إقـــرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

"إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية"

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

كما أقر بحق **أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا** في حقوق النشر لهذه الرسالة وأنه لا يجوز النشر إلا بموافقة رسمية مكتوبة من الأكاديمية.

والله خير الشاهدين

DECLARATION

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

I also acknowledged the right of the **Management and Politics Academy for Postgraduate Studies** to the copyright of this thesis and that its publication is admissible only through a formal, written consent by the Academy.

Student's name:	Abederahem M.F. Habeeb	عبدالرحيم محمود فرج حبيب	اسم الطالب:
Date:	2016-02-24	16 جمادى الأولى، 1437هـ	التاريخ:
Signature:			التوقيع:

برنامج الدراسات العليا المشترك بين

أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات

العليا وجامعة الأقصى بغـــــــــزة

جامعة الأقصى – غزة

إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية

في ضوء السياسة الشرعية

إعداد الباحث

عبد الرحيم محمود فرج حبيب

إشراف الدكتور

كمال محمد تربان

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص القيادة والإدارة

1437هـ/2016م

أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا
Management & Politics Academy for Postgraduate Studies
مسـار النخبة

www.mpa.edu.ps
info@mpa.edu.ps

نتيجة الحكم على أطروحة الماجستير

بناءً على موافقة المجلس الأكاديمي بأكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا على تشكيل لجنة الحكم على أطروحة الباحث/ **عبد الرحيم محمود فرج حبيب**، لنيل درجة الماجستير في تخصص **القيادة والإدارة**، وموضوعها:

"إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية"

وبعد المناقشة التي تمت اليوم الثلاثاء 02 ربيع الثاني 1437 هـ، الموافق 2016/01/12 م الساعة الحادية عشر صباحاً، اجتمعت لجنة الحكم على الأطروحة والمكونة من:

د. كمـــال محمـــد تربـــان	مشرفاً ورئيساً	.....
د. يونس محي الدين الأسطل	مناقشاً خارجياً	.....
د. أحمـــد جـــواد الواديـــة	مناقشاً داخلياً	.....

وبعد المداولة أوصت اللجنة بمنح الباحث درجة الماجستير في تخصص **القيادة والإدارة**.

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

والله ولي التوفيق،،،

رئيس الأكاديمية

د. محمد إبراهيم المدهون

أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا
رئاسة الأكاديمية

فلسطين - غزة - شارع جمال عبد الناصر(الثلاثيني)
دوار الصناعة - بناية رقم 2070/84 ✉ 1421
+970 8 2821838
+970 8 2844470
+970 8 2861245

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيم، وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاء نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاء وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِين﴾ [يوسف: 55,56]

الإهـداء

أهدي هذه الرسالة:

1- إلى شهداء الشعب الفلسطيني الذين قدَّموا أرواحهم رخيصة في سبيل الله، ثم في سبيل تحرير أرض فلسطين الغالية.

2- إلى الأسرى خلف القضبان الذين أَفْنَوْا زهراتِ شبابهم في غياهب سجون الاحتلال الصهيوني المجرم.

3- إلى الجرحى الذين عَانَوْا كثيراً ألم الإصابات.

4- كما أهديها إلى شعبنا الفلسطيني الذي تحمَّل الويلاتِ منذ ما يزيد عن سبعةٍ وستين عاماً، وما يزال يعاني ظلمَ الاحتلال.

5- كذلك أهديها إلى أبناء الأمة العربية والإسلامية الذين يكافحون من أجل نيل حريتهم وكرامتهم وعزتهم.

الشكر والتقدير

أحمد الله سبحانه وتعالى بأن وفَّقني لإتمام هذه الرسالة، فهو صاحب الفضل والمنة. كما أشكر والديَّ الغاليينِ اللذّينِ كان لهما الفضل الكبير في إتمام تعليمي ودراستي، وربَّياني على الخير، وعلى طاعة ربي.

كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور/ كمال تربان الذي تحمَّلني كثيراً، وصبر عليّ، ووجَّهني، ونصحني، فهو نِعم المعلم، ونعم الموجه، كما أشكر عضوي لجنة المناقشة:

المناقش الخارجي الدكتور/ يونس الأسطل، والمناقش الداخلي الدكتور/ أحمد الوادية، على تكرّمهما بقبول مناقشة رسالتي.

كما أسدي شكري الجزيل إلى أكاديمية الادارة والسياسة، وجامعة الأقصى، على إتاحتهم ليَّ الفرصة من أجل مواصلة الدراسة للحصول على درجة الماجستير.

ولا يفوتني أن أشكر أخي الدكتور/ إبراهيم حبيب، لِمَا بذله معي من جهد في نُصحي وتوجيهي.

وقبل الختام أتقدم بالشكر الخالص، إلى زوجتي العزيزة أُمِّ محمود، وأولادي: أميرة، وتسنيم، وفاطمة، وآلاء، وبتول، ومحمود، وتُقى؛ لصبرهم عليّ، وانشغالي عنهم أثناء فترة إعداد الرسالة.

وفي الختام أتقدم بالشكر إلى كلَّ من ساعدني، وساهم ولو بكلمة في إنضاج هذه الرسالة، وإتمام موضوعاتها على الصورة التي أعانني الله على إخراجها فيها.

ملخص الدراسة

هدفت الدراسة إلى التعرف على حقيقة ممارسات المدرستين المثالية والواقعية، وتحديد مدى توافق تلك الممارسات مع السياسة الشرعية، وقد تناولت هذه الدراسة مفهوم إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية، ومن ثَمَّ تقييم ممارسات بعض الحكام في ضوء السياسة الشرعية، وقد برزت مشكلة الدراسة في محاولتها التعرفَ إلى إدارة الدولة في كلتا المدرستين؛ لمعرفة مدى توافقهما مع السياسة الشرعية؛ حيث طَرحتِ الدراسة تساؤلاً رئيساً: ما تقييم ممارسات إدارة الدولة في المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية؟

وتنبع أهمية الدراسة من كونها أبرزت موضوع إدارة الدولة في إطار المدرستين المثالية والواقعية وفقاً لِمَا تقتضيه السياسة الشرعية، خصوصاً بعد التراجع الذي أصاب ما أطلق عليه بثوراتِ الربيع العربي؛ فقد ظنَّ قادتها أن الأنظمة الاستبدادية التي كانت قائمة في دُوَلِهم يُمكن أن تزول بسهولة، ولكن سرعان ما ثبت عكس توقعاتهم؛ حيث استطاعت تلك الأنظمة إنتاج نفسها من جديد، وقامت بما يسمى بالثورات المضادة في مواجهة ما أفرزته تلك الثورات.

فيما تمثلت حدود الدراسة في تحليل نماذج ممارسات بعض الحكام في المدرستين المثالية والواقعية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية، وقد اعتمدتِ الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي كمنهج رئيس؛ كونُه يُعتبر مظلةً واسعةً ومرنة، تتضمن عدداً من المناهج والأساليب الفرعية.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أهمها: إن ضوابط إدارة الدولة في الإسلام التي تعرف بالسياسة الشرعية قد ضَمِنَتْ أرقى إدارة للحكم الرشيد وأروعها، حيثُ مَثَّل النظام السياسيُّ في الإسلام مدرسةً واقعيةً قِيَميَّة، وشكَّل دولة مدنية مرجعيتها الإسلام، وإنَّ الإفراط في المثالية دون النظر إلى متطلبات الواقع، ومآلات الأمور، مدخل من مداخل فساد الحكم، وضياع الحقوق، حتى ولو كان الحاكم خيرَ الزاهدين الورعين.

إن الواقعية المنضبطة بضوابط السياسة الشرعية هي الحالة الأقرب لنظام الحكم الرشيد في الإسلام، وهي الأقدر على الحفاظ على أركان الدولة، وضبط الناس، ولجم المتمردين.

ومن أهم توصيات الدراسة: ضرورة أن يتعرف حكام العرب والمسلمين ومساعدوهم في إدارة الدولة على قواعد السياسة الشرعية، وفقه المقاصد، وفقه الواقع، ومراجعة الأنظمة والتشريعات

المعتمدة في الدولة، وتكييفها بما ينسجم مع قواعد السياسة الشرعية، وتعزيز الثقافة الإسلامية بين الناس، سيّما ما يتعلق بالسياسة، وأمورِ الحكم، وإدارة الدولة من خلال المناهج الدراسية، والبرامج التوعوية العامة والخاصة، وفتح باب المعارضة السياسية البناءة، والحوار الداخلي بين الناس، بما لا يتعارض مع عقيدتهم، وقيمهم وثوابتهم.

Abstract

The study investigated the concept of state administration, using idealist and realistic schools, and it had been evaluated in the light of the Islamic legal policy (Sharia). The problem of this study emerged from its try to identify the administration of each school to know the extent of their agreement with the Islamic legal policy. This study asked mainly: what is the nature of running the state using ideal and realist schools in the light of the Islamic legal policy? This study aimed to identify the nature of the practices of the two schools and determine the extent of their agreement with the Islamic legal policy. The importance of this study stems from showing the subject of running the state through idealist and realistic schools according to the Islamic legal policy, especially after the big failure which hit the Arab Spring Revolutions which their leaders thought that the Authoritarian regimes which controlled their countries can go away easily but soon this was proven wrong as these regimes were able rebirth again. The limitation of this study was represented in studying the samples of s of some rulers' practices in both schools and their evolution in the light of the Islamic legal policy. This study used mainly the descriptive analytical method as it considered a wide and flexible umbrella which includes a number of methods and sub methods. The results of this study indicated that: the Islamic legal policy includes highly qualified system for good governing. The Islamic legal policy represents a virtual realistic school and forms a civil state with Islamic background. Rulers who tend to use excessive idealism in running the country without looking at the real needs cannot stay long in the regime. Rulers who tend to realism with the Islamic legal policy conditions can keep their state, control their people and rebels. For recommendations: It's necessary for Islamic and Arab rulers and their assistants to know the rules of Islamic legal policy, jurisprudence purposes and reality. Reviewing of the current governing policies in countries and updated them according to bases of the Islamic legal policy reinforcement of the Islamic culture among people especially those parts which related with policy, governing and state administration. Allowing political objection to take its role and practicing the political objection within the national dialogue upon the Islamic believes and values.

قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة
استهلال	ب
الإهداء	ج
الشكر والتقدير	د
ملخص الدراسة	هـ
Abstract	ز
قائمة المحتويات	ح
الفصل الأول: الإطار العام للدراسة	1
المقدمة	2
مشكلة الدراسة	4
أهداف الدراسة	5
أهمية الدراسة	5
افتراضات الدراسة	5
حدود الدراسة	6
مصطلحات الدراسة	6
منهج الدراسة	7
الدراسات السابقة	8
الفصل الثاني: إدارة الدولة	14
تمهيد	14
المبحث الأول: إدارة الدولة بين المفهوم والمتطلبات	15
المطلب الأول: مفهوم الدولة	15
المطلب الثاني: أركان الدولة	20
المطلب الثالث: خصائص الدولة	22
المطلب الرابع: أشكال الدولة	23
المطلب الخامس: وظائف الدولة	25

المبحث الثاني: المفهوم الحديث للدولة	31
المطلب الأول: الدولة المدنية	31
المطلب الثاني: مقومات الدولة المدنية	34
المطلب الثالث: الدولة ونظام الحكم	36
المطلب الرابع: نظام الحكم في الدولة من حيث خضوعها للقانون	39
المطلب الخامس: شكل نظام الحكم في الدولة من حيث مصدر السيادة والسلطة	40
المطلب السادس: شكل نظام الحكم في الدولة الديمقراطية	41
المبحث الثالث: المتطلبات القيادية لإدارة الحكم	45
المطلب الأول: الشروط الواجب توفرها في السياسي الناجح في ضوء القرآن الكريم	45
المطلب الثاني: صفات ومهارات السياسي الناجح	47
المطلب الثالث: مجال عمل السياسي الناجح	51
المطلب الرابع: دور موظفي الإدارة العليا في إدارة الدولة	52
المطلب الخامس: صفات ومهارات موظفيِّ الإدارة العليا	54
المطلب السادس: الحكم الرشيد	56
الفصل الثالث: السياسة الشرعية	58
تمهيد	58
المبحث الأول: السياسة والسياسة الشرعية	59
المطلب الأول: السياسة في اللغة والاصطلاح	59
المطلب الثاني: السياسة الشرعية	59
المطلب الثالث: أهداف السياسة الشرعية	60
المبحث الثاني: أسس ومرتكزات السياسة الشرعية	63
المطلب الأول: فقه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية	65
المطلب الثاني: فقه الواقع وتغير الفتوى بتغيره	65
المطلب الثالث: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد	65
المطلب الرابع: فقه الأولويات	66
المطلب الخامس: فقه التغيير	66
المبحث الثالث: أهم القواعد الفقهية في مقاصد الشريعة، وتطبيقاتها في السياسة الشرعية	68

المطلب الأول: قاعدة الأمور بمقاصدها	69
المطلب الثاني: قاعدة الضرر يزال شرعاً	70
المطلب الثالث: قاعدة المشقة تجلب التيسير	70
المطلب الرابع: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات	72
المطلب الخامس: قاعدة الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخفِّ	73
المطلب السادس: قاعدة إذا تعارضت مفسدتان رُوعِيَ أعظمُهما ضرراً بارتكاب أخفَّهما	73
المطلب السابع: قاعدة يختار أهون الشرَّين	74
المطلب الثامن: قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح	74
المطلب التاسع: قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة	75
المبحث الرابع: ممارسات جائزة في ضوء السياسة الشرعية	76
المطلب الأول: قطع الأشجار وهدم البيوت	76
المطلب الثاني: تصفية المحرضين على الدولة الإسلامية	77
المطلب الثالث: التغليظ في عقوبة الغادر وناقض العهد	78
المطلب الرابع: تقديم القوي الفاجر على الضعيف الصالح في ولاية الحرب	79
المطلب الخامس: الاستعانة بغير المسلم	80
المطلب السادس: التجسس على أهل الريب ومعتادي الإجرام	81
المبحث الخامس: سمات وخصائص النظام السياسي الإسلامي في ضوء السياسة الشرعية	83
المطلب الأول: إنه نظام ربَّاني	83
المطلب الثاني: إنه نظام أخلاقي	84
المطلب الثالث: إنه نظام كامل شامل	84
الفصل الرابع: ممارسات الحكم، وإدارة الدولة في المدرسة المثالية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية	85
تمهيد	85
المبحث الأول: المدرسة المثالية وفلاسفتها وخصائصها	86
المطلب الأول: فلاسفة المدرسة المثالية	87
المطلب الثاني: خصائص المدرسة المثالية، وحُكَّامُها	95

المبحث الثاني: نماذج من ممارسات الحكم في المدرسة المثالية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية	97
المطلب الأول: عبد الله بن الزبير– رضي الله عنهما	97
المطلب الثاني: د. محمد مرسي	106
الفصل الخامس: ممارسات الحكم وإدارة الدولة في المدرسة الواقعية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية	116
تمهيد	116
المبحث الأول: فلاسفة المدرسة الواقعية وخصائصها	118
المطلب الأول: فلاسفة المدرسة الواقعية	118
المطلب الثاني: خصائص المدرسة الواقعية، وحُكامها	130
المطلب الثالث: مقارنة بين المدرستين المثالية والواقعية	131
المبحث الثاني: نماذج من ممارسات الحكم في المدرسة الواقعية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية	133
المطلب الأول: معاوية بن أبي سفيان–رضي الله عنهما	133
المطلب الثاني: ريشيليو	143
المطلب الثالث: رجب طيب أردوغان	151
الخاتمة	160
النتائج	160
التوصيات	162
الدراسات المقترحة	163
المراجع	164
القرآن الكريم	164
المصادر	164
المراجع العربية	166
المراجع الأجنبية المترجمة	174
الدراسات والأبحاث	175

المجلات والدوريات	177
الصحف والمقالات	177
المواقع الالكترونية	177
المراجع الأجنبية	180

الفصل الأول
الإطار العام للدراسة

ويشمل:

أولاً: المقدمة.

ثانياً: مشكلة الدراسة.

ثالثاً: أهداف الدراسة.

رابعاً: أهمية الدراسة.

خامساً: افتراضات الدراسة.

سادساً: حدود الدراسة.

سابعاً: مصطلحات الدراسة.

ثامناً: منهج الدراسة.

تاسعاً: الدراسات السابقة.

أولاً: المقدمة:

تمثل الدولة النظامَ الحديثَ لإدارة شئون التجمعات البشرية، وهي عبارة عن نظام قانوني وسياسي، تتميَّز بسماتها البارزة التي تُميزها من حيثُ الشكلُ والتكوين، ومن حيثُ السلطةُ والقانون، ومن حيثُ السيادةُ وحرية الإرادة والاستقلال، ومن حيثُ توافر عناصرها المادية والدستورية، من شعب، وإقليم، وسلطان، فهي وحدة إقليمية تقوم على أساس إقليمي، فيمتد سلطانها ورقابتها، لتشمل كلَّ الأشياء والأشخاص الموجودين داخل إقليمها (قدور، 1997: 41).

وإدارة الدولة هي جزء من النظام السياسي، وبحكم التسلسل المنطقي، يُفترض أن تكون الإدارة تجسيداً وتعبيراً عن عقيدة النظام، وهذا يعني أن الإدارة العامة تُشكل الإطار التنظيمي العملي الذي تُوكل إليه مهمة تحقيق أهداف الدول وسياساتها ؛ لذلك يتوجب لهذا الإطار أن يكون متلائماً مع النظام السياسي السائد، وإلاَّ فلن تسير الأمور بشكل طبيعي في إنجاح إدارة الدولة (شهوان، 2001: 109).

أما السياسة فهي فنَّ الممكن، وفي نظر (مكيافيللي)[1] فهي صراع من أجل البقاء، والسياسيُّ المحنك هو الذي يتعظُ من أخطاء السابقين، وقد حدَّد (مكيافيللي) واجب الدولة في قدرتها على إخضاع المواطنين للحاكم، بينما حدَّد واجب الحاكم بحماية الدولة من الأخطار المحدقة بها، وهذا لن يتأتى للحاكم إلا من خلال دراسته وإتقانه لفنَّ الحرب، وبرغم عدم اعتماد (مكيافيللي) على النظرية الأخلاقية في تحليله السياسي؛ الأمر الذي اعتبره كثير من الفلاسفة والسياسيين نقيصةً أفضتْ إلى بروز مبدئه الشهير (الغاية تبرر الوسيلة)، إلا أنه يُحسب لـ (مكيافيللي) تَبَنَّيه الأسلوبَ العلميَّ القائمَ على دراسة التجربة والتاريخ، ممَّا جعل نظريته الأكثرَ انتشاراً (Machiavelli, 1964:89).

ومع تقدم الحضارة الإنسانية، وازدياد أعداد السكان على وجه الكرة الأرضية، وكثرة التعقيدات؛ برزت الحاجة إلى نظام سياسي دقيق؛ فظهرت مدرستان في إدارة الدولة.

---

[1]. **نيكولا مكيافيللي**: مفكر وفيلسوف وسياسي إيطالي، ولد في فلورنسا عام 1463م، وتوفي فيها عام 1527م، أصبح مكيافيللي الشخصية الرئيسية للتنظير السياسي الواقعي، وهو صاحب مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة". أشهر كتبه على الإطلاق، (الأمير)، الذي قدم فيه تعليمات لحكام فلورنسا، نُشر الكتاب بعد موته، وأيد فيه فكرة أن ما هو مفيد فهو ضروري، التي كانت عبارة عن صورة مبكرة للنفعية والواقعية السياسية؛(الحسن 2010: 512-511).

الأولى: المدرسة المثالية، التي نظَّر لها (أفلاطون)[2] و(الفارابي)[3]، اللذان حاولا إظهار السياسي على أنه إنسان أخلاقي ومثالي، أما الثانية: فهي المدرسة الواقعية، التي تزعمها (مكيافيللي) و(جول مازاران)[4]، والتي تعاملت مع الواقع السياسي بطريقة منفصلة عن البعد الأخلاقي، واعتمدت على تراث حضاري قديم في إدارة الدول والممالك، وقد أشار منظِرو المدرسة الواقعية إلى أن حقائق السياسة لا يصنعها الحنين، ولا يأتي بها الوهم، إنما هي حصيلة تفاعل مستمر بين الحقائق المادية الملموسة، وبين الحقائق المعنوية المحسوسة، وهذه بمجملها تشكل مجموعة المفاهيم الأساسية للسياسة (أغلو، 2010: 33).

إن المتفحص في ثقافة المدرستين المثالية والواقعية سيجد بينهما قواسمَ مشتركةً، إلَّا أن المدرسة الأكثر تطبيقاً على مدى العصور هي المدرسة الواقعية التي تحاكي حاجاتِ الناس ومتغيراتِهم السلوكيةَ التي تؤثر بشكل كبير على أمن البلاد واستقرارها في حالة نشأة النظام السياسي، أو في هِرَمِه. وهذا ما يؤكده (ابن خلدون)[5] في مقدمته عندما يقول: "الدولة تحتاج إلى السيف والقلم، في بداية نشأتها، ويكون احتياجها للسيف أحوجَ منه للقلم، فإذا استقرت صار احتياجها للسيف والقلم متساويين، فإذا استوت صار احتياجها للقلم أحوجَ منه للسيف، فإذا هرمت عاد احتياجها للسيف أحوج منه للقلم" (ابن خلدون، 2004: 318).

---

[2] . **أفلاطون:** فيلسوف إغريقي وُلد عام 427ق.م لأسرة أرستقراطية بأثينا، وتتلمذ على يد الفيلسوف سُقراط، اهتم بدراسة الجدل، والفيزياء، والأخلاق، والسياسة، وطالب بأن يكون الحاكم فيلسوفاً، لذلك يعتبر أفلاطون المؤسس الحقيقي للمثالية، توفي عام 347ق.م؛ (فيصل، 1996 :31-35).

[3] . **الفارابي:** فيلسوف إسلامي من أصل فارسي، يُلقب بالمعلم الثاني بعد أفلاطون، وُلد عام 870م، وتوفيَ عام 950م، كان رجلاً حكيماً، يخلد إلى الهدوء والسكينة. وقف حياته على التأمل الفلسفي. اهتم بعلم المنطق والمعرفة والسياسة والحكم، وقد جمع خبراته من تنقله في العديد من بلدان الشام والعراق وفارس متعلماً ثم عالما؛(فيصل، 1996 :49-50).

[4] . **جول مازاران:** هو الكاردينال جول مازاران، وُلد في إيطاليا عام 1602م بالقرب من روما لأسرة متواضعة، أمضى طفولته في المدينة، حيث برع في دراسته، وسرعان ما انتقل إلى جامعة القلعة في إسبانيا لاستكمال تعليمه العالي، حيث حصل على درجة الدكتوراه في القانون، ثم عاد إلى روما ليُعين كاردينالاً، ثم سفيراً للبابا في باريس، ومن تلك اللحظة بدأت علاقته بمعلمه "ريشيليو" رئيس وزراء فرنسا في حينه، وبعد عمله في فرنسا، وإثر موت ريشيليو، عُين مازاران رئيساً لوزراء فرنسا عام 1642م بعد توصية بذلك من ريشيليو للملك لويس الثالث عشر. استطاع مازاران أن يُحافظ على وحدة فرنسا، وتفوقها عن طريق السياسة والدبلوماسية، بعكس سلفه ريشيليو الذي حقَّق التفوق لفرنسا عبر العمل العسكري؛(حسن،2006: 115).

[5] . **عبد الرحمن ابن خلدون:** عبد الرحمن ابن خلدون ولد في تونس سنة 732هـ، وتوفي في مصر في سنة 808هـ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي، وأصله من أسرة أندلسية توطنت في اشبيلية، ثم نزح أجداده من اشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل اليمن، نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى مدينة هواره بالمغرب، وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر (جمعة: 2012: 225).

وممَّا سبق يرى الباحث أن ما يطرحه (ابن خلدون) يتماشى مع فكر المدرسة الواقعية التي عمل بسياستها كثير من حكام المسلمين، وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان، وأبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، وصلاح الدين الأيوبي، وغيرُهم، وهو ما حفز الباحثَ لدراسة بعض نماذج ممارسات الحكام في إدارة الدولة في كل من المدرستين المثالية والواقعية، ومدى تماشيها مع السياسة الشرعية، إضافة إلى رغبة الباحث في دراسة بعض تجارب الآخرين الناجحة في الحكم، وغير المتعارضة مع السياسة الشرعية؛ لتقديم توصيات قد تسهم في تحسين أداء الحكام في البلاد العربية والإسلامية.

ثانياً: مشكلة الدراسة:

منذ ظهور الدولة ككيانٍ سياسيّ عرفه الإنسان، برزت في تطبيقات الحكم ممارسات سياسية، صُنِّف بعضها بالمثالي، والآخر بغير المثالي؛ أيِ الواقعي، ومن هنا ظهر العديد من الفلاسفة الذين نظَّروا لهذه الممارسات الحُكْمية في إدارة الدولة، فكانت المدرسة المثالية التي نظر لها الفيلسوف الإغريقي أفلاطون، فقد رأى بأنه يتوجب على الحاكم أن يكون حكيماً، بينما خالفه في هذا الرأي الكثيرُ من فلاسفة الإدارة والحكم، وكان على رأسهم العلَّامة العربي ابن خلدون الذي اعتبر أن الحكم، وسياسة الناس، يحتاج إلى ممارسات مختلفة في بعض الأحيان عن المثاليات التي يطلُبها أفلاطون، وأن هذه المثالياتِ قد تؤدي إلى انهيار الدولة، أو ضياع هيبتها، لذلك برزت مشكلة الدراسة في محاولتها تقييمَ إدارة الدولة للمدرستين المثالية والواقعية؛ لمعرفة مدى توافقها مع السياسة الشرعية، حيثُ تمثَّلت مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس الآتي:

ما تقييم ممارسات إدارة الدولة في المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية؟

ويتفرع عنه الأسئلة الفرعية الأربعة الآتية:

1- ما مفاهيم إدارة الدولة ومتطلباتها ؟

2- ما تقييم إدارة الدولة في ضوء السياسة الشرعية؟

3- ما حقيقة إدارة الدولة في المدرسة المثالية؟، وما تقييم ممارساتها مع السياسة الشرعية؟

4- ما حقيقة إدارة الدولة في المدرسة الواقعية؟، وما تقييم ممارساتها مع السياسة الشرعية؟

ثالثاً: أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على ست قضايا أساسية:

1- التعرف على مفهوم إدارة الدولة ومتطلباتها.

2- الكشف عن أثر السياسة الشرعية في إدارة الدولة.

3- التعرف على حقيقة ممارسات إدارة الدولة في المدرسة المثالية.

4- تحديد مدى توافق ممارسات إدارة الدولة في المدرسة المثالية مع السياسة الشرعية.

5- التعرف على حقيقة ممارسات إدارة الدولة في المدرسة الواقعية .

6- تحديد مدى توافق ممارسات إدارة الدولة في المدرسة الواقعية مع السياسة الشرعية.

رابعاً: أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من كونها أبرزت موضوع إدارة الدولة في إطار المدرستين المثالية والواقعية وفقاً لما تقتضيه السياسة الشرعية، خصوصاً بعد الفشل الكبير الذي أصاب ثوراتِ ما عرف بالربيع العربي التي ظنَّ قادتها أن الأنظمة الاستبدادية التي كانت قائمة في دولهم يُمكن أن تزول بسهولة، ولكنْ سرعانَ ما ثبت عكس ذلك؛ حيثُ استطاعت تلك الأنظمة إنتاجَ نفسها من جديد، وقامت بما يسمى بالثورات المضادة في مواجهة ما أفرزته تلك الثورات.

خامساً: افتراضات الدراسة:

تفترض الدارسة بأن الشريعة الإسلامية فيها من المرونة ما يكفي لاستيعاب جميع متطلبات الواقع ومستجداته، والتي تمثلها السياسة الشرعية في إدارة الدولة.

سادساً: حدود الدراسة:

دراسة نماذج من ممارسات بعض الحكام في المدرستين المثالية والواقعية، وتقييمها مع السياسة الشرعية؛ حيثُ تَمَّ دراسة تجربة الصحابي عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، والرئيس المصري المعزول محمد مرسي؛ كنماذج لممارسات الحكم في المدرسة المثالية، وجرت دراسة تجربة الصحابي معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، ورئيس وزراء فرنسا ريشيليو، والرئيس التركي الحالي رجب طيب أردوغان؛ كنماذج لممارسات الحكم في المدرسة الواقعية.

سابعاً: مصطلحات الدراسة:

وفيه أربع مفردات:

1- **إدارة الدولة:** "هي مجموعة الإجراءات التي تتَّخذها الدولة وفق خطة تنموية شاملة؛ لتحقيق مصالحها الداخلية والخارجية؛ بما يحقِّق أهدافها وغايتها القومية" (حبيب، 2010:30).

2- **المدرسة الواقعية:** "هي المدرسة التي تتعامل مع الواقع السياسي في إدارة الدول والممالك بطريقة منفصلة عن البعد القِيمِيّ، اعتماداً على تراثٍ حضاريٍّ قديم، وأن حقائق السياسة لا يصنعها الحنين، ولا يأتي بها الوهم، إنما هي حصيلة تفاعلٍ مستمرٍ بين الحقائق المادية الملموسة، وبين الحقائق المعنوية المحسوسة، وهذه بمجملها تشكل مجموعة المفاهيم الأساسية للسياسة، ومن أهمِّ منظِّري المدرسة الواقعية ابن خلدون ومكيافيللي" (أغلو، 2010: 33).

3- **المدرسة المثالية** :"هي المدرسة التي تحاول إظهار السياسي أو الحاكم على أنه إنسان مثالي وأخلاقي، ومن أهمِّ منظِّري هذه المدرسة الفارابي وأفلاطون " (أغلو، 2010: 33).

4- **السياسة الشرعية:** "هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار؛ ممَّا لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، والمراد بالشؤون العامة للدولة كلُّ ما تتطلبه حياتها من نُظُم، سواء أكانت دستورية، أو مالية، أو تشريعية، أو قضائية، أو تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشؤون، ووضع

قواعدها بما يتفق وأصولَ الشرع هو السياسة الشرعية، وعلم السياسة الشرعية على ذلك هو علمٌ يُبْحَثُ فيه عمَّا تُدَبَّرُ به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصولَ الإسلام، وإن لم يقمْ على كلِّ تدبيرٍ دليلٌ خاص" (الشريف، 2013: 13).

ثامناً: منهج الدراسة:

اعتمدتِ الدراسة **المنهج الوصفي التحليلي** كمنهج رئيس، كونُه يُعتبر مظلةً واسعةً ومرنةً قد تتضمن عدداً من المناهج والأساليب الفرعية، إذْ إن المنهج الوصفي يقوم على أساس تحديد خصائص الظاهرة، ووصف طبيعتها، ونوعية العلاقة بين متغيراتها، وأسبابها، واتجاهاتها، والتعرف على حقيقتها على أرض الواقع، ويعتمد المنهج الوصفي على تفسير الوضع القائم، وتحديد الظروف والعلاقات الموجودة بين المتغيرات، كما يتعدى المنهج الوصفي مجردَ جمع بيانات وصفية حول الظاهرة إلى التحليل والربط والتفسير لهذه البيانات، وتصنيفها، وقياسها، واستخلاص النتائج منها (ساعاتي، 1991: 78).

كما اعتمدت الدراسة **منهج تحليل النظم**، فقد تطور هذا المنهج في ميادين معرفية غير ميدان السياسة، ثم استعاره علماء السياسة، حيث يعتبر منهج النظم من أكثر الأطر الفكرية استخداماً في دراسة النشاط السياسي الداخلي والخارجي، بل إن هذه الأطر تدور في فلكه بدرجة أو بأخرى فهي تستخدم العديد من مفاهيمه.

ويقوم منهج النظم على اعتبار مفهوم النظام السياسي وحدة التحليل، وهذا النظام هو عبارة عن تفاعل بين وحدات معينة، وهو مجموعة من العناصر المترابطة والمتفاعلة، وعلى اعتبار النظام السياسي شبكة من التفاعلات السياسية، فلا يحيا في فراغ، فهو يعيش في محيط مادي وغير مادي يتفاعل معه بحيث يؤثر فيه ويتأثر به، وعلى اعتبار أن التفاعل سواءً فيما بين الوحدات المكونة للنظام، أو بين النظام ومحيطه، حيث يصل الى درجة الاعتماد المتبادل! بمعنى أن أفعال وحدة ما تؤثر على باقي الوحدات، وأن التغير في البيئة يؤثر على النظام وأن أفعال النظام تؤثر في البيئة، وأن الغاية النهائية لأي نظام وهو البقاء والاستمرار، فالنظام السياسي على أي مستوى يعمل على النحو الذي يضمن استمراره ووجوده، بيد أن الاستقرار لا ينفى التغير، ولكن التغير على سبيل التكيِّف، أي بمعنى قدرة النظام على التأقلم مع التغيرات الجزيئية بإجراء تغييرات جزيئية في الهياكل السياسية أو السياسات أو كليهما، وهذا يعني أن التغير المقصود هنا هو تغير في اطار الاستقرار.

لقد زود منهج تحليل النظم حقل السياسة بمفاهيم جديدة، كما أنه يساعد الباحث في جمع وتصنيف المعلومات وعرض نتائج البحث، كما لفت الانتباه الى العديد من المشكلات الهامة في البحث مثل أهداف النظام السياسي، والوحدات المكونة له، وكيف يتفاعل النظام مع البيئة المحيطة، وكيف تتفاعل وحدات النظام مع بعضها البعض، وكيف يحافظ النظام على ذاته، ولكن يؤخذ على هذا المنهج أن نظريته تتحيز للوضع القائم، فالاستقرار أو بقاء النظام عبر الزمن بمثابة مثلها الأعلى، وعليه لا تبدو هذه النظرية صالحة لتناول النظم السياسية في فترات التغير الثوري(المنوفي، 1984: 34-37).

وقد تمَّ جمع المعلومات من خلال المصادر والمراجع؛ كون هذه الدراسة نظرية أو أساسية، وذلك لتحديد مفهوم إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية، من أجل دراستها وتحليلها؛ للوصول إلى مواطن الاتفاق والافتراق بين المدرستين في ضوء السياسة الشرعية.

تاسعاً: الدراسات السابقة

أولاً: الدراسات المحلية:

وفيها سبع دراسات كما يأتي:

1. دراسة (بُشناق، 2013م):

بعنوان: "الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي"

هدفت الدراسة إلى استيضاح حقيقة تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي، وذلك من خلال بيان النصوص التشريعية العامة التي تُحدد أهم القواعد الدستورية التي بُني عليها نظام الحكم الإسلامي وتحليلها، وكذلك بيان طريقة تنظيم عمل السلطات الثلاث فيه وتحليلها ، وقد استخدم الباحث في دراسته المنهجَ الوصفيَّ التحليليّ، وبحثت الدراسة في العديد من المراجع الأصلية والثانوية، حيثُ تتكون المراجع الأصلية من القرآن الكريم، والسنة النبوية، أما المراجع الثانوية فتتكون من الكتب المتخصصة والعامة، وخلُصت الدراسة إلى أن النظام السياسي الإسلامي له طبيعة خاصة، تختلف عن النظم السياسية الوضعية، فهو لم يعرف تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، وأن سبب ذلك يعود إلى أن هذا النظام قد بُني على مبادئَ،

هي من عند الله عز وجل، وتطبيق هذه المبادئ يمنع الاستبداد في السلطة من قبل الحاكم، ويُغني عن فكرة الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات المعمول به في الأنظمة القانونية الوضعية. وعن هدفه، يرى الباحث أن ما خلُص إليه هذا البحث غير دقيق، لأن القُضاة كانوا مستقلين في آرائهم؛ بما في ذلك أنهم كانوا يحاكمون الأمراء وأبناءهم، ثم أُنشئت ولاية المظالم التي يرفع الناس فيها دعاواهم ضد الأمراء والحكام، كما أن هناك نصوصاً كثيرةً توصي العلماء بالحذر من التماشي مع الحكام بما يضمن جودة المراقبة.

2. دراسة (صُبح، 2011) :

بعنوان: "إدارة الدولة في الإسلام"

هدفت الدراسة إلى تأصيل مفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في الصدر الأول للإسلام، وقد استخدم الباحث المنهجَ الوصفيَّ التحليليّ، والمنهج التاريخيَّ المقارن، وقد انطلقت الدراسة من فرضيةٍ، مفادها أن الحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي الأول، ومنذ بدايته، أدَّى إلى ضرورة وجود دولة تتجلى فيها أحكام الرسالة الإسلامية، وخلُصت الدراسة إلى أنَّ الإسلام قد وقف عند النهج والمقاصد، والغايات والفلسفات، في كل ما يتصل بالأمور التي هي محل التغيير والتطور، ومن هذه الأمور إقامة الدولة، وقيادة الأمة، وسياستها، فالدولة في الإسلام واجبة وضرورية، وهي واجب مدني اقتضاها الواجب الديني الذي فرضه الله على المؤمنين برسالة الإسلام، وكذلك خَلُصتِ الدراسة إلى أنَّ العلاقة بين مفهوم الدولة وإدارتها لم تبرز كمعضلة في الإسلام؛ لأنّه اتضح من الدراسة أنَّ إدارة الدولة في الإسلام ببعديها السياسي والإداري كانت تجسيدًا للشريعة الإسلامية وتعبيرًا عنها.

3. دراسة (الهباش، 2011م) :

بعنوان: "النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم"

هدفت الدراسة إلى البحث في القرآن الكريم عن الآيات التي أرست نظرية متكاملة لأصول العملية السياسية، ولرسم صورة مشرقة لنظامٍ قرآنيٍّ فريدٍ، ومتميزٍ في سياسة البلاد والعباد نحو مجتمع بشريٍّ يعيش في أمنٍ وسلام، وقد استخدم الباحث المنهجَ الوصفيَّ التحليليّ استناداً إلى آيات القرآن الكريم وكتب التفسير، وخلُصت الدراسة إلى بيان قواعد وخصائص النظام السياسي في القرآن الكريم وخصائصه، وأن العمل السياسي لا ينفصل عن الدين، كما يروج لذلك العلمانيون، وشمولية أحكام القرآن الكريم الخاصة بالنظام السياسي، وتفوقها على جميع الأنظمة الوضعية.

4. دراسة (أبو رحمة، 2010م):

بعنوان: "المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم"

هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على اجتهادات النبي–صلى الله عليه وسلم–في السياسة الشرعية التي راعى فيها مصالح العباد والبلاد، وكذلك اجتهادات الصحابة في حياته، ولم يوضح الباحث المنهج الذي استخدمه في دراسته.

وقد خلُصت الدراسة إلى أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم، وأن النبي– صلى الله عليه وسلم–والصحابة–رضي الله عنهم–كانوا يراعون المصلحة في اجتهاداتهم، وأن اجتهاد النبي والصحابة بما يحقق المصلحة تجلَّى واضحاً في جوانب السياسة الشرعية.

5. دراسة (رجب، 2009م):

بعنوان: "دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد الصحابة"

هدفت الدراسة إلى بيان العلاقة بين المصلحة المرسلة والسياسة الشرعية، وأثر المصلحة المرسلة في السياسة الشرعية، وأيضاً دور المصلحة المرسلة في توجيه أحكام السياسة الشرعية، وبالنسبة لمنهج الدراسة لم يوضح الباحث المنهج الذي سار عليه خلال هذه الدراسة، وقد خلُصت الدراسة إلى أن السياسة الشرعية تدور مع دليل المصلحة المرسلة وجوداً وعدماً، فلا ينفكُّ الفقه السياسي المتطور عن هذا الدليل، وبذلك يتحقق ما يضمن استمرار حياة التشريع والنهوض بالحضارة.

6. دراسة (فرج ،2006م):

بعنوان: "الدور الإنساني للنظام السياسي الإسلامي في زمن السلم"

هدفت الدراسة إلى دحض الافتراءات والشبهات التي ألبسها أهل الباطل للإسلام، حينما قدَّموا لنا الإسلام في المجال الدولي على أنه دعوة إلى الإرهاب وسفكِ الدماء، وأن المسلمين لا يستريحون في إقامة علاقات دولية سلمية مع غيرهم؛ لأنهم دعاة حربٍ وعصبية، كما هدفت هذه الدراسة إلى بيان أن الإسلام هو السبيل الوحيد لتحقيق السلم في عالمنا المعاصر؛ لِما يقدمه من دورٍ إنسانيٍ؛ لتحقيق راحة البشرية وحرياتها، وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي في دراسته، وكان المجتمع الذي عاش فيه النبي–صلى الله عليه وسلم–وبعضُ الوقائع التي حدثت، هو محلَّ الدراسة.

وقد خلُصت الدراسة إلى أن الفقه الإسلامي قادر على مباهاة المؤسسات والجمعيات الإنسانية في العالم بل ومناهضتها، وهي التي تتشدق باسم حقوق الإنسان زوراً وبهتاناً، وأن الفقه الإسلامي كان له فضل السبق للحديث في هذا الجانب.

7. دراسة (بدران، 2006م) :

بعنوان: "دور المرأة السياسي في الإسلام"

هدفت الدراسة إلى التعرف على دور المرأة السياسي في الإسلام، وقد استخدمت الباحثة المنهجَ التحليليَّ والمنهج التاريخيَّ، وخلُصت الدراسة إلى أن الشريعة لم تَحْرِمْ أيَّ فئة من فئات المجتمع من حقها في بناء الدولة المسلمة، وخوض جميع المجالات فيها، ولكنها في المقابل لم توجب أن تكون نسبة معينة للنساء من المشاركة السياسية، فالأمر متعلق بحاجة الدولة والمجتمع المسلم، وهو متعلق بأصل الإباحة الذي يحدد كلُّ فرد قدرته وإرادته في خوضها، لا الوجوب الملزم بقدرٍ معين.

ثانياً: الدراسات العربية:

وفيها أربع دراسات كما يأتي:

1. دراسة (هادي، 2008م) :

بعنوان: "مفهوم الدولة، ونشوؤها عند ابن خلدون"

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى مفهوم الدولة، وصيرورتها عند ابن خلدون، استخدم الباحث المنهج التحليلي، وخلُصت الدراسة إلى أن مفهوم الدولة عند ابن خلدون، والعوامل التي تسهم في قيامها، تعتمد على قوة العصبية، وهي محور أساسي محرك لصيرورتها، وهو بنظريته هذه يندرج ضمن ما نسميه اليوم بالمدرسة السياسية الواقعية في دراسة الدولة، وهي التي ترى في هذه المؤسسة تعبيراً عن القوة أو السلطان؛ وإن ابن خلدون ينجذب لواقعيته السياسية في هذا الميدان بدرجة أنه لا يكرِّس إلا سطوراً قليلةً من مقدمته للحديث عن الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة، هذه المدينة التي تعتبر نادرة، أو بعيدة الواقع عند الحكماء، وإنما يتكلمون عليها من جهة الفَرَضِ والتقدير على حدِّ تعبيره، في حين إن معظم الأجزاء المتعلقة بالدولة عندها تنصب على تحليل نماذجها الواقعية في المغرب العربي، وعليه فإنه يمكن القول بأن ابن خلدون قد درس الدولة كما هي، لا كما ينبغي أن تكون.

2. دراسة (ناصوري، 2008م):

بعنوان: "النظام السياسي، وجدلية الشرعية والمشروعية"

هدفت الدراسة إلى تحديد مفهوم الشرعية، والأسس التي تقوم عليها، فضلاً عن إيضاح طبيعة العلاقة بين الشرعية والمشروعية، وقد استخدم الباحث المنهج التحليلي بشكل أساسي؛ لتحليل أنماط الشرعنة للنظام السياسي، وخلُصت الدراسة إلى أن أزمة الشرعية في الوطن العربي ترتبط عضويًا بمشكلة الديمقراطية والمشاركة السياسية، وعدم قدرة النظم السياسية العربية على استيعاب التحولات الاجتماعية النوعية، مما يقود، من حيث النتيجة، إلى اهتزاز شرعية هذه النظم، وربما شرعية الدولة القُطْرِيَّة ذاتِها في بعض الحالات.

3. دراسة (أبو ليل، 2005م):

بعنوان:"السياسة الشرعية في تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم–المالية والاقتصادية"

هدفت الدراسة إلى التعرف على تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم–المتعددة، سواءً باعتباره رسولاً، مفتياً، قاضياً، إماماً، بشراً، أو بما صدر عنه بوصف الخبرة الفنية، أو بوصف الخصوصية، والتعرف على السياسة الشرعية في تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم–فيما يتعلق بالموارد المالية العامة للدولة، وهي الزكاة، والغنائم، وسَلَبُ القتيل، والخراج والجزية، والتعرف على السياسة الشرعية في تصرفاته في المسائل الاقتصادية المتنوعة.

وقد استخدم الباحث في دراسته أسلوب الجمع بين المناهج، حيث جمع بين المنهج الاستقرائي في رصد المادة العلمية، والمنهج التحليلي الاستنتاجي، وخلُصت الدراسة إلى أن تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم–ليست على وزن واحد من حيثُ علاقتُها بالأحكام والتشريع، وذلك لتعدد الأنشطة التي صدرت عنه، واختلاف الأحوال والقرائن التي احتفَّت بها، والتمييز بين هذه التصرفات، وإن تقييد كلِّ تصرف بالجهة التي صدر عنها بحسب ما يعطيه التحري والاجتهاد يعدُّ أمراً ضرورياً لقيام نهضة فقهية اجتهادية، تواكب مصالح الناس.

4. دراسة (كوناكاتا، 1994م) :

بعنوان: "النظرية السياسية عند ابن تيمية"

هدفت الدراسة إلى توضيح نظرية ابن تيمية السياسية كما هي عليه، بعيداً عن المنظور الغربي الذي يتناول كلَّ فكرٍ من خلال مقولات التقدمية، أو الديمقراطية، أو الدفاع عن حقوق الإنسان، أو المساواة، أو غير ذلك، وقد استخدم الباحث المنهج التحليلي الموضوعي، والمنهج التاريخي، في دراسته التي تعتمد على تحليل النصوص، والفهم الموضوعيِّ لها في سياقها الذي وردت فيه، والكشف عن خصائص الفكر السياسي لابن تيمية في إطار السياق التاريخي لتطور

الفكر السياسي الإسلامي، وخلُصت الدراسة إلى تميُزِ أفكار ابن تيمية، وتفردها بالنسبة للفكر السياسي السابق عليه، وأثرها الواضح على الأفكار اللاحقة عليه، وقد خلُصت الدراسة أيضاً إلى أن ابن تيمية يعتبر من أكثر المفكرين الإسلاميين تأثيراً في التيارات الإسلامية المعاصرة، لا سيمَّا التيارات ذات النزعة الجهادية.

تعقيب على الدراسات السابقة

بعد الاطِّلاع على الدراسات السابقة، أصبح لدى الباحث أرضيةٌ واسعةٌ في مجال إدارة الدولة، والسياسة الشرعية، والنظام السياسي الإسلامي، والمدرسة الواقعية، والمدرسة المثالية لإدارة الدولة، وهي دراسات ستثري الموضوعَ مَحِلَ الدراسة، وهو "إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية"، وهذه الدراسة–على حَدِّ علم الباحث–لم يتطرق إليها أيُّ باحث من قبل، وهو ما دفعه إلى طرقِ هذا الباب.

جدول الفجوة البحثية

على ماذا ركزت الدراسات السابقة	الفجوة البحثية	على ماذا ركزت الدراسة الحالية
ركزت الدراسات السابقة على بيان وتحليل النصوص التشريعية العامة التي تحدد أهم القواعد الدستورية التي بني عليها نظام الحكم الإسلامي، وتأصيل مفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في الصدر الأول للإسلام، والبحث في القران الكريم عن الآيات التي أرست نظرية متكاملة لأصول العملية السياسية، وتسليط الضوء على اجتهادات النبي–صلى الله عليه وسلم–في السياسة الشرعية التي راعى فيها مصالح العباد والبلاد، وبيان العلاقة بين المصلحة المرسلة والسياسة الشرعية، أثر المصلحة المرسلة في السياسة الشرعية، والتعرف إلى مفهوم الدولة وتكوينها عند ابن خلدون، وتحديد مفهوم الشرعية والأسس التي تقوم عليها، فضلاً عن إيضاح طبيعة العلاقة بين الشرعية والمشروعية، والتعرف إلى دور المرأة السياسي في الإسلام، والتعرف على السياسة الشرعية في تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم– فيما يتعلق بالموارد المالية العامة للدولة.	لم تركز الدراسات السابقة على الممارسات التي توصف بالغير مثالية والتي تكون واقعية في مرحلة من المراحل من أجل الحفاظ على الدولة بعيداً عن المثالية والعاطفة وبيان أصل لهذه الممارسات في الشريعة الإسلامية وهل تتماشى هذه الممارسات مع السياسة الشرعية أم لا؟	ركزت الدراسة الحالية على تقييم ممارسات بعض الحكام في إدارة الدولة في المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية، للوصول إلى الحقائق التي تلتبس فيها المواقف الدينية من حيث التحريم والتحليل، وهو أمر مرت به الكثير من تجارب الحكم الإسلامي، والتي كان آخرها تجربة الإخوان المسلمين في مصر، واستعراض بعض الممارسات الواقعية في إدارة الدولة والحكم وهل تتماشى هذه الممارسات مع السياسة الشرعية!

الفصل الثاني
إدارة الدولة

تمهيد

إن الحكم أو السلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع البشري، فعندما يكتمل البناء الاجتماعي تبدو الحاجة مُلحةً إلى وجود سلطة تنظِّم المجتمع الإنساني، وتدّبر شؤون الأفراد، وتُسَيْر أمورهم؛ تحقيقاً للانسجام في تركيب المجتمع، وإيجاد التوافق في العلاقات الاجتماعية، وتكريس النظام في داخل المجتمع الذي يصبح مجتمعاً سياسياً بقيام السلطة، "فالسلطة لا تنشأ في فراغ؛ بل هي ظاهرة سياسية تترتب على قيام ظاهرة اجتماعية، وتكون لاحقة لها، وهي إما أن تكون سلطة مشخِّصة أو منظِّمة، ولا بد لهذه السلطة أن تتمثل في مصلحة الجماعة وضميرها الاجتماعي" (النجار، 1969: 211-212).

إن مدلول السياسة في الإسلام مصبوغ بصبغة الشرعية؛ "أي أن السياسة في الإسلام هي تلك السياسة الشرعية القائمة في إطار توجيهات المنهج الإسلامي الذي يقوم على سياسة الدين والدنيا" (القرضاوي، 1998: 32).

ولتوضيح فكرة ما سبق فقد قسم الباحث هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، وهي كالآتي:

المبحث الأول: إدارة الدولة بين المفهوم والمتطلبات.

المبحث الثاني: المفهوم الحديث للدولة.

المبحث الثالث: المتطلبات القيادية لإدارة الحكم.

المبحث الأول: إدارة الدولة بين المفهوم والمتطلبات

إن المدينة الفاضلة كانت ولا تزالَ الحلمَ الأعظمَ للناس، وإن محاولة الوصول إلى المجتمع الفاضل، من السمات البارزة لتطور الوعي الإنساني عبر التاريخ، وكان السعي لتحسين الواقع الإنساني في المجتمع بمثابة الخطوة الأولى لبداية نشوء الدولة(المنياوي، 2009: 9).

وفيما يلي وقفة للتعرف- وبشكل تفصيلي- على خمس قضايا أساسية تتعلق بالدولة وهي كالآتي:

1- مفهوم الدولة.

2- أركان الدولة.

3- خصائص الدولة.

4- أشكال الدولة.

5- وظائف الدولة.

وفي هذا المبحث خمسة مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: مفهوم الدولة

يرتبط مفهوما الدولة والمجتمع ارتباطاً وثيقاً؛ بحيثُ نجد أنه من الصعب إدراك أحدهما بمعزل عن الآخر كما لا يمكن متابعة تطورهما عبر التاريخ بصورة منفصلة؛ فالدولة كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية ، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية ، وهي أيضاً وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلاَّ بها(ابن خلدون، 2004: 101).

أولاً: الدولة لغةً:

لم يكن تعريف الدولة لغةً مقتصراً على العرب فقط؛ كونُ الأمم الأخرى قد سبقت العرب في معرفة الدولة وتكوينها، لذلك سنجد تعريفاتٍ لُغويةً للدولة في أكثر من لغة، وهي أربعة على النحو الآتي:

أ. الدولة في القرآن الكريم:

وردت في القرآن الكريم حروف كلمة دولة في قوله تعالى: {مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ } [الحشر: 7]، بمعنى التداول والتغيير والتحويل.

"وقيل في تفسيرها إن دُولةً بضم الدال أو فتحها لغتان: وإن الضم تشير إلى المال، والفتح إلى الحرب، والمعنى العام حتى لا يقعَ مال الفيء في أيدي الأغنياء فيتداولونه بينهم دون الفقراء، وهو ذات معنى التغيير والتحويل" (شلبي، 1996: 21).

وكذلك وردت في القرآن الكريم في موضع آخر، ولكن استخدمت بصيغة الفعل في قوله تعالى:{وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ} [آل عمران:140]، أيْ بمعنى نجعل الدولة والغلبة فيها لقوم، وفي غيرها لآخرين.

ب. الدولة لغةً عند العرب:

الدولة في اللغة العربية لها مدلولات مختلفة عنها في اللغات الأخرى من الناحية اللغوية، والتقصِّي عن المعاني اللفظية الصِّرْفة لمدلول كلمة (دولة) في أشهر قواميس اللغة العربية القديمة يبعدنا بشكل واضح، وذي مغزى، عن مفهومها اللغوي الشائع عند الغرب، "فكلمة دولة تجد جذورها اللغوية في تعبير(status) اللاتيني القديم، والحقيقة أن هذه الكلمة كلمة محايدة؛ حيث تعني طريقة العيش أو حالته؛ لذا فإنها لصيقة بمعاني الثبات والاستقرار، لكنها على الرغم من ذلك تبقى غامضة وعامة" (الأسود، 1973: 10).

لذلك نجد أن تعريفات الدولة قد تعددت، ومنها هذه الأربعة:

1. كلمة دولة: مأخوذة من الدال والواو واللام، وهو أصل واحد، يدل على تحول شيء من مكان، "يقال الدَّولة والدُولة، وهما بمعنى واحد، وتطلق الدولة على الاستيلاء والغلبة وانقلاب الزمان، وعلى الشيء المتداول، والدولة في الحرب بين الفئتين، أن تُدال إحدى الفئتين على

الأخرى، فتهزم هذه مرة وهذه مرة، والدولة أيٍ الغلبة، يقال أُدِيلَ لنا على أعدائنا، أيْ نُصرنا عليهم (ابن منظور، 1414هـ :252/ج11).

2. "كلمة (دولة) ليست مجرد فعل أو انتقال، بل انقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال" (الفيروز آبادي، 2005 :1000).
3. "الدولة تعني الانتقال من حال إلى حال، وداول تعني جعله تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء؛ حيثُ يقول الحق تبارك وتعالى:{وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ}[آل عمران:140]" (مجمع اللغة العربية، 1989 :239).
4. "للدولة أعمار طبيعية-كما للأشخاص- ، وفي الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، مرحلة النشأة والتكوين، ومرحلة الشباب والاستواء، ومرحلة الشيخوخة والهرم" (ابن خلدون، 2004 :170).

ج. الدولة لغةً عند الغرب:

يختلف المعنى اللغوي لكلمة دولة في القواميس العربية عن معناها عند الغرب، وهذا الاختلاف يعبِّر عن المدلولات السياسية والفكرية البعيدة، والمغزى الكبير الذي يتجاوز الحدود اللغوية البحتة، فهذا الاختلاف اللغوي يعكس في الواقع اختلافاً في مفهوم الدولة وموقعها في الفكر العربي والفكر الغربي، "فالدولة عند الغربيين لم تجد تعبيراً للدلالة على معناها أشدَّ من كلمة (status) في اللاتينية، و(Stato) في الإيطالية، و(Etat) في الفرنسية، و(State) في الإنجليزية، للإشارة إلى أن الأمر والحكم لا يتبدل، ولا ينبغي أن يتبدل، بل هو دائم وقائم ومستتبّ" (رباط، 1960: 103).

ويعكس المعنى التقليدي للدولة عند الغربيين فلسفةً لا تخفى أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، هدفها الأساس دعم الدولة وتمجيدها، واستبعاد احتمال تَغَيُّرِها، في حين إنها لا تأخذ ذلك الطابع المقدّس عند غالبية العرب والمسلمين (Nassar ,1967: 195)، فالدولة عند ابن خلدون مثلاً هي ظاهرة في كلِّ مرة تنتهي فيها الدورة السياسية، فهي في نظره لا دائمة ولا مستقرة، وينطلق ابن خلدون في تفسيره لظاهرة عدم استقرار الدولة من فكرةٍ أكثرَ شموليةً، وهي عدم بيان ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، حيث يقول في مقدمته:

"إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلَهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حالٍ إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص

والأوقات والأمصار؛ فان ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" (ابن خلدون، 2004 : 28)؛ لذلك فإن الدولة تبقى مؤسسةً دائمة التعرض للتبدل والتغيير.

د. الدولة عند الفلاسفة:

تُعتبر جمهورية (أفلاطون) أساساً متيناً، ومصدراً مهماً، لكلِّ المدن الفاضلة التي كتب عنها الفلاسفة من بعده، ونلاحظ أن أفلاطون على الرغم من أنه كان يسعى إلى تكوين شعبٍ سعيدٍ ينعم بالحرية والرفاهية، ومع أن كتابه عُرف بجمهورية أفلاطون الفاضلة؛ إلا أنه كاد يخصَّص لتربية رئيس المدينة، "أفلاطون كان يهدف إلى تربية الملك الفيلسوف؛ لأن التجمعات البشرية في رأيه تسعد إذا حكم الملك الفيلسوف، وإذا كان من الصعب إيجاد الملك الفيلسوف فلا بُدَّ بأن يتفلسف الملوك" (المنياوي، 2009: 10).

حيثُ يتوجب أن يتزود حكام المدينة بالحكمة، كي يدير الحاكم شؤون الدولة على الوجه الأكمل، وهكذا نجد أن الفلاسفة–بعد أفلاطون–أعطوا لرأس الدولة الأهمية القصوى، "حيث اعتبر (أرسطو) الإنسان مدنياً بالطبع، بينما قال الفارابي إن الإنسان دعته الحاجة إلى الاجتماع، وليس بالطبع والفطرة، والهدف من ذلك هو إسعاد الفرد والمجتمع، وأيضاً أعطى صفاتٍ أخلاقيةً يجب على الحاكم أن يتمتع بها؛ أما (مكيافيللي) فقد أعطى الحق للأمير بالتصرف المطلق، فيما أوجب (هوبز) على الناس أن يتنازلوا عن حرياتهم للملك، وكان ل(جان جاك روسو) رأيٌ آخر عندما قال بأن المجتمع تنازل عن حرياته لرئيس الدولة وفق عقد اجتماعي" (المنياوي، 2009: 11)، وهكذا نجد أن الفلاسفة هم الذين استوعبوا الازدهار الثقافي المحيط بهم، وتلقوا معطياتِ الحضارة الإنسانية، ثم فكَّروا بإنقاذ ما يمكن إنقاذه، ممَّا يرون أمامهم من تخلف وتفكك، وانحطاط واستبداد؛ ليقدِّموا ما تجود به أنفسهم من اقتراحات تحت اسم المدينة الفاضلة.

ثانياَ: المفهوم العام للدولة:

إنَّ الشعور بالدولة سابق على قيامها؛ فالدولة قد اتخذت عبر العصور التاريخية المختلفة أسماءً عدة، و"الدولة تكتسب قيمتها من شعور الناس بها، وإحساسهم بوجودها، فبدون هذا

الشعور لا وجود للدولة" (رباط، 1968: 5)، فهذا الشعور يعني الاعتراف بأن ثمة سلطةً حاكمةً في المجتمع، يخضع لها كلُّ فرد فيه.

وقد وردت تعريفات عديدة لمفهوم الدولة، وسردتُ أربعةً منها:

1. "الدولة وحدة قانونية دائمة، تتضمن وجود هيئة اجتماعية، لها حقٌّ ممارسة سلطات قانونية معينة، في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدَّد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها" (ليله، 1958: 223).

2. "الدولة جماعة من الناس تقيم دائماً في إقليم معين، ولها شخصيتها المعنوية، ونظامها الذي تخضع له، ولحكامها، واستقلالها السياسي" (موسى، 1988: 17).

3. "الدولة مجموعة من الأفراد (الشعب) يعيشون على إقليم محدد (الأرض)، ويخضعون لسلطة سياسية حاكمة (الحكومة)، وتتمتع بالاعتراف الدولي، كشرط للتمتع بالصفة الدولية" (سالم،2011: 37).

4. "الدولة عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل أمة (تقطن أرضا معينة)، والذي بيده السلطة العامة، أو كما يسمونها السيادة" (متولي، 1975: 28).

وبدراسة ما سبق من تعريفات فقد خلُص الباحث للتعريف الآتي للدولة:

"**الدولة هي عبارة عن كيانٍ سياسيٍ منظَّم، يتمثل في مجموعة من الأفراد الذين يقيمون على أرضٍ محددةٍ، ويخضعون لتنظيم سياسي وقانوني واجتماعي معين، تفرضه سلطة عليا**".

ويرى الباحث أن هذا التعريف، جامع، وشامل؛ كونه تتمثل فيه جميع عناصر الدولة الرئيسية وهي:

- الكيان والنظام السياسي.
- المجتمع.
- الأرض.

المطلب الثاني: أركان الدولة

للدولة ثلاثة أركان أساسية، هي: الشعب، الإقليم، السلطة السياسية.

لذلك فإن في هذا المطلب ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الشعب:

وهنا يلزم التفريق بين مفاهيم الشعب والأمة والدولة:

1. يتكون الشعب من مجموعة كبيرة من الناس تجمعهم الرغبة في العيش المشترك، وإنْ كان لا يمكن تحديد عدد مناسب، أو حدٍ أدنى وحدٍ أقصى، لعدد الناس، أو أفراد الشعب؛ إلا أن كثرة عدد السكان يعتبر عاملاً هاماً في ازدياد قدر الدولة وشأنها، وقد يتطابق تعريف الشعب مع الأمة، وقد يختلف عنها، كما هو حال الأمة العربية المقسَّمة إلى دول، فشعب الدولة يتكون من أمة، أو جزءٍ منها، أو عدة أمم، فالشعب مجموعة من الأفراد تقطن أرضاً معينة.
2. أما الأمة فهي–إلى جانب ذلك–تتميز باشتراك أفرادها في عنصر، أو عدة عناصر؛ كاللغة، والدين، والأصل، أو الرغبة المشتركة في العيش معاً.
3. أما بالنسبة للأمة والدولة؛ فالاختلاف يكمن في أن الأمة ما قد علمت آنفاً، أما الدولة فهي وحدة سياسية قانونية وضعية، إضافةً إلى أن الدولة هي عنصر من عناصر الأمة (بسيوني، 1985: 15).

وإذا كانت الدولة والأمة تشتركان في عنصري الشعب والإقليم؛ فإن الدولة تتميز عن الأمة بالحكومة التي تُعَدُّ ركناً من أركان الدولة، "ومن وظائف الدولة إخفاء التناقضات الداخلية بين أعضائها من صراع سياسي أو طبقي، وإضفاء صفة المشروعية على السلطة المفروضة من طرف مجموعة، أو فئة، أو طبقة على الأغلبية" (مدكور، 1983: 118).

الفرع الثاني: الإقليم:

يستقرُّ الشعب على أرض معينة، سواءً كانت هذه الأرض ذاتَ مساحة كبيرة أو صغيرة، وقد أصبحت الأرض وهي عنصر من عناصر الدولة الثلاثة، تسمى بالإقليم الذي لا يشمل

اليابسة فقط، وإنما إلى جانبها المسطحات المائية التابعة لليابسة، والفضاء الذي يعلو الأرض، والبحار الخاضعة للدولة وفقاً لقواعد السلوك الدولي، وإن حق الدولة على إقليمها حقّ عينيّ نظاميّ، يتحدد مضمونه بممارسة السيادة العامة بما تفرضه من إجراءات رقابة وإدارة للشؤون العامة (موسى، 1988: 28).

الفرع الثالث: السلطة السياسية:

إن قيام الدولة يتطلب وجود قوة أو حكومة، تفرض السلطة على الشعب في إطار الأرض، وأن تعمل هذه الحكومة على تنظيم أمور الجماعة، وتحقيق مصالحها، والدفاع عن سيادتها، والمراد بالسيادة استقلالية السلطة التي تحكم الشعب، وتنظِّم شئونه وموارده، وتقيم العدل بين أفراده وتقوم بالدفاع عنه، مع تنظيم العلاقات بالدول الأخرى عن طريق تبادل التمثيل السياسي، والاشتراك في المنظمات الدولية، ولا بُدَّ لممارسة السيادة من شخصٍ وهيئةٍ تعاونه، كما لا بُدَّ من تنفيذ قرارات الدولة في الداخل ، والاستقلال السياسي، وعدم الخضوع لمؤثرات خارجية في العلاقات مع الدول الأخرى، ولا يُخِلُّ ذلك التقيد بقواعد القانون الدولي، وقرارات المنظمات الدولية (أبو غده، 2006: 5).

وتستمدُّ حكومة أية دولة شرعيتها من رضا شعبها بها، وقبولِه لها؛ فإذا انتفى هذا الرضا والقبول؛ فإن الحكومة تكون فعلية، وليست شرعية، مهما فرضتْ نفوذها على المحكومين، والمبدأ العام أن السلطة إما أن تكون اجتماعية مباشرة، وإما أن تكون مجسَّدة في شخص معين، أو سلطة مؤسسة، والسلطة السياسية ظاهرة قانونية لارتباطها بالقانون؛ حيثُ تلجأ إليها السلطة لتنظيم الأفراد، وتقييد مطامعهم واندفاعهم، وتغليب مصالحهم على مصلحة الجماعة، كما أن تلك السلطة يمكن أن تتأثر بعواملَ عديدةٍ، سواءً كانت دينية، أو نفسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية أو تاريخية.

"فالمشروعية والسلطة الشرعية مصطلحان كثيرا الترديد بين الحكام، **فالمشروعية** هي صفة تطلق على سلطة؛ اعتقاداً أنها أصلح فكرةٍ من حيثُ تطابُقها مع آمال المجتمع والأمة، والمشروعية تمنح للسلطات صلاحية إعطاء الأوامر، وفرض الطاعة، **أما الشرعية** فهي صفة تكنّى بها الدولة في أعمالها؛ إذا تطابقت مع الدستور والقانون المطبق في البلد" (الشاعر،1982: 192).

المطلب الثالث: خصائص الدولة

تتميز الدولة عن غيرها من المنظمات بخصائصَ رئيسةٍ لعل أهمها هو، السيادة، ومدى حريتها في تعديل القوانين التي تضعها، ومن أهمِّ خصائص الدولة ما يأتي: (منتدى كلية الحقوق- جامعة المنصورة، www.f-law.net).

1. الشخصية المعنوية:

تتمتع الدولة بشخصية معنوية مستقلة ، تمارس جميع الحقوق الممنوحة للشخص المعنوي، لكن شخصيتها منفصلة تماماً عن شخصيات الأفراد الذين يمارسون السلطة والحكم فيها.

2. السيادة:

تعتبر السيادة من أهمِّ خصائص الدولة التي تنقسم إلى السيادة الداخلية والسيادة الخارجية:

أ- **السيادة الداخلية:** وتكون حين تتمتع السلطة بالشرعية من خلال الانتخاب المباشر لهذه السلطة من قبل الشعب، وبما يمثله من تفويض عام، من خلال رأي الأغلبية الشعبية أو البرلمانية، وهذه السلطة الشرعية تمثل الهرم السيادي لمثلث السلطة المتمثل بقاعدتيه؛ السلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، والسيادة هي التعبير والفكرة التي تضع السلطة فوق إرادة الأفراد من خلال اختيارهم لهذه السلطة وتفويضها بتمثيلهم، بما يعني إقرارهم بالموافقة على أن تكون الدولة ممثلاً لهم، ووكيلاً عن إرادتهم السياسية والقانونية، والتفرد بالقرارات التي تقتضيها الحياة العامة.

ب-**السيادة الخارجية:** وتعني عدم سيطرة حكومة، أو سلطة خارجية، على السلطة المحلية، أو عدم خضوع إرادتها إلى أيِّ إرادةٍ خارجية، وتمتعها باستقلالية قرارها السياسيِّ والقانونيِّ الوطنيّ، إضافة إلى موافقة قواعد القانون الدولي عليها، وإن فكرة السيادة فكرة قانونيةَ تَتَّصفُ بها السلطة السياسية؛ بحيثُ يتمُّ تفويض أفراد من عموم الشعب؛ لتمثيلهم بنتيجة العقد الاجتماعي، حيثُ يتمُّ تفويض هذه المجموعة من الأفراد صلاحياتٍ مطلقةً أو محددة؛ تبعاً للظروف ورغبةِ الشعب، والشعب هو الذي يملك السيادة أصلاً، ويفوض بعضاً من صلاحياته إلى هذه المجموعة؛ لتمثيله ضمن صيغة قانونية؛ وفقاً لانتخابات عامة أو محددة، أو وفقاً لتخويل من البرلمان المنتخب، أو أية صيغة شرعية أخرى.

3. خضوع الدولة للقانون:

إنَّ دولة القانون هي الدولة التي تُخْضِعُ جميع أوجه نشاطها للقانون، سواءً في التشريع، أو التنفيذ، أو القضاء، وإن أهمَّ ما يميز الدولة القانونية عن غيرها من الدول، هو خضوع جميع نشاطها للقواعد القانونية؛ أيْ عدم إلزام الأفراد بشيءٍ خارج القانون، ولكي تقوم الدولة القانونية يجب أن تتوفر ستة ضمانات أساسية: (منتدى كلية الحقوق-جامعة المنصورة، www.f-law.net)

أ. وجود الدستور.

ب. تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات.

ت. احترام مبدأ سيادة القانون.

ث. تدرُّجُ القواعد القانونية.

ج. الاعتراف بالحقوق والحريات العامة.

ح. تنظيم رقابة قضائية، واستقلالُها.

المطلب الرابع: أشكال الدولة

تنقسم الدولة من حيثُ شكلٌ تكوينها إلى دولة بسيطة، ودولة مركبة.

ولذلك ففي هذا المطلب فرعان:

الفرع الأول: الدول البسيطة الموحدة:

الدولة البسيطة: هي الدولة التي تكون فيها السلطة واحدة، ولها دستور واحد، ويكون شعبها وحدة بشرية متجانسة، تخضع لقوانين واحدة داخل إقليم الدولة الموحَّد، وتتميز الدولة الموحدة بوجود تنظيم سياسي واحد للسلطة، تكون موزعة على عدة هيئات، تُمارَسُ في شكل وظائفَ أو اختصاصاتٍ مختلفة بمبدأ الفصل بين السلطات، ولكن هذه الهيئات أو السلطات هي عبارة عن جهاز سلطويّ واحد في الدولة البسيطة، وفيما يخصُّ توزيعَ السلطات الإدارية على الأقاليم والهيئات؛ فإن السلطة التنفيذية في الدولة تتولى مهمتين، وظيفة الحكم، ووظيفة الإدارة، التي

يمكن تقسيمها وتوزيعها على هيئات لامركزية، تتمتع بالاستقلال في أداء وظيفتها الإدارية، فالاعتماد على نظام اللامركزية الإدارية لا يؤثر في وحدة الدولة السياسية، ومثال هذه الدول على سبيل المثال لا الحصر فرنسا وإيطاليا (بدوي، 1970: 56).

الفرع الثاني: الدولة المركبة:

الدولة المركبة: هي الدولة التي تتكون من اتحاد دولتين أو أكثر، غير أن هذا الاتحاد ينقسم إلى عدة أشكال؛ بسبب اختلاف نوع الاتحاد الذي يقوم بين هذه الدول وطبيعته، وتنحصر في الأشكال الأربعة الآتية:

1. **الاتحاد الشخصي:** وهو أضعف أنواع الاتحاد بين الدول، وهو وليد الصدفة؛ لأنه نتيجة حادث عارض في حياة الدول، يتمثل في تولي شخص واحد الرئاسة، مع احتفاظ الدول بالاستقلال الكامل، ويمكن أن يتمثل هذا النوع في الاتحاد لشخص حاكم (ملك إمبراطور، رئيسا لجمهورية) نتيجة اجتماع حق وراثة عرش دولتين في يد الأسرة الملكية، أو نتيجة زواج بين عرشين ملكيين، وهو ما حدث بين انجلترا وهانوفر سنة 1714م (قدور، 1997: 45).
2. **الاتحاد الكونفدرالي أو الاستقلالي:** "وهو نتيجة الاتفاق بين دولتين، أو أكثر، في معاهدة دولية على الدخول في الاتحاد، مع احتفاظ كل دولة باستقلالها الخارجي والداخلي؛ أي بقاء نظمها الداخلية دون تغيير، ومثال على هذا الاتحاد ما حدث عام 1815م، فيما عُرف بالاتحاد السويسري الذي تم بين المقاطعات السويسرية (قدور، 1997: 46).
3. **الاتحاد الحقيقي أو الفعلي:** يقوم بين دولتين؛ أو أكثر، تخضع جميعها لرئيس واحد، وتندمج في شخصية دولية واحدة، ولها–وحدها–حقٌّ ممارسة الشؤون الخارجية، والتمثيل السياسي الدبلوماسي، والدفاع، مع احتفاظ كلِّ دولة من الدول الأعضاء بدستورها، وقوانينها، ونظامها السياسي الداخلي الخاص، ومثال على دول هذا الاتحاد، ما تم بين السويد والنرويج من سنة 1815م – 1905م، وما تم بين النمسا والمجر من سنة 1867م– 1918م. (غالي، 1963: 242).

4. **الاتحاد الفدرالي أو المركزي:** ويضم وحدات متعددة (ولايات، دويلات) في شكل دولة واحدة هي دولة الاتحاد، وهي التي تتولى تصريف بعض الشؤون الداخلية لكل دولة وتسييرها، والشؤون الخارجية الخاصة بالدول جميعاً، ويعتبر هذا النوع من أهمِّ صور الاتحاد، على خلاف الاتحادات السابقة، فهذا الاتحاد يستند إلى دستور الدولة الاتحادية ذاتِه، ولا يعتبر الاتحاد المركزي بعد قيامه اتحاداً؛ بل هو دولة واحدة مركزية تضم مقاطعاتٍ أو جمهورياتٍ، وتنحصر نشأته في اندماج عدة دول مستقلة في الاتحاد، أو تفكك دولة موحدة إلى عدة دويلات، وينتهي الاتحاد بزوال أحد أركان الدولة، أو تغيير شكل الدولة من اتحاد مركزي إلى دولة موحدة وبسيطة، ومثال هذا الاتحاد يتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية(بدوي، 1970: 73).

المطلب الخامس: وظائف الدولة

الدولة لا يمكن اعتبارها هدفاً في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق هدف يسعى إليه أعضاؤها" (جريغز، 1961: 44)، وهدف الدولة بوصفها تجمعاً بشرياً ليس أكثرَ أهميةً أو تقدماً بسبب كونه عاماً؛ بل إنه القيمة التي تضفي على نشاطها بمقارنتها بأيِّ تجمع آخر؛ كالنقابة، أو الحزب، لذلك فإن أيَّ تجمع بما في ذلك الدولة يجب تقييمه على ضوء أهدافه بوصفه أداةً لتحقيقها؛ حيثُ تسعى الدولة إلى تحقيق وظائفَ معينةٍ، وهذه الوظائف–بغضِّ النظر عن مضامينها– تحددها عقائدُ وأيديولوجياتٌ سياسية، لذلك نجد تباين هذه الوظائف من دولة إلى أخرى؛ تبعاً لاختلاف العقائد والأيديولوجيات، بحيث يمكن القول: إن ثمةَ كلياتٍ عقائديةً تحدد مضمون هذه الوظائف وأبعادها، وتحكم حركتها، سواءً في الداخل أو الخارج، "فالدولة أصبحت أداة الجماعة ووسيلتها في تحقيق عقيدتها أو أيديولوجيتها السياسية، وأن ذلك يمثل أساساً لشرعية الدولة، ومبرراً لوجودها (ربيع، 1985: 195).

أما فيما يخصُّ الدولة الإسلامية؛ فإن القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، قدَّما مجموعة من المبادئ التي يجب أن تحكم الدولة في تعاملها الداخلي والخارجي، كما يقدمان مجموعة من الغايات والأهداف التي ينبغي أن تسعى الدولة نحو تحقيقها في حركتها وممارستها السياسية، هذه المبادئ والغايات والأهداف– رغم كونها في أصولها قيماً عقائدية إسلامية– إلاّ أن جوهرها ذو طبيعة إنسانية عامة ومجردة، كما أنها مبادئ أخلاقية مطلقة (قويس، 1989: 62)، العقيدة

الإسلامية تؤكد قيماً وقواعدَ تحكم السلوك الفردي والجماعي، كما تحكم وظائف الدولة، وذلك عبر قواعدَ تشريعيةٍ، يتجاوب من خلالها المؤمن مع الدولة في أداء الْتزامٍ دينيّ، يرتبط بجوهر العقيدة الإسلامية المتمثل بمبدأ التوحيد، خصوصاً في أبعادها السياسية، وبذلك تصبح عقيدة التوحيد– بقدر ما هي التزام فردي وجماعي– فهي التزامٌ على الدولة، وجوهرٌ لوظائفها (زيدان، 1965: 12). أما التقاليد الفكرية المعاصرة؛ فإنها تنطلق في دراسة الدولة من الواقع الأوروبي؛ أيْ أنها تعبير عن الحضارة الأوروبية وواقعها (السيد، 1985: 134).

لذلك فإنه يلزم التعريج على وظائف الدولة مطلقاً، ثم على وظائفها في الإسلام في فرعين:

أولاً: وظائف الدولة بشكل عام:

تعتبر الدولة ظاهرة عالمية عامة، ولكنْ إذا أمعنا النظر في مضمون فكرة الدولة سوف نجدها تعبِّر عن نظام قِيميّ وسلوكيّ معين، لذلك نجد تعدد مفهوم الدولة وتنوعه بوجه عام، وبقدر ما تكون فكرة الدولة تعبيراً عن حضارة؛ فإنها ستكون انعكاساً لجملة تفاعلات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة، لذلك فقد تعددت الدراسات التي تناولت الدولة.

وفي إطار وظائف الدولة نلاحظ الانتقال من الدولة الحارس التي تكون محددة الوظائف إلى الدولة المتدخلة التي يتسع نطاق وظائفها حسب الأوضاع التي تمرُّ بها، ثم إلى الدولة المنتجة التي امتدَّ نطاق وظائفها بدرجة كبيرة، حتى هيمنت على المجتمع كله، ثم نلاحظ بروز مفاهيم؛ مثل دولة الرفاه، والدولة التسلطية، كل ذلك يعكس تفاعلات الواقع السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، في مرحلة تاريخية، وواقع اجتماعي معين (الشاوي، 1970: 214).

إن الدولة –بغضِّ النظر عن طريقة نشوئها– لا بُدَّ أن تقوم على جملة أفكار رئيسة، تعبّر عن الوعي المجتمعي، وعن قناعات الأغلبية من المواطنين، ولما كانت هذه الأسس متباينةً بين الجماعات البشرية تبعاً لاختلاف نظرتها إلى الكون والإنسان؛ فإنه من الطبيعي أن تتباين وظائف الدولة، وتتوزع وفق اجتهادات مختلفةٍ، يمكن أن نجملها بالمذاهب الثلاثة الآتية: (الشاوي، 1970: 221)

1. المذهب الفردي.
2. المذهب الاشتراكي.
3. المذهب الاجتماعي.

وفيما يلي عرضٌ لوظيفة الدولة وفق المذاهب المختلفة:

1. المذهب الفردي:

يقوم هذا المذهب–كما يدل عليه اسمه–على جعل الفرد غاية التنظيم الجماعي، ومن ثَمَّ فهو يجعل الفرد محورَ قيام الدولة وأساسَ وظائفها، ولذلك فإن وظائف الدولة تتحدد وفق هذا المذهب بالوظائف الأساسية، وهي الثلاث التالية:

أ. الدفاع الخارجي.

ب. الأمن الداخلي.

ت. إقامة العدالة بين الأفراد.

فالدولة وفق هذا المفهوم تسمى الدولة الحارسة التي لا تجرؤ على التدخل في المجالين الاقتصادي والاجتماعي تبعاً للمبدأ المعروف (دَعْهُ يعملْ، دَعْهُ يمرّ)، ويعني عدم التدخل في شؤن الناس كي لا تتعطل مصالحهم(متولي، 1975: 224).

وقد استند أنصار هذا المذهب إلى عدة حُجَجٍ؛ لتبرير نظرتهم إلى الدولة ووظائفها، أهمُّها التركيز على قدرة الأفراد على تنظيم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، ونجاحهم في إشباع رغباتهم في حين أن الدولة غالباً ما تتعثر بمشروعاتها الاقتصادية والاجتماعية (متولي، 1975: 232).

إن هذا المذهب قد انتشر بشدة في القرنِ الثامنَ عشرَ، ثم ما لبث أن خفت صوته مع تقدم المدنية، وتعّقُّد الحياة، وأشدُّ ما يؤخذ على هذا المذهب أنه يؤدي إلى تحقيق المساواة القانونية، ولكنْ لا يؤدي إلى تحقيق المساواة الفعلية بين المواطنين، ما يؤدي إلى سيطرة القوي على الضعيف، والغني على الفقير؛ إضافةً إلى أنه يعتَبِرُ وظائف الأمن الاجتماعي؛ من ثقافةٍ، وتعليم، وصحة، وظائفَ ثانويةً (رباط، 1960: 282).

2. المذهب الاشتراكي:

هو نقيض المذهب الفردي؛ بحيثُ يطمس مقام الفرد تحت شعار تأمين الرفاهية والاستقرار للأفراد، فيطلق العنان لتدخل الدولة في كلِّ شيء، وإذا كان أفراد هذا المذهب يتفقون على

ضرورة إطلاق العنان لتدخل الدولة، إلا أنهم مختلفون على مدى هذا التدخل وفق اتجاهين متمايزين، وهما: (عبد الله، 1997: 135–136)

أ. **الشيوعية:** حيثُ ترى وجوب إلغاء الملكية الفردية، والقضاء على مؤسسة الأسرة، ومصادرة واحتكار الثروة العامة، وأدوات الإنتاج، ثم إعادة توزيعها تحت الشعار المعروف "من كلٍ جُهده، ولكلٍ حاجته".

ب. **الجماعية:** وهي ترى وجوب سيطرة الدولة على جميع مصادر الإنتاج الأساسية؛ كالأرض، والمناجم، والسكك الحديدية، والمصانع، وأما وسائل الإنتاج فتبقى مملوكة للأفراد، ما يؤدي إلى توزيع ثمرات الإنتاج على جميع الأفراد، لا تبعاً للمبدأ الذي نادي به الشيوعيون "من كلٍ جُهده، ولكلٍ حاجته"؛ بل تبعاً لمبدأ آخر هو "كلٌّ حسب عمله".

فالمذهب الاشتراكي باتجاهيه الشيوعي والجماعي يقوم على عددٍ من الحجج والأسانيد، **أهمها:** أن النظام الرأسمالي الذي يقوم وفق المذهب الفردي نظام ظالم، يشجِّع على الطبقية والاستغلال، وأنه نظام يُعلي المصالح الفردية على مصالح الجماعة، وأن التطبيق العملي الاشتراكي لبعض المرافق في بعض الدول قد أدَّى إلى مصائب جليلة (عبد الله، 1997: 137).

إن المذهب الاشتراكي، وإن كان نظرياً يشير إلى المساواة؛ فإنه عملياً ينقل الاستغلال من أيدي الأفراد في النظام الفردي إلى طائفة كبار الحكام الذي يُوَلَّوْنَ إدارة الإنتاج في النظام الاشتراكي، كما أن هذا المذهب ينطوي على انتهاك الحريات والحقوق الفردية، ويقوم على إلغاء الملكية الخاصة، ما يتصادم والطبيعةَ البشريةَ للأفراد المفطورة على حبِّ التملك، كما يؤدي إلى بعث الخمول والاستكانة بدلاً من روح الابتكار والعمل، فضلاً على أن الناحية التطبيقية قد أدَّتْ إلى قهرٍ واستبدادٍ شديدين؛ دَفَعا الشعوب للثورة على هذا النظام (الطعيمات،2001 :95).

3. المذهب الاجتماعي:

وهو المذهب الوسط الذي يقف بين المذهب الفردي المتطرف في التركيز على دور الفرد والمذهب الاشتراكي المُوغل في التركيز على دور الجماعة، وقد بدأت الدول المعاصرة تتجه إليه، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، وصار فقهاءُ القانون الدستوريِّ المعاصرون يَتَغَنَّونَ به، وينظِّرون له، ويسمونه (مذهب الوسط)، أو (المذهب الاجتماعي) (عبد الله، 1997: 147).

يتضمن هذا المذهب المرونة الكافية، لتحديد طريقة تدخّل الدولة ومداها حسب الحاجة، فهو قد يتخذ صورة المراقبة والإشراف على النشاط الفرد؛، إذا كان الأفراد قادرين على إشباع

الحاجات العامة، مع وضع الدولة لسقوف اجتماعية واقتصادية؛ كقيامها بتحديد الأسعار، أو تنظيم شؤون الاقتصاد، وعلاقات أرباب العمل بالعمال، وقد يتخذ شكل تدخل الدولة بصورة المعاونة؛ إذا كان النشاط الفردي غيرَ قادر على تأمين الحاجات الأساسية؛ كقيام الدولة بالمساعدة على تأمين الدخل، والعمل، والمسكن، والصحة..، وقد يتخذ صورة التدخل المباشر إذا رأت الدولة أن المشروعاتِ الفردية عاجزة عن أن تقوم بنفسها بسدِّ الحاجات الأساسية، وإذا رأت أن طبقاتٍ اجتماعيةً قد تسيطر على أخرى؛ عندها تتدخل الدولة بشكل مباشر حمايةً للمجتمع والأمن الاجتماعي؛ كقيام الدولة بالمشاريع الإنتاجية على قدم المساواة مع القطاع الخاص، أو بمشاركته، أو حتى بقيامها بها على وجه الانفراد في قطاعات معينة (عطية، 1989: 80).

ثانياً: وظائف الدولة في الإسلام:

إن أهم وظائف الدولة في الاسلام خمسة وهي كما يأتي:

1. إقامة حكم الله في الأرض:

إن الحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى هو الركن المميَّز للدولة الإسلامية، فإقامة حكم الله في الأرض هو الوظيفة الأساسية للدولة، يقول الله تعالى: {الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُور} [الحج:41].

فتحكيم غير شريعة الله، والرضا بذلك، هو خروج عن الإيمان، والدولة الإسلامية ملزمة بحماية القانون الإسلامي، وتطبيقه، وإجبار الناس على الالتزام به طوعاً او كرهاً، وتقاعسها عن أداء هذا الواجب يفقدها وظيفَتها، ومسوغاتِ وجودها (الفقي، 2000: 15).

2. تأمين الحاجات الأساسية للناس:

تحرص الدولة الإسلامية على مصلحة رعاياها، وإدارة مصالح الناس، ورعاية شؤونهم، وحلِّ مشاكلهم، وتنظيم علاقاتهم، وتأمين حاجاتهم، وتيسير عيشهم، دون مشاكلَ أو تعقيدٍ في شتى المجالات (بسيوني، 1985: 70).

3. إقامة العدل:

يحتل القضاء في الدولة الإسلامية مكانة مرموقة، نظراً للمهمة الخطيرة المنوطة به، والمتمثلة في إقامة العدالة بين الناس، والفصل في الخصومات والنزاعات التي تقع بينهم، ويمثِّل تنفيذ الأحكام الصادرة أحدَ الواجبات الأساسية التي تقع على عاتق الدولة الإسلامية، وما بها من

هيئات تنفيذية، ولعل إقامة العدل، وردَّ المظالم، من أبرز ما أَكَّدته الشريعة الإسلامية؛ يقول الله تعالى: { وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ }[النساء:58] (شريف، 1991: 34).

4. حفظ الدين، وحسن الدعوة إليه:

من أهمِّ واجبات الدولة الإسلامية حفظ الدين الذي هو أحد المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، ويكون حفظ الدين بتطبيق أحكامه، وتحقيق مقاصده وغاياته، وحمايته من كلِّ مبتدع، أو صاحب هوىً، والمحافظة على العقيدة، وإبعادها عن الخرافات والأهواء، وإبعاد كلِّ شبهةٍ وزيغٍ عن آيات الله، عن طريق المناقشة والحوار الهادئ، وإيقاع العقوبة على المرتدين، وقتال المُغرضين والمستهزئين، يقول تعالى: {وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ}[التوبة:12]، فالدولة الإسلامية تأخذ على عاتقها نشر الإسلام بصورته الناصعة؛ لتظل نقيةً صافية، وفي الوقت نفسه، تقوم الدولة بأخذ الناس بأمور العبادة؛ كإقامة الصلاة، والمحافظة على حرمة رمضان، وحج البيت، وتنظيم جباية الزكاة، وتوزيعها في مصارفها، وغيرها من الأحكام والشعائر الدينية (خالد، 1985: 54).

5. الجهاد في سبيل الله:

يقع على عاتق الدولة الإسلامية واجب الإعداد للجهاد، وتهيئة جميع وسائل القوة التي تدخل في نطاق الرمي بكلِّ أنواعه وأشكاله؛ تطبيقاً لقوله تعالى: {وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ}[الأنفال:60]، وعلى الدولة أن تقوم بتجهيز كلِّ ما يلزم، وإعدادِهِ وبنائِهِ؛ لتحقيق القوة من عتاد حربي بمختلف أنواعه، وأدواته، ووسائله المتغيرة، وتدريب أبنائها على استخدامه؛ للدفاع عن الإسلام والمسلمين (ربيع، 1983: 35).

المبحث الثاني: المفهوم الحديث للدولة

أصبح مصطلح المجتمع المدني ملازماً لمفهوم الدولة العصرية الحديثة، ويلاحظ أن هذا المصطلح صار شائعاً في الخطاب السياسي خلال العقود الأخيرة، وقد حلَّ مكان مصطلح المجتمع الفاضل في الفلسفة السياسية في التاريخ الحديث.

إن مصطلح المجتمع المدني رغم انتشاره وشيوعه قد أضحى من أكثر المصطلحات إثارةً للجدل؛ من حيث أصوله، والمعنى الذي يرمي إليه، فبعض المفكرين يرجعه إلى الكاتب الماركسي أنطونيو جرامسكي(A.Gramsci)، وبعضهم الآخر يرجعه إلى الفيلسوف الألماني المثالي هيجل(Hegel) ، ومن المثير للاهتمام أن جرامسكي لم يكن واضحاً في تحديده لمفهوم المجتمع المدني، فهو أحياناً يعتبره نقيضاً للدولة، وفي حالة صراعٍ معها، وفي أحياناً أخرى يعرف الدولة بأنها عبارة عن المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وفي موضعٍ آخر يصف الدولة بأنها عملية موازنة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، ونجده في ملاحظات أخرى يقول بأن المجتمع المدني والدولة هي وحدة واحدة (Gramsci,1987: 207).

وفيما يلي وقفة للتعرف–وبشكل تفصيلي–على مفهوم الدولة المدنية، ومقومات الدولة المدنية، الدولة ونظام الحكم، ونظام الحكم في الدولة؛ من حيثُ خضوعُها للقانون، وشكلُ نظام الحكم في الدولة، من حيثُ مصدرُ السيادة والسلطة، وشكلُ نظام الحكم في الدولة الديمقراطية.

وفي هذا المبحث ستة مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: الدولة المدنية

وفي هذا المطلب ثلاثة فروع:

الفرع الأول: مفهوم المدنية:

يرجع مفهوم المدنية من الناحية اللغوية إلى المدينة، والتي تدل على نمط الحياة في المدينة، معبرة عن العناصر الظاهرة الفعالة المحركة من بين عناصر حضارة المدينة، وهي مرادفة

للحضارة، وتستعمل هذه اللفظة في كثير من الأوساط الثقافية في مقابل ثلاث كلمات، تتضح دلالتها وبيانها كالآتي:

1. **المدنية كمقابل للبداوة:** فهي هنا بمعنى الحضارة والعمران، وهنا تعرف الدولة المدنية بأنها الدولة المتحضرة التي تنتشر فيها مظاهر الحضارة العمرانية والثقافية في مقابل الدول المتخلِّفة حضارياً (السيد سامي، 2011: 222).

2. **المدنية كمقابل للعسكرية:** فيقال لباس مدني، ولباس عسكري، وهنا نعني بالدولة المدنية تلك التي يتولى الحكم فيها حاكم مدني بنظم سياسية دستورية لتولي الحكم، وليس عن طريق الانقلابات العسكرية والاستيلاء على الحكم بقوة السلاح (عارف، 1994: 33).

3. **المدنية كمقابل للدينية:** فيقال العلوم المدنية مقابل العلوم الدينية، ولكنْ ليس لمصطلح الدولة المدنية كمقابل للدولة الدينية مفهومٌ واحدٌ؛ بل تعددت مفاهيمها باختلاف مستعمليه، وباختلاف نوع الدولة الدينية التي اسْتُخْدِمَ المصطلح في مقابلها (عارف، 1994: 33).

الفرع الثاني: الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن الدولة المدنية في الإسلام هي دولة القانون؛ وبالتالي فهي ليست دولة رئيس الوزراء، ولا دولة رئيس الجمهورية، أو المَلِك، وتؤكد على الطبيعة الموضوعية لتلك الدولة التي تؤسس على قاعدة الفصل بين السلطات الثلاث، بمعناه الحقيقي، وليس الاعتباري، والفصل هو المُكوِّن الرئيس لطبيعتها المادية، وثقافتها المجتمعية، فهناك أسس وأركان للدولة المدنية في الإسلام، وهي تتمثل في ستة بنود كما يلي: (موقع حيران إنفو: www.hayran.info)

1. بشرية الحاكم وعدم قداسته.
2. الشعب مصدر السلطات.
3. حرية إبداء الرأي (الشورى أو الديمقراطية).
4. الفصل بين السلطات.
5. التمثيل النيابي للشعب.
6. حق المواطنة.

الفرع الثالث: الدولة المدنية في الفكر الغربي:

إن مصطلح الدولة المدنية لم يتحدد دفعةً واحدة، ولكنه مرَّ بفترات تاريخية طويلة، شارك في تحديده مفكرون وفلاسفة كثيرون، حتى أجمعوا على تعريفه، وتعيين حدوده، وركائزه، وفيما يلي أقدِّم عرضاً مختصراً لرؤية الفلاسفة والمفكرين للدولة المدنية على مدى العصور المختلفة.

ويتمثل مفهوم الدولة المدنية عند (ميكافيللي) في كتاب (الأمير) بإرسائه لمعنيين اثنين: (سالم، 2011: 45)

المعنى الأول: نزع المطلق الدينيِّ والقِيميِّ عن تصرفات السياسي، مع تأكيده على أهمية الدين كنسق للعبادة؛ لحفظ السلام والأمن الإنساني في المجتمع.

المعنى الثاني: توضيح آلية اختيار الأمير عبر الإرادة الشعبية، أو باختيار طبقة النبلاء، وتسمية ذلك بالإمارة المدنية، في حين أوضح توماس (هوبز) أن معالم الدولة المدنية التي يدعو لها هي أن يصبح قانون الدولة هو القانونَ المطلقَ الذي يفرضه الملك فرضاً واستبداداً مطلقاً، فالدولة عنده هي المرجعية النهائية.

ويعتبر (جون لوك) من آخر المنظِّرين الفلاسفة للدولة المدنية، وتُعَدُّ رؤيته للمفهوم هي الأكثر شيوعاً لدى المتحدثين في هذه القضية، والصورة المتكاملة للدولة المدنية المشهورة من العَقْدِ القائم بين الأفراد والحكومات بالأغلبية، والحفاظ على مبدأ فصل السلطات، وحق الشعوب على الثورات لا تجدها إلا عند (جون لوك)، فهو من وسَّع مداركه، ويؤكد أن مهامَّ الحاكم المدنيِّ تقتصر على إدارة شؤون الدولة، وبناءً على ذلك؛ فإن سلطةَ الحاكم لا تمتدُّ إلى تأسيس أيِّ بنود تتعلق بالإيمان، أو بأشكال العبادة استناداً إلى قوة القوانين (حورية، 1999: 214).

وقد ظلَّ مفهوم الدولة المدنية يتطور شيئاً فشيئاً، وصولاً إلى العصر الحديث، فوجدنا ثمةَ تعريفاتٍ أخرى للدولة المدنية، تتعاطى مع تطورات مفهوم الدولة القومية، ومنها التعريف الذي أورده البروفيسور إريك إم أوسلينر (Eric M. Usl aner) أستاذ العلوم السياسية بجامعة (الميريلاند) بكوليد جبارك، في دراسة له بعنوان (الدولة المدنية The Civil State)، حيث عرَّفها بأنها: "الدولة المعتدلة التي يثق فيها المواطنون في غيرهم من المواطنين المختلفين عنهم، وحيث يوجد أقل قدر من الانقسام السياسي، وحيث يتعاون القادة السياسيون من أجل الوصول لأرضية مشتركة، وحيث تناهض البيئة السياسية المواجهات والصدامات العنيفةَ، وفي تلك الدولة

تجد نظام الحكم أكثر نجاعة وفاعلية؛ حيث يخلو من ممارسات الغدر، وتسود فيه مبادئ الأمانة والتعاون من أجل تحقيق الصالح العام، ويرى إريك أن عامل الثقة يُعَدُ ركيزة أساسية في الدولة المدنية؛ حيثُ إنها تؤدي بدورها إلى خلق بيئة سياسية يسودها التعاون، ودولة تتلاشى فيها حالات الاستقطاب" (Uslaner، 2006: 5).

إن مصطلح الدولة المدنية بدلالاته المعاصرة، وبعيدًا عن الرؤية الفلسفية الخالصة التي قد تعطي للمفهوم أبعاداً أخرى، قد ظهر في القاموس الإنساني مرتبطًا بالسياق التاريخي والفلسفي الأوروبي، في عصر النهضة والتنوير تحديداً، والذي بدأ أواخر القرنِ الخامسَ عشرَ الميلاديّ، ويرمز لخروج أوروبا من عصور الاستبداد الإمبراطوري والإقطاعي والكنسي؛ حيثُ كانت بدايات الصراع بين الدولة الدينية والمدنية، أو ما يعرف بالسلطة الزمانية والمكانية، في العصور القديمة والوسطى، حين كانت المؤسسة الدينية متمثلةً في الكنيسة هي المهيمنةَ والمتحكمةَ في مصائر الشعوب؛ لتحدث الثورة على تلك الهيمنة مع بداية عصر التنوير، وظهور فلاسفته؛ مثل (جون لوك) و(توماس جيفرسون)، اللذين ناديا بفصل الدين عن السياسة أو فصل الدولة عن الدين، وإن كان مفهوم فصل الدولة عن الدين لدى كل من (لوك) و(جيفرسون) قد عُني برفع سلطة الدولة أو الإمبراطورية عن فرض معتقدات دينية محددة على شعوب معينة وفقًا للخبرة الكنسية (Chavuram, 2010: 6).

المطلب الثاني: مقومات الدولة المدنية

ترتكز الدولة المدنية على دعائمَ رئيسةٍ، تمثل المقوماتِ الأساسيةَ لقيامها، وتحققِّ الالتزام بمبادئ القانون وهي سبعٌ كما يلي:

1. الدستور:

يُعد الدستور شرطاً محورياً لإقامة نظام سياسي يتسم بالشرعية والوجود القانوني للسلطة الحاكمة في المجتمع، ويضع التنظيمَ وحقَّ التصرف باسم الدولة، وينظم وسائل ممارسة السلطة، ويبيِّن الدستور الطريقةَ التي يمكن بها اختيار الحاكم، وحدود سلطاته، وعلى ذلك تكون السلطة التي مصدرها الدستور مقيدة بالضرورة بذلك، كما يحيط الدستور الهيئة الحاكمة بإطار قانوني لا يمكن الخروج عنه، وإلَّا فقدت صفتها القانونية؛ وبالتالي تفقد صفتها الشرعية، وبهذا يصبح الدستور هو المعيار في تنظيم تصرفات السلطات التي تنشأ عنه في الدولة (السلطة التشريعية

والقضائية والتنفيذية)، ومن هنا يعتبر الدستور هو أولَ مقومات الدولة المدنية (نصر الدين، 2011: 98).

2. المواطنة المتساوية:

إنَّ مبدأ المواطنة يعني أن كلَّ المواطنين سواءً في الحقوق أو الواجبات، والدعوة أن تكون الوحدة على الولاء القومي والوطني، مع المساواة التامة بين أبناء الوطن الواحد، وعدم التفرقة بينهم على أساس ديني أو طائفي أو جنسي، فمعيار الأفضلية عندهم في المجتمع للكفاءة، والنزاهة، وخدمة المجتمع والوطن (عبد اللطيف، 1996: 1328).

3. سيادة القانون، وتدرُّج القواعد القانونية:

لا يمكن تصوُّرُ النظام القانوني للدولة المدنية بدون سيادة للقانون، وبدون تدرج للقواعد القانونية، فيه والذي يُظهر سموَّ على بعضها بعضاً القواعد القانونية على بعضها البعض، واستناد بعضها على بعضها الآخر وتبعيتها له، فالقواعد القانونية ليست في مرتبة متساوية من حيثُ القوةُ والقيمة، ففي القمة تأتي القواعد الدستورية، ومن ثَمَّ تتلوها التشريعات القانونية العادية، ثم الأنظمة، والتعليمات، والأوامر الصادرة من السلطات الإدارية (سالم، أحمد، 2011: 42).

4. خضوع السلطة للقانون:

إن خضوع الدولة للقانون مقوِّمٌ أساسيٌ لقيام الدولة المدنية، فلا يمكن أن تقوم الدولة المدنية إلَّا به، وبمقتضاه، كما لا يجوز للسلطة أن تتخذ إجراءً، أو قراراً إدارياً، أو عملاً مادياً؛ إلَّا بمقتضى القانون وتنفيذاً له، ولا يمكن لها أن تتصرف إلا بالقانون؛ كونُها إحدى سلطاته، وإنَّ التزامها بالعمل وفقاً لقانون يؤكد وحدة النظام القانوني المقرَّر في الدولة. وهو ما يطلق عليه مبدأ الشرعية، ويَعْتَبِرُ ذلك السلطةَ عنصراً من عناصر دولة القانون، ويترتب على هذا أيضاً سيادة حكم القانون وسيطرته، وخضوع الإدارة في نشاطها للقانون؛ تطبيقاً لمبدأ الشرعية، وتحقيقاً لعنصرٍ من عناصر الدولة (نصر، 1994: 33).

5. الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية:

إن الهدف الأساسي من قيام الدولة هو حماية الفرد من تعسُّفِ السلطات العامة، واعتدائِها على حقوقه، فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، لأن المبدأ ما وُجد إلا لضمان تمتُّعِ الأفراد بحرياتِهم العامة، وحقوقِهم الفردية (حوريه، 1999: 215).

6. **التعددية وقبول الآخر:**

إن كفالة تعدد الآراء والمصالح وحمايتها داخل المجتمع، والقبول بالآخر؛ أيًّا كانت عقيدته وديانته؛ على أن يدار هذا التعدد بشكل سلميّ؛ من خلال إقرار المجتمع بممارسة الحقوق والحريات السياسية، وكلُّ ذلك في إطارٍ قانونيٍ ويضمن سلامة المجتمع يحمي وأمنه ويصون استقراره (Besley and Robinson, 2010: 65).

7. **التداول السلمي للسلطة:**

وهو المقوِّم الأخير للدولة المدنية، "ويُقصد به وجود آليات لانتقال المنصب السياسي من فردٍ إلى آخر، سواء أكان شاغل المنصب رئيساً للجمهورية، أو للوزراء، في النظم الرئاسية والبرلمانية (Chavura, 2010: 5).

المطلب الثالث: الدولة ونظام الحكم

تُعتبر الحكومة هي أداةَ السلطة والحكم لدى الدولة، وهي عبارة عن مؤسسة سياسية تقوم بتنظيم السلطة السياسية للدولة وتنفيذها في إطار النظام السياسي الذي تقوم على أساسه تلك الدولة؛ حيثُ إن تعدد النظم السياسية، وتعدد وظائف الدولة، وتنوع أهدافها وغاياتها تبعاً لتغير الفلسفات التي تقوم عليها، قد جعل دراسة أنظمة الحكم أمراً في غاية الأهمية، وبالتالي أصبحت دراسة الأنظمة السياسية دراسةً لأشكال السلطة، وغاياتها، ولنوع الفلسفة القائمة وراء تلك الأشكال والغايات (الشاعر، 1982: 5).

وفي هذا المطلب فرعان:

الفرع الأول: شكل الحكم في الدولة الإسلامية:

إنَّ نظام الحكم في الإسلام هو مجموعة القواعد الأساسية التي تحدِّد علاقة الحاكم بالمحكومين، وواجب كلٍ منهما تجاه الآخر؛ وفقاً لما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية، من أحكام كلية بهذا الشأن.

أما شكل الحكم فهو الذي يحدِّد من يتولى الحكم؛ أيْ من يتولى رئاسة الدولة، وكيفية الوصول إلى هذا الموقع وهذه المكانة، لذلك فإن شكل الحكم يهتمُّ بأمر الفئة الحاكمة؛ أيْ كيفية

إسناد رئاسة الدولة إلى فرد أو أفراد وفقاً للقواعد الأساسية التي يحددها نظام الحكم (طعيمة، 2005: 214).

في هذا الصدد تثار قضيةٌ، مفادها أن الإسلام لم يحدِّدِ النظام السياسيَّ بوضوح أو يضع نظاماً دقيقاً للحكم، وتقييم ذلك أن الرسول–صلى الله عليه وسلم–لم يحدد طريقةً لاختيار من يتولى الأمر من بعده، ولم يُعيِّن من يقوم بأمر الدولة بعد وفاته، أما أن الرسول–صلى الله عليه وسلم–لم يُعِّين أحداً لرئاسة المسلمين بعد وفاته فهذا ثابت، ومتفق عليه عند أهل السنة، لكنَّ عدم تعيين الرسول–صلى الله عليه وسلم–من يتولى الأمر من بعده لا يعني مطلقاً عدم وجود نظام للحكم، فجوهر النظام في الحكم، وحقيقته، وأصوله، قد وضع أسسه القرآن الكريم والسنة النبوية، أما عدم تعيين الرسول–صلى الله عليه وسلم–من يخلفه بعد وفاته، فهذا دليل يُعرف في ضوء أحكام وجوب اتخاذ الإمارة الثابتة في القرآن الكريم والسنة النبوية إلى قاعدة شرعية من قواعد نظام الحكم الإسلامي، ألا وهي حقُّ الأمة في اختيار الحاكم، وقد فهم الصحابة هذه القاعدة التي تفيد إثبات حقِّ الأمة في اختيار الحاكم، والتي يستدل عليها من سكوت الرسول–صلى الله عليه وسلم–عن الذي سيخلفه في أمر المسلمين؛ حيث تجلى ذلك الفهم في اجتماع سقيفة بني ساعدة، واختيار أبي بكر الصديق، ثم في اختيار عمر بن الخطاب، ثم في اختيار عثمانَ بِن عفانَ، وعليٍ بِن أبي طالب–رضي الله عنهم أجمعين– (طعيمة، 2005: 215).

الفرع الثاني: مقومات نظام الحكم الإسلامي:

تشكَّل نظام الحكم الإسلامي من خلال مجموعة مقومات ومرتكزات، أَضْفَتْ عليه طابعاً للمرونة والحركة بعيداً عن الجمود والعزلة، ورسَّخت فيه معالم الحكم الصالح القائم على أساس الخير والفضيلة، والتعاون بين الجهات الحاكمة والمحكومة.

وتتمثل مقومات نظام الحكم الإسلامي في خمسة بنود كما يلي: (البياتي، 2003: 163–165)

1. **الرسالة :**

إن الإسلام يمثّل رسالةً إنسانيةً شاملةً لجميع أهل الأرض، ويمثّل مطلباً في إحلال الخير والحق والعدل في الحياة الإنسانية، لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ} [النساء:135]، وقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون} [سبأ:28].

2. القيم العليا الثابتة:

حيث إن الإسلام له غايات أُخروية، تتمثل في تحقيق مرضاة الخالق، فكل عمل دنيوي يصدر من الفرد، أو المجتمع، أو الدولة والحكومة، ينبغي أن يُصُبَ في تلك الغايات العليا.

3. حتمية الإمامة:

أوجب الإسلام قيام الحاكم لضمان رعاية المصالح الدينية والدنيوية، ولضمان استيفاء الحقوق الشرعية؛ بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [النساء:59].

4. الاستقلال وعدم التبعية:

إنَّ الإسلام قد أقرَّ أصالة المجتمع الإسلامي، وقيام الأمة الإسلامية من خلال جهدها وسعيها، وحملها للأمانة والرسالة، بما يؤكِّد عدم تبعيتها لجهات أخرى خارجية؛ تأكيداً على قدرتها، ودعوتها للخير، وحمل راية العدل، بقوله تعالى: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ} [الفتح:29].

5. الحريات والحقوق العامة:

إنَّ الإسلام قد أوكل للناس أفراداً وجماعاتٍ واجباتٍ شرعيةً دون حرج أو ضرر، وكفل لهم بالمقابل حقوقاً مصانة من كلِّ نقص، بصورة تجعلهم أحراراً مكرمين غيرَ مستعبدين، تسودهم روح التعاون على البر والتقوى؛ لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا

وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات:13]، وقوله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة:2].

المطلب الرابع: نظام الحكم في الدولة من حيثُ خضُوعها للقانون

تتفاوت الآراء في شكل الحكومة، سواءً كان هذا التقسيم يعتمد على خضوعها للقانون أم لا، أو على نوع الحكم فيها، أو على شكل الدولة نفسه، إذ إن هناك اعتباراتٍ كثيرةً تؤثر في شكل الدولة والحكومة، لذلك فمن الخطأ وضع معيار واحد لقياس نوع الحكومات (غالي ، 1963: 318).

وتنقسم الحكومات من حيثُ خضوعها للقانون إلى نوعين:

1. الحكومة القانونية:

هي الحكومة التي تخضع للقوانين، ولأنظمة قائمة محددة، وُجدت قبل وقوع الحوادث التي تطبق عليها، ممَّا يحتِّم على الحكومة أن تحترم القوانين، وتخضع لها، شأنُها في ذلك شأن الأفراد.

وقد ذهب بعض الفقهاء الألمان إلى القول: "إن خضوع الحكومة للقانون يتنافى مع فكرة سيادة الدولة، ولكن هذا الرأي غير دقيق؛ إذْ لا ينتقص خضوع الحكومة للقانون من سيادتها؛ لأنها هي التي تضع القوانين المختلفة، وتلتزم بها بمحض إرادتها، فليس هناك من يفرض عليها هذا الخضوع" (ليلة، 1958: 32).

2. الحكومة الاستبدادية:

هي الحكومة التي تنعدم في ظلالها الحريات، وتُهدر الحقوق، فلا يمكن للحرية أن تزدهر في ظل إرهاب الاستبداد؛ حيثُ كانت معظم المَلَكِيَّاتِ القديمة في أوروبا مستبدةً، ولم تَعُدْ هذه الامبراطوريات تجد من يدافع عن استبداد حكامها، وهناك من زعم لهم حقَّ التفويض

الإلهي، وأن الحاكم أو الملك هو ظِلُّ الله في الأرض، وأنه يحكم بمشيئة الله، حتى وصل الأمر بأحد ملوك فرنسا الى أن يقول قولته المشهورة: أنا الدولة، والدولة أنا (رباط، 1968: 300).

المطلب الخامس: شكل نظام الحكم في الدولة من حيثُ مصدرُ السيادة والسلطة

يختلف شكل الحكومة تبعاً لما إذا كانت السلطة فيها مطلقة بيد حاكم–فرداً أو هيئة–،لا ينازعه فيها أحد، فتكون حينئذٍ حكومةً مطلقة، وأما إذا كانت السلطات فيها مقيدةً بحكم الدستور والقانون؛ كما هو الشأن في النُّظُم المَلَكِيَّةَ الدستورية، وفي نُظُمِ الحكم التي تأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات فتكون في هذه الحالة حكوماتٍ مقيدةً؛ وعليه فإن شكل الحكومة يختلف تبعاً لمصدر السيادة والسلطات، وتبعاً لما إذا كانت هذه السلطات تتركز في يد فردٍ، أو هيئة، أم في يد الشعب كلِّه (دوفابر، 1982: 6).

لذلك يمكن أن أقسم الحكومات من حيث مصدر السلطة إلى ثلاثة أقسام:

1. الحكومة المطلقة:

الحكومة المطلقة هي التي تتركز السلطة فيها بيد شخصٍ واحدٍ، أو هيئةٍ واحدة؛ كَمَلِكٍ، أو رئيس، ويقوم هذا الشخص، أو تلك الهيئة، بحكم البلاد عن طريق قوانينَ تخضع لها، فمثل هذه الحكومة– رغم تمركز سلطاتها في يد شخص معين، أو هيئة معينة– تعتبر حكومةً قانونيةً، لا لشيء إلا لخضوعها للقوانين التي وضعتها هي نفسها، وخير مثال للحكومات المطلقة الملكيات القديمة التي تتركز فيها كلُّ السلطات بيد الملك (عثمان، 1947: 96).

2. الحكومة المقيَّدة:

هي الحكومة التي تتوزع فيها السلطة بين عدة هيئات، يراقب بعضها بعضاً، ومثالها الملكيات الدستورية التي تكون السلطات فيها مقسمة بين المَلِك والبرلمان، وكذلك كل النُظم التي تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، وعدم تركيزها في يد واحدة (غالي، 1963: 320).

3. الحكومة الدكتاتورية:

تعتبر الحكومة الدكتاتورية أبرزَ مظاهر حكم الفرد، وأبشع أنواع الحكومات عبر العصور كافةً، لاسيَّما في عصرنا الحاضر الذي شاعت فيه الحريات–ولو جزئياً–، وسادت فيه الديمقراطيات إلى حدٍ ما، واتسعَّ فيه مدى حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي، فلم يعد هناك مجال لهذا النوع من الحكومات الدكتاتورية؛ إلا عن طريق القهر والإجبار، وهذا النوع من الحكم تتركز فيه السلطات في يد فردٍ واحدٍ، هو الدكتاتور، حيثُ يوحي اسمه بنوع حكمه وسلطانه؛ لما في ذلك من معنى الإكراه والقهر، والإجبار والإملاء بما يراه، وهو ما يزينه له هواه، حتى وإن كان ذلك مخالفاً لإرادة الآخرين، ومنافياً لمصالح الأمة، والذي يحدث في مثل هذه النظم الدكتاتورية أن الحاكم الفرد يتمكن من الاستحواذ على السلطة بفضل شخصيته، ولسماتٍ مميِّزةٍ له، يؤازره في ذلك حزب أو جماعة تؤمن، به وتزيِّن له ما يدين به من آراء، وما يعتنقه من أفكار (قدور، 1997: 84).

المطلب السادس: شكل نظام الحكم في الدولة الديمقراطية

جرَّب الإنسان في سعيه لتحقيق العدالة أنماطاً متعددةً من أشكال الحكم، أبرزها النظام الديمقراطي الذي غدا مطمحاً لكثير من الأمم والشعوب؛ لأنه تسود فيه الحرية، وهو متصل بإرادة الجماهير، وللمعاني المتصلة به من أنه حكم الشعب نفسه بنفسه.

"الديمقراطية هي كلمة مركبة من شقين باللغة اليونانية القديمة، الأولى (Demos) وتعني الشعب، والثانية (Kratos) ومعناها السلطة، والكلمة في مجموعها تعني (سلطة الشعب)، وقد وصفها هيرودوتس بأنها حكم الكثرة الغالبة" (قدور، 1997: 88).

وهناك نوعان من حيث نظام الحكم في الدولة الديمقراطية، وهي كالآتي:

النوع الأول: شكل الحكم الديمقراطي من حيث اختيار رأس الدولة:

1. الملكية الدستورية:

المَلَكِيَّةَ الدستورية يكون الرئيس الأعلى للدولة هو المَلِكَ الذي تولَّى الحكم عن طريق الوراثة، ويكون منصب الرئيس منصباً فخرياً، كما هو في المملكة المتحدة، ويكون الشعب هو صاحب السلطة، وتختلف الملكية الدستورية عن الملكية المطلقة في كون السلطة في الثانية للمَلك وحده، ولا ينازعه فيها أحد آخر (بدوي، 1970: 194).

2. الحكم الجمهوري:

الحكم الجمهوري يقوم فيه الشعب بانتخاب رئيس الجمهورية، ولا يستمدُّ الرئيس سلطاتِهِ في مثل هذا النظام من خلال الوراثة، ولذلك تقوم الحكومة على أساس اختيار رئيس الدولة من خلال الانتخابات، ويتميز الحكم الجمهوري عن الحكم الملكي الدستوري في أن الأول يقوم على انتخاب رئيس الدولة لمدة محدودة، بينما يستمدُّ رئيس الدولة في النظام الملكي موقعه من الوراثة، ولمدة غير محدودة (بدوي، 1970: 195).

النوع الثاني: شكل الحكم الديمقراطي من حيثُ إشراكُ الشعب في السلطة:

تتحكم كثير من الظروف الخاصة التي تسود كلَّ دولة في تشكيل نوع الحكم فيها، لذلك فإن طريقة ممارسة الشعب لسيادته لا تأخذ شكلاً واحداً، وإنما تظهر في صور متعددة تتماشى مع ظروف كلِّ دولةٍ، وأحوال شعوبها، فكل شعب يختار النظام الذي يلائمه، ويحقق أهدافه على أكمل وجه (ليلة، 1958: 317).

لذلك يمكن حصر طرق ممارسة الديمقراطية في ثلاثة أشكال، وهي كالآتي:

1. الديمقراطية المباشرة:

الديمقراطية المباشرة تعني ممارسة الشعب كلِّه للحكم، وهذا ما كان يحدث في المدن اليونانية القديمة، وفي روما؛ إذْ كان الشعب يُكوِّن الجمعية الوطنية، أو الجمعية العمومية؛ حيثُ كان يجتمع هذا الشعب بين الحين والآخر لدراسة أهمِّ مشاكله، أو للنظر في فرض ضريبة، أو

اقتراح قانون، كما يعرض عليه كافة شئونه، وتدور المناقشات العلنية والعامة في تلك الاجتماعات، والديمقراطية المباشرة يُراد بها حكم الشعب مباشرة دون وساطة برلمان، أو غيره على النحو الذي يتم اليوم لدى جمعيات النوادي الاجتماعية، والجمعيات الصغيرة محدودة العدد؛ إذْ إن الدولة لم تكن كبيرة كمجتمعاتنا ودولنا المعاصرة؛ بل كانت محدودة السكان، وبالتالي تسمح بمثل هذا النوع من الاجتماعات، ويعتبر هذا النظام من الناحية النظرية البحتة أكثر النظم ديمقراطية، كما يعتبر نتيجة منطقية لمبدأ سيادة الأمة؛ لأنه إذا كان الشعب هو مصدرَ السيادة وصاحبَها، فيجب أن يمارسها بنفسه، أو يمارس على الأقل أهمَّ جزءٍ منها، وهو الذي يتركز في السلطة التشريعية (متولي، 1969 :66).

2. الديمقراطية النيابية:

يقوم الشعب في هذا النوع من الديمقراطيات بانتخاب من يمثله في تصريف سلطاته. وإدارة شئونه، بمعنى أنه يوجد من يمثِّل الشعب في حين أنه من الصعب أن يقوم الشعب نفسه بمهامِّ التشريع، ومن هنا جاءت فكرة تمثيل الشعب، وأصبحت الديمقراطية البرلمانية هي الصورةَ السائدةَ اليوم؛ حيث يُوجد مجلس قومي (برلمان)، وينتخب الشعب نواباً له يمارسون السلطة باسمه، ونيابةً عنه، وذلك خلال مدة زمنية معينة يحددها الدستور، فالشعب لا يحكم نفسه مباشرة في هذه الحالة، كما في صورة الديمقراطيات المباشرة، كما أنه لا يشترك مع البرلمان في الحكم، وهو الذي انتخبه وفوَّضه لممارسة هذه المهمة، فالنظام الديمقراطي البرلماني يرتكز على برلمان منتخبٍ كلُّه، أو غالبية أعضائه لمدة محدودة (ليلة، 1958: 525).

وتنحصر اختصاصات البرلمان وفق هذا النظام في ثلاثة اختصاصات هي: (Spufford, 1969:1)

أ. اختصاص تشريعي(سن القوانين).

ب. اختصاص مالي(الموافقة على موازنة الدولة).

ج. اختصاص رقابي(مراقبة السلطة التنفيذية).

وقد نشأ النظام الديمقراطي النيابي في إنجلترا بعد مشوار طويل من التطور في العمل الديمقراطي، وعندما استقامت أصوله، وقويت دعائمه، اتَّخذ صورة الحكم النيابي السليم، فهو خير ضمان للحريات المختلفة–ولو كانت نقيض الفطرة الدمية–، ثم انتقل بعد ذلك إلى مختلف بلاد العالم.

3. الديمقراطية شبه المباشرة:

الديمقراطية شبه النيابية، أو شبه المباشرة، هي صورة وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، بمعنى أنه للشعب حقٌّ انتخاب ممثلين عنه، وفي الوقت نفسه له حقٌّ مباشرة بعض حقوقه بنفسه، وقد بدأ هذا النظام يتسع مداه بعد الحرب العالمية الأُولى، ولعل ذلك كان كردِ فعلٍ ضد استبداد بعض المجالس النيابية، أو تأكيداً لحقِّ الشعب في أنه صاحب السيادة الأولُ والأخير (متولي، 1969: 67).

المبحث الثالث: المتطلبات القيادية لإدارة الحكم

إن السياسة هي فنُّ الممكن، وهي صراع من أجل البقاء، والسياسي المحنَّك هو الذي يَتَّعظُ من أخطاء السابقين، ويتحدَّد واجب الدولة في قدرتها على إخضاع المواطنين للحاكم، بينما يُحَدَّدُ واجب الحاكم بحماية الدولة من الأخطار المحدقة بها، وهذا لن يتأتى للحاكم إلا من خلال دراسته، وإتقانه لفنِّ الحرب (Machiavelli, 1964: 89).

وفيما يأتي وقفة على الشروط الواجبِ توفرُها في السياسي الناجح في ضوء القرآن الكريم، وصفات السياسي الناجح ومهاراته، ومجال عمله، ودور موظفي الإدارة العليا في إدارة الدولة، وصفات موظف الإدارة العليا، والحكم الرشيد ومهاراته.

وفي هذا المبحث ستة مطالب كما يأتي:-

المطلب الأول: الشروط الواجب توفرها في السياسي الناجح في ضوء القرآن الكريم

لا ينتظم أمر الأمة إلا بِمُصلحين، ورجالِ أعمال قائمين، وفضلاءَ مرشدين هادين، لهم شروط معلومة، وأخلاق معهودة؛ فإنْ كان القائم بالأعمال نبياً فله أربعون خصلة، كلُّها آدابٌ وفضائلُ بها يتمُّ سياسة الأمة، وإنْ كان رئيساً فاضلاً اكْتَفَوا من الشروط الأربعين ببعضها، "وسيدنا يوسف عليه السلام قد حاز على كمال المرسلين وجمال النبيين، ولقد جاء في سيرته هذه ما يتخذه عقلاء الأمم هدياً لاختيار الأكفاء في مهام الأعمال؛ إذْ قد حاز المُلك والنبوة، ونحن لا قِبَلَ لنا بالنبوة لانقطاعها، وإنما نذكر ما يليق بمقام رئاسة المدينة الفاضلة، ولْنذكرْ منها اثنتي عشرةَ خصلةً، هي أهمُّ خصال رئيس المدينة الفاضلة؛ لتكون ذكرى لمن يتفكَّر في القرآن، وتنبيهاً للمتعلمين الساعين للفضائل (الصلابي، علي، 2001: 138-139).

وفيما يأتي عرض لأهم صفات السياسي الناجح في ضوء القرآن الكريم في عشر بنود:

1. **العفة عن الشهوات؛ ليضبط نفسه، وتتوافر قوته النفسية:**

{كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ} [يوسف:24].

2. **الحلم عند الغضب؛ ليضبط أعصابه:**

{قَالُواْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ} [يوسف:77].

3. **وضع اللين في موضعه، والشدة في موضعها:**

{وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ، {فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلاَ كَيْلَ لَكُمْ عِندِي وَلاَ تَقْرَبُونِ} [يوسف:59-60].

4. **ثقته بنفسه بالاعتماد على ربِّه:**

{قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ} [يوسف:55].

5. **استعداده للعلم، وحبُّه له، وتمكُّنه منه:**

{وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللّهِ مِن شَيْءٍ ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ} [يوسف:38]، {رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ} [يوسف:101].

6. **شفقته على الضعفاء، وتواضعه، مع جلال قدره، وعلوِّ منصبه:**

فقد خاطب الفتيين المسجونين بالتواضع، فقال: {يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [يوسف:39].

7. **العفو مع المقدرة:**

{قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ} [يوسف:92].

8. **إكرام العشيرة:**

{اذْهَبُواْ بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ} [يوسف:93].

9. **قوة البيان والفصاحة، بتعبير رؤيا الملك، واقتداره على الأخذ بأفئدة الراعي والرعية:**

وما كان ذلك إلا بالفصاحة المبنية على الحكمة والعلم: {وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ} [يوسف:54].

10. **حسن التدبير:**

{قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تَأْكُلُونَ}[يوسف:47].

المطلب الثاني: صفات ومهارات السياسي الناجح

إن الساسة هم الظاهرون للعامة، وهم مصدر التغيير، وهم المحاسَبون أمام الشعب بشكلٍ مباشر، وهم من يُوكل إليهم تغيير واقع الدولة إلى الأفضل من خلال تقديم إدارة سليمة، وتفانٍ في العمل، حتى على حساب أنفسِهم وأُسَرِهم، وفي ذلك يقول رشيليو:

"إن عُظماء الرجال الذين يُعيَّنون لحكم الدول أشبه بالمحكوم عليهم بالتعذيب، مع فارقٍ واحد، هو أن هؤلاء يتلقون العذاب على سيئاتهم، أما أولئك (أي الوزراء) فعلى حسناتهم" (دلول، 2006: 27).

وبناءً عليه يتوجب على السياسي الناجح أن تتوفر فيه مجموعة من الصفات والمهارات الخاصة التي تمكنه من إدارة الدولة بنجاح ومن أهمها الصفات العشر التالية:

1. العقل والعلم:

السياسة كلُّها عقل، ويتوجب على كلِّ من يمارس السياسة أن يعرف احتمالاتِ المواقف التي يواجهها، وأن يتخيَّر الموقف المناسب والأفضل أمام كلِّ احتمال (حوى، 1983: 16).

أما العلم المطلوب أن يتوفر لدى السياسي الناجح فهو العلم الذي يؤهِّل صاحبه للاجتهاد؛ لأن الأحداث اليومية، وسياسة الأمة، فيها من الخطورة والتعقيد ما تحتاج إلى مجتهد؛ ليحسن السير على ضوء الشريعة دون خلل، وليقيم أمر الدين والدنيا على مقتضى الحكمة (حوى، 1983: 17).

2. القيادة وحسن التدبير:

إن السياسي الناجح هو القائد الناجح صاحب شخصية مؤثرة، يستطيع أن يؤثر في الآخرين، ويستثمر قدراتِهم بامتياز؛ من أجل تحقيق المصلحة العامة، وعدم استثارة العامة من خلال

استخدام القوة غيرِ المبرَّرة، وأفضل الأمثلة على حسن التدبير، ما قاله أمير المؤمنين معاوية بن أبي سُفيان رضي الله عنه:

"أنا لا أضع سوطي حيثُ يكفيني لساني، ولا أضع سيفي حيثُ يكفيني سوطي، فإذا لم أجد من السيف بُدَّاً ركبته؛ أي استعملته" (العمد، 1997: 101).

وكذلك قوله: "لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعتْ، إنْ جبذوها أرسلتها، وإن خلوها جبذتها" (البلاذري، 1996: 115).

أما جول مازارين، فيقول: "ما تستطيع تسويته سلمياً لا تُفَتِّشْ عن تسويته عن طريق دعوى، أو عن طريق الحرب" (مازاران، 2006: 115).

3. الموهبة في الحكم والإدارة:

إنَّ الفهم السياسي، موهبة–مثل الرسم، أو التأليف، أو الصوت النديّ–، أودعها الخالق في بعض الناس، لكن الموهبة ليست كلَّ شيء؛ بل تحتاج إلى الصقل من خلال التعلم، واكتساب الخبرة في إدارة الدولة؛ لذلك يتوجب على السياسي الناجح الإحاطةُ بآليات علم السياسة، وأدواتها علماً وعملاً، تلك الآلية التي يجهلها السياسيون المعاصرون، وهي كيفية إدارة الإنسان والتعامل معه، وفي ذلك قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

"**تفقَّهوا قبل أن تسودوا؛ أيْ تصيرون سادة قومكم، فتمنَعكم الأَنَفةُ من التعلم، فتعيشوا جُهَّالاً**" (الصلابي، علي، 2002: 193).

4. الدهاء والتغافل:

إنَّ الدهاء والتغافل اسمٌ لوضع الأمور في مواضعها، والكفَّ عمَّا لا ينفع فيه انتظار؛ لِمَا فيه من النفع، وقد يقع على من كثرت حيلته، وقويت فطنته، وكان وصوله الى أغراضه بألطف الوجوه التي يمكن التوصل بها إليها، فتراه كأنه أبلهٌ، وهو مُتَبالِهٌ، يُحصي دقائق الأمور، ويدبر ألطف الحيل، فلا ينطق حتى يجد جواباً مسكِّناً، أو خطاباً معجزاً، ولا يفعل حتى يرى فرصة حاضرة، وهو مثل النار الكامنة في الرماد، والصوارم المكنونة في الأغماد (حوى، 1983: 47).

5. الصراحة والصدق:

إنَّ السياسي الناجح لا يُمالق ولا يكذب، كما هو معهود في عالم السياسة؛ بل يُصارح الناس بالحقيقة، فهو بذلك من يأسر قلوب المواطنين بحبه واحترامه، وصدقه قبل كلِّ شيء.

ومن مفاسد الكذب بحق السلطان محذوران: **المحذور الأول:** إفضاؤه بعدم الوثوق بوعد السلطان ووعيده، فخراب البلاد، وفساد العباد، مقرونان بإبطال الوعد والوعيد من الملوك، **أما المحذور الثاني:** فهو إنذاره بخراب الدولة وضياعها" (حوى، 1983: 39).

6. قلة الكلام، وكثرة الأفعال:

من يتكلم كثيراً لا يعرف شيئاً، وقليل الكلام يُجيد الاستماع للآخرين، ويقدرهم، ويستوعب وجهاتِ النظرِ المختلفةَ، حتى لمخالفيه، والسياسي الناجح هو من يعمل ليس حباً في الشهرة والأضواء، ولكنه يعمل بصمت، وأعماله هي من تتحدث عنه، يقول رشيليو:

"رجل الدولة الحصيف قليل الكلام، كثير الإصغاء" (مازاران، 2006 : 37).

7. التواضع والقرب من الناس، والرفق بهم:

يتوجب على السياسي الناجح أن لا يتكبر على الناس، وأن لا يُغيِّر المنصبُ طِباعَه؛ بل يزيده تواضعاً وقبولاً عند الناس، فهو محبوب يُشعِر المواطنين بالأبوية والحنان، هيّنٌ ليّنٌ متبسَّم ودود، نظراته ليست حادة، يتواصل مع المواطنين، ويفتح قلبه وأبواب مكتبه لهم باستمرار، ولا يضع حاجباً ينقل له خلافَ الحقيقة، وإن الفاشل في السياسة هو من لا رفقَ له، وأن الرفق يوجب العدل في الحكم والفعل، والقول والتصرف، خصوصاً وأن ميدان السياسة يحتاج إلى الرفق أشدَّ من غيره من الميادين؛ لِعِظَمِ المسؤوليات التي يضطلع بها؛ لذلك كان الرفق عمادَ الحياة؛ لأنه يُمكِّن رجل السياسة والحكم، من حلَّ المشاكل والأزمات التي يُواجهها بالحكمة والروّية، والرأي الصائب والفكر الثاقب، وعدم التعنيف، وتعكير الصفو، وتلويث الجو، وبثَّ الفرقة والشقاق، وتأجيج العنف والنفاق؛ لذلك صار (رأس السياسة استعمال الرفق) (العمادي: موقع حضارة نت، www.hadhara.net).

8. الحلم، وعدم الغضب السريع:

على السياسي الناجح أن يتحلى برحابة الصدر، وأن يبتعد عن الغضب؛ حتى يتمكن من السيطرة على الأمور؛ فإن المواقف التي تُغضب السياسي كثيرة، ولكن الناجح لا يغضب بسرعة؛ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**إن بني آدم خُلقوا من طبقات شتى، ألا وإن منهم بطيءَ الغضب سريعَ الفيء، ألا وإن منهم سريعَ الغضب سريعَ الفيء فتلك بتلك، ألا وإن منهم بطيءَ الفيء سريعَ الغضب، ألا وإن منهم بطيءَ الغضب بطيءَ الفيء، ألا وخيرهم بطيءُ الغضب سريعُ الفيء، وشرُّهم سريعُ الغضب بطيءُ الفيء**" (الترمذي، سنن الترمذي: 420) .

ويقول مازاران: "إذا ما تركت نفسك للغضب؛ فإن الأخطاء ستقع عليك" (مازاران، 2006: 115).

9. الصبر والحسم، وعدم الخضوع لسلطان العاطفة:

على السياسي الناجح أن يكون صبوراً، غيرَ متعجل للأمور، ولكن هذا الأمر ليس على إطلاقه، بل يدخل في إطار حسن التدبير والتخطيط، يقول مازاران:

"كي نحكم دولة بشكلٍ جيد؛ فإن المطلوب ليس الكَرَمَ أو طيبةَ القلب، أو النيةَ الحسنة، وإنما المطلوب فكر ثاقب وخصِبْ، وسياسي يعرف مخططاتِه، ويعمل لصالحها بدل الاستسلام لعواطفه" (مازاران، 2006: 117).

10. الثقة العالية بالنفس:

إنَّ الثقة بالله أولاً من أهمِّ معايير النجاح، وهذه الثقة يجب أن تكون مبنيةَ على علمٍ وفهمٍ لإدارة الدولة، وهذا العلم ليس علماً نظرياً مجرداً؛ بل يحتاج إلى المزاوجة بين العلم والخبرة والمهارة، مما يُولِّد الثقة بالنفس المبنية على المعرفة بالقدرات الخاصة، وفي هذا السياق يقول مازاران:

"إن السياسي الناجح يجب أن يعيَ تمام الإدراك إمكاناتِه الشخصيةَ، وصفاتِه النفسيةَ؛ حتى يستطيعَ أن يتحكمَ في مشاعره، ويتعلمَ أن يُراقب أفعاله، وألَّا يتهاونَ أبداً في هذه المراقبة؛ لأنه عندما يتمعن في هذه الأفكار سوف يكون قادراً على أن يُفكر بإمعانٍ، واستمرارٍ في المكان الذي

هو فيه، والظروف المحيطة به، ومركزه، ومركز هؤلاء الذين يتعامل معهم، وأن يوجه لنفسه النقد عند الضرورة" (مازاران، 2006: 119).

المطلب الثالث: مجال عمل السياسي الناجح

إنَّ السياسي مؤثر في إدارة الدولة، وإنجاحِ مشروعها، فإما أن يكون صاحبَ مشروع قومي، وإما أن يكون صاحب مشروع خاصّ، وإما أن يكون تائهاً لا يعلم ما يُريد؛ لذلك تجد قيمة هذا الدور للسياسي الناجح في قدرته على توظيف كلِّ الطاقات لصالح مشروعه، وبالتالي سيكون مؤثراً في الأماكن التي يُسمح له فيها بممارسة النشاط السياسي الرسمي، وتتمثل هذه الأماكن في ثلاثة ميادين كما يلي:

1. السلطة التنفيذية:

إنَّ السلطة التنفيذية هي المكان الأهمُّ الذي يُمكنه من خلاله تطبيق مشروعه القومي بنجاح، والأدوار التي يمكن أن يلعبها السياسي الناجح: (رئيس، رئيس وزراء، وزير، وكيل وزارة) وهؤلاء جميعاً سياسيون، يَتَوَلَّوْنَ مناصبهم وفقاً لتشكيلة الحكومة المنبثقة عن نتائج الانتخابات البرلمانية، أو الرئاسية، بحسب نظام الحكم الخاص بالدولة، ولا يُشترط في تعيينهم إجراءُ مسابقات لاختيار الأفضل، إنما يتم اختيارهم وفقاً لرؤىً سياسية، وحالات توافق سياسيّ بين الأحزاب المشاركة في السلطة (الحمداني، 2012: 251).

2. السلطة التشريعية:

إنَّ البرلمان مكانٌ مهمٌّ لمراقبة السلطة التنفيذية، وتصويبِ أعمالها، وسياسيو السلطة التشريعية هم أعضاء منتخبون مباشرة من الشعب، يمثلون مصالحَه وتطلعاتِه في الحصول على غدٍ أفضل، وتبرز مهامُّ أعضاء السلطة التشريعية في اتجاهين أساسيين، هما:

إصدار القوانين المنظِّمة لمرافق الدولة وفقاً للدستور، مع إقرار الموازنة العامة السنوية والمراقبة على أعمال الحكومة والرئيس (علي، 2007: 185).

3. المعارضة:

برغم أن المعارضة خارج البرلمان تكون سلطتها أضعف، ولكنها يمكن أن تكون فاعلة بطريقة إيجابية، أو بطريقة سلبية، الطريقة الإيجابية للمعارضة لها شكلٌ واحد، يتمثل في سعيها لدخول البرلمان؛ لمراقبة السلطة التنفيذية، والعمل على تصويبها، وهذا الشكل منتشر في أغلب الدول المتقدمة ذات التقاليد الديمقراطية العريقة.

أما الطريقة السلبية فلها شكلان: الأول: يتمثل في الخضوع للسلطة التنفيذية، ومماقتها، وعدم مواجهتها لاعتبارات مختلفة غير مبررة، وهذا الشكل مُنتشر في الدول ذات الأنظمة الدكتاتورية، التي تخلق معارضاتٍ خاصةً بها، من أجل تبرير بعض أعمالها.

وأما الشكل الثاني فيتمثل في مناكفة السلطة التنفيذية بطريقةٍ غيرِ أخلاقية، والعمل على إفشالها، حتى ولو على حساب مصالح الدولة والشعب، وهذا الشكل منتشر في الدول التي تمرُّ في مرحلة انتقالية بعد مرحلة استبداد طويلة، ولم يتعلم الناس فيها أصول الحكم الديمقراطي (علي، 2007: 186).

المطلب الرابع: دور موظفي الإدارة العليا في إدارة الدولة

إنَّ موظفي الإدارة العليا هم مدراء القمة المسئولون عن التوجيه الكلي والعملياتي، وهم المنفِّذون للسياسات العليا، وهم أصحاب الإدارة البيروقراطية، فإذا صلُح هؤلاء؛ كانوا عوناً للسياسيين، ومنفِّذين لتوجهاتهم؛ وإذا فسدوا، كانوا معولَ هدمٍ لأيِّ مشروع قومي، وبحسب وظائفهم ومكانتهم تبرز أهميتهم، فهم صناع السياسة المحلية (جواد، 2009: 29).

إنَّ أصحاب الوظائف العليا هم كبار القضاة من أعضاء المحاكم العليا، وقادة الجيش والشرطة، والأمن، من رتبة عميد فما فوق، ورؤساء الهيئات العامة، والمحافظون، والوكلاء العامون، والوكلاء المساعدون، والسفراء، والوظائف العليا هي حلقة الوصل الرئيسة بين القيادة السياسية ممثلة بالرئيس، والحكومة، والوزراء من جهة، والعناصر الميدانية الممثلة بباقي موظفي الدولة العاملين في الإدارتين الوسطى والإشرافية من جهةٍ أُخرى (أبو النصر، 2012: 38).

فلا بد من وضع شروط قاسية، ونظام صارم، لكلِّ وظيفة من هذه الوظائف السيادية؛ لا سيَّما وأن أصحابها هم إداريو الدولة الفعليون، وبهم تُنفِّذ أيُّ سلطةٍ برامجها السياسية، وبالتالي بإمكانهم إنجاح أيِّ مشروع سياسي، أو عرقلته على الأقل؛ إن لم يكن إفشاله (صايغ: موقع مركز كارنيجي، carnegie-mec.org).

وتُعد هذه الفئة صانعةَ السياسة المحلية، التي بإمكانها تعطيل أيِّ مشروع سياسي إذا لم يكن للدولة نظام صارم يحكم تصرفاتِها، ويكون الوضع أصعبَ إذا كانت هذه الفئة من توجهات سياسية معينة، وأراد الشعب التغيير؛ فأوصل فئة سياسية جديدة مخالفة لتوجهات الفئة السابقة، ولرجالها من موظفي الوظائف السيادية، عندها توضع العراقيل، وتجري محاولات الإفشال بشكلٍ واسع، ويكاد يُجمع علماء السياسة على ضرورة إشراكها في صياغة السياسات ومناقشتها، قبل طرحها للتنفيذ، وهذا ما تؤكده أيضاً الأحداث التاريخية؛ مثال ذلك في القرن التاسع عَشرَ أصدرت الملكة كاترين الثانية-ملكة روسيا-، قراراً بإلغاء عدد كبير من امتيازات نظام الرقِّ، الأمر الذي تعارض مع مصالح مديري أغلب مؤسسات الدولة من الأرُستقراطيين من ملاك الأراضي، فأعاقوا تنفيذ هذا القرار، أما في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فقد استطاع موظفو الإدارة العليا إعاقة تنفيذ القوانين الصادرة بشأن السيطرة على التلوث، وتحسين البيئة؛ لأنها تتعارض مع مصالحهم، ومصالح بعض الجماعات الضاغطة (أندرسون، 1998: 59).

أما في مصر فقد تمكنت هذه الفئة من إعاقة مشروع النهضة الذي جاء به الرئيس المنتخب الدكتور محمد مرسي، ومن ثَمَّ التآمر مع الجيش، ونجحوا في إسقاط حكمه وعزله؛ حيثُ يقول يزيد صايغ:

"إن جمهورية الضباط هذه ستُقوِّض أداء أيِّ حكومة مُنتخَبة ديمقراطياً، تسعى إلى تحقيق التحوّل الحقيقي في إدارة اقتصاد البلاد، مهما كان اتّجاهها السياسي أو العقائدي" (صايغ: موقع مركز كارنيجي، carnegie-mec.org)

وتشير المصادر التاريخية إلى أن أميرَ المؤمنين معاويةَ ابن أبي سفيان رضي الله عنه حرص على اختيار أعوانه من بين أفضل الرجال الموصوفين بالحكمة والخبرة الإدارية والدهاء،

حيثُ ساهم هؤلاء في إدارة الدولة، وتثبيت الأمن، ودعائم الخلافة الأموية (الصلابي، محمد، 2013: 251).

لذلك يتوجب على صُنَّاع السياسة الجدد إدراك حقيقة مهمة، مفادها أن التغيير في السلطة السياسية لا يعني بالمطلق تغيير جلد الدولة تجاه الأيديولوجية الجديدة (إلا إذا حدثت ثورة، وقامت باجتثاث النظام السابق بكلِّ أدواته)، وأن عملية التغيير في الدولة بطيئة، وتحتاج في أدنى مستوياتها إلى ثماني سنوات على الأقل في الدول الديمقراطية؛ أي ما يعادل دورتين انتخابيتين حتى يحدث تغيُّرٌ حقيقي ملموس في الدولة وهيكلِها التنظيمي (شهوان، 2011: 109)، حيثُ تتمثل مهامُّ هذه الفئة في وضع الأهداف المرحلية، وإعداد الخطط التنفيذية، وتدبير الموارد المالية، ورسم السياسة العامة للوزارات، وإدارة الأزمات، وصنع القرارات الحكومية، وتعيين الموظفين في الفئات الدنيا والعليا وترقيتهم، وربط الوزارات والهيئات بالبيئة المحيطة، سواءً على المستوى الداخلي للوزارة، أو مع الوزارات الأخرى (أبو النصر، 2012: 38).

المطلب الخامس: صفات ومهارات موظفيِّ الإدارة العليا

وهي ست خصالٍ كما يأتي:-

1. القيادة، وحسن الإدارة:

يوجد فرق واضح بين القائد والمدير، وليس شرطاً أن يكون المدير الناجح قائداً ناجحاً، والعكس صحيح، ولكنْ بالقطع القائد الناجح هو مدير ناجح، ومن أهمِّ الصفات والمهارات التي يتوجب توفرها في المرشح للوظيفة السيادية قدراته القيادية والإدارية، التي تنقله من الإطار التخصصي إلى الإطار القيادي، ومن أهمِّ تلك المهارات التأثيُر في الآخرين، والقدرةُ على الإقناع، وإدارةِ الحوار والمفاوضات (أبو النصر، 2012: 56).

2. الأمانة والعلم:

لا بُدَّ من توفر الأمانة والعلم في موظف الإدارة العليا، وإلَّا كانت النتائج كارثية، وأن الخلل في أيٍ من الصفتين المتلازمتين يُقوِّض قدراتِ المرشح عن ممارسة مهامه؛ مصداقاً لقوله تعالى

على لسان يوسف الصديق–عليه السلام–مخاطباً الملك:{قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيم}[يوسف:55].

3. الشجاعة والحكمة:

إنَّ المُدير الذي لا يمتلك الجرأة على تحمل المسئولية عند وقوع الحدث لا يمكن أن يُمارس أدواراً مؤثرةً في إدارة الدولة، وعندما نذكر الشجاعة والجرأة؛ فإننا لا نتحدث عن التهوُّر الذي قد يلازم بعض الشخصيات؛ بل يتوجب أن تكون الشجاعة متلازمة مع الحكمة في تدبير الأمور، وتقدير المواقف؛ حيث يتوجب توفر مجموعة من المهارات الإنسانية؛ مثل مهارات الاتصال بالآخرين، والاستماع لهم، وحلِّ المشكلات (أبو النصر، 2012: 54).

4. الذكاء وقوة الشخصية:

يُفترض في المُدير الناجح أن يكون لمَّاحاً وفَطِناً لبواطن الأمور ومآلاتها، وأن يمتلك شخصيةً قويةً، وقدراتٍ طبيعيةً، تؤهله لحل المشكلات، واتخاذ القرارات، وصنع السياسات، وقيادة الآخرين، والقدرة على التنظيم دون خجل، والتوجيه بدون ضعف، والرقابة دون خوف، وإدارة الأزمات بدون تهور (عبد الهادي، 1982: 34).

5. الرغبة في العمل:

ليس من الصواب تولية المنصب لرجل لا رغبةَ له فيه؛ بل يتوجب أن تكون الرغبة والدافع موجودين لدى الشخص المرشَّح؛ حتى يُعطيَ ما عنده للصالح العام، لا أن يكون مدفوعاً دفعاً، "وقد رُوي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ندب الناس مرة، وحثهم على قتال الفرس بالعراق، فلم يقُم أحد، ثم ندبهم اليومَ التاليَ فلم يقم أحد، ثم ندبهم في اليوم الثالث، وهكذا ثلاثة أيام، فلما كان اليوم الرابع كان أول من انتدب أبا عبيدة بن مسعود الثقفي، ثم تتابع الناس، فأمَّر على الجميع أبا عبيدة – وهو لذلك أهل– ولم يكن صحابياً، فقيل لعمر: هلا أمَّرت عليهم رجلاً من الصحابة ؟ فقال: إنما أؤمر عليهم من استجاب" (إبن كثير، 2003: 26).

6. الحيادية:

إنَّ أحد أهم الإشكاليات التي تعاني منها الدول العربية عدم امتلاك غالبية موظفي الإدارة العليا للحيادية، وتغليبهم المصلحةَ الحزبيةَ، أو الطائفية، أو الدينية الضيقة، على حساب المصلحة الوطنية، وهذا ناتج عن المناخ السياسي المتأزِّم؛ لذلك يكمن أحد عناصر النجاح للدولة في اختيار الشخص الذي لا يُفرِّق بين الموظفين العاملين تحت إمرته؛ بناءً على اعتباراتٍ مُخَالِفَةٍ لمعيار الكفاءة والمهنية.

المطلب السادس: الحكم الرشيد

إن بروز الحكم الرشيد وشفافيته تشكِّل أحد الأحداث الملاحظة في التطور الحديث للرأسمالية، والتي جاءت للتقليص والتحكم في المقولة (دَعْهُ يعملْ، دَعْهُ يمرّ)، مع وضع هذا الشعار موضع شكٍ وريبة، أيْ نظرة الشك لليد الخفية التي تضبط –كمعيار– الأهدافَ والأفعالَ الشخصية سعياً لتضافرها؛ لأجل خدمة الصالح العام، ومن نافلة القول فإنه مقبول، وفي كل التجمعات الإنسانية، من أن حياة الجماعة والفريق ومصالحهما الخاصة بالمفهوم الجيد، وهي التي تجبر وتفرض قبل كل اعتبار المصلحة الخاصة والفردية، فالحكم الرشيد هو الكلمة المحورية للتنمية، وهي مطبقة كما ذكرنا في الكثير من المنظمات؛ حيثُ تَمَّ تبنيها كتشخيصٍ للأخطاء في تسيير الأعمال العمومية، وهي التي مردُّها عدم الترجيح، والنظرة الأبوية، وكذا نقص شفافية الحكومات(عله، سالت، 2008: 3).

فالحكم الرشيد "هو مجموعة من القواعد الطموحة الموجهة لإعانة المسيرين ومساعدتهم في الالتزام بالتسيير بطريقة شفَّافة في إطار هدف المساءلة على أساس قاعدة واضحة، وغير قابلة للتردد أو الانتقادات، على أن تساهم في ذلك كلُّ الأطراف الفاعلة عبر نشاطات هؤلاء في مجال التسيير، وقد أصبحت من المتطلبات المُثلى في كل الأصعدة ، والتي لا تستبعد أيَّ عنصر من النشاط الإنساني"(كريم، 2004: 40).

معايير الحكم الرشيد

هناك عناصر رئيسية تميِّز الحكم الرشيد وتحدده، أذكرها في ستة بنود كما يلي:- (الجابري، 2003: 12)

1. **المساءلة:** حيثُ تكون الإدارات العمومية مهيَّأةً، وقادرة على الإفصاح عن أن أنشطتها، وأفعالها، وقراراتِها، مطابقة للأهداف المحددة والمتفق عليها.
2. **المرونة:** أيْ أن السلطاتِ العموميةَ لها من الوسائل والمرونة ما يسمح بالإجابة -وبسرعة- عن تطوُّرِ المجتمع خدمة للصالح العام، كما أن لهذا الأمر علاقةً بالفحص النقدي لدور الدولة.
3. **الشفافية:** حيث تكون الأفعال والقرارات، واتخاذها في بعض الأحيان، مفتوحةً للفحص من طرف إدارات أخرى معروفة؛ كالبرلمان، والمجتمع المدني، وأحياناً حتى المؤسسات الخارجية .
4. **الفاعلية والمهارة:** حيث تسعى الإدارات العمومية إلى الالتزام والتشبث بإنتاج النوعية، خاصة في المصالح، والخدمات المقدمة إلى المواطنين، إضافةَ إلى السهر على أن تكون خدماتهم تلبي نوايا المسؤولين للنشاط العمومي.
5. **الاستشراف:** تتمثل في تعلُّم الأسباب العلمية والاقتصادية والاجتماعية ودراستها، تلك التي تدفع تطور العالم العصري، والتنبؤ بالأوضاع التي يمكن أن تنجم عن تأثير هذه الأسباب؛ حيث إن السلطاتِ العموميةَ بإمكانها -ومن خلال وضعها- أن تسارع بحلِّ المشاكل أن تطرح مستقبلاً؛ انطلاقاً من المعطيات المتاحة، وكذلك الاتجاهات الملاحظة، إضافة إلى إقامة السياسات وتشكيلها، تلك التي تأخذ بعين الاعتبار تطور التكاليف والتغيرات المرتقبة في مجال الديمقراطية والاقتصادية والمحيط.
6. **سيادة القانون:** أيْ إيجاد أسبقية للقانون، وهكذا نجد أن الهيئاتِ العموميةَ تقوم بتطبيق القوانين والتنظيمات، وكذا القوانين الخاصة بكلِّ مساواة وشفافية، مع إشراك المواطنين في الإعلام، والاستشارة والمشاركة للجمهور في عملية اتِّخاذ القرارات، ولن يتأتَّى ذلك إلا بتقوية العلاقات بين الإدارات والمواطنين.

الفصل الثالث

السياسة الشرعية

تمهيد

إنَّ السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عما تُدَبَّرُ به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصولَ الإسلام، وإن لم يقم على كلِّ تدبيرٍ دليلً خاصّ، **وموضوعه:** النظم والقوانين التي تتطلبها شئون الدولة من حيثُ مطابقتُها لأصول الدين، وتحقيقُها مصالحَ الناس وحاجاتِهم، **وغايته:** الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، وللإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العالية، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان (خلاف، 1997: 6-7).

وفيما يلي وقفة مع تعريف السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً، وأهداف السياسة الشرعية، وأسس السياسة الشرعية ومرتكزاتها، وأهمُّ القواعد الفقهية في مقاصد الشريعة، وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، والممارسات الجائزة في الحكم في ضوء السياسة الشرعية، وسمات النظام السياسي الإسلامي وخصائصه في ضوء السياسة الشرعية.

وفي هذا الفصل ستة مباحث كما يأتي:-

المبحث الأول: السياسة والسياسة الشرعية

إنَّ السياسة الشرعية "باب من أبواب العلم، والفقه في الدين، وفي قيادة الأمة، وتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية، وهي علم جليل القدر عظيم النفع، أفرده جماعة من العلماء بالتصنيف في القديم والحديث، وانتشرت كثير من مباحثه أو مسائله في بطون كتب التفسير، والفقه، والتاريخ، وشروح الحديث، وهذا الباب خطره عظيم، ينتج عن اللغط فيه، وعدم الفهم، له شَرٌّ مستطير، والخطأ في التفريط فيه كالخطأ في الإفراط؛ إذْ كلاهما يقود إلى نتائجَ مرذولةٍ غيرِ مقبولة (الشريف: موقع صيد الفوائد، www.saaid.net).

وفي هذا المبحث ثلاثة مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: السياسة في اللغة والاصطلاح

1. **السياسة لغةً:** ساس الناس سياسةً: تولَّى رياستهم وقيادتهم، وساس الأمور: قام بإصلاحها، فهو سائس، والسياسة تدبير أمور الدولة (المعجم الوجيز: 328).

   وفي مختار الصحاح: "ساس الرعية يسوسها سياسة" (الرازي، 666هـ :321).

2. **السياسة اصطلاحاً:** السياسة: هي تدبير أمور الدولة، وهي عِلْمُ فَنِّ حكم الدول، وعليه فإن السياسة علمٌ وفنٌّ؛ لما لها من مبادئَ وقوانينَ خاصةٍ، تشكِّل في مجموعها(علم السياسة)، والسياسة تستلزم براعةً معينةً تُكتسب بالتجربة، وبمعرفة قواعدَ ملموسةٍ معينة (العنبري، 2004: 9).

المطلب الثاني: السياسة الشرعية

السياسة الشرعية: "هي رعاية شؤون الأمة من الداخل والخارج؛ بما لا يخالف الشريعة الإسلامية، فالسياسة الشرعية لا تقف على ما نطق به الشرع وإنما شرطها ألَّا تخالف نصوص القرآن، والسنة، وإجماع الأمة، وقواعد الشريعة، وأصولها العامة" (العنبري، 2004 :10).

وفي صدد الحديث عن السياسة الشرعية "يقول الإمام الشافعي فيما ينقله عنه ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فأينما كانت مصلحة العباد فَثَمَّ شرع الله؛ ما لم تتعارض مع نصٍ قطعيّ، ويقول ابن عقيل فيما ينقله ابن القيم أيضاً:

"السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعْه الرسول–صلى الله عليه وسلم–ولا نزل به وحي" (ابن الجوزية، 751هـ :21)، ومعنى ذلك أنه ينبغي لمن له أهلية النظر والاجتهاد من وُلاةِ الأمور، أو من يعيِّنه ولاة الأمور، أن يضع من القوانين الملائمة لحال الناس أنَّى كانوا وفق مقتضيات الحياة والعصر الذي يعيشونه، على أن لا يتعارضَ ذلك مع نصوص الشريعة الإسلامية القطعية (الجبوري،2007: 377).

المطلب الثالث: أهداف السياسة الشرعية

إن الأهداف الأساسية للسياسة الشرعية هي حراسة الدين، وسياسة الدنيا به، لذلك فهي تحرص على أمرين أساسيين: الأول حراسة الدين، والثاني سياسة الدنيا به.

1. حراسة الدين

إنَّ حراسة الدين هي الواجب الأول لمقاصد السياسة الشرعية، وهو الهدف الأول والأسمى؛ لقوله تعالى : {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ}[الذاريات:56]، وقوله تعالى : { أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ}[الشورى:13]، وقوله تعالى : {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ}[البقرة:193]، فإقامة الدين هي الغاية الأسمى، وليست الغاية الأُولى هي إقامة المجتمعات والدول؟ بل حراسة الدين هي الأساس في بناء المجتمعات، يقول تعالى: {وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى}[طه:124].

لذلك حرص النبي–صلى الله عليه وسلم–في أول الدعوة على إقامة الدين، وبقي على ذلك ثلاثةَ عشرَ عاماً دون النظر إلى حال المجتمعات والدول، ليس لأنها ليست غاية، ولكن لعدم

جهوزيتها، ولم يُشْرَعْ حينها نظامٌ لمجتمعٍ أو دولة، وإنما شرع الدين وإقامته، وأمر الناس بإقامة الدين لله ربِّ العالمين، فمتى أقام الناس الدين تحقَّق لهم إقامة الدولة والمجتمع.

وفي ذلك يقول ابن تيمية: "المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعْهم ما نعموا به في الدنيا" (ابن تيمية:262)، فجعل المقصود بالولايات هو تنصيبَ الأئمة، وإيجادَ الدولة والمجتمع، لإصلاح دين الخلق، حيثُ به يتمُّ لهم الأمر الثاني، وبخسرانه يخسرونه، لذلك فقد قدَّم إقامة الدين وحراسته على إيجاد الدولة والمجتمع!

وفي هذا يقول الشوكاني أيضاً : "إن الغرض المقصود للشارع من نصب الأئمة أمران : أولهما وأهمهما: إقامة منار الدين، وتثبيت العباد على صراطه المستقيم، ودفعهم عن مخالفته، أو الوقوع في مناهيه طوعاً وكرهاً. وثانيهما: تدبير المسلمين في جلب مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم" (العنبري، 2004 :50).

2. سياسة الدنيا بالدين

إنَّ هذا الأمر يقتضي إيجاد الدول والمجتمعات التي تُساس بالدين، والسياسة بالدين تنطوي على معنيين: العدل ، وإصلاح دنيا الناس.

حيثُ إن السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل بأبلغ معانيه، وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والإدارية، والقضائية، والدولية، والعدل هو الذي أمر به الله –سبحانه وتعالى– بقوله: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ} [النحل:90]، وقوله تعالى: {وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ} [النساء:58].

وتهدف السياسة الشرعية إلى إصلاح دنيا الناس، وتحقيق سبل العيش الكريم لرعاياها، فهي تهدف إلى أن تكون دولة الإسلام هي الدولةَ النموذجيةَ من بين الدول في المعمورة؛ ليُحتذي بها، ويُنتهجَ نهجها، وقد شهد التاريخ حقيقة ذلك، فلما كانت دول الإسلام تسوس بالشريعة كان في دنياهم من الصلاح ما حدا بكثيرٍ من الدول أن تنتهج نهجها، وما أَنْ تخلَّت دول الإسلام عن

الشريعة حتى عمَّها الفساد والخراب، وسوء الحال الذي صار يشتكي منه كلُّ مسلم، فلا تصلح دنيا الناس إلا بإقامة العدل والشرع فيها، وإن المتأمل لجميع قواعد النظام السياسي الإسلامي وأحكامه يجدها تهدف إلى مقاصد ثلاثة، هي: (الجبوري، 2007: 377-378)

1. درء المفاسد.
2. جلب المصالح.
3. الجري على مكارم الأخلاق.

فبإقامة النظام السياسي، الإسلامي وشرعِ الله تبارك وتعالى، تتحقَّق هذه المقاصد الثلاثة، وتصلح دنيا الناس.

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات السياسة الشرعية

إن دراسة الهدي النبوي في تربية الأمة وإقامة الدولة، يساعد العلماء والقادة، والفقهاء والحكام، على معرفة الطريق إلى عزِّ الإسلام والمسلمين، بمعرفة عوامل النهوض، وأسباب السقوط، ويتعرَّفون على فقه النبي–صلى الله عليه وسلم–في تربية الأفراد، وبناء الجماعة المسلمة، وإحياء المجتمع، وإقامة الدولة (الصلابي، 2001: 5).

فالتمكين لا يأتي عفواً، ولا ينزل اعتباطاً، ولا يخبط عشواء، بل إن له قوانينَه التي سجَّلها الله–سبحانه وتعالى–في كتابه الكريم؛ ليعرفها عباده المؤمنون، ويتعاملوا معها على بصيرة (القرضاوي، 1986: 15).

فالمسلم يتعلم من المنهاج النبوي كلَّ فنون إدارة الصراع والبراعة في إدارة كل مرحلة، والانتقال من مستوىً إلى آخرَ، وكيف واجه النبي–عليه الصلاة والسلام– القُوى المضادة من اليهود والمنافقين، والكفار والنصارى، وكيف تغلب عليها كلِّها؛ بسبب توفيق الله تعالى أولاً، ثم الالتزام بشروط النصر، وأسبابه التي أرشد إليها المولى –عز وجل–في كتابه الكريم (الصلابي، 2001: 5).

حيث يقول نبينا محمد–صلى الله عليه وسلم– : **{إن الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تتفرقوا، وأن تُناصحوا من ولاه الله أمركم}**(مسلم:ح1715).

ويقول الله تعالى: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا} [النساء: 58، 59]، نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، وأوجبت عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرِهم، عليهم طاعة أُولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمِهم وحُكمهم ومغازيهم، وغير ذلك إلا أن يأمروا بمعصية الله عزَّ وجل، فإذا أمروا بمعصية؛ فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردَوه

إلى كتاب الله، وسنة رسوله– صلى الله عليه وسلم– وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكمَ بالعدل، فهذا نتاج السياسة العادلة، والولاية الصالحة (ابن تيمية:5–6).

والسياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تُخرج الحقَّ من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى مقاصد الشريعة، فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد عليها، في إظهار الحق (الطرابلسي، 1973: 168).

وأما السياسة الشرعية فهي ليست مجردَ دعوى تُدّعى، أو شعارٍ يُرفع، وإنما هي مجموعة من المفاهيم الشرعية في تدبير أمر الأمة العامِّ في ضوء الشريعة السمحة، وإن بعض هذه المفاهيم من (الثوابت) التي لا تتغير بتغيير الزمان والمكان، وبعضها الآخر من (المتغيرات) القابلة للتغيير في إطار الثوابت، فهي مشدودة إليها، تنطلق منها، وترجع إليها، وتدور حولها، والثوابت دائماً قليلة ومحدودة من ناحية (الكم)، ولكنها في غاية الأهمية من ناحية (الكيف)؛ لأنها هي التي تجسِّد وحدة الأمة، وَتَميُّزَها، وقدرتَها على الصمود محتفظةً بمقوماتها وخصائصها، وهذه (الثوابت) تعبر عنها (القطعيات) من نصوص القرآن والسنة، ممَّا انعقد عليه إجماع الأمة، واستقرَّ عليه أمرها علماً وعملاً، نظراً وتطبيقاً، وذلك مثل قيام نظامها الفكري والتربوي والتشريعي على أساس العقيدة (القرضاوي، 2011: 225).

إنَّ الفقه في السياسة الشرعية هو الذي يربط المتغيراتِ بالثوابت، ويرد المتشابهاتِ إلى المحكمات، والجزئياتِ إلى الكليات والفروعَ إلى الأصول، وهو الفقه الذي كان عليه الصحابة، والخلفاء الراشدون، ومن سار على دربهم من التابعين (القرضاوي، 2011: 227).

وبناءً على ما سبق؛ فإن المرتكزات الفقهية للسياسة الشرعية هي خمسة كما هي موضحة في المطالب الآتية:–

المطلب الأول: فقه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية

إن أول ما يرتكز عليه فقه السياسة الشرعية هو أن نفقهَ النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية؛ بحيثُ تدور الجزئيات حول الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها (القرضاوي، 2011: 228).

المطلب الثاني: فقه الواقع وتغير الفتوى بتغيره

إنَّ فقه الواقع يقوم على دراسته على الطبيعة –لا على الورق– دراسة علمية موضوعية، تستكشف جميع أبعاده وعناصره بإيجابياته وسلبياته، والعوامل المؤثرة فيه بعيداً عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحالمة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية، التي تريد أن تصوغ كلَّ شيء، وإن كان أبعدَ ما يكون عن الحق (القرضاوي، 2011: 287).

المطلب الثالث: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد

إنَّ فقه الموازنات تشتدُّ حاجة الناس إليه في حياتهم، ولا سيّما في عصرنا الذي تختلط فيه الأمورُ بعضُها ببعض، وتتشابك المصالح والمفاسد، والخيرات والشرور، بحيثُ يصعب أن نجد خيراً خالصاً، أو شرَّاً خالصاً؛ بل يمتزج كلٌّ منهما بالآخر، امتزاج الملح بالماء (القرضاوي، 2011: 300).

وأحوج فقهٍ للموازنات هو فقه السياسة الشرعية، ونعني به ثلاثة من الأمور وهي: (القرضاوي،2011: 301)

1. الموازنة بين المصالح بعضِها مع بعض، من حيثُ حجمها وسعتها، ومن حيثُ عمقها وتأثيرها، ومن حيثُ بقاؤها ودوامها، ومن حيثُ تيقنها أو توهمها..، وأَيُّها ينبغي أن يقدم ويعتبر، وأَيُّها ينبغي أن يسقط ويُلغى.

2. الموازنة بين المفاسد بعضِها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح، وأَيُّها يجب تقديمه، وأَيُّها يجب تأخيره وإسقاطه.

3. الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا؛ بحيثُ نعرف متى يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة.

المطلب الرابع: فقه الأولويات

إنَّ فقه الأولويات مرتبط بفقه الموازنات، فكثيراً ما تؤدي الموازنات إلى أولويات، "ونعني بفقه الأولويات أن نُعطيَ كلَّ عملٍ قيمته، أو (سعره) في ميزان الشرع، لا نبخسه ولا نشتطُّ في تقويمه، وبهذا نقدم ما حقُّه أن يقدم، ونُؤخِّر ما حقه أن يؤخَّر" (القرضاوي، 2011: 306).

المطلب الخامس: فقه التغيير

في فقه التغيير نحتاج إلى فقه رشيد، يتجسَّد في فقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه المقاصد، وفقه الواقع، حتى نحسن سياسة التغيير لأوضاعنا وأنظمتنا الحالية إلى أوضاعٍ وأنظمةٍ إسلامية (القرضاوي، 2011: 324).

إنَّ هناك ثلاث قواعد لا بدَّ أن تؤخذ في الاعتبار عند الاتجاه إلى التغيير، وتطبيق النظام الإسلامي، وإقامة المجتمع المسلم المنشود، وهي كالآتي: (القرضاوي، 2011: 326-327)

1. قاعدة رعاية الضرورات التي اعترف بها الشرع، وجعل لها أحكامها، وتَقَرَّر ذلك في قواعدَ فقهيةٍ عامة، أصّلها علماؤنا في كتب (القواعد الفقهية)، وفي كتب (الأشباه والنظائر) هي (الضرورات تبيح المحظورات)، (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها)، (الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة).

2. قاعدة ارتكاب أخفِّ الضررين، وهي السكوت عن المنكر؛ إذا ترتب على تغييره منكرٌ أكبرُ منه، دفعاً لأعظم المفسدتين، وارتكاباً لأخفِّ الضررين.

3. قاعدة سنة التدرج الحكيم الذي نهجه الإسلام عند إنشاء مجتمعه الأول، فقد تدرَّج بهم في فرض الفرائض، كالصلاة، والصيام، والجهاد، كما تدرَّج في تحريم المحرمات؛ كالخمر.

فالسنة الربانية في رعاية التدرج ينبغي أن تُتبع في سياسة الناس، وعندما يراد تطبيق الإسلام في الحياة، واستئناف حياة إسلامية متكاملة، يكون التمكين من ثمراتها، "فإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً إسلامياً حقيقياً؛ فلا نتوهم أن ذلك يمكن أن يتحقق بقرار يصدر من رئيس، أو مَلِك، أو من مجلس قيادي أو برلماني، إنما يتحقق ذلك بطريق التدرج؛ أيِ الإعداد، والتهيئة الفكرية، والنفسية، والاجتماعية" (القرضاوي، 1989: 168).

وقد كان منهاج النبي–صلى الله عليه وسلم–في تربية الأمة، وإقامة الدولة، شاملاً متكاملاً متوازناً وخاضعاً لسنن الله في المجتمعات، وإحياء الشعوب، وبناء الدول؛ فتعامل مع هذه السنن بغاية الحكمة، وقمة الذكاء؛ كسنة التدرج، والتدافع، والابتلاء، والأخذ بالأسباب، وتغيير النفوس، "وإن بناء الدول، وتربية الأمم، والنهوض بها، يخضع لقوانينَ وسننٍ ونواميسَ تتحكم في مسيرة الأفراد والشعوب والأمم والدول، وعند التأمل في سيرة الحبيب المصطفى–عليه الصلاة والسلام–، نراه قد تعامل مع السنن والقوانين بحكمة وقدرة فائقة" (الصلابي، 2001: 123).

المبحث الثالث: أهم القواعد الفقهية في مقاصد الشريعة، وتطبيقاتها في السياسة الشرعية

إنَّ الفقه الإسلامي، أو فقه السياسة الشرعية، هو أحد جوانب فقهنا الإسلامي الرحب، الذي يستوعب الحياة الإنسانية كلَّها، فهو يشمل علاقة الإنسان بربه، فيما نسمِّيه (فقه العبادات)، ويشمل علاقة الإنسان بحياته الخاصة، فيما يضمه (فقه الحلال والحرام)، ويشمل علاقة الفرد بأسرته من الزواج والطلاق، والوصايا والمواريث، ونحوِها، مما يُطْلِقُ عليه علماء القانون اسم (فقه الأحوال الشخصية)، ويشمل علاقة الفرد بالمجتمع في معاملاته ومبادلاته المختلفة، فيما ينظمه في عصرنا (القانون المدني، والقانون التجاري)، ويشمل كذلك علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظمه في عصرنا (الفقه الدستوري، والمالي، والإداري، والدولي)، وهذا هو الذي نعنيه باسم: (الفقه السياسي) أو(السياسة الشرعية)، وقد تناوله فقهاؤنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ضمن أبواب الفقه العام، كما تناولوه في كتب متخصصة (القرضاوي، 2011: 15).

وبعد الدراسة والتدقيق، والتنقل بين آراء العلماء، فقد خلُص الباحث إلى اعتماد جملة من القواعد الفقهية؛ حيثُ سيعتمد هذه القواعد كمحكَّاتٍ يُحاكَم في ضوئها ممارسات الحكم مَحِلِّ الدراسة، وإن من أهم القواعد الفقهية في مقاصد الشريعة هي تلك التسع التالية: (الجبوري، 2007: 284).

1. قاعدة الأمور بمقاصدها.
2. قاعدة الضرر يزال شرعاً.
3. قاعدة المشقة تجلب التيسير.
4. قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.
5. قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
6. قاعدة إذا تعارضت مفسدتانُ روعِيَ أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفِّهما.

7. قاعدة يُختار أهون الشّرين.

8. قاعدة دَرْءُ المفاسد أولى من جلب المصالح.

9. قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

هذه هي قواعد مقاصد الشريعة، وهي عينها قواعد السياسة الشرعية، "بل إن القاعدتين الأخيرتين من أبرز قواعد السياسة الشرعية، وأكثرِها تطبيقاً، خصوصاً عند النوازل التي تكون الأمة فيها أحوج ما تكون إلى مخارجَ شرعيةٍ تُمكنها من تخطي الأزمات، ولنأخذ هذه القواعد بشيءٍ من التفصيل؛ لنسبر غورها، ونتعرف على مزاياها، ومجال عملها في مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية" (الجبوري، 2007: 284).

وفيما يلي شرحٌ تفصيليٌّ لهذه القواعد في المطالب التسع الآتية:

المطلب الأول: قاعدة الأمور بمقاصدها

وفيها بيان أن الشيء الواحد يتصف بالحِلِّ أو الحُرمة؛ باعتبار ما قُصد له (ابن نجيم،2005 :1)، والمقصود بهذه القاعدة أن الأحكام الشرعية في أمور الناس ومعاملاتهم تتكيف حسب مقاصدهم؛ أيْ نياتهم من إجرائها، فقد يعمل الإنسان عملاً بقصدٍ معين؛ فيترتب على عمله حكم معين، وقد يعمل نفس العمل بقصدٍ آخرَ؛ فيترتب على عمله حكمٌ آخرُ، كما أن المقصد الأسمى من السياسة الشرعية هو الحفاظ على مصالح الناس، فالأصل من السياسة الشرعية هو حراسة الدين وسياسة الدنيا، فأيُّ مقصدٍ أسمى من حراسة الدين، وتطبيق أحكامه بين الناس(ابن نجيم،2005 :27).

ودليل هذه القاعدة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**" (البخاري،1987، ح1: 3).

المطلب الثاني: قاعدة الضرر يزال شرعاً

وتعني هذه القاعدة وجوب إزالة الضرر؛ لأن الضرر ظُلم، والظلم محرم، وما كان هذا شأنَه وجب النهي عنه حتى لا يقع، ووجب رفعه إذا وقع، وينبني على هذه القاعدة كثيرٌ من أبواب الفقه، ثم ذكر ابن نجيم كثيراً من الأمثلة لهذه القاعدة، "فمن ذلك في أبواب الفقه: الردُّ بالعيب، وجميع أنواع الخيارات، والحجر بأنواعه، والشُّفعة؛ فإنها للشريك؛ لدفع ضرر القسمة، وللجار لدفع ضرر الجار السُّوء، والقصاصُ والحدودً، والكفارات، وضمان المتلفات، وتنصيب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل، وقتال المشركين والبُغاة" (ابن نجيم، 2005 :75).

ودليل هذه القاعدة قول الرسول–صلى الله عليه وسلم– : "**لا ضرر ولا ضرار**" (ابن ماجه، 275هـ : 784).

المطلب الثالث: قاعدة المشقة تجلب التيسير

معنى هذه القاعدة "أن المشقة والحرج التي تستوجب التخفيف؛ إنما يعتبران عند عدم النص، وبيان أنه (إذا ضاق الأمر اتسع)" (ابن نجيم، 2005 :3)، كما تعني هذه القاعدة "أن الصعوبة تصير سبباً للتسهيل، ويلزم التوسع في وقت الضيق؛ فإذا وجد المكلف نفسَه في حالة يتحمل فيها عنتاً وصعوبة وعناءً غير معتاد إذا قام بما هو مكلَّف به شرعاً؛ فإن تلك الحالة تصير سبباً شرعياً لتسهيل التكليف؛ عليه على نحوٍ لا يجد في القيام به العناء والصعوبة"(زيدان، 1997: 54).

وقد ضربوا لذلك مثالاً : "فالمريض لا يستطيع الصلاة قائماً، فيصير مرضه سبباً شرعياً للتخفيف عليه بعدم تكليفه بالصلاة قائماً؛ بل بالإذن له بأداء الصلاة قاعداً، ويتخرَّج على هذه القاعدة جميع رُخَصِ الشرع وتخفيفاته" (ابن نجيم، 2005 : 75).

إنَّ هذه القاعدة من قواعد السياسة الشرعية حيث إن الشرع –كما جاء في الآيات البينات– ما جعل الله–سبحانه وتعالى–فيه من حرجٍ ولا عُسْر، ولم يكلف نفساً فوق طاقتها، فهذا مقصد من مقاصد الشريعة، وهي قاعدة من قواعد السياسة الشرعية؛ حيثُ إن الأمر إذا ضاق على

العباد، وكان فيه عليهم مشقة؛ كان التيسير سياسة شرعية لهم، وهذا يكون أيضاً في العبادات، والمعاملات، ومباحث السياسة الشرعية.

فمن تطبيقها في العبادات قوله صلى الله عليه وسلم : "**أبردوا بالصلاة**" (مسلم، 261هـ، ح615: 430)، ويعني صلاة الظهر في الصيف؛ حيث إن وقتها يكون شديدَ الحر، ممَّا يشقُّ على الناس، فأوصاهم أن يُبردوا بها أيْ لا يصلوها وقت أوجِ حرارتها، ولكنْ عندما تخفُّ الحرارة شيئاً يسيراً يكون أيسرَ لهم.

وكذلك قوله–صلى الله عليه وسلم– : "**لولا أن أشقَ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**" (البخاري، 1987،ح847: 303).

وفي مباحث السياسة الشرعية ترك النبي–صلى الله عليه وسلم–تغيير وجهة سير الجيش في غزوة تبوك لِبُعدِ المسافة، وقلة المؤونة، وشدة الحر؛ حيثُ كان من سياسته أنه يذهب باتجاه غير الوجهة المقصودة حتى يعمِّي على الأخبار والعيون؛ إلَّا في هذه الغزوة؛ تخفيفاً على الناس (الجبوري، 2007: 387).

ودليل هذه القاعدة:

أ– من القرآن الكريم:

1. قوله تعالى: {يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة:185].

وقوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:78].

وقوله تعالى : {يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا} [النساء:28].

وقوله تعالى: {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} [البقرة:286].

ب– من السنة:

1. في البخاري باب: "**أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة**".

2. وقوله صلى الله عليه وسلم: "**إن هذا الدين يسر، ولن يشادَّ الدين أحدٌ إلا غلبه..الحديث**" (البخاري، 1987 ،ح39: 23).

المطلب الرابع: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات

إنَّ معنى هذه القاعدة أن حالة الضرورة التي يقع الإنسان فيها تبيح له تناول المحرم عليه وفق شروط وقيود؛ إذْ إن هذه الإباحة التي تجلبها حالة الضرورة ليست على إطلاقها؛ بل تقدر الضرورة بقدرها (الجبوري، 2007: 387).

يقول الإمام القرطبي: "فأباح الله في حالة الاضطرار الأكل من جميع المحرمات؛ لعجزه عن جميع المُباحات" (القرطبي، 1372هـ: 232).

وكذلك بالنسبة للاضطرار إلى مباشرة المحظور من الأدوية وغيرِها في حالة المرض؛ كالنظر إلى العورات، ولمسها، فبحسب القاعدة الجواز بضوابطه.

وكذلك تبيح هذه القاعدة النطق بكلمة الكفر عند الاضطرار إليها بالتهديد بالقتل في حالة عدم النطق؛ لقوله تعالى : {مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ}[النحل:106]، وكذلك جواز الكذب، والحلف عليه، عند الضرورة، وذلك إذا كان فيه تخليص نفسٍ معصومة من الهلاك، أو عرض من الزنى بها، ومالٍ من الغصب، كما لو طارد ظالمٌ باغٍ بريئاً يريد قتله، أو امرأةً يريد الزنى بها، فاختبأت عند أحد، فسأله عنها، فجاز له الكذب، ليخلصها، حتى وإنِ استحلفه؛ لأن مضرة الكذب أخفُّ من مضرة إزهاق النفس، أو الزنى بالمرأة، فأبيح المحظور، وهو الكذب، وكذلك الحلف عليه لأجل الضرورة، وهذا من السياسة الشرعية بمكان، ولا يتصور انفكاكها عنه (الجبوري، 2007: 387).

ودليل هذه القاعدة:

1- قوله تعالى: {إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ}[الأنعام:119]

2- وقوله تعالى: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيم}[الأنعام:145].

المطلب الخامس: قاعدة الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخفِّ

في هذه القاعدة يرتكب الضرر الأخفُّ، وإن كان ضرراً؛ لِيُدْفَعَ به ضرراً أشدُّ منه، لأن درجاتِ الضرر تتفاوت فيما بينها؛ فإن كان الضرر الأشد لا يندفع إلا بارتكاب ضررٍ أخفَّ منه جاز ذلك.

ومثال ذلك لو أن شخصاً غصب خشبة، وأدخلها في بنائه؛ فإن كانت قيمة البناء أكثر؛ مَلَكَها صاحب البناء بقيمتها، وإن كانت قيمتها أكثر من قيمة البناء؛ لم ينقطع حقُّ المالك عنها، وكذلك لو ابتلعت دجاجة شيئاً ثميناً ينظر إلى أكثرهما قيمةً، فيضمن صاحب الأكثر قيمة الأقلَّ قيمة (الجبوري، 2007: 288).

كما يدخل ضمن هذه لقاعدة جواز شَقِّ بطن الميتة؛ لإخراج الولد إذا كانت ترجى حياته، ومن تطبيقات هذه القاعدة في السياسة الشرعية جواز كسر السدود؛ لتخليص البلد من الغرق وإنْ أدى إلى إتلاف السدود، وغرق الزروع والأراضي (زيدان، 1997: 98).

المطلب السادس: قاعدة إذا تعارضت مفسدتان رُوعِيَ أعظمُهما ضرراً بارتكاب أخفَّهما

اختصَّتْ هذه القاعدة بما إذا تعارض الضرران، ولم يقع أحدهما بعد، ومن أمثلة هذه القاعدة:

1. إن من اضْطُرَّ، وعنده ميتة؛ فإنه يأكل منها ما يقيه من الموت.
2. لو أن امرأة إذا صلت واقفة ينكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة، ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء؛ فإنها تصلي قاعدة.
3. جواز طاعة الأمير الجائر إذا كان يترتب على الخروج عليه شرٌّ أعظمُ.
4. جواز السكوت عن المنكر إذا كان يترتب على إنكاره ضرر أعظم من ضرر المنكر (زيدان، 1997: 100).

المطلب السابع: قاعدة يختار أهون الشرَّين

ومعنى هذه القاعدة أنه إذا خُير الإنسان بين خَيرٍ واضح وشر واضح فعليه أن يختار الخير، وهذا أمر لا شك فيه، لكن الحياة ليست دائماً اختياراً بين خير خالص وشر خالص، بل إن الإنسان كثيراً ما يجد نفسه مخيراً بين خير وخير، أو شر وشر، أو بين شيء فيه بعض الخير وبعض الشر فماذا يفعل؟ بل إن الإنسان قد يجد نفسه في ظرف غير عادي تكون عاقبة فعل ما هو –في العادة– خير، شراً فماذا يفعل؟ البديهة العقلية تقول إن عليه أن يختار أقل الأمرين شراً، لأنه إذا كان غرضه الخير، فإن أقل الأمرين شراً هو أقربهما إلى الخير.

ومن أمثلة هذه القاعدة في أبواب الفقه، "لو أن رجلاً هُدِّدَ بالقتل؛ إن لم يُلْقِ نفسه بالنار، أو من فوق جبل، وكان الإلقاء بحيثُ لا ينجو منه، ولكن فيه نوع من التخفيف، فعند أبي حنيفة له الخيار؛ إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وصبر حتى يُقتل؛ لأنه ابتلي ببليتين، فيختار ما هو الأهون–في زعمه–، أما عند الشافعي؛ فإنه يصبر ولا يفعل ذلك؛ لأن مباشرة الفعل سعيٌ في إهلاك نفسه، فيصبر تحامياً عنه" (ابن نجيم، 2005 : 99).

المطلب الثامن: قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح

إنَّ معنى هذه القاعدة، "أنه إذا تعارضت مفسدة ومصلحة، وكانت المفسدة أكبر من المصلحة، أو مساوية لها، قُدِّم دفع المفسدة على جلب المصلحة؛ لأن من مقاصد التشريع أن المنهياتِ أكثر تأكيداً بالترك من فعل المأمورات" (الجبوري، 2007: 289)؛ لقول الرسول–صلى الله عليه وسلم– : "**إذا أمرتكم بأمر فَأْتُوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**" (البخاري، 1987، ح6858: 2658).

ومن أمثلتها:

1– "منع شخص من التصرف في ملكه؛ إذا كان تصرفه يضرُّ بجاره، أو بالآخرين ضرراً فاحشاً؛ لأن درء المفاسد عن جاره أولى من جلب المنافع لنفسه.

2- "لو أن الكفار دفعوا للمسلمين مالاً هم بحاجة إليه؛ ليقتطعوا به جزءاً من أرض المسلمين؛ لم يجزْ ذلك؛ لأن في إعطائهم جزءاً من أرض المسلمين مفسدةً، وأخذ المال مصلحة ومنفعة، ودرء المفسدة مقدَّم على جلب المصلحة" (زيدان، 1997: 105).

المطلب التاسع: قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

ومن تطبيقات هذه القاعدة قول الرسول-صلى الله عليه وسلم- : " **ما من عبد يسترعيه الله على رعية، ثم لم يحطْها بنصحه؛ لم يجدْ رائحة الجنة**" (مسلم، 261هـ، ح142: 125).

"فلما كان للإمام ولاية النظر على عمل الرعية في الأمور العامة؛ كان تصرفه على الرعية منوطاً بالمصلحة العامة، ولهذا وجب أن تكون أوامره، وأوامر أُولي الأمر والنهي، موافقةً لمصالح الرعية؛ لأن السلطان إنما أُعْطِيَ السلطة لمصلحة العباد، وما فيه صيانة دمائهم، وأعراضهم، وأموالهم، فمن وُلِّيّ من أمور الناس شيئاً؛ فعليه أن يتصرف فيه التصرف الذي يحقق المصلحة لهم، وإقامة العدل والخير لهم" (الجبوري، 2007: 290).

ومن أمثلة هذه القاعدة: "أنه لا يجوز لولي الأمر أن يعيِّن في الوظائف العامة إلَّا الكفءَ الأمين، والضابط الذي يجب أن يلاحظه الإمام في إسناد الوظائف والولايات كلِّها هو: أن لا يقدِّم فيها إلا أقومَ الناس بجلب مصالحها، ودرء مفاسدها، فلا يقدَّم لولاية الحرب مثلاً إلا أشجع الناس، وأعرفهم بمكائد العدو، والقتال، مع النجدة وحسن السيرة، وإن ندرتِ الشروط فعليه أن يتحين الأمثل فالأمثل (زيدان، 1997: 129).

المبحث الرابع: ممارسات جائزة في ضوء السياسة الشرعية

إن السياسة الشرعية تحكمها شريعة السماء المنبثقة من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وعليه فلا بُدَّ من وضع هذا المرتكز الفقهي في الاعتبار، ويجب وزن الحركات والسكنات، والأفعال والممارسات، والأقوال بميزان الشرع، ويجب ألَّا يتعارض أيٌّ من ذلك مع القرآن الكريم والسنة النبوية، فأيُّ تصرفٍ أو سلوكٍ أو ممارسةٍ لا ينبغي الإقدام عليها إلا عقب التأكد التام من أن ذلك محقِّقٌ للمصلحة غيرُ معارض لنصٍ، ويجب تقديم القرآن الكريم؛ ليحتل المرتبة الأولى من مراتب الاستدلال على الأحكام الفقهية، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من المصادر؛ إلا إذا تبين أن الدليل لا يوجد في القرآن الكريم، فحينها يمكن الانتقال إلى سواه، وبناءً على ما تقدم؛ فإن القرآن الكريم يُعَدُّ هو المصدرَ الأولَ للتشريع الفقهي، وهو الأصل الذي يجب على علماء الأمة الرجوع إليه؛ كلما عُرضت عليهم قضية فقهية، أو فتوى شرعية، وفي حالة عدم وجود الدليل أو الحكم في القرآن تأتي بعد ذلك السنة المطهرة، في المرتبة الثانية، ففي السنة تفصيل لما أُجمل في القرآن من أحكام، وقد أكملت ما سكت عنه القرآن، هذا إلى جانب أن في السنة كثيراً من الأفعال والأقوال والممارسات التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم ممَّا يعطي السنة بُعداً وعُمقاً في فقه السياسة الشرعية (أحمد، 2006: 81-82).

فالسياسة الشرعية مناطها هو مصالح العباد فيما لا يتعارض مع نص، وما ورد من سياسة الخلفاء والملوك والقضاة، واستخراجهم الحقوق بطريق السياسة، فيطول ذكره، ولكني أذكر ستة ممارسات ثلاثة في العقوبات، وثلاث في غيرها من الأحكام، وهي موضحة في المطالب الستة الآتية:

المطلب الأول: قطع الأشجار وهدم البيوت

فقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم أشجار يهود بني النضير؛ للضغط عليهم، ليستسلموا لأمر النبي-صلى الله عليه وسلم-؛ حيث يقول الشيخ محمد أبو زهرة في كتاب خاتم النبيين: "إذا تبين أن قطع الشجر، وهدم البناء، توجبه ضرورة حربية لا مناصَ منها؛ كأن يستتر العدوُّ به،

ويتخذه وسيلةً لإيذاء جيش المسلمين؛ فإنه لا مناصَ من قطع الأشجار، وهدم البناء على أنه ضرورة من ضرورات القتال، كما فعل النبي في يهود بني النضير" (أبو زهره، 1972: 265).

المطلب الثاني: تصفية المحرضين على الدولة الإسلامية

إن خطر المحرضِّين على الفتنة لا يقلُّ عن خطر الذين يُشهرون السيوف لقتال المسلمين؛ إذْ لولا هؤلاء المحرضون لَمَا قامت الفتنة، " لذلك أخذ رسول الله–صلى الله عليه وسلم–يتتبع هؤلاء المحرِّضين، ويقتلهم إطفاءً لنار الفتنة، وتمكيناً للحق، وقد قتل منهم خلقاً بعد موقعة بدر" (قلعجي، 1996: 138).

إنَّ المتأمل لممارسات النبي–صلى الله عليه–وسلم بحقِّ المحرِّضين على الإسلام والمسلمين يقف على مشروعية ذلك؛ لأن مواجهة الكفار أعداءِ الإسلام الذين يحاربون الدولة الإسلامية لا يقتصر على مواجهتهم في ميدان المعركة، وإنما يتعدى ذلك إلى كل عمل تحصل به النكاية بالأعداء؛ ما لم يكنْ إثماً، وقد يوفِّر القضاء على رجلٍ له دوره البارز في حرب المسلمين بقتله جهوداً كبيرة، وخسائرَ فادحة، قد يتكبدها المسلمون.

وفيما يأتي ثلاثة من الشواهد على هذه الممارسات:

1. **قتل عصماءَ بنتِ مروان:**

كانت عصماء بنتُ مروان تحرِّض على النبي–صلى الله عليه وسلم–، وتعيب الإسلام، فقام عمير بن عدي الخطمي–رضي الله عنه– بقتلها، وحين سأل النبي بعد ذلك عمَّا إذا كان عليه شيء ؟ قال له عليه الصلاة والسلام:

(نصرتَ الله ورسوله يا عمير)؛ ثم قال: **(لا ينتطح فيها عنزان)**، أي لا يختلف على مشروعية هدر دمها وقتلها اثنان، فلما رجع عمير من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد بَنِيْهَا في جماعة يدفنونها، فأقبلوا إليه حين رأوه مقبلاً من المدينة، فقالوا: يا عمير أنت قتلتها قال: نعم، فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون، فوالدي نفسي بيده لو قُلتم بأجمعكم ما قالت لضربتكم بسيفي

هذا حتى أموت أو أقتلكم، فيومئذٍ ظهر الإسلام في بني خطمه، وكان منهم رجال يستخْفُون بالإسلام خوفاً من قومهم (بن حميد، 1418هـ: 295).

2. قتل أبي عَفَك اليهودي:

كان أبو عفك شيخاً كبيراً من بني عمرو بن عوف، وكان يهودياً يحرِّض على رسول الله– صلى الله عليه وسلم –، ويقول الشِّعر، فقال رسول الله: "**من لي بهذا الخبيث**"؟ فخرج له الصحابي سالم بن مروان، فقتله (ابن حميد، 1418هـ: 296).

3. **قتل كعب بن الأشرف:**

إن في مقتل كعب بن الأشرف دروساً وعبراً وفوائدَ في فقه النبي–صلى الله عليه وسلم–في تعامله مع خصوم الإسلام والدولة الإسلامية، فقدِ اتَّضح أن عقوبة الناقض للعهد القتل، وهذا ما حكم به النبي–صلى الله عليه وسلم–، ويؤخذ من طريقة تنفيذ حكم الرسول–صلى الله عليه وسلم– في اليهودي ابن الأشرف أن الحكم قد يقتضي –المصلحة العامة للمسلمين– أن ينفَّذَ سِرًّا، ويتأكد إن كان يترتب على تنفيذه بغير هذه الصورة السرية فتنة، أو خطر قد يكلِّف المسلمين ثمناً باهظاً" (أبو فارس، 1990: 15).

المطلب الثالث: التغليظ في عقوبة الغادر وناقض العهد

وأذكر هنا مثالين كما يأتي:

1. عندما خرج النبي إلى غزوة حمراء الأسد، وهي التي كانت بعد معركة أُحد مباشرة، وكانت تهدف إلى ملاحقة جيش المشركين بقيادة أبي سفيان، وثَنْيِهِ عن التفكير في العودة إلى المدينة؛ للقضاء على النبي–صلى الله عليه وسلم–وأصحابه، فقد وقع أبو عزةَ الجُمحي أسيراً في يد النبي–صلى الله عليه وسلم–، وكان الجمحي شاعراً من شعراء مكة الذين كانوا يحرَّضون بشعرهم على النبي–صلى الله عليه وسلم–وعلى أصحابه، ولقد فكَّ النبي–صلى الله عليه وسلم–أَسْرَه في معركة بدر؛ بعدما عاهده أَلَّا يقاتل ضدَّه مرةً أخرى، وقد حاول أبو عزة أن يتخلَّص من القتل، وطلب من النبي أن يعطيه فرصة أخرى، ويفكَّ أسره، فرفض

النبي–صلى الله عليه وسلم– وقال له: **(لا والله لا تمسح عارضيك بمثله، وتقول: خدعتُ محمداً مرتين)**، فضرب عنقه الزبير بن العوام بأمر من النبي–صلى الله عليه وسلم–، وبذلك يُعَدُّ هذا العمل الذي قام به النبي من قبيل السياسة الشرعية؛ لأن هذا الشاعر من المفسدين في الأرض، الداعين إلى الفتنة، ولأن في فكِّ أَسْرِهِ تمكيناً له من أن يعود لحربه على المسلمين، بالإضافة إلى نقضه للعهود (ابن كثير، 2003: 53).

2. كما قام النبي–صلى الله عليه وسلم–بسَمرِ أعين من قاموا بقتل راعي إبل الصدقة بعد غَدْرِهم وسرقتهم للإبل، حيثُ ورد في صحيح البخاري في باب سَمْرِ النبي–صلى الله عليه وسلم–أعين المحاربين، "**عن أنس بن مالك: أن رهطاً من عُكلٍ، أو قال: عُرينة، ولا أعلمه إلا قال: من عُكلٍ، قدِموا المدينة، فأمر لهم النبي–صلى الله عليه وسلم–بِلِقَاحٍ، وأمرهم أن يخرجوا، فيشربوا من أبوالها وألبانها، فشربوا حتى إذا برؤوا قتلوا الراعي، واستاقوا النّعَم، فبلغ النبي–صلى الله عليه وسلم–غُدوَةً، فبعث الطلب في أثرهم، فما ارتفع النهار حتى جِيءَ بهم، فأمر بهم، فَقَطَعَ أيديَهم وأرجلهم، وسَمَرَ أعينهم، فَأُلْقُوا بالحرة يستسقون فلا يُسقون.**

قال أبو قِلابة: هؤلاء قومٌ سرقوا، وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله" (البخاري: 936–937/ح6805).

المطلب الرابع: تقديم القوي الفاجر على الضعيف الصالح في ولاية الحرب

إنَّ الواجب في كلَّ ولاية الأصلح بحسبها، فإذا عُيِّن رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قُدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلُّهما ضرراً فيها، فيقدَّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع؛ وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز؛ وإن كان أميناً (ابن تيمية: 19).

"سُئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر ضعيف صالح، مع أيِّهما يُغزى ؟ قال: أما الفاجر القوي ففقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه،

وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، يُغزى مع القويِّ الفاجر"(المُغني:14).

وقد قال النبي–صلى الله عليه وسلم– : "**إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر**" (البخاري: 3062).

وقد استعمل النبي–صلى الله عليه وسلم–خالد بن الوليد منذ أسلم، وقال : "**إن خالداً سيف سلَّه الله على المشركين**"(بن حنبل، 1363هـ: 43)، مع أنه أحياناً قد كان يفعل ما ينكره النبي–صلى الله عليه وسلم–، حتى إنه ذات مرةٍ رفع يديه، وقال: "**اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد**"، وذلك لما أرسله إلى جُذيمة، فقتلهم، وأخذ أموالهم بشبهة، ولم يكنْ يجوز ذلك، وأنكره عليه بعض من كان معه من الصحابة، حتى وَدَاهم النبي، وضمن أموالهم، ومع هذا فما زال يقدِّمه في إمارة الحرب؛ لأنه كان أصلحَ في هذا الباب من غيره، وفعل ما فعله بنوع تأويل (البخاري: 4339).

وكان أبو ذر–رضي الله عنه–أصلحَ من خالد في الأمانة والصدق، ومع هذا؛ فقد قال له النبي–صلى الله عليه وسلم– : "**يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإني أُحب لك ما أحب لنفسي، لا تَأَمَرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مال يتيم**" (مسلم: 1826).

وهكذا كان خليفة رسول الله أبو بكر الصديق–رضي الله عنه–ما زال يستعمل خالداً في حرب أهل الردة، وفي فتوح العراق والشام، وبدت منه هفواتٌ كان له فيها تأويل، وقد ذكر له عنه انه كان له فيها هوىً، فلم يعزله من أجلها، بل عاتبه عليها لرجحان المصلحة على المفسدة في بقائه، وأن غيره لم يكن ليقوم مقامه (ابن تيمية: 22).

المطلب الخامس: الاستعانة بغير المسلم

حدث ذلك عندما خطَّط النبي صلى الله عليه وسلم للهجرة من مكة إلى المدينة بصحبة أبي بكر الصديق – رضي الله عنه– عندما استأجرا عبد الله بن أُرَيْقِط، "فالقاعدة والأصل عدم الاستعانة بغير المسلم في الأمور العامة، ولهذه القاعدة استثناء، وهو جواز الاستعانة بغير المسلم بشروط وهي ستة كما يلي:

1. تحقق المصلحة أو رجحانها بهذه الاستعانة.
2. أن لا يكون ذلك على حساب الدعوة ومعانيها.
3. أن يتحقق الوثوق الكافي بمن يستعان به.
4. أن يكون تابعاً للقيادة الإسلامية، لا متبوعاً، ومقوداً فيها لا قائداً لها.
5. أن لا تكون هذه الاستعانة مثارَ شبهة لأفراد المسلمين.
6. أن تكون هناك حاجة حقيقية لهذه الاستعانة، وبمن يُستعان به، فإذا تحققت هذه الشروط جازت الاستعانة على وجه الاستثناء، وإذا لم تتحقق لم تَجُزْ" (العمري، 1992: 355).

"إن النبي–صلى الله عليه وسلم– وأبا بكر –رضي الله عنه استأجرا مشركاً، ليدلهما على طريق الهجرة، ودفعا إليه راحلتيهما، وواعداه عند غار ثور، وهذه أمور خطيرة أطلعاه عليها، ولا شكَّ أن النبي–صلى الله عليه وسلم–وأبا بكر وثِقا به وأمّناه، ممَّا يدلُّ على أن الكافر أو العاصي قد يوجد عنده ما يستدعي الوثوق به؛ كأنْ تربطهم رابطة القرابة، أو المعرفة القديمة، أو الجوار، أو أن هؤلاء عندهم نوع جيد من الأخلاق الأساسية، مثل الأمانة، وحبِّ عمل الخير، إلى غير ذلك من الأسباب، والمسألة تقديرية"(زيدان، 1997: 108).

المطلب السادس: التجسس على أهل الريب ومعتادي الإجرام

إن من أوجب واجبات الحاكم إشاعةَ الأمن والاستقرار في دار الإسلام؛ حتى يأمنَ الناس على أرواحهم، وأعراضهم، وأموالهم، ويتنقلون في دار الإسلام آمنين مطمئنين، وإنَّ المتأمل في أحوال العباد يجد أن هذا المقصود يتحقق بصورة كاملة بتطبيق الشرع الإسلامي الحنيف؛ أيْ بتطبيق العقوبات الشرعية على المعتدين والعابثين بأمن المجتمع؛ بشرط أن يكون التطبيق عادلاً، وعلى الجميع بلا محاباةٍ ولا تردُّد، فإذا ما طُبِّقت الأحكام الشرعية على المعتدين، أمن الناس، وخاف المجرم، وتحقَّق الاطمئنان (أحمد، 2006: 63).

وفي هذا يقول الإمام أبو يعلى عن واجبات الإمام: " إقامة الحدود؛ لِتُصانَ محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظَ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك" (الفراء، 2000: 27).

إنَّ صيانة محارم الله من الانتهاك، وحفظ حقوق العباد من الإتلاف، لا يتحقق إلا بمحاربة الجريمة والمجرمين، وذلك بمنع الجريمة قبل وقوعها، ومعاقبة المجرمين، وتعقبهم بعد وقوعها، وهو أمر واجب على الحاكم المسلم، ولا يتمُّ ذلك إلا بالتحري عن المجرمين، والبحث عنهم، والتفتيش عن أوكارهم، ومظانِّ تواجدهم عن طريق التجسس عليهم، ممَّا يجعل التجسس في هذه واجباً؛ لأنه لا يتمُّ إشاعة الأمن والاستقرار، وتطبيق الحدود، وردع المجرمين؛ إلا به، فما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب (أحمد، 2006: 64).

المبحث الخامس: سمات وخصائص النظام السياسي الإسلامي في ضوء السياسة الشرعية

إنَّ النظام السياسي في الإسلام جزءٌ من التراث، لا ينبغي النظر إليه على أنه تاريخ مضى، ولا نظام سبق، وإنما هو تراث ينبغي أن يُعمل به، ويعاد سيرتَه الأولى؛ لتتمكن الأمة من إعادة مجدها، واستعادة قوتها، ويقظة شعوبها، فضلاً عن افتخارها بتاريخها المجيد (الخياط، 1999: 11).

كما يتميز النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى بمميزات فريدة، وسمات مهمة، ترشِّحه لقيادة البشرية جمعاء، مهما اختلفت أجناسهم، وتنوَّعت ثقافاتهم، فهذه السمات تجعله صالحاً للتطبيق وللعمل به، مهما اشتدَّ اختلاف الزمان والمكان، كما أنها لا تختلف كثيراً عن خصائص التشريع الإسلامي وسماته (عبد الرحيم، 2006 :347).

وفيما يأتي عرض لبعض السمات المميزة للنظام الإسلامي، وهي موضحة في المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: إنه نظام ربَّاني

إن أهمَّ ما يتصف به النظام السياسي الإسلامي عن الأنظمة السياسية الأخرى أنه نظام ربَّاني؛ بمعنى أن أساسه، وقواعده، وأحكامه، ليست من وضع بشر، فلا يحكمه العجز والقصور، أو التأثر بمؤثرات الهوى والعواطف، وإنما الذي شَرع هذه الأسسَ والقوانينَ هو ربُّ الناس وخالقهم، وهو أعلم بما ينفعهم، وما يصلحهم؛ كما قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير}[الملك:14]، وقال سبحانه:{أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُون}[المائدة:50](عبد الرحيم، 2006 :350).

المطلب الثاني: إنه نظام أخلاقي

يقوم النظام الإسلامي على الأخلاق والفضيلة، واحترام حقوق الإنسان، فقد دعا إلى المحافظة على العهود والمواثيق، ورعاية حقوق الإنسان، ووقايته من الفتن والطغيان، فعامل الأسرى بالبرِّ والإحسان، إلى أن يطلق سراحهم بالمن أو الفداء، قال تعالى:{فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء}[محمد:4]، وقال تعالى: {وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا}[الإنسان:8].

فالحرب في الإسلام ليست حربَ تنكيل أو تخريب، ولا يجوز قتل من لم يقاتل من النساء والأطفال والشيوخ والعجزة والمدنيين ..، فليس ثمةَ نظام في الدنيا يقدِّر الإنسان، ويحفظ حقوقه، كالنظام الإسلامي (عبد الرحيم، 2006 :353).

المطلب الثالث: إنه نظام كامل شامل

من خصائص الحكم الإسلامي تُمَيِّزُهُ بالكمال وبالشمولية، وهذا الكمال دلَّ عليه قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا}[المائدة:3].

كما ويتناسب معه شمول الشريعة في جميع العصور والأمصار والأحوال، سواء كان ذلك بالنصِّ عليها صراحة، أو بالدلالة، كما يعرف في علم الأصول، وقد مرَّت على البشرية خلال تاريخها الطويل أشكال وأنواع من الشرائع المادية والأرضية، لكن واحدة منها لم تَدَّعِ العموم والشمول الذي ميَّز الشريعة الخاتمة، أيْ شريعة الإسلام (عبد الرحيم، 2006: 358).

إن الإسلام شامل للفرد، وشامل لأحوال الأسرة، وشامل للمجتمع في علاقاته المدنية والتجارية، وشامل لما يتصل بالجرائم وعقوباتها المقدرة شرعاً، كالحدود، والمتروكِ لتقدير أهل الشأن؛ كالتعازير، وهذا يشمل ما يسمى الآن بالتشريع الجنائي، أو الجزائي، أو قوانين العقوبات، أو غير ذلك من التسميات، كما أنه شامل لما يتعلق بواجب الحكومة نحو المحكومين، وواجب المحكومين نحو الحكام، وتنظيم الصلة بين الطرفين، وشامل لما ينظم العلاقة الدولية في السلم، وفي الحرب (الخياط، 1999: 44).

الفصل الرابع

ممارسات الحكم، وإدارة الدولة في المدرسة المثالية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية

تمهيد

يعد عِلم السياسة، وسياسة الملك، والحكمة المدنية، فَنَّاً يركِّز على دراسة الدولة، والوحدات المتنوعة فيها؛ لذلك فإن علم السياسة هو علم الدولة، وما تشتمله من حُكَّامٍ ومحكومين، وقد أثَّر الفكر السياسي على سياسات المجتمعات وتَغَيُّرِها، وهو علم تُعلم منه أنواعُ الرئاسات والسياسات الاجتماعية والمدنية، وأحوالُها (التهانوي، 1963: 54).

ولتوضيح ما سبق؛ فقد قسَّم الباحث هذا الفصل إلى مبحثين؛ حيث تناول في المبحث الأول المدرسة المثالية وفلاسفتها وخصائصها، بينما تناول في المبحث الثاني نماذجَ من ممارسات الحكم في المدرسة المثالية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية.

المبحث الأول: المدرسة المثالية وفلاسفتها وخصائصها

إنَّ المثالية والواقعية لفظان فلسفيان، ولكنهما دائران على ألسنة الناس في اللغة الجارية، "فالناس يصفون إنساناً بأنه مثالي؛ إذا كان في فكره، وفي عمله، حريصاً على رسم الصورة الكاملة، ساعياً إلى تحقيق المثَل الأعلى، ويصفون إنساناً آخرَ بأنه واقعي إذا كان في تفكيره وتصرفاته ملتزماً حدود المُمْكِنات القريبة الحصول؛ آخذاً في الاعتبار الواقع الملموس" (أمين، 1967: 7).

ومع تقدُّم الحضارة الإنسانية، وازدياد أعداد السكان على وجه الكرة الأرضية، وكثرة التعقيدات؛ برزتِ الحاجة إلى نظام سياسيّ دقيق، فظهرت مدرستان في إدارة الدولة، هما المدرسة الواقعية، والمدرسة المثالية، وهذه الأخيرة محل بحثنا هنا، فالمدرسة المثالية التي نظَّر لها (الفارابي) و(ابن باجة) و(كونفشيوس) و(أفلاطون)، وجميع هؤلاء حاولوا إظهار السياسيِّ على أنه إنسان أخلاقيٌّ ومثاليّ، "فكلُّ واحد من هؤلاء وضع خلاصة أفكاره، وما استنبط من ثقافة عصره، إضافةً إلى دراسة ما يحيط به من واقع، وما يجتهد به من رفع منزلة الإنسان إلى درجةٍ أعلى، والعمل على تلبية حاجات الناس، والتغلب على المصاعب؛ ليحيا الناس جميعُهم، في مدينة مثالية سُعداءَ متعاونين (المنياوي، 2009: 10).

ولتوضيح ما سبق بشيء من التفصيل فقد قسم الباحث هذا المبحث إلى مطلبين، حيث تناول في المطلب الأول فلاسفة المدرسة المثالية، بينما تناول في المطلب الثاني خصائص المدرسة المثالية وحُكامها.

المطلب الأول: فلاسفة المدرسة المثالية

منذ القدم ظهر عدد من منظِّري الفكر المثالي في إدارة الدولة والحكم، وقد رَأَوْا أنه من الأفضل للدولة وللرعية أن يكون الحاكم حكيماً ومثالياً، يبتعد عن العنف والقسوة على الرعية، فالسياسة في أكثر معانيها انتشاراً هي علم القوة، وتنظيمها في المجتمعات، أما الفلسفة فهي تنظيمٌ مستمرٌّ لعملية التعقل، واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي، ولما كانت الأداة التي يمكن لها تحقيق هذا التوفيق بين القوة والعقل في المجتمع هي الدولة؛ فقد يحدث أن تنجح الدولة في إخضاع القوة للعقل، وقد تهدف إلى أن يكون مَثَلُها الأعلى هو تتويجَ العقل مقعدَ القوة، ولكنْ يحدث في الغالب أن تفشل في ذلك، وقد كان أفلاطون هو أولَ من عُني بالبحث عن إمكانية هذا التوفيق؛ بل كان أولَ من دعا إلى هذا الهدف في فلسفته السياسية.

"وقد نشأت الفلسفة السياسية، ودُونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التي وُجدت عند اليونان؛ لأنه لم تُوجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة؛ إذْ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلاً الذي كان يولِّي السلطة المطلقة لحاكمٍ يستمد سلطانه من الآلهة" (مطر، 1995: 3-5).

ولكن عندما جاء الإسلام، ووجد العرب متفرِّقين قبائلَ وعصبياتٍ، فكوّن منهم أمة واحدة قوية متماسكة، وأسَّس لهم دولة اتَّسعت حدودها؛ لتضمَّ أجناساً شتى، وممالكَ وإمبراطورياتٍ، كان لها شأن بعيد في الحضارة والمدنية القديمة، ووجد المسلمون في القرآن الكريم، والسنة النبوية، أهمَّ أركان التشريع الذي ساروا عليه في تنظيم مجتمعهم، وتسيير دفة أمورهم، من هنا لم يفصل الإسلام بين الدين والدنيا، ولم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا، أو سلطة الصليب والسيف، وقد تأثَّر رجال الفكر السياسي الإسلامي بالتراث اليوناني، وكان أعظم تأثره بفلسفة أفلاطون؛ حيثُ كانت غايته السياسية عندهم هي تحقيقَ السعادة في الدنيا، وفي الآخرة، على نحو ما ذكر الفارابي، كما وجدوا في كتب الأخلاق ما يحقِّق هذه السعادة؛ فارتبطت الأخلاق بالسياسة، كما ارتبطت بالشريعة، وبما نصَّ عليه الوحي (مطر، 1995: 37-38).

وقد وصف المؤرخون الظواهر الاجتماعية كما هي دون تعليل، أما كُتب الأخلاق والوعظ؛ فهي تدعو إلى ما يجب أن يكون؛ دون أن تبحث عن أسباب الخلل؛ حيثُ تناول الفلاسفة اليونانيون موضوع الاجتماع الإنساني ككتاب (الجمهورية) لأفلاطون و(السياسة) لأرسطو، وكتب تلميذهم الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وأفلاطون والفارابي قد اعتنيا بالجهة الأخلاقية المثالية دون النظر إلى الواقع الخارجي، ولم يعلِّلا لِمَ كان ذلك (العبدة، 2009: 29).

وبعد دراسة العديد من أفكار الفلاسفة الذين يعتقد الباحث أنهم ينتمون إلى المدرسة المثالية في الإدارة والحكم، توصل إلى تحديد عدد من هؤلاء الذين يمكن أن نعتبرهم فلاسفةً للمدرسة المثالية، وهم أربعة كما يأتي :

1- الفارابي.

2- ابن باجة.

3- كونفشيوس.

4- أفلاطون.

وفيما يأتي عرض لأفكار هؤلاء الفلاسفة:

أولاً: الفارابي

الفارابي فيلسوف إسلامي من أصلٍ فارسيّ، يُلقَّبُ بالمُعلِّم الثاني بعد أفلاطون، وُلد عام 870 م، وتوفيَ عام 950م، كان رجلاً حكيماً، يَخلُد إلى الهدوء والسكينة، وقف حياته على التأمل الفلسفي، وقد اهتمَّ بعلم المنطق والمعرفة، والسياسة والحكم، وقد جمع خبراتِهِ من خلال تنقله في العديد من بلدان الشام، والعراق، وفارس، متعلماً ثم عالماً (عباس، 1996: 50).

وقد عاش الفارابي في ظل نظامٍ سياسيٍ وراثيٍ مرتبطٍ بقدسية الخلافة العباسية، ولم يستطع أن يتجاوز ما هو موجود، فيقترح طريقة جديدة لنظام الحكم، فكلُّ ما أتى به أنه اشترط أن تتوفر لرئيس الدولة عدة شروط أخلاقية، تتصف بها شخصيته لا أكثر (المنياوي، 2009:

12)، "فالمثل الأعلى للحكومة في نظره هو الذي يكون الحاكم فيه فيلسوفاً، وأن الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع، ووضعوا أنفسهم تحت إرادة فردٍ يمثِّل الحكومة" (جمعة: 2012، 36).

ويضيف الفارابي: "إن رئيس المدينة الفاضلة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصُّه، وله من كلِّ ما شارك فيه غيرَه أفضلُه، ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين، كذلك رئيس المدينة الفاضلة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها" (الفارابي، 1986: 120).

كما يرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون رئيساً للمدينة الفاضلة إلا إذا اجتمعت لديه اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها، وهي أن يكون كالآتي: (الفارابي، 1986: 127-130)

1- تامَّ الأعضاء؛ ليقوم بأعماله على أكمل وجه.

2- جيدَ الفهم والتصور لكلِّ ما يُقال له، فيتلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر نفسه.

3- جيدَ الحفظ لما يفهمه، ولما يراه، ولما يسمعه، ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

4- جيدَ الفطنة ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليلٍ فَطِنَ له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل.

5- حسنَ العبارة، يُعينُه لسانه على إبانة كلِّ ما يُضمره إبانة تامة.

6- محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهلَ القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكدُّ الذي ينال منه.

7- غيرَ شَرِهٍ على المأكول، والمشروب، والمنكوح، متجنباً بالطبعِ للَّعب، مبغضاً للذات.

8- مُحِبّاً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

9- كبيرَ النفس، محباً للكرامة، تكبر نفسه-بالطبع-عن كلِّ ما يشَين من الأمور، وتسمو نفسه- بالطبع- إلى الأرفع منها.

10- الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينةً عنده.

11- محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجَوْر والظلم وأهلِهما، يعطي النَّصَفَ من أهله، ومن غيره، ويحثُّ عليه، ويؤتي من حلَّ به الجَوْرُ مؤاتَياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غيرَ صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل؛ بل صعب القياد؛ إذا دُعي إلى الجور، وإلى القبيح.

12- قويَّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً عليه، مِقْداماً غيرَ خائف، ولا ضعيف النفس.

ويعقب الفارابي على ما سبق "فمتى أتَفَقَ في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرئاسة وكانت فيها سائر الشروط السابقة، بقيت المدينة الفاضلة بلا مَلِكٍ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، فستكون المدينة عرضةً للهلاك؛ فإن لم يَتَّفِق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك" (الفارابي، 1968: 130).

ثانياً: ابن باجة

ابن باجة هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقَّب بابن الصائغ، أو ابن باجة، أشهر علماء الأندلس، وكان مشهوراً بالطب، والرياضيات، والفلك، وقد وُلد بمدينة سرقُسطة في الأندلس أواخرَ القرن الحاديَ عشرَ ميلادي، ولما شبَّ تحوَّل إلى إشبيليّة عام 1118م؛ حيث أقام، وانقطع لتأليف الكتب (جمعة: 2012، 79).

يتحدث ابن باجة عن التدبير السياسيّ، وعن الحكومة الكاملة، فيقول: "ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة؛ فإن أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة إلى المداواة؛ لأنهم لا يتناولون من الغذاء إلا ما يوافقهم، وبذا تختفي الأمراض الصادرة عن الغذاء، أما الأدواء الخارجة عن الإنسان؛ أيِ التي تصيبه بدون تفريط، أو إفراط منه؛ فإنها تزول بذاتها، وأما الاستغناء عن القضاء؛ فلأن العلاقات بين أبناء البلد يكون أساسها المحبة، فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء، ثم إن الحكومة الكاملة كفيلةٌ بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن من مراتب

الكمال؛ لأن الكلَّ يفكِّرون بأعدل وسائل التفكير، وينظرون إلى الأمور أدقَّ نظر، ويطيع كلُّ فردٍ ما تأمر به القوانين؛ لأن الفرد يكون عالماً بما يجوز وما لا يجوز، كذلك تخلص الأعمال من الخطأ والهذر والختل، فتصفو الطباع، وتكرم الأخلاق؛ بحيث لا تكون بالناس حاجة إلى طيب النفوس، وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه" (جمعة: 2012، 82-83).

ثالثاً: كونفشيوس

عاش كونفشيوس بين عامي(551-479 ق.م)، وهو ينحدر من أسرة كانت تحكم ولاية سونغ في الصين، ولكنِ افتقرتِ الأسرة قبل مولد كونفشيوس، ولذا اشتغل برعي الأغنام، وتنسيق الحدائق العامة، وانصرف إلى تعليم نفسه تعليماً عميقاً مكَّنه من أن يباشر مهنة التعليم عندما بلغ الثانية والعشرين من العمر؛ حين أنشأ مدرسةً لتدريس أصول الأخلاق، والفلسفة السياسية، وهو أحد المفكِّرين الذين تركوا بصماتِهم على الحياة الإنسانية على مرِّ التاريخ؛ إذِ استطاع إلى أقصى حدٍ ممكنٍ أن يصوغ الحياة الثقافية، والسياسية، والحضارية، لأكبر أمم الأرض لِمَا يزيد عن ألفي عام، ولا زال الأثر الكونفشيوسي عميقاً وبليغاً في حياة تلك الأمة التي تشكِّل أكثر من خُمس سكان الأرض، هذا بالإضافة إلى تأثيره في أمم أخرى في تلك الناحية من الأرض (أحمد، 2010: 47).

وقد عاش كونفشيوس في زمن اضطرابٍ واحترابٍ عامٍ في مجتمعه السياسي، هدَّد بأفول نجم الحضارة الصينية المتألق في ذلك العصر، فقد ضعفت الحكومة المركزية ضعفاً شديداً، أغرى بها الإقطاعيين الذين اجتمعوا لمناوشتها، وتكوين دويلات صغيرة، لينهشوا من أرضها، وجرَّاءَ تلك الحروب المتواصلة سادت الفوضى، وعمَّ الفساد والانحلال؛ حتى كاد أن يكون أصلَ الحياة في المجتمع، واجترأ بعض المفكِّرين والمثقَّفين؛ لتكوين آراء جديدة وتعميمها، تبرر الانحلال الخُلقي حين دَعَوْا إلى التخلي عن الأخلاق والفضائل؛ باعتبارها لا تتَّصل بأحوال السياسة والوضع العام، فالدولة تنهض على أساس القوة الاقتصادية والعسكرية، وتؤدي وظائفها بقدر ما تملك من وسائل القوة، ثم يأتي انحدارها وانهيارها بحسب فقدانها لمقومات القوة، ووسائل

الضغط والعنف، بإزاء ذلك التيار الفكري المتجرِّد من القيم الخُلقية؛ نهض كونفشيوس؛ ليؤكد ضرورة التزام الدولة وقيادتِها بقيود الأخلاق المتينة، قائلاً:

"إنه لا فرقَ في ذلك بين الدولة أو الأفراد العاديين في المجتمع، فالغايات المنوط تحقيقها بالدولة لا يجمل تحقيقها إلا بوسائل أخلاقية شريفة" (أحمد، 2010: 48).

كما ذهب كونفشيوس لأبعدَ من ذلك عندما أكدَّ على أن أقصر الدروب لتنفيذ مهام الدولة هي السبل الأخلاقية المستقيمة، وقال: "إن الناس يحتاجون في حياتهم إلى حسن التخلق والاستقامة أكثرَ ممَّا يحتاجون إلى الماء والنار، وقد رأيت أناساً كثيرين يموتون غرقاً بالماء والنار، ولكنْ ما رأيتُ قطُّ إنساناً مات بسبب من تمسكه بقيود الخُلق والفضيلة" (Confucius,1938:200).

كما يرى كونفشيوس أن الالتزام الأخلاقي يزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها، فالعلاقة السياسية بأكملها وليدةٌ لمجتمع الأسرة، وهي علاقات غير منفصلة عن علاقات المجتمع الأخرى، وهكذا فإن الدولة ما هي إلا كيان مكبِّر لصورة الأسرة، وعلاقات الحكام بالمواطنين ما هي إلا علاقات رعاية وتربية وتوجيه في الأساس، فالدولة هي جزء من المجتمع، وهي مولودٌ نشأ بشكلٍ طبيعيٍ عن تضافر العلاقات الاجتماعية وتوثقها، ولم تأتِ نتيجةً لعقدٍ اجتماعيّ صحيح أو موهوم بين المواطنين، كما لم تنشأ في أصلها نتيجة لاستلاب القوة بوساطة بعضهم، وفرض أنفسهم حكاماً على الناس، صحيحٌ إن هذا عارض قد يحدث، ولكنه لا يعبِّر عن طبيعة نشأة الدولة، ولا يحقِّق نوعاً مثالياً من الحكم؛ بل يشوِّه الصورة الأصلية التي ولدت عليها مؤسسة الدولة (أحمد، 2010: 50-51).

وقد دعا كونفشيوس إلى إنشاء طبقة عليا مستنيرة بنور العلم الخالص، تُعْطَى وحدها مقاليد السلطة، فتضع قواعد الحكم والسلوك السياسي الصحيح ونُظُمَه، وتصبح تلك الطبقة في سلوكها وتصرفها قدوةً لجميع طبقات الشعب، فكلُّ فردٍ من أفراد هذه الطبقة العليا هو رجلٌ رشيدٌ مهذَّبٌ منضبط الخلق، لم يَزِدْه شرفاً أو مرتبة إلا علمه وخُلُقه، حيثُ إن تركيز كونفشيوس على رعاية أمر الأخلاق والتعليم أدَّى به-في النهاية-إلى أن يُهمل أمر القانون، متوهماً أن التكوين

الأخلاقي والعقلي السليم للإنسان يكفي لترشيد سلوكه الاجتماعي والسياسي؛ بلا حاجة إلى ضابط من القانون، فالإخلاص أهمُ أثراً–عنده–من أثر التخويف بالعقاب.

"إن الفكر السياسي لكونفشيوس هو في جوهره فكر إنساني خالص، اختلط بالأخلاق، وألزم السياسة قيود الفضائل والمُثل العليا؛ بل دعا إلى استخدام السياسة، وأدوات الحكم، من أجل تعميق هذه الفضائل والمُثل العليا، وقد تمَّ استغلال تعاليم كونفشيوس التي تدعو إلى توقير الأسلاف، وطاعة الحكام، أسوأ استغلال بواسطة أولئك الحكام، حين فرضوا بموجب تفسيراتهم لتلك التعاليم وصايةً قهريةً على الشعب، صادروا بها حرياتِه وحقوقَه في المشاركة السياسية" (أحمد، 2010: 53–57).

رابعاً: أفلاطون

عاش أفلاطون فيما بين (427–347 ق.م)، وشهد هزيمة أثينا في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كما شهد إعدام أستاذه سقراط على يد الحكام الديمقراطيين الأثينيين، فأثَّرت تلك الأحداث تأثيراً فاجعاً على وُجدانه، فكرَّس بقية سنوات حياته؛ لتجديد الروح الأثيني" (أحمد، 2010: 59)، " تتلمذ أفلاطون على يد الفيلسوف سُقراط، واهتمَّ بدراسة الجدل، والفيزياء، والأخلاق، والسياسة، وطالب بأن يكون الحاكم فيلسوفاً، لذلك يُعتبر أفلاطون المؤسس الحقيقي للمثالية (فيصل، 1996: 31–32).

وتعد جمهورية أفلاطون أساساً متيناً، ومصدراً مهماً، لكلِّ المدن الفاضلة التي كتب عنها الفلاسفة من بعده، فكلُّ فيلسوف يبني حضارته، ويعالج مشكلات عصره على أساس المكان الذي وُجد فيه، والعصر الذي عاش تحت ظلِّ ثقافته؛ فإنه يستقي الإلهام من جمهورية أفلاطون، وبرغم أن أفلاطون كان يسعى إلى تكوين شعبٍ سعيدٍ ينعم بالحرية والرفاهية؛ إلا أنه كان يهدف إلى تربية الملك الفيلسوف؛ لأن المجتمعاتِ تسعد–في نظره– إذا ما حكم الملك الفيلسوف، وقد لاحظ أفلاطون أنه من الصعب صنع الملك الفيلسوف؛ فقد ارتأى أنه إذا كان من الصعب أن يكون الملك فيلسوفاً؛ فلا بأسَ أن يتفلسف الملوك، بمعنى أن يتزود الحاكم بالحكمة؛ كي يستطيع أن يدير شؤون الدولة على أكمل وجه (المنياوي، 2009: 12).

إنَّ الدولة في نظر أفلاطون تُوضع دائماً لخدمة النفوس الفردية، ومن هذه النفوس تستمدُّ أصلها فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعاً مُعطىً مباشرةً للسياسة؛ بل الوصول إلى أعلى مثل ممكن من الكمال الشخصي هو غايتها النهائية، ومن هنا كانت السياسة تابعةً للأخلاق في نظريته(زكريا، 1977: 66)، وقد وَجَدَ أفلاطون أن الطرق التي وُضعت بها القوانين في المجتمعات المختلفة التي عاصرته، قد وُضعت بطريقةٍ فوضويةٍ غيرِ تجريبية، فوضوية لا تشتمل على أية فكرةٍ من الغاية النهائية التي يُفترض أن تهدف إليها المجتمعات من تشريعاتها وقوانينها، كما أنه رأى أن المبادئ التي تُوضع أساساً للسلطة متباينة أشدَّ التباين، وهي أربعة: (السن، والقوة، والثراء، والنجاح)؛ بل إن كلَّ الأنظمة الموجودة لم تُحَقِق الغرض الأساسيَّ من وجودها (غلاب، 1970: 156).

فالمجتمع كما رآه أفلاطون فاسد، ويرجع هذا الفساد للحكام؛ لأنهم أفسدوا معنى السياسة الحقيقي، واعتقدوا بأنه السعي وراء الأمجاد والثروة، وأن السياسة في نظرهم لا تحتاج إلى علمٍ ومعرفةٍ حقيقيةٍ، ولا إلى درس العدالة وتحقيقها ، كما أنهم لم يقيموا الشعب على أساس الخير العام، بل دبَّروه كيف شاءت مطامعهم وأهواؤهم، هذا فضلاً عن أنها قد فقدت الاستقرار السياسي(غيث،1970: 24)، فلا تكاد نار حُكْمٍ تنطفئ حتى تعود أخرى إلى الاشتعال؛ بما تحمله من فساد وفوضى ، "فلا يكاد النظام الأوليجاري(حكم القلة) يقضي عليه سعيه وراء المال بعد أن يملأ الدولة بالكُسالى والمُعدمين، حتى تَحِلَّ محلَّه الديمقراطية التي يقضي عليها التطرف في الحرية بعد أن تُملأ الدولة بالفوضى والتهور" (ديورانت، 1955: 444).

وعلى العموم فإن الرذيلة قد تفشت في عهد أفلاطون إلى أبعد الحدود الممكنة، ويعود السبب في ذلك إلى ثلاثة عوامل كما يلي:

1. تهريج الزعماء السياسيين، وتضليلهم (غلاب، 1970: 55).
2. انحطاط الدين في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس (ق.م)، إذْ شكَّ الكثيرون في قدرة الأرباب؛ بل وحتى في وجودها، وتقلَّص الخوف من الإله بين العديد من الناس، لاسيَّما الطبقة المثقفة التي لم تعد تهتمُّ بالدين التقليدي من دون أن تضع ولو خطوطاً عامة لاعتقاد جديد (الأحمد، 1997: 19).
3. مقتل أستاذه سقراط، وقريبين له من أصدقائه المقربين (زكريا، 1977: 23).

إنَّ كل هذه الأمور قد جعلت أفلاطون يدرك بأن كلَّ دساتير الحكم فاسدة، ومستعصية على الإصلاح ، ما لم تجتمع لصلاحها معجزةٌ من المعجزات القديمة، يصاحبها حُسن التوفيق، وقد دفعه هذا إلى القول: "بأن الفلسفة هي الطريق الوحيد لتحقيق أسعد حياة للجنس البشري، فلا سعادةَ إلا أن يتولى مقاليدَ الحكم جمهرة الفلاسفة، أو يتحول الحكام بمعجزة سماوية إلى فلاسفة" (سباين، 1971: 45)، وهذا ما جعل فلسفة أفلاطون السياسية أخلاقية قبل كلِّ شيء؛ لأنه يرى "أن السياسي يجب أن يتحصَّن بالعلم؛ أيْ بالفضيلة قبل أن يرمي بنفسه في خضم السياسة" (غلاب، 1970: 158).

إنَّ المتأمل بتكوين الدولة المثالية في نظر أفلاطون يجد أنها مكونة من ثلاث طبقات، وهي كالآتي: (المنياوي، 2009: 12).

1) طبقة اقتصادية مكونة من طبقة التجار والحِرْفِيِّين.

2) طبقة الحُرَّاس.

3) طبقة الملوك الفلاسفة.

حيثُ يتمُّ اختيار أشخاص من طبقة معينة، ويتمُّ إخضاعهم لعملية تربوية وتعليمية معينة، ويتمُّ اختيار الأشخاص الأفضل؛ ليكونوا ملوكاً فلاسفة؛ حيثُ استوعبوا المُثُل؛ الموجودة في عِلم المُثُل ليُخرجوا الحكمة (المنياوي، 2009: 27).

المطلب الثاني: خصائص المدرسة المثالية، وحُكَّامُها

يرى الباحث أن المدرسة المثالية هي التي تفترض أن يتوفر لدى الحاكم مجموعةٌ من الخصائص والصفات الأخلاقية؛ كي يستطيع أن يحكم دولته على الوجه الأمثل.

فعندما تكون المدينة فاضلةً، فستصبح كاملة، وكمالها هذا ينعكس على الأفراد؛ حيث يبلغ فيه الفرد أعلى مراتب الكمال؛ لأن الجميع يفكِّرون بأعدل وسائل التفكير، وينظرون إلى الأمور أدقَّ نظر، ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين، فبدون أن يكون الحاكم فيلسوفاً لا يمكن أن تكون المدينة فاضلة، ويسعد بها الناس؛ لأن الغاياتِ المنوطَ بالدولة تحقيقها لا يمكن تجسيدها إلا

بوسائلَ أخلاقيةٍ شريفة، وإن أقصر الطرق لتنفيذ مهامِّ الدولة هي السبل الأخلاقية المستقيمة، حيث إن الالتزام الأخلاقي يزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها.

ومن خلال ما سبق؛ وبعد الاطِّلاع على أفكار فلاسفة المدرسة المثالية، خلُص الباحث إلى تحديد مجموعة من خصائص المدرسة وفلاسفتها، وهو ما اعتمده لتصنيف مجموعة من الممارسات لبعض الحكام ما بين المثالية والواقعية، وهي ستٌّ كالآتي:

1. شخصية الحاكم تتصف بمجموعة من الصفات الأخلاقية والمثالية، وهذا يزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها.
2. الحاكم فيلسوف؛ فإن لم تتوفر فيه هذه الصفة؛ فعليه أن يتفلسف.
3. وجود الدولة وأركانها مرهونٌ بوجود الحاكم الفيلسوف، وبدونه فلن تكون الدولة.
4. الحاكم يستطيع أن يحققِّ أهداف الدولة والمجتمع من خلال وسائل أخلاقية ومثالية.
5. الدولة لا يمكن أن تنشأ نتيجة لاستلاب القوة بواسطة بعض الناس، وفرض أنفسهم حكاماً، وإنْ حدث ذلك؛ فإنه لا يعبِّر عن طبيعة نشأة الدولة، ولا يحقِّق نوعاً مثالياً للحكم.
6. السلطة الحاكمة تستطيع أن تضع قواعد الحكم والسلوك السياسي الصحيح ونظمه، إذا تَمَّ انتقاؤها من طبقة عليا من المجتمع، وتعليمها؛ حتى تصبح مستنيرة بنور العلم الخالص، ثم تُعطى وحدها مقاليد الحكم.

المبحث الثاني: نماذج من ممارسات الحكم في المدرسة المثالية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية

إنَّ إدارة الدولة والحكم لا تأتي اعتباطاً، ولا يجلبها الحنين، ولا يصلح لها ضعاف النفوس الذين لا يملكون الجرأة على أخذ قرارات مصيرية تجاه شعوبهم، وسياسة الدول التي يحكمونها، وفي ضوء ما سبق فقد ذهب الباحث إلى اعتبار كلٍ من الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير –رضي الله عنهما–، والدكتور محمد مرسي نموذجين من الحكام الذّين تنطبق عليهم خصائص المدرسة المثالية، وحكامها في ممارسات إدارة الدولة، حيثُ سيقوم الباحث بتقييم أدائهم في الحكم في ضوء القواعد الفقهية التسع التي سبق سردها وشرحها ص(62–67).

وفي هذا المبحث مطلبان:

المطلب الأول: عبد الله بن الزبير – رضي الله عنهما

عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قُصي بن كلاب بن مُرَّةَ، أمير المؤمنين، أبو بكر، وأبو خبيب، القرشي الأسدي، ثم المدني، أحد الأعلام، ابن حواري رسول الله وابن عمته (الذهبي، 2001:ج363/3)، وُلد في السنة الأولى من الهجرة، وهو أول من ولد في الإسلام في المدينة المنورة بعد مقدم رسول الله–صلى الله عليه وسلم–، وقد بايع النبي، وهو ابن سبع سنين أو ثمان(الذهبي، 2001: 363/3).

يلقب الزبير بن العوام–رضي الله عنه– بحواري الرسول –صلى الله عليه وسلم–، وهو ابن صفية بنت عبد المطلب عمةِ النبي–صلى الله عليه وسلم–، وهو أحد العشرة المبشَّرين بالجنة (الزهري، 2001: 100/3)، وأم عبد الله بن الزبير هي أسماء بنت أبي بكر الصديق–رضي الله عنهما–، وكانت من أوائل المسلمات؛ حيث أسلمت وأختها أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها–وهي يومئذٍ صغيرة (الصلابي، 2004: 271/1)، ولها مواقفُ مشهودة، وآثار محمودة، في التاريخ الإسلامي المجيد.

كان ابن الزبير –رضي الله عنه–كثيرَ العبادة، مجتهداً، شهماً، فصيحاً، صوّاماً، قوّاماً، شديدَ البأس، ذا أَنَفَةٍ، له نَفْسٌ شريفة، وهمَّة عالية، وكان عالماً، عابداً، مهيباً، وقوراً (ابن كثير، 2003: 193/11)، وقد تمتَّع ابن الزبير بالعديد من الصفات الحميدة، أهمها هذه الخمس كما يلي:

1. **فقهه وعلمه:** كان عبد الله بن الزبير –رضي الله عنهما–أحدَ العبادلة الأربعة الذين تفقهوا في أمور الدين في المدينة المنورة (الذهبي، 2011: 363/3).

2. **عبادته وتقواه:** تواترت الروايات التي تصوِّر لنا حرص ابن الزبير على العبادة، من صلاة، وصيام، وغيرِها، حتى أصبحتْ من معالم شخصيته (الخراشي، 1408هـ: 32).

3. **جرأته وشجاعته:** كان عبد الله بن الزبير –رضي الله عنهما–فارسَ قريش في زمانه، وكان يشتدُّ بالسيف، وقد ناهز السبعين كأنه فتى في ربيع العمر؛ حيث قال عنه عثمان بن طلحة: كان ابن الزبير لا ينازَع في ثلاثة: الشجاعة، والعبادة، والبلاغة (الذهبي، 2001: 370/3).

4. **فصاحته وخطابته:** كان ابن الزبير –رضي الله عنهما– من خطباء قريش المعدودين، وكان إذا خطب يُشَبَّه بجدِّه أبي بكر الصديق رضي الله عنه في حركاته، وإشاراته، ونبراتِ صوته (ابن كثير، 2003: 194/11).

5. **جُوده وكرمه:** كان عبد الله بن الزبير –رضي الله عنهما–كريماً يُعطي حقوق الرعية كاملة، ويزيد إلى من يستحق، ولا يدفع إلا بطرقٍ مشروعة، ولكنْ اتهمه بعضُهم بالبخل؛ إذْ لم يكن مبذِّراً يُعطي عن يمين وعن شمال من لا يستحق، ولم يكن مسرفاً؛ فلا يدفع إلا قدر الحاجة، ولا يُقدِّم للمدَّاحين والمتزلِّفين، وهم–عادة–أصحاب ألسنةٍ حادَّةٍ، ومنها تخرج الشائعات الهادفة، غير أن ابن الزبير لم يكن يُبالي بما يقال، ما دام على الجادة (شاكر، 1998: 2).

تولَّى ابن الزبير الخلافة بعد وفاة معاويةَ بِن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وإن من الإنصاف أن نذكر أن الظروف السيئة التي وُجدت فيها حركة ابن الزبير قد ساهمت إلى حدٍ كبير في سقوط خلافته، حيثُ تمثَّلت هذه الظروف بظهور التيارات والاتجاهات المذهبية والقبلية، وانعدام الاستقرار السياسي الذي هو من أهمِّ الشروط لقيام حكم مستقر (الخراشي، 1409هـ: 199).

وإن ما ذهب إليه الباحث هنا ليس طعناً في شخص ابن الزبير، وإنما مردُّه إلى شعوره بأنه كان لديه من عوامل القوة المستساغة شرعاً ما يَعْضِّد به ملكه، ولكنه لم يستثمرها؛ حيثُ يرى الباحث أنه يميل إلى المثالية في إدارة الدولة أكثر منها إلى الواقعية.

وفيما يأتي ستةٌ من ممارسات ابن الزبير في الحكم، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية:

الممارسة الأولى: نقل مقرِّ الخلافة من دمشق إلى الحجاز:

إن ما قام به ابن الزبير من نقل مقرِّ الخلافة من دمشق إلى الحجاز كان مرتبطاً برغبته في القرب من قبر النبي–صلى الله عليه وسلم–، ومعقل الخلافة الأول، وهذا أدخله في تعارض ما بين البعد العاطفي أو العِبادِي ومتطلبات الحكم التي لا تتعارض مع العبادة، فاتِّخاذ مكة المكرمة عاصمةً للدولة بدلاً من دمشق لم يكن في مصلحة ابن الزبير، وذلك لأن مكة والحجاز–بصفة عامة–لم تعد مكاناً صالحاً؛ ليكون مركزاً لدولة كبيرة مترامية الأطراف، فمكة بعد هجرة النبي–صلى الله عليه وسلم–وأصحابه منها فقدت دورها السياسي الذي قامت به المدينة المنورة إلى عهد عثمان بن عفان–رضي الله عنه–، ولما نشبت الفتنة، وانتقل علي بن أبي طالب–رضي الله عنه–إلى الكوفة، واتَّخذها عاصمةً له، ثم اتخذ معاوية بن أبي سفيان–رضي الله عنه–دمشق عاصمة له، بعد أن آلت إليه الخلافة، لم يعد للحجاز، خاصة المدينة ومكة، دورُها السياسي السابق (الخراشي، 1409هـ: 193).

كما أن مكة من حيثُ الموقع بعيدة عن الشام والعراق، وهما الإقليمان اللذان شهدا أهمَّ مراحل الصراع بين عبد الله بن الزبير وبني أمية، فهذا البعد لم يُتِحْ لابن الزبير الاطِّلاعَ، ومتابعة ما يحدث من صراع بين الموالين وخصومه، لا سيَّما مع ضعف إمكانات الاتصال، وبالتالي فإن ذلك لا يتيح له اتخاذَ القرارات المناسبة إزاء ما يجري على الساحة، بعكس خصومه الأمويين الذين كانوا يعيشون الأحداث مباشرة، ومن جانب آخر؛ فإن مكة تقع في وادٍ محصور بين عدة جبال شاهقة، وهي أشبه ما تكون كالفخ لمن يعتصم بها حينما تحاصرها الجيوش من كل الجوانب، ويقطعون عنها الإمدادات، كما تعتمد مكة في مواردها الاقتصادية على ما يأتيها من خارجها، وخاصة من الشام ومصر، وانقطاع هذه الموارد يتسبب في إحداث مجاعة ترهق

المقيمين فيها، وقد استفاد بنو أمية من هذا العامل إفادة كبيرة في صراعهم مع ابن الزبير، فبعد سقوط مصر والشام في أيدي الأمويين انقطعت الإمدادات التي تصل إلى المدينة، وبطبيعة الحال؛ فإن مكة قد نالها ما نال المدينة (جابر، 1983: 218).

كما تَبِع قيام حركة الفتوح الإسلامية هجرةُ العديد من القبائل إلى الأقاليم المفتوحة، وتركزت معظم هذه القبائل في العراق، والشام، ومصر، وقد ترتَّب على ذلك اختلال معادلة التوزيع السكاني؛ لترجيح كفة هذين الإقليمين على الحجاز الذي عانى من نقص الكوادر البشرية، وهذا النقص في الواقع لم يُتِحْ لابن الزبير تكوينَ جيشٍ قويٍ يكون مستعداً–في أية لحظة–لمهاجمة الخصم، أو على أقلِّ تقديرٍ لصدِّ هجومه، ولذلك نجد أن ابن الزبير إزاء هذا الوضع كان يلجأ دائماً إلى طلب الإمدادات من العراق، وهو بذلك يربط تحركاتهِ بما يكون عليه الوضع في هذا الإقليم من حيثُ استقراره، واستعدادُه لإرسال المدد، وهذا مما يفوّت على ابن الزبير الكثير من الفرص (الخراشي، 1409هـ: 195).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن اتِّخاذ عبد الله بن الزبير للحجاز مقراً للخلافة في ظل اتِّساع الخلافة، ووجود الاضطرابات في بلاد العراق والشام، وبالتالي بُعده عن مراكز قوة الخلافة، لم تنسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:" **درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، ويرى الباحث أن تَطَلُّعَ ابن الزبير إلى إعادة الخلافة إلى عهد أبي بكر وعمر–رضي الله عنهما– من حيث المكان لم يكن في مَحِلِّه؛ لأن الظروف قد تغيَّرت والواقع تغيَّر، فقد صار من الصعب الابتعاد عن مركز الخلافة في دمشق، وهي تمثِّل مركز الثقل للخلافة الإسلامية بعد توسعها وتمددها، ونظراً لوجود الخلافات والفتن التي حدثت في مقتل عثمانَ بِن عفان–رضي الله عنه–وتداعياتها، وما تلاها من أحداثٍ مفجعة، فتطلَّع ابن الزبير إلى جلب المصلحة، وهي–كما أسلفنا–إعادة الخلافة إلى سابق عهد الرعيل الأول، ولم يراعِ مدى خطورة المفاسد التي سيجلبها له مثلُ هذا القرار، وبذلك كانت المفسدة–وهي ضياع الخلافة– أكبر بكثيرٍ من جلب المصلحة التي تطلَّع إليها.

وقد كان بإمكان ابن الزبير، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**" أن يسيطر على مقاليد الحكم، وأن يطَّلع عن قرب عمَّا يدور حوله من

مؤامرات، مع حلِّها بشكلٍ فوري؛ لو أبقى على مقرِّ الخلافة في دمشق؛ لأن مصلحة الأمة كانت تقتضي ذلك.

الممارسة الثانية: الإخفاق في السياسة الإدارية والمالية:

أ- إن بقاء ابن الزبير في الحجاز، وعدم خروجه إلى الأقاليم الإسلامية، لم يُتِحْ له التعرفَ على أهل هذه الأقاليم، وطبائعهم، واتجاهاتهم، وتكوين تصوُّرٍ عامٍ عنهم، يُعينه على اختيار الولاة المناسبين، ولعلَّ أبرز مثال على اضطراب سياسة ابن الزبير في هذا المجال هو العراق، ذلك الإقليم الذي كان يعجُّ بالتيارات المختلفة (العقدية والقبلية)، والذي يحتاج إلى نوعية خاصة من الولاة، تُحسن التعامل مع أهله، فلو نظرنا إلى ولاة ابن الزبير على إقليم الكوفة والبصرة وسيرتهم؛ لوجدنا ما يدلل على ذلك، حيثُ لم يستطع هؤلاء الولاة ضبطَ إقليم الكوفة الحيويّ، ولا الاستفادة من طاقات أهله في حرب الأمويين، فقد كان فيه الرجال والأموال؛ بل على العكس من ذلك؛ فقد كان هذا الإقليم سبباً مباشراً في سقوط خلافة ابن الزبير، وذلك حينما تواطأ أهله مع الأمويين ضد مصعب بن الزبير، أما فيما يتعلق بصلة ابن الزبير بولاته، فيلاحظ أنه كان يُخلِّي بينه وبين واليه، والإقليم الذي حكمه، ويوكله إدارته، والقيام بشئونه حتى في القتال ضد الخصوم، ولم يكن يتدخل في ذلك، فالصلة بين ابن الزبير وبعض ولاته تكاد تكون مقطوعة، ممَّا ترتب عليه سقوط بعض الأقاليم في يد الأمويين، في الوقت الذي كان ابن الزبير يقيم في مكة (الصلابي، 2008: ج620/1)

ب-أما عن سياسة ابن الزبير الاقتصادية؛ فبالإضافة إلى قلة موارد ابن الزبير الاقتصادية، يلاحظ أنه كان متأثراً -في نظرته لما بين يديه من مالٍ- بأسلافه من الخلفاء الراشدين،- وخاصة أمير المؤمنين الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه-، وأراد أن يسلك مسلكهم في طريقة الإنفاق؛ لِما رآه فيهم من الورع والزهد، والحرص على مصالح العباد، فأصبح ينظر إلى المال على أنه مال الله، وهو حقُّ المسلمين، ولا يجوز أن يُصرف إلا في أوجهه الشرعية، وتشدَّد في ذلك، وهذه السياسة لم تَرُقْ للكثيرين في ذلك العصر؛ لأن الناس لم يكونوا قادرين على فهم هذه السياسة وقبولها، فلم يسخِّرِ ابن الزبير هذا المال في توطيد حكمه، وتقوية صفِّه، وكسب الأنصار من الأعيان والمؤيدين، واستمالتهم لمشروعه الشوريِّ،

وبطبيعة الحال؛ فقد خسر الكثير من المناصرين، خصوصاً إذا عرفنا بأن الأمويين كانوا يُغدقون الأموال على الشعراء، والأعيان، والزعماء، لكسبهم (الصلابي، 2008 :ج621/1).

وبتقييم هذه الممارسات الادارية والمالية في ضوء السياسة الشرعية فهي كما يلي:-

1. يرى الباحث أن ابن الزبير، ومن خلال سياساته الإدارية، وتعينه لولاة الأقاليم؛ لم ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:"**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، في حين أنه لم يراعِ المواصفاتِ التي يجب أن يتَّصف بها الولاة على العراق، وخاصة الكوفة والبصرة التي كانت تعجُّ بالتيارات القَبَلِيَّة والعَقَدِيَّة، وعدم متابعته للولاة؛ فقد أدى ذلك إلى تآمر الأمويين مع أهل الكوفة، وولاة ابن الزبير، ضدَّه والقضاء على خلافته في النهاية.

2. أما بالنسبة لممارسات ابن الزبير في الأمور والمالية، فقد تشدد فيها -كما ورد آنفاً-، لم تنسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:"**المشقة تجلب التيسير**" من خلال السياسة المالية لابن الزبير، وطريقته في الإنفاق، وتشدُّدِهِ فيها، وتأثُّرِهِ بالخلفاء الراشدين في طريقة الإنفاق، مع ما فيها من الأهداف السامية والنبيلة.

وقد كان بإمكانه، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية السابقة؛ أن يخفِّف وييسِّر في طريقة الإنفاق، حتى لا يحصل ما جرى وصفه من العاقبة التي آلت إليها خلافته.

الممارسة الثالثة: عدم استيعاب زعماء العراق:

إنَّ كثيراً من زعماء القبائل يمكن للحكام أن يستوعبوهم بالأموال والعطايا، فسلاح المال خطير، يأسر القلوب، ويؤثر في النفوس، أما ما حدث مع ابن الزبير "فقد رُوي أن مصعباً أخا عبد الله بن الزبير قد أتى إليه بزعماء أهل العراق، وقال له: يا أمير المؤمنين، قد جئتك بزعماء أهل العراق وأشرافِهم، كلٌّ مطاع في قومه، وهم الذين سارعوا إلى بيعتك، وقاموا بإحياء دعوتك، ونابذوا أهل معصيتك، وسَعَوْا في قطع عدوِّك، فَأَعْطِهِم من هذا المال، فقال له: جئتني بعبيد أهل العراق، وتأمرني أن أعطيَهم مالَ الله، لا أفعل وَأَيْمُ الله لوددت أن أصرفهم كما تُصرف الدنانير بالدراهم، عشرة من هؤلاء برجل من أهل الشام"(عبد اللطيف، 1996: 207).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن رفض عبد الله بن الزبير إنفاق المال على زعماء أهل العراق وأشرافهم بعدما أتى بهم أخوه مصعب إلى بلاد الحجاز، وتشددَه في ذلك، ولو من باب تأليف القلوب؛ حيثُ اعتقد أن الحفاظ على أموال المسلمين أولى من إنفاقه على زعماء العراق، بل واستخفافه بهم، هو أنفع للمسلمين، وهذا لم ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:"**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، كيف لا وقد قسّم النبي صلى الله عليه وسلم الغنائم التي غنمها في غزوة حنين على أهل مكة بعدما فتحها، ولم يُبْقِ منها شيئاً، ولم يُبْقِ للأنصار منها نصيباً، " وقد عمل النبي–صلى الله عليه وسلم–على استقرار الدولة الإسلامية، ووازن بين مصلحة هذا الاستقرار، وبين مفسدة حرمان المجاهدين الأوائل الذين بذلوا الجهد، وكانوا سبباً مباشراً في النصر يوم حُنين، فوجد–صلى الله عليه وسلم–بعد الموازنة أن استقرار الدولة الإسلامية أثقل؛ لذا أعطى المؤلفةَ قلوبُهم، ومنع السابقين الأولين" (السرجاني، موقع قصة الإسلام، 2010/4/17: islamonline.net).

أليس هذا من باب تأليف القلوب؟، وهو يندرج ضمن درء المفاسد التي قد تؤدي بكثير من أهل قريش إلى الردة عن الإسلام، والتآمر على النبي عليه الصلاة والسلام لو لم يتألفهم، وهو ما حدث مع ابن الزبير بعدما رفض إنفاق المال على زعماء العراق؛ بل واستخَّف بهم، مما جعلهم يتعاونون مع الأمويين الذين أغدقوا عليهم الأموال من أجل القضاء على خلافته.

فقد كان بإمكان ابن الزبير، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخفِّ**"، أن ينفق المال على زعماء العراق، ويغدق عليهم؛ حيثُ إن الضرر الناتج عن إنفاق المال من بيت مال المسلمين على زعماء العراق أخفُّ من الضرر الأشدِّ الذي أدى إلى سقوط خلافته.

الممارسة الرابعة: التهاون في أمر الأمويين:

كان بإمكان ابن الزبير أن يعمل على منع الأمويين من الخروج من المدينة إلى الشام، وبخاصة مروان بن الحكم، وابنُه عبد الملك، ولو فعل ذلك لما وجد الأمويون من يلمُّ شعثهم، ويعيد لهم السلطة ثانية، فلم يفكر مروان بن عبد الملك في الخلافة إلا بعدما خرج من المدينة، ووصل الشام، ولم يبذل ابن الزبير الجهد المطلوب في دعم مناصريه في الشام؛ كأن يخرج

بجيشٍ كبيرٍ لضبط الأمور في الشام، والقضاء على فتنة الأمويين عند ظهورها (الصلابي، 2008: ج1/622).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن سماح ابن الزبير للأمويين بالخروج من المدينة المنورة إلى الشام، وبخاصة مروان ابن الحكم، وابنه عبد الملك، قد أدَّى إلى تفكير مروان بن الحكم في الخلافة، واستعادتها لصالح الأمويين، وهذا ما لم ينتبه له ابن الزبير، وهو لا ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:" **درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"؛ أيْ أنه لو لم يسمح للأمويين بالخروج من المدينة؛ لبقي الأمر تحت سيطرته، ولما فكر الأمويون في استعادة الخلافة، ولما سَعَوْا إليها كما حصل وهم في بلاد الشام،

وكان بإمكان ابن الزبير، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضروراتُ تبيح المحظورات**" أن يُبْقِي الأمويين في المدينة، وألَّا يسمح لهم بمغادرتها، وأن يفرض عليهم الإقامة الجبرية، لأن الأمر يقتضي ذلك في حالة الضرورة، كما أنه لم يقم بدعم مناصريه في الشام من أجل القضاء على فتنة الأمويين في الشام؛ بعدما خرجوا من المدينة، مع أن الأمر كان يستدعي ضرورة التحرك بجيش كبير لضبط الأمور، والقضاء على الفتنة.

الممارسة الخامسة: إهمال جانب الدعاية والإعلام:

لم يهتمَ ابن الزبير بالشعراء، ولم يغدق عليهم الهدايا، فانتصر الأمويون انتصاراً كبيراً على ابن الزبير، فقد كانوا يُعطون، الشعراء ويشترون الناس بالأموال؛ حتى أصبح الشعراء يشتغلون في هجاء ابن الزبير (الصلابي، 2008: ج1/ 623).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن عدم اهتمام ابن الزبير بالدعاية والإعلام، عن طريق إغداق الأموال والهدايا على الشعراء، واستمالتهم إلى جانبه، لا ينسجم مع القاعدة التي تقول:"**الضرر الأشدُّ يُزال بالضرر الأخفِّ**"، فالضرر الذي يأتي من إغداق الأموال على الشعراء، واستمالتهم إلى صفِّه، وبالتالي العمل على تحسين صورته، أخفُّ من الضرر الذي أدَّى إلى شَنِّ الحرب الإعلامية، والتحريض عليه، ومن ثَمَّ القضاء على خلافته.

حيثُ كان بإمكان ابن الزبير، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، أن يغدق المال على الشعراء، وأن يُسَخرَهم في خدمته، وبثِّ الدعاية والصورة الحسنة له، ولخلافته بين الناس، حيثُ إن المصلحة كانت تقتضي الاهتمامَ بالجانب الإعلامي المهم، المتمثل في الشعر في ذلك الوقت.

الممارسة السادسة: تفوُّق الخصوم في الإدارة والحكم:

ليس بمستغربٍ أن يتفوَّقَ بنو أميةَ على ابن الزبير، الذي لم تُتَحْ له الفرصة لأن يتولى إقليماً من الأقاليم؛ ليكتسبَ الخبرة، في حين أن بني أمية تهيَّأت لهم الفرص، خاصة بعد أن آلت الخلافة إليهم في عهد معاوية بن أبي سفيان–رضي الله عنه–، وفي الجانب العسكري نلمس تفوُّقَ بني أميةَ على ابن الزبير من حيثُ التكتيك الحربي، وقيادة الجيوش، وفي المقابل نجد ابن الزبير قد اعتمد على قادته، أو ولاة الأقاليم في حروبه، ولم يغادر مكةَ قطُّ، وقد انتقد عبد الملك بن مروان هذه السياسة، فقال: إن عبد الله بن الزبير لو كان خليفةً –كما زعم– لأبدى صفحته، وآسى أنصاره بنفسه، ولم يغرز ذنبه في الحرم، ويلاحظ أيضاً أن بني أميةَ منذ صراعهم معه كانوا دائماً في موضع المهاجم بعكس ابن الزبير الذي ظلَّ في موقف الدفاع (الخراشي، 1409هـ:199).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن بني أميةَ تفوُّقوا على ابن الزبير في إدارة الحكم، وقيادة الجيوش، كيف لا؛ وقد سنحت لهم الفرصة عندما تولى الخلافة معاوية بن أبي سفيان–رضي الله عنه–؛ حيثُ كان من بني أميةَ الولاة وقادة الجيوش، وبالتالي أصبح لديهم الخبرة، بينما نجد أن عبد الله بن الزبير لم يغادرْ بلاد الحجاز؛ حيثْ أعطى صلاحياتٍ مطلقةً لولاته في التصرف، سواءً في الحكم، أو قيادة الجيوش، وهذا لا ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**".

وكان بإمكان ابن الزبير، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، أن يشارك في المعارك التي حدثت في فترة حكمه، وأن يذهبَ إلى الأقاليم التي يسيطر عليها، ويتابعَ الولاة عن قرب، ويعيِّنَ قادة الجيش الأَكْفاء أصحابَ الخبرة، وأن يقودَ

الجيوش بنفسه، إذا اقتضت الضرورة؛ لأن ذلك كان سيعزِّز خلافته ويزيد خبرته في الإدارة والحكم.

المطلب الثاني: د. محمد مرسي

محمد مرسي أول رئيسٍ مدنيٍ منتخبٍ في تاريخ مصر الحديث، فقد أدى اليمين رئيساً في 30 يونيو 2012م بعد ثورة 25 يناير 2011م، ولم يستمرَّ حكمه أكثر من عامٍ واحد، وقد انقلب عليه وزير دفاعه الغادر عبد الفتاح السيسي في 3 يوليو2013م؛ بحجة الاستجابة لاحتجاجاتٍ شعبيةٍ (الباحث معايش لهذه الأحداث).

نشأته وتعليمه:

نشأ محمد محمد مرسي عيسى العيَّاط المعروف بمحمد مرسي في قرية العدَوة التابعة لمركز هِهْيا بمحافظة الشرقية شمال شرق القاهرة، حيث وُلد في أغسطس 1951م، وقد تفوَّق عبر مراحل التعليم في مدارس محافظة الشرقية، حيثُ حفظ القرآن الكريم، وانتقل للقاهرة للدراسة الجامعية في كلية الهندسة بجامعتها، وقد سجل تفوقاً، وحصل على بكالوريوس الهندسة عام 1975م بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف؛ وأهّله ذلك للعمل معيداً بها، ثم خدم بالجيش المصري في الفترة ما بين 1975م–1976م جندياً بسلاح الحرب الكيماوية بالفرقة الثانية مشاة، وبعد انتهاء تجنيده بالجيش استأنف عمله معيداً بالكلية، ونال درجة الماجستير في هندسة الفلزات من جامعة القاهرة عام 1978م، وعمل مدرساً مساعداً بالكلية قبل أن يحصل على منحة دراسية من جامعة جنوب كاليفورنيا بالولايات المتحدة، حيث نال درجتي الماجستير والدكتوراه في تخصص حماية محركات مركبات الفضاء عام 1982م، وقام مرسي بالتدريس الجامعي في عدة جامعاتٍ أميركية، منها جنوب كاليفورنيا، ونورث ردج، ولوس أنجلوس، قبل أن يعود للتدريس بجامعة القاهرة، ثم يغادرَها ثانية؛ ليقوم بالتدريس في جامعة الفاتح الليبية؛ ليعود أخيراً أستاذاً ورئيساً لقسم هندسة الفلزات في كلية الهندسة بجامعة الزقازيق (الجزيرة نت:www.aljazeera.net).

المسار السياسي:

انخرط محمد مرسي في الهياكل التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين مبكراً، ونشط في العمل الاجتماعي والخِدْمِي، ومقاومة التطبيع مع العدو الصهيوني، وهو عضو بالمؤتمر الدولي للأحزاب والقوى السياسية، والنقابات المهنية، وقد انْتُخِب عضواً في مجلس الشعب المصري (البرلمان) لدورة واحدة 2000م إلى2005م، وترأس الهيئة البرلمانية للجماعة في مجلس الشعب، شارك في تأسيس الجمعية المصرية للتغيير، بالمشاركة مع الدكتور محمد البرادعي وآخرين عام 2010م، وتأسيس التحالف الديمقراطي، اعْتُقِل عدة مرات، كان آخرُها في سجن وادي النطرون مع قيادات أخرى من جماعة الإخوان، وقد حرَّرهم الأهالي يوم 30 يناير 2011م بعد ترك قوات الأمن للسجون أثناء الثورة، وقد ساهم في تأسيس حزب الحرية والعدالة، وانتخبه مجلس شورى الإخوان في 30 أبريل 2011م رئيساً للحزب، بعد استبعاد الشاطر من طرف لجنة الانتخابات الرئاسية ضمن عدد من الشخصيات من الترشح لمنصب رئيس البلاد، وأضحى مرسي المرشحَ الرسميَّ للإخوان المسلمين لانتخابات الرئاسة المصرية 2012م، وحصل في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية التي جرت يومي 24 و25 مايو 2012م من بين 13 مرشحاً على 5.764.952 صوتاً، وهي أعلى الأصوات، ولكنها لم تكن كافيةً لفوزه بمنصب الرئيس لعدم حصوله على نسبة 50% +1، فخاض الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية أمام آخر رئيس حكومة في عهد مبارك الفريق أحمد شفيق الذي حلَّ ثانياً في الجولة الأولى للانتخابات، وأعلنت لجنة الانتخابات الرئاسية المصرية محمد مرسي فائزاً في الجولة الثانية من الانتخابات بنسبة 51.7%، بينما حصل أحمد شفيق على 48.3%، وقد أدى مرسي اليمين الدستورية رئيساً لمصر أمام المحكمة الدستورية في 30 يونيو 2012م (الجزيرة نت: www.aljazeera.net)، والجدير بالذكر أنه كان قد أدَّاها من قبل في ميدان التحرير أمام جماهير الثورة، وكانت هي البيعة الحقيقية قبل المحكمة الدستورية.

إن عدم تفكيك جبهة الخصوم، أو منع اجتماع الأعداء جميعاً في كيانٍ واحدٍ، يجعل من مواجهتهم مغامرةً غيرَ محسوبة العواقب، وباهظةَ التكلفة، هذه القاعدة إذا غابت عن ذهن القيادة السياسية التي تواجه خصوماً كثيرين؛ فإنها عادة ما تلقى متاعبَ جمَّةً ومتتابعة، وغالباً ما تنتهي بالسقوط، وهو ما جرى للرئيس المصري محمد مرسي، وقد راح ضحية انقلاب عسكري قام به وزير دفاعه الغادر عبد الفتاح السيسي (الزهيري، موقع مفكرة الإسلام:www.islammemo.cc).

"ومن المعروف أن الأقاليم التي تتمرد على أمرائها يصعب فقدانها مرة أخرى بعد استعادتها؛ حيث يصبح الحاكم، وبسبب سابق تمردهم، أكثَر حرصاً على دعم موقفه، ومعاقبة المتمردين، وكشف المرائين، وتقوية نقاط الضعف" (مؤمن، 2004: 24).

وقد حاول الرئيس محمد مرسي العمل على تجاوز مرحلة ما بعد الثورة، ولكنْ كان الواقع لا يخدمه، وكانت المؤامرة دولية؛ للنيل من أول رئيس مصري مدني منتخب، والقضاء على هذه التجربة في مهدها، وقد تمثلت تلك المؤامرة في الدولة العميقة التي بُنيت على الفساد، وتدمير البلاد على مدار ستين سنة؛ حيثُ إن ثورة 25يناير قد أسقطت رأس النظام، ولم تُسقِط النظام المتمثل بالدولة العميقة، وعلى ذلك؛ فإن الواقع لم يكن في صالح الرئيس مرسي، ولكنْ هناك بعض الممارسات التي تؤخذ عليه–حسب ما وصلنا من أخبار–، وهي التي ساهمت في إخفاقه، وأَدَّت في النهاية إلى حدوث الانقلاب العسكري عليه.

إن ما ذهب إليه الباحث هنا ليس طعناً في شخص د. محمد مرسي، وإنما مردُّه إلى شعور الباحث بأنه كان لديه من عوامل القوة المستساغة شرعاً ما يعضِّد به ملكه، ولكنه لم يستثمرها، أو تأخر في استثمارها، وهذه جملة من الممارسات التي قام بها مرسي، والتي يصنفها الباحث ضمن ممارسات المدرسة المثالية في الإدارة والحكم، وهي سبعٌ كالآتي:

الممارسة الأولى: الاكتفاء بإسقاط رأس النظام الفاسد، وعدم إسقاط النظام بكلِّ أركانه:

قام الرئيس مرسي بالعديد من الممارسات التي يمكن أن نصنِّفها ضمن ممارسات المدرسة المثالية في إدارة الدولة؛ حيثُ اكتفى بنتائج ثورة 25 يناير المتمثلة بإسقاط رأس النظام الفاسد في مصر، وهو رئيس مصر المخلوع محمد حسني مبارك، والتعامل مع نظام مبارك الفاسد الموجود فعلياً في الحكم، ومحاولة إصلاحه، وعدم اعتماده لأنظمة تفكيك الأنظمة الفاسدة واجتثاثها؛ الأمر الذي سهل على النظام الفاسد الانقلابَ عليه عن طريق المؤسسة العسكرية.

إنَّ هذه الممارسات ليست وحدها التي جمّعت خصومه السياسيين ووحدتهم في جبهة واحدة، ففي حين كان الرئيس مرسي يبحث عن مطلق السلطة وأصلها؛ كان يعاني من منازعة شديدة، ومقاومة عنيفة من النظام البائد و(الدولة العميقة)[6] التي رفضت التعاون معه، وعملت على

[6] . **الدولة العميقة:** يعبر مصطلح "الدولة العميقة" عن ذلك التحالف العميق الذي يجمع من بين ظهرانيه بنيات الدولة المختلفة، من مركب إداري وسياسي وإعلامي ومؤسسة عسكرية واستخبارات وقضاء ومثقفين ورجال دين.. يجمعهم جميعاً حول "رابطة" واحدة،

إفشاله منذ اليوم الأول لولايته، وحاولت مرةً بعد مرةٍ إسقاطه وإغراقه بشتَّى الوسائل، ومن ثَمَّ كان على الرئيس مرسي أن يأخذ إجراءات استثنائيةً مبكرة، يُجهض بها كلَّ تلك المؤامرات ، ومن هنا كان إخفاقه في اجتهاده؛ عندما تعامل مع خصومه في بداية حكمه بالمثالية، والتباطؤ في التعامل مع البيروقراطية العتيدة في مصر، ولمَّا أراد أن يأخذ هذه القرارات الثورية، أو الاستثنائية، كان الوقت قد تأخَّر، والجبهات قد توحَّدت، والخطط قد استحكمت، ولم يعد هناك فرصة للتراجع، ومن ثَمَّ كان الانقلاب (الزهيري، موقع مفكرة الإسلام: www.islammemo.cc).

وبتقييم هذه الممارسات في ضوء السياسة الشرعية يرى الباحث أن عدم قيام الرئيس محمد مرسي باجتثاث النظام الفاسد بجميع أركانه، والاكتفاء بإسقاط رأس النظام المتمثل في المخلوع حسني مبارك لا ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضرر يزال شرعاً**" وتعني هذه القاعدة وجوبَ إزالة الضرر شرعاً؛ لأن الضرر ظلم، والظلم محرّم، وما كان هذا شأنَه وجب النهي عنه؛ حتى لا يقع، ووجب رفعه إذا وقع، فإسقاط رأس النظام لا يكفي.

فقد كان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**" أن يعمل على إسقاط النظام بأكمله، لأن المصلحة العامة لما بعد ثورة 25 يناير كانت تقتضي ذلك، ولكن مرسي لم يفعل ذلك؛ بل قام بمحاولة الإصلاح للنظام، بعد أن كان الفساد ضرب أطنابه في كل مفاصل الدولة ومؤسساتها، وبالتالي أدَّى إلى إتاحة الفرصة لذلك النظام الفاسد، ليلتقط أنفاسه، ويستعيد عافيته، ويجمع قواه، ويقوم بثورة مضادة، ويوجه الضربة القاضية للرئيس مرسي عن طريق المؤسسة العسكرية التي أطاحت به بالانقلاب العسكري.

الممارسة الثانية: إهمال جانب الإعلام، والإخفاق في التسويق لإنجازاته:

من المشكلات الأساسية التي واجهها الرئيس مرسي، أنه لم يَقُمْ بالتسويق لإنجازاته، وهذا القصور في التسويق أدي إلى تبديد الجهود المبذولة، والاشتغال بالمعارك الهامشية، وكان من

منطلقها ومؤداها: الإبقاء على مصالحهم وامتيازاتهم الخاصة، واستثناؤهم من أية محاسبة أو مساءلة، ثم عدم تعرضهم لأية متابعة قضائية إن اهتزَّ النظام القائم، أو استجدت أحداث من شأنها زعزعة المنظومة، يحيى اليحياوي، منظومة الدولة العميقة في ظل الربيع العربي، مقال منشور على موقع الجزيرة نت بتاريخ 2014/11/22م.

الأولى للرئيس مرسي أن يكون لديه سياسة رشيدة؛ لإبراز الإنجازات (بن يخلف، موقع ميدل ايست أون لاين:middle-east-online.com).

كما أن الرئيس مرسي لم يقم بحسم موضوع المؤسسة الإعلامية؛ بل أهمل جانب الإعلام الذي كان له الدور الكبير في شَنِّ حملات التشويه عليه، وعلى سياساته، وإظهارها على أنها إخفاقات، وما كانوا يسمونه بـ(أخونة الدولة)، ممَّا أدَّى إلى تشكيل رأي عام ناقم عليه، وعلى جماعة الإخوان المسلمين، وكان واضحاً مدى تهاون الرئيس مرسي مع تلك الحملات، وعدم الحزم مع من يروِّج لها ويغذِّيها؛ بل كان يتوجَّب عليه اتِّخاذ الإجراءات اللازمة لردع هؤلاء الإعلاميين، وكبح جماحهم، ومحاكمتهم، ووضعهم في السجون-إذا لزم الأمر-؛ لأن حرية الرأي والتعبير لها حدود، وليست مطلقة، ولا تُعطي الحقَّ للإعلام بالتعدي على الحريات الخاصة، والسبِّ والشتم، فكيف إذا كانت ضدَّ رئيس الدولة؟!.

وقدَّ أدى كلُّ ذلك إلى حشد الرأي العام؛ للمطالبة بإسقاطه، والنزول يوم 30يونيو2013م، وما تلا ذلك من انقلاب عسكري.

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن عدم قيام الرئيس مرسي ببسط نفوذه على الإعلام، والتسويق لإنجازاته، وعدم تعيين الشخصيات الإعلامية ذاتِ الكفاءة والاختصاص التي تؤدي ذلك الدور المهم، وخاصة في عصر الفضائيات، ومواقع التواصل الاجتماعي؛ لا ينسجم مع القاعدة الشرعية: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، أيْ أنه كان يتعين على الرئيس مرسي القيام بالتسويق لإنجازاته التي حقَّقها خلال فترة وجيزة، وعدم ترك الساحة الإعلامية لوسائل الإعلام الفاسدة التي أخذت تشوِّه صورته، وتهزأ من تلك الإنجازات، وتقلل من أهميتها؛ بل وتستخدمها ضدَّه.

كما أن عدم قيام الرئيس مرسي بحسم المؤسسة الإعلامية لصالحه، وعدم محاربة الإعلاميين الذين كانوا يقومون بتشويه صورته بوصفه رئيساً للدولة، ومهاجمة شخصه، واستخدام أسلوب السب والشتم، والسخرية منه على الهواء مباشرة، لا ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول:" **الضرر الأشدُّ يُزال بالضرر الأخفِّ**"، وقد كان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع القاعدة الشرعية السابقة، ومنذ اللحظة الأولى لوصوله لسدة الحكم؛ أن يقوم بحسم المؤسسة الإعلامية

لصالحه، ويقوم بمحاكمة هؤلاء الإعلاميين ومحاسبتهم، والقنوات التي كانوا يستخدمونها منابر للنَّيْلِ منه، مع ما سيقع عليه من انتقادات من منظمات حقوق الإنسان وحرية التعبير، ولكن هذا الضرر لم يكن حجمه مساوياً لحجم الضرر الذي حصل جرَّاء تركه لوسائل الإعلام بدون حسيب ولا رقيب؛ حيثُ إن تركهم قد أدَّى إلى الضرر الأكبر، وهو حدوث الانقلاب العسكري عليه بعد استمالة شريحة من عامة الناس البسطاء إلى جانب هذا الانقلاب، وبعد نجاح أبواق الدولة العميقة في تأليب الرأي العام ضدَّه.

الممارسة الثالثة: اتخاذ قرارات سريعة وغير مدروسة، ثم التراجعُ عنها:

إن من أبرز الأخطاء التي وقع فيها الرئيس مرسي في فترة حكمه اتخاذَه قراراتٍ غيرَ مدروسة، واستعانتَه بأناسٍ محدودي الخبرة، ومن ثَمَّ اضطراره للتراجع عن هذه القرارات، أمام غضب المعارضة، وأركان الدولة العميقة؛ ممَّا أظهره أمام الشعب بمظهر الضعيف، وغير الواثق بقراراته، وفي هذا السياق تراجع مرسي أمام ضغوط المعارضة والدولة العميقة عن قراره بعزل النائب العام (عبد المجيد محمود) من منصبه، وهذا أمر خطير؛ لأنه شكَّل بداية مسلسل التراجع لديه؛ حيث إن قوى الثورة المضادة انتبهت إلى أنها يمكن أن تضغط عليه بتشويه سمعته، والتقليل من هيبته، ممَّا سيسهل عملية إسقاطه، كما أن انصياع مرسي لضغوط أركان الدولة العميقة بقرار عزل النائب العام قد أدَّى لتمادي هؤلاء على هيبة الرئيس؛ حينما قاموا بتقديم طلب للمحكمة الدستورية العليا في صورة اعتراض على قرار مرسي بإلغاء الإعلان الدستوري المكمل الذي أصدره المجلس العسكري قبيل فوز مرسي بالانتخابات الرئاسية (محسوب، موقع الجزيرة نت، 2014/4/20: www.aljazeera.net).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ما قام به الرئيس مرسي من التسرع في إصدار القرارات غير المدروسة، وعدم استشارة أهل الخبرة والاختصاص الموثوق بهم؛ قد اضطره في النهاية إلى التراجع عن تلك القرارات تحت الضغط، وهذا التراجع أثّر على هيبته بوصفة رئيساً للدولة وشوّه صورته، وبالتالي شجَّع المناوئين له من الفلول، والدولة العميقة، ومن دار في فلكهم من الأحزاب، على العمل وبكلِّ قوةٍ على إسقاطه؛ عندما رَأَوْا أنهم بالضغط يمكنهم أن يجبروه على التراجع عن قراراته، وهذا لا ينسجم مع القواعد الشرعية : "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، وكان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع هذه القواعد الشرعية، أن يقوم بدراسة حيثيات أيِّ قرار قبل أن يقوم باتِّخاذه؛ للموازنة بين حجم المصلحة التي ستحصل من اتخاذ مثل هذا القرار، وحجم المفسدة

التي ستقع باتخاذه، وكان الأجدى به استشارة أصحاب الاختصاص، وأهل الخبرة، وكان يتوجَّب عليه أن يسعى لاستيعابهم ضمن أعوانه ومستشاريه؛ ليكونوا عوناً له بعيداً عن القرارات الفردية غيرِ المحسوبة، التي اضطرته في النهاية إلى التراجع عن قراراته، وهذا لم يكن من مصلحته، ولا من مصلحة الشعب الذي انتخبه، ليحقق أهداف ثورة 25يناير.

الممارسة الرابعة: إلقاء الخطابات الطويلة المرتجلة التي تتحدث عن الماضي، وعن الفساد:

أما فيما يتعلق بخطابات مرسي الطويلة والمرتجلة؛ فقد كان لديه مجلس استشاري صحفي يلجأ إليه، ولم يكن للوزراء المختصين أيُّ دورٍ في إعداد النصوص، ولم يكن ذلك المجلس يتمتَّع بالقدر الكافي من الكفاءة، وقد كان تركيز مرسي في الجزء الأكبر من خطاباته على الماضي، ومكافحة الفساد، وأنه كان من الممكن أن يكون أكثر قبولاً لدى المصريين لو أنه تحدَّث عن الرؤى الإصلاحية التي يمتلكها على الصعيدين السياسي والاقتصادي (محسوب، الجزيرة نت، 2014/4/20: www.aljazeera.net).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أنه بدلاً من الخطاباتِ المرتجلةَ والطويلة التي كان يلقيها الرئيس مرسي بين الفينة والأخرى التي جاء وصفها في الفقرة السابقة، كان الأولى به أن يتحدث عن الخطط الإصلاحية، والتي كانت أكثرَ قبولاً لدى المصريين، وهذه الممارسة لا تنسجم مع القواعد الشرعية: "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، وكان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع هذه القواعد الشرعية، أن يقَّدر الموقف جيداً في خطاباته، وأن يعرضها على الوزراء المختصين في حكومته قبل إلقائها؛ درءاً للمفاسد التي نتجت عنها، وهذا أدَّى إلى استغلال ذلك من قبل المناوئين له، ومهاجمته، وتشويه صورته؛ دفاعاً عن مصالحهم، وتأليباً للرأي العامِّ ضدَّه، وكان بإمكانه أيضاً أن يتحدث عن خططه المستقبلية، ومشاريعه الإصلاحية التي كان من الممكن أن تحقق مصلحة معظم المصرين، وتحظى بقبول أكبر عددٍ منهم.

الممارسة الخامسة: النظرة السطحية للأمور، والتعامل بحسن النية مع الخصوم:

إن قراراتِ الرئيس مرسي القاضيةَ بإعادة تشكيل المجلس الأعلى للصحافة كانت شخصية؛ حيثُ إن تلك القراراتِ كانت مبكرة، وليست في وقتها، وكان من الأفضل تأجيلُها لمرحلة لاحقة، ولكنَّ وجهةَ النظر الأخرى القائلةَ بأن كلَّ القائمين على أمر الصحف القومية كانوا معيّنين من قبل النظام السابق كانت أعلى، ولذلك جرى التغيير، ومع ذلك فإن معظم

الصحف التي تَمَّ تعيين رؤساء تحريرها قامت بموالاة الانقلاب مباشرة بعد وقوعه (محسوب، الجزيرة نت، 2014/4/6: www.aljazeera.net).

كما أن قرار مرسي الذي أصدره في أكتوبر/تشرين الأول 2012م بالعفو الشامل عن جميع المعتقلين والمتهمين منذ أحداث 25 يناير/كانون الثاني حتى توليه السلطة في 30 يونيو/حزيران، عدا المتهمين في جرائم القتل؛ كان قراراً غيرَ موفَّق؛ حيثُ إن الأحداث كشفت لاحقاً أن البلاد بها تنظيم من (البلطجية)، وكان النظام السابق يعتمد عليه في الانتخابات، وأن الإخوانَ المسلمين هم أكثر من عَانَوا من هذا التنظيم؛ لأنهم كانوا من أكثر القوى التي تنافس النظام السابق (محسوب، الجزيرة نت، www.aljazeera.net:2014/4/20).

كما أن اختيار الغادر عبد الفتاح السيسي لوزارة الدفاع كان خطأً كبيراً ارتكبه الرئيس مرسي؛ حيث إنه نجح في خداع الرئيس، وكان يُبدي أنه شديد الطاعة والاحترام، ويظهر ولاءً مبالغاً فيه له، ممَّا أثار ريبة بعض حاشية الرئيس مرسي الذي انطلت عليه الخديعة (محسوب، الجزيرة نت، www.aljazeera.net:2014/3/30).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن النظرة السطحية التي كانت لدى الرئيس مرسي قد أوقعته في قراراتٍ غيرِ موفَّقة؛ بل كانت لها نتائجُ عكسية، ساهمت –وبشكلٍ كبيرٍ– في الانقلاب عليه من قبل المجلس العسكري، وهذه الممارسة لا تنسجم مع القاعدة الشرعية: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، وكان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع تلك القاعدة، أن يكون لديه بُعْدُ نظر، وسعة أفقٍ في اتخاذ القرارات، وتعيين الوزراء والمساعدين، وأن يتطلع إلى تحقيق أكبر قدرٍ من المصالح؛ كونه جاء في فترة حرجة، وبعد ثورة تتطلع لتحقيق مطالبها، وطموحات شعبها، وهذا الأمر كان يستوجب الحنكة والدهاء من قِبل مرسي في التعامل مع الدولة العميقة، وفلول النظام الفاسد الذي لا زال يُمسك بزمام الحكم في مؤسسات الدولة، وكان المصلحة تقتضي أن يكون حذراً ومدركاً لما يدور حوله من دسائس ومؤامرات من الذين قام بتعيينهم، أو الذين قام بالعفو عنهم، حيثُ أدَّى ذلك إلى تآمرهم عليه، والمساهمة في قيام المجلس العسكري بالانقلاب عليه وعزله.

الممارسة السادسة: عدم القيام بحِّل المحكمة الدستورية، والحرص على تجنب المواجهة مع المؤسسة العسكرية:

إن من الأخطاء التي وقع فيها الرئيس مرسي عدَم قيامه فور تسلمه الحكم بحلِّ المحكمة الدستورية؛ إذْ إن الأعراف الدولية تقضي بتعطيل المحكمة الدستورية في مرحلة التأسيس

للدستور، موضحاً أن عدداً من الخبراء القانونيين أَوْصَوْا مرسي بذلك في وقتٍ مبكر، ولكنه لم يكن يمتلك الأدواتِ القويةَ التيِ تساعده في محاربة أركان الدولة العميقة، ورغم تحقيق بعض النجاحات الاقتصادية التي حقَّقتها حكومة (هشام قنديل) التي شكَّلها الدكتور مرسي، إلا أن ذلك غيرُ كافٍ، وأنه كان يتوجب عليه أن يختار رئيس حكومة ذا شخصية أكثرَ قوة وصلابة، تستطيع أن تمَّهد الطريق أمام إصلاحات اقتصادية، وذلك من خلال تذليل كلِّ العقبات، والعوائق السياسية التي يفتعلها أركان الدولة العميقة، كما أن الرئيس مرسي لم يستخدم أدواتِه، ومَال للتوفيق؛ تجنباً للمواجهة مع المؤسسة العسكرية التي قال: إنها حافظت على نفوذها في الحكومة من خلال وزراء رشَّحهم بنفسه، منهم وزيرا الداخلية والدفاع، بينما جرى التوافق على الوزارات السيادية، مثل: الخارجية، والعدل (محسوب، الجزيرة نت، www.aljazeera.net:2014/4/13).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن عدم قيام مرسي بحلِّ المحكمة الدستورية قبل كتابة الدستور، وهذا الإجراء متعارف عليه في كلَّ دول العالم، وميله إلى عدم المواجهة مع المؤسسة العسكرية والتوافق معها، وتعيين وزيري الداخلية والدفاع من نفس المؤسسة العسكرية؛ بل والتوافق معها على وزير الخارجية، وهي الوزارات السيادية في الدولة، قد أدَّى إلى زيادة الضغط، والتضييق عليه من قبل المؤسسة العسكرية، والتآمر، ثم الانقلاب عليه من خلال وزير الدفاع، وبالتعاون مع وزير الداخلية، وتعيين رئيس المحكمة الدستورية رئيساً مؤقتاً فور حدوث الانقلاب، وهذه الإجراءات التي قام بها الرئيس مرسي لا تنسجم مع القواعد الشرعية: "**الضرر يزال شرعاً**"، "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، وقد كان بإمكان الرئيس مرسي، وانسجاماً مع هذه القواعد الشرعية، أن يقوم بحلِّ المحكمة الدستورية فور تسلمه للحكم، أو قبل كتابة الدستور، فقد نصحه مستشاروه القانونيون بذلك، وأوضحوا له بأن هذا الإجراء لا يتنافي مع الأعراف والقوانين الدولية؛ حيث إن المؤسسة العسكرية قد استخدمت المحكمة الدستورية في إلغاء الكثير من القرارات التي اتخذها وقامت بتعطيلها، كما أنه كان يتوجب على مرسي أن لا يتوافق مع المؤسسة العسكرية إلى أبعد الحدود عندما اختار وزيري الدفاع والداخلية من تلك المؤسسة التي تعجُّ بالمفسدين والمتنفذين، وممَّن يُحسبون على فلول نظام مبارك، والدولة العميقة، وكان الأولى به أن لا يختار للوزارات السيادية أحداً من تلك المؤسسة؛ درءاً لمفسدة المؤامرة، والانقلاب عليه، وإزالة لضرر هؤلاء المفسدين منذ ما يزيد عن ستين عاماً.

الممارسة السابعة: الخوف من الاتهام بشبهة(أخونة الدولة)، والتعلُّلُ بعدم امتلاك الخبرة والتجربة:

إن خوف الرئيس مرسي من اتهامه بسياسة (الأخونة) حال دون تنفيذه الكثيرَ من السياسات التي كان يجب عليه اتخاذها، كما أن خوفه من الفشل كان هو السببَ الأساسيَّ وراء فشله، ووصولِ الأمر إلى ما وصل إليه لاحقاً، وإن من الأخطاء الكبيرة التي ارتكبها –غفر الله له، وفرج كربه– هو تَعلُّله بعدم امتلاكه الخبرة والتجربة، الأمر الذي جعله أسيراً لنظرية (النظام القديم يعرف أكثر فَلْندعْه هو يعمل)، مؤكداً أن الرئيس مرسي أدرك في الفترة الأخيرة أن خوفه من الاتهام بجناية (الأخونة) منعه من تنفيذ العديد من السياسات التي كان يجب عليه القيام بها (محسوب، الجزيرة نت، www.aljazeera.net:2014/4/6).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية، يرى الباحث أن خوف الرئيس مرسي من الاتهام بجريرة (أخونة الدولة) حال دون تنفيذه لكثير من الإجراءات التي كان يتوجب عليه القيام بها؛ مثلِّ حل المحكمة الدستورية، وتعيين وزراء لا ينتمون للمؤسسة العسكرية، وتفكيك أركان الدولة العميقة بالتدريج؛ بل أدَّى خوفه من الاتهام بصفة (الأخونة) إلى تبرير حالة الخوف والضعف التي كانت مسيطرةً عليه بقوله: إنه لا يمتلك الخبرة والتجربة الكافية في الحكم، وبالتالي فقد سمح لمعظم أركان النظام السابق بأن يَبْقَوْا في مناصبهم، ويُشَوِّهوا صورته أمام الناس، وإظهاره على أنه عاجز وضعيف، ولا يصلح للحكم، وهذه الممارسات لا تنسجم مع القاعدة الشرعية: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فقد كان بإمكان مرسي، وانسجاماً مع هذه القاعدة الشرعية، أن لا يصلَ إلى درجة العجز من خلال خوفه من اتهامه بنعت (أخونة الدولة)؛ بل كان من الواجب عليه أن يتخذ الإجراءاتِ التي تحقِّق المصلحة العامة للبلاد دون النظر إلى الخلف، وألَّا يكترث بتوجيه التهم إليه؛ حيثُ إنها كانت تصدر من الفاسدين المتنفذّين المحسوبين على فلول نظام مبارك والدولة العميقة.

الفصل الخامس

ممارسات الحكم وإدارة الدولة في المدرسة الواقعية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية

تمهيد

إن الحديث عن المدرسة الواقعية يدفعنا إلى التعريج على الدين الإسلامي الحنيف الذي جاء به النبي محمد–صلى الله عليه وسلم–، فهو دينٌ كاملٌ وشاملٌ، ويتعامل مع الأمور بواقعية، ولكنها واقعية قيمية منضبطة بضوابطَ محددةٍ، فلم يعرف الإسلام انفصال السلطتين الدينية والزمنية، والصراعَ بينهما، فالخلافة تمثِّل الجانب السياسي، وتعني الإمامة، وهي سلطة عامة في أمور الدين والدنيا نيابةً عن الرسول، ولم يعرف الإسلام سلطةً كهنوتيةً مسلسلة، أو سلطة الحل والربط في الأرض والسماء (جرجس، 1979: 180).

وقد جعل الإسلام الشورى أساساً من أسس الدولة؛ حيث يقول تعالى:{وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[الشورى:38]، كما أن الشورى في الإسلام جزءٌ لا يتجزَّأ من أسلوب الحكم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى للنبي–صلى الله عليه وسلم– :{وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}[آل عمران:159]، ويقول رسولنا الكريم محمد–صلى الله عليه وسلم–لأبي بكر وعمر–رضي الله عنهما–، وكانا أقربَ مستشاريه:**{لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتكما}** (ابن حنبل، 1363هـ :150).

وكانت البيعة معروفةً في عصر الرسول–صلى الله عليه وسلم–، فقد وردت في القرآن آية تنصُّ صراحة على مبايعة الرسول، عندما يقول الحق تبارك وتعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}[الفتح:10]، ثم عُرفت الانتخابات بعد ذلك للخليفة؛ حيث وصلت الخلافة في عهد أمير المؤمنين الخليفة عمر بن الخطاب–رضي الله عنه–إلى قلب الدولة الرومانية في مصر وسوريا، "ويتميَّز نظام الخلافة في الإسلام بأنه يعني خلافة النبوة في السلطة السياسية، فالخليفة لا يتولى فقط سياسة الدنيا؛ بل أيضاً حراسة الدين، ولا يستمد سلطته من الله؛ بل يستمدُّها من الرضا الشعبيِّ معبَّراً عنه بالبيعة، وأن الخليفة غير معصوم، وبما أنه غير

معصوم فهو خاضع للمساءلة والرقابة على ممارسة السلطة، فهو يخضع للشورى من أجل الحلِّ والعقد، ويمكن عزله إذا أخلَّ بمهام وظيفته، وتعيين آخر بدلاً منه"(أبو ريان، 1980: 124).

ولتوضيح ما سبق فقد قسَّم الباحث هذا الفصل إلى مبحثين، حيث تناول في المبحث الأول فلاسفة المدرسة الواقعية وخصائصها، بينما تناول في المبحث الثاني نماذجَ من ممارسات الحكم في المدرسة الواقعية، وهم الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وريشيليو رئيس وزراء فرنسا الأسبق، والرئيس التركي الحالي رجب طيب أردوغان، وتقييم تلك الممارسات في ضوء السياسة الشرعية.

المبحث الأول: فلاسفة المدرسة الواقعية وخصائصها

إن المتفحص في ثقافة المدرستين المثالية والواقعية يجد بينهما قواسمَ مشتركة، إلا أن المدرسة الأكثر تطبيقاً على مدى العصور هي المدرسة الواقعية التي تحاكي حاجاتِ الناس، ومتغيراتِهم السلوكية التي تؤثر بشكلٍ كبيرٍ على أمن البلاد واستقرارها في حالة نشأة النظام السياسي، أو في هرمه، ومن أشهر منظِّري المدرسة الواقعية ابن خلدون، ومكيافيللي، وأرسطو، وجول مازاران، وجان جاك روسو، ويؤكده ابن خلدون في مقدمته فيقول:

"الدولة تحتاج إلى السيف والقلم في بداية نشأتها، ويكون احتياجها للسيف أحوجَ منه للقلم، فإذا استقَّرتْ صار احتياجها للسيف والقلم متساويين، فإذا استوت صار احتياجها للقلم أحوجَ منه للسيف، فإذا هرمت عاد احتياجها للسيف أحوجَ منه للقلم" (ابن خلدون، 2004: 318).

وممَّا سبق يرى الباحث أن ما يطرحه ابن خلدون يتماشى مع فكر المدرسة الواقعية التي عمل بها كثير من حكام المسلمين، وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان، وأبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، وصلاح الدين الأيوبي–رضي الله عنهم–، وغيرُهم من زعماء العالم؛ مثل: ريشيليو الفرنسي، والرئيس التركي الحالي رجب طيب أردوغان.

ولتوضيح ما سبق فقد قسم الباحث هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، حيث تناول في المطلب الأول فلاسفة المدرسة الواقعية، بينما تناول في المطلب الثاني خصائص المدرسة الواقعية وحكامها، بينما تناول في المطلب الثالث مقارنة بين المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية.

المطلب الأول: فلاسفة المدرسة الواقعية

إنَّ المدرسة الواقعية، التي تزعَّمها ابن خلدون، ومكيافيللي، وجول مازاران، قد تعاملت مع الواقع السياسي بطريقة منفصلة عن البعد المثالي، واعتمدت على تراث حضاري قديم في إدارة الدول والممالك، "وقد أشار منظَّرو المدرسة الواقعية إلى أن حقائق السياسة لا يصنعها الحنين، ولا يأتي بها الوهم، إنما هي حصيلة تفاعلٍ مستمرٍ بين الحقائق المادية الملموسة، وبين الحقائق المعنوية المحسوسة، وهذه بمجملها تشكِّل مجموعة المفاهيم الأساسية للسياسة" (أغلو، 2010: 33).

ومن خلال مطالعةٍ للعديد من أفكار فلاسفة المدرسة الواقعية، خَلُص الباحث إلى تحديد عدة نماذج يمكن أن نعتبرهم مفكرين ومنظِّرين للمدرسة الواقعية، وأشهرهم ستة، وهم:

1- عبد الرحمن بن خلدون.

2- أرسطو.

3- مكيافيللي.

4- توماس هوبز.

5- جون لوك.

6- جول مازاران.

وفيما يأتي عرض لأفكار هؤلاء الفلاسفة الستة:

أولاً: عبد الرحمن ابن خلدون

بدأ ابن خلدون حياته العامة بوظيفةٍ متواضعة، وهي كاتب في ديوان وزير الدولة بالمغرب، ثم انتقل إلى المغرب الأقصى لوجود العلماء هناك، وطمعاً في منصب أعلى، فأصبح كاتباً للسلطان، بل أصبح من الحاشية المقرَّبين، وفي هذه الفترة انغمس في السياسة وتقلباتها، وكانت طموحاته كبيرة، فما زال يتنقل بين الدول حتى وصل إلى شيءٍ مما يبتغيه عندما عُين حاجباً (رئيس وزراء) لأمير (بِجاية)؛ إلا أنه كان يُدرِّسُ في جامعها الكبير، وبعد تركه لهذا المنصب استمرَّ في ممارسة الأعمال الإدارية والسياسية، ولم يتركها إلا عام (776هـ) حين قرَّر أن يعتزل السياسة، ويتفرغ للعلم (العبدة، 2009: 39-40).

وقد حَنَّ ابن خلدون إلى تونس مَسقطِ رأسهِ، فبلغها سنة (780هـ) فأكرمه سلطانها، واختصَّه بأسراره، ثم استأذن السلطانَ في السفر إلى الإسكندرية، فبلغها سنة (784هـ) وانتقل منها إلى القاهرة، وجلس للتدريس في الأزهر، ووصل خبره لسلطان مصر آنذاك، وهو (برقوق العظيم)؛ فقرَّبه وأكرمه، وولاّه قضاء المالكية سنة (786هـ) فقام بعمل القضاء خيرَ قيام، واشْتُهِرَ أمره

عالماً، وقاضياً، ومُدرّساً، ومؤرّخاً، وأديباً، ثم استقال من منصبه، وانقطع للتدريس والتأليف حتى توفي سنة (808هـ)، ومن أعظم مؤلفاته كتاب مقدمة ابن خلدون في علم الإجتماع (جمعة: 2012، 227).

وقد اعْتَبَرَ ابن خلدون الدولة ظاهرةً اجتماعية، فالحياة وَجَدَتْ خطراً من الإنسان نفسه، وهو يصدر عمَّا تنطوي عليه نفسه من ميل إلى العدوان على أخيه الإنسان، ومن ثَمَّ هداه ما رُكِّب فيه من فكر وسياسة؛ من حيث هو إنسان إلى أن يخترع الدولة؛ ليكبح بها جماح عدوانه (بدوي، 1966: 53).

وتتميز الدولة دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى بالقهر والغلبة والإكراه، وهو إكراه لا لوجه الإكراه، وإنما هو إكراه لوجه المصلحة العامة، ومن ثَمَّ لا يفصل ابن خلدون بين الدولة والأخلاق؛ بل اعتبر الأخلاق هي الهاديَ للسياسة، وذهب إلى القول: بأن الأخلاق في سياسة الدولة تُكسبها قوة، وتنبعث السلطة من القوة، وهي تتجسَّد بالعصبية والشوكة، حيثُ تكون لدى الجماعات التي تتَّصف بالشجاعة والترابط، والوحدة والصبر على الشدائد، وتتحقَّق هذه الصفات عند الجماعة التي تعيش على البداوة والتقشُّف، ويتمثل ذلك في الغزوات الكبرى التي حدثت في التاريخ على يد الجماعة التي تعيش على البداوة، أو شبه البداوة، وربط ابن خلدون بين الدين وقوة الدولة وسعتها، حيثُ يَعْتَبِرَ أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على العصبية، وأن الدولة العامةَ الاستيلاءِ العظيمةَ الملكِ أصلُها الدين (رشوان، 1989: 91).

ويضيف ابن خلدون، "ولأن الدولة تخضع للتطور؛ فلا بد أن تبدأ، ثم تنمو، ثم تزدهر، وبعد ذلك تأخذ في الاضمحلال، وقد حدَّد الأطوار التي تمر بها الدولة" (رشوان، 2007: 96).

وقد أكدَّ بأن حالاتِ الدولة وأطوارَها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار، وهي كما يلي: (ابن خلدون، 2004: ج1/ 343-344)

الطور الأول: طور الظفر بالبُغية، والاستيلاء على الملك، وانتزاعه من يد الدولة السابقة، والعمل على تدعيمه.

الطور الثاني: طور الاستبداد، والانفراد بالسلطة، واللجوء إلى اتِّخاذ الموظفين من الموالي، والاعتماد على جنود الارتزاق، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة؛ لتحصيل ثمرات الملك؛ ممَّا تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبُعد الصيت.

الطور الرابع: طور القناعة والمسالمة، وفيها يكون رئيس الدولة قانعاً بما ورثه عن آبائه، ويكتفي باقتفاء آثارهم وسِيَرِهم، مقلِّداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طُرَقَهم بأحسنِ مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فسادَ أمره.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور خاضعاً لنزواته وشهواته، وسرعان ما تُصاب الدولة بالهرم الذي يؤدِّي إلى انحلالها وفنائها.

ويضيف ابن خلدون في قضية التفاوت بين مراتب السيف والقلم، فيقول:" اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة، يستعين بها على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشُّد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفِّذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة، وكذلك في آخر الدولة؛ حيث تضعف عصبيتها، ويقلُّ أهلها بما ينالهم من الهرم، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف، وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن في أول الأمر، وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمَّهد أمره، ولم يَبْقَ هَمُّه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية، والضبط، ومباهاة الدول، وتنفيذ الأحكام" (ابن خلدون، 2004:ج1/ 442).

ثانياً: أرسطو

يعد أرسطو (384–322 ق.م)، أحدَ أعظم الفلاسفة اليونانيين، وقد تلقى دراسته الأولى على يد أفلاطون، وخاض بحوراً من الثقافات والمعارف المتنوعة، ومع أنه تأثر كثيراً بالمبادئ الفلسفية الأفلاطونية، إلا أنه عاد واختلف جذرياً في كثير من آرائه عن الآراء الأفلاطونية التي

وردت في كتاب (الجمهورية)، وقد طوَّر أرسطو بعض نظرياته على الخصوص، بناءً على نقد الأفكار الأفلاطونية ومعارضتها (أحمد، 2010: 73)

وتعتبر الدولة عند أرسطو هي أحدَ المخلوقات الطبيعية، والإنسان مخلوق سياسي، والدولة ضرورية لوجود الإنسان بصورة مُرْضِية، وتتمثل الحكومات الصالحة في نظر أرسطو في النظام الملكي؛ حيث يكون الحُكم فردياً، والنظام أرستقراطياً، ويكون الحكم فيه في أيدي القلة المتميزة بميزة المولد، ويكون الحكم في النظام الدستوري للأكثرية، أما الحكومات الفاسدة فتشمل النظام الاستبداديّ، أو حكم الطغيان؛ حيثُ يكون الحاكم فرداً يستغلُّ الحكم لمصلحته الخاصة، والنظام الملكي تكون السلطة فيه في يد أقلية هم الأغنياء الذين يستغلون الحكم لمصلحتهم الخاصة، أما الديمقراطية فتكون السلطة فيها للأغلبية من الفقراء الذين يستغلون الحكم لمصلحتهم ضد الأغنياء، وكان أرسطو يعني بكلمة الديمقراطية حكم الرعاع (الحمقى) (Leacock,1944: 112).

ويرى أرسطو أن هذا التصنيف يتسم بالديناميكية، فكلُّ نوع من أنواع الحكومات يتقلب إلى النوع الآخر، وتبدأ دورة الحكم بالنظام الملكي الذي يتولَّى فيه الحُكم مَلِكٌ يتميز بالحكمة والفضيلة، وعندما ينحرف الملك، ويعمل لمصلحته الشخصية، يتحول حكمه إلى الاستبداد والطغيان، وكردِّ فعلٍ للحكم الاستبدادي الفاسد ينشأ الحكم الأرستقراطي، فتقوم أقلية بالاستيلاء على السلطة، وتمارس الحكم من أجل الصالح العام، ويتحول هذا النظام إلى (حكم الأقلية) عندما تأخذ هذه الأقلية بالعمل لمصلحتها الخاصة، وعندئذ ينقلب الأمر إلى قيام الأكثرية بانتزاع السلطة من هذه الأقلية الفاسدة، وتقيم الحكم الدستوري، وهو حكم صالح يستهدف مصلحة الجميع، وبمرور الوقت تتحول هذه الأكثرية إلى الغوغائية، أو الديمقراطية، فتعمل لمصلحتها ضد الأغنياء، ممَّا يشير إلى فساد الحكم، ثم يقوم بعد ذلك فرد قويٌّ ينصِّب نفسه ملكاً، ويعيد الأمور إلى نصابها، وبذلك تبدأ دورة جديدة من دورات الحكم (رشوان، 2007: 88).

ويضيف أرسطو أن هناك مجموعةً من الأسباب التي تهدِّد وجود الدولة، وتؤدي إلى اشتعال الثورات فيها، وهي خمسة كما يلي: (أحمد، 2010: 89)

1. إهانة الحاكم لمواطنيه الشرفاء.

2. إهمال الحاكم لتدبير أمور الدولة.

3. النمو غير المتوازن لأرجاء الدولة.

4. تفوق نفوذ بعض المواطنين بشكلٍ غيرِ طبيعي.

5. أحياناً يكون الخوف سبباً للثورة، وذلك عندما يبادر بالثورة بعض المواطنين المهدَّدين من قبل الحاكم؛ خشية أن يقع عليهم عقابه.

ويَعتبِر أرسطو أن أفضل النظم هو نظام الدولة الدستورية، وقامتها الطبقة المتوسطة، التي تكون أوسعَ وأقوى من أيٍّ من الطبقتين شديدةِ الثراء، وشديدةِ الفقر؛ ممَّا يؤدي إلى إحداث نوع من التوازن والاستقرار، ومن هنا دعا أرسطو إلى نظام وسط بين (حكم الأقلية) والديمقراطية، يكون فيه الحكم في أيدي الطبقة المتوسطة التي يتميَّز أفرادها بالاعتدال والقدرة على تولِّي شئون الحكم من أجل مصلحة الجميع، وقد أطلق على هذه الطبقة اسم الدستورية، وعلى النظام وصف الحكم الدستوريّ، ويرى أرسطو أن السلطة في هذا النظام ليست للحاكم، وإنما للقانون (رشوان، 2007: 89).

إن الدولة الدستورية المستقرة عند أرسطو هي تلك الدولة التي ترعى العرف رعاية تامة، وتجعل من القانون السيدَ الأعلى للمجتمع، ولا تضع مكان القانون ومُقامه لا ملكاً فيلسوفاً، ولا غير فيلسوف" (أحمد، 2010: 79).

ثالثاً: مكيافيللي

عاش مكيافيللي بين عامي (1463م–1527م) في مقاطعة فلورنسا التي كانت تمثل إحدى جمهوريات إيطاليا في ذلك الوقت، ورأى في شبابه تشتُّتَ شمل البلاد الإيطالية، وهوانها على الإمبراطوريات النامية، ولم تُفلح في عهده كلُّ الجهود المبذولة لإنهاض الإيطاليين سياسياً؛ لأن مفهومهم للدولة لم يكن قومياً؛ بل ظلَّ قائماً على روح الدين الذي فرض توجيه الدولة جميعاً لحرب المسلمين، وقهر الخطر التركي على الممالك النصرانية، وقد رأى مكيافيللي أن تلك العاطفة الدينية الجياشة قد حالت دون نمو العاطفة القومية الصحيحة التي كان يستشعرها الألمان والإنجليز وغيرُهم من الشعوب التي انتبهت للفوارق القومية المهمة بينها (أحمد، 2010: 133).

وقد أصبح مكيافيللي هو الشخصيةَ الرئيسيةَ والمؤسسَ للتنظير السياسِّي الواقعي، وهو صاحب مبدأ (الغاية تُبرر الوسيلة)، وأشهر كتبه على الإطلاق كتاب (الأمير) الذي قدَّم فيه تعليماتٍ لحكام فلورنسا، حيثُ نُشِرَ الكتاب بعد موته، وأيَد فيه فكرة أن ما هو مفيد فهو ضروري، والتي كانت عبارة عن صورة مبكرة للنفعية والواقعية السياسية (الحسن، 2010: 511).

وحدَد مكيافيللي الدولة بأنها جميع القوى التي من شأنها أن تمارس سلطةً على الأفراد، وتسمى دولة، واعتقد أن الأشياء الوحيدة التي يأملها الناس، وتحدِّدُ تصرفاتِهم هي السلطة والقوة، والمجد والرفاهية، وإنَّ نَهَمَ الناس إلى هذه الأشياء لا يمكن إشباعه؛ وذلك لأنهم متقلِّبون ومخادعون، ولا يعنيهم إلا تجنُّبُ المخاطر، والرغبة الشديدة في تحقيق الربح (رشوان، 2006: 97).

ويعتقد مكيافيللي أن قيام الدولة، وثباتها، إنما يكون بالجند، واتخاذَّ أسباب القوة، "ينبغي للأمير أن لا تكون له غاية أو فكرة سوى الحرب، ونظامها، وطرق تنظيمها، وألَّا يتخذ لدراسته موضوعاً آخرَ سواها، فهذا هو الفنُّ الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة، فهو فنٌّ له من المزايا ما يكفي للمحافظة على هؤلاء الذين وُلِدُوا أمراءً، والإبقاء عليهم في مناصبهم، كما أنه يساعد الرجال العاديين على بلوغ مرتبة الإمارة، ومن ناحية أخرى يمكننا أن نرى الأمراء يفقدون ولاياتِهم عندما يفكِّرون في مظاهر الترف أكثر من تفكيرهم في الأسلحة" (مؤمن، 2004: 74).

وقد حدد مكيافيللي الإماراتِ، وأنواعَها، وكيفيةَ كسبها، ووسائلَ المحافظة عليها، وأسبابَ فقدها، إما ملكية أو جمهورية، وكانت مشكلته هي اكتشافَ نظام الحكم الذي يمكن أن ينتج عنه وفرةٌ في هذه القيم، على أن يبقى نظاماً مستقراً، ولذلك فهو نظام يختلف عن النظم الخيالية عند أفلاطون، ولهذا استبعد مكيافيللي كلَّ الاعتبارات الخُلُقِيَّة، والقواعد الإلهية، وجعل القوى الطبيعية وحدها هي التي تحدِّد المصائر السياسية للناس.

وبناءً على ما سبق؛ فإن الحكم الذي يُكتب له الاستقرار هو الذي يمكنه مواجهة الطبيعة البشرية بما تنطوي عليه من دوافع الأثرة، والأنانية، والرغبة في السلطة، وهو ما يفرض على الحاكم أن يبدأ عند تكوين دولته باستخدام كل أنواع العنف والقسوة" (رشوان، 2006: 98).

كما يرى أن الوسيلة الفضلى هي إيقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية، وقد جعل ذلك في طريق البحث، فقال:" أيهما أنفع للأمير: يُحَبُّ أكثر ممَّا يُخشى، أم يُهاب أكثر مما يُحَبُّ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً، وحيثُ يصعب الجمع بين الحالتين؛ فإذا احتاج لإحداهما فالأفضل أن يُهاب؛ إذْ يحقُّ القول عن الناس عامة أنهم ناكروا الجميل، سريعو التحول، مختلفو الطبائع والغرائز، ميالون لاتِّقاء الأخطار، ومحبون للكسب، ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه، وأن يُعرَف بالقسوة؛ لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتِّحاد جيشه وطاعته" (جمعة: 2012، 244-245).

وأشار مكيافيللي إلى ما ينبغي أن يكون عليه مسلك الأمير إزاء رعيته، وقبل أصدقائه وأعدائه من الأمراء والملوك، "إن الأمير الجديد يعيش في جّوٍ من المخاطر، فمخاطر من الداخل من سلوك رعيته، ومخاطر من الخارج من الدول المجاورة، وعليه ينبغي أن لا يكون الأمير طيِّباً على الدوام، وإنما أن يجيد كيف يكون طيِّباً، وكيف لا يكون كذلك؛ وفقاً لما تقتضيه الضرورة" (رشوان، 2006: 98).

وقد أوضح مكيافيللي كيفية تصرف الأمير لحفظ سيادته، فقال: "ينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقِّلل من طيبته، وكيف يستعمل الخير، أو ضدَّه في الأوقات والأحوال المناسبة" (جمعة: 2012، 245).

"ويجب عليه أن لا يخشى عارَ المعايب التي يصعب بدونها الاحتفاظ بالملك؛ لأن الإنسان إذا أمعن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له على أنها فضائل قد تؤدي به إلى الخراب إذا اتَّبعها، وكثيراً ممَّا يبدو كأنها من الرذائل قد يؤدي إلى الخير والسلامة" (مؤمن، 2004: 81).

ويضيف مكيافيللي أن العبرة ليست بالتصرفات والوسائل، وإنما العبرة بالنتائج، "فإذا أفلح الأمير في تحقيق الغاية مهما كانت الوسيلة، واحتفظ بدولته؛ فإن الناس جميعاً سرعان ما يؤيِّدون هذه الوسائل، ويرونها شريفة، ولو كانت غيرَ مشروعة" (رشوان، 2006: 99).

وبحث مكيافيللي في الكرم والبخل بالنظر إلى الأمراء، فكان حكمه،"لا بُدَّ للأميرِ أَلَّا يعبأ إذا ما وُصف بالبخل، إذا أراد ألَّا يفقد رعيته، وأن يكون قادراً على حماية نفسه، وألَّا يصبح حقيراً وفقيراً، وألَّا يضطر إلى أن يصبح جشعاً؛ حيثُ إن الشُّحَّ رذيلةٌ تمكِّنه من الحكم" (مؤمن، 2004: 83).

كما أضاف مكيافيللي في كيفية وفاء الأمراء، أيْ إذا عاهد الأمير أحداً على أمرٍ؛ فهل يجب عليه الوفاء به؟ فقال:" لا يخفى على أحد ما يلحق بالأمراء من الثناء إذا اشتهروا بحفظ الوعود، ومراعاة العهود، ولكنَّ تجارب زماننا هذا دلَّت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا

بأعمال كبيرة، وتمكّنوا من تبديد أوهام الناس بمكرهم، وتغلّبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة، والوفاء أساساً لحياتهم" (جمعة: 2012، 245).

ثم فصَّل الكلام في ذلك، وقال: إن الأمير ينبغي له أن تكون فيه صفتا الأسد والثعلب، فيفتك كالأسد، ويحتال كالثعلب، إلى أن قال: "لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً؛ ليتقي الحفائر والحبائل، وأسداً ليُرهِب الذئاب، أما من يريد أن يكون أسداً فقط؛ فلا أملَ له في النجاة؛ لأجل هذا لا ينبغي للأمير أن يحفظ العهود إذا كانت ضدَّ مصلحته، أو ما دامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضى عهدها، إذا كان الناس كلُّهم أخياراً؛ فإن القاعدة التي ذكرتها تكون لا شكَّ سيئةً، ولكنهم أشرار، ولن يحفظوا لك عهداً، فلستُ مضطراً لحفظ عهودهم" (مؤمن، 2004: 90).

رابعاً: توماس هوبز

عاش توماس هوبز فيما بين عامي (1588–1676م) في إنجلترا، ونال تعليمه بجامعة أوكسفورد، وسافر إلى عدة أقطار أوروبية، حيثُ عاش برهة من الزمن في فرنسا خلال حروبها الأهلية، وفي عصره اشتعلت نيران الحروب الدينية والأهلية في كثيرٍ من أنحاء أوروبا، وخاصة في وطنه إنجلترا، وزعزعت أركان المجتمع الإنجليزي، وأضعفت بنيانه السياسي والاقتصادي، وأنذرت بمستقبلٍ وخيمٍ يهدِّد نهضة البلاد، هذه الخلفية السياسية المزرية كانت أكثرَ ما أثَّر في فلسفة هوبز، ووجّهها نحو تشييد نظام الحكم المطلق الذي شبهه بوحشية (التنين)، وهو العنوان الذي اختاره لكتابه الضخم الذي صدر خلال حروب الدستور، وكتبه ثلاث مرات، وغيَّر كثيراً من تفاصيله وفق آثار الأحداث السياسية المتصاعدة في عصره (أحمد، 2010: 149).

إنَّ موضوع القوة هو محور فلسفة هوبز، فقد انتهى إلى أن القوة مطلب دائم متجدد لبني الإنسان؛ إذْ يَسْعَوْنَ بفعل غريزة حفظ الذات نحو اكتساب المزيد من أقدار القوة على الدوام، فقد عرف القوة بأنها: "قدرة الإنسان على تحقيق مصالحه، واكتساب الخير لنفسه، وهناك نوعان من أنواع القوة؛ أولهما: القوة الأصلية: وتشمل العناصر الإيجابية في شخصية الإنسان؛ كالذكاء، والصحة، وغيرها من القدرات الطبيعية، وثانيهما: القوة الذرائعية: وتشمل الصفات المكتسبة للإنسان؛ كالغنى، والهيبة، والسمعة الحسنة، وغير ذلك من الصفات التي تساعد على إحراز المزيد من أقدار القوة" (Hobnes,1914: 33).

وقد أكَّد هوبز على ضرورة إبرام العقد الاجتماعي، أو الدستور الأسمى؛ لِتسيرَ حياة البشر سيراً سلمياً قاصداً، وهنا صاغ أول قوانينه، وهو ما ادَّعى أنه بمنزلة (قانون الطبيعة الأساسي) (أحمد، 2010: 154)، حين قال:

"إنَّ كلَّ إنسان يجب أن يسعى للسلام؛ طالما أن هنالك أملاً في الحصول عليه، وأما إذا عجز المرء عن الحصول على السلام؛ فعليه حينئذٍ أن يبحث عن كل الميزات والفرص التي توفِّرها له حالة الحرب؛ حتى يحقِّقَ مصالحة الشخصية وينميَها، وأَلَّا يُصغيَ لأيِّ نداءٍ يدعوه إلى الالتزام بما لا يلزم؛ مثل الأخلاق والفضائل" (Hobnes,1914: 67).

وأما ما سمَّاه هوبز بعنوان (قانون الطبيعة الثاني)؛ فقد نصَّ فيه على أن الإنسان يجب أن يسعى إلى السلام؛ طالما سعى إليه الآخرون، وعليه أن يتخلَّى حينئذٍ عن حقِّه في استخدام القوة، طالما أن الآخرين تَخَلَّوْا عن هذا الحق، أما إذا أصرَّ الآخرون على استصحاب حقِّهم في استخدام القوة؛ فعلى المرء أن يحتفظ بحقِّه في استخدامها أيضاً، حتى لا يصبح فريسة سهلة هيِّنة لغزو الآخرين (أحمد، 2010: 154).

كما يرى هوبز في قضية العهود والمواثيق أنها لا قيمة لها من غير قوة، فيقول: "المواثيق بلا سيف هي مجرد كلمات، ولا قوة لها يمكن أن يُؤَمَّنَ بها الناس من شرِّ الناس" (Hobnes,1914: 68).

ويضيف هوبز " لا يوجد مجال أَيَّاً كان لحكومة صغيرة محدودة السلطات، ومقيدة الصلاحيات، وإنما الحكومة الناجحة هي الحكومة الشاملة العاتية التي تحتكر كلَّ مصادر القوة السياسية والقانونية، وتسخِّرها لبسط الأمن، وتضرب بيد من حديد على أيدي المخالفين، وفي اعتقاده؛ فإن الناس العقلاء لا بُدَّ سيختارون العيش تحت ظلِّ السلطان، مهما كان رهيباً مرعباً؛ لأن نتائج الفوضى والعيش من دون وجود حكومة هي أفظع من ذلك بكثير" (Hobnes,1914:91).

وقد أثَّر تركيز هوبز على قيمة القوة وإعلائه من شأنها، تأثيراً واضحاً على مناهج العلوم السياسية الحديثة، وكانت إحدى إفرازات تلك النظرية ما يُسمى (بالمدرسة الواقعية) في السياسة عموماً، وفي العلاقات الدولية خصوصاً؛ إذْ أصبح مبدأ (القوة النسبية)، وأسس توزيع القوة، المادةَ الرئيسةَ للتحليل السياسي الحديث، ويمكن أن يُنَصّب هوبز بجدارة أباً حقيقياً لهذه المدرسة المعاصرة في حقل العلوم السياسية (أحمد، 2010: 163).

خامساً: جون لوك

ولد جون لوك (1632–1704) في مدينة (رنجتون) بإنجلترا، وتلقى تعليمه الجامعي بكلية كنيسة المسيح بأكسفورد، وهناك عُرف بالتصدِّي لظاهرة التشدُّدِ الدينيِّ السائد في المجتمع عامة، وفي الكلية بشكلٍ خاصّ، وفكَّر في تكوين نسق سياسي فلسفي؛ لمكافحة تلك الظاهرة، وفي

عام 1667م، أصبح طبيباً، ثم وزيراً للعدل، وانخرط في العمل السياسي ممثلاً لمصالح الطبقات التجارية والرأسمالية، وكانت له أدوار بارزة في كثير من الأحداث السياسية في المجتمع الإنجليزي في العقود الأخيرة من القرنِ السابعَ عشرَ (أحمد، 2010: 165).

وقد اشترط لوك أن يتمتع المجتمع بحرياته، وأن تكون قيود الحكومة عليه بأدنى ما يمكن، وأن يتحدَّد حجم الحكومة، وعدد وظائفها ومهامِّها، والسلطات الممنوحة لها، بأضيقِ نطاق ممكن، ولذلك تكتفي الحكومة بِسَنِّ القوانين النافعة لتسيير حياة البشر، وتقوم بتدريب القضاة الأَكْفاء؛ للفصل في منازعات الناس، وتشكِّل قوات الشرطة؛ لتطبيق تلك الأحكام (Lock, 1960: 222)، ولا تخرج عن ذلك الحدِّ إلَّا عند الضرورة القصوى؛ لأن المواطن لم يتخلَّ للدولة عن حقوقه إلا من أجل أن تقوم بحماية تلك الحقوق، لا أن تحتكرها وتصادرها، وعلى القانون أن يَسري مسراه، ويطَّبق على المواطنين والدولة على السواء، ولا يُسمح للدولة أن تستغلَّ قوتها لفعل شيءٍ آخرَ لمصلحة الشعب، كما أكَّد –وبحسم– على أن اعتداء الدولة على ممتلكات رعاياها يُلغي وجودها وشرعيتها من الأساس، ذلك أن بإمكان الدولة أن تجمع الضرائب من الناس بقدر ما يمكِّنها من أداء مهامِّها.

إنَّ حرص لوك الشديد على إقرار وحماية حرية المواطنين، وضمان حقوقهم في المِلْكِيَّة الخاصة، قد أدى به إلى تحذير الحكومات من مغبة التقصير في أداء واجباتها، أو الاتجاه إلى انتقاص حقوق رعاياها، وفي هذا الشأن فقد جوّز لوك أن تثور الجماهير على الحكومات (أحمد، 2010: 171– 173).

سادساً: جول مازاران

وردت ترجمة عن سيرته في حاشية صفحة(3)

عمل مازاران مقِّرراً للبعثة البابوية في مدينة (أفينيون) الفرنسية قبل أن يتمَّ تعيينه نائباً لرئيسها خلال فترة وجيزة من الزمن، ومن ثَمَّ كان سفيراً للحبر الأعظم في باريس، حصل مازاران على الجنسية الفرنسية بعدما عمل مع رئيس وزراء فرنسا ريشيليو على إحلال السلام بين إيطاليا وفرنسا؛ حيثُ نشأت علاقة وثيقة بين الرجلين، وقد كان مازاران معجباً بشخصية الكاردينال ريشيليو، وهذا الأخير كان معجباً بحنكة مازاران ومهارته (حسن، 2006: 40).

كان ريشيليو الذي اختبر طاقاتِ مازاران ومواهبَه يدرك بحدسه العميق أن باستطاعته الاعتماد على هذا الشاب، صاحبِ الذهن الحيوي والجريء؛ ليساعده على حلِّ المشاكل الكثيرة التي تواجهها فرنسا على الصعيدين الداخلي والخارجي؛ لذا فإنه نصح الملك لويس الثالثَ عشرَ باستخدام مازاران، وتعيينه بصفة وزير دولة في مجلسه، بعد وفاة ريشيليو أصبح مازاران رئيساً لوزراء فرنسا خلفاً لريشيليو الذي نصح الملك بأن يعيينه مكانه؛ حيثُ قَبِل الملك تلك النصيحة (حسن، 2006: 42).

وقد كتب مازاران وصاياه للسياسي الناجح، وهو في قمة السلطة، وفي خضم المعترك السياسي، وضّمنها مفاهيمه العملية والمبسطة لكيفية ممارسة السلطة من قِبل الحاكم، والبقاء فيها لأطول فترة ممكنة، وليس أدلَّ على هذا المفهوم الواضح عند مازاران من قوله: "كي تحكم دولة بشكل جيِّد؛ فإن المطلوب ليس الكرم، أو طيبة القلب، أو النية الحسنة، وإنما المطلوب فكرٌ ثاقب وخصب، لا يمكن معرفة مخططاته، ويعمل لصالحه بدل الاستسلام لعواطفه" (حسن، 2006: 117).

كما يضيف مازاران أنه ينبغي على السياسي الناجح أن يدرك تمام الإدراك إمكاناتِهِ الشخصيةَ وصفاتِهِ النفسيةَ؛ حتى يستطيع أن يتحكم بمشاعره، ويتعلم أن يراقب ويدقِّق أفعاله، وألَّا يتهاون في هذه المراقبة؛ لأنه عندما يتمعَّن في هذه الأفكار سوف يكون قادراً على أن يفكر بإمعان في المكان الذي هو فيه، والظروف المحيطة به، ومركزه ومركز هؤلاء الذين يتعامل معهم، وأن يوجه لنفسه النقد عند الضرورة، كما أن السياسي يلزمه؛ بل يجب عليه أن يكون على إدراك كامل بطبيعة المحيطين به، ولا يتأتَّى له ذلك إلَّا بناءً على معلوماتٍ دقيقة، وكما أن على السياسيِّ الحذَر من الآخرين؛ فإن عليه الشكَّ دائماً بهم؛ لأن عناصر الشرِّ تطغى دائماً على عناصر الخير، وخاصة لدى أولئك الطامحين للحلول محلَّه، وعليه معرفة كيفية إبعادهم عن طريقه، وتحويلهم من موقع الخصوم إلى موقع الأصدقاء؛ إذا أمكن ذلك (حسن، 2006: 119).

ويؤكد مازاران على أن السياسي يجب أن يظهر في عيون شعبه عادلاً، حتى وإن لم يكن كذلك، وعليه أن يدعم هذه الصورة بكلِّ السبل الممكنة، مع الحرص على ألَّا تجلب له أعداء، أو تفكَّ عُرى صداقة أو حِلف، ولكن عليه استعمال الكياسة والفطنة في ذلك، والسياسي الناجح لا ينساق وراء نشوة انتصارٍ حقَّقه، فيندفع في قرارات انفعالية يُغلفها الفخر والكِبر، وإنما

يُعمل عقلَه وفكرَه السياسيَّ ودهاءَه في كلِّ أموره، حتى يستطيع تحقيق النصر الكامل على عدوه؛ لأن القراراتِ الهوجاءَ قد تحوِّل النصر إلى هزيمة، وعندما تكون منتصراً في معركة ما، لا تَرُدَّ لعدوك أسراه من ذوي المقام الرفيع؛ لأنه إذا ما خانك الحظُّ؛ فإن عدوَّك سيكون لديه أسباب وجيهة للمحافظة عليك؛ كي يستردَّ أسراه، بالإضافة إلى ذلك، احتفظ دائماً بصلات دبلوماسية مع أركان عدوِّك وكبار رجاله (حسن، 2006: 120).

المطلب الثاني: خصائص المدرسة الواقعية، وحُكامها

يرى الباحث أن المدرسة الواقعية هي التي تَعتبر أن الدولة تتميز دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى بالقهر والغلبة والإكراه، وهو إكراه لوجه المصلحة العامة، وعلى رجل الدولة أن يكون واقعياً في إدارة الدولة، دون أن يتخلَّى عن الأخلاق والقيم، وينبغي عليه في بداية حكمه ونشأة الدولة أن يرسِّخ حكمه، حتى ولو بالقوة؛ إذا دعت الضرورة لذلك، ثم يبدأ بالتخفيف من استخدام القوة بالتدريج؛ حتى يستتبَّ له الأمر، فالدولة المستقرة هي التي ترعى العرف رعايةً تامة، وتجعل من القانون السيدَ الأعلى للمجتمع، ولا تضع مكان القانون ومَقامَه لا ملكاً فيلسوفاً، ولا غير فيلسوف.

وبعد اطِّلاع الباحث على أفكار فلاسفة المدرسة الواقعية، خلُص إلى تحديد مجموعة من الخصائص التي تتمتع بها هذه المدرسة وفلاسفتُها، وهو ما اعتمده الباحث لتصنيف مجموعة من الممارسات لبعض الحكام ما بين المثالية والواقعية، وهي ستٌ كالآتي:

1. اعتماد الحاكم للسيف أكثر من القلم عند إنشائه للدولة. وفي أواخر عهدها أيضاً.
2. تطبيق النظام الدستوري كنظام للحكم؛ كونه نظامً وسطاً ما بين حكم الأقلية والديمقراطية، حيث يكون الحكم فيه للطبقة المتوسطة.
3. الحاكم له فكر ثاقب وخِصْب، ولا يستسلم لعواطفه، ولا يتعامل بالنية الحسنة، وطيبة القلب على الدوام؛ بل وفقاً لما تقتضيه الضرورة.
4. الحاكم يدرك تمام الإدراك إمكاناتِهِ الشخصيةَ وصفاتِهِ النفسيةَ، ويتحكم بمشاعره، ويراقب ويدقق أفعاله بشكل جيد.

5. رجل الدولة لديه إدراك كامل عن طبيعة المحيطين به، بناءً على معلومات دقيقة.
6. الحاكم يظهر في عيون شعبه عادلاً، حتى وإن لم يكن كذلك، ويستطيع أن يدعم هذه الصورة بكلِّ السبل الممكنة.

المطلب الثالث: مقارنة بين المدرستين المثالية والواقعية

المدرسة الواقعية هي التي تَعتبر أن الدولة تتميز دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى بالقهر والغلبة والإكراه، وهو إكراه لوجه المصلحة العامة، وعلى رجل الدولة أن يكون واقعياً في إدارة الدولة، دون أن يتخلَّى عن الأخلاق والقيم، وينبغي عليه في بداية حكمه ونشأة الدولة أن يرسِّخ حكمه، حتى ولو بالقوة؛ إذا دعت الضرورة لذلك، ثم يبدأ بالتخفيف من استخدام القوة بالتدريج؛ حتى يستتبَّ له الأمر، فالدولة المستقرة هي التي ترعى العرف رعايةً تامة، وتجعل من القانون السيدَ الأعلى للمجتمع، ولا تضع مكان القانون ومَقامَه لا ملكاً فيلسوفاً، ولا غير فيلسوف.

بينما نجد أن المدرسة المثالية هي التي تركز على شخصية الحاكم، حيث تفترض أن يتوفر لدى الحاكم مجموعةٌ من الخصائص والصفات الأخلاقية؛ كي يستطيع أن يحكم دولته على الوجه الأمثل، فعندما تكون المدينة فاضلةً، فستصبح كاملة، وكمالها هذا ينعكس على الأفراد؛ بحيث يبلغ فيه الفرد أعلى مراتب الكمال؛ وتفترض أن الجميع يفكِّرون بأعدل وسائل التفكير، وينظرون إلى الأمور أدقَّ نظر، ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين، فبدون أن يكون الحاكم فيلسوفاً لا يمكن أن تكون المدينة فاضلة، ويسعد بها الناس؛ كون الغاياتِ المنوطَ بالدولة تحقيقها لا يمكن تجسيدها إلا بوسائلَ أخلاقيةٍ شريفة، وإن أقصر الطرق لتنفيذ مهامِّ الدولة هي السبل الأخلاقية المستقيمة، حيث إن الالتزام الأخلاقي يزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها.

ولتوضيح ذلك بشكل أكبر فقد خلُص الباحث إلى مجموعة من العناصر التي يمكن أن نفرق بها بين المدرستين المثالية والواقعية وهي كما يأتي:

1. في المدرسة الواقعية ينبغي أن يكون للحاكم فكر ثاقب وخِصْب، ولا يستسلم لعواطفه، ولا يتعامل بالنية الحسنة، وطيبة القلب على الدوام؛ بل وفقاً لما تقتضيه الضرورة،

بينما في المدرسة المثالية ينبغي أن تتصف شخصية الحاكم بمجموعة من الصفات الأخلاقية والمثالية، حيث أن هذه الصفات تزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها.

2. يكون اعتماد الحاكم للسيف في المدرسة المثالية أكثر من القلم عند إنشائه للدولة، وفي أواخر عهدها أيضاً، بينما يعتمد الحاكم في المدرسة المثالية على وسائل أخلاقية ومثالية على الدوام، وخاصة عندما يريد تحقيقٌ أهداف الدولة والمجتمع.
3. في المدرسة الواقعية على الحاكم أن يظهر في عيون شعبه عادلاً، حتى وإن لم يكن كذلك، ويستطيع أن يدعم هذه الصورة بكلِّ السبل الممكنة، بينما في المدرسة المثالية يتوجب على الحاكم أن يكون فيلسوفاً؛ فإن لم تتوفر فيه هذه الصفة؛ فعليه أن يتفلسف.
4. الحاكم في المدرسة الواقعية يدرك تمام الإدراك إمكاناتِهِ الشخصيةَ وصفاتِهِ النفسيةَ، ويتحكم بمشاعره، ويراقب ويدقق أفعاله بشكل جيد، ولديه إدراك كامل عن طبيعة المحيطين به، بناءً على معلومات دقيقة، بينما في المدرسة المثالية وجود الدولة وأركانها مرهونٌ بوجود الحاكم الفيلسوف، وبدونه فلن تكون الدولة، والسلطة الحاكمة تستطيع أن تضع قواعد الحكم والسلوك السياسي الصحيح ونظمه، إذا تَمَّ انتقاؤها من طبقة عليا من المجتمع، وتعليمها؛ حتى تصبح مستنيرة بنور العلم الخالص، ثم تُعطى وحدها مقاليد الحكم.

المبحث الثاني: نماذج من ممارسات الحكم في المدرسة الواقعية، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية

من الحقائق الواضحة أن للقادة دورَهم المتميزَ في صناعة التاريخ، بما وهبهم الله من موهبة خاصة، وقدرة متفردة تميِّزوا بها عن سائر الناس، فالبشرية تحتفظ في تاريخها الطويل بقائمة طويلة لأشخاصٍ أثَّروا في مسار التاريخ، وساهموا في صناعة مراحلَ مهمةٍ منه، ورسموا أبعاد الحِقَبِ اللاحقة بأعمالهم البارزة، ونظراً لأهمية الأفراد الأفذاذ في المسيرة التاريخية للشعوب والمجتمعات، فقد شاع في الكثير من الدراسات استخدام اصطلاح (الدور التاريخي)، و(الشخصية التاريخية)، و(البطل التاريخي)، عند الحديث عن عظماءَ خالدين، وقادةٍ، وعلماءَ، أثَّروا في الحياة البشرية، وساهموا في رسم مساراتها، كلٌّ في مجاله: السياسي، أو العسكري، أو العلمي، أو الاجتماعي، أو الديني؛ بحيثُ صارت خطواتهم وأفعالهم محلَّ دراسة الأجيال التالية (حسن، 2006: 3).

وفي ضوء ما سبق فقد ذهب الباحث إلى اعتبار كلٍ من الخليفة معاويةَ بِن أبي سفيان– رضي الله عنهما–، ورئيسِ الوزراء الفرنسي ريشيليو، والرئيسِ التركيِّ الحاليِّ رجب طيب أردوغان، نماذجَ من الحكام الذين تنطبق عليهم خصائص المدرسة الواقعية، وحُكَّامها، في ممارسات إدارة الدولة، حيثُ قام الباحث بتقييم أدائهم في الحكم في ضوء القواعد الفقهية التسع التي سبق ذكرها وشرحها ص(62–67).

وفي هذا المبحث ثلاثة مطالب كما يأتي:–

المطلب الأول: معاوية بن أبي سفيان– رضي الله عنهما

هو أمير المؤمنين مَلِكُ الإسلام، معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصي بن كلاب، أبو عبد الرحمن، القرشي الأموي المكي (الذهبي، 2001 : 120/3).

ولد قبل البعثة بخمس سنين، وقيل بسبع، وقيل بثلاث عشرة، والأول أشهر، كان رجلاً طويلاً، أبيضَ، جميلاً، مهيباً، وقد تفرَّس فيه والده ووالدته منذ الطفولة بمستقبلٍ كبير، فهذا أبو سفيان ينظر إليه وهو يحبو، فيقول لوالدته: "إن ابني هذا لعظيم الرأس، وإنه لخليق أن يسود قومه، فقالت هند: قومه فقط، ثَكِلْتُه إن لم يَسُدِ العرب قاطبة" (ابن كثير، 2003: 398/11).

أسلم معاوية–رضي الله عنه–مع أبيه أبي سفيان، وأخيه يزيد، وأمِّه هند بنت عتبة–رضي الله عنهم–يوم فتح مكة، وهو الأرجح (العسقلاني، 2012: 433/3).

ولكنْ يُروى عنه أنه قال: أسلمت يوم عمرة القضاء في السنة السابعة للهجرة، ولكنْ كتمتُ إسلامي عن أبي، ثُمَّ لما دخل عام الفتح أظهرتُ إسلامي، وقد شهد معاوية رضي الله عنه مع رسول الله حُنيناً، وأعطاه مائة من الإبل، وأربعين أوقية من الذهب (ابن كثير، 2003: 396/11).

وقد اشتهر معاوية–رضي الله عنه–بصفات كثيرة، من أهمها هذه الأربع:

1. **العلم والفقه:** استفاد معاوية–رضي الله عنه–من ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم علماً وتربية، وقد رَوَى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديثَ كثيرة(حامد، 1422هـ: 41).
2. **الحلم والعفو:** اشْتُهر أمير المؤمنين معاوية رضي الله عنه بصفة الحلم، وكان يُضرب به المثل في حلمه، وكظم غيظه، وعفوه عن الناس، "فقد سُئل رضي الله عنه: من أَسْوَدُ الناس(أي أحقهم بالسيادة) ؟ فقال: أسخاهم نفساً حين يُسأل، وأحسنهم في المجالس خُلقاً، وأحلّمهم حين يُستجهل (ابن كثير، 2003: 442/11)، وحسبه أنه كان أحدَ كتبة الوحي؛ حين ينزل نَجْمٌ من القرآن.
3. **عقليته الفذة، وقدرته على الاستيعاب:** امتاز معاوية–رضي الله عنه–بالعقلية الفذَّة؛ فإنه كان يتمتع بالقدرة الفائقة على الاستيعاب، فكان يستفيد من كلِّ ما يمرُّ به من الأحداث، ويعرف كيف يتوقاها، وكيف يخرج منها إذا تورط فيها؛ بخبراته الواسعة، وممارسته لأعباء الحكم على مدى أربعين سنة، منذ ولَّاه عمر–رضي الله عنه–الشام، فكانت ولايته على الشام عشرين سنة أميراً، وعشرين أخرى خليفة (الزهري، 2001: 406/7).

4. **تواضعه، وورعه:** ومن صفات معاوية–رضي الله عنه–التي اشْتُهِر بها صفة التواضع، فقد كان في خُطَبِهِ العامة يعترف بأن في الناس من هو خير منه وأفضل، وكان ذلك بعد أن تولىَّ أمر المسلمين، واجتمع عليه الناس، فأصبح الأميرَ الذي لا يُنازع، خطب مرة فقال: "أيها الناس ما أنا بخيركم، وإنَّ منكم لمن هو خيرٌ مني، عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وغيرُهما من الأفاضل، ولكنْ عسى أن أكون أنفعَكم ولايةً، وأنكاكم في عدوكم" (ابن كثير، 2003: 436/11).

شغل معاوية مناصبَ عديدةً في عهد الخلفاء الراشدين، ممَّا أكسبه الخبرة في الإدارة والحكم، وتولىَّ الخلافة بعد تنازل الحسن بن علي عنها، وفيما يأتي عَشْرٌ من ممارساته التي تدلل على انتمائه للمدرسة الواقعية في إدارة الدولة، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية:

الممارسة الأولى: إنشاء ديوان الخاتم؛ وإدخال نظام البريد للمحافظة على سرية مراسلات الدولة:

أنشأ معاوية ديوان الخاتم؛ لتحقيق السِرية والأمان لمراسلات الدولة، فلا تَطَّلِعَ عليها عين جاسوس، ولا تصل إليها يد خائن (شاهين، 2001: 433)، ثم أصبح الديوان بمثابة سجلٍ للكتب الصادرة، وصارت الدولة تعتمد عليه في تدقيق الأوامر والمراسلات التي تتعلق بالصرف والحسابات بين مقرِّ الخلافة والأقاليم الإسلامية الأخرى، ثم أصبح الديوان بمثابة جهاز للفحص والتدقيق في الأعمال الصادرة والواردة عن الدواوين الأخرى، وكان سبب ذلك أن معاوية أمر لعمرو بن الزبير في معونته، وقضاء دينه، بمائة ألف درهم، وكتب بذلك إلى زياد بن أبيه، وهو على العراق، ففضَّ عمرو الكتاب، وصيَّر المائة مائتين، فلما رفع زياد حسابه أنكرها معاوية، فَأُمِرَ عمروٌ بردِّها، وحبسه، فأدَّاها عنه أخوه عبد الله بن الزبير (الصلابي، 2013: 246).

إن تأسيس ديوان الخاتم أمْلته ظروف اتِّساع الدولة الإسلامية في عهد معاوية–رضي الله عنه–، وحاجة الخليفة إلى نظام اتصالٍ آمنٍ وسريٍ لمتابعة عُمَاله، وقادته، ورجال دولته (الغيث، 2000: 76)، "ويذكُر المؤرخون أن معاوية أول من أدخل نظام البريد في الدولة الإسلامية، وأصدر أوامره بوضع الخيول في عدة أماكن، وقام بتنظيمه، وتُشير بعض المصادر أنه أقْتُبِس

من الروم، ولم تكن خدمات البريد مقصورةً على ما يتعلق بالدولة؛ بل كان في بعض الأوقات يحمل رسائل الناس من بلد إلى آخر" (الصلابي، 2013: 247).

وبتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية، يرى الباحث أن ما قام به معاوية من إنشاء ديوان الخاتم، وإدخال نظام البريد في الدولة الإسلامية، كانت له مدلولات كثيرة على اتِّساع ملك الدولة الإسلامية في عهده، والحاجة الماسة إلى ضبط شئون الدولة، وإدارتها بشكل سليم، وضبط الصادر والوارد من المراسلات، وضمان سهولة إرسالها وسرعتها، والتحقق من صحتها، وعدم التلاعب بها، والمحافظة على سريتها.

إنَّ ما قام به معاوية ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، حيثُ اقتضت مصلحة الأمة بعد اتِّساع ملك الدولة الإسلامية في عهده أن يكون لها نظام محكم لضبط مراسلاتها الصادرة والواردة، وإيجاد طرق سريعة لإيصالها، والمحافظة على سريتها، وعدم التلاعب بها.

الممارسة الثانية: أول من اتخذ الحاجب(الحارس الشخصي):

إنَّ معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه هو أول من اتخذ الحاجب في الإسلام؛ لكي يتجنب محاولاتِ الاعتداء عليه، وكانت بعض المظاهر الملكية لها ما يبرِّرها في هذه الحقبة التاريخية، فقد عبَّر ابن خلدون عن احتجاب الخلفاء عن الناس، فقال: "كان أولُ شيءٍ بدأ به في الدولة شأنَ الباب، وستره دون الجمهور؛ لِمَا كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرِهم، كما وقع بعمر، وعليٍ، وعثمانَ، وعمرو بن العاص، وغيرهم رضي الله عنهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم، وشغلهم بهم عن المهمات، فاتخذوا من يقوم لهم بذلك، وَسَمّوه الحاجب" (ابن خلدون، 2001 : 2/149-150).

وممَّا يعزز آراء ابن خلدون عن وجود العامل الأمني وراء اتخاذ معاوية الحاجب بعد محاولة اغتياله التي دبَّرها الخوارج، أمر عند ذلك بالمقصورات، وحرس الليل، وقيام الشرطة على رأسه إذا سجد (الطبري: 65/6)، وقد كان معاوية وبنو أمية يعيشون في الشام قريباً من أعدائهم الموتورين من الروم؛ فضلاً عن أعدائهم الموتورين من الشيعة، والخوارج، المتفرِّقين في البلاد،

وكانوا يَرَوْنَ أنه لا بدَّ لهم لاستقرار الدولة الإسلامية التي قُتل ثلاثة من خلفائها من اتِّخاذ نمط من أنماط الحراسة والاحتراز (شاهين، 2001: 271).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية، يرى الباحث أن اتخاذ معاوية للحاجبِ كان له ما يبرِّره من خلال الفتن التي مرَّت بها الأمة الإسلامية عقب مقتل خلفاء المسلمين، عمرَ وعثمانَ وعليٍ–رضي الله عنهم–، وليس حرصاً على نفسه وحياته بوصفه خليفة فحسب؛ بل كان حَرِصَاً على المصلحة العامة، وتجنباً للفتن التي تعصف بالأمة آنذاك، ولإصراره على إيجاد مناخ من الاستقرار والطمأنينة لبناء الدولة الإسلامية المترامية الأطراف وتطويرها.

وبالتالي؛ فإن ما قام به معاوية ينسجم مع القواعد الشرعية: "**الضرر يزال شرعاً**"، "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، وعليه؛ فإن إزالة أسباب الضرر الناجم عن تكرار عمليات الاغتيال للخلفاء واجبٌ شرعيٌ؛ للمحافظة على استقرار الخلفاء والرعية وأمنهم؛ درءاً للفتن، ومراعاةً للمصلحة العامة، فما قام به معاوية–رضي الله عنه–من اتخاذ الحرس الشخصي له، كان إزالةً لأسباب الضرر الذي سيحصل لو تَمَّ اغتيال الخليفة.

الممارسة الثالثة: حسن اختيار الرجال الموثوقِ بولايتهم وخبرتِهم الإداريةِ لمناصب الدولة:

لقد وُفِّق معاوية رضي الله عنه في اختيار أعوانه من الرجال الموثوقِ بولايتهم وخبرتهم الإدارية، مع حكمتهم ودهائهم، ومن هؤلاء–على سبيل المثال لا الحصر–، عمرو بن العاص السهمي، والمغيرة بن شعبة الثقفي، وزياد بن أبيه الثقفي، ويزيد بن الحرِّ العبسي، والضحاك بن قيس الفهري، وعبد الله بن عامر بن كريز، وغيرُهم من القادة المقاتلين أمثالَ المهلَّب بن أبي صُفرة، وعقبة بن نافع الفهري، ومالك بن هبيرة، وجُنادة بن أمية الأزدي، وآخرين.

وكان معاوية يقول: أنا للبديهة، وعمروٌ للأناة، والمغيرة للمعضلات، وزياد لصغار الأمور وكبارها (البلاذري، 1996 : 131/4).

وقد ساهم هؤلاء في إدارة الدولة، وفتوحاتها، والتصدي لأعدائها، فكان لهم دور كبير ومتميِّز في تثبيت الأمن وتوطيد دعائم الخلافة الأموية (العَمد، 1997 : 100).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام معاوية بالسعي لاختيار أفضل الرجال وأصلحهم؛ ليقوموا بتدبير شئون الدولة الإسلامية، سواءً في الشئون الإدارية أو العسكرية؛ ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فمصلحة الدولة تتطلب من الحاكم اختيارَ الأنسب والأكفأ والأصلح؛ لِيتولَّى إدارة شئون البلاد؛ لأنه لا يجوز لوليِّ الأمر أن يعيِّن في الوظائف العامة إلا ذوي الخبرة والكفاءة.

الممارسة الرابعة: استخدام المال في تأكيد ولاء الأعوان:

استخدم معاوية المال في تأكيد ولاء الأعوان، وتأليف القلوب، فقد اعُتبر معاوية من أجود العرب؛ لأنه استمال القلوب بالبذل والعطاء، وجاد بالمال مع المداراة، وكان إذا بلغه عن رجل ما يكره أسكته بالمال (العَمد، 1997 : 100).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن استخدام معاوية للمال في سبيل تثبيت أركان حكمه، واستمالة القلوب، وتأليفها؛ ينسجم مع القواعد الشرعية : "**درء المفاسد أولى من جلب المالح**"، "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فمن خلال إنفاق المال من قبل معاوية على الأعوان، فقد أَلَّف قلوبهم، وضمن استمالتهم وولاءَهم له، (فالمال له مفعولٌ كالسحر)، كما يقول المثل، وبالتالي فقد أدَّى ذلك إلى استقرار الحكم، وتقدُّمِ البلاد وازدهارها، وهذا أنفع للبلاد، وأفضل للعباد، من إبقاء المال في بيت المال؛ حيث إن درء المفسدة بإنفاق جزء من المال على الولاة والأعوان والرعية أَولى من جلب المصلحة التي تُراد من إبقاء المال في بيت المال؛ حيث يمكن أن يؤدي عدم إرضائهم بالمال إلى حدوث المؤامرات والفتن، التي يمكن أن تسبِّب وضياع البلاد، وفساد العباد، وقد فعل ذلك النبيُّ–صلى الله عليه وسلم–في غزوة الأحزاب، عندما فاوض غطفان على إعطائهم ثلث ثمار المدينة لمدة سنة كاملة على أن تعود غطفان، وتترك حصار المسلمين (السرجاني: موقع قصة الإسلام، 2010/4/17، 2015/5/22)، وهذا دليل على جواز الإنفاق من مال المسلمين لدرء المفاسد.

الممارسة الخامسة: استخدام سياسة الشِّدة واللين في الوقت نفسه:

اتَّبع معاوية رضي الله عنه سياسة الشدة واللين في الوقت نفسه حسب الظروف والأحوال، وظهرت هذه السياسة بشكلٍ واضحٍ بعد توطيد دعائم الخلافة الأموية، وكتب معاوية إلى زياد بن

أبيه في ذلك فقال: "إنه لا يصلح أن أسوس وتسوس الناس بسياسة واحدة، إنا إنْ نشتدَّ جميعاً نُهلكِ الناس ونُحْرِجْهم، وإن نَلِنْ جميعاً نُبْطِرْهم، ولكنْ تلينُ وأشتدُّ، وتَشتدُّ وألين" (البلاذري، 1996: 84/4).

ويؤكد هذه السياسة ما نُسب إلى معاوية من أقوال؛ مِثل: "لا أضع سوطي حيثُ يكفيني لساني، ولا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، فإذا لم أجد من السيف بُدَّاً ركبتُه، أيِ استعملتُه" (العَمد، 1997 : 101).

وقوله المشهور: "لو كان بيني وبين الناس شعرةٌ ما انقطعتْ، إنْ جبذوها أرسلتُها، وإنْ خَلَّوْها جبذتُها" (البلاذري، 1996: 21/4).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن استخدام معاوية رضي الله عنه لسياسة الشدة واللين معاً في الحكم وما بينه وبين معاونيه ورعيته، يؤكد مدى الحكمة والدهاء اللذينِ كان يتمتع بهما معاوية؛ حيثُ كان يستخدم هذه السياسة حسب الحاجة، وحسب المصلحة، وحسب الموقف، وهذا يتماشى مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فإذا كانت المصلحة تقتضي الشدة أو القوة فتراه شديداً، وإذا كانت المصلحة تتطلب اللين أو الرفق فتراه ليناً، وهذا عين العقل، فلا يصحُّ أن يسوس الحاكم البلاد بسياسة واحدة، وإلَّا فلن يستقر له قرار في حكمه.

الممارسة السادسة: استخدام سياسة الحقوق المتبادلة مع الرعية:

اتَّبع معاوية سياسة الحقوق المتبادلة مع رعيته، فلم يستطع اتِّباع سياسة أبي بكر وعمرَ، وعثمانَ وعليٍ–رضي الله عنهم–، حيثُ إن كثرة الأموال بعد اتِّساع الدولة الإسلامية جعلتْ كثيراً من المسلمين يتطلَّعون إلى التمتُّع بالخيرات التي أخذت تتدفَّقُ عليهم، وقد أعرب معاوية رضي الله عنه، عن ذلك بشكل واضح، وقال للمسلمين:" .. غير أني سلكت طريقاً لي فيه منفعة، ولكم فيه مِثل ذلك، ولكلٍ فيه مؤاكلة حسنة، ومشاربة جميلة، ما استقامت السيرة، وحسنت الطاعة، فإن لم تجدوني خيرَكم فأنا خيرٌ لكم" (الذهبي، 2001: 148/3).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ما قام به معاوية من استخدام سياسة الحقوق المتبادلة مع الرعية أمْلته الظروف التي مرَّت بها الأمة الإسلامية من

الفتن، واتِّساع ملك الدولة الإسلامية، وكثرة الأموال والخراج الذي يأتي من الأمصار التابعة للدولة، وبالتالي أصبح لدى الناس تَطَلُّعٌ للتمتُّعِ بالخيرات، والأموال الكثيرة التي تُحَصِّلها الدولة، وبالتالي لم يكن بوسع معاوية تطبيق سياسة الخليفتين أبي بكر وعمر–رضي الله عنهما–في كيفية إنفاق الأموال، وصرفها على الرعية، حيثُ إن ملك الدولة الإسلامية عهدهما لم يكن كبيراً كما كان في عهد معاوية، وبالتالي فإن الأموال التي تُجمع من أمصار الدولة ليست كثيرة، وكانت الظروف تتطلب سياسة الزهد والتقشف، كما كان عليه المسلمون الأوائل الذين عاشوا عهد النبي محمد–صلى الله عليه وسلم–، وعهد الخليفتين أبي بكر وعمر؛ حيث كانوا يتقبَّلون سياسة التقشف التي يَتَّبعها الخليفة في الإنفاق.

وقد قام معاوية باستخدام السخاء في الإنفاق على الرعية لتحصيل الحقوق المتبادلة بينه وبين الرعية؛ لتنعم البلاد بالأمن، والهدوء، والاستقرار؛ فإن لم تكن الرعية راضيةً عن حكمه فسترضى عن عطائه، وسياسته في إنفاق المال.

إن ما قام به معاوية ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فالمصلحة تطلَّبت أن يقوم معاوية باستخدام سياسة الحقوق المتبادلة مع الرعية في سبيل توطيد حكمه، واستتباب أمن البلاد والعباد.

الممارسة السابعة: الاهتمام بالدعاية والإعلام :

اتَّخذ معاوية سياسةً إعلاميةً للإشادة به وبخلافته، وجعل الناس يميلون إليه؛ حيثُ كان يقول: "أحبُّ الناس إليَّ أشدُّهم تحبيباً ليَ إلى الناس" (العَمد، 1997: 102)، وقد اهتمَّ معاوية بفنِّ الدعاية والإعلام، وأوكله إلى عددٍ من الرجال، يهمهم أمره ويؤيدونه، فكان يُكثر أُعطياتِ الشعراء، وكذلك شيوخ القبائل؛ لكسبهم في صفه، ويعطي مجالاً واسعاً لِوُلاتِهِ؛ لكي يحقِّقوا بعض المكاسب السياسية، والإعلامية، والأمنية (الطبري : 139/6).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن اهتمام معاوية بالجانب الإعلامي، وحرصه على تحبيب الرعية له، ورضاهم عنه، وإيكالَه هذا الأمر لعدد من المؤيدين له، والمختصين في هذا الجانب، وإنفاق المال عليهم، وإكثار أعطياته للشعراء، وشيوخ القبائل، يعطينا انطباعاً عن سعة أفق معاوية، واهتمامه بجميع الجوانب التي توطِّد حكمه.

وعليه؛ فإن ما قام به معاوية ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، حيثُ إن الأوضاع التي مرَّت بها الأمة الإسلامية في فتنة مقتل الخليفتين عثمانَ وعليٍ رضي الله عنهما، وما صحبهما من حملة تشويهٍ لصورة الخليفة عثمان–رضي الله عنه–، وعدم إدراكه لخطورة هذا الأمر، ولأهمية الإعلام في ترسيخ أركان الحكم، وإبراز إنجازات الخليفة، فالمصلحة تطلبت أن يقوم معاوية بالاهتمام بهذا الجانب المهم، وإنفاق المال في سبيل إنجاحه، وبالتالي قطع الطريق على المحرضين والمغرضين الذين كانوا يَسْعَوْنَ لتشويه صورته للانقلاب عليه، أو قتله.

الممارسة الثامنة: تشكيل جهاز للمخابرات والمراقبة:

قام معاوية رضي الله عنه بتشكيل جهاز للمخابرات، وكانت الأجهزة الأمنية الداخلية والخارجية في عهده قويةً جداً، وقدرتها على جمع المعلومات فائقة، وكان معاوية يشرف على جهاز المخابرات بنفسه، كما كان له جهاز سريٌّ مربوط به؛ لمراقبة الولاة والرعية، فلم يكن في قطر من الأقطار، ولا ناحية من النواحي، عاملٌ أو أميرُ جيش إلا وعليه عينٌ لا تفارقه؛ بل وصلت عيونه حتى في البلاط البيزنطي (الصلابي، 2013: 254).

كما ظهر نظام المراقبة في دمشق في عهد الخليفة معاوية، حيثُ قام بإلزام بعض مناوئيه السياسيين بأداء الصلاة في الجماعة في مساجدَ معينة، ويُشبه هذا الإجراء ما هو معمول به في بعض الدول المعاصرة من إلزام المشبوهين بالتردد على مراكز الشرطة في أوقات محددة، كما قام بإسكان بعض مناوئيه في مساكنَ خاصةٍ، أعدَّها لهم في دمشق وغيرِها؛ لتسهل عليه مراقبتهم، وقام أيضاً بإحكام المراقبة الشخصية على الأجانب الذين يدخلون دار الإسلام (الحميداني، 1994 : 125).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام معاوية بتشكيل جهاز للمخابرات والمراقبة يَنِمُّ عن مدى الحنكة والنباهة التي كان يتمتَّعُ بهما، وحرصه على سدِّ جميع الثغرات التي يمكن أن يُؤتى من قِبلها، حيثُ إن جهاز المخابرات له أهمية كبيرة، كونه يمكّنه من معرفة المؤامرات والدسائس، ومن يقف خلفها، وهي في مهدها، ومحاسبتهم قبل أن تقع.

إن ما قام به معاوية ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضرورات تبيح المحظورات**"، وعليه فإن إنشاء جهاز المخابرات والمراقبة أَمْلته الضرورة التي مرَّت بها الدولة الإسلامية، وكثرةُ المغرضين والمحرِّضين عليها، وكثرة الخصوم والطامعين في الحكم؛ حيثُ أدَّى ذلك إلى تجاوزه للمحظورات من العمل في مجال التجسس، وهو المنهي عنه شرعاً؛ إلَّا في حالة الضرورة، أو على الأعداء، وضدَّ المخالفين والمعارضين الذين يُخشى من غدرهم وخيانتهم.

الممارسة التاسعة: الاهتمام بتدوين التاريخ، والاستفادة من تجارب الأمم السابقة:

اهتمَّ معاوية رضي الله عنه بالتاريخ، حيثُ عمل على أول تدوين باللغة العربية للتاريخ بمعناه العام، لا على أنه المغازي النبوية، وقصص الأنبياء ، ولا على أنه الأنساب، وأيام العرب، ولكنْ على أنه تاريخ الأمم السالفة، وسير الملوك والحروب، وأنواع السياسات، ممَّا هو جدير بالقراءة على الملوك، فقد كان ينام ثلث الليل، ثم يقوم فيقعد، فيُحضر الدفاتر، فيها سير الملوك وأخبارها، والحروب، والمكائد، فيقرأ ذلك غِلمان مُرَتَّبون له، وقد وُكِلوا بحفظها وقراءتها، فتمُّر بسمعه كلَّ ليلة جملة من الأخبار، والآثار، وأنواع السياسات (شاهين، 2001: 455).

وقد استدعى معاوية عبيد الله بن شُرّية، وهو أحد علماء التاريخ البارزين في بلاد اليمن إلى دمشق، وسأله عن أخبار القدماء، وملوك العرب والعجم، وأمر معاوية كُتَّابه أن يدوِّنوا ما يتحدث به عبيد الله (الصلابي، 2013: 263).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن اهتمام معاوية بالتاريخ، والعمل على تدوينه، وخاصة تاريخ الأمم السابقة، والشعوب، وسياسة الملوك، وفنون الحرب، كان له الأثر الكبير في صقل شخصيته، وقدرته الفائقة على تحليل الأمور، وحسن تدبير شئون الإمارة، وذلك باطِّلاعه على تجارب الأمم السابقة، والاسترشاد بها في الحكم وإدارة الدولة.

إنَّ هذ الممارسة تتوافق مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فقيام معاوية بالاهتمام بالتاريخ، وتدوينه، ودراسته، يأتي من باب المصلحة التي تقع على عاتقه؛ ليُحسن التصرف في سياسة الدولة وإدارة الحكم، والاجتهاد في ذلك بالرجوع إلى تاريخ الأمم السابقة، والتعلم من تجاربهم في الحكم، "والحكمة ضالَّةُ المؤمن؛ فحيثُ وجدها فهو أحقُّ بها" (الترمذي: 279هـ، 51/5).

الممارسة العاشرة: بناء أولِ أُسطولٍ بحريٍ في الإسلام:

قام معاوية ببناء أول أُسطولٍ بحريٍ في الإسلام؛ حيثُ كانت الدولة البيزنطية متفوقةً على الدولة الإسلامية الأموية في ميادين البحر، فاتَّخذ معاوية الوسائل المناسبة لإضعافها، ثم القضاء عليها فيما بعد (الصلابي، 2013: 307)، فأمر بإنشاء دار لصناعة السفن في الشام بمدينة عكا، وقد استقدم من مصر الخبراء؛ للاستفادة منهم في دار الصناعة الجديدة، والتي تميَّزت بسهولة حصولها على الأخشاب من جبال لبنان (العدوي، 1972 : 355)، ثُمَّ تطورت هذه الصناعة، فأُنشئت في مصرَ منطقةٌ صناعية جديدة خاصة بصناعة السفن الحربية، وذلك عام (54هـ) (شلبي، 2006 : 166).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام معاوية بإنشاء أول أُسطولٍ بحريٍ في الإسلام يدلِّل على سعة أُفُقه، وبُعْدِ نظره، وسعيه الدؤوب للحصول على جميع وسائل القوة التي تمكِّنه من الوصول بالدولة الإسلامية؛ لتصبح القوةَ الأولى في العالم؛ لكي يستطيعَ أن يحميَ حدود الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، والقضاء على أيِّ تهديد يأتيها من البحر.

فما قام به معاوية ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"؛ حيثُ إن مصلحة الأمة اقتضت انشاء أُسطولٍ بحريّ؛ للحفاظ على مُلك الدولة الإسلامية من الاعتداءات القادمة من الدولة البيزنطية عن طريق البحر؛ ليتسنى له القدرة على حماية حدود الدولة الإسلامية المترامية الأطراف من التهديد القادم من جهة البحر المتوسط.

المطلب الثاني: ريشيليو

ريشيليو هو (أرماند جان دي بلسيس دي ريشيليو)، وُلد عام1585م، وقد ساعدته عراقة أصله على أن يشقَّ طريقه نحو القمة، فأمُّه ابنة محامٍ في برلمان باريس، أما أبوه فهو (السنيور دي ريشيليو) المدبر الأكبر لبيت الملك في عهد هنري الرابع، أصبح ريشيليو وزيراً لخارجية فرنسا عام 1616م؛ نتيجة تقربه من ملكة فرنسا، اضطر ريشيليو إلى الاستقالة في عام 1917م

على إثر مقتل مستشار الملكة الإيطالي كونسيني، وظلَّ بين الفترة من 1618م وحتى 1624م بعيداً عن الاشتراك في السياسة؛ نتيجة الخلافات بين لويس الثالثَ عشرَ وأمِّه، والتي انتهت بحصول لويس على كلِّ سلطاته وصلاحياته كملك لفرنسا، ولما كان ريشيليو مقرَّباً من الملكة ومستشاراً لها؛ فقد نُفي إلى أفنيون سنة 1618م ولمدة عام، ولكن عندما حصل خلاف بين لويس الثالثَ عشرَ وزوجته التي انضمتَّ إلى النبلاء؛ فقد كُلِّف ريشيليو بالقيام بمهمة الإصلاح بينهم، فنجح في المهمة، فعَّينه لويس في مجلس الدولة، وسرعان ما وَضُح تفوُّقُ ريشيليو عقلاً وإرادةً، فأصبح رئيساً للوزراء لدى لويس الثالثَ عشرَ سنة 1624م، ومنذ ذلك التاريخ غدا ريشيليو الحاكمَ بأمره في فرنسا خلال ثمانيةَ عشرَ عاماً متتاليةً حتى وفاته سنة 1642م، فإذا كان القرنُ السابعَ عشرَ عصرَ الدولة الفرنسية، وإذا كانت فرنسا قد قُدِّرَ لها أن تسيطر على أوروبا، فمردُّ ذلك بدرجةٍ كبيرةٍ يعود إلى أن الكاردينال ريشيليو استطاع أن يسيطر على فرنسا، وقد كرَّس حياته لعظمة بلاده، وعندما كان يحتضر قال كلمته المشهورة: (ليس لي من أعداء سوى أعداء فرنسا) (حسن، 2006: 25-26).

ريشيليو رجل دين تدرَّج إلى أن وصل لأرفع المناصب الكَنَسِيِّة، ولكنه في السياسة كان له وجه مختلف تماماً عن عباءته الدينية، فسياساته كانت تصبُّ في مصلحة الدولة الفرنسية بلا أيِّ قيدٍ دينيٍ، أو شرط أخلاقيّ (البدري: موقع جريدة الشرق الأوسط، aawsat.com:2015/5/12).

إنَّ هناك العديد من الممارسات التي قام بها ريشيليو كرجل دولة، ولكن قد تَمَّ التطرق إلى سبعٍ منها للتدليل على واقعيته في السياسة والحكم، وقياس مدى انسجامها مع ديننا الإسلامي الحنيف في ضوء السياسة الشرعية، وتلك الممارسات السبع هي كالآتي:

الممارسة الأولى: استعادة مدينة (لاروشيل) إلى الدولة الفرنسية:

عندما أصبح ريشيليو الوزيرَ الأولَ لفرنسا عام 1624م كانت فرنسا مقسمةً ضعيفة، ولم تُغْرِقْ أهوال الحروب الدينية الأمةَ في فوضى سياسية ومالية فحسب، ولكنها خلقت أيضاً هوةً عميقةً بين الكاثوليك والبروتستانت، وكان مرسوم نانت الذي أصدره هنري الرابع قد منح البروتستانت استقلالاً سياسياً معيناً، فغدا معقلهم مدينة لاروشيل مجتمعاً بروتستانتياً يتمتع بحكم

ذاتيّ، ولكنَّ ريشيليو قرَّر إنهاء هذا الوضع، لا لأسباب دينية؛ لأن كاثوليكيته كانت خاضعة للمصالح الوطنية، ولكنْ أدرك أن التناسق كان لازماً إذا أُريد لفرنسا أن تكون قوية، وهكذا حاصر لاروشيل، فسقطت عام 1628م، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في برنامج ريشيليو لجعل فرنسا أعظمَ دولة في أوروبا (حسن، 2006: 25).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ما قام به ريشيليو من استعادة مدينة لاروشيل إلى الدولة الفرنسية مع بداية حكمه في عهد الملك لويس الثالثَ عشرَ، يؤكِّدُ على بُعْدِ النظر الذي كان يتمتع به، وحرصه على أن لا تصبح المدينة جيباً من جيوب الطائفية المسيحية، والتي ستتحول إذا ما بقيت على حكمها الذاتيِّ إلى كيان معارض للدولة الفرنسية، وبالتالي يُطالِبُ فيما بعد بالانفصال عن الدولة الفرنسية التي تتطلَّع إلى بسط سيطرتها ونفوذها في أوروبا؛ لتصبح القوة الأولى أوروبياً؛ إن لم تكن عالمياً، وهذا سيسبب مشاكلَ داخليةً لفرنسا، ستشغلها عن هدفها الأكبر، وهو أن تصبح فرنسا دولة عظمى.

وعليه؛ فإن هذه الممارسة التي قام به رشيليو من الممكن أن يستفيد منها القادة العرب والمسلمون في سعيهم لأن تصبح بلادهم في طليعة الدول الكبرى، وأيضاً تنسجم هذه الممارسة مع القاعدة الشرعية: "**الضرر يزال شرعاً**"، وبالتالي فإذا كان يُخشى أن يتحول إقليم من أقاليم الدولة إلى مركزٍ للمعارضة، والتمرد على الدولة، وحرف بوصلتها عن أهدافها الرئيسية الكبرى؛ فإن الأمر يقتضى من الحاكم أن يقوم بإعادة هذا الإقليم إلى الدولة الأمّ، وبكل السبل، وحلِّ الإشكالات التي أدت إلى ذلك، وهذا الإجراء سيؤدي إلى إعادة الاستقرار إلى البلاد، وسيرسي قواعد الوحدة، ونهضة الدولة؛ لتحقيق أهدافها.

الممارسة الثانية: رفع شعار (لأسباب متعلقة بالدولة):

ابتكر ريشيليو غطاءً شرعياً لسلوكه بطرح مفهوم جديد أصبح سلعةً دارجةً في قاموس أيِّ سياسيّ، وهو(لأسباب متعلقة بالدولة)؛ أيْ أن مرجعية سلوك أيِّ سياسيٍ يجب أن يكون خدمةَ أهداف الدولة ممثلة في مصلحتها، وأيّ سلوك يجب أن يُحكم بهذا، وليس بالمصلحة الفردية، أو الأبعاد الأخلاقية، وهكذا كسر فكر القرون الوسطى الساعي لفرض النظرية الأخلاقية العامة على كلِّ المسيحية؛ بهدف تقوية سلطة كنيسة روما والإمبراطور، وليس مفهوم الأخلاق في حدِّ

ذاته (البدري: موقع جريدة الشرق الأوسط، aawsat.com:2015/5/12)، فبدأ بالعمل على تحقيق وحدة فرنسا، "فرفض سيادة البابوية على الملوك، واحتفظ للكنيسة الفرنسية بقدرٍ من الاستقلالية عن روما، وأخضع الكنيسة للدولة، ونفى (الأب كوسان) الذي تدخَّل في السياسة (حسن، 2006: 28).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ما قام به ريشيليو من خلال رفع شعار(لأسباب متعلقة بالدولة)، وترسيخه لدى المجتمع الفرنسي؛ بل أضحى هذا الشعار دارجاً على لسان كثيرٍ من السياسيين في العالم حتى وقتنا الحالي، حيثُ كان يُبرِّر أيَّ إجراء يقوم به، وإن لم يَرُقْ لكثيرٍ من الناس، بأن ما قام به هو لمصلحة الدولة، وليس لمصلحته الشخصية، وأدَّى ذلك إلى سكوت كثيرٍ من المخالفين والمعارضين عن تلك الإجراءات التي يقوم بها ريشيليو، فالأمر إذا تعلَّق بمصلحة الدولة؛ فلا أحدَ يستطيع أن يعارض، لأن الدولة فوق الجميع، ومصلحة الدولة تُقدم على مصلحة الأفراد، فإذا فسدتَ الدولة؛ فإن الجميع لن ينعم بالحياة الكريمة في الدولة، وهذا الشعار الذي رفعه ريشيليو هو شعار سامٍ مطلوب أن يضعه حكام العرب والمسلمين نُصْبَ أعينهم، وأن يقدِّموا مصلحة البلاد على مصالحهم الشخصية، وبالتالي سيجدون أغلبية شعوبهم تتبنى نفس الشعار، فالدولة للجميع، ومصلحتها فوق مصالح الجميع.

إنَّ هذه الممارسة التي قام بها ريشيليو لها أصل في الإسلام؛ فهي تنسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فما دامت الإجراءات التي يقوم بها الحاكم لمصلحة البلاد؛ فلا ضَيْرَ في ذلك، وإن لم تُسْتَسَغْ من بعض الناس؛ فإن تحقيق مصلحة البلاد سيؤدي حتماً إلى تحقق مصلحة العباد.

الممارسة الثالثة: فصل الأخلاق عن سياسة الدولة:

فصل ريشيليو الأخلاق عن سياسة الدولة في تحركٍ أصبح جزءاً من قاموس الساسة وسلوكهم من بعده، وقد برَّر سياسته من خلال جملة شهيرة له، وهي: "إن الإنسان خالدٌ؛ لأنه سيذهب إلى الدار الآخرة...ولكن بقاء الدولة يعتمد على سياستها اليوم والآن" (البدري: موقع جريدة الشرق الأوسط، aawsat.com:2015/5/12)، وهكذا فصل بين الإنسان والدولة، فلكلٍ بوصلته، الإنسان بوصلته الأخلاق، والدولة بوصلتها المصلحة.

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام ريشيليو بفصل الأخلاق عن السياسة، وعن الحكم، مردُّه هو أن الغرب لا يوجد لديهم قيم أخلاقية في الحكم وإدارة الدولة، فالغاية عندهم تبرِّر الوسيلة، وما يحكمهم هو صرامة القوانين التي توضع، وتطبَّق على الجميع، وبالتالي فإن هذا الفصل بين الأخلاق والسياسة يتوافق مع سياستهم، ومع مبادئهم؛ حيثُ إنهم عَانَوْا من القبضة الحديدية التي استولت فيها الكنيسة على السلطة، واستفحل فيها الفساد بحجة الدين والأخلاق.

ولكنْ هناك لفتةٌ جميلةٌ من هذا الفصل ما بين الأخلاق والسياسة، يمكن أن نستفيد منه نحن –المسلمين– في إدارة الدولة، وهو عدم الميل إلى المثالية في إدارة الدولة، والتصرف بواقعية، وخاصة في وقت الأزمات، وعندما يكون الأمر متعلقاً بتهديد وجود الدولة، فعندها المثالية والتصرف بالأخلاق تكون بين الأفراد، أما الدولة فسيكون التعامل معها وفق القانون، وبما تُمليه المصلحة العامة، ولأن عُمُرَ الدولة أطول من عُمُرِ الأشخاص، وفي هذه الجزئية ينسجم هذا الإجراء الذي قام به ريشيليو مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضرورات تبيح المحظورات**"؛ فإذا كان هناك خطر على بقاء الدولة ووجودها؛ فيباح للحاكم، ويجوز له في الشرع بأن يقوم بإجراءات استثنائية، ومحظورة في الدين في الأوقات الطبيعية، إذا لم يكن أمامه بُدٌّ إلا استخدامها، من أجل الحفاظ على الدولة وبقائها.

الممارسة الرابعة: محاربة النبلاء، ومحاولة القضاء على نفوذهم:

لم يتعامل ريشيليو مع النبلاء بحزم مثلما تعامل مع البروتستانت في مدينة لاروشيل؛ حيثُ إن النبلاء لا زالوا يَرَوْنَ في فرنسا التعدد لا الوحدة، ولم تكن الإقطاعية قد انتهت، فقد حاربت من قبل في الحروب الدينية؛ لتهيمن على الحكومة المركزية في فرنسا، وكان كبار النبلاء يحتفظون بقلاعهم المنيعة، وقواتهم المسلحة، وحروبهم الخاصة، وبطاناتهم، وموظفيهم القانونيين، وفلاحيهم الذين يعملون تحت رحمتهم، ويتقاضون الرسوم المعرّفة للتجارة التي تخترق تجارتهم (حسن، 2006: 29)، ولكن ريشيليو اعتبر استقلالهم العقبة الرئيسة في وجه السلطة المركزية التي يدير الملك شؤونها، فقد كان النبلاء يتمتعون بسلطة جمع الضرائب إلى جانب بعض الامتيازات (نوّار وجمال الدين، 1990: 165)، وقد قام ريشيليو باستخدام عمال الملك للقيام

بالأعمال الإدارية داخل الأقاليم؛ ليحدَّ من سلطة النبلاء في الأقاليم، وبالرغم من هذا؛ فإن النبلاء في فرنسا ظلوا قوة، ولذا لم ينجح ريشيليو في القضاء عليهم (حسن، 2006: 29).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ريشيليو لم يتعامل مع النبلاء بحزمٍ لإدراكه مدى النفوذ والقوة التي يتمتعون بها؛ حيث إنهم أثناء الحرب الدينية في فرنسا كانوا يقاتلون من أجل الاستيلاء على السلطة، وبالتالي أدرك ريشيليو أن إعلان الحرب عليهم مباشرة، ودفعة واحدة، يمكن أن يؤدي إلى قيامهم بثورة مضادة عليه، ويثورون على حكمه، حيث تعامل معهم بالتدرج إلى أن اتَّخذ قراراً باستخدام عمال الملك للقيام بالأعمال الإدارية التي كانوا يقومون بها، ويحصِّلون بموجبها الأموال والضرائب، وهي التي زادت من نفوذهم، وبالتالي استطاع بالتدريج أن يَحُدَّ من صلاحياتهم، ويضعف من نفوذهم.

وما قام به ريشيليو نجد له أصلاً في الإسلام في سُنة التدرج، وأيضاً ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"؛ فقد ترك ريشيليو النبلاء فترة من الزمن درءاً لمفسدة قيامهم بثورةٍ ضدَّه، وأخذ يقوِّض نفوذهم شيئاً فشيئاً، حتى استطاع أن يَحُدَّ من صلاحياتهم، ويكسر من شوكتهم، وهذا ما يجب أن يفهمه حكام العرب والمسلمين، وأن يكون لهم القدرة على تقدير المواقف، وأن يراعوا سنة التدرج.

الممارسة الخامسة: الرقابة المباشرة على الموظفين في الدولة:

قام ريشيليو بالمراقبة على جميع الموظفين في الدولة من موظفي الفئات الدنيا، وحتى المناصب الإشرافية العليا، رقابة فعالة ومباشرة؛ بحيث لا يترك له أية فرصة للتلاعب، أو التهاون في المسائل الداخلية الهامة (البدري: موقع جريدة الشرق الأوسط، aawsat.com:2015/5/12).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام ريشيليو بالرقابة المباشرة على الموظفين في الدولة يعزِّز نظام الرقابة في الدولة، وخاصة في ظل عدم وجود قِيَمٍ دينيةٍ ساميةٍ تحكم الغرب، وبالتالي فقد أدَّى ذلك إلى الارتقاء بالعمل، والسرعة في نهضة فرنسا والقضاء على الغش والمحسوبية، وقيام موظفي الدولة بأداء أعمالهم على أكمل وجه.

فهذا الإجراء الذي قام به ريشيليو يتماشى مع ديننا الإسلامي الحنيف، وينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"؛ حيث إن التأكد من حسن سير العمل وسلامته بشكل عام، ولدى موظفي الدولة بشكل خاص، يتطلب قيام رئيس الدولة بإنشاء نظام رقابي محكم؛ للتأكد من أن الموظفين يقومون بأعمالهم على أكمل وجه، وبما يخدم المصلحة العامة، وضبط أيِّ مخالفة، وهي في بدايتها قبل أن تستفحل، وبالتالي يصعب السيطرة عليها، الأمر الذي يترتب عليه ضعف الدولة، وتفشي الفساد في مؤسساتها.

الممارسة السادسة: إنشاء أسطول بحري:

كان ريشيليو يؤمن بأن الشعب الفرنسي شعب بحري مرتبط بالبحار؛ لاتِّساع السواحل الفرنسية، ولهذا فإنه كان يرغب في الدخول في مضمار الغزو الخارجي (حسن، 2006: 34)؛ من أجل ذلك أنشأ إدارة للبحرية والتجارة، وترأَّس هذه الهيئة، وبدأ في بناء الأسطول الفرنسي، وبالفعل نجح في تكوين أسطول فرنسي يمكن استخدامه في السلِّم من أجل التجارة الفرنسية في الخارج، وحمايتها في الحرب، وإذا دعت الحاجة إلى الدخول في مجال الاستعمار الخارجي (نوّار وجمال الدين، 1990: 165).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام ريشيليو بإنشاء أسطول بحري لاستخدامه في أمور السلم والحرب والاستعمار يؤكِّد على طموح هذا الرجل وتطلّعه؛ لكي تصبح فرنسا قوة عظمى لا يُستهان بها، وأن يُحسب لها ألف حساب، والبحث عن جميع أسباب القوة، والأخذ بها.

إنَّ هذا الإجراء نجد له أصلاً في الإسلام، وينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، فالأخذ بأسباب القوة، وبكل أشكالها، وهنا لا أقصد القوة العسكرية فقط؛ بل القوة في جميع المجالات، وعلى جميع الصُّعد، من الواجبات التي تتطلب من الحاكم أن يعمل على بلوغها؛ لكي تصبح أمته في طليعة الأمم، ودولته من أقوى الدول، وليعزز قوة الردع؛ لكي لا تتجرأ أيُّ دولة أخرى على الاعتداء عليها، أو المسِّ بسيادتها.

الممارسة السابعة: إعلاء شأن فرنسا في القارة الأوروبية:

عمل ريشيليو على إعلاء شأن فرنسا في القارة الأوروبية، ولهذا فإنه جعل السياسة الداخلية والخارجية لخدمة هذا الاتجاه، وكانت اسبانيا هي العقبةَ في سبيل تحقيق ذلك؛ لما لها من نفوذٍ كبيرٍ في الأراضي المنخفضة (هولندا، بلجيكا) وشِبه الجزيرة الإيطالية، ومن هذا المنطلق بدأ في اتِّباع سياسة إثارة الحرب الكامنة أو الداخلية، بمعنى إثارة الاضطرابات لأسبانيا في الداخل، وفي المناطق التابعة لها؛ لإضعافها، واستنفاذ قواها الداخلية والعسكرية (حسن، 2006: 36).

كما قام ريشيليو بتوقيع معاهدة مع جمهورية (البندقية وسافوى)؛ حتى يستطيع ضمَّها إلى المعسكر الفرنسي بعيداً عن اسبانيا، وكذلك قام بمساعدة (مُنتوا) في مواجهة اسبانيا، فقام بإرسال المساعدات المالية والعسكرية اللازمة لها، واستطاع أيضاً ضمَّ (سافوى) نهائياً إلى فرنسا، حينما حاول حاكمها الانضمام إلى أسبانيا فأرسل إليه جيشاً سنة1630م، فانتصر عليه، وضمَّها إلى فرنسا (نوّار وجمال الدين، 1990: 167).

كما قام ريشيليو بمساعدة هولندا ضدَّ اسبانيا، وكان يبغي من وراء ذلك فرضَ السيطرة الفرنسية على الأراضي البلجيكية، ويتقاسم بلجيكا مع هولندا، ولم يتحقق ذلك إلا في عهد الملك لويس الرابعَ عشرَ حينما ضمَّ (دنكرك والفلندوروز وأُتوا)، وأصبحت هذه المناطق تابعة لفرنسا (البدري: موقع جريدة الشرق الأوسط، aawsat.com:2015/5/12)

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن الكاردينال ريشيليو الذي سعى إلى إضعاف نفوذ أسبانيا في القارة الأوروبية، وخاصة في هولندا وبلجيكا؛ حيث إن بقاء سيطرة أسبانيا على تلك المناطق سيقوّض طموح ريشيليو في اتِّساع الدولة الفرنسية وتمددها؛ بل وسيهدد الوجود الفرنسي، وبما أن الغرب لا تحكمهم أخلاق ولا قيم؛ فقد سادت بينهم قوانين الغاب، فالقوي منهم يأكل الضعيف، فالكلُّ يريد أن يبني أمجاده على جماجم الآخر، ولكنْ يمكن أن تتماشى سياسة التوسع في ملك فرنسا التي قام بها ريشيليو مع الدين الإسلامي، ولكنْ مع الفارق في الأهداف والقيم؛ حيث إن الدولة الإسلامية كانت تفتح البلاد من أجل هدفٍ سامٍ،

وهو نشر الدين الإسلامي، وتبليغه إلى الناس كافة، وليس بهدف الطمع، وبناء الأمجاد على جماجم الآخرين.

فهذه الممارسة تنسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الأمور بمقاصدها**"، فالمسلمون عندما ذهبوا لفتح بلاد المشرق والمغرب لم يكن هدفهم السيطرة على خيرات تلك البلاد؛ بل كان الهدف الأسمى لهم هو العمل بما جاء في كتاب الله، وسنة نبيه محمد–صلى الله عليه وسلم–، بضرورة العمل على نشر دين الله في ربوع الأرض، وأن يُبَلِّغوا دين الله للناس كافة.

المطلب الثالث: رجب طيب أردوغان

وُلد رجب طيب أردوغان في 26فبراير 1954م في مدينة اسطنبول، في أسرة تركية رقيقة الحال، درس في ثانوية الأئمة والخطباء الدينية، ثم في كلية الاقتصاد والتجارة في جامعة مرمرة، وانخرط في سنٍ مبكرة في حزب (السلامة الوطنية) بزعامة (نجم الدين أربكان) في بداية السبعينيات، ثم (الفضيلة) اللذين شكَّلهما أربكان إِثْرَ موجات الحظر التي كانت تستهدف أحزابه، وفي عام 1985م أصبح أردوغان رئيساً لفرع حزب (الرفاه الوطني)، وفي عام 1994م فاز برئاسة بلدية إسطنبول (السرجاني: 2012، 43–45).

إنَّ رجب طيب أردوغان رئيسَ تركيا الحالي منذ شهر أغسطس عام 2014م، سياسيٌّ تركيّ، بدأ العمل السياسي من خلال التيار الإسلامي الذي قاده (نجم الدين أربكان)، وتولَّى رئاسة الحكومة التركية عام 2003م لولايتين متتاليتين بعد تمكن حزب (العدالة والتنمية) من الفوز بالأغلبية النيابية في ثلاث دورات متتالية (موقع الجزيرة نت، 2014/7/29: www.aljazeera.net).

سطع نجم الزعيم التركي أردوغان بعد شغله منصب رئيس بلدية إسطنبول، والإنجازات التي حقَّقها خلال تولِّيه هذا المنصب، ممَّا أهَّله لتشكيل حزب سياسي جديد، وهو حزب (العدالة والتنمية) الذي خاض الانتخابات البرلمانية في شهر نوفمبر عام 2002م، وحصل على أعلى نسبة من أصوات الناخبين، وبالتالي استطاع أن يشكل الحكومة بمفرده، ويتحمل التركة الثقيلة

للبلاد، وعلى رأسها الإصلاح والتنمية، ومحاربة الفساد، كانت الفكرة الأساسية لدى أردوغان تَحْمِلُ جملةً من التعديلات على السياسات المعهودة بحق الحركة الإسلامية بزعامة نجم الدين أربكان، والانقلابات التي قام بها الجيش عليه، وعلى حزبه؛ الأمر الذي أدَّى إلى حظر الأحزاب السياسية الإسلامية، واعتباراً لما حدث في السنوات الست العصيبة، والتي شهدت تنفيذ مخطط إقصاء الحركة الإسلامية التركية واستئصالها، وكسر عظمها، وذلك على يد الجيشِ صاحبِ السلطة العليا، والمهيمن بالقوة على السياسة في تركيا (السرجاني، 2012: 94).

استوعب أردوغان الدرس جيداً، فتجنَّب كلَّ ما يفضي إلى تجدُّدِ الصدام مع العسكر، ومعبدهم العلماني؛ بل عمل على كسب ثقتهم، وهو ما لا يمكن تحقيقه مع استمرار زعامة أربكان، الطرف المباشر في ذلك الصدام، وفي الوقت نفسه، وبشكل متوازٍ؛ أعطى أردوغان الأولوية للعلاقة مع أوروبا، وللنهوض بالاقتصاد، وتجنب إثارة المعارك حول بعض القضايا الحساسة؛ مثل الحجاب؛ باعتباره من أسخن ساحات الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني بحمايةٍ من الجيش؛ لذا جاء تصريحه الأول بعد الفوز في الانتخابات بأن حزبه سيلتزم بالمبادئ العلمانية التي ينصُّ عليها الدستور التركي (السرجاني، 2012: 95).

بدأ أردوغان ولايته الأُولى للحكومة التركية عازماً على تحقيق نهضة شاملة في مختلف جوانب الحياة بتركيا؛ وذلك بغرض تثبيت أركان حكومته من جهة، وتأهيل الدولة التركية؛ لاسترجاع هيبتها ومكانتها على المستوى الإقليمي والدولي من جهة أخرى، وقد نجح أردوغان بالفعل في فترة حكومته الأولى في تحقيق طفرة واضحة، بدت معالمها جلية في العديد من قطاعات الدولة التركية، ولم يأتِ هذا النجاح من فراغ؛ بل كان نتاجَ جهد وعرق على مختلف الأصعدة، ولكنْ إذا أردنا أن نضع أيدينا على سِرِّ النجاح الكبير الذي حقَّقه أردوغان في هذه المرحلة، فيمكننا تحديد أربعة جوانب كانت على رأس اهتمامات حكومة حزب العدالة الأولى؛ تأتي في مقدمتها تحسين الوضع الاقتصادي، ثم عقد هدنة سياسية مع كلِّ عناصر المجتمع التركي، وقواه السياسية، وتحييد العامل الخارجي عن طريق رسائل تطمينية للمجتمع الدولي؛ وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وأخيراً إعادة النظر في ملف العلاقات التركية مع دولة الكيان الصهيوني (السرجاني، 2011: 96-97).

وفيما يأتي عرض لسبعٍ من الممارسات التي قام بها أردوغان، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية:

الممارسة الأولى: عرض الأفكار بعيداً عن الأيديولوجية:

صبَّ أردوغان الرحيقَ نفسَه في قوارير أكثر جمالاً وجاذبية؛ فقد تحدث عن مشروع يهدف من الناحية الثقافية إلى مصالحة بين العلمانية والإسلام، وبين الديمقراطية والإسلام، وأنه يدعو إلى حزب محافظ مسلم على غرار الأحزاب المسيحية الأوروبية (السرجاني، 2012: 101).

كما حرص أردوغان منذ اللحظة الأولى على تجنب الصدام مع العلمانيين، ومن ثَمَّ مع الجيش التركي، فكان يقول دائماً: "مرجعيتي هي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي المرجعية التي تُرضي العلمانيين والإسلاميين على حدٍ سواء" (السرجاني، 2012: 102).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن أردوغان منذ توليه منصب رئيس الوزراء قد تجنَّب طرح أفكاره ومبادئه وفق أيديولوجيته الإسلامية؛ بل ابتعد عن ذلك كلَّ البعد؛ لكي لا يقع فيما وقع به أستاذه نجم الدين أربكان، وبالتالي تجنب الاصطدام مع المؤسسة العسكرية حاميةِ العلمانية في تركيا.

وما قام به أردوغان ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**المشقة تجلب التيسير**"؛ حيث إنه لو قام بطرح أفكاره وفق الأيديولوجية الإسلامية التي يتبناها؛ لكان مصيره مثل مصير نجم الدين أربكان؛ عندما انقلب عليه الجيش، واعتبره مخالفاً لهوية تركيا العلمانية، وبالتالي استطاع أن يتجاوز هذه المعضلة بحكمة وحنكة سياسية، عندما صرَّح بأنه لا يُوجد تعارض بين الإسلام والعلمانية، وبين الإسلام والديمقراطية، وبالتالي فإن المتاعب والمشقة التي سيجدها إذا طرح أفكاره وفق الأيديولوجية الإسلامية أكثر بكثير من طرحها بعيداً عن الأيديولوجية.

الممارسة الثانية: تأسيس شبكة إعلامية:

قام أردوغان بمساعدة رجال الأعمال بتأسيس شبكة إعلامية؛ حيث نمت بمرور الوقت؛ لتصبح سفير الحزب لدى الشعب، تعلن عن إنجازاته، وتُبشِّر بالمستقبل المشرق في ظلال حكمه (السرجاني، 2012: 101).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن أردوغان قد تَنَبّه إلى أهمية وسائل الإعلام في الحياة السياسية، ومدى تأثيرها على الرأي العام في الشارع التركي، ولم يكن بإمكانه تأسيسُ شبكة إعلامية حكومية مرادفة للشبكة الحكومية المحسوبة على التيار العلماني التي تنفِّذ ما يطلب منها من أرباب العلمانية من الجيش والمتنفذّين في الدولة، فقام وبمساعدة مجموعة من رجال الأعمال بتأسيس شبكة إعلامية؛ لتتولَّى إبراز إنجازاته للشارع التركي.

وما قام به أردوغان ينسجم تماماً مع القواعد الشرعية: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، "**الضرورات تبيح المحظورات**"، حيث إن أردوغان أدرك أهمية الإعلام في الحياة السياسية، وأن المصلحة العامة تستوجب وجود شبكة إعلامية تتبنَّى ما يريده وتروِّج له، مع ما يوجد في الشبكة الإعلامية من برامجَ يمكن أن تدخل في المنكرات، كونُ من ساهم في إنشاء الشبكة هم من رجال الأعمال، وسيعرض لهم الإعلانات التجارية وغيرها، ولكن هذا كان ضرورياً للبَدْءِ بالعمل في المجال الإعلامي، فقد أعلن أردوغان عن أفكاره بعيداً عن الإيديولوجية الإسلامية، وأعلن المصالحة ما بينه وبين العلمانية والديمقراطية، وبالتالي لا يستطيع مخالفة ذلك مع بداية حكمه، كما أن أردوغان كان محظوراً عليه الترويج لإنجازاته عبر شبكات الإعلام الحكومية المحسوبة على العلمانيين، وبالتالي هذا المحظور أباح له ضرورة إنشاء الشبكة الإعلامية؛ لتقوم بدور الرافعة لإنجازاته.

الممارسة الثالثة: ضمَّ عدد من الممثلين والفنانين، والصحفيين والأدباء إلى الحزب:

انضمَّ إلى حزبه عدد من الممثِّلين والفنَّانين والصحفيين والأدباء، الذين رَأَوْا في خطابه المعتدل مخرجاً من الأزمة السياسية التركية، كما نجح في اكتساب ثقة الكثير من الأكراد والتركمان والعلويين، وقد ساعد على هذا النجاح خطاب الحزب السياسي تجاه هذه الأقليات، وتأكيده على جملة من الحقوق للأكراد؛ كالسماح باللغة الكردية في المناطق ذات الكثافة الكردية على مستوى المجتمع، والإعلام، والتعليم، وزيادة عدد البرامج التلفزيونية بالكردية، وذلك إلى جانب تأكيده على الحرية الدينية، وهذا الذي أزال هواجس التركمان من الإسلام السياسي (السرجاني، 2012: 103).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام أردوغان بترجمة ما أعلنه من طرح أفكاره بعيداً عن الأيديولوجية، وذلك بالسماح للفنانين والصحفيين والأدباء بالانضمام إلى حزبه، وإرسال رسائل طمأنة إلى تلك الشريحة، وإلى حُماة العلمانية من الجيش؛ بأنه لن يخالف مبادئ العلمانية.

إنَّ هذا التصرف الذي قام به أردوغان لا يتعارض مع قواعد السياسة الشرعية؛ بل ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفِّها**"، وعليه فإن أردوغان أدرك المخاطر التي ستلحق به وبحزبه إذا رفض ضَمَّ بعض هذه الشريحة؛ مثل الممثلين والفنَّانين له، وبالتالي سيثور عليه الجيش حامي العلمانية، ويتهمه بأنه يخالف مبادئ العلمانية، ويكون ذلك مبرراً للانقلاب عليه، فقد قارن بين المفسدة التي ستأتي من ضمِّ هؤلاء لحزبه من انتقادات نظرائه، من الأحزاب، والشخصيات الإسلامية، واتهامهم له بالانفتاح، والانحلال، والتساوق مع العلمانية، ومخالفة المبادئ الإسلامية، مع المفسدة الأكبر التي ستأتي من عدم ضمِّهم، وهو الانقلاب عليه، وإقصاؤه عن الحكم، فارتكبَ الأخفَّ؛ حفاظاً على المصلحة العامة، ومراعاة لسُنَّةِ التدرج في التغيير.

الممارسة الرابعة: إرجاء الحديث عن قضية الحجاب:

تعمَّد أردوغان إرجاء الحديث عن قضية الحجاب؛ فأرسل ابنته للدراسة في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأن الجامعات التركية تحظر على الطالبات ارتداء الحجاب، وعندما أُعلن أن قصر الرئاسة ليس المكان المناسب للمحجَّبات، ذهب أردوغان ووزراؤه من دون زوجاتهم؛ لتجنب الاستفزاز (عليق، 2010: 97)، واكتفى بقوله: "إن قضية الحجاب لن تُحَلَّ إلا من خلال توافق مجتمعي، وفي إطار مؤسسات الدولة" (نور الدين، 2005: 9740).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن أردوغان لديه من الحكمة والأناة في التصرف مع خصومة، بل مع أعدائه–إن صح التعبير–، من العلمانيين الذين يتربصون به، ويتحيّنون الفرصة المواتية للانقضاض عليه، وبمساندة قادة الجيش حماة العلمانية ما يكفي لتجاوز هذه المواجهة وتجنبها، وحصول ما لا يتمناه، وخاصة في قضية الحجاب، وهي

القضية الأكثر جدلاً في تركيا العلمانية، تجنباً للمواجهة مع العلمانيين، وسداً للذرائع، وتأجيلاً للمواجهة إلى الوقت الذي يريده هو، وليس أعداؤه العلمانيون.

وما قام به أردوغان ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"، وبالتالي فإن أردوغان وازن بين المصلحة التي سيحقِّقها من خلال سَنِّ قوانين تتيح للمحجَّبات الدراسة في الجامعات التركية مع بداية حكمه، والدخول في سجال ومواجهة مع العلمانيين، والذي يمكن أن يؤدي إلى قيام الجيش بالانقلاب عليه، مع تجنب المواجهة مع العلمانيين، وسحب البساط من تحت أقدامهم، وتجنبه طرح أكبر القضايا حساسيةً وجدلاً في الشارع التركي ما بين الإسلاميين والعلمانيين، وبالتالي فإنه بتصرفه هذا قد أصاب هذه القاعدة من قواعد السياسة الشرعية، ودَرَأَ المفسدة التي لو حصلت ستكون أكبر بكثير من المصلحة الناتجة من عدم دفع تلك المفسدة، كما راعى سُنَّةَ التدرج في الحكم، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

الممارسة الخامسة: إصدار مجموعة من القوانين الجديدة التي تتوافق مع المعايير الأوروبية:

مع بداية وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة استصدرت حكومة رجب طيب أردوغان في بدايات عام 2003م سبعَ حزمٍ قانونيةٍ جديدةٍ متوافقةٍ مع المعايير الأوروبية؛ بهدف إعادة هيكلة مؤسسات الدولة، وقام البرلمان بالتصديق عليها، وكانت هذه القوانين تنظم العلاقة بين العسكريين والمدنيين داخل مجلس الأمن القومي، وأمانته العامة، وهما الذراعان اللذان ظَلاَّ دوماً يلعبان دوراً مهماً في عسكرة الحياة السياسية في تركيا، فتناولت التعديلات الخاصة بمجلس الأمن القومي، وأمانته العامة، محورين؛ يُفضي كلاهما إلى تقليص وضعية المؤسسة العسكرية داخل الحياة السياسية التركية، وإلغاء هيمنة المؤسسة العسكرية على بنية المجلس، فضلاً عن تقليص سلطاته التنفيذية (السرجاني، 2011: 104).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن قيام أردوغان بِسنَّ القوانين الجديدة، وتوافقها مع المعايير الأوروبية، قد قيَّد حماة العلمانية، وقادة الجيش، وكبح جماحهم من القيام بأيِّ عملٍ ضدَّ أردوغان وحكومته، بل واتهامه بأنه يحارب مبادئ العلمانية التي يتغنى بها حماة العلمانية من قادة الجيش، والأحزاب المعارضة؛ حيث إنهم يرفعون شعارات

تنادي بانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، وأن تركيا لن تصل إلى ما وصل إليه الأوروبيون إلا من خلال فصل الدين عن الدولة، وأن تتبنى العلمانية نموذجاً للحكم على غرار الدول الأوروبية، وهذا مكّن أردوغان من استصدار ر هذه القوانين وتمريرها، والعمل على تنفيذها بدون جدلٍ كبير، ووفقاً للمعايير الأوروبية التي لا يتجرَّأ العلمانيون على مخالفتها، وبالتالي استطاع أن يَحُدَّ من نفوذ الجيش في مجلس الأمن القومي، وأمانته العامة.

وعليه؛ فإن ما قام به أردوغان ينسجم مع القاعدة الشرعية: "**الضرورات تبيح المحظورات**"، فالواقع السياسي الذي كانت تعيشه تركيا كان يقتضي العمل، وبكلَّ السبل من طرف أردوغان على بذل كلِّ الجهود؛ من أجل إضعاف نفوذ الجيش في أهمِّ المؤسسات، وأكثرها حساسيةً في تركيا، وهما مجلس الأمن القومي، وأمانته العامة؛ وبالتالي استطاع أردوغان بدهائه وحنكته بالاستدلال على مشروعية استصدار هذه القوانين بالمعايير الأوروبية، وإن كان في قرارة نفسه يرفض تلك القوانين، ولكنه اتَّخذ ذلك من باب الضرورات.

الممارسة السادسة: تجنب الاستفزاز، وبثُّ رسائل الطمأنة للخارج:

إنَّ تجنب الاستفزاز لم يكن قاعدة أردوغان للعمل الداخلي فقط؛ بل انسحب هذا المبدأ على العلاقة مع الخارج، وتحديداً مع أوروبا، فكانت رحلته الرسمية الأولى إلى بروكسل مقرِّ الاتحاد الأوروبي، وذلك في خطوة أراد من خلالها طمأنة الأوروبيين إلى السلوك السياسي المرتقب لحكومة حزب العدالة والتنمية، وخلافاً للتيار الأربكاني تبنَى حزب العدالة والتنمية خطاباً منفتحاً على الغرب، ومدافعاً عن (حقوق الإنسان)، ومبدياً الرغبة الحقيقية في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي (عليق،2010: 97).

وقد اعتمد أردوغان في بادئ الأمر على سياسة بث (رسائل الطمأنة)، واتَّبع أسلوب درء المخاوف الإقليمية والدولية من تأثر المصالح المشتركة مع تركيا؛ وذلك نتيجة صعود نخبة سياسية جديدة في تركيا، قد تحمل أيديولوجيا متشددة؛ لذا حرص أردوغان على زيارة الولايات المتحدة الأمريكية؛ إضافة إلى عدد من الدول الأوروبية، بالتوازي مع قيام (عبد الله جول) الذي شغل منصب وزير الخارجية التركي بزيارة عدد من الدول؛ سعياً إلى إعادة تأسيس علاقات تركيا الدولية والإقليمية (عبد القادر:، موقع أون إسلام، 2007/5/16: islamonline.net).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن ما قام به أردوغان من خلال تجنب الاستفزاز –داخلياً أو خارجياً–، ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**"، حيثُ إن المصلحة تقتضي عدم الدخول في سجال مع العالم الغربي الظالم، الذي لا يريد أن تُرفع للمسلمين راية، ولا أن تتحقَّق لهم غاية، وهم يرفضون؛ بل ويحاربون ما يسمونه بالإسلام السياسيّ، فكان لا بُدَّ من القيام بجولات عالمية؛ لتأكيد الانفتاح على العالم الخارجي، والتأكيد على احترام القوانين الدولية، وحقوق الإنسان، وبالتالي تجنب العزلة الدولية.

الممارسة السابعة: البراعة في المناورة السياسية مع القوى العظمى:

استطاع أردوغان تخطيَ إحدى أخطر القضايا التي واجهته في بداية حكمه؛ وهي الرغبة الأمريكية في استخدام الأراضي التركية في حربها على العراق، عندما أحال الأمر إلى البرلمان، الذي صوَّت رافضاً تلبية المطلب الأمريكي، وذلك في مناورة سياسية غاية في البراعة (صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 2003: 8860).

إنه بتقييم هذه الممارسة في ضوء السياسة الشرعية؛ يرى الباحث أن أردوغان لديه من البراعة ما يكفي للمراوغة والمناورة السياسية مع أقوى دولة في العالم، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما مكّنه من عدم تلبية طلب الولايات المتحدة الأمريكية باستخدام الأراضي التركية في حربها على العراق؛ حيثُ لم يرفض الطلب؛ لأن الرفض كان سيكلِّفه الكثير، ولكنه ردَّ عليها قائلاً: بأن تركيا دولة ديمقراطية، وأنه لا يستطيع أن يوافق على هذا القرار المصيري دون الرجوع إلى البرلمان، وكان يعلم أن البرلمان لن يوافق على استخدام الأراضي التركية لضرب العراق، وهو ما حصل بالضبط، وبالتالي تجاوز هذه المعضلة بذكاء، وبأقلِّ التكاليف.

إن ما قام به أردوغان ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "**الضرر الأشدُّ يُزال بالضرر الأخفِّ**"، فمن خلال إحالة الطلب الأمريكي إلى البرلمان، استطاع أردوغان أن يتجنب الضرر الأكبر، والمتمثل في استخدام الأراضي التركية لضرب دولة جارة له، وهي العراق، وما سينتج عن ذلك من مشاكلَ وتوترٍ، ودخول تركيا في حرب لا ناقةَ لها بها ولا جمل، واكتفى بالضرر الذي سينتج عن عدم تلبية طلب الولايات المتحدة باستخدام الأراضي التركية لضرب

العراق، وهي بالفعل أقلُّ ضرراً؛ حيث إن الضرر لا يعدو إبداءَ الانزعاج من تركيا على هذا الموقف من قِبَلِ الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أمرٌ يمكن حلُّه بالطرق الدبلوماسية.

الخاتمة

أولاً : النتائج

خلُص الباحث من خلال دراسته إلى مجموعة من النتائج وهي كما يأتي :-

1. إن الدولة لها مجموعة من الأركان وبدونها لا يمكن أن تقوم الدولة، والشعب الفلسطيني يحتاج الى تحقيق تلك الأركان لإقامة دولته المستقلة؛ كونه يرزح تحت الاحتلال الصهيوني منذ ما يزيد عن سبعةٍ وستين عاماً.
2. الدولة المدنية لها مجموعة من المقومات الاساسية، والتي بدونها لا يمكن أن نسمي الدولة بأنها مدنية، والدولة المدنية لا تتعارض مع مبادئ الاسلام العظيم.
3. إن القيادة وإدارة الحكم لها مجموعة من المتطلبات، وبدونها لا يمكن للقائد أو الحاكم أن تستتب له الأمور إلا بتحقيقها أو بتحقيق معظمها.
4. تسعى السياسة الشرعية الى رعاية شئون الأمة داخلياً وخارجياً، بما لا يخالف الشريعة الاسلامية، فهي لا تقف على ما نطق به الشرع، وإنما شرطها ألا تخالف نصوص القرآن، والسنة، وإجماع الأمة، وقواعد الشريعة وأحوالها العامة.
5. السياسة الشرعية لها مجموعة من المرتكزات التي ترتكز وتقوم عليها.
6. السياسة الشرعية لها مجموعة من القواعد تسير وفقها، وتدور في فلكها، وبهذه القواعد يتم التعرف على الممارسات التي توافق الشرع أو تخالفه.
7. إن النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة الكرام رضي الله عنهم، قاموا بمجموعة من الممارسات، وهذه الممارسات في الظاهر يمكن أن يعتقد أنها تخالف الشرع، وهي في الحقيقة جائزة وتوافقه.
8. إن النظام السياسي الاسلامي، يتمتع بمجموعة من الخائص والسمات والتي تميزه عن غيره من النظم السياسية الوضعية.
9. إن ضوابط إدارة الدولة في الإسلام، والتي تعرف بالسياسة الشرعية، قد ضَمِنَتْ أرقى إدارة للحكم الرشيد وأروعَها؛ فهي قد جمعت بين الواقعية الضامنة لمعالجة أمور الحكم بما يحقِّق المصلحة، ولا يترك فرصة للعابثين؛ لإفساد الحياة العامة، أو إضاعة حقوق الناس، وفي

المقابل ضمنت رقيّاً في القيم والضوابط الشرعية والإنسانية الكفيلة بعدم تجاوز الحاكم حدودَ صلاحياته، وعدم ظلم العباد وإهدار كرامتهم، مع الحد من قدرة العابثين على إفساد حياة الناس؛ حيثُ مَثَّلَ النظام السياسي في الإسلام مدرسةً واقعيةً قِيميَّة، وشكل دولةً مدنيةً، مرجعيتها الإسلام .

10. إنَّ الإفراط في المثالية دون النظر إلى متطلبات الواقع، ومآلات الأمور، مدخلٌ من مداخل فساد الحكم، وضياع الحقوق، حتى ولو كان الحاكم خيرَ الزاهدين الورعين، وهو ما يؤكِّد أهمية السياسة الشرعية، وضوابطَها، التي أباحت للحاكم ارتكابَ بعض المخالفات؛ درءاً لمفسدةٍ أعظم، أو التوقف عن درء مفسدة؛ لاحتمال الوقوع في مفسدةٍ أكبرَ.

11. إن الواقعية هي الأقدر على الحفاظ على أركان الدولة، وضبط الناس، ولَجْمِ المتمردين، ولكنها إذا عملت في ضوء قاعدة "مكيافيللي" (الغاية تبرر الوسيلة)؛ فإنها ستوقع على الناس ظلماً فاحشاً، وستجعل من الحاكم فرعون زمانه، ومن الشعب عبيداً له، وهو نمط من الحكم الفاسد غيرِ الرشيد، ولكنها حين تنضبط بضوابط السياسية الشرعية، وتعمل بمقتضى القاعدةِ الفقهيةِ **(الضرورات تبيح المحظورات)** وضوابِطها، فإنها ستحقِّق حالةً من ضبط المجتمع، واستقرار نفوس العباد، فالواقعية المنضبطة بضوابط السياسة الشرعية هي الحالة الأقرب لنظام الحكم الرشيد في الإسلام.

ثانياً : التوصيات

بناءً على النتائج التي توصلتْ لها الدراسة؛ فقد خلُص الباحث الى مجموعة من التوصيات وهي كما يأتي:-

1. أن يسعى الشعب الفلسطيني إلى تحقيق استقلاله، وإقامة دولته المستقلة، وتحقيق كافة أركانها باستخدام كافة الوسائل الممكنة.
2. أن يسعي الشعب الفلسطيني إلى إقامة دولته الفلسطينية المدنية، عبر تحقيق المقومات الأساسية للدولة المدنية.
3. ينبغي للحاكم أو القائد ولكي يستتب له الحكم، أن يتمتع بمجموعة من الصفات القيادية التي تؤهله الى ادارة الدولة على أكمل وجه.
4. أن نسعى الى دراسة وفهم مرتكزات وأسس السياسة الشرعية، لكي نتعرف على أحكام الشرع وتطبيقاته في حياتنا ونسير وفقها.
5. أن نتعرف على قواعد السياسة الشرعية، لنعرف الممارسات التي توافق الشرع والتي تخالفه.
6. التعمق في دراسة السيرة النبوية، لكي نتعرف على الأساليب والحكمة التي استخدمهما النبي صلى الله عليه وسلم في معالجة بعض القضايا، والتي يظن البعض أنها غير جائزة في الشرع، وهي في الحقيقة توافق الشرع، وتتوافق مع قواعد السياسة الشرعية.
7. أن نتعرف على سمات وخصائص النظام السياسي الإسلامي، وما يميزه عن غيره من النظم السياسية الوضعية.
8. أن يتعرف حكام العالَمَيْنِ العربيِّ والإسلاميِّ، ومساعدوهم في إدارة الدولة، على قواعد السياسة الشرعية، وفقه مقاصد الشريعة، وفقه الواقع، والإلمام بها بشكلٍ كبير؛ لأن السياسة الشرعية فيها من المرونة ما يكفي لاستيعاب ممارسات إدارة الدولة التي مارسها النبي ﷺ، والخلفاء الراشدون من بعده.
9. قيام المجلس التشريعي بمراجعة الأنظمة والتشريعات المعتمدة في الدولة، وتكييفها بما ينسجم مع قواعد السياسة الشرعية، وذلك باعتماد ما انسجم منها مع هذه القواعد، وتصحيح ما لم ينسجم معها.

10. تعزيز الثقافة الإسلامية بين الناس، سيّما ما يتعلق بالسياسة، وأمور الحكم، وإدارة الدولة، من خلال المناهج الدراسية، والبرامج التوعوية العامة والخاصة، وهو ما يساعد الحاكم في ضبط أدائه، كما يساعد العامة في محاكمة سلوك الحاكم ومعارضيه، ويضعف قدرة أصحاب المصالح الخاصة على استغفال الناس، وتحريضهم على الحكام مستندين إلى جهل الناس بالقواعد الشرعية في الحكم .
11. فتح باب المعارضة السياسية البناءة، والحوار الداخلي المثمر بين الناس، بما لا يتعارض مع عقيدةِ الناس وقِيمِهم وثوابتهم .
12. تضمين المساقات التي يدرسها طلبة الدراسات العليا في تخصصات العلوم السياسية، والإدارة العامة، وإدارة الدولة، قضايا تتعلق بالسياسةِ الشرعية، ومقاصدِ الشريعة، والعلاقاتِ الدولية في الإسلام.
13. توجيه العمل البحثي لدراسة واقع إدارة الحكم، والممارسات السياسية في الدول العربية والإسلامية، بما فيها ثورات الربيع العربي، وتقييمها في ضوء السياسة الشرعية.

ثالثاً : الدراسات المقترحة

1. **أزمة القيادة الفلسطينية وتأثيرها على القضية الفلسطينية.**
2. **حركة النهضة التونسية وتجربتها في الحكم.**

المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر:

1. ابن تيمية، أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ت. علي العمران، دار الفوائد للنشر والتوزيع مكة المكرمة.
2. ابن تيميه، أحمد: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة، مصر.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2001م.
4. ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، ت. عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق، ج1، ط1، 2004م.
5. ابن قدامة، المقدسي: المُغني، ت. الحلو والتركي، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ.
6. ابن قيم الجوزية، محمد: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت. نايف الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، مجلد1.
7. ابن كثير، إسماعيل: السيرة النبوية، ت.مصطفى عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
8. ابن كثير، إسماعيل بن عمر :البداية والنهاية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 2003م.
9. ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت، 1414هـ.
10. ابن حنبل، أحمد: المسند، ت أحمد شاكر، دار المعارف، ط3، مصر، 1363هـ.
11. ابن شعيب، أبو عبد الرحمن: سنن النسائي، المطبعة المصرية، القاهرة، 1930م.
12. ابن نجيم، زين الدين: الأشباه والنظائر، ت. د.محمد الحافظ، دار الفكر، دمشق، 2005م.
13. البخاري، محمد: صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2006م.
14. البدوي، يوسف: مقاصد الشريعة عند ابن تيميه، دار النفائس، الأردن، ط1، 2000م.

15. البَلَاذُري، أحمد: جمل من أنساب الأشراف، ت. سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996م.

16. الترمذي، محمد: سنن الترمذي، ت. أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 279هـ .

17. الذهبي، محمد: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، مجلد3، 2001م.

18. الرازي، محمد: مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، 666هـ.

19. الزهري، محمد: الطبقات الكبرى، ت: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، عمان، ط1، 2001م.

20. السجستاني، سليمان: سنن أبي داود، ت. محمد عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 275هـ .

21. السلمي، عز الدين: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، 660هـ.

22. الشاطبي، إبراهيم: الموافقات في أصول الشريعة، ت. عبد الله بزاز، دار المعرفة، بيروت، 790هـ .

23. الطبري، محمد: تاريخ الطبري، ت.محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2.

24. العسقلاني، أحمد ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2012م.

25. العسقلاني، أحمد ابن حجر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ت. عبد العزيز ابن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

26. العنبري، خالد: فقه السياسة الشرعية في ضوء القرآن والسنة وأقوال سلف الأمة، مصر، 2004م.

27. الغزالي، محمد: المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، 505هـ.

28. الفارابي، أبو النصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986م.

29. الفراء، محمد: الأحكام السلطانية للفراء، ت. محمد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2000م.

30. الفيروز آبادي، مجد الدين :القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م.
31. الفيومي، أحمد: المصباح المنير، دار الفكر، بيروت.
32. القرطبي، محمد: تفسير القرطبي، ت. أحمد البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372هـ .
33. القزويني، محمد: سنن ابن ماجة، ت. محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 275هـ .
34. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1989م.
35. النيسابوري، مسلم: صحيح مسلم، ت. محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 261هـ .

ثالثاً: المراجع العربية:

36. أبو النصر، مدحت: التخطيط للمستقبل في المنظمات الذكية، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط1، 2012م.

37. أبو زهرة، محمد: خاتم النبيين، دار الفكر، بيروت، ط1، 1972م.

38. أبو فارس، محمد: الصراع مع اليهود، دار الفرقان، القاهرة، ط1، 1989م.

39. أحمد، إبراهيم: فقه الأمن والمخابرات، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2006م.

40. أحمد، محمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، 2010م.

41. أحمد، محمود، والمحبوبي، عبيد الله: وقاية الرواية في مسائل الهداية، المطبعة الأدبية، مصر، ط1، 1318هـ.

42. الأسود، صادق: علم الاجتماع السياسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1973م.

43. البياتي، منير: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003م.

44. الترابي، حسن: السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003م.

45. التهانوي، محمد: كشاف اصطلاحات الفنون ، المؤسسة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1963م.

46. الجبوري، عبد الملك: العلاقة بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، مجلة جامعة تكريت، تكريت، مجلد14، عدد6، 2007م.

47. الحسن، عيسى: أعظم شخصيات التاريخ، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010م.

48. الحمداني، قحطان: المدخل إلى العلوم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012م.

49. الحميداني، نمر: ولاية الشرطة في الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، 1994م.

50. الخياط، عبد العزيز: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، 1999م.

51. السحيمي، زينب: محاضرات في مادة التخطيط الاستراتيجي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 2011م.

52. السرجاني، راغب: قصة أردوغان، أقلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2012م.

53. السلطان، فهد صالح: النموذج الإسلامي في الإدارة، منظور شمولي للإدارة العامة، مطابع الخالد للأوفست، الرياض، ط1991،1م.

54. السيد، مصطفى كامل: محاضرات عن الدولة، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، ط1، 1985م.

55. الشاعر، رمزي: القانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1982م.

56. الشاوي، هشام: مقدمة في علم السياسة، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1970م.

57. الشريف، عزيزة: مبادئ علم الإدارة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1986م.

58. الصلابي، علي: أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، دار التوزيع والنشر، القاهرة، ط1، 2002م.

59. الصلابي، علي: أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره، دار التوزيع والنشر، القاهرة، ط1، 2013م.

60. الصلابي، علي: الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار المعرفة، بيروت، ط2، مجلد1، 2008م.

61. الصلابي، علي: السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2001م.

62. الصلابي، محمد: السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2004م.

63. الصلابي، محمد: معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره، دار التوزيع والنشر، القاهرة، ط3، 2013م.

64. الطرابلسي، علاء الدين: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، 1973م.

65. الطعان، صادق: مدخل إلى علم السياسة، جامعة الموصل، الموصل، 1986م.

66. الطعيمات، هاني: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق، عمان، 2001م.

67. العبدة، محمد: نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون، مركز الرسالة للدراسات، القاهرة، ط1، 2009م.

68. العدوي، إبراهيم: النظم الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1972م.

69. العروي، عبد الله: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981م.

70. العَمد، إحسان: الجذور التاريخية للأسرة الأموية، الجامعة الأردنية، عمان، 1997م.

71. العمري، أكرم: السنة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1992م.

72. الغيث، خالد: مرويات خلافة معاوية في تاريخ الطبري، دار الأندلس الخضراء، جده، ط1، 2000م.

73. الفقي، محمد: تصحيح كتاب الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

74. القرضاوي، يوسف: الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبه، القاهرة، ط4، 1989م.

75. القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م.

76. القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 2011م.

77. القرضاوي، يوسف: جيل النصر المنشود، مكتبة وهبه، القاهرة، ط1، 1986م.

78. المطيري، حاتم : الحرية أو الطوفان، دراسة موضوعية للخطاب السياسي ومراحله التاريخية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 2008م.

79. المنياوي،أحمد: جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2009م.

80. المنوفي، كمال: مقدمة في مناهج البحث في علم السياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1984م.

81. المومني، أحمد: نظام الحكم في الإسلام، السياسة الشرعية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007م.

82. النجار، حسن فوزي: الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، القاهرة ط1، 1969م.

83. أمين، عثمان: رُوَّاد المدرسة المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، 1967م.

84. بدوي، محمد: أصول علم السياسة، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، 1966م.

85. بدوي، ثروت: النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1970م.

86. بسيوني، حسن: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1985م.

87. بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2002م.

88. بلقزيز، عبد الإله: تكوين المجال السياسي الإسلامي، النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005م.

89. بن حميد، صالح: نَضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة، جده، ط1، 1418هـ.

90. جابر، أحمد: فتوح البلدان للبلاذري، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1983م.

91. جمعة، لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

92. جواد، شوقي: المرجع المتكامل في إدارة الأعمال من منظور كُلي، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009م.

93. حامد، عبد العزيز: الناهية عن طعن أمير المؤمنين معاوية، ت: أحمد التويجري، غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1422هـ.

94. حبيب، إبراهيم: أصول دراسات الأمن القومي، وزارة الداخلية والأمن الوطني، غزة، ط1، 2010م.

95. حبيب، إبراهيم: المؤثرون في إدارة الدولة، كلية الشرطة الفلسطينية، غزه، ط1، 2014م.

96. حسين، خليل، وعبيد، حسين: الاستراتيجية، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط1، 2013م.

97. حوى، سعيد: فصول في الإمرة والأمير، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1983م.

98. حورية، توفيق مجاهد: تاريخ الفكر السياسي من أفلاطون حتى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1999م.

99. خالد، خالد: الدولة في الإسلام، دار ثابت للطباعة والنشر، القاهرة، 1985م.

100. خلاّف، عبد الوهاب: السياسة الشرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط6، 1997م.

101. خليفة، إبراهيم: السياسة الشرعية، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة.

102. دلول، محسن: السياسة والحكم، ت. يوسف مرتضى، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2006م.

103. رباط، أدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1968م.

104. رباط، أدمون: محاضرات في القانون الدستوري، مطبعة بال رونيو، بيروت، 1960م.

105. ربيع، حامد: ترجمة وتحقيق وتعليق على كتاب: سلوك المالك في تدبير الممالك، دار الشعب، القاهرة، 1983م.

106. ربيع، حامد: نظرية القيم السياسية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1985م.

107. رشوان، حسين: الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط2، 1989م.

108. رشوان، حسين: في القوة والسلطة والنفوذ، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 2007م.

109. روني، ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1992م.

110. زيدان، عبد الكريم: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، دار النشر، بغداد، 1965م.

111. زيدان، عبد الكريم: المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م.

112. زيدان، عبد الكريم: الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.

113. ساعاتي، أمين: تبسيط كتابة البحث العلمي، المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية، القاهرة، ط1، 1991م.

114. سالم، أحمد: الدولة المدنية–مفاهيم وأحكام، دار عالم النوادر، القاهرة، ط1، 2011م.

115. شاكر، محمود: عبد الله بن الزبير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م.

116. شاهين، حمدي: الدولة الأموية المفترى عليها، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، 2001م.

117. شلبي، أبو زيد: تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، مكتبة وهبه، القاهرة، ط5، 2006م.

118. شلبي، صلاح: إقليم الدولة في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1996م.

119. شهوان، أسامة: إدارة الدولة– المفاهيم والتطور، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، ط1، 2001م.

120. طعيمة، صابر:الدولة والسلطة في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005م.

121. عارف، محمد نصر: الحضارة الثقافة المدنية –دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط2، 1994م.

122. عباس، فيصل: موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م.

123. عبد الرحيم، إبراهيم: السياسة الشرعية مفهومها وخصائصها، دار النصر، القاهرة، ط1، 2006م.

124. عبد اللطيف، عبد الشافي: العالم الإسلامي في العصر الأموي، دار الاتحاد التعاوني للطباعة، مصر، ط3، 1993م.

125. عبد الله، عبد الغني: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المعارف، القاهرة، 1997م.

126. عبد الهادي، حمدي: إدارة شئون موظفي الدولة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1982م.

127. عثمان، عثمان: الإدارة العامة وتنظيمها، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947م.

128. عطية، نعيم: الفلسفة الدستورية للحريات الفردية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1989م.

129. عفيفي، مصطفى: مبادئ وأصول علم الإدارة العامة، كلية شرطة دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1990م.

130. علي، جمال: النظام السياسي والحكومات الديمقراطية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 2007م.

131. عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1988م.

132. عيسى، الحسن: أعظم شخصيات التاريخ، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010م.

133. غالي، بطرس: مبادئ العلوم السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1963م.

134. قدور، عمر أحمد: شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997م.

135. قلعجي، محمد: قراءة سياسية للسيرة النبوية، دار النفائس، بيروت، ط1، 1996م.

136. ليلة، محمد: المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية، دار الفكر العربي، دمشق، ط1، 1958م.

137. متولي، عبد الحميد: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، القاهرة، ط6 1975م.

138. متولي، محمود: المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، الدار القومية، القاهرة، 1969م.

139. مدكور، محمد: معالم الدولة في الإسلام، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1983م .

140. مطر، أميرة: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995م.

141. موسى، محمد: نظام الحكم في الإسلام، العصر الحديث للنشر، بيروت، ط1، 1988م.

142. نصر الدين، السيد: ثقافة الدولة المدنية، دار العين للنشر، القاهرة، 2011م.

143. نصر، محمد: الحضارة– الثقافة– المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط2، 1994م.

144. نوّار، عبد العزيز، و جمال الدين، محمود: التاريخ الأوروبي الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، 1990م.

145. يوسف، عبد الحي: الدولة في الإسلام، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، مدينة نصر، ط1،2005م.

رابعاً: المراجع الأجنبية المترجمة:

146. أغلو، أحمد داود، ت. محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل: العمق الاستراتيجي، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، قطر، ط1، 2010م.

147. أندرسون، جيمس، ت. عامر الكبيسي: صنع السياسة المحلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، قطر، ط1، 1998م.

148. جريغز، ت. عبد الكريم أحمد: أسس النظرية السياسية، دار الفكر العربي، المدينة، 1961م.

149. دي فابر، جاك، ت. أحمد عباس: الدولة، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1982م.

150. مازاران، جول، ت. خميس حسن: دليل السياسي الناجح، دار الطلائع للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م.

151. مكيافيللي، نيقولا، ت. أكرم مؤمن: كتاب الأمير، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2004م.

152. هارت، ليدل، ت. الهيثم الأيوبي: الاستراتيجية وتاريخها في العالم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2000م.

خامساً: الدراسات والأبحاث:

153. أبو رحمة، عبد الإله: المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزه، 2010م.

154. أبو غدة، عبد الستار: مراجعات في الفقه الإسلامي، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، اسطنبول، 2006م.

155. أبو ليل، محمد: السياسة الشرعية في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم المالية والاقتصادية، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمان، 2005م.

156. الخراشي، عبد الله: عبد الله بن الزبير، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، 1408هـ.

157. السيد سامي، شيماء: المصطلح السياسي في لغة الصحافة المعاصرة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،2011م.

158. الهباش، محمد: النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011م.

159. بدران، إيمان: دور المرأة السياسي في الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2006م.

160. بشناق، باسم: الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 2013م.

161. رجب، محمد: دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية في عهد الصحابة، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009م.

162. شريف، عمر: نظم الإدارة والحكم في الدولة الإسلامية، معهد الدراسات الإسلامية، الإسكندرية، 1991م.

163. صبح، محمد: إدارة الدولة في الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2011م.

164. عبد الحفيظ، محمد: دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2010م.

165. عله، مراد، سالت، محمد مصطفى: الحوكمة والتنمية البشرية.. مواءمة وتواصل، ورقة بحث مقدمة إلى الملتقى الوطني بجامعة حسيبة بن علي، الجزائر، 16-17ديسمبر 2008م.

166. فرج، صلاح الدين: الدور الإنساني للنظام السياسي الإسلامي في زمن السلم، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 2006م.

167. قويس، حامد: الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،القاهرة، 1989م.

168. كوناكاتا، حسن: النظرية السياسية عند ابن تيمية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، القاهرة، 1994م.

169. معهد الأبحاث التطبيقية (أريج)، برنامج تدريبي حول الحكم بالمشاركة، القدس، 2011م.

170. ناصوري، أحمد: النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، دراسة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، دمشق، 2008م.

171. هادي، رياض: مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، دراسة، مجلة العلوم السياسية، العدد الأول، بغداد، 2008م.

سادساً: المجلات والدوريات:

172. الجابري، عبد الله: الفساد الاقتصادي.. أنواعه أسبابه آثاره وعلاجه، مجلة صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، القاهرة، العدد21، 2003م.

173. بثينة عليق: حزب العدالة والتنمية وخطة النجاح التركية–دراسة– مجلة الوحدة الإسلامية، تصدر عن تجمع العلماء المسلمين في لبنان، السنة التاسعة، يناير2010م، العدد97.

174. كريم، حسن: مفهوم الحكم الصالح، مجلة المستقبل العربي، العدد 309، نوفمبر 2004م.

175. مجلة الهلال، عدد خاص عن المدينة الفاضلة، شباط، 1973م.

سابعاً: الصحف والمقالات:

176. صحيفة الشرق الأوسط اللندنية، 2مارس 2003م، العدد 8860.

177. عبد اللطيف، كمال: المجتمع المدني بين العقد الاجتماعي والتنافس الأيديولوجي، مقال منشور في صحيفة القدس الدولي، لندن، العدد1328، 1993/8/24م.

178. محمد نور الدين: أربكان وأردوغان..الواقعي والأكثر واقعية، صحيفة الشرق الأوسط، 29يوليو2005م، العدد9740م.

ثامناً: المواقع الالكترونية:

179. البدري، محمد: الكاردينال ريشيليو ونهاية الحرب الأهلية الفرنسية، مقال منشور على موقع جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 2015/5/12، 2015/5/22، على الرابط التالي:

http://aawsat.com/home/article/358606.

180. الزهيري، شريف: هل وقع مرسي في خطأ نواز شريف، مقال منشور على موقع مفكرة الإسلام بتاريخ2013/7/24م، 2015/5/19م،على الرابط التالي:

http://www.islammemo.cc/Tahkikat/2013/07/24/177248.html.

181. السرجاني، راغب: موقف الأنصار من توزيع غنائم حنين، مقال منشور على موقع قصة الإسلام بتاريخ2010/4/17م، 2015/5/22م، على الرابط التالي:

http://islamstory.com.

182. الشريف، محمد بن شاكر: السياسة الشرعية تعريف وتأصيل"، مقال منشور على موقع صيد الفوائد، 2015/5/22 ، على الرابط التالي:

http://www.saaid.net/Doat/alsharef/6.htm.

183. العمادي، عبد الله: السياسي الناجح لا يجد الراحة، موقع حضارة نت، مقال منشور بتاريخ 2011/6/8، 2015/5/22، على الرابط التالي:

http://www.hadhara.net/showdetail1198.html.

184. اليحياوي، يحيى: منظومة الدولة العميقة في ظل الربيع العربي، مقال منشور على موقع الجزيرة نت بتاريخ 2014/11/22م، تاريخ الزيارة2015/9/11م، على الرابط التالي:

http://www.aljazeera.net

185. بن يخلف، عبد الكريم: الرئيس مرسي بين النجاحات والإخفاقات، مقال منشور على موقع ميدل ايست آون لاين، 2012/10/4م 2015/5/15م،على الرابط التالي:

http://middle-east-online.com/?id=140448.

186. جريدة الشرق الأوسط الجمعة 18 نوفمبر 2011 العدد (12043)، 2015/5/22م على الرابط التالي:

http://archive.aawsat.com.

187. رفعت، عوض الله، الدولة الدينية والدولة العلمانية، موقع حركة مصر المدنية، 2012/10/12، 2015/5/22م،متاح على الرابط التالي:

http://civicegypt.org/?p=30252.

188. صايغ، يزيد: جمهورية الضباط في مصر، موقع مركز كارنيجي، مقال منشور بتاريخ2012/8/1م، 2015/5/22م، على الرابط التالي:

http://carnegie-mec.org/publications/?fa=48996.

189. صايغ، يزيد: حكام مصر الجدد، موقع مركز كارنيجي، مقال منشور بتاريخ، 2013/7/25م، 2015/5/22م على الرابط التالي:

http://carnegie-mec.org/2013/07/25.

190. عبد القادر:، موقع آون إسلام: العدالة والتنمية انقلاب أبيض في تركيا، مقال منشور بتاريخ 2007/5/16: 2015/5/22، على الرابط التالي: http://islamonline.net/.

191. محسوب، محمد: برنامج شاهد على العصر 2014م، مقدم البرنامج. الإعلامي أحمد منصور، قناة الجزيرة، موقع الجزيرة نت، 2015/5/14م، على الرابط التالي:

.http://www.aljazeera.net/home/search

192. محمد مرسي، مقال منشور على موقع الجزيرة نت، 2014/12/18م، 2015/5/19م،على الرابط التالي:

http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/12/18.

193. منتدى كلية الحقوق-جامعة المنصورة: خصائص الدولة، مقال منشور بتاريخ 2007/12/17، 2015/5/22، على الرابط التالي:

http://www.f-law.net/law/threads/873.

194. موقع الجزيرة نت: رجب طيب أردوغان، مقال منشور بتاريخ2014/7/29م، 2015/5/22م، على الرابط التالي:

. http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2014/7/29/

195. موقع حيران إنفو: هل هناك ما يسمى بالدولة المدنية، مقال منشور بتاريخ 2011/10/1، 2015/5/22، على الرابط التالي:

http://www.hayran.info.

تاسعاً: المراجع الأجنبية:

196. Ball, Allan: Modern Politics and Government. The Macmillan Press LTD, 1977.

197. Burkhart, Patrick, and Reuss, Suzanne. Successful strategic planning, aguide for nonprofit agencies and organization, Newburg parts, Sage publication, 1993.

198. Chavura, Stephen. The Separation of Religion and State, Context and Meaning, Nebula, 2010.

199. T.Arther Waley, George Allen. The Analects of Confucius, Confucius London, 1938.

200. Dentreves, Passerin. The notion of the state, edition Sirey, Paris, 1969.

201. Gramsci, Antonnio. Selections From the Prison Notebooks edited and Translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York, 1987.

202. Herodotus. Histories, Translated by Leslie Lipton in the Great Issues of Politics, Englewood cliffs, N.J: prentice Hall, INC, 1961.

203. Hobnes, Thomas, K Leviathan. J, M, Dent and Sons, London, 1914.

204. Lock, John. Two Treatises of Government, New American Library, New York, 1965.

205. Machiavelli, Nicolo. The Prince, Translated by Luige Ricci, the New American Library, New York, USA, 1964.

206. Macridis,Roy. Modern Political Regimes: Patterns and Institutions, Scott, Foresman and Co, California, 1986.

207. Nassar, Nassif. La Pensee Realisted Ibn Khaldoun, P.U.F. Paris, 1967.

208. Robinson, James. Quis CustodietIpsos Custodes? Civilian Control over the Military, Journal of the European Economic Association, 2010.

209. Spufford, P. Originsof the English Parliament, 2nd. Ed. Longmans, 1969.

210. Turc, Gonzagne. Histoire de la philosophy, Paris, Dditionfisehbacher, L annee 1950.

211. Uslaner, Eric. The Civil State: Trust, Polarization, and the Quality of State Government, in Jeffery E. Cohen (ed), Public Opinion in State Politics, Stanford University Press, 2006.