها واستقلاليتها[١].

ثانياً: السنة:

١. قال ﷺ: «**العلماء هم ورثة الأنبياء**»[٢].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن وظيفة التشريع التي كانت للنبي ﷺ بمقتضى الوحي، يرثها من بعده العلماء لا الحكام، ما يدل على انفرادهم بالتشريع، واستقلالهم به[٣].

٢. عن معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله؟**»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟**» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول، رسول الله لما يرضي رسول الله**»[٤].

وجه الدلالة: دل حديث معاذ على تقرير استقلال السلطة القضائية إذ جعل الكتاب والسنة مرجع القاضي حالة وجود النص، والاجتهاد الحر حالة عدمه[٥].

ثالثاً: الآثار:

١. روي أن عمر بن الخطاب لقي رجلا له خصومة فقال له: ما صنعت؟ قال الرجل: قضى علي وزيد بكذا، قال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا، فقال الرجل: وما يمنعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه لفعلت، ولكن أردك إلى رأي والرأي مشترك، ولم ينقض عمر ما قضى به علي وزيد[٦].

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٥/ ٩٩)، المودودي: الحكومة الإسلامية (ص: ١٣٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بدون إسناد (١/ ٢٤)، كتاب: العلم، باب: العلم قبل القول والعمل، من حديث أبي الدرداء، والحديث صححه ابن حبان والحاكم والألباني، وحسنه الكناني، العراقي: تخريج أحاديث الإحياء (١/ ٢١)، الألباني: الجامع الصغير (ص: ١١٢٤٣).

(٣) المناوي: فيض القدير (٤/ ٤٦٤).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه (٣/ ٣٠٣)، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، برقم: (٣٥٩٢)، والحديث صححه بعض الفقهاء كابن القيم والباقلاني والجويني وتلقاه العلماء بالقبول، وإن كان الكثير من المحدثين قد ضعفه، ابن حجر: التلخيص الحبير (٤/ ٤٤٦)، الألباني: مشكاة المصابيح (٢/ ١١٠٣).

(٥) العباد: شرح سنن أبي داود (٤٠٧/ ١٣)، القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (٢/ ٥٢-٥٤).

(٦) ابن شبة: تاريخ المدينة (٢/ ٦٩٣)، ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٨٥٣).

٢. وعن الشَّعْبي قال: كان بين عمر وبين أُبيّ بن كعب ﷺ خصومة، فقال عمر: أجعل بيني وبينك رجلاً، فجعلا بينهما زيد بن ثابت ﷺ، فأتياه فقال عمر: أتيناك لتحكم بيننا وفي بيته يُؤتى الحَكَمُ، فلما دخلا عليه وسَّع له زيد عن صدر فراشه، فقال: ها هنا أمير المؤمنين. فقال له عمر: هذا أول جَوْر جُرْت في حكمك، ولكن أجلس مع خصمي، فجلسا بين يديه، فادّعى أُبيّ وأنكر عمر، فقال زيد لأُبيّ: أعفِ أمير المؤمنين من اليمين وما كنت لأسألها لأحد غيره، فحلف عمر، ثم أقسم: لا يدرك زيدٌ القضاءَ حتى يكون عمرُ ورجلٌ من عُرْض المسلمين عنده سواء[١].

٣. وحكي أن علي بن أبي طالب رضي الله ﷻ عنه دخل مع خصم ذمي إلى القاضي شريح، فقام له، فقال: هذا أول جورك، ثم أسند ظهره إلى الجدار وقال لو أن خصمي كان مسلماً لجلست بجنبه[٢].

٤.قال أبو عبيدة وغيره: لما استخلف عمر بن عبد العزيز وفد عليه قوم من أهل سمرقند فرفعوا إليه أن قتيبة دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضيا ينظر فيما ذكروا فإن قضى بإخراج المسلمين أخرجوا فنصب لهم جميع بْن حاضر الباجي فحكم بإخراج المسلمين على أن ينابذوهم على سواء فكره أهل مدينة سمرقند الحرب وأقروا المسلمين فأقاموا بين أظهرهم[٣].

وجه الدلالة: دلت الآثار السابقة على أن استقلال السلطة القضائية كان قائماً في عهد الراشدين، حيث كان الخلفاء يجلسون بأنفسهم أمام القضاة ليفصلوا بينهم وبين من اختصموهم، وفي حادثة عمر بن عبد العزيز يتبدى حرص الراشدين على استقلال القضاء والثقة به، حيث كان بإمكانه البت في الواقعة بنفسه أو أن يكل ذلك لعامله أو قائده العسكري مرتكب المخالفة، لكنه امتنع عن ذلك خشية أن يستبد بهما الهوى، بخلاف القاضي الذي كان يتمتع باستقلال كبير وتجرد من الاعتبارات السياسية والشخصية، وهذا ما أكده قضاؤه حيث قضى بإخراج الجيش المسلم من سمرقند [٤].

---

(١) الكاندهلوي: حياة الصحابة (٢/ ٣٣٣).

(٢) اليافعي: مرآة الجنان (١/ ١٢٨).

(٣) البلاذري: فتوح البلدان (ص: ٤٠٧)

(٤) القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (١/ ٤٠٤-٤٠٧)، منصور: سلطة الدولة من المنظور الشرعي (ص: ٣٤٨-٣٤٩).

رابعاً: المعقول:

١. لا يوجد في نصوص التشريع ما يمنع من مبدأ الفصل بين السلطات، فيكون مباحاً على أقل تقدير استناداً لقاعدة: (الأصل في العادات الإباحة)[١].

٢. يلتقي مبدأ الفصل مع مقاصد التشريع، حيث يحقق مصالح قصد المشرع جلبها كالحرية والشورى، ويدفع مفاسد قصد دفعها كالاستبداد والظلم.

٣. إن كثرة الأعباء والمهام المنوطة بالسلطة السياسية –خاصة في ظل تعقد الحياة– تستوجب الفصل نظراً لتكدسها[٢].

٤. إذا كان الوازع الديني قد حفظ السلطة من الاستبداد، فإن ضعف هذا الوازع اليوم يفرض توزيع السلطة والفصل بينها.

٥. قامت التجربة السياسية للدولة في ظل الحكم الإسلامي على تأكيد استقلال سلطتي التشريع حيث ينفرد المجتهدون بالأولى، ويعين للثانية قضاة لا سلطان لأحد عليهم، وهكذا لا يتبقى للخليفة ومعاونيه سوى التنفيذ[٣].

٦. إن طبيعة التشريع الإسلامي تجعل من السلطة التشريعية في الدولة هيئة مستقلة ذلك أن التشريع نفسه يقوم على أساس أن التشريع لله ﷻ[٤].

٧. إن تعداد الفقهاء لمقامات النبي وتمييزهم بينها يؤكد فلسفة الفصل بين السلطات، ذلك أنها تقوم على تمييز وظائف السلطة، وبالتالي تمييز الهيئات التي تتولاها.

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة القول الأول:

نوقش النصان والدليل السادس من المعقول: بأن الطاعة التي أمرت بها النصوص في هذين النصين وأمثالهما إنما تتحدد وفق العقد الذي يعقد بين الأمة وهيئاتها الحاكمة، فإن اختارت الأمة الفصل بين هذه الهيئات وجبت الطاعة لكل هيئة في حدود اختصاصها، وبشكل عام فإن الطاعة تتمثل في الخضوع للنظام الدستوري للدولة.

---

(١) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (٢/ ٧٦٩).

(٢) الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ٤١).

(٣) السامرائي: النظام السياسي في الإسلام (ص: ١٣٢).

(٤) منصور: سلطة الدولة من المنظور الشرعي (ص: ٣٤٩).

نوقش الدليل الثاني من السنة من ثلاثة وجوه:

الأول: يحمل هذا الاستدلال في طياته إغفالاً للتفريق بين أوصاف النبي ﷺ فإذا ورثت السلطة التنفيذ عنهﷺ، فإن وظيفة التشريع يرثها المجتهدون، لقوله ﷺ: «**العلماء هم ورثة الأنبياء**»(١).

الثاني: إن جمع السلطات في عهده ﷺ إنما يعود إلى بساطة الحياة وعدم تعقدها، بل إن نوعاً من الفرز بين السلطات قد بدأ في حياتهﷺ (٢).

الثالث: إن الجمع بين السلطات الحاصل في عهده ﷺ أصل لا يقاس عليه، والسبب في ذلك العصمة النبوية المانعة من الاستبداد والضامنة للحرية والشورى، الأمر الذي لا يتوافر لمن بعده ﷺ(٣).

نوقش الدليل الأول من المعقول: بأن الفصل الذي يتحدث عنه القائلون بالفصل هو ذاك القائم على فلسفة التشريع الإسلامي القائم على قيم التعاون والإخاء والوحدة والتنافس.

نوقش الدليل الثاني من المعقول: بأن الفصل بين السلطات رديف للوازع الديني وليس بديلاً عنه، كما أن ضعف الوازع الديني يقتضي استحداث تنظيمات جديدة، استناداً لقاعدة: (تحدث للناس أقضية بِقدر ما أَحدثوا من الفجور)(٤)، وقاعدة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)(٥).

نوقش الدليلان الثالث والرابع من المعقول: بأن قواعد التشريع ذاتها تقتضي استحداث الوسائل التي من شأنها حماية الشورى والوقاية من الاستبداد استناداً لقاعدة سد الذرائع.

نوقش الدليل الخامس من المعقول: بأن الانتفاع بآليات تقييد السلطة في التجارب الأخرى لا يعني اتهام التشريع الإسلامي بالعجز والقصور بحال، إنما يعكس مرونته وسعته، وعلى هذا يكون اقتباس النافع من الحضارات الأخرى مقتضى الالتزام بالتشريع ذاته.

نوقش الدليل السابع من المعقول: بأن حرق عثمان للمصاحف لم يكن فيه استبداد من عثمان بالرأي ودليل ذلك قول علي بن أبي طالب، حيث قال: (اتقوا الله أيها الناس، إياكم والغلو في عثمان، وقولكم: حراق المصاحف، فوالله ما حرقها إلا على ملإ منا أصحاب محمد ﷺ جميعا، فقال: ما تقولون في هذه القراءة التي اختلف الناس فيها؟ يلقى الرجل الرجل، فيقول: قراءتي خير

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بدون إسناد (١/ ٢٤)، كتاب: العلم، باب: العلم قبل القول والعمل، والحديث صححه ابن حبان والحاكم والألباني، وحسنه الكناني، العراقي: تخريج أحاديث الإحياء (١/ ٢١)، الألباني: الجامع الصغير (ص: ١١٢٤٣).

(٢) الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ٤١-٤٢).

(٣) النجار: السياسية الدستورية للدولة الإسلامية (ص: ٥٨٥)، نقلاً عن: عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٧).

(٤) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ٢٢٩).

(٥) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ٢٢٧).

من قراءتك، وقراءتي أفضل من قراءتك، وهذا شبيه بالكفر، فقلنا: ما الرأي يا أمير المؤمنين؟ قال: فإني أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد، فإنكم إذا اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافا، فقلنا: نعم ما رأيت)[١].

نوقش الدليل الثامن من وجهين:

الأول: بأن المقصود بمبدأ الفصل وفق مونتسكيو ليس الفصل الجامد بل المرن، يؤكد ذلك الأمور التالية:

١. أن مونتسكيو قد بحث مبدأ الفصل بين السلطات في كتابه روح القوانين، تحت عنوان: دستور إنجلترا، ومن المعلوم أن دستورها يقيم فصلاً مرناً بين السلطات[٢].

٢. أقر مونتسكيو بحق السلطة التنفيذية في دعوة السلطة التشريعية للانعقاد، كما أقر للثانية رقابتها على الأولى ومحاسبتها[٣].

الثاني: بأن طغيان إحدى السلطات على الأخرى عيب في التطبيق لا في المبدأ[٤].

نوقش الدليل التاسع: بأن مبدأ الفصل بين السلطات لا يقيم حاجزاً جامداً حتى يقال بأنه يهدد وحدة الدولة[٥].

نوقش الدليل العاشر: بإمكانية تفادي هذا التهرب عبر تحديد المسئوليات ووضوحها لكل جهة من الجهات إضافة للعمل الرقابي الذي يلزم كل جهة بواجباتها[٦].

نوقش الدليل الحادي عشر: بأن هناك كثير من الأمور الاستقرائية والمبدئية تفرض بقاء هذا المبدأ، وتحفظ له حيويته وفاعليته في ضبط الحياة السياسية المعاصرة[٧].

نوقش الدليل الثاني عشر: بأن المسئولية والمساءلة إنما تكون على مقدار السلطة.

---

(١) البغوي: شرح السنة (٤/ ٥٢٤).

(٢) بحث لعدنان الجليل، بعنوان: مبدأ الفصل بين السلطات وحقيقة أفكار مونتسكيو، منشور ضمن مجلة الحقوق، العدد: الثاني، (ص: ١٢٥-١٢٦).

(٣) بحث لعدنان الجليل، بعنوان: مبدأ الفصل بين السلطات، منشور ضمن مجلة الحقوق، العدد: الثاني، (ص: ١٢٥-١٢٦).

(٤) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٥).

(٥) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٣).

(٦) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٣).

(٧) عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٤-٤٤٥).

مناقشة أدلة القول الثاني:

نوقشت الأدلة التي أصلت لاستقلال السلطة التشريعية: بأنها تحمل خلطاً بين الاجتهاد الفردي والجماعي، ففي الوقت الذي كان الفقهاء يقومون بالأول، كان الخليفة يقوم بالثاني والذي يتعلق بسن التشريعات وتحديد النظم التي تضبط حركة المجتمع والسلطة[١].

نوقشت الأدلة التي أصلت لاستقلال السلطة القضائية: بأن الاستقلال الحاصل للقضاة في الاختيار وليس في الاختيار من قبل الأمة، وهذا الاستقلال يغاير مبدأ الفصل، لأن ذلك من حق الحاكم اختياراً وعزلاً، كما أن له حق مباشرة القضاء[٢].

أسباب الخلاف:

من خلال العرض السابق للقولين ومستنداتهما من الأدلة يرى الباحث أن أهم أسباب الخلاف:

١. **تفسير النصوص الآمرة بالطاعة:** فبينما فسرها أصحاب القول الأول بطاعة شخص الإمام في كافو وظائف السلطة السياسية، رأى أصحاب القول الثاني أن المقصود بها طاعة الإمام وفق النظام الدستوري للدولة والذي يتحدد بعقد الأمة، وتتعين بموجبه السلطات والصلاحيات وبالتالي يتحدد مجال الطاعة ونطاقها.

٢. **تكييف التصرفات السياسية للنبي ﷺ:** فبينما يرى أصحاب القول الأول في جمعه ﷺ بين السلطات أمراً تعبدياً يتوجب التأسي به عبر جمع الإمام للسلطات من بعده، يرى أصحاب القول الثاني أن كثيراً من تصرفاته السياسية كانت تحمل معنى الاجتهاد وتلمس المصلحة، وتحكمها خصوصيات الزمان والمكان والمجتمع.

٣. **تكييف عقد الإمامة والنظر في مقتضياته:** فبينما تعامل أصحاب القول الأول معه على أنه تعبدي **تكييف الاقتباس عن غير المسلمين:** فبينما يراه أصحاب القول الأول تشبهاً منهياً عنه، يراه أصحاب القول الثاني انتفاعاً لا مانع منه.

٤. وبالتالي لا يقبل الفصل كونه يتناقض مع البيعة التاريخية –بحسب ما يرون–، تعامل أصحاب القول الثاني معه على أنه اجتهادي قابل للتقييد والتوزيع والفصل.

٥. **تقدير آثار الفصل بين السلطات:** فبينما قدر أصحاب القول الأول وقوع كثير من المفاسد على عملية التقييد، قدر أصحاب القول الثاني ترتب كثير من المصالح عليها.

---

(١) مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣٢).

(٢) مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١٣٣).

٦. **تكييف العلاقة بين السلطات في التجربة السياسية الإسلامية:** فبينما يرى أصحاب القول الأول قيامها على وحدة السلطة والجمع بين السلطات، يرى أصحاب القول الثاني أنها أول تجربة في التاريخ تعرف الفصل بين السلطات.

٧. **تقدير مدى حاجة الأمة لمبدأ الفصل في محاربة الاستبداد:** فبينما يرى أصحاب القول الأول الاكتفاء بالوازع الديني للخلفاء، يرى أصحاب القول الثاني ضرورة الحاجة لمثل هذا الفصل لضعف الوازع الديني وكثرة الأعباء والوقاية من الاستبداد.

اختيار الباحث:

يؤكد الباحث على مرتكزات القول الثاني، والتي ظهرت من خلال تحليل واستنباط أسباب الخلاف بين المدرستين.

غير أن أحد تلك المرتكزات يحتاج إلى تحليل أعمق مما ورد في الأدلة ومناقشاتها وهو تكييف العلاقة بين السلطات في التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي، إذ يرى فريق من الفقهاء وقوع الفصل كما ورد وفق نظرية مونتسكيو في هذه التجارب في حين أنكره آخرون.

تكييف العلاقة بين السلطات في التجربة السياسية التاريخية:

يمكن تكييف هذه العلاقة من خلال تعداد النقاط التالية:

١. عرفت التجربة السياسية الإسلامية ثلاث وظائف متمايزة هي التشريع والتنفيذ والقضاء على النحو المقرر في الدولة الحديثة[١].

٢. إن الأهداف التي يتغياها ويتوخاها مبدأ الفصل أصيلة ومتجذرة في التشريع الإسلامي الذي يقوم بناؤه التشريعي كله على تقرير الحرية ومحاربة الاستبداد[٢].

٣. لم يصرح أحد من الفقهاء القدامى بمبدأ الفصل، لكنهم ما فتئوا يؤكدون الضوابط التي تحقق جوهره[٣].

٤. كان الرسول ﷺ يتولى جميع السلطات في الدولة، لكنه بدأ شيئاً فشيئاً يوزع السلطات فكان يرسل للأمصار والياً وقاضياً ومقرئاً وفي بعض الأحيان كان يجمعها أو يجمع بعضاً منها

---

(١) الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦١٨).

(٢) المراكبي: الخلافة الإسلامية (ص: ٤٢٢)، عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٥٠)، الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦٢٢).

(٣) بحث لأبي غدة، بعنوان: مراجعات في الفقه السياسي ضمن بحوث المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء (ص: ٢٦٨)، نقلاً عن: عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٥٠).

لشخص واحد، وكان يشجع أصحابه على الاجتهاد والقضاء[١]، ومرد الجمع الظروف التي اقتضتها نشأة الدولة وتغيير نظامها الاجتماعي[٢].

٥. إن المقاصد التي تغياها استقلال بعض الهيئات مرده إلى ازدحام الوظائف وكثرتها وعدم قدرة مؤسسة الخلافة على القيام بها لوحدها، وهو يغاير مقصد الفصل في التجربة الغربية[٣].

٦. إن ما عرفته التجربة السياسية للأمة يتمثل في توزيع السلطة إلى هيئات هي أقرب في عملها وأشبه ما تكون بمبدأ الفصل بين السلطات، لكنه كان قائماً على التعاون والوحدة[٤].

٧. لم تعرف سلطة للتشريع بالمعنى السائد اليوم، حيث كان المرجع في الاجتهادات السلطوية (السياسية والرقابية) التي يختص بها البرلمان في بعض النظم من نصيب السلطة التنفيذية، أما الاجتهادات التشريعية (القانونية) فكان الفقهاء –والمؤسسة الفقهية مستقلة عن مؤسسة السلطة– يختصون بها، وكان الخلفاء يرجعون إليهم كرجوع هارون الرشيد لأبي يوسف في شأن الخراج، حيث كتب له كتاباً يحمل هذا الاسم، والأمثلة على ذلك كثيرة، لكن هذه الاجتهادات لم تأخذ بعداً سياسياً، أما الخلفاء فقد كان نصيبهم من الاجتهاد كغيرهم متى استوفوا شروطه، وهو يفعلون ذلك بوصفهم مجتهدين لا خلفاء[٥].

٨. نص الفقهاء على دور أهل الحل والعقد في الوظيفة السياسية بدءاً باختيار الإمام مروراً بالرقابة عليه وانتهاء بعزله، كما نصوا على إلزام الخليفة بالشورى ونتائجها، لكن هذه المؤسسة لم تكن فاعلة في التجربة الإسلامية التاريخية.

٩. الفقهاء –وإن ميزوا بين وظيفتي التنفيذ والقضاء– أعطوا المؤسسة التنفيذية حق تعيين القضاة وعزلهم وتحديد اختصاصاتهم من حيث الزمان والمكان وموضوع النزاع، لكن هذا الحق لم يمس باستقلال القضاة أبداً، بل كان موفوراً بدرجة لا نظير لها في الدولة الحديثة [٦].

---

(١) عليان: النظام السياسي في الإسلام (ص: ٢٨١).

(٢) بحث لفرناس، بعنوان: التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية، ضمن بحوث ندوة النظم الإسلامية (ص: ٢٢٠–٢٢١).

(٣) الشافعي: العلاقة بين السلطات (ص: ٣٨)، نقلاً عن: عدلان: النظرية العامة (ص: ٤٤٨).

(٤) الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦٢٢).

(٥) السامرائي: النظان السياسي في الإسلام (ص: ١٣٢)، الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦٢١).

(٦) الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦١٩–٦٢٢)، شرف: نشأة الفكر السياسي وتطوره (ص: ١٠٦)، منصور: سلطة الدولة من المنظور الشرعي (ص: ٥١).

١٠.تم إنشاء ديوان المظالم للضرب على يد الظالمين من ذوي السلطة، والفصل فيما استعصى من الأحكام على القاضي والمحتسب، ولخطرها كان الخلفاء بأنفسهم يتولون أمورها، وفي حال مخاصمتهم فإنهم يقفون مع خصومهم أمام القضاة[١].

وبعيداً عن ميدان البحث السياسي في التاريخ الإسلامي-حتى لو اختار البعض القول بعدم وقوع الفصل فيه-، فإن البحث الفقهي يظهر كثيراً من المقررات الفقهية التي يمكن الارتكاز عليها في تقرير الفصل بين السلطات فكافة الأدلة التي سيقت في تقرير التقييد الدستوري تنتصب كأدلة على مشروعية الفصل، وتضاف للأدلة الخاصة التي سيقت هنا.

كما أن وجود بعض الأدوار للسلطة التنفيذية في عمل كل من السلطتين التشريعية والقضائية لا يضر بوجود جوهر وحقيقة الفصل بين السلطات، خاصة أن النظم السياسية القائمة على مبدأ الفصل تقر مثل ذلك كما سبق بيانه[٢].

كما يجب الاتفاق هنا على ضرورة امتثال الإمام لإرادة الأمة حال اختيارها لمبدأ الفصل لقول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ويمكن هنا ذكر مجموعة من الضوابط التي تحكم الفصل بين السلطات، أهمها:

١. قيام الفصل بين السلطات على قيم التعاون والتناصح لا التعارض والاختلاف.

٢. مراعاته الظروف التي تحيط بالأمة حالة اختيار نوعية النظام القائم على مبدأ الفصل برلمانياً أو رئاسياً أو مجلسياً.

٣. البحث المضني عن الوسائل التي يمكن من خلالها تفادي السلبيات التي يمكن أن تنتج عن الأخذ بهذا المبدأ.

ثالثاً: دور مبدأ الفصل بين السلطات في التأسيس لتقييد السلطة التنفيذية:

لعل هذا الدور قد اتضح من خلال العرض السابق لجذور المبدأ ومؤيداته التشريعية، لذا أختصر في هذا المقام هذا الدور في النقاط التالية:

١.وسيلة للحد من طغيان السلطة: يتبدى ذلك في الوجوه التالية:

أ- إن تجميع السلطة السياسية في يد هيئة واحدة مدعاة للاستبداد، وعدم الاكتراث بواجبات السلطة ومهامها، أما تضييق نطاقها عبر توزيعها على ثلاث هيئات فهو مدعاة لاستقامتها.

ب-إن استقلال السلطة التشريعية يمكنها من إلزام السلطة بإرادتي المشرع والأمة، ويحصر وظيفة الحاكم ونفوذه في الجانب التنفيذي[١].

---

(١) شرف: نشأة الفكر السياسي وتطوره (ص: ١٠٧)، الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦٢٣).

(٢) السنهوري: فقه الخلافة (ص: ٥١).

ت-إن استقلال السلطة القضائية يجعل كافة الهيئات والمسئولين في السلطة تحت سلطان القانون ومطرقته حالة ثبوت التهم الموجهة.

٢.**وسيلة لتعزيز نظم الرقابة والمساءلة:** حيث يعمل مبدأ الفصل بين السلطات على تمكين السلطة التشريعية من الرقابة على السلطة التنفيذية عبر اللجان البرلمانية الدائمة وتوجيه الأسئلة، ومساءلتها عبر جلسات الاستماع وإصدار التقارير والتحقيقات والاستجوابات وما يترتب عليها من تحريك المسئولية الجنائية أو السياسية والتي قد تنتهي بعزل السلطة وسحب الثقة منها.

٣.**ضمانة لحسن استعمال السلطة:** حيث تقف كل سلطة في وجه الأخرى حالة تجاوزها صلاحياتها وإهدارها أو انتهاكها للحقوق والحريات[٢].

٤.**وسيلة لتحقيق مقاصد السلطة:** حيث يحقق توزيع أعباء وظائف السلطة على هيئات متعددة، كيلا تنوء بها سلطة واحدة، فتعجز عن القيام بمجموعها، خاصة في العصر الحاضر حيث كثرت وظائف الدولة، وتعددت مهامها، وتنوعت اختصاصاتها، كما يعد خير تطبيق لمبدأ تقسيم العمل، وهو مبدأ هام يقضي بتقسيم العمل إلى عدة أقسام، بحيث يعهد بكل قسم منه إلى الخبراء المتخصصين في نوعية المهام والمسئوليات التي يتضمنها هذا القسم، كي يتمكنوا من أدائها بكفاءة[٣].

---

(١) مقال للغنوشي، بعنوان: مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، منشور على الرابط: http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/2321A16C-5CA8-4D7B-90A3-0AFEDD939FF7.

(٢) البدوي: النظم السياسية المعاصرة (ص: ٢٩١)، الطماوي: السلطات الثلاث (ص: ٦١٨).

(٣) البدوي: النظم السياسية المعاصرة (ص: ٢٩١-٢٩٢).

المبحث الثاني: ترسيخ الحرية والشورى ومحاربة الاستبداد

أولاً: أصالة الحرية والشورى وبيان دورهما في تقييد السلطة التنفيذية:

١. أصالة الحرية والشورى في فلسفة التشريع الإسلامي:

نص الفقهاء على أن الحرية –والشورى فرعها وإطارها السياسي– هي الأصل في البناء التشريعي بمختلف لبناته، وتنوع مجالاته، بحيث صار من المقرر عندهم أن الحرية أصل لا يرد عليها التقييد إلا عند الضرورة وحالة المصالح الراجحة(١).

ومن مقررات الفقهاء والأصوليين في تأكيد هذه الأصالة وتجذيرها المقررات والقواعد التالية:

١. قولهم: (الشارع متشوف للحرية)(٢)، وهي تؤكد مقصدية الحرية، وانتسابها إلى ضروري المقاصد(٣).

٢. قولهم: (الأصل في الأشياء الإباحة)(٤)، والإباحة فرع الحرية، وتمنح القاعدة حرية واسعة للفرد والأمة في الانتفاع بالأشياء والأعيان والمنافع(٥).

٣. قولهم: (الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة)(٦)، والجواز فرع الحرية، وتمنح هذه القاعدة حرية واسعة في مختلف التصرفات العقدية والشرطية(٧).

٤. قولهم: (الأصل براءة الذمة)(٨)، والبراءة فرع الحرية، وتقرر القاعدة خلو الذمة من الحقوق والالتزامات(٩).

٥. قولهم: (العقل هو مناط التكليف)(١٠)، ومعلوم أنه لا تكليف دون إرادة وحرية(١١).

---

(١) بحث للريسوني، بعنوان: الحرية في الإسلام، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١١).

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٩١)، الحجوي: الفكر السامي (١/ ١٤٢).

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٩٠).

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ٦٠)، ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ٥٦).

(٥) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (٢/ ٨١٣).

(٦) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (٢/ ٨١٥).

(٧) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (٢/ ٨١٥).

(٨) السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ٢١٨).

(٩) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه (١/ ٥٢٦)، آل تيمية: المسودة في أصول الفقه (ص: ٤٨٨).

(١٠) الغزالي: المستصفى (ص: ١٧٤).

(١١) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٦٣)، بحث لرحيل غرابية، بعنوان: مسألة الحرية، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ٩٤).

٦. تنصيصهم على أسبقية الحرية على التكليف، حيث خلق الإنسان واسع الحرية، ومن ثم تتابعت عليه التكاليف والشرائع[١].

٢. دور الحرية والشورى في التأسيس لتقييد السلطة التنفيذية:

يتبدى هذا الدور من خلال بيان أمور أربعة:

الأول: سمو الحرية على السلطة في التشريع الإسلامي.

الثاني: ضمانات الاتساق وعدم التعارض بين الحرية والسلطة.

الثالث: مدى حق السلطة في تقييد الحقوق والحريات.

الرابع: مدى رعاية الحقوق والحريات حال التعارض بين الحرية والسلطة.

أ- سمو الحرية على السلطة في التشريع الإسلامي:

تنتصب الحرية والشورى كقيمتين حاكمتين على السلطة، وتتبدى حاكميتهما من خلال النقاط التالية -والتي تكشف في طياتها عن دورهما في تقييد السلطة-:

١. إن الحقوق والحريات: الفردي منها والجماعي أساسها ومنشؤها التشريع ذاته، فإذا كان دور السلطة إنفاذ التشريع دل ذلك على أن أحد أهم وظائفها يتجسد في حماية تلك الحقوق والحريات[٢].

٢. تنتصب الحرية كطريق وحيد لإنشاء السلطة، وممارستها وتحديد وظائفها، ومرجع ذلك كله إلى قاعدة الشورى، وبيان ذلك في النقاط التالية:

أ- نص الفقهاء على تعيين اختيار الأمة طريقاً وحيداً لإنشاء السلطة، قال ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨][٣]، ويترتب على ذلك إبطال شرعية السلطة بطرق التغلب والتملك والاستخلاف -بمعنى التعيين لا الترشيح-.

ب- نص الفقهاء على تعيين الشورى طريقاً وحيداً في عملية صنع القرار واتخاذه، فأوجبوها ابتداء عبر وجوب طلب رأي الأمة وانتهاء عبر الإلزام بنتيجتها، قال ﷻ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩][٤].

---

(١) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٦٢).

(٢) الكيلاني: القيود الواردة على السلطة (ص: ١٤١).

(٣) الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٦٣)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢١)، الجويني: غياث الأمم (ص: ٥٤).

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ١٤٨)، الرازي: مفاتيح الغيب (٩/ ٤١٠)، الخازن: لباب التأويل (١/ ٣١٢).

٣. إن الحرية سبيل الأمة في تحقيق فوقيتها على السلطة عبر مراقبتها ومناصحتها ابتداء ومساءلتها ومحاسبتها أو عزلها انتهاء، وبالتالي تعمل الحرية عملها في حماية السلطة من الاستبداد والفساد والتعسف والظلم.

٤. لا تخرج مقاصد السلطة عن إطار الحرية ومسارها، وأظهر ما يتبدى ذلك في المقاصد التالية:

أ- تمكين الأمة وأفرادها من أداء مهامهما ووظائفهما في الحياة والتي تتمثل بالخلافة في الأرض وحسن عمارتها والعبادة بمعناها الشامل الواسع[١].

ب- تمكين الأمة وأفرادها من اكتساب الحقوق ومباشرتها وفي مقدمتها حرية اختيار المعتقد وممارسة العبادة، وحرية الفكر والرأي.

ج- حماية الحرية ومقاومة من يهددها أو يعتدي عليها[٢].

٥. يبطل التشريع الإسلامي كل تدبير سلطوي ينتقص من الحرية ويهدرها ويعده من أكبر أنواع الظلم[٣]، ومرد هذا البطلان إلى أمور، أهمها:

أ- أسبقية الحرية في الوجود والأولوية على السلطة.

ب- أصالة مقصديتها وتبعية مقصدية السلطة، والمقصود تبعاً يجب أن لا يعود بالإبطال على المقصود أصالة، إذ (محال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض)[٤].

ج- ثبوت الحقوق والحريات الفردية والعامة بالنصوص التشريعية، كون الشرع منشأ الحق في الإسلام.

د- ليس حق السلطة أولى من حق الفرد في ممارسة الحقوق.

هـ- مناقضة مقصد الشارع في إيجاد الحرية، إذ لما كانت (المقاصد معتبرة في التصرفات)[٥]، فإن كل من ابتغى فيها (غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)[٦].

---

(١) انظر المقاصد الثلاثة في: الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص: ٨٢-٨٣).

(٢) بحث لرحيل غرايبة، بعنوان: مسألة الحرية ، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١١١-١١٩).

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٩٩).

(٤) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٤٧٠).

(٥) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٢٢).

(٦) الشاطبي: الموافقات (٣/ ٢٧-٢٨).

و- كون حماية الحقوق والحريات ومنع الاعتداء عليهما من أوجب واجبات السلطة وأعظم مقاصدها في التشريع الإسلامي فيكون اعتداء السلطة عليها هدماً لمقصد وجودها[١].

ز- كون هاتين القيمتين من باب الكلي لا الجزئي، وكونها (عزائم لا تعتريها الرخص وعمومات لا تعروها مخصصات خطاب الوضع وحدوده التي تحيط الخطاب الجزئي)، ما يعني أن (الخروج عليها هو الخروج على النظام العام للأمة)[٢].

ب- ضمانات اتساق السلطة والحرية وعدم تعارضهما:

ضمن الإسلام تشريعه السياسي مجموعة من الضمانات التي تحول دون حدوث التعارض بين السلطة والحرية أهمها ما يلي:

١. صدور التشريع السياسي وتشريع الحقوق والحريات من معين واحد.

٢. اتفاق الغايات والمقاصد لكل منهما، حيث شرعا معاً لتكريم الإنسان وإتمام عبوديته وتسهيل خلافته وتمكينه من حقوقه.

٣. بناء شخصية الفرد عبر بناء روحه وعقله وجسده وفق قواعد التشريع، لتنضبط حريته الفردية، وبناء منظومة معرفية وقيمية في المجتمع تؤسس لثقافة عامة غالبة تضبط اتجاهات المجتمع وسلوكياته، لضبط الحرية الجماعية[٣].

ج- مدى حق السلطة في تقييد الحقوق والحريات:

قد ينشأ بعض التعارض بين السلطة والحرية خلال الموازنة بين حق الفرد أو الجماعة في التصرف وحق السلطة في رعاية المصالح العامة، الأمر الذي يوجب حل هذا الإشكال، وإلا فإن إطلاق التصرف للفرد أو الجماعة يؤول للفوضى، وإطلاق التصرف للسلطة يؤول إلى هدر الحقوق والحريات.

أباح المشرع حق تقييد الحقوق والحريات للسلطة كونها نائبة عن الأمة في رعاية الصالح العام، وترتكز فلسفة التقييد إلى مقررات تشريعية عدة أهمها:

---

(١) بحث لرحيل غرايبة، بعنوان: مسألة الحرية ، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١١٩)، الكيلاني: القيود الواردة على السلطة (ص: ١٤١)، الدريني: النظريات الفقهية (ص: ١٠٦).

(٢) بحث لابن بية، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/1148.

(٣) بحث لرحيل غرايبة، بعنوان: مسألة الحرية، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١٠٤-١٠٧)، باختصار وتصرف.

١. **غائية الحقوق:** إذ لما كانت الأحكام التشريعية مناشئ الحقوق ومصادرها، وكانت الأحكام معللة بمصالح العباد، دل ذلك على أن الحق إنما شرع لغاية أو مصلحة، وبناء على هذه الغائية يحرم التعسف في استعماله، أو استعماله بما يضر الغير.

٢. **التكافل الاجتماعي:** ويشمل وجوه الحياة المتعلقة بحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ويستند هذا التكافل إلى قواعد خلقية وتشريعية، كالرحمة، والأخوة، والمودة، والتناصر، والتعاون على البر والتقوى، حيث تلتصق هذه القواعد بالمصلحة التي يتغياها الحق ولا تتجرد عنه، وتتنزل مقتضياتها على كل تصرف.

٣. **التضامن المادي (وأثره يتوجه لحماية المصلحة العامة):** ويقيد بموجبه الفرد ويمنع من التصرف في حقه المشروع إذا نشأ عنه ضرر بالمجتمع يغلب على الظن وقوعه، ويرجع هذا المنع أو التقييد إلى المعنى الاجتماعي في الحق المبني على مبدأ التعاون، ومثاله نزع الملكية الخاصة للمصلحة العامة إذا تعينت طريقاً لذلك حالة الضرر المستحكم.

٤. **التضامن المادي الاجتماعي (وأثره يتوجه لحماية المصلحة الخاصة):** وأكثر ما يظهر في حق الملكية، ومثاله: إجبار المالك على الإذن بالارتفاق لغيره إذا لم يتضرر بذلك.

٥. **الاستخلاف في الأرض:** حيث تقتضي هذه الخلافة التقيد بما رسمه المشرع من حدود وما شرعه من أحكام، وعليه يفهم قوله ﷻ: **{وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ}** [الحديد: ٧].

٦. **الوسطية (الاعتدال في التصرف في الحقوق):** حيث قرر الفقهاء أن (التصرف في المباح قد يكون مذموماً لا من جهة أصل المباح، لأنه مأذون فيه، بل من جهة انحرافه عن التوسط والاعتدال)[١].

ويمثل لهذه الفلسفة في التقييد بمنع الاحتكار إذا أضر بالمجتمع، كتطبيق على تقييد الحقوق الاقتصادية، حيث أرجع الفقهاء التحريم والمنع في الاحتكار إلى تجرده من العدل وتحقق الظلم فيه، وهذا الظلم هو بتعبير آخر: إسقاط المعنى الاجتماعي الإنساني الذي تم الحديث عنه، **ولا يقتصر الأمر هنا على هذا المثال إذ إن الضرر العام الذي عقل معناه من تحريم الاحتكار يجعل الحكم عاماً كلما تحققت علته في كافة الحقوق الفردية والجماعية التي يساء فيها الاستعمال سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية**[٢].

---

(١) الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٢١٩-٢٥٧)، باختصار.

(٢) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي (ص: ٣٣٤-٣٣٦)، باختصار.

د- مدى رعاية الحقوق والحريات حال التعارض بين الحرية والسلطة.

إذا كان المشرع قد أعطى السلطة حق تقييد الحقوق والحريات لكنه في الوقت ذاته لم يطلق يدها في ذلك لتؤول تلك السلطة إلى هدر الحقوق والحريات، لذا وضع مجموعة كبيرة من الضوابط البينة التي تضبط هذا التعارض، وهي:

١. أن لا يلجأ إليه إلا عند ضرر محقق واقع أو يغلب على الظن وقوعه، أو عند تفويت مصلحة محققة غير متوهمة إذ (الضرورات تبيح المحظورات)[١]، و(إذا تعَارض مفسدتان روعي أعظمهما ضَرَرا بارتكاب أخفهما)[٢]، و(لا عبرة للتوهم)[٣].

٢. أن تكون المصلحة المتوخاة منه راجحة عند النظر في مآله وآثاره، إذ (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) [٤]، والقاعدة أنه (لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير)[٥]،

٣. أن لا تكون المصلحة المتوخاة خاصة، بل يشترط أن تشمل المسلمين أو جماعة عظيمة من الناس، ذلك أنه (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)[٦].

أن يزول فور زوال الظروف التي استدعته، لأن (الحكم يدور مع العلة)[٧].

٤. أن يقتصر على قدر الاحتياج فلا يتوسع فيه، لأن (ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها)[٨].

٥. أن لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى، إذ (الضرر لا يزال بمثله)[٩].

٦. أن يكون المقصد منه تحقيق العدالة، فلا يتعسف في استعماله، كون التعسف مناقضة لمقصد الشارع[١٠]، و(كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)[١١].

---

(١) القرافي: الفروق (٤/ ١٤٦).

(٢) البركتي: قواعد الفقه (ص: ٥٦).

(٣) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ١٧٠).

(٤) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ٣٠٩).

(٥) البركتي: قواعد الفقه (ص: ١١٠).

(٦) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ١٩٧).

(٧) القرافي: أنواء الفروق (١/ ٢١٩).

(٨) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٥٤).

(٩) البركتي: قواعد الفقه (ص: ٨٨).

(١٠) الدريني: النظريات الفقهية (ص: ١٣١).

(١١) الشاطبي: الموافقات (٣/ ٢٧-٢٨).

٧. أن يسوى بين النظراء في المرتبة الواحدة فلا يقيد حق ويهمل آخر قد تلبس بنفس المسوغات التي توجب في حقه التقييد.

٨. التعويض العادل إن كان له وجه[١].

ثانياً: محاربة الاستبداد في التشريع الإسلامي:

١. موقف التشريع الإسلامي من الاستبداد:

يمكن تلخيص موقف التشريع الإسلامي من الاستبداد بالموقف العدائي، حيث عمل على هدمه وقلع جذوره من خلال التشريعات التالية:

أ- **تحريم الاستئثار بالحكم:** دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الزخرف: ٥١].

وجه الدلالة: حمل ﷺ على فرعون استئثاره بالحكم وسلبه المجتمع حريته في إسناد السلطة لمن شاء، وجعلها ملكاً له وحقاً خاصاً به، له مالكيتها وحق التصرف فيها وحده[٢].

ب- **تحريم إسناد السلطة إلى المستبدين الظلمة:** دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وجه الدلالة: في الآية دلالة على منع ولاية الظالم المستبد ومنع العقد له[٣].

ج- **تحريم ممارسة التهديد والبطش بحق المخالفين:** دل عليه قوله ﷻ على لسان شعيب عليه السلام لقومه: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [الأعراف: ٨٦].

وجه الدلالة: أنكر الله ﷻ على لسان نبيه شعيب عليه السلام التهديد والوعيد الذي يمارسه ملأ مدين وسادتها بالمؤمنين به[٤].

د- **تحريم طاعة المستبد ومماليه:** دل على ذلك:

---

(١) الزحيلي: نظرية الضرورة (ص: ٦٨-٧٢)، الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ١٠٦-١١٥)، بحث لبوزيان، بعنوان: مقصد حفظ نظام الأمة، مقاربة مقاصدية، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=129:maksad-hefz-el-2oma.

(٢) السعدي: تيسير الكريم الرحمن (ص: ٧٦٧).

(٣) الجصاص: أحكام القرآن (١/ ٨٥-٨٦).

(٤) القرطبي: أحكام القرآن (٧/ ٢٤٩).

١. قول الله ﷻ على لسان صالح عليه السلام: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (١٥٢)﴾ [الشعراء: ١٥١ – ١٥٣].

وجه الدلالة: نهى الله ﷻ في هاتين الآيتين عن طاعة الملأ الجائرين، الميالين إلى الفساد والشر[١].

٢. قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣].

وجه الدلالة: حذرت الآية من ممالأة الظالمين والسكون إليهم بالمحبة والمؤانسة، وجعلت جزاء ذلك العقاب في الآخرة[٢].

هـ- وجوب مقاومة الاستبداد وتحريم السكوت عليه: دل على ذلك:

أ- قوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩].

وجه الدلالة: وصف الله ﷻ المؤمنين مادحاً بأنهم لا يترددون في الانتصار لأنفسهم كلما تجدد لهم بغي[٣]، ولما كان الاستبداد من أبرز صوره وأخطرها دخل في معنى الآية فيكون المؤمنون مأمورين بالانتصار من المستبدين وذلك بإسقاط شرعيتهم والوقوف في وجههم.

ب- قوله ﷻ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩)﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

وجه الدلالة: يحذر الله ﷻ عباده المؤمنين من الوقوع فيما وقع فيه بنو إسرائيل من السكوت على المنكر، وعدم النهي عنه، والمنكر يشمل الاستبداد فيما يشمله كونه شر المنكرات السياسية، فتكون الآية دالة على تحريم السكوت عليه[٤].

ج- قوله ﷻ: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ (١١٦) وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ (١١٧)﴾ [هود: ١١٦، ١١٧].

---

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٨/ ٧٨)، قطب: في ظلال القرآن (٥/ ٢٦١٢).

(٢) الجصاص: أحكام القرآن (٤/ ٣٧٩).

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢٥/ ١١٣-١١٤).

(٤) رشيد رضا: المنار (٤/ ٢٣).

وجه الدلالة: في هذه الآيات تحذير وتنبيه لأمة محمد ﷺ مما وقعت فيه الأقوام السابقة من السكوت عن الفساد في الأرض، كما فيها تحريض على تغيير المنكر ودفعه[١].

د- قوله ﷻ: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨].

وجه الدلالة: تبين الآية أن الإخبار بظلم الظالم والدعاء عليه والانتصار منه مراد -ﷻ محبوب له[٢].

هـ- قول النبي ﷺ: «**إن الناس إذا رأوا ظالما، فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه**»[٣].

وجه الدلالة: في الحديث دعوة لمنع الظلم بمختلف صنوفه، وتحذير عظيم للساكت على هذا الظلم، فيكون المعين عليه والراضي به أكثر ولوغاً في الإثم وأشد في العقاب[٤]، وفيه أن الخوف من الظلمة والتهيب منهم إذا جاز في حق الفرد فإنه لا يجوز البتة في حق الأمة[٥].

و- **تشريف محارب الاستبداد:** دل على ذلك حديث الحاكم عن جابر ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله**»[٦].

وجه الدلالة: أعلم النبي ﷺ أمته في هذا الحديث كرامة من يقف في وجه الحاكم المستبد، حيث مدح مخاطرته بنفسه وهي أنفس ما يملك[٧].

ز- **تجريم الاستبداد بالرأي:** دل على ذلك قول الله ﷻ حاكياً قول فرعون: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩].

وجه الدلالة: حمل الله ﷻ في هذه الآية على فرعون حيث رأى في النصح له افتياتاً أو مشاركة له في نفوذه وسلطانه[٨].

٢. مناقشة الاستدلال ببعض النصوص التي توهم بتشريع الاستبداد:

ويمكن تقسيم هذه النصوص إلى أصناف:

---

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز (٣/ ٢١٤).

(٢) الجصاص: أحكام القرآن (٣/ ٢٨٠).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه (٥/ ٢٥٦)، أبواب:، باب: ومن سورة المائدة، برقم: (٣٠٥٧)، وقال: حسن صحيح.

(٤) المناوي: فيض القدير (٢/ ٣٩٩).

(٥) العبد الكريم: تفكيك الاستبداد (ص: ٤٩-٥٠).

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٣/ ٢١٥) وصححه.

(٧) المناوي: فيض القدير (٤/ ١٢١).

(٨) قطب: في ظلال القرآن (٥/ ٣٠٨٠).

الصنف الأول: النصوص الآمرة بالطاعة:

فمن الكتاب يتم الاستدلال بقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

ومن السنة يتم الاستشهاد بنصوص كثيرة أهمها حديث البخاري عن أنس بن مالك ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة**»(١).

مناقشة الاستدلال بهذه النصوص:

يمكن مناقشة الاستدلال بهذه النصوص من خلال النقاط التالية:

١. إن هناك لبساً في الاستنباط من هذه النصوص، سببه إغفال الإحاطة بالسياق التاريخي السياسي الذي قيلت فيه، حيث إن هذه النصوص خاطبت مجتمعاً (قريش) لا يعرف الإمارة فضلاً عن الطاعة لها(٢)، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي في رسالته: (كلَّ من كان حوْل مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنَف أن يُعْطِيَ بعضُها بعضا طاعةَ الإمارة، فلما دانت لرسول الله بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يَصلح لغير رسول الله، فأُمِروا أن يُطِيعوا أولي الأمر الذين أَمَّرَهم رسول الله، لا طاعةً مطلقة، بل طاعة مستثناة، فيما لهم وعليهم)(٣).

٢. قصدت الأحاديث التي مثلت بالعبد الحبشي تقرير مبدأ المساواة في مجتمع عاش في ظل طبقية مطبقة، فأرادت النصوص تأكيد المساواة في الحقوق والواجبات، ومن ضمن الأولى حق الطاعة لشريحة من المسلمين عاشت كطبقة من العبيد في الجاهلية إذا تولوا شئون المسلمين، باختيار الأمة وعقدها(٤).

٣. قصدت النصوص التشريعية السابقة تقرير الطاعة لا لسلطة مستبدة بل لجهة تم إقرار شرعيتها باختيار الأمة وعقدها ورضاها.

٤. إن الاستنباط من النصوص التشريعية السابقة بعيداً عن مثيلاتها ومكملاتها من نصوص التشريع ومقاصده وقيمه ومناهجه يقود إلى التعارض بينها والتناقض، يقول ابن بطال: إن ظن ظان أن فى هذه النصوص حجة لمن أقدم على معصية الله بأمر سلطان أو غيره، وقال: قد وردت الأخبار بالسمع والطاعة لولاة الأمر فقد ظن خطئًا، وذلك أن النصوص لا يجوز أن تتضاد(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٦٢)، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام، برقم: (٧١٤٢).

(٢) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ١٨٣-١٨٤).

(٣) الإمام الشافعي: الرسالة (١/ ٨٠).

(٤) ابن رجب: جامع العلوم والحكم (٢/ ١٢٠)، المطيري: تحرير الإنسان (ص: ١٨٤).

(٥) ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٨/ ٢١٤)، باختصار يسير.

٥. إن النصوص التي جاء فيها تقرير الطاعة جاء فيها تقرير الحريات السياسية، ومن أمثلة ذلك:

أ- عن عبادة بن الصامت، قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»[١].

ب- عن جرير بن عبد الله، قال: بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة، فلقنني: «**فيما استطعت والنصح لكل مسلم**»[٢].

الصنف الثاني: النصوص الآمرة بعدم منازعة ولاة الأمور:

ومن أمثلتها حديث البخاري عن عبادة بن الصامت، قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»[٣].

مناقشة الاستدلال بهذا النص:

يمكن مناقشة الاستدلال بهذا النص وأضرابه من خلال النقاط التالية:

١. إن الحديث السابق مسوق في تشريع الحرية وتقرير الشورى وتأكيد عقدية الإمامة، فالاستدلال به لتشريع الاستبداد وتقييد الحرية السياسية خروج به عن سياقه ومنطقه[٤].

٢. إن عدم المنازعة مخصوصة بأهل الأمر، وأهله هم المؤمنون كما قال ﷻ: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى: ٣٨][٥]، فلا يجوز لأي كان أن يفتئت على الأمة فيما تختص به، كما أنه لا يحل لبعض الأمة أن تنازع من اختارته طواعية، ومما يؤكد هذا المنحى قول عمر ﷺ: (من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه لغرة أن يقتلا)[٦].

٣. إن الحديث يؤكد أن شأن الإمارة ليس المنازعة والتغلب والتوارث، بل الشورى والشورى فحسب[٧].

---

(١) أخرجه البخاري (٩/ ٧٧)، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الناس الإمام، برقم: (٧١٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٧٨)، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الناس الإمام، برقم: (٧٢٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٧٧)، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الناس الإمام، برقم: (٧١٩٩).

(٤) العبد الكريم: تفكيك الاستبداد (ص: ٧٠).

(٥) ابن عبد البر: التمهيد (٢٣/ ٢٧٩).

(٦) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ١٨٨).

(٧) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ١٨٨).

٤. إن عدم المنازعة لأهله لا تعني كذلك –حال نصب الإمام بالاختيار– السكوت على الاستبداد والفساد والظلم والتعسف، لذا ورد في نص البيعة ذاتها: «وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم».

الصنف الثالث: النصوص الآمرة بلزوم السلطان:

ومن أمثلتها حديث البخاري عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، قال: «**من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية**»(١).

مناقشة الاستدلال بهذا النص:

يمكن مناقشة الاستدلال بهذا النص وأضرابه من خلال النقاط التالية:

١. إن المقصود بهذا اللزوم لزوم السلطان المعبر عن الأمة، أو الأمة المتمثلة بالسلطان، لذا ورد في الروايات الأخرى: «**من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية**»(٢).

٢. إن الخطاب التشريعي في هذه الأحاديث إنما يتوجه للأفراد لا مجموع الأمة، ذلك أن كراهة الآحاد لا تسقط حق الطاعة إذ لا ضابط لها، أما إذا امتدت إلى مجموع الأمة فإنها تفقد السلطة شرعيتها، إذ شرعيتها رهينة رضا الأمة(٣)، وفي ذلك ورد في بعض الروايات: «**من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي، يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه**»(٤).

الصنف الرابع: النصوص الآمرة بالصبر على الحكام وتصرفاتهم:

ومن أمثلتها حديث مسلم عن ابن عباس، يرويه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر**»(٥)، وحديثه عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها**»، قالوا: يا رسول الله، كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: «**تؤدون الحق الذي**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٤٧)، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، برقم: (٧٠٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٤٧)، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، برقم: (٧٠٥٤).

(٣) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ٢١٢–٢١٣).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٦)، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة، برقم: (١٨٤٨)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٧)، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة، برقم: (١٨٤٩).

عليكم، وتسألون الله الذي لكم»[1]، وحديثه عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «**تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع**»[2].

مناقشة الاستدلال بهذه النصوص:

يمكن مناقشة الاستدلال بهذا النص وأضرابه من خلال النقاط التالية:

١. إن الاستدلال بالأحاديث على تشريع الاستبداد عبر نفي الحرج عن الأمة إذا لم تحمل الوالي على ترك ظلمه يتعارض مع كليات التشريع وقيمه ومقاصده التي تقرر دفع الجور ومنع الظلم ومشروعية المدافعة والتي سبق طرف منها من قبل[3].

٢. إن الحق الذي على الأمة يشمل فيما يشمله وقوفها في وجه السلطات التي افتاتت عليها فوليت الحكم بغير مشورتها، كما يشمل فيما يشمله وقوفها في وجه كل ظالم فتنصحه وتقومه وتعزله بحسب المصلحة، وهذا القيام على السلطة وحكامها بالتقويم والتصحيح هو ما يجب الصبر عليه، وهذا التوجيه للأحاديث نظير قوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ [المائدة: ١٠٥]، إذ روى الترمذي في تفسيرها عن أبي بكر الصديق، أنه [ص:٢٥٧] قال: يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ [المائدة: ١٠٥]، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الناس إذا رأوا ظالما، فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه**»[4].

٣. إن سؤال الله ﷻ المطلوب في هذا الحديث هو سؤال للثواب على تلك المدافعة والمجاهدة وتغيير المنكرات السياسية، وليس معناه السكوت إزاء الاستبداد.

٤. إن ما تحدثت عنه النصوص السابقة الأثرة ذاتها كونها تعبير عن طبيعة السلطة من حيث هي سلطة، وليس لتسويغ السكوت على المنكرات السياسية والمالية التي جاءت النصوص زرافات ووحداناً في إنكارها وتجريمها ومطالبة الأمة تغييرها وتقويمها ومحاسبة المسئولين عنها[5]، يؤكد هذا المنحى نصوص أخرى كحديث مسلم عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله ﷺ قال: «**ما من**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٢)، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بالوفاء ببيعة الأول فالأول، برقم: (١٨٤٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٦)، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة، برقم: (١٨٤٧).

(٣) العبد الكريم: تفكيك الاستبداد (ص: ٦٤-٦٥).

(٤) أخرجه الترمذي في صحيحه (٥/ ٢٥٦)، أبواب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة المائدة، برقم: (٣٠٥٧)، وقال: حسن صحيح.

(٥) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ٢١٤-٢١٧)، العبد الكريم: تفكيك الاستبداد (ص: ٦٨-٦٩).

نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

٥. إن حديث حذيفة يتعارض مع نصوص متكاثرة تؤكد شرعية المدافعة عن المال كقوله ﷺ: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**»[2]، والجمع بينهما ممكن بحمل الأولى على ما ثبت بالقضاء.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٦٩)، كتاب: الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم: (٥٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ١٢٤)، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، برقم: (١٤١)، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

المبحث الثالث: تحقيق العدالة والمساواة ومحاربة الفساد

أولاً: أصالة العدالة والمساواة وبيان دورهما في تقييد السلطة التنفيذية:

أ- أصالة العدالة والمساواة في فلسفة التشريع الإسلامي:

تمثل العدالة قيمة القيم في التشريع الإسلامي، والمساواة فرعها وأحد قيمها الراسخة، ويرجع هذا المبوأ لهما إلى الأمور التالية:

١. تمثل العدالة غاية شرائع الوحي كافة، دل على ذلك قول الله ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥][(١)].

٢. يقوم على العدالة البناء التشريعي كله، دل على ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥][(٢)].

٣. ترجع إلى العدالة أدلة التشريع كافة، كالقياس ورفع الحرج، وسد الذرائع، والاستصلاح، والاستحسان وغيرها.

٤. تدور حول العدالة مقاصد التشريع الخمسة: حفظ الدين، والنفس والنسل، والعقل، والمال، برتبها الثلاثة: الضرورات، والحاجيات، والتحسينيات.

٥. نص الأصوليون على أن الخطاب التشريعي إذا توجه للذكور دخل فيه النساء، الأمر الذي يؤكد أصالة المساواة[(٣)].

٦. ومما يؤكدها –أي: المساواة– كذلك تنصيص الأصوليين على أن الأصل في تصرفاته التشريعية ﷺ شرعيتها للأمة إلا إذا دل دليل على انفراده وتخصصه به ﷺ[(٤)].

٧. ومما يؤكدها –أي: المساواة– كذلك تنصيص الفقهاء على أن القائل بالمساواة في فرع من الفروع أو جزئي من الجزئيات لا يطالب بالدليل، بل يكتفى منه بانعدام المانع منها[(٥)].

٢. دور العدالة والمساواة في التأسيس لتقييد السلطة التنفيذية:

يتبدى هذا الدور من خلال بيان أمور ثلاثة:

الأول: سمو العدالة والمساواة على السلطة في التشريع الإسلامي.

---

(١) الخازن: لباب التأويل (٤/ ٢٥٢).

(٢) الواحدي: التفسير الوسيط (٢/ ٣١٤).

(٣) ابن العربي: المحصول (ص: ٧٥)، ابن حزم: الإحكام (٣/ ٨١)، ابن قدامة: روضة الناظر (٢/ ٤٦).

(٤) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٤١٠)، الزركشي: البحر المحيط (٤/ ٢٥٥)، ابن قدامة: روضة الناظر (١/ ٥٨٦).

(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٣٠)، نفسه: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٥٣).

الثاني: مدى حق السلطة التنفيذية في تقييد المساواة.

الثالث: مدى رعاية الحقوق والحريات حال تقييد المساواة.

أ- سمو العدالة والمساواة على السلطة في التشريع الإسلامي:

تنتصب العدالة والمساواة كقيمتين حاكمتين على السلطة، وتتبدى حاكميتهما من خلال النقاط التالية –والتي تكشف في طياتها عن دورهما في تقييد السلطة–:

١. تفرض العدالة نفسها كقيمة دستورية وسياسية عليا ملزمة، توجب على السلطة التشريعية تحويلها إلى تشريعات ونصوص دستورية ملزمة، وبرامج وخطط تتولاها السلطة التنفيذية، وضمانات ونظم حماية قضائية تتولاها السلطة القضائية.

٢. تحول العدالة دون تحول الطاعة إلى استبداد، والحرية إلى فوضى، والمساواة إلى ظلم[١].

٣. تؤسس العدالة لمنع كل اعتداء على الحريات والحقوق، وتعمل على ضبط التعارض بين السلطة والحرية ضمن حدود ضيقة وضرورية ومؤقتة، وضبط العلاقة بين الأمة والسلطة عبر تحديد وظائف الثانية دون الافتئات على حيوية الأولى وفاعليتها.

٤. تمنع العدالة في إطارها السياسي احتكار السلطة، و في إطارها الاقتصادي احتكار الثروة، و في إطارها الاجتماعي كل صنوف التهميش والحرمان والفقر والإقصاء.

٥. شرع الإسلام العدالة السياسية، وهي تقتضي تمكين الأمة بمختلف أفرادها ومكوناتها من المشاركة السياسية الفاعلة في اتخاذ القرارات، وتعيين الحكام والهيئات، وغيرها من قضايا الأمة، ومرد هذه العدالة إلى قاعدة الشئون المشتركة في التشريع، والقاضية بأن كل فئة يشترك أصحابها في الأمر أو المصلحة والمفسدة لا بد من الرجوع إليهم فيها[٢]، يقول القرطبي: (إذا كان أمر يشملهم نفعه وضره جمعهم –أي: الإمام– للتشاور في ذلك)[٣].

٦. شرع الإسلام العدالة والمساواة القانونية، وهي تقتضي التزام السلطة بإدارة شئون الحكم بما لا يتجاوز المساواة بين أفراد الأمة أو مكوناتها، قال ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨][٤].

---

(١) بحث لتلوت، بعنوان: الضروريات بين الزيادة والحصر ومتطلبات العصر، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=780:daroriat .

(٢) الريسوني: الشورى في معركة البناء (ص: ١٨– ٢٤).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٣٢٠).

(٤) الإمام الشافعي: أحكام القرآن (٢/ ١٢١).

٧. شرع الإسلام العدالة الانتقالية، عبر الأمر بالتزامها في تسوية النزاعات التي قد تنشب بين شرائح المجتمع أو مكوناته لضمان عدم العودة لتلك الخلافات من جديد، قال ﷻ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩)﴾ [الحجرات: ٩][(١)].

٨. شرع الإسلام العدالة الاقتصادية حيث اعترف بملكية الفرد، لكنه أحاطها بمجموعة من التشريعات التي من شأنها أن تضمن حركة المال ودورانه، وأن لا يكون حكراً على الأغنياء دون الفقراء، قال ﷻ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ما يمنع بدوره كل تدبير سلطوي يثمر احتكار الثروة ولا يعمل على توزيعها[(٢)].

٩. شرع الإسلام مجموعة من التشريعات التي تحقق العدالة الاجتماعية[(٣)] والتي من شأنها الوفاء بحقوق الإنسان وإشباع حاجاته الأساسية والقضاء على مشكلة الفقر والحرمان والقهر والعمل على تحقيق التكافل والتضامن وتوليد الشعور بالإنصاف، وتشترك في إقامة هذه التشريعات ورعايتها الأمة وسلطتها على حد سواء، وأهمها:

أ- **العمل**، حيث أمر بفتح الباب لصنوف العمل والمكافأة في فرصها بين البشر، دون فرض عمل بعينه طالما أنه في إطار الاستخلاف النافع في الأرض، كما أمر بسد الباب أمام البواعث التي تحول دون هذه الاندفاعة نحو العمل الجاد، كالتوسل، واحتقار بعض الأعمال، قال ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥].

ب- **التضامن الأسري**، حيث أوجب نفقة صاحب الفضل من المال على ضعفة الأقارب كالنساء والأطفال والهرمين من الرجال، والعجزة، ومن حيل بينهم وبين العمل، أو من لا يكفيه

---

(١) الإمام الشافعي: أحكام القرآن (١/ ٢٩٢)، الرازي: مفاتيح الغيب (٢٨/ ١٠٦).

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢٨/ ٨٥)، ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٩١)، قطب: في ظلال القرآن (٦/ ٣٥٢٤-٣٥٢٥).

(٣) انظر بيان مفهوم العدالة الاجتماعية الذي اعتمده الباحث في التأصيل لأبعاد هذا المفهوم ومعالمه في مقال لإبراهيم العيسوي، بعنوان: العدالة الاجتماعية: من شعار مبهم إلى مفهوم مدقق، منشور على الرابط: http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=01102012&id=b54bad65-e462-4920-ae1b-7f7945cbbcab.

مصدر رزقه الذين لا يملكون ما يشبع حاجاتهم الأساسية، قال ﷻ: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ [الإسراء: ٢٦].

ت- **التضامن المجتمعي**، حيث أوصى بالجار، قال ﷻ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: ٣٦]، وجعل لكل فرد في المجتمع الحق في تحصيل كفايته من مطالب الحياة الأساسية من طعام وشراب وملبس ومسكن، له ولمن يعوله، قال ﷺ: «**أَيُّما أهلُ عَرْصَةٍ أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئتْ منهم ذمة الله** ﷻ»[(١)].

ث- **الزكاة والصدقات**، حيث فرض في الأموال العشر في العسل والمنتجات الحيوانية والعشر أو نصفه من الحاصلات الزراعية والمستغلات، والخمس في الغنائم والفيء والخراج والكنوز والثروات المعدنية وربع العشر في النفود ونحوها في الثروات الحيوانية، وأناط هذه المسئولية بالسلطة، قال ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، وقال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧]، وفي الوقت نفسه فتح الباب على مصراعيه أمام الصدقات الاختيارية، قال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، ومن أهمها الوقف، الذي قال فيه ﷺ: «**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية**»[(٢)][(٣)].

١٣. ومن مقتضيات العدالة الاجتماعية منع الجور من الأجيال الحاضرة على الأجيال القادمة، واستناداً لهذا المنطق التشريعي امتنع عمر ﷺ عن توزيع سواد العراق على الفاتحين[(٤)]، ويقاس عليه المنع من تحميل الأجيال القادمة كلفة التلوث البيئي أو تحمل أعباء الدين العام أو إهدار الموارد الطبيعية.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ٤٣٧) من حديث ابن عمر ﷺ، وصحح إسناده أحمد شاكر في تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (٣/ ٦٥٢)، أبواب: الأحكام، باب: في الوقف، برقم: (١٣٧٦)، من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال: حسن صحيح.

(٣) انظر التشريعات السابقة في: القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام (ص: ٣٩-١٣٦) باختصار، وانظر أيضاً: الباقر: اقتصادنا (ص: ٦٥٧- ٦٧٩)، عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي (ص: ٢٩-٦٦).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٥١٧) برقم: (١٢٨٣٠).

١٤.ومن مقتضيات العدالة الاجتماعية العدالة في الأجور والتي تتضمن حداً أدنى يتسم بالإنسانية، وحداً أعلى يتسم بالمعقولية، دل على الأول حديث الثلاثة الذين أغلقوا عليهم الجار حيث دل الحديث على إنصاف العمال وتوفيتهم أجورهم[١]، ودل على الثاني أن تنصيص الفقهاء على أن الإنفاق من خزينة الدولة مرده المصلحة لا التشهي والأثرة، وفي ذلك يقول عمر ﷺ: (إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة والي اليتيم فإن الله تبارك وتعالى قال: ﴿**ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف**﴾ [النساء: ٦])[٢].

١٥.يماثل الإسلام بين البشر في القيمة وأصل الخلقة والكرامة[٣]، ويحرم التمييز بكافة صوره: التمييز بسبب الجنس، أو العرق، أو اللون، أو الرأي، أو الدين[٤]، قال ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

وجه الدلالة: يؤكد الخطاب التشريعي في هذه الآية على ثلاثة أمور تتعلق بالمساواة:

الأول: أن أصل الخلقة يتساوى فيه البشر بمجموعهم: الذكور والإناث، البيض والسود، العرب والعجم، والحكام والمحكومون.

الثاني: أن تفريق البشر إلى قبائل وشعوب لم يكن الغرض منه التفاضل بل التعارف والتآلف والتواصل.

الثالث: أن الميزان الوحيد للتفاضل إنما يكون بالتقوى، والتقوى لا تنتج آثاراً قانونية في هذا السياق[٥].

واستناداً للقواعد والمقررات الفقهية السابقة –والمتعلقة بأوجه العدالة والمساواة وفضاءاتهما– يبطل التشريع الإسلامي كل تدبير سلطوي تهدران فيه أو ينتقص فيه من أطرافهما، إذ (كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل)[٦]، ومرد هذا البطلان إلى أمور، أهمها:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ١٧٢)، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار، برقم: (٣٤٦٥)، من حديث ابن عمر ﷺ، وانظر وجه الدلالة في: ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٦/ ٣٣٧).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص: ٤٦).

(٣) جرادات: النظرية السياسية في الإسلام (ص: ١٢٤–١٢٥).

(٤) محسوب: نشأة نظام الحكم الشوري (ص: ٣١).

(٥) دروزة: التفسير الحديث (٨/ ٥٢١).

(٦) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٤٣).

١. أصالة مقصديتهما وتبعية مقصدية السلطة، والمقصود تبعاً يجب أن لا يعود بالإبطال على المقصود أصالة[١]، إذ (محال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض)[٢].

٢. مناقضة مقصد الشارع في إيجاد العدالة[٣]، فإذا كانت (المقاصد معتبرة في التصرفات)[٤]، فإن كل من ابتغى فيها (غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)[٥].

٣. كون هاتين القيمتين من باب الكلي لا الجزئي، وكونها (عزائم لا تعتريها الرخص وعمومات لا تعروها مخصصات خطاب الوضع وحدوده التي تحيط الخطاب الجزئي)، ما يعني أن (الخروج عليها هو الخروج على النظام العام للأمة)[٦].

ب- مدى حق السلطة التنفيذية في تقييد المساواة:

وأعني بتقييد المساواة: **(إلغاء التماثل أو تضييقه في تعيين حق أو واجب أو التمكين منهما).**

وموانع المساواة بشكل عام كما عرفها محمد الطاهر بن عاشور: **(العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة)**[٧].

وقسمها إلى أربعة أنواع أو مجالات:

النوع الأول: الموانع الجبلية: وهي ما كان المانع فيها مستنداً إلى الجبلة والخلقة، ومثل لها بمنع مساواة المرأة بالرجل فيما تقصر عنه بموجب أصل الخلقة كالإمامة الكبرى، وقيادة الجيش، وألحق بهذا النوع منع مساواة الرجل للمرأة في النفقة، لانسجام التكسب مع أصل جبلة الرجل.

---

(١) بحث لرحيل غرابية، بعنوان: مسألة الحرية ، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١١٩)، الكيلاني: القيود الواردة على السلطة (ص: ١٤١).

(٢) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٤٧٠).

(٣) بحث لرحيل غرابية، بعنوان: مسألة الحرية ، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ١١٩)، الكيلاني: القيود الواردة على السلطة (ص: ١٤١).

(٤) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٢٢).

(٥) الشاطبي: الموافقات (٣/ ٢٧-٢٨).

(٦) بحث لابن بية، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/1148.

(٧) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٣١).

النوع الثاني: الموانع التشريعية: وهي ما كان المانع فيها مستنداً إلى الشرع، ومثل لها بمنع مساواة المرأة للرجل في إباحة التعدد لتعارض هذه الإباحة مع قاعدة حفظ الأنساب.

النوع الثالث: الموانع الاجتماعية: وهي ما كان المانع فيها مستنداً إلى عادات المجتمع والمعاني الحافظة لصلاحه، ومثل لها بمنع مساواة الجاهل للعالم في التصدي لشئون الأمة.

النوع الرابع: الموانع السياسية: وهي ما كان المانع فيها مستنداً إلى سياسة الدولة، ومثل لها بتفضيل المؤلفة قلوبهم في العطاءات(١).

والملاحظ من العرض السابق –بعيداً عن بعض الأمثلة التي قد يختلف فيها الآراء الفقهية– أن نطاق التقييد محدود جداً، يقتضيه الشرع إما اقتضاء للفطرة أو المصلحة العامة، وحظ السلطة منه أكثر ضيقاً كون تقييد المساواة في تعيين الحقوق والواجبات والتمكين منهما مرده إلى المشرع نفسه لا السلطة في حين ينحصر دور السلطة في تعيين الموانع السياسية والاجتماعية والتي يتوجب ردها في القيود العامة إلى المجالس الشورية في الدولة سواء الفقهية أو السياسية.

ج– مدى رعاية الحقوق والحريات حال تقييد المساواة:

إذا كان المشرع قد أعطى السلطة حق تقييد المساواة في تعيين الحقوق والتمكين منهما فإنه في الوقت نفسه وضع مجموعة من القواعد والضوابط التي تحكم عملية التقييد.

وقبل بيان هذه الضوابط تجدر الإشارة إلى قاعدتين هامتين:

١. المساواة هي الأصل في تعيين الحقوق والواجبات والتمكين منها، وما يتخلف عن هذه القاعدة استثناء لا يقاس عليه.

٢. يقصد المشرع من إعمال المساواة أو إلغائها تحقيق العدالة.

أهم ضوابط تقييد المساواة في التشريع الإسلامي:

١. لا تشرع المانعية إلا عند غلبة المفسدة ورجحانها على إعمال المساواة، ذلك أنه (إذا تعَارض مفسدتان روعي أعظمهما ضَرَرا بارتكاب أخفهما)(٢).

٢. لا تشرع المانعية إلا عند ثبوت المانع، وغلبة الظن على وقوعه، إذ (لا عبرة للتوهم)(٣).

٣. أن يحقق التقييد العدالة ويغلب عند النظر في مآل التقييد وقوع المصلحة وتحققها، إذ (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) (٤).

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٣٣–٣٣٦)، نفسه: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٥٤–١٥٩).

(٢) البركتي: قواعد الفقه (ص: ٥٦).

(٣) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ١٧٠).

(٤) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ٣٠٩).

٤. أن يزول التقييد فور زوال الظروف التي استدعته، لأن (الحكم يدور مع العلة)[١]، لذا امتنع عمر ﷺ عن إعطاء الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن الفزاري.

٥. أن يقتصر التقييد على قدر الاحتياج فلا يتوسع فيه، لأن الأصل فيه المنع والتحريم، ولأن (ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها)[٢].

٦. أن لا يكون لدفع المفسدة الذي تستدعي التقييد طريقاً آخر[٣].

ثالثاً: محاربة الفساد في التشريع الإسلامي:

١. صور الفساد وأشكاله:

لا يمكن حصر تلك المظاهر والأشكال في عدد معين لاختلافها وتنوعها بحسب الزمان والمكان، لكن أهمها:

أ- الواسطة: وتعني: التدخل لصالح فرد أو جماعة، دون تقيد بقانون العمل وأصوله، ومثالها: تعيين شخص غير كفء لدوافع عائلية أو حزبية.

ب- المحسوبية: وتعني: تنفيذ أعمال لصالح فرد أو جهة -كحزب أو عائلة أو منطقة- دون وجه حق، ومثالها: تغاضي المسئول عن خطأ جسيم لقرينه في حزبه أو عائلته، في الوقت الذي يسائل فيه موظفاً آخر يخالفه في الانتماء على خطأ أقل جسامة.

ج- المحاباة: وتعني: تفضيل جهة على أخرى بغير حق مقابل الحصول على مصالح معينة، ومثالها: قيام موظف بإنجاز معاملة لموظف أعلى متخطياً آخرين في نفس المعاملة، مقابل التوسط له بترقية أو نقل لدائرة أخرى.

د- الاستغلال الوظيفي: وتعني: الاستفادة من السلطة للحصول على مصلحة خاصة، ومثاله: قيام نائب بتشييد منشأة على أرض استصدر فيها مرسوما لبناء حديقة لأهالي منطقة معينة مثلاً.

هـ- اختلاس المال العام: وتعني: اختلاس الموظف العمومي لصالحه أو صالح فرد أو جهة بطريق العمد ما عهد إليه شيئا مما يختص بالسلطة، ومثاله: الحصول على أرض من السلطة بتزوير وثائق.

---

(١) القرافي: أنواء الفروق (١/ ٢١٩).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٥٤).

(٣) الزحيلي: نظرية الضرورة (ص: ٦٨-٧٢)، الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ١٠٦-١١٥).

و- الرشوة: وتعني: القيام بعمل مخالف للقانون أو ترك عمل موافق له، نظير منفعة شخصية، ومثالها: قيام شركة بدفع مبلغ من المال للسلطة المشرفة على عطاءات المناقصات والتنفيذ بهدف التأثير على العملية التنافسية بين الشركات المتقدمة.

ز- إهدار المال العام: استغلال المقدرات المالية للسلطة لأغراض خاصة، ومثاله: إعفاء فرد أو جهة من ضريبة دون وجه حق، ومثاله أيضاً: استعمال أجهزة ومعدات ووسائل النقل لأغراض لا تتعلق بالعمل(١).

٢. موقف التشريع الإسلامي من الفساد:

يحرم التشريع الإسلامي كافة صور الفساد ويجرمها كونها تتعارض مع نصوص التشريع ومقاصده، ومما دل على هذا التحريم والتجريم بشكل عام أدلة متعددة، أهمها:

قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

وجه الدلالة: حذر الله ﷻ عباده المؤمنين في هذه الآية من كل معصية خفية، وسماها خيانة، ويدخل في هذا السياق كافة صور الفساد باعتبارها أشكال وصور للخيانة والمعاصي(٢).

وأما الأدلة التفصيلية على تحريم صور الفساد وأشكاله فهي على النحو التالي:

مما دل على تحريم الواسطة والمحسوبية والمحاباة: حديث البخاري عن عائشة -رضي الله عنها-، أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «**أتشفع في حد من حدود الله**»، ثم قام فاختطب، ثم قال: «**إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»(٣).

وجه الدلالة: دل الحديث على أمور:

الأول: حرمة الواسطة، حيث أنكر على أسامة تدخله لإعفاء تلك المرأة من الحد.

الثاني: حرمة المحاباة، حيث أنكر على بني إسرائيل في خطبته محاباتهم للشرف.

---

(١) عبير مصلح: النزاهة والشفافية والمساءلة (ص: ٢٠-٢٦).

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٩/ ٣٢٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ١٧٥)، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار، برقم: (٣٤٧٥)، من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

الثالث: حرمة المحسوبية، حيث بين حرمة التغاضي عن الخطأ ولو صدر من ابنة الإمام[١].

ومما دل على حرمة استغلال النفوذ الوظيفي: حديث البخاري عن أبي حميد الساعدي، قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا على صدقات بني سليم، يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم وهذا هدية. فقال رسول الله ﷺ: «**فهلا جلست في بيت أبيك وأمك، حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا**»، ثم خطبنا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: " **أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر** " ثم رفع يده حتى رئي بياض إبطه، يقول: «**اللهم هل بلغت**» بصر عيني وسمع أذني[٢].

وجه الدلالة: دل الحديث على حرمة الانتفاع بالنفوذ سواء بالهدية أو غيرها، ذلك أن هذه الهدية لم تكن إلا بسبب الولاية ذاتها، فيكون الاستئثار بهذا المال أو غيره دونهم سحت[٣].

ومما دل على حرمة اختلاس المال العام: حديث مسلم عن عدي بن عميرة الكندي، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من استعملناه منكم على عمل، فكتمنا مخيطا، فما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة**»، قال: فقام إليه رجل أسود من الأنصار كأني أنظر إليه، فقال: يا رسول الله، اقبل عني عملك، قال: «**وما لك؟**» قال: سمعتك تقول: كذا وكذا، قال: «**وأنا أقوله الآن، من استعملناه منكم على عمل، فليجئ بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهى**»[٤].

وجه الدلالة: دل الحديث على حرمة أخذ الموظف إلا من يعطى من السلطة، وسمى ما يأخذه بغير ذلك اختلاساً أو غلولاً محرماً[٥].

ومما دل على حرمة الرشوة: حديث الترمذي عن عبد الله بن عمرو قال: «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي»[٦].

---

(١) الصنعاني: التنوير (٤/ ١٨٣)، ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام (٢/ ٢٤٨)، العراقي: طرح التثريب (٨/ ٣٤)، الشوكاني: نيل الأوطار (٧/ ١٥٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/ ٢٨)، كتاب: الحيل، باب: احتيال العامل ليهدى له، برقم: (٦٩٧٩).

(٣) ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٨/ ٣٣٣).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٦٥)، كتاب: الإمارة، باب: تحريم هدايا العمال، برقم: (١٨٣٣).

(٥) الصنعاني: التنوير (١٠/ ٨٨)، الشوكاني: نيل الأوطار (٤/ ١٩٧).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه (٣/ ٦١٥)، أبواب: الأحكام، باب: ما جاء في الراشي والمرتشي، وقال: حسن صحيح.

وجه الدلالة: دل الحديث على حرمة الرشوة وعدها كبيرة من الكبائر، حيث حرم صاحبها من مظان الرحمة، حتى إن بعض العلماء جعلوا هذا الحديث مستند إجماع الفقهاء في تحريم الرشوة، ذلك أن اللعن يقتضي إبعاد من وقعت عليه عن مظان الرحمة[1].

ومما دل على حرمة إهدار المال العام: حديث ابن ماجه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على حرمة إهداء المال العام، كون هذا الإهدار فرع الضرر والإتلاف الذي نهت عنه النصوص[3].

---

(١) المناوي: فيض القدير (٥/ ٢٦٨)، نفسه: التيسير بشرح الجامع الصغير (٢/ ٣٧)، السيوطي: شرح سنن ابن ماجه (ص: ١٦٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه (٣/ ٤٣٢)، برقم: (٢٣٤١)، والحديث صححه الأرنؤوط لغيره.

(٣) القاري: مرقاة المفاتيح (٨/ ٣١٥٦).

الفصل الرابع

وسائل وضمانات تقييد السلطة التنفيذية

المبحث الأول: وسائل تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

المبحث الثاني: ضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

المبحث الأول: وسائل تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

أولاً: وسائل تقييد السلطة بإرادة المشرع:

سبق في الفصل الثاني التأصيل الإجمالي لتقييد السلطة التنفيذية بالتشريع الإسلامي، لذا سأختار التفصيل في هذه المحطة، عبر الحديث عن مقاصد التشريع وقيمه ومناهجه، كقيود واردة على السلطة.

١.تقييد السلطة التنفيذية بمقاصد التشريع:

أجمعت المدارس الإسلامية على تعليل أحكام التشريع بمصالح العباد[١]، ولما كان التشريع السياسي أرحب التشريعات المبنية على تلك المصالح، فهذا يجعله أكثرها التصاقاً بمقاصد التشريع[٢].

وإذا كان التشريع –كما يقول علال الفاسي– أحكامًا تنطوي على مقاصد؛ ومقاصد تنطوي على أحكام[٣]، فإن أحكامه السياسية–وهي فرعه– تنطوي على مقاصد بلا شك، كما أن مقاصده تثمر فضاء واسعاً من الأحكام والتدابير المتعلقة بتصرفات السلطة التنفيذية في مختلف وظائفها السياسية والاقتصادية والمالية والاجتماعية والعسكرية والأمنية، سواء من حيث الأفعال والبواعث أو التقديم والتأخير، تتجسد جميعها كقيود على السلطة وضوابط لتصرفاتها.

ومعرفة هذه المقاصد بقدر ما تمثل تقييداً وضبطاً للسلطة التنفيذية، بقدر ما تفتح لها آفاقاً وأبواباً لمصالح غير متناهية، وبقدر ما تمثل ضمانة لعدم الخروج عن الوحي إلى الهوى يقول الجويني: (إنما ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيرا منها في وضع الشرع)[٤].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط (٧/ ١٥٦-١٦٧)، الشاطبي: الموافقات (٢/ ٩)، الريسوني: نظرية المقاصد (ص: ٢٠٩)، بحث للقراري، بعنوان: الموقف العقدي من تعليل الاحكام الشرعية عند الظاهرية، منشور على الرابط: http://islamtoday.net/bohooth/artshow-86-115397.htm.

(٢) بحث لعطية، بعنوان: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣)، (ص: ١٤٧).

(٣) الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها (ص: ٧).

(٤) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٢٩).

وقد بحث فقهاؤنا هذا التقييد من خلال المقاصد الخمسة الشهيرة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال برتبها الثلاثة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية[١].

وقد أجملها فقهاء السياسة الشرعية في نطاقي الدين الدنيا، يقول الماوردي: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[٢]، ويبدو واضحاً أن مراده بقوله: بيان مقاصد الإمامة لا تعريفها فحسب، دل على ذلك لفظ: (موضوعة) أي: مقصود بها حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأظهر من بين وجه الارتباط بين مقاصد التشريع ومراعاة روحه وبين تصرفات السلطة: الجويني في غياثه.

فقد أطنب الجويني في مقصد **حفظ الدين**، وتقييد السلطة به، فقرر أن على الإمام النظر نحو أصل الدين بأمرين:

الأول: (حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين).

الثاني: (دعاء الجاحدين والكافرين، إلى التزام الحق المبين)[٣].

وناط نظره نحو فروعه ب (ما كان منها شعارا ظاهرا في الإسلام) دون غيره[٤].

والمقاصد الأخرى في نظر الجويني (مرعية على سبيل التبعية) [٥]، لذا أجمل فيها تحت عنوان: (نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدنيا)، ضمنه وغيره الحديث عنها.

فبالنسبة لمقصد **حفظ النفس** وتقييد السلطة به يقرر الجويني أنه (إن قدرت آفة وأزم وقحط وجدب، عارضه تقدير رخاء في الأسعار تزيد معه أقدار الزكوات على مبالغ الحاجات، فالوجه استحثاث الخلق بالموعظة الحسنة، على أداء ما افترض الله عليهم، في السنة، فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر)[٦].

وبالنسبة لمقصد **حفظ النسل** وتقييد السلطة به يقرر الجويني أنه (إذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحا أنه يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فلا

---

(١) انظر هذه المقاصد برتبها في: الشاطبي: الموافقات (٢/ ١٧-٢٠).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٥).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٨٤).

(٤) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٩٨).

(٥) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٥٢).

(٦) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٣٣).

تحرم المناكح بتوقع ذلك ؛ فإنا لو حرمناها، لحسمناها، ولو فعلنا ذلك، لتسببنا إلى قطع النسل، وإفناء النوع)[1].

وبالنسبة لمقصد **حفظ العقل** وتقييد السلطة به يقرر الجويني أن (العقل أصل الفضائل)، لذا لا بد من اشتراطه فيمن يستوزره الإمام[2].

وبالنسبة لمقصد **حفظ المال** وتقييد السلطة به يقرر الجويني في موظفي الدولة أنه لا يجوز للإمام أن (يقطع البحث عنهم، ويضرب عن سبر أحوالهم ؛ فإنه لو فعل ذلك، لكان معطلا فائدة الإمامة، مبطلا سر الزعامة والرياسة العامة)[3].

وترجع عناية التشريع وفقهائه بمقاصد التشريع كقيد على السلطة إلى أمور، أهمها: ثبوت وجوب السلطة بالمقاصد، ومن المقرر أن الفرع لا يعود على الأصل بالإبطال.

ويمكن بيان أثر تقييد السلطة التنفيذية بمقاصد التشريع في أمور، أهمها:

أ- ضبط تصرفات السلطة التنفيذية في مختلف المجالات:

ففي السياسة الداخلية (الإدارية والسياسية)، تنتصب مقاصد شتى كقيود على السلطة تحتم الرعاية، أهمها:

١. **الوحدة والأخوة:** فلا يبيح هذان المقصدان كل أشكال العداوة والفرقة ومظاهرهما، كما يوجبان قطع أسبابهما ومعالجة آثارهما، قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] [4].

٢. **حفظ نظام الأمة:** ويوجب هذا المقصد إرادة الصلاح للأمة بمنتهى الاستطاعة، قال ﷻ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨][5].

وأهم المقاصد التي ترد كقيود على السياسة الخارجية للسلطة التنفيذية في حالتي السلم والحرب المقاصد التالية:

١. **السلم:** فلا يبيح لها هذا المقصد معاداة دولة وحربها حاشا رد الاعتداء، كون السِلم هو الأصل في العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي، كما يفرض عليها العمل لفرض السِلم والأمن

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٥١٢).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٥١).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٥٩).

(٤) عبد الرحمن بابكر: دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد (ص: ٦٤).

(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٢٧٣).

في النظام العالمي عبر نصر الضعفاء ومنع الفساد ورد الاعتداء، قال ﷻ: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، وقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] (١).

٢. **الإخاء والمساواة والتعارف في إطار الإنسانية:** فلا تبيح لها هذه المقاصد العداوة والخصومة أو الفوقية والاستكبار أو الاعتزال والانكفاء على الذات، كما تفرض عليها التواصل الحضاري البناء لتحقيق شهود الأمة وخيريتها، قال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] (٢).

٣. **التعاون والتكافل في إطار العلاقات الدولية:** فتوجب عليها هذه المقاصد التعاون الدولي والتكافل الإنساني بمختلف صورهما: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية(٣)، قال ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، وقال ﷻ: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقال ﷺ: «**لقد شهدت مع عمومتي حلفا في دار عبد الله بن جدعان؛ ما أحبّ أن لي به حمر النّعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت**»(٤).

٤. **حفظ الكرامة الإنسانية:** ويفرض هذا المقصد عليها كل من شأنه أن يحفظ الكرامة الإنسانية كرعاية حقوق الأسرى والجرحى على صعيد الإنسانية، كما لا يبيح لها كل ما من شأنه

---

(١) أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام (ص: ٥٠)، الزحيلي: (ص: ١٣٠-١٣٧).

(٢) بحث لنادية محمود، بعنوان: العلاقات الدولية في الإسلام، نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=665:el3elak at.

(٣) بحث لابن بية، بعنوان: جلب المصالح ودرء المفاسد في التعاون الإقليمي والدولي، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/186، أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام (ص: ٢٥-٢٦).

(٤) الغزالي: فقه السيرة (ص: ٧٦)، وصححه الألباني في تخريجه لأحاديث الكتاب، وانظر وجه الدلالة في ذات المصدر (ص: ٧٧).

أن يهدر تلك الكرامة كالتمثيل بالجثث وقتل الأسير لغير ضرورة[1]، قال ﷻ: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨]، وروى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن يزيد أنه ﷺ: «**نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة**»[2].

٥. **حفظ البيئة:** فيوجب عليها حفظ الكون بكل مكوناته وتحقيق الأمن البيئي لأن حفظه مقتضى الشكر لنعمة التسخير، كما يوجب منع التلوث بكافة صوره وأشكاله، قال ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥][3].

٦. **الحرية:** فيوجب عليها بثها وتعميمها، وبذل وسعها في إبطال كل صنوف الرق والعبودية، سواء على صعيد الإنسان أو على صعيد الأمم والشعوب، قال ﷻ: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣)﴾ [البلد: ١١ – ١٤].

وأهم المقاصد الواردة على السياسة المالية والاقتصادية المقاصد التالية:

١. **رواج المال وديمومة تداوله:** ويوجب عليها جمع الزكاة وضمان توزيع الإرث، ومنع احتكار الثروة في يدي شريحة أو طبقة[4]، دل على ذلك قول الله ﷻ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧][5].

---

(١) يقول الزحيلي: (قتل الأسير في الإسلام أقرب إلى التحريم منه إلى الإباحة، وإن أبيح فهو دواء ناجع في حالات فردية خاصة، والضرورة القصوى، وليس ذلك علاجاً لحالات جمعية عامة)، الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي (ص: ٤٤٠)، ونسب الحسن بن محمد التميمي هذا الرأي للصحابة بمجموعهم، ابن رشد: بداية المجتهد (٢/ ١٤٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ١٣٥)، كتاب: المظالم والغصب، باب: النهبى بغير إذن صاحبه، برقم: (٢٤٧٤).

(٣) بحث لزوزو، بعنوان: مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف، منشور على الرابط: http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=295.

(٤) بحث لسانو، بعنوان: مقاصد الشرع في الاستثمار، منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣)، (ص: ١٧٦-١٨٤).

(٥) يقول سيد قطب: (كل وضع ينتهي إلى أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم هو وضع يخالف النظرية الاقتصادية الإسلامية كما يخالف هدفا من أهداف التنظيم الاجتماعي كله، وجميع الارتباطات والمعاملات في

٢. **حفظ أموال الأمة واستدامة تنميتها:** ويوجب على السلطة النظر فيها والرعاية لها في مجالات: الإنتاج، والاستهلاك، والتداول، والتوزيع، سواء أكان المال لخزينة الدولة أو لأفرد الأمة[١]، ذلك أن حفظ مال الفرد عائد بالنفع على المجموع، قال ﷻ منبهاً على أثر حفظ المال الفرد على الأمة: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥][٢].

وأهم المقاصد الواردة على السياسة الأمنية المقاصد التالية:

١. **حفظ النفس:** فلا يبيح لها بحال قتل النفس إلا في حالات معدودة منصوص عليها كي لا تكون عرضة لاستبداد السلطات[٣]، كما رد سبيل إثباته –أي: القتل– إلى الوسائل القطعية أو ما هو قريب منها لا إلى الظن، وجعل البت فيها إلى قضاء مستقل عن الهيئة التنفيذية.

٢. **حفظ الكرامة الإنسانية:** –وهي فرع حفظ النفس– ويمنع حفظها التجريم لمجرد التهمة كون (الأصل براءة الذمة)[٤]، كما يمنع التعذيب كوسيلة لإقرار المتهم بالجريمة[٥]، استناداً لأصل البراءة وقطعية النصوص المحرمة للاعتداء، قال ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا، في بلدكم هذا**»[٦]، وقد كتب عمر بن عبد العزيز في جوابه إلى عامله على البصرة الذي سأله الإذن له في تعذيب العمال على خياناتهم: (أما بعد فقد جاءني كتابك تذكر أن قبلك عمالا قد ظهرت خيانتهم وتسألني أن آذن لك في عذابهم كأنك ترى أني لك جنة من دون الله فإذا جاءك كتابي هذا فإن قامت عليهم بينة فخذهم بذلك وإلا فأحلفهم دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما اختانوا من مال المسلمين شيئا فإن حلفوا فخل سبيلهم فإنما هو مال المسلمين

المجتمع الإسلامي يجب أن تنظم بحيث لا تخلق مثل هذا الوضع أو تبقي عليه إن وجد)، قطب: في ظلال القرآن (٦/ ٣٥٢٤).

(١) بحث لسانو، بعنوان: مقاصد الشرع في الاستثمار، منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣)، (ص: ١٦٤–١٧٦).

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ٢٣٤)، وانظر المجالات السابقة بالتفصيل في: القرضاوي: دور القيم والأخلاق في الفقه الإسلامي.

(٣) عودة: التشريع الجنائي الإسلامي (١/ ١١٦).

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ٥٠).

(٥) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٣٠١–٣٠٣).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/ ٨٨٧)، كتاب: الحج، باب: حجة النبي ﷺ، برقم: (١٢١٨)، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

وليس للشحيح منهم إلا جهد أيمانهم ولعمري لأن يلقوا الله بخياناتهم أحب إلي من أن ألقى الله بدمائهم والسلام)[١].

ب- ضبط بواعث السلطة التنفيذية:

إن وجوه التدابير التي طولبت بها الأمة وفوضت فيها السلطة –وهي واسعة ومظنة اللتعسف في الاستعمال ومجافاة مقصد الشرع– ليست مقصودة في نفسها بل هي ذريعة لمصالح قصد إليها المشرع، وهذا يوجب تقييدها بما يحقق تلك المصالح، حتى يوافق قصد السلطة وباعثها قصد المشرع وروح التشريع وقواعده[٢].

فإذا استعملت تلك السلطة التقديرية الواسعة في غير مصلحة –تشهياً أو انتقاماً أو غير ذلك– كانت تعسفاً وظلماً، لمناقضتها قصد الشارع، والتعسف، هو: (مناقضة مقصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل)، ويترتب عليه أمران:

الأول: الجزاء الأخروي: وهو الإثم حال قصد المخالفة.

الثاني: الجزاء الدنيوي: ويشمل الإبطال في التصرفات القولية، ورفع الضرر مع التعويض في التصرفات الفعلية[٣]، يقول القرافي: (كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع)[٤]، ويقول الشاطبي: (كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل، أما أن العمل المناقض باطل؛ فظاهر، فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة)[٥].

ج- ضبط أولويات السلطة التنفيذية:

يعرض للسلطة التنفيذية خلال قيامها بوظائفها كثير من التعارضات سواء بين المصالح أو المفاسد أو بينهما، ما يوجب على السلطة كمال النظر ومنتهى الاجتهاد في الموازنة بينها، والتشريع الإسلامي لا يدع التقديم والتأخير فيها للهوى والتشهي، بل رسم إطاراً محكماً وضابطاً

---

(١) ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز (ص: ٦١).

(٢) الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ١٠٦)، الدريني: النظريات الفقهية (ص: ١٠٤-١٠٥).

(٣) الدريني: النظريات الفقهية (ص: ١٣١)، والتعريف له.

(٤) القرافي: الفروق (٣/ ١٧١).

(٥) الشاطبي: الموافقات (٣/ ٢٧-٢٨).

ناظماً يحكم هذه التعارضات ويرجح بينها حيث يتعذر جمع المصلحتين وتفويت المفسدتين، وهذا الضابط هو: فقه الموازنات –وفرعه فقه الأوليات– ، ويقومان على ثلاثة قواعد[١]:

الأول: الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض: إن المصالح التي قصد إليها الشارع ليست في منزلة واحدة، بل تتوزع أفقياً على خمسة مقاصد: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ورأسياً على ثلاث رتب: ضروريات، وحاجيات وتحسينيات، والموازنة بينها تحتم على السلطة رعاية هذا التفاوت وفق قاعدة: (تحصيل أعظم المصلحتين)[٢]، كون الشارع أكثر عناية بها، فيقدم الدين على النفس، والنفس على المال، ويقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، وتقدم المصلحة الدائمة على العارضة، والعامة على الخاصة، والجوهرية على الشكلية، والحقيقية على الموهومة.

الثاني: الموازنة بين المفاسد بعضها مع بعض: إن المفاسد التي قصد الشارع درءها ليست في منزلة واحدة كذلك فمنها ما يمس الدين، ومنها ما يمس المال، منها ما يمس الضروري ومنها ما يمس التحسيني، منها كبيرة، ومنها صغيرة، منها فساد قاصر، ومنها متعدٍ، والموازنة بينها تحتم على السلطة رعاية هذا التفاوت وفق قاعدة: (يُختار أهون الشَّرين)[٣]، فـ(تحتمل أخف المفسدتين لدفع أعظمهما)[٤]، و(يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)[٥].

الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد: وهنا يتوجب على السلطة تقديم المصلحة على المفسدة وفق قاعدة: (درء المفاسد أولى من جلب المنافع)[٦]، إلا إذا كانت المفسدة يسيرة والمصلحة كبيرة فتغتفر المفسدة ساعتئذٍ تحصيلاً للمصلحة استناداً لقاعدة: (تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها)[٧].

---

(١) انظر هذه القواعد في: القرضاوي: السياسة الشرعية (ص: ٣٠٠-٣١٩)، نفسه: في فقه الأولويات (ص: ٢٩-٣٩)، الريسوني: الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده (ص: ٣٦-٧٦).

(٢) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٣٣).

(٣) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٢٦).

(٤) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٣٠).

(٥) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٣٥).

(٦) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٣٨).

(٧) الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها (١/ ٢٣٠)، القرضاوي: السياسة الشرعية (ص: ٣٠٠-٣١٩)، نفسه: في فقه الأولويات (ص: ٢٩-٣٩)، الريسوني: الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده (ص: ٣٦-٧٦).

٢.تقييد السلطة التنفيذية بقيم التشريع:

في الوقت الذي صرح فيه أنصار المذاهب المادية القائمة على الحس والتجربة على ضرورة استبعاد المثل العليا والقيم الإنسانية من لعب أي دور في تقييد السلطة التنفيذية، نجد في المقابل تصريحاً واضحاً في التشريع على حتمية التقيد بها وعدم الخروج عن إطارها(١)، وقد سبق البيان التفصيلي لهذا التقييد في الفصلين السابقين، لذا أكتفي بما ورد هناك.

٣.تقييد السلطة التنفيذية بمناهج التشريع:

إن مهمة السلطة التنفيذية تتلخص في إمضاء التشريع وإنفاذه، ولكن يجري هذا الطلب حتى لو تخلفت المصلحة عن الواقع –والذي يتأثر باختلاف الزمان والمكان والإنسان، واختلاف الأمة قوة وضعفاً ديناً ودنيا– حال إمضاء بعض أحكامه؟

إن الاجتهاد في التشريع الإسلامي على ضربين:

الأول: اجتهاد في تفسير النصوص: وليس مراداً هنا، كونه من متعلقات التشريع والتي ترتبط بالمؤسسات الفقهية.

الثاني: اجتهاد في تطبيق النصوص: وارتباطه بالسلطة التنفيذية جد ظاهر، كون مهمتها تقتصر على إنفاذ التشريع وإمضائه.

ولكل منهما مناهج خاصة، فإذا كان منهج الأولى في وعاء أصول الفقه، فإن منهج الثانية كامن في التشريع السياسي الإسلامي(٢).

وأهم المناهج التشريعية –في سياق تطبيق النص– المتعلقة بتقييد السلطة التنفيذية، قاعدة التدرج، وهي: فرع فقه التغيير، كما أنها ترتبط بأنواع شتى من الفقه: الموازنات، والأولويات، والمآلات، والواقع، والتغيير، وقواعد تشريعية متعددة، أهمها: قاعدة تحقيق المناط، و(الأمور بمقاصدها)، و(الضرر يزال)، و(المشقة تجلب التيسير) و(عموم البلوى)(٣).

والمقصود بالتدرج: إمضاء التشريع شيئاً فشيئاً، وينقسم بشكل عام إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التدرج التشريعي: ويقصد به تشريع حكم مؤقت يتوسل به لتشريع حكم ثابت، ومجاله النسخ، وهو عمل الشارع، وليس مراداً هنا، لتعلقه بتفسير النصوص لا تطبيقها.

---

(١) المانع: القيم بين الإسلام والغرب (ص: ٢٣)، محمد أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية (ص: ١٣٥–١٣٦).

(٢) القرشي: الإسلام الممكن (ص: ١٣٣).

(٣) القرضاوي: السياسة الشرعية (ص: ٣٢٤–٣٢٩)، نفسه: الأولويات (ص: ٩٦–٩٨)، بحث لإمام، بعنوان: مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=779:ma2alat.

النوع الثاني: التشريع التبليغي: ويقصد به: السكوت عن بيان بعض التشريع لمصلحة، وارتباطه الأساسي بالمؤسسات الفقهية والتشريعية في الدولة.

النوع الثالث: التدرج التطبيقي: ويقصد به الإحجام عن إمضاء بعض التشريع لمصلحة[١]، وهذا هو المقصود بالدراسة.

ولا يتسع المقام هنا لتعداد مسوغات هذا التدرج، لكن أهمها:

أ- ضعف إدراك كثير من أفراد الأمة لأهمية وجوب تطبيق الشريعة بفعل التأثر بالعلمانية وحملات التشويه التي نالت من التشريعات الإسلامية في بعض المجالات والنطاقات، والهزيمة النفسية بفعل الاستعمار والتفوق الغربي وتخلف الأمة.

ب- كثير من التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والإقليمية والدولية التي تواجه الأمة في ظل العولمة والعالمية تنتصب كإكراهات تستوجب التدرج[٢].

ويستند التقرير التشريعي لهذا التدرج إلى أدلة، أهمها:

أ-قول النبي ﷺ لمعاذ ﷺ حين ابتعثه إلى اليمن: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم**»[٣].

وجه الدلالة: إن الحديث صريح في مراعاة التدرج في التطبيق، حيث كانت الصلاة والزكاة مقررتي الوجوب حال بعثته إلى اليمن[٤].

ب- مجموع النصوص التشريعية المقررة للتدرج التشريعي سواء أكانت ناسخة أو منسوخة، كونها تحمل تقرير المنهج التطبيقي في طياتها حتى في المنسوخ منها، إذ المنسوخ فيها الحكم الجزئي دون منهج التدرج لأنه مبني على قيم التشريع ومقاصده الرامية لرعاية مصالح العباد[٥].

---

(١) بحث لسالم، بعنوان: التدرج في تطبيق الشريعة، المفهوم والرؤية، منشور على الرابط: http://www.dorar.net/art/1215.

(٢) البيانوني: معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية (ص: ١٨-٦٦)، بحث لابن بية، بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط، منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/1148.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/ ١٠٤)، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، برقم: (١٣٩٥)، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار (٤/ ١٣٩).

(٥) القرشي: الإسلام الممكن (ص: ١٦١-١٦٣).

ج- مجموع النصوص التشريعية المقررة للرفق ورفع الحرج، ومثالها قول النبي ﷺ: «**إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا**»[١].

وجه الدلالة: بين الحديث أن الشريعة مبنية على التيسير وعدم التنفير، وأن تشديد الفرد على نفسه مؤذن بترك جميع التكاليف[٢]، فلابد أن يراعي التدرج والتلطف في انتقاله عن التبذل لأن الطبع نفور -بتعبير الغزالي-[٣]، والأمة أولى بالرعاية من الفرد في هذا التقرير.

د- مجموع النصوص التشريعية المقررة لمراعاة الاستطاعة والوسع في إمضاء الأحكام التشريعية، ومثالها: قول الله ﷻ: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦].

وجه الدلالة: أمرت الآية بالتزام التكاليف التشريعية ما لم يخرج التزامها من حد الاستطاعة إلى حد المشقة[٤]، ولما كانت (الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم)[٥]، وكانت (الاستطاعة الواردة في الكتاب والسنة لا تعني قدرة الإنسان على فعل الشيء من حيث الإمكان المادي فحسب، بل تعني ما هو أبعد من ذلك، وهو: تحقيق المصلحة ودرء المفسدة)[٦] دل ذلك على وجوب التدرج لتعلق المصلحة به، ومنع التعجيل في إنفاذ بعض التشريع لتعلق المفسدة به، ومما دل على ذلك الممارسة النبوية في عدة وقائع لها تعلق جد ظاهر بقضية التدرج، أهمها:

١. قوله ﷺ في عبد الله بن أبي رأس المنافقين: «**دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه**»[٧] حين أشار عليه عمر بقتله.

٢. قوله ﷺ لعائشة: «**لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية - أو قال: بكفر - لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر**»[١].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ١٦)، كتاب: الإيمان، باب: الدين يسر، برقم: (٣٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار (٦/ ١٢٣).

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين (٤/ ٧٩).

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢٨/ ٢٨٨).

(٥) الجويني: غياث الأمم (ص: ٤٨١).

(٦) كلمة للعودة في مداولة بينه وبين الريسوني، بعنوان: دول ما بعد الثورة ومسألة تطبيق الشريعة، منشورة على الرابط: http://nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=9.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ١٩٩٨)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، برقم: (٢٥٨٤) من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

ففيهما كان النبي ﷺ كان يمتلك القدرة للوهلة الأولى، ولكن لما كان إمضاء الحكم يستلزم الإخلال بمقاصد التشريع وقواعده الكلية امتنع عنه[٢].

هـ- إن الأخذ بالتدرج من لوازم كمال الشريعة، إذ لو منع إجراؤها حال توافر معوقات التطبيق للزم من ذلك منع كمالها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وهو ممنوع شرعاً، كما أنه يتوافق وينسجم مع ما تقرر في العقول والفطر والسنن: الكونية والاجتماعية[٣].

ومما سبق تتضح العلاقة بين قاعدة التدرج وتقييد السلطة التنفيذية، ويمكن بيانها من ثلاثة وجوه:

الأول: إن تقرير هذه القاعدة يوجب على السلطة كمال النظر ومنتهاه في فهم الواقع وإدراك معطياته زماناً ومكاناً وحالاً، فمهما وجدت الموانع وعدمت الأسباب ولم تتوافر شروط إمضاء الحكم، وجب عندئذ الامتناع عن إمضائه على وجه العفو لا الإسقاط، لأنه يصبح والحالة هذه مصدراً للحرج والعنت، ومضيعاً لمقاصد التشريع وغاياته، الأمر الذي يستلزم الموازنة الواعية بين التعجيل الضار والتأخير المفيد، وهذا الوجه المذكور يجعل من مبدأ التدرج أمراً حتمياً لا مجال فيه لاختيار السلطة[٤].

الثاني: يوجب الأخذ بقاعدة التدرج على السلطة التنفيذية تحديد الوسائل والمراحل والخطط والبرامج بحيث تفضي إلى إمضاء الأحكام التي تغاضت عن إنفاذها[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/ ٩٦٩)، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبناؤها، برقم: (١٣٣٣) من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

(٢) كلمة للعودة في مداولة بينه وبين الريسوني، بعنوان: دول ما بعد الثورة ومسألة تطبيق الشريعة، منشورة على الرابط: http://nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=9، بحث لإمام، بعنوان: مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=779:ma2alat.

(٣) سمينار بقلم إمام، بعنوان: التدرج في تطبيق الشريعة، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=732:semenar، القرشي: الإسلام الممكن (ص: ١٥٦-١٥٧).

(٤) بحث لإمام، بعنوان: مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=779:ma2alat، القرشي: الإسلام الممكن (ص: ١٥٤).

(٥) القرضاوي: فقه الأولويات (ص: ٩٧).

الثالث: كما يوجب عليها إعمال الحكم فور زوال الموانع والعوائق التي حتمته[١]، لأن الأخذ بالتدرج مشروط كما سبق بتعذر تحقيق مقاصد التشريع ورعاية المصالح حال إمضاء الحكم، و(ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها)[٢].

ثانياً: وسائل تقييد السلطة بإرادة الأمة:

سبق في الفصل الثالث تناول الحرية والشورى ودورهما في التأسيس لتقييد السلطة التنفيذية، لذا سأقصر حديثي هنا على ثلاث وسائل: تقييد السلطة برضا الأمة وعقدها، وتقييدها بمصلحتها، وتقييدها بتعدديتها سياسياً ومدنياً ومعرفياً.

١. تقييد السلطة التنفيذية بعقد الأمة:

اشترط التشريع الإسلامي رضا الأمة كطريق وحيد للاعتراف بشرعية السلطة، ولما كان العقد السياسي علامة هذا الرضا نصبه الشارع، وجعله الأساس الذي تنشأ بمقتضاه السلطة.

وخلال الغوص في كتب التراث الفقهي السياسي يتبدى الشأو البعيد الذي وصله فقهاؤنا في تقرير العلاقة التعاقدية بين الأمة وسلطتها.

ومن أهم تقريراتهم في تأكيد العلاقة التعاقدية النصوص الفقهية التالية:

أ-يقول الماوردي: (إمامته -أي: الخليفة- لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار)، ويعلل ذلك بقوله: (الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد)[٣]، وشبهها القلقشندي بالقضاء فقال: (كما لو انفرد واحد باستجماع شرائط القضاء فإنه لا يصير قاضيا حتى يولى)[٤]، ويقول ابن تيمية: (لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة)[٥]، ويؤكد هذا التنصيص الفقهي على أصالة الاختيار والرضا في تأسيس السلطة.

ب- يقول الفراء في نصب الإمام بأنه: (فرض على الكفاية)[٦]، ومعلوم أن فرض الكفاية إنما يتوجه إلى الأمة بأجمعها[٧]، ويفهم هذا التنصيص الفقهي اختصاص الأمة بإنشاء السلطة.

---

(١) الزحيلي: التدرج في التشريع والتطبيق (ص: ١٥١).
(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٥٤).
(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢٨).
(٤) القلقشندي: مآثر الإنافة (١/ ٤٨).
(٥) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٣٠).
(٦) الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ١٩).
(٧) الطوفي: شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٠٥).

ج- يقول البغدادي: (طريق ثبوتها -أي: الإمامة- الاختيار من الأمة)[1]، ويناظره قول الماوردي في أسير مرشح للإمامة لا يقدر على تخليصه بأنه يمنع من: (عقد الإمامة له؛ لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء كان العدو مشركا أو مسلما باغيا، وللأمة اختيار من عداه من ذوي القدرة)[2]، ويصرح هذا التنصيص بنسبة الاختيار إلى الأمة.

د-يقول ابن تيمية: (الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم؛ بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة)[3]، ويناظر قوله قول الماوردي: (وجب التفويض- أي: تفويض السلطة- إلى إمرة سلطان مسترعى)[4]، وقول القرطبي: (الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها)[5]، ويؤكد التنصيص السابق على طبيعة عقد الإمامة وتوصيفه بعقد وكالة عامة طرفاه: الأمة كطرف أصيل، والسلطة كطرف وكيل.

هـ- يقول الجويني: (يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، ... فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر)[6]، ويقول الغزالي: (يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير... لما بايع عمر أبا بكر ﷺ انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر ... لما انعقدت الإمامة)[7]، يؤكد التنصيص السابق على حصول الشوكة، وبالتعبير المعاصر على الإرادة الشعبية لمختلف القوى والمكونات[8].

ويستند الفقهاء في تقرير هذه العلاقة إلى المقررات والأدلة الفقهية التالية:

أ-النصوص التشريعية المقررة والآمرة بالشورى، وأصرحها في هذا الباب قول الله ﷻ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

---

(١) البغدادي: أصول الدين (ص: ٢٧٩).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٤٧).

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية (ص: ١١).

(٤) الماوردي: تسهيل النظر (ص: ٤).

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٢).

(٦) الجويني: غياث الأمم (ص: ٧٠-٧١).

(٧) الغزالي: فضائح الباطنية (ص: ١٧٦-١٧٧).

(٨) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ٢٠٦).

[آل عمران: ١٥٩][١]، وقوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨][٢].

ب- قاعدة التشريع في الشئون المشتركة التي يشترك أصحابها في الأمر أو الحق أو المصلحة والمفسدة أن يرجع فيها إلى من يشملهم الأمر، وهذا مقرر في البناء التشريعي بأكمله، ومثاله في التشريع الاجتماعي الزواج وتخفيض مدة الرضاع عن السنتين، ومثاله في التشريع السياسي -وهو ما يهمنا هنا- اختيار الهيئات الحاكمة وتحديد وظائفها وتعيين نظمها[٣]، يقول القرطبي: (إذا كان أمر يشملهم نفعه وضره جمعهم -أي: الإمام- للتشاور في ذلك)[٤].

ج- عدم ثبوت النص على شخص أو فئة، حيث توفي النبي ﷺ دون أن يوصي بالسلطة لأحد، وتركها شورى بين المسلمين، يقول الجويني: (اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار)[٥].

د-الممارسة السياسية النبوية، فالطريق الذي تنصب به النبي ﷺ رئيساً كان بمقتضى عقد الأمة له لا النبوة، يؤكد ذلك قول النفر الذين آمنوا به من الأنصار في مكة: (إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى الله عز وجل أن يجمعهم الله بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك)[٦]، ومن ثم بايعه الأنصار البيعتين: العقبة الأولى والثانية، وفي الأخيرة فوضوه السلطة ورئاستها، يقول عبادة بن الصامت: (بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة، في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم)[٧].

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ١٤٨)، الرازي: مفاتيح الغيب (٩/ ٤١٠)، الخازن: لباب التأويل (١/ ٣١٢).

(٢) الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٦٣).

(٣) الريسوني: الشورى في معركة البناء (ص: ١٨- ٢٤).

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٣٢٠).

(٥) الجويني: غياث الأمم (ص: ٥٤).

(٦) البيهقي: دلائل النبوة (٢/ ٤٣٤).

(٧) ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٤٥٤).

هـ- توجه الخطاب التشريعي للأمة أصالة في معظم التكاليف التي يرتبط إنفاذها بإقامة سلطة حاكمة، وتوجيهها للأمة ابتداء يجعلها صاحبة السلطة على الحقيقة، ويمنحها سلطة عامة في التصرف، كون السلطة قرين التكليف، والتكليف -كما هو معلوم- لا يمكن أداؤه إلا إذا منح المكلف سلطة تمكنه من الأداء[١].

و-تسمية النصوص التشريعية أمر السلطة أو الولاية العامة بأمر الأمة أو أمر المسلمين كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨][٢]، وقوله ﷺ: «**ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم، وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة**»[٣]، وهذا يؤكد ملكية الأمة للسلطة وسموها عليها، لذا فإنها هي التي تتولى شأن إسنادها أو تفويضها لمن شاءت.

ز- ربطت النصوص التشريعية وظيفة الاستخلاف ومهمة الخلافة بالأمة، دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]، حيث بينت الآية حجم الدور المنوط بها، وقوله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، حيث قررت مسئولية الأمة تجاه الرسالة ومقتضياتها[٤].

ويترتب على هذه العلاقة أمور هامة ترتبط بتقييد السلطة التنفيذية، أهمها:

أ-منع ثبوت وتقرير الإمامة بالملك ذلك أن عقد الوكالة ليس فيه تمليك ولا شبه تمليك[٥]، يقول ابن حزم: (ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها ... حاشا الروافض)[٦]، ووصف ابن خلدون الوراثة فيها بالعبث، فقال: (حفظ التراث على الأبناء ليس من المقاصد الدينية إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث)[٧].

---

(١) القرافي: الفروق (٢/ ١٦)، ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٥)، أحمد الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ١٢)، البياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ٢٤٧)، بتصرف يسير.

(٢) البقاعي: نظم الدرر (١٧/ ٣٣٢)، المراغي: تفسير المراغي (٢٥/ ٥٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ١٢٦)، كتاب: الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، برقم: (١٤٢)، من حديث معقل بن يسار ﷺ.

(٤) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ١٠٧-١٠٩).

(٥) بحث لحسني، بعنوان: انعقاد الإمامة عن طريق أهل الحل والعقد، منشور على الرابط: .

(٦) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٢٩).

(٧) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٦٤) بتصرف يسير جداً.

ب- منع ثبوت وتقرير الإمامة بالاستخلاف بمعنى التعيين، ذلك أنها تتناقض مع أصالة اختيار الأمة ورضاها، أما الاستخلاف بمعنى الترشيح فلا يوجد ما يمنع منه طالما ارتضته الأمة أو نوابها، وفي ضوء المعنى الثاني للاستخلاف يفهم صنيع الراشدين، يقول ابن تيمية: (لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة)[١].

ج- منع ثبوت وتقرير الإمامة بالتغلب، ذلك أنها تتعارض مع تقييد السلطة بإرادة الأمة عقداً ومصلحة، يقول ابن جماعة في الإمامة: (ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار، وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار)[٢]، ومعلوم أن التغلب لا يلتقي مع الاختيار بحال، لأجل ذلك نص الفقهاء على إثم المتغلب[٣]، وقرروا خلعه في ضوء فقه الموازنات، يقول الداودي: (الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب)[٤]، ويقول الغزالي: (السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل)[٥]، وأما تقرير جمهور الفقهاء المتأخرين[٦] لإمامة المتغلب فيجب أن يفهم في إطار فقه الموازنات وأحكام الضرورة السياسية[٧]، وكان الواجب يقتضي عدم إضفاء الشرعية عليه حتى في ضوء فقه الموازنات -مع إنفاذ الصحيح من تصرفاتهم كصنيع الفقهاء في مسألة البغاة، وصنيع الفقه السياسي المعاصر مع الأنظمة القائمة في بلاد الإسلام-، ذلك أن الفتنة التي تحاشاها الفقهاء قد وقع ما هو شر منها في ظل إمامة المتغلب كما ذكر الشهيد عودة[٨].

د-مشروعية الاشتراط في العقد السياسي، ذلك أن توصيف عقد السلطة كعقد وكالة يُجَوز للموكِل-وهو الأمة- أن تضع ما تشاء من القيود والشروط على الموكَل -وهو السلطة.

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٣٠).

(٢) ابن جماعة: التمهيد (ص: ٤٦٧).

(٣) الرملي: نهاية المحتاج (٧/ ٤١٢).

(٤) ابن حجر: فتح الباري (١٣/ ٨).

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/ ١٤٠).

(٦) ابن عابدين: رد المحتار (١/ ٥٤٩)، الشيخ عليش: منح الجليل (٩/ ١٩٦)، ابن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج (٩/ ٧٨)، ابن قدامة: المغني (٨/ ٥٢٦).

(٧) رشيد رضا: الخلافة (ص: ٤٥-٤٦).

(٨) عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص: ١٧٠).

هـ- أن كل اختصاص بالسلطة إنما يتقرر ويتفرع عن الأمة كونها الطرف الأصيل المنشئ للسلطة وذلك (بقدر ما تقتضيه المصلحة وتمليه الضرورة، وبقدر ما تراه الجماعة على سبيل التنظيم والتوكيل والتفويض بحسب الصيغ والتفاصيل المعتمدة أو المتعارف عليها)[١].

و-يترتب على تحديد الأمة كمصدر للسلطة في التشريع الإسلامي حقها في العزل وفسخ العقد، إذ (الإقالة فرع عن أصل الحق في الإنابة)[٢].

ز- يتوقف اختيار رئيس السلطة التنفيذية على حجم الدعم والتأييد الشعبي له، والذي يحوزه عبر رضا شرائح الأمة ومكوناتها، ومدى تمثيله لمصالحها[٣]، يقول ابن خلدون: (الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية)[٤].

٢.تقييد السلطة التنفيذية بمصلحة الأمة:

قسم النفراوي المالكي الإمامة إلى أربعة أقسام: (إمامة وحي وهي النبوة، وإمامة وراثة كالعلم، وإمامة عبادة وهي الصلاة، وإمامة مصلحة وهي الخلافة العظمى لمصلحة جميع الأمة)[٥]، ولعل هذه التسمية للسلطة بإمامة المصلحة يحمل في طياته ما هو أسمى من مجرد تقييد السلطة بالمصلحة، إذ تحمل في طياتها تلبس السلطة في التشريع الإسلامي بالمصلحة والتصاقها بها في مبتداها ومنتهاها، في غاياتها وأدواتها، في سياساتها وعلاقاتها، في إقدامها وإحجامها، في سلمها وحربها، لذا نص الفقهاء على أن (الإمام ناظر للغير)[٦]، وأن (الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة)[٧]، وقرروا قاعدة هامة في هذا السياق وهي أن: **(تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)**[٨].

وخلال تأمل ما خطته يد الفقهاء يتبدى بوضوح إعمالهم لهذه القاعدة في التشريع السياسي كلياته وجزئياته، ومن تقريراتهم في هذا المجال النصوص الفقهية التالية:

في الجانب السياسي: قرروا اشترط المصلحة في حالتي السلم والحرب.

---

(١) الريسوني: الأمة هي الأصل (ص: ١٢-١٣).

(٢) الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة (ص: ٧٥-٧٦).

(٣) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ٢٠٧-٢٠٨).

(٤) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (١/ ٢٧٩).

(٥) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٦).

(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٢).

(٧) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٦٧)، ومراد الجويني بالاستصلاح: ما يحقق مصالحها، الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني (ص: ٤٢٤).

(٨) الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية (١/ ٣٠٩).

ففي الأولى يقول الكمال ابن الهمام: (قوله ﷻ: ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**﴾ [الأنفال: ٦١]، والآية وإن كانت مطلقة لكن إجماع الفقهاء على تقييدها برؤية مصلحة للمسلمين في ذلك بآية أخرى هي قوله ﷻ ﴿**فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون**﴾ [محمد: ٣٥] فأما إذا لم يكن في الموادعة مصلحة فلا يجوز بالإجماع)[١].

وفي الثانية يقرر الزركشي أنه: (حيث يخير الإمام في الأسير بين القتل والاسترقاق والمن والفداء لم يكن ذلك بالتشهي، بل يرجع إلى المصلحة، حتى إذا لم يظهر له وجه المصلحة حبسهم إلى أن يظهر)[٢].

وفي الجانب الاقتصادي والمالي: قرروا اشترط المصلحة في التصرف بخزينة الدولة صرفاً أو إعفاء أو استثماراً.

ففي إنفاق المال يقرر أبو يوسف في إقطاعه: (للإمام أن يقطع كل موات وكل ما كان ليس لأحد به ملك، وليس في يد أحد ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأعم نفعا)[٣]، وفي وقفه يقول البجيرمي: (يصح وقف الإمام أراضي بيت المال على جهة ومعين على المقول المعمول به بشرط ظهور المصلحة في ذلك إذ تصرفه فيه منوط بالمصلحة)[٤]، وفي تعيين وتحديد مرتبات موظفي الدولة يقرر ابن نجيم أنه: (يجب على الإمام أن يتقي الله ﷻ ويصرف إلى كل مستحق قدر حاجته من غير زيادة)[٥]، وفيها يقول السيوطي: (ليس للإمام أن يملك أحداً إلا ما ملكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لا بد أن تكون بالعدل، ومن العدل: تقدم الأحوج والتسوية بين متساوي الحاجات)[٦].

وفي الإعفاء أو الإبراء من الواجبات المالية كالعشر يقرر أبو يوسف أنه: (لا يحل لوالي الخراج أن يهب شيئا إلا بإذن الإمام وما فيه مصلحة)[٧].

وفي استثماره يقول ابن الهمام: (لا يصح بيع الإمام ولا شراؤه من وكيل بيت المال لشيء منها؛ لأن نظره في مال المسلمين كنظر ولي اليتيم فلا يجوز له بيع عقاره إلا لضرورة عدم وجود

---

(١) ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٥٥).
(٢) الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية (١/ ٣٠٩-٣١٠).
(٣) أبو يوسف: الخراج (ص: ٧٨).
(٤) البجيرمي: التجريد لنفع العبيد (٣/ ٢٠٢).
(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ١٠٥).
(٦) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٢٢)
(٧) أبو يوسف: الخراج (ص: ٩٩).

ما ينفقه سواه)[١]، ويقول: (تصرف الإمام في بيت المال مقيد بشرط النظر)[٢]، ويقول الماوردي فيما اصطفاه الإمام لبيت المال من فتوح البلاد مما لم يتعين مالكوه ولم يتميز مستحقوه: (السلطان فيه بالخيار على وجه النظر في الأصلح بين أن يستغله لبيت المال كما فعل عمر ﷺ، وبين أن يتخير له من ذوي المكنة والعمل من يقوم بعمارة رقبته بخراج يوضع عليه مقدر بوفور الاستغلال، ونقصه كما فعل عثمان ﷺ)[٣].

وفي الجانب الإداري: قرروا اشتراط المصلحة في كافة التصرفات الإدارية.

ففي تعيين موظفي الدولة، يقول ابن عابدين: (إذا ولى السلطان مدرسا ليس بأهل لم تصح توليته؛ لأن فعله مقيد بالمصلحة)[٤]، ويقول ابن تيمية: (ليس عليه–أي: الإمام– أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه)[٥].

وفي تعيين إمام فاسق نص الماوردي على أنه: (لا يجوز لأحد من ولاة الأمور أن ينصب إماما للصلاة فاسقا، وإن صححنا الصلاة خلفه؛ لأنها مكروهة. وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه)[٦].

وفي عزل بعض الموظفين لغير سبب نص السيوطي على أنه: (إذا أراد إسقاط بعض الجند من الديوان بسبب: جاز، وبغير سبب لا يجوز)[٧].

ويستند الفقهاء في تقرير اشتراط المصلحة كقيد على تصرفات السلطة التنفيذية إلى المقررات والأدلة الفقهية التالية:

أ– قول النبي ﷺ: «**كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته**»[٨].

---

(١) ابن الهمام: فتح القدير (٦/ ٣٧).

(٢) ابن الهمام: فتح القدير (٤/ ٣٩٥).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢٨٨).

(٤) ابن عابدين: رد المحتار (٤/ ٣٨٢).

(٥) ابن تيمية: السياسة الشرعية (ص: ١٢).

(٦) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٢١).

(٧) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٢١).

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/ ٥)، كتاب: الجمعة، باب: الجمعة في القرى والمدن، برقم: (٨٩٣)، من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.

وجه الدلالة: تقتضي الرعاية الواردة في وصف السلطة التنفيذية التصرف بالمصلحة في كافة شئون الأمة، يقول النووي: (فيه أن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه)[١].

ب- قول النبي ﷺ: «**ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة**»[٢].

وجه الدلالة: سمى الحديث عدم فعل الأصلح -مع القدرة عليه- غشاً، والغش محرم، ما يدل على اشتراط المصلحة في كل تصرف سلطوي[٣]، يقول القاضي عياض: (معناه بين في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله ﷻ شيئا من أمرهم واسترعاه عليهم ونصبه لمصلحتهم)[٤].

ج- إن مقصد التشريع السياسي -مثل غيره من التشريعات- تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، يقول القرافي: (كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة)[٥]، ويقول السبكي: (كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة)[٦].

د- عقد الإمامة، حيث يتأسس هذا العقد على رعاية مصالح الأمة وهذا مقصود العقد، لذا فإن مجافاة المصلحة في عقد الإمامة تحل العقد نفسه، يقول النفراوي: (ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة)[٧].

ويترتب على اشتراط المصلحة أمور هامة ترتبط بتقييد السلطة التنفيذية، أهمها:

أ- حرمة كل تدبير سلطوي لا تكون فيه المصلحة خالصة أو راجحة وعدم نفاذه، يقول القرافي في تصرف الأئمة بزيادة مال على ما تحتاجه الأوقاف إنهم: (معزولون عن التصرف إلا على وجه

---

(١) النووي: شرحه على مسلم (١٢/ ٢١٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ١٢٥)، كتاب: الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش النار، برقم: (١٤٢) من حديث معقل بن يسار المزني ﷺ.

(٣) الماجد: التصرف في المال العام (ص: ٥٠).

(٤) النووي: شرحه على مسلم (٢/ ١٦٦).

(٥) القرافي: الفروق (٤/ ٣٩).

(٦) السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ٣١٠).

(٧) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٧).

المصلحة والزائد لا مصلحة فيه فهو من غير متول ولا ينفذ)[١]، ويقول العز بن عبد السلام: (كل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه)[٢].

ب- وجوب التصرف السلطة التنفيذية بمختلف هيئاتها (بما هو الأصلح للمولى عليه درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم مثل أن يبيعوا درهما بدرهم، أو مكيلة زبيب بمثلها لقول الله ﷻ: ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة؛ لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة)[٣]، ، ويقول الجويني: (لا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين)[٤]، ويجب على الحاكم بحسبه-بمقتضى عقد الإمامة- (أن يتحرى الأصلح فالأصلح)[٥].

ج- وجوب نظر الإمام واجتهاده في تعيين المصالح المتوخاة من تصرفات السلطة التنفيذية، وتقديم الأولى والأهم والأكثر منفعة في الخيارات والبدائل المتاحة أمامه[٦]، يقول البلاطنسي: (يجب عليه-أي: الإمام- أن يبذل غاية الجهد في اختيار ما هو أصلح للمسلمين)[٧].

٣.تقييد السلطة التنفيذية بتعددية الأمة:

وأعني بهذه الوسيلة: تقييد السلطة بحضور الأمة وحيويتها وفعاليتها وقيامها بمقتضيات الاستخلاف والخيرية، التي تستلزم إقامة مؤسسات متعددة جوار مؤسسة السلطة التي أقامتها الأمة، ذلك أن مؤسسة السلطة كما سبق في الفصل الثاني ينحصر دورها في التشريع الإسلامي فيما تعجز عنه الأمة استبقاء لحيوية الأمة وخيريتها.

ومفهوم التعددية في الإسلام لا يتعارض البتة مع مفهوم الوحدة، إذ المقصودة بالتعددية تلك التي تتوسط الوحدة الصلبة التي لا يثريها تعدد، والتعددية التي لا ناظم لها من الوحدة، وهي بهذا المعنى محمودة لا مذمومة[١].

---

(١) القرافي: الفروق (٣/ ١٢).

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٢/ ٨٩).

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٢/ ٨٩).

(٤) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٦٠).

(٥) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٥٠).

(٦) الماجد: التصرف في المال العام (ص: ٤٦).

(٧) البلاطنسي: تحرير المقال (ص: ١٤١)، نقلاً عن: الماجد: التصرف في المال العام (ص: ٤٦).

وتهدف هذه التعددية –فيما تهدفه– لصناعة مجال مشترك ومتوازن بين الأمة وسلطتها يسمح للأولى بالنهوض بنفسها، ولا يسمح للثانية بالتضخم واحتكار كافة المبادرات الاجتماعية والجهود التطوعية بحجة توفير الخدمات العامة[٢].

وأهم صور هذه التعددية: التعددية السياسية والتعددية المدنية.

أ- تقييد السلطة التنفيذية بالتعددية السياسية:

وهذه التعددية –وأهم صورها إقامة الأحزاب– من محدثات العصر التي لم يسبق لقدامى الفقهاء بحثها، أما المعاصرون فقد ذهب جلهم إلى مشروعيتها.

وهم يستندون في مشروعيتها إلى المقررات والأدلة الفقهية التالية:

١. النصوص التشريعية الآمرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون عليهما، ومثالها قوله ﷻ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وجه الدلالة: أمرت الآية بقيام الأمة بمجموعها أو طائفة منها بواجبات الأمر والنهي والدعوة إلى الخير، وهي ألفاظ عامة تفيد الاستغراق[٣] فيدخل في المنكر منكرات السلطة من الفساد والاستبداد والتعسف والظلم، ويدخل في المعروف الدعوة إلى التزام إرادتي المشرع والأمة، ولما كانت الأحزاب السياسية صورة من صور هذا المعروف ودفع ذلك المنكر ثبت مشروعيتها من هذا الوجه.

٢. أصالة الإباحة والجواز في العقود والمعاملات، حيث لا تتعارض إقامة الأحزاب مع نصوص التشريع ومحكماته من القواعد والمقاصد والقيم والكليات، بل هي تلتقي مع ذلك كله، ذلك أن الفقهاء قرروا بأن السياسية الشرعية هي: (ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي)[٤].

---

(١) بحث لمحفوظ بعنوان: نظرات حول التعدد والوحدة، منشور ضمن مجلة ثقافتنا للبحوث والدراسات العدد: (٢٦)، (ص: ٩٣-٩٤)، بتصرف يسير.

(٢) بحث لجعفر، بعنوان: العمل الأهلي: رؤية إسلامية، منشور على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/90101-2010-07-31-070811.html، مقال لمحمد همام، بعنوان: الدولة والمجتمع في التصور الإسلامي صراع الوظائف أم تكامل الأدوار؟، منشور على الرابط: http://bohothe.blogspot.com/2010/04/blog-post_18.html، باختصار وتصرف يسير.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ٤٠).

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية (ص: ١٢)، ونسب هذا التعريف لابن عقيل الحنبلي.

٣. قاعدة سد الذرائع، حيث تحول التعددية دون الاستبداد والفساد والظلم والاعتداء على الحقوق والحريات الفردية منها والجماعية، كما تحول دون شهر السلاح وغيرها من الصور التي قد تنشأ كرد فعل على هذه الصور من المفاسد.

٤. قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، حيث تنتصب التعددية طريقاً لتحصيل كثير من المصالح والقيم والمقاصد واجبة الجلب، ومثالها: الشورى، والرقابة، وجه الأولى أنها –أي: التعددية – تتيح للأمة صناعة برامج وهيئات سياسية تؤمل فيها تحقيق مصالحها، ووجه الثانية أن الحكام يحسبون ألف حساب للتكتلات الجماعية التي تصوغها الأحزاب الأمر الذي يجعل لرقابة الأمة فعاليتها وتأثيرها في تقويم وتصحيح التدابير السلطوية التي تتجافى فيها السلطة عن إرادة المشرع أو إرادة الأمة، وهذا يقودنا إلى القول بوجوب التعددية السياسية خضوعاً لمقررات الفقهاء الناصة على أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد(١).

أما الدور الذي تلعبه هذه الأحزاب في تقييد السلطة التنفيذية فيمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١. تعمل الأحزاب السياسية على صناعة توازن سياسي بين الأمة والسلطة يحفظ للأولى مكنتها وحيويتها في تقويم أي تدبير ينتقص من إرادتها أو يفوت مصالحها، أو ينال من فاعليتها.

٢. تتجسد الأحزاب كإطار جماعي ينتقل بموجبه أفراد الأمة من الفردية غير المؤثرة إلى الجماعية القادرة على توجيه السلطة بما يحفظ مصالح الأمة، ومنعها من الانفراد والاستبداد ونكث عقدها مع الأمة.

٣. تمثل الأحزاب ضمانة من ضمانات تقييد السلطة بجوار دورها كوسيلة من وسائل التقييد.

٤. تنتصب الحياة الحزبية كسبيل آمن وطريق منظم لحل إشكالية تداول السلطة، وتكمن خطورة هذه الإشكالية عبر استقراء التجربة السياسية الإسلامية التي ضاعت فيها الشورى حيث بقيت مبادئ وقيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة للحاكم ومساءلته والإنكار عليه دون تحويلها إلى مؤسسات قادرة وفاعلة.

٥. تملك الأحزاب القدرة على تنظيم الرأي العام وتثقيفه في قضاياه، وبلورة إرادته وحسن صياغتها ما يسهل التعرف على اتجاه الرأي العام في التدبيرات السلطوية.

٦. تعمل الأحزاب السياسية على طرح بدائل سياسية واجتماعية للأمة، وتمثيلها.

---

(١) انظر الأدلة السابقة في: الصاوي: التعددية السياسية (ص: ٧٢-٩٩)، القرضاوي: من فقه الدولة (ص: ١٤٧-١٦٠).

٧. تعمل الأحزاب على تحويل ميول الأمة وتطلعاتها إلى برامج سياسية، تحتشد وراءها أصوات الأمة وفعالياتها، وتتبناها هيئات قيادية قادرة وفاعلة تعمل تلك الأحزاب على تمكينهم من السلطة لتحويل تلك البرامج إلى حقائق على أرض الواقع[١].

ب- تقييد السلطة التنفيذية بالتعددية المدنية:

وأهم صورها ومظاهرها: التعددية الأهلية والاجتماعية والمعرفية.

١. تقييد السلطة التنفيذية بالتعددية الأهلية:

تتفرع التعددية الأهلية في التشريع الإسلامي – والتي يعبر عنها اليوم بالمجتمع المدني – عن مقصدي عمارة الأرض وحسن الخلافة فيها، وهما الطريق لتحقيق خيرية الأمة وذاتيتها، وحال تخلف الأمة أو إرغامها على التخلف عن هذه الحيوية في المجال الأهلي فسوف تتشكل عقلية جديدة لا تشعر بمسئوليتها تجاه التحديات التي تواجه الأمة سواء أكانت خيرية أو تعليمية أو اقتصادية[٢].

وتنبني هذه التعددية في مشروعيتها على أمرين:

أ- المسئولية الجماعية: وذلك أن معظم الواجبات العامة –والتي سماها الفقهاء فروض كفاية –إنما تتوجه للأمة دون السلطة، يقول الجويني: (مما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه، ولا يغفلوا عنه)[٣]، وهذه الفرائض تسهم في تماسك الأمة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، ذلك أنها تشعرها بالمسئولية التضامنية في أداء تلك الواجبات وتحقيق مقاصدها، من أجل ذلك أكد الفقهاء على أن مقصود الدين إنما يتحقق بالأمة لا بالسلطة وحدها، إذ السلطة لا تعدو أن تكون مؤسسة من مؤسساتها، وتقوم ببعض وظائفها التي توجهت بها النصوص للأمة رأساً، يقول ابن تيمية في معرض رده على الحلي الشيعي صاحب كتاب: منهاج الكرامة: (لا نسلم أنه –أي: الإمام- يجب أن يكون حافظاً للشرع، بل يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع)[٤].

ب- المسئولية الفردية: والجزء التشريعي الذي يهمنا هنا هو: تنصيص الفقهاء وإجماعهم على أن شرط الواقف –والوقف أبرز وأهم التطبيقات في العمل الأهلي الإسلامي كما سيأتي- كنص

---

(١) المعهد الديمقراطي الوطني: الأحزاب السياسية والانتقال إلى الديمقراطية (ص: ٩)، دوهرتي: اختلال ميزان الديمقراطية (ص: ١٢)، جونستون: الأحزاب السياسية والديمقراطية (ص: (١)، الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٤٨-٢٤٩)، (٢٩٦-٣٠٠)، الصاوي: التعددية السياسية (ص: ٢٢-٢٣).

(٢) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ٢٢١).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ٢١٠).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (٦/ ٤٥٧).

الشارع، ما يجعل للإرادة الفردية التي تنشئ الشخصية المعنوية للوقف دوراً هاماً في تقييد السلطة التنفيذية حيث تسمح له هذه الإرادة المقررة الوقوف أمام أي تغول من السلطة أو مؤسساتها، وهذا يغاير واقع المجتمع المدني الذي لا يمكن الفرد من الحضور إلا في إطار مؤسسة[١].

وباستقراء التجربة الإسلامية نظرياً وعملياً يتبدى بوضوح أن النطاق الذي تمتعت به الأمة في التجربة الحضارية الإسلامية كان كبيراً جداً في مقابل نطاق ضيق ومحدود للسلطة لا يتجاوز الوظائف السيادية[٢]، ولعل المؤسسات المتكاثرة كماً وكيفاً للوقف والحسبة والفقه أهم الصور للتعددية الأهلية المقررة في التشريع والمذكورة في التاريخ الإسلامي.

ففي التشريع الإسلامي أطنب الفقهاء وأكثروا من تقرير الأحكام المتعلقة بالوقف والحسبة وهي تدور في الأولى حول تقرير الإرادة الفردية ومراعاة المصلحة، فمهما شرط واقف من شروط تتعلق بالوقف سواء في إدارته أو تقسيم ريعه ولم تتعارض مع مصلحة محققة تقرر الشرط ولزم، وحول الحكمة والموعظة الحسنة في الثانية، فمهما وجد معروف ظاهر تركه، أو منكر ظاهر فعله فقد علق في ذمة الأمة واجب الأمر أو النهي[٣].

وفي التاريخ الإسلامي أكثر المؤرخون من ذكر الأوقاف التي عالجت كل مستجدات الحياة، وحققت الحاجات الأساسية للأمة بمختلف أديانها وأعراقها وطبقاتها، ابتداء من النواحي الطبية والصحية إلى النواحي التعليمية الثقافية إلى الشئون الاجتماعية الخدمية، إلى رعاية الحيوانات والطيور، بل أنه في حالات عديدة نشأت أوقاف لتعالج قصور السلطة وعجزها عن تحقيق وظائفها الأساسية فكانت هناك أوقاف للحصون العسكرية، وأخرى للشرطة لتحقيق الأمن الداخلي هذا بالإضافة إلى الكم الضخم من الأوقاف التي ترعى الفقير والمحتاج واليتيم والضعيف، كما أكثروا في الوقت ذاته من تقرير الهامش الواسع للأمة في إدارة العملية الثقافية والتربوية والإصلاحية عبر مؤسسة الحسبة، والهامش الواسع لها في إدارة العملية المعرفية والتشريعية عبر مؤسسات الفقه والعلماء.

ومن خلال ما سبق يتبدى الدور البارز الذي لعبته وتلعبه هذه التعددية في تقييد السلطة التنفيذية إذ مثلت المؤسسات السابقة أساس وجوهر استقلالية الأمة واستمراريتها، وسر حفاظها

---

(١) بحث لجعفر، بعنوان: العمل الأهلي، منشور على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/90101-2010-07-31-070811.html.

(٢) مقال لهبة عبد الرؤوف، بعنوان: في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، منشور على الرابط: http://www.heba-ezzat.com/2000/09/25/.

(٣) بحث لجعفر، بعنوان: العمل الأهلي، منشور على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/90101-2010-07-31-070811.html.

على وجودها وتقدمها حتى وإن تراجعت السلطة أو تخلت عن وظائفها أو ضعفت أو انهارت في بعض الأحيان، ومما يؤكد هذا الدور التقييدي الهام السعي الدءوب من السلطات الاستبدادية في الاستيلاء على الوقف أو إلغائه لأنه مثل عائقاً أساسياً أمام سريانها وتغلغلها في المجتمع عبر إلغاء هذه القوة المجتمعية[١].

٢. تقييد السلطة التنفيذية بالتعددية الاجتماعية:

حقق العلامة ابن عاشور أن الشريعة إنما جاءت لتقرير ما فيه مصلحة وتغيير ما فيه مفسدة، وليس للتغيير دون التقرير كما استكن في معتقد الكثير[٢].

وتفريعاً على هذا التحقيق يمكن تحليل الوثيقة التي وقعها النبي ﷺ في المدينة المنورة مع مكونات المجتمع المدني من المسلمين واليهود[٣]، حيث اعترفت الوثيقة بالروابط الأسرية والقبلية والعشائرية، وأعطتها حيزاً من تشكيل المجتمع الجديد، واعتبرتها أطراً للتعاون الإنساني والتماسك الاجتماعي، لكنها في الوقت نفسه أفرغت هذه التقسيمات القبلية من المحتوى والمضمون العدواني الذي لا يستحضر مبادئ الحق والعدالة، والخضوع للقانون والاحتكام إليه[٤]، ويعود هذا التمسك إلى أمور، أهمها ثلاثة:

الأول: تؤدي هذه التقسيمات دوراً اجتماعياً هاماً، حيث تضمن التكافل الاجتماعي بمختلف أبعاده.

الثاني: تؤدي هذه التقسيمات دوراً اقتصادياً هاماً، حيث يعد التقسيم القبلي التقسيم الأمثل للإنتاج الرعوي لما يوفره من حريتي الرعي والانتقال.

الثالث: تؤدي هذه التقسيمات دوراً سياسياً هاماً، حيث تنتصب كوسيلة من وسائل تقييد السلطة التنفيذية وحمايتها من الاستبداد الذي قد ينشأ مع غياب البنى الاجتماعية والسياسية، وتركيز القوة السياسية في مكون السلطة[٥].

---

(١) بحث لعارف، بعنوان: الأسس المعرفية للنظام السياسي الإسلامي، منشور على الرابط: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/Arabic_State/Epestim، بتصرف.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٤٠-٣٤٥).

(٣) انظر خبر الوثيقة ونصها في: ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٥٠١-٥٠٤).

(٤) شمس الدين: نظام الحكم والإدارة (ص: ٥٣١-٥٣٢)، بحث لصافي، بعنوان: الدولة الإسلامية، منشور ضمن بحوث الحركات الإسلامية والديمقراطية الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية (ص: ١٢١)، النجار: الإسلام والسياسة (ص: ١٥٥-١٥٦).

(٥) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ١٠٣-١٠٤)، الشعيبي: وثيقة المدينة (ص: ٣٧-٣٩).

وهذا الأخير يوضح الدور الذي تلعبه هذه التعددية في تقييد السلطة التنفيذية.

والتمسك بالتعددية الاجتماعية في إطار الأجناس والأقوام والقبائل والشعوب ليس غريباً على التشريع ومقرراته، بل هو أصيل فيها حيث عدها ﷻ من آياته في اجتماع الناس، وجعلها إطاراً للتعارف والتواصل الإنسانيين [1].

ومما دل على تقرير هذه التعددية في الإطار السابق:

أ- قول الله ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

ب- قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

٣. تقييد السلطة التنفيذية بالتعددية المعرفية:

وأعني بها: التعددية في المجالين: الاعتقادي والاجتهادي، دون إكراه على دين أو ثقافة أو اجتهاد معين.

أولاً: التعددية في المجال الاعتقادي:

قرر التشريع الإسلامي حرية الاعتقاد ببعديها: الفردي والجماعي.

ففي البعد الفردي قرر التشريع الإسلامي أن الفرد حر في اختياره العقدي، لا سلطة لأحد عليه، ذلك أن الله ﷻ قد فوضه الاختيار، مستبقياً جزاء الاختيار إلى يوم القيامة، قال ﷻ: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩][2]، وحصر دور الرسول ﷺ وأمته بالبلاغ، قال ﷻ: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨][3]، وقرر أن الاختلاف العقدي سنة اجتماعية لا تتخلف، ما يجعل السعي لجمع الناس على معتقد واحد جهلاً بتلك السنن، قال ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥][4].

---

(١) عمارة: التعددية (ص: ٦).

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب (٢١/ ٤٥٨).

(٣) ابن عطية: المحرر الوجيز (٥/ ٤٢).

(٤) الشوكاني: فتح القدير (٢/ ١٢٨).

وفي الوقت نفسه حمل على كافة الصور التي من شأنها أن تحد من حرية الاختيار، كالهوى واتباع إرث الآباء، ومتباعة رجال الدين والحكم دون نظر أو تأمل[١]، وشرع مجموعة من الضمانات التشريعية التي تحول دون تقييد حرية الاعتقاد، كمنع الإكراه وشرعة الجهاد قال ﷻ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦][٢]، وقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣][٣].

وفي البعد الاجتماعي قرر أمرين:

الأول: حق كل أصحاب معتقد بالدعوة إلى معتقدهم، والاستدلال على صحته، والدفاع عنه، ونقد ما يخالفه، دل على ذلك كثير من الآيات التي كانت تحكي قيل أهل الكتاب ومحاوراتهم، حيث اكتفت الآيات بدحض حججهم وبيان عوارها دون إنكار أصل الدفاع عن عقائدهم والدعوة إليها، ولهذا الحق خمسة ضوابط:

أ- أن لا يسلك بها مسلك التغرير، كاستعمال المغريات المادية أو التغرير بالبسطاء والأطفال والأميين.

ب- أن يتم عرض المعتقد بموضوعية من حيث الوثائق والتواريخ والأفكار موضع الاعتقاد، ومثل العرض النقد.

ج- أن ينصب النقد على المعتقدات ذاتها، ولا يجوز إلى أصحابها ورموزها، لخروجها عن إطار الحجاج العقلي، ودخولها في الإيذاء المنهي عنه، وفيه ورد قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

د- اتقاء التصرفات الكيدية، ومثالها استخدام الردة في مدينة رسول الله ﷺ كوسيلة للكيد والتشكيك بالاعتقاد الإسلامي إضافة لاستخدامها كوسيلة للتخذيل والإرجاف بالأخبار الكاذبة.

الثاني: حق كل أصحاب معتقد بممارسة عباداتهم وشعائرهم وطقوسهم، وما تستلزمه من هذه العبادات من إقامة للمعابد والمراسم[٤].

---

(١) بحث للنجار، بعنوان: حرية التفكير والاعتقاد، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ٢٨-٣٠).

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٢/ ٢٣٩).

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢/ ٢٠٧).

(٤) بحث لعاشور، بعنوان: بيان غير المسلمين لدينهم في مجتمع المسلمين، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=772:bayan،

وتلعب التعددية الدينية دوراً هاماً في تقييد السلطة التنفيذية حيث توجب هذه التعددية على السلطة الاحترام والاعتراف بكافة المكونات الدينية داخل الدولة، في الوقت الذي تجرم فيه كل اعتداء أو تهميش لها.

ولعل أروع الصور التي شهدتها التجربة السياسية الإسلامية –رغم قصور فيها وعيوب– النظام الملي العثماني، والذي اعتمد مبدأ التسامح الديني والتعايش السلمي تجاه الأقليات الدينية، وقرر لهم بموجبه حقي الاحتفاظ برؤسائهم وقوانينهم، واستقلالهم الإداري والقانوني[١].

ثانياً: التعددية في المجال الاجتهادي:

قرر الفقهاء حرية الاجتهاد وما يترتب عليها من تعددية في المذاهب والآراء الفقهية في الأصول والفروع، كما قرروا في ذات الوقت أنه ليس للسلطة حق فرض اتباع مذهب معين[٢]، يقول الجويني: (لا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام؛ بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم)[٣]، ويقول ابن تيمية: (الأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسنة، ليس لأحد أن يلزم الناس بقول عالم ولا أمير ولا شيخ ولا ملك)[٤].

وباستقراء التجربة الاجتهادية للأمة يتبدى بوضوح رحابتها واتساعها للآراء المتعددة في فهم الشريعة واستخراج أدلتها وقواعدها ومقاصدها والبناء عليها، ما أسس لثروة تشريعية ضخمة من مذاهب الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم، وقد كانت الأمة التي توزع أفرادها على تلك المذاهب والمدارس الفقهية تعيش كأمة واحدة يسودها الحب والإخاء ويثريها الخلاف بين مدارس الفقه ولا يثيرها وذلك في عصور الاجتهاد، أما في عصور الجمود والتقليد غير الواعي فقد تحول هذا التعدد المحمود إلى تفرق مذموم بسبب الهوى والجهل والتعصب.

ولم يعهد من السلطات في هذه التجربة تدخلاً سافراً في الحياة الاجتهادية عدا محطتين:

بحث للنجار، بعنوان: حرية التفكير والاعتقاد، منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة ، العدد: (٣١-٣٢)، (ص: ٣٨-٤٩).

(١) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ٢٣٨-٢٤٢).

(٢) السهيلي: الحاكم المستبد في الفكر السياسي الإسلامي (ص: ٩٩)، الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني (ص: ٣٥٢).

(٣) الجويني: غياث الأمم (ص: ١٨٩-١٩٠).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (٥/ ١٣٢).

المحطة الأولى: ما روي عن عزم المنصور فرض مذهب مالك وإقصاء ما عداه، لكن الإمام مالك –وهو يكشف في اجتهاده عن موقف التشريع وفلسفته المعرفية– أنكر هذا العزم[١]، ويمكن تعليل رفضه بخمسة أمور:

الأول: تناقضه مع إرادة المشرع الذي قصد هذه التعددية وهذا التنوع، إذ لو شاء لجعل الشريعة بحيث لا تحتمل إلا وجهاً واحداً يضيق فيه اختلاف العقول ولا يتسع.

الثاني: انتقاصه من الأفق الرحب للتشريع، والذي يسع كافة الاجتهادات والآراء، ولا يحده مذهب معين[٢].

الثالث: مجافاته لسماحة الشريعة ويسرها ورفعها للحرج والتضييق، قال ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفي تأكيد هذا المعنى يقول عمر بن عبد العزيز: (ما يسرني أن لي باختلافهم – أي: الصحابة– حمر النعم)[٣]، وعلل القاسم قوله بقوله: (لأنه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق، وإنما أئمة يقتدى بهم؛ فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة)[٤].

الرابع: مجافاته لمنهج الصحابة والراشدين الذين وسعهم الاختلاف والتنوع في الآراء والاجتهادات، كشف عن هذا قول الإمام مالك للمنصور: (لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس)[٥].

الخامس: عدم التقائه مع إرادة الأمة وحريتها وحيويتها وفاعليتها، كون الأمة هي الحافظة للشرع لا السلطة، يقول ابن تيمية في معرض رده على الشيعة الذين زعموا بأن الإمام حفاظ للشرع: (لا نسلم أنه يجب أن يكون حافظا للشرع، بل يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع)[٦].

المحطة الثانية: ما قام به المأمون وأخواه: المعتصم والواثق من إكراه للمدارس المعرفية في الأمة في مسألة خلق القرآن، وكرد فعل على ذلك قاومت الأمة –ويتقدمها علماؤها– إقحام السلطة نفسها في التصورات الاعتقادية والاجتهادات المذهبية، وعملت على تحجيم دور السلطة[١].

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى (٥/ ٤٦٨).

(٢) زيدان: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية (ص: ٢٤٧).

(٣) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٠١).

(٤) الشاطبي: الموافقات (٥/ ٦٨).

(٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى (٥/ ٤٦٨).

(٦) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (٦/ ٤٥٧).

وجميع الأمور السابقة إنما تؤسس في حقيقتها وجوهرها لتقييد السلطة التنفيذية بالتعددية الاجتهادية.

ثالثاً: وسائل التقييد الدستوري (تقنين ومأسسة إرادة المشرع وإرادة الأمة):

سبق في الفصل الثالث تناول مبدأ الفصل بين السلطات كأبرز وسائل التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية، لذا سأجوز إلى غيره من وسائل التقييد الدستوري، وأهمها: الدستور، وتحديد مدة الرئاسة، والانتخابات والاستفتاءات، والمواثيق الدولية.

١. تقييد السلطة التنفيذية بالدستور:

وأعني بالدستور: (مجموعة الأحكام التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم)[٢].

ويلحق به القوانين واللوائح التي تصدرها السلطتان التشريعية والتنفيذية، ويشترط فيهما ألا تخالفا الدستور بحال كونه سامياً عليهما[٣].

والتشريع الإسلامي يوجب – ولا يبيح فحسب– تقنين قيمه وكلياته وأحكامه في نصوص دستورية ملزمة وصناعة مؤسسات سياسية ترعاها بحيث تتولى تلك النصوص والمؤسسات تنظيم العلاقة بين الأمة والسلطة، والسلطات بعضها مع بعض، ويستند هذا الوجوب إلى المقررات التشريعية التي سبق بيانها في الفصل الثاني.

ولعل أهم الشواهد والتطبيقات على مشروعية دسترة الأحكام السياسية والدستورية وتقنينها: الوثيقة التي وقعها النبي ﷺ في المدينة المنورة مع مكونات المجتمع المدني من المسلمين واليهود[٤]، ويمكن تلخيص قيمتها الدستورية –والتي تظهر دورها في تقييد السلطة التنفيذية– في النقاط التالية:

أ– اعترفت الوثيقة بالانتماء السياسي لجميع مكونات المجتمع المدني، في الوقت الذي اعترفت فيه بالانتماء الديني الخاص لكل مكون منها على حدة، وهذا قيد هام على السلطة التنفيذية يوجب عليها احترام التعدد العرقي والديني ولا يبيح لها الاعتداء أو ممارسة التهميش بحق أي مكون من مكونات المجتمع.

---

(١) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ١٦٩–١٧٠)، وانظر قصة المحنة باختصار في: أبو زهرة: محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية (ص: ٣١٧–٣٢٧).

(٢) السديري: الإسلام والدستور (١/ ٣٣).

(٣) النعمة: أصول التشريع الدستوري (ص: ٣٦–٣٧).

(٤) انظر خبر الوثيقة ونصها في: ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٥٠١–٥٠٤).

ب- اعترفت الوثيقة بالنظم والأعراف الاجتماعية التي تتخذ من القبيلة والعشيرة إطاراً للتعاون الأسري والتماسك الاجتماعي، في الوقت الذي حصرت فيه نطاق السلطة التنفيذية في تنسيق جهود الأمة في أداء واجباتها التي تضمن قيامها بالبلاغ والتعمير وحسن الخلافة، وهذا قيد هام يؤسس لتقييد نطاق السلطة وحرية العمل الأهلي والمدني.

ج- اعترفت الوثيقة بالحقوق والحريات الفردية والجماعية، فاعترفت بحقوق الحياة والأمن وحريات الاعتقاد والتنقل في الإطار الفردي، والمساواة والعدالة والنصيحة والدفاع عن الوطن في الإطار الجماعي، وهما يردان كقيود على الممارسة السلطوية حيث جعلا حماية الحقوق والحريات أهم مقاصد السلطة[١].

ومن تطبيقات تقنين الأحكام القانونية المجلة العثمانية الشهيرة: مجلة الأحكام العدلية، والتي أقرت في العام: ١٢٩٣هـ، وتعد أول مدونة فقهية مايزت بين الفقه الشارح والتشريع الآمر، وأول قانون مدني عام ناصٍ على الحقوق والواجبات وملزم للسلطة التنفيذية العمل على حمايتها ورعايتها[٢].

ويشترط في التقنين أمور، أهمها في الجانب التشريعي:

أ- أن ينفتح التقنين على كافة مذاهب الإسلام في كافة العصور، ولا يتقيد أو يتعصب لمذهب معين.

ب- أن يختار المقننون ما هو أرجح دليلاً وأوفق بمقاصد التشريع وأليق بمصالح العباد، إذ الرفق مقتضى التشريع الدافع للحرج.

ج- تكرار النظر والتعديل باختلاف الزمان والمكان متابعة لما يستجد من شئون وما تتطلبه تلك الحوادث من نظر[٣].

٢. تقييد السلطة التنفيذية بتحديد مدة رئاسة السلطة:

وهذه الصورة من صور التقييد من إبداعات التجربة الغربية التي لم تواجهها الأمة الإسلامية في تجربتها السياسية نظرياً ولا عملياً[٤].

---

(١) السيد: وثيقة المدينة (١٤-٣٨)، بحث لجياد، بعنوان: حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة، منشور ضمن مجلة الحقوق العدد الثاني، (ص: ١٥٦-١٦١).

(٢) الزرقا: المدخل الفقهي العام (ص: ٢٤٠-٢٤٥)، والمجلة جزء من منظومة دستورية بدأت في الدولة العثمانية عام: ١٨٥٦م، كوثراني: التنظيمات العثمانية والدستور (ص: ١)، الأحمري: الديمقراطية (ص: ١١٣-١١٥).

(٣) الزرقا: المدخل الفقهي (ص: ٢٤٠-٢٤٥)، القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة (ص: ٢٧٠-٢٧١).

(٤) السنهوري: فقه الخلافة (ص: ٢٠٨).

ولم يرد في التشريع الإسلامي وقواعده ما يدل على تأبيد عقد الإمامة أو توقيته لكن مقرراته لا تمنع من التوقيت بل إنها لا تحول دون القول بوجوبه[١]، وأهم هذه المقررات التي تؤكد مشروعية هذا التقييد –إضافة للأدلة التي سبقت في بيان مشروعية التقييد الدستوري[٢]– الأدلة التالية من المعقول والتي تكشف عن دور التحديد في تقييد السلطة التنفيذية:

أ– يفرض تحديد المدة رقابة متجددة من الأمة على سلطتها، تمنح الأولى المكنة من إقصاء كل من يحيد عن مقاصدها ومصالحها، وتمنع الثانية الانفصام والانفصال عن منشئها، ما يضمن بالتالي سمو الأولى على الثانية[٣].

ب– تظهر الموازنة بين المصالح والمفاسد التي يمكن أن تنجم عن التحديد وعدمه رجحان التحديد في المصلحة طلباً والمفسدة دفعاً[٤].

ج– ينتصب التحديد كسبيل لسد ذرائع يفضي إليها التأبيد كإساءة استعمال السلطة والقعود عن تحصيل مقاصدها، وهما ثمرة الأمن من المحاسبة والمساءلة التي يولدها التأبيد في نفوس الحكام[٥].

د– يحول التحديد دون فرقة الأمة، كونه آمن من الولوغ في خيارات العزل والثورة والخروج التي تنشأ مع التأبيد دون التحديد غالباً[٦]، وبالتالي يمكن القول بأنه أفضل السبل التي يتوصل من خلالها إلى ضبط عملية إسناد السلطة وتداولها.

هـ– التحديد مدعاة إلى إنجاز الحكام وبذلهم كل ما في وسعهم خلال الدورات الرئاسية، خلاف التأبيد إذ هو مدعاة للتقاعد عن تحقيق مصالح الأمة.

و– يعزز التحديد تقييد السلطة بإرادة الأمة ورضاها ومصلحتها، كونه يمنحها إرادة متجددة وخيارات متنوعة من الهيئات والبرامج السياسية كل دورة انتخابية.

---

(١) هذه المسألة اختلف فيها الفقه السياسي المعاصر بين مؤيد ومعارض، وممن ذهب إلى الجواز: القرضاوي: من فقه الدولة (ص: ٨٣)، والبياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ٢٦٤)، وممن ذهب إلى المنع: عفيفي: المجتمع الإسلامي وأصول الحكم (ص: ١٩٥–١٩٦)، ومفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي (ص: ١١٨)، وقال العوا بالوجوب في مقال له بعنوان: الوسطية السياسية، منشور على الرابط: http://96.0.101.207/ConferenceDetails.aspx?ConferenceID=15.

(٢) انظر هذه الأدلة في الفصل الثاني (ص: ٦٥).

(٣) الحلو: الاستفتاء الشعبي بين الانظمة الوضعية والشريعة الإسلامية (ص: ١٤٦).

(٤) السهيلي: الحاكم المستبد في الفكر السياسي الإسلامي (ص: ٢٢٠).

(٥) السهيلي: الحاكم المستبد (ص: ٢٢١).

(٦) السهيلي: الحاكم المستبد (ص: ٢٢١)

ز- يحول التحديد دون استبداد السلطة التنفيذية وتحولها إلى وسيلة لتعزيز النفوذ الفردي أو الحزبي.

٣.تقييد السلطة التنفيذية بالمواثيق الدولية:

ومثالها: ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، والقانون الدولي الإنساني، ومعاهدات منع انتشار السلاح النووي وغيرها من الاتفاقات التي تتعاهد على التقيد بها الحكومات والسلطات لتحقيق السلم العالمي والأمن الدولي والتعاون الإنساني، وحماية الكرامة الإنسانية.

والتشريع الإسلامي لا يمنع من الانضمام إلى هذه المعاهدات طالما أن الغرض منها تحقيق مصالح الأمة وعدم إخضاعها لإملاءات الغير واشتراطاته(١).

ويمكن الاستناد في تقرير مشروعية هذه المواثيق -إضافة لأصالة الإباحة- إلى:

أ- قول الله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة: تؤسس الآية السابقة لمشروعية كل حلف من شأنه جلب المصلحة كونها مقتضى البر أو درء المفسدة كونها مقتضى الإثم(٢).

ب- قول النبي ﷺ: « **شهدتُ حلْف اَلمُطَيَّبين مع عمومتي وأنا غلام، فما أحبُّ أن لي حُمْرَ النَّعَم وأنى أنكُثُه**»(٣)، وقوله: «**لقد شهدت مع عمومتي حلفا في دار عبد الله بن جدعان؛ ما أحبّ أن لي به حمر النّعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت**»(٤).

وجه الدلالة: يكشف الحديثان السابقان عن منهج التشريع الإسلامي في تقرير كل صورة من شأنها محاربة الظلم سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي أو العالمي(٥).

أما الدور الذي تلعبه هذه المواثيق في تقييد السلطة التنفيذية فغير خاف إذ تنتصب هذه المواثيق كقيد أمام السياسة الخارجية للسلطة التنفيذية في مجالاتها السياسية والأمنية والاقتصادية والعسكرية والإنسانية والثقافية، وضمانة في نفس الوقت للحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية.

---

(١) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٣٠٥-٣٠٦).

(٢) المراغي: تفسيره (٦/ ٤٦)، السمعاني: تفسير القرآن (٣/ ٤٥٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢/ ٣٠١)، برقم: (١٦٥٥)، من حديث عبد الرحمن بن عوف ﷺ، والحديث صححه أحمد شاكر في تخريجه على المسند.

(٤) الغزالي: فقه السيرة (ص: ٧٦)، وصححه الألباني في تخريجه لأحاديث الكتاب.

(٥) الغزالي: فقه السيرة (ص: ٧٧).

٤.تقييد السلطة التنفيذية بالانتخابات والاستفتاءات:

وتقييدها بالانتخابات والاستفتاءات فرع تقييدها بإرادة الأمة، ويقصد بالانتخابات: (اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من بين عدد من المرشحين لتمثيلهم في حكم البلاد)[١]، وأما الاستفتاءات فهي: (عرض موضوع عام على الشعب لأخذ رأيه فيه بالموافقة أو الرفض)[٢].

وهذه الصورة بالشكل الذي يطرحه الفكر السياسي المعاصر لا عهد لقدامى الفقهاء بها، أما مضمونها فقد أطنبوا وأكثروا في بحثه وتقريره ضمن أشكال وصور أخرى.

فمن حيث المضمون فقد سبق تقرير الفقهاء بأن (طريق ثبوتها –أي: الإمامة– الاختيار من الأمة)[٣]، وسبق قول ابن تيمية: (لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة)[٤]، وقول القرطبي: (الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها)[٥]، وسبق تقريرهم بأن نصب الإمام: (فرض على الكفاية)[٦]، ومعلوم أن فرض الكفاية إنما يتوجه إلى الأمة بأجمعها[٧].

ومن حيث الشكل بحث الفقهاء صيغة الانتخاب والاستفتاء خلال بحثهم لمسألتي البيعة والشورى، فقرروا في الأولى: أن الإمامة تتقرر وتتم ببيعة أهل الحل والعقد كبيعة خاصة، سموها: بيعة الانعقاد، ومتابعة الناس لهم في بيعة عامة، سموها: بيعة الطاعة، وقرروا في الثانية: وجوب طلب الإمام رأي الأمة – أو استفتاءها بالتعبير المعاصر– لكن عبر أهل الحل والعقد في كل أمر ذي بال لا توقيف فيه من الشارع[٨].

وأما الفقه السياسي المعاصر فقد استوقفته مجموعة من الأمور في التنظير الفقهي التراثي، يمكن حصرها في نقاط ثلاث:

---

(١) الحلو: الاستفتاء الشعبي (ص: ١٠٣).

(٢) الحلو: الاستفتاء الشعبي (ص: ١٠–١١).

(٣) البغدادي: أصول الدين (ص: ٢٧٩).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٣٠).

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٢).

(٦) الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ١٩).

(٧) الطوفي: شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٠٥).

(٨) الجصاص: أحكام القرآن (٢/ ٣٢٩)، الرازي: مفاتيح الغيب (٩/ ٤١٠).

الأول: حرمان العامة من مباشرة حقوق الانتخاب والاستفتاء ابتداء مع تقريرهم واشتراطهم لموافقتها ورضاها ابتداء وانتهاء[١].

الثاني: حرمان المرأة من مباشرة حقوق الانتخاب والترشح والاستفتاء.

الثالث: حرمان أهل الذمة من مباشرة حقوق الانتخاب والترشح والاستفتاء.

يقول الجويني في تأكيد ما سبق: (النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، ... ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة)[٢].

وأكتفي في هذا المقام هنا على ذكر الأدلة والمقررات الفقهية التي استند إليها الفقه المعاصر في تقرير الحقين للفئات الثلاثة المذكورة.

أ- الأدلة على حق العامة في مباشرة حقوق الانتخاب والاستفتاء:

استند الفقه المعاصر في تقرير هذه الحق إلى مجموع الأدلة المقررة لحق الأمة في الاختيار والتي سبق بيانها عند الحديث عن تقييد السلطة بإرادة الأمة قبل قليل، لكنهم رأوا أن تفويض إرادة الأمة وحقها الأصيل في الاختيار بنفسها إلى فئة خاصة منها (أهل الحل والعقد) إنما يرجع للأمة ذاتها وإرادتها وتقديرها لمصلحتها، أما إذا تعينت إرادتها ومصلحتها بمباشرة حقها بنفسها فليس لأحد أن يمنعها من ذلك وإلا عد غاصباً لحقها، مستحقاً لمساءلتها ومحاسبتها.

ويرى الفقه المعاصر أن مؤسسة الحل والعقد التي أوكل لها الفقه التراثي مهمة تمثيل الأمة والنيابة عنها[٣] في أهم التدابير الدستورية والسياسية – أي: نصب الإمام والحكم بخلعه أو انخلاعه ومؤازرته بالشورى في مهمات الأمور[٤]-،قد شاب روعة بنائها النظري عدة شوائب، أهمها ما يلي:

---

(١) الفقهاء -وإن منعوا العامة من عملية الاختيار- فقد اشترطوا رضا الأمة في المرشحين للإمامة ابتداء، يقول الماوردي: (إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته)، كما اشترطوا رضاها انتهاء، يقول الغزالي: (المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره)، الغزالي: فضائح الباطنية (ص: ١٧٨).

(٢) الجويني: غياث الأمم (ص: ٦٢).

(٣) لم ينص الفقهاء صراحة على اختيار الأمة وتحديدها لأهل الحل والعقد، لكن هذا لا يعني المنع من اشتراط رضاها وتوكيلها، إذ اعتبروا الرضا مشروطاً ضمناً، لأن أهل الحل والعقد -بحسبهم- من يتبعهم الناس من الوجوه والرؤساء والعلماء، الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة (ص: ٨٣).

(٤) ابن جماعة: تحرير الأحكام (ص: ٥٦)، الجويني: غياث الأمم (ص: ٢٧)، (ص: ١٢٦)، ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٣٢).

١. أن هذه المؤسسة لم توضع لها صيغة تنفيذية ملزمة، فبقيت محصورة في أذهان الفقهاء ومؤلفاتهم، وفي أحسن الأحوال قد يوجد نوع من أهل الحل والعقد، ولكن أمرهم كله إلى الحاكم نفسه، سواء اختيارهم أو تحديد وظائفهم.

٢. أن فكرة أهل الحل والعقد اتُّخذت وسيلة للإلغاء الفعلي لدور الأمة ومشورتها[١].

٣. الاستناد إلى آليات عرفية في الاختيار دون الدعوة إلى تطوير هذه المؤسسة بحيث تعبر عن إرادة الأمة واختيارها الحر، فهذا الماوردي يقول: (وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً؛ لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده)[٢].

ب- الأدلة على حق المرأة في مباشرة حقوق الانتخاب والترشح والاستفتاء:

استند الفقه المعاصر في تقرير حقي الانتخاب والاستفتاء إلى الأدلة ذاتها المقررة لحق الأمة في الاختيار، والتي لم تفرق بين الرجل والمرأة في ممارسة هذا الحق، وعززوا هذه المشروعية بالاستناد إلى:

١. الممارسة السياسية في العهد النبوي، حيث شاركت بعض النساء في مبايعته ﷺ بيعة العقبة الثانية، والتي مثلت العقد السياسي والبيعة الدستورية التي اكتسب بموجبها النبي ﷺ صفة الرئاسة على المدينة[٣].

٢. ماهية عقد الإمامة، وتكييفه كعقد وكالة عامة عن الأمة، والرجل والمرأة يستويان في هذا الحق لاستوائهما في أصل التكليف التشريعي، فإذا أمر التشريع بإقامة السلطة وجعل الشورى سبيل نصبها دل ذلك على دخول النساء أصالة ودلالة.

٣. قاعدة التشريع في الشئون المشتركة التي يشترك أصحابها في الأمر أو الحق أو المصلحة والمفسدة، حيث تقرر هذه القاعدة الرجوع إلى من يشملهم الأمر[٤]، يقول القرطبي: (إذا كان أمر يشملهم نفعه وضره جمعهم -أي: الإمام- للتشاور في ذلك)[٥].

---

(١) كلمة للريسوني في مداولة بينه وبين سلمان العودة، بعنوان: الدور، هل هو للشعوب أم لأهل الحل والعقد، منشورة على الرابط: http://nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=10.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٨).

(٣) ذكر أهل السير أن المبايعين كانوا ثلاثة وسبعين رجلاً، وامرأتين، هما: نسيبة بنت كعب (أم عمارة)، وأسماء بنت عمرو بن عدي (أم منيع)، ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٤٤١).

(٤) الريسوني: الشورى في معركة البناء (ص: ١٨- ٢٤).

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٣٢٠).

ورفض الفقهاء المعاصرون منع المرأة من الترشح والترشيح[1] استناداً لقوله ﷻ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤] [2]، وقوله ﷺ لما بلغه أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[3].

وناقشوا الاستدلال بالآية بأن المقصود بها تعليل تفضيل الرجال بالميراث الذي تحدث عنه السياق من قبل، وعلى ذلك فلا تفيد العموم[4].

وناقشوا الاستدلال بالحديث من ثلاثة وجوه:

الأول: أن قبول الحديث مشروط بعدم معارضته للقرآن كون الوظيفة الأم للسنة بيان القرآن، وتوجيه الحديث لمنع المرأة يتعارض مع قصة بلقيس التي وردت في معرض الثناء فذكرت أفضل ما في الرؤساء من الحنكة والشورى والنأي بالدولة عن الحروب، كما أن صحة الحديث مشروطة كذلك بعدم معارضته للواقع لما يستلزمه ذلك من جر الكذب إلى رسول الله ﷺ، وجه ذلك أن الواقع أشهدنا عدة نساء حكمن فأفلحن غاية الفلاح.

الثاني: إن منشأ ملك ابنة كسرى الوراثة والاستبداد بها، وهي يغاير اختيار المرأة بالشورى، وهذه ملابسات يجب أخذها بالاعتبار عند استنباط الأحكام من الحديث.

الثالث: القول بأن هذه الوظيفة لا تتفق وطبيعة المرأة غير مسلم خاصة في هذا العصر الذي ينأى برئيس الدولة عما كان يمارس في عصور سابقة كالقتال والانفراد باتخاذ القرار، وإذا كان هذا المنصب لا يتفق وظروف معظم النساء، فإنه يتفق وظروف البعض منهن[5].

ومن ثم قرروا تخصيص الحديث بتلك الواقعة التي ورد فيها هذا القيل لمجموع الملابسات التي تحيط بالحديث.

---

(١) ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٢٦)، وانظر اشتراط الذكورة في: الجويني: غياث الأمم (ص: ٨٢)، القلقشندي: مآثر الإنافة (١/ ٣١)، ابن جماعة: تحرير الأحكام (ص: ٥١).

(٢) البيضاوي: أنوار التنزيل (٢/ ٧٢)، النسفي: مدارك التنزيل (١/ ٣٥٤)، ابن جزي: التسهيل (١/ ١٩٠)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٢/ ٢٩٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر(٦/ ٨) برقم: (٤٤٢٥) من حديث أبي بكرة ﷺ، وانظر وجه الدلالة في: الصنعاني: سبل السلام (٢/ ٥٧٦)، الشوكاني: نيل الأوطار (٨/ ٣٠٤).

(٤) النعماني: اللباب (٦/ ٣٥٩)، أبو السعود: إرشاد العقل السليم (٢/ ١٧٣).

(٥) الغزالي: السنة النبوية (ص: ٢٣)، القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ (ص: ١١٣)، القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (ص: ١٧٤-١٧٦).

ج- الأدلة على حق أهل الذمة في مباشرة حقوق الانتخاب والترشح والاستفتاء:

استند الفقه المعاصر في تقرير حقي الانتخاب والاستفتاء إلى الأدلة التالية:

١. عدم الدليل المانع الدال على حرمانهم من هذين الحقين، وحيث ينتفي الدليل فإن الأصل هو الجواز[١].

٢. تنصيص الفقهاء على أن القائل بالمساواة في فرع من الفروع أو جزئي من الجزئيات لا يطالب بالدليل، بل يكتفى منه بانعدام المانع منها[٢].

٣. يلتقي القول بالمشروعية مع أصالة المساواة في تقرير الحقوق والواجبات والتمكين منهما بين المسلمين وغيرهم، وقد ضمن الفقهاء هذه الأصالة في قولهم: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، وارتضوا هذه المقولة كقاعدة تضبط العملية التشريعية في العلاقة مع أهل الذمة[٣].

٤. يلتقي القول بالمشروعية مع قاعدة التشريع في الشئون المشتركة[٤] حيث تجمع المسلمين وأهل الذمة رابطة الوطن، وتقتضي هذه الرابطة المشتركة تعاوناً خلاقاً قياماً بمقتضيات الاستخلاف وعمارة الأرض والتعاون على البر والقسط وكلها أمور دلت عليها وثيقة المدينة التي نظمت العلاقة بين مكونات المجتمع المدني والتي شملت في مكوناتها المسلمين واليهود.

٥. إنه لا مجال للخوف على صفاء التشريع بسبب المشاركة البرلمانية لأهل الذمة، لأن دور السلطة التشريعية -كما سبق في بحث وظائف السلطة- يقتصر على الأحكام السياسية دون الفقهية، والأحكام السياسية ترتبط بتحديد المصالح العامة التي لم يرد فيها نص بخصوصها[٥].

وبخصوص وسيلة الانتخابات والاستفتاءات استند الفقه المعاصر في مشروعيتها إلى الأدلة والمقررات الفقهية التالية:

أ- مجموع النصوص التشريعية المقررة للشورى، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

وجه الدلالة: حددت الآية الشورى كطريق وحيد يجب على الأمة اتباعه في إدارة شئونها العامة[١]، ولما كانت الانتخابات والاستفتاءات أنجع السبل في تحقيق أهم ما فيها -أعني: اختيار الهيئات الحاكمة-، دل ذلك على مشروعيتها كونها مقتضى الشورى[٢].

---

(١) القرضاوي: من فقه الدولة (ص: ١٩٥)، العجلان: الانتخابات وأحكامها (ص: ١١١).

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (ص: ٣٣٠)، نفسه: أصول النظام الاجتماعي (ص: ١٥٣).

(٣) انظر استناد الفقهاء لهذه القاعدة في: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ٨١)، ابن عابدين: رد المحتار (٤/ ٢١١).

(٤) الريسوني: الشورى في معركة البناء (ص: ١٨- ٢٤).

(٥) صافي: العقيدة والسياسة (ص: ١٧٢).

ب- مجموع النصوص التشريعية المقررة للبيعة، ومثالها قول النبي ﷺ:«**من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر**»[٣].

وجه الدلالة: دل الحديث على مشروعية البيعة، كسبيل لمعرفة وتحقق الرضا، وهو ما يؤكده قوله: «**فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه**»[٤]، فإذا كان الانتخاب المعاصر محققاً للرضا بصورة أحكم وأدق وأكثر تجرداً ونزاهة من الصور الحاصلة في العصور السابقة دل ذلك على انتصابه كسبيل مشروع في اختيار نواب الأمة.

ج- دلت الممارسة السياسية في العهد النبوي في بعض الوقائع، على صور أقرب ما يصح القول فيها على أنها صورة من صور الانتخاب ولو بصورة بدائية[٥]، أهمها:

١. **بيعة العقبة الثانية:** حيث قال ﷺ للمبايعين: «**أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا**»، فأخرجوهم[٦].

٢. **رد سبي هوازن:** فقد طلب وفه هوازن من النبي ﷺ أن يرد إليهم سبيهم من النساء والأبناء واستعطفوه، فقام رسول الله ﷺ بالمسلمين فقال: «**أما بعد، فإن إخوانكم هؤلاء قد جاءونا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل**»، فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ﷺ لهم، 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[٧].

د- أصالة الإباحة، حيث سكت المشرع عن الصور التي يتحقق بها رضا الأمة قصداً، موكلاً لها مهمة اختيار الأشكال والصور التي تتناسب مع البعدين: الزماني والمكاني، فأي صورة تحققه

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب (٢٧/ ٦٠٣).

(٢) البياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ٣٣١)، عليان: الإسلام والخلافة (ص: ٦٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٢)، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، برقم: (١٨٤٤)، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٤) العظيم آبادي: عون المعبود (١١/ ٢١٤).

(٥) البياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ١٧٨).

(٦) الطبراني: المعجم الكبير (١٩/ ٨٩).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ١٠٠)، كتاب: الوكالة، باب: إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز، برقم: (٢٣٠٧)، من حديث مروان بن الحكم، والمسور بن مخرمة.

وتكشف عن إرادة الأمة فهي مشروعة، فإذا كانت الانتخابات أفضل هذه الصور دل ذلك على وجوبها، ولا يضر أن لا يرد فيها نص أو يتنزل فيها وحي.

هـ- إن الأمة هي صاحبة الحق في عقد السلطة واختيار هيئاتها، فلها أن تمارس هذا الحق بالصورة التي تراها مناسبة سواء اختارت العقد بصورة مباشرة أو عبر وكلائها.

و- إن الواقع المعاصر يحتم صورة الانتخابات في اختيار الإمام، ذلك أن البديل عن الانتخابات سواء في حالة اختيار الإمام أو اختيار أهل الحل والعقد هو الفوضى[١].

أما الدور الذي تلعبه الانتخابات والاستفتاءات في تقييد السلطة التنفيذية فيمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أ- تعمل الانتخابات والاستفتاءات على منع الحكام من الاستبداد والفساد والظلم والتعسف، وذلك لفعالية رقابتها التي تظهر مع سحب ثقتها من المرشحين الذين مارسوا هذه الصور من المفاسد في أية انتخابات قادمة، ما يسهم بتوجيه السلطة وتقويم انحرافها، وبذلك تتقيد برضا الأمة وإرادتها.

ب- تقود الانتخابات إلى التمكين وإكساب الشرعية والسلطة لشخصيات وقيادات المجتمع التي تنال رضا الأمة وثقتها.

ج- تحث الانتخابات المنتخبين على الشعور بالمسئولية تجاه الأمة وأفرادها، ما يدفعها لرعاية مصالحهم والقيام على احتياجاتهم.

د- تعزز الانتخابات العملية الشورية وتفعلها ذلك أنها تمنح جميع أفراد الأمة المشاركة في الاختيار.

هـ- تعزز الاستفتاءات حضور الأمة وفعاليتها رغم وجود ممثليها، حيث تمنحها الاستفتاءات حق البت في القرارات الهامة، وهو ما ينمي الوعي السياسي لما يوجبه من إثارة للفكر وتلاقح للآراء وجلسات للنقاش.

و- تسهم الانتخابات والاستفتاءات في صناعة الاستقرار السياسي لما تدفعه من مفاسد تنشأ مصادرة حق الأمة في الاختيار سواء في هيئاتها الحاكمة أو القرارات التي تمس مستقبلها ولا تنال رضا الرأي العام[٢].

---

(١) الطريقي: أهل الحل والعقد (ص: ٨٧)، العجلان: الانتخابات وأحكامها (ص: ٦٣).

(٢) الحلو: الاستفتاء الشعبي (ص: ٤٠٠-٤١٤)، العجلان: الانتخابات وأحكامها (ص: ٤٢٧-٤٣٥).

المبحث الثاني: ضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي

لما تقرر في التشريع الإسلامي تعليل خيرية الأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، وتقرر أيضاً أنه (لا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم)[٢]، وتقرر أن تقيد السلطة بإرادتي المشرع والأمة مقتضى العدل، وأن خروجها عنهما مقتضى الظلم، دل ذلك على وجوب امتلاك الأمة كافة الوسائل التي من شأنها تحقيق الأمور التالية:

١. الرقابة على كافة التدابير السلطوية، وتقدير المصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على أي منها.

٢. إلزام السلطة وقسرها على تحصيل كل مصلحة قد تفوت بفعل سياسياتها وتدابيرها.

٣. إلزام السلطة وقسرها على دفع كل مفسدة واقعة أو متوقعة بفعل سياسياتها وتدابيرها.

٤. تمكين الأمة من مساءلة ومحاسبة وتنحية كل صاحب سلطة استبد بها أو أساء استعمالها كل بحسب جرمه، ضمن إطاري: حماية الحقوق وميزان المصالح والمفاسد.

وابتكار وسائل حماية تقييد السلطة (ضمانات تقييد السلطة) شأنه شأن وسائل التقييد اجتهادي غير تعبدي، إذ لم يرد في التشريع وقواعده ما يحصره في صور معينة، لذا فإن للأمة أن تجتهد في كل ابتكار وسيلة تحقق مقصود الاحتساب وتدفع غلواء الاستبداد.

أما تحديد واستعمال هذه الوسائل فليس خبط عشواء إذ لا يجوز استعمال الوسائل العنفية طالما أن هناك هامشاً للدفع والتصحيح بالوسائل السلمية أو الدستورية، كما أن قوة هذه الوسائل متفاوتة، لذا فإذا أمكن تحقيق المصلحة أو درء المفسدة بالنصيحة لم يجز أن يُتَجاوز إلى الثورة مثلاً، وهذا الضابط فرع التدرج في تغيير المنكر، يقول ابن الأخوة: (يبدأ في الإنكار بالأسهل فإن زال، وإلا أغلظ)[٣]، ويقول الزمخشري: (يبتدئ بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض الغرض كف المنكر)[٤].

وهذه الوسائل –والتي تتجسد كضمانات– بعضها تملكه الأمة رأساً، وبعضها الآخر تقرره في دستورها فتملكه مؤسسات السلطة.

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب (٨/ ٣٢٥)، ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ٤٨).

(٢) رشيد رضا: تفسير المنار (٤/ ٣٧).

(٣) ابن الأخوة: معالم القربة في طلب الحسبة (ص: ٢٢).

(٤) الزمخشري: الكشاف (١/ ٣٩٨).

أولاً: ضمانات تقييد السلطة التنفيذية بإرادة المشرع وإرادة الأمة:

١. الرقابة غير الرسمية ودورها في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

لا يقصر التشريع الإسلامي مسئولية مراقبة تصرفات السلطة التنفيذية ومدى تقيدها بإرادة المشرع وإرادة الأمة على الهيئات الرسمية التي تنتدبها الأمة لأداء هذه الوظيفة، بل وَكَل هذه المهمة إلى الأمة أصالة[١].

وينبني حق الأمة في رقابة السلطة التنفيذية على أمور، أهمها:

١. عقدية الإمامة، إذ لما تقرر في التشريع الإسلامي أن العلاقة بين الأمة وسلطتها علاقة تعاقدية توجب مجموعة من الالتزامات بحق الطرفين استحق كل من طرفي العقد مراقبة الآخر ومتابعته في مدى قيامه بتلك الالتزامات ومقتضياتها[٢].

٢. أصالة الأمة في عقد الإمامة، إذ تتوجه النصوص التشريعية للأمة رأساً في طلب كل واجب تقوم به السلطة، وعليه تتلخص مهمة السلطة بالوكالة عن الأمة، ومعلوم أنه للوكيل حق الرقابة على موكله[٣].

٣. مقتضيات النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولوازمها، إذ ينتصب العلم بالمنكر وبعدم إقامة المعروف في مقدمتها، لذا أناط الشارع إنكار المنكر برؤيته، يقول النبي ﷺ: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده**»[٤]، والعلم به يستوجب البحث عنه وطلبه بلا تجسس[٥]، لذا نص الماوردي على أن من واجبات المحتسب (أن يبحث عن المنكرات الظاهرة؛ ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر؛ ليأمر بإقامته)[٦]، واحتساب الأمة أولى من احتساب المحتسب المتطوع وبحثه عن المنكر.

وباستقراء التجربة السياسية للأمة نجد الوعي الناضج للأمة التام بهذا الحق في عهد الرسالة وعهد الراشدين، ففي العهد النبوي ومع إقرار بيعة العقبة الثانية التي مثلت عقداً سياسياً واجتماعياً، نص العهد على القيام بالحق وقوله دون خوف أو وجل[٧]، ومعلوم أن قوله أو القيام به يستلزم

---

(١) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٢٢).

(٢) الماجد: التصرف في المال العام (ص: ٣٥١).

(٣) البياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ٣٤٠).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٦٩)، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم: (٤٩)، وانظر وجه الدلالة في: النووي: شرحه على مسلم (٢/ ٢٢).

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/ ٣٢٩).

(٦) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٣٤٩-٣٥٠).

(٧) ابن هشام: السيرة النبوية (١/ ٤٥٤).

الرقابة[١]، ولعل أبلغ التطبيقات في عهد الراشدين ملاقاتهم لأهل الموسم (الحجيج) وتأكيد حقهم في الرقابة على تدبيرات السلطة فقد كتب عمر بن عبد العزيز إليهم: (فأيما رجل قدم إلينا في رد مظلمة أو أمر يصلح الله به خاصاً أو عاماً من أمر الدين، فله ما بين مائة دينار إلى ثلاثمائة بقدر ما يرى الحسبة وبعد السفر، لعل الله يجيء به حقاً أو يميت باطلاً، أو يفتح به من ورائه خيراً)[٢]، فقد ربط هذا الحق بالمكافأة تأكيداً وتشجيعاً[٣].

وحيث تقرر حق الأمة في المراقبة تنظيراً وتطبيقاً ترتب على ثبوته أمور، أهمها:

١. إتاحة الفرصة للأمة بمختلف مكوناتها وشرائحها لممارسة هذا الحق بكافة صوره الفردي منها والمؤسساتي، المدني منها والسياسي، الشعبي منها والبحثي، الصحفي منها والإعلامي، ومثل الممارسة: التوعية وتنوير الرأي العام بقضاياه، ومثلها: تيسير سبل البحث عن أسباب تلك الانحرافات وجذورها، ما يتطلب تزويد الأمة بكافة المعلومات والخطط والتقارير المتعلقة بتصرفات السلطة التنفيذية كي تتمكن من التقييم والرصد والرقابة[٤]، وإدراكاً لهذا الحق نهض النبي ﷺ في الناس خطيباً بعد حادثة سماعه كلمات ابن اللتبية فقال: «**ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه، حتى ينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده، لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر**»[٥].

٢. وجوب قيام السلطة بتسهيل كل صور اتصال الأمة مع سلطتها دون أي عائق، ومنع وإبطال وحرمة كافة صور الاحتجاب عن الأمة ومؤسساتها الرقابية[٦]، ويفهم من قوله ﷺ: «**من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم، وخلتهم وفقرهم، احتجب الله**

---

(١) المطيري: تحرير الإنسان (ص: ١٩١).

(٢) الصلابي: عمر بن عبد العزيز (ص: ٣٢٤).

(٣) بحث لأوزد مير، بعنوان: الرقابة الشعبية في ميزان الفقه الإسلامي، منشور ضمن مجلة دمشق، المجلد الثاني (ص: ٦٧٧).

(٤) المعهد الديمقراطي الوطني: الحكومة الشفافة (ص: ٨-١١)، علاونة: مبدأ المشروعية في القانون الإداري (ص: ١٠٩-١١٠)، معابرة: الفساد الإداري وعلاجه في الفقه الإسلامي (ص: ٢٣٠).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٦٣)، كتاب: الإمارة، باب: تحريم هدايا العمال، برقم: (١٨٣٢)، من حديث أبي حميد الساعدي ﷺ.

(٦) معابرة: الفساد الإداري وعلاجه في الفقه الإسلامي (ص: ٢٢٤).

عنه دون حاجته وخلته، وفقره»[١]، وبناء عليه نهى عمر بن الخطاب ﷺ عن اتخاذ باب للإمارة، وأمر محمد بن مسلمة بحرق باب سعد بن أبي وقاص ﷺ حين اتخذ باباً[٢].

ومما سبق يتضح الدور الذي تضطلع به الرقابة كضمانة فاعلة ورادعة في عملية تقييد السلطة التنفيذية حيث تنتصب كسلاح ماضٍ بيد الأمة بما تملكه من اليقظة والوعي والإيمان والخضوع للتشريع، الأمر الذي يغاير العقلية الغربية التي لا تجد مجتمعاتها مبرراً شرعياً للاعتراض على أغلبيات المجالس المنتخبة التي لا يكفي في تقييدها مبادئ القانونين: الطبيعي والدولي، خلاف التشريع الإسلامي الذي يقف كواعظ محايد في الأمة يكشف لها عن مشروعية التدابير أو بطلانها[٣]ما يشكل رأياً عاماً قوياً لا تملك السلطة إزاءه سوى الرجوع إلى إرادة المشرع والأمة حين الحيدة عنهما[٤].

٢. الوسائل السلمية ودورها في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

وتتنوع هذه الوسائل وتتفاوت وتتدرج في ضعفها وقوتها من النصيحة إلى ما دون الخروج العسكري، وعدد صورها جين شارب الخبير في الاحتجاجات والثورات السلمية فأوصلها إلى ما يقارب المائتين[٥]، لكن يمكن وضعها في سبعة أطر أو وسائل إجمالية.

أ- تنبيه السلطة: قد تُقدِم السلطة في أحد تدابيرها على منكر أو تدع إقامة معروف عن جهل، فهنا تتقدم الأمة- بعد تيقنها من إتيان المفسدة وتفويت المصلحة[٦]- أفراداً وجماعات ومؤسسات – سياسية، وأكاديمية، وبحثية، وحقوقية، ودينية، وأهلية، واجتماعية،...إلخ – بالبيان والتنبيه بمختلف صوره، من الفتاوى والتصريحات والبيانات والرسائل والدراسات البحثية والتقارير.

ويستند الفقه السياسي في تقرير وسيلة التنبيه إلى أمور، أهمها:

١. واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ نص الفقهاء على أن تعريف المنكر أو بيانه يعد ثاني درجات إنكار المنكر بعد التعرف عليه أو العلم بجريانه[٧].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣/ ١٣٥) كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، برقم: (٢٩٤٨)، من حديث أبي مريم الأزدي، والحديث صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٢٠٥).

(٢) الطبراني: المعجم الكبير (١/ ١٤٤).

(٣) الغنوشي: الحريات العامة (ص: ٢٢٢).

(٤) المدرس: مسئولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقه الإسلامي (ص: ٩٢).

(٥) جين شارب: من الدكتاتورية إلى الديمقراطية (ص: ٦١-٦٩).

(٦) السهيلي: الحاكم المستبد (ص: ١٨٩).

(٧) الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/ ٣٢٩).

٢. عقدية الإمامة، إذ نص الفقهاء على أن العقد يلزم الأمة بمجموعة من الواجبات تجاه السلطة، أهمها: (إيقاظه عند غفلته، وإرشاده عند هفوته، شفقة عليه، وحفظا لدينه وعرضه، وصيانة لما جعله الله إليه من الخطأ فيه)[١]، يقول البغدادي: (ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صوابه)[٢].

ب- مناصحة السلطة: قد تركب السلطة رأسها بعد تحققها من تفويتها المصلحة أو جلبها المفسدة، فهنا يشرع للأمة ممارسة النصيحة بكافة صورها التي سبق بيانها في وسيلة التنبيه، فتقوم بوعظ السلطة وتذكيرها بمقتضيات التعاقد السياسي المقرر لتقيد السلطة بإرادة المشرع وإرادة الأمة، وتخوفها بالله ﷻ الذي نهى عن الخيانة وتوعد من يخونها.

ويستند الفقه السياسي في تقرير المناصحة إلى أمور، أهمها:

١. عمومات نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

وجه الدلالة: دلت الآية ومثيلاتها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين المؤمنين، فيدخل فيها الحكام[٣]، بل قد استدل الفقهاء بها على عدم الاحتياج إلى إذن الولاة في نصيحتهم، معللين ذلك بأن الحسبة: (عبارة عن المنع من منكر لحق الله صيانة للممنوع عن مقارنة المنكر)[٤].

٢. الأحاديث المصرحة بمناصحة الحكام وولاة الأمور، ومثالها ما رواه مسلم بإسناده عن تميم الداري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**الدين النصيحة**» قلنا: لمن؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[٥].

وجه الدلالة: دل الحديث على سمو النصيحة وجعل البناء التشريعي كله مشمولاً في جنباتها، كما قرر أن مناصحة ولاة الأمر أهم نطاقاتها بل يدل -كما نص بعض الفقهاء[٦]- على أن الحكام أحق الناس بها[٧].

---

(١) ابن جماعة: تحرير الأحكام (ص: ٦٣).

(٢) البغدادي: أصول الدين (ص: ٢٧٨).

(٣) الشوكاني: فتح القدير (٢/ ٤٣٤).

(٤) ابن الأخوة: معالم القربة في طلب الحسبة (ص: ٢١).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٧٤)، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة، برقم: (٥٥).

(٦) الشوكاني: الدراري المضية شرح الدرر البهية (٢/ ٤٦٥).

(٧) النووي: شرحه على مسلم (٢/ ٣٧-٣٨).

٣. النصوص المقررة لشرف وسمو مكانة ناصح السلطة، ومثالها قول النبي ﷺ: «**سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله**»(١).

وجه الدلالة: أعلم النبي ﷺ أمته في هذا الحديث كرامة من يناصح الحاكم المستبد ويقف في وجهه، حيث مدح مخاطرته بنفسه –وهي أنفس ما يملك–(٢).

وقد يرتقي هذا النصح من اللطف واللين –والذي هو الأصل، قال الشيزري: (الإفراط في الزجر ربما أغرى بالمعصية، والتعنيف بالموعظة تمجه الأسماع)(٣)، ويقول ابن الأزرق: (حسن التلطف في الخطاب يحظى بنجح السعي وبلوغ القصد)(٤)– إلى الشدة والتعنيف أو التقريع والتقذيع في اللفظ والخطاب واللهجة بحسب الموقف، وما يحيط به من ملابسات كاليأس من الإصلاح باللطف، أو تعنت السلطة وإصرارها على موقفها، أو سخريتها من إرادة الأمة ورغباتها، وهذا يوسع هامش تحرك الأمة لحمل السلطة على الإصلاح لتشمل صوراً مختلفة من انتقاد السلطة في الصحافة ووسائل الإعلام والفنون وشبكات التواصل الاجتماعي، وفي مختلف المحافل كالمساجد والكنائس والمدارس والجامعات والمؤسسات والنقابات، يقول الغزالي: (وأما التجهيل والتحميق والنسبة إلى الفسق وقلة الخوف من الله وما يجري مجراه فهو كلام صدق والصدق مستحق بل أفضل الدرجات كلمة حق عند إمام جائر)(٥).

ج– مخالفة السلطة: في حال أصرت السلطة على قراراتها أو قوانينها أو تدبيراتها الجائرة التي تتجاوز إرادة المشرع، وإرادة الأمة فإنه يشرع لأفراد الأمة ومؤسساتها وموظفي السلطة أنفسهم الامتناع عن بذل الطاعة وتقديم العون في تلك التدبيرات.

ويستند الفقه السياسي في ذلك إلى أدلة، أهمها:

١. قول الله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٣/ ٢١٥) وصححه، من حديث جابر ﷺ.

(٢) المناوي: فيض القدير (٤/ ١٢١).

(٣) الشيزري: نهاية الرتبة الظريفة (ص: ٩).

(٤) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك (٢/ ١١٧).

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/ ٣١٥).

وجه الدلالة: قررت الآية وجوب الامتناع عن طاعة ولاة الأمور في كل تدبير تحيد به عن طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ، دل على ذلك عدم إعادة الأمر بالطاعة في حالة ولاة الأمر، ما يدل على عدم استقلالهم بالطاعة[١].

٢. قول الله ﷻ: ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة: ١٢].

وجه الدلالة: منعت الآية طاعة السلطة في المعصية[٢]، وعلل المفسرون هذا الاشتراط الوارد في مبايعة الرسول ﷺ وهو الذي لا يأمر إلا بمعروف بأن المراد به أن لا (يترخص أحد في طاعة السلاطين إذا لم تكن طاعة الله ﷻ)[٣].

٣. قول الله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة: تقرر الآية حرمة كل أشكال التعاون على الإثم والعدوان، ويشمل الإثم كل صورة تتجاوز فيها السلطة إرادة المشرع، ويشمل العدوان كل صورة تتجاوز فيها إرادة الأمة[٤].

د- الاحتجاج على السلطة: قد لا تجدي النصيحة في إطار التصريحات والصفحات، فيشرع للأمة بجوارها النزول للشارع للتعبير عن رأيها، واحتجاجها، ولتجييش الرأي العام لممارسة مزيد من الضغوط الشعبية على السلطة.

ومن صور الاحتجاجات الجماعية التي عرفتها الإنسانية في معركتها مع الاستبداد: عقد الندوات واللقاءات والمؤتمرات، وتنظيم الوقفات والمهرجانات والمسيرات والاعتصامات، وما يشاكلهما.

ويستند الفقه السياسي المعاصر في مشروعيتها إلى أدلة، أهمها:

١. أصالة الإباحة في التصرفات[٥]، إذ عدم ورود النص بخصوصها لا يمنع القول بمشروعيتها، كونها من العادات لا العبادات، فتكون الإباحة أقل رتبها.

٢. مشروعية مقاصدها، إذ تقرر في التشريع أن (للوسائل أحكام المقاصد)[٦]، ولما تعين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصداً لها تعين القول بمشروعيتها وشرفها.

٣. أصل المصلحة المرسلة، إذ لما وجد الدليل الكلي على اعتبارها، وفقد الدليل الجزئي

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٢/ ٣٤٥).

(٢) الزمخشري: الكشاف (٤/ ٥٢٠).

(٣) الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٣٣٣).

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٤٧).

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٣٥)، ابن القيم: إعلام الموقعين (٢/ ٢٧٩).

(٦) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/ ٥٣).

القاضي بحرمتها، وكانت من جنس العادات، دل ذلك على دخولها في المصلحة المرسلة التي عدها الفقهاء من أدلة التشريع ذاته[1].

هـ- مقاضاة السلطة: في حالة عدم استجابة السلطة يشرع للأمة أن تتواصل مع الهيئات الرسمية الرقابية والنيابية والقضائية لتمارس كامل صلاحياتها المخولة لها كي لتضع حداً لتدبيرات السلطة التنفيذية موضع الجدل والاحتجاج.

و- إسقاط حقوق السلطة (المقاطعة): قد تضرب السلطة صفحاً عن حراكات الأمة وقرارات السلطات، وقد تصطف الأخيرة جوار المؤسسة التنفيذية، فهنا قد تلجأ الأمة لصور أكثر فعالية كمقاطعة السلطة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتعبر ثلاثتها عن مفهوم يمكن التعبير عنه بمبدأ إسقاط حقوق السلطة من الطاعة والنصرة والتأييد وغيرها.

وتفترق هذه الوسيلة عن وسيلة مخالفة السلطة بأن مقصود الثانية الإسقاط المؤقت والمحدود، أما الأولى فمقصودها الإسقاط الشامل لتلك الحقوق كوسيلة أخيرة للضغط على السلطة قبل إسقاط العقد نفسه.

ويستند تقرير هذا المبدأ إلى أدلة، أهمها:

١. قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)﴾ [النساء: ٥٨، ٥٩].

وجه الدلالة: تؤكد الآيتان السابقتان العلاقة الشرطية بين منح السلطة حقوقها وقيامها بواجباتها، ما يدل على سقوط حقوق السلطة عند نكوصها عن واجباتها، يقول الزمخشري: (كيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخرا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق

---

(١) بحث لبوزيان، بعنوان: في الموازنة بين مصالح التعبير عن الإرادة العامة ومفاسدها، منشور على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=778:mowaz na، بحث للشايجي، بعنوان: استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضربات والاعتصامات، منشور على الرابط: http://www.islammemo.cc/2002/06/24/4755.html#2.

أسمائهم: اللصوص المتغلبة)[١]، ويقول أبو يعلى: (إذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم: الطاعة، والنصرة)[٢].

٢. قول النبي ﷺ: «**على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة**»[٣].

وجه الدلالة: قرر الحديث إسقاط حق الطاعة للسلطة حالة أمرها بالمعصية، فيقاس عليه غيره للعلة الجامعة، وهي الجور والأمر بالمعصية[٤].

٣. إن حقوق السلطة حقوق وظيفية ليست واجبة لذاتها بل شرعت لغايات ترتبط بمصالح الأمة، فإذا انحرفت بها السلطة مناقضة بذلك مقصد الشارع، سقط اعتبارها[٥].

ز- **فسخ عقد السلطة (الثورة):** في حالة عدم كفاية الوسائل السلمية السابقة منفردة أو مجتمعة في وضع حد للسلطة يشرع للأمة إسقاط العقد السياسي الذي بموجبه تأسست السلطة وكتب الدستور ووضع نظام الحكم، وهو ما يعبر عنه في الفكر السياسي الحديث بالثورة[٦].

وأكثر الصور شبهاً بالثورة مما ورد في نصوص الفقهاء العزل، لكن من جهة الأمة، لكني اخترت تسمية جديدة لهذه الصورة بسبب بعض الفروق بين الثورة والعزل من حيث الماهية والجهة والآثار، وهو ما ينعكس على التكييف الفقهي، فآثرت استعمال مصطلح إسقاط العقد أو فسخه هنا، وقصرت العزل على ما يكون موافقاً للدستور وصادراً عن المؤسسات الرسمية.

ويستند تقرير مبدأ إسقاط العقد السياسي إلى أدلة، أهمها:

١. قول أبي بكر ﷺ حين توليه الخلافة: (أيها الناس، أقيلوني بيعتكم)[٧].

وجه الدلالة: إن توجه أبي بكر ﷺ للأمة لطلب فسخ العقد دليل على امتلاكها لهذا الحق، وحقها في استعماله إذا ما دعت الحاجة إليه.

---

(١) الزمخشري: الكشاف (١/ ٥٢٤).

(٢) الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ٢٨).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٦٩)، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، برقم: (١٨٣٩)، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٤) ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٥/ ١٢٦)، ابن عبد البر: الاستذكار (٥/ ١٦).

(٥) الكيلاني: القيود الواردة على السلطة (ص: ٢٥٣-٢٥٤).

(٦) لا يمكن إدراج الثورات على المتغلبين – ومثالها ثورات الربيع العربي- ضمن هذا المسار، لفقدان عقد حقيقي بين تلك السلطات وشعوبها، لذا يرى الباحث أن أدق تكييف لها بأنها تغيير لمنكر سياسي، وهو: استبداد بعض الأمة بحقها في تأسيس السلطة دون عبأ برضاها ومصلحتها ومشاورتها.

(٧) الإمام أحمد: فضائل الصحابة (١/ ١٥١)، برقم: (١٣٣).

٢. عقدية الإمامة، ذلك أن من يملك التولية يملك حل العقد وفسخه بالضرورة عند اختلال الوفاء بالالتزامات، فإذا قصر أو عجز نواب الأمة عن عزل الحاكم بالطرق المقررة في الدستور كان لها أن تمارس هذا الدور بنفسها[١].

٣. الوسائل العنيفة ودورها في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

لا يتصور البتة في ظل حكم تؤسسه الأمة، وتنتخب هيئاته، وتصوغ دستوره، وتختار قوانينه، وتقيد حكامه، وتضع العقيدة العسكرية لجنوده أن تجد نفسها مضطرة في محطة من محطاتها أو لحظة من لحظاتها إلى رفع السلاح في وجه سلطة اختارتها بنفسها، إنما يتصور في ظل سلطة جلست على كرسي الحكم بفضل رصاص البنادق لا سلاح الصناديق.

لكن على فرض فشل كافة الوسائل السلمية في وضع حد للسلطة هل يشرع للأمة في التشريع السياسي الإسلامي أن تخرج بالسلاح على سلطتها المنتخبة عبر تسليح الثورة أو الانقلاب العسكري أو خروج الجماعات المسلحة بهدف إسقاط السلطة القائمة وتمكين الأمة من اختيار سلطة جديدة وتدوين عقد جديد؟

اتفقت كلمة الفقهاء على مشروعية الخروج على الحاكم إذا ثبت كفره أو ردته، كما اتفقوا على حرمة الخروج على حاكم مختار من الأمة سائر فيها بالعدل والاستقامة متقيد بإرادة المشرع وإرادة الأمة.

لكنهم اختلفوا في أمرين:

الأول: مدى مشروعية الخروج على إمام اختارته الأمة لكن طرأ عليه الفسق والجور والانحراف عن أحكام التشريع ومصالح الأمة بعد العقد له.

الثاني: مدى مشروعية الخروج على إمام تغلب على السلطة دون عقد الأمة ورضاها.

والذي أختاره القول بمشروعية الخروجين ضمن إطار ضيق جداً وفي ظل مجموعة كبيرة من الضوابط والقواعد، أهمها الضوابط والقواعد التالية:

أ- إن الخروج على الإمام المنتخب من الأمة إنما يشرع حالة استنفاذ كافة الوسائل السلمية والدستورية ابتداء بالتنبيه وانتهاء بالعزل أو فسخ العقد، ويناظره الخروج على الحاكم المتغلب.

ب- في حال تقييد نطاق عقد السلطة بمدة معقولة (تأقيت العقد)، وضمان تخلي الحاكم المنتخب عن السلطة مع انتهاء فترته الرئاسية يتوجب القول بضرورة الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذ التدخل العسكري سواء أكان رسمياً (انقلاب عسكري) أو شعبياً مدعاة لكثير من

---

(١) دبوس: الخليفة، توليته وعزله (ص: ٣٦٩-٣٧٠)، أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص: ٢٧١-٢٧٢).

المفاسد التي تتوجب الموازنة الدقيقة فتدخل الجيش في الحياة السياسية لا تؤمن غوائله ولا تحمد عواقبه، كل ذلك مع نزع الشرعية عن الحاكم، وإمضاء ما صح من أحكامه طالما غلب عليها العدل والإنصاف والتقيد بإرادة المشرع وإرادة الأمة.

ج- إن القول بمشروعية الخروج يتوقف على شكل الخروج ومدى امتلاك المقومات التي تغلب الظن بنجاحه.

د- يجب الحرص على عدم تحول الثورة الشعبية إلى ثورة مسلحة إلا في تعين السلاح طريقاً وحيداً للإصلاح والتغيير ورفع الظلم والاستبداد، وأطر الحاكم على الرضوخ.

هـ- إن تحول الثورة السلمية إلى ثورة مسلحة يأخذ أحكاماً أخرى تتعلق بدفع الصائل والدفاع عن النفس وأحكام البغاة باعتبار البغي قد يصدر من الحاكم كما يصدر من المحكوم.

و- إن القول بعدم مشروعية الخروج ابتداء قد يؤول إلى القول بمشروعيته انتهاء، استناداً للقاعدة الفقهية: (يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء)[1].

ز- إن الخروج المشروع لا يحمل في طياته علاقة بمفاهيم التكفير والاعتزال والإرهاب، كما لا يقصد به القتل لأجل القتل أو ممارسة عمليات القتل بحق أفراد الجيش والشرطة كونهم أفراداً فيهما، بل هو ما يقصد إنهاء الحكم وإزاحة الهيئات الحاكمة رغم قرار العزل الرسمي – وبالتالي استئناف الحياة الدستورية من جديد- أو الشعبي – وبالتالي إنشاء عقد سياسي جديد-، وكل ذلك يعني التضييق الشديد في ممارسة الخروج وحصر الوسائل العنفية في عملية التغيير في إطار الضرورة.

ويستند القول بمشروعية الخروج ضمن الإطار السابق من الضوابط والقواعد إلى أدلة، أهمها:

أ- قول الله ﷻ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وجه الدلالة: (إن هذا الخبر في معنى الأمر لعباده أن لا يولوا أمور الشرع ظالماً)[2]، وهو يحمل في دلالاته وآفاقه المنع كذلك من إقرار استدامة العقد لمن انحرف من العدالة إلى الظلم ومن الشورى إلى الاستبداد ومن الاستقامة إلى الزيغ.

ب- القياس على انعقاد الإمامة، فإذا كانت لا تنعقد لفاسق أو جائر ابتداء فكذلك الاستدامة.

ج- القياس على مشروعية الخروج بالكفر، إذ يشتركان في تفويت مقاصد السلطة في رعاية مصالح الأمة، وقد أجمع الفقهاء على انخلاع الإمام بالكفر، فلا وجه لتخلف الفسق والجور عن أمثاله، لذا فالقول بالخروج ينسجم مع تنصيص الفقهاء على أن (كل ما يناقض صفة مرعية في

---

(١) حيدر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٥٦).

(٢) الشوكاني: فتح القدير (١/ ١٦١).

الإمامة ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانخلاع)[١].

د- مقاصد السلطة، إذ لما كان مقصود الإمامة تحقيق مصالح الأمة، وكان الفسق أو الجور ذريعة لتفويتها، ولما تقرر أنه (ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة)[٢]، دل ذلك على مشروعية الخروج كونه أوفق بمقاصد التشريع وأليق بقواعده، إذ (لو جوزنا أن يكون فاسقاً أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله)[٣].

هـ- سد الذرائع، إذ عدم التقرير الفقهي لمشروعية الخروج انتهاء ذريعة لأمن الحاكم وعدم خشيته، ما يؤدي لكثير من المفاسد التي تصيب الأمة في مقتل، فينتصب الخروج كوسيلة أخيرة تتمكن بها الأمة من قطع الطريق على هذه المفاسد، فوجب القول بمشروعيتها.

و- عقدية السلطة، إذ لما كانت الأمة مصدر السلطة، وطرفها الأصيل في العقد السياسي، وكانت السلطة طرفها وفرعها الوكيل، ولما تقرر أنه للموكل أن يعزل وكيله متى جاوز المصلحة إلى المفسدة، ترتب على ذلك (أن تظل الأمة محتفظة بأصل الحق في السلطة، بحيث لو حصل من الحاكم خروج جوهري عن حدود نيابته ومقتضيات وكالته، يكون للأمة كامل الحق في عزله وإنهاء ولايته)[٤].

ثانياً: ضمانات التقييد الدستوري للسلطة التنفيذية:

١. الرقابة الرسمية ودورها في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

وتمارسها السلطة التشريعية، إذ الرقابة ثاني وظائفها بعد التشريع، وهي ثابتة في مختلف النظم: الرئاسية والبرلمانية والمجلسية[٥]، ومن وسائلها في الأنظمة النيابية المعاصرة:

أ- اللجان البرلمانية الدائمة: حيث تمكن هذه اللجان من طلب الاطلاع على الوثائق الرسمية، وتنفيذ الزيارات الميدانية، كما تقوم بالرقابة عبر طلب التقارير الدورية عن أعمال الحكومة، لمتابعة كافة أنشطتها عن قرب.

ب- توجيه الأسئلة: ومقصودها الاستيضاح الشفوي أو الكتابي بخصوص واقعة معينة، أو لفت نظر الحكومة أو وزير من وزرائها إلى قضية ما، وتوجيه السؤال لا ينطوي على توجيه اتهام[١].

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٩٨).

(٢) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٧).

(٣) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٧).

(٤) السهيلي: الحاكم المستبد في الفكر السياسي الإسلامي (ص: ٢٠٨).

(٥) الخطيب: الوجيز في النظم السياسية (ص: ١٨٤-١٨٦).

كما تمارسها السلطة القضائية في إطار ما ترفع لها من دعاوى من أفراد الأمة ومؤسساتها سواء الرسمية أو غير الرسمية، وكل قضاء في أية دعوى منها يستلزم بالضرورة ممارسة الوظيفة الرقابية للوصول إلى كافة المعلومات ذات العلاقة بالدعوى[٢].

وقد بحث الفقهاء وظيفة الرقابة الرسمية ضمن ثلاثة أطر:

أ- إطار مؤسسة الحسبة: فقد عد ابن الأخوة ما يقارب ثمانين شريحة من شرائح المجتمع يختص نظر المحتسب بها جعل في مقدمتها الحسبة على الولاة (السلطة التنفيذية)[٣].

ب- إطار مؤسسة أهل الحل والعقد: ومن التطبيقات التاريخية لرقابة هذه المؤسسة ما رواه ابن سعد أنه (لما قدم عمر بن عبد العزيز المدينة واليا عليها كتب حاجبه الناس ثم دخلوا فسلموا عليه، فلما صلى الظهر دعا عشرة نفر من فقهاء البلد: عروة بن الزبير وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث وأبا بكر بن سليمان بن أبي حثمة وسليمان بن يسار والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله وعبد الله بن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عامر بن ربيعة وخارجة بن زيد بن ثابت، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم فإن رأيتم أحدا يتعدى أو بلغكم عن عامل لي ظلامة فأحرج بالله على أحد بلغه ذلك إلا أبلغني، فجزوه خيرا وافترقوا)[٤].

ج- إطار مؤسسة قضاء المظالم: فقد عد الماوردي عشر وظائف تختص بنظر مؤسسة المظالم، وجعل في مقدمتها: (النظر في تعدي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لوازم النظر في المظالم الذي لا يقف على ظلامة متظلم؛ فيكون لسيرة الولاة متصفحا عن أحوالهم، مستكشفا ليقويهم إن أنصفوا، ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا)[٥].

---

(١) انظر الوسائل السابقة في: بحث لشنطاوي، بعنوان: وسائل الرقابة البرلمانية على أعمال السلطة التنفيذية، منشور ضمن مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد: (٢٥)، (ص: ٢٣٥٢)، وكتيب دليل البرلماني في مواجهة الفساد، الصادر عن الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة (ص:١٠-١١).

(٢) الخطيب: الوجيز في النظم السياسية (ص: ١٨٨)، بحث للحسبان، بعنوان: الحماية الدستورية للحقوق والحريات، منشور في مجلة الشريعة، العدد: (٢٨)، (ص: ٣٢٦-٣٢٩).

(٣) ابن الأخوة: معالم القربة في طلب الحسبة (ص: ٢١).

(٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى (٥/ ٢٥٧).

(٥) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٣٤).

والتشريع السياسي الإسلامي يسع الأنماط التاريخية والمعاصرة كليهما كونه قائماً على مجموعة من الكليات الإجمالية، وقاصداً مصالح الناس ورفع الضرر عنهم[1].

وتستند هذه الوظيفة – بمختلف وسائلها: التاريخية والمعاصرة– إلى ذات الأدلة التي سبق إيرادها عند التقرير التشريعي لرقابة الأمة المباشرة (الرقابة غير الرسمية)، مع فارق بسيط، وهو أن رقابة المؤسسات الرسمية فرع توكيل الأمة وتفويضها في فرض الرقابة الكفائي.

٢. المساءلة ودورها في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

قد لا تكفي الرقابة الوقائية –والمتمثلة في الرقابة الرسمية الدائمة– في منع الانحراف بالسلطة والتعسف في استعمالها، فتلجأ السلطات إلى الرقابة العلاجية والمتمثلة في المساءلة بأنواعها الثلاثة السياسية والجنائية والمدنية.

وتتدرج هذه المساءلة من الإدانة والاتهام إلى تقرير الجزاء أو سحب الثقة.

ومن صورهما في الحياة النيابية المعاصرة الوسائل الدستورية التالية:

أ– جلسات الاستماع: ويقصد بها: عقد لقاءات مع الوزراء أو من ينوب عنهم لمناقشة قضية ما تشك اللجان بوقوع الانحراف أو التعسف فيها.

ب– إصدار التقارير: ويكون إصدارها بعد إتمام جلسات الاستماع أو اللجان البرلمانية، وتتجسد كمدخل للبدء بتحقيق رسمي في القضية مثار الجدل والنقاش.

ج– التحقيق البرلماني: وتتميز هذه الوسيلة أنها لا تعتمد في معلوماتها على ما تقدمه السلطة التنفيذية، بل على لجان تحقيق تابعة مباشرة للسلطة التشريعية ومن أعضائها، ويتم تشكيلها لتقصي الحقيقة في قضايا المخالفات والفساد المحتمل، ونتائج هذه التحقيقات يمكن توظيفها ضمن وسائل دستورية أخرى كالاستجواب وغيره.

د– الاستجواب: وهي وسيلة رقابية أكثر فعالية من السؤال، حيث تحمل معنى المحاسبة، وقد تحمل معنى الاتهام.

ويتقدم البرلمان بطلب استجواب للحكومة أو أحد أعضائها بناء على مستندات ووثائق وأدلة ثبوتية، لينتهي –بعد فتح باب النقاش في البرلمان ورد دفاع الحكومة– إلى أحد أمرين:

الأول: تحريك المسئولية السياسية: حيث يترتب على الاستجواب في هذه الحالة إدانة السلطة التنفيذية ابتداءً، وقد تؤول الأمور في إطار وضع الحد لتغول السلطة إلى رد قوانينها، أو منع إقرار مشروع موازنتها، وقد تنتهي بسحب الثقة من الحكومة (العزل).

---

(١) خلاف: السياسة الشرعية (ص: ٤٢–٤٨).

الثاني: تحريك المسئولية الجنائية: حيث يترتب على استجواب وزير من الوزراء في قضية جنائية ثابتة بالتشريع –مثل: الخيانة، أو إساءة استعمال السلطة، أو الإخلال بالواجب الوظيفي– تحريك دعوى عامة ضده وملاحقته قضائياً.

والتشريع الإسلامي يسع الصور السابقة، لاندراجها في الإطار الواسع لمبدأ إنكار المنكر، وقد بحث الفقهاء المساءلة بأنواعها الثلاثة.

فقرروا المساءلة السياسية وتوسعوا فيها ليشرعوا العزل انتهاءً، وسيأتي بيانه بشكل مستقل في المحطة القادمة إن شاء الله ﷻ.

وقرروا المساءلتين: الجنائية والمدنية، حيث تقرر عند الفقهاء أن (الإمام كسائر الناس فيما يتعاطاه لا في معرض الحكم أو في معرض الحكم على خلاف الشرع عمداً)[١]، ورتبوا على ذلك ضمان (ما أتلفه بيده من مال أو نفس بغير خطأ في الحكم أو تقصير في تنفيذ الحد والتعزير كآحاد الناس فيقتص منه إن قتل عمدا، وتجب الدية عليه أو على عاقلته أو بيت المال في الخطأ وشبه العمد، ويضمن ما أتلفه بيده من مال، كما يضمن ما هلك بتقصيره في الحكم، وإقامة الحد، والتعزير، بالقصاص أو الدية من ماله أو عاقلته أو بيت المال حسب أحكام الشرع، وحسب ظروف التقصير وجسامة الخطأ)[٢]، لكنهم اختلفوا في أمرين:

الأول: إقامة الحدود على الإمام في حقوق الله ﷻ: وهذه المسألة فرع المساءلة الجنائية، ففي الوقت الذي يرى فيه جمهور الفقهاء وجوب إقامة الحد على الإمام في حقوق الله كالزنا وغيره بواسطة نوابه تمسكاً بأصل المساواة وقياساً على إجماع الفقهاء على وجوب إقامة الحد عليه في حقوق العباد، وضمان المتلفات في الأموال[٣]، يرى الحنفية تعذر تنفيذ الحد على الإمام ذلك أن طريقه –أي: الاستيفاء– الجزاء والنكال ولا يفعل الخليفة ذلك بنفسه، وبالتالي لا فائدة من تشريع الحكم فلا يشرع، وهم مع ذلك يؤكدون على تجريمه وتحريم صنيعه[٤]، والراجح قول الجمهور ولا معنى للتفريق بين حقوق العباد وحقوق الله في الاستيفاء، لإمكانية قيام نائب الإمام بالاستيفاء منه كما في حقوق العبادة ولعدم انحصار مقاصد التشريع الجنائي في النكال، يقول ابن الهمام من

---

(١) الغزالي: الوسيط في المذهب (٦/ ٥٢٤).

(٢) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية الكويتية (٦/ ٢٣٠)، وانظر هذا الاتفاق الفقهي في: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٢٧٧)، الدسوقي: حاشيته على الشرح الكبير للشيخ الدردير (٤/ ٣٥٥)، الغزالي: الوسيط في المذهب (٦/ ٥٢٤)، ابن قدامة: المغني (٩/ ١٦٥).

(٣) الدسوقي: حاشيته على الشرح الكبير للشيخ الدردير (٤/ ٣٥٥)، الغزالي: الوسيط في المذهب (٦/ ٥٢٤)، ابن قدامة: المغني (٩/ ١٦٥).

(٤) ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٢٧٧).

الحنفية: (وأورد عليه –أي: على مذهب الأحناف– ما المانع من أن يولي غيره الحكم فيه بما يثبت عنده كما في الأموال، غير أنه إذا صحت هذه الاستنابة فوجب عليه حق للعبد استوفاه العبد، أو حق لله استوفاه ذلك النائب)[١].

وفي التنظيم المعاصر للسلطات ووظائفها استجابة لمقترح ابن الهمام حيث تسند كافة القضايا الجنائية للسلطة القضائية.

الثاني: محل الضمان: وهذه المسألة فرع المساءلة المدنية، نقل الفقهاء اختلاف الآراء الفقهية فيمن يقع عليه العبء المالي في التصرفات السلطوية للإمام أو نوابه، إلى قولين:

القول الأول: يجب هذا العبء أو الضمان والتعويض على عاقلته، وعللوا رأيهم بأنها وجبت بخطئه، فكانت على عاقلته.

القول الثاني: يجب هذا العبء أو الضمان والتعويض في بيت المال، وعللوا رأيهم بأن خطأه يكثر، فلو وجب على عاقلته أجحف بهم[٢].

والحقيقة أن المساواة هنا بين الضمان على العاقلة أو في بيت المال في كلا القولين تستوجب المزيد من النظر والتفصيل، وهذا ما لحظه بعض الفقهاء، يقول الغزالي: (إذا بذل الممكن في الاجتهاد فأخطأ ففي الضمان قولان: أحدهما: أنه كسائر الناس يجب عليه أو على عاقلته، والثاني: أنه في بيت المال)[٣]، ويقول الرملي: (وما وجب بخطإ إمام أو نوابه في حد أو تعزير وحكم في نفس أو نحوها فعلى عاقلته كغيره وفي قول في بيت المال إن لم يظهر منه تقصير)[٤]، ويقول ابن قدامة: (يحتمل أن تكون الروايتان إنما هما فيما إذا وقعت الزيادة منه خطأ، أما إذا تعمدها، فهذا ظلم قصده، فلا وجه لتعلق ضمانه ببيت المال بحال، كما لو تعمد جلد من لا حد عليه)[٥]، وعليه يختار الباحث في حال ثبوت التقصير أو تعمد الخطأ ضمان الحاكم نفسه أو عاقلته، وفي حال الخطأ غير المقصود الضمان في بيت المال.

أما الأطر والتطبيقات التي بحث فيها الفقهاء المسئوليات السابقة – السياسية والجنائية والمدنية– فيمكن القول إنها ثلاث:

---

(١) ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٢٧٧).

(٢) ابن قدامة: المغني (٩/ ١٦٥).

(٣) الغزالي: الوسيط في المذهب (٦/ ٥٢٤).

(٤) الرملي: نهاية المحتاج (٨/ ٣٤).

(٥) ابن قدامة: المغني (٩/ ١٦٥).

أ- **مؤسسة القضاء العادي:** فيلاحظ أن الفقهاء لم يعبئوا بالمدعى عليه فرداً كان والياً[١]، يقول ابن قدامة: (على القاضي العدل بين الخصمين في كل شيء، من المجلس، والخطاب واللحظ واللفظ والدخول عليه، والإنصات إليهما، والاستماع منهما، وهذا قول شريح وأبي حنيفة، والشافعي، ولا أعلم فيه مخالفا)[٢]، وعلى ذلك كتاب عمر لأبي موسى الأشعري ﷺ: (آس بين الناس في وجهك ومجلسك، وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك)[٣].

ب- **مؤسسة أهل الحل والعقد:** فقد أسند الفقهاء إليها مهمة المساءلة السياسية بمختلف صورها ابتداء بالإدانة وانتهاء بالعزل، يقول محمد رشيد رضا: (أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله)[٤]، ويقول الخرشي المالكي: (من منع من سلوك الطريق لأجل مال محترم لمسلم، أو لذمي، أو لمعاهد على وجه يتعذر معه الغوث، فهو محارب، ولا يشترط في المحارب التعدد، بل، ولو انفرد بمدينة من المدن فإنه يكون محاربا، فلو أخذ المال على وجه لا يتعذر معه الغوث، فإنه لا يكون محاربا، بل هو غاصب، ولو كان سلطانا؛ لأن العلماء، وهم أهل الحل والعقد ينكرون عليه ذلك، ويأخذون عليه)[٥]، ويقول القلقشندي في الجهة التي تقرر عزل الإمام: (يخلعه أهل الحل والعقد)[٦].

ج- **مؤسسة قضاء المظالم:** وأساس نشأتها تغطية عجز مؤسسة القضاء العادي عن بسط سلطان القانون الإسلامي على كبار الولاة ورجال الدولة[٧]، وقد اشترط الفقهاء في قاضي المظالم من الشروط ما يمكنه من القيام بهذه الوظيفة، يقول الماوردي: (من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع)[٨].

وتستند المساءلة بمختلف أنواعها إلى أدلة كثيرة، أهمها:

أ- مجموع النصوص التشريعية الآمرة بالوفاء بالأمانات، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [المائدة: ١].

---

(١) البياتي: النظام السياسي الإسلامي (ص: ٢٧٨).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/ ٧١).

(٣) عثمان: النظام القضائي في الفقه الإسلامي (ص: ٢٤٧).

(٤) رشيد رضا: الخلافة (ص: ٤٩).

(٥) الخرشي: شرح مختصر خليل (٨/ ١٠٤).

(٦) القلقشندي: مآثر الإنافة (١/ ٦٦).

(٧) الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام (ص: ٧٤-٧٥)، شرف: نشأة الفكر السياسي (ص: ١٠٧).

(٨) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١٣٠).

وجه الدلالة: أمرت الآية بالتزام العقود التي يعقدها المسلمون فيما بينهم[١]، فتشمل فيما تشمله التزام السلطتين: التشريعية والقضائية بالعقد السياسي والتزاماته، ولما الرقابة والمساءلة البرلمانية والقضائية أحد أهم مقتضياته دل ذلك على وجوب قيامهما بهما.

ب- مجموع النصوص التشريعية الناهية عن إخلال الوفاء بالأمانات، ومثالها قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

وجه الدلالة: حرمت الآية خيانة الأمانة بكافة صورها وأشكالها، فلما كانت السلطة أمانة دل ذلك على وجوب التزام السلطتين السابقتين بواجبهما في الرقابة والمساءلة.

ويترتب على تقرير مبدأ المساءلة أمور، أهمها:

أ- وجوب حصر وظيفة الحصانة السياسية التي يتمتع بها الرئيس ووزرائه في إطار التأكد من جدية الدعوى المرفوعة ضده خشية الدعاوى الكيدية، ومنع تحولها من وسيلة للحماية إلى وسيلة للإعفاء من المساءلة الجنائية[٢].

ب- تمكين السلطة القضائية من إلغاء أي تصرف أو تدبير خالٍ من المصلحة ومخالف لإرادة المشرع وإرادة الأمة، وعلاج الآثار التي ترتبت على هذا التدبير بالتعويض والتضمين، يقول القرافي: (حجر الله ﷻ على الأوصياء التصرف فيما هو ليس بأحسن مع قلة الفائت من المصلحة في ولايتهم لخستها بالنسبة إلى الولاة والقضاة فأولى أن يحجر على الولاة والقضاة في ذلك، ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه، ولا مصلحة لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن)[٣].

ج- تمكين السلطة القضائية من إيقاع العقاب والجزاء المناسبين والمنصوص عليهما بالمتسببين في التدابير الجائرة سواء بالإقرار أو التنفيذ.

٣. العزل ودوره في ضمان تقييد السلطة التنفيذية:

لا يهدف العزل – وهو مما ينفرد به التشريع السياسي الإسلامي[٤]-إلى إسقاط العقد السياسي بين الأمة وسلطتها كالثورة والخروج، ذلك أنه تغيير من خلاله وعبر المؤسسات الرسمية، لذا فهو أشبه ما يكون بالشرط، أي أن العقد مشروط مضاؤه واستمراره بتجنب كل التدابير التي من شأنها

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٦/ ٧٤).

(٢) الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة (ص: ٥١).

(٣) القرافي: الفروق (٤/ ٣٩).

(٤) الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة (ص: ٢٦١).

إهمال التقيد بإرادة المشرع وإرادة الأمة.

وقد أطنب الفقهاء في تقرير العزل وبحث مسائله كونه من أهم ضمانات تقييد السلطة، والمتأمل في بحوثهم – وبخاصة في مسألة اشتراط العدالة – يجدهم قد بحثوا مبدأ العزل من حيث المشروعية والموجبات، والجهات التي تقرره وتبت فيه.

فأجمعوا على أن الحاكم ينعزل بالكفر[١]، كونه مظنة لتفويت مقاصد العقد السياسي، إذ من فوت الدين في حق نفسه أولى أن يفوته في حق غيره[٢]، ويستند هذا النظر إلى قاعدة: (كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل)[٣].

أما الفسق والجور – ويتداخلان كثيراً في تعبيراتهم، وإن غلب إطلاق الأول على السلوك الشخصي، والثاني على نمط الحكم[٤]– فقد اختلف فيها الفقهاء إلى أقوال ليس هنا محل بسطها، لذا سأقتصر على الرأي الذي انتهيت إليه في موازنتي بين الأقوال ومستنداتها من الأدلة والمقررات الفقهية، وهو القول بمشروعية العزل– شرط استنفاذ كافة الوسائل الدستورية الأخرى الرامية للإصلاح والتصحيح–، مع التضييق الشديد في دائرة الفسق في إطار شخص الخليفة، والتضييق الواعي في إطار الجور في إطار نمط الحكم.

ويستند هذا التقرير إلى أدلة، أهمها:

أ– قول الله ﷻ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وجه الدلالة: (إن هذا الخبر في معنى الأمر لعباده أن لا يولوا أمور الشرع ظالماً)[٥]، وهو يحمل في دلالاته وآفاقه المنع كذلك من إقرار استدامة العقد لمن انحرف من العدالة إلى الظلم ومن الشورى إلى الاستبداد ومن الاستقامة إلى الزيغ.

ب– القياس على انعقاد الإمامة، فإذا كانت لا تنعقد لفاسق أو جائر ابتداء فكذلك الاستدامة.

ج– القياس على العزل بالكفر والجنون المطبق، إذ تشترك جميعها في تفويت مقاصد السلطة في رعاية مصالح الأمة، وقد أجمع الفقهاء على خلع الإمام أو انخلاعه بها، فلا وجه لتخلف الفسق والجور عن أمثاله، لذا فالقول بالعزل ينسجم مع تنصيص الفقهاء على أن (كل ما يناقض

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٩٨).

(٢) الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة (ص: ٢٧٩).

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٤٣).

(٤) السنهوري: فقه الخلافة (ص: ٢١١–٢١٢)، السهيلي: الحاكم المستبد (ص: ٢٥).

(٥) الشوكاني: فتح القدير (١/ ١٦١).

صفة مرعية في الإمامة ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانخلاع)[١].

د- مقاصد السلطة، إذ لما كان مقصود الإمامة تحقيق مصالح الأمة، وكان الفسق ذريعة لتفويتها، ولما تقرر أنه (ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة)[٢]، دل ذلك على مشروعية العزل كونه أوفق بمقاصد التشريع وأليق بقواعده، إذ (لو جوزنا أن يكون فاسقا أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله)[٣]، وكون استمرارية العقد رهينة بوجود الغاية من وجوده[٤].

هـ- سد الذرائع، إذ عدم التقرير التشريعي والإقرار الدستوري على مشروعية العزل ذريعة لأمن الحاكم وعدم خشيته من المساءلة، ما يؤدي لكثير من المفاسد التي تصيب الأمة في مقتل، فينتصب العزل كوسيلة دستورية فاعلة يتمكن من خلالها نواب الأمة ومؤسساتها الرسمية من قطع الطريق على هذه المفاسد، فوجب القول بمشروعيتها بل ووجوب تقريرها وإقرارها.

و- عقدية السلطة، إذ لما كانت الأمة مصدر السلطة، وطرفها الأصيل في العقد السياسي، وكانت السلطة طرفها وفرعها الوكيل، ولما تقرر أنه للموكل أن يعزل وكيله متى جاوز المصلحة إلى المفسدة، ترتب على ذلك (أن تظل الأمة محتفظة بأصل الحق في السلطة، بحيث لو حصل من الحاكم خروج جوهري عن حدود نيابته ومقتضيات وكالته، يكون للأمة كامل الحق في عزله وإنهاء ولايته)[٥].

---

(١) الجويني: غياث الأمم (ص: ٩٨).

(٢) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٧).

(٣) النفراوي: الفواكه الدواني (١/ ١٠٧).

(٤) علي عبد القادر: العقد السياسي (ص: ٣٤).

(٥) السهيلي: الحاكم المستبد (ص: ٢٠٨).

الخاتمة

أولاً: أهم النتائج:

يمكن تسجيل أهم النتائج في النقاط التالية:

١. الأصل في السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي التقييد لا الإطلاق، كون السلطة المطلقة تتناقض مع التشريع وحقائقه روحاً وفلسفة وطبيعة، وتتعارض مع إجماع الأمة حرمة ولاية من يخالف التشريع إلى الهوى.

٢. مقاصد التشريع وقيمه ومناهجه تنتصب كإطار عام للسلطة التنفيذية يضبط تصرفاتها وبواعثها وأولوياتها، ويبطل كل سعي في مناقضتها، وهي بقدر ما تمثل تقييداً وضبطاً للسلطة التنفيذية، بقدر ما تفتح لها آفاقاً وأبواباً لمصالح غير متناهية.

٣. إن الأخذ بالتدرج كمنهج تشريعي في تطبيق الشريعة أمر حتمي لا خيار للسلطة فيه، وهو يتطلب كمال النظر في فهم الواقع وإدراك معطياته زماناً ومكاناً وحالاً، فمهما وجدت الموانع وعدمت الأسباب ولم تتوافر شروط إمضاء الحكم، وجب عندئذ الامتناع عن إمضائه على وجه العفو لا الإسقاط، لأنه يصبح والحالة هذه مصدراً للحرج والعنت، ومضيعة لمقاصد التشريع وغاياته.

٤. تضييق نطاق السلطة وتوسيع دور الأمة هو المدخل الأهم لتقييد السلطة التنفيذية بإرادة الأمة، لأن سعة دور الثانية مدعاة لحياتها وحيويتها وفاعليتها، وبالتالي قوتها وعصيانها على الذوبان في الأولى التي قد تنحرف أو تستبد، أما استقلال الأولى بالفروض الكفائية غير السيادية فمدعاة لضعف الأمة وخورها وعجزها عن مساءلة السلطة ومقاومة طغيانها، وهذا يخالف مقصد الشارع المتشوف لقيادة الأمة.

٥. توجه الخطاب التشريعي للأمة أصالة في كافة التكاليف –حتى تلك التي يرتبط إنفاذها بإقامة سلطة حاكمة– يجعلها صاحبة السلطة على الحقيقة، ويمنحها سلطة عامة في التصرف، خاصة في مجال تحديد الوظائف، ويمنعها من التنازل عما خوطبت به أصالة جملة، كون السلطة قرين التكليف، ومعلوم أن التكليف لا يمكن أداؤه إلا إذا منح المكلف سلطة تمكنه من الأداء.

٦. تقييد السلطة التنفيذية بعقد الأمة، يمنع ثبوتها بالملك والتغلب والاستخلاف –بمعنى التعيين–، لتناقضها مع أصالة حق الأمة في الاختيار عبر العقد السياسي القائم على الرضا.

٧. تعيين الأمة كمصدر وحيد للسلطة في التشريع الإسلامي يمنحها الحق في العزل وفسخ العقد، كون الإقالة فرع عن أصل الحق في الإنابة.

٨. تقييد السلطة التنفيذية بمصلحة الأمة يوجب على السلطة كمال النظر في تحري المصالح وتوخي المفاسد، كما يوجب عليها التصرف بما هو الأصلح، ويحرم ويبطل كل تدبير لا تكون فيه المصلحة خالصة أو راجحة، وتقييدها بحضور الأمة وحيويتها وفعاليتها وقيامها بمقتضيات الاستخلاف والخيرية واجب شرعاً.

٩. ما تتمتع به السلطة التنفيذية من صلاحيات واسعة وقوة بشرية ومادية كبيرة، مظنة للانحراف وإساءة الاستعمال، وذريعة لكثير من المفاسد، لذا تحتشد مقررات التشريع وقواعده المتعددة كمؤيدات تشريعية توجب كافة الصور التي من شأنها النأي بها عن الاستبداد والفساد والظلم والتعسف.

١٠. عدم التعرض التفصيلي للأحكام الدستورية الجزئية في نصوص التشريع لا يعتبر منحاً لصلاحيات كاملة أو سلطات واسعة للحكام، بل هو إفساح لإبداعات الأمة في اختيار النظم التي تحقق الكليات التشريعية وفق مقتضيات الزمان والمكان.

١١. تقتضي الدقة في التنظير الفقهي تحليل الوظيفة التشريعية في الدولة لا في السلطة فحسب، بحيث تنفرد مؤسسات الأمة بالأحكام الفقهية، وتنفرد السلطة بالأحكام السياسية وتشتركان في الأحكام الدستورية.

١٢. مبدأ الفصل بين السلطات تشد من أزره مقررات التشريع وقواعده، كون مقاصده وأهدافه متجذرة في التشريع الإسلامي.

١٣. الحرية والشورى والمساواة أصيلة في البناء التشريعي بمختلف لبناته، وتنوع مجالاته، لا يرد عليها التقييد إلا عند الضرورة وحالة المصالح الراجحة، وهو استثناء لا يقاس عليه، والعدالة هي القيمة العليا في التشريع كله، كونها تحول دون تحول الطاعة إلى استبداد، والحرية إلى فوضى، والمساواة إلى ظلم، وتمنع في إطارها السياسي احتكار السلطة، و في إطارها الاقتصادي احتكار الثروة، وفي إطارها الاجتماعي كل صنوف التهميش والحرمان والفقر والإقصاء.

١٤. يبطل التشريع الإسلامي كل تدبير سلطوي ينتقص من قيم الحرية والشورى والعدالة والمساواة ويهدرها، لأسبقيتها وأصالة مقصديتها، وكونها قيم سامية على السلطة وحاكمة عليها، ولأن هدرها مناقضة لمقصد الشارع.

١٥. لا بد أن تفهم النصوص الجزئية الآمرة بالصبر على أذى الحكام والناهية عن منازعتهم والمقررة لطاعتهم في ضوء كليات التشريع وقيمه ومقاصده الكلية المقررة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومواجهة البغي ومقاومة الطغيان ومنع الظلم، وفي إطار شرعية السلطة عبر اختيار الأمة وعقدها.

١٦. إن امتلاك الأمة ومؤسساتها الرسمية وغير الرسمية كل ما من شأنه الرقابة على تدابير السلطة التنفيذية، وتقدير المصالح والمفاسد المترتبة عليها، وإلزامها بتحصيل كل مصلحة تفوت، ودفع كل مفسدة تقع بفعل سياساتها، وتمكينها من مساءلة كل صاحب سلطة استبد بها أو أساء استعمالها بالنصيحة ابتداء، والعزل انتهاء واجب شرعاً.

١٧. ابتكار وسائل حماية تقييد السلطة (ضمانات تقييد السلطة) شأنه شأن وسائل التقييد اجتهادي غير تعبدي، إذ لم يرد في التشريع وقواعده ما يحصره في صور معينة، لذا فللأمة أن تجتهد في كل ابتكار وسيلة تحقق مقصود الاحتساب وتدفع غلواء الاستبداد، وتحديد أي منها ليس خبط عشواء، إذ لا يجوز استعمال الوسائل العنفية طالما أن هناك هامشاً للدفع والتصحيح بالوسائل السلمية أو الدستورية.

ثانياً: أهم التوصيات:

يمكن حصر أهم توصيات الباحث في النقاط التالية:

١. تناول الموضوعات التالية في بحوث فقهية مستقلة:

أ- أثر مقاصد الشريعة في ضبط تدابير السلطة في التشريع الإسلامي.

ب- أثر القواعد الفقهية في ضبط تدابير السلطة في التشريع الإسلامي.

ج- أثر القواعد المقاصدية في ضبط تدابير السلطة في التشريع الإسلامي.

د-أصالة الأمة في العقد السياسي وأثره على الواقع في التشريع الإسلامي.

٢. تناول الأحاديث التي توهم بالاستبداد في دراسة فقهية حديثية مقارنة ببعد ومنظور مقاصدي.

٣. تفعيل المنظور المقاصدي في الدراسات البحثية المختلفة، وبخاصة في التشريع السياسي وإفراده في الاستباط والتعليل والتدليل.

الملخص

تركز البحث على محاولة فهم حدود السلطة التنفيذية ونطاقها ومداها في التشريع الإسلامي، كونه المدخل الأمثل لحماية الحرية والحيلولة دون الاستبداد، والمدخل الأحكم للتعرف على فلسفة السلطة في التشريع الإسلامي، إذ به تتضح علاقة السلطة بالمشرع، وعلاقتها مع الأمة، لذا يقدم هذا البحث الأطر التي خطها التشريع الإسلامي للسلطة التنفيذية كي لا تجافي أحكامه ومقاصده، وقيمه ومناهجه، فتناول مفهوم التقييد ومشروعيته بمختلف أنواعه وأبعاده، والأركان والأسس التي يقوم عليها، والوسائل التي توجده، والضمانات التي تكفله.

وقد تبع الباحث خلال كتابته المنهج الوصفي بمختلف أساليبه وطرقه، بدءاً بالاستقراء ومروراً بالتحليل والاستنباط وانتهاء بالاستنتاج، كما قام بتوظيف المقررات الفقهية في بحث المسائل السياسية المعاصرة، مستخدماً في كل ذلك أسلوب المقارنة بين الأقوال والآراء والأدلة المتعددة بتعدد مدارس الفقه.

وبهذا المسلك المنهجي خلص البحث إلى عدد من النتائج كانت بمثابة إجابة على ما يثيره البحث من تساؤلات، أهمها:

١. التشريع السياسي الإسلامي يمتلك فلسفة واضحة المعالم في ضبط العلاقة بين الأمة وسلطتها بحيث لا تتغول الثانية على الأولى، ولا تفتات الأولى على الثانية.

٢. التشريع السياسي يحوي إطاراً من القيم والمثل والمقاصد والمناهج الثابتة التي تضبط حركة السلطة في اختيارها ومسيرها وبواعثها وأولوياتها من الانفلات والانحراف والتجاوز والتعسف في تصرفاتها المختلفة: الداخلية والخارجية، الإدارية والسياسية، الاقتصادية والاجتماعية، الأمنية والعسكرية.

٣. التشريع السياسي يستوعب بما فيه سعة ومرونة كافة الصيغ والوسائل والضمانات التاريخية والمعاصرة، التشريعية والشعبية والدستورية الرامية لحصر السلطة في إطار من الشرعية، والنأي بها عن الاستبداد والفساد والظلم والتعسف.

٤. التشريع السياسي يرحب بكافة الصور التي من شأنها تمكين الأمة ومؤسساتها من مراقبة السلطة ومساءلتها وعزلها.

٥. التشريع السياسي بكلياته وجزئياته يضمن حيوية الأمة وفاعليتها وتعدديتها: الدينية والفكرية والاجتهادية والسياسية والاجتماعية.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثاً: فهرس القواعد

رابعاً: فهرس المصادر والمراجع

خامساً: فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية:

الآية	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	النساء	٥٩	١١
﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾	النساء	٥٨	١١
﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾	الحشر	٧	١١
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	البقرة	١٧٩	١٢
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾	التوبة	١٠٣	١٢
﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾	البقرة	١٩٠	١٢
﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾	يوسف	٤٠	٢٠
﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾	التوبة	٣١	٢٠
﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾	الشمس	٧، ٨	٣٢
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾	الجاثية	٢٣	٣٢
﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾	ص	٢٦	٣٢-٣٣
وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾	المائدة	٤٩	٣٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	النساء	٥٩	٥٩
﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾	النحل	٤٣	٦١
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ	النساء	٥٩	٦١

﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾			
﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	٣٨	٧٣
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾	آل عمران	١٥٩	٧٣
﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	الزخرف	٥١	٧٨
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾	البقرة	١٢٤	٧٨
﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾	الأعراف	٨٦	٧٨
﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (١٥٢)﴾	الشعراء	١٥١ – ١٥٣	٧٩
﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾	هود	١١٣	٧٩
﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾	الشورى	٣٩	٧٩
﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩)﴾	المائدة	٧٨، ٧٩.	٧٩
﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ (١١٦) وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ (١١٧)﴾	هود	١١٦، ١١٧	٧٩
﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾	النساء	١٤٨	٨٠
﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾	غافر	٢٩	٨٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	النساء	٥٩	٨١
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	٣٨	٨٢

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾	المائدة	١٠٥	٨٤
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾	الحديد	٢٥	٨٦
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾	الأنعام	١١٥	٨٦
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾	النساء	٥٨	٨٧
﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩)﴾	الحجرات	٩	٨٨
﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾	الحشر	٧	٨٨
﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾	الملك	١٥	٨٨
﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾	الإسراء	٢٦	٨٩
﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾	النساء	٣٦	٨٩
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾	التوبة	١٠٣	٨٩
﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾	الأنعام	١٤١	٨٩
﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾	الأنفال	٤١	٨٩
﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾	الحشر	٧	٨٩
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾	البقرة	٢٥٤	٨٩

﴿ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾	النساء	٦	٩٠
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	الحجرات	١٣	٩٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	الأنفال	٢٧	٩٤
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	الحجرات	١٠	١٠٠
﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾	الأنبياء	٩٢	١٠٠
﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾	هود	٨٨	١٠٠
﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾	الأنفال	٦١	١٠٠
﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾	البقرة	١٩٠	١٠٠
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾	الحجرات	١٣	١٠٠
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾	البقرة	١٤٣	١٠٠
﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾	المائدة	٢	١٠٠
﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	الحج	٧٧	١٠١
﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾	الإنسان	٨	١٠٢
﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾	الجاثية	١٣	١٠٢
﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾	البقرة	٢٠٥	١٠٢
﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣)﴾	البلد	١١ – ١٤	١٠٢
﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾	الحشر	٧	١٠٢
﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾	النساء	٥	١٠٣
﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾	التغابن	١٦	١٠٨
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ	آل عمران	١٥٩	١١١

﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾			
﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	٣٨	١١٢
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	٣٨	١١٣
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾	النور	٥٥	١١٣
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	البقرة	١٤٣	١١٣
﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾	الأنفال	٦١	١١٦
﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون﴾	محمد	٣٥	١١٦
﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾	الأنعام	١٥٢	١١٩
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾	آل عمران	١٠٤	١٢٠
﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾	الروم	٢٢	١٢٥
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	الحجرات	١٣	١٢٥
﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	الكهف	٢٩	١٢٥
ف﴿إِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾	الشورى	٤٨	١٢٥
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾	الأنعام	٣٥	١٢٦
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾	البقرة	٢٥٦	١٢٦
﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾	البقرة	١٩٣	١٢٦
﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾	الأنعام	١٠٨	١٢٦

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	الحج	٧٨	١٢٨
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	البقرة	١٨٥	١٢٨
﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾	المائدة	٢	١٣٢
﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾	النساء	٣٤	١٣٦
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	٣٨	١٣٧
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾	التوبة	٧١	١٤٤
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	النساء	٥٩	١٤٥
﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾	الممتحنة	١٢	١٤٦
﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾	المائدة	٢	١٤٦
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)﴾	النساء	٥٨، ٥٩	١٤٧
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾	البقرة	١٢٤	١٥٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	المائدة	١	١٥٦
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	الأنفال	٢٧	١٥٧
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾	البقرة	١٢٤	١٥٨

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية:

الحديث	رقم الصفحة
«لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم»	١٢
«انصر أخاك ظالما أو مظلوما»	٣٢
«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»	٣٢
«من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله »	٥٩
«العلماء هم ورثة الأنبياء»	٦٢، ٦٤
«كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»	٦٢
«إن الناس إذا رأوا ظالما، فلم يأخذوا على يديه»	٨٠، ٨٤
«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب»	٨٠
«اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي »	٨١
«بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره »	٨٢
«فيما استطعت والنصح لكل مسلم»	٨٢
«من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية»	٨٣
«من كره من أميره شيئا فليصبر»	٨٣
«من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية»	٨٣
«من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر»	٨٣
«إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها»	٨٣-٨٤
«تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك»	٨٤
«ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون»	٨٤
«من قتل دون ماله فهو شهيد»	٨٥
«أَيُّما أهلُ عَرْصَةٍ أصبح فيهم امرؤ جائع»	٨٩
«إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية»	٨٩
«أتشفع في حد من حدود الله»	٩٤
«فهلا جلست في بيت أبيك وأمك، حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا»	٩٥
«من استعملناه منكم على عمل، فكتمنا مخيطا، فما فوقه كان غلولا »	٩٥

«لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي»	٩٥
«لا ضرر ولا ضرار»	٩٦
«لقد شهدت مع عمومتي حلفا في دار عبد الله بن جدعان»	١٠١، ١٣٢
«نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة»	١٠٢
«إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا»	١٠٣
«إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»	١٠٨
«دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»	١٠٨
«لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية»	١٠٨
(بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة)	١١٢
«ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم، وينصح»	١١٣
«كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته»	١١٧، ١١٨
« شهدتُ حلْف اَلمُطَيَّبين مع عمومتي وأنا غلام »	١٣٢
«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»	١٣٦
«من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه»	١٣٨
«أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا»	١٣٨
«أما بعد، فإن إخوانكم هؤلاء قد جاءونا تائبين»	١٣٨
«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده»	١٤١
«ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي»	١٤٢
«من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم»	١٤٢–١٤٣
«الدين النصيحة»	١٤٤
«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»	١٤٥
«على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية»	١٤٨

ثالثاً: فهرس القواعد:

وتشمل القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية:

القاعدة	نوع القاعدة	رقم الصفحة
(الأمر للوجوب)	أصولية	١١
(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)	أصولية	١١، ١٤، ١٢٤
(المشقة تجلب التيسير)	فقهية	١٢، ١٠٦
(الأصل مساواتنا للرسول –صلى الله عليه وسلم– في الأحكام)	فقهية	١٣
(الضرر يدفع بقدر الإمكان)	فقهية	١٣، ٣١
(تغتفر المفسدة الصغيرة من أجل المصلحة الكبيرة)	فقهية	١٤
(تغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة)	فقهية	١٤
(الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها)	مقاصدية	١٤
(النهي عن الشيء أمر بضده)	أصولية	٢١
(النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً)	مقاصدية	٢٦
(الأمور بمقاصدها)	مقاصدية	٢٦، ١٠٦
(الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)	مقاصدية	٢٧
(كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع)	مقاصدية	٣١، ١٠٤
(الضرر يزال)	فقهية	٣١، ١٠٦
(كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل)	مقاصدية	٣١، ٧٤، ٧٧، ٩١، ١٠٤
(تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور)	فقهية	٣٤، ٦٥
(الأصل في العادات الإباحة)	فقهية	٦٣
(لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)	أصولية	٦٥
(الشارع متشوف للحرية)	مقاصدية	٧٢

(الأصل في الأشياء الإباحة)	فقهية	٧٢
(الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة)	فقهية	٧٢
(الأصل براءة الذمة)	فقهية	٧٢، ١٠٣
(العقل هو مناط التكليف)	أصولية	٧٢
(محال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض)	مقاصدية	٧٤، ٩١
(المقاصد معتبرة في التصرفات)	مقاصدية	٧٤، ٩١
(الضرورات تبيح المحظورات)	فقهية	٧٧
(إذا تعَارض مفسدتان روعي أعظمهما ضَرَرا بارتكاب أخفهما)	فقهية	٧٧، ٩٢
(لا عبرة للتوهم)	فقهية	٧٧، ٩٢
(التصرف على الرعية منوط بالمصلحة)	فقهية	٧٧، ٩٢
(الحكم يدور مع العلة)	أصولية	٧٧، ٩٣
(لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير)	فقهية	٧٧
(ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها)	فقهية	٧٧، ٩٣، ١١٠
(الضرر لا يزال بمثله)	فقهية	٧٧
(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)	فقهية	٧٧
(كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل)	مقاصدية	٩٠، ١٥٨
(إذا تعَارض مفسدتان روعي أعظمهما ضَرَرا بارتكاب أخفهما)	فقهية	٩٢
(تحصيل أعظم المصلحتين)	فقهية	١٠٥
(يُختار أهون الشَّرين)	فقهية	١٠٥
(تحتمل أخف المفسدتين لدفع أعظمهما)	فقهية	١٠٥
(يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)	فقهية	١٠٥
(درء المفاسد أولى من جلب المنافع)	فقهية	١٠٥
(تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها)	فقهية	١٠٥
(الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم)	فقهية	١٠٨
(تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)	فقهية	١١٥

(كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة)	فقهية	١١٨، ١١٩
(لهم ما لنا وعليهم ما علينا)	فقهية	١٣٧
(للوسائل أحكام المقاصد)	مقاصدية	١٤٦
(يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء)	فقهية	١٥٠
(ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة)	مقاصدية	١٥١، ١٥٩

رابعاً: فهرس المصادر والمراجع:

١. **القرآن الكريم.**

كتب التفاسير:

٢. **البغوي** أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : ٥١٠هـ)؛ **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة : الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ.

٣. **البقاعي** إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)؛ **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٤. **البيضاوي** ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)؛ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ.

٥. **البيهقي** بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى : ٤٥٨هـ)؛ **أحكام القرآن للشافعي –جمع البيهقي**، كتب هوامشه : عبد الغني عبد الخالق، الناشر : مكتبة الخانجي – القاهرة، الطبعة : الثانية، سنة النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٦. **ابن جزي** أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)؛ **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦هـ.

٧. **الجصاص** أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)؛ **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، سنة النشر: ١٤٠٥هـ، بدون ذكر رقم الطبعة.

٨. **الخازن** علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن،

المعروف بالخازن (المتوفى: ٧٤١هـ)؛ **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٥هـ.

٩. **دروزة** دروزة محمد عزت؛ **التفسير الحديث**، الناشر: دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، سنة النشر: ١٣٨٣هـ، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٠. **الرازي** أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)؛ **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٢٠هـ.

١١. **رضا** محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)؛ **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٢. **الزمخشري** أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)؛ **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٠٧هـ.

١٣. **السعدي** عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)؛ **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة|، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

١٤. **أبو السعود** أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)؛ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٥. **السمعاني** أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)؛ **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، سنة النشر:

١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

١٦. **الشربيني** شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)؛ **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، الناشر: المطبعة الأميرية الكبرى – بولاق، سنة النشر: ١٢٨٥هـ ، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٧. **الشوكاني** محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)؛ **فتح القدير**، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٤هـ.

١٨. **الطبري** محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)؛ **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١٩. **ابن عاشور** محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)؛ **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)**، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس،، سنة النشر: ١٩٨٤هـ .

٢٠. **ابن عطية** أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)؛ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٢هـ.

٢١. **القاسمي** محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)؛ **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلميه – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ .

٢٢. **القرطبي** أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)؛ **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر:

دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٢٣. **قطب** سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)؛ **في ظلال القرآن**، الناشر: دار الشروق – بيروت– القاهرة، الطبعة: السابعة عشر، سنة النشر: ١٤١٢هـ.

٢٤. **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)؛ **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٥. **الكيا الهراسي** علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (المتوفى: ٥٠٤هـ)؛ **أحكام القرآن**، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٥هـ.

٢٦. **الماتريدي** محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)؛ **تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)**، تحقيق: مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٧. **المراغي** أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)؛ **تفسير المراغي**، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٢٨. **النسفي** أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)؛ **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، تحقيق: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٩. **النعماني** أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)؛ **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض،، الناشر: دار الكتب العلمية

– بيروت،، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ –١٩٩٨م.

٣٠. **الواحدي** أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)؛ **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق وتعليق: مجموعة (عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد الغني الجمل، عبد الرحمن عويس)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

كتب السنة وشروحها وعلومها:

٣١. **الإمام أحمد** أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة النشر، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

٣٢. **الإمام أحمد** أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)؛ **فضائل الصحابة**، تحقيق: وصي الله محمد عباس، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣٣. **الألباني** أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)؛ **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، بدون ذكر سنة النشر.

٣٤. **البخاري** أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي؛ **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٢هـ.

٣٥. **ابن بطال** ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)؛ **شرح صحيح البخارى**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٣٦. **البغوي** أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)؛ **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣٧. **البيهقي** أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)؛ **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

٣٨. **التبريزي** محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (المتوفى: ٧٤١هـ)؛ **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٩٨٥م.

٣٩. **الترمذي** محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)؛ **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (الأجزاء: ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (الجزء الثالث)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (الأجزاء: ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.

٤٠. **الحاكم** أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)؛ **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.

٤١. **ابن حجر** أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)؛ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار المعرفة – بيروت، سنة النشر: ١٣٧٩هـ.

٤٢. **ابن حجر** أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)؛ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي**

الكبير، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م.

٤٣. **أبو داود** أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)؛ **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٤٤. **ابن سعد** أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)؛ **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٥. **السيوطي** **شرح سنن ابن ماجه**؛ مجموع من ثلاثة شروح، «مصباح الزجاجة» للسيوطي (ت ٩١١ هـ)، و«إنجاح الحاجة» لمحمد عبد الغني المجددي الحنفي (ت ١٢٩٦ هـ)، و«ما يليق من حل اللغات وشرح المشكلات» لفخر الحسن بن عبد الرحمن الحنفي الكنكوهي (١٣١٥ هـ)، الناشر: قديمي كتب خانة - كراتشي، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٤٦. **الشوكاني** محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)؛ **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، سنة النشر، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٧. **الصنعاني** محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)؛ **التنوير شرح الجامع الصغير**، تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، الناشر: مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤٨. **الصنعاني** محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)؛ **سبل السلام**، الناشر: دار الحديث، بدون ذكر

رقم الطبعة أو سنة النشر.

٤٩. **الطبراني** سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)؛ **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية، بدون ذكر سنة النشر.

٥٠. **العباد** عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر؛ **شرح سنن أبي داود**، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلاميةhttp://www.islamweb.net ، الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس – ٥٩٨ درساً.

٥١. **ابن عبد البر** أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)؛ **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٥٢. **العراقي** أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: ٨٠٦هـ)؛ **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، الناشر: دار ابن حزم، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٥٣. **العراقي** أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: ٨٠٦هـ)؛ **طرح التثريب في شرح التقريب**، وأكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (المتوفى: ٨٢٦هـ)، الناشر: الطبعة المصرية القديمة، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٥٤. **العظيم آبادي** محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: ١٣٢٩هـ)؛ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،

الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٥هـ..

٥٥. **العيد** ابن دقيق العيد؛ **إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام**، الناشر: مطبعة السنة المحمدية، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٥٦. **العيني** أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ؛ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٥٧. **الغزالي** محمد الغزالي؛ **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الناشر: دار الشروق، الطبعة: السادسة، بدون ذكر سنة النشر.

٥٨. **القاري** علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ)؛ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، الناشر: دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

٥٩. **القرضاوي** يوسف القرضاوي؛ **كيف نتعامل مع السنة النبوية؟**، الناشر: الشروق، الطبعة: الخامسة، سنة النشر: ٢٠٠٨م.

٦٠. **القزويني** أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)؛ **سنن ابن ماجه**، تحقيق: مجموعة (شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله)، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

٦١. **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)؛ **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

٦٢. **مسلم** مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)؛ **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٦٣. **المناوي** زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)؛ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٣٥٦هـ.

٦٤. **المناوي** زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)؛ **التيسير بشرح الجامع الصغير**، الناشر: مكتبة الإمام الشافعي – الرياض، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٦٥. **النووي** أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)؛ **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٣٩٢هـ.

كتب المقاصد والأصول والقواعد:

٦٦. **الإسنوي** عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)؛ **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، وهو شرح لكتاب منهاج الوصول للبيضاوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت–لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م.

٦٧. **الآمدي** أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)؛ **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي– بيروت، دمشق، دون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٦٨. **ابن أمير حاج** أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)؛ **التقرير والتحبير**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٦٩. **بابكر** عبد الرحمن صالح بابكر؛ **دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد في الشريعة الإسلامية**، عبد الرحمن صالح بابكر، الناشر: تقنية الطبعاعة المحدودة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

٧٠. **البخاري** عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ)؛ **كشف الأسرار**، وهو شرح لأصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، دون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٧١. **البركتي** محمد عميم الإحسان المجددي البركتي؛ **قواعد الفقه**، الناشر: الصدف ببلشرز – كراتشي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

٧٢. **آل تيمية** [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)]؛ **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٧٣. **ابن حزم** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)؛ **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٧٤. **الراغب** أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)؛ **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار النشر: دار السلام – القاهرة، سنة النشر: ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٧٥. **الريسوني** أحمد الريسوني؛ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

٧٦. **الريسوني** أحمد الريسوني؛ **الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده**، الناشر: جريدة الزمن، سنة النشر: ١٩٩٨.

٧٧. **الزحيلي** محمد مصطفى الزحيلي؛ **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، الناشر: دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

٧٨. **الزرقا** أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [١٢٨٥هـ – ١٣٥٧هـ]؛ **شرح القواعد**

الفقهيـة، صـححه وعلـق عليـه: مصـطفى أحمـد الزرقـا، الناشـر: دار القلم – دمشق، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

٧٩. **الزركشي** أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)؛ **البحـر المحـيط فـي أصـول الفقـه**، الناشـر: دار الكتبـي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٨٠. **السبكي** تـاج الـدين عبـد الوهـاب بـن تقـي الـدين السـبكي (المتـوفى: ٧٧١هـ)؛ **الأشباه والنظائر**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١١هـ– ١٩٩١م.

٨١. **السيوطي** عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)؛ **الأشباه والنظائر**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.

٨٢. **الشاطبي** إبـراهيم بـن موسـى بـن محمـد اللخمـي الغرنـاطي الشـهير بالشـاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)؛ **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشـر: دار ابـن عفـان، الطبعـة: الطبعـة الأولـى، سـنة النشر: ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٨٣. **الشافعي** الإمام الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شـافع بـن عبـد المطلـب بـن عبـد منـاف المطلبـي القرشـي المكـي (المتـوفى: ٢٠٤هـ)؛ **الرسـالة**، تحقيـق: أحمـد شـاكر، الناشـر: مكتبـه الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٨هـ –١٩٤٠م.

٨٤. **الطوفي** سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى : ٧١٦هـ)؛ **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٨٥. **ابن عاشور** محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الناشر: دار النفائس، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

٨٦. **عبد السلام** أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ)؛

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، سنة النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩١م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٨٧. **ابن العربي** القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ)؛ **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري – سعيد فودة، الناشر: دار البيارق – عمان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

٨٨. **الغزالي** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)؛ **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٨٩. **الفراء** القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ٤٥٨هـ)؛ **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، بدون ذكر الناشر.

٩٠. **ابن قدامة** أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)؛ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية، سنة النشر: ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م.

٩١. **ابن القيم** محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)؛ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

٩٢. **ابن نجيم** زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)؛ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

كتب الفقه:

أولاً: كتب الفقه المذهبي:

(الفقه الحنفي):

٩٣. **داماد** عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (المتوفى: ١٠٧٨هـ)؛ **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٩٤. **الزيلعي** عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ)؛ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**.،ومعه حاشية شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٣١٣هـ.

٩٥. **السرخسي** محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)؛ **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٩٦. **ابن عابدين** محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)؛ **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، وهو حاشية على الدر المختار للحصفكي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

٩٧. **الكاساني** علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)؛ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٩٨. **ابن نجيم** زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)؛ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، دون ذكر سنة النشر.

٩٩. **ابن الهمام** كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام

(المتوفى: ٨٦١هـ)؛ **فتح القدير**، الناشر: دار الفكر، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

(الفقه المالكي):

١٠٠. **الخرشي** محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: ١١٠١هـ)؛ **شرح مختصر خليل للخرشي**، الناشر: دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٠١. **عليش** محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: ١٢٩٩هـ)؛ **منح الجليل شرح مختصر خليل**، الناشر: دار الفكر – بيروت، سنة النشر: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٠٢. **القاضي** القاضي: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: ٤٢٢هـ)؛ **التلقين في الفقة المالكي**؛ تحقيق: ابي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

١٠٣. **الإمام مالك** الإمام: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)؛ **المدونة**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

١٠٤. **النفراوي** أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)؛ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، الناشر: دار الفكر، سنة النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، بدون ذكر رقم الطبعة.

(الفقه الشافعي):

١٠٥. **البُجَيْرَمِيّ** سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي (المتوفى: ١٢٢١هـ)؛ **التجريد لنفع العبيد (حاشية البجيرمي على شرح المنهج)**، الناشر: مطبعة الحلبي، سنة النشر: ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٠٦. **البكري** أبو بكر عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (المتوفى: ١٣١٠هـ)؛ **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**، وهو حاشية

على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين للمليباري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٠٧. **الحصني** أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي (المتوفى: ٨٢٩هـ)؛ **كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار**، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الناشر: دار الخير - دمشق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٩٩٤م.

١٠٨. **الرافعي** عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (المتوفى: ٦٢٣هـ)؛ **فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير)**، وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، الناشر: دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

١٠٩. **الرملي** شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)؛ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأخيرة، سنة النشر: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١١٠. **زكريا** زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)؛ **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ومعه حاشية الرملي الكبير، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر.

١١١. **الشافعي** الإمام الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)؛ **الأم**، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ -١٩٩٠م.

١١٢. **الغزالي** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)؛ **الوسيط في المذهب**، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، الناشر: دار السلام - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

١١٣. **قليوبي وعميرة** أحمد سلامة القليوبي (المتوفى: ١٠٦٩هـ) وأحمد البرلسي عميرة (المتوفى: ٩٥٧هـ)؛ **حاشيتا قليوبي وعميرة**، وهما حاشيتان على شرح

العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، الناشر: دار الفكر – بيروت، سنة النشر: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١١٤. **الماوردي** أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)؛ **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، وهو شرح مختصر المزني تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

١١٥. **النووي** أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)؛ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١١٦. **الهيتمي** أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي؛ **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، سنة النشر: ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م، بدون ذكر رقم الطبعة.

(الفقه الحنبلي):

١١٧. **الزركشي** شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: ٧٧٢هـ)؛ **شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، الناشر: دار العبيكان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١٨. **ابن قدامة** أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)؛ **المغني**، الناشر: مكتبة القاهرة، سنة النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١١٩. **ابن مفلح** محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ)؛ **الفروع**، ومعه: تصحيح الفروع، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة:

الأولى، سنة النشر: ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

ثانياً: كتب الفقه العام:

١٢٠. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)؛ **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، سنة النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٢١. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)؛ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب – بيروت، الطبعة: السابعة، سنة النشر: ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

١٢٢. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى : ٤٥٦هـ)؛ **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٢٣. الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)؛ **الفقيه و المتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢١هـ.

١٢٤. الدريني فتحي الدريني؛ **النظريات الفقهية**، الناشر: جامعة دمشق، الطبعة: الرابعة، سنة النشر: ١٩٩٦-١٩٩٧م.

١٢٥. الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: ١١٧٦هـ)؛ **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، الناشر: دار الجيل – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٢٦. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)؛ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،

الناشر: دار الحديث – القاهرة، سنة النشر: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٢٧. **الزحيلِي** وهبة بن مصطفى الزحيلِي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها)**، الناشر: دار الفكر – سوريَّة – دمشق، الطبعة: الرابعة المنقحة المعدلة بالنسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة)، بدون ذكر سنة النشر.

١٢٨. **الزحيلي** وهبة الزحيلي؛ **نظرية الضرورة الشرعية**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الخامسة، سنة النشر: ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

١٢٩. **الزرقا** مصطفى أحمد الزرقا؛ **المدخل الفقهي العام**، الناشر: دار القلم – دمشق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

١٣٠. **الشوكاني** محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)؛ **الدراري المضية شرح الدرر البهية**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

١٣١. **الصدر** السيد محمد باقر الصدر؛ **اقتصادنا**، الناشر: دار التعارف – بيروت، الطبعة: العشرون، سنة النشر: ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.

١٣٢. **ابن عابدين** محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)؛ **مجموعة رسائل ابن عابدين**، بدون ذكر الناشر أو رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٣٣. **ابن عبد البر** أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)؛ **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

١٣٤. **عمارة** محمد عمارة؛ **الإسلام والأمن الاجتماعي**، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

١٣٥. **القرافي** أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)؛ **أنوار البروق في أنواء الفروق(الفروق)**، الناشر: عالم الكتب، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة

النشر.

١٣٦. **القرشي** ماهر بن محمد القرشي؛ **الإسلام الممكن، دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه**، الناشر: مركز نماء، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠١٣م.

١٣٧. **القرضاوي** يوسف القرضاوي؛ **مشكلة الفقر، وكيف عالجها الإسلام؟**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة، سنة النشر: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م.

١٣٨. **القرضاوي** يوسف القرضاوي؛ **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

١٣٩. **القرضاوي** يوسف القرضاوي، **في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

١٤٠. **وزارة الأوقاف** وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت؛ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الطبعة: (من ١٤٠٤ – ١٤٢٧ هـ)، (الأجزاء: ١ – ٢٣): الطبعة: الثانية، الناشر: دار السلاسل – الكويت، (الأجزاء: ٢٤ – ٣٨): الطبعة: الأولى، الناشر: مطابع دار الصفوة – مصر، (الأجزاء: ٣٩ – ٤٥): الطبعة: الثانية، الناشر: الوزارة.

١٤١. **الونشريسي** أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (المتوفى: ٩١٤)؛ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، من منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب، ودار الغرب الإسلامي –بيروت، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

ثالثاً: كتب السياسة الشرعية:

١٤٢. **الأخوة** محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين (المتوفى: ٧٢٩هـ)؛ **معالم القربة في طلب الحسبة**، الناشر: دار الفنون «كمبردج»، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٤٣. **الأحمري** محمد الأحمري؛ **الديمقراطية، الإشكال وجذور التطبيق**، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠١٢م.

١٤٤. **ابن الأزرق** محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس

الدين الغرناطي ابن الأزرق (المتوفى: ٨٩٦هـ)؛ **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق: علي سامي النشار، الناشر: وزارة الإعلام – العراق، الطبعة: الأولى، بدون ذكر سنة النشر.

١٤٥. **أسد** محمد أسد؛ **منهاج الإسلام في الحكم**، ترجمة: منصور محمد ماضي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الخامسة، سنة النشر: ١٩٧٨م.

١٤٦. **البدوي** إسماعيل البدوي؛ **نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة**، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١٤٧. **البياتي** منير حميد البياتي؛ **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة**، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع – الأردن، الطبعة: الرابعة، سنة النشر: ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م.

١٤٨. **البيانوني** محمد أبو الفتح البيانوني؛ **معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية**، من منشورات اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية بالكويت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

١٤٩. **التيجاني** التيجاني عبد القادر حامد؛ **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الولايات المتحدة، دار البشير – الأردن، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

١٥٠. **ابن تيمية** تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)؛ **الحسبة في الإسلام (وظيفة الحكومة الإسلامية)**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، بدون ذكر سنة النشر.

١٥١. **ابن تيمية** تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)؛ **السياسة الشرعية**، الناشر: وزارة الشئون

الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٨هـ.

١٥٢. **الجامي** محمد أمان بن علي الجامي؛ **حقيقة الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام**، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، سنة النشر:١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٥٣. **جرادات** أحمد علي جرادات؛ **النظرية السياسية في الإسلام**، الناشر: دار الثقافة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

١٥٤. **ابن جماعة** أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: ٧٣٣هـ)؛ **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار الثقافة، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٠٨هـ –١٩٨٨م.

١٥٥. **الجويني** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)؛ **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الناشر: مكتبة إمام الحرمين، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠١هـ.

١٥٦. **الحلو** ماجد راغب الحلو؛ **الاستفتاء الشعبي بين الانظمة الوضعية والشريعة الإسلامية**، الناشر: مكتبة المنار الإسلامية –الكويت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

١٥٧. **حيدر** علي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى: ١٣٥٣هـ)؛ **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

١٥٨. **خلاف** عبد الوهاب خلاف؛ **السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار السلام، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

١٥٩. **دبوس** صلاح الدين دبوس؛ **الخليفة، توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم السياسية المعاصرة**، الناشر: مؤسسة الثقافة الجامعية –الإسكندرية، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٦٠. **الدريني** فتحي الدريني؛ **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، الناشر:

مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١٦١. **الدريني** فتحي الدريني؛ **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م.

١٦٢. **الدميجي** عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي؛ **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٨هـ.

١٦٣. **رباع** كامل علي إبراهيم رباع؛ **نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر:١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

١٦٤. **رضا** محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)؛ **الخلافة**، الناشر: الزهراء للاعلام العربي – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

١٦٥. **الريس** محمد ضياء الدين الريس؛ **النظريات السياسية الإسلامية**، الناشر: مكتبة دار التراث –القاهرة، الطبعة: السابعة، سنة النشر: ١٩٧٨م.

١٦٦. **الريسوني** أحمد الريسوني؛ **الأمة هي الأصل، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠١٢م.

١٦٧. **الريسوني** أحمد الريسوني؛ **الشورى في معركة البناء**، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبع: دار الرازي –عمان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠٠٧م.

١٦٨. **الزبداني** عمر أنور الزبداني؛ **السياسة الشرعية عند الجويني، قواعدها ومقاصدها**، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

١٦٩. **الزحيلي.** محمد مصطفى الزحيلي؛ **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، من منشورات اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال

تطبيق الشريعة الإسلامية بالكويت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.

١٧٠. **الزحيلي** وهبة الزحيلي؛ **آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة،** الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

١٧١. **أبو زهرة** محمد أبو زهرة؛ **العلاقات الدولية في الإسلام،** الناشر: دار الفكر العربي، سنة النشر:١٤١٥هـ – ١٩٩٥م ، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٧٢. **السامرائي** نعمان عبد الرزاق السامرائي؛ **النظام السياسي في الإسلام،** الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

١٧٣. **السديري** توفيق بن عبد العزيز السديري؛ **الإسلام والدستور،** الناشر: وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٥هـ.

١٧٤. **السنهوري** عبد الرزاق أحمد السنهوري؛ **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية،** تحقيق: توفيق الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الرابعة، سنة النشر: ٢٠٠٠م.

١٧٥. **شرف** محمد جلال شرف؛ **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام،** الناشر: دار النهضة العربية، سنة النشر: ١٩٨٢، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٧٦. **الشعيبي** أحمد قائد الشعيبي؛ **وثيقة المدينة، المضمون والدلالة،** العدد: ١١٠، من سلسلة كتاب الأمة، سنة النشر: ١٤٢٦هـ.

١٧٧. **شمس الدين** محمد مهدي شمس الدين؛ **نظام الحكم والإدارة في الإسلام،** الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

١٧٨. **الشيزري** عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، أبو النجيب، جلال الدين العدوي الشيزري الشافعي (المتوفى: نحو ٥٩٠هـ)؛ **نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة،** الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٧٩. **صافي** لؤي صافي؛ **العقيدة والسياسة،** الناشر: المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

١٨٠. **الصاوي** صلاح الصاوي؛ **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، الناشر: دار الإعلام الدولي، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٨١. **الطريقي** عبد الله الطريقي؛ **أهل الحل والعقد، صفاتهم ووظائفهم**، من منشورات رابطة العالم الإسلامي – مكة المكرمة، سنة النشر: ١٤١٩هـ.

١٨٢. **ابن عاشور** محمد الطاهر بن عاشور؛ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الناشر: الشركة التونسية للتوزيع – تونس، المؤسسة الوطنية للنشر – الجزائر، الطبعة: الثانية، بدون ذكر سنة النشر.

١٨٣. **عبد الفتاح** إسماعيل عبد الفتاح؛ **القيم السياسية في الإسلام**، الناشر: الدار الثقافية للنشر – القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

١٨٤. **عبد القادر** علي عبد القادر مصطفى؛ **العقد السياسي، دراسة مقارنة بين عقد البيعة الإسلامي والعقد الاجتماعي**، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، بدون ذكر دار النشر.

١٨٥. **العبد الكريم** محمد العبد الكريم؛ **تفكيك الاستبداد، دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب**، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠١٣م.

١٨٦. **عثمان** محمد رأفت عثمان؛ **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، الناشر: دار البيان، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

١٨٧. **العجلان** فهد بن صالح العجلان؛ **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**، الناشر: كنوز إشبيليا، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

١٨٨. **عدلان** عطية عدلان؛ **النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام**، الناشر: دار الكتب المصرية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٢هـ– ٢٠١١م.

١٨٩. **عفيفي** محمد الصادق عفيفي؛ **المجتمع الإسلامي وأصول الحكم**، الناشر: دار الاعتصام، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

١٩٠. **عليان** رشدي عليان؛ **الإسلام والخلافة، بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارناً بآراء المذاهب الإسلامية كافة**، الناشر: مطبعة دار السلام،

الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٩٧٦م.

١٩١. **عليان** شوكت محمد عليان؛ **النظام السياسي في الإسلام**، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، بدون ذكر دار النشر.

١٩٢. **عمارة.** محمد عمارة؛ **التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، الناشر: دار نهضة مصر، سنة النشر: ١٩٩٧م.

١٩٣. **العواملة** منصور فاضل العواملة؛ **السلطة العامة في الدولة بين الإطلاق والتقييد**، بحث منشور ضمن مجلة دراسات مجلة علمية متخصصة محكمة، السلسلة: أ، العلوم: الإنسانية، تصدر عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية بعمان – الأردن، المجلد: ٢٢(أ)، العدد: الثاني، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

١٩٤. **عودة** عبد القادر عودة؛ **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

١٩٥. **عودة** عبد القادر عودة (المتوفى: ١٣٧٣هـ)؛ **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، سنة النشر: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، بدون ذكر رقم الطبعة.

١٩٦. **عودة** عبد القادر عودة (المتوفى: ١٣٧٣هـ)؛ **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، الناشر: المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة: الخامسة، سنة النشر: ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م.

١٩٧. **الغامدي** علي بن سعيد الغامدي؛ **فقه الشورى دراسة تأصيلية نقدية**، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة: الأولى، سنة النشر:١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١٩٨. **الغزالي** محمد الغزالي؛ **الإسلام والاستبداد السياسي**، الناشر: شركة نهضة مصر، الطبعة: السادسة، سنة النشر: ٢٠٠٥م.

١٩٩. **الغنوشي** راشد الغنوشي؛ **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٩٩٣م.

٢٠٠. **أبو فارس** محمد أبو فارس؛ **النظام السياسي في الإسلام**، سنة النشر: ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م، بدون ذكر دار النشر أو رقم الطبعة.

٢٠١. **الفراء** القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ٤٥٨هـ)؛ **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٠٢. **ابن فرحون** إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩هـ)؛ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٢٠٣. **الفنجري** أحمد شوقي الفنجري؛ **الحرية السياسية في الإسلام**، الناشر: دار القلم – الكويت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

٢٠٤. **القاسمي** ظافر القاسمي؛ **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ**، الناشر: دار النفائس، الطبعة: الأولى، بدون ذكر سنة النشر.

٢٠٥. **القرضاوي** يوسف القرضاوي؛ **من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

٢٠٦. **القرضاوي** يوسف القرضاوي؛ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٢٠٧. **القلقشندي** أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (المتوفى: ٨٢١هـ)؛ **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: مطبعة حكومة الكويت – الكويت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٩٨٥م.

٢٠٨. **ابن القيم** محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)؛ **الطرق الحكمية**، الناشر: مكتبة دار البيان، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٠٩. **الكواكبي** عبد الرحمن الكواكبي؛**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، الناشر: شركة كلمات عربية للترجمة والنشر، سنة النشر: ٢٠١١م، دون ذكر

رقم الطبعة.

٢١٠. **الكيلاني** عبد الله إبراهيم بن زيد الكيلاني؛ **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، الناشر: دار وائل للنشر، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠٠٢م.

٢١١. **لجنة فقهية** لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية؛ **مجلة الأحكام العدلية**، تحقيق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢١٢. **الماجد** خالد الماجد؛ **التصرف في المال العام، حدود السلطة في حق الأمة**، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠١٣م.

٢١٣. **الماوردي** أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ).
الأحكام السلطانية.
الناشر: دار الحديث – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢١٤. **الماوردي** أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)؛ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، تحقيق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، الناشر: دار النهضة العربية – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢١٥. **المبارك** محمد المبارك؛ **نظام الإسلام، الحكم والدولة**، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الرابعة، سنة النشر: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

٢١٦. **مجموعة مؤلفين** مجموعة من فقهاء الدولة العثمانية؛ **الخلافة وسلطة الأمة**، ترجمة: عبد الغني سني بك، تقديم: نصر حامد أبو زيد، الناشر: دار النهر للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، سنة النشر:١٩٩٥م.

٢١٧. **محسوب** محمد محسوب؛ **نشأة نظام الحكم الشوري بمدينة يثرب**، الناشر: دار النهضة العربية، سنة النشر: ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٢١٨. **المدرس** مروان محمد محروس المدرس؛ **مسؤولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، الناشر: دار الإعلام، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

٢١٩. **المراكبي** جلال أحمد السيد المراكبي؛ **الخلافة الإسلامية بين أنظمة الحكم المعاصرة**، من منشورات لجنة البحث العلمي بجماعة أنصار السنة المحمدية، سنة: ١٤١٤هـ.

٢٢٠. **المطيري** حاكم المطيري؛ **تحرير الإنسان، وتجريد الطغيان، دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي**، بدون ذكر الناشر أو رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٢١. **مفتي** محمد أحمد مفتي؛ **أركان وضمانات الحكم الإسلامي**، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

٢٢٢. **منصور** منصور محمد منصور؛ **سلطة الدولة في المنظور الشرعي**، الناشر: مطبعة الأمانة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م.

٢٢٣. **المودودي** أبو الأعلى المودودي؛ **الحكومة الإسلامية**، ترجمة: أحمد إدريس، الناشر: المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٢٤. **النجار** حسين فوزي النجار؛ **الإسلام والسياسة، بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام**، من مطبوعات مؤسسة: مطبوعات الشعب.

٢٢٥. **النعمة** إبراهيم النعمة؛ **أصول التشريع الدستوري في الإسلام**، الناشر: مركز البحوث والدراسات الإسلامية – بغداد، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣٠هـ.

٢٢٦. **النعيمي** ناصر الدين بن عبد الرحمن النعيمي؛ **براءة الإسلام من العلمانية والديمقراطية**، الناشر: مكتبة أنوار التوحيد، الطبعة: الأولى، سنة النشر:١٤٣٥هـ.

٢٢٧. **نمر** نمر محمد الخليل نمر، **أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي**، الناشر: المكتبة الإسلامية – عمان، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

كتب العلوم السياسية والقانونية:

٢٢٨. **أحمد** محمد وقيع الله أحمد؛ **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، الناشر: دار الفكر –دمشق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.

٢٢٩. **الائتلاف** الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة؛ **دليل البرلماني في مواجهة الفساد**؛ من منشورات الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة، سنة النشر: ٢٠٠٦.

٢٣٠. **بدوي** ثروت بدوي؛ **النظم السياسية**، الناشر: دار النهضة العربية، سنة النشر: ١٩٩٩م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٢٣١. **بدوي** محمد طه بدوي؛ **المنهج في علم السياسة**، من منشورات كلية التجاة، جامعة الإسكندرية، سنة النشر: ١٩٧٩، بدون ذكر رقم الطبعة.

٢٣٢. **البنا** محمود عاطف البنا؛ **النظم السياسية أسس التنظيم السياسي وصوره الرئيسية**، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٩٧٩ – ١٩٨٠م.

٢٣٣. **تيندر** جلين تيندر؛ **الفكر السياسي؛ الأسئلة الأبدية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، الناشر: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢٣٤. **جونستون** مايكل جونستون؛ **الأحزاب السياسية والديمقراطية من الناحيتين: النظرية والعملية**، من منشورات المعهد الديمقراطي الوطني للشئون الدولية، سنة النشر: ٢٠٠٥م.

٢٣٥. **الخطيب** نعمان أحمد الخطيب؛ **الوجيز في النظم السياسية**، الناشر: دار الثقافة، عمان، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٢٣٦. **دوهرتي** إيفان دوهرتي؛ **اختلال ميزان الديمقراطية**، من منشورات المعهد الديمقراطي الوطني للشئون الدولية، سنة النشر: ٢٠٠٥م.

٢٣٧. **ديفرجيه** موريس ديفرجيه؛ **النظم السياسية**، ترجمة: أحمد حسيب عباس، مراجعة: ضياء الدين صالح، الناشر: مؤسسة كامل مهدي للطباعة والنشر – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢٣٨. **شارب** جين شارب؛ **من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، إطار تصوري للتحرر**، ترجمة: خالد دار عمر، من منشورات مؤسسة ألبرت أينشتاين،

الطبعة: الثانية، سنة النشر: ٢٠٠٣م.

٢٣٩. **الطماوي** سليمان محمد الطماوي؛ **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة**، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الرابعة، سنة النشر: ١٩٧٩م.

٢٤٠. **عارف** نصر محمد عارف؛ **نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي**، الناشر: دار القارئ العربي – القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٤١. **عيسى** محمود خيري عيسى، وعلي أحمد عبد القادر؛ **مقدمة في علوم السياسة**، الناشر: مكتبة الإمارات –العين، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٩٨٢م.

٢٤٢. **كوثراني** وجيه كوثراني؛ **التنظيمات العثمانية والدستور، بواكير الفكر الدستوري، نصاً وتطبيقاً ومفهوماً**، من منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سنة النشر: ٢٠١٣م.

٢٤٣. **محفوظ** عبد المنعم محفوظ، ونعمان أحمد الخطيب؛ **مبادئ في النظم السياسية**، الناشر: دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٢٤٤. **مصلح** عبير مصلح؛ **النزاهة والشفافية والمساءلة في مواجهة الفساد**، الناشر: الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٤٥. **المعهد** المعهد الوطني الديمقراطي للشئون الدولية؛ **الحكومة الشفافة، تيسير وصول العموم إلى معلومات الحكومة**، سنة النشر: ٢٠٠٥م.

٢٤٦. **المعهد** **الأحزاب السياسية والانتقال إلى الديمقراطية**؛ من منشورات المعهد الديمقراطي الوطني للشئون الدولية، سنة النشر: ٢٠٠٤م.

٢٤٧. **الوحيدي** فتحي عبد النبي الوحيدي؛ **أصول الفكر السياسي**، سنة النشر: ١٩٩٠م، بدون ذكر دار النشر أو رقم الطبعة.

كتب عامة:

٢٤٨. **أبو زهرة** محمد أبو زهرة؛ **محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية**، الناشر:

مطبعة المدني، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٤٩. **شلتوت** محمود شلتوت؛ **الإسلام عقيدة وشريعة**، الناشر: الشروق، رقم الطبعة: الثامنة عشرة، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

٢٥٠. **عبده** محمد عبده؛ **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

٢٥١. **الغزالي** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)؛ **إحياء علوم الدين**، الناشر: دار المعرفة – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٥٢. **المانع** مانع بن محمد المانع؛ **القيم بين الإسلام والغرب، دراسة تأصيلية مقارنة**، الناشر: دار الفضيلة – الرياض، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٢٥٣. **أبو يوسف** أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى : ١٨٢هـ)؛ **الخراج**، الناشر : المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد ، سعد حسن محمد، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

كتب السيرة والتاريخ:

٢٥٤. **ابن الأثير** أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)؛ **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٧هـ –١٩٩٧م.

٢٥٥. **الأصبهاني** أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)؛ **دلائل النبوة**، تحقيق: محمد رواس قلعجي، عبد البر عباس، الناشر: دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٢٥٦. **البَلَاذُري** أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري (المتوفى: ٢٧٩هـ)؛ **فتوح البلدان**، الناشر: دار ومكتبة الهلال– بيروت، سنة النشر: ١٩٨٨م،

بدون ذكر رقم الطبعة.

٢٥٧. **الجوزي** جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)؛ **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٥٨. **الحجوي** محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)؛ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٢٥٩. **ابن حزم** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)؛ **جوامع السيرة النبوية**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٦٠. **ابن خلدون** عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)؛ **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ ابن خلدون)**، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

٢٦١. **السيوطي** عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)؛ **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: حمدي الدمرداش، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٦٢. **الصَّلاَّبي** عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي؛ **عمر بن عبد العزيز معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة**، الناشر: دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢٦٣. **الطبري** محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)؛ **تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)**، ومعه صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، الناشر: دار التراث – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٣٨٧هـ.

٢٦٤. **ابن عبد الحكم** عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد المصري

(المتوفى: ٢١٤هـ)؛ **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، تحقيق: أحمد عبيد، الناشر: عالم الكتب – بيروت،، الطبعة: السادسة، سنة النشر: ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

٢٦٥. **الغزالي** محمد الغزالي السقا (المتوفى: ١٤١٦هـ)؛ **فقه السيرة**، الناشر: دار القلم – دمشق، تخريج الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٧هـ.

٢٦٦. **أبو الفداء** أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (المتوفى: ٧٣٢هـ)؛ **المختصر في أخبار البشر**، الناشر: المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة: الأولى، دون ذكر سنة النشر.

٢٦٧. **ابن القيم** محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)؛ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، سنة النشر: ١٤١٥هـ –١٩٩٤م.

٢٦٨. **الكاندهلوي** محمد يوسف بن محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (المتوفى: ١٣٨٤هـ)؛ **حياة الصحابة**، تحقيق: بشار عوّاد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

٢٦٩. **الكتاني** محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (المتوفى: ١٣٨٢هـ)؛ **التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية**، تحقيق: عبد الله الخالدي، الناشر: دار الأرقم – بيروت، الطبعة: الثانية، بدون ذكر سنة النشر.

٢٧٠. **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)؛ **الفصول في السيرة**، تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي، محيي الدين مستو، الناشر: مؤسسة علوم القرآن، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤٠٣هـ .

٢٧١. **المقريزي** أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي (المتوفى: ٨٤٥هـ)؛ **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

٢٧٢. **ابن هشام** عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٢١٣هـ)؛ **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م.

٢٧٣. **اليافعي** أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (المتوفى: ٧٦٨هـ)؛ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، وضع حواشيه: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

كتب اللغة والمعاجم:

٢٧٤. **الأزهري** محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)؛ **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ٢٠٠١م.

٢٧٥. **البعلي** محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين (المتوفى: ٧٠٩هـ)؛ **المطلع على ألفاظ المقنع**، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٢٧٦. **الجرجاني** علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)؛ **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.

٢٧٧. **الجوهري** أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)؛

تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٢٧٨. **أبو حبيب** سعدي أبو حبيب؛ **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، الناشر: دار الفكر – دمشق، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٢٧٩. **دُوزِي** رينهارت بيتر آن دُوزِي (المتوفى: ١٣٠٠هـ)؛ **تكملة المعاجم العربية**، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي (الأجزاء: ١ – ٨)، وجمال الخياط (الأجزاء: ٩، ١٠)، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة: الأولى، سنوات النشر: ١٩٧٩م – ٢٠٠٠م.

٢٨٠. **الرازي** زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)؛ **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، سنة النشر: ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٢٨١. **الرصاع** محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي (المتوفى: ٨٩٤هـ)؛ **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)**، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٣٥٠هـ.

٢٨٢. **الزبيدي** محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢٨٣. **الزمخشري** أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)؛ **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

٢٨٤. **ابن سيده** أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)؛ **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب

العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٨٥. **عمر** أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل؛ **معجم اللغة العربية المعاصرة**، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

٢٨٦. **عمر** أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل؛ **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

٢٨٧. **ابن فارس** أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)؛ **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، سنة النشر: ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

٢٨٨. **الفراهيدي** أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)؛ **العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢٨٩. **الفيروز آبادي** مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)؛ **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، سنة النشر: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٢٩٠. **مجموعة مؤلفين** مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المحققون: مجموعة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)؛ **المعجم الوسيط**، الناشر: دار الدعوة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٢٩١. **ابن منظور** محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)؛ **لسان العرب**، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤١٤هـ.

٢٩٢. **نكري** القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: بعد ١١٧٣هـ)؛ **دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب

العلمية – لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

العقيدة وعلم الكلام:

٢٩٣. **الأسفراييني** عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ)؛ **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة النشر: ١٩٧٧م.

٢٩٤. **الإيجي** عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (المتوفى: ٧٥٦هـ)؛ **المواقف في علم الكلام**، الناشر: عالم الكتب – بيروت، دون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٩٥. **الباقلاني** القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني (المتوفى: ٤٠٢هـ)؛ **التمهيد**، الناشر: المكتبة الشرقية –بيروت، سنة النشر: ١٩٥٧م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٢٩٦. **ابن تيمية** تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)؛ **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٢٩٧. **ابن حزم** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)؛ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٢٩٨. **الرازي** أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)؛ **الأربعين في أصول الدين**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٠٦هـ.

٢٩٩. **ابن أبي الشريف** الكمال ابن أبي الشريف (المتوفى: ٩٠٦هـ)، **المسامرة بشرح المسايرة**، وهو شرح لكتاب المسايرة للكمال ابن الهمام، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، الطبعة: الأولى، سنة النشر:

١٣١٧هـ.

٣٠٠. **عبد الوهاب** أحمد عبد الوهاب؛ **النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام**، الناشر: مكتبة وهبة، دون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر.

٣٠١. **الغزالي** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)؛ **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٣٠٢. **الغزالي** أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)؛ **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت، بدون ذكر رقم الطبعة أو سنة النشر.

٣٠٣. **الغزنوي** جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الغزنوي الحنفي (المتوفى: ٥٩٣هـ)؛ **أصول الدين**، تحقيق: عمر وفيق الداعوق، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

البحوث والدرويات والرسائل:

٣٠٤. **إمام** محمد كمال الدين إمام؛ **التدرج في تطبيق الشريعة**، سمينار بقلمه منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٣)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=732:semenar

٣٠٥. **إمام** محمد كمال الدين إمام؛ **مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٨)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=779:ma2alat.

٣٠٦. **بوزيان** عليان بوزيان؛ **مقصد حفظ نظام الأمة، مقاربة مقاصدية**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٠)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=129:maksad-hefz-el-2oma

٣٠٧. **بوزيان** عليان بوزيان؛ **في الموازنة بين مصالح التعبير عن الإرادة العامة ومفاسدها**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٨)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=778:mowazna.

٣٠٨. **ابن بية** عبد الله بن محفوظ بن بية؛ **الاجتهاد بتحقيق المناط، فقه الواقع والتوقع**، بحث منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/1148.

٣٠٩. **ابن بية** عبد الله بن محفوظ بن بية؛ **قيام جماعة المسلمين مقام القاضي**، بحث منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/144.

٣١٠. **ابن بية** عبد الله بن محفوظ بن بية؛ **جلب المصالح ودرء المفاسد في التعاون الإقليمي والدولي**، بحث منشور على الرابط: http://www.binbayyah.net/portal/research/186.

٣١١. **البيهي** سعيد البيهي؛ **التأصيل لاختصاص الدولة بتنظيم الشأن الديني**، بحث منشور ضمن مجلة الجذوة، على الرابط: http://habous.net/component/content/article/848-2012-05-03-18-49-59/.

٣١٢. **تلوت** جميلة تلوت؛ **الضروريات بين الزيادة والحصر ومتطلبات العصر**؛ بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٨)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=780:daroriat

٣١٣. **جاد** يحيى جاد؛ **تطبيق الشريعة بين آلية الضبط القانوني وآلية الضبط الاجتماعي**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٧)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=770:aliat

٣١٤. **جعفر** هشام جعفر؛ **العمل الأهلي، رؤية إسلامية**، بحث منشور على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/90101-2010-07-31-070811.html.

٣١٥. **الجليل** عدنان الجليل؛ **مبدأ الفصل بين السلطات وحقيقة أفكار مونتسكيو**، بحث منشور ضمن مجلة الحقوق، العدد: الثاني.

٣١٦. **جياد** خالد جياد؛ **حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة**، بحث منشور ضمن مجلة الحقوق العدد: الثاني.

٣١٧. **الحسبان** عيد الحسبان؛ **الحماية الدستورية للحقوق والحريات**، بحث منشور ضمن مجلة الشريعة، العدد: (٢٨).

٣١٨. **حسني** أحمد حسني؛ **انعقاد الإمامة عن طريق أهل الحل والعقد**؛ بحث منشور ضمن مجلة جامعة المدينة العالمية لعلوم القضاء والسياسة الشرعية، العدد: (١٢)، يمكن تحميله من الرابط: http://koha.mediu.edu.my:8181/xmlui/handle/123456789/13539

٣١٩. **حنفي** حسن حنفي؛ **مقاصد الشريعة وأهداف الأمة – قراءة في الموافقات للشاطبي**–، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر العدد: (١٠٣).

٣٢٠. **الريسوني** أحمد الريسوني؛ **الحرية في الإسلام، أصالتها وأصولها**، بحث منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢).

٣٢١. **زوزو** فريدة زوزو؛ **مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف**، بحث منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٤٨)، منشور على الرابط: http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=295.

٣٢٢. **سالم** أحمد سالم؛ **التدرج في تطبيق الشريعة، المفهوم والرؤية**، بحث لأحمد سالم، منشور على الرابط: http://www.dorar.net/art/1215

٣٢٣. **سانو** قطب سانو؛ **مقاصد الشرع في الاستثمار، عرض وتحليل**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣).

٣٢٤. **سليمان** سعدي سليمان؛ **وظائف الدولة، دراسة في الفكر العربي الإسلامي**، بحث منشور ضمن مجلة مدارك، العددان: الخامس والسادس، على الرابط: http://www.madarik.net/mag5and6/12.htm.

٣٢٥. **السهيلي** إسماعيل علي عبد الله السهيلي؛ **الحاكم المستبد في الفكر السياسي الإسلامي – دراسة في وسائل منع الاستبداد**، وهي رسالة علمية غير منشورة مقدمة لقسم العلوم السياسية بكلية التجارة والاقتصاد، في جامعة صنعاء باليمن، حاز بها صاحبها درجة الماجستير.

٣٢٦. **الشايجي** عبد الرزاق الشايجي؛ **استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضربات والاعتصامات**، بحث منشور على الرابط: http://www.islammemo.cc/2002/06/24/4755.html.

٣٢٧. **شنطاوي** فيصل شنطاوي؛ **وسائل الرقابة البرلمانية على أعمال السلطة التنفيذية**، بحث منشور ضمن مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد: (٢٥).

٣٢٨. **صافي** لؤي صافي؛ **الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي**، بحث منشور ضمن كتاب: الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة: الأولى – سنة النشر: ١٩٩٩م.

٣٢٩. **عارف** نصر عارف؛ **الأسس المعرفية للنظام الإسلامي**، بحث منشور على الرابط: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/Arabic_State/Epestim.

٣٣٠. **عارف** نصر عارف؛ **الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية جدلية الداخلي والخارج**، بحث منشور على الرابط: http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=10644

٣٣١. **عاشور** وصفي عاشور؛ **بيان غير المسلمين لدينهم في مجتمع المسلمين**

بين الجواز والمنع، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٤٧)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=772:bayan

٣٣٢. **عبد الرحمن** طه عبد الرحمن؛ **مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣).

٣٣٣. **عطية** جمال الدين عطية؛ **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٠٣).

٣٣٤. **علاونة** فادي نعيم جميل علاونة؛ **مبدأ المشروعية في القانون الإداري وضمانات تحقيقه**، رسالة علمية مقدمة لقسم القانون بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح بفلسطين، حاز بها صاحبها درجة الماجستير.

٣٣٥. **غرابية** رحيل غرابية؛ **مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي**، بحث منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢).

٣٣٦. **فرج الله** فضل فرج الله؛ **الإرهاب، الأيديولوجية والسلطة**، بحث منشور ضمن مجلة مدارك، العدد: الثالث، على الرابط: http://www.madarik.net/mag3/9.htm.

٣٣٧. **القراري** سليمان القراري؛ **الموقف العقدي من تعليل الأحكام الشرعية عند الظاهرية**، بحث منشور على الرابط: http://islamtoday.net/bohooth/artshow-86-115397.htm

٣٣٨. **الكيلاني** عبد الرحمن الكيلاني؛ **القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة**، بحث منشور ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق،الصادر عن مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية.

٣٣٩. **محفوظ** محمد محفوظ؛ **نظرات حول التعدد والوحدة**، بحث منشور ضمن مجلة ثقافتنا للبحوث والدراسات العدد: (٢٦).

٣٤٠. **محمد** مشحن محمد؛ **الحرية السياسية مفهومها ،أسسها، حدودها**

ومعوقاتها، بحث منشور ضمن مجلة مدارك العدد: السابع، على الرابط: http://www.madarik.net/mag7/4.htm.

٣٤١. **محمود** نادية محمود؛ **العلاقات الدولية في الإسلام، نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري**، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: (١٣٣-١٣٤)، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=665:el3elakat

٣٤٢. **معابرة** محمود محمد عطية معابرة؛ **الفساد الإداري وعلاجه في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالقانون الإداري الأردني**، رسالة علمية مقدمة لقسم الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية بالأردن، حاز بها صاحبها درجة الدكتوراة.

٣٤٣. **مير** أوزد مير؛ **الرقابة الشعبية في ميزان الفقه الإسلامي**، بحث منشور ضمن مجلة دمشق، المجلد الثاني.

٣٤٤. **النجار** عبد المجيد النجار؛ **حرية التفكير والاعتقاد**، بحث منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (٣١-٣٢).

٣٤٥. **ابن نصر** محمد بن نصر؛ **التغيير السياسي بين الأسئلة الغائبة والواقع الراهن**، بحث منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد: (١٥).

المقالات والمداولات واللقاءات:

٣٤٦. **البر** عبد الرحمن البر؛ **الاستبداد السياسي والرضا به أصل كل بلاء**، مقال منشور على الرابط: http://www.alukah.net/culture/1035/49056/.

٣٤٧. **البر** عبد الرحمن البر؛ **الاستبداد والفتوى**، مقال منشور على الرابط: http://manaratweb.com/index.php?title،

٣٤٨. **أبو البندورة** إسماعيل أبو البندورة؛ **الاستبداد وتجلياته في الواقع العربي**، مقال منشور على الرابط: http://www.al-moharer.net/moh286/abul_bandora286b.htm.

٣٤٩. **الجورشي** صلاح الدين الجورشي؛ **تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية**، مقال منشور على الرابط:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535

٣٥٠. **الريسوني** أحمد الريسوني، وسلمان العودة؛ **دول مابعد الثورة ومسألة تطبيق الشريعة**، مداولة بينهما منشورة على الرابط: http://nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=9.

٣٥١. **الريسوني** أحمد الريسوني، وسلمان العودة؛ **الدور، هل هو للشعوب أم لأهل الحل والعقد؟**، مداولة بينهما منشورة على الرابط: http://nama-center.com/DeliberDatials.aspx?id=10.

٣٥٢. **السلمي** عبد الرحيم بن صمايل السلمي، **الاستبداد السياسي**، مقال منشور على الرابط: http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=836&ct=3&ax=3.

٣٥٣. **السيد** رضوان السيد؛ **الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية**، مقال http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=532.

٣٥٤. **ضميرية** عثمان ضميرية؛ **السلطات العامة في الإسلام**؛ مقال منشور على الرابط: http://www.muslimworldleague.org/paper/1805/articles/page6.htm.

٣٥٥. **عبد الرءوف** هبة عبد الرءوف؛ **في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام**، مقال منشور على الرابط: http://www.heba-ezzat.com/2000/09/25/.

٣٥٦. **علي** نبيل علي؛ **الاستبداد، مقاربة في المعنى والمبنى**، مقال منشور على الرابط: http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/5518.

٣٥٧. **عمر** السيد عمر؛ **وثيقة المدينة المنورة، الدستور الإنساني الأول**، بحث منشور على الشبكة الإلكترونية، بدون ذكر الناشر أو رقم الطبعة أو سنة النشر، يمكن تحميله من خلال الرابط: www.epistemeg.com/pix/pdf_210.pdf.

٣٥٨. **العوا** محمد سليم العوا؛ **الوسطية السياسية**؛ مقال منشور على الرابط:

http://96.0.101.207/ConferenceDetails.aspx?ConferenceID=15

٣٥٩. **العيسوي** إبراهيم العيسوي؛ **العدالة الاجتماعية: من شعار مبهم إلى مفهوم مدقق**، مقال منشور على الرابط: 4bad65-e462-4920-ae1b-7f7945cbbcab.

٣٦٠. **الغنوشي** راشد الغنوشي؛ **الحرية ومقاومة الاستبداد**، لقاء معه على قناة الجزيرة، منشورة على الرابط: http://www.aljazeera.net/programs/pages/54c14cb6-e849-4f64-9244-34a683b3471f

٣٦١. **الغنوشي** راشد الغنوشي؛ **مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام**، مقال منشور على الرابط: http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/2321A16C-5CA8-4D7B-90A3-0AFEDD939FF7

٣٦٢. **محفوظ** محمد محفوظ؛ **الدولة والمجتمع في التجربة الإسلامية**، مقال منشور على الرابط: http://aafaqcenter.com/index.php/post/1639،

٣٦٣. **معاش** مرتضى معاش؛ **الحرية والاستبداد، جدال النهضة والتخلف**، مقال منشور على الرابط: http://albasaer.org/index.php/post/445

٣٦٤. **نافع** بشير نافع؛ **أسئلة دولة ما بعد الاستعمار المباشر**؛ مقال منشور على الرابط: http://www.altaghieer.com/node/102136،

٣٦٥. **هشام** محمد هشام؛ **استقلال الأزهر الشريف**، مقال منشور على الرابط: http://el-wasat.com/portal/Artical-55609115.html .

٣٦٦. **همام** محمد همام؛ **الدولة والمجتمع في التصور الإسلامي صراع الوظائف أم تكامل الأدوار؟**، مقال منشور على الرابط: http://bohothe.blogspot.com/2010/04/blog-post_18.html

خامساً: فهرس الموضوعات:

الموضوع	رقم الصفحة
البسملة	ب
تصدير	ت
الإهداء	ث
الشكر والتقدير	ج
مقدمة البحث	خ
أولاً: مشكلة البحث	ذ
ثانياً: فرضيات البحث	ذ
ثالثاً: أهمية البحث	ر
رابعاً: مسوغات اختيار البحث	ز
خامساً: أهداف البحث	ز
سادساً: منهج البحث	س
سابعاً: الدراسات السابقة	ش
ثامناً: خطة البحث	ع
الفصل الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها وتقييدها	١
المبحث الأول: التعريف بالسلطة التنفيذية ومشروعيتها	٢
المبحث الثاني: التعريف بتقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	١٥
الفصل الثاني: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	١٩
المبحث الأول: مبدأ تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	٢٠
المبحث الثاني: أهمية ومسوغات وآثار تقييد السلطة التنفيذية	٤١
الفصل الثالث: أسس تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	٥٠
المبحث الأول: الفصل بين السلطات ورقابة بعضها على بعض	٥١
المبحث الثاني: ترسيخ الحرية والشورى ومحاربة الاستبداد	٧٢
المبحث الثالث: ترسيخ العدالة والمساواة ومحاربة الفساد	٨٦
الفصل الرابع: وسائل وضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	٩٧
المبحث الأول: وسائل تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	٩٨

المبحث الثاني: ضمانات تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي	١٤٠
الخاتمة	١٦٠
أولاً: أهم النتائج	١٦٠
ثانياً: أهم التوصيات	١٦٢
الملخص	١٦٣
الفهارس العامة	١٦٤
أولاً: فهرس الآيات	١٦٥
ثانياً: فهرس الأحاديث	١٧١
ثالثاً: فهرس القواعد	١٧٣
رابعاً: فهرس المصادر والمراجع	١٧٦
خامساً: فهرس الموضوعات	٢٢٢