مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٥٦)

السياسة الشرعية:

المفهوم وبعض الأصول الحاكمة

أحمد وجيه السيد

www.nama-center.com

الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

أوراق نماء (١٥٦)

السياسة الشرعية:

المفهوم وبعض الأصول الحاكمة

أحمد وجيه السيد[١]

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد؛

فإن لكل قضية أو باب من أبواب العلم أصولاً ينبني عليها، وقد تتراوح هذه الأصول بين علم وآخر، قربٍ وبعدٍ، وهكذا شأن العلم كله، ينبني بعضه على بعض لا يُستثنى منه باب دون باب ولا مسألة دون أخرى، بل يتصل في كل شيء منه، ولذا كان من أجدّ أبواب العلم البحثُ عن الأصول الحاكمة.

"**السياسة الشرعية**" مصطلح دائر شائع منذ قديم، دالٌّ على فرع منتزع من علم الفقه، وإن أفرِد بتصنيف مستقل إلا أنه مردود إلى أصله.

ولنقف عند مصطلح "السياسة الشرعية" أولاً عدة وقفات:

الأولى: في بيان تعريف السياسة بإطلاق أي بغير وصف لها بـ "الشرعية"، ثم بيان أقسامها بحسب تقسيمات أرباب اصطلاحات العلوم.

فإذا كانت معاني السياسة في اللغة تدور على معاني الرعاية والتدبير والقيام على الأمور بما يصلحها، فلا يبعد تعريف السياسة في الاصطلاح كثيراً عن هذه المعاني، فقد عُرِّفت في الاصطلاح بأنها: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال)[٢].

---

[١] مدرس مساعد وباحث دكتوراة بقسم الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

(٢) المواعظ والاعتبار للمقريزي ٣/٧١٤، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٩٩٣ وقارن بمصباح السعادة طاش كبري زادة ٤٨٨.

أما أقسامها فقد قسم المعتنون باصطلاحات العلوم والفنون السياسةَ بإطلاق إلى أقسام ثلاثة(٣):

١- السياسة المطلقة:

وهي سياسة الأنبياء والتي تهدف إلى إصلاح أحوال الاجتماع الإنساني بإرشاد الناس إلى ما ينجيهم في الدارين، وهي للأنبياء وعلى سائر البشر ظواهرهم وبواطنهم، ولذلك سميت مطلقة أو أنها سميت كذلك لأنها مطلقة النفع مؤدية إلى خيري الدنيا والآخرة.

٢- السياسة المدنية وتسمى السياسة العقلية.

وهي السياسة التي ينتظم بها شؤون الاجتماع الإنساني بقطع النظر عن مصدر هذه السياسة سماوياً كان أو وضعياً، فهذا النوع من السياسة لا يشترط فيه موافقة الأوضاع السياسية للأوضاع السماوية الشرعية، بل هي موضوعة بمحض عقول البشر لاستصلاح أحوال الخلق حسبما تدركه عقولهم، وهذه السياسة تكون من الملوك والأمراء وولاة الأمور على ظواهر الناس دون بواطنهم(٤).

ولابن خلدون رأي في السياسة المدنية إذ يرى أن السياسة المدنية مغايرة للسياسة العقلية، فإن كانت السياسة العقلية هي المفروضة من عقلاء الأمة وحكمائها دون رجوع إلى رسم الشرع وقانون الدين، ولذلك فهي تهدف إلى إصلاح الدنيا دون الآخرة٥ = فإن ابن خلدون يقرر أن السياسة المدنية ليست من هذا الباب "وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل هذا المجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدنية الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فإن هذه غير تلك، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير"(٦).

---

(٣) انظرها في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٩٩٣.

(٤) أدرج التهانوي في الكشاف في ٩٩٣ تحت هذا النوع من السياسة ما أسماه بالسياسة البدنية، وقصد بها: (تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة)، هكذا أفرد للسياسة البدنية قسماً خاصاً، ولا أري فرقاً بين السياسة البدنية والسياسة المدنية، بل هما بمعنى واحد فلا داعي للتفريق.

٥ مقدمة ابن خلدون ٢/٧٢٤، ٧٢٥.

(٦) السابق ٢/٥٦٢.

٣- السياسة النفسية:

هي السياسة التي تهدف إلى استصلاح بواطن الخلق ودواخلهم بتهذيب أخلاقهم وحملهم على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم وكبح جماح النفوس وتحكيم شهواتها، وهذا النوع من السياسة يكون للعلماء على بواطن الناس ودواخلهم دون ظواهرهم، لأن سلطان الظواهر يفتقر إلى قوة الملوك وشوكتهم وهي ليست للعلماء.

الثانية: في تعريفات مصطلح "السياسة الشرعية"

فقد عرّفت "السياسة الشرعية" تعريفات عدة تنحصر كلها في اتجاهين:

أولهما: اتجاه يقصر مفهوم السياسة الشرعية على نظام العقوبات دون غيره من المجالات السياسية، ويروى أن "السياسة الشرعية" هي: تغليظ العقوبة على مستحقها تغليظاً لم يرد به نص جزئي بما يحقق مصلحة الزجر وردع الجناة عن مقارفة الجرائم والآثام ابتداءً أو معاودة، ويستوي هذا التغليظ في العقوبة المقدرة كالحدود، فيزاد على ما ورد به الحد المقدر من العقوبة تحقيقاً لمصلحة الزجر، وفي العقوبات غير المقدرة والتي لا حد من الشرع فيها ولا تقدير، وهي التعزيرات.

ومن أمثلة تعريفات هذا الاتجاه تعريف علاء الدين الطرابلسي للسياسة بقوله: (السياسة شرع مغلظ)[٧]، وقريب منه ما عرفها به ابن عابدين بقوله: (والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان)[٨] ثم نقل تعريفها عن بعض الحنفية بقوله: (تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)[٩]

ثانيهما: اتجاه لا يقصر مفهوم "السياسة الشرعية" على نظام العقوبات دون غيره، بل يعممه ليشمل كل مجالات الحكم والنظام السياسي، يستوي في ذلك نظام العقوبات وغيره كالنظام المالي والإداري وغيره.

وأوعب تعريف ورد لهذا الاتجاه هو تعريف ابن عقيل الحنبلي بأن "السياسة الشرعية" هي: (ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلي الله عليه وسلم ولا نزل به وحي)[١٠] ومنه تعريف ابن نجيم الحنفي للسياسة بقوله: (هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)[١١]

---

(١) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام لابن فرحون ٢٠٧.

(٢) حاشية ابن عابدين ٦/٢٠.

(٣) السابق والمقصود بالحكم الشرعي في التعريف الحد الشرعي المقدر.

الثالثة: في النظر في لفظة "السياسة" مفردة عن جزئها، ولهذا المصطلح بحث ذو شعب، إذ للبحث فيه سياقان: أولية لسانية، ثم سياق تاريخي قضائي، وهذان السياقان يجب التمييز بينهما لما أوقعه الخلط بينهما من خلط على ما سيأتي:

أما أوليته اللسانية فـ "السياسة" مشتقة من الجذر اللغوي "س.و.س" وفعله: "ساس يسوس" وتدور معاني الفعل "ساس يسوس" حول الرعاية والتدبير والقيام على الأمور بما يصلحها، ففي اللسان: (والسوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوساً، وإذا رأَّسُوه قيل: سَوَّسوه و أساسوه، وساوس الأمر سياسة: قام به.. وسَوَّسه القوم: جعلوه يسوسهم، ويقال: سُوِّس فلانٌ أمرَ بني فلان: كُلِّف سياستهم، الجوهري: سُسْت الرعيةَ سياسةً، وسُوِّسَ الرجلُ أمورَ الناس.. إذا مُلِّك أمُرهم... والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة: فعل السائس يقال: ... الوالي يسوس رعيته)[١٢]. وقد ورد الفعل بهذه المعاني في عدة أحاديث منها:

ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي)[١٣].

وورد أيضًا هذا الفعل في كلام العرب شعرًا ونثرًا فمن الشعر ما أنشده ثعلب:

سادة قادة لكل جميع ساسة للرجال يوم القتال[١٤]

إلا أن أقدم نص وقفت عليه وردت فيه كلمة "السياسة" بهذه البنية الصرفية ـ لا مجرد ورود الفعل ـ هو ما رواه الطبري في تاريخه من قول عمرو لأبي موسي الأشعري في وصف معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم قال: (إني وجدته وليَّ الخليفة المظلوم والطالب بدمه، الحسن السياسة الحسن التدبير)[١٥]، هذا أقدم استخدام وقفت عليه لكلمة السياسة.

يلي هذا النص ـ زمنيًا ـ ما قاله عطاء بن أبي صيفي الثقفي مُعَزِّياً يزيد بن معاوية أبي سفيان في موت أبيه معاوية: (رُزِئْتَ خليفةَ الله وأُعطِيتَ خلافةَ الله، قضى معاوية نحبه، فغفر الله ذنبه ووليت الرياسة وكنت أحق بالسياسة)[١٦].

---

(١٠) الطرق الحكمية ٢٩/١.

(١١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١١/٥.

(١٢) لسان العرب مادة (س.و.س).

(١٣) متفق عليه: البخاري ٣٤٥٥، ومسلم ١٨٤٢.

(١٤) لسان العرب.

(١٥) تاريخ الطبري ٦٨/٥.

فبالنظر في هذه الشواهد نتبين أن كلمة "السياسة" عربية صحيحة من حيث وضعها اللغوي . أصلاً وبناءً . وليست دخيلة على العربية من لغة أخري ثم عربها العرب فيما بعد، وهذه الجملة متفق عليها . حسب اطلاعي . ولم أجد من ذهب إلى غير هذا المذهب وزعم أن كلمة "السياسة" كلمة معربة، بل الكل متفق على ذلك.

إلا أن ثمت رأيًا حادثًا أنشأه بعض من الباحثين المتأخرين، يزعم أن هناك من ذهب إلى أن كلمة السياسة كلمة معربة عن لغة المغول وليست بأصيلة في العربية، ونسبوا هذا الرأي إلى تقي الدين المقريزي لموقفه من اصطلاح السياسة.

فالمقريزي . على ظنهم . يرى أن كلمة السياسة كلمة معربة دخلت إلى العربية من لغة المغول، وأن أصلها: ياسة . و"الياسة" هو القانون الذي وضعه جنكيز خان لقومه . ثم عربها المصريون فأصبحت: "سياسة" بزيادتهم سيناً في أولها، وقد أثاروا على هذه النسبة نقاشًا وانتهوا في آخر الأمر إلى تخطئة المقريزي وتوهيمه في هذا الذي ذهب إليه، إذ أتوا لهذه الكلمة . ببنيتها الصرفية . بشواهد عربية تثبت نسبتها إلى العربية، وأنها ليست دخيلة عليها.[١٧]

السياق التاريخي لمصطلح "السياسة"/ المقريزي ومصطلح السياسة:

عقد المقريزي في كتابه "**المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**" باباً بعنوان "ذكر الحَجَبة" . جمع حاجب[١٨] . تحدث فيه عن وظيفة الحاجب وموقعها من السلم السياسي في دولة المماليك وما يناط به من أعمال، ثم أبان عن التطور الذي طرأ على هذه الوظيفة، إذ كان أصل وظيفة الحاجب موضوعاً للفصل في الخصومات الحادثة بين الأجناد على مقتضى قانون "الياسة" التي وضعها جنكيز خان . مُؤَسِّس دوله التتر . وكانت وظيفة الحاجب قاصرة على ذلك مع الإبقاء على وظيفة الفصل في الخصومات الشرعية فيما يحدث بين الناس = مسندة إلى القاضي الذي يتولى الفصل فيها على مقتضى قانون الشريعة ورسمها.

ومبدأ أمر الحجبة والياسة ودخولها إلى دار الإسلام . باختصار . أن التتر كانت قد كثرت وقائعهم وحروبهم في بلاد المشرق وبلاد الشام ضد المسلمين، ونتيجة لكثرة هذه الحروب فقد أسر منهم كثير من الجنود، فاشترى الملك الصالح نجم الدين جماعة منهم

---

(١٦) البيان والتبيين الجاحظ ١٩١/٢، ربيع الأبرار للزمخشري ٣٥١/٣.

(١٧) من هؤلاء: الشيخ حمزة فتح الله في المواهب الفتحية ١١٣/١ ود.عبد العال عطوة في المدخل إلى السياسة الشرعية ١٥ ود.غالب الكافي القرشي في أوليات الفاروق ٧٣/١ ود.القرضاوي في السياسة الشرعية ٢٨، ٢٩ وفي مقابلة هؤلاء كان الشيخ أحمد شاكر الذي ذهب إلى أن كلمة السياسة كلمة معربة عن المغولية إلا أنه لم يخطّئ المقريزي كما فعل غيره بل تابعه على رأيه، انظر حكم الجاهلية ١٢٩ وكلا الفريقين قد أخطأ كما سيأتي.

(١٨) عن الحاجب ووظيفته في عصر المماليك انظر: المواعظ والاعتبار للمقريزي ٧١٢/٣، ٧١٣ .

وهم من سموا بعد ذلك بـ"البحرية"، ثم حدثت بعد ذلك وقعة عين جالوت في عهد سيف الدين قطز ضد التتر وانهزموا وأسر كثير منهم واستوطنوا مصر والشام، ثم بعدها كثرت حركات الهجرة من قبل هؤلاء الأجناد من موطنهم الأصلي إلى مصر والشام، وسميت هذه الطوائف التي قدمت مصر والشام بـ" الوافدية" وكان ذلك في عهد الظاهر بيبرس.

فكان ذلك مبدأ أمر الأجناد التتر في مصر ومع الوقت كثر توافد التتر على بلاد مصر والشام وبحسب تعبير المقريزي فقد "غصت بهم البلاد وانتشرت طرائقهم وعاداتهم"[١٩] ومع تدرجهم وترقيهم في السلم الوظيفي الحربي وصل منهم من وصل إلى مُلك على بلاد مصر[٢٠].

وكان هؤلاء الأجناد "إنما رُبُّوا بدار الإسلام ولُقِّنوا القرآن وعَرَفوا أحكام الملة المحمدية، فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد إلى الرديء، وفوضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج... وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية كتداعي الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع إلى عادة جنكيز خان والاقتداء بحكم الياسة، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوائدهم والأخذ على يد قويهم وإنصاف الضعيف منهم على مقتضى ما في الياسة"[٢١]

وقد عَرَّب أهل مصر هذه الكلمة ـ أعني كلمة ياسة ـ بزيادتهم سيناً في أولها ثم أدخلوا عليها الألف واللام فصارت "السياسة"، ومن ثم نسب إليها الحكم الذي أطلق في مقابلة الحكم بالشريعة الذي اختص به القضاة، فيكون الحكم بالسياسة مقصوداً به الحكم بالياسة التي وضعها جنكيز خان في مقابلة الحكم بالشريعة الذي كان يقوم عليه القضاة، قال المقريزي عن كلمة السياسة: (هي كلمة مُغُلِيَّة أصلها "ياسة" فحرَّفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً، فقالوا: "سياسة" وأدخلوا عليها الألف واللام، فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية وما الأمر فيها إلا ما قلت لك)[٢٢].

هذا ما ذكره المقريزي وقد فُهِم منه من قِبل بعض الباحثين أنه يحيل نسبة كلمة "سياسة" لغةً إلى أصل مغولي ثم عرّبها المصريون على نحو ما سبق ذكره بزيادتهم سيناً في أولها، فليست الكلمة على هذا الفهم متمحِّضة في العربية، وقد دفع هذا الفهم بعض الباحثين إلى المسارعة في تخطئته.

---

(١٩) السابق ٣/٧١٦.

(٢٠) السابق نفس الموضع.

(٢١) السابق ٣/٧١٦، ٧١٧.

(٢٢) الخطط ٣/٧١٤.

لكن، هل يصح هذا الفهم الذي فهموه عن المقريزي؟ وهل قصد من إيراده ما أوردنا جملة منه فيما مضى إلى الزعم بأن كلمة "السياسة" كلمة معرّبة ضربة لازب؟

في حقيقة الأمر لم يقصد المقريزي في هذا الأمر شيئاً مما فهموه منه، ولم يذهب هذا المذهب الذي زعموه من الأصل، يتبيّن هذا من خلال فهم السياق الذي أورد فيه المقريزي هذا الرأي، فالمقريزي في الأصل لم يكن يتحدث عن بيان أصل كلمة "السياسة" ومعناها لغةً، بل كان يتحدث على مستوى دلالي/تاريخي معيّن، فحديثه كان مقصوراً على بيان أصل كلمة "السياسة" التي كانت شائعة مستخدمة في عصره، والتي كانت تذكر قسيمةً لحكم الشريعة منسوبة إلى الحُجّاب، وأن أصل هذه الكلمة بهذا الاستخدام في هذا العصر على هذا النحو ليس هو من مادة "س.و.س" العربية التي تتصرف منها كلمة السياسة على النحو الذي تقدم، بل هي محرفة عن "ياسة" وهو القانون الذي وضعه جنكيز خان والتزم الأجناد التتر أن يحكموا به فيما بينهم والذي من أجله وضعت وظيفة الحاجب، ولذلك ذكر المقريزي رأيه هذا في باب "ذكر الحَجَبَة".

والذي يقطع بهذا أن المقريزي كان واعياً بالبعد اللغوي لكلمة "سياسة" المشتقة من الأصل العربي "س.و.س "، وأنه أراد في هذا الموضع من كتابه أن يبين الفرق بين كلمة "السياسة" المشتقة من الأصل العربي وبين كلمة "السياسة" ذات الأصل المغولي حتى لا يخلط بينهما من لا علم عنده بالفرق بين الكلمتين.

قال المقريزي مبيناً مقصده من ذلك (... ويقال: ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به وهو سائس من قوم ساسة وسوس وسوَّسه القومُ جعلوه يسوسهم، والسوسة الطبع والخلق... فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر... والنوع الآخر: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وليس ما يقوله أهل زماننا في شئ من هذا، وإنما هي كلمة مُغْلية، أصلها "ياسة" فحرَّفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً، وأدخلوا عليها الألف واللام، فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلا ما قلت لك)[٢٣].

فهذا النص يبين موقف المقريزي ورأيه في كلمة الياسة أو السياسة، فللفظة السياسة مستويان:

أولهما: مستوى لغوي بقطع النظر عن أي سياق آخر، فهذا له أصل عربي صحيح لا إشكال فيه، ولم يقدح المقريزي فيه، إلا أن هذا المستوى لم يكن هو المقصود من استخدام الكلمة في عصر المماليك، بل كان يقصد بها مستوى آخر، **وهو ثانيهما:** استخدامها مُعرَّبة أو مُحرَّفة عن "ياسة" جنكيز خان هذا التحريف الذي أدي بالكلمة إلى التطابق بينها وبين لفظة "السياسة"

([٢٣]) الخطط ٣/٧١٣، ٧١٤.

ذات الأصل العربي من حيث الشكل وترتيب الحروف، فكان من المقريزي أن نبه إلى أن أصل كلمة السياسة الشائعة في هذا العصر ليس هو أصل كلمة السياسة الموجودة في المعاجم حتى لا يختلط الأمر على الناظر فيظن الكلمتين بمعنى واحد، ولهذا قال بعد أن أشار إلى البعد اللغوي: (وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة مُغُلِية..) إلخ.

وقد كان تحليل لفظة "السياسة" بردها إلى أصلها المغولي . على نمط موقف المقريزي . أمراً دائراً عند مؤرخي المماليك، ومثال ذلك ما نجده عند أبي المحاسن ابن تَغرّي بِردي عند حديثه عن ياسة جنكيز خان، فقد عرض لها بالتحليل والشرح بالقدر الزائد على ما صنعه المقريزي، فقال شارحاً ومفصلاً ومبيناً تطور الكلمة ودلالتها: (كان الملك الظاهر . رحمه الله . يسير على قاعدة ملوك التتار وغالب أحكام جنكيز خان معه أمر "اليسق والتورا" و"اليسق": هو الترتيب و"التورا": المذهب باللغة التركية، وأصل لفظة "اليسق": "سي يسا"، وهي لفظة تركية من كلمتين صدر الكلمة: "سي" بالعجمي، وعجزها "يسا" بالتركي، لأن "سي" بالعجمي ثلاثة، و"يسا" بالمغُلي الترتيب، فكأنه قال: التراتيب الثلاثة، وسبب هذه الكلمة أن جنكيز خان ملك المغُل كان قسم ممالكه في أولاده الثلاثة وجعلها ثلاثة أقسام وأوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها الترك إلى يومنا، هذا مع كثرتهم واختلاف أديانهم فصاروا يقولون: "سي يسا" يعني: التراتيب الثلاثة التي رتبها جنكيز خان... فصارت الترك يقولون "سي يسا"، فثقُل ذلك على العامة فحرَّفوها على عادة تحاريفهم وقالوا: "سياسة"، ثم إن الترك أيضاً حذفوا صدر الكلمة فقالوا "يسا" مدة طويلة ثم قالوا "يسق" واستقر ذلك إلى يومنا هذا)[٢٤].

وفي نفس السياق تقريباً نجد تاج السبكي . وهو يؤيد ما سبق من توجيه كلام المقريزي . يذكر في بيان واجبات الحاجب وما يلزمه فعله من أن عليه "رفع الأمور إلى الشرع وأن يعتقد أن السياسة لا تنفع شيئاً، بل تضر البلاد والرعايا وتوجب الهرج والمرج، ومصلحة الخلق فيما شرعه الخالق الذي هو أعلم بمصالحهم ومفاسدهم"[٢٥].

هذا عن لفظة السياسة وتوجيهها أصلاً وسياقاً، ويتصل بهذا السياق أمر مهم وهو أن ما ذكره المقريزي وغيره بشأن "السياسة" يعدّ تأريخاً لبدء ظهور الانقسام في الحكم والقضاء إلى حكم بالشريعة وحكم بالسياسة، هذا الانقسام الذي نجد كثيراً من ذكره في كتب العلماء والأئمة في فترة الحكم المملوكي، وهو ما نجده بكثرة كاثرة في عبارات ابن تيمية وابن القيم[٢٦].

وفي هذا المعنى يقول المقريزي: (اعلم أن الناس في زمننا بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام يرون أن الأحكام على قسمين: حكم الشرع وحكم السياسة)[٢٧].

---

(٢٤) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١٨٢/٧، ١٨٣ وأيضاً ٢٦٨/٦.

(٢٥) معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي ٤٠، ٤١.

٢٦ أشرت إلى شيء من ذلك في ورقة بعنوان "ابن القيم: مدخل بيبليوغرافي وشيء من التاريخ والمنهج" منشورة على موقع نماء.

أما ابن تيمية فيرجع بأولية هذا الانقسام إلى ما قبل الدولة التركية، إذ يرجعها إلى خلافة بني العباس، ومرد ذلك في رأيه أن خلافة بني العباس قد اتخذت من العراق . بغداد . مقراً لخلافتها وقد تقلد القضاء هناك فقهاء العراق . أصحاب الرأي . ويرى ابن تيمية أن مذهب أهل العراق فيه تقصير عن معرفة سياسة النبي صلي الله عليه وسلم لعدم عنايتهم بالحديث والسنن، فلما قلدوهم القضاء ولم يكن ما معهم من العلم كافياً لسياسة الناس لتقصيرهم في معرفة سياسة النبي صلي الله عليه وسلم احتاجت الخلافة لأمر وراء الشريعة تمكنها من سياسة الناس فوضعت ولاية المظالم وجعلوا ولاية الحرب[٢٨] غير ولاية شرع، بل يحكم فيها واليها بما يراه رادعاً لأهل التهم والعقوبات عن الفساد سواء وافق الشرع أم لا[٢٩]، فمن هنا ظهر الانقسام في الحكم وصار هناك حكم بالشريعة وحكم بالسياسة.

ومع ذلك فيمكن الجمع بين رأييهما بحيث لا يتعارضان فنقول: إن كلاً من ابن تيمية والمقريزي قد قصد من كلامه ما لم يقصده الآخر، فالمقريزي أرَّخ لأول ظهور لانقسام الأحكام إلى حكم بالشريعة وحكم بالسياسة على المذهب الذي أوردناه فيما سلف، من أن مقصود بالسياسة هي ياسة "جنكيز خان" والتي تحرفت فيما بعد إلى "السياسة"، أما مقصود ابن تيمية بالسياسة التي صارت قسيمةً للشرع هي السياسة بالمعنى الأعم، وهي مطلق النظام أو القانون الذي يراه الإمام لإصلاح أحوال الناس وانتظام أمورهم سواء وافق الشرع أم خالفه.

نخلص من كل هذا الذي سبق إلى أن "السياسة الشرعية" هي تصرّف شرعي صادر عن الإمام أو من يقوم مقامه بجعل الناس أقرب إلى الصلاح منهم إلى الفساد جلباً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، ولا يقتصر أمر سياسة الناس سياسةً شرعيةً على ما نطق به الشرع وما نقِل من تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه من بعده، بل الأمر فيها أرحبَ من ذلك، لأن التصرف السياسي الشرعي لا يتسم بالعموم في الحال والشخص والوقت كالتشريعات الإلهية والنبوية اللازمة، بل هو تابع لمصالح جزئية سريعة التغير والاستحالة، وهذا هو جوهر الفرق بين التشريع العام والتشريع الجزئي، وإن اتفقا جميعاً في المقصود منهما وهو جلب المصلحة ودرء المفسدة، إلا أن الفارق بينهما هو نوع المصلحة وحقيقتها، فالمصلحة الأغلبية التي لا تتخلف أو لا تكاد يناط بجلبها

([٢٧])الخطط ٣/٧١٤

([٢٨]) (قالوا: إن ولاية الحرب معتمد العقوبة على الجرائم والمنع من الفساد في الأرض) الفتاوي ٣٥/٢٣٤.

([٢٩])الفتاوي ٢٠/٢١٥.

التشريع العام اللازم، أما المصلحة التي تتغيّر بتغيّر الأحوال والأزمنة والوقائع فيناط بجلبها التشريع الجزئي الذي ينتمي إليه التصرف السياسي[٣٠].

وليُنتبَه إلى أمر مهم، وهو أن المقصود من هذا الكلام هو السياسة الشرعية، بالتقريب السابق، وليس الكلام متّجهاً للنظرية السياسية الإسلامية، فالكلام في النظرية السياسة ينزع إلى التنظير والتجريد والتفلسف . وإن كان قائماً . على استقراء النصوص والجزئيات، أما السياسة الشرعية فالكلام فيها مردود إلى مفردات الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، وحقيقتها تبعد عن التجريد النظري الذي ينتمي إليه الكلام في النظرية السياسية، وإن كان يمكننا أن نعتبر النظرية السياسية جنساً أعلى للسياسة الشرعية، لأن الأخيرة تعدّ في جملتها من المفردات والجزئيات المستقرأة في بناء النظرية السياسية الإسلامية.

ننتقل بعد ذلك إلى البحث في الأصول الأساسية الحاكمة لمفهوم السياسة الشرعية طلباً لمزيد الضبط والإيضاح لأبعاد المفهوم ومن ثم التبصّر بعد ذلك في تحقيقه واقعاً، ويمكننا ـ بالتتبع ـ أن نرد الأصول الحاكمة للسياسة الشرعية إلى عدة أصول:

- التعليل، والتحسين والتقبيح العقليان.
- الاجتهاد.

ووجه ترتيب هذه الأصول على هذا النحو هو أن السياسة الشرعية في جوهرها لون من ألوان الاجتهاد والنظر القائم على استنزال حكم الله تعالى ومراده على واقعة بعينها، يستوي في ذلك ما حُكم فيه بنص ناطق أو كانت واقعة لا نص فيها فيُحكَم فيها بضوابطها الأصولية، ثم بعد الخلوص إلى حكم الله فيها يطبّق الحاكم/ولي الأمر بين الحكم الشرعي والواقعة، وهذا كله اجتهاد.

والاجتهاد في النصوص على أطباق عدة، منها اجتهاد في نفس النص استخراجاً لعلله المؤثرة وحِكمه، واجتهاد في تنزيل حكم النص على الواقع، واجتهاد في إلحاق المسكوت عنه بما فيه حكمٌ، وأكثر ألوان الاجتهاد لصوقاً ببحث السياسة الشرعية هو هذا الأخير، لأن غالب تصرفات ولي الأمر في هذا الشأن تكون في منطقة الفراغ التشريعي الذي تحكمه مفاهيم المصلحة الشرعية والمقاصد ونحوها. وهذا البحث كله مبني على أصلي التعليل والتحسين والتقبيح العقليين.

وهي أصول كما يظهر تتراوح بين الكلامية والفقهية، ولا غرابة في ذلك إن استصحبنا التخفّي المنهجي لعلم الكلام وراء المسائل الأصولية، وسوف أشير إلى شيء من هذا التخفّي المنهجي في غضون الكلام إذ هو بحث دقيق جدير بالعناية.

---

[٣٠] لمزيد من التفصيل يُنظر للباحث ورقته بعنوان: «مراتب التصرفات النبوية وأثرها في قراءة الفعل السياسي النبوي» منشور على موقع مركز نماء.

أمر آخر يتعلق بنهجي في سياق هذه الأصول، فسوف أقتصر في أمرها على بيان معناها وصورتها ثم مدخليتها في تأصيل مفهوم السياسة الشرعية، ولن أشعّب البحث فيها، إذ كل أصل من هذه الأصول فيه كلام يطول وأفرِدت فيه البحوث والدراسات، وإن لم يغلق بعد الباب في أحدها.

ولنبدأ بالأصلين الكلاميين البعيدين وهما: **التعليل، والتحسين والتقبيح العقليان**: وقد قرنت بين التعليل والتحسين والتقبيح، لأنهما كالأصل الواحد لا يستقيم لمثبت واحدٍ منهما نفي الآخر، ولا لنافي أحدهما إثبات الآخر.

وصورة مدخلية التعليل في السياسة الشرعية هو أن التصرف السياسي قائم على المصلحة الشرعية كما سبق، وباب المصلحة بأصوله وفروعه لا يثبت إلا على ساق إثبات التعليل في الخلق والأمر ثم إثبات الحسن والقبح العقليين على ما سيأتي.

وصورة الأصل الأول: هل أفعال الله تعالى معللة بعلل وغايات وحكم ومصالح؟ فأفعالٌ كالخلق والإحياء والإماتة والرَّزق وغير ذلك، هي يفعلها الله تعالى لحكمة مقصودة في ذاتها؟ أم أن أفعاله تعالى صادرة عن مشيئة مجردة عن النظر في مثل هذه المآلات، فتستوي الموجودات وجوداً وعدماً وترجح المشيئة الإلهية بينها بدون مرجح خارج عنها؟

قال ابن القيم عن هذه المسألة: (ولا تستهن بأمر هذه المسألة فإن شأنها أعظم وخطرها أجلُّ وفروعها كثيرة جدًا)[٣١] وهي كما قال.

وجماع الأقوال فيها:

مثبتو التعليل والحكمة في أفعال الله تعالى: وهم المعتزلة[٣٢]، ومن المتأخرين ابن تيمية وابن القيم وانتصرا له ونسباه إلى السلف[٣٣].

نفاته: وهم قسمان: الفلاسفة القائلون بـ "الموجب بالذات" وأن المعلولات تصدر عنه صدوراً ذاتياً لا يملك منعه كصدور الضوء من الشمس. والجبرية وتابعهم عليه جمهور الأشاعرة قديماً وحديثاً[٣٤]

---

(٣١) شفاء العليل ١٠٨٣/٣.

(٣٢) مفتاح دار السعادة ٤٠٩/٢.

(٣٣) القاضي عبد الجبار، المغني ٤٨/٦، ٩٢/١١، ٩٣، منكاديم، شرح الأصول الخمسة ٣-١ - ٣١٣ مع ملاحظة لوازم القضية عند المعتزلة من القول بالصلاح والأصلح، وأفعال العباد، وقصر عَوْد الحِكم على المخلوق دون الخالق، فلا يتعلق شيء منها بصفات الله كالمحبة والرضا ونحو لك.

(٣٤) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوي ٢٥/٨، الاستغاثة في الرد على البكري ٢١٨، ابن القيم، شفاء العليل ٣/ ٩٩٨ وما بعدها.

يتصل بالتعليل، الكلام في **التحسين والتقبيح العقليين**، وهو الأصل المتعلق بالبحث في اشتمال الأعيان والمعاني على أوصاف ذاتية تتعلق الإرادة الإلهية بها، فيأتي الشرع على وفقها، كأن يحتوي الصدق على قيمة خير قبل ورود الشرع، فإذا ورد الشرع أمر بالصدق تبعاً لما فيه من معنى الخير، وكأن يحتوي الكذب على قيمة شر قبل ورود الشرع، فإذا ورد الشرع نهى عن الكذب تبعاً لما فيه من معنى الشر.

وللتحسين والتقبيح مداخل شتى لمفهوم السياسة الشرعية:

فأولاً: تعد قضية التحسين والتقبيح هي المحدِّد لعلاقة العقل بالنقل، النص الإلهي بالاجتهاد البشري، فإذا كان بدهياً أن التصرف السياسي إجراء بشري عقلي، وإذا كان بدهياً أيضًا أن العقل ـ طبقاً للتصور الإسلامي ـ لا يعمل في فراغ، بل تحت نظر الوحي ونصوصه ـ كتابًا وسنة ـ وحاكميته، فإن العلاقة بين العقل والنقل خاضعة لما تحدده مسألة الحسن والقبح من حدود وأطر عامة تبعد أو تقرب بحسب مجال الاجتهاد.

وتتضح المسألة بتقرير أن مبدأ "الحكم بما أنزل الله"، هو الركن الأكبر الذي يستند إليه الفكر السياسي الإسلامي، وما أنزله الله تعالى هو الوحي لا غير، فإلى أي مدى يتدخل العقل البشري؟ وهل يكون الاعتماد على العقل باعتباره مصدرًا ـ ما ـ ينقض أصل "الحكم بما أنزل الله"؟ وهل للعقل البشري دور ما في التشريع؟ وهل ترك الوحي ـ بنصوصه مساحة ما للعقل يحكم فيها بنفسه في ضوء الوحي وإطاره العام، بحيث لا يناقض حكمُ العقل مبدأَ الحكم بالوحي، بل يكون الحكم بالعقل حينئذ جزءًا من مبدأ الحكم بما أنزل الله، أو كما قال أبو بكر بن العربي: (من حكم الله أن يجعل الحكم لغيره)[٣٥] وتكون هذه المساحة مما يمكن أن نسميها "الفراغ التشريعي"، لكنه فراغ تشريعي مقصود ليس ناشئًا عن قصور، وهو من مقتضيات عمومية مبدأ الحكم بما أنزل الله تجاوزه حدود الزمان والمكان؟

أنواع مُتَعلَّقات النصوص:

ومن أجل ضبط هذه العلاقة بشكل لا يُخلي أيَّ إجراء سياسي ـ عقلي/بشري ـ من تبعيته للنقل وبسط حاكمية الوحي عليه نقرر أننا بإزاء نوعين من مُتَعلَّقات النصوص أو الأعيان والمعاني والتصرفات التي يراد الاستدلال عليها بالنصوص وتختلف علاقة العقل بكل من هذين النوعين:

---

[٣٤] انظر لتفصيل ذلك: الجويني، الإرشاد ٢٦٨، الآمدي غاية المرام ٢٢٤، الشهرستاني، نهاية الأقدام ٢٩٧. ولمزيد من التفصيل انظر: عبد الله بن ظافر البكري الشهري، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة.

(٣٥) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم ٢٥١.

الأول: ما ورد بشأنه نص خاص يحدد حكمه بشكل ظاهر، بحيث يغني النص ـ من حيث الجملة ـ في بيان الحكم عن غيره، ومن ثم يتقلص دور العقل أو الاجتهاد من جهة الحكم، اكتفاءً بالنص الوارد الدالِّ على المراد، ولا يعني أنه ليس للعقل أي دور في هذا النوع، إنما المقصود أن العقل ليس له مدخل من هذه الحيثية التشريعية وبيان الحكم، وإن كان له مدخل في الاجتهاد التنزيلي، أي تنزيل النص على الواقع، وتحقيق مناطه في أفراد وأعيان متعددة وهو ما يسمى بـ "تحقيق المناط"، وكذلك له مدخل في استنباط العلل والمعاني المؤثرة والأوصاف المطردة التي أنيط بها الحكم من أجل تعميم النص ـ من حيث معناه ـ، وإحاطته بما لم يندرج تحت لفظه مما تشمله المعاني والعلل ذاتها، فهذه مجالات العمل العقلي مع هذا النوع من النصوص وعلاقته بها.

الثاني: ما كان من هذه المتُعلَّقات لم يرد بشأنه نص، بل تركه الشارع دون بيان مفصل محدد، وهذا الترك من الشارع ليس سهواً أو تقصيراً في البيان، بل عن عمد كان كما سبق، وأغلبه يكون تركاً لتحديد الوسائل والكيفيات، وهذا النوع تتسع فيه مجالات العمل العقلي أكثر من سابقه فإضافة إلى ما سبق من مجالات العمل العقلي في القسم الأول ـ الاجتهاد التنزيلي والاجتهاد الاستنباطي ـ يفتح المجال ـ في هذا النوع ـ الذي أغلق أمام العقل في النوع الأول، وهو المجال الإنشائي، فيجول العقل في هذا النوع باحثًا إلى أن يصل إلى حكم الله في هذا المتعلقات العرية عن نصوص جزئية خاصة، ولا يعني ذلك إطلاق العمل للعقل دون أي قيد، بل اجتهاده في هذا النوع مقيد بالأطر العامة وكليات الشريعة التي تكفل النوع الأول ببيانها على وجه الدقة والتفصيل، ويكون تابعاً للنصوص المحكمة، ومن هنا يتكامل النوع الثاني مع النوع الأول وتتحدد حدود العقل.

ثم إن هذا النوع ينقسم هو الآخر إلى قسمين متفرعين منه:

أولهما: ما لم يرد بشأنه نص حال وجوده زمن نزول الوحي وتشريع الأحكام فهذا ما يعرف حكمه باسم "العفو" وهو ما عفى الشارع عنه، ويدخل ضمن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "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 شيئاً"[٣٦]، فهذا القسم يجري فيه الخلاف المشهور بين أهل الأصول في حكم الأشياء قبل ورود الشرع والذي انبنى هو الآخر على قضية التحسين والتقبيح العقليين[٣٧].

---

[٣٦] انظر تخريج هذا الحديث في كتاب" الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام لعبد الله بن يوسف الجديع ٢٦٣، وقد حسن مؤلفه إسناده.

(٣٧) حاصل هذه الأقوال ثلاثة: الأول: القول بخلو هذه الوقائع عن حكم الله فيها، ويعمل فيها بحكم البراءة الأصلية للأشياء قبل ورود الشرع، الثاني: القول بأن هذه الوقائع تعد معفواً عنها، فلا حكم فيها رفعًا للحرج عن الفعل أو الترك، الثالث: القول بأن حكمها الإباحة، ومأخذ الأقوال هو قضية التحسين والتقبيح العقليين، انظر لبيان الأدلة والترجيح الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية د.عبد الجليل زهير ضمرة ٩٩-١١٢.

ثانيهما: ما لم يرد بشأنه نص لكونه من الوقائع الحادثة بعد انقطاع زمن نزول الوحي وتشريع الأحكام، ويتم تحديد حكم مثل هذه الوقائع من خلال النظر المصلحي والمقاصدي لهذه الوقائع، فيتحدد حكمها عن طريق حمل هذه النوازل غير المنصوص عليها على ما ورد بشأنه نص من خلال الاشتراك في العلة أو الحكمة أو تحقيق المصلحة من خلال أصل "القياس" بالمعنى الواسع الرحب الذي يشمل القياس الجلي والقياس الخفي الذي يشمل المصلحة والاستحسان.

قال ابن القيم: (: (ولا يمكنُ أحدًا من الفقهاء أن يتكلم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثرة فيها حقًا وصدقًا إلا على هذه الطريقة، أما طريقة إنكار الحكم والتعليل ونفي الأوصاف المقتضية لحسن ما أمر به وقبح ما نهي عنه وتأثيرها واقتضائها للحب والبغض الذي هو مصدر الأمر والنهي بطريقة جدلية كلامية لا يتصور بناء الأحكام عليها ولا يمكن فقيهاً أن يستعملها في باب واحد من أبواب الفقه) [٣٨]

فإذا نظرنا بعد ذلك لنحدد إلى أي هذه الأقسام ينتمي الفعل السياسي، فسوف نجده في أعم صوره وأغلبها ينتمي إلى القسم الثاني من النوع الثاني، وهو: النوع الذي تكفل به أصل المصلحة وقد أشرت فيما سلف إلى أن السياسة في جوهرها هي التصرف وفقاً للمصلحة الشرعية، فهما باعتبار ما اسمان لمسمى واحد في الحقيقة، فلو سلمنا بذلك، ثم استقر ثانيًا أن بحث المصلحة برمته . أصولاً وفروعًا . قائم على أصل واحد لا يمكن إثباته أو الحديث فيه إلا بإثباته والحديث فيه وهو أصل "التحسين والتقبيح"، وأنه لا يمكن تقرير المصالح التي هدف الشرع إلى تحقيقها إلا بتقرير أصل الحسن والقبح العقليين استبانت حينئذٍ العلاقة بين التحسين والتقبيح وبين السياسة الشرعية.

الأصل الثالث: الاجتهاد: عُرِّف الاجتهاد في السياق الأصولي بأنه "استفراغ الفقيه الوسعَ لتحصيل ظن بحكم شرعي[٣٩] وأنه "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني، فلا اجتهاد فيما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وكونها خمساً، ومن هذا يُعلَم أن معرفة الحكم من دليله القطعي لا تسمى اجتهاداً"[٤٠]

هذا هو الاجتهاد الإنشائي، الذي يقصد به استخراج حكم شرعي بطريق الظن، وهناك ألوان أخرى من الاجتهاد كالاجتهاد في معاني النصوص واستخراج معانيها وعللها المؤثرة، والاجتهاد التنزيلي بتنزيل حكم الشرع على الواقع الجزئي، وكل ذلك مشمول

---

(٣٨) مفتاح دار السعادة ٣٦٣/٢، ٤٠٨.

٣٩ ابن الحاجب، المختصر الأصولي ٣٧٤.

٤٠ محب الله بن عبد الشكور، مسلم الثبوت مع الفواتح ٣٦٢/٢.

باسم الاجتهاد، وإن كان الإطلاق الأصولي يقصد به الاجتهاد الإنشائي. والكلام التالي سوف يكون عن علاقة الاجتهاد بأعم معانيه بالسياسة الشرعية.

إذا كانت مرجعية الشرع هي الركن الركين للتنظير السياسي الإسلامي ـ كما سبق أن بيناه ـ فإن تأويل هذه المرجعية يكون من خلال الكشف عن أحكام الله تعالى في مفردات هذا الواقع و مستجداته، ثم تنزيل هذه الأحكام على الوقائع التي تقتضيها، **وهاتان الخطوتان هما لون من ألوان الاجتهاد.**

أما **الخطوة الأولى:** فيقوم فيها المجتهد أو الحاكم بالنظر في حكم الواقعة المعروضة، فإن وَجَد فيها نصًا من القرآن أو السنة كان الحكم لظاهره، وإن لم يجد أعمل اجتهاده ـ بالمعنى الأصولي ـ بحمل هذه الواقعة غير المنصوص عليها على الأحكام المنصوص عليها لاشتراكها في المعنى المؤثر الذي علق الشارع الحكم عليه، فيُعدَّى الحكم بتعدي معناه المؤثر، ويأخذ المسكوت عنه حكم المنصوص عليه.

أما **الخطوة الثانية:** وهي الاجتهاد التنزيلي، وفيها يقوم المجتهد أو الحاكم بتنزيل ما توصل إليه من أحكام على أفرادها في الواقع بعد التحقق من اشتمال الواقعة على علة الحكم، فتخرج هذه الأحكام من حيز الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالأحكام إنما توجد في الأذهان على صورة مطلقة عامة دون نسبة أو إضافة، ويحتاج في تنزيلها على الواقع إلى التحقق من أن هذا المعين في الواقع يشمله هذا المطلق في الذهن، كما يقول الشاطبي: (ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد، لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد)[٤١]

ويوضح ذلك من جانب آخر أن نصوص الشريعة لم تأتِ كلها على نسق واحد من حيث النظر إلى عنايتها بالتفاصيل والجزئيات، بل تفاوتت في ذلك تفاوتًا بيناً، فجاءت نصوصها ببيان التفاصيل والجزئيات الدقيقة بخصوص مُتَعَلَّقات الأحكام التي تلزم صورة واحدة أبدًا، ولا يمكن أن يتصور في حقها دخول نوع من التغير، وذلك مثل الواجبات والفرائض وتفاصيلها من حيث الأحكام والهيئة والشروط والأوصاف، ونحو ذلك من المقدرات الشرعية كالحدود والكفارات وما جرى مجرى ذلك، أما النوع الثاني من متعلقات الأحكام فهي التي لا يمكن تصور لزومها وثباتها، بل هي أبدًا متغيرة، تتأبّى على النصوص الجزئية، ومن ثم كانت

([٤١]) الموافقات ٤/٩٣ .

النصوص الخاصة به بمثابة قواعد كلية وأطر عامة يندرج تحتها ما لا حصر له من الأفراد، وهذا القسم يختص بجانب التطور في حياة البشر من تنظيم لشؤونهم السياسية والاجتماعية التي تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وعليه كان تسليط النصوص الجزئية المفصلة على هذا القسم موجبًا للمشقة والضيق والحرج وتفويت مصالح الناس ونحو ذلك مما هو خلاف مقصود الشارع، الأمر الذي سيؤول بالشريعة إلى الخروج عما أريد لها أن تكونه، وما أودع فيها من عوامل السعة والعموم.

ثم إن التصرف السياسي يرتبط في معظم أحواله وصوره بالقسم الثاني من مُتَعَلَّقَات الأحكام التي تُحكَم في ضوء المقاصد العامة للشريعة وقواعدها وأصولها الكلية، وما تمليه مصالح المسلمين، فما كان من هذه التصرفات السياسية موافقاً لمقاصد الشريعة محققًا مصالح المسلمين غير متعارض مع مقررات الدين وحقائقه ونصوصه كان تصرفًا معتبرًا من النظرة الشرعية، وما كان منها غير ذلك كان هدرًا غير مأذون فيه.

فإذا نظرنا إلى هذا القسم ـ مُتَعَلَّق الفعل السياسي ـ سنجده هو نفسه من أحد مُتَعَلَّقات الاجتهاد، لأن منطقة الفراغ التشريعي الخالية من النصوص الجزئية أرحب مَحَل من مَحالِّ الاجتهاد، أما إذا وجد نص فقد سقط الاجتهاد عملاً بالقاعدة المشهورة: لا اجتهاد مع النص.

ومن هنا تتحدد العلاقة بين الاجتهاد والسياسة الشرعية من هذا الاعتبار، فنجد العلاقة قد اقتربت جدًا إلى حد التطابق، بحيث يعتبر الفعل السياسي في حقيقته مظهرًا من مظاهر الاجتهاد أو فرداً من أفراده، لا شيئاً منفصلاً عنه.

هذا بإيجاز عن بعضٍ من الأصول الحاكمة للسياسة الشرعية، ومن وراء البحث فيها أصول أخرى سنفردها في بحث مستقل ـ إن شاء الله تعالى ـ لمناسبتها أن تفرد ببحث برأسه.