



سلسلة مطبوعات
هيئة الشام الإسلامية (36)

شرح التوصيات الختامية لندوة
"رؤية شرعية في المصطلحات السياسية
المثيرة للجدل"

المنعقدة في استانبول يوم الأربعاء ٣ ربيع الثاني ١٤٣٧ هـ
الموافق لـ ١٣ كانون الثاني ٢٠١٦ م

المكتب العلمي بهيئة الشام الإسلامية

شرح التوصيات الختامية لندوة

رؤيةً شرعيةً في المصطلحات السياسية المثيرة للجدل

شرح التوصيات الختامية لندوة

رؤيةٌ شرعيةٌ في المصطلحات السياسيّة المثيرة للجدل

المنعقدة في استانبول يوم الأربعاء ٣ ربيع الثاني ١٤٣٧ هـ
الموافق لـ ١٣ كانون الثاني ٢٠١٦ م

المكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية



مقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أمّا بعدُ: فإنَّ مما تمخَّضت عنه الثورة السورية البحث في شكل النظام السياسي للحُكم، فطُرحت العديد من البرامج والمقترحات والأبحاث الشرعية والسياسية، ومع هذا الحراك الفكري ظهر اختلافٌ في وجهات النظر حول بعض المصطلحات المستخدمة في هذه الأطروحات، وتباينت المواقف منها ما بين أخذٍ بها، ورفضٍ لها، ومتوسطٍ في التعامل معها. فكان لا بدَّ من إفراد هذه المصطلحات بالبحث والدراسة، للخروج بموقفٍ شرعيٍّ واضحٍ منها، وفي الشأن السوري كانت الندوات التشاورية التي عقدت بدعوةٍ من مركز الحوار السوري إحدى المنصَّات التي طُرحت فيها هذه الدراسات^(١)، وقد عقد المركز في اسطنبول يوم

(١) عقدت الندوة التشاورية الرابعة في ١٢-١٤ رجب ١٤٣٦هـ الموافق لـ ١-٣ أيار/ مايو ٢٠١٥م تحت عنوان «تجديد الثورة السورية»، ومما عُرض فيها دراسة الوثائق السياسية الصادرة عن المؤسسات الثورية، بالإضافة لطرح عددٍ من الرؤى حول المشاريع السياسية للثورة السورية، فكان مما نُوقش أثناء جلساتها: الحديث عن عددٍ من المصطلحات السياسية المعاصرة الشائكة، فخصَّصت ورشة سياسية شرعيةً لنقاش هذه المصطلحات، وكان من

الأربعاء ٣ ربيع الثاني ١٤٣٧هـ، الموافق لـ ١٣ كانون الثاني ٢٠١٦م، ندوةً تخصصية حملت عنوان: «رؤية شرعية في المصطلحات السياسية المثيرة للجدل» ناقش خلالها المجتمعون مجموعة الدراسات المتعلقة بالمصطلحات محلّ الدراسة، والتي أُعدت من قِبَلِ كلِّ من: مركز شامنا للدراسات، والمكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية، ومركز عمران للدراسات الاستراتيجية، وكان التركيز في الحوار على أحكام وضوابط استعمال هذه المصطلحات بصيغها المختلفة في الوثائق السياسية. وتوافق المجتمعون على خلاصاتٍ صدر بها بيانٌ ختامي.

وقد رغب المكتب العلمي بهيئة الشام بشرح هذا البيان، فأعدّه كلُّ من فضيلة الشيخ فايز الصلاح، ود. عماد الدين خيتي، ود. عمار العيسى. وقد سبق للمكتب العلمي أن أصدر كتابًا بعنوان: «تحرير مصطلحي

نتائجها حصر أهم هذه المصطلحات بما يلي: مرجعية الشريعة- الديمقراطية- الدولة المدنية- السلطة- السيادة- المواطنة- المساواة- الحريات.

وتطوعت على إثر ذلك ثلاث جهات بحثية هي: مركز شامنا للدراسات، والمكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية، ومركز عمران للدراسات الاستراتيجية، لبحث هذه المصطلحات وتقديم الدراسات فيها، وقد عرضت تلك الدراسات موجزةً أثناء الندوة التشاورية الخامسة المنعقدة خلال الفترة ١-٣ صفر ١٤٣٧هـ الموافق لـ ١٣-١٥ تشرين الثاني ٢٠١٥م، فرأى المجتمعون فيها ضرورة عقد ندوة تخصصية لمناقشة هذه المصطلحات، خصوصًا في ظل وجود حراك ملحوظ في المجال السياسي للثورة السورية، وبناء على ذلك عُقدت الندوة التخصصية المذكورة.

مرجعية الشريعة وسلطة الشعب في باب السياسة الشرعية» تناول فيه العديد من المسائل المتعلقة بمباحث الشرح الذي بين أيدينا بتوسّع واستفاضة، فيمكن الرجوع إليه للتوسع في تلك النقاط.

نسأل الله تعالى أن يُبارك هذا الجهد، ويجعله مساهمًا في ترشيد الحراك الفكري الجاري في العالم الإسلامي، وضبط استخدام هذه المصطلحات، وبيان حدود المقبول والمرفوض منها وفق الميزان الشرعي، وإبراز المتفق عليه، والمختلف فيه بما يساعد في بناء المشروع السياسي القادم لسورية.

والله الموفق.

تمهيد

قبل الخوض في ثنايا هذا الشرح لا بدّ من التوقّف عند تعريف المصطلح، ومتى يكون الاختلاف فيه مقبولاً أو غير مقبول، من خلال مسألتين:

المسألة الأولى: المقصود بالمصطلح:

تعريف المصطلح لغةً:

يرجع أصل الكلمة إلى مادة (صلح)، والتي يدور معناها في اللغة العربية على معنيين: الصُّلْحُ، والصَّلَاحُ. قال ابنُ فارس: «الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْفَسَادِ»^(١).

وقال الأزهري: «الصُّلْحُ: تَصَالُحُ الْقَوْمِ بَيْنَهُمْ، وَالصَّلَاحُ: نَقِيضُ الْفَسَادِ، وَالإِصْلَاحُ: نَقِيضُ الإِفْسَادِ. .. وَتَصَالِحُ الْقَوْمُ وَاصْلَحُوا وَاصْطَلَحُوا بِمَعْنَى وَاحِدٍ»^(٢).

وجاء في لسان العرب: «وَالصُّلْحُ: تَصَالِحُ الْقَوْمِ بَيْنَهُمْ. وَالصَّلْحُ:

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/٣٠٣).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (٤/١٤٢).

السُّلم. وقد اصطَلحوا وصالحووا واصلحوا وتصلحوا واصَّالحووا. ..
بمعنى واحد»^(١).

تعريف المصطلح اصطلاحًا:

جاء في التعريفات: «الاصطلاح: عبارة عن اتفاق قومٍ على تسمية الشيء باسمٍ ما يُنقل عن موضعه الأول...، وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفةٍ على وضع اللفظٍ بإزاء المعنى...، وقيل: الاصطلاح: لفظٌ معين بين قوم معينين»^(٢).

وجاء في تاج العروس: «الاصطلاحُ: اتفاق طائفةٍ مخصوصةٍ على أمرٍ مخصوص»^(٣).

ويُلاحظ أنّ المصطلح ينشأ باتفاق طائفةٍ من الناس عليه، مما يعني أنه قد تنشأ عدّة مصطلحات للدلالة على معنى واحد، كما أنه قد يصطلح باللفظ الواحد للدلالة على عدّة معان، مما يوجد اختلافًا بين الناس في التعامل مع هذه المصطلحات، وإذا كان البحث متعلقًا بمسائل شرعية فإنّ الأمر يزداد أهميةً؛ وذلك لأنّ دلالة الأسماء والمصطلحات الشرعية تترتب عليها أحكامٌ شرعية.

(١) لسان العرب لابن منظور (٥١٧/٢).

(٢) التعريفات، للجرجاني ص (٢٨).

(٣) تاج العروس، للزبيدي (٥٥١/٦).

فمتى يكون هذا الاختلاف مقبولاً، ومتى يكون غير مقبول؟ هذا ما تُقصد الإجابة عليه في هذه الأوراق.

المسألة الثانية: أهمية معرفة المصطلحات وضبطها:

درجت كل العلوم على استخدام مصطلحاتٍ تُقصد بها معانٍ خاصة؛ بحيث إذا استُعمل في نطاق هذا العلم لم ينصرف الذهن إلا إلى معنىٍّ محدّدٍ متفقٍ عليه بين أهله، بما ينقله عن المعنى اللغوي الأول.

قال ابن القيم: «ولا ننكر أن يحدث في كل زمانٍ أوضاعٌ لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل، ولا سيما أرباب كل صناعة، فإنهم يضعون لآلات صناعتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعضٍ عند التخاطب، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك، وهذا أمرٌ عامٌّ لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة، بل أهل كل علمٍ من العلوم قد اصطَلحوا على ألفاظٍ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهم»^(١).

وتتمثل أهمية المصطلحات في أنها الوعاء الثقافي الذي تُطرح من خلاله الأفكار، ف «إذا نظرنا إلى أيِّ مصطلحٍ من المصطلحات باعتباره «وعاء» يوضع فيه «مضمون» من المضامين، وباعتباره «أداة» تحمل «رسالة» فس نجد صلاحٍ وصلاحية الكثير من المصطلحات لأداء دور «الأوعية» و«الأدوات» على امتداد الحضارات المختلفة.

(١) مختصر الصواعق المرسلّة، للبعلي (١/٣٣٢).

أما إذا نظرنا إلى المصطلحات من زاوية «المضامين» التي توضع في أوعيتها ومن حيث الرسائل الفكرية التي حملتها «الأدوات»: المصطلحات» فسنكون بحاجة ماسة وشديدة إلى ضبط المصطلح؛ لأننا سوف نجد أنفسنا أمام «أوعية» عامة، وأدوات مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية، وفي ذات الوقت أمام «مضامين» خاصة ورسائل متميزة تختلف فيها وتتميز بها هذه الأوعية العامة والأدوات المشتركة لدى أهل كلِّ حضارة من الحضارات المتميزة»^(١).

لذا كانت معرفة المصطلحات العلمية وضبطها ضرورةً علمية تسعى إلى ضبطها وتحديدتها الأمم والثقافات المختلفة، فلا يمكن بحالٍ من الأحوال أن تتقدم أمةٌ أو تزدهر حضارتها دون العناية التامة بأمر المصطلحات، فليس «يمكن فيما أعتقد أن تكون حضارةٌ مزدهرةً متألفةً في أمةٍ من الأمم ما لم تواكبها جنباً إلى جنبٍ حضارةٌ المصطلح العلمي الذي يُكوّن بحدّ ذاته الإطار العام لفكر تلك الأمة وعقلايتها، وتقدمها الإنساني كي تتبلور لها عندئذٍ سماتُ الثقافة الحقّة في مضامين حياتها المتشعبة، لتصل في النهاية إلى تحقيق غاياتها المثلى في النظر والعمل معاً لبناء صرحها الحضاري الشامخ... فكلّما أحسنت الأمة الدقّة والرؤية والعمق في تعريفاتها وتحديداتها ورسومها، بدت أكثر تألقاً ونضارة

(١) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة ص (٤).

على غيرها من الأمم المعاصرة لها»^(١).

وهذا ما جاء به القرآن الكريم، وسارت عليه السّنة النبوية من تكوين مصطلحاتٍ معرفيةٍ وصياغتها بألفاظٍ لها دلالتها المحدّدة على المعنى ذاته حيثما استعمل هذا اللفظ أو المصطلح.

وعلى ذلك سار علماء المسلمين في شتى علومهم ولم ينقطع طوال العصور التالية، بل زادت العناية بالمصطلح بعد أن تشعبت العلوم، وكثرت الفنون.

وإنه لمن الأدوات اللازمة للشروع في دراسة أيّ علمٍ من العلوم معرفةً القدر الصّوري من مصطلحاته؛ وذلك لأنّ المصطلح العلمي يمثّل اللّغة الفنية الخاصة بكلّ علمٍ من العلوم، والتي يستخدمها أصحاب هذا العلم في التّعير عن قضاياهم وأفكارهم، وربما استغلق إدراكها على غيرهم، ولكن ضرورات البحث العلمي المتخصص ومقتضياته استوجبت نشوء هذه اللغة القائمة على العُرف الخاص والمواضعة بين أصحاب كلّ فنٍ أو علمٍ في مجال تخصّصهم.

فأضحى لدينا في تراثنا العربي ما يُطلق عليه اصطلاحات الفقهاء والمحدّثين والنّحاة والفلاسفة وأهل المنطق، وذلك في ميادين العلوم والثقافات المختلفة.

(١) الفارابي في حدوده ورسومه، د. جعفر آل ياسين ص (١٤).

وتظهر أهمية المصطلحات العلمية في أمور:

١- تُعدُّ المصطلحات جزءاً من المنهج العلمي، فهي تساعد على إدراك التخصص، وتعين على حسن الأداء، كما أن لها فائدة تربوية اجتماعية، حيث إنها تجمع المتعلمين على دلالات واضحة بينة مما يساعد على التفاهم بينهم، كما أنها تُيسِّر لهم استساغة الحقائق العلمية في قوالها اللفظية الثابتة، ومن ثمَّ لا مفرَّ من القول بأنَّ المصطلحات ضرورة علمية، ووسيلة مهمّة من وسائل التعليم، ونقل المعلومات.

٢- تساعد المصطلحات في معرفة حقائق الأشياء، وبيان ماهيتها، فلكي يتمكن المرء من تحديد خصائص العلوم والفنون، فعليه أن يحدّد ابتداءً رسوم هذه العلوم وحدودها، فلا شك أن من لوازم الفنون ومبادئ العلوم الأولية مبدأ الحدود والتعريفات؛ لذا فقد جعل العلماء باب الحدود أحد المبادئ الأساسية في معرفة العلوم والفنون.

٣- ليست المصطلحات مجرد قوالب لفظية أو كلمات مصكوكة، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات، كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي، وتتخطى الجذر اللغوي؛ لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية من خصائص وسمات.

٤- إنَّ مِنْ أَهْمِ مَا تُعْنَى بِهِ الدَّرَاسَاتُ الْمُنَهْجِيَّةُ تَحْدِيدُ مَعَانِي الْمِصْطَلِحَاتِ الَّتِي يَدُورُ حَوْلَهَا الْبَحْثُ؛ لِأَنَّ تَحْدِيدَ مَعْنَى الْمِصْطَلِحِ يَعْمَلُ عَلَى تَضْيِيقِ مَسَافَةِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْمُتَحَاوِرِينَ، كَمَا يُوَفِّرُ كَثِيرًا مِنْ الْوَقْتِ وَالْجُهْدِ، وَلَعَلَّ إِهْمَالَ هَذِهِ النِّقْطَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَبْحَاثِ وَالدَّرَاسَاتِ قَدْ سَاعَدَ عَلَى اتِّسَاعِ دَائِرَةِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْفِرَقِ، فَيَبْدُو الْخِلَافُ بَيْنَهَا فِي ظَاهِرِ الْأَمْرِ عَمِيقًا، بِيَدِ أَنْكَ عِنْدَمَا تُنْعَمُ نَظْرَكَ فِي مَسْأَلَةِ الْخِلَافِ الْمَعِينَةِ، وَتَرَاجَعُ مَعَانِي الْمِصْطَلِحَاتِ الَّتِي يَدُورُ حَوْلَهَا الْخِلَافُ، سَتَجِدُ- فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ - خِلَافَهُمْ لَفْظِيًّا فِي مَعْظَمِ أَحْوَالِهِ.

٥- الْمِصْطَلِحُ هُوَ الْمَعْبُرُّ عَنْ هَوِيَّةِ الْأُمَّةِ وَذَاتِهَا وَأَصَالَتِهَا، وَهُوَ اللَّفْظُ الَّذِي يَتَّفَقُ عَلَيْهِ الْمَفْكَرُونَ لِيَدُلُّوا بِهِ عَلَى شَيْءٍ مَحْدُودٍ، وَيُمَيِّزُوا بِهِ مَعَانِي الْأَشْيَاءِ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ، وَهُوَ سَمَةٌ بَارِزَةٌ فِي لُغَةِ الْمُتَعَلِّمِينَ حَيْثُ يَعْتَبَرُ لُغَةَ الْفَهْمِ بَيْنَ الْمَفْكَرِينَ، وَوَسِيلَةَ التَّعْبِيرِ عَنِ الرَّؤْيِ وَالْأَفْكَارِ^(١).

وَفِي الْمَقَابِلِ فَإِنَّ مِنْ أَعْظَمِ مَا حَارَبْنَا بِهِ أَعْدَاؤَنَا فِي دِينِنَا كَانَ عَنْ طَرِيقِ الْمِصْطَلِحَاتِ، بَغْزُونَا بِمِصْطَلِحَاتِهِمُ الْمَحْتَوِيَّةِ عَلَى مَعَانٍ غَيْرِ شَرْعِيَّةٍ، وَتَمْيِيعِهَا بِأَسَالِيْبِهِمْ وَصُورًا إِلَى تَثْبِيتِ الْبَاطِلِ وَإِفْسَادِ الدِّينِ.

(١) ينظر مقال: أهمية المصطلح في الفكر الإسلامي، عادل سالم عطية:

<http://taseel.com/articles/1475>

«إنَّ حرب المصطلحات تعد من أخطر الحروب التي يتعرض لها العالم العربي والإسلامي في الفترة الأخيرة من قبل أعداء الإسلام الذين يتربصون به لزعة القيم وإحداث الكثير من اللغط والجدل والبلبله حتي فيما يتعلق بالثوابت التي أرساها. ومكمن الخطر أنّ دعاة الثقافة الغربية والمستشرقين وأدعياء التنوير يتلقفون مثل هذه المصطلحات ويرددونها ويلحون في استعمالها، بل ويثبوتها وكأنهم دعاة لتلك المصطلحات رغم اختلاف المقاصد والمدلولات في الحضارات المختلفة»^(١).

وقال الشيخ بكر أبو زيد: «إنَّ للمخالفين ضراوةً أشدَّ من ضراوة السباع الكاسرة، وإنه يداخل أهل الإسلام أقوامٌ ما هم منه دأبهم إدياب الفساد في جسم الإسلام النامي، ولا يحقرون من الوقعة شيئاً، وإن من سننهم جلب فاسد الاصطلاح والرّمي به بين المسلمين، فيكسّون الحقّ بلباس الباطل، وهذا نصف الطريق، ثم ينخرون في الحقيقية بالتغيير، والتبديل والتحريف، حتى تُضحى

(١) ينظر مقال: أدوات للتدمير الثقافي وزعزعة القيم الإسلامية، نقلاً عن د. محمد إبراهيم الفيومي، جريدة الجزيرة السعودية، العدد (٥٨)، الثلاثاء ١٦ / ٩ / ١٤٢٤ هـ:
<http://www.al-jazirah.com/magazine/11112003/tahqeeq8.htm>

قضايا الشرع من شرع منزل إلى شرع مبدلٍ أو مؤوّلٍ»^(١).

والعلماء لم يذموا المصطلحات الغازية للأمة الإسلامية لمجرد أنها وافدة أو محدثة، أو أنها من صنيع الغرب، أو حتى لأنها - كما يظن البعض - لا توافق طبائعهم وأهواءهم، أو من منطلق - كما يرميهم البعض - الانغلاق والتشدد وعدم الانفتاح على الثقافات الأخرى، بل كان منطلق أهل العلم في الحكم على المصطلحات وغيرها مدى موافقتها لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

فكان ذمّ علماء السلف ومن تبعهم للمصطلحات الغازية لاشتغالها على معانٍ فاسدةٍ مخالفةٍ للشريعة، قال ابن تيمية: «بل ذمّ السلف وأهل العلم للمصطلحات الغازية كان لفساد معناها أعظم من ذمهم لمجرد هذه الألفاظ المحدثه، فذمّوها لاشتغالها على معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفة للعقل الصريح»^(٢).

وقد ذمّ السلف الألفاظ المُجملة التي قد يراد بها حقٌّ، وقد يراد بها باطلٌ؛ تلبسًا على الناس، قال الإمام أحمد بن حنبل مبيّنًا خطورة المصطلحات المُجملة، واستعمال أهل الأهواء لها وصولاً إلى ما يريدون من الباطل: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون

(١) المواضع في الاصطلاح، لبكر أبو زيد ص (١٥٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/٢٣٢) بتصرف.

جَهَّالِ النَّاسِ بِمَا يَشَبَّهُونَ عَلَيْهِمْ»^(١).

ولا بدّ من التوقّف في هذه المصطلحات المجلّمة لمعرفة مراد المتكلّم بها، قال ابن تيمية: «ونحن نحتاج إلى معرفة اصطلاحهم، وهذا جائز بل حسن، بل قد يجب أحياناً...»^(٢).

وإنّ مما يترتّب على هذه الاصطلاحات الغازية استشكال بعض العقول لشيءٍ من النصوص الشرعية، وحمل النصوص الشرعية على الاصطلاحات الحادثة، قال ابن تيمية: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله ﷺ أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمّله على تلك اللغة التي اعتادها»^(٣).

وقال ابن القيم مبيناً بعض أسباب وقوع الغلط في فهم كلام الشارع: «وينضاف إلى ذلك تنزيل كلامه على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم.... فإنّ لكلّ من هؤلاء اصطلاحاتٍ حادثّةٍ في مخاطباتهم وتصانيفهم، فيجيء من قد ألف تلك الاصطلاحات الحادثة، وسبقت معانيها إلى قلبه فلم يعرف سواها فيسمع

(١) الرد على الجهمية، للإمام أحمد بن حنبل ص (٥٨).

(٢) بغية المتراءد في الرد على المنفلسفة والقرامطة والباطنية، لابن تيمية ص (٢٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/١٠٧).

كَلَامَ الشَّارِعِ فِيحْمَلُهُ عَلَى مَا أَلْفَهُ مِنَ الاصْطِلَاحِ؛ فَيَقَعُ بِسَبَبِ ذَلِكَ فِي الْفَهْمِ عَنِ الشَّارِعِ مَا لَمْ يَرِدْهُ بِكَلَامِهِ، وَيَقَعُ مِنَ الْخَلَلِ فِي نَظَرِهِ وَمَنَاظَرَتِهِ مَا يَقَعُ، وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ أَسْبَابِ الْغَلَطِ عَلَيْهِ مَعَ قَلَّةِ الْبِضَاعَةِ مِنْ مَعْرِفَةِ نِصُوصِهِ، فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ مَعَ نَوْعِ فَسَادٍ فِي التَّصَوُّرِ أَوْ الْقَصْدِ أَوْ هُمَا مَا شِئْتَ مِنْ خَبْطٍ وَغَلَطٍ وَإِشْكَالَاتٍ وَاحْتِمَالَاتٍ وَضُرْبِ كَلَامِهِ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، وَإِثْبَاتِ مَا نَفَاهُ وَنَفْيِ مَا أَثْبَتَهُ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ»^(١).

وَمِنْ الْأَمْثَلَةِ الْمَعَاوِرَةِ فِي حَمْلِ الْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْإِصْطِلَاحَاتِ الْمَعَاوِرَةِ مَا يَجْلُو الْبَعْضُهُمْ مِنْ تَنْزِيلِ لَفْظِ الْدِيمَقْرَاطِيَّةِ عَلَى مَعْنَى الشُّورَى الْوَارِدَةِ فِي النِّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ، وَمَعْلُومٌ مَا بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ مِنَ الْفَرْقِ الْوَاسِعِ - كَمَا سَيَأْتِي ذَلِكَ -.

لا مشاححة في الاصطلاح:

بِحِثِّ أَهْلِ الْعِلْمِ قَاعِدَةُ (لَا مَشَاحَّةَ فِي الْإِصْطِلَاحِ)، وَبَيْنُوا الْحَالَاتِ الَّتِي يَقْبَلُ فِيهَا الْخِلَافُ فِي الْمِصْطَلِحِ، وَالْحَالَاتِ الَّتِي لَا تَقْبَلُ.

وَالْمَشَاحَّةُ: مَأْخُودَةٌ مِنَ الشُّحِّ، وَهُوَ الْبُخْلُ مَعَ الْحِرْصِ. وَالْمَشَاحَّةُ: الضَّنَّةُ وَالْخُصُومَةُ، وَقَوْلُهُمْ: تَشَاحَّ عَلَى الْأَمْرِ، أَي تَنَازَعَاهُ، لَا يُرِيدَانِ

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/٢٧٢).

أي كلٌ واحدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَفُوتَهُمَا ذَلِكَ الْأَمْرُ^(١).

ومعنى هذه القاعدة: أن الخلاف إذا كان واقعاً في الأمور الاصطلاحية فإنه لا ينبغي عليه حكم، ولا اعتبار به.

أو: أنه لا منازعة ولا ضئنة على اللفظ ما دام المعنى المراد واحداً. ويكون هذا فيما لو اتفقوا على المعنى واختلفوا في التسمية أو اللفظ، ولذلك عبروا عن هذه القاعدة بعبارات أخرى مثل: (لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني)^(٢)، و(لا مشاحة في الأسامي)^(٣).

شروط اعتبار القاعدة:

قاعدة (لا مشاحة في الاصطلاح) ليست على إطلاقها؛ بل هناك شروط لابد من اعتبارها وتقييد القاعدة بها، وقد بين ابن دقيق العيد هذه الشروط فقال: «إن كان ما قاله راجعاً إلى مجرد الاصطلاح فالأمر فيه قريب إلا أنه يجب في مثله التحرز عن استعمال اللفظ بالنسبة إلى المعنى عن اختلاط الاصطلاحين، فإنه يوقع غلطاً معنوياً.

وأيضاً فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين إذا أراد أن يكون اصطلاحاً حسناً؛ أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغةً أو عرفاً.

(١) ينظر: لسان العرب (٢/٤٩٥)، وتاج العروس (٦/٥٠١).

(٢) المستصفى، للغزالي (١/٣٢).

(٣) المستصفى (١/٣٠٥).

الثاني: أنه إذا فرّق بين متقارنين يدي مناسبةً للفظٍ كلٍّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصّيصُهُ لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من العكس»^(١).

وقال ابن القيم: «والاصطلاحاتُ لا مشاحةٌ فيها إذا لم تتضمّن مفسدةً»^(٢).



(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (١/ ٢٤٠).

(٢) مدارج السالكين، لابن القيم (٣/ ٢٦٨).

البيان الختامي لندوة
المصطلحات المثيرة للجدل

التوصيات الختامية لندوة رؤية شرعية في المصطلحات السياسية المثيرة للجدل

١- «مرجعية الشريعة» وتحكيمها من فرائض الدين، ولو ازم الإيمان، وهي تعبيرٌ عن هوية المجتمع وثقافته.

٢- النصُّ على «مرجعية الشريعة» من مهمّات المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية فيتأكدُ الأخذُ بالعبارات الدالة عليها في الوثائق السياسية بقدر الاستطاعة، والمعتبرُ هو تحقُّقُ تلك المرجعية في أرض الواقع، وليس مجرد كتابتها.

٣- «السُّلطة» حقُّ الشعب في اختيار الحاكم، ومراقبته ومحاسبته، واختيار الدستور، وغير ذلك من الشؤون العامة، وهي أمرٌ مختلفٌ عن «السيادة» حين يعنى بها السُّلطة العليا المطلقة، والتي هي حقُّ الله تعالى، لا يجوز منازعته فيه.

٤- ممارسة الشعب لسُلطته ليس فيها طريقةٌ معيّنة نص عليها الشرع، والمرجعُ في ذلك إلى الشعب بالطريقة المتاحة المتيسرة.

٥- الأخذُ بالأكثرية له اعتبارٌ في الشرع، وليس في الشرع ما يمنع

الانتخاب أو يجرّمه من حيث الأصل، خاصة مع مراعاة شروط
المنتخبين، والاختصاصات، والقضايا التي يجري فيها الاستفتاء.

٦- إذا لم يمكن إقرار مرجعية الشريعة والنص عليها في الوثائق
السياسية إلا بطرحها للتصويت فلا مانع من ذلك، ويتأكد حينئذٍ
التصويت لمرجعية الشريعة، ويحرم التصويت بصدّد ذلك.

٧- لا مانع من عرض الدستور على التصويت إذا كانت موادّه
لا تتضمن مخالفاتٍ شرعيةً، فيما يحرم عرضه - في حال الاختيار - إذا
تضمن ما يخالف الشريعة، ويسوغ عرضه في حال الاضطرار ولو تضمن
المخالفة، إذا تعيّن ذلك طريقاً لدفع ما هو أشدّ مفسدّةً، وأعظمُ شرّاً.

٨- نشأت جُلُّ المصطلحات السياسية الحديثة في بيئات غير إسلامية،
وهي متأثرة بالبيئات والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي
نشأت فيها، ولذا فهي مصطلحات «مجملة» تحمل معانٍ متعددة منها
المقبول شرعاً ومنها المردود.

٩- الأصل تجنب استخدام المصطلحات المجملة التي تحتمل معانٍ
باطلة وأخرى جائزة، من باب «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وسدّاً
لذريعة قصد المعنى الباطل.

١٠- من استخدم المصطلحات المجملة متأولاً لها على وجه لا محذور
فيه، فلا يجوز إلزامه بمعانيها الباطلة أو تأييمه بذلك، إذ العبرة بالمقاصد

والمعاني، لا بالألفاظ والمباني.

١١- لا يلزمُ من استخدام المصطلحات المجملة الرضا بما تضمته من باطلٍ، وفي حال الاضطرار إلى استخدامها فذلك محكومٌ بقواعد الضرورة الشرعية التي بينها العلماء، ويُرجع في تقدير الضرورة إلى أهل العلم والخبرة، وفق الضوابط المعتمدة.

١٢- الاضطرارُ إلى استخدام المصطلحات المجملة ليس من المراوغة والمخادعة وتبييت الغدر، بل هو من العمل بالمقدور والمستطاع شرعاً، فالشريعة هي التي قررت أحكام الاضطرار كما بينت أحكام الاختيار، وموقف المسلم من كل ما يخالف الشريعة في حال القدرة معلومٌ.

١٣- استخدام المصطلحات المجملة «التي تحمل معانٍ محظورة» في الوثائق السياسية لا يعني تأييدها، ووجوب بقائها، والموافقة عليها على الدوام؛ فآليات التغيير والتبديل حقٌّ مكفولٌ وهو معهود في مثل هذه الوثائق.

١٤- المحظور قطعاً في لفظ «الديمقراطية» هو دلالتها على أن يكون لأحدٍ من البشر سيادةٌ في التشريع مثل سيادة الشريعة.

١٥- المحظور قطعاً في لفظ «الدولة المدنية» أن يكون الدين معزولاً عن أنظمة الدولة وتشريعاتها.

١٦- لا حرج في استخدام ألفاظ «الحرية» و«المساواة» بما لا يخالف

الشريعة، وإطلاقها لا يعني عدم الانضباط والتقييد، فحتى من أطلقها من غير المسلمين يجعلها مُقيِّدَةً بالأنظمة، ويميّز بين شرائح المواطنين بناء على دستور الدولة.

١٧- «المساواة» بين أفراد الشعب بمختلف انتماءاتهم الدينية والعرقية في المسؤولية القانونية والجزائية أمرٌ مقررٌ لا إشكال فيه، وهي إحدى وسائل تحقق السلم الاجتماعي.

١٨- «المواطنة» رابطةٌ للتعايش المشترك المشروع بين أبناء الوطن الواحد، ويترتب عليها حقوقٌ وواجباتٌ متبادلةٌ لتحقيق الصالح العام للمجتمع، ولا تعني دمج مكوناته، أو إزالة الفوارق بينها.

١٩- الانتماء الديني والقومي حقٌّ مكفولٌ لجميع أفراد الشعب ما لم يتحول إلى عصبيةٍ وطائفيةٍ، و«الأقليات» مصطلحٌ نرفضه ولا نتعامل به، فالجميع مواطنون، ولا اعتبار للقلة والكثرة في حماية الحقوق والحريات.

شرح البيان الختامي لندوة
المصطلحات المثيرة للجدل

المادة الأولى « مرجعية الشريعة » وتحكيمها من فرائض الدين، ولوازم الإيمان، وهي تعبيرٌ عن هوية المجتمع وثقافته.

الشرح:

الشريعة الإسلامية: ما شرعه الله لعباده، وجاء به النبي ﷺ من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في شعبها المختلفة؛ لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة^(١).

ومعنى مرجعية الشريعة: «أن تكون الشريعة الإسلامية هي الضابط العام لمنظومة قوانين الدولة، والقيم المنظمة لأمر المجتمع في شتى مناحي الحياة».

أو: «تكون الشريعة الإسلامية هي الأساس الذي تُقام عليه أنظمة الدولة وقوانينها في شتى مناحي الحياة»^(٢).

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، لمناع القطان ص (١٣).

(٢) ينظر بحث: تحرير مصطلحي «مرجعية الشريعة» و«سلطة الشعب» في باب السياسة الشرعية، إعداد المكتب العلمي بهيئة الشام الإسلامية:

<http://islamicsham.org/versions/2925>

فالإسلام هو الدين الذي ارتضاه الله تعالى لنا مرجعاً وموثلاً في كل أمرٍ صغيراً كان أو كبيراً، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدْ﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

ومن أصول الإسلام أن الله هو الحاكم والمشرع، ويجب على جميع العبيد الخضوع لحكمه وشرعه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفُصِّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧] وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسِيِّينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

فليس لأحدٍ من المسلمين حاكماً أو محكوماً الخيار في تطبيق الشريعة، أو قبول أحكامها، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فهي ملزمة لكل أحدٍ من المكلفين.

والله سبحانه وتعالى كما أنه تفرّد وحده بالخلق والتصرّف في الكون فهو المنفرد وحده بالأمر والتشريع، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والتشريع والتحليل والتّحريم حقٌّ خالصٌ لله سبحانه^(١)، كما قال

(١) وليس معنى ذلك أنه لا يجوز اتخاذ التدابير السياسية المحققة للمصالح إلا إذا جاءت نصوصٌ شرعيةٌ خاصة تدلّ عليها، بل يدخل في السياسة الشرعية: ما ورد فيها نصّاً، وما وافق أصولها وقواعدها، وإن لم يرد به نصٌّ. وأما القول بأن السياسة لا تكون شرعيةً إلا إذا

عز وجل: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَوُا شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وقال: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]؛ فيجب على الجميع التزام أحكام الشريعة، وعدم اتباع الأهواء في الإعراض عنها كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعَهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجن: ١٨].

بل إنَّ تحكيم الشرع من لوازم الإيمان، ولا يتحقق الإيمان إلا بالتحكيم الكامل للشريعة، والتسليم التام لأحكامها، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. قال الحافظ ابن كثير: «يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحدٌ حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنًا وظاهرًا؛ ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم، فلا يجدون في أنفسهم حرجًا مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليمًا كليًا من غير ممانعة، ولا مدافعة، ولا منازعة»^(١).

نطق بها الشرع فهو غلطٌ في فهم السياسة الشرعية، يؤدي إلى جعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها. ينظر: الطرق الحكمية، لابن القيم (١/٢٩-٣٢).
(١) تفسير ابن كثير (٢/٣٤٩).

وهذه المرجعية شاملةٌ لكلِّ شيءٍ من أمور حياتنا: في العبادات،
والمعاملات، في السياسة، والإعلام، والاقتصاد، في العلاقات الداخليَّة
والدَّولية، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلَاحِ كَآفَّةً
وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

المرجعية وهوية المجتمع:

إنَّ أيَّ مجتمعٍ من المجتمعاتِ له هويَّةٌ تصبُّغه بلونها، وتؤثِّر في جميع
نواحي حياته: السِّياسية، والقضائية، والتَّعليمية، والتَّنظيمية، وغيرها،
وتنبع هذه الهويَّةُ من ثقافة المجتمع ودين أغلبيته، وبذلك يكون الانسجامُ
تامًا بين هوية المجتمع والنُّظم السَّائدة فيه، فتستقيم العلاقةُ بين المجتمع
والأنظمةِ الحاكمة، فيستقرُّ المجتمعُ، وتنظمُ أمورُه، بل إنَّه دلالةٌ على
حريةِ المجتمع، ونيلِه حقوقه، وقيامه بممارسة سُلطتهِ.

أمَّا فرضُ أنظمةٍ على المجتمعِ مخالفةٍ لهويتهِ رغماً عنه فسيؤدِّي إلى
خلل فيه، وانقسام كبير بين أفرادِه، وسيؤدِّي كذلك إلى استبداد الفئةِ
التي فرَّضت هذه الأنظمةَ وتسَلَّطها على المجتمع؛ مما يعني غيابَ الحريةِ
والتَّوافق، وظهور الاضطراب والصِّراعات في المجتمع؛ إذ ستسعى
الأكثريةُ أو بعض روادها وقادتها بشكلٍ متكرِّرٍ إلى استعادة البلدِ من
خطفوها وحاولوا طمسَ هويتها بأنظمةٍ مغايرةٍ لتلك الهويَّة.

فإنَّ «قوةَ أيِّ مشروعٍ سياسي تكمن في وضوح هويته السياسيَّة، وقوة أساسه العقائدي من جهة، ومدى تلبيةه لحاجات الأمة من جهة أخرى، ولا شك بأنَّ الأمة الإسلاميَّة منذ سقوط الخلافة العثمانيَّة تعيش أزمة هويَّة ومرجعيَّة سياسيَّة؛ إذ قام الاستعمار والاحتلال الأجنبي بتشكيل هذا الواقع السياسي، وخلق هوياتٍ وطنيَّة وقوميَّة مصطنعة وصلت بالأمة بعد عقودٍ من التيه والاضطراب إلى طريقٍ مسدود بعد أن جرَّبت الأمة كلَّ الأنظمة السياسيَّة المستوردة الليبراليَّة والقوميَّة والشيوعيَّة والاشتراكيَّة. ..، ومن هنا برزت أهمية استدعاء الخطاب السياسي الإسلامي الراشد؛ لتمتعه بكلِّ أسباب القوة والصلاحية»^(١).

والإسلامُ هو دينٌ غالبيَّة السُّوريين حيث تبلغ نسبة المسلمين حوالي ثمانين بالمائة وذلك منذ دخل الإسلام إلى بلاد الشَّام على أيدي الفاتحين من الصَّحابة رضي الله عنهم في زمان الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(١) مقال: من الحكومات الراشدة إلى الخلافة الراشدة، د. حاكم المطيري

<http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TmpVekpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ==.jsp>

المادة الثانية

النص على «مرجعية الشريعة» من مهمات المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية فيؤكد الأخذ بالعبارات الدالة عليها في الوثائق السياسية بقدر الاستطاعة، والمعتبر هو تحقق تلك المرجعية في أرض الواقع، وليس مجرد كتابتها.

الشرح:

تعتبر «الوثيقة الدستورية» أساساً لجميع الوثائق السياسية الأخرى، وهي تمثل رأس الهرم القانوني للدولة، فالدستور هو المؤسس للقانون العام الذي تنبثق عنه جميع قوانين الدولة، وبذلك تتحقق دستورية القوانين. والأصل أن ينص على مرجعية الشريعة في الدستور؛ لما يترتب عليه من الاتفاق على مرجعية تحظى باتفاق واحترام المجتمع، بحيث تقود النظام السياسي إلى تحقيق المبادئ التي تضمنتها تلك النصوص؛ فتنظم الحقوق والواجبات والمسؤوليات والصلاحيات، والعلاقات بين مكونات المجتمع؛ ويرجع إليها عند النزاع، ويحاكم إليها عند الخلاف. ومع ذلك فإن الإسلام دين كامل، شامل لجميع مناحي الحياة، يخضع

له جميع الناس أفرادًا وجماعاتٍ، وهو محفوظُ المصادر، متَّفَقٌ عليمكاتبته بين المسلمين، علماءؤه وفقهاؤه متوافرون على الدوام؛ فوجوبُ الرجوع إليه في تشريعاتِ الدولة، وقوانينها، وأحكامها ليس محلًّا للنزاع بين المسلمين، والنصُّ على (مرجعية الشريعة) في موادِّ الدستور مع أهميته ليس فرضًا لازمًا إذا تحققت تلك المرجعيةُ في أرض الواقع، بل يكون حينئذٍ من باب التأكيد والتثبيت؛ لأنَّ كتابتها لا تعني بالضرورة الالتزام بها كما هو حاصلٌ في الكثير من الدول الإسلامية.

ولا يعني ذلك إهدارَ أهمية السعي إلى النصِّ على مرجعية الشريعة، ولا تجريدَها من فائدتها في مطالبة جميع سلطات الدولة بالالتزام بهذا النصِّ الدستوري، ووجود آليات دستورية حتمية للطعن في كلِّ ما يخالف الشريعة، مما يشكّل نوعًا من الحماية والسيّاج في تجاوز حدود الشريعة، وإنّما يعني أنّه لا ينبغي قصر الاهتمام، وتركيز الجهود على الحصول على هذا النصِّ، مع إهمال بقية الجوانب العملية في إرساء مرجعية الشريعة.

مع استمرار العمل من خلال مختلف المؤسسات والمرجعيات على ضبط القوانين والأنظمة بالشرع، أو نقضها في حال مخالفتها للشرع.

وينبغي أن يحوي الدستور عددًا من العبارات الدالة على مرجعية الشريعة في عدة مواد تتعلق برئيس الدولة، وهوية الدولة، ومرجعية القوانين والأنظمة فيها، كما هو الحال في دساتير كثير من الدول.

والقدرُ المقبولُ من العبارات الدّالة على مرجعية الشريعة في حال

الاختيار يتحقّق بالنّص على إحدى العبارتين التّاليتين:

- الإسلام أو الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع.

- عدم مخالفة الدساتير والقوانين والأنظمة لأحكام الإسلام.

ثم تتدرّج بقية العبارات حسب الوسع والقدرة.

وعند تعذّر الوصول إلى إقرار أنّ «الشريعة الإسلامية هي مصدر

القوانين» أو نحوها من العبارات فلا بدّ من السّعي إلى تقييد المصادر

والعبارات الأخرى بعدم مخالفتها للشريعة.

فالنّص على مرجعية الشريعة في الدستور من مسائل السياسة الشّرعية

التي تتعلّق بالاستطاعة والقدرة والتّمكن^(١)، فكلّما كانت درجة التّمكن

المستمرّة المستقرّة أقوى، والاستطاعة الفعلية متوفّرة، كان الواجب

الأخذ بالدرجة الأعلى من درجات النّص على الشريعة في الدّستور،

والعكس صحيح؛ فكلّما كان التّمكن أضعف، والاستطاعة أقلّ كان

الأخذ بالدرجة الأقلّ من درجات النّص هذه؛ عملاً بالقواعد الشّرعية:

«لا تكليف مع العجز»، و«الميسور لا يسقط بالمعسور»، وغيرها.

وإذا تعذّر أو عسر الأخذ بالقدر المقبول من العبارات الدالة على

(١) فلا بدّ من اعتبار حال الضيق والضرورة. ينظر: العقيدة والسياسة، د. محمد الزهراني

مرجعية الشريعة في وثيقة الدستور، فيجب العمل على التمسك بها يمكن من العبارات التي تكون أقرب إلى ذلك، كما يجب السعي إلى استدراك النقص من خلال بقية أجزاء الكتلة الدستورية، ومن خلال التفسير الدستوري لمواد الدستور المكتوب^(١).

قال ابن تيمية: «الشرع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجعة لم تكن هذه استطاعةً شرعيةً»^(٢).

وقال: «فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله، وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه... فالعالم في البيان والبلاغ كذلك؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء، أو الأمراء أو مجموعتهما؛ كان بيانه لهما جاء به الرسول ﷺ شيئاً فشيئاً بمنزلة بيان الرسول ﷺ لما بُعث به شيئاً فشيئاً، ومعلوم أن الرسول

(١) فالمعول عليه في فهم مواد الدستور وتطبيقه بما يتوافق مع مرجعية الشريعة أمران: أولهما: اللاتحة التفسيرية لهذا النص في الدستور وما يعطيه من معنى. والثاني: قيام العلماء وأهل الحل والعقد وعامة الشعب بواجبهم في حمل منظمي القوانين (المشرعين) على اقتباس القوانين من الشريعة، ومراعاة عدم مخالفة النصوص الشرعية فيما يقتبس من غيرها. ينظر: العقيدة والسياسة ص (٢٦١).

(٢) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٤٩/٣).

لا يُبلَّغ إلا ما أمكن علمُه والعملُ به، ولم تأت الشريعةُ جملةً... فكذلك
المجددُ لدينه، والمحيي لسنّته لا يبلَّغ إلا ما أمكن علمُه والعملُ به...
ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرّمات، وترك الأمر بالواجبات؛ لأنّ
الوجوبَ والتّحريمَ مشروطٌ بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاءً
هذا الشرطِ، فتدبر هذا الأصل؛ فإنّه نافعٌ»^(١).



(١) مجموع الفتاوى (٥٩/٢٠).

المادة الثالثة

«السُّلْطَةُ» حَقُّ الشَّعْبِ فِي اخْتِيَارِ الْحَاكِمِ،
وَمِرَاقِبَتِهِ وَمَحَاسِبَتِهِ، وَاخْتِيَارِ الدُّسْتُورِ، وَغَيْرِ
ذَلِكَ مِنَ الشُّؤُونِ الْعَامَّةِ، وَهِيَ أَمْرٌ مُخْتَلِفٌ
عَنْ «السِّيَادَةِ» حِينَ يَعْنَى بِهَا السُّلْطَةُ الْعَلِيَا
الْمَطْلَقَةُ، وَالتِّي هِيَ حَقٌّ لِلَّهِ تَعَالَى، لَا يَجُوزُ
مِنَازَعَتُهُ فِيهِ.

الشرح:

السِّيَادَةُ لِلشَّرْعِ، وَالسُّلْطَانُ لِلْأُمَّةِ: أَصْلَانِ عَظِيمَانِ مِنْ أَصُولِ النِّظَامِ
السِّيَاسِيِّ فِي الْإِسْلَامِ، فَالسِّيَادَةُ سَمَاوِيَّةٌ، وَالسُّلْطَانُ أَرْضِيٌّ.

معنى السِّيَادَةِ:

السِّيَادَةُ فِي اللُّغَةِ مُصَدَّرٌ مِنَ الْفِعْلِ: سَادَ يَسُودُ سِيَادَةً، إِذَا عَظُمَ وَجُدَّ
وَشُرِّفَ، وَالْأَسْمُ: السُّؤْدُدُ، وَهُوَ الْمَجْدُ وَالشَّرْفُ، وَسَيِّدُ الْقَوْمِ: رَأْسُهُمْ
وَأَكْرَمُهُمْ، وَالسَّيِّدُ: الْمَالِكُ^(١).

فَهِيَ تَدُلُّ عَلَى الْمُقَدَّمِ عَلَى غَيْرِهِ جَاهًا أَوْ مَكَانَةً أَوْ مَنْزِلَةً أَوْ غَلْبَةً وَقُوَّةً

(١) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي (١/٢٩٤)، المعجم الوسيط

(١/٤٦٠).

ورأيًا وأمرًا^(١).

وعُرفت السيادة اصطلاحًا بعدة تعريفات، من أشملها:
أثّها: «السُّلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظّمه من علاقاتٍ سلطةً عليا
أخرى إلى جانبها»^(٢).

أو: «السُّلطة العليا المطلقة التي تفرّدت وحدها بالحقّ في إنشاء
الخطاب الملزم المتعلّق بالحكم على الأشياء والأفعال»^(٣).
ومن خلال التعريفات التي ذكرها المفكرون السياسيون وعلماء
القانون يمكن إجمال خصائص السيادة فيما يلي^(٤):

١- الوحدانية: حيث لا يمكن أن يقوم على المجال الواحد إلا سيادةً
واحدةً.

٢- السُّمو: فهي إرادة تعلق جميع الإرادات وكافة السُّلطات.

٣- الإطلاق: إذ لا يُفرض عليها قانون، بل القانون هو التعبير عن
إرادتها.

٤- الأصالة: فهي قائمةٌ بذاتها، ولم تستمدّ سلطاتها وعلوّها من سلطةٍ

(١) ينظر: السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، لزياد المشوخي:

http://www.scaid.net/bahoth/100.htm?print_it=1

(٢) السيادة وثبات الأحكام، د. مفتي، ود. الوكيل ص (١١).

(٣) نظرية السيادة، د. صلاح الصاوي ص (١٤).

(٤) ينظر: نظرية السيادة ص (١٢-١٤)، السيادة وثبات الأحكام ص (١٥).

سابقةٍ عليها.

٥- العصمة من الخطأ: فـنظريّة السيادة تنزع إلى اعتبار إرادة السيد إرادة مشروعّة، وأنّ القانون يعدُّ مطابقاً لقواعد الحقّ والعدل ما دام أنّه صادرٌ عن تلك السيادة، وهذا معنى قولهم: «إذا تكلم القانون يجب أن يسكت الضمير».

٦- الشمول وعدم القبول للتجزئة، مهما تعددت الولايات في الدولة الواحدة.

٧- الديمومة وعدم الخضوع للتقادم.

والسيادة بمفهومها المعاصر فكرة حديثة نسبياً مرت بظروف تاريخية، حيث كان السائد أن الملك أو الحاكم يملك حقّ السيادة بمفرده، ثم انتقلت إلى رجال الكنيسة فكانت سنداً ودعماً لمطامع البابا في السيطرة على السلطة، ثم انتقلت إلى الفرنسيين ليصوغوا منها نظرية السيادة في القرن الخامس عشر تقريباً أثناء الصراع بين الملكية الفرنسية في العصور الوسطى لتحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور والبابا، ولتحقيق تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع^(١).

وارتبطت فكرة السيادة بالمفكر الفرنسي «جان بودان» الذي أخرج سنة ١٥٧٧ م كتابه: الكتب الستة للجمهورية، وتضمن نظرية

(١) ينظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم ص (٢٣-٥٥).

السيادة^(١).

أما السيادة في الدولة الإسلامية فلا يملكها حاكم ولا شعب بل هي لله عز وجل، والتشريع له وحده سبحانه، وهذه السيادة متمثلة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والدولة إنما تستمد شرعيتها من خلال التزامها بالأحكام الشرعية وتنفيذها لها، والشريعة حاکمة على كل شيء، وللأمة بعد ذلك حق تولية الإمام ومحاسبته وعزله ومراقبة السلطة الحاكمة في التزامها بحدود الله، وليس لها ولا للسلطة الحاكمة الحق في العدول عن شريعة الله^(٢).

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب ٣٦]، وقال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقال ﷺ: (السيد

(١) ينظر مقال: السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، زياد المشوخي.

(٢) ينظر: السيادة في الإسلام ص (١٦٨)، السيادة وثبات الأحكام ص (٢٨)، ومعالم الدولة الإسلامية، محمد مذكور ص (٩٥)، والحريات العامة في الإسلام، راشد الغنوشي ص (٢٠٦)، ومنهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد ص (٨١).

الله تبارك وتعالى^(١).

وأما قاعدة السلطان للأمة فمعناها:

أن الأمة هي التي تختار حاكمها من خلال مجلس أهل الحل والعقد ومن في حكمه من المجالس التمثيلية، فإذا تم اختياره، وانعقدت بيعته وجب على جميع الشعب أن يبايعه، ولزمت طاعته بالمعروف.

فمعنى السُّلْطَة:

في اللغة مأخوذة من الجذر اللغوي (س ل ط) الذي ترجع معانيه إلى القوة والقهر، يُقال: سَلَطَ يَسْلُطُ سَلَاطَةً، وَمِنْهُ التَّسَلُّطُ، وهو القهر، وسَلَّطْتُهُ على الشيء: مَكَّنْتُهُ مِنْهُ^(٢)، وَمِنْ مَعَانِيهَا أَيْضاً: الشَّدَّةُ وَالْقَدْرَةُ^(٣)، وَالسُّلْطَةُ بِالضَّمِّ هِيَ الْإِسْمُ مِنَ السَّلَاطَةِ^(٤)، وتعني التسلُّط والسيطرة والتحكُّم^(٥).

وفي الاصطلاح السياسي: عُرِّفَت السُّلْطَة بتعريفات مختلفة، ومنها أنها: «قوة أو قدرة فردية أو جماعية تكون قادرة على إخضاع الآخرين

(١) أخرجه أبو داود (٧/ ١٨٤)، برقم ٤٨٠٦.

قال المناوي في «فيض القدير» (٤/ ١٥٢): «السيد حقيقة هو الله لا غيره، أي هو الذي يحق له السيادة المطلقة، فحقيقة السؤدد ليست إلا له؛ إذ الخلق كلهم عبده».

(٢) ينظر: المصباح المنير (١/ ٢٨٥).

(٣) ينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي ص (٦١٨).

(٤) ينظر: الصحاح، للجوهري (٣/ ١١٣٣).

(٥) ينظر: المعجم الوسيط (١/ ٤٤٣).

وجعلهم يطيعون أو يمنحون إرادتهم»^(١).

و«امتلاك القدرة الفاعلة للقيام بما من شأنه تدبير أمور الدولة»^(٢).

والسلطة تكون للشعب بمجموعه، وهو مصدر السلطات على الحاكم والمجتمع في حدود المشروع، والحاكم نائب عن الشعب، ووكيل عنه، وقائم على مصالحه^(٣).

ومما يدخل في سلطة الشعب: اختيار الحاكم، ومراقبته ومحاسبته، واختيار الدستور وما شابه ذلك، فالسلطة هي حق الشعب في المشاركة والاختيار والمحاسبة، وهي بهذا المعنى تختلف عن السيادة.

والسلطة في الدولة لها مظهران:

الأول: المظهر الخارجي: ويكون بتنظيم علاقاتها مع الدول الأخرى في ضوء أنظمتها الداخلية، وحريتها في إدارة شؤونها الخارجية، وتحديد علاقاتها بغيرها من الدول وحريتها بالتعاقد معها، وحقها في إعلان الحرب أو التزام الحياد، وهذا المظهر نابع من الاستقلال^(٤)، فالسلطة تعطي الدولة الحق في تمثيل الأمة والدخول باسمها في علاقات مع الأمم

(١) قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، د. أحمد سعيان ص (٢٠٣).

(٢) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، للعبد ص (١٦٤).

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان ص (٧٧).

(٤) العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، للزحيلي ص (١١٧).

الأخرى^(١).

الثاني: المظهر الداخلي: ويكون ببسط سلطانها وأنظمتها على كافة أراضيها ورعاياها، فلا ينبغي أن يوجد داخل الدولة سلطة أخرى أقوى من سلطة الدولة^(٢).

وينبغي أن تكون سلطة الدولة على سكانها سامية وشاملة، وألا تعلق عليها سلطة أخرى أو تنافسها في فرض إرادتها^(٣).

وكلا المظهرين في الدولة مرتبط بالآخر، فسيادتها الخارجية هي شرط سيادتها الداخلية^(٤).

إطلاق السيادة بمعنى السُّلطة:

يُطلق بعضُ الباحثين السيادة ويقصد بها السُّلطة، وقد يقيدها بعضهم بحدود الشَّرع، وقد لا يفرِّق بعضهم بين السلطة والسيادة، ومن ذلك:

قول بعض الباحثين: «فهي التي تقوم على الشورى في مبدئها فيسيرها، وقانونها شرع الإسلام، والحاكم ليس إلا منفذاً للشريعة،

(١) ينظر: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، طعيمة الجرف ص (١٠٦).

(٢) نظام الحكم في الإسلام، د. عبد العال عطوة ص (٢٥).

(٣) ينظر: نظرية الدولة في الإسلام ص (٤٩).

(٤) ينظر: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ص (١٠٧).

والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات»^(١).
ولا مشاحة في الاصطلاح إذا تم توضيح المقصود، ولم يترتب على
الاصطلاح مخالفة للشرع، لكن ينبغي التعبير بما استقر من التفريق السابق؛
حتى لا يقع الخطأ والخلط.

(١) هو د. محمد ضياء الدين الريس فيما نقله عنه د. عبدالحكيم العلي في كتابه «الحريات العامة» ص (٢١).

المادة الرابعة

**ممارسة الشعب لسُلطته ليس فيها طريقةٌ
معينةٌ نص عليها الشرع، والمرجعُ في ذلك إلى
الشعب بالطريقة المتاحة المتيسرة.**

الشرح:

تتنوع مجالاتُ سلطةِ الشعب لتشمل كافة مجالات الحياة، من اختيار أهل الحلِّ والعقد الذين ينوبون عنه في الشؤون العامّة والمهمّة، واختيار الحاكم وبيعته، ومراقبته ومحاسبته، والمشاركة في الأمور العامّة والمهمّة، والاستفتاء على الدستور، ونحوها.

وليس في قيام الشعب بهذه السُلطة طريقة معيّنة حدّدها النصوص، بل هو موكولٌ للناس بما يرونه، وما يصلح لأحوالهم وأوقاتهم، ويمكن أن يتم ذلك من خلال الانتخابات، وهي وسيلةٌ قد أثارت نقاشاً بين الباحثين في الفقه الإسلامي من حيث مشروعيتها وكيفية ممارستها.

قال الشيخ عبد الرحمن حَبَنَكَة الميداني في حديثه عن أهل الحل والعقد: «والمؤهلون لاختيار واصطفاء أمير المؤمنين الأعلى، وتأدية أمانة الحكم إليه، يختلفون من مجتمع لمجتمع، ومن بيئة لبيئة، ومن زمن لزمن...»

وما دام هذا الأمر متروكاً للمسلمين فلهم أن ينظّموا الشكل الذي

يؤدون به أمانة إماراة المؤمنين لمن هو أصلح المؤمنين لها، وهو أهلها. وقد يكون ذلك بانتخاب أعيانهم وأهل الحل والعقد منهم في مواطنهم ودوائرهم، ثم يختار كل أهل بلدٍ منهم الصّفوة، ثم تجتمع مجالس الصّفوة من البلدان في مجمع واحدٍ لاصطفاء الأمير العام للمؤمنين. واختيار أهل الحلّ والعقد في بلدانهم أو قراهم أو أحيائهم أو حاراتهم، يكون من قبل المؤهلين لمعرفة أهل الحلّ والعقد فيها، وقد يتم هذا تلقائياً باجتماعات تعقد لهذه الغاية، أو يتم بصورةٍ أخرى.

ويمكن تنظيم مجالس شورى محلية عامة، للأمر الإدارية والسياسية، يكون أعضاؤها المختارون في قبل القاعدة الشعبية هم أهل الحلّ والعقد، في القضايا الخاصة بدوائر كلمتهم المسموعة، ومشورتهم المقبولة، وعن طريق هذه المجالس مع المجالس الشورى الأخرى التخصصية يتم انتخاب أمير المؤمنين أو رئيس الدولة»^(١).

وقال الشيخ علي الطنطاوي: «إنّ شريعة الاسلام قد جاءت مرنة، تصلح لكل زمانٍ ومكانٍ، وبيان ذلك أنّ العقائد والعبادات في الإسلام جاءت بها نصوصٌ قطعية مفصلة، لا تقبل التعديل ولا التبديل؛ لأنّ العقائد والعبادات لا تبدل بتبدل الأزمان، ولا تختلف باختلاف الأعراف.

(١) كواشف زبوف، لعبد الرحمن حبنكة الميداني ص (٦٩٧).

والأوضاع الدستورية والمعاملات المالية والأحوال الإدارية، التي يؤثر فيها تبدل الزمان واختلاف العرف، جاءت فيها نصوص عامة هي كالأساس والدعائم في البناء، وترك لنا أن نضع لكل زمان ما يصلح له بشرط المحافظة على هذه القواعد، وأمثلة على ذلك بأمثلة عرضها عرضاً موجزاً.

من الأمثلة: أن الإسلام أوجب أن يكون الحاكم منتخبا برأي الأمة، وأن يكون فيه من الصفات ما يمكنه من القيام بأعباء الحكم، وأن يلتزم بالدستور الإسلامي الذي هو القرآن، وأن يستشير أهل الحل والعقد، وترك لنا تحديد أسلوب الانتخاب (أي البيعة)، وطريقة تعيين أهل الحل والعقد، وكيفية الاستشارة، الخ^(١).



(١) تعريف عام بدين الإسلام، للطنطاوي ص (١٦٢).

المادة الخامسة

الأخذُ بالأكثرية له اعتبارٌ في الشرع، وليس في الشرع ما يمنع الانتخاب أو يحرمه من حيث الأصل، خاصة مع مراعاة شروط المنتخبين، والاختصاصات، والقضايا التي يجري فيها الاستفتاء.

الشرح:

الترجيحُ بالأكثرية من المبادئ التي توافرت الأدلة العقلية والنقلية، والشواهد على اعتبارها^(١)، ومن ذلك:

١- أن نصوص الشريعة من الكتاب والسنة دلّت على أن الغلبة والكثرة في الأوصاف أو الأحوال أو الأفعال لها تأثيرٌ واعتبارٌ في تقرير الأحكام واستنباطها والترجيح بينها، ومن تلك النصوص:

أ / قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة:

٢١٩]. قال العز بن عبد السلام: «حرّمها لأنّ مفسدتها أكبر من

(١) ينظر: قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، للريسوني، وفتوى (حكم إجراء الانتخابات لاختيار أعضاء مجالس الأحياء واللجان الثورية):

منفعتيهما»^(١).

بل إنَّ النُّصوصَ الدَّالة على ذمِّ الكثرة - وهي في مجملها تدلُّ على ذمِّ الكثرة التي على الباطل وخلاف الحجَّة والبرهان - استدل بها بعضُ أهل العلم على مشروعية الأخذ بالأغلبية، قال ابن عرفة في تفسيره لآية: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَيْثُ وَالطَّيْبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ^ع﴾ [المائدة: ١٠٠]: «فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ^ع﴾ يدلُّ أنَّ الكثرة لها اعتبارٌ؛ بدليل أنَّها ما أسقطت هنا إلا الخيث..»^(٢).

ب/ عن ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ النبي ﷺ قال: (إذا بلغ الماء قَلَّتَيْنِ لم ينجسه شيءٌ) رواه أصحاب السنن الأربعة^(٣).
فقد أجمع أهل العلم على أنَّ الماء الكثير لا ينجس، ما لم تتغير إحدى صفاته^(٤).

ج/ وقد قال رسول الله ﷺ لصحابته: (مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجِبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام ص (٩٨).

(٢) تفسير ابن عرفة (١٢٧/٢).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦/١)، برقم (٦٣)، والترمذي (٩٧/١)، برقم (٦٧)، والنسائي (٤٦/١)، برقم (٥٢)، وابن ماجه (٣٢٤/١)، برقم (٥١٧). وقال الألباني: صحيح، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

(٤) الإجماع، لابن المنذر ص (٣٥).

الله في الأرض) متفق عليه^(١).

د/ وقد كان ﷺ حريصًا على معرفة رأي غالب صحابته ومدى استعدادهم للقتال:

ففي غزوة بدر شاور أصحابه في قتال قريش، فأشار المهاجرون بموافقته على القتال، لكنّه رغب أن يسمع من الأنصار، فلما وافقوه أذن بالسّير للقتال.

قال ابن هشام: «ثم قال رسول الله ﷺ: أشيروا عليّ أيها الناس. وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم عددُ الناسِ»^(٢) أي أكثرهم.

وحينما أخذ النبي ﷺ بما أشار به الصّحابة في شأن إطلاق الأسرى، نزل القرآن بذلك مبيّنًا الحكم الشرعي في الحادثة، قال الطاهر بن عاشور: «وفيه إشارة إلى أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام غيرُ معاتبٍ [أي ليس عليه لومٌ]؛ لأنّه إنّما أخذ برأي الجمهور»^(٣).

وفي غزوة أحد: كان رأي النبي ﷺ وجماعة من شيوخ الصّحابة رضي الله عنهم البقاء في المدينة والدّفاع عنها، وعدم الخروج لقتال المشركين، لكن كان رأي غالبية أصحابه في الخروج لقتالهم، فترك رأيهم لرأيهم،

(١) أخرجه البخاري (٢/٩٧، برقم ١٣٦٧)، ومسلم (٢/٦٥٥، برقم ٩٤٩).

(٢) سيرة ابن هشام (١/٦١٥).

(٣) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٠/٧٥).

وخرج للقتال^(١).

وقد تكرر ذلك في غزواته.

هـ / ورد مثل ذلك في الآداب، فقد قدّم حقّ الكثير على القليل بقوله:

(يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ، وَالْمَارُّ عَلَى الْقَاعِدِ، وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ) رواه

البخاري^(٢).

٢- أنّ فهم الخلفاء الراشدين جرى على ذلك:

ففي حديث رجوع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن دخول الشام

بسبب الوباء فيها، رجع إلى قول مشيخة قريش، فأشاروا عليه بالرجوع^(٣).

قال ابن حجر رحمه الله: «وفيه التّرجيح بالأكثر عدداً، والأكثر تجربةً؛

لرجوع عمر لقول مشيخة قريش مع ما انضم إليهم ممّن وافق رأيهم من

المهاجرين والأنصار، فإنّ مجموع ذلك أكثر من عدد من خالفه من كلّ من

المهاجرين والأنصار، ووازن ما عند الذين خالفوا ذلك من مزيد الفضل

في العلم والدين ما عند المشيخة من السنّ والتّجارب، فلمّا تعادلوها من

هذه الحيشة رجّح بالكثرة، ووافق اجتهاده النصّ، فلذلك حمد الله تعالى

على توفيقه لذلك^(٤).

(١) سيرة ابن هشام (٢/٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (٨/٥٢)، برقم (٦٢٣١)، ومسلم (٤/١٧٠٣)، برقم (٢١٦٠).

(٣) أخرجه البخاري (٧/١٣٠)، برقم (٥٧٢٩)، ومسلم (٤/١٧٤٠)، برقم (٢٢١٩).

(٤) فتح الباري، لابن حجر (١٠/١٩٠).

٣- أن الأخذ بالأكثرية أصلٌ مقرر في القواعد الشرعية، ومن ذلك:
أ / قاعدة العمل بغلبة الظن (الظن الراجح) في الاستنباط والعمل.
ب / قاعدة (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب
أخفها).

قال السرخسي: «الترجيح بالكثرة، وهو أصلٌ في الفقه»^(١).

ج / قاعدة (الأكثر يقوم مقام الكل)، ومن تطبيقاتها:
الأكثر ينزل منزلة الكمال، للأكثر حكم الكمال أو حكم الكل، الأقل
يتبع الأكثر، إقامة الأكثر مقام الكل أصلٌ في الشرع، الأقل تبعٌ للأكثر،
وللأكثر حكمُ الكل^(٢).

٤- أن الأخذ بالكثرة من الأصول المقررة في علوم الحديث وأصول
الفقه:

ففي مسألة ثبوت الحديث: كان المحدثون إذا روى الراوي الثقة
حديثاً خالف فيه غيره من الثقات فإنهم يعدون حديثه شاذاً أي مردوداً،
ويرجحون الرواية التي نقلها العدد الأكثر، وهي من الطرق المعتبرة في
الترجيح بين الأدلة.

قال الرازي: «مذهبُ الشافعي رضي الله عنه حصولُ الترجيح بكثرة

(١) المبسوط، للسرخسي (١١٥/٢).

(٢) موسوعة القواعد الفقهية، د. محمد البورنو (١-٢/٢٤٥، ٨/٧٢٩).

الأدلة، وقال بعضهم: لا يحصل. ومن صور المسألة ترجيح أحد الخبرين على الآخر لكثرة الرواة»^(١).

وقال الخطيب البغدادي: «ويُرجَّح بكثرة الرواة لأحد الخبرين؛ لأنَّ الغلطَ عنهم والسَّهو أبعد، وهو إلى الأقلِّ أقربُ»^(٢).

٥- أن الأغلبية معتبرة في المسائل الفقهية:

فأهل العلم يعتبرون في ترجيح المسائل الفقهية بأمرٍ، منها قول جمهور العلماء، ويحدِّثون من الشذوذ وقول الأفراد من أهل العلم.

قال الشاطبي: «إذا انفرد صاحبُ قولٍ عن عامَّة الأمة فليكن اعتقادُك أن الحقَّ مع السَّواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلِّدين»^(٣).

ومن أمثلة ذلك:

وقال الخطيب البغدادي: «فإن كان على أحد القولين أكثر الصحابة،

وعلى القول الآخر أقلهم قدم الأكثر؛ لقول النبي ﷺ: (عليكم بالسَّواد

الأعظم)»^(٤).

وقال الماوردي: «وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمامٍ عمَل

(١) المحصول، للرازي (٥/٤٠١).

(٢) الكفاية في علوم الرواية، للخطيب البغدادي ص (٤٣٦).

(٣) الموافقات، للشاطبي (٥/١٤٠).

(٤) الفقيه والمتفقه، للبغدادي (١/٤٤١).

على قول الأكثرين، فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم»^(١).

٦- الأخذ بالأكثر في الشهادة والقضاء:

فإذ اشهد على أمرٍ ما عند القاضي أو غيره شاهدان، وشهد ضدَّ شهادتهما آخرون أكثر عددًا فإنه يترجَّح جانب الأكثر.

٧- الأكثرية معتبرة في باب السياسة الشرعية :

فالإمامة تنعقد ببيعة جمهور أهل الحل والعقد.

قال الغزالي: «ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين من معتبري كلِّ

زمان»^(٢).

وقال ابن تيمية: «وإنما صار -أي أبو بكر- إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة. ولم يضر تخلف سعد بن عبادة رضي الله عنه؛ لأنَّ ذلك لا يقدر في مقصود الولاية، فإنَّ المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك، فمن قال: يصير إمامًا بموافقة واحدٍ أو اثنين أو أربعة، وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط، كما أنَّ من ظنَّ أنَّ تخلف الواحد أو الاثنين أو العشرة يضرُّ فقد غلط»^(٣).

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي ص (١٦٤).

(٢) فضائح الباطنية، للغزالي ص (١٧٧).

(٣) منهاج السنة النبوية (١/٥٣٠).

٨- أن تفضيل الأغلبية على الأقلية من الأمور المستقرّة في الفِطْر، المركوزة في العقول، فغالِبُ النَّاسِ سواء كانوا من المسلمين أو غيرهم يدركون أنّه حيثما كانت الكثرةُ في الرأي وفي الاختيار وفي الموقف فالصّواب فيها أكثر وأقرب.

ومما ينبغي التنبيه له أنّ الأخذ بالأغلبية أو الأكثرية إنما يكون بضوابطٍ من أهمها:

١- ألا يعارض هذا القولُ نصًّا شرعيًّا صحيحًا صريحًا.

٢- ألا يكون هناك دليلٌ أقوى للترجيح.

قال السرخسي: «والمصيرُ إلى الترجيحِ بالكثرة عند المساواة في القوة»^(١).

ومن أهمّ الطرق التي يُتوصّل من خلالها إلى معرفة رأي الأغلبية وسيلة: الانتخابات، ولأهمية هذه الوسيلة وما وقع فيها من نقاش بين الباحثين نسلط الضوء عليها من خلال النقاط التالية:

(١) المبسوط (٢٦/٨٣).

الانتخابات لغةً:

ترجع لمعنى: الانتزاع والاختيار والانتقاء^(١)، فالنُّخبة: المتَّخَبون من النَّاسِ المتَّقون. والانتخابُ: الاختيارُ والانتقاء. ومنه حديثُ ابن الأَکوع رضي الله عنه: (أنتخبُ من القومِ مائةً رجلٍ)^(٢).

الانتخابات اصطلاحًا:

تعددت عباراتُ الباحثين في تعريف الانتخابات، ومن أفضل تلك التعريفات وأكثرها اختصارًا وأدَّها على المقصود تعريفُ الانتخابات بأتمِّها:

«طريقةٌ يُختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون، ويُتوصل من خلالها لتحديد المستحقِّ للولاية أو المهمة المتَّخَب لأجلها»^(٣).

وبهذا التعريف تتوسع الانتخابات لتشمل جميع الولايات التي يمكن إسنادها لمن ينوب عن الشعب، مثل رئاسة الدولة (الإمامة العظمى)، أو مجلس الشعب (البرلمان)، أو النقابات، وغير ذلك.

(١) ينظر: لسان العرب (١/٧٥١)، والمعجم الوسيط (٢/٩٠٨).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري (٥/٣١).

والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٤٣٣، برقم ١٨٠٧): أن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال للنبي ﷺ في تلك الغزوة: (يا رسول الله، خلّني فأنتخبُ من القومِ مائةً رجلٍ، فأتبع القومَ، فلا يبقى منهم مُحرِّرٌ إلا قتلته).

(٣) الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. فهد العجلان ص (١٥).

تاريخ الأخذ بمبدأ الانتخاب^(١):

مبدأ الانتخابِ ونيابة بعض الشعب عن بقيتهم مبدأ معروفٌ ظهر بأشكال متنوعة عند مختلف الشعوب والحضارات.

وفي التاريخ الإسلامي لم يظهر الانتخاب العامٌ بصورته المعاصرة من إعطاء كل شخص صوتاً محددًا ليُستخرج من مجموع الأصوات من يستحقُّ الولاية، وإنّما كان يُراعى رضا الناس واختيارهم من ينوب عنهم، ويؤلّى عليهم.

ومما ورد من الوقائع والشواهد التاريخية التي تدلّ على أهمية اعتبار رضا الناس:

- ما كان في بيعة العقبة الثانية من مبايعة الأنصار للنبي ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعون به نساءهم وأبناءهم، فطلب النبي ﷺ من الصحابة أن يختاروا اثني عشر رجلاً نواباً لهم وممثلين عنهم (التّقباء)، ولم يحدّد لهم طريقة الاختيار^(٢).

- في غزوة مؤتة وبعد استشهاد القادة الثلاثة الذين عينهم النبي ﷺ، تراضى الناس على تأمير خالد بن الوليد رضي الله عنه على الجيش، قال ابن حبان: «وأخذ الراية ثابت بن أقرم وقال: يا معشر المسلمين!

(١) المرجع السابق ص (٢٠-٢٨)، الاقتراع السياسي، للشاوي ص (١٤-١٧).

(٢) أخرجه أحمد (٢٥/٨٩، برقم ١٥٧٩٨)، وقال محققو المسند: حديث قوي، وهذا إسنادٌ حسن.

اصطلحوا على رجل منكم... فاصطلح الناس على خالد بن الوليد»^(١)،
وقد أقرَّ ذلك النبي ﷺ^(٢).

- مشورة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه لعامة المسلمين في اختيار
ال خليفة بعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ففي صحيح البخاري^(٣):
«فأرسل إلى مَنْ كان حاضرًا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء
الأجناد...»، وفي مصنف عبد الرزاق^(٤): «والله ما ترك أحدًا من المهاجرين
والأنصار، ولا ذوي غيرهم من ذوي الرأي إلا استشارهم تلك الليلة»،
ثم قال: «إني قد نظرتُ في أمر النَّاس، فلم أرهم يعدلون بعثمان».

- أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال لأهل البصرة: «اطلبوا
واليًا ترضونه»^(٥).

- ما ورد عن عمر بن هبيرة أنه قال لمسلم بن سعيد حين ولَّاه
خراسان: «وعليك بعمال العُدْر، قال: وما عمال العُدْر؟ قال: مُرْ أهْلَ

(١) الثقات، لابن حبان (٣٣/٢) في قسم السيرة النبوية منه.

(٢) حيث أخرج البخاري في صحيحه (٢٧/٥)، برقم (٣٧٥٧) من حديث أنس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ نعى زيدًا، وجعفرًا، وابن رواحة للنَّاس، قبل أن يأتيهم خبرهم، فقال: (أخذ الراية زيدٌ، فأصيب، ثم أخذ جعفرٌ فأصيب، ثم أخذ ابنُ رواحة فأصيب، وعيناه تذرْفان، حتى أخذ سيفٌ من سيوف الله حتى فتح اللهُ عليهم).

(٣) أخرجه البخاري (٧٨/٩)، برقم (٧٢٠٧).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٥/٤٨٠)، برقم (٩٧٧٦).

(٥) البداية والنهاية، لابن كثير (١١/٣٤٥).

كُلِّ بِلْدٍ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا اخْتَارُوا رَجُلًا فَوَلَّهُ، فَإِنْ كَانَ خَيْرًا كَانَ لَكَ، وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَانَ لَهُمْ دُونَكَ، وَكَنتَ مَعذُورًا»^(١).

ومع أن آليّة التّصويت بالانتخاب وفق الآليات المعاصرة نازلةٌ مستجدّةٌ لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي، إلا أنّها من مسائل العادات والمعاملات التي تتغير بتغيّر الزمان والمكان والأحوال، والأصل فيها: الإباحة، وليس في التّصوص الشّرعية وقواعدها العامة ما يدلّ على منعها وتحريمها، بل السّوابق التاريخية المذكورة تشهد لها^(٢).

هل يكون الرجوعُ للشعب في جميع الأمور؟

من المسلم به أنّ عمومَ النَّاسِ متفاوتون في تخصّصاتهم، وإدراكهم لشتى الأمور والقضايا؛ لذا فإنّه لا يمكن الرجوع لجميع النَّاسِ في جميع الأمور، بل يُرجع إلى كلّ فئة منهم في الأمر الذي يهتمُّه أو يختصون فيه، وقد كان الخلفاء والأمراء يرجعون في الأمور للمتخصّصين بها، كأمر جمع المصحف، وشؤون القضاء، والفتيا، ونحوها.

فيمكن التقسيم إلى دوائر أو تخصّصات للانتخاب أو الاستفتاء للوصول فيها إلى القرارات الأنسب:

– فهناك أهلُ الحُلِّ والعقد الذين يمثّلون الشّعب في الشّؤون العامة

(١) تاريخ الرسل والملوك، للطبري (٧/ ٣٥).

(٢) ينظر: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. فهد العجلان ص (٥٧-٨٢).

-
- مِن اختيار الحاكم ابتداءً، ومراقبته، وغيرهم.
- وهناك الجمهور الذين يستشارون في الأمور العامة التي تمسهم جميعًا، كاختيار ممثليهم من أهل الحل والعقد، والمجالس النيابة والإدارية، وغيرها.
- وهناك أهل العلم ومن يمثلهم من مؤسسات أو مجامع فقهية ونحوها الذين يستشارون في الأمور الشرعية.
- وهناك الأمور التخصصية والفنية في غير الأمور الشرعية التي يُرجع فيها للمتخصصين في تلك المجالات، كالأمور الاقتصادية، والعسكرية، ونحوه.



المادة السادسة

إذا لم يمكن إقرار مرجعية الشريعة والنص عليها في الوثائق السياسية إلا بطرحها للتصويت فلا مانع من ذلك، ويتأكد حينئذ التصويت لمرجعية الشريعة، ويحرم التصويت بحد ذلك.

الشرح:

معنى التصويت:

التصويت لغة: مصدر صَوَّتَ يَصَوِّتُ، ويُطلق التصويت على النداء، وإحداث صوت قوي، والصياح بصوت حاد، والصيت: الذكر، والشُّهرة^(١).

والتصويت اصطلاحاً: الإدلاء بالصوت في الانتخابات للتعبير عن الرأي في موضوع الاقتراع^(٢).

أما المقصود بالاستفتاء:

الاستفتاء لغة: مصدر استفتى يستفتي، إذا طلب رأيه في مسألة، وأفتاه

(١) ينظر: لسان العرب (٥٧/٢)، المعجم الوسيط (١/٥٢٧).

(٢) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/١٣٣٠).

في المسألة: أظهر له الحكم فيها وأبانه^(١).

الاستفتاء اصطلاحًا: أخذ رأي الشعب بالموافقة أو الرّفص حيال إنشاء تدبير أو قانون أقرته السُّلطة المختصة، أو تنوي القيام به^(٢)، أو: طلب الرأي من المواطنين في شأنٍ من الشؤون العامة المتصلة بالسُّلطة أو الحكم^(٣).

كما يُطلق في غير السياسة على طرح سؤال أو أكثر على الناس للإجابة عنه لمعرفة رأيهم في أمر معيّن.

حكم الاستفتاء على الدستور أو بعض مواده:

تعدُّ مرجعيةً الشريعة وتحكيمها من فرائض الدين، ولو ازم الإيوان باتفاق المسلمين، فليس لأحد من المسلمين الخيار في تطبيق الشريعة كما سبق بيانه في المادة الأولى، فالأصل ألا يُصوّت على تضمين الدستور لمرجعية الشريعة، ولكن إذا تعدّر إقرار مرجعية الشريعة والنص عليها في الوثائق السياسية إلا بطرحها للتصويت أو الاستفتاء للإقناع والتعليم: فلا مانع من ذلك، عملاً بما هو مقرر في باب السياسة الشرعية والقواعد

(١) ينظر: المعجم الوسيط (٢/٦٧٣)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة (٣/١٦٧١).

(٢) ينظر: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، د. ضو مفتاح ص (١٧٨).

(٣) ينظر: الاستفتاء الشعبي، د. ماجد الحلو ص (١٣).

الفقهية من العمل بالاستطاعة والقدرة^(١)، فإذا تحقق التمكين لأهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، وتوفرت الاستطاعة، كان الواجب الأخذ بالنص على الشريعة في الدستور، ولا حاجة للاستفتاء أو التصويت، فعموم الشعب تابع لمن يمثله من أهل الحل والعقد.

والعكس صحيح؛ فإذا ضعف التمكين، وقلت الاستطاعة كان اللجوء للاستفتاء أو التصويت جائزاً؛ عملاً بالقواعد الشرعية: «لا تكليف مع العجز»، و«الميسور لا يسقط بالمعسور»، وغيرها.

وفي بيان ما ينبغي للمسلمين السعي إليه من تحسين الدساتير في البلاد غير الإسلامية لتحقيق لهم المصالح الدينية والدينية، وتدفع عنهم المفساد قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي: «فعلى هذا؛ لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهوريةً يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدينية، لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدينية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عملةً وخدمًا لهم، نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام، فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع، ووقاية للدين والدنيا مُقدّمة، والله أعلم»^(٢).

(١) فلا بد من اعتبار حال الضيق والضرورة. ينظر: العقيدة والسياسة ص (٢٦١).

(٢) تفسير السعدي «تيسير الكريم الرحمن» ص (٣٨٨).

فإذا كان هذا في بلاد غير المسلمين، وفي الدساتير التي لا تمتُّ إلى الدين والإسلام بصلّة، فكيف في دساتير البلاد الإسلامية التي تتضمّن كثيراً من الأحكام الموافقة للشريعة، والتي يمكن أن تنصّ على مرجعية الشريعة بطريقةٍ أو بأخرى، كما يمكن السّعي إلى تقريبها من موافقة الشريعة، وإبعادها عن مخالفتها.

وفي توضيح إمكان السّكوت على ما يخالف الشريعة، وربّما الإعانة عليه إذا ترتّب على ذلك مصلحةٌ راجحة يقول العزّ بن عبد السلام: «يجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصيةً، بل لكونها وسيلةً إلى تحصيل المصلحة الرّاجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحةٌ تربو على مصلحةٍ تفويت المفسدة...»

ومبنى هذه المسائل كلّها على الضّرورات، ومسيس الحاجات، وقد يجوز في حال الاضطرار ما لا يجوز في حال الاختيار»^(١).

وفي عام ١٩٤١م قام الشيخ أحمد شاکر رحمہ اللہ بتوجيه رسالة إلى رجال القانون والقضاة في مصر ينصحهم فيها أن يحكموا بشريعة الإسلام ويستبدلوا القوانين الوضعية بالقوانين الشرعية، وختم رسالته قائلاً:

«أما إذا أبيتم -وأعيدكم بالله أن تأبوا- فسأدعو رجال الأزهر، علماء

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٨٧).

الإسلام، رجاله ورجال مدرسة القضاء ودار العلوم، وسيستجيبون لي، وسيحملون عبء هذا العمل العظيم، وسيرفعون راية القرآن بأيديهم القوية التي حملت مصباح العلم في أقطار الإسلام ألف عام، وسينهضون به كما نهضوا من قبل بكل حركات الرقي والتقدم في الأمة، وفيهم رجال لا يبارون علمًا وكفاءة وحكمة وعزمًا، وسيجدون الأعوان الصادقين المخلصين منكم رجال القانون ومن سائر طبقات الأمة، وإذ ذاك سيكون السبيل إلى ما نبغي من نصر الشريعة، السبيل الدستوري السلمي: أن نبث في الأمة دعوتنا، ونجاهد فيها ونجاهر بها، ثم نصاولكم عليها في الانتخاب، ونحتكم فيها إلى الأمة، ولئن فشلنا مرة فسنفوز مرارًا، بل سنجعل من إخفاقنا - إن أخفقنا في أول أمرنا - مقدمة لنجاحنا، بما سيحفز من الهمم، ويوقظ من العزم، وبأنه سيكون مبصرًا لنا مواقع خطونا ومواضع خطئنا، وبأن عملنا سيكون خالصًا لله وفي سبيل الله. فإذا وثقت الأمة بنا ورضيت عن دعوتنا واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها، وأرسلت منا نوابها إلى البرلمان فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضى وأن ترضوا بما يقضي به الدستور، فتلقوا إلينا مقاليد الحكم، كما تفعل كل الأحزاب إذا فاز أحدهما في الانتخاب؛ ثم نفي لقومنا - إن شاء الله - بما وعدنا، من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة.

ومن بشائر الفوز وأمارات النجاح، بإذن الله: أن رأينا كثيرًا من ذوي

الرأي يقولون بقولنا، ويتمنون أن تستجاب دعوتنا، ويرجون أن تعود الأمة إلى دينها وشريعتها، وأن بعض الجمعيات القوية جعلت هذا المقصد من أهم مقاصدها»^(١).

فإذا فرض على الناس التصويتُ للاختيار بين شرع الله تعالى وبين القانون الوضعي، فيجب على كلِّ مسلم أن يصوتَ على اختيار الشريعة، ويحرم التصويت بعدم تطبيق الشريعة؛ لما في ذلك من تحقيق لفريضة التّحاكم إلى شرع الله تعالى، والتعاون على البر والتقوى في تطبيق شريعة الله، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

كما أنَّ فيه عملاً بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، قال القرافي: «وعندنا وعند الجمهور، ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدورٌ للمكلف فهو واجبٌ؛ لتوقف الواجب عليه»^(٢).

(١) الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر: لأحمد شاكر ص (٤٠).

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي ص (١٦٠).

المادة السابعة

لا مانع من عرض الدستور على التصويت إذا كانت موادّه لا تتضمّن مخالفاتٍ شرعيةً، فيما يحرمُ عرضه -في حال الاختيار- إذا تضمن ما يخالف الشريعة، ويسوغ عرضه في حال الاضطرار ولو تضمّن المخالفة، إذا تعيّن ذلك طريقًا لدفع ما هو أشدُّ مفسدةً، وأعظمُ شرًّا.

الشرح:

إذا كان الدستور أو القوانين والأنظمة لا تتضمّن ما يخالف الشريعة (نصوصًا أو قواعد أو مقاصد) فطرح الدستور أو موادّه للاستفتاء عليه جائزٌ، ويكون متوجّهًا إلى ما يحتويه الدستور من مجالات تدخل في نطاق سلطان الشعب، وللحاكم والمحكوم قبول تلك الوثيقة، أو رفضها، أو المطالبة بتعديلها.

أما إن كان يحوي ما يخالف الشريعة:

ففي حال الاختيار لا يجوز أن يُعرض على الناس ما يتضمّن التّخيير بين التحاكم إلى شرع الله والقانون الوضعي، عمومًا، أو في بعض الجوانب كالاقتصاد والسياسة والحدود ونحوها، وكذا لا يسوغ

الاستفتاء على دستورٍ يحتوي على ما يخالف شرع الله مخالفة لا عذرَ فيها أو تأويل، وهو محرّم تحريمًا قطعياً؛ لأنّ ذلك قد يؤدي إلى إلغاء التحاكم إلى شرع الله بالكلية، أو في تلك المسألة على وجه الخصوص، أو تعطيله في بعض جوانب الحياة، ومن المعلوم أنه لا خيار للمسلم في قبول أو رفض الحكم بما شرعه الله.

أما في حال الاضطرار إلى التصويت كأن يكون عدم إقرار الدستور المتضمّن للمخالفات سيؤدّي لإقرار بديلٍ أشدّ ضرراً، وأكثر شرّاً فيسوغ حينئذٍ للمسلم أن يصوّت لقبول هذا الدستور وإقراره؛ تخفيفاً للشر، وتقليلاً للمفاسد المتراحمة.

وذلك داخلٌ في باب السياسة الشرعية، وإعمال القواعد الشرعية التالية:

أ / الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.

ب / إذا تعارضت مفسدتان دُفعت المفسدة العُظمى بارتكاب أخفّها.

ج / الميسور لا يسقط بالمعسور.

قال ابن تيمية: «فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها..؛ فإنّ الأمر

والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة، ودفع مفسدة، فيُنظر في المعارض له فإن كان الذي يَفُوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به؛ بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته. لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلَّ أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدالاتها على الأحكام»^(١).

وقال ابن رجب: «إذا اجتمع للمضطرَّ محرمان، كلُّ منهما لا يُباح بدون الضرورة، وجب تقديم أخفِّهما مفسدةً، وأقلِّهما ضرراً»^(٢).

وقال العز بن عبد السلام: «ولكن قد يجوز الإعانة على المعصية، لا لكونها معصيةً، بل لكونها وسيلةً إلى تحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحةٌ تربو على مصلحةٍ تفويت المفسدة»^(٣).

وقال ابن القيم: «وليعلم العاقل أنَّ العقلَ والشرعَ يوجبان تحصيل المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها، فإذا عرض للعاقل أمرٌ يرى فيه مصلحةٌ ومفسدة، وجب عليه.. معرفةً الراجح من طرفي

(١) الاستقامة، لابن تيمية (٢/٢١٦).

(٢) القواعد، لابن رجب ص (٢٤٦).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٨٧).

المصلحة والمفسدة، فإذا تبين له الرجحانُ وجب عليه إيثارُ الأصلح له»^(١).
د / إقامةُ الشريعةِ وتطبيقها يكون بحسب القدرة والاستطاعة، وما لا يُقدر عليه يسقط بالعجز، لا سيما في زمن الضعفِ، وعدم التمكن.
قال ابنُ تيمية: «وكثيرًا ما يتولَّى الرجلُ بين المسلمين والتتار قاضيًا -بل وإمامًا- وفي نفسه أمورٌ من العدل يريدُ أن يعملَ بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك مَنْ يمنعه ذلك، ولا يكلفُ اللهُ نفسًا إلا وُسعها»^(٢).

وقال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي: «فعلَى هذا؛ لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهوريةً يتمكّن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدنيوية والدنيوية، لكان أولى من استسلامهم لدولةٍ تقضي على حقوقهم الدنيوية والدنيوية، وتحرّص على إبادتها، وجعلهم عملةً وخدمًا لهم، نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحُكَّام، فهو المتعيّن، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفعٌ، ووقايةٌ للدّين والدّنيا مُقدّمةٌ، والله أعلم»^(٣).

وقد صدرت فتاوى عديدة لأهل العلم من هيئات شرعية ومشايخ في بيان حكم التصويت على الدستور في مثل هذه الحالات، وقد ذهب

(١) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن القيم ص (٢١٢).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/١١٣).

(٣) تفسير السّعدي «تيسير الكريم الرحمن» ص (٣٨٨).

الكثير منهم إلى جواز ذلك؛ بناء على الاعتبارات السابقة، بينما ذهب فريق آخر إلى المنع من ذلك، مع اتفاق الطرفين على أن التصويت ليس فيه إقرارٌ بالكفر ولا رضاً به^(١).

(١) وعلى ذلك فتاوى أكثر أهل العلم في البلاد التي حصلت فيها هذه الانتخابات، ومن الفتاوى المؤيدة لهذا الموقف:

فتوى الشيخ يوسف القرضاوي:

<http://www.qaradawi.net/new/Articles790->

وفتوى الشيخ عبد الرحمن البراك:

[http://albrak.net/index.php?option=content&task=view
&id=21379](http://albrak.net/index.php?option=content&task=view&id=21379)

وينظر مقال الشيخ ناصر العمر: حتى نفهم فتوى البراك:

<http://www.almoslim.net/node/175435>

وفتوى الشيخ عبد العزيز الطريفي:

<http://www.altarefe.com/cnt/article/671>

المادة الثامنة

نشأت جُلُّ المصطلحات السياسية الحديثة في بيئات غير إسلامية، وهي متأثرة بالبيئات والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي نشأت فيها، ولذا فهي مصطلحات «مجملة» تحمل معاني متعددةً منها المقبول شرعاً ومنها المردود.

الشرح:

شهد العصر الحديث نهضة أوربية شاملة بعد ثورةٍ على التخلّف الذي كان سائداً فيها، وتسلّط الحكم الكهنوتي الكنسي، فكان من أهم مظاهرها رفض النّمط الفكري-السياسي الذي فرضه رجال الدين النصرانية المحرّفة، واستحداث منظومة جديدة (فكرية، ثقافية، سياسية، اقتصادية، علمية.. إلخ) قائمة على الفصل بين الدين والحياة العامة، وهي ما عرفت باسم (العلمانية)، ونتج عن هذه الثقافة نظرياتٌ معرفيةٌ عديدة من أهمها النّظريات السّياسية التي استحدثت مصطلحات سياسية منبثقة عن هذه المنظومة الفكرية العلمانية، والتي وجدت طريقها للعالم الإسلامي فيما بعد.

ومن أشهر هذه المصطلحات: «الديمقراطية»، و«الدولة المدنية»، و«الحرية»، و«المساواة»، وغيرها، وهذه النظريات وما تحويه من مصطلحات هي نتاج فكر وثقافة معينة، وقد تأثرت واصطبغت ببيئة وظروف المجتمعات التي نشأت فيها، وبالحرّك الفكري الرافض للتخلف والاستبداد؛ لذا فإن هذه المصطلحات تحمل معاني متعدّدة منها المقبول شرعاً ومنها المردود، فتكون داخلية في الألفاظ المجمّلة :

والإجمال لغةً: مصدرٌ أَجْمَلَ، وهو جَمْعُ الشَّيْءِ مِنْ غير تفصيل^(١).
وفي الاصطلاح: هو ما خفي المراد منه بحيث لا يُدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المُجْمَل^(٢).

فمعنى كونها مجمّلة: أي أنها تحتمل حقاً وباطلاً؛ لأنها ألفاظٌ مُشتركة بين معانٍ صحيحة، ومعانٍ باطلة، أو: أنها ألفاظٌ خفي المراد منها؛ بحيث لا يُدرك معنى اللفظ إلا بعد الاستفصال والاستفسار^(٣).

ولاشتغال هذه الألفاظ على معانٍ صحيحة، وأخرى باطلة فلا يمكن إطلاق القول بقبولها أو ردّها؛ لأنّ قبولها مطلقاً يؤدي إلى قبول ما دلّت عليه من المعاني الباطلة، كما أنّ رفضها مطلقاً قد يفضي

(١) ينظر: المصباح المنير (١/ ١١٠).

(٢) ينظر: التعريفات ص (٢٠٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (٢/ ١٤٧٤).

(٣) مصطلحات في كتب العقائد، د. محمد الحمد ص (٥٥).

إلى ردّ ما احتملته من معانٍ صحيحة موافقة للشريعة، ولذلك لا بدّ من التفصيل في التعامل مع هذه الألفاظ والمصطلحات، وهو ما تعالجه المواد التالية من البيان الختامي.

المادة التاسعة

الأصل تجنب استخدام المصطلحات المجملة التي تحمل معاني باطلةً وأخرى جائزة، من باب «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وسدّ الذريعة قصد المعنى الباطل.

الشرح:

تحتمل الألفاظ المجملة (ومنها المصطلحات السياسية الحادثة) أن تدلّ على معانٍ صحيحة، كما تحمل معاني باطلةً، كما تختلف مقاصد المتحدثين بها، مما يجعل إطلاقها محتملاً للمعاني الباطلة وإن لم يقصدها المتكلم؛ لذا فالأصل عدم استعمال هذه الألفاظ من المسلم - سياسيًا كان أو متحدثًا - احتياطًا لنفسه من الوقوع في المعنى الباطل، أو فتح الباب للآخرين في اتهامه بما لم يقصده، أو استغلالهم لاستخدامه الصحيح في ترويح باطلهم، وعليه أن يستعيز عنها بألفاظٍ بيّنة واضحة لا خفاء فيها، ولا التباس معناها.

ولهذا حثّ أهل العلم على استعمال الألفاظ الشرعية الصحيحة، وحثّروا من استعمال الألفاظ المجملة:

قال ابن أبي العز الحنفي: «فالألفاظُ الشرعيةُ صحيحةُ المعاني، سالمةٌ

من الاحتمالات الفاسدة، فكذلك يجب أن لا يعدل عن الألفاظ الشرعية نفيًا ولا إثباتًا؛ لئلا يُثبَّت معنى فاسد، أو يُنفى معنى صحيح. وكلُّ هذه الألفاظ المجملة عرضةٌ للمحقِّ والمبطل»^(١).

وقال ابنُ القيم: «فأصلُ ضلالِ بني آدمٍ مِنَ الألفاظِ المُجمَلَةِ، والمعانيِ المشتبهة»^(٢).

وقال: «أصلُ بلاءِ أكثرِ الناسِ مِنْ جهةِ الألفاظِ المجملةِ التي تشتملُ على حقٍّ وباطلٍ، فيطلقها مَنْ يريدُ حقَّها، فينكرها مَنْ يريدُ باطلها، فيردُّ عليه مَنْ يريدُ حقَّها؛ وهذا بابٌ إذا تأمله الذكي الفطن رأى منه عجائب، وخلصه مِنْ ورطاتٍ تورَّطَ فيها أكثرُ الطوائف»^(٣).

وقد جاء في كلام أهل العلم في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَفُؤُولُوا أَنْظَرْنَا وَأَسْمَعُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] ما يلي:

قال القرطبي: «في هذه الآية دليلان:

أحدهما: على تجنُّب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتنقيص والغض...

الدليل الثاني: التمسك بسدِّ الذرائع وحمايتها»^(٤).

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/٢٦٦).

(٢) الصواعق المرسلّة (٣/٩٢٧).

(٣) شفاء العليل ص (١٣٦).

(٤) تفسير القرطبي (٢/٥٧).

وقال الجصاص: «وقوله ﴿رَاعِنَا﴾: وإن كان يحتمل المراعاة والانتظار، فإنه لما احتتمل الهزاء على النحو الذي كانت اليهود تطلقه نُهوا عن إطلاقه؛ لما فيه من احتمال المعنى المحذور إطلاقه... وهذا يدل على أن كل لفظ احتتمل الخير والشر فغير جائز إطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير»^(١).

وقال صديق حسن خان القنوجي: «فلما سمعوا المسلمين يقولون للنبي ﷺ راعنا؛ طلباً منه أن يراعيهم (من المراعاة)، اغتتموا الفرصة وكانوا يقولون للنبي ﷺ كذلك مظهرين أنهم يريدون المعنى العربي، مبطين أنهم يقصدون السب الذي هو معنى هذا اللفظ في لغتهم، وفي ذلك دليل على أنه ينبغي تجنب الألفاظ المحتملة للسب والنقص، وإن لم يقصد المتكلم بها هذا المعنى المفيد للشتم؛ سداً للذريعة ودفعاً للوسيلة، وقطعاً لمادة المفسدة والتطرق إليه»^(٢).

وقد جاء في تقرير اجتناب ما يحتتمل الباطل حديث النبي ﷺ: (دَعُ مَا يَرِيئُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ)^(٣).

قال المناوي: «(دع ما يريبك) أي: اترك ما تشك في كونه حسناً

(١) أحكام القرآن (١/ ٧٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ١١٤).

(٣) أخرجه الترمذي (٤/ ٢٤٩، برقم ٢٥١٨) وصححه، والنسائي (٨/ ٣٢٧، برقم ٥٧١١)، من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما.

أو قبيحًا، أو حلالًا أو حرامًا، (إلى ما لا يريبك) أي: واعدل إلى ما لا شكَّ فيه، يعني ما تيقنت حسنَه وحِلَّه»^(١).

وقال ابن رجب: «معنى هذا الحديث يرجع إلى الوقوف عند الشبهات واتقائها، فإنَّ الحلال المحض لا يحصل لمؤمن في قلبه منه ريبٌ -والرَّيبُ: بمعنى القلق والاضطراب- بل تسكن إليه النفس، ويطمئن به القلب، وأمَّا المشتبهات فيحصل بها للقلوب القلق والاضطراب الموجب للشك»^(٢).

وقال شيخ الإسلام: «فإنَّ مَنْ خاطب بلفظ عام يتناول حقًا وباطلًا ولم يبين مراده توجه الاعتراض عليه»^(٣).

(١) فيض القدير (٣/٥٢٩).

(٢) جامع العلوم والحكم (١/٢٧٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٤٠).

المادة العاشرة

**مَنْ اسْتَعْمَلَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْمَجْمَلَةَ مَتَأَوَّلًا
لَهَا عَلَى وَجْهِ لَا مَحْظُورَ فِيهِ، فَلَا يَجُوزُ إِزْرَامُهُ
بِمَعَانِيهَا الْبَاطِلَةُ أَوْ تَأْثِيمُهُ بِذَلِكَ، إِذِ الْعِبْرَةُ
بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي، لَا بِالْأَلْفَافِ وَالْمَبَانِي.**

الشرح:

إذا استعمل المتحدثُ الألفاظَ المجملة والمصطلحات التي تحمل معانيً صحيحةً وأخرى باطلة، وقصد باستخدامه المعنى الصحيح، فلا يجوز حملُ كلامه على المعنى الباطل، ولا إلزامه به، ولا الحكم عليه بناءً على هذا المعنى، ولا تأثيمه، حتى لو كان أصلُ اللفظ ظاهر البطلان، ثم طرأت عليه استعمالات أدخلت عليه الإجمال والاحتمال.

قال ابن تيمية: «فَمَنْ تَكَلَّمَ بِلَفْظٍ يَحْتَمِلُ مَعَانِي لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُهُ، وَلَمْ يُرَدِّ حَتَّى نَسْتَفْسِرَهُ وَنَسْتَفْصِلَهُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ، وَيَبْقَى الْكَلَامُ فِي الْمَعَانِي الْعَقْلِيَّةِ، لَا فِي الْمَنَازِعَاتِ اللَّفْظِيَّةِ، فَقَدْ قِيلَ: أَكْثَرُ اخْتِلَافِ الْعُقَلَاءِ مِنْ جِهَةِ اشْتِرَاكِ الْأَسْمَاءِ، وَمَنْ كَانَ مَتَكَلِّمًا بِالْمَعْقُولِ الصَّرْفِ لَمْ يَتَّقِدْ بِلَفْظٍ، بَلْ يَجْرَدُ بِأَيِّ عِبَارَةٍ دَلَّتْ عَلَيْهِ»^(١).

(١) درة تعارض العقل النقل (١/٢٩٩).

وقال: «وإذا كانت هذه الألفاظ مجملّةً- كما ذُكر- فالمخاطبُ لهم إما أن يفصّل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسّروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبّلت، وإن فسّروها بخلاف ذلك ردت»^(١).

وقال الذهبي في كيفية التعامل مع الألفاظ المجملّة: «فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى يُنظر في مقصود قائلها، فإن أراد بالنفي أو الإثبات معنى صحيحًا موافقًا للنصوص صوّب المعنى الذي قصده بلفظه، وزُجر عن اللفظ المبتدع المجمل إلا عند الحاجة في محاوراة الخصم مع قرائن تبين المراد بها مثل أن يكون الخطاب مع مَنْ لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها. وأما أن يراد بها معنى باطل فهذا ضلالٌ، وإن أُريد بها حقٌّ وباطلٌ عرّف الخصم وفسر له هذا من هذا.

وإن اتفق شخصان على معنى وتنازعا في دلائله فأقربهما إلى الصّواب من وافق اللغة المنقولة»^(٢).

وقال ابن أبي العز: «وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحًا قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملّة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود

(١) المرجع السابق (١/٢٢٩).

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال (١/١٠٩).

معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك»^(١).

فيبقى الحكم على الشخص متوقفاً على معرفة مقصوده بذلك اللفظ، وتبين المعنى الذي أراد تقريره به، ويُستعان في معرفة مراد الإنسان بكلامه بطريقته وما يدعو إليه.

قال ابن القيم: «والكلمة الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدهما أعظم الباطل، ويريد بها الآخر محض الحق، والاعتبارُ بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه، وينظر عليه»^(٢).

فإذا علم مراد المتكلم بهذه الألفاظ لم يجز حملها على ما تحتمله من المعاني الباطلة، ويدخل ذلك في الكذب عليه.

قال ابن تيمية: «يجب أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عُرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عُرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يُستعان به على معرفة مراده. وأما إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه، وتُرك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عُرف أنه يريد به بذلك اللفظ بجعل كلامه متناقضاً، وتُرك

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/٢٦١).

(٢) مدارج السالكين (٣/٤٨١).

حمله على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفًا لكلامه عن موضعه،
وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه»^(١).

وعليه:

فإن استخدام ألفاظ «الديمقراطية» و«الدولة المدنية» لا تعني «رفض
حاكمية الله للبشر على كل حال، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية ممن
ينتسبون للإسلام والعلم لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون
عليه هو: رفض الدكتاتورية المتسلطة، ورفض حكم المستبدين بأمر
الشعوب من سلاطين الجور والجبروت.

فكلُّ ما يريده هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعبُ حكامه كما
يريد، وأن يحاسبهم على تصرفاتهم، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا
دستور الأمة، وبعبارة إسلامية: إذا أمروا بمعصية، وأن يكون له الحق
في عزلهم إذا انحرفوا وجاروا، ولم يستجيبوا للنصح أو تحذير... والمسلم
الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد
مبادئ الإسلام السياسي في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة،
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور ورفض المعصية^(٢).

فالديمقراطية «ليست ديناً يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٤/٤٤).

(٢) الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، د. يوسف القرضاوي ص (١٣٩).

للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توافرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على السواء، وكيف شيدت أسواراً قانونيةً لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه: لا، إن الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودينانا، فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بلت بمثل ما ابتلينا به؟^(١).

وبغض النظر عن مدى صحة استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذكورة، فإنَّ هذه التوضيحات - وغيرها من كلمات أكثر القائلين بها - توضِّح أنَّ القائلين بها لا يقصدون بها إقرار الباطل، ولا مضادة الشرع في حكمه، ولا إنكار حاكمية الشريعة، بل يرون أنَّ هذه النظم السياسية هي من الوسائل التي يمكن من خلالها تحكيم الشريعة. فلا يجوز والحالة هذه الحكم عليهم بالصلال، فضلاً عن الكفر^(٢).



(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الشيخ محمد الغزالي، ص (١١٠).

(٢) ينظر مقال: تكفير الموقعين في مؤتمر الرياض «تطبيقات جديدة للغلو المعاصر»، د.سلطان العميري:

<http://syrianoor.net/revto/15489>

المادة الحادية عشرة

لا يلزم من استخدام المصطلحات المجملة الرضا بما تضمنته من باطل، وفي حال الاضطرار إلى استخدامها فذلك محكوم بقواعد الضرورة الشرعية التي بينها العلماء، ويرجع في تقدير الضرورة إلى أهل العلم والخبرة، وفق الضوابط المعتمدة.

الشرح:

الرضا بالشيء: هو القبول به والاختيار له، والإقبال عليه، وهو ضدّ السخط^(١).

وهو أمرٌ زائدٌ على مجرد الفعل، فلا يلزم من فعل الشيء أن يتحقق الرضا به؛ فقد يفعل الشخص الشيء وهو غير راضٍ به كالمضطر له، أو الذي له تأويل فيه.

فقد أجاز الله تعالى للمضطر أن ينطق بكلمة الكفر دون أن يعتقد في قلبه، ولم يُرتب على هذا النطق خروجاً من الملة، والأصل أن النطق بالكفر كفرٌ، لكن إن تخلف عنه الاختيار والرضا القلبي في حال

(١) ينظر: تاج العروس (٣٨/١٥٧)، ولسان العرب (١٤/٣٢٣).

الاضطرار فليس بكفر.

قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦].

وعن محمد بن عمار بن ياسر قال: (أخذ المشركون عمّار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سبّ النبي ﷺ، وذكر آهتهم بخير، ثم تركوه، فلما أتى رسول الله ﷺ قال: ما وراءك؟ قال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكر آهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان، قال: إن عادوا فعد^(١)).

قال الطبري: «فتأويل الكلام إذن: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ، إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ عَلَى الْكُفْرِ، فَنَطَقَ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ بِلِسَانِهِ، وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، مَوْقِنٌ بِحَقِيقَتِهِ، صَحِيحٌ عَلَيْهِ عَزْمُهُ، غَيْرُ مَفْسُوحِ الصَّدْرِ بِالْكَفْرِ، لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَاخْتَارَهُ وَآثَرَهُ عَلَى الْإِيمَانِ، وَبَاحَ بِهِ طَائِعًا، فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(٢).

وقد نهى الله المؤمنين عن الجلوس مع أهل الكفر والضلال في مجالسهم

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/٣٦٢، برقم ١٦٨٩٦)، والحاكم في المستدرک

(٢/٣٨٩، برقم ٣٣٦٢)، وصحّحه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

(٢) تفسير الطبري (١٧/٣٠٥).

التي يخوضون فيها بالباطل، قال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ﴾ [النساء: ١٤٠].

فَمَنْ جَلَسَ مَعَهُمْ بَعْدَ نَبِيِّ اللَّهِ سُبْحَانَهُ كَانَ عَاصِيًا لِرَبِّهِ، أَثْمًا بِذَلِكَ. قال الطبري: «فأنتم إذا مثلهم في ركوبكم معصية الله، وإتيانكم ما نهاكم الله عنه»^(١).

وقال ابن كثير: «﴿إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ﴾ أي في المأثم، كما جاء في الحديث: (مَنْ كَانَ يَوْمًا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَجْلِسُ عَلَىٰ مَائِدَةٍ يُدَارُ عَلَيْهَا الْحَمْرُ)»^(٢). ولكن مع الإثم لا يكون هذا الجلوس يصبح كفرًا بمجردة إلا إذا كان معه قبولٌ بما يقولونه أو يفعلونه من كفرٍ أو رُضًا به. قال الواحدي: «وقوله: ﴿إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ﴾ يعني: إن قعدتم معهم راضين بما يأتون من الكفر بالقرآن والاستهزاء به»^(٣).

وعليه:

فلا تجوز نسبة الرضا لكلِّ مَنْ فعل فعلًا أو قال قولًا يتضمّن مخالفة

(١) تفسير الطبري (٩/ ٣٢٠).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٣٥).

والحديث أخرجه الترمذي (٤/ ٤١٠، برقم ٢٨٠١)، وقال: حديث حسن غريب، وحسنه الألباني.

(٣) تفسير الواحدي «الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» (١/ ٢٩٦).

شرعية، والمصطلحاتُ السياسيةُ المجرّدة التي تحمل معاني باطلة قد يقصد بها قائلها معاني صحيحة، وقد يقولها مضطراً لذلك، أو يريد بها دفع مفسدة أعظم من مجرد التكلم بها فيكون متأولاً في ذلك، فلا يجوز إلزامه بالمعاني الباطلة التي تحملها، ولا يجوز ادعاءً رضاه بتلك المعاني فضلاً عن ترتيب أحكام على ذلك من التأثيم والتفسيق، وربما التكفير، فكيف إذا صرح المتكلم بها أنه لا يقصد المعنى الباطل، وتبرأ من المعنى المحظور.

المادة الثانية عشرة

الاضطرارُ إلى استخدام المصطلحات المجملة ليس من المراوغة والمخادعة وتبييت الغدر، بل هو من العمل بالمقدور والمستطاع شرعاً، فالشريعةُ هي التي قرّرت أحكامَ الاضطرار كما بيّنت أحكامَ الاختيار، وموقفُ المسلمِ من كلّ ما يخالفُ الشريعةَ في حال القدرة معلومٌ.

الشرح:

من الأهداف العظيمة التي يطمح إليها كلُّ مسلم تطبيقُ إقامة الله سبحانه في الأرض، وإقامة ما يلزم لحراسة الدين، والقيام به، ونشره بين الناس، لكنّ هذا الواجب منوطٌ بحال الأمة وظروفها، ومدى قدرة واستطاعة العاملين على تحقيق هذه الأهداف والمشاريع.

ففي حال ضعف الأمة المسلمة وتفرقتها، وتغريبها وتجهيلها في كثير من أمور دينها عقوداً طويلة، مع تكالب الأعداء، وكثرة العوائق فإنه يجب على المسلمين أن يقوموا بما يقدرون عليه من الدين، ويعملوا بما يستطيعون من أمور السياسة والحكم، ومن ذلك مراعاة ما يُضطرون إليه، والتعامل مع المصطلحات المجملة كـ «الديمقراطية» و«الدولة المدنية»؛ عملاً بالمقدور

الذي لا يسقط بالمعسور كما يَبِّن ذلك أهل العلم والباحثون الشرعيون في هذا الشأن^(١).

ومما يدخل في العمل بالمقدور القبول بما يحققه النظام الذي يتم التوافق عليه من المصالح، والتقيد بما ينتج عنه من اتفاقيات ومعاهدات داخلية أو خارجية، وهذا القبول يعني تأجيل العمل على العديد من الأمور المطلوبة إلى حين القدرة على تطبيقها، وقد تطول المدة الزمنية اللازمة لذلك وقد تقصر، ولا يعني ذلك التخلي عن المصالح الشرعية، والغايات العظمى، والعمل لأجل تحقيقها بشتى الوسائل المتاحة.

وقد جرى العرف السياسي على العمل بذلك في الأنظمة البرلمانية؛ فإن الأحزاب السياسية تطرح البرامج التي تريد تحقيقها في المجتمع وعلى أساسها يكون انتخابها، وقد يكون في هذه البرامج تغيير مواد من الدستور، أو تغيير نظام الحكم في البلاد، أو إبرام أو إلغاء معاهدات دولية، وغير ذلك، وفق خطة معلنة وخطوات واضحة، وقد تستمر هذه الأحزاب لسنوات طويلة في السعي للترويج لهذه البرامج، وتوعية الناس بأهميتها، ومع ذلك فقد تخسر الانتخابات مرارًا، وقد تتقدم وتكثر أصواتها، وقد تتأخر وتقل شعبيتها، وربما أدخلت

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، والمشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، د. محمد يسري، والموازنة بين المصالح والمفاسد وأثرها في الشأن المصري العام بعد الثورة، أ. محمد كامل.

بعض التّعدّيلات على برامجها، وتبقى هذه البرامج في طورها النظري إلى أن يصبح الشّعبُ مستعداً للعمل بها، وتقتنع أغلبيته بها، ويصوت لتلك الأحزاب، فحينذاك يستطيع الحزب أن يقوم بتطبيق برامجه وأهدافه، والعمل على تغيير الأنظمة والقوانين المتعلقة بها، وهو في أثناء عمله متقيد بالأنظمة الحالية وإن كان يرى أنها خطأ أو غير صالحة، ويعارضها بشكل واضح في كل ما يخالف قناعته، معلناً أهدافه وبرامجه وأنها أولى بصلاح المجتمع، ويسعى إلى التغيير بالوسائل المتاحة المتعارف عليها كعمل أحزاب المعارضة.

وعليه:

فلو عمل السياسيون المسلمون وفق ضوابط العمل السياسي في بلادهم بما في ذلك الاضطرار إلى التقيّد بأمر أو قوانين يرونها مخالفة للشريعة، ويجب أن تتغير، ويضعون برنامجاً سياسياً لتغيير هذه القوانين إن صوّت الشّعبُ لهم، فليس في ذلك مراوغة ولا مخادعة ولا غدر^(١)، بل هو من باب العمل بالممكن والمستطاع، والله سبحانه يقول: ﴿فَانْفِقُوا

اللَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

(١) قد يارس البعض أساليب ملتوية، وما يبدو للآخرين أنه نوع من الغدر من خلال تغيير الحقائق أو ادعاء أنها مسائل يسع فيها الخلاف وغير ذلك مما قد يثير حفيظة المخالفين لهم، فيعمّمون هذا الحكم على الجميع.

وقد أمر الإسلام بأداء الأمانة، ونهى عن الخيانة؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: (أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ أَيْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ)^(١).

ويكون التقييد بهذه الاتفاقيات والعهود مع ما فيها من مخالفات شرعية هو المشروع في هذه الحال نظراً إلى ما ما يقترن بها من تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وقد سبق قول العزّ بن عبد السلام: «يجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصيةً، بل لكونها وسيلةً إلى تحصيل المصلحة الرَّاجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحةٌ تربو على مصلحةٍ تفويت المفسدة..» ومبنى هذه المسائل كلها على الصّورات، ومسيس الحاجات، وقد يجوز في حال الاضطرار ما لا يجوز في حال الاختيار^(٢)

(١) أخرجه أبو داود (٣٩٣/٥)، برقم (٣٥٣٤)، والترمذي (٥٥٥/٢)، برقم (١٢٦٤)، وقال: حسن غريب، وصححه الألباني.
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٧/١).

المادة الثالثة عشرة

استخدامُ المصطلحات المَجْملة «التي تحتمل معانٍ محظورة» في الوثائق السياسية لا يعني تأييدها، ووجوبَ بقائها، والموافقةَ عليها على الدّوام؛ فألياتُ التّغيير والتّبديل حقٌّ مكفولٌ وهو معهود في مثل هذه الوثائق.

الشرح:

يُعد دستور البلاد وكذا أنظمتها وقوانينها معبرةً عن أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وانعكاسًا لها، وبما أنّ هذه الأوضاع تتطور وتتغير باستمرار، فإنه من الضروري أن تواكب الأنظمة والقوانين هذه التطورات والتغيرات لتكون صالحة للتطبيق وميسرةً لأُمور الناس ومصالحهم، وإلا أصبحت معيقة للمجتمع وتطوره.

وتعد هذه التعديلات ضرورة اجتماعية وقانونية وسياسية في جميع الأنظمة الدستورية؛ لذا كان الدستور وما تحته من الأنظمة والقوانين قابلاً للتعديل والتغيير في كلّ وقت، وفق إجراءات معينة معلومة عند أهل الاختصاص^(١).

(١) ينظر بحث: تعديل الدستور وأثره في تغير خصائص الدساتير، أ. أكرام فالج أحمد،

وما تتضمنه الدساتير من مواد، ومن أنظمة الحكم ووسائله وآلياته، وطرق تنظيمه، ومختلف شؤونه هي من القوانين القابلة للتغير والتعديل وليست مؤبدة، وهي حقٌّ مكفول للشعوب والأحزاب السياسية في جميع البلدان، ومن تلك الأنظمة والقوانين ما يتعلق بالنظام ومواد الدستور. فلو قبل الإسلاميون بورود ألفاظ مجملة أو محظورة في الوثائق السياسية، أو وجود مواد قانونية تشتمل على مفاصد شرعية لظروف أجاتهم إليها فلا يعني ذلك موافقتهم عليها على الدوام، بل لهم أن يسعوا إلى تغييرها بالوسائل المشروعة.

ضوابط تعديل الدستور^(١):

مع إقرار الأنظمة الحديثة والدول بمبدأ تعديل المواد والأنظمة إلا أنها عملية مقيّدة بضوابط وشروط لا بدّ من توافرها، ومن ذلك:

١- أن يصدر التعديل من الجهة التي لها حقّ التعديل: فقد يناط التعديل بمجلس الشعب (البرلمان)، أو عبر لجنة مختصة بذلك، أو يكون باستفتاء شعبي.

٢- أن يكون التعديل في المواد القابلة للتعديل: معظم المواد الدستورية

ودولة أحمد عبد الله:

<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=29495>

(١) ينظر: المرجع السابق، والفصل الثاني من كتاب تعديل الدستور، النائب محمد أحمد محمود، صادر عن الدائرة الإعلامية لمجلس النواب العراقي.

والقانونية قابلة للتعديل باستثناء مواد معينة لا تقبل التعديل كمرجعية الحكم في الدولة، والحقوق الأساسية للمواطنين، ونحو ذلك، وقد يكون منع التعديل مؤقتاً بزم من معين.

٣- توفر النسبة المطلوبة للموافقة على التعديل: وغالباً تكون باسـتـراط موافقة الثلثين أو الأغلبية المطلقة لمن يحق لهم الموافقة على التعديل، أو التصويت.

والخلاصة:

أنّ موافقة السياسيين أو الإسلاميين أو الأحزاب المختلفة على خوض غمار العمل السياسي في ظل القوانين الحالية المخالفة للشريعة لا يعني الإقرار بها مؤبداً، أو التعهد بالمحافظة عليها للأبد، بل يعني عدم الغدر بها ونقض عهودها ومواثيقها، مع السعي إلى تحسينها أو إدخال التغييرات عليها بالطرق المشروعة.

المادة الرابعة عشرة

المحظورُ قطعاً في لفظ «الديمقراطية» هو دلالتها على أن يكون لأحدٍ من البشر سيادةً في التشريع مثل سيادة الشريعة.

الشرح:

الديمقراطية نظام اجتماعي سياسي يقوم على أساس مشاركة أفراد الشعب في إدارة شؤون البلاد.

ويعود أصل هذا المصطلح إلى اللغة اليونانية والذي يعني: (DEMOS) ومعناه الشعب، والآخر (KRATIA) ومعناه حكم، فالمعنى هو: سيادة الشعب أو حكم الشعب^(١).

ويعني هذا النظام: أن يكون الشعب هو مصدر التشريع، وتقرر الحقوق فيه لجميع المواطنين على أساس المساواة دون تمييز بسبب الأصل، الجنس، الدين أو اللغة.

ويوفر هذا النظام لجميع المواطنين المشاركة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة.

وتمتد الديمقراطية لتشمل جميع جوانب الحياة: فهي تعني في النواحي

(١) ينظر: مشكلات الديمقراطية، لخالد العبيوي ص (١٣).

الاجتماعية: أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والتفكير.
وتعني في النواحي الاقتصادية تنظيم الإنتاج وصيانة حقوق العمال،
وهكذا.

وعندما انتقل النظام الديمقراطي إلى مختلف بلدان العالم تميزت
أنواعها وتعدد أنظمتها، واختلفت غاياتها، بحسب المكونات الاجتماعية
والتاريخية والثقافية لتلك المجتمعات، ومن ذلك المجتمعات الإسلامية.
فأصبحت الديمقراطية تطلق على معنيين:

الأول: معنىً فلسفيً عقدي، يجعل التشريع حقاً للعباد من دون
الله تعالى، يميز لهم تحليل الحرام، وتحريم الحلال، واستبدال الأحكام
الشرعية بأخرى وضعية.

والثاني: معنىً إجرائيً يتعلّق بأدوات يُراد منها تحقيق العدالة، ومنع
الاستبداد، كآليات تعيين الحكّام والولاية، والرّقابة عليهم، ومحاسبتهم،
وعزلهم عند الاقتضاء، ونحو ذلك.

فالمعنى الأول مصادمٌ لأصل الدين، مناقضٌ لعقد الإسلام، وأمّا
الثاني فمحلُّ اجتهادٍ ونظر في تحقيق هذه الآليات لهذه الغايات مع عدم
تضمّنها لما يخالف الشريعة.

ومهما اختلفت الاجتهادات في تفسير هذا المصطلح ونحوه من
المصطلحات المشابهة، فإنه لا مجال للاختلاف في منع أن يكون للبشر حقُّ

مماثل لحق الله تعالى في التشريع، بإباحة المحرم، أو تحريم المباح؛ فالتشريع بهذا المعنى حق لله تعالى وحده، كما سبق بيانه في المادة الأولي شرحها. ومما ينبغي التأكيد عليه مما سبقت إليه الإشارة أنّ كثيراً من الدعاة إلى الديمقراطية من الإسلاميين إنما يريدون رفض الاستبداد في السُّلطة، وإتاحة الحق للشعوب في اختيار حكامها والرقابة عليهم عن طريق الآليات المتبعة في النظام الديمقراطي، ولا يقصدون المعنى التشريعي الذي هو حق لله تعالى.

ومن ذلك قول د. يوسف القرضاوي: «والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلى كفر بواح فيه من الله برهان»^(١).

مع قوله: «ويمكن إضافة مادة في الدستور صريحة واضحة: إن كل قانون أو نظام يخالف قطعيات الشرع فهو باطل وهو في الواقع تأكيد لا تأسيس»^(٢).



(١) من فقه الدولة في الإسلام، للقرضاوي ص: (١٣٩).

(٢) المصدر السابق ص: (١٤١).

المادة الخامسة عشرة

المحظور قطعاً في لفظ «الدولة المدنية» أن يكون الدين معزولاً عن أنظمة الدولة وتشريعاتها.

الشرح:

يعود أصل مصطلح (الدولة المدنية) إلى العصور الأوربية الوسطى التي كانت تحكم فيها الكنيسة من خلال الدولة الدينية (الثيوقراطية)، والتي كانت تضيف على الحاكم وأوامره قداسة فيما عرف باسم (نظرية الحق الإلهي)، التي تعني أن يكون الحاكم في منزلة عالية لا يرقى إليها أحد من أفراد الشعب، وأنه لا يُعترض على أقواله أو أفعاله، وليس لأحد قبله حقوق أو التزامات بل عليهم الخضوع التام لإرادة الحاكم حيث لا حقّ لهم في مقاومته أو الاعتراض عليه.

مما أوجد ردة فعلٍ عنيفة عند المجتمعات الأوربية في موقفهم من الدين والدولة، فما أن قامت الثورة على الظلم السياسي حتى امتدت إلى الدين، فعزلت الدين عن أيّ تدخل أو تعلق بالدولة، وحلّ الإنسان مؤسساته محلّ الدين في التشريع، فكانت الدولة المدنية التي تقوم على فصل المجتمع عن الدين، وهي بذلك مقاربة لمعنى العلمانية.

ثم مع انتقال المصطلح إلى البلدان المختلفة، ومع التطور المادي في

العقود الأخيرة أصبح مصطلح (الدولة المدنية) يطلق على عدة معانٍ:
الأول: الدولة التي ليس لها مرجعية دينية، وهذا ما يقصده كثيرٌ من
العلمانيّين والمستغربين ونحوهم، وقد كان ظهور هذا المفهوم ردة فعلٍ
على الدولة الدينيّة «الثيوقراطية» التي تقوم على نظرية (الحق الإلهي) في
الحكم، وتجعل الإمام حاكمًا باسم الإله.
والثاني: الدولة المتحضرة التي تنتشر فيها مظاهر الحضارة العمرانيّة
والثقافيّة.

والثالث: الدولة المقابلة للدولة العسكريّة القمعيّة.
فالأول معنى باطلٌ، ومناقضٌ للدين؛ إذ إنّ الإسلام وإن كان لا يقرُّ
المفهوم الثيوقراطي للدولة الذي يجعل الحاكم في مقام الإله، لكنه يجعل
مرجعية الدولة في كلّ شؤونها إلى الشريعة.
وأما المعنى الثاني والثالث: فلا إشكال فيهما

ومهما اختلفت الاجتهادات في تفسير هذا المصطلح، وحالات
استخدامه فلا يسوغ الخلاف بين المسلمين فيعدم القبول بعزل الشريعة
عن الحياة، وإقصائها عن أنظمة الدولة وتشريعاتها، وجعل حق التشريع
بإباحة الحرام، وتحريم الحلال للبشر.

يقول د. يوسف القرضاوي مبيّنًا هذا الرأي: «فالحق أنّ الدولة
الإسلامية: دولة مدنية، ككل الدول المدنية، لا يميزها عن غيرها

إلا أنّ مرجعيتها الشريعة الإسلامية.

ومعنى (مدنية الدولة): أنها تقوم على أساس اختيار القوي الأمين، المؤهل للقيادة، الجامع لشروطها، يختاره بكل حرية: أهل الحل والعقد، كما تقوم على البيعة العامة من الأمة، وعلى وجوب الشورى بعد ذلك، ونزول الأمير أو الإمام على رأي الأمة، أو مجلس شوراها، كما تقوم كذلك على مسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح له، ويشير عليه، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر...

إنّ الإمام أو الحاكم في الإسلام مجرد فرد عادي من الناس، ليس له عصمة ولا قداسة...

هذا الحاكم في الإسلام مقيدٌ غير مطلق، هناك شريعة تحكمه، وقيم توجهه، وأحكام تقيده، وهي أحكام لم يضعها هو ولا حزبه أو حاشيته، بل وضعها له ولغيره من المكلفين: رب الناس، ملك الناس، إله الناس. ولا يستطيع هو ولا غيره من الناس أن يلغوا هذه الأحكام، ولا أن يُجمدوها. ولا أن يأخذوا منها ويدعوا بأهوائهم، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وهناك أمة هي التي اختارت هذا الحاكم، وهي التي تحاسبه، وتقومه إذا اعوج، وتعزله إذا أصر على عوجه، ومن حقّ أيّ فرد فيها أن يرفض

طاعته إذا أمر بأمر فيه معصيةٌ بينةٌ لله تعالى، بل من واجبه أن يفعل ذلك،
إذ لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»^(١).

(١) الدين والسياسة تأصيل وردُّ شبهات ص (١٣٤).

المادة السادسة عشرة

لا حرج في استخدام ألفاظ «الحرية» و«المساواة» بما لا يخالف الشريعة، وإطلاقها لا يعني عدم الانضباط والتقييد، فحتى من أطلقها من غير المسلمين يجعلها مقيدةً بالأنظمة، ويميز بين شرائح المواطنين بناء على دستور الدولة.

الشرح:

«الحرية» و«المساواة» من الألفاظ الشائعة على الألسنة، المحببة إلى النفوس، والتي يختلف الناس في رسم حدودها، وتحديد مجالاتها بحسب الأساس الفكري والفلسفي الذي يتم الانطلاق منه، وهذا الاختلاف والتباين في فهم وتطبيق هذين المصطلحين لا يمنع أن لهما معنىً عامًا يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، ويتفق الناس على أصله بقطع النظر عن تفصيلاته وصوره التي قد توافق الشريعة أو تخالفها، فلا يدلّ هذان اللفظان في أصل وضعهما على مصادمة الشريعة، ومخالفة أحكامها، وبذلك يفترق هذان المصطلحان عن مصطلحي «الديمقراطية» و«الدولة المدنية».

وعليه:

فلا مانع من استخدام هذين اللفظين على وجه لا يخالف الشريعة، وإطلاقهما من غير تقييد بموافقة الشريعة لا يعني إرادة المعاني الباطلة، والصّور الممنوعة التي قد يريدّها بعض المتكلمين بهما، فلا يلزم التقييد والتّفصيل في كلّ مقام، وعدم تقييدها في الكلام لا يدلّ على إرادة إطلاقها من كلّ قيد، ولا شمولها لجميع الصور المقبولة وغير المقبولة؛ فالمتكلمون بهذين اللفظين حتى من غير المسلمين لا يطالبون بالحرية من غير قيد، ولا بمساواة جميع الناس في كلّ شيء، ولا يقصدون بالحرية والمساواة في كلامهم هذا الإطلاق، بل هي حرية ومساواة مقيدة بالقانون.

فالحقيقة أنه لا توجد حرية أو مساواة مطلقة من القيود، ولكن تختلف هذه القيود بحسب منطلق وعقيدة وثقافة المجتمع وأفراده الذين يتكون منهم، فلا يجوز إلزام المتحدث بمصطلحي «الحرية» و«المساواة» بالمعنى الباطل الذي يمكن أن يستخدم فيه، ولكن يُرجع إليه في ما يراه من حدود وقيود، ويقومّ كلامه وموقفه بناء على مراده بقوله، أو يُعلم مقصوده من منهجه وطريقته وثقافته.

قال ابن القيم: «والكلمة الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدهما أعظم الباطل، ويريد بها الآخر محض الحق، والاعتبارُ بطريقة القائل وسيرته

ومذهبه، وما يدعو إليه، ويناظر عليه»^(١).

والحرية في اللغة تدلُّ على الخلوص، والحرُّ هو الخالصُ من كلِّ شيء، فالرَّمْلُ الحرُّ ما خلص من الاختلاط بغيره، والحرُّ من الرجال خلافُ العبدِ، سمِّي بذلك لأنه خلص من الرِّق والعبودية، والحرُّ خيارُ كلِّ شيء^(٢).

وتدلُّ الحرية في الشرع ولسان الفقهاء على خلاف الرِّق، كما قال تعالى: ﴿يَتَىٰهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وقد عرِّفت الحرية في العصر الحاضر بتعريفات كثيرة متفاوتة بحسب جهة النظر والأساس الذي تقوم عليه.

ومن ذلك تعريفها بأنها: «استقلال المرء بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ضمن نطاق القوانين التي سنّت من أجله»^(٣).

ويمكن تعريف الحرية بما يتوافق مع الشريعة بأنها: «خلوص الإنسان من القيود التي تحدّ من تصرّفاتة بغير حقّ»^(٤).

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٨١).

(٢) المصباح المنير (١/ ١٢٨)، تاج العروس (١٠/ ٥٧٠).

(٣) ينظر: الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة، د. فهد العجلان ص (١٩).

(٤) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، د. سليمان العيد ص (٢١٣).

مجالات الحرية:

تتنوع مجالات الحرية إلى فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية، ولكن الإسلام لا يطلق الحريات في هذه المجالات، بل هي مقيدة بأوامر الشرع ونواهيه، فالإنسان في المفهوم الإسلامي عبدٌ لله سبحانه، فلا يمكن فهم الحرية في الإسلام إلا بربطها بمفهوم العبودية لله عز وجل^(١).
ومن مجالات الحرية^(٢):

١- الحرية الاعتقادية والفكرية : فحرية المعتقد لغير المسلمين مكفولة في الإسلام، كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ولكن ليس للمسلم أن يخرج من الإسلام، ويعدّ ذلك بمثابة الخيانة العظمى التي تعاقب عليها القوانين الوضعية بالإعدام.
ومن الحريات المعتبرة حرية التعبير عن الرأي بما لا يخالف نصوص الشرع، بل قد يكون ذلك واجباً في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- الحرية السياسية: بالاختيار والشورى ورقابة الأمة على الولاة عن طريق أهل الحل والعقد.

(١) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك سعود ص (١٤٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

٣- الحرية الاقتصادية: بالتمكك والتنقل والعمل والتعاقد بما لا يتجاوز حدود الشريعة.

٤- الحرية الاجتماعية: فكلّ فعل اجتماعي لا يتعارض مع الأحكام الشرعية فهو جائزٌ ومُتاحٌ للمسلم.

وقد بيّن الطاهر بن عاشور بعض جوانب الحرية التي أقرتها الشريعة، وذكر أنّ لها «...مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام، وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم. وجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخوّلهم الشرع التصرف فيها غيرَ وجلين ولا خائفين أحدًا...»

فحرية الاعتقادات أسّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين...

وأما حرية الأقوال فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ،

فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان^(١).
ومنها حرية العلم والتعليم والتأليف. ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمَل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، إذ نشر العلماء فتاواهم ومذاهبهم، واحتج كل فريق لرأيه، ولم يكن ذلك موجباً لمناوأة ولا لحزازات...
وأما حرية الأعمال فهي تكون في عمل المرء في خويصته، وفي عمله المتعلق بعمل غيره. فأما الحرية الكائنة في عمل المرء في الخويصة فهي تدخل في تناول كلِّ مباح، فإن الإباحة أوسع ميدان لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحد أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحد أرفق بالناس من الله تعالى^(٢).

المفهوم الغربي للحرية:

مع أن الحرية في الغرب مقيّدة بالقوانين والأنظمة إلا أنها ما زالت في الغالب متحلّلة من قيود الدين والأخلاق، ومن ذلك ما ورد في المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الصادر عام ١٧٨٩م من تعريف الحرية: بأنها «إباحة كلِّ عملٍ

(١) أخرجه مسلم (١/٦٩، برقم ٤٩).

(٢) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور (٣/٣٧١).

لا يضرُّ أحدًا»^(١).

وقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

«- لكلِّ شخص الحقُّ في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة.

- لكلِّ شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أيِّ تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية»^(٢).

لذا فإن الدول الغربية والمنظمات التابعة لها تضغط على الدول الإسلامية لفرض ما تقره من قوانين وأنظمة مخالفة للشرع والأخلاق: كقوانين حرية التدين، ويشمل ذلك حرية الردة عن الإسلام، وقوانين الإجهاض، وقوانين حقوق الشواذ،

(١) ينظر: <http://cutt.us/abTiO>

وقد تنوع التعبير عن هذه المادة بحسب الترجمة مع أنه يرجع إلى معنى واحد، ومما ترجمت به العبارة: حقُّ الفرد في أن يفعل ما لا يضرُّ بالآخرين، و: القدرة على فعل كلِّ ما لا يضر بالغير.

(٢) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من موقع الأمم المتحدة:

[/http://www.un.org/ar/documents/udhr](http://www.un.org/ar/documents/udhr)

والإجهاض، وغير ذلك.

وكثيراً ما يقصد العلمانيون والليبراليون هذه المعاني الفاسدة في خطابهم العام عن الحريات السياسية، وينصون عليها في كلامهم للتشويش بها على المفهوم الإسلامي المنبثق من عقيدة المجتمع وهويته.

وأما مبدأ المساواة فسيتم تناوله في شرح المادة التالية.

المادة السابعة عشرة

«المساواة» بين أفراد الشعب بمختلف انتماءاتهم الدينية والعرقية في المسؤولية القانونية والجزائية أمرٌ مقررٌ لا إشكال فيه، وهي إحدى وسائل تحقق السلم الاجتماعي.

الشرح:

يعتبر معظم الباحثين المعاصرين المساواة من مزايا الإسلام، وقواعد نظامه السياسي^(١).

والمساواة لغةً: مصدرٌ سوّيتُ أو ساويتُ إذا جعلته سواءً، والسواء العدل والمثل، وتساويًا: تماثلًا، والاستواء: المائلة والمعادلة قدرًا أو قيمةً^(٢).

(١) فيطلقون بأن الإسلام دين المساواة، ولكن يقيدونها بحدود الشرع. ينظر: مجموع فتاوى ابن باز (٣٤٢/١)، دراسة في منهج الإسلام السياسي، د. سعدي أبو جيب ص (٥٣٧).

ومن الباحثين وأهل العلم من لا يعتبر المساواة من مبادئ الإسلام، ولا من قواعد نظامه السياسي، ويرى أن مبدأ العدل هو الصحيح، وهو شامل لما في مبدأ المساواة من الحق والصواب، فالعدل يقتضي التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، وأما إطلاق المساواة فقد يكون ذريعة إلى الدعوة للتسوية بين المختلفات، وهذا من الجور والظلم. ينظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٨٩/٨).

(٢) ينظر: لسان العرب (٤١٧/١٤)، القاموس المحيط ص (١١٩٢).

والمساواة اصطلاحًا:

المراد بالمساواة في النظام الإسلامي عند مَنْ يثبتها: عدم التفرقة بين الناس في الحقوق والواجبات على أساس العرق أو القبيلة أو البلد أو الحالة الاجتماعية أو الاقتصادية ونحوها من الأمور التي هي خارجة عن إرادته وسعيه^(١).

مجالات المساواة في الإسلام:

المساواة تعني عدم التفرقة في الأمور التي لا دخل للإنسان في اكتسابها، وكذلك فيما يكتسبه من أمور الدنيا كالمال والمنصب، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فجميعهم من أصل واحد.

وقال ﷺ: (يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمَر على أسود، ولا أسود على أحمَر، إلا بالتقوى)^(٢).

ومن مجالات المساواة:

١- المساواة في الحقوق والواجبات: فلا يجوز التفريق بين الناس على

(١) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك سعود ص (١٤٣).

(٢) أخرجه أحمد (٣٨ / ٤٧٤، برقم ٢٣٤٨٩)، وقال محققو المسند: إسناده صحيح.

أساس عرقي، أو قبلي، أو إقليمي، أو طبقي، أو إقتصادي إلى غير ذلك من الأمور التي هي خارجة عن إرادته وسعيه.

٢- المساواة في التكاليف والأحكام الشرعية: كالصلاة والزكاة والصوم والحج، فكل المسلمون يقومون بذلك سواسية، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤].

٣- المساواة أمام القضاء: وذلك بعدم اختلاف المحاكم التي تفصل في الجرائم والمنازعات باختلاف الوضع الاجتماعي للأشخاص المتخاصمين فالجميع أمام النظام الإسلامي سواء من حيث خضوعهم لولاية القضاء وإجراءات التقاضي، وتنفيذ الأحكام بتوقيع العقوبات ذاتها المقررة للجرائم نفسها على جميع مرتكبيها.

وعن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: (إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)^(١).

٤- المساواة في وظائف الدولة: فكل المناصب والوظائف في الدولة الإسلامية حق لكل مسلم لا يحول دون ذلك انتماء إقليمي أو عصبية.

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٥، برقم ٣٤٧٥)، ومسلم (٣/ ١٣١٥، برقم ١٦٨٨).

والمساواة في الإسلام لا تعني المساواة بين جميع الناس في كل شيء، فهناك فروقٌ يقتضيها اختلاف الظروف والطبائع، كالفرق بين الذكر والأنثى في بعض الأحكام بسبب اختلاف طبيعة كل منهما ووظيفته في الحياة، والفرق بين المسلم وغيره في بعض الحقوق السياسية المتعلقة بطبيعة الدولة المسلمة التي مهمتها حراسة الدين وسياسة الناس به.

المساواة في الفكر الغربي:

عانت البشرية بعد أن انحرفت عن المنهج الحق من تقسيم المجتمعات على أساس طبقي إلى طبقات، بعضها للسادة والأشراف، وبعضها للعمال، أو للعبيد ومارست طبقة السادة صنوف الاضطهاد والتعذيب على ما دونها من الطبقات، وربما أضفت شيئاً من القداسة على تصرفاتها، وقد انتقل هذا الظلم إلى النصرانية المحرفة، فجعلت للحكام ورجال الدين نوعاً من العصمة، وجعلت لقرارتهم وقوانينهم قدسية الأحكام الصادرة عن الرب تعالى، وكرّست ظلم الفقراء، والضعفاء، والمرأة بقوانين وتشريعات دينية تنسب للدين.. فلما تفاقمت الأمور قامت الثورات المتتالية على هذا الظلم المتراكم، وكان من أبرز ما نادى به: المساواة المطلقة بين البشر، وعدم التفریق بين الناس، وفصل سلطة رجال الدين عن الحياة العامة وقوانينها، بالإضافة إلى إنصاف المظلومين،

وإعطاء الشعوب حقها في اختيار الحاكم ومحاسبته.
ولذلك قام الفكر الغربي على محاولة إذابة جميع الفوارق بين الناس،
وعدم اعتبار شيء منها، فقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:
«لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا
الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس
أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني
أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين
الرجال والنساء».

وكثير من قوانين الدول تنص على أن: «الأفراد أمام القانون سواء دون
تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المركز الاجتماعي
في اكتساب الحقوق وممارستها والتحمل بالالتزامات وأدائها»^(١).
فالفكر الغربي طرح المساواة بهذا المفهوم لعلاج التفرقة العنصرية
والطبقيّة التي كانت متجذّرة لديه، فحاول إذابة كلّ الفوارق بين أفراد
المجتمع بما في ذلك الفوارق الفطرية والطبيعية الموجودة في المجتمع
كالفروق بين الذكر والأنثى وغيرها مما اعتبرته الأديان السماوية في
تشريع الأحكام المناسبة.

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من موقع الأمم المتحدة:
<http://www.un.org/ar/documents/udhr>

المساواة في المسؤولية القانونية والجنائية:

المقصود بالمسؤولية القانونية: أن يتجاوز الفرد الحدود التي يحددها القانون، فيترتب على تجاوزها مسؤولية جنائية، أو يتجاوز الحدود التي نص عليها الاتفاق (كالعقد) فيترتب عليها مسؤولية مدنية.

فالمسؤولية القانونية نوعان:

١- المسؤولية المدنية: يكون الفرد مسؤولاً مدنياً إذا تجاوز حدود الاتفاق المبرم بينه وبين شخص آخر، أي أخل بالتزام مقرر خلال إبرام الاتفاق، كامتناع البائع عن تسليم المبيع للمشتري، أو إذا تجاوز حدود ما التزم به قانوناً.

ففي المسؤولية المدنية يكون الفرد قد أخل بالتزام في ذمته سبب به ضرراً للغير، فيجب أن يعرض المتضرر عما أصابه من ضرر، ويكون للمتضرر حق المطالبة بهذا التعويض وحده.

٢- المسؤولية الجنائية: يكون الشخص مسؤولاً جنائياً إذا تجاوز ما نص عليه القانون أو ما أوجبه بحيث يترتب على ذلك عقوبة. فالفاعل للجناية يكون مسؤولاً، والنيابة العامة كممثلة للمجتمع هي التي تطالب بالجزاء.

وتتحدد الأفعال المجرّمة، وما يترتب عليها من عقوبات في القوانين الوضعية بـ (قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية).

إنّ دائرة المسؤولية المدنية أوسع من دائرة المسؤولية الجنائية؛ لأنّ الأولى تضم كل إخلال قانوني أو اتفاقي، بينما تحصر الثانية في الإخلال بالنصوص القانونية فقط.

والمساواة في المسؤولية القانونية والجنائية تعني المساواة أمام القضاء التي سبق الحديث عنها قريباً، فاستواء الناس في هذه المسؤولية، وعدم التفریق بينهم من الأمور المقررة شرعاً، ومما طبقة المسلمون في تاريخهم.

المادة الثامنة عشرة

«المواطنة» رابطةٌ للتّعايش المشترك المشروع بين أبناء الوطن الواحد، ويترتب عليها حقوقٌ وواجباتٌ متبادلةٌ لتحقيق الصّالح العام للمجتمع، ولا تعني دمجَ مكوناته، أو إزالةَ الفوارق بينها.

الشرح:

لفظ المواطنة في اللغة يرجع إلى الوطن، والذي يعني: منزل الإقامة، وأوطن بالمكان: أقام، واستوطنه: إذا اتخذه وطناً، أي محلاً مسكناً يقيم فيه^(١).

والمواطنة هي تعريب لمصطلح (Citizenship)، وقد عُرفت اصطلاحاً بعدة تعريفات، منها:

الرابطة الاجتماعية والقانونية بين الأفراد ومجتمعهم السياسي الديمقراطي، وهي المؤسسة الرئيسة التي تربط الأفراد ذوي الحقوق بمؤسسات الحماية للدولة^(٢).

(١) ينظر: تاج العروس (٣٦/٢٦٠)، ولسان العرب (١٣/٤٥١).

(٢) المواطنة في الفكر الغربي المعاصر «دراسة نقدية من منظور إسلامي»، مجلة جامعة دمشق، العدد (١) عام ٢٠٠٣م، د. عثمان صالح العامر، ص (٢٣١).

كما عرفتها دائرة المعارف البريطانية بأنها: «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون الدولة، وبما تتضمن تلك العلاقة من واجباتٍ وحقوق في تلك الدولة»^(١).

أو هي رابطة التعايش السلمي بين أفراد يعيشون في زمان معين ومكان معين^(٢).

نشأة مصطلح المواطنة:

اقترب مفهوم المواطنة عبر التاريخ بإقرار مبدأ مساواة المواطنين، وأقرب معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصل إليه الإغريق، والذي شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجا له. وفي العصر الحالي وبعد الثورات الأوروبية يمكننا رصد ثلاثة تحولات كبرى متداخلة ومتكاملة مرت بها التغيرات السياسية التي أرسيت مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة: أولها: تكوين الدولة القومية. وثانيها: المشاركة السياسية وتداول السلطة سلمياً، ثالثها: إرساء حكم القانون وإقامة دولة المؤسسات.

وبهذه التحولات انتقل مفهوم المواطنة من المفهوم التقليدي الذي

(١) نقل ذلك عن دائرة المعارف البريطانية كثير من الباحثين، ينظر مثلاً:

<http://www.fcdrs.com/mag/issue4-7-.html>

(٢) ينظر مقال: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، أ. علي وتوت:

<http://www.syr-res.com/article/6477.html>

استمد جذوره من الفكر السياسي الاغريقي والروماني وجاء تلبية لحاجة الدولة القومية الحديثة ونضال الشعب فيها إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذي يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وطروحات حقوق الانسان والمواطن، والدعوة لأن يكون الشعب مصدر السلطات^(١).

المواطنة في ميزان الشريعة:

يرى بعض الباحثين أن لفظ (المواطنة) من المصطلحات المخالفة للشرع، وبالتالي لا يجوز التعامل به، وأهم هذه المخالفات^(٢):

- ١- استبعاد الدين من هذه العلاقة القانونية، وجعل مرجعيتها للإنسان نفسه وما يشاؤه من قوانين وأنظمة.
- ٢- حلول هذا المصطلح محل المصطلحات الشرعية من الأخوة الإسلامية، والأمة، وذوبانها في المصطلحات الوافدة من أمم الكفر.
- ٤- تفريق أمة المسلمين إلى دول ومجتمعات.
- ٥- إلغاء الفوارق بين أفراد الشعب، وجعلهم سواسية في جميع الحقوق والواجبات، بما يتضمن ذلك إلغاء أحكام غير المسلمين والمصطلحات

(١) ينظر مقال: مفهوم المواطنة في الدول الديمقراطية، د. علي الكواري
<http://dr-alkuwari.net/sites/akak.nsms.ox.ac.uk/files/concept-of-citizenship.pdf>

(٢) ينظر مقال: المواطنة أم الأمة ؟ محمد بن شاعر الشريف:
<http://www.sacaid.net/Doat/alsharef/56.htm>

المتعلقة بهم، كأهل الذمة ونحو ذلك.

٦- إضاعة المفاهيم والأحكام المتعلقة بالولاء والبراء، حيث يؤسس الولاء والبراء في المواطنة على أساس الحدود الجغرافية ولا يؤسس على الحقائق الإيانية.

وفي المقابل:

تأثر بعض الباحثين بما أنتجته الحضارة الغربية في هذا المصطلح، فظهر ذلك في تقريره لأحكام السياسة الشرعية، ومن ذلك: إلغاء المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة، بما في ذلك الوصول للمناصب العليا في الدولة، وحرية الدعوة إلى الدين، ونحو ذلك^(١).

والذي يظهر من خلال النظر في معنى المصطلح ومدلوله اللغوي: فإنه لا محذور شرعي في ذات المصطلح؛ فإن النسبة إلى البلد أو الوطن لا محذور فيها شرعاً.

أما ما يحويه المصطلح من مخالقات شرعية فهي راجعة إلى البيئة التي نشأ فيها، والثقافة السائدة فيها، كمصطلحات الحرية، والمساواة، فهذه المخالقات ليست جزءاً لازماً فيه، والتعريفات السابقة للمواطنة تدل في غايتها على أنها علاقة متبادلة بين الفرد ووطنه والسلطة الحاكمة

(١) ينظر: غير المسلمين في المجتمع المسلم، د. يوسف القرضاوي، ومواطنون لادميون، فهمي هويدي.

ينشأ عنها حقوق وواجبات يحددها الدستور والقوانين، بالإضافة لأدوات وآليات لتحقيقها.

وتتعدد هذه الحقوق فتشمل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في مقابل الولاء للوطن وحبه، والدفاع عنه. ومن المعلوم أنّ هناك اختلافاً في الدول في تحديد هذه الحقوق، وطرق التعامل بها، كما أنّ هذه الحقوق تغيرت من زمن لآخر، وجميع ذلك راجع لقيم الحضارات وثقافتها، وعقائد المجتمعات السائدة فيها، فلا شيء ملزم للمسلمين بالالتزام بنمطٍ معين من أنماط تطبيق مصطلح المواطنة في أي من هذه المجتمعات أو الأزمنة.

وعليه:

فللمسلمين أن يصطلحوا على ما يشاؤون من المعاني والحقوق لمصطلح «المواطنة»، بما يتوافق مع هويتهم وثقافتهم، بما في ذلك الحقوق والواجبات المتبادلة بين مختلف شرائح المجتمع لتحقيق الصّالح العام. ومن ذلك التّعاش المشترك المشروع مع غير المسلمين كما أوضحها أهل العلم، والتي تعتبر (وثيقة المدينة) الأساس الشرعي لها، فقد جاء فقد جاء في وثيقة المدينة التي عقدها النبي ﷺ مع اليهود: «إنّ المؤمنين بعضهم موالي بعضٍ دون النَّاسِ.

وإنه مَنْ تبعنا مِنْ يهود فإنَّ له النَّصر والأسوة غير مظلومين
ولا متناصرين عليهم...

وإنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

وإنَّ يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين.

لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا مَنْ ظلم
وأثم...

وإنَّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإنَّ بينهم النَّصر على
مَنْ حارب أهل هذه الصَّحيفة، وإنَّ بينهم النَّصح والنصيحة، والبرِّ دون
الإثم...»^(١).

فقد أقرَّت الوثيقة سكَّانَ المدينة شعبًا واحدًا، لكلِّ فئة منه حقوقه
وواجباته التي تقوم بها الدَّولة، ويحافظ المجتمع على هدوئه واستقراره.
وهذا التعايش لا يعني دمجَ مكونات المجتمع، أو إزالةَ
الفوارق بين مكوناته.

ولا تتعارض المواطنة في الإسلام والانتماء للوطن مع الانتماء للأمة
الإسلامية والولاء لها والإيمان بوحدتها؛ فلكلِّ ميدانها الخاص بها

(١) أخرجه ابن هشام في سيرته (١٠٧/٢)، وابن كثير في البداية والنهاية (٢٧٥/٣).
وقد تناول الباحثون هذه الوثيقة بالدراسة والتحليل، واستخلاص الدروس منها، ومن
ذلك: السيرة النبوية الصحيحة، د. أكرم ضياء العمري (١/٢٨٤)، ومجموعة الوثائق
السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص (٥٧).

ومجالاتها.

وقد فصلت كتب السياسة الشرعية حقوق وواجبات غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وبيّنت ما يتمتّعون به من حرية في ممارسة شعائرهم الدّينية، والتحاكم إلى محاكمهم الخاصة في الأحوال الشخصية، وما يستوون فيه مع غيرهم أمام القانون في المعاملات والجنايات وغيرها، وما يجوز أن يتولّوه من مهام وولايات^(١).

(١) ينظر: حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام، د. صالح العايد، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد مطر العتيبي، والتعامل مع غير المسلمين، د. عبد الله الطريقي.

المادة التاسعة عشرة

الانتماء الديني والقومي حقٌّ مكفول لجميع أفراد الشعب ما لم يتحول إلى عصبية وطائفية، و «الأقليّات» مصلحٌ نرفضه ولا نتعامل به، فالجميعُ مواطنون، ولا اعتبار للقلّة والكثرة في حماية الحقوق والحريّات.

الشرح:

الواقع التاريخي والجغرافي يؤكد أن سورية جزءٌ من الأمة العربية، فأكثر سكانها من العرب وإن كان فيها غيرهم من القوميات، وهي جزء من الأمة الإسلامية فإن أكثر سكانها من المسلمين ولو كان فيها من غير المسلمين.

والإنسان لا ينفك عن الانتماء سواء إلى قبيلة أو وطن أو قومية، وهذا لا عيب فيه إلا إذا تحول إلى عصبية ومعقّدٍ للولاء والبراء. والانتماء قد يكون واجباً، وقد يكون محرماً، وقد يكون مباحاً.

فالواجب: هو الانتساب إلى الحقّ ومنهجه، وهو الانتساب إلى دين الإسلام ومنهج أهل السنة والجماعة، فالواجب على المكلف أن يكون مسلماً وإلا كان كافراً، ويكون على طريقة أهل السنة والجماعة الذين

يسرون على منهج السلف الصالح من الصحابة ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وإلا كان مبتدعاً ضالاً، وكلُّ ذلك انتسابٌ واجب.

وأما الانتساب المحرم: فهو الانتساب إلى ملة كفرية أو مذهب بدعي، فيحرم عليه أن يكون نصرانياً أو يهودياً وغير ذلك من الملل الكفرية، ويحرم عليه أن يكون رافضياً أو خارجياً أو جهمياً وما شابه ذلك من الفرق البدعية.

ومثل ذلك الانتساب إلى الاتجاهات الفكرية المعاصرة المنحرفة كالعلمانية والاشتراكية والقومية والبعثية وغيرها من المناهج والأفكار التي لا تعترف بمرجعية الإسلام وسيادة الشرع.

وأما المباح: فهو الانتساب إلى قوم أو قبيلة أو بلد أو مذهب فقهي، فهذا عربي وقرشي وشامي وشافعي، وكلُّ هذا من الانتساب المباح، لكنه يتحول إلى محرم إذا انقلب عصبيةً وتعالياً على الخلق، وازدراءً لهم، أو أصبح يوالي ويعادي في ذلك، فيفتخر بقومه ووطنه على إخوانه من المسلمين، أو يتعصب لمذهبه الفقهي فيترك الدليل الذي يستين له من الكتاب والسنة تعصباً لقول إمامه فيكون الانتساب على هذا الوجه محرماً.

ومثله الانتساب إلى الوطن باسم الوطنية فتصبح عنده منهجاً ويصبح ولاؤه وبرائه وعطاؤه ومنعه على وطنه المحدود، ويقطع علائق الإخوة الإسلامية مع بقية المسلمين، فيصبح ابن الوطن أحب إليه وإن كان

فاسقاً، وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَبْنَاءِ الْوَطَنِ بَعِيدًا وَإِنْ كَانَ تَقِيًّا.

فحبُّ الوطن فطري جبلي، ولكن إذا أصبح عصبية وفخرًا صار محرماً، بل بعضُ الأسماء الشرعية إذا أُطلقت على وجه التعصب والتحزب كانت محرمة، فالمهاجرون والأنصار من الأوصاف الشرعية الممدوحة التي أثنى الله بها على الصحابة في مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّيْقُوتَ الْأَوْثَانَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

ولكن لما استعملت في سياق العصبية لغير الحق، سهاها النبي ﷺ ودعوى الجاهلية! كما في صحيح مسلم عن جابر قال: كنا مع النبي ﷺ في غزاة، فكسع - أي ضربه على دبره - رجلٌ من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصار: يا للأنصار!، وقال المهاجرة: يا للمهاجرين!. فقال رسول الله ﷺ: (ما بال دعوى الجاهلية). قالوا: يا رسول الله! كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال ﷺ: (دعواها فإنها منتنة)^(١).

فإذا كان هذا في وصفٍ شرعيٍّ صحيح سهاهم القرآن به، ومع ذلك لما صار راية عصبية لغير الحق سهاه النبي ﷺ: «دعوى الجاهلية!» فكيف

(١) أخرجه البخاري (٦/١٥٤، برقم ٤٩٠٥)، ومسلم (٤/١٩٩٨، برقم ٢٥٨٤).

برايات (الوطنية) وغيرها التي يراد بها تذويب الحواجز العقدية بين المسلم والكافر، والسني والبدعي.

قال ابن تيمية: «وكلُّ ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن: من نسبٍ أو بلدٍ أو جنسٍ أو مذهبٍ أو طريقةٍ: فهو من عزاء الجاهلية؛ بل لما اختصم رجلا من المهاجرين والأنصار فقال المهاجري: يا للمهاجرين! وقال الأنصاري: يا للأنصار! قال النبي ﷺ: (أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟)، وغضب لذلك غضباً شديداً»^(١).

وكلُّ من ينتسب إلى الوطن فهو مواطن مكفول الحقوق، وعليه واجباتٌ كسائر المواطنين، وليس للقلة والكثرة في عدد المتتمين إلى عرق أو قومية أو دين أو طائفة أثرٌ في تمتعهم بحقوقهم وحررياتهم؛ لأنَّ الواجب هو العدل مع الجميع، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، فمصطلح الأقليات مرفوضٌ في الاستعمال، وفي التعامل.

انتهى

(١) مجموع الفتاوى (٣٢٨/٢٨).

فهرس المراجع

| الكتاب | م |
|---|----|
| الإجماع، لابن المنذر، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم . | ١ |
| الأحكام السلطانية للهاوردي، دار الحديث، القاهرة. | ٢ |
| الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، إصدارات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، دار اليُسر، القاهرة. | ٣ |
| أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، حامد سلطان، دار النهضة العربية، القاهرة. | ٤ |
| أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. | ٥ |
| الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، د. ماجد راغب الحلو، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. | ٦ |
| الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام بالرياض. | ٧ |
| الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من موقع الأمم المتحدة: http://www.un.org/ar/documents/udhr | ٨ |
| إعلان حقوق الإنسان الفرنسي: http://cutt.us/abTiO | ٩ |
| الاقتراع السياسي، منذر الشاوي، منشورات العدالة. | ١٠ |

| | |
|----|---|
| ١١ | الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. فهد العجلان، دار كنوز إشبيلية . |
| ١٢ | البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكتبي. |
| ١٣ | البداية والنهاية، لابن كثير ، تحقيق: عبد الله التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر. |
| ١٤ | بغية المرتاد في الرد على المنفلسفة والقرامطة والباطنية، ابن تيمية. |
| ١٥ | تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية. |
| ١٦ | تاريخ التشريع الإسلامي، مناع بن خليل القطان، مكتبة وهبة، القاهرة. |
| ١٧ | تاريخ الطبري «تاريخ الرسل والملوك»، دار التراث، بيروت. |
| ١٨ | تحرير مصطلحي «مرجعية الشريعة» و «سلطة الشعب» في باب السياسة الشرعية، إعداد المكتب العلمي بهيئة الشام الإسلامية: http://islamicsham.org/versions/2925 |
| ١٩ | التعامل مع غير المسلمين، د. عبد الله الطريقي، دار الفضيلة، السعودية. |
| ٢٠ | تعديل الدستور وأثره في تغير خصائص الدساتير، أ. أكرام فالح أحمد، ودولة أحمد عبد الله: http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=29495 |
| ٢١ | تعديل الدستور، النائب محمد أحمد محمود، صادر عن الدائرة الإعلامية لمجلس النواب العراقي. |

| | |
|----|---|
| ٢٢ | تعريف عام بدين الإسلام، علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية. |
| ٢٣ | التعريفات، الشريف الجرجاني علي بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت. |
| ٢٤ | تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت. |
| ٢٥ | تفسير القرآن العظيم «تفسير ابن كثير»، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة. |
| ٢٦ | تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن |
| ٢٧ | تهذيب اللغة، الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت. |
| ٢٨ | تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان «تفسير ابن سعدي»، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة. |
| ٢٩ | الثقات، لابن حبان البُستي، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند. |
| ٣٠ | جامع العلوم والحكم، ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت. |
| ٣١ | الجامع لأحكام القرآن «تفسير القرطبي»، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة. |

| | |
|----|--|
| ٣٢ | الجواب الصّحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد، دار العاصمة، الرياض. |
| ٣٣ | الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، لابن قيم الجوزية، دار المعرفة، المغرب. |
| ٣٤ | الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة، د. فهد العجلان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، مصر. |
| ٣٥ | الحريات العامة في الإسلام، د راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية. |
| ٣٦ | الحريات العامة في الإسلام، د. عبدالحكيم العلي، دار الفكر العربي. |
| ٣٧ | حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام، د. صالح العايد، الطبعة الرابعة، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض. |
| ٣٨ | درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام بالرياض. |
| ٣٩ | دراسة في منهج الإسلام السياسي، د. سعدي أبو جيب، مؤسسة الرسالة، بيروت. |
| ٤٠ | دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، محمد الغزالي، دار الشروق. |
| ٤١ | الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دفتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة. |
| ٤٢ | الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق. |

| | |
|----|---|
| ٤٣ | الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات. |
| ٤٤ | السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، د. ضو مفتاح غمق. |
| ٤٥ | سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية. |
| ٤٦ | سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية. |
| ٤٧ | سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر . |
| ٤٨ | السنن الصغرى للنسائي، بعناية: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. |
| ٤٩ | السنن الكبرى، للبيهقي أحمد بن الحسين، دار الكتب العلمية، بيروت. |
| ٥٠ | السيادة وثبات الأحكام، أ.د. محمد أحمد مفتي، ود. سامي صالح الوكيل، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن. |
| ٥١ | السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. |
| ٥٢ | السيرة النبوية الصحيحة، د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان. |
| ٥٣ | شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ت: التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت. |

| | |
|----|--|
| ٥٤ | شرح تنقيح الفصول، القرافي أبو العباس أحمد بن إدريس، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة. |
| ٥٥ | شفاء العليل، ابن القيم محمد بن أبي بكر، دار المعرفة، بيروت. |
| ٥٦ | الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت. |
| ٥٧ | صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة. |
| ٥٨ | صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. |
| ٥٩ | الصواعق المرسلّة، ابن القيم محمد بن أبي بكر، علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض. |
| ٦٠ | الطرق الحكمية، ابن القيم محمد بن أبي بكر، مكتبة دار البيان، دمشق. |
| ٦١ | العقيدة والسياسة، د محمد أحمد الزهراني، مركز الفكر المعاصر، دار الوعي، الرياض. |
| ٦٢ | العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، د. وهبة الزحيلي، دار المکتبي. |
| ٦٣ | غير المسلمين في المجتمع المسلم، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت. |
| ٦٤ | الفارابي في حدوده ورسومه، د. جعفر آل ياسين، عالم الكتب. |
| ٦٥ | فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، صححه: محب الدين الخطيب، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت. |

| | |
|----|---|
| ٦٦ | فضائح الباطنية، للغزالي، تحقيق : عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. |
| ٦٧ | فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد مطر العتيبي، دار الفضيلة، السعودية. |
| ٦٨ | الفقيه و المتفقه، للخطيب البغدادي ، تحقيق: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، الدمام. |
| ٦٩ | فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، المكتبة التجارية الكبرى، مصر. |
| ٧٠ | القاموس المحيط، للفيروزآبادي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت. |
| ٧١ | قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، د. أحمد سعيقان، مكتبة لبنان، بيروت. |
| ٧٢ | قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، د. أحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت . |
| ٧٣ | القواعد، لابن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت. |
| ٧٤ | قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين ابن عبد السلام ، علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة . |
| ٧٥ | الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، أحمد بن محمد شاكر، دار الكتب السلفية، ط ٣، ١٤٠٧ هـ. |
| ٧٦ | كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت . |

| | |
|----|---|
| ٧٧ | الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة. |
| ٧٨ | كواشف زيوف، عبد الرحمن حَبَّكَة الميداني، دار القلم، دمشق. |
| ٧٩ | لسان العرب، لابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت. |
| ٨٠ | المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة، بيروت. |
| ٨١ | مجموع الفتاوى، لابن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمن ابن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية. |
| ٨٢ | مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن ودار الشريا. |
| ٨٣ | مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، للشيخ عبد العزيز ابن باز، إدارة الإفتاء بالسعودية. |
| ٨٤ | مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، دار النفائس. |
| ٨٥ | المحصول، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة. |
| ٨٦ | مختصر الصواعق المرسله، للبعلي محمد بن محمد الموصللي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة. |
| ٨٧ | مدارج السالكين، ابن القيم محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت. |

| | |
|---|----|
| المستدرک علی الصحیحین، للحاکم، تحقیق: مصطفی عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت. | ٨٨ |
| المستصفی، الغزالی محمد بن محمد الطوسی، تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی، دار الکتب العلمیة، بیروت. | ٨٩ |
| مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرنؤوط-عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة. | ٩٠ |
| المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، د. محمد يسري، دار اليسر. | ٩١ |
| مشكلات الديمقراطية، خالد العبيوي، مركز نماء للبحوث والدراسات. | ٩٢ |
| المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، دار الکتب العلمیة، بیروت. | ٩٣ |
| مصطلحات في كتب العقائد، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة. | ٩٤ |
| المصنف، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقیق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند. | ٩٥ |
| معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مدكور، مكتبة الفلاح. | ٩٦ |
| معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد نخثار عبد الحميد عمر، عالم الکتب. | ٩٧ |
| المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا. | ٩٨ |
| معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة | ٩٩ |

| | |
|-----|--|
| ١٠٠ | مفتاح دار السعادة، ابن القيم محمد بن ابي بكر، دار الكتب العلمية، بيروت. |
| ١٠١ | مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر. |
| ١٠٢ | مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر. |
| ١٠٣ | من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق. |
| ١٠٤ | المنتقى من منهاج الاعتدال، الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: محب الدين الخطيب. |
| ١٠٥ | منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، دار العلم للملايين. |
| ١٠٦ | منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية الحرّاني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. |
| ١٠٧ | الموازنة بين المصالح والمفاسد وأثرها في الشأن المصري العام بعد الثورة |
| ١٠٨ | المواضعة في الاصطلاح (ضمن كتاب فقه النوازل)، بكر أبو زيد، مؤسسة الرسالة. |
| ١٠٩ | مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق. |
| ١١٠ | الموافقات، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفان. |

| | |
|--|-----|
| مؤسّوعة القَوَاعِدِ الفِقْهِيَّةِ، محمد صدقي آل بورنو ، مؤسّسة الرسالة، بيروت . | ١١١ |
| نظام الحكم في الإسلام، د. عبد العال أحمد عطوة | ١١٢ |
| النظام السياسي في الإسلام ومؤهلات التفوق، د. عطية عدلان. | ١١٣ |
| النظام السياسي في الإسلام، أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك سعود. | ١١٤ |
| النظام السياسي في الإسلام، د. سليمان العيد، دار الوطن. | ١١٥ |
| نظرية الدولة في الإسلام، عبد الغني بسبوني، الدار الجامعية، بيروت. | ١١٦ |
| نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، طعيمة الجرف، دار النهضة العربية، القاهرة. | ١١٧ |
| نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د صلاح الصاوي، دار طيبة، الرياض. | ١١٨ |
| الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، أبو الحسن علي بن أحمد، تحقيق: د. صفوان داوودي، دار القلم، دمشق. | ١١٩ |
| النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت. | ١٢٠ |

فهرس المقالات والمواد المنشورة في شبكة المعلومات والجرائد والمجلات

| المقالات | م |
|--|---|
| أهمية المصطلح في الفكر الإسلامي، عادل سالم عطية : http://taseel.com/articles/1475 | ١ |
| فتوى (حكم إجراء الانتخابات لاختيار أعضاء مجالس الأحياء واللجان الثورية): http://islamicsham.org/fatawa/1311 | ٢ |
| فتوى الشيخ عبد الرحمن البراك في التصويت على الدستور: http://albrak.net/index.php?option=content &task=view&id=21379 | ٣ |
| فتوى الشيخ عبد العزيز الطريفي في التصويت على الدستور: http://www.altarefe.com/cnt/article/671 | ٤ |
| فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في التصويت على الدستور: http://www.qaradawi.net/new/Articles790- | ٥ |
| مقال الشيخ ناصر العمر: حتى نفهم فتوى البراك: http://www.almoslim.net/node/175435 | ٦ |

| | |
|--|----|
| <p>مقال: «أدوات للتدمير الثقافي وزعزعة القيم الإسلامية» نقلاً عن د. محمد إبراهيم الفيومي، جريدة الجزيرة السعودية، العدد (٥٨)، الثلاثاء ١٦/٩/١٤٢٤هـ: http://www.al-jazirah.com/magazine/11112003/tahqeeq8.htm</p> | ٧ |
| <p>مقال: السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، لزياد المشوخي: http://www.saaid.net/bahoth/100.htm?print_it=1</p> | ٨ |
| <p>مقال: المواطنة أم الأمة؟ محمد بن شاكر الشريف: http://www.saaid.net/Doat/alsharef/56.htm</p> | ٩ |
| <p>مقال: المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية، مجلة الفرات، العدد (٧)، د. سامر عبد اللطيف http://www.fcdrs.com/mag/issue4-7-.html</p> | ١٠ |
| <p>مقال: تكفير الموقعين في مؤتمر الرياض «تطبيقات جديدة للغلو المعاصر»، د. سلطان العميري: http://syrianoor.net/revto/15489</p> | ١١ |
| <p>مقال: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، أ. علي وتوت: http://www.syr-res.com/article/6477.html</p> | ١٢ |
| <p>مقال: مفهوم المواطنة في الدول الديمقراطية، د. علي الكواري http://dr-alkuwari.net/sites/akak.nsms.ox.ac.uk/files/concept-of-citizenship.pdf</p> | ١٣ |

| | |
|---|----|
| مقال: من الحكومات الراشدة إلى الخلافة الراشدة، د. حاكم المطيري http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TmpVekpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ==.jsp | ١٤ |
| المواطنة في الفكر الغربي المعاصر «دراسة نقدية من منظور إسلامي»، عثمان بن صالح العامر، مجلة جامعة دمشق، ٢٠٠٣: http://elibrary.medi.u.edu.my/books/MAL01836.pdf | ١٥ |

فهرس الموضوعات

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|--|
| ٧ | مقدمة |
| ١٠ | تمهيد |
| ١٠ | المسألة الأولى: المقصود بالمصطلح |
| ١٢ | المسألة الثانية: أهمية معرفة المصطلحات وضبطها |
| ٢٠ | لا مشاحة في الاصطلاح: |
| ٢٣ | فقرات البيان الختامي لندوة المصطلحات المثيرة للجدل |
| ٢٥ | ملحق البيان الختامي |
| ٢٩ | شرح البيان الختامي لندوة المصطلحات المثيرة للجدل |
| ٣١ | المادة الأولى: «مرجعيةُ الشريعة» وتحكيمُها من فرائض الدين، ولوازم الإيوان، وهي تعبيرٌ عن هوية المجتمع وثقافته. |
| ٣٤ | المرجعية وهوية المجتمع |
| ٣٦ | المادة الثانية: النَّصُّ على «مرجعية الشريعة» من مهمّات المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية |
| ٤١ | المادة الثالثة: «السُّلْطَةُ» حقُّ الشعب في اختيار الحاكم، ومراقبته ومحاسبته، واختيار الدستور، وغير ذلك من الشؤون العامة |
| ٤١ | معنى السيادة |

| | |
|----|--|
| ٤٥ | قاعدة السلطان للأمة |
| ٤٩ | المادة الرابعة: ممارسة الشعب لسلطته ليس فيها طريقة معينة نص عليها الشرع |
| ٥٢ | المادة الخامسة: الأخذ بالأكثرية له اعتبار في الشرع |
| ٦٠ | الانتخابات |
| ٦٥ | المادة السادسة: إذا لم يمكن إقرار مرجعية الشريعة والنص عليها في الوثائق السياسية إلا بطرحها للتصويت فلا مانع من ذلك |
| ٧١ | المادة السابعة: لا مانع من عرض الدستور على التصويت إذا كانت مواده لا تتضمن مخالفات شرعية |
| ٧٦ | المادة الثامنة: نشأت جل المصطلحات السياسية الحديثة في بيئات غير إسلامية |
| ٧٩ | المادة التاسعة: الأصل تجنب استخدام المصطلحات المجملة التي تحمل معاني باطلة وأخرى جائزة |
| ٨٣ | المادة العاشرة: من استخدم المصطلحات المجملة متولاً لها على وجه لا محذور فيه، فلا يجوز إلزامه بمعانيها الباطلة أو تأييمه بذلك |
| ٨٨ | المادة الحادية عشرة: لا يلزم من استخدام المصطلحات المجملة الرضا بما تضمنته من باطل |

| | |
|-----|--|
| ٩٢ | المادة الثانية عشرة: الاضطرارُ إلى استخدام المصطلحات المجملة ليس من المراوغة والمخادعة وتبييت الغدر، بل هو من العمل بالمقدور والمستطاع شرعاً |
| ٩٦ | المادة الثالثة عشرة: استخدام المصطلحات المجملة «التي تحتمل معانٍ محظورة» في الوثائق السياسية لا يعني تأييدها، ووجوب بقائها |
| ٩٩ | المادة الرابعة عشرة: المحظورُ قطعاً في لفظ «الدِّيمقراطية» هو دلالتها على أن يكون لأحدٍ من البشر سيادةٌ في التشريع مثل سيادة الشريعة. |
| ١٠٢ | المادة الخامسة عشرة: المحظورُ قطعاً في لفظ «الدولة المدنية» أن يكون الدينُ معزولاً عن أنظمة الدولة وتشريعاتها |
| ١٠٦ | المادة السادسة عشرة: لا حرج في استخدام ألفاظ «الحرية» و«المساواة» بما لا يخالف الشريعة |
| ١١١ | المفهوم الغربي للحرية |
| ١١٤ | المادة السابعة عشرة: «المساواة» بين أفراد الشعب بمختلف انتماءاتهم الدينية والعرقية في المسؤولية القانونية والجزائية أمرٌ مقررٌ لا إشكال فيه |
| ١١٥ | مجالات المساواة في الإسلام |
| ١١٧ | المساواة في الفكر الغربي |

| | |
|-----|--|
| ١٢١ | المادة الثامنة عشرة: «المواطنة» رابطةً للتعايش المشترك المشروع بين أبناء الوطن الواحد، ويترتب عليها حقوقٌ وواجباتٌ |
| ١٢٣ | المواطنة في ميزان الشريعة |
| ١٢٨ | المادة التاسعة عشرة: الانتماء الديني والقومي حقٌّ مكفول لجميع أفراد الشعب مالم يتحول إلى عصبيةٍ وطائفيةٍ |
| ١٣٣ | فهرس المراجع |
| ١٤٤ | فهرس المقالات والمواقع |
| ١٤٧ | فهرس الموضوعات |



شرح التوصيات الختامية لندوة "رؤية شرعية في المصطلحات السياسية المثيرة للجدل"

مما تمخّضت عنه الثورة السورية، الحراك الفكري حول شكل النظام السياسي للحكم، والذي أنتج اختلافاً في وجهات النظر حول بعض المصطلحات المستخدمة في هذه الأطروحات، وتباينت المواقف منها ما بين أخذٍ بها، ورفضٍ لها، ومتوسطٍ في التعامل معها، فكان لا بدّ من إفراد هذه المصطلحات بالبحث والدراسة، للخروج بموقفٍ شرعي واضحٍ منها.

وفي هذا الكتاب إسهام من المكتب العلمي بهيئة الشام الإسلامية في تحرير معاني هذه المصطلحات، وضبط استخدامها، وبيان حدود المقبول والمرفوض منها وفق الميزان الشرعي، من خلال شرح البيان الختامي الذي صدر عن الندوة التخصصية التي عقدها مركز الحوار السوري تحت عنوان: "رؤية شرعية في المصطلحات السياسية المثيرة للجدل".

لعله يساهم في ترشيد الحراك الفكري الجاري في العالم الإسلامي، ويساعد في بناء المشروع السياسي القادم لسورية.