الفصل الثالث

أهل الحل والعقد وتدبير الأمور العامة للرعية

التدبير يرجع إلى مادة "دبر"، والدبر نقيض القبل، ودبر كل شئ عقبه ومؤخره، والجمع أدبار، ويقال: دبر الأمر وتدبره أي نظر في عاقبته، والتدبير في الأمر أن تنظر إلى ما تئول إليه عاقبته. والتدبير التفكر فيه، ودبر الأمر ساسه ونظر في عاقبته، ويقال: التدبير المنزلي أي حسن القيام على شئون البيت، ودبر الأمر اعتنى به ونظمه، والدبر أي المال الكثير الذي لا يحصى كثرة، وهو الكثير من الضيعة والمال، وجماعة النحل والزنابير والدبارة هي قطعة أرض تستصلح للزرع وجمعها دبار، والدبرة الساقية بين المزارع[1].

ومن الدلالات اللغوية السابقة لمادة دبر نخلص إلى المقومات الآتية لمفهوم التدبير:

١ـ تدبير الأمر التفكير فيه ودراسة وتمحيص جوانبه لتوقع نتائجه ومآلاته وعاقبته.

٢ـ تدبير الأمر يعني حسن القيام عليه والاعتناء به وترتيبه وتنظيمه.

٣ـ مادة دبر تحتوي ضمن دلالاتها على بعد اقتصادي ومالي، وهو يحتاج إلى تدبير بمعنى التفكير فيه وحسن القيام عليه.

هذه مقومات ثلاثة لمفهوم التدبير الذي تقصده الدراسة، وتنطلق منه نحو معالجة عناصره المكونة له باعتباره بعدا آخر ـ مع التمكين العقيدي ـ لدور أهل الحل والعقد في النوذج الإسلامي لنظام الحكم، وهذه العناصر أو المقومات المتعلقة بمفهوم التدبير، إن هي في الحقيقة إلا واجبات كفائية (عامة) تقع على عاتق أهل الحل والعقد.

وعودة إلى مفهوم التدبير نجده يحمل معنى "الرؤية الصائبة" القائمة على دراسة الأمور دراسة عميقة واعية، وحسن تقدير لمآلها وعواقبها، إنه مواجهة واعية للمواقف وقد تحددت زمانا ومكانا، هذه المواجهة ليست فقط استقراء للحاضر أو تفسيراً للواقع في ضوء الماضي، وإنما هي انطلاق من عبرة الماضي واعتباراته ومتغيرات الحاضر نحو المستقبل ومآلاته.

هذه المواجهة في الرؤية الإسلامية، تكون محكومة في انطلاقها نحو مقاصدها ومآلاتها، وهذا هو ما يعبر عنه فقهاء الأصول بالاجتهاد ومناهجه أو طرقه[2].

من ناحية أخرى، فإنه إذا كان الوجود السياسي تفاعلاً بين ثلاثة عناصر هي

---

(١) راجع مادة "دبر" في ابن منظور: لسان العرب، والمعجم الوسيط، ومنجد الطلاب، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) التدبير بهذا المفهوم يضرب بجذوره في تراث الفقه الإسلامي، ومراجعة بسيطة لعنوان ومضمون كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" لشهاب الدين ابن أبي الربيع، كيف خصص فصلا كاملا لدراسة تدبير الملك الذي جعله ركنا من أربعة أركان المملكة. انظر: ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، جـ ٢ مرجع سابق، ص ٤٠٧ - ٤١٣.

الفكر والنظام والحركة، فإن التدبير في جانب منه يعني تأسيس القواعد (الفكر أو الفقه) وبناء النظم وتطويرها، وتوجيه الحركة نحو المآلات والمقاصد المطلوبة شرعا، كل ذلك وفقا لمناهج وقواعد التأسيس الإسلامية.

وإذا كان التدبير في إحدى دلالاته اللغوية يمتد نطاقه ليشمل المضمون الاقتصادي والمالي، فإن هذا عنصر أساسي من عناصر دور أهل الحل والعقد في تدبير أمور الرعية، حيث أناط الفقه السياسي بالمختصين من هؤلاء مهمة التدبير الاقتصادي والمالي الذي أوجبه الله في كتابه بقوله: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1].

ومن هنا يمكن تحديد خطوات البحث في عناصر تدبير أهل الحل والعقد للأمور العامة للرعية في الآتي:

المبحث الأول: الاجتهاد الفقهي والتشريعي.

المبحث الثاني: التدبير النظامي.

المبحث الثالث: التدبير الاقتصادي.

---

(١) سورة هود، آية (٦١).

المبحث الأول

أهل الحل والعقد والاجتهاد التشريعي

التشريع وظيفة من وظائف النظم السياسية الثلاث التقليدية، تقوم بها البرلمانات والجمعيات الوطنية المنتخبة. وهي ما عبر عنها دارسو النظم السياسية الأمريكيون بوظيفة " صنع القادة". ولكن الاجتهاد التشريعي له مضمونه الخاص ومناهجه ومصادره التي يستمدها من الاجتهاد الفقهي بمعناه الأصولي (أصول الفقه). حيث يعتبر الاجتهاد الفقهي الأساسي والمنطلق لما تعنيه الدراسة بالاجتهاد التشريعي، الأمر الذي يجعله يختلف كل الاختلاف عن التشريع أو وظيفة "صنع القادة" التي تشير إلى عملية التفاعل بين كافة المشاركين بصفة رسمية وغير رسمية في تقرير السياسات العامة. فإعداد القادة أو القرار هو بمثابة جزء رئيسي من سلوك المؤسسات السياسية التي تختار أحد البدائل أو الحلول للمشكلات المطروحة على أساس من تقييم كل بديل يتضمنه ذلك من مناقشة وتفصيل[1]. فما هو إذاً مضمون الاجتهاد الفقهي باعتباره المنطلق للاجتهاد التشريعي، والفروق بينه وبين وظيفة صنع القاعدة؟

مفهوم الاجتهاد:

الاجتهاد من جهد، وقد سبق أن رأينا الجهد (بفتح الجيم وضمها) الطاقة والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد[2].

وإذاً فالاجتهاد لغة هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل أمر حسيا كان أو معنويا، ولا يكون إلا فيما فيه كلفة ومشقة، والمقصود هنا هو بذل الجهد واستفراغ الوسع العقلي والذهني، فالجهد والاجتهاد المعنى هو العملية العقلية، وبذل المجهود الفكري، وقدح الذهن من إيجاد أو ترجيح بديل من البدائل لمواجهة موقف أو حالة أو مشكلة من المشاكل على مستوى النظر والعمل.

ومن ثم تبدو العلاقة بين مفهومي الاجتهاد والتدبير، فهما يقومان على التفكير العميق واستهداف الرؤية الصائبة في الأمر من أجل إدراك المصالح والمقاصد.

إلا أن الاجتهاد مفهوم أصولي خاص له معالمه وأركانه ومجالاته، مناهجه ومصادره، الأمر الذي يدعو الباحث للتعرض لهذه الجوانب كمدخل للاجتهاد التشريعي.

١- الاجتهاد الفقهي:

هناك تعريفات كثيرة للاجتهاد عند الأصوليين لا تختلف كثيرا عن بعضها إلا في

---

(1) Richard Snyder,A Decision Making Approach to the Study of Political Phenomena, in: Ronald Young, ed, Approaches to the Study, (Tilionis: Northewestern. U. p., 1985), p.19.

(٢) راجع مادة جهد في: ابن منظور، لسان العرب.

الألفاظ أو بعض القيود[1]. وقد عرف الإمام الغزالي الاجتهاد بأنه: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب"[2]. فالاجتهاد هو بذل غاية الجهد من قبل الفقيه المجتهد بقصد استنباط الأحكام العلمية من أدلتها التفصيلية.

وقد يضيف بعض علماء الأصول إلى الاجتهاد بمعنى استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية والاجتهاد في تطبيقها، والأخير ما يسمى "الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم"[3].

ويمكن أن نلاحظ الآتي بالنسبة لمفهوم الاجتهاد الأصولي:

١ـ الاجتهاد بذل أقصى الجهد الفكري بحيث لو كان تقصير في بذل هذا الجهد لم يعد اجتهاداً، فالقول في أحكام الله دون بذل غاية الجهد والطاقة في البحث عن الأدلة الشرعية وإمعان النظر فيها للوصول إلى الحكم لا يسمى اجتهاداً وإنما اتباعا للهوى.

٢ـ بذل الجهد من غير الفقيه لا يسمى اجتهادا بالمعنى الأصولي، فلا بد أن يكون الجهد المبذول واقعا من فقيه مجتهد جامع لشروط الاجتهاد وملكته على نحو ما سبق في شروط المجتهدين.

٣ـ هذا الجهد الفكري وقدح الذهن يكون بقصد استباط حكم ظني من المصادر التشريعية (الأدلة)، وبذلك يخرج من مفهوم الاجتهاد الأحكام القطعية كوجوب الصلاة وحرمة الزنى، فالعلم بها من أدلتها القطعية في دلالتها وفي ثبوتها لا يسمى اجتهاداً، لأنه يحصل لكل عالم باللغة ومدرك للأحكام[4].

وقدح الذهن هنا كما يكون في استنباط الحكم أو الكشف عنه وبيانه، يكون في تطبيقه وهو ما يسمى بتحقيق المناط، والاجتهاد في تحقيق المناط لا يقل في أهميته عن الاجتهاد في استنباط الحكم، لأنه يتعلق بتعيين محل الحكم في الواقع المعاش بمعنى التحقق من مواصفات وسمات الواقعة أو النازلة محل الحكم المستنبط، وقد تحددت زمانا ومكانا بينما الحكم يكون عاما على مفردات الواقعة، وهذه أهمية تتعلق بالحركة والممارسة والتطبيق، ومن ثم فالاجتهاد في تحقيق المناط مفهوم لازم للقاضي الذي يقوم بتطبيق الحكم على الواقعة ولازم لرجال الحركة السياسية في الحياة الإسلامية بشكل عام[5].

---

(١) راجع بعض هذه التعريفات في: د. نادية شريف العمري، اجتهاد الرسول، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ص٢٢-٣٠. د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، مرجع سابق، ص ١٢-١٤.

(٢) الغزالي، المستصفى، جـ ٢، مرجع سابق، ص٣٠.

(٣) الشاطبي الموافقات، جـ ٤، مرجع سابق، ص٥٧.

(٤) د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤.

(٥) راجع: الشاطبي، الوافقات، جـ ٤، مرجع سابق، ص٨.

والخلاصة أن مهمة المجتهدين والاجتهاد، هو استنباط أحكام الشرع من مصادرها وفق قواعد اجتهادية وأصول استنباط شرعية يشار إليها.

مناط الاجتهاد الفقهي:

مجالات الاجتهاد ومناطه ـ وهو ما يسمى المجتهد فيه ـ في الفقه الإسلامي يعود إلى خصيصة تتميز بها الشريعة الإسلامية وفقهها، هذه الخصيصة هي التي تجعل من الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ضرورة شرعية ووظيفة أبدية في كل عصر.

هذه الخصيصة تتمثل في الجمع بين الثبات والمرونة، الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والأساليب، الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة في الشئون الدنيوية والعلمية[1].

ومن ثم يقول الإمام ابن القيم: الأحكام نوعان، نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة والأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، وضرب ابن القيم أمثلة لذلك من سنة الرسول وعمل الخلفاء الراشدين[2].

النوع الأخير من الأحكام هو الذي تتمثل فيه المرونة، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العلمية وخصوصا السياسة الشرعية.

مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية:

مما سبق ننتهي إلى أن هناك في الشريعة والفقه دائرة مغلقة لا يدخلها التغيير أو التطوير، إنها منطقة الأحكام القطعية التي ثبتت بالنصوص المحكمة من القرآن والسنة والمجزوم بثبوتها، القواطع في دلالتها التي أراد الشارع أن تلتقي عندها الأفهام، ويرتفع عندها الخلاف، وينعقد عليها الإجماع، وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، وهذا النوع من النصوص قليل جدا بالنسبة إلى سائر النصوص.

وهناك منطقة مفتوحة هي منطقة المرونة، إنها المنطقة التي ينطلق منها الفقه الإسلامي نحو الحركة والتطور والتجديد، ومسايرة مصالح الناس وأحوالهم على اختلاف المكان والزمان، ومظاهر المرونة في هذه المنطقة تبدو في الآتي[3]:

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ١٩٨١، ص١٥٩.

(٢) ابن قيم الجوزية،إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، جـ١، تحقيق محمد حامد الفقي، الإسكندرية، دار العدل، د.ت. ص ٣٣٠-٣٣١.

(٣) د.يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالةوالتجديد، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦،ص٨١-٨٢.

١ـ إن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء، بل ترك منطقة واسعة خالية من أي نص ملزم، وقد تركها قصدا للتوسعة والتيسير والرحمة بالخلق وهي المسماة منطقة "العفو" انطلاقا من حديث: " ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا، وتلا: ﴿وما كان ربك نسيا﴾[١].

٢ـ معظم النصوص جاءت بمبادئ عامة، وأحكام كلية، ولم تعرض للتفصيلات والجزئيات إلا فيما لا يتغير كثيرا بتغير المكان والزمان، مثل شئون العبادات وشئون الزواج والطلاق والميراث ونحوها، وفيما عداها اكتفت الشريعة بالتعميم والإجمال.

٣ـ النصوص التي جاءت في أحكام جزئية قد صيغت صياغة معجزة بحيث تتسع لتعدد الأفهام والتفسيرات ما بين متشدد ومترخص، وما بين آخذ بجزئية النص وآخذ بروحه وفحواه، وقلما يوجد نص لم يختلف أهل العلم في تحديد دلالته وما يستنبط منه.

٤ـ تقرير مبدأ تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف، فإن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[٢].

٥ـ تقرير مبدأ رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية بإسقاط الحكم أو تخفيفه تسهيلا على البشر ومراعاة لضعفهم أمام الضرورات القاهرة[٣].

هذه مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية وفقهها، وهي مناط فرضية الاجتهاد وكونه ضرورة شرعية في كل عصر ومصر، وأن هذا الاجتهاد في دائرتين معينتين:

الدائرة الأولى: الاجتهاد في الأحكام التي دلت عليها النصوص أو الأدلة سواء أكانت ظنية الثبوت أم ظنية الدلالة، فهو ينحصر في دائرة النصوص غير القطعية، والاجتهاد في هذه الدائرة يتناول تفسير النص وما يؤدي إليه الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع، والمجتهد في هذا يسترشد في اجتهاده بالقواعد الأصولية اللغوية، ومقاصد الشارع، وعلوم أخرى مثل علم السند، وعلم الجرح والتعديل...إلخ.

الدائرة الثانية: الاجتهاد فيما لا نص فيه (العفو) وهذه الدائرة أوسع مجالا للاجتهاد، لتجدد الحوادث وتنوعها بتنوع البيئات واختلاف الأزمان، والمجتهد في هذه

---

(١) سورة مريم، الآية (٦٤). والحديث رواه البزاز والحاكم وصححه، انظر تخريجه وشرحه في: ابن رجب الحنبلي جامع العلوم والحكم، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٨٠، ص٣٣٦، ومابعدها.

(٢) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، جـ٣، مرجع سابق، ص١.

(٣) في مرونة مصادر التشريع الإسلامي، وكيف أنها تساير مصالح الناس ولا تصادمها وذلك من خلال الاجتهاد وطرقه المختلفة، راجع: عبدالوهاب خلاف، مصدار التشريع الإسلامي مرنة، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ابريل ١٩٤٥، ص ٢٥٠-٢٧١.

الدائرة يعول على طرق الاجتهاد المختلفة.

أما في مقابلة النص القطعي فلا مساغ للاجتهاد فيه، ومن يحاول فهو مردود عليه ولا ينبغي التغاضي عنه أو التساهل معه بحجة أن الإسلام يحترم حرية الدين وحرية الفكرة، لأن الخوض في الأمور القطعية اعتداء على تلك الحرية التي حدد الشارع مجالها حتى تستقر الحياة الإنسانية وفق ما فرض الله لعباده من الأحكام، على أن الاجتهاد في كل الأحوال ليس رأيا حرا مطلقا بتوصل الفقيه، وإنما هو رأي تحكمه القواعد الأصولية وطرق الاجتهاد وروح التشريع[1].

الإفتاء:

الإفتاء يتصل اتصالا وثيقا بالاجتهاد الفقهي، وهو من الواجبات الكفائية العامة التي تقع مسئوليتها على العلماء القادرين على ممارسته من أهل الحل والعقد.

والإفتاء من الفتوة، وأفتاه في الأمر أبان له، والفتيا والفتوى ما أفتى له الفقيه، ومن ثم فإن الاستفتاء يعنى السؤال عن أمر أو عن حكم مسألة، وهذا السائل يسمى المستفتى والمسئول الذي يجيب هو المفتي[2].

والإفتاء أخص من الاجتهاد، فإن الاجتهاد استنباط الأحكام سواء أكان سؤالا في موضعها أم لم يكن، أما الإفتاء فإنه لا يكون إلا إذا كانت الواقعة وقعت ويتعرف الفقيه حكمها[3].

٢ـ الاجتهاد التشريعي:

الاجتهاد الفقهي سبيل وأساس للاجتهاد التشريعي، فليس هناك فرق بين المفهومين سواء فيما يتعلق بالمصادر التي يستقي منها، أو المناهج والطرق التي يعتمد عليه، إلا أن المقصود بالاجتهاد التشريعي هنا هو الاجتهاد فيما يتعلق بالقواعد العامة أو الأحكام الشرعية التي يتبناها أولو الأمر أهل الحل والعقد، للالتزام بها والاحتكام إليها عملا وقضاء أي في التطبيق العملي في حركة حياة الرعية.

إنه يقابل ما يعرفه الفقه الدستوري ونظرية النظم السياسية الغربية بوظيفة "سن القوانين والتشريعات أو القواعد العامة الملزمة" أو ما أسماه الفقه الأمريكي في النظم السياسية "بوظيفة صنع القاعدة" كما سبق، والتي تقوم بها المؤسسة التشريعية، أو ما أطلق عليه (مونتسيكو) في نموذج السلطات الثلاث "السلطة التشريعية" التي تقوم بوظيفة صنع القاعدة كما عبر (ألموند)[4].

وكمدخل لدراسة معالم الاجتهاد التشريعي من أولي الأمر أهل الحل والعقد في

---

(١) د.محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، قطر،الدوحة، دار الثقافة،١٩٨٧،ص٨٨-٩٠.

(٢) ابن الصلاح الشهروزري، أدب المفتي والمستفتى، دراسة وتحقيق، د.موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، عالم الكتب، د.م، ١٩٨٦، ص٢٣.

(٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٠١.

(4) Almond, and Colleman, Op. cit, p.132.

النموذج الإسلامي لنظام الحكم، فإن هذا يتم معالجته من خلال المقارنة بينه وبين الوظيفة التشريعية في الفقه الدستوري، أو عملية صنع القرار كما في نظرية النظم السياسية الغربية.

أ- حدود كل من الاجتهاد التشريعي والوظيفة التشريعية:

في المنظور الإسلامي، تطلق كلمة "التشريع" ويراد بها أحد أمرين:

أولهما: إيجاد شرع مبتدأ أي بمعنى إنشاء الحكم ابتداء.

ثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، بمعنى الكشف عن حكم موجود في مصدره ابتداء شرعا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله، وما نصبه من دلائله[1]، وهنا لا يشاركه أحد فردا كان أو جماعة أو هيئة، فالله هو الحاكم بمعنى منشيء الحكم والشارع بمعنى موجد الشرع[2].

أما التشريع الثاني (الكشف عن حكم موجود من مصدره) فهذا هو الذي تولاه بعد رسول الله خلفاؤه ومن علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا مبتدأ، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة ومانصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة، فمن استنبط منهم حكما بواسطة القياس مثلا فهو لم يشرع حكما مبتدأ وإنما اجتهد في تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص إلى كل موضع اشترك معه في الوصف الذي هو مناط الحكم وهو العلة.

أما لفظ الاجتهاد فيطلق ويراد به بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي من دليله أيا كان هذا الدليل، فيشمل ما يفهمه المجتهد من النص (قرآنا وسنة) وما يستنبطه بالقياس، وما يستمده من قواعد الشرع العامة كسد الذرائع ودفع الحرج والعمل بالمرسلات من المصالح[3].

وعلى هذا نخلص إلى أن مهمة المجتهدين من أهل الحل والعقد هي استنباط الحكم من مصادره الكاشفة عنه المظهرة له وهي نصوص الكتاب والسنة، وبالتالي فإن جماعة المجتهدين ليست سلطة تشريعية بالمعنى الدقيق للتشريع (سن القوانين أو إيجاد شرع مبتدأ)، سواء اتفقت على الحكم أم اختلفت فيه، ذلك أنهم يتحرون في اجتهادهم الوصول إلى قصد الشارع وإرادته التي يتضمنها وحيه، يرجعون في هذا الاجتهاد إلى ذلك الوحي ولا يصدرون عن آرائهم أو وجهات نظرهم.

الوظيفة التشريعية تعني سن القوانين أو القواعد العامة الملزمة التي تحكم تصرفات الجماعة في نطاق الدولة، وإذا كانت القاعدة القانونية ذات مدلول واسع يشمل كل

---

(١) عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ابريل ١٩٧٣، ص ٥٦٦.

(٢) د. حسين حامد حسان، أساس السلطة في الدولة الإسلامية، بحث غير منشور، ص١٨.

(٣) عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٧٧.

قاعدة ملزمة أيا كان مصدرها، فإن هناك نوعين من القواعد العامة الملزمة والمكتوبة ذات أهمية في هذا الخصوص هما القواعد الدستورية، والتشريع بمعناه الفني الدقيق (سن القوانين البرلمانية).

ووفقا لمبدأ الشرعية الوضعية، فإن التشريع يتدرج في قوته، ففي قمة التدرج التشريعي توجد القواعد الدستورية، ويليها في التدرج التشريعي البرلماني فاللوائح[1].

إن القانون، وفقا للأفكار الديمقراطية هو التعبير عن إرادة الشعب ممثلا في برلمانه، وبهذه المثابة، وما دامت إرادة الشعب هي الإرادة العليا، فإن للسلطة التشريعية أن تضمن القانون ما تشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه، وذلك في حالات نادرة، بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حالة الدساتير المرنة كالدستور الإنجليزي[2]. السلطة التشريعية سلطة إنشاء القوانين من رجال التشريع في الأمة، ومن ثم فإن سلطة التشريع في النظم السياسية الغربية لها الحرية المطلقة في وضع الأحكام وإلغائها وتعديلها حسب ما تقتضيه المصلحة في نظرها (بمعناها ومضمونها الوضعي)[3].

ب ـ المصادر والمناهج التشريعية في كل من الاجتهاد التشريعي والوظيفة التشريعية:

هناك فروق واضحة بين الاجتهاد التشريعي في النموذج الإسلامي لنظام الحكم باعتباره اجتهاداً صادرا عن أهل الاجتهاد أو المجتهدين من أهل الحل والعقد، ووظيفة سن القواعد العامة الملزمة في النظم السياسية الغربية ـ وكما أرساها الفقه الدستوري ـ وذلك من حيث مصادر التشريع ومناهجه.

فالمصادر التشريعية ـ كما يتصورها الفقه الدستوري الغربي ـ هي الإرادة الحاكمة صريحة أو ضمنية، هذه الإرادة الحاكمة هي إرادة بشرية، وقد تكون فردية وقد تكون جماعية، وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية. وهذا أساسه نظر الحضارة الغربية على أن الشعب لا يمكن أن يصوت إلا على ما هو طيب وصالح، ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل في النظرة التي تسيطر على الإدراك الأوروبي بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى التصويت السياسي[4].

إذاً فمصادر القانون هي مصادر بشرية ليس بالمعنى المؤسسي ـ القانون يصدر عن البرلمان أو غيره من المؤسسات، ولكن بمعنى المصادر التي يرجع إليها المشرع في هذه

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣١.

(٣) الشيخ محمد علي السايسي، نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية الأزهر الشريف، ص٨٩.

(٤) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، الجزء الثاني، مرجع سابق، هامش، ص٢٩١.

الحالة كي يستقي قاعدته القانونية، إنما هي جميعا إرادة أو مصادر بشرية مكتوبة أو غير مكتوبة.

وفقا للتقاليد الدستورية، فإن سلطة التشريع قد تمارسها السلطة التشريعية (البرلمان) بمفردها ولا يكون ذلك إلا في الديمقراطيات النيابية، وقد تمارسها مشاركة مع الناخبين في الديمقراطيات نصف أو شبه المباشرة. كما قد يشارك رئيس الدولة ملكا كان أو رئيس جمهورية في إعداد ووضع التشريعات بدرجة تتفاوت طبقا للأسس التي يقوم عليها نظام الدولة، وقد ينفرد بالتشريع لسبب أو لآخر كما في حالة ما يكون البرلمان غير قائم أو في حالتي التفويض والضرورة.

هذا، ويمر التشريع دستوريا كان أو عاديا بعدة مراحل: هي الاقتراح والمناقشة والتصويت بأغلبية معينة حسب درجة قوة التشريع الصادر، ثم المصادقة والإصدار من جانب رئيس الدولة[1].

مصادر ومناهج الاجتهاد التشريعي:

مصادر الاجتهاد التشريعي هي الينابيع التي يستقي منها المجتهد الأحكام، فقد عرفنا معنى الحكم الشرعي فيما سبق، وأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييراً أو وضعاً، وهذا التعريف يومىء لا محالة إلى أن الحاكم - الذي صدر عنه الحكم الشرعي بهذا المعنى في الفقه الإسلامي -هو الله، إذ أن الشريعة الإسلامية قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء، فالحاكم فيه هو الله، وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله وأحكام دينه السماوي، والإجماع قد انعقد على ذلك، وإن العقل البشري ليس له أن يشرع الأحكام ولا أن يضع التكليفات، وليس معنى ذلك أنه لا مجال لعمله بل إن له عملا، ولكنه ينطلق في عمله حيث يطلقه الله، معنى ذلك أن التكليفات الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة، وما كان الله ليعذب أحدا على عمل لم يبين له طلبه فيه، ولذا قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[2].

ولا بد من تعرف أحكام الله في كل حدث يجد من غير أن يكون له نص صريح في بيان حكمه، فيكون عمل العقل حينئذ في استخراج النصوص الشرعية، وبيان قواعد الشرع العامة التي تعد نبراسا يهتدي بهديه، ويقبس من نوره، وتطبيق تلك المعاني على ما يجد من أحداث، ولقد قام بهذا المجهود الأئمة السابقون فأعملوا عقولهم، وصاغوا القواعد التي استنبطوا بها، وضبطوا بها الأحكام، وتركوا من الفقه ثروة مثرية كان لجهودهم العقلية فيها أثر واضح من غير خروج على الجادة ولا شرود بذلك الجهد العظيم[3].

---

(١) د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاثة، مرجع سابق، ص٢٢٧.

(٢) سورة الإسراء، آية (١٥).

(٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٦٩- ٧٤.

وبناء على هذا فإن الأصوليين اختلفوا في تحديد مصادر الحكم الشرعي، مع اتفاقهم على الكتاب والسنة مصدرين رئيسيين، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدرا واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه، ومن ثم قسموا هذه المصادر إلى مصادر متفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد أو القياس، ومصادر مختلف عليها وهي الاستحسان والاستصحاب (المصلحة المرسلة) والعرف وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، وعلم أهل المدينة، وسد الذرائع[1].

الجدير بالذكر في هذا الصدد أن هناك من يميز في هذا الإطار بين مصادر الحكم الشرعي ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل مصدر من مصادره، أما المصادر فهي: النقل ويشمل الكتاب والسنة وشرع من قبلنا ثم أولو الأمر ويشمل الإجماع والاجتهاد، ثم الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة وذلك يشمل العرف والاستصحاب والعقل والبراءة الأصلية[2].

أما مناهج التوصل إلى الحكم الشرعي فهي الطرق المنهاجية للتعامل مع هذه المصادر المختلفة بهدف التوصل للحكم الشرعي، وهي منها ما يتعلق بالنقل (الكتاب والسنة) وتقع فيما بحثه العلماء في علمي علوم القرآن وعلوم السنة.

أما ما يتعلق بأولي الأمر مصدرا للأحكام (الإجماع والاجتهاد) فقد اعتبر القياس والاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وسد الذرائع، اعتبرت هذه كلها مناهج وطرائق للاجتهاد، وهي مناهج تضبط العقل في توصله إلى الحكم التشريعي في الحالات التي يجوز له فيها ذلك[3].

هذه صورة عامة عن مصادر ومناهج الاجتهاد، سواء في ذلك الاجتهاد الفقهي أو الاجتهاد التشريعي الذي يصدر عن أو يتبنى من قبل أولي الأمر أهل الحل والعقد الذين يتعينون لهذه المهمة في شكل مؤسسي يمكن أن يطلق عليه مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

الاجتهاد الجماعي حاجة العصر (الإجماع):

سبق الحديث في الباب الأول عن مؤسسة الاجتهاد التشريعي والعناصر المكونة لها، وهي تعد المؤسسة التي تتعين لتخريج واستنباط الأحكام من مظانها الشرعية لمواجهة ما يجد للأمة من نوازل وأحداث، وما يحقق مصالح العامة.

هذه المؤسسة "الاجتهاد التشريعي" هي الشكل المؤسسي المناسب في الوقت الحاضر للنهوض بمهمة الاجتهاد التشريعي باعتباره عنصرا من عناصر دور أهل الحل

---

(١) في تفصيل الحديث عن المصادر، راجع: عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، الباب الثاني، باب الحكم، ص٦٩- ٤١٣. على حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشرعية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٨- ١٩٩.

(٣) د. جمال الدين عطية، المرجع السابق، ص ٢٢٩- ٢٣٦.

والعقد، وهذه المؤسسة ليست بدعا من الأمر، وإنما نجد لها أساسا في التراث الفقهي الأصولي وما جرى عليه العمل في عهد الرسول والخلفاء الراشدين وهو ما اصطلح على تسميته "بالإجماع".

فالاجتهاد من حيث كيفيته، والصورة التي يقع بها من المجتهدين ينقسم إلى:

ا- اجتهاد فردي. ب - اجتهاد جماعي.

والاجتهاد الفردي هو كل اجتهاد لم يثبت اتفاق المجتهدين فيه على رأي في المسألة، وهو الذي دل عليه إقرار الرسول لمعاذ حين قال: أجتهد رأيي ولا آلو[1].

وهو ما جاء في كتاب عمر بن الخطاب لقاضيه أبي موسى الأشعري: "ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"[2].

وهذا اللون من الاجتهاد هو ما سبق أن أطلق الباحث عليه "الاجتهاد الفقهي" وهو الذي قام عليه صرح الفقه الإسلامي، حيث كانت الموسوعات الفقهية التي تحتوي على هذه الثروة الفقهية الهائلة في التراث الفقهي نتيجة لهذا الاجتهاد الفردي من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء والعلماء.

أما المظهر الجماعي للاجتهاد من قبل المجتهدين الذين هم أهل المعرفة بالنظر والاجتهاد فهو الذي يعتبر في الإسلام مصدرا من مصادر التشريع الملزم فيما لا نص فيه، وهذا أساس " الإجماع".

وبناء عليه، فإن الإجماع يعني اتفاق أهل النظر في المصالح المختلفة، الذين تعرض عليهم الحوادث ويتناولونها بالبحث وتتفق آراؤهم فيها، وبما أن هذا الاتفاق لا يكون إلا أثراً للبحث والنظر فلا عبرة فيه بموافقة من ليس أهلاً للنظر ولا بمخالفته[3].

الاجتهاد الجماعي إذاً هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي أو حكم شرعي في المسألة، بعد وفاة الرسول، ويخرج منه اتفاق العامة لعجزهم عن النظر والاستدلال[4].

ومنشأ فكرة الإجماع، أن الإسلام أساسه الشورى في تدبير شئون المسلمين، وألا يستبد أولو الأمر منهم بتدبير شئون الأمة سواء أكانت تشريعية أم تنفيذية، اقتصادية

---

(١) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة،ط٤،ص٣١. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، جـ١، مرجع سابق، ص١٧٥.

(٢) ابن القيم، المرجع السابق، جـ ١، ص١١١ وما بعده.

(٣) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف،١٩٥٩ ص٤٣٧.

(٤) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٧.

كانت أو سياسية. قال تعالى: ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[1].

على هذا الأساس كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يستشير رؤوس أصحابه في الأمور التي لم ينزل فيها عليه وحي من ربه، ولما توفى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وواجهت أصحابه وقائع عديدة لم ينزل فيها قرآن، كانوا يجعلونها شورى بينهم.

وقد دلت على ذلك آثار كثيرة منها حديث علي رضي الله عنه، حين سأل الرسول عن أمر ينزل بالناس لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه سنة، فقال (صلى الله عليه وسلم): "أجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد". وما روي عن ميمون بن مهران قال: "كان أبوبكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء، فربما قام إليه القوم فيقولون: قضي فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي (صلى الله عليه وسلم) جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به، وهكذا كان عمر وعثمان وعلي[2].

ومن هذا من بين إجماع الصحابة ما كان إلا اتفاق من أمكن جمعهم من رءوسهم وخيارهم علة حكم واقعة لم يرد نص بحكمها، وإن الذي دعاهم إلى اتباع هذه السبيل هو العمل بالشورى التي أوجبها الله وسار عليها الرسول[3]، وإن هذا هو الاجتهاد الجماعي الذي يمكن أن ينظم اليوم في شكل مؤسسي توضع له الضوابط والشروط اللازمة للعضوية فيها بحيث تضم المجتهدين من فقهاء الإسلام ومن لديهم ملكة الاستنباط على وجه الخصوص بالإضافة إلى الخبراء والفنيين من أهل الاختصاص - على نحو ما سبق بيانه - بحيث تكون مؤسسة الاجتهاد وعاء يجمع المجتهدين، وتتعين للاجتهاد التشريعي للأمة وتعمل على أساس من الشورى وقواعد ومناهج الاجتهاد السابقة، وهذا يسهم إلى جانب الاجتهاد الفردي الفقهي الإسلامي وفقا لمنهج يجمع بين النظرة المقارنة للمذاهب والمدارس الفقهية المتعددة، وبينها وبين القوانين العالمية الوضعية من جانب آخر.

ولا يخفى ما لهذا المنهج من الاستفادة من ميزات وإيجابيات هذه القوانين في ظل الوعي بما يمكن ويحسن اقتباسه وهضمه وإعادة تمثيله، وما لا يمكن. كما ينبغي أن يجمع هذا المنهج بين الأصالة والتجديد والتطور الذي يبقى على الأصيل الصالح، ويطور الجديد النافع للقضايا والوقائع المعاصرة[4].

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، جـ١، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، جـ١ ،مرجع سابق، ص٥١.

(٣) د. عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي مرنة، مرجع سابق، ص١٢.

(٤) في معالم التجديد والتقنين الفقهي وفتح أبواب الاجتهاد والمنهج الذي يجب أن يتبع في ذلك راجع: د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص٢١- ٤٦.

المبحث الثاني

التدبير النظمي

(بناء وتطوير الإجراءات والمؤسسات)

مفهوم التدبير النظمي:

التدبير النظمي وجه من أوجه التدبير ومواجهة المواقف والأحوال، وقد تحددت زمانا ومكانا، وذلك برؤية واعية وصائبة من منطلق تقدير العواقب والمآلات تقديراً منضبطا بالأصول الإسلامية.

وإذا كان الاجتهاد التشريعي اجتهادا خاصا بالقواعد العامة الملزمة، فإن التدبير النظمي لون من الاجتهاد، ويعني استفراغ الجهد وبذل الوسع والطاقة الذهنية من قبل "المختص أو نقول المتخصص" من أجل بناء وتطوير المؤسسات والأشكال والإجراءات النظامية اللازمة لتحقيق المصالح العامة والمقاصد الشرعية التي تتحقق من خلال القيام بالواجبات الكفائية (العامة)، ومن ثم فإن تعيين وإقامة القائمين على الفروض أو الواجبات الكفائية العامة (تولية وعزلا) تدخل في مفهوم التدبير النظمي.

وإذاً، فإذا كانت الرؤية الإسلامية تفرق بين الوسائل والأدوات من جانب، والغايات والمقاصد من جانب آخر، فإن التدبير النظمي يرتبط بالوسائل والأدوات التي تحقق المقاصد والمصالح الشرعية، وهذا الجانب من جوانب تدبير الأمور العامة في الأمة لا يقل أهمية عن الاجتهاد التشريعي، لأن الأبنية المؤسسية أو الأشكال النظامية والاجرائية إن هي إلا "ذرائع" لأداء الواجبات الكفائية (العامة)، حيث تتعين هذه المؤسسات للقيام بها، ومن ثم فإن التدبير النظمي يقوم منهاجيا على قاعدة الذرائع فتحا وسدا.

والذرائع مفهوم أصولي يعني الوسيلة أو السبب.."هي التوسل إلى ما هو مصلحة"[1]، وأطلق عليها "فتح الذرائع"، كما قد تكون توسلا إلى مفسدة، وفي هذه الحالة يطلق عليها "سد الذرائع". فقاعدة الذرائع ذات شقين، أحدهما يعني أن وسيلة المطلوب وجوبا أو ندبا أو إباحة مطلوبة بقدر ذلك الطلب، وهو المعبر عنه: "بفتح الذرائع" ثانيهما أن وسيلة المحرم محرمة، وما يؤدي إلى المفسدة يمنع، وهذا الشق يعبر عنه (بسد الذرائع)[2].

سد الذرائع إذن، يعني "حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها"، فمتى كان الفعل السالم

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٢) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٢٠٢.

عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع من ذلك الفعل في كثير من الصور[1]. هذا يعني فيما نحن بصدده من التدبير النظمي إلغاء أو تعديل وتطوير و مراجعة الأبنية المؤسسية والإجراءات النظامية على ضوء مآلات أدائها نفعا أو ضرا أو فاعلية وكفاءة في الأداء، بحيث يأتي هذا التعديل والتطوير في النظم والإجراءات، والقائمين عليها سدا لذريعة القصور وعدم الفاعلية في تحقيق المقاصد والغايات.

أما فتح الذريعة فهي الوسيلة إلى المصلحة والمنفعة المعتبرة شرعا، سواء أكان هذا الاعتبار واجبا أم مندوبا أم مباحا، ومن ثم تأخذ الوسيلة حكم مقصدها في الاعتبار الشرعي. وكما سبق القول فإن المؤسسات والأشكال النظامية لأهل الحل والعقد هي وسائل للقيام بالواجبات الكفائية، حيث تلتزم هذه المؤسسات ابتداء بتحقيق هذه الواجبات الكفائية العامة، وتدور معها وجودا وعدما [2]، ومن ثم فإن بناء المؤسسات ابتداء يعد واجبا شرعيا من الواجبات الكفائية التي تتعين على القادرين المؤهلين لها من ذوي الاختصاص على أساس قاعدة فتح الذرائع، وقاعدة ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب.

يجمل ما سبق ويجليه قول الإمام القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وما يتوسط يتوسطه"[3].

وبناء على التكييف السابق للأشكال النظامية والإجرائية باعتبارها ذرائع لمقاصد وغايات، فإن هناك جانبا آخر يمثل عاملا هاما من عوامل التدبير النظمي يتعلق بموقع هذا الجانب في الأصول (الوحي)، حيث لم ترد في القرآن آية واحدة عن الأشكال المؤسسية أو النظامية للدولة الإسلامية، في الوقت الذي وردت فيه آيات متعددة للواجبات التي ينبغي أن يقوم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم مثل آيات الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. والاجتهاد التشريعي (الاستنباطي) ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾، والقضاء بين الناس

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٩٨.

(٢) انظر: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٨٠-٢٨١.

(٣) الإمام القرافي، الفروق، وبهامشه حاشية أضواء الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، تونس، المطبعة التونسية، ١٨٨٤، ص٤٠.

بالعدل..الخ[1]، بمعنى آخر فإن الأشكال النظامية تقع في منطقة العفو من الأصول الإسلامية التي تركت لاجتهاد الناس وفقا لحاجاتهم ومصالحهم ومتغيرات الزمان والمكان.

وهذا مرجعه إلي الخصيصة التي تتميز بها الأصول الإسلامية (القرآن والسنة) في جمعها بين المرونة والثبات[2]. ولعل هذا لحكمة اقتضاها الله وهي أن القرآن الكريم والسنة المطهرة لو تعرضا للشكل التنظيمي للدولة لأصبح ذلك الشكل صبغة دينية مقدسة يجري عليها العمل في كل الظروف وفي كل العصور، وعند جميع المسلمين مقيدا، وأصبح الشكل التنظيمي للدولة جامدا وتقليديا لا يمسه أحد والا عد من المارقين.

إن المجتمعات البشرية في تغير مستمر، والقاعدة الأصولية الإسلامية تقضي بتغير الأحكام تبعا لتغير الأزمان، ومن ثم كان موقف القرآن والسنة من قضية النظامية موقفا يتفق مع كون الإسلام الدين الخاتم، الأمر الذي يقضي بترك الأبعاد النظامية والجوانب المؤسسية باعتبارها من الوسائل لاجتهادات البشر طبقا للواقع المعاش[3].

ولعل هذا كان مثار لبس وسوء فهم لدى البعض، حيث اعتبروا الحياة السياسية الإسلامية خاصة على عهد النبوة خلوا من المؤسسية، ويعزي هذا الرأي القصور في الناحية النظامية (في زعمهم) إلى إخفاق النبي-على حد تعبيرهم-في رؤية الضرورة التنظيمية [4].

هذا الرأي، فضلا عن غفلته عن خصيصة الثبات والمرونة في الشريعة الإسلامية وفقهها، فيه عدم استقامة علمية لتجاوزه الحقيقة العلمية والتاريخية، حيث كانت الدولة الإسلامية على عهد النبوة، ومن بعده عهد الخلافة الراشدة، لها نظامها السياسي بمؤسساته وأبنيته، وهي وان كانت تتسم بالبساطة وعدم التعقيد فذلك مرجعه إلى بساطة الحياة والأدوار المناطة بها، إلا أن المؤسسات في هذا العهد قد نهضت بالغايات والمقاصد العامة للدولة في ذاك الوقت، والتي تمثلت بالأساس في جعل الدعوة وتبليغها إلي شبه الجزيرة العربية، انطلاقا من مركزها في المدينة المنورة، وحمايتها بالجهاد القتالي، بالإضافة إلي الواجبات الداخلية في تصريف شئون المسلمين، والفصل في خصوماتهم، وتدبير شئونهم الاقتصادية، واقامة الشعائر الدينية، وتعليم المسلمين وتبصيرهم بأمور

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، عدد ١٣٩، اكتوبر، ١٩٧٢، ص٢٥.

(٢) راجع نماذج من المرونة والثبات في القرآن الكريم والسنة النبوية في: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص٢٠١-٢١٤.

(٣) د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، مرجع سابق، ص٢٨.

(4) Ilse Lichtenstsdter, Islam and Modern Age, (New York: 1958) p.71.

دينهم... الخ[1].

هذا عن مفهوم التدبير النظمي ودواعيه وأهميته. يبقى سؤال يتعلق بضوابط ومنهاجية هذا التدبير.

ضوابط التدبير النظمي:

هذا الموضوع له أهميته العلمية من ناحية التأصيل المنهاجي للطرائق التي يقوم عليها التدبير النظمي استمدادا من طرائق الاجتهاد الفقهي الأصولي، وتفريعا عليها في هذا المجال النظمي والمؤسسي والإجرائي.

وتشير الدراسة بإيجاز إلى أن منهاجية التدبير النظمي ينبغي أن تأخذ في اعتبارها ما يأتي:

١- التجديد النظمي هدفا ومحصلة للتدبير، لا يعني الاستخفاف بكل قديم وفتح الأبواب لكل جديد بدعوى أن الجديد دائما يمثل الرقي والتقدم، والقديم يمثل التخلف والانحطاط، وبالتالي فإن التجديد يلزمه التخلص من القديم، ومحاولة هدمه، هذه النظرة سيطرت على نظريات الإنماء (التنمية) السياسي في العالم الثالث بصفة خاصة، التي اعتبرت أن تحقيق التنمية والتحديث لا يتمان إلا من خلال نقل كلي أو جزئي للمؤسسات السياسية الأوروبية من خلال وسائل مختلفة[2]، يواكبه القضاء على المؤسسات الأصلية التي نشأت ونمت وتطورت تلقائيا في بيئتها، حيث نظر إليها على أنها مؤسسات تمثل الجمود والتخلف، وبالتالي تعتبر عائقا من عوائق التنمية والتحديث المتمثلة في نقل المؤسسات الأوروبية[3].

وقد أدى ذلك إلى العديد من الآثار والنتائج غير المرغوب فيها، كانت خلاصتها تشويه المجتمع وخلخلته، واطراد تدهوره وفقدانه لفعالياته الذاتية دون أن يستطيع اكتساب فعاليات حديثة.

٢- أن التجديد المؤسسي من خلال التدبير النظمي، كما أنه لا يعني القضاء على القديم باطلاق وفتح الأبواب لكل جديد، فإنه أيضا لا يعني التقوقع على القديم ورفض كل جديد مهما يكن في القديم من ضرر ومهما صاحب الجديد من نفع، فإن ذلك في

---

(١) في دراسة المؤسسات المختلفة التي قامت على عهد النبوة تفصيلا. راجع:
الكتاني الفاسي، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية، المطبعة الاهلية، الرباط، ١٣٤٦هـ.

(٢) انظر: سيد غانم، نقل المؤسسات السياسية ما بين التقليدية والحداثة، ندوة المتغيرات السياسية الحديثة في الوطن العربي، ١٥-١٨ يناير ١٩٨٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ص٣، ٤.

(٣) نصر محمد عارف، نظريات التنمية، مرجع سابق، ص٢٧٤.

جوهره إغلاق لأبواب الإبداع للاجتهاد، رغم قيام دواعيه الشرعية على النحو السالف بيانه.

فهناك من لديه تصور خاطئ بأن الدولة كي تكون إسلامية بالمعنى الصحيح فلا بد أن تقوم على نسق الخلافة الأولى وأنظمتها المالية والاقتصادية غير المعقدة على نحو ما في القرن العشرين. وهذا بالقطع تصور خاطيء، لأن الأصول الإسلامية-كما سبق القول- لم تأت في خصوص الأنظمة والأساليب بتفاصيل جزئية، وإنما تركتها للاجتهاد البشري بطرائقه الشرعية لاستنباط الأساليب والأشكال التي تناسب حاجات كل عصر[1].

٣- التجديد من خلال التدبير النظمي لا يعني رفض كل شيء جاء عن الغير، أيا كان ذلك الشيء وذلك الغير، فقد نستطيع أن نأخذ بعض الأطر أو الأشكال المناسبة لنا لنضع داخلها مضامينا ومفاهيمنا الخاصة، بشرط ألا يكون مبعث ذلك مجرد الرغبة في التقليد للنموذج الغربي بشكل خاص، بل تكون الحاجة إلي التحسين هي الباعث على التطوير، فقد نقتبس بعض الجزئيات والصور من هنا أو هنالك إذا كنا في حاجة حقيقة إليها، و لم يكن عندنا ما يغني عنها، و لم تكن منافية لأصولنا وجوهر حضارتنا، وخصوصا ما كان يتعلق بما يطلق عليه اسم "أحكام المراسم أو الإجراءات أو غير ذلك من النواحي الشكلية التي لم تتعرض الشريعة لها إلا بالإجمال، نظرا لشدة قابليتها للتغير حسب الزمان والمكان والحال[2].

والآن، ننتقل إلي جانب آخر من جوانب التدبير النظمي والمتعلق بإقامة وتعيين القائمين على فروض الكفاية المتعينين لها.

إقامة المتعينين للفروض العامة (الكفائية):

هذا بعد ثان للتدبير النظمي يتعلق بإجراءات وتعيين القائمين على الفروض الكفائية (العامة)، وهو ما يعرف لدى كتاب نظرية النظم السياسية الغربية "بشغل الأدوار"، وقد يعبر عنها بـ "التجنيد السياسي".

هذا الوجه من التدبير النظمي أطلق عليه فقهاء السياسة الإسلامية "الولاية" و"التقليد"، وهما لفظان يستخدمان للدلالة على عملية تنصيب من توافرت فيه الشروط في وظيفة معينة، أو هما يطلقان على العملية التي تعني "إسناد اختصاص مؤسس على الشرعية لمباشرة نشاط محدد أو تصرف عام لتحقيق جانب من جوانب التكليف العام، أو الوفاء بأحد المقاصد الشرعية، بمعنى التصرف لجلب مصلحة أو درء مفسدة في

---

(١) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص٨، ٥٤.

(٢) يوسف القرضاوي، الفقه الاسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص٢٤.

حدود مضمون عقد الولاية، بحيث يكون معزولا فيما سوى ذلك[1].

ومن ثم، فإن إقامة المتعينين للفروض الكفائية من منطلق التدبير النظمي يتعلق باختيار الخليفة (رئيس الدولة) والعقد له وتقليد المستنابين للخليفة على الولايات العامة.

١ - الخليفة: توليته وعزله:

لقد حدد الفقه السياسي الإسلامي وسيلتين لإسناد السلطة السياسية، حيث قال بعضهم: لا تكون الإمامة إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه[2]، وقال قائلون: قد تكون بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد[3].

والذين قالوا إن طريق تمييز الإمام ونصبه هو الاختيار والعقد والبيعة هم جميع المعتزلة، وجميع الخوارج، وجميع الأشعرية والجمهور الغالب من أهل السنة وأصحاب الحديث، فيما عدا "البكرية" الذين قالوا إن أبا بكر تولي الخلافة بنص من الرسول (صلى الله عليه وسلم)[4].

والذي يعنينا هو الطرق الثاني وهو اختيار الخليفة والعقد له عن رضا واختيار من قبل أهل الاختيار باعتبارهم فئة من فئات أهل الحل والعقد على نحو ما سبق.

اختيار الخليفة والعقد له:

إن التطور الدستوري والنظمي المعاصر فيما يتعلق بإجراءات الترشيح والانتخاب يمكننا من فهم تصور فقهاء السياسة الإسلامية لقضية "اختيار الإمام والعقد له عن طريق البيعة، حيث يقول الماوردي: "فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط، ففرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض

---

(١) ابراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٢) في الرد على القائلين-بالنص كطريق لنقل السلطة وإسنادها وإبطال حججهم وإثبات الاختيار، انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٣، مرجع سابق، ص٢٦٦-٢٧٠.
الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٤١٠-٤٣٤.
وفي يوسف أبيش: نصوص الفكر السياسي الاسلامي، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٨٨.
الإمام الغزالي: فضائح الباطنية، مرجع سابق، ١٣٢-١٤١.

(٣) أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٤) د. محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، كتاب الهلال، عدد ٤٠٠، أبريل ١٩٧٤، ص٣٥.

الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه[1].

بالتأمل في النص السابق نخلص إلى الآتي:

أ- إن عملية إسناد السلطة لرئيس الدولة و المشاركة فيها، سواء بالترشيح أو الاختيار وفقا للشروط، لهى فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

ب- أهل الأختيار هم الهيئة الناخبة بشروطها التي تختار (تنتخب) من بين الفريق الآخر (أهل الإمامة وهم المرشحون) أصلحهم للإمامة.

ج- إن عملية الاختيار (الانتخاب) تقوم على الوعي بظروف المرحلة التاريخية والاجتهاد في انتقاء أصلح المرشحين لها (رجل الوقت)، إذ يجب على أهل الاختيار أن يتصفحوا أحوال أهل الإمامة، فيقدموا منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلي طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلي اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت[2].

ولعل الشروط التي وضعها الفقهاء في المرشح للإمامة تجعل المهمة الملقاة على عاتق الناخب (أهل الاختيار) في اختياره للمرشح المناسب من بين المرشحين على أساس هذه الشروط تجعل منها مهمة ذات أهمية عالية، ومستوى رفيع في الموازنة والترجيح، ومن ثم كانت شروط أهل الاختيار التي اشترطها الفقهاء فيهم تمكنهم من الاجتهاد في عملية الاختيار على ضوء الفهم لظروف المجتمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي[3]، ومن ثم فهي تعد صورة من صور التدبير النظمي.

الجدير بالذكر في هذا المقام أنه نتيجة لعدم التفرقة بين مرحلة الترشيح للإمامة (رئاسة الدولة) ومرحلة الاختيار (الانتخاب) أو البيعة والعقد للإمام، حدث لبس في الفهم جعل البعض يضيف طرقا لانعقاد الإمامة (طرقا لنقل السلطة) بالإضافة إلي الاختيار من أهل الاختيار والنص، ثم الغلب أو الاستيلاء على السلطة (اغتصابها)، فقد جعل هؤلاء من العهد أو الاستخلاف عن طريق عهد الخليفة القائم بالخلافة في حياته إلي شخص آخر ليكون هو الخليفة من بعده، كما فعل أبوبكر مع عمر، وعمر مع أهل

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق،ص٥-٦. أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧. أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٣.

(٣) في شروط أهل الاختيار وأهل الامام، راجع: ٢٣٣-٢٣٧.

الشورى، وتحدث بعض المحدثين عن الاستخلاف الفردي والاستخلاف الجماعي وولاية العهد باعتبارها طرائق لتنصيب الإمام[1].

والحق، فإن العهد أو الاستخلاف تنظير للسوابق التاريخية التي عمل بها أبوبكر وعمر، حيث عهد أبوبكر بالخلافة إلي عمر من بعده في حياته، فأثبت المسلمون إمامته بعهده، وعمر بن الخطاب عهد بها إلي أهل الشورى ليكون الخليفة من بينهم، وهذه السوابق التاريخية والتقنين أو التنظير لها كان في حقيقة أمره مرحلة ترشيح لا أكثر، ولم يدخل كل من عمر وعثمان في الخلافة إلا بعد مبايعة المسلمين لهم مبايعة انعقاد عن رضا واختيار. إن ما حدث في السقيفة من ترشيح أبي بكر، وما اتخذه أبوبكر في شأن العهد إلي عمر (ترشيحه) بالخلافة من بعده، أو ما فعله عمر في جعلها شورى بين أهل الشورى الستة، هذه كلها من قبيل الإجراءات الاجتهادية المتعلقة بطرق الترشيح لرئاسة الدولة، والتي لم يرد بخصوصها نص ملزم من القرآن الكريم أو السنة، وإنما هذه اجراءات تقع في منطقة "العفو" المتروكة لاجتهاد الناس حسب مقتضيات ظروفهم ومستوى تطورهم الحضاري والنظمي على وجه الخصوص، بدليل أن اجتهاد عمر في السقيفة، بمبايعة أبي بكر اختلف عن اجتهاده وهو خليفة بالعهد بها إلي أهل الشورى، وهو في هذا وذاك يختلف عن اجتهاد أبي بكر في عهده إلي عمر، فهي كلها طرق وإجراءات اجتهادية في كيفية الترشيح وذلك بخلاف البيعة التي بموجبها تتم المبايعة للخليفة مبايعة انعقاد[2].

الطبيعة العقدية للبيعة:

البيعة لغة ضد الشراء، والبيع الشراء أيضا، وبعت الشيء شريته، والبيعة الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة، والبيعة المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر كقولك: أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة عاهده، وبايعته من البيع و البيعة جميعا. وفي الحديث "ألا تبايعوني على الإسلام" هو عبارة عن المعاقدة و المعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره[3].

والمدلولات اللغوية السابقة لكلمتي البيعة والعقد تدل على ترادفهما، فالعقد معاهدة ومعاقدة وميثاق، والعقد: العهد وهو أوكد العقود، والبيعة مثله فهي تعني المعاقدة

---

(١) راجع: كايد يوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية، مرجع سابق، ص١٧٥-١٨٩.
د.صلاح الدين دبوس،الخليفة توليته وعزله، اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية، مرجع سابق،١٤١-١٦٩.

(٢) انظر: في هذا المعنى: د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، عدد ١٣٩، اكتوبر ١٩٧٢، والعدد ١٤٠ نوفمبر ١٩٧٢

(٣) مادة بيع: في ابن منظور، لسان العرب.

والمعاهدة، والعقد والبيعة تقتضي عاقداً أو مبايعاً، وهم أهل العقد أو المبايعون أو أهل البيعة[1]. وهم من سبق الإشارة إليهم بـ "أهل الاختيار" وتقتضي مبايعاً أو معقوداً له وهو "الخليفة أو الإمام" وعقد ذو مضمون يحدد التزامات طرفي العقد.

والإمامة أو الخلافة (رئاسة الدولة) تنعقد بمبايعة أهل الاختيار مبايعة قائمة على الرضا والاختيار، فالمبايعة عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار[2]، فالعقد ليس بيعة ذات طبيعة شكلية من قبيل صفق اليد، وإنما من حيث جوهرها تعني الرضا والانقياد واظهار ذلك فلا بد من أن يقترن بالعقد قبول من طرفي العقد الإمام (رئيس الدولة) المعقود له والعاقدين (أهل الاختيار)[3].

أما العقد مضمونا أو البيعة معنى، فهي تعني التزامات متبادلة بين طرفيها، فالبيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره[4].

أما المبايع له (الحاكم) فيلتزم بالحكم بالعدل وتدبير أمور الأمة و مصالحها على مقتضى النظر الشرعي، وقد أوجب الله الوفاء بالعقود. قال تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا أوفوا بالعقود**﴾[5]. فإذا أخل أحد طرفي العقد بالتزاماته اختلت الشرعية الإسلامية، ووجب تدخل الوظيفة الرقابية انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حسب القواعد السابقة، سواء في مواجهة الرعية العاصية، أو الحاكم الجائر، حتى تصل إلى العزل.

ولا يفوتنا أن نتذكر بأن فكرة العقد أو البيعة بين الإمام وأهل الاختيار فكرة واقعية حقيقية، تختلف عن مثيلتها في الفكر السياسي الغربي عند كل من "هوبز ولوك وروسو"، حيث يعتبر العقد الاجتماعي عند هؤلاء المفكرين الغربيين حالة افتراضية خيالية لا تقوم على أساس واقعي كفكرة العقد عند علماء السياسة الإسلامية، حيث تخيل الأولون حدوث العقد الاجتماعي بين طرفيه في عصور سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي[6]. بينما ترتكز فكرة العقد أو البيعة في الإسلام على أساس تاريخي ثابت

---

(١) في مفاهيم العقد والبيعة انظر: فاضل زكي، نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي العربي الإسلامي، المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة، عدد ٥١ يونيه ١٩٦٥، ص٨٢ ومابعدها.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧.

(٣) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، مرجع سابق، ص٢٥١.

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٦٠٨.

(٥) سورة المائدة، آية (١).

(٦) انظر: جورج ساباين، تطور الفكر السياسي، ج٣، ترجمة حسن جلال العروس، مراجعة وتقديم، د.عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص٦٣٣-٦٤٠. =

يعود إلى أبعد من عصر الخلفاء الراشدين، حيث عهد الصحابة إلي أبي بكر بالخلافة في سقيفة بني ساعدة، وإنما تعود إلى العهد النبوي المكي حيث بيعة العقبة الأولى في السنة الثانية عشرة من البعثة[1].

نتائج الصيغة العقدية للبيعة:

ويترتب على الصيغة العقدية للبيعة نتائج سياسية لها أهميتها وآثارها على تكييف أساس السلطة السياسية، وهل هي نيابة أم وكالة عن الأمة أم إجارة (أجير)، حيث ناقش الفقهاء فكرة أن الإمام يمثل الأمة أو هو نائب عنها ويمارس اختصاصاته كوكيل لها، فالأمراء وكلاء العباد على نفوسهم، وهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر[2].

والوكالة تعني الحفظ والضمان والتفويض، فالإمامة بهذا المعنى وكالة أي نيابة على سبيل التفويض من الأمة، وهناك من يذهب إلي تكييف السلطة السياسية على أنها نوع من الإجارة، فهي نوع من عقود الأعمال يتقاضى عليها الموظف أجره نظير أدائه لها، يؤيد هذا ما روي عن أبي مسلم الخولاني عندما دخل على أمير المؤمنين معاوية ابن أبي سفيان، فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل: السلام عليكم أيها الأمير، فرد: السلام عليك أيها الأجير، إلي أن قال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول، فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخرها، وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنيء جرباها، ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيدك. وتكييف السلطة على أنها إجارة تجد أساسها في قوله تعالى: ﴿**إن خير من استئجرت القوي الأمين**﴾[3].

والسلطة السياسية في فقه السياسية الإسلامية ذات طبيعة تمثيلية-اكتفائية-بمعنى أنها من قبيل الواجبات الكفائية التي إن قام بها البعض نيابة عن الأمة سقط الاثم عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم جميع الأمة.

كما يترتب على الصيغة العقدية السابقة "فكرة فسخ عقد البيعة"، وهو ما يعني "فكرة عزل الإمام"، حيث إن العقد قام على أساس اختيار الخليفة وفقا لشروط معينة توافرت فيه ابتداء، وفقدان بعض هذه الشروط يؤثر على استدامة الخليفة في مركزه رئيسا للدولة، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: جرح في عدالته-أي

= جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، مرجع سابق، ص٢٩٥ ومابعدها، ص٣٣٥ ومابعدها.

(١) د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) سورة القصص، آية (٢٦).

وفي تفاصيل هذه المناقشة راجع: إبراهيم عبدالصادق محمود،الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق،ص١٧-١٩.

أن يصير فاسقا، أو أن يطرأ على بدنه نقص سواء في الحواس أو الأعضاء أو التصرف (العقل) على التفصيل الوارد في باب الإمامة عند علماء الكلام وفي كتب الأحكام السلطانية[1].

كما أن الخليفة وفقا لالتزامات العقد يكون مسئولا مسئولية سياسية تقتضي منه أن يكون تصرفه على الرعية منوطا بالمصلحة، وأن يلتزم بالقيم الإسلامية في ممارسته وسلوكه السياسي، ومسئولا مسئولية جنائية عن تصرفاته التي تخل بعدالته[2]، فإن ذلك يقتضي عزل الخليفة.

فما هي الجهة التي تملي عزل الخليفة، وكيف؟

الجهات التي تعزل الخليفة:

من تحليل الدلالات اللغوية للحل والعقد، وتحليل مضمون الصيغة العقدية للسلطة السياسية للخليفة على نحو ما سبق في الباب الأول، نتبين أن عزل الخليفة هو حل لعقد التولية إذا لم يقم بما يوجبه العقد. وطبيعي أن الجهة التي عقدت العقد هي الجهة التي تملك حله، والخليفة متى زاغ عن ذلك (العدالة بمعنى موافقة الشريعة) كانت الأمة عيارا عليه في العدول إلي غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته ان زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم[3].

١- أهل الحل والعقد:

أهل الحل والعقد هم بفئاتهم جميعا ممثلون للأمة، ومتعينون للقيام بالفروض أو الواجبات الكفائية (العامة) للأمة، وهم المسئولون عن عزل الخليفة الجائر، ومن الفئات التي يضمها أهل الحل والعقد فئة الفقهاء المجتهدين وأصحاب الرأي الشرعي الاجتهادي، هؤلاء يكونون في مقدمة فئات أهل الحل والعقد بإعلان الرأي في الخليفة الجائر ووجوب عزله وسقوط طاعته، وذلك بعد استنفاد القواعد والأساليب الرقابية السالفة.

أما الفئات الأخرى لأهل الحل والعقد فهم جميعا وبالنظر لما يتوفر فيهم من شروط،

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٧.

(٢) في أبعاد المسئولية السياسية والجنائية للخليفة والتي توجب عزله.
راجع: كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٥٠.

(٣) في أسباب العزل وموجباته انظر:
البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص٢٧٨.
عبدالله بن عمربن سليمان الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص٤٦٨-٤٨٥.
الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق وتعليق وتقديم محمد يوسف موسى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠، ص٤٢٥.

فهم أصحاب رأي مستنير، وهم مع العلماء يضيفون إليهم الشوكة والمكنة من عزل الخليفة، وجميع أهل الحل والعقد من العلماء و الخبراء وقادة الجند وأهل الاختيار جميع هؤلاء، هم الطليعة القائدة أو هم قادة الرأي في الأمة، بحيث تتبعهم الأمة فيما يتخذونه من مواقف سياسية لاسيما فيما يتعلق بالموقف من جور الخليفة، فإن دور الأمة دور الظهير والنصير لأهل الحل والعقد وفي طليعتهم علماؤها وفقهاؤها باعتبارهم حراس الشرعية.

ولا حجة لمن يرى أن ذلك من قبيل إطلاق القيود للفوضوية والغوغائية، لأن الورع والعدالة، وبالتالي فهم أمناء على الأمة ومصالحها بعيدون عن شبهة الغوغائية والفوضوية فيما يتخذونه من مواقف[1].

٢- محكمة دستورية عليا:

قد يحدث حجاج ولجج بين أهل الحل والعقد من جانب، والخليفة من جانب آخر حول تصرفات الأخير وسلوكه السياسي، مما قد يؤدي إلى انقسام في صفوف أهل الحل والعقد، وهنا نجد أنفسنا أمام حالة من حالات التنازع التي ينبغي الرجوع فيها إلي حكم ا لله ورسوله. قال تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول**﴾[2].

والذي يستطيع الرد في هذه الحالة والاحتكام إلى كتاب ا لله وسنة رسوله فيما هو متنازع فيه تشكيل قضائي. بمعنى أن تتكون هيئة محكمة من القضاة المجتهدين العدول للفصل في النزاع بين الأمة والحكام بالرد إلي الأصول الشرعية، فإن انتهت إلي حكم بالعزل وجبت الطاعة من قبل الخليفة. وهذا يقتضي مجتمعا يحترم القانون ويرغب حقيقة في اتباعه، وبالقطع فإن هذه المحكمة بإجراءاتها وترتيباتها النظامية يمكن أن نجد لها قياسا في تراثنا الفقهي والتطبيقي. فقد وجدت محكمة سميت "ولاية المظالم" كانت لها صلاحية النظر في نظام الخليفة وعماله وولاته، وكان يمكن لهذه المحكمة أن تنظر في أمر عزل الخليفة، ولكن الخلفاء كانوا في غالب الأحوال يرأسون النظر في المظالم، ومن ثم لم نجد سابقة في التاريخ السياسي الإسلامي لذلك، وإن لم يوجد ما يمنع فقها وشرعا من ذلك[3].

٣- إقامة المستنابين (أصحاب الولايات العامة):

وهذا يعد من أبعاد التدبير النظمي الذي عبر عنه الباحث بإقامة أصحاب الفروض

---

(١) انظر: في هذا المعنى: كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٥٩-٢٦٠.
(٢) سورة النساء، آية (٥٩).
(٣) راجع: أبوالأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٠-١٣٦.
محمد كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٥٨-١٦١.

الكفائية العامة، وهو ينبثق عن الصيغة العقدية السابقة لتولية الخليفة (رئيس الدولة)، حيث إن عقد الإمامة هو العقد الأصلي الذي ينبثق أو ينشأ عنه عقود أخرى، بمعنى أن سائر الولايات العامة تنبثق عن منصب الخلافة أو الإمامة، فالأمة تختار خليفتها لينوب عنها في تدبير شئون الدين والدنيا، وما وكل إلى الأمام من تدبير أمور الأمة لا يقدر على مباشرته جمعيا إلا باستنابة[1].

وهذه الاستنابة تأخذ عدة أشكال منها:

أ- التفويض للوزراء حيث كان هناك وزير تفويض ووزير تنفيذ.

ب- التقليد لأمراء الأقاليم.

ج- استكفاء الأمناء على باقي الولايات.

هذا وتراعي في الاستنابة بمستوياتها السابقة شروط الصلاحية اللازمة لكل واجب كما سبق تفصيله.

وبهذا ينتهي البحث في فكرة إقامة أصحاب الواجبات الكفائية ببعديها-الإمام والمستنابين-كأحد أوجه التدبير النظمي.

وننتقل إلي مجال آخر من مجالات تدبير أهل الحل والعقد لأمور الرعية.

---

(١) محمد إبراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص١٦ ومواضع أخرى.

المبحث الثالث

التدبير الاقتصادي

تبين مفهوم التدبير، وكيف يتضمن التفكير الواعي والرؤية الصائبة للمستقبل، انطلاقا من عبرة الماضي ومتغيرات الحاضر، انضباطا بالمنهج الإسلامي، وكيف أنه يتضمن في إحدى دلالاته اللغوية مضمونا اقتصاديا وماليا.

والتدبير هنا يتعلق بتدخل أهل الحل والعقد في مجال النشاط الاقتصادي ومدى هذا التدخل ،وطبيعته ،ومناطه.

وبداية فإن الباحث هنا يعني برسم الحدود الخارجية أو المعالم العامة التي تحكم أو تحدد إطار التدبير الاقتصادي باعتباره عنصرا من عناصر دور أهل الحل والعقد في تدبير الأمور العامة للرعية، وذلك دون الدخول في التفاصيل الفقهية التي لا تدخل في أغراض الدراسة.

ومفهوم التدبير الاقتصادي هو تدخل المختصين بالشئون الاقتصادية من أهل الحل والعقد بالاجتهاد لتدبير الحياة الاقتصادية للأمة، بما يعنيه ذلك من تفكير واع ورؤية صائبة للمستقبل، انطلاقا من دروس الماضي ومتغيرات الحاضر، فهو اجتهاد فقهي في الجانب الاقتصادي، ومن ثم فهو يقوم على الأصول والمناهج الإسلامية للاجتهاد والاستنباط.

أولاً: أهل الحل والعقد ومبدأ التدخل في النشاط الاقتصاد (التدبير الاقتصادي):

معروف في علم الاقتصاد السياسي الوضعي، أن الدولة - ممثلة في سلطاتها السياسية - تتدخل في النشاط الاقتصادي بدرجات متفاوتة، وهناك درجتان لهذا التدخل:

الأولى: حيث تبتعد الدولة تماما عن التدخل في النشاط الاقتصادي، ويترك التحكم فيه لعوامل السوق، وهذه هي (حالة الحرية الاقتصادية)، والتي تتحقق في ظل الاقتصاد الرأسمالي.

الثانية: حيث تمسك الدولة بالنشاط الاقتصادي وتهيمن عليه في كل أبعاده، من خلال ما يعرف بالتخطيط الاقتصادي الشامل للاقتصاد القومي في ظل الاقتصاد الاشتراكي، هذا على المستوى النظري، أما على المستوى التطبيقي فقد تحدث درجة ما من الانفكاك من هذا الجانب أو ذلك نحو الاتجاه الآخر.

فهل ينتمي الاقتصاد الإسلامي إلى أي من هاتين الدرجتين؟.

بعبارة أخرى: ما هي الحدود التي يضعها الفقه الاقتصادي الإسلامي لتدخل أهل

الحل والعقد في الحياة الاقتصادية؟

إن الفقه الاقتصادي في الإسلام شأنه شأن الفقه السياسي، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، له خصائصه المستقلة التي تنبثق عن الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، الأمر الذي يجعل البحث لا يستطيع الحكم على طبيعة فقه الاقتصاد الإسلامي من حيث التدخل وعدمه إلا انطلاقا من هذه الخصائص وليس من خارجها أو بعيدا عنها.

والحق أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن تحديد طبيعته بأنه اقتصادي يقوم على مبدأ "الحرية الاقتصادية" بمعنى دعه يمر، ولا أن تتحدد طبيعته بالهيمنة الشاملة من قبل الدول الإسلامية ممثلة في أهل الحل والعقد ومصادرة حرية الأفراد في النشاط الاقتصادي على النحو الاشتراكي.

فالفقه الاقتصادي في الإسلام يسمح للأفراد بحرية محدودة بحدود من القيم الإسلامية التي تهذب الحرية وتصقلها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها[1]، وهذا التحديد أو بالأحرى هذا الضبط لهذه الحرية يتحقق عن طريقين:

١ - الضبط الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية.

٢ - الضبط الخارجي للحرية من خلال الأحكام المستمدة من الأصول الإسلامية (القرآن والسنة)، التي تتعلق بأنشطة اقتصادية، سواء أتت هذه الأحكام بالمنع (نهيا تحريميا أو كراهة) كتحريم الربا والغش في البيع، أو أتت بالإيجاب (وجوبا) كنصوص الميراث وقواعد الملكية، هنا لا حرية للأفراد في مجال النشاط الاقتصادي إلا في حدود مطلوب الشرع (الحكم الشرعي)[2].

ويتفرع على ما سبق أن تدخل أهل الحل والعقد في حرية الأفراد في ممارسة النشاط الاقتصادي منضبط بمطلوب النص فيما ورد فيه نص، إيجابا أو نهيا، والتدخل بغير مطلوب النص يعني اهتزاز أو تخلف الشرعية الإسلامية عن هذا التصرف أو التدخل، الأمر الذي يحرك البعد الرقابي في دور أهل الحل والعقد أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، ومنع ممارسة النشاط الاقتصادي ليست مطلقة، والتدخل ليس هيمنة شاملة، وهذا وذاك يتمان في حدود ما رسمه الشرع الإسلامي للممارسة الاقتصادية على الناحيتين، في جمع متوازن بين الحرية المنضبطة والتدخل المقيد بالضوابط الشرعية لأهل الحل والعقد في النشاط الاقتصادي للأمة.

---

(١) راجع: محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلامي، جده، دار الفنون للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٠٩ - ٢١١.

(٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ص ٢٦٠ - ٢٦٢.

من زاوية أخرى، فإن المذهب الرأسمالي يجعل الفرد هو العامل أو المحور الوحيد في الحركة الاقتصادية، ومن ثم عرف بالمذهب الفردي حيث يعطي الفرد حقوقا مطلقة وحرية كاملة في التملك واستغلال الثروة ويستبعد من طريقه أي تدخل من قبل الدولة، وعلى الجانب المقابل نجد المذهب الاشتراكي لا يعترف إلا بالجماعة وفي سبيلها يسحق الفرد، إذ المجتمع هو الغاية الأساسية والأفراد لا كيان لهم، والمجتمع يتمثل في الدولة، ومن ثم عرف بالمذهب الجماعي.

أما الفقه الاقتصادي في الإسلام فيراعي الجانبين: الفردية والجماعية، ولا يطغى أحدهما على الآخر، لا يجور على الفرد لحساب المجتمع ولا يحيف على المجتمع من أجل الفرد، يفرض للفرد حقوقا وحريات اقتصادية ولكنها مقيدة في حدود مصلحة الجماعة، وألا يكون فيها مضرة للغير.

ومن ثم لا نستطيع أن نحدد طبيعة الفقه الاقتصادي في الإسلام بأنه ذو طبيعة أو نزعة فردية، وبالتالي يكون التدخل من قبل الدولة في حدود تمكين الفرد من ممارسة حقوقه وحرياته الاقتصادية (الدولة الحارسة)، ولا هو ذو طبيعة أو نزعة جماعية يفنى في سبيلها الفرد، ومن ثم فإن التدخل يكون مطلقا من قبل الدولة، وإنما يجمع بين الفردية والجماعية في توازن بينهما بحيث لا تطغى إحداهما على الأخرى، وفي إطار ما وضع الشرع من ضوابط[1].

وإذن فطبيعة الاقتصاد الإسلامي هي الجمع المتوازن بين الحرية المنضبطة للأفراد في النشاط الاقتصادي، والتدخل من قبل أهل الحل والعقد في الحياة الاقتصادية للأمة تدخلا مقيدا بالقيود النابعة من القيم الإسلامية والأحكام الشرعية، والتوازن بين الفردية والجماعية توازنا لا يأتي بإحداهما على حساب الأخرى، وذلك نابع من خصيصة الوسطية والاعتدال التي يتميز بها الفقه الإسلامي بشكل عام[2].

هناك جانب آخر يؤكد وجود درجة ما أو دور ما لأهل الحل والعقد في تدبير الحياة الاقتصادية للأمة، حيث سبق القول أن الفقه الإسلامي يتميز بجمعه بين الثبات والمرونة[3]، هذه الخاصية تنسحب بطبيعة الحال على الفقه الاقتصادي، وهو جزء من الفقه الإسلامي، حيث يحتوي على منطقه الثبات التي وردت بخصوصها أحكام قطعية تتعلق بتنظيم جوانب اقتصادية، ومنطقة المرونة وهي منطقة النصوص الظنية ومنطقة

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة وا لتجديد، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) في خاصية الوسطية والاعتدال للإسلام الحنيف وتطبيقات لها في المجالات المختلفة ومنها الحياة الاقتصادية، انظر: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١٤٤.

(٣) راجع صفحة: ٥٢٥ - ٥٢٦.

العفو[1].

الوضع إذن يتطلب تدخلا من قبل أهل الحل والعقد لتدبير الحياة الاقتصادية للأمة من خلال مسلكين:

أولهما: تدخل لتطبيق الأحكام المستمدة من النصوص القطعية المتعلقة بالحياة الاقتصادية أمرا ونهيا، فتحول دون تعامل الناس بالربا أو السيطرة على الأرض بدون إحياء، أو البيوع الفاسدة أو الغش في المعاملات التجارية، وأداء الزكاة بمقاديرها الشرعية ... إلخ.

ثانيهما: تدخل أهل الحل والعقد بالتدبير في الحياة الاقتصادية لملء منطقة "العفو" أو المباح أو كما عبر عنها البعض بالفراغ التشريعي، وذلك بالاجتهاد التشريعي من أهله لتنظيم الأمور الاقتصادية في هذه المنطقة، ولتحقيق أهداف اقتصادية مقصودة في إطار مفهوم المصلحة الشرعية للأمة[2].

وكذلك فإن تدخل أهل الحل والعقد لممارسة التدبير الاقتصادي ثابت بالسنة الفعلية وعمل الخلفاء الراشدين، فقد أقطع الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه وملكهم أرضا للسكن وللزراعة وهي التي خرج منها يهود بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة وأرض خيبر[3].

وقد تدخل الخليفة أبوبكر لقتال مانعي الزكاة، وقال: والله لو منعوني عقالا - أو عناقا - كانوا يؤدونها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لقاتلتهم على منعها[4].

وعمر رضي الله عنه وموقفه من أرض السواد فقد كتب إلى قائده سعد بن أبي وقاص حين افتتح العراق .."أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء[5].

---

(١) حول الثبات والمرونة في فقه الاقتصاد الإسلامي، راجع: د. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي، مصادره، موضوعه، تطوره، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص ٨٧ - ٩٦.

(٢) باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٥٢.

(٣) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،جـ ٤، مرجع سابق، ص ٣٣٥ - ٣٣٦، وفي السنة التطبيقية للرسول (صلى الله عليه وسلم) وتصرفه في عوامل الإنتاج والتوزيع، انظر: د. مصطفى الهمشري، النظام الإقتصادي في الإسلام من عهد بعثة الرسول إلى عصر بني أمية،الرياض،دار العلم للطباعة والنشر،١٩٨٥،ص١١٩،وما بعدها.

(٤) السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٥) أبويوسف، الخراج، تحقيق وتعليق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨١، ص ٦٨.

وعلى أساس ما سبق يخلص البحث إلى أن طبيعة الفقه الاقتصادي في الإسلام تسمح لأهل الحل والعقد بالتدخل لتدبير الحياة الاقتصادية وممارسة دور في هذا الخصوص، ولكن هذا التدخل ليس كنظيره في المذهب الاشتراكي .. إنه تدخل يسمح بدور للأفراد في النشاط الاقتصادي على النحو السالف، وهو تدخل ليس مطلقا من القيود، إنه مقيد في هدفه بالأحكام الاقتصادية القاطعة، وبالمقاصد والمصالح الشرعية في منطق المرونة التي تركت لاجتهاد الناس في كل زمان ومكان لمسايرة تطور الحياة ومتطلباتها.

كما أن الفقه الاقتصادي الإسلامي ليس من طبيعة "الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق" لأنه يسمح للأفراد بحرية اقتصادية، لكنها منضبطة بضوابط إسلامية وليست مطلقة، ومن ثم يمكن القول إن طبيعة خصائص الفقه الاقتصادي الإسلامي مستقلة نابعة من داخله منبثقة عن طبيعة وخصائص الإسلام العامة.

وتدخل أهل الحل والعقد لتدبير الشئون الاقتصادية للأمة، وعلى نحو ما سبق، لا يوصف بأنه تدخل للتوجيه الاقتصادي، لأنه تدخل يتسم في آثاره ونتائجه بالإلزام سواء كان ذلك متعلقا بمنطقة الثبات أو متعلقا بمنطقة العفو أو الأحكام الظنية[1]. أما تدخل التوجيه فلا يعني الإلزام والوجوب كأثر لهذا التدخل.

ثانياً: قواعد التدبير الاقتصادي:

إن تدخل أهل الحل والعقد لتدبير الشئون الاقتصادية ليس متروكا للهوى والغرض البشري، وإنما ينضبط في مقصده ومساره ومنهجه بالضوابط الشرعية، لأنه نوع من الاجتهاد التشريعي في المجال الاقتصادي، ومن ثم فهو ينطلق من القواعد الخاصة بالاجتهاد الفقهي.

ففي المجالات الاقتصادية التي ورد بخصوصها نصوص قطعية فلا مجال للاجتهاد فيها إلا فيما يتعلق بتحقيق المناط، وفي المجالات التي وردت بخصوصها نصوص ظنية أو تركت "عفوا" يتم فيها الاجتهاد وفقا لقواعد الاجتهاد الفقهي، سواء تعلق ذلك بالمصادر أو المناهج والطرائق تحقيقا أو جلبا للمصالح ودرءا للمفاسد الاقتصادية.

ومن ثم فإن التدبير الاقتصادي في ترجيحه للحلول والبدائل الاقتصادية يعتمد على قواعد الترجيح الفقهية التي أرساها علماء الأصول، مثل قاعدة "تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" وفقا لهذه القاعدة فإن السياسات التي تضعها الدولة (ممثلة في أهل الحل والعقد) تعمل على تغليب المصلحة العامة إذا تعارضت معها مصلحة خاصة،

---

(١) د. رفعت العوضي، تخطيط أولويات الاستثمار في البلدان الإسلامية، بحث في ندوة إشكاليات التنمية في العالم الإسلامي، كلية العلوم الاقتصادية والقانون، جامعة سيد محمد بن عبدالله، فاس بالاشتراك مع بنك التنمية الإسلامي بجدة من ١٨ - ٢٠ أكتوبر ١٩٩٠، ص ٦.

وقاعدة "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف". فهذه القاعدة يستفاد منها في التدبير الاقتصادي في حالة تعارض مصلحة خاصة لفريق من الناس مع مصلحة خاصة لفريق آخر، فإذا كان النفع الذي يحصل عليه فريق من الناس من سياسة اقتصادية ما أكبر من الضرر الذي يعانيه فريق آخر من نفس هذه السياسة، فالمشروع أن يعمل ولي الأمر هذه السياسة[1].

وهكذا كثير من القواعد الفقهية الأصولية[2] التي استنبطها الفقهاء للاجتهاد في جلب المصالح ودرء المفاسد، يتم إعمالها في تدبير أهل الحل والعقد للحياة الاقتصادية للأمة.

لذلك فإن ترتيب الأولويات الاقتصادية من قبل أهل الحل والعقد يقوم على أساس المراتب الثلاث للمصالح الشرعية[3]. وإعمال نظرية المصلحة بمراتبها في المجال الاقتصادي يمثل منهجا من مناهج التدبير الاقتصادي فيما يتعلق بترتيب السياسات والأولويات الاقتصادية، فوفقا لهذه المراتب فقد جعل الإسلام للأولويات الاقتصادية مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: مرتبة الضروريات، حيث يلتزم أهل الحل والعقد وهم بصدد التدبير الاقتصادي بتخصيص الموارد الاقتصادية لتحقيق الإشباع للحد الأدنى الضروري الذي يتيح للإنسان البقاء ويتيح استمرار النوع الإنساني، وهي الحاجات الضرورية للإنسان من الشبع والري والكساء والاكتنان. قال تعالى: ﴿**إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى**﴾[4]، وقبل ذلك يتيح حماية الدين، هذا القدر من الإشباع ليس اختياريا وإنما هو من قبل الإلزام، إلزام على الفرد وعلى المجتمع.

المرتبة الثانية: مرتبة الحاجيات يلتزم فيها أهل الحل والعقد بتخصيص الموارد التي تغطي إشباع حاجات تقترب في أهميتها من الضروريات، والتي تؤدي إلى رفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة، وذلك يشمل نوعين من الإشباع الاقتصادي، النوع الأول يمكن أن يشمل المرافق الأساسية فيما وراء الضروريات، هذه المرافق هي التي تنتج خدمات تزيل المشقة من الحياة كمستوى طيب من خدمة المواصلات والاتصالات، النوع الثاني يمكن أن يشمل درجات إضافية من إشباع الحاجات التي أشبعت في المستوى السابق، وهذا يرتبط بإمكانات المجتمع الاقتصادية وفي إطار الشرعية الإسلامية.

---

(١) انظر أمثلة على تطبيق مثل هذه القواعد في المجال الاقتصادي في المرجع السابق، ص ١٠، ١١.

(٢) في مجمل هذه القواعد يراجع: السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق.

(٣) راجع ص: ٣٩٦ -٤٠٠.

(٤) سورة طه، الآية (١١٨، ١١٩).

المرتبة الثالثة: مرتبة التحسينيات وهو يعني أن التدبير الاقتصادي في هذه المرتبة يعني بتخصيص موارد اقتصادية تجمل الحياة وتزينها وتجعلها مرغوبة. وهذه المرحلة تعد من الكماليات والرفاهية الاقتصادية، ولكنها ما زالت في الإطار المشروع، ومن ثم، فإن هذه المرحلة تخضع لضوابط كثيرة[1]، تجعلها في إطار ما أحل الله من الطيبات، دون الدخول في الإسراف والتبذير ولو في الأغراض المشروعة، ناهيك عن الأغراض غير المشروعة. وهكذا تتضح طبيعة حدود تدبير أهل الحل والعقد للحياة الاقتصادية للأمة وضوابطه.

ثالثاً: مجالات التدبير الاقتصادي:

يحاول البحث هنا تحديد مجالات تدخل أهل الحل والعقد في الحياة الاقتصادية للأمة بالتدبير، ويقتصر البحث على أهم المجالات من وجهة نظر الدراسة، دون الادعاء بمحاولة دراستها على سبيل الحصر، هذه المجالات تمثل الحدود أو الملامح العامة لدور أهل الحل والعقد فيما يتعلق بالتدبير الاقتصادي.

وبداية، فقد حاول الدارسون المحدثون في الاقتصاد الإسلامي أن يصنفوا مجالات التدخل الاقتصادي في مجموعة من الوظائف الاقتصادية الأساسية التالية[2]:

١ - إدارة الأملاك العامة وصيانتها واستعمالها بما ينتج الحد الأقصى من المصلحة للمسلمين.

٢ - العمل على تحقيق المتطلبات الاقتصادية الضرورية لتقوية الدولة الإسلامية، رفعة لشأن الدين ومنعة لحوزة المجتمع بما يتطلبه ذلك من تنمية وعلوم وتكنولوجيا.

٣ - تأمين الموارد المالية اللازمة لتأدية وظائفها العامة وصرف النفقات ضمن الحدود الشرعية.

٤ - تأمين الكفاية الاقتصادية للمجتمع وسد الحاجات الأساسية للأفراد، والعمل على تحسين مستوى الرفاهية الاقتصادي.

٥ - حماية الإطار الأخلاقي للنشاط الاقتصادي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العام.

---

(١) في التدخل الاقتصادي في الفقه الإسلامي وحدوده وشروطه: انظر: د. أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظام المالية في الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦٨ - ٣٨٥.

(٢) د. منذر قحف، دور القطاع العام في توليد إيرادات للتنمية في النظام الاقتصادي الإسلامي، ضمن أبحاث الحلقة الدراسية عن موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بالتعاون مع جامعة الأزهر، وبنك فيصل الإسلامي، القاهرة ١٢ - ١٩، ابريل ١٩٨٦، ص٩.

وفي محاولة أخرى قدم أحد الباحثين إجمالا بما اعتبره الأهداف الأصلية الكبرى للسياسة الاقتصادية في الإسلام وهي:

١ - ضمان حد أدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع.

٢ - توليد مزيد من الدخل والثروة يكفي لتحقيق الواجبات الكفائية الإسلامية.

٣ - تحقيق القوة والعزة الاقتصادية.

٤ - تخفيف التفاوت في الدخل والثروة بين الناس[١].

وفيما يلي يعرض الباحث الإطار العام للتدبير الاقتصادي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد، وذلك من وجهة نظر الدراسة.

١ - حماية الإطار الأخلاقي (القيم) للنشاط الاقتصادي في السوق:

إن منهج الإسلام في الحياة منهج متكامل يراعي كل جوانب الإنسان مادية وروحية، وإن الروحية في الإسلام تعني العمل الصالح المبني على العقيدة الصحيحة، والباعث عليه الإخلاص، وأن يقع مطابقا لما جاء به الشرع، وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالى: ﴿**ليبلوكم أيكم أحسن عملا**﴾[٢]، قال: "أخلصه وأصوبه". قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟. قال: إذا كان العمل خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل. وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل، حتى يكون خالصا صوابا، والخالص أن يكون لله والصواب أن يكون على السنة[٣].

هذا وقد تدخل الشرع الإسلامي بالتنظيم لعوامل السوق من العرض والطلب وكيفية تفاعلهما مع بعضهما البعض، ومن ثم فإن حماية الإطار الأخلاقي (القيمي) للنشاط الاقتصادي يشمل احترام أصول التعامل الإسلامي في السوق، وهذا يكون من خلال الرقابة انطلاقا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ففيما يتعلق بجانب الطلب، فإن الفقه الاقتصادي في الإسلام لا يأخذ الطلب كما هو، بل يعمد إلى تصحيحه بحيث يعكس استعدادات حقيقية تعبر عن حاجات يلزم إشباعها وبالقدر الذي يلزم.

والإسلام ينظر إلى الطلب (الحاجات) باعتبارها مطلبا للإنسان تجاه الموارد المتاحة، إشباع هذه الحاجات للإنسان يؤدي إلى إنماء طاقاته، ويرتب الإسلام الحاجات وفقا

---

(١) د. محمد أنس الزرقا، السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، نشر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن، ١٩٨٧، ص ١٩.

(٢) سورة الملك، آية (٢).

(٣) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٨٠، ص ١٤.

لدرجة إلحاح إشباعها لإنماء طاقات الإنسان، ومن ثم فهناك حاجات كفاية يلزم إشباعها لتحقيق مستوى معيشي يقبل حد الكفاية يضمن للإنسان مستوى معيشيا كريما يمكنه من المشاركة في نشاط المجتمع، ثم حاجات كمالية يؤدي إشباعها إلى تحسين حياة الإنسان وإنماء طاقاته بشكل أفضل. أما تلك المطالب التي لا يؤدي إشباعها إلى إنماء طاقات أو يؤدي إلى تبديدها فلا يصدق عليها وصف الحاجة، وتظل مجرد شهوة أو رغبة غير جديرة بالإشباع، وتدخل في باب الإسراف والتبذير المنهي عنه.

قال تعالى: ﴿**ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا**﴾[1].

وهنا تأتي القيم الإسلامية في ضبط الاستهلاك مثل القناعة، عدم المغالاة والمباهاة وعدم الإسراف، ومما يلقي ضوءا على دور أهل الحل والعقد في هذا الخصوص ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه كان يمشي في الأسواق ويزجر من يرغب في شراء اللحم يومين متتاليين قائلا: أفكلما اشتهيتم اشتريتم[2].

جانب آخر في الطلب من حيث نوعيته، حيث لا يتضمن محرما كالخمور ولحم الخنزير وآنية الذهب والفضة والحرير للرجال .. إلخ.

أما جانب قوى العرض ويدخل فيه الإنتاج، فإن التدبير الاقتصادي لأهل الحل والعقد يتعلق بعرض السلع النافعة واللازمة وعند شروط حقيقية، فيعرضون سلعا بمواصفات صادقة، وهنا ونحن بصدد تدخل أهل الحل والعقد لتدبير قوى السوق (جانب العرض) نجد أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام؟. قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟. من غشنا فليس منا[3]".

وهذا الغش المنهي عنه قد يكون إخفاء لعيب في السلعة وخلط الجيد بالرديء وزيادة السلعة بما ليس منها ليزيد في وزنها .. إلخ، والنهي عن الاحتكار خاصة في أقوات الناس، والأسعار لا يكون مغالى فيها، ونهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن النجش وهو الزيادة في ثمن السلعة لا بقصد الشراء وإنما لإغراء غيره بالشراء، وعن الخلابة (لا خلابة) وهي الخديعة.

---

(١) سورة الإسراء، آية (٢٦، ٢٧).

(٢) د. عبدالله عبدالعزيز عابد، التوجيه الإسلامي للنشاط الإقتصادي (دور الدولة في النشاط الاقتصادي) بحث غير منشور، ص ١٠، ١١.

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان باب من حمل علينا السلاح، ومن غشنا، انظر: د. موسى شاهين لاشين فتح المنعم شرح صحيح مسلم، جـ ١، مرجع سابق، ص ٥٢٤.

ومن ثم يتدخل أهل الحل والعقد من خلال (الرقابة) لضبط جانب العرض في السوق من حيث التسعير[1]، والالتزام بقيم الإسلام في التعامل والتبادل الاقتصادي.

والتدخل لا يقتصر على هذه الجوانب في العرض، وإنما يمتد ليشمل الإنتاج كأحد عناصر العرض،حيث يهتم أهل الحل والعقد بالوصول بالإنتاج إلى حده الأقصى إعمالا لفقه الإسلام في الحض على السعي والضرب في الأرض والنهي عن البطالة والقعود عن العمل. قال تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[2].

فالسعي على الرزق والعمل والإنتاج من أفضل ضروب العبادة، فقد أراد أحد الصحابة القعود والاعتكاف لذكر الله، فقال له الرسول (صلى الله عليه وسلم): "لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين يوما".

ولا يقتصر التدخل أو التدبير في جانب الإنتاج على "الكم"، ولكنه يمتد إلى تدبيره (تخطيطه) وفقا للأولويات الإسلامية المنطلقة من ترتيب أو أولويات المصالح الشرعية، فيحرص أهل الحل والعقد على أن يدفعوا المشروعات الإنتاجية وتخصيص الموارد العامة لإنتاج ما يلزم لإشباع الحاجات (الطلب) التي تدخل في مستوى الضروريات وهي ما يبقى الإنسان حيا وما يحفظ نوعه ودينه، ولها أن تجبر أصحاب المشروعات الإنتاجية على هذا أمرا بالمعروف ووفقا لقواعد إعمال هذا المبدأ، ثم ينظر بعد ذلك في المستويات الأخرى من الطلب أي الحاجي والتحسيني وفقا للإمكانيات والموارد الاقتصادية المتاحة[3].

كما يدخل في تدبير العرض (إنتاجا وتداولا) من قبل أهل الحل والعقد الحرص على عدم عرض السلع المحرمة.

هذه فكرة عامة عن تدبير أهل الحل والعقد لقوى السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي وضوابط التدبير في هذا الجانب.

٢ – تدبير الإعمار والإنماء:

الإعمار مادتها عمر، ومنها قوله تعالى: ﴿**إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر**﴾[4]. ومنه عمر الأرض (تشديد الميم) بني عليها وأهلها، أعمر فلان الأرض وجدها عامرة، واستعمره في المكان جعله يعمره، واستعمر الأرض أمدها بما

---

(١) في فقه الإسلام في قضية التسعير والتدخل فيه من أولي الأمر أهل الحل والعقد، راجع: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص ٢٥٣ – ٢٥٨.

(٢) سورة الملك، آية (١٥).

(٣) د. عبدالله عبدالعزيز عابد، التوجيه الإسلامي للنشاط الاقتصادي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٤) سورة التوبة، آية (١٨).

يعوزها من الأيدي العاملة، وفي التنزيل: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1]، أي جعلكم عمارها وأذن لكم في عمارتها[2]، ومنه العمرة (ضم العين) أي طاعة الله عز وجل، وكذلك العمرة في الحج معروفة، وإنه لعامر لربه أي عابد، وتركته يعمر ربه أي يعبده يصلي ويصوم[3].

ويخلص البحث في دلالات الإعمار إلى أن المفهوم يشمل العناصر الآتية:

١ - الإعمار بمعنى جعل المكان عامرا ومعمورا ومهيأ من حيث مقومات الحياة للإقامة والاستقرار البشرى، وهو ضد الخراب بمعنى التعطل عن إتيان المنفعة، وفي هذا ورد قوله تعالى: ﴿**قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب**[4].

وقوله: ﴿**أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها**﴾[5].

٢ - يتضمن الإعمار معنى العبادة والطاعة لله عز وجل، وقد ورد قوله تعالى ﴿**إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله**﴾[6].

ويتكامل مع مفهوم الإعمار مفهوم الإنماء:

والإنماء مادته اللغوية "نما" و"نمى"، "والنماء الزيادة. نمى ينمي ونما زاد وكثر، وأنماه الله إنماء، فيعدى بغير همزة ونماه (تشديد) وأنميت الشيء ونميته جعلته ناميا، والأشياء كلها على وجه الأرض نام وصامت، فالناس مثل النبات والشجر ونحوه، ويقال: نمى الحديث ينمي وأنميته أذعته على وجه النميمة (ولا يراه ابن منظور صوابا)، ونميته (تضعيف الميم) رفعته على وجه الإشاعة أو النميمة، ويستدل على ذلك بقوله (صلى الله عليه وسلم): "ليس بالكاذب من أصلح بين الناس فقال: خيرا ونمى خيرا (فتح الميم)[7] ثم يورد ابن منظور تأكيدا على أن نمى (المضعفة) هي نقل الحديث على وجه الإفساد وهو مذموم، بخلاف نمى (المخففة) نقله على وجه الإصلاح، يقال: "قال

---

(١) سورة هود، آية (٦١).
(٢) الزمخشري، الكشاف، جـ ٢، مرجع سابق، ص ٤٠٧.
(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة "عمر".
(٤) سورة هود، آية (٦١)..
(٥) سورة الروم، آية (٩).
(٦) سورة التوبة، آية (١٨).
(٧) انظر المناقشة والتفصيل في هذه القضية اللغوية: ابن منظور، لسان العرب، مادة "نما" ومادة نمى في المعجم الوسيط.

الأصمعي: التنمية من قولك نميت (تشديد الميم) الحديث أنميته تنمية بأن تبلغ هذا على وجه الإفساد والنميمة، وهذه مذمومة، والأولى: المخففة محمودة، والعرب -كما يقول ابن منظور- تفرق بين نميت (مخففا) وبين نميت مشددا بما وصفت، ونميت (المضعفة) فيها نميت النار تنمية إذا ألقيت عليها حطبا، وذكيتها به، ونميت النار أي رفعتها وأشبعت وقودها، أما نمى (المخففة) فيها النماء، الربع، ونمى الإنسان سمن، والنامية من الإبل السمينة، ونمى الماء طما.

وخلاصة البحث في الدلالات اللغوية للإنماء الآتي:

١ - تفضيل الباحث لمصطلح "الإنماء" وهو من نمى (المخففة) على مصطلح التنمية وهي من نمى (المشددة) وهي اللفظة الأكثر شيوعا في الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بينما وجدنا ابن منظور يقرر استبطانها لمعنى الإفساد الذي يناقض الإصلاح، ومن ثم تطلق على اضطرام النيران وازدياد اشتعالها، بينما نمى وأنمى وإنماء (المخففة) هي التي تستبطن معنى الإصلاح والزيادة والكثرة ولا تستبطن المعنى المذموم.

كذلك فإن مصطلح التنمية التبس بما يعبر عنه المفهوم في الرؤية الغربية من مدركات ومعاني Development الذي ينحصر في الأبعاد المادية والكمية ويستبطن العلمانية في إشعاعاته ودلالاته كما هو الهدف من عملية التنمية في المنظور الغربي.

أما الإنماء والإعمار شأنها شأن أي نشاط إنساني في الرؤية الإسلامية فله أبعاد معنوية تتعلق بالعبادة والطاعة الإلهية[1].

٢ - مفهوم الإنماء يعني الزيادة والكثرة في كل شيء يطلب منفعته أو ينتفع به، ومن تكامل مفهوم الإعمار والإنماء، فإن دور أهل الحل والعقد في تدبيرهم للإعمار والإنماء في حياة الأمة الاقتصادية يتحدد في الإطار الآتي:

(أ) وجوب دفع جميع عوامل الإنتاج[2] (العمل - الأرض - رأس المال) لبذل أقصى ما فيها من مكنات العمل لخدمة المجتمع وقيمه وتحقيق أهدافه، ومن ثم تأتي النصوص والأدلة دافعة على ذلك.

فبالنسبة للعمل ينظر إليه على أنه تكليف شرعي يفرضه الإسلام وليس مجرد حق

---

(١) في مقارنة التنمية السياسية وما يتعلق بها من مفاهيم مثل التخلف والتحديث والتقدم والتطور بمفاهيم إسلامية بديلة مثل الاستخلاف والاستعمار (بمعنى الإعمار وليس الاحتلال) .. إلخ، في: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦١ - ١٩٣.

(٢) في تقسيم عوامل الإنتاج في المذاهب المعاصرة والفكر الإسلامي انظر: د. رفعت العوضي: نظرية التوزيع، في الإقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر جـ ١،دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٤، ص ٣٠ - ٩٠.

للفرد فحسب، وهناك كثير من النصوص والمواقف الإسلامية التي تبين ذلك.

قال تعالى: ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾[1].

وامتدح قوم رجلا إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالاجتهاد في العبادة والغنى عن العمل وقالوا: صحبناه في سفرنا، فما رأينا بعدك يا رسول الله أعبد منه، كان لا ينتقل من صلاة ولا يفطر من صيام فقال لهم: فمن كان يمونه ويقوم به؟ قالوا: كلنا يا رسول الله، قال: كلكم أعبد منه[2]".

ومسئولية أهل الحل والعقد أن يهيئوا للأفراد وسائل العمل وفرصة المساهمة في النشاط الاقتصادي المثمر، ليعيشوا على أساس عملهم وإن توفر لهم أدوات العمل وآلاته، وتضع له ما يكفل حاجته[3]. فعن أنس بن مالك أن رجلا من الأنصار أتى النبي (صلى الله عليه وسلم) فسأله، فقال: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه من الماء. فقال: ائتني بهما فأتاه بهما فأخذهما رسول الله بيده وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصاري، وقال اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما فائتني به، فأتاه فشد فيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عودا بيده ثم قال: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوما ففعل، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوبا وببعضها طعاما، فقال رسول الله: هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة[4]".

أما رأس المال: فيفرض الإسلام على كل رءوس الأموال أن تعمل في خدمة المجتمع.

يقول تعالى: ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم**﴾[5]. ولقد فرضت الزكاة على رأس المال لأغراض معينة، من بينها الحفز على إنماء المال ودفعه للعمل في سبيل المجتمع، وقد أمر عمر بن الخطاب أن يتجر بمال يتيم حتى لا تأكله الصدقة[6]".

وبالنسبة للأرض: يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "من أحيا أرضا ميتة فهي

---

(١) سورة الجمعة، آية (١٠).

(٢) رواه الشيخان.

(٣) إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، عدد ٩٤، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ص ١٣٠.

(٤) رواه أبوداود والنسائي والترمذي، وقال حسن صحيح.

(٥) سورة التوبة، آية (٣٤).

(٦) في نظرة الإسلام للمال وحدود حق البشر في الإنتفاع بمال الله وما يترتب على حق البشر في الانتفاع به، راجع: عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص٤٧ - ٨٢.

له وليس لعرق ظالم حق[1]".

وقال عمر: "من أحيا أرضا فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين[2]".

وهذا دليل واضح وصريح على وجوب دفع الأرض للإنتاج، بإصلاحها وزراعتها بحيث إذا لم يقم الحائز لها باستغلالها فإنها تنزع من يده وتعطى لمن يستغلها ويجعلها في خدمة المجتمع: كما يقول (صلى الله عليه وسلم): "لا يمنع فضل ماء ليمنع به الكلأ[3]".

ب – الإنسان هو المقصد الأسمى للإعمار والإنماء:

البعد الأخر من مفهوم الإعمار والإنماء يتعلق بالإنسان الذي هو أداة الإنماء والإعمار، هو في ذات الوقت المقصد الأسمى من هذه العملية حتى يكون بحق خليفة الله في أرضه.

وإذا كان مبدأ إنماء الإنتاج واستثمار الطبيعية إلى أبعد حد من المبادئ الأساسية في الرؤية الإسلامية، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب، إلا أن الإسلام يختلف مع هذه المذاهب في الهدف من زيادة الإنتاج وإنماء الثروة.

ففي الحضارة المادية الحديثة التي مثلت الرأسمالية تاريخيا واجهتها المذهبية الاقتصادية يعتبر إنماء (تنمية) الثروة هدفا أصيلا وغاية أساسية، لأن المادة هي كل شيء في المقاييس التي يسير عليها إنسان هذه الحضارة في حياته، فهو لا يرى غاية وراءها، ومن ثم كان مقياس الإنماء (التنمية) الرأسمالي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الرخاء المادي.

وهذا نابع عن طبيعة المشكلة الاقتصادية في التفكير الرأسمالي وارتباطها بندرة الإنتاج وعدم سخاء الطبيعة وإحجامها عن تلبية الحاجات (الطلب)، ولأجل هذا كان علاج المشكلة مرتبطا بإنماء الإنتاج واستغلال قوى الطبيعة وكنوزها إلى أبعد حد[4].

والرؤية الإسلامية تعتبر الإنسان هو المقصد والغاية من الإعمار والإنماء بتوفير حد الكفاية لكل مسلم ليتحرر من أية عبودية إلا لله وحده، كيفما يكون محررا مكرما يعمر الدنيا ويحييها بالعمل الصالح، فيكون بحق خليفة في الأرض، لهذا فإن الإسلام يريد أن يرتفع بالإنسان إلى المستوى اللائق به كمخلوق مكرم خلقه الله في أحسن تقويم، و لم يخلق ليكون حيوانا همه من الحياة الأكل والشرب والجنس، بل هو إنسان يحتاج

---

(١) حديث صحيح، انظر تخريجه وشرحه في: يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج صححه وشرحه أحمد محمد شاكر، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٤ هـ، ص ٨٠ – ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) رواه البخاري ومالك، انظر: يحيى بن آدم القرشي، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٠٣ – ٦٠٤.

لتوفير أشياء كثيرة لحياته مادية ومعنوية، لينقله من صفة الفرد إلى صفة الإنسان[1].

وهذا ناتج عن طبيعة أو رؤية الإسلام للمشكلة الاقتصادية، حيث لا يتفق مع الرأسمالية في أن المشكلة قلة الموارد الطبيعية، لأنه يرى أن الطبيعة القادرة، بما أودع الله فيها، على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم إشباعها إلى مشكلة.

فالله خلق هذا الكون وسخره لخدمة البشر، حيث سخر كل ما في السموات وما في الأرض، وكل ما في البر وما في البحر، فالسحاب سخر لخدمتهم يحمل الماء المتجمع من البحار والأنهار، ثم يرسله مطرا يحيى به الأرض بعد موتها وينبت فيها من كل الثمرات رزقا للعباد، والبحار والأنهار مسخرة لخدمة الإنسان، فمنها يتكون السحاب، ومن مائها يعيش النبات والإنسان وكل الحيوان، وعليها تسير الفلك تحمل الناس إلى بلد لم يكونوا بالغيه بغيرها، وفي أعماقها تعيش مخلوقات أخرى يتخذ منها الناس طعاما وحلية، والشمس والقمر مسخران لخدمة البشر، فالكون كله مذلل للبشر بإذن الله[2].

قال تعالى: ﴿**الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار**﴾[3].

وإذن، فالمشكلة في الرؤية الإسلامية هي قبل كل شيء مشكلة الإنسان لا الطبيعة، ولا أشكال الإنتاج، والآية صريحة في حصر سبب المشكلة الاقتصادية في الإنسان الذي يضيع على نفسه فرصة استغلال هذا الكون الفسيح المسخر بظلمه وكفرانه ﴿**إن الإنسان لظلوم كفار**﴾[4].

ومن ثم ينبغي أن تأخذ عملية الإعمار والإنماء الإنسان في حسبانها واهتمامها، وهذا الاهتمام يتمثل في جانبين:

١ - إنماء مهاراته وقدراته على التفكير والتحليل وإفساح المجال أمامه للإبداع والابتكار.

٢ - إنمائه أخلاقيا وروحيا، وهذا الإنماء ليس كما يتصوره البعض مسألة سلبية تواكلية بعيدة عن الجد والإنتاج، وإنما إيمان بالله واستشعار للمسئولية يدفع إلى العمل

---

(١) عبدالحق الشكيري، التنمية الاقتصادية في الإسلام، كتاب الأمة، عدد ١٧، قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر ١٤٠٨هـ، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧.

(٣) سورة إبراهيم، آية (٣٢ - ٣٤).

(٤) عبدالحق الشكيري، التنمية الإقتصادية في المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٩ - ٦٤.

الصالح النافع[1]. وبهذا يتكامل مفهوما الإنماء والإعمار بشقيهما المادي والروحي كما وكيفا، زيادة في الثروة وإصلاحا للإنسان، بحيث تؤدي إلى تجميل الحياة وتحسينها وتزيينها بكل ما هو نافع ومفيد لسعادة الفرد في الدنيا والآخرة.

٣ - كفالة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين:

إن ضمان حاجة المعوزين وذوي الحاجات بعد أساسي من أبعاد التدبير الاقتصادي لأهل الحل والعقد، حيث وردت بخصوص واجب إقامة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين نصوص يتأسس هذا الواجب عليها، مثل قول الرسول: "من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلا فإلينا"، والكل هو كل عيل والذرية منهم، وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) لامرأة أبي سفيان: "خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف".

ويوضح عمر بن الخطاب حد الكفاية لهذا الذي يكفله أهل الحل والعقد في قوله: "إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر حرفتهم".

والسؤال: ما الأسس التي وضعها الشارع ويلتزم بها أهل الحل والعقد لكفالة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين؟.

الأصل في ضمان حد الكفاية للفرد هو سعيه لكسب قوته.

قال تعالى: **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾**[2].

وفي الحديث: "طلب الحلال فريضة على كل مسلم[3]". وفي حديث آخر: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت"[4].

وفي هذا الصدد نتذكر مسئولية أهل الحل العقد في توفير وتهيئة العمل للقادرين[5]، فإن عجز الفرد عن الكسب إما لسبب ذاتي كالمرض أو لعاهة أو لسبب خارجي كعدم وجود فرصة عمل، أو كان فقيرا ليس عنده مال يغنيه، فإن الفقه الاقتصادي الإسلامي قد وضع ترتيبات لكفالة مثل هذا الفرد، وحدد المسئولية في هذا الشأن في جانبين:

١ - مسئولية المجتمع عن بعضه بعضا مسئولية تضامنية وهي الواجبات الكفائية، ومنها واجب إقامة التكافل الاجتماعي: "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه

---

(١) أبوعبيد القاسم بن سلام، الأموال، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٣٣).

(٣) رواه الطبراني في الأوسط.

(٤) حديث صحيح رواه أبوداود في آخر كتاب الزكاة، نقلا عن: المعجم المفهرس، لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٥.

(٥) انظر: الدكتور أحمد الحصري،السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي،مرجع سابق،ص٨٨-٩٠.

بعضا ثم شبك بين أصابعه"[1]. ومن ثم فإن الفرد يكون مسئولا عن المجتمع الذي يعيش فيه لأنه جزء منه، والجزء لا ينفصل عن الكل، والغاية العليا هي سعادة الكل قبل سعادة الجزء، وسعادة المجتمع قبل سعادة الفرد، ولا يعترف الإسلام بسعادة تقوم على شقاء الآخرين، وعلى هذا الأساس أجمع الفقهاء على وجوب نفقة المعسر على قريبه الموسر، وإن اختلفوا في مدى شمول الواجب لدرجات القرابة[2].

وذهب الإمام ابن حزم إلى أنه يجب على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بكفاية فقرائهم، إذا لم تكف الزكاة، وأن يجبرهم السلطان على ذلك إن لم يقوموا به، فيقول: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يقيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة"[3].

ويؤكد رأي ابن حزم حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "ما آمن بي من بات شبعان وجاره إلى جنبه جائع وهو يعلم"[4]. وحديث: "أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله"[5].

وما ذهب إليه ابن حزم في النص السابق يلقي ضوءاً كاشفا على دور أهل الحل والعقد في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي بين الأفراد بعضهم وبعض، وهذا الدور يختلف عن دورهم أو مسئوليتهم المباشرة في كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين وهي النقطة التالية.

٢ - المسئولية المباشرة لأهل الحل والعقد عن كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين، وترتكز هذه المسئولية المباشرة لأهل الحل والعقد عن كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين على أساس الحق العام للأفراد في المشاركة والاستفادة من ثروات الطبيعة. (خلق لكم ما في الأرض جميعا)، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد مسئولون مسئولية مباشرة عن إعالة أصحاب الحاجات والمعوزين ممن لا يقدرون على كفاية أنفسهم، ويحق لكل فقير أن يطالبهم بالإنفاق عليه إذا لم يكن هناك من ينفق عليه، وقد سبق حديث الرجل

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي، وفي ربط هذا الحديث بالتعاون في المصالح العامة للأمة والمصالح الخاصة للأفراد انظر شرحه: في محمد عبدالعزيز الخولي، الأدب النبوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢) عبدالحق الشكيري، التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٣.

(٣) ابن حزم، المحلي، جـ ٦، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، د. ت. ص ١٥٦.

(٤) رواه الحاكم عن ابن عباس، نقلا عن: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(٥) رواه الحاكم في المستدرك والإمام أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما. المسند، جـ ٧، مرجع سابق، ص ٦٠ - ٦١.

الأنصاري الذي ذهب يسأل الرسول.

وقد شرع الفقه الإسلامي للدولة موارد مالية لتمكين أهل الحل والعقد من كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين بإيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد الإسلامي التي تتكون من موارد الملكية العامة وملكية الدولة، لكي تكون هذه القطاعات إلى جانب فريضة الزكاة ضمانا لحق الضعفاء من أفراد الجماعة ورصيدا للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من ثروات الطبيعة.

٤ – التدبير المالي وضوابطه الإسلامية (قيم الجباية والإنفاق):

ما سبق يمثل – بالإضافة إلى غيره – أوجها للنفقات العامة ينبغي لأهل الحل والعقد تدبير الأموال اللازمة لها من مصادرها الشرعية. وقد حدد الفقه الاقتصادي الإسلامي بعض أوجه الإنفاق العام على سبيل التخصيص، مثل أوجه إنفاق أموال الزكاة، وبعضها متروك للسياسة المالية في الإنفاق العام، التي يضعها أهل الحل والعقد في إطار الضوابط والقيود الشرعية حسب مقتضيات الأحوال والأوقات.

وفيما يتعلق بالتدبير المالي (الإيرادات العامة والنفقات العامة) فإن البحث هنا لا يعني التطرق إلى التفاصيل الفقهية فيما يتعلق بمصادر الإيرادات العامة وأوجه النفقات العامة أو النظام المالي في الفقه الإسلامي[1]، فذلك لا يدخل في أغراض الدراسة. والذي يهم البحث هو تحديد مؤشرات عامة أو الخطوط العريضة لهذه الجوانب، مع إبراز ما يجب أن يلتزم به أهل الحل والعقد من قيم ضابطة لسياستهم المالية أو لدورهم في التدبير المالي جمعا وإنفاقا.

وعلى أساس نظرة الإسلام للمال على أنه لله، وأن الكون مسخر للإنسان، فإن ما في يد البشر من مال على اختلاف أنواعه وأشكاله ومقاديره وما ينتجه هذا المال من أموال إنما هي جميعا مال الله لا مال البشر، وملكه لا ملكهم، أقامهم عليه واستخلفهم فيه، فلا يملكون من هذا المال إلا حق الانتفاع به وما يستتبع حق الانتفاع بالمال من التصرف فيه[2]. قال تعالى: ﴿**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**﴾[3].

ويترتب على هذا نتائج يهمنا منها:

---

(١) في النظام المالي في الفقه الإسلامي وتطوره، راجع: د. أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٢١ – ٥٨٧.

(٢) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٢ – ٥٥. وراجع: د. رفعت العوضي، نظرية التوزيع، مرجع سابق، ص ٢٢٩ – ٣٠٢.

(٣) سورة الحديد، آية (٧).

١ – حق الجماعة في المال، فللجماعة بواسطة ممثليها من الحكام (أهل الحل والعقد فيها) أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال، إذ المال وإن كان لله إلا أنه جعله لمنفعة الجماعة. والقاعدة في الإسلام أن كل ما ينسب من الحقوق لله إنما هو لمنفعة الجماعة، وهي التي تشرف عليه دون الأفراد[١].

٢ – طالما أن المال مال الله، فلابد أن يتصرف أهل الحل والعقد وفقا لما شرعه الله، أي أن يأخذوه من حله وأن يضعوه في حقه ولا يمنعوه من مستحقه.

وفي ضوء هاتين النتيجتين نحاول التعرف على الملامح العامة للسياسة المالية لأهل الحل والعقد جمعا وإنفاقا، مع بيان الأصول والضوابط الشرعية لهذه السياسة.

الموارد المالية:

ويقصد بها المصادر التي حددها الفقه كموارد للدولة الإسلامية، أو قل مصادر المالية العامة التي يجب على أهل الحل والعقد القيام بتحصيلها لتمويل أو مواجهة الأعباء السابقة وغيرها من أوجه الإنفاق العام وتسيير عجلة الأمور العامة في الدولة الإسلامية. ويتركز هذا الواجب في الجوانب الآتية:

أ – ضمان حق الجماعة في أموال الأفراد وهي الحقوق المالية المفروضة على المسلمين، وهي الزكاة بأنواعها ومقاديرها فقها. وتشمل أيضاً ما يفرضه الشرع من حقوق للجماعة في أموال غير المسلمين كالخراج والجزية والفيء.

ب – تحصيل العقوبات المالية المقدرة فقها والمفروضة لمصلحة الفقراء، كالكفارات التي تدفع كمخالفات لأحكام الشريعة.

جـ – الأعمال الخيرية الموجهة لخدمة الجماعة كالأوقاف الخيرية والوصية.

د – الأموال والأملاك العامة وأملاك الدولة على النحو المفصل في مواضعه من كتب الفقه[٢].

أما عن الضوابط أو القيم التي أرساها الفقهاء في هذا الخصوص، وتشمل كلا من الرعية وأهل الحل والعقد:

أ – كل من عليه مال يجب أداؤه، فإذا امتنع من أداء الحق الواجب من عين أو دين أو أخفاه ولم يظهره، وعرف أنه قادر على أدائه، فإنه يستحق العقوبة. وفي الحديث : "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[٣].

---

(١) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٩٩ – ٣٠٢.

(٢) راجع: أبوعبيد، الأموال، مرجع سابق، أبويوسف، الخراج، مرجع سابق. الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١١٣ – ٢١٩.

(٣) وراه أهل السنن.

ب - ما أخذه ولاة الأموال (من أهل الحل والعقد) من مال المسلمين بغير حق فلولي الأمر العادل استخراجه منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل، قال أبو سعيد الخدري: "هدايا العمال غلول". وسبق حديث ابن اللتبية في هذا الشأن، ومحاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة، والمضاربة، والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك من نوع الهدية، لأنه استغلال نفوذ أو انتفاع بسبب الوظيفة.

جـ - إذا كان أولو الأمر أهل الحل والعقد يستخرجون من العمال ما يريدون أن يختصوا به هم وذووهم فلا ينبغي إعانة واحد منهم، إذ كل منهم ظالم، ومن ثم فإعانتهم تعاون على الإثم والعدوان.

د - إذا كانت الأموال أخذت بغير حق، وقد تعذر ردها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية، تصرف هذه الأموال في مصالح المسلمين[1].

أوجه الإنفاق العام:

ليس ثمة حاجة إلى تكرار ما سبق من أوجه الإنفاق العام سواء كان في الإنماء والإعمار أو كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين أو غيرها من الأغراض العامة التي ينبغي أن يواجهها أهل الحل والعقد من المرافق العامة أو الواجبات العامة (الكفائية) التي طرحتها الدراسة أو التي لم تطرحها.

أما الضوابط في هذا المجال، والتي تحكم التصرف المالي لكل من أهل الحل والعقد والرعية على السواء:

أ - ألا يطلب الرعية من أهل الحل والعقد ما لا يستحقونه فيكونون من جنس من قال الله فيهم: ﴿**ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون**﴾[2].

ب - ليس لأهل الحل والعقد أن يقسموا (أو ينفقوا) هذه الأموال بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء أو نواب ووكلاء في هذا المال. فقد قال (صلى الله عليه وسلم): "إني والله لا أعطي أحدا ولا أمنع أحدا، وإنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت"[3]. فهذا رسول الله يخبر أن المنع والإعطاء ليس بإرادته واختياره، وإنما هو عبدالله، يقسم المال بأمره فيضعه حيث أمره.

وإجمال ما تقدم، ينبغي أن يؤخذ المال من حله، ويوضع في حقه، ولا يمنع من مستحقه.

إلى هنا يصل البحث إلى غايته من التدبير الاقتصادي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد.

---

(١) راجع: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٥٧ - ٦٤.

(٢) سورة التوبة، آية (٥٨).

(٣) راجع ابن تيمية، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤.