

تحقيق مناط الحاكمية في نظام إدارة الدولة (دراسة شرعية)

د. وليد مصطفى أحمد شاويش*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٣/٨م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٦/٣/٨م

ملخص

يتناول البحث مفهوم الحاكمية من الناحية الشرعية، وبيان المراد بالنظام الإداري للدولة، ومدى تناول الحكم الشرعي للتراتب الإدارية للدولة كالقانون الإداري في ضوء ما يعرف بتحقيق المناط في الاصطلاح الأصولي، وسائر الترتيبات ذات العلاقة بإدارة مؤسسات الدولة وأجهزتها، ثم تأصيل تلك الترتيبات تحت النص الشرعي والمصلحة المرسله من حيث جنسها، أما بحسب تفصيلات النظم الإدارية فإنها ترجع إلى الأحكام العادية، التي يمكن معرفة مناسبتها من عدمها بطريق العادة والتجربة، وقد توصل الباحث إلى أن النظم الإدارية تندرج تحت أصل المصالح المرسله، ولا يشكل على إدراجها ضمن المصالح المرسله أنها كانت صادرة من المسلمين أو غير المسلمين، وإقامة الأدلة الشرعية على ذلك من أصول الشريعة. **الكلمات المفتاحية:** الحاكمية، القانون الإداري، الحكم العادي، الحكم الشرعي، تحقيق المناط.

Abstract

This paper investigates the concept of governance from the viewpoint of Sharia, and the idea of administrative system of the State. It also explores the extent to which Sharia judgment considers administrative procedures of the state such as the administrative law in the light of what is known as investigating the Sharia fundamental terminology and all arrangements concerning the State and its institutions. The paper also administers the rite of confirmation of these procedures within Shari'ah's (legal) texts and the benefit based on their nature. However, the details of the administrative systems are studied under the ordinary laws, which can be verified for suitability by recurrence and experiment. The researcher then classifies administrative systems under Shari'ah foundations and discusses the status of those administrative laws and arrangements that do not violate the rules of Shari'ah as being acceptable as long as they conform to Shari'ah providing the required supporting evidence. **Keywords:** Governance, Administrative Law, Ordinary Judgment, Sharia Judgment, Recognition of reason.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

٣. ما الأصل الشرعي الذي يبنى عليه

النظام الإداري للدولة؟

٤. ما حكم التنظيمات الإدارية الوضعية

إذا وافقت أحكام الشريعة الإسلامية؟

أهداف البحث:

١. شرح المقصود بمفردات البحث

الأساسية: الحاكمية، تحقيق المناط، النظام الإداري.

٢. توضيح كيفية تنزيل الحكم الشرعي

على النظام الإداري للدولة.

٣. رد الفرع إلى أصله، ببيان الأصل

الشرعي الذي يندرج تحته فرع النظام الإداري.

٤. بيان الحكم الشرعي للتنظيمات الإدارية

الوضعية إذا وافقت أحكام الشريعة الإسلامية.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث - فيما اطلع عليه -

دراسات سابقة مباشرة في موضوع البحث،

تميز بين الحكم والشرعي والإداري، ولكن

هناك بحوث تناولت الحاكمية من الجانب

الفقهي فقط خلال نصوص الشرعية، كان

أبرزها في التناول الفقهي والأصولي، هو

كثيرا ما يُتداول مفهوم الحاكمية بمعنى

مرجعية الشريعة الإسلامية للدولة والمجتمع،

وبما أن تصرفات الدولة مبنية على أساس

رعاية المصالح والشأن العام، وأن الدولة

تعتمد في ذلك على تنظيمات إدارية

كالوزارات والمؤسسات، تدير خلالها الشأن

العام، فإن الأمر يقتضي بيان حكم هذه

النظم الإدارية والأصل الشرعي الذي

تندرج تحته، وبما أن العديد من النظم

الإدارية في الدولة هي نظم وضعية مستفادة

من غير المسلمين، يقتضي البحث بيان حكم

هذه النظم إذا وافقت الشرع في أصوله

العامة كالمصالح المرسله، وبيان الأدلة من

الشرع على جواز الاستفادة منها ما دامت لم

تعارض الأحكام الشرعية، وتحقق منها

المصلحة المعتبرة شرعا.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة

الآتية:

١. ما المقصود بتحقيق المناط، والنظام

الإداري للدولة؟

٢. كيف يمكن تنزيل مناط الحاكمية على

النظام الإداري للدولة؟

أهمية البحث:

ظهرت العديد من الكتابات والبحوث النظرية في مجال الحاكمية، وهي تتناول القوانين الوضعية جميعاً دون تفصيل بين ما هو عادي إداري وما هو مخالف للشرع في أحكامه التفصيلية، فتكمن أهمية البحث في أنه يعالج في الواقع جانباً من القوانين الوضعية التي تتناول الجانب الوظيفي للدولة ونظامها الإداري، ومناقشة جنس هذه القوانين والنظم الإدارية من الناحية الشرعية، تلافياً للفتاوى والأحكام المطلقة في موضوع الحاكمية والتي يمكن أن يؤدي إطلاقها إلى أفهام مغلوطة يمكن توظيفها توظيفاً عنيفاً في المجتمع الإسلامي.

خطة البحث:

المبحث الأول: التعريف بتحقيق المناظ والحاكمية، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناظ
المطلب الثاني: التعريف بالحاكمية
المبحث الثاني: تنزيل مناظ الحاكمية على النظام الإداري للدولة، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: تعيين محل الحكم في الحاكمية وهو الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة.
المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للنظام الإداري والوظيفي للدولة الحديثة.

في تفسير أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن للشيخ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى ١٣٩٣هـ)، نشرته دار الفكر في بيروت، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

وقد جمع الشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس ما يتعلق بالحاكمية من تفسير أضواء البيان في كتاب بعنوان: الحاكمية في ضوء تفسير أضواء البيان، من منشورات دار طيبة، سنة ١٤١٢هـ، وقد تضمن التأكيد على مرجعية الشريعة في الحكم، ولكن كغيره من الكتابات الفقهية والفكرية في الموضوع، لم يتطرق إلى التمييز بين الحكم الشرعي، والحكم العادي الذي يندرج تحته الحكم الإداري، وهو محل الدراسة في هذا البحث، وقد ذكر ذلك على سبيل الإشارة في الصفحتين ٢٢، ٢٣ من الكتاب.

حدود البحث:

يتناول البحث الجانب الوظيفي والنظم الإدارية التي تنظم عمل الدولة ومؤسساتها، ولا يناقش هذه النظم بتفاصيلها من حيث موافقة الشريعة أم لا، بل يتناول جنس هذه التنظيمات، وبيان الأصل الشرعي الذي يلائمها.

المبحث الأول: التعريف بتحقيق المناط والحاكمية.

المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط.

الفرع الأول: المناط:

المناط لغة من الفعل نَوَطَ، جاء في المصباح المنير: (نَ وَطٌ: نَاطَهُ نَوَاطًا مِنْ بَابِ قَالَ عَلَقَهُ وَاسْمَ مَوْضِعِ التَّعْلِيقِ مَنَاطٌ بِفَتْحِ الْمِيمِ^(١))، وجاء في الكلبيات: (المناط: لُغَةٌ: مَوْضِعُ النُّوْطِ وَهُوَ التَّعْلُقُ وَالْإِلْصَاقُ، مِنْ نَاطَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ إِذَا أَلْصَقَهُ وَعَلَقَهُ)^(٢)، (المناط: بالتحريك، موضع التعليق، والعلة، ومنه: مناط الحكم، أي: علته^(٣). ووجه مناسبة تسميتها علة، أنها تغير حال المريض من حال الصحة إلى حال المرض، (ويعنى بالعلة مناط الحكم وسميت علة لأنها غيرت حال المحل أخذًا من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله)^(٤).

الفرع الثاني: تعريف تحقيق المناط:

جاء في التعريفات الفقهية في معنى تحقيق المناط والتمثيل له: (التحقيق: هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص أو إجماع أو استنباط مثلاً: العدالة علة لوجوب قبول الشهادة عليتها له بالإجماع، فإثبات وجودها في شخص معين بالنظر والاجتهاد هو تحقيق

المناط)^(٥)، وعرف أيضا مع التمثيل له بأنه: (النظر إلى معرفة العلة في آحاد الصور بعد صحتها في نفسها كتعرف كون هذا الشاهد عدلا لينبني عليه قبول شهادته، وقد تقدم أن العدل مقبول الشهادة، وتعرف كفاية القريب لبناء الوجوب عليه بعد العلم بوجوب الكفاية)^(٦).

الفرع الثالث: أنواع تحقيق المناط:

إن تحقيق المناط يعني في أصله أنه تنزيل الحكم على الواقعة محل النظر، كما يقول الإمام الشاطبي في تعريفه لتحقيق المناط: (أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله)^(٧)، أي أن الحكم ثابت ومستقر، ولا يبحث في أدلته وطرق ثبوته، إنما ينطلق الفقيه من الحكم الثابت إلى تنزيله على محله في الواقع، ولكن يتنوع تحقيق المناط بحسب ثبوت حكمه إلى نوعين، نوع يعد وصفاً كلياً مجمعا عليه، والثاني علة علمت بنص وإجماع، على النحو الآتي:

١- أن يكون المناط وصفاً كلياً مجمعا عليه:

جاء تعريف هذا النوع في رسالة في أصول الفقه وضرب مثلاً له نصب الإمام العدل في أمور المسلمين، فقال: (أما تحقيق المناط فنوعان: أحدهما لا نعرف في جوازه

خلافًا، وهو أن تكون القاعدة الكلية في الأصل مجمعا عليها، ويجتهد على تحقيقها في الفرع مثاله: تعيين الإمام والعدل وقدر الكفاية في النفقات ونحو ذلك يعبر عنه بتحقيق المناط إذا كان معلوما لكن تعذرت معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه لإمارات وهذا من صورة كل شريعة لأن التنصيص عدالة كل شاهد وقدرها كفاية كل شخص لا بوحدها^(٨).

وقد أكد ابن قدامة المثال السابق على أن نصب الإمام هو من تحقيق المناط الذي هو وصف مجمع عليه في الأصل، فقال: (أما تحقيق المناط، فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع... منه الاجتهاد في القبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة: فيعلم بالاجتهاد، وكذلك تعيين الإمام، والعدل^(٩).

٢- أن يكون المناط علةً علمت بنص أو إجماع:

قال بعد ذكر النوع الذي سبق ذكره من تحقيق المناط: (الثاني ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في

الفرع باجتهاده، مثاله قول النبي ﷺ في الهرة إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم^(١٠)، وقد بين في البحر المحيظ الثاني بقوله: (تحقيق المناط فهو أن يتفق على عِلِّيَّة وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتتحقيق أن النباش سارق. وكان يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد. سمي به لأن المناط، وهو الوصف، علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة. قال الغزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأئمة^(١٢).

وخلاصة الأمر في تحقيق المناط أن الحكم ثابت بالشرع، سواء كان وصفاً أم علة، ولكن يسعى المجتهد في تنزيل الحكم على محله في الواقع، وهذا يعني أن المجتهد لا بد له أن يعرف الحكم أولاً، ثم يعرف الواقع محل الحكم معرفة دقيقة، ثم الربط بين الحكم المناسب ومحله في الواقع محل البحث، ويبين الإمام الشاطبي ذلك بقوله: (ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله^(١٣))، (وأما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بعض إجماع ويجتهد في وجودها في صورة النزاع كالاختلاف في تعيين الإمام بعد ما علم من إيجاب نصب الإمام

حكما وحكومة، وحكم بينهم كذلك، والحاكم: منفذ الحكم، كالحكم محرّكة، ج: حُكَّام. وحاكمه إلى الحاكم: دعاه وخاصمه، وحكّمه في الأمر تحكيماً: أمره أن يحكم فاحتكم^(١٧).

الفرع الثاني: الحاكمية شرعاً:

هي مصدر صناعي^(١٨)، ويعني الاحتكام، وغلب استخدامها في معنى الرجوع إلى الشريعة الإسلامية في نظام الحكم، وبما أنها مصدر صناعي، فهي ليست من اصطلاحات الفقهاء والأصوليين، الذين درجوا على مصطلح الإمامة والخلافة، مع النص على مرجعية الإسلام في شؤون الدولة والمجتمع، وليست القضية اللفظية هنا هي الحاسمة في الأمر، بل إن الحاسم في الأمر هو مرجعية الإسلام في شؤون المسلمين العامة والخاصة، والعبرة بالمعاني لا بالمباني، ومرجعية الإسلام في الشأن العام هي بمقتضى الألوهية التي يؤمن بها المسلم، فالله تعالى مشرع في ملكه على مقتضى ألوهيته وحكمته وواسع علمه، بما ينفع خلقه.

وقد كانت سنة النبي ﷺ مرجعاً شارحاً للقرآن، ومستقلاً في الحجية إلى جانب المصدر الأول وهو القرآن، وقد كان النبي ﷺ إماماً وقاضياً ومفتياً، يرسم القدوة

وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا في تقدير التعزيزات وتقدير الكفاية في نفقة القريب^(١٤).

هذا بالإضافة إلى أن تحقيق المناط هو محل اتفاق بين العلماء، لأن الشريعة ثابتة وحتى تستوعب المستجدات الحادثة لا بد من اجتهاد ينزل الحكم الشرعي على الصور الحادثة، قال في المستصفي: (أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه، مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وكذا تعيين الولاة، والقضاة)^(١٥).

المطلب الثاني: التعريف بالحاكمية.

الفرع الأول: الحاكمية لغة:

الحاكمية من الفعل حَكَمَ، وجاء في لسان العرب: (حَكَمَ: اللهُ سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحُكْم، سبحانه وتعالى. قال الليث: الحُكْمُ اللهُ تعالى. الأزهري: من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه)^(١٦).

وفي القاموس المحيط: (الحكم، بالضم: القضاء، ج: أحكام، وقد حكم عليه بالأمر

عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفّ الخيف^(٢١) والخيف^(٢٢)، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإفهاؤها على المستحقين^(٢٣).

ويلاحظ على ما مر من التعريفات للخلافة والإمامة الدور الوظيفي لهما، وأن الإمامة أداة لتحقيق مقاصد شرعية مهمة، من حراسة المجتمع وسياسته بالشرعية، وواضح أيضاً أنها تنطوي على معنى سلطة نافذة مرجعيتها الإسلام، تسعى لتحقيق الصلاح والسعادة في الدنيا والآخرة، وفق ميزان الشريعة المنزّل، مما يعني أن الخلافة هي سلطة نافذة في الشأن العام للأمة، وفق مرجعية شرعية واضحة، بحيث تكون الشريعة حاکمة على الأمة جميعاً، ودور الخليفة أو من ينوب عنه هو تنفيذ شريعة لم يضعها المجتمع ولا الخليفة، بل هي وضع إلهي حكيم للمجتمع، وميزان عادل بين الحاكمين والمحكومين، وأن دور الأمة هو الرقابة على الالتزام بالشرعية.

يقول الزحيلي -رحمه الله- مبيناً قيمة الدور الوظيفي للخلافة: (الإمامة العظمى أو الخلافة أو إمارة المؤمنين كلها تؤدي معنى واحداً، وتدل على وظيفة واحدة هي

لمن أراد الاهتداء بهديه، وبعد لحاقه بالرفيق الأعلى، انتقلت الإمامة من ممارسات النبوة وتطبيقاتها، إلى تطبيقات الخلفاء الراشدين، الذي كانوا قدوة في السير على نهج النبوة، وكانت الخلافة الراشدة، هي الأداة التي تقام بها الشريعة وتحرسها، ولم تكن الخلافة الراشدة مرجعاً مستقلاً، بل كانت نموذجاً رفيعاً للاقتداء البشري بالنبوة، ولم يزعم الخلفاء الراشدون العصمة من الخطأ، بل بينوا أنهم يجوز عليهم الخطأ، وإنما تصرفوا في حقل الإمامة بالاجتهاد، بالرجوع للكتاب والسنة، وبما يراعي مصالح الأمة، ويدراً المفسدة عنها.

الفرع الثالث: علاقة الخلافة والإمامة بالحاكمية:

يعرف ابن خلدون الخلافة بقوله: (والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(١٩).

وعرف الماوردي الإمامة بقوله: (موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)^(٢٠)، أما الإمام الجويني فقد عرفها بقوله: (الإمامة رياسة تامة، وزعامة

أساسها المطلق بل هي نظام اجتماعي سابق على الإسلام والدولة الحديثة، وبصرف النظر عن التفسيرات التي تقدم لفهم طبيعة نشأة الدولة، إلا أن الدولة بأركانها الأساسية يعني تمييز هيكل الدولة المطلق عن النظم السياسية، تظهر فيه الدولة مجردة عن النظام السياسي وفلسفته، كما يعبر أحد الباحثين عن ذلك بقوله: (كل دولة إذن مكونة من مسلحين وجباة وقضاة وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم ويوجد فوق الجميع السلطان، هذا هو هيكل كل دولة قديمة أو حديثة)^(٢٥)، فالدولة لها وظائفها في الحد الأدنى بوصفها دولة، وهي الدفاع عن نفسها وتحقيق الاستقرار، وفض النزاعات بين الأفراد.

ويؤكد ابن خلدون في تاريخه على قدم الدولة في تكوينها الأساسي، فيقول: (...). وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها سنة الله في الذين خلوا من قبل)^(٢٦)، وهذا يدعو إلى بيان أركان الدولة بصرف النظر عن

السلطة الحكومية العليا. وقد عرفها علماء الإسلام بتعاريف متقاربة في ألفاظها، متحدة في معانيها تقريبا، علما بأنه لا تشترط صفة الخلافة، وإنما المهم وجود الدولة ممثلة بمن يتولى أمورها، ويدير شؤونها، ويدفع غائلة الأعداء عنها)^(٢٤).

ويمكن ملاحظة أن معنى الحاكمية هو في كونها الرجوع للشرع في مسائل الدولة، وذلك يعني أن معناها أخص من الخلافة والإمامة، ذلك لأن الحاكمية هي منهج اعتقادي، يتضمن الاعتقاد بوجود الرجوع لله ورسوله في شؤون الحياة، ولو لم تتم الخلافة، وهو أمر واجب على كل مسلم، أما الخلافة والنيابة عن رسول الله ﷺ، فهي تطبيق عملي للمنهج الاعتقادي الإسلامي في الحاكمية، مع ملاحظة أن الإمامة سلطة تستمد شرعيتها من الشرع نفسه أولا، والأمة هي التي تختار من يمثلها في منصب الخلافة على وفق المنهج.

المبحث الثاني: تنزيل مناط الحاكمية

على النظام الإداري للدولة.

المطلب الأول: تعيين محل الحكم في الحاكمية وهو الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة.

الفرع الأول: الجانب الوظيفي للدولة:

إن الدولة الحديثة ليست حديثة في

يهدون لي ويعاملونني بخير لما توليت ولا أقدر أن أحكم على من يعاملني بخير بما يكره^(٢٨).

هذا بالنسبة لمعنى الإدارة بصفة عامة كإدارة الشركات والمؤسسات، أما بالنسبة للدولة فإن القانون الإداري من حيث الشكل هو الذي ينظم الأجهزة الإدارية للدولة كالوزارات والمؤسسات الحكومية، وتحديد شكل الإدارة في الدولة هل هي صورة مركزية، أم لا مركزية، أما من حيث الموضوع، وطبيعة النشاط الذي تباشره السلطة الإدارية لتحقيق المصلحة العامة، وعلى ضوء ذلك يعرف القانون الإداري بأنه: (القانون الذي يحكم نشاط ووظيفة السلطة الإدارية وبين اختصاصات الأجهزة والهيئات الإدارية المختلفة، وما تملكه من سلطات وامتيازات)^(٢٩).

(ويعرف القانون الإداري من حيث موضوعاته بأنه: القانون الذي يحكم الإدارة من نواحي تنظيمها، ونشاطها، ووسائلها البشرية، والقانونية والمادية، وما تتمتع به من امتيازات في مباشرة نشاطها، والرقابة القضائية، على تصرفاتها وأعمالها)^(٣٠)، ويتضح من تعريفات الإدارة والقانون الإداري أنها جوانب فنية إدارية تسعى لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع، وأن تقييم

اللباس الثقافي والفلسفي الذي ترتديه، والنظام السياسي الذي تعتنقه، تمهيدا لتحقيق المناط الشرعي ذي العلاقة بالدولة مجردة عن الفلسفة والفكر الذي ترتديه الدولة.

الفرع الثاني: النظام الإداري:

إن الحكم الشرعي في تحقيق المناط يتنزل على محله في الواقع، ولما كان النظام الإداري هو محل الحكم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، كان لا بد من تحديد محل الحكم قبل تنزيل الحكم عليه، تعرف الإدارة بأنها: (عملية تنظيمية أي أنها تجري وفق أصول علمية وأساليب فنية يقتضيها التفكير السليم والمهارة البشرية ولذا قيل إن الإدارة علم وقال آخرون بل هي فن وفي الواقع فإنها تجمع بين الاثنين فتمثل الأصول العلمية للتنظيم جانبها النظري وأما أساليبها الفنية فتمثل جانبها التطبيقي شأنها في ذلك شأن أية دراسة أخرى في حقل المعرفة)^(٢٧).

وهذا الاصطلاح وإن كان جديدا، لا يعني أن الإدارة في الدولة هي أمر جديد لم يكن مضمونه موجودا في التاريخ الإسلامي فقد استخدم الفقهاء كلمة مرادفة للإدارة بمعناها الحديث، وهي كلمة الخُطَّة: (أن أميرا ولى إنسانا خطة الحسبة ثم بعد أيام قليلة طلب من الأمير أن يُخَلِّيه عن تلك الخطة ويوليها لغيره فقال له: لم؟ فقال: إن الناس

الشرعي من حيث هو تنظيم وإدارة، والحكم الشرعي الذي يتعلق بالأفراد العاملين في الجهاز الإداري للدولة الحديثة.

الفرع الأول: مدى تعلق الحكم التكليفي بالإدارة من الناحية الفنية:

إن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلف شرعا، والعلم بذلك الحكم هو الذي يطلق عليه في الاصطلاح الفقه، قال في بيان المختصر: (والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال)^(٣٢)، فتعريف الفقه أنه علم بالأحكام الشرعية، التي لا تعرف من جهة العقل والعادة، بل تعرف من جهة الشرع فقط، جاء في الإبهاج: (الفقه العلم بالأحكام الشرعية وسمي شرعيا لكونه لم يعرف إلا من الشرع)^(٣٣).

معنى ذلك أن الحكم الشرعي لا يمكن أن يعرف إلا من جهة الشرع، ولا يستقل العقل بفهمه والوصول إليه إلا خلال أدلة الشرع، فما يمكن معرفة صحته وفساده من جهة العادة والعقل فلا يتعلق به الفقه، وذلك كاللغة والحساب والهندسة وكذلك الفروع العلمية التي يمكن أن يصل الإنسان إليها بحكم العقل والعادة والتجربة.

قال في التمهيد: (واحترزنا بالشرعية عن العقلية كالحسابيات والهندسة وعن

أداء وكفاءة هذه التنظيمات يكون خلال الإيجابيات والمصالح التي تتحقق في الواقع، وليس من خلال الأدلة الشرعية التفصيلية، لأن التنظيمات الإدارية لم تقنن أصلا على وفق الأدلة التفصيلية الشرعية، بل على وفق ما تقتضيه المصلحة العامة في تنظيم تلك الإدارات.

وقد عبر فقهاء المسلمين عن التنظيمات الإدارية للدولة في وقتهم بالخطبة، فقال الإمام الجويني في الخطبة التي ينتصب لها الإمام في حكم الأطراف وولاية المدن والأقطار: (الاستنابة لا بد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من تولي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفِيء نظره بمهمات الخطبة ولا يحويها، وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها، ولكن لا يجوز له أن يطوق الكفاة الأعمال، ثم يقطع البحث عنهم، ويضرب عن سبب أحوالهم؛ فإنه لو فعل ذلك، لكان معطلا فائدة الإمامة، مبطلا سر الزعامة والرياسة العامة)^(٣٤).

المطلب الثاني: التأسيس الشرعي للنظام الإداري والوظيفي للدولة الحديثة.

المقصود بمحل الحكم هو الجانب الإداري الذي مر الحديث عنه في الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة، والحكم

الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام، أما العباديات؛ فلما كان الغالب عليها فقدَ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُّ الالتفات أُجْرَى على مقصود الشارع فيها^(٣٧).

وقال أيضا: (وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا؛ فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له، فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع، والمحذور إنما هو أن يقصد خلاف ما قصده، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف؛ فالفعل موافق، والقصد موافق؛ فالجموع موافق^(٣٨). ولا يخفى أن تقييم أداء الإدارة لا يكون بتفاصيلها الجزئية في الشرع، بل بالمقاصد الشرعية التي تحققها، ذلك لأن الشريعة لم تتناول التفاصيل الإدارية بالحكم الفقهي، ونلاحظ أن فهم الصحابة رضي الله عنهم وممارساتهم في شؤون الدولة كان سريع التطور، كاستحداث الدواوين، وتنظيم الجيوش، وخطط الدولة، فقد كانوا سباقين في التطوير في هذا المجال، وتطويرهم في شأن الدولة وأمور الحكم أكثر من أن يحصى.

اللغوية كرفع الفاعل وكذلك نسبة الشيء إلى غيره إيجابا كقام زيد أو سلبا نحو لم يقم^(٣٤)، وقال الزركشي في تشنيف المسامع: (الشرعي؛ ليحترز به عن العقلي)^(٣٥)، يعني ذلك أن الفقهاء يميزون بين الحكم العادي المستند إلى العقل والحكم الشرعي المستند للشرع، وينبغي التمييز هنا بين العاديات التي يستقل العقل بالنظر فيها والتجريب، وبين العاديات التي تناوها الشرع بالأحكام التفصيلية، كالبيوع المنهي عنها شرعا، والربا، والنفقات، والودائع، وذهب العلماء إلى استنباط العلل من النصوص الشرعية لإلحاق الفروع بأصولها لعله جامعة بينها، بينما لم يسلك الفقهاء مسلك التعليل في جانب العبادات المبنية على عدم تعليل أحكامها وضرورة الامتثال الكامل فيها، وإن كان العقل يدرك الحكمة منها كالتربية وإصلاح الإنسان.

يقول الإمام الشاطبي في ذلك (... فإن الذي يظهر لبادئ الرأي أن قصد المسببات^(٣٦) لازم في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى؛ فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفسد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العباديات، ... فلا بد من

الفرع الثاني: الأصول الشرعية التي يبنى عليها التنظيم الإداري:

سبق بيان أن تفاصيل الأمور الإدارية لا تتناولها الأدلة الشرعية التفصيلية، ولكن ذلك لا يعني أن تكون التنظيمات الإدارية خارج الشريعة، بل إن الشريعة تتناولها ضمن أصولها العامة، انطلاقاً من العبادة بمعناها الشامل لكل ما يحبه ويرضاه، وأن حياة المؤمن كلها عبادة لله تعالى، فمنها العبادات المحضة التي تناولها الشرع بالتفصيل كالصلاة والزكاة والحج، والعبادات بمعناها العام، وهي كل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأعمال والأقوال، وصرف أعمال العباد جميعها لله تعالى، مما يستدعي تسكين هذه التنظيمات العادية تحت سقف الشريعة، ويتضح ذلك على النحو الآتي:

١- أصل السنة:

أ- حديث تأبير النخل:

عن رافع بن خديج، قال: (قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يأبرون النخل، يقولون يلقحون النخل، فقال: «ما تصنعون؟» قالوا: كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً» فتركوه، فَتَفَضَّتْ^(٣٩) أو فنقصت، قال فذكروا ذلك له فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا

أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»^(٤٠)، وفي رواية عن أم المؤمنين عائشة، وعن ثابت، عن أنس، أن النبي ﷺ مر يقوم يلقحون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(٤١)، فهذا الحديث الشريف أصل في التمييز بين الأمور العادية التي يمكن اختبارها بالعادة والتجريب، وتختلف باختلاف الظروف، وبين الأحكام الشرعية التي تستفاد من الشرع نفسه، ولا يمكن معرفتها إلا من جهة الشرع على وجه التفصيل.

ب- دفع وهم التعارض بين الحكم العادي والشرعي:

ربما يوظف حديث رافع بن خديج السابق توظيفاً خطأً لإلغاء الحكم الشرعي، ويمكن في الوقت نفسه أن يرد الحديث وهما أنه يعارض الأحكام الشرعية الثابتة بالنصوص التفصيلية، ونصبح أمام حالة من وهم التعارض والسعي لإلغاء الأحكام الشرعية بوهم التعارض، فإن كان من شروط التعارض أن يتوارد الدليلان على محل واحد في وقت واحد، فكيف يكون المحل واحداً إذا كان الحديث الشريف السابق ذكره في المسائل العادية التجريبية،

راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلا عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها^(٤٢).

- قال الإمام النووي: (أنتم أعلم بأمر دنياكم قال العلماء قوله ﷺ من رأيي أي في أمر الدنيا ومعاشها لا على التشريع فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعاً يجب العمل به وليس إبار النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور قبله مع أن لفظة الرأي إنما أتى بها عكرمة على المعنى لقوله في آخر الحديث قال عكرمة أو نحو هذا فلم يخبر بلفظ النبي ﷺ محققاً قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا ولا نقص في ذلك وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها)^(٤٣).

- قال ابن حزم: (قال أبو محمد فهذا بيان جلي مع صحة سنده في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين وأنه ﷺ لا يقول الدين إلا من عند الله تعالى وأن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فيأخذ ﷺ به لأن كل ذلك مباح مطلق له)^(٤٤).

وما ثبت من الأدلة التفصيلية من الأحكام الشرعية التي لا تدرك إلا من جهة الشارع، فهي في حقل آخر هو الحكم الشرعي الذي لا يعلم إلا من جهة الشرع، ولا شك أن التنظيمات الإدارية للدولة متجددة ومتغيرة، بل يمكن مع الأسف الشديد في عصر الجمود وتحلف التنمية في بلاد المسلمين أن يصبح المسلمون مقلدين لغيرهم في التطوير الإداري، وما ذاك إلا من جهة تقصيرهم في واجب أحاله النبي ﷺ، بقوله في الحديث: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

ج- نصوص الفقهاء والأصوليين في التمييز بين الحكم العادي والشرعي في الحديث الشريف:

- قال الإمام الشاطبي في الموافقات: (كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو

زماننا من القيام للداخل من الأعيان ... والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك من الأوصاف العرفية والمكاتب العادية ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك، وأنواع المخاطبات للملوك والأمراء والوزراء وأولي الرفعة من الولاة والعظماء فهذا كله ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف. ونحن اليوم نفعله في المكارمات والموالاة، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة ... وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور أي يحدثوا أسبابا يقتضي الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك لا؛ لأنها شرع متجدد كذلك ها هنا فعلى هذا القانون يجري هذا القسم بشرط أن لا يبيح محرما، ولا يترك واجبا فلو كان الملك لا يرضى منه إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يجل لنا أن نواده بذلك^(٤٨).

- جاء في كشف الأسرار: (لهذا قال ﷺ في قصة التلقيح «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وكان إذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن أحد يراجعه فيما كان من أمر الدين)^(٤٩).

- جاء في الأصل الجامع: (قال المحقق البناني وهو أنه يدل على صدقه إن كان عن أمر ديني لا دنيوي لجواز أن يكون النبي ﷺ لا يعلم حاله كما يؤخذ من التوجيه السابق وهذا التفصيل أظهر من الأول)^(٤٥).

- قال الإمام القرآفي: (وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل الله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة، وإذا ظهر الفرق بين الإمامة والرسالة فأولى أن يظهر بينها وبين النبوة، لأن النبوة خاصة بالموحى إليه لا تعلق لها بالغير، فقد ظهر افتراق هذه الحقائق بخصائصها)^(٤٦)، وقال أيضاً: (وكذلك يدرك العقل أن العلم كمال، وأن الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل، كما يدرك أن خمسة في خمسة بخمسة وعشرين، وجميع الأحكام العقلية من الحسابات والهندسيات، وكذلك الأمور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع)^(٤٧).

وقال أيضا: (ولا فرق بين أن نعلم ذلك بنص أو بقواعد الشرع وهذا القسم هو ما في

وفيما يأتي أناقش مدى انطباق ضوابط المصلحة المرسله على التنظيمات الإدارية للدولة الحديثة.

وتعرف المصلحة المرسله بأنها: (كل منفعة داخله في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء)^(٥١)، وعُرِّفَت المصلحة -أيضاً- بأنها: (الأحكام التي تدبر شؤون الدولة، وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها، مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية)^(٥٢).

وطاعة الحاكم مصلحة شهد الشرع باعتبارها أيضاً ما لم يكن في أمره معصية لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوه إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، فطاعة ولي الأمر واجبة في غير معصية، وهي أمر شهد له الشارع بالاعتبار، فيما هو من جنس المصالح التي لم تنص الشريعة على تفاصيلها وجزئياتها، بل شهدت باعتبار جنسها، والتنظيمات الإدارية للدولة متغيرة بحسب مصالح الناس وحاجاتهم، وتحقيق المقاصد الكلية للشريعة: حفظ الدين

- وجاء في شرح التلويح على التوضيح: (الأمر الرابع حكم الإجماع (قوله وهو أن يثبت الحكم) أي: الحكم الشرعي إذ الحكم الديني لا يثبت يقيناً؛ لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول- عليه الصلاة والسلام- وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا «لقوله -عليه الصلاة والسلام- في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمر دنياكم» وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل: يثبت الحكم مطلقاً لكن في الديني تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة)^(٥٣).

ب- المصلحة المرسله:

تقسم المصالح بحسب تقسيم علماء الأصول، إلى مصالح شهد الشرع لها بالاعتبار، كالشركة والبيع والإجارة، وبعض ما يُظنُّ أنها مصالح في الظاهر ولكنها مفسد في الواقع كأكل الربا والقمار، فالربا على سبيل المثال وإن كان في ظاهره مصلحة إلا أنه مصلحة ألغاه الشارع ولم يعتبرها، وبين كل من المصلحة المعترية والمصلحة الملغاة، تلك المصلحة التي سكت عنها الشارع، فلم يشهد لها بالاعتبار ولا الإلغاء، كالتنظيمات الإدارية للدولة وتقسيم مهمات الدولة على الوزارات المختصة، كالتعليم، والخارجية، والأمن،

والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وحسبنا ما قام به الخلفاء الراشدون من التحديث والتطوير في شؤون الدولة الإدارية ما لم يكن على عهد النبي ﷺ، كإحداث عمره التاريخ الهجري، وتدوين الدواوين^(٥٣)، وذلك لأنهم أدرى الناس بحال النبي ﷺ وأقواله وأفعاله، فكان فهمهم في الشريعة سببا في تحقيق السعادة للمجتمع الإسلامي في الدارين الدنيا والآخرة.

والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وحسبنا ما قام به الخلفاء الراشدون من التحديث والتطوير في شؤون الدولة الإدارية ما لم يكن على عهد النبي ﷺ، كإحداث عمره التاريخ الهجري، وتدوين الدواوين^(٥٣)، وذلك لأنهم أدرى الناس بحال النبي ﷺ وأقواله وأفعاله، فكان فهمهم في الشريعة سببا في تحقيق السعادة للمجتمع الإسلامي في الدارين الدنيا والآخرة.

الفرع الثالث: إذا وافق القانون الوضعي الشريعة الإسلامية في التنظيم الإداري للدولة:

١- عمل يوسف ﷺ في دولة المشركين:
أ- هل عمل يوسف ﷺ في جانب الإدارة أم في جانب العقيدة والشريعة:

عمل يوسف ﷺ ضمن نظام الملك الوثني، وعصمة الأنبياء عليهم السلام تقتضي أنهم قدوة لغيرهم من المؤمنين، وتفسير رؤيا الملك معروفة مشهورة، وخلاصة الأمر أن يوسف ﷺ بين طريقة إدارة الأزمة الاقتصادية وفق تفسيره لرؤيا الملك، وطلب يوسف ﷺ أن يكون على خزائن الأرض، وأن يتولى إدارة الأزمة، وقد تولى ذلك بالفعل وقد بين الله تعالى أن تولى يوسف ﷺ كان من تمام نعمة الله عليه، ولو كان تولى يوسف ﷺ الإدارة من مسائل العقيدة والتوحيد والشريعة، لكان في ذلك مساسا بعصمة الأنبياء أئمة التوحيد، ولكن يوسف ﷺ بتولى منصب الإدارة لخزائن الأرض، كان في جانب الأحكام العادية الفنية، وليس في حقل

من المعلوم أن القانون الإداري- بوصفه ترتيبا إداريا- وإن كان ناحية تنظيمية، إلا أنه من نتاج حركة التاريخ^(٥٤) وتطور الدولة في إطار الفكر اللاديني الأوروبي، وانتشر هذا النموذج للقانون عالميا، وبناء على ما سبق من أن التنظيم الإداري للدولة هو ناشيء في رحم الدولة الأوربية اللادينية التي لا تقبل سيادة الدين في الفضاء العام، ولو كان ذلك الدين هو الإسلام، فيمكن أن يقال: إذا كان ذلك النموذج اللاديني لا يقبل النموذج الإسلامي في الشأن العام في مرجعية الدولة، فلماذا يقبل الإسلام التنظيمات الإدارية التي جاءت نتاجاً للنموذج

الحكم الشرعي، لاسيما أنه نبي من بني إسرائيل، على عقيدة التوحيد وشريعته، وأن العقيدة والشريعة لا يتناولان الأحكام الإدارية على سبيل التفصيل بل على سبيل تشريعها بأصلها وجنسها لا بتفصيلها.

ب- تمييز يوسف عليه السلام بين الإدارة وما هو عقيدة وشريعة:

جاءت الآيات الكريمة موضحة ذلك في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَٰ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]، وقد وضع المفسرون المقصود بقوله تعالى: ﴿فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾، ما كان ليأخذ أخاه يعني ليحبس أخاه في دين الملك يعني حكم الملك⁽⁵⁵⁾، وفي تفسير الثعلبي: (ما كان ليأخذ أخاه إليه ويضمه إلى نفسه في دين الملك في حكمه وقضائه، قاله قتادة وقال ابن عباس: في سلطان الملك)⁽⁵⁶⁾، وفي تفسير الوجيز للواحدي: (في دين الملك في حكمه وسيرته وعادته)⁽⁵⁷⁾، وفيما اطلعت عليه كانت تفاسير المفسرين تدور حول المعاني السابقة.

لا شك أن يوسف عليه السلام كان يعمل ضمن نظام مشرك بالله تعالى، وكان عمله في جانب مباح شرعا وهو جانب الإدارة،

الذي قام فيه يوسف عليه السلام بالدعوة إلى الله ونشر التوحيد، ولكن ذلك لا يعني أن يوسف عليه السلام كان منساقا وراء حكم الملك بما يخالف عقيدته وشريعته، ويتضح ذلك في حيلة يوسف عليه السلام في استبقاء أخيه، ووضع السقاية في رحل أخيه، ثم أخذ الميثاق من إخوته في استبقاء السارق عنده، بعقده معهم حتى لا ينفذ حكم الملك، بأنه من سرق شيئا فإنه يغرم ضعفيه، فحافظ يوسف بحيلته الشرعية على الدين، وفي الوقت نفسه أبقى على غايته النبيلة بحفظ أخيه، دون أن يصطدم بحكم الملك الوثني، فحافظ على الشريعة والإدارة وعلى أخيه بحظته تلك، فجمع المصالح كلها، وأعلى مصلحة في ذلك هي مصلحة حفظ الدين.

وقد أوضح ابن كثير في تفسيره معنى موافقة يوسف عليه السلام لشريعته لا لشريعة الملك بقوله: (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك: أي: لم يكن له أخذه في حكم ملك مصر، قاله الضحاك وغيره، وإنما قيض الله له أن التزم له إخوته بما التزموه، وهو كان يعلم ذلك من شريعتهم؛ ولهذا مدحه تعالى فقال: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ﴾ كما قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

حَبِيرٌ» [المجادلة: ١١] (٥٨).

ويصرح القاسمي في تفسيره بما هو أبعد من ذلك، وهو أن الله تعالى امتدح خطة يوسف عليه السلام، فيقول: ولذلك يقول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، امتدح على حسن خطته في السياسة ومراعاته عادة أولئك القوم. وهذه- وإن كانت مسألة بسيطة الظاهر- فهي أم السياسة ورأس علوم العمران، وأول ما يوصى به السواس والعقلاء! تالله! ما أجمل القرآن وما أبهج العلم! وليت شعري كيف يقول الله بعدها ﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، ولولا ما فيها من مبدأ شريف وحكم عالية مع وضوحها وبساطتها لذوي النظر السطحي والبله الغفل، ما أعطاها هذا الجلال والإعظام ومدح العلم! فحيا الله العلم وأدام دولته! (٥٩).

وقد بين صاحب تفسير المنار إدارة يوسف عليه السلام الحكيمة في تحقيق المصالح واتباع الشريعة بقوله: (... دين الرسل وهو العمل الصالح وترك الفواحش والمنكرات، فكان يوسف عليه السلام يكتفي منه بما كان خير

قدوة فيه كما علم من قصته في بيت وزير البلاد وفي السجن ثم في إدارته لأمر الملك، وكان يقرهم على سائر شريعتهم كما سيأتي في احتياله على أخذ أخيه الشقيق بمقتضى شريعتهم الإسرائيلية بقول الله -تعالى-: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾. (٦٠).

ج- دفع شبهة شرع من قبلنا:

يتضح خلال التفسيرات السابقة لقوله تعالى في دين الملك، التمييز الواضح بين أحكام الإدارة والمصالح، وضرورة مراعاة الشريعة، وأنهما ليسا ضدان بل كلاهما به قيام الدين والدنيا، ولا يجوز أن تترك الإدارة وخطتها ومصالحها التي هي مصلحة المجتمع، بحجة أن النظام لا يطبق الشريعة، لأن الشريعة مشتملة على نظام الإدارة وهو جزء منها ومندرج تحتها، ولا يجوز تعطيله البتة تحت ذريعة عدم تطبيق الشريعة، لما فيه من تعطيل قدرات مجتمع المسلمين وإضعافه وتحويله فريسة للمتربصين بهذه الأمة، فها هو يوسف عليه السلام، حقق بين مصلحة الإدارة والشريعة في ظل نظام حكم وشعب لا يقبل التوحيد أصلا.

وليس ذلك شرعا قاصرا على من قبلنا، فقد قال الله تعالى في فضل إبراهيم

ذلك سابقا في حديث تأبير النخل وأقوال الأصوليين، أنه من الأحكام العادية وليس الشرعية، وأن الأحكام العادية والمصالح تندرج تحت الشريعة بجنسها لا بتفصيلها.

٢- إقرار النبي ﷺ لأحلاف الجاهلية ما لم تخالف الإسلام^(٦٢):

ورد في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه أقر أحلاف الجاهلية السابقة على الإسلام ما لم تخالف الإسلام، فعن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة»^(٦٣)، فقد نهى النبي ﷺ عن الأحلاف التي تخالف الشرع، وأقر ما سواها وإن كان في الجاهلية، ولم تخالف الإسلام، قال ابن بطال في شرح صحيح البخاري: (فإن قيل: فما معنى قوله ﷺ: «وما كان من حلف في الجاهلية فلا يزيده الإسلام إلا شدة». قيل: الذي أمر به النبي ﷺ - بالوفاء به من ذلك هو ما لم ينسخه الإسلام ولم يبطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغى)^(٦٤)، فهذه الأحلاف معتبرة شرعا بشرط أنها لم تخالف الشرع، ولا يضرها أنها كانت في الجاهلية، لأن صحتها ليست

في سورة الأنعام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [إلى قوله تعالى] ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَنهُمْ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرُ بِهَا هَتُّوْلَآءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ] [الأنعام: ٨٤-٨٩]، قد بينت الآيات الكريمة أن يوسف عليه السلام من الذين آتاهم الله تعالى الكتاب والحكم والنبوة، وأن أمة النبي مخاطبة بالافتداء بأولئك الأنبياء في هديهم وحكمتهم، وأن المقصود بقوله تعالى فإن يكفر بها هؤلاء، أي قوم النبي ﷺ^(٦١)، فدل ذلك على أن المخاطب بهدي الأنبياء ومنهم يوسف عليه السلام هو هذه الأمة ويتأكد ذلك بقوله تعالى السابق ذكره: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنَاهُمْ أَقْتَدَهُ..﴾ [الأنعام: ٩٠]، فأمتنا هي الأمة الجامعة للرسالات السابقة، وشرفها الله تعالى بالإيمان والاتباع للرسول جميعا، ويتأكد الأمر أن ذلك ليس قاصرا على شرع من قبلنا، بل شرعنا كذلك وقد بين الباحث

يتوارثون به ثم نسخ من ذلك الميراث وبقي ما لم يطله القرآن وهو التعاون على الحق والنصر والأخذ على يد الظالم كما قال بن عباس إلا النصر والنصيحة والرفادة ويوصى له^(٦٦).

وجاء في نخب الأفكار: (وأما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام. وقيل: المخالفة كانت قبل الفتح، وقوله: «لا حلف في الإسلام» قاله زمن الفتح فكان ناسخاً)^(٦٧).

٣- حب النبي ﷺ حلف الفضول وكان في الجاهلية:

ذكرت حديث جبير بن مطعم السابق في صحيح مسلم قبل الأحاديث الواردة في حلف الفضول، لأنها لا تكاد تخلو من مقال في سندها، ولكن حديث جبير بن مطعم السابق يمثل أصلاً ثابتاً بالنقل الصحيح رواية ودراية، ولا مانع من ذكر أحاديث متكلم في سندها، لكنها صحيحة في متنها لموافقتها حديث جبير بن مطعم في قبول حلف الجاهلية ما لم يخالف نص الشارع.

فعن عبد الرحمن بن عوف قال: قال

من قبيل صحة العبادات التي يشترط لها النية والإسلام.

(وقال ابن عباس: نسخ الله حلف الجاهلية وحلف الإسلام بقوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥]، ورد المواريث إلى القربات. ومعنى: «وما كان من حلف...» إلى آخره قيل: الذي أمر (به النبي ﷺ) (بالوفاء به)، من ذلك هو ما لم ينسخه الإسلام، ولم يطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغي. وصفة الحلف في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل والقبيل للقبيل: دمي دمك، وسلمي سلمك، وترثي وأرثك، ويشترط النصر والرفادة)^(٦٥)، ويفهم من ذلك أن ما كان في الجاهلية من اتفاقات لا تخالف الشرع لا ترد مجرد أنها من الجاهلية، بل تقبل ما دامت موافقة للشرع، وهذا يعني أن النظم والقوانين الإدارية لا ترد مجرد أنها وضع بشري، بل تقبل ما دامت لم تخالف الشرع.

وقد وفق الإمام الطبري بين النهي عن الحلف وإثباته في الحديث بقوله: (قال الطبري ما استدلل به أنس على إثبات الحلف لا ينافي حديث جبير بن مطعم في نفيه فإن الإخاء المذكور كان في أول الهجرة وكانوا

- الأحكام العادية في تفصيلها.
٤. لا تتناول الشريعة النظم الإدارية بتفاصيلها، بل تتحدد تفاصيلها وفق ما تؤدي إليه من مصلحة بشرط أن لا تخالف حكما شرعيا، وتكون بذلك خرجت من حقل الحكم العادي.
٥. يترتب على كون النظم الإدارية شرعية وفق الأصول المعتمدة وجوب التزام المسلم بالواجبات المنوطة به، ويترتب عليه الإثم شرعا إن أخل بواجبه، وعليه أن يظهر قيمة الإسلامية في مجال العمل بأدائه على أحسن وجه، وهذه القيم هي علامة مميزة لانتحاء المسلم إلى دينه وأمته.
٦. استيعاب الشريعة للنظم الإدارية الحديثة ما لم تخالف الحكم الشرعي يدل على قدرتها الواسعة في استيعاب تطور الدولة الإداري.
٧. يمثل تحقيق المناط بشروطه نموذجا علميا منضبطا لربط الحكم الشرعي الثابت بمحل الحكم المتحوّل والمتغير، ولا تعارض عندئذ بين الثابت والمتحول كما يتوهم الفكر اللاديني، الذي يستدل بوقوع المتحول والمتغير في الدنيا على نفي الثابت الشرعي، الذي يستوعب المتغير بقدرته واسعة.
٨. ما يستدل به الفكر اللاديني في شأن

رسول الله ﷺ: «شهدت غلاما حلف المطيبين، فما أحب أن أنكثه وأن لي حُمر النعم»^(٦٨)، قال في البدر المنير في حديث حلف الفضول^(٦٩): (هذا الحديث صحيح، رواه الحميدي وعن سفيان، عن عبد الله، عن محمد، وعبد الرحمن بن أبي بكر قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا، لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وأن لا يعد ظالم مظلوما»^(٧٠).

الخاتمة والنتائج:

١. يمكن تمييز أحوال الأنبياء عليهم الصلاة بين ما هو من جهة البلاغ عن الله تعالى، وأفعالهم التي فعلوها بناء على مقتضى المصلحة والعادة كتصرفات يوسف عليه السلام في تولي خزائن الأرض، وكنهي النبي ﷺ عن تأبير النخل.
٢. لتنزيل الحكم الشرعي المناسب على النظم الإداري لا بد من بيان الأصل الشرعي العام مثل المصلحة المرسلة، التي تدرج تحتها النظم الإدارية بوصفها أحكاما عادية يعرف صوابها من خطئها بالعادة.
٣. النظم الإدارية التي تهتم بتنظيم شؤون الدولة تدرج تحت أصول الشريعة، وتكون شرعية بهذا الاعتبار، بناء على أنها من

علي بن شهاب العكبري الحنبلي (ت ٥٤٢٨هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، مكة المكرمة، المكتبة المكية، ط(١)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص٧٩.

(٥) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٥٣.

(٦) محمد بن علي بن شعيب، أبو شجاع، فخر الدين، ابن الدّهان (ت ٥٩٢هـ)، تقويم النظر في مسائل خلافية ذاتة ونبد مذهبية نافعة، تحقيق: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج١، ص٩٦.

(٧) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت، دار المعرفة، ج٤، ص٩٠.

(٨) العكبري، رسالة في أصول الفقه، ص٨٢.

(٩) أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط(٢)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج٢، ص١٤٥ فما بعدها.

الدولة من أن التطورات الحديثة لا تستطيع أن تستوعبها الشريعة غير صحيح، بل الشريعة قادرة على الوفاء بكل ما فيه مصلحة للبلاد والعباد، وأن تكون رافعة قوية للتنمية والتطوير في المجتمع.

توصية:

٩. يوصي الباحث باستقراء النظم الإدارية وبيان مدى توافق تفاصيلها مع الأحكام العادية والأحكام الشرعية على وجه التفصيل.

الهوامش:

- (١) أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية، ج٢، ص٦٣٠.
- (٢) أبو البقاء الحنفي أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت مؤسسة الرسالة، ص٨٧٣.
- (٣) محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط(٢)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص٤٦٢.
- (٤) أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن

- (١٠) محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ) سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨، باب ما جاء في سَوْر الهرة (١) / (١٥١) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم: مثل الشافعي، وأحمد، وإسحاق: لم يروا بسَوْر الهرة بأسا.
- (١١) العكبري، رسالة في أصول الفقه، ص ٨٢.
- (١٢) أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيظ في أصول الفقه، دار الكتيبي، ط (١)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج ٧، ص ٣٢٤.
- (١٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٩٠.
- (١٤) تقي الدين أبو الحسن علي بن عبدالكافي ابن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي (ت ٧٨٥هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ج ٣، ص ٨٢.
- (١٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص ٢٨١.
- (١٦) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ-١٢، ص ١٤٠.
- (١٧) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٨)، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ١٠٩٥.
- (١٨) المصدر الصناعي: اسم تلحقه ياء النسبة مُرَدِّفة بالياء للدلالة على صفة فيه. ويكون ذلك في الأسماء الجامدة كالحجرية والإنسانية والحيوانية والكمية والكيفية ونحوها، وفي الأسماء المشتقة كالعالمية والفاعلية والمحمودية والأرجحية والأسبقية والمصدرية والحرية، ونحوها. وحقيقته الصفة المنسوبة إلى الاسم. فالعالمية الصفة المنسوبة إلى العالم، والمصدرية الصفة المنسوبة إلى المصدر، والإنسانية الصفة المنسوبة إلى الإنسان، ومصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت ١٩٤٤م)، جامع الدروس العربية، بيروت، المكتبة العصرية، ط (٢٨)، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج ١، ص ١٧٧.
- (١٩) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد،

- (٢٤) وهبة بن مصطفى الزُّحَيْلي (ت ٢٠١٥م)،
الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار
الفكر، ط (٤)، ج ٨، ص ٦١٤٤.
- (٢٥) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار
البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط (٩)،
٢٠١١م، ص ٨١.
- (٢٦) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١،
ص ٢٣٨.
- (٢٧) حمدي أمين عبد الهادي، الفكر الإداري
والإسلامي والمقارن، القاهرة، دار الفكر
العربي ط (٣)، ص ٩ فما بعدها.
- (٢٨) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد
الفاصي ميارة (ت ١٠٧٢هـ)، شرح ميارة
(الإتقان والإحكام في شرح تحفة
الحكام)، دار المعرفة، ج ١، ص ١١.
- (٢٩) كنعان، نواف سالم، القانون الإداري،
عمان، دار الثقافة، ط ٤، ٢٠١٠م، ص ١٦.
- (٣٠) كنعان، القانون الإداري، ص ١٨.
- (٣١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم،
ص ١٥٩.
- (٣٢) محمود بن عبدالرحمن (أبي القاسم) ابن
أحمد بن محمد، أبو الثناء شمس الدين
الأصفهاني (ت ٥٧٤٩هـ)، بيان المختصر
شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد
مظهر بقاء، السعودية، دار المدني، ط (١)،
١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ١، ص ١٨.
- (٣٣) تقي الدين السبكي وولده، الإبهاج في
ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن
خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ
العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي
الشان الأكبر)، تحقيق: خليل شحادة،
بيروت، دار الفكر، ط (٢)، ١٤٠٨هـ-
١٩٨٨م، ج ١، ص ٢٣٩.
- (٢٠) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن
حبيب البصري البغدادي، الشهر بالماوردي
(ت ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية، القاهرة،
دار الحديث، ص ١٥، محمد بن محمد بن
محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)،
تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)،
تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت، دار الكتب
العلمية، ط ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج ١،
ص ٤٤.
- (٢١) الحَيْف مصدر الفعل خاف خوفاً وخيفاً،
قال في القاموس المحيط: خافَ يَخَافُ
خَوْفًا وَخَيْفًا وَمَخَافَةً وَخَيْفَةً، بالكسر،
وَأَصْلُهَا خَوْفَةٌ، وَجَمَعُهَا خَيْفٌ: فَرِعٌ،
الفيروزبادي، القاموس المحيط، ص ٨٠٩.
- (٢٢) الحَيْف: الجور والظلم، الفيروزبادي،
القاموس المحيط، ص ٨٠٢.
- (٢٣) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد
الجويني (ت ٤٧٨هـ)، غياث الأمم في
التياث الظلم، تحقيق: عبدالعظيم الديب،
مكتبة إمام الحرمين، ط (٢)، ١٤٠١هـ،
ص ٢٢.

- شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٢.
- (٣٤) عبدالرحيم بن الحسن بن علي السنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٥٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠م، ص ٥٠.
- (٣٥) أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله ابن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٥٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج ١، ص ١٣٦.
- (٣٦) يعني بذلك ما يترتب على السبب، فمثلا نقل الملكية في البيع هو المسبب والبيع هو السبب، والعمل الصالح هو سبب لدخول الجنة والجنة مسبب.
- (٣٧) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٩٩.
- (٣٨) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٩٩.
- (٣٩) فنفضت: أي نفضت ثمرها في مبادئه فلم يُثمر، محمد بن فتوح بن عبدالله بن فتوح ابن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبدالله بن أبي نصر، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم (ت ٤٨٨هـ)، تحقيق: زبيدة محمد سعيد عبدالعزيز، القاهرة، مكتبة السنة، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ١٩٩٥م، ص ١١٧.
- (٤٠) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، ج ٤، ص ١٨٣٥، يرجى ملاحظة ترجمة الباب في صحيح مسلم ومدى دلالاته على المعنى المراد تحقيقه في هذا الموضوع من البحث.
- (٤١) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، ج ٤، ص ١٨٣٦.
- (٤٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٤٦.
- (٤٣) أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، شرح النووي على مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢، ج ١٥، ص ١١٦.
- (٤٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج ٥، ص ١٣٨ فما بعدها.
- (٤٥) حسن بن عمر بن عبدالله السيناوي المالكي (ت بعد ١٣٤٧هـ)، الأصل

- مصر، مكتبة صبيح، ج ٢، ص ٩٢.
- (٥١) محمد سعيد رمضان البوطي، (ت ٢٠١٣) ضوابط العمل بالمصلحة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط (٤)، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ٣٣٠.
- (٥٢) جميلة عبدالقادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط (١)، (٢٠٠٤م)، ص ٧٥، وللمزيد من هذه التعريفات انظر المرجع نفسه، ص ٧٥-٨١.
- (٥٣) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج ٦، ص ٨٥، وانظر أيضا: السديس، الحاكمية في تفسير أضواء البيان، ص ٢٢ فما بعدها، والشنقيطي، تفسير أضواء البيان، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٥٤) كنعان، القانون الإداري، ج ١، ص ٢٢-٣٤.
- (٥٥) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ٢، ص ٣٤٦.
- الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، تونس، مطبعة النهضة، ط (١)، ١٩٢٨م، ج ٢، ص ٦٦.
- (٤٦) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ١٠٦.
- (٤٧) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص ٨٩.
- (٤٨) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، عالم الكتب، ج ٤، ص ٢٥١.
- (٤٩) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ج ٣، ص ٢٥٢.
- (٥٠) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح،

المثار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
١٩٩٠ م، ج ١٢، ص ٢٥٦.

(٦١) عن قتادة في قوله تعالى: ﴿إِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ﴾ [الأنعام: ٨٩]، يعني قوم محمد ﷺ، انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام ابن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت ٢١١هـ)، تفسير عبدالرزاق، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمود محمد عبده، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١)، سنة ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٥٦.

(٦٢) وردت أقوال للنبي ﷺ في حلف الفضول، ولكن الأحاديث في ذلك هي محل نظر في ثبوتها، جاء في تلخيص الحبير حديث أنه كان ﷺ في حلف الفضول من حديث طلحة بن عبدالله بن عوف الزهري وفيه إرسال، ورواه الحميدي في مسنده عن سفيان عن عبدالله بن أبي بكر به مرسلًا ورواه الحارث بن أبي أسامة أيضا وذكر ابن قتيبة في الغريب تفسير الفضول. تنبيه: ما رواه أحمد وابن حبان والبيهقي من حديث عبدالرحمن بن عوف ومن حديث أبي هريرة مرفوعا شهدت وأنا غلام حلف المطيبين، وفي آخره لم يشهد حلف المطيبين لأنه كان قبل مولده وإنما شهد حلف الفضول وهم كالمطيبين قال البيهقي لا أدري هذا التفسير من قول أبي هريرة أو من دونه وقال محمد

(٥٦) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة: الأستاذ نظير الساعدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٢٤٢.

(٥٧) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية (دمشق، بيروت)، ط (١)، ١٤١٥هـ ص ٥٥٥.

(٥٨) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٤٠١.

(٥٩) محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٦، ص ٢٤٦.

(٦٠) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير

(٦٧) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، **نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط(١)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج١٢، ص٤٠٨.

(٦٨) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب جماع أبواب تفريق ما أخذ من أربعة أخماس الفيء غير الموجف عليه، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به (٦)، ص ٥٩٥)، انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني البيهقي، (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، وأيضا: أبو عبدالله أحمد ابن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث- القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، مسند العشرة المبشرين بالجنة، حديث عبد الرحمن بن عوف الزهري، (ج٢، ص٣٠١)، وقال في تلخيص الحبير: (ما رواه أحمد وابن حبان والبيهقي من حديث عبدالرحمن بن عوف ومن حديث أبي هريرة مرفوعا شهدت وأنا غلام حلف المطيين، وفي آخره لم

ابن نصر قال بعض أهل المعرفة بالسيرة قوله في الحديث حلف المطيين غلط إنما هو حلف الفضول لأنه ﷺ لم يدرك حلف المطيين، انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٨٩م، ج٣، ص٢٢٢.

(٦٣) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه ﷺ، حديث رقم ٢٥٣٠.

(٦٤) ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالمك (ت ٤٤٩هـ)، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ج٩، ص٢٧٧.

(٦٥) ابن الملتن سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م (٢٨، ص٤٤٥).

(٦٦) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩، ج٤، ص٤٧٣.

وحفظ العهد)، فتح الباري لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٠٢.

(٦٩) ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م (٧، ص ٣٢٥)، قال في التلخيص الحبير: حديث أنه كان ﷺ في حلف الفضول البيهقي من حديث طلحة بن عبدالله بن عوف الزهري وفيه إرسال، ورواه الحميدي في مسنده عن سفيان عن عبدالله بن أبي بكر به مرسلًا ورواه الحارث بن أبي أسامة أيضًا وذكر ابن قتيبة في الغريب تفسير الفضول، انظر: التلخيص الحبير، ج ٣، ص ٢٢٢، وقد نسبه أيضًا ابن كثير في البداية إلى الحميدي فقال: ولكن المراد بهذا الحلف حلف الفضول وكان في دار عبدالله بن جدعان كما رواه الحميدي عن سفيان بن عيينة عن عبدالله عن محمد وعبدالرحمن ابني أبي بكر قالوا: قال رسول الله ﷺ: لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفًا لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها وألا

يشهد حلف المطيين لأنه كان قبل مولده وإنما شهد حلف الفضول وهم كالمطيين قال البيهقي لا أدري هذا التفسير من قول أبي هريرة أو من دونه وقال محمد بن نصر قال بعض أهل المعرفة بالسير قوله في الحديث حلف المطيين غلط إنما هو حلف الفضول لأنه ﷺ لم يدرك حلف المطيين ورجال حديث عبدالرحمن بن عوف رجال الصحيح، وكذلك مرسل الزهري، انظر التلخيص الحبير، ج ٣، ص ٢٢٢.

وقال ابن حجر في الفتح: (وحلف المطيين كان قبل المبعث بمدة ذكره بن إسحاق وغيره وكان جمع من قريش اجتمعوا فتعاقدوا على أن ينصروا المظلوم وينصفوا بين الناس ونحو ذلك من خلال الخير واستمر ذلك بعد المبعث ويستفاد من حديث عبدالرحمن بن عوف أنهم استمروا على ذلك في الإسلام وإلى ذلك الإشارة في حديث جبير بن مطعم وتضمن جواب أنس إنكار صدر الحديث لأن فيه نفي الحلف وفيما قاله هو إثباته ويمكن الجمع بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها ومن التوارث ونحو ذلك والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم والقيام في أمر الدين ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالمصادقة والموادعة

يعد ظالم مظلوماً. قالوا: وكان حلف الفضول قبل المبعث بعشرين سنة في شهر ذي القعدة، وكان بعد حرب الفجار بأربعة أشهر، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٥٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج٢، ص ٣٥٥.

(٧٠) نسبة في البدر المنير للحميدي، ومجثت عن هذا الحديث في مسند الحميدي فلم أجده انظر: أبو بكر عبدالله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي (ت ٢١٩هـ)، مسند الحميدي، تحقيق: حسن سليم أسد الداراني، الناشر: دار السقا، دمشق-سوريا، الطبعة: الأولى، ١٩٩٦م، والحديث غير موجود أيضا في مسند الحميدي، نسخة تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبّي- بيروت، القاهرة، وقد اعتمدت على تصحيح صاحب البدر المنير للحديث، لا سيما أنه موافق لحديث الجبير بن مطعم في صحيح مسلم في الدلالة على أصل المسألة في اعتبار أحلاف الجاهلية إذا لم تخالف النص الشرعي.