

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأمة الوسط

مجلة فكرية فصلية يصدرها الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

ملف العدد:

الفقه السياسي بين التقليد والتجديد

السنة الثانية - العدد الثاني
2012

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقديم

تشهد الأمة منذ بعض الزمن مخاضا سياسيا لم تكن له سابقة منذ قرون، و يُعدّ الربيع العربي أحد أكبر تجلياته: تغيير جذري في انظمة الحكم إثر ثورات شعبية اختلفت وسائلها، ولكنها تتجه نحو هدف واحد، هو أن تصبح الشعوب هي صاحبة الإرادة الحرة التي بها ترسم مشروعها الحضاري، وبها تختار من يقوم على تنفيذ ذلك المشروع، بعدما عانت طويلا من الاستبداد الذي فرض عليها مشروعا مغايرا لإرادتها كما فرض عليها من ينفذه من الأنظمة الحاكمة بما رافق ذلك من الظلم والقهر والفساد والحيث التي كانت ثمرتها المرة التخلف الذي ظلت معظم الشعوب العربية والإسلامية تتخبط فيه ولا تستطيع منه خروجا.

وفي هذا المشهد الثوري الهادف إلى الاستقرار بعد حين من أجل المضي في بناء النهضة يحتلّ الإسلاميون موقعا متقدما هو في الغالب موقع الريادة؛ ولذلك فهم يجدون أنفسهم يتحملون مسؤولية الحكم على صعيد الواقع بصفة مباشرة مع ما يمور به ذلك الواقع من إكراهات وتعقيدات، ومن عقبات ومكاييد وصعوبات، كثير منها يعود إلى طبيعة الحكم في أصله، وكثير آخر يعود إلى طبيعة المخاض الذي تكون ضريبة المولود المبتغى منه قدرا من الأوجاع التي قد تسببها أحيانا بعض الجراح الدامية.

وقد انقطعت الفكرة الإسلامية عن أن تكون سيّدة في ساحة الحكم

منذ زمن طويل، واشتدَّ هذا الانقطاع طيلة حكم الدولة الحديثة منذ ما يقارب القرن من الزمن، حيث حكمت هذه الدولة بنظام الحكم العلماني الذي يخرج الفكرة الإسلامية من مجال الحياة السياسية والاجتماعية ويحصرها في أحسن الأحوال في المجال الشخصي التعبدي الخاص، وكلّما تطلّعت إلى المجال السياسي ضُربت هي وضُرب المتطلّعون بها بقوة فضلّت تراوح بين كمون في النفوس وبين نضال من أجل أن تفتك حقّها في الحياة، حتى من الله تعالى بثورات الربيع العربي فوجد من يحملونها أنفسهم أمام واقع مطلوب منهم أن يقودوه أو يشاركوا في قيادته وفقها ولو على سبيل التدرّج.

ومع هذا التحديّ الكبير الذي واجه الإسلاميين بفجائية فإنّ المخزون التراثي الفقهي في شؤون الحكم كان في أصله أضعف حلقات الفقه الإسلامي لأسباب ليس هذا مقام شرحها، وهو بالإضافة إلى ذلك لم يشهد من التطور والتجديد لا قديماً ولا حديثاً ما شهدته كثير من فروع الفقه الأخرى؛ إذ التجديد في أيّ علم لا يحدث إلا في خضمّ الحياة الواقعية التي يكون له فيها تفاعل مع الأحداث، ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للفقه السياسي الإسلامي، فبقي في وضع هو فيه أقرب إلى الجمود منه إلى الحيوية والتطور سوى محاولات جادة تحدث بين الحين والآخر من قبل بعض المناضلين السياسيين الذين ينافحون عن الفكرة الإسلامية أن يكون لها حضور في ساحة السياسة.

ومن جهة أخرى فإنّ الكسب الإنساني العام في مجال السياسة والحكم قد حقّق تطوراً كبيراً خلال القرون الماضية، سواء في مبادئه وأسسها أو في آلياته وإجراءاته، وانتقل من مربّعه الذي نشأ فيه وهو البلاد الغربية إلى البلاد الإسلامية، وأصبح هو النظام الذي يقوم عليه الحكم في هذه البلاد. وإذا كان هذا الكسب إذا وُزن بميزان الفكرة السياسية الإسلامية وُجد متكوناً من عناصر يناقض كثير منها تلك الفكرة، وهي في الغالب العناصر المتعلقة بالأسس والمبادئ مثل مبدأ العلمانية، ومن عناصر أخرى لا تتناقض معها، فيمكن الاستفادة منها وإدخالها ضمن منظومتها إما كلياً أو جزئياً، وهي المتعلقة غالباً

بتلك المتعلقة بالآليات والإجراءات مثل الديمقراطية وآليات تنفيذها. ومما يزيد في تعقيد المشهد أن النسخ الذي تمّ لهذا الكسب السياسي في العالم الإسلامي كان نسخاً مشوها احتفظ في الغالب بما هو مناقض للفكرة الإسلامية ونبذ ما هو مناسب لها.

وجد الإسلاميون أنفسهم وقد فجأتهم ثورات الربيع العربي يتصدّرون مسؤولية الحكم في موقف صعب؛ وفاء للفكرة الإسلامية في شؤون الحكم وقد بشروا بها زمناً طويلاً، ولكنه تبشيرا همّ بمبادئها وأسسها لا بتفاصيلها الجاهزة للتنزيل، وواقع معقد متشابك يعجّ بالإكراهات الأصلية والطارئة، وتراث من الكسب الإنساني الغربي السائد يمكن الاستفادة منه ولكن تطبيقه الراهن الذي اكتسب واقعية ذات سطوة كان نسخاً مشوها عن الأصل فزاد تعقيداً على تعقيد، ومخزونا تراثيا في شؤون الحكم يحتاج في أصله إلى تعديل بميزان المقاصد والقيم الإسلامية نفسها لطول ما أصابه من جمود، وهو مع ذلك لئن أسعف ببعض المبادئ الكبرى فإنه لا يسعف بمقتضيات التنزيل على الوضع الراهن.

إن هذا الوضع الذي وجدت الفكرة الإسلامية وحاملوها فيه حيال المطلوب من استحقاقات الحكم لتدعو المهتمين بهذا الشأن إلى بذل جهود كبيرة في البحث العلمي المتصف بالتأني كما بالدقّة والعمق، وهو البحث الذي ينتهي إلى الملاءمة بين الأصول الإسلامية في شؤون الحكم ذات الطبيعة الثابتة، وما هو باق على صلاحه من اجتهادات العلماء في السياسة الشرعية، وما انتهى إليه الكسب الإنساني في الحضارة الراهنة مما هو ملائم لأصول الحكم الإسلامي، وما تقتضيه إكراهات الواقع وتعقيداته ومتغيراته، ليتألف من كل ذلك مشروع للحكم يستنير به الإسلاميون في هذه المرحلة الجديدة من الابتلاء، وهو ابتلاء تحمّل مسؤولية القيادة في الشأن السياسي.

وبهذا الصدد فإننا نسجّل صعوبة هذه المهمة بالنظر إلى تعقيداتها في أبعادها المختلفة، حتى ليتمكن القول إنها تحتاج إلى نفيّر علمي اجتهادي

يشترك فيه المهتمون بهذا الشأن من العلماء والمفكرين والباحثين أفراداً وهيئات وتنظيمات ومجامع، غير أننا لا نرى في تقديرنا أن هذا الأمر يُعامل من الأهمية بما يستحق، ففي حسابنا يُعتبر منوال الحكم الذي ستعتمده الفكرة الإسلامية في ابتلائها الجديد أحد المحددات الأساسية في نجاح التجربة بأكملها أو فشلها.

واستشعاراً من الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين لأهمية هذا الأمر عقد مؤتمراً بالشراكة مع الجامعة الزيتونية بتونس، والبحوث المنشورة في هذا العدد من مجلة " الأمة الوسط " هي حصيلة ما عرض وناقش في ذلك المؤتمر، والمجلة تقدّم هذه الحصيلة للقراء الكرام في سياق هذا النفير العلمي الواجب، والاجتهادات الواردة فيها نرجو أن تثري بها هذه القضية البالغة الأهمية، لكن الآراء الواردة فيها تبقى آراء كتابها ولا تلزم المجلة ولا الجهة التي تصدرها. والله ولي التوفيق.

الأمة الوسط

البحوث

جهود العلماء في العناية بالسياسة الشرعية (مدخل تاريخي)

د. عبد الرزاق بن حبيب الحمامي*

مقدمة

مما لا شك فيه أن للسياسة الشرعية مفهوماً واسعاً وأثراً كبيراً في حياة البشر عموماً، وقد عاد الخوض فيها في العصور المتأخرة لما تشهده من تحولات ومستجدات حيث تقلصت المسافات وأصبح العالم قرية صغيرة، فتداخلت مصالح المجتمعات ومعاملات أفرادها وجماعاتها، مما جعل الحاجة ضرورية لتنظيم كل جوانب الحياة ورعاية مصالح الناس بما يتفق ومقاصد الشريعة الإسلامية ويتأسس على قواعدها العامة ويحقق أهدافها. وكلما احتاج المجتمع إلى سنّ القوانين والنظم الإدارية أو المالية أو ما يتعلق بالحياة الاقتصادية أو غيرها فإنه سيجد في السياسة الشرعية ما ينظم هذه الجوانب ففيها من الأحكام والنظم ما يفي بذلك.

وفي هذه الدراسة نسعى إلى النظر في السياسة الشرعية من الناحية التاريخية، وبعد تحديد مفهومها ودلالاته نتساءل كيف بدأت العناية بهذا العلم وكيف تطوّر وازدهر في ظل تحولات سياسية واجتماعية وثقافية شهدتها المجتمعات الإسلامية، وكان لهذه التحولات الأثر المباشر في تطور هذا العلم أو تراجعها، ثم من هم أبرز أعلامه من المالكية، وما هي قيمة مؤلفاتهم وأهميتها، منبهين في نفس الوقت على أكثر المؤلفات أهمية في المجالات ذات العلاقة بالسياسة الشرعية مثل القضاء والحسبة والاقتصاد بما يشمل من خراج أو سكة إلى

* أستاذ بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

جانب علم الشروط والوثائق لما لها من قيمة وثائقية ودلالة على نوعية القضايا التي تشغل المجتمعات وقلّ أن احتفل الدارسون بها أو وظفوها لإدراك الحاجة إلى فهم آليات السياسة الشرعية وتطبيقها.

في مفهوم السياسة الشرعية ودلالاته:

لن نخوض في الدلالة اللغوية أو الاصطلاحية لكلمة سياسة ودلالاتها بقدر ما يهمنا تحديد مفهوم السياسة الشرعية، فالسياسة لم تكن مقيدة بالشرعية انطلاقاً من أن السياسة هي الإصلاح، ولا إصلاح حقيقي إلا بالشرع، فكان إطلاق لفظ السياسة من دون قيد كافياً في إفادة المطلوب، ثم مع ضعف العلم وعدم الفقه الجيد لسياسة الرسول صلى الله عليه وسلم عند بعض الولاة صارت السياسة تخالف الشرع، فكانت الحاجة إلى تقييد السياسة بالشرعية لإخراج تلك السياسة الظالمة من حد القبول⁽¹⁾.

ولعلّ السبب في وصف السياسة أو تقييدها بأنها شرعية راجع إلى الحكم في كثير من المسائل وخاصة الجنايات، بأحكام لم تثبت بنص من كتاب أو سنة ومن ثم قد يُتهم من يعدد تلك الأحكام بمخالفة الشرع، فوصفت السياسة بأنها شرعية، خشية من تلك التهمة لبيان أن ذلك الحكم لم يخالف الشرع، وإن لم يثبت بنص، إذ قد يكون مستنداً إلى دليل تبعي أو ما إلى ذلك .

وبناء على ما سلف فإن السياسة تصبح شرعية مبنى ومعنى إذا روعي في أصل بنائها وإعمالها أمران:

الأول: موافقة حكم السياسة الشرعية لمقاصد الشرع وغاياته وكلياته وقواعده العامة الحاكمة للسياسة مبدأً ومساراً وغاية.

الثاني: عدم مخالفة أي دليل شرعي ولو كان فرعياً ثبت بدليل عام لجميع الأزمنة والأحوال أو أي دليل من أدلة الشريعة التفصيلية⁽²⁾.

هذا فيما يتعلق بالشرعية. أما تعريف السياسة الشرعية فقد اهتم به العلماء قديماً

1 جموع الفتاوى لابن تيمية 2/393 .

2 راجع: محي الدين قاسم، مدرس القانون الدولي في جامعة القاهرة في مقاله: السياسة الشرعية (شبكة الإنترنت، موقع د. محي الدين قاسم).

وحديثاً، وبذلوا في سبيل إبانته جهوداً متميزة أفضت إلى ضبط مدلوله واستقراره استقراراً اصطلاحياً.

ومن أوسع التعريفات للسياسة الشرعية وأشهرها أن «السياسة ما كان فعلاً يكون مع الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى» وهنا نلاحظ أن التعريف يبين الجانب العملي للسياسة الشرعية في قولنا «السياسة ما كان فعلاً» وعليه فالسياسة هي فعل ولي الأمر بما يراه مناسباً لإصلاح الرعية على وفق مقاصد الشرع.

ثم إن في هذا التعريف توسعاً في مفهوم السياسة الشرعية ليشمل الوقائع والنوازل المستجدة التي قد لا نجد لها حكماً خاصاً في الكتاب والسنة والإجماع، ولا لمحها نظير نقيسه عليه، وهذا يعني أن مرجعها إلى مبدأ المصلحة والاستحسان وسد الذرائع ونحوها.. وهذا يفهم من قولنا «وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى».

وفي تعريف آخر نجد أن السياسة الشرعية هي التدبير المؤدي إلى مصلحة الدارين، وهي «الين في غير ضعف وشدة في غير عنف» على نحو ما ينسب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فعندما اقترح ابن عباس تولية عبد الرحمن بن عوف لخلافة المسلمين، قال عمر: نعم الرجل ذكرت لكنه ضعيف وأنه لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلا القوي في غير عنف، اللين في غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد من غير إسراف⁽³⁾.

ومن التعريفات الخاصة للسياسة الشرعية: هي كل ما يصدر عن الإمام أو القاضي من قرارات وعقوبات بحق المفسدين زجراً لهم أو وقاية من فسادهم لمصلحة يراها، وجعلها بعض العلماء تعني التعزير، وذلك عند تعلقها بالجنايات، والجامع بينها وبين التعزيرات أن كلا منهما غير مقدر وموكول إلى الإمام أو من يقوم مقامه في تقديره.

وفي تعريف خاص آخر هي: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي. أو هي أيضاً تغليظ جنابة لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد. والأمثلة على السياسة الشرعية بمعناها الخاص كثيرة منها: تحريق الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله

3 انظر الأحكام السلطانية، الماوردي ص 12.

عنه اللوطية لشدة ذنبهم بعد أن أرسل أحد قادته برسالة يقول فيها: بأنه رأي رجلاً يُنكح كما تنكح المرأة، فاستشار الصحابة وفيهم علي رضي الله عنه وكان أشدهم قولاً، فقال: «أرى أن يحرقوا بالنار»⁽⁴⁾.

ومنها أيضاً تحريق عثمان رضي الله عنه للمصاحف وذلك لأن بعض الصحابة أدخل في مصحفه تفسيراً لبعض الكلمات فاختلف المفسر بالمفسر فجمع عثمان هذه المصاحف وأحرقها كلها، وكتب المصحف الإمام وألزم الناس ألا يأخذوا إلا عنه.

وباختصار فإن السياسة الشرعية هي «تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة»

وإذ ما اعتبرناها علماً مستقلاً، يقوم بذاته نقول هي: «علم يُبحث فيه عن الأحكام والنظم، التي تُدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، التي لم يرد فيها نص، أو التي من شأنها التغيير والتبدل، بما يحقق مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة»⁽⁵⁾.

السياسة الشرعية ثمرة التحولات:

كانت الشريعة الإسلامية وافية بجميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمم والشعوب، في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها، صالحة لمسايرة الحياة في تطورها، ومراحل تقدمها ورفيها، ومن أدلة ذلك قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾⁽⁶⁾.

ومع ذلك فإن الإسلام لم يبين حكم كل جزئية من الوقائع التي تحدث من وقت نزول التشريع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فالواقع بتحولاته يشهد بأن القرآن لم يتعرض لأحكام تلك الجزئيات، بل جاءت أحكامه وقواعده عامة كلية، صالحة للتطبيق في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية، فهو أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام، كوجوب العدل والشورى ورفع الضرر وأداء الأمانات إلى أهلها،

4 سنن البيهقي الكبرى، باب ما جاء في وقف الشهود حتى يثبتوا 8/232.

5 عطوة عبد العال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية، ط 2 الرياض 2004، ص 47.

6 المائدة، 3.

ورعاية الحقوق لأصحابها، إلى غير ذلك من القواعد العامة، التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون أو نظام يراد به إصلاح الأمم وإسعادها ثم إن القرآن أحاط بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية إلا لخدمتها والمحافظة عليها، وهذه هي المقاصد الخمسة أو الستة أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض، فجاء القرآن بأحكامها في قواعد كلية وعموميات شمولية ومع ذلك لم يُغفل تفصيل ما يراه في حاجة إلى تفصيل كأحكام الموارث والنكاح والطلاق والنفقات، وبما أن المجتمعات في تطورها تشهد تحولات في مختلف المجالات، فكان من الضروري أن تواكب الشريعة هذه التحولات وكان مجالها السياسة الشرعية التي تهتم بالوقائع والحوادث التي تجدد ولم يرد بشأنها نصوص صريحة تُبين الحكم فيها وكان طريق الوصول إلى الحكم هو الاجتهاد وله ضوابط وحدود وهو ليس مطلقاً أو باستطاعة كل من يدعيه فهو «بذل الفقيه وسعه في استنباط الحكم الشرعي للواقعة أو الحادثة من الأدلة الشرعية»

ولا نختلف في أن الحوادث والوقائع التي فرضت اللجوء إلى السياسة الشرعية كثيرة عرفت المجتمعات الإسلامية على مرّ التاريخ ونشير في هذا السياق إلى بعضها لنذكر أن الواقع بتحولاته هو الذي دفع إلى العناية بالسياسة الشرعية وتطويرها، فظاهرة «الكرتينة» كما يسميها رفاة رفعت الطهطاوي وهي الحجر الصحي لمدة أربعين يوماً للمسافرين القادمين من مناطق يُتوقع تفشي وباء كوباء الكوليرا فيها ثم السماح لهم بدخول البلد المقصود إذا تأكدت سلامتهم من المرض ونشر العدوى، يُعتبر من السياسة الشرعية لاتفاق الواقعة مع مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على النفس وإبعاد المرض والعلل عن الناس وإن لم يرد بهذه النظم والأحكام نص تفصيلي خاص.

كذلك يُعتبر نظام توزيع رجال الشرطة في الطرقات لحفظ الأمن وسلامة المرور ومراقبة جوازات السفر عند الدخول والخروج ومراقبة هوية القادمين للبلاد من السياسة الشرعية وإن لم يرد فيه نص خاص فالمسألة تتفق مع غرض تهدف إليه الشريعة، وهو تحقيق الأمن للدولة والأفراد والقضاء على الفساد والمخربين. أمّا النظم التي تُوضع لمنع زراعة المخدرات وترويجها أو بيع الخمر والمسكرات ومنع بيع الأسلحة وتداولها فتُعتبر من السياسة الشرعية وإن لم يرد على ذلك نص خاص لأن الأمر مبني على قاعدة من قواعد الشريعة وهي قاعدة سد الذرائع ثم الاتفاق أيضاً مع هدف من أهداف الشريعة وهو حفظ النفوس والعقول.

جهود العلماء في العناية بالسياسة الشرعية:

لقد ظهر في عصر التدوين واستجابة للواقع تصانيف كثيرة في السياسة الشرعية ساهم فيها أهل العقائد والكلام والأدباء والكتّاب والمحدثون وأهل الأخبار، بل كتب في هذا العلم علماء كل الفرق التي ظهرت في العصور الإسلامية، كالشيعية والخوارج والمعتزلة والجهمية والأشاعرة والباطنية وأهل السنة والجماعة. لكن يجب أن لا ننسى أن فقهاء الإسلام هم أول من أحكم أصول هذا العلم، خاصة المتقدمون منهم كالماوردي وأبي يعلى الفراء، ويُعد الماوردي رائد علم السياسة الشرعية من خلال مؤلفه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» في عصر ازدهرت فيه العلوم وكثر فيه الاضطراب السياسي، بل إنه في كتابه «نصيحة الملوك» لجأ إلى الوعظ المباشر حين جعل كتابه على عشرة أبواب بين فيها أهمية النصائح والحث على قبولها وجلالة شأن الملوك وما يجب عليهم من الأخلاق التي تناسب منازلهم، كما بحث في الأسباب المؤدية إلى الفساد - فساد الملوك - وعرض جملة من المواعظ لمعالجة قسوة القلوب ومداواة أمراض النفس والشهوات وسياسة النفس ورياضتها ولم يشذ عن عادة معاصريه في تقسيم المجتمع إلى عامة وخاصة فحلل سياسة الخاصة من الأهل والولد والأقارب والخدم، وارتقى إلى سياسة العامة وتدبير أهل المملكة وعالج سياسة الاقتصاد وتدبير المال وسياسة الدولة في الحرب والسلم منتهياً إلى أمور مختلفة تتعلق بالتحريم والتحليل كتولية العمل للحاكم الظالم واستعماله للأواني المحرمة واستماعه الملاهي والطرب وغيرها.

ومهما يكن من أمر الماوردي أو أبي يعلى الفراء في تناول قضايا من السياسة الشرعية فإن جهد كل منهما لا يخفي ما قدمه سائر العلماء المسلمين من رؤى وتصورات في هذا المجال وردت متفرقة ومتنوعة سواء في الكتب التي تناولت موضوع الإمامة والخلافة أو السياسة عموماً وأحوال السلاطين أو كتب الحسبة والقضايا أو مصنفات الأموال والاقتصاد عموماً.

وفي هذا السياق نحاول عرض ثبت موسع لبعض المؤلفات ذات الصلة بموضوع السياسة الشرعية تكشف عن مدى مساهمة العلماء في بلورتها والإحاطة بها من جهة وتسمح للدارسين والباحثين بالرجوع إليها إذا ما اقتضتهم حاجة البحث إلى ذلك بحيث تكون في متناولهم، منبّهين بالخصوص على غزارة إسهامات علماء المالكية في هذا الغرض.

إن علماء الإسلام عنوا بالتصنيف في علم السياسة، بما في ذلك أحوال السلاطين والملوك والأمراء والوزراء وأهل الاحتساب والقضاء وزعماء الأموال، ووكلاء بيوت الأموال ومن في حكمهم، واهتموا كما أسلفنا بأداب الملوك والوزراء، ومعرفة الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها المسؤول في الدولة حتى يحسن تنظيم أحوال دولته، ومثل هذه المؤلفات يزخر بالمواعظ والحكم والنصائح والعبر والأمثال بواسطة القصص والرموز وأحياناً يكون الخطاب فيها مباشراً كل ذلك بهدف إيضاح السبيل الأفضل لرجل السياسة والحكم وإقامة الحجّة على الخلفاء، ومن أهم هذه المؤلفات في علم السياسة نذكر:

- 1- ابن المقفّع عبد الله ت 142هـ وله الكتب التالية⁽⁷⁾.
 - أ - رسالة الصحابة: صنفها للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور تشتمل على وصايا سياسية وأخلاقية منقولة عن سياسة ملوك فارس.
 - ب - كتاب الأدب الصغير والأدب الكبير: فيه نقول كثيرة لكلام الأمم السالفة في السياسة والحكمة.
 - ج - كتاب «كليل ودمنة» فيه وعظ سياسي على لسان الحيوانات.
 - د - كتاب «الأئين» ومعناه (الدستور أو القانون) باللغة الفارسية، ونقل منه ابن قتيبة في كتبه. قال المسعودي تفسيره «الرسوم».
 - هـ - سير الملوك (خ)⁽⁸⁾.
- 2- سهل بن هارون (ت 215هـ)
 - له كتاب «تدبير الملك والسياسة»
- 3- سعيد بن مسعدة الجاشعي المعروف (بالأخفش الأوسط) (ت 215هـ)
 - له كتاب «الملوك»
- 4- علي بن زين الطبري (ت 247هـ).
 - وله كتاب «تحفة الملوك».
 - وله كتاب «الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم» نشر في تونس بالمكتبة العتيقة، بدون تاريخ.

7 انظر ابن النديم، الفهرست ص 172.

8 رمز (خ) مخطوط.

- 5- محمد بن الحارث التغلبي (ت 250هـ) له كتاب «أخلاق الملوك»
- 6- يعقوب بن إسحاق الكندي (ت 252هـ) وله عدة رسائل في السياسة منها:
أ- الرسالة الكبرى في السياسة.
ب- رسالة في السياسة العامة.
- 7- عمرو بن عثمان الجاحظ (أبو بحر) (ت 255هـ) وله من الكتب:
أ- التاج في أخلاق الملوك: مطبوع.
ب- آداب صحبة الملوك: خ مكتبة خالص في تركيا.
ج- آداب الملوك: خ مكتبة خالص في تركيا.
- 8- أبو دلف العجلي «الوزير» (ت 325هـ) وله كتاب «سياسة الملوك».
- 9- أبو زيد عمر بن شبة النميري (ت 262هـ) وله كتاب «السلطان».
- 10- أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت 272هـ). وله كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» مطبوع.
- 11- الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276هـ) له من الكتب:
كتاب السلطان ضمن كتابه الموسوعي «عيون الأخبار» في الجزء الأول منه، والكتاب محقق حقيقه: د. يوسف علي طويل، نشرته دار الكتب العلمية ط⁽⁹⁾ 1406هـ.
- 12- ابن الطيب السرخسي (ت 268هـ). له كتاب «السياسة».
- 13- محمد بن داود بن الجراح (ت 296هـ). له كتاب «الوزراء».

- 14- أحمد بن سهل (أبو زيد البخلي ت 322هـ) له عدة رسائل وكتب منها:
أ - السياسة الكبيرة.
ب - السياسة الصغيرة.
ج - آداب السلطان والرعية.
- 15- عبد الله بن عبد الله بن طاهر بن الحسين (الوزير) (ت 300هـ) .
له رسالة في «السياسة الملوكية».
- 16- محمد بن الحسن بن دريد (اللغوي الشهير) (ت 321هـ) .
له كتاب «وزراء العرب» .
- 17- أبو عبد الله محمد بن عبد روس الكاتب الشهير بالجهشياري (ت 331هـ) .
له كتاب « الوزراء والكتاب» حققه الأستاذة / مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي ، ط2، 1401هـ، البابي الحلبي، القاهرة.
- 18- عيسى بن داود الجراح (ت 334هـ)⁽¹⁰⁾ .
وله كتاب «سير المملكة وسيرة الخلفاء».
- 19- قدامة بن جعفر الكاتب (ت 733هـ)(11).
له كتاب «السياسة» ذكر الدكتور : محمد حسين الزبيدي، إنه مخطوط ولم يذكر مكانه.
- 20- الفارابي (ت 993هـ)⁽¹²⁾ .
وله عدة رسائل في السياسة :
أ - آراء المدينة الفاضلة / مطبوع حققه د. علي عبد الواحد وافي / القاهرة.
ب- جماع السياسة أو جوامع السياسة، خ خالص في تركيا.
ج - السياسات المدنية / حققه د. فوزي بتري 1964م وقد طبع قبل ذلك في دائرة المعارف بمكتبة / شهيد علي باشا بتركيا.
د - الآداب الملوكية / مخطوط، منه نسخة بدار الكتب المصرية.

10 هدية العارفين: 2/22.

11 مقدمة كتاب الخراج له بقلم د. محمد حسين الزبيدي / ص 8، وانظر : الفهرست / 188

12 الفهرست / 382.

- 21- كشاجم (ت 360هـ) .
له كتاب «أدب النديم» طبع في بولاق .
- 22- محمد بن أحمد الفارسي الرازي (ت 361هـ)⁽¹³⁾ .
وله كتاب «الوزراء»
- 23- محمد بن جعفر بن أحمد اليميني القزاز (ت 412هـ) .
وله كتاب «أدب السلطان» .
- 24- أبو القاسم الحسن بن علي المغربي (الوزير) (ت 418هـ) .
له كتاب «السياسة» مطبوع، حققه د. سامي الدهان نشره المعهد الفرنسي بدمشق 1376هـ .
- له كتاب «أدب الخوض» مخطوط : دار الكتب المصرية برقم (77) .
- 25- محمد بن عبد الله الإسكافي (ت 421هـ) .
له كتاب «لطف التدبير في تدبير السياسة» .
وقال صاحب العارفين أن اسمه « التدبير في سياسة الملوك» .
وقال الدكتور القاري : مطبوع .
- 26- أبو الحسين عبد الله بن سينا (الرئيس) (ت 428هـ) .
له كتاب في السياسة / مطبوع، حققه الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر في مصر في مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية .
- 27- أبو منصور محمد بن إسماعيل الثعالبي (ت 429هـ) .
له كتاب «السياسة وسيرة الملوك» .
وكتاب «تحفة الوزراء» مطبوع حققه / حبيب الراوي، وابتسام الصفار، وكتاب «سر الوزارة» .
- 28- محمد بن الحسن بن الهيثم (الفيلسوف) (ت 430هـ) .
أ - له كتاب في السياسة في خمس مقالات .
ب - له كتاب في المدينة الفاضلة .

- 29- أبو الحسن هلال بن المحسن الصابي (ت 448هـ) .
له كتاب «رسوم الخلافة» مطبوع تحقيق ميخائيل عواد، بالعراق.
- 30- الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت 450هـ).
له عدة كتب في علم السياسة الشرعية:
- أ - الأحكام السلطانية، مطبوع و مترجم إلى عدة لغات أجنبية فترجمه إلى الفرنسية المستشرق الفرنسي (أما جنان) وطبع عام 1915م وإلى الإنجليزية عام 1947م بمعرفة «هوفج» ، انظر إلى مؤلفه في كتاب (صلة السلف بالخلف) للإمام الروداني ص 418.
- ب - نصيحة الملوك . حققه الأستاذ خضر محمد خضر.
- ج- «قانون الوزارة» أو «أدب الوزير» مطبوع . حققه الدكتور: رضوان السيد.
- د - «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» مطبوع . حققه الدكتور : محي هلال السرحان، ود. رضوان السيد .
- هـ - أدب الدنيا والدين، مطبوع، حققه الأستاذ مصطفى السقا.
- و- التحفة الملوكية في الإدارة السياسية (المنسوبة إليه) حققها د. فؤاد عبد المنعم أحمد.
- 31- الإمام أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت 457هـ).
له كتاب «الأحكام السلطانية» حققه الشيخ محمد حامد الفقي.
- 32- الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت 478هـ).
له كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» مطبوع، حققه الدكتور عبد العظيم الديب ط (1401هـ) قطر.
- 33- محمد بن فتوح الأزدي الحميدي تلميذ الإمام ابن حزم (ت 488هـ) .
له كتاب «الذهب المسبوك في وعظ الملوك» حققه أبو عبد الرحمن الظاهري وزميله.
- 34- محمد بن الحسن المرادي (ت 489هـ).
له كتاب « السياسة» أو الإشارة إلى تدبير الأمانة» محقق حققه الدكتور/ سامي النشار ونشرته دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب 1401هـ، الطبعة الأولى.
- 35- الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ).

له عدة كتب منها:

- أ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك (مطبوع) حققه الشيخ محمد لطفي أبو العلا.
ب - آداب الصحبة وحسن العشرة على جميع الخلق، (مخطوط).
ج - نصيحة الملوك والأمراء والوزراء (مخطوط) الجامعة الأمريكية، بيروت.

36- محمد بن عبد الملك بن إبراهيم بن أحمد الهمداني (ت 521هـ).
له كتاب (أخبار الوزراء).

37- محمد بن محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي (ت 520هـ)
له كتاب «سراج الملوك»، طبع لأول مرة في عام 1289هـ بمصر، القاهرة.

38- محمد بن يحيى الصائغ الشهير (بابن باجه) (ت 533هـ).
له كتاب «فصول في السياسة المدنية».

39- ابن حمدون (ت 562هـ).

له كتاب «السياسة أو الآداب الملكية» طبع ضمن سلسلة الرسائل النادرة في مطبعة الخانجي
مصر عام 1925م .

40- جمال الدين عبد الرحمن بن نصر الشيزري (ت 579هـ).

له كتاب « المنهج المسلك في سياسة الملوك»، حققه الدكتور علي عبد الله المدني / نشرته
مكتبة المنار/ عمان 1407هـ .

41- الإمام عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت 597هـ).

له كتاب «الشفاء في مواعظ الخلفاء» حققه الدكتور / فؤاد عبد المنعم أحمد / الطبعة الثانية
1402هـ، دار الحرمين، الدوحة.

42- محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن الحارثي (ت 599هـ).

له كتاب « الحروب والسياسة».

43- الأسعد بن نماتي الوزير الأيوبي (ت 606هـ)

له كتاب «قوانين الدواوين» حققه /عزيز سوريال، مطبعة مصر 1943م .

44- علي بن ظافر بن حسين الأزدي (ت 623هـ).

له كتاب «أساس السياسة» «فوات الوفيات» (2/27)

- 45- يعقوب بن صابر بن بركات الحراني الشهير (بالمجنقيي). له كتاب «عمدة السالك في سياسة الممالك» هدية العارفين (2/545).
- 46- محمد بن علي القلعي (أبو عبد الله) (ت 630هـ) له كتاب «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة» حققه إبراهيم يوسف مصطفى عجو، نشرته مكتبة دار المنار، الأردن عام 1405هـ، الطبعة الأولى.
- 47- تاج الدين أبو محمد عبد الله بن عمر بن محمد بن حوية السرخسي (ت 640هـ). له كتاب «السياسة الملوكية».
- 48- أبو سالم محمد بن طلحة القرشي (ت 652هـ). له كتاب «العقد الفريد للملك السعيد» نشر في مكتبة الوطن / القاهرة 1318هـ.
- 49- محمد بن علي بن طباطبا، المعروف (بابن الطفطفي) (ت 709هـ). له كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» طبع في القاهرة عام 1345هـ.
- 50- نجم الدين أحمد بن محمد بن علي الشهير (بابن الرفعة المصري) محتسب القاهرة (ت 645هـ). له عدة كتب:
- أ- بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان في ولاية الأمر وسائر الرعية.
- ب- بهجة الوزراء، والكتابان مخطوطان في مكتبة غوطا.
- 51- الإمام أحمد بن عبد الحلیم الحراني شيخ الإسلام (ابن تيمية) (ت 728هـ). له عدة كتب:
- أ - «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» مطبوع عدة طبعات، منها طبعة بتحقيق الدكتور علي سامي النشار بمصر.
- ب - «السياسة العادلة والولاية الصالحة» (مخطوط بمكتبة خالص بتركيا).
- 52- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة قاضي القضاة بمصر والشام (ت 733هـ). له كتب:
- أ- «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» حققه الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد / ط الأولى في قطر عام 1405هـ.

- ب- «مستند الاجتهاد في الآت الجهاد» حققه أسامة ناصر النقشبندي، طبع في العراق منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة كتب التراث رقم [121].
- 53- الإمام أبو عبد الله محمد بن بكر الزرعي المشهور (بابن القيم الجوزية) (ت 751هـ).
- له كتاب «الطرق الحكمية» في علم السياسة الشرعية، مطبوع طبعات عديدة.
- 54- لسان الدين الخطيب (ت 774هـ).
- له كتاب «الإشارة إلى أدب الوزارة» مطبوع في دمشق عام 1972م . وله كتاب «السياسة المدينة».
- 55- أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي (ت 782هـ) . له كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» حققه الدكتور علي سامي النشار، نشرته دار الثقافة، الدار البيضاء 1404هـ-المغرب.
- 56- علي بن محمد بن سعود الخزاعي (ت 789هـ).
- له كتاب «تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية» حققه د. إحسان عباس، طبع دار الغرب، بيروت، 1405هـ-الطبعة الأولى.
- 57- محمد بن علي بن أحمد المحلي المصري (ت 855هـ).
- له كتاب «النجمة الزاهرة والنزهة الفاخرة في نظام السلطة وسلوك الآخرة»
- 58- محمد بن عبد الله المقدسي الشافعي (ت 868هـ).
- له كتاب «بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاية الأمر وسائر الرعية»
- 59- محمد بن سليمان بن سعد بن سعود الرومي الشهير بالكافيجي (ت 879هـ)
- له كتاب «سيف الملوك والحكام المرشد لهم إلى سبيل الحق والأحكام» (مخطوط في مكتبة عارف حكمت).
- 60- محمد بن علي بن محمد بن الأزرق الغرناطي (ت 896هـ) .
- أ- له كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك» حققه الدكتور علي سامي النشار ونشر في مجلدين كبيرين، ضمن منشورات وزارة الإعلام العراقية سلسلة التراث رقم (52) عام (1987م).

- ب- وله كتاب «الأبريز المسبوك في كيفية آداب الملوك».
- 61- محمد بن عبد السلام بن أبي بكر العدناني الناشري (ت 906هـ) له كتاب «النصائح الإيمانية لذوي الولايات السلطانية».
- 62- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) . له كتب:
- أ- «آداب الملوك» خ في برلين برقم (5644) .
- ب- «مارواه الأساطين في عدم الدخول على السلاطين» في برلين (5644) مطبوع.
- 63- علي بن علوان بن الحسن الحداد (ت 936هـ). له كتاب «النصائح المهمة للملوك والأئمة».
- 64- زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (ت 970هـ). رسالة في أحكام السياسة الشرعية/ خ دار الكتب المصرية ونسخة أخرى في المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة.
- 65- مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي (ت 1033هـ). له كتاب «الغزو والبشارة في فضل السلطة والوزارة» خ برلين (5644).
- 66- عبد الرؤوف المناوي (ت 1030هـ). له كتاب «الجواهر المضيئة في الأحكام السلطانية» مطبوع.
- 67- الشيخ جاد الله الغنيمي الفيومي الشافعي (ت بعد 1101هـ) له كتاب «الدر النظير في آداب الوزير» خ بدار الكتب المصرية.
- 68- أحمد بن أحمد بن عبد الرحمن القرقاوي الفيومي (ت 1101هـ) . له كتاب «حسن السلوك في معرفة آداب الملك والملوك» خ برلين (5630).
- 69- الحسن بن عبد الكريم البورزنجي المدني (ت 1125هـ) له كتاب «سياسة الوزارة وحراسة حصن الصدارة».
- 70- محمد بن زين التقاة عيسى بن كنان الصالحى (ت 1153هـ) . له كتاب «حدائق الياسمين في ذكر قوانين الخلفاء والسلاطين» خ برلين برقم (5631) .
- 71- أحمد بن عبد المنعم بن يوسف الدمهوري (ت 1192هـ) . له كتاب «النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير» خ أسعد أفندي، تركيا. «منهج السلوك إلى نصيحة الملوك» مخطوطات برلين (5644) .

72- الشيخ عبد الحي الكتاني (ت 1383هـ)

وله كتاب «نظام الحكومة النبوية» المسمى «بالتراتيب الإدارية» مطبوع نشر بدار الكتاب العربي، بيروت.

أمّا علم القضاء في الفقه المالكي - والقضاء من أهم مجالات السياسة الشرعية- فقد أُلّف فيه العلماء العديد من الكتب ومن أبرزهم:

1- الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن عثمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث بن الأصبحي هكذا قيده الإمام عياض في مداركه نقلاً عن الأمير أبي نصر بن ماکولا، وقد استقصى أخباره في هذا الكتاب⁽¹⁴⁾ وقد توفي عام (179هـ) بالمدينة المنورة.

قال القاضي عياض: إن من تأليف مالك غير الموطأ، «رسالة مالك في الأقضية» كتبها لبعض الولاة، عشرة أجزاء، أخبرنا بها الفقيه أبو إسحاق بن جعفر عن ابن سهل عن حاتم بن محمد.... وساق السند إلى مالك بن أنس⁽¹⁵⁾.

2- أصبغ (ت 225هـ)

هو: أصبغ بن الفرّج بن سعيد بن نافع⁽¹⁶⁾ مولى الأمير عبد العزيز بن مروان يكنى بأبي عبد الله، رحل إلى المدينة ودخلها يوم مات مالك، وصحب ابن القاسم وابن وهب، وأشهب وسمع منهم، صدوق فقيه، روى عنه البخاري وغيره، توفي بمصر 225هـ قال ابن فرحون: له كتاب «أدب القضاء».

3- ابن حبيب (ت 238هـ)

أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي⁽¹⁷⁾ صاحب كتاب «الواضحة» المختصر المشهور في المذهب المالكي، أحد أعمدة الفتوى والفقه في المذهب المالكي (ت 238هـ) له كتاب «مناهج القضاة» ذكره المالقي والرعي وغيرهم.

14 ترتيب المدارك وتقريب المسالك لعياض، الجزء الأول من ص 104 إلى آخره، والثاني بكامله.

15 ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لعياض 2/92.

16 الديباج المذهب 1/300، وفيات الأعيان 1/240، الفكر السامي 2/96.

17 الديباج المذهب 2/8، المرقبة العليا 188، شجرة النور الزكية 74، العقد المنظم 2/201، الفكر السامي 2/97.

4- ابن عبد الحكم (ت 268هـ) .

أبو عبد الله : محمد بن عبد الله بن الحكم⁽¹⁸⁾ سمع من أبيه ومن ابن وهب وأشهب وغيرهم، صحب الشافعي وأخذ عنه، روى عنه ابنه، وأبو بكر النيسابوري، وأبو هاشم الرازي، وأبو جعفر الطبري وغيرهم، كان فقيهاً فاضلاً نبيلاً توفي (268هـ) له عدة كتب منها:

1- «آداب القضاة أو أدب القضاة» ذكره بعض المترجمين له.

2- الدعوى والبيّنات.

3- الرجوع عن الشهادة.

5- ابن عبد الحكم (ت 291هـ) .

عبد الله بن عبد الحكم بن الليث⁽¹⁹⁾ مولى عمرة، امرأة من موالي عثمان بن عفان رضي الله عنه، سمع مالك والليث، وعبد الرزاق، وابن لهيعة وغيرهم، كان رجلاً ثقة صالحاً، أفضت إليه رئاسة المذهب المالكي بعد أشهب في مصر، له تأليف توفي (291هـ) ذكره ابن فرحون أن له كتاباً بالقضاء سماه «القضاء في البنيان».

6- ابن شطبون (ت 312هـ) .

أحمد بن محمد بن زياد بن عبد الرحمن بن شطبون⁽²⁰⁾ اللخمي، من بيوت العلم في قرطبة ولي القضاء، وسمع من ابن وضاح وغيره. قال ابن فرحون «ألف كتاباً في الأقضية، فوضع منها عشرة أجزاء مشهورة، فيها لمن نظر بلاغ من المعرفة، ودربة على الحكومة لا بأس بها لما اشتملت عليه من العلم».

7- الجيلي (ت 313هـ) .

محمد بن أحمد الجيلي⁽²¹⁾ من أهل قرطبة، يكنى أبا عبد الله سمع من بقي بن مخلد وابن وضاح، والفرضي، كان محافظاً للرأي عالماً بالأحكام، ألف فيها (كتاباً جمع ما يجب على الحكام علمه) سماه صاحب هدية العارفين «الأحكام بما يجب على الحكام» توفي في

شوال 313هـ

18 الديباج المذهب 2/156، العقد المنظم 2/201، المرقبة العليا 189، الفكر السامي 2/101.

19 الديباج المذهب 1/425، وفيات الأعيان 3/34، الفكر السامي 2/95.

20 الديباج المذهب 1/156، تاريخ ابن الفرضي 1/39-40.

21 تاريخ ابن الفرضي: 2/53، هدية العارفين 2/30، ذيل كشف الظنون 1/36.

8- ابن الدباغ (ت 393هـ).

أبو القاسم، خلف بن قاسم بن سهل ويقال بن (سهلون) بن محمد بن يونس المعروف بابن الدباغ⁽²²⁾ الأزدي القرطبي سمع في قرطبة ومصر والشام ومكة وغيرها، له كتب كثيرة روى عنه ابن عبد البر، وأبو عمرو الداني وأبو الوليد الفرضي، له كتب حسان في القضاء وغيره منها كتاب «أقضية شريح».

9- ابن أبي زمين (ت 399هـ).

محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمين المري البيري⁽²³⁾ من مفاخر غرناطة، ومن كبار المحدثين في الأندلس، والعلماء الراسخين، ومن كتاب عصره في العلم والرواية والدراية والأدب، له تأليف حسان، مليح التصنيف، قال ابن فرحون: له كتاب في القضاء اسمه «المنتخب في الأحكام» ظهرت بركته، وطار شرقاً وغرباً ذكره⁽²⁴⁾، وآخر في الوثائق اسمه «أصول الوثائق» (وكتابه في القضاء مخطوطة له عدة نسخ في عدة مكتبات غربية) حققه محمد السقاط، ونال به جائزة الدولة المغربية عام 1984م.

10- ابن الطلائع (ت 497)

أبو عبد الله محمد بن فرج الغرناطي المالكي الشهير (بابن الطلائع)⁽²⁵⁾ كان أبوه مولى لمحمد بن يحيى البكري الطلائع فنسب إليه ولد في قرطبة عام 404هـ، كان ماهراً في الفقه المالكي وأصوله وفروعه عُمّر طويلاً حتى سمع منه الصغار والكبار، عارفاً بالشروط حاذقاً فيها توفي (497هـ) أهم كتبه في الأقضية وفروعها :

1- كتاب أقضية الرسول صلى الله عليه وسلم (مطبوع).

2- كتاب في الشروط.

3- كتاب في الوثائق.

22 الديباج المذهب 6/355، جذوة المقتبس 195-198.

23 الديباج المذهب 1/233، الفكر السامي 2/119، وانظر مجلة المخطوطات العربية مجلد 30 الجزء الأول شوال 1406هـ.

24 طبع جزء منه.

25 ترتيب المدارك 8/180-181، الدلالات السمعية 564-798، فهرست ابن خير 246، الديباج المذهب

2/242، كشف الظنون 1/137.

11- الباجي (ت 474هـ).

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي التجيبي⁽²⁶⁾ رحل إلى المشرق فدخل بغداد والموصل والشام والحجاز وغيرها ودرس في عواصمها، أخذ عن أبي ذر والخطيب البغدادي وغيرهم ثم رجع إلى الأندلس وتولى القضاء في مدن متعددة، توفي سنة 494هـ، له كتاب في القضاء مختصر سماه:

1- «فصول الأحكام وبيان ما مضى به العمل عند الفقهاء والحكام» مطبوع، حققته الأستاذة الباتول .

2- رسالة في معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم «البينة على المدعي» حققها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري / مطبوع.

12- القاضي عياض (ت 544هـ).

أبو الفضل : عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي⁽²⁷⁾ العَلَمَ المشهور، صاحب الكتب المشهورة في المذهب المالكي، توفي في مراكش جمادى الآخرة: 544هـ له مصنف في القضاء اسمه «سر السراط في أدب القضاة» ذكره كل من ترجم له، خاصة المقرئ وقال محقق الكتاب «يعد مفقوداً»⁽²⁸⁾ وتابعه في ذلك محقق كتاب ترتيب المدارك .

13- ابن الفرس⁽²⁹⁾ (ت 597هـ).

عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي، المعروف «بابن الفرس» من أهل غرناطة، إمام في اللغة والتفسير والفقه، ولي ولاية الحسبة والشرطة وغيرها لعدة مدن أندلسية، وقام بها أحسن قيام، محمود السيرة، له تأليف حسان، توفي في جمادى الأولى 597هـ له في كتاب في القضاء اسمه «الأحكام» وسماه صاحب هدية العارفين «أدب القضاء في الفقه المالكي»، وسماه ابن فرحون «منتخب الأحكام» (مخطوط).

26 المدارك 127-8/117، الديباج المذهب 1/337، كشف الظنون 4/193، الفكر السامي 2/216.
27 الديباج المذهب: 2/50، مقدمة المدارك 1/كد، معلمة الفقه المالكي: 155، تذكرة الحفاظ: 4/97.
28 أزهار الرياض في أخبار عياض: للمقرئ: 5/7.
29 المرقبة العليا: 110، هدية العارفين: 1/629، ذيل كشف الظنون: 1/51، معجم المؤلفين 6/196، بغية الوعاة: 2/116.

14- الربيعي (ت 734هـ) .

أبو إسحاق: إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيح الربيعي التونسي⁽³⁰⁾، قاضي القضاة بتونس، علامة وقته، المتوفى في شهر رمضان المبارك عام 734هـ له كتاب في القضاء اسمه «معين الحكام» له نسخة خطية في المكتبة المحمودية باسم «معين القضاة والحكام برقم (214/3673) خط مغربي 21×14، 340 صفحة ألف عام 853هـ .

له مختصر مخطوط لا يعلم مختصره، مخطوط في دار الكتب المصرية ضمن مجموعة برقم (20497ت)⁽³¹⁾ وللكتاب عدة نسخ خطية متفرقة في مكتبات العالم منها نسخة في دار الكتب الوطنية بتونس⁽³²⁾ وطبع منه جزء مؤخراً⁽³³⁾ .

15- ابن فرحون (ت 799هـ) .

أبو الوفاء : إبراهيم بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون اليعمرى المدني⁽³⁴⁾ ولد بالمدينة ونشأ بها، وسمع من الوادأشي، والجمال المقرئ وغيرهم وبرع في التصنيف ولي قضاء المدينة، قال صاحب التوشيح: «ألف كتاباً نفيساً في الأحكام» توفي 799هـ بالمدينة واسم كتابه «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» له مخطوطات كثيرة متوزعة في العالم، طبع ثلاث مرات عام 1301هـ في المطبعة الشرقية وعام 1350هـ، وعام 1404هـ، نظمه أحد علماء المغاربة في كتاب سماه «نظم الدر المكنون في ترتيب تبصرة ابن فرحون» لأبي زيد السلجماني، مخطوط بدار الكتب المصرية، له نسخة فلمية بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

لقد كان علم الشروط والوثائق اختصاصاً مفيداً في ميدان السياسة الشرعية فضلاً عن قيمته الوثائقية ومن أهم المصنفات في المذهب المالكي ما يلي ذكره .

قال الحجوي في كتابه «الفكر السامي» عن علم الشروط وعن أول من صنف فيه في المذهب المالكي: «أول من صنف فيه في المذهب المالكي الإمام ابن أبي زمنين الأندلسي

30 الديباج المذهب: 1/270، هدية العارفين: 1/15 .

31 فهرست دار الكتب المصرية: 3/37 .

32 مصورة في الجامعة الإسلامية برقم (3822) ميكرو فيلم تاريخاً 841هـ ناقصة .

33 بتحقيق /د. محمد عياد ، دار الغرب 1989م .

34 انظر ترجمته: في توشيح الديباج 46-45، معلمة الفقه المالكي: 11، الفكر السامي 2/271 .

(ت 399هـ) ، ومن كان خصيصاً فيها بعصره بلديّه ابن العطار وابن الهندي وغيرهم⁽³⁵⁾ : وهذا عرض لبعض من ألف فيها:

1- أبو عبد الله : محمد بن سعيد القرطبي الشهير (بابن الملون) الموثق كان حياً (279هـ) له : كتاب «الشروط»⁽³⁶⁾ .

2- موسى بن أحمد بن سعيد بن الحسن اليحصبي الكرخي المالكي المتوفى (377هـ) . له كتاب «الشروط»⁽³⁷⁾ ، وقال القاضي عياض اسمه «الوثائق» .

3- أحمد بن عبد الله الأموي القرطبي الشهير (بابن العطار) المتوفى (345هـ) .

له : كتاب «الشروط وعللها»⁽³⁸⁾ نُشر باسم «الوثائق والسجلات» بتحقيق (شالميتا وكور نيطي) المعهد الأسباني للثقافة، مدريد، 1983م .

4- أبو عمر أحمد بن سعيد الهمذاني الشهير (بابن الهندي) المتوفى (399هـ)⁽³⁹⁾ ، قال القاضي عياض عن ابن حيان⁽⁴⁰⁾ . «كان أوجد من علم الشروط لا نظير له، يعترف له بذلك فقهاء الأندلس طرا، وله فيها كتاب مفيد جامع، محتو على علم كثير، وفقه جم، وعليه اعتماد الحكام والمصنفين، وأهل الشروط بالأندلس والمغرب .

اختصره جماعة، وعني به الفتازغي، ابن ذهل، ابن عبد الواحد...»، قال الحجوي: عن هذا الكتاب والمؤلف (أوجد عصره في علم الشروط)⁽⁴¹⁾ .

5- أبو المطرف عبد الرحمن بن هارون بن عبد الرحمن الأنصاري المتوفى (413هـ) . له كتاب «اختصار وثائق بن الهندي»⁽⁴²⁾ .

35 الفكر السامي: 2/141، وسمى ابن خير كتاب ابن زمنين «المشتمل في الوثائق» ص: 251، الفهرست وساق السند إليه .

36 هدية العارفين: 1/21 .

37 هدية العارفين: 2/478، ترتيب المدارك 6/185 .

38 المرقبة العليا: 493، فهرست ابن خير 252، ترتيب المدارك: 6/147، الفكر السامي: 2/119، هدية العارفين: 2/65 .

39 هدية العارفين: 2/21 .

40 ترتيب المدارك: 7/147، فهرست ابن خير: 255، المرقبة العليا: 207 .

41 الفكر السامي 2/119 .

42 ترتيب المدارك 7/293 .

- 6- أبو عبد الله محمد بن عمر المعروف (بابن الفخار) المتوفى (418هـ)، له كتاب «رد على ابن العطار في وثائقه»⁽⁴³⁾.
- 7- محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي الباجي اللخمي الأشبيلي المتوفى (423هـ).
له كتاب «السجلات للقضاة» وكتاب «الوثائق»⁽⁴⁴⁾.
- 8- موسى بن عيسى بن أبي الحاج المازودي الشهير (بالمقبلي) المتوفى (430هـ) له:
1- كتاب «المذهب الرائق في تدبير الناس من القضاة وأهل الوثائق»⁽⁴⁵⁾.
2- قلادة التسجيلات والعقود في تصرفات القاضي والشهود.
- 9- أحمد بن (محمد) بن مغيث العدني الطليطلي المتوفى (456هـ) وقيل (459هـ). له كتاب «المقنع في علم الشروط»⁽⁴⁶⁾.
- 10- أبو عبد الله محمد بن فرج المالكي الشهير بابن الطلاع المتوفى (497هـ)، له كتاب:
أ- الشروط.
ب- الوثائق المختصرة⁽⁴⁷⁾.
ذكره ابن خير في فهرسته، وساق السند إلى المؤلف.
- 11- أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري الشهير (بالميطي) المتوفى (570هـ). له كتاب «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام»⁽⁴⁸⁾ مخطوط. واختصره (محمد بن هارون الكتاني المتوفى (750هـ)⁽⁴⁹⁾ وحقق باب منه في رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
43 المصدر السابق 7/288.
44 هدية العارفين 2/64، فهرست ابن خير 252.
45 ترتيب المدارك 8/166، هدية العارفين 2/480.
46 ترتيب المدارك 8/146، الديباج المذهب 1/40.
47 فهرست ابن خير 246، ترتيب المدارك 8/181، الدلالات السمعية 564.
48 مصور في مكتبة الجامعة الإسلامية برقم (5055) (4567) (5062) له عدة أجزاء متفرقة.
49 مصورة بالجامعة الإسلامية برقم (4508) (3965) ميكروفيلم وله عدة نسخ أخرى.

12- أبو القاسم علي بن يحيى بن القاسم الصنهاجي الجزيري المتوفى (585هـ)، له كتاب: «المقصد المحمود في تلخيص العقود» المشهور (بوثائق الجزيري)⁽⁵⁰⁾، منه نسخة مصورة في الجامعة الإسلامية برقم (4115).

13- محمد بن عبد الله بن راشد القفعي المتوفى في تونس (عام 723هـ). له كتاب: «الفائق في الأحكام والوثائق»⁽⁵¹⁾.

14- سلمون بن علي بن عبد الله بن عبد العزيز بن سلمون الكتاني الغرناطي المتوفى (767هـ).

له كتاب (العقد المنظم للحكام في ما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام) مطبوع، وللكتاب عدة نسخ مصورة بالجامعة الإسلامية ميكرو فليم برقم (4071) ورقم (296) و(4538).

15- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الملك الفاسي المالكي المتوفى (779هـ) له كتاب في الوثائق مشهور باسم (وثائق الفشتالي) طبع على الحجر بفاس بدون تاريخ وله نسخة بالجامعة الإسلامية برقم (3719) ميكرو فيلم.

16- أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي المتوفى (914هـ) ذكر أن اسمه «المنهج الفائق والمنهل الرائق في أحكام الوثائق»⁽⁵²⁾.

قال الأستاذ حمزة أبو فارس : طبع على الحجر بفاس سنة 1298هـ قال أحمد بابا: لم يكمل/مخطوط منه نسخة مصورة في مكتبة الجامعة الإسلامية برقم (4379) فيلم، وله كتاب «غنية المعاصر التالي في شرح وثائق الفشتالي»⁽⁵³⁾.

وليس من شك في أن المؤلفات في باب الحسبة على صلة وثيقة بالسياسة الشرعية لما تكتسبه من علاقة بين الواقع وما يقتضيه من أحكام شرعية بصرف النظر عن مذهب 50 مصور في الجامعة الإسلامية برقم (4115) عن دار الكتب الوطنية في تونس عام 967هـ طبع بمدريد عام 1418هـ بتحقيق (قبرس).

51 الجزء الثاني في مكتبة الحرم المدني برقم (105/8/1) في (331 ورقة).

52 مقدمة كتاب «إيضاح السالك إلى قواعد مالك: بقلم أحمد بوطاهر الخطابي ص 79.

53 مقدمة كفاية إيضاح السالك إلى قواعد مالك، بقلم: أحمد بوطاهر الخطابي ص 79، ومقدمة عدة البروق.... للونشريسي /ص 43.

المؤلف، وفي هذا المستوى لا بد من الإشارة إلى أهم المصنفات في علم الحسبة والاحتساب، هدفنا في ذلك وكما تقدم إبرازات جهود العلماء في العناية بالسياسة الشرعية وتوفير أكثر من مصدر للدارسين.

1- كتاب الحسبة في الأمراض⁽⁵⁴⁾.

للإمام عبد الملك بن حبيب السلميّ الأندلسيّ المالكي صاحب الواضحة في الفقه المتوفى (238هـ).

2- كتاب آداب المعلمين.

للإمام ابن الإمام محمد بن سحنون (عبد السلام) التنوخي المتوفى (256هـ)، حققه ونشره حسن حسني عبد الوهاب في تونس عام 1934م.

3- كتاب أحكام السوق.

للأبي زكريا يحيى بن عمر الكتاني الأندلسي المتوفى (289هـ). وصل هذا الكتاب إلينا عن طريق رواية أبي عبد الله بن محمد بن سليم بن شبل القيسي الأندلسي (ت 353هـ) ضمن موسوعة العلامة الونشريسي «المسماه (المعيار المغرب) واستل هذا الكتاب من المعيار وطبع مستقلاً مرتين.

الأولى: بعناية د. محمد علي مكي ونشره في صحيفة المعهد العربي بمدريد عام (1375هـ)، المجلد الرابع، العدد (1-2).

الثانية: نشره في كتاب مستقل الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب في طبعة الشركة التونسية.

4- كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للإمام أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال المتوفى (311هـ) حققه عبد القادر أحمد عطا ونشرته دار الكتب العلمية ببلنن عام 1406هـ.

يعتبر هذا الكتاب الذي هو جزء من موسوعة الخلال العظيمة المعروفة باسم «الجامع لعلوم أحمد بن حنبل رضي الله عنه» وهذا الكتاب يحتوي على نصوص حديثة وأثرية رواها الإمام أحمد أو مسائل وجهت إليه في الحسبة التطوعية والولائية، ومن

54 ترتيب المدارك وتقريب المسالك 4/128، الديباج المذهب: 2/12.

أهم ما ذكر في الكتاب الحسبة على منكرات الأسواق ومنكرات الغناء والتغيير، وقرآنة القرآن بالأناشيد، واللعب بالشطرنج، ومخالطة النساء للرجال، مع توجيهات مفيدة في كيفية الاحتساب على السلطان ومن دونه، وغير ذلك من الأمور الاحتسابية المهمة.

5- كتاب الطرقات:

للإمام عبید الله بن محمد بن بطله العكبري المتوفى (387هـ)، ذكره الإمام ابن رجب في قواعده (ص 202) من الكتاب المطبوع.

6- كتاب آداب الحسبة.

للفقيه العالم الرحالة أبي عبد الله بن محمد بن أبي محمد السقطي المالقي الذي عاش بين أواخر القرن الخامس الهجري وكتابه أقدم من كتاب الشيزري الذي سيأتي الحديث بعد قليل، حقق الكتاب ليفي برفنسال / وكولان «الفرنسيان»، وطبع بمعهد العلوم المغربية في باريس عام 1931م بالمطبعة الدولية.

7- كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة.

للإمام عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن الشيزري المتوفى (589هـ)، حقق الكتاب د. السيد الباز العربي وطبع في القاهرة عام 1365هـ.

8- الرتبة في طلب الحسبة. للإمام نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد الأنصاري الشهير بابن الرفعة محتسب مصر المتوفى (645هـ) للكتاب نسخة مخطوطة في تركيا بمكتبة لاله لي بالسليمانية برقم (1607).

9- معالم القرية في أحكام الحسبة.

للشيخ محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد المشهور (بابن الأخوة) القرشي، المتوفى (648هـ).

نشره المستشرق الفرنسي رويان ليقبي بباريس عام 1938م، وحققه كل من: محمد محمود شعبان، وصدیق أحمد عيسى المطيعي. ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1976م.

10- آداب الحسبة:

لعلي بن موسى المغربي الشهير بابن سعيد المتوفى (673هـ) نشره في باريس عام 1931م المستشرق ليفي بروفنسال ورويان ليفي.

إن الاقتصاد إلى جانب السياسة من أهم مكونات الدولة ولم يغفل علماء الإسلام عند نظرهم في السياسة الشرعية هذا المعطي، وقد اهتم العلماء بالتصنيف في النظام المالي والاقتصادي، وكتب في هذا العلم أقطاب العلماء من المذاهب الإسلامية، وكبار الفقهاء من المذاهب الإسلامية.

وفي هذا السياق نقدم عرضاً موجزاً لأهم الكتب المصنفة في فروعه.

أ- الكتب المصنفة في الخراج.

1- كتاب الخراج: للقاضي أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة، واسمه يعقوب بن إبراهيم الأنصاري المتوفى (182هـ) وكتابه هذا هو أول الكتب المصنفة في النظام المالي في الإسلام فيما نعلم، وقد صنفه بناءً على طلب الخليفة العباسي هارون الرشيد وقد سجل ذلك في مقدمة كتابه بقوله: «إن أمير المؤمنين - أيده الله تعالى - سألني أن أضع له كتاب جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور الجوالي وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به»⁽⁵⁵⁾.

ويقول: رفعت العوضي عن التصنيف الاقتصادي لهذا الكتاب⁽⁵⁶⁾ مايلي:

أ- يصنف كتاب الخراج فيما نسميه اليوم في الاقتصاد باسم «المالية العام» وهذا المصطلح يعني به تقليدياً ما يتصل بإيرادات الدولة ونفقاتها، وهذا ما عرضه أبو يوسف.

ب- هذا الكتاب يسجل سبقاً للاقتصاد الإسلامي، إذ وضع هذا الكتاب في القرن الثاني الهجري ويوافق ذلك القرن الثامن الميلادي، أي أنه وضع في الفترة التي نصفها في الاقتصاد (العالمي) تحت مصطلح العصور الوسطى (500-1500) وليس عند الغرب في هذه الفترة مساهمة حقيقية في الفكر الاقتصادي، وهذا باتفاق كل الاقتصاديين الذين كتبوا عن تاريخ الفكر الاقتصادي⁽⁵⁷⁾.

ج- إن ما قاله أبو يوسف هو خطة مالية للدول الإسلامية، حدد فيها الإيرادات والنفقات وحدد مع ذلك الكثير مما يدخل في موضوعات الخلطة المالية... أي أننا في الاقتصاد الإسلامي نملك خطة مالية قبل أن يعرف الاقتصاد (العالمي) هذا المصطلح بأكثر من عشرة قرون⁽⁵⁸⁾.

55 الخراج ص 3.

56 من التراث الاقتصادي للمسلمين: ص 120.

57 المصدر السابق ص 121.

58 انظر المصدر السابق ص 122.

ويمكن تقسيم الموضوعات التي عرضها الإمام أبو يوسف إلى ثلاثة موضوعات أساسية هي (59):

أ- الموضوع الأول: والذي استغرق الجزء الرئيسي في الكتاب هو ما يصنف في المالية العامة تحت عنوان «الإيرادات».

ب- الموضوع الثاني: الذي بحثه تبعاً له هو ما يصنف تحت عنوان «النفقات».

ج- الموضوع الثالث: الذي تضمنه الكتاب يقترح صاحب الدراسة أن يطلق عليه عنوان «أخلاقيات النظام المالي في الإسلام».

ثم تابعت المصنفات في علم المالية والاقتصاد في الإسلام مثل :

- 1- كتاب الخراج: ليحيى بن آدم القرشي المتوفى (203هـ) حققه أحمد محمد شاكر.
- 2- كتاب الخراج: للإمام الحسين بن زياد اللؤلؤي الحنفي المتوفى (204هـ) (60)
- 3- كتاب الخراج: لأحمد بن محمد بن عبد الكريم بن أبي سهل الأحوال المتوفى (207هـ) (61).
- 4- كتاب الخراج: لأبي عبد الله الهيثم بن عدي التغلبي المقتول بقم الصلح عام (207هـ) (62).
- 5- كتاب الخراج: لعبد الملك بن قريب الأصمعي المتوفى (217هـ) (63).
- 6- كتاب الخراج: لأبي محمد جعفر بن مبشر الثقفي المعتزلي المتوفى (234هـ) (64).
- 7- كتاب الخراج: للإمام أحمد بن مهير الخصاف الحنفي المتوفى (261هـ) (65).
- 8- كتاب الخراج: لأبي سليمان علي بن خلف بن داود الظاهري المتوفى (270هـ) (66).

59 انظر المصدر السابق ص 123-124.

60 الفهرست 258 رضا.

61 الفهرست: 150.

62 الفهرست: 112.

63 الفهرست 258.

64 الفهرست: 172.

65 الفهرست: 145.

66 الفهرست: 151.

- 9- كتاب الخراج: لأبي عبد الرحمن عيسى بن داود الجراح المتوفى (296هـ)⁽⁶⁷⁾.
- 10- كتاب الخراج: لقدامة بن جعفر الكاتب البغدادي المتوفى (337هـ) وقد حققه ونشر قطعة منه المستشرق (دي غوته) الألماني، وطبع هذا الجزء في ليدن عام 1889م. وحقق قطعة منه في السعودية، د.طلال الرفاعي وأيضاً الدكتور غرم الدميني وقدمه لرسالة (الماجستير) بجامعة الأزهر بالقاهرة، وفي العراق حققه د. محمد حسين الزبيدي كاملاً.
- 11- الخراج، لأبي القاسم عبيد الله بن أحمد بن محمد الكلوزاني صاحب ديوان السواد المتوفى بعد (337هـ)⁽⁶⁸⁾.
- 12- الخراج: لإسحاق بن شريح الكاتب⁽⁶⁹⁾ «وله ثلاثة كتب فيه كبير وصغير ومتوسط».
- 13- الخراج: لأبي الحسين بن علي بن الحسن الملقب (بابن الماشطة)⁽⁷⁰⁾ (كتاب لطيف قاله النديم).
- 14- الخراج: لأحمد بن محمد بن سليمان بن بشار الكاتب⁽⁷¹⁾، يقول ابن النديم: «نحو ألف ورقة رأيت المسودة بخطه».
- 15- الإيضاح والتثقيف في الخراج ورسومه: لأبي الحسن علي بن وصيف الشهير (بخشكناجه)⁽⁷²⁾.
- 16- الاستخراج في أحكام الخراج: للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت 795هـ)
- حقق هذا الكتاب مرات عديدة، ومن حقق هذا الكتاب عبد الله الصديق وطبعته دار المعرفة عام 1399هـ ضمن موسوعة الخراج وطبع في مصر الطبعة الأولى 1351هـ بالمطبعة الإسلامية بالأزهر، ويمتاز هذا الكتاب عن الكتب الأخرى المطبوعة بأن مؤلفه من متأخري الحنابلة المشهود له بطول الباع في الحديث والفقهاء لهذا جاء هذا الكتاب

67 الفهرست: 259.

68 الفهرست: 208.

69 الفهرست 151.

70 الفهرست: 150.

71 الفهرست: 150.

72 لفهرست: 151.

مستوفياً لأراء علماء الحنابلة في هذا العلم مع ذكر آراء بقية الفقهاء الأربعة وغيرهم من المذاهب المندثرة وذكره للأحاديث الواردة في الخراج والحكم عليها وهذا الكتاب يتكون من مقدمة وعشرة أبواب .

17- فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، تأليف عبد العزيز بن محمد الرحبي الحنفي المتوفى (1184هـ)، وهو شرح لفظي لكتاب الخراج للإمام أبي يوسف الأنصاري، حقق هذا الكتاب أحمد عبد الكبيسي في جزئين كبيرين، وطبع في مطبعة الإرشاد في بغداد ضمن سلسلة كتب التراث الإسلامي .
ب - الكتب المصنفة في الأموال .

1- كتاب الأموال : للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى (224هـ)، حقق هذا الكتاب الشيخ /محمد حامد الفقي ثم نشر مرة أخرى بتحقيق الدكتور محمد خليل الهراس ونشر في عام 1401هـ بمكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .
وهذا الكتاب له قيمة علمية عظيمة، كما أشار إلى ذلك محقق الكتاب حين قال : فللكتاب قيمة علمية لا تنكر، فهو خير ما ألف في الفقه الإسلامي وأجوده، وبه كل ما يتعلق بالنظام المالي في الإسلام⁽⁷³⁾ .

ولاشك في قيمة الكتاب وثقة مؤلفه وطول باعه في الحديث وغيره .

2- أموال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي بن عبد الله المدائني صاحب الأخبار المتوفى (225هـ)، ولعل كتابه هذا ينحوا نحو التسجيل التاريخي لخصر أموال النبي صلى الله عليه وسلم التي نالها من الكفار وغيرهم في عصره .

وله كتب أخرى تتصل بالنظام المالي أيضاً، وهي «إقطاع النبي صلى الله عليه وسلم» و«كتاب» رسل النبي صلى الله عليه وكتابه وما كان ترد عليه الصدقة من قريش والعرب⁽⁷⁴⁾ .

3- الأموال لأبي أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة الأزدي النسائي الشهير (بابن زنجويه) المتوفى (251هـ) .

73 مقدمة الكتاب ص: 3.

74 الفهرست لابن النديم: 113-114، طبعة إيران، وذيل كشف الظنون 1/127.

وهذا الكتاب حققه شاكر غريب فياض لنيل الشهادة العالمية الدكتوراه، وقام بنشر الكتاب في ثلاثة مجلدات كبيرة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض 1406هـ.

- 4- الأموال : لإسماعيل بن إسحاق بن حماد الجهضي الأزدي المتوفى (282هـ)⁽⁷⁵⁾.
- 5- الأموال : لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال الحنبلي المتوفى (311هـ)⁽⁷⁶⁾.
قال الإمام ابن تيمية عن هذا الكتاب «.... والأموال للخلال من جوابات الإمام أحمد».
- 6- اختصار كتاب الأموال لأبي عبيد لعبد الملك بن العاصي بن محمد بن بكر السعدي المتوفى (330هـ)⁽⁷⁷⁾.
- 7- الأموال : للإمام أبي الشيخ /عبد الله بن محمد بن حبان الأصفهاني المتوفى (369هـ)⁽⁷⁸⁾.
- 8- الأموال : للإمام أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي المتوفى (402هـ) ويعتبر هذا الكتاب عمدة فقهاء وعلماء المالكية وأكثرت النقول عنه الكتب اللاحقة له، له مخطوط في الاسكوريال باسبانيا برقم (1165)⁽⁷⁹⁾ (حقق الكتاب عدة مرات) منها بتحقيق د. محمد أحمد سراج . نشر مكتبة دار السلام - القاهرة 1421هـ.
ونسخة أخرى في جامعة أم القرى برقم (45) فقه مصور عن الخزانة العامة بالرباط برقم (589) بالخط المغربي وعدد الأوراق (153) صفحة والأسطر (19) سطرًا.
- 9- الأموال المشتركة: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني الشهير (بابن تيمية) المتوفى (728هـ) وهي رسالة مختصرة في صفحاتها غزيرة في مادتها، حققها ضيف الله يحيى الزهراني ونشرتها مكتبة الطالب مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1406هـ .

75 فهرست ابن خبير 248، وساق سنده.

76 ذكر ابن رجب في كتابه الاستخراج في أحكام الخراج 15، والإمام ابن تيمية في كتابه الأموال المشتركة ص 44.

77 ترتيب المدارك: 6/145.

78 الرسالة المستطرفة: للكتاني 47.

79 فهرست المخطوطات المصورة بدار الكتب المصرية، لفؤاد سيد - 547 548، تاريخ التراث العربي لسيزكين:

482.

وهناك نوع آخر من التصانيف على صلة بالاقتصاد والأموال هو ما ألفه العلماء المسلمون في ميدان السكة والقيم النقدية، ونكتفي بالإشارة فقط إلى «كتاب الكسب» للإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني المتوفى (189هـ) وقد روى هذا الكتاب عن صاحبه، الإمام الشيباني محمد بن سماعة التميمي، وقد طبع هذا الكتاب في دمشق عام 1400هـ، وقد اهتم به رفعت العوضي فقال في دراسة مختصرة «ينبغي أن نعرف ما هو الموضوع الاقتصادي الذي كتب عنه الشيباني فهذا الكتاب يدخل فيما يُسمى اليوم في علم الاقتصاد «بالنظرية الاقتصادية» وهو فرع من فروع المعرفة الاقتصادية تمتد موضوعاته على مساحة متسعة»⁽⁸⁰⁾ وتطالعنا في نفس السياق عناوين متعددة ما تزال في نظرنا بحاجة إلى الدراسة مثل: كتاب ضرب الدراهم والدينار لأبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي المتوفى 207هـ، وكتاب الصرف والنقد والسكة لأبي بكر محمد بن خلف بن حبان بن صدقة المشهور بوكيع القاضي المتوفى 306هـ إلخ.

الخاتمة:

لقد تناول البحث موضوع اهتمام علماء المسلمين بالسياسة الشرعية من زاوية تاريخية فبعد تحديد المفهوم والدلالة وتفسير سبب إلحاق نعت الشرعية بالسياسة، أكد أن الواقع بتحولاته المختلفة فرض اللجوء إلى السياسة الشرعية التي حاولت بمختلف فروعها أن تجد حلولاً لما لم يرد في حكمه نص من القرآن والسنة، فاعتمدت المقاصد والمبادئ العامة لتعالج قضايا المجتمعات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، ولقد تجلت جهود العلماء في هذا المجال على اختلاف المذاهب والعصور وتعددت تأليفهم فكان من الضروري وبحكم الحدود الممكنة للدراسة تسليط الضوء على نموذج علماء المالكية ومساهماتهم في بلورة هذا الفن وتوسيع دائرة النظر في المؤلفات الرديفة للسياسة الشرعية في القضايا والحسبة والشروط والوثائق والأموال في شكل عرض مستفيض للمؤلفين والمؤلفات بما هي مادة صالحة للدراسة ومساعدة للباحثين على فهم أبعاد السياسة الشرعية وتطورها.

رأي ابن القيم في السياسة الشرعية.

80 العوضي رفعت، من التراث الاقتصادي للمسلمين ص 22.

لابن القيم في موضوع الأخذ بالسياسة المعتدلة كلام جيد نسوقه فيما يلي (81):

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب : فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاية الأمور من ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوّغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طريق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بوجوبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال : إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات، فقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم في تهمة، وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الرّيبة على المتهم، فمن أطلق كل متهم وحلّفه وخلق سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته، قال : لا أخذه إلا بشاهدي عدل، فقولته مخالف للسياسة الشرعية» هـ .

ملخص البحث

عند استعراض نشأة علم السياسة الشرعية وتطوره تحاول الدراسة تقديم رصد تاريخي لجهود علماء المسلمين في العناية بهذا العلم وكيف نشأ فعلياً من رحم الواقع واستجابة لأحكام لم يرد نصُّها صريحاً في القرآن والسنة، فاجتهد العلماء انطلاقاً من المبادئ والمقاصد لبلورة ما اصطلح عليه بالسياسة الشرعية. حتى ندرك تطور هذا العلم وازدهاره كان لا بد من التعريف بأبرز أعلامه وبجهودهم في مستوى التأليف وخاصة منهم علماء المذهب المالكي، والتنبيه إلى قيمة العلوم الرديفة لهذا الفن وأبرز المؤلفات فيها مثل القضاء والحسبة والشروط والمواثيق والأموال.

حدود الولاية العامة في الفكر الإسلامي

د. محمد مجدوب *

تمهيد

تناقش هذه الورقة مشكلة حدود ولاية الحكومة ووظائف الحاكم وطريقة تعيينه وعزله بوصفها مشكلات تطرح كوجه من وجوه حدود الولاية العامة «السلطة العامة» إجمالاً، لأنه ليس ثمة ولاية مطلقة إلا لله تعالى، فكل ولاية بشرية هي ولاية محدودة، ونفي الإطلاق لا يعني نفي التمام، فالولاية غير المطلقة تكون تامة أو غير تامة، كما لا يمنع نفي الإطلاق عن الولاية العامة أن تكون ولاية تامة في نوعها، وكما لا يحق للحاكم إلغاء ولاية الأمة عن طريق التماهي معها، كذلك لا يحق له إلغاء مبادرة الناس عن طريق احتكار النشاط السياسي في الأمة. فالناس بالنسبة لعلاقة الولاية هم الفريق الذي يتلقى الأمر الإلهي ويطيعه، ودوره كمطيع لا يقل أهميته عن دور الحاكم كأمر، إذا لا معني للأمر إلا بقدر ما يحقق في الطاعة، ولكن واجب الطاعة على الناس لا يعني أنه لا يشارك في الحياة السياسية إلا من جهة القيام بالطاعة، فجمهور الناس هو الفريق الأعلى في الأمة، وهم أصحاب التكليف الحقيقي في سياسة الأمة، وعندما يتم تكليف ولاية الأمة للحاكم، لأسباب إجرائية، فإن الأمة لا تتخلى عن حقها في النشاط السياسي، وإنما تضع ترتيباً معيناً ينحصر فيه حق التقرير والتنفيذ للحاكم فيما يخص الشأن العام مع مؤسسة الحكومة، ويبقى حق التفكير والرأي في الشأن العام نفسه شائعاً في الأمة كلها.

* أستاذ بجامعة النيلين، الخرطوم.

والأصل في كون إن مشكلة حدود الولاية العامة، تنطرح كوجه من وجوه حدود الولاية الدينية إجمالاً¹، باعتبار أنه ليس ثمة ولاية مطلقة إلا لله تعالى. يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ × أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانْ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (هود 19/20). ويقول: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَخَذْتُم مِّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ نَفَعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد 16). ويقول: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عَمِيًَّا وَبُكْمًا وَصَمًّا مَّاوَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ (الإسراء 97). ويقول: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾ (الفرقان 18). ويقول: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (العنكبوت 41/42)، بمعنى أن كل ولاية في الاجتماع الإسلامي ولاية ومحدودة، ونفي الإطلاق لا يعني نفي التمام، فالولاية غير المطلقة تكون تامة أو غير تامة، كذلك لا يمنع نفي الإطلاق عن الولاية العامة أن تكون ولاية تامة في نوعها.

وعلى هذا فإن النظر في حدود مفهوم الولاية العامة، سواء أكانت ولاية الحاكم أو كانت ولاية الأمة، ينبغي لنا أن ننظر في حدودها المتعلقة بمفهومها²، فالنظر في حدود الولاية وقيودها ووظائفها ومبادئ مشروعيتها يتمم النظر في مفهومها الذي يعين ميدانها ويميزه عن غيره من ميادين الأمر في النشاط الاستخلافي. فمن جهة، فإن الأمة ليست مجرد علاقات طبيعية بين أفراد فحسب، بل هي فوق ذلك روابط دينية تفرض نفسها على الناس وتنشأ على أساسها أو بواسطتها وحدات ومؤسسات للأمة، وهذه المؤسسات والإدارات والهيئات، ومهما كانت درجة ونوعية الكلية التي تتصف بها، فإنها لا تستطيع إلغاء الناس في تكوينها

1 راجع لتفصيل أكثر، صالح، محمد مجذوب محمد صالح، المدخل الديني وإعادة بناء علم السياسة، مقاربات نظرية بين مفاهيم الدولة، السلطة، الولاية، المطبعة الفنية القاهرة، ط1، 2010م، ص234.

2 المصدر السابق، نفس الصفحة.

ونشاطها. وعلي هذا فإن الجدلية الاجتماعية مفتوحة بين مؤسسات الأمة ومستوياتها وفي جميع الاتجاهات والاهتمامات والتكاليف ففي مفهوم الأمة، ليست الجماعة لاغياً للفرد، وليس الإنسان الفرد لاغياً للجماعة، ولكنهما يلتقيان في كون الفرد لا يستطيع تحقيق كمال إيمانه إلا من خلال الجماعة ومن هنا فهو يتعاهد وتبايع ويتوافق معها على القيم بتكاليف الدين المنزلة، معني هذا فإن مفهوم الأمر هو علاقة تقوم بين طرفين هما الله تعالي والإنسان، تبدأ بين الإنسان ونفسه، فالإنسان يرضي لنفسه الالتزام بالتكاليف الدينية المضمنة في الشريعة المنزلة، ذلك أن أمره لنفسه وجه من وجوه التزامه الديني. وعلى هذا فالجدلية التي تحتضن العلاقات الأمرية ليست، في جوهرها، علاقة تنازعية ولا تأليفية، بل هي جدلية التزامية طوعية منفتحة نحو المطلق يعبر عنها مفهوم الاقتراب اللامتناهي من المطلق على عكس مفهوم الصراع والتنازع الذي يمثل جوهر الفكر الاجتماعي في الفكر السياسي الليبرالي، بيد أن الأمر في حد ذاته وفي نهاية المطاف من اختصاص الله تعالى نفسه، يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف/54). ويقول: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس/3). ويقول: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمِنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فإني تُصْرَفُونَ﴾ (يونس/31/32). ويقول: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (هود/123).

الولاية العامة وعهد البيعة

من البديهي أن نشير إلى أن الولاية السياسية تنشأ بموجب عهد البيعة، الذي هو ظاهرة عقلانية وهي طريقة لاتحاد المذاهب والجماعات في الأمة من خلال الولاية، فالقيم والافتراضات الأساسية المستترة خلف نظرية العهد والبيعة، هي أن هناك رؤية توحيدية عند المؤمن، الذي هو إنسان «الفطرة»، وعلى حالة التقوى، باعتباره إنساناً قادراً على أن يحدد ويقيم عقلانياً باستهده بالوحي قراراته، فعهد البيعة ينظر إليه على أنه يوجد لأغراض

محددة، وبشكل رئيسي لضمان حرمان الناس في الأمة، ووظيفته أن يخدم إيمان اجتماع الناس ويزيد من مشيئتهم الحرة. فالعناصر الرئيسية للاتفاقات البيعة التعاقدية كانت أولاً، نوعاً من تحصيل «حالة التقوى»، والتي تكون الأرضية التي ينطلق منها الناس إلى الأمة لزيادة الإيمان ولكي يشكلوا مجتمع المؤمنين، يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝﴾ (آل عمران 81/82). كما إن فكرة ميثاق العهد والبيعة هي نتاج للاجتهاد في الشريعة والإجماع على ذلك في مؤسسة بشرية، بيد إنها أعلى المؤسسات السياسية في الولاية، فثمة وجود لتفرقة بين وجود النصوص الشرعية كنصوص في الرسالة المنزلة وبين تطبيق تلك الهداية على الحالة الخاصة للأمة في حدود الزمان والمكان، إذ فيها المستطاع القيام به من تكاليف، كما فيها أصول توزيع الوظائف العامة في الولاية بما يحقق الشراكة في الولاية والاستخلاف، فصنع العهد «البيعة» يصدر من جهاز الولاية باستفتاء جماهير الأمة، وهي مرتبطة بفكرة الأجهزة والمؤسسات الموزعة والتي لها وظائف متباينة. في بهذه المعاني أهم القيود على ولاية الحكومة. وعلى هذا فإن الخاصية الرئيسية لنظرية البيعة، هي كونها نظرية وفي المقام الأول تتعلق بتقييد الولاية، فلا تتحول الولاية كما حدث في التاريخ الإسلامي إلى نوع من أنواع الحكم المطلق، وهذه هي السمة الغالبة عليها.

والمعني إن مفهوم البيعة ليس سوى نفي وتفنييد لذلك التحول الخطير على صعيد فهم العلاقة الشرعية بين الحاكم والأمة. فإذا عدنا إلى طبيعة الأشياء نفسها، فإننا نجد أن الولاية كوظيفة استخلافية، قد يسعى الحاكم مدفوعاً أحياناً كثيرة، بمنطق التملك والإكراه، إلى إنكار طابعها الأساسية كوظيفة استخلافية لكي يتخلص من قيودها وتبعاتها الشرعية، ومن هنا ضرورة أن تكون عملية إسناد الولاية إلى الحاكم في الأمة مما يتم بمنطق الحق بين الناس، لا بمنطق الاستيلاء على الولاية بالغلبة والانقلاب العسكري، إذ ليست البيعة هي أي نوع شبيه من أنواع العقد الاجتماعي، وإنما هي تكليف فحسب.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن فكرة «البيعة» تستدعي الكثير من الأفكار والعلميات، مثل نظريات ولاية النص وعلاقات الولاية السياسية الداخلية والخارجية، والأهم من هذا وذلك علاقتها برؤية التوحيد والإيمان وفكرة الولاء الخالص لله من قبل اجتماع

المؤمنين، فلا يوالون غيره، يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضِحُّوا عَلَيَّ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ * وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأُصْبِحُوا خَاسِرِينَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَءَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَأِئِمٍّ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعَابًا مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * (المائدة 57/51). ويقول: ﴿ وَدُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليَاءَ وَلَا نَصِيرَةً * (النساء 89/89). ويقول: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا * (النساء 76/76).

ويقول في آيات جامعة أخرى: ﴿ إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * وَلَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزْبًا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِنْ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ * مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تَوَمَّنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ * (آل عمران 175/179)، فضلاً عن فكرة الالتزام المؤسس على العهود القائمة على قاعدة الرغبة الذاتية الطوعية يقول تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿النحل 95/91﴾، ولكن إلى أي حد يمكن التدقيق في البحث عن حدود هذه الولاية؟.

الحق إن تعيين الحدود الفاصلة بين مجالات الفعل الإنساني عملية صعبة جداً، للطاقة التداخل القائم بين تلك المجالات، ولذلك ينبغي أن ننظر في حدود الولاية السياسية بفقہ منفتح، وبتدرج من الخطوط العريضة إلى الخطوط الأكثر دقة ولطافة، كما ينبغي لنا الاستعانة بتحليل العلاقات بينها، فالحدود التي تقف عندها الولاية العامة يمكن أن تكون حدوداً بين الأمة وجيرانها، أو بين الحاكم والأمة الإسلامية، أو بين الحاكم والناس، أو بين الأمة الإسلامية والإنسان الفرد، أو بين ولاية الأمة والولايات غير السياسية. وفي كل حالة من هذه الحالات، تتعين الحدود بحسب الحرمات التي يتمتع بها الطرف الثاني في مواجهة الطرف الأول.

بعبارة أخرى، لما كانت الولاية العامة هي ولاية الأمة في الدرجة الأولى، وولاية الحاكم في الدرجة الثانية، فقد وجب أن تكون حدودها حدوداً لولاية الأمة ينطبق على ولاية الحاكم، إذ أن هذه الأخيرة مستمدة من الأولى، ومبنية عليها، غير أن لولاية الحاكم حدوداً تخصها في علاقتها بولاية الأمة وفي علاقتها بالناس الذي يجب أن يطيعونها³. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نطرح تصوراً لحدود الولاية العامة يشتمل على المبادئ التالية:

مبادئ الولاية العامة

المبدأ الأول: يحرم على الحاكم مصادرة ولاية الأمة، يقول تعالى، في سياق ذم هذا السلوك السياسي للحاكم: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطْعَمُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمُ الْيَتِيمَانِ لَا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ

3 صالح، محمد مجذوب محمد صالح، أصول السياسة في التصور الإسلامي، مطبعة دار العملة للطباعة، السودان، الخرطوم، ط 1، 2003م. ص 69.

وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ * وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴿38/42﴾ (القصص 38/42).

المبدأ الثاني: يحرم على الحاكم احتكار النشاط الاستخلافي في الأمة، يقول تعالى: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يُكَادُ بَيِّنٌ * فَلَوْلَا أَلْقَى عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ * فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ * فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ * فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴿51/56﴾ (الزخرف 51/56).

المبدأ الثالث: يحرم على الأمة انتهاك الحرمات الدينية لأعضائها، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿1/﴾ (الطلاق 1/). ويقول: ﴿الطلاق﴾ مرَّتان فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسانٍ ولا يحلُّ لِكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿229/230﴾ (البقرة 229/230).

المبدأ الرابع: يحرم على الأمة مولاة الأمم الكافرة، يقول تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران 28/). ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلَ السَّبِيلِ * إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالِإِسْوَاءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ * لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (المتحنة 1/3).

هذا من وجه، ومن وجه آخر، فإن ولاية الحاكم ولاية حقيقية تامة، فهي وإن كانت

ولاية تكليفية، فإنه لا يجوز لأحد من أعضاء الأمة رفض الطاعة بحجة أنها غير أصلية أو بحجة أنها صورية فالناس، عندما يطيعون الحاكم، فإنهم إنما يطيعون الولاية التي كلفته تكليفاً، والتي هي الأمة صاحبة الحق شرعاً، بوصفها تتولى نفسها بنفسها. فلا مجال، إذن للتشكيك في قيمة ولاية الحاكم، ما دامت محافظة على طبيعتها ومخلصة لوظيفتها. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء/59)، وفي المقابل، لا يجوز للحاكم تغيير ولاية الأمة، أو حذفها، أو تعطيلها، بحجة أنها متمثلة فيه، ومتجسدة في أفعاله، أو بحجة أنها وجود مبدئي مجرد، لا قيمة له إلا من خلال الوجود الحي المتعين الذي هو وجوده. فالولاية التي يتمتع بها الحاكم نابعة من ولاية الأمة، وقائمة مادامت ولاية الأمة قائمة، وليس صحيحاً أن هذه الولاية موجودة وجوداً مجرداً، فالأمة كائن روحي حي، وعلى هذا يتحدد الوضع السليم لولاية الحاكم باحترام الحاكم لولاية الأمة، وباعترافه (بموجب عهد البيعة المكتوب) بأن سلطته لا تحل محل ولاية الأمة ولا تتماهي معها، وإن كانت منحدره منها، فولاية الحاكم تابعة لولاية الأمة، والتابع لا يجوز له التماهي مع المتبوع، فليست نزعة التماهي مع ولاية الأمة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من ولاية أعلى من ولايته، بهدف استتباع الأمة واستغلالها واستعبادها.

بيد أننا لا نصف ولاية الحكومة وصفاً تاماً، إذا قلنا إنها ولاية أمنية وتنظيمية فحسب كما يري «هوبز» مثلاً. فالأمة التي تعيش في أرض معينة تتفاعل فيما بينها تفاعلاً وفق الخطاب والهدي الديني، وفي ظل ولاية عامة تتناسب مع حاجاتها الإيمانية وخصائصها الثقافية ومستوى تجدها الفقهي والعملي، وهي تتمتع بالضرورة بخيرات متنوعة تؤلف معاً الاستخلاف المشترك بين أعضائها، لا بوصفها تجمعاً طبيعياً فحسب بل بوصفها اجتماعاً دينياً ذا رسالة ومقصد، يسعى لتحقيق غايات دينية منصوصة، عندئذ لا بد لولاية الحكومة أن تتولى الاهتمام بهذه الغايات وتلك الخيرات وتحميها من الشرور والمفاسد. وفضلاً عن ذلك، لا بد لولاية الحكومة من الاهتمام بما تخترنه الأمة من قدرات ومزايا متوافرة لها من رؤاها الدينية ومن إبداعها الإنساني من تفاعلها مع بيئتها مكان الاستخلاف ومع الأمم المحيطة بها، فالإعمار الواعي لهذه القدرات والمزايا واجب على الحكومة، مكمل لواجباتها المتعلقة بالاستخلاف. ومن هنا كانت ولاية الحكومة ولاية تديرية من جهة، وولاية اعمارية

من جهة ثانية، تسعى لتدبير الخير المشترك وتحقيق الحق العام بين أعضاء الأمة، وإلى إبلاغ مواهبها الحد الممكن من الكمال الفعلي، وفقاً لسياسة تؤديها الأمة بحرية واقتناع متفتح، مع الاحترام الصارم لحرمان أعضائها، وخبراتهم وحرمانهم الخاصة. بهذا الفقه فإن أهداف الولاية العامة هي المعنى المباشر لمقوماتها الوظيفية السياسية والاقتصادية والقضائية... الخ. فإذا تخلت الحكومة عن أهداف الولاية التي تتولاها، أي إقامة التوحيد، توفير الأمن وتدبير الاستخلاف المشترك واعداد القدرات للأعضاء... الخ، أو إذا أخضعت هذه الأهداف لغايات خاصة، فإنه يتغير المعنى الذي يقوم عليها وجودها، وهو ما نريد قوله من خلال جعل ولاية الحكومة محصورة في نطاق تحقيق الغاية الدينية لأعضاء الأمة، فالصلاح هو الغاية العليا التي يسعى إليها المؤمن من خلال سعيه في الغايات الدنيوية المتعددة، ودور الولاية العامة في السعي إلى هذه الغاية يتجاوز الوجود الدنيوي للأمة، ويتعدى الجانب الاجتماعي التاريخي من هذا الوجود الدنيوي، إلى أبعاده الأخروية الغيبية.

قيود الولاية العامة : وما تقدم فانه يمكن وضع قيود على ولاية الحاكم، على النحو

التالي :

القيود اللازمة للحكومة:

القيد الأول: قيد الوحي الإلهي، هو احدي أهم الطرق لتقييد وضبط سلوك الولاية العامة عن الولايات الأخرى، فالوحي الإلهي ينظر إليه كنظام قيمى معيارى لكونه شريعة إلهية، متجاوزاً بذلك القول بالقواعد غير المكتوبة المتضمنة في الطبيعة البشرية بوصف البشر مخلوقات اجتماعية بالطبيعة، تملك القدرة على الفكر من خلال العقل، مما جعلتهم قادرين على إدراك النظام الأخلاقى أو المعنوي غير القابل للتغير، كما حاول أرسطو وأفلاطون والفلسفة الحديثة تحديد معنى القانون الطبيعى الذي يعبر عن التناسق والغرض الداخلى فى الطبيعة ويعبر عن نظرية شاملة وعالمية لكل البشر فى العالم، تمكنهم من الاجتماع. بيد أن الوحي الإلهي يتجاوز القول بالقانون الوضعي أو الأخلاقى أو الطبيعى وذلك لطبيعته الإلهية غير المبهمة، ذلك أن القول «بالطبيعة» ليس موضع ثقة كاملة فيما يخص الدلالة المعرفية والعلمية كما الحال فى الدلالة العلمية للنص القرآنى، والتي تهدي العقل إلى الحسن وتبعده عن القبيح، فدلالة النص وما جاء فيه من تصور للحياة والكون والسياسة وما تضمنه من حدود وحرمان للإنسان يعد هو القيد الاسمى للولاية السياسية، لاسيما وانه المؤسس لها.

القيد الثاني: قيد ولاية الأمة. انه إذا كانت جذور ولاية الأمة متجذرة بعمق في الوجدان الديني للأمة، باعتبار أن الأمة هي التي تمنح الولاية للحاكم، لأن الأمة «ككل» تجسد الولاية. وتقوم بنقل بعض تكاليف الولاية الدينية إلى الأئمة. فالأمة هي المصدر الأعلى لكل الولايات السياسية، فليس ثمة اعتراف بأي مصدر آخر لأي ولاية سياسية إلا عبر ولاية الخطاب الديني وإرادة الجماعة، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة /8)﴾. ويقول: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعَرَّضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿النساء /135﴾، والسؤال الهام هو هل يجوز للأمة أن تتخلى عن تلك الولاية، وهل بالإمكان استعادتها من طرف الأمة؟ وكيف كان بالإمكان أن تكون الأمة مصدر العهد والبيعة وخاضعة له؟. والحق إن الأمة لا تتخلى عن الولاية أبداً ولا تفوضها إلى جهة أخرى مهما كانت، فلما كانت ولاية الأمة، والأمة نفسها قد تأسست بموجب الرغبة المشتركة من قبل الناس لعبادة الله، فإن ولاية الأمة تستمد إذن من ذلك القدر من الإجماع على نفاذ التكاليف الدينية المراد القيام بها في حدود الزمان والمكان، بيد أنها أي الأمة تكلف فرداً منها ليقوم بتنفيذ التكاليف ذات الطبيعية العامة، ومن خلال مجلس النواب تشارك الأمة القيام بالتكاليف المتواضع عليها، وهكذا تكون ولاية الأمة من خلال مبدأ الشراكة.

وفي الواقع، لا تخلو نزعة التماهي مع ولاية الأمة الإسلامية من أسباب موضوعية تدعو إلى يقظتها وتناميها، فالأمة الإسلامية كاجتماع سياسي هو البعد السياسي الحقيقي، ولكنها أيضاً، من وجهة نظر بنيتها الداخلية، منظومة المؤسسات والأجهزة التي تتولى إدارة الشؤون العامة في الأمة، فهذه المؤسسات والأجهزة ليست في الأصل أكثر من أدوات لتحقيق ولاية الأمة الإسلامية على نفسها، ولكن الناس لا ينتبهون دوماً إلى كونها أدوات في خدمة إرادة الأمة ومصالحها وتطلعاتها الدينية، فالإنسان المؤمن يعايشها ويتعامل معها يوماً ويشعر بوطأتها ويعاني من ضغطها، وتحمله العادة على اعتبارها هي الأمة الإسلامية، وعلى اعتبار القائمين عليها هم أصحاب الأمة الإسلامية. ومن الطبيعي أن يندفع الأعضاء الداخلون في مؤسسة معينة إلى التماهي مع هذه المؤسسة، وبخاصة إذا كانوا هم أنشأوها وبذلوا أنفسهم في سبيلها. ولكن بقدر ما تتجاوز وظيفة المؤسسة الاهتمام بالشأن الخاص، وتتخذ طابعاً عاماً، يتحتم على

القائمين عليها التمييز بين وجود المؤسسة كمؤسسة لها وظيفة معينة وبين وجودها في الأمة الإسلامية التي هي أم لجميع المؤسسات العامة ومرجعية لها، فالناس يزولون والمؤسسات تبقى، وبدورها تزول المؤسسات أو تتغير، والأمة الإسلامية تبقى، وما دامت المعاهدة «البيعة» العامة باقية فيها. فإنه لا يحق للحاكم في الأمة الإسلامية، ولا للمؤسسة أو لجهاز تابع لولاية الحكومة في الأمة الإسلامية، أن يقول إنه يمثل الأمة الإسلامية. والحق أنه، وحتى في الحالات الاستثنائية، مثل حالة الحرب أو حالة حركة التأسيس للنهضة الدينية الشاملة، فإن الحكومة لا تستطيع أن تختصر المسافة الفاصلة بين ولايتها وولاية الأمة الإسلامية، حتى تؤكد على وجود نوع من الوحدة العميقة بينه وبين الأمة الإسلامية فيتقارب وبالتماهي معها، ففي هذه الحالات، كل ما هنالك أنه يحدث تجاوب شديد ومتعدد المستويات بين ولاية الحكومة واجتهادها وبين المعاهدة العامة وما تحمله من مضامين وتطلعات دينية، ثم لا يختصر الحكومة الناس الذين يحكمهم، ويجسد الأمة الإسلامية تجسيدا تاما. وذلك هو التعبير الحق عن ولاية الأمة السياسية في أرقى درجاتها، لا التمثيل الشكلي الذي يحافظ على الثنائية في تلك الإرادة ويفسح المجال لتضارب الإرادة الخاصة للمصلحة الخاصة مع الإرادة العامة والمصلحة العامة، كما عند «روسو». وعلى هذا لا يجوز تحويل ما يحصل من تواجد حسن بين ولاية الحكومة وولاية الأمة الإسلامية إلى حجة لتبرير ما يطيب للحاكم زعمه. إنه هو الأمة فولاية الأمة غير ولاية الحكومة وأعلى منه وعلى الدوام، والحاكم الذي يقول، من دون الجماعة، أنا الأمة، يرتكب جريمة الاعتداء على ولاية الأمة الإسلامية.

القيد الثالث: قيد الاختيار. وقيد الاختيار يكون في وضعية متشابهة مع ولاية الأمة. فالاختيار مبني على فكرة المشاركة المتكاملة في عملية صنع السياسة. وهو بمثابة تعليم للمشيئة، فالمناصب العامة مفتوحة حاكم الجميع ويتم توليها بشكل اختياري، والنموذج المثالي يكون في الجماعة الصغيرة الحجم والمتجانسة. وعلى رأس قائمة المختارين في الولاية العامة تأتي الحكومة ومجلس النواب، مما يجعل كل نائب أو كل حاكم لديه نظريا إدراك برغبات أفراد الأمة الدينية والدنيوية، وما يشتمل ذلك من فكرة المسؤولية والمحاسبة، كل في مستواها وحدودها، فالأدوات الرئيسية في تقييد الولاية القيام بوضع الأسس المؤسساتية للقيم والممارسات والاختيارات كوسيلة لتقييد شرعية الولاية، مما يساعد على اتحاد أو توليف كيان الأمة بشكل متزايد من خلال السماح لطاقتهم الإيمانية للتعبير عن نفسها، عبر القنوات من خلال الإجراءات المؤسساتية الولائية في إطار الأمة ككل، وهكذا يساعد الاختيار على

تحقيق التوحيد وضبط قطاعات واسعة من أفراد الأمة، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ ۖ وَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال 62/63).

القيد الرابع: ميثاق البيعة. ونعني به ميثاق البيعة التعاهدية حول الالتزام بالقيام بالتكاليف الدينية المستخرجة من دلالة الوحي الإلهي والحرمان البشرية فهو أداة هامة لتقييد الولاية، ذلك أن التعاهدية تفسر لطبيعة الولاية الشرعية، وهي تعني نوعاً من التحالف بين المؤمنين، وبالتالي تقييد الولاية. ذلك أن أحد أهم الإستنادات التي تقوم عليها نظرية البيعة هي أن ميثاق البيعة هو كيان سابق للحكومة، وعلى هذا فالقيد هو قيد مستقل كل الاستقلال عن «الحكومة». وهي الأسبقية التي من الممكن أن تكون زمنية، أو قانونية أو أخلاقية، فمهما تكن فإن حقيقة تلك الأسبقية هي التي تميز نظرية البيعة، عن غيرها من نظريات الفكر السياسي لاسيما نظرية العقد الاجتماعي. فالبيعة سابقة في الوجود لأس الحكومة الإسلامية. وهي التي تحدد الولاية وتعطي للحكومة الحق في ممارسة الولاية وعلى هذا فنفذاية وصلاحية موضوعات وقواعد البيعة هي شيء منفصل في نظام الولاية الإسلامي، من هنا فإن تعديلها أو إلغائها يعتبر أمراً على درجة كبيرة من الأهمية. ذلك أن جوهر قواعد البيعة هو أنها فوق نزوات المجتهدين وواضعي عهد البيعة نفسها، بوصفها مفهوماً تاريخياً عن بعض مضامين الرسالة الإلهية المنزلة، فهناك العهود والمواثيق التي تحكم «الحكومة»، وهي ليست بالعهد والقوانين التي تحكم «الحكومة» بواسطتها في الأمة. هذه التراتيب ضرورية للحفاظ على فكرة أسبقية قواعد ميثاق البيعة. هذه المسألة بالذات هي ما تجعل نظرية البيعة متميزة عن كل أنواع العقود الاجتماعية الوهمية في الفكر الليبرالي وأنواع العهود والقوانين في الحكومات التسلطية.

والمعني إن مفهوم ميثاق «البيعة» هو الاستعمال الأكثر قيمة والأكثر جوهرية والذي يشير إلى كيان أو جسد من العهود الدينية الأساسية المعبرة عن الإيمان بالله تعالى، هذه الفكرية، بالرغم من أنها لم تتم الإشارة إليها بهذا المعني في الفكر الإسلامي التقليدي أو المعاصر، إلا إنها هي الأساس لوجهة النظر التي نطرحها في نظرية الولاية الإسلامية كما بدت لنا. وهي فكرة كيان أو جسد من العهود والالتزامات، فالعهود التي ينظر إليها على أنها التزامات إيمانية متضمنة في الوجدان الفردي للمسلم أي متشكلة في السلوك واتجاهات

الأفراد في الأمة، والتي تعمل على توجيه تصرفاتهم. هذا على المستوى الاعتقادي الخاص، أما على المستوى القانوني العام فميثاق البيعة عبارة عن وثيقة مكتوبة مشكلة ميثاق التزامات من قبل أفراد الأمة، تلك الوثيقة التي تخضع لها مؤسسة الحكومة والهيئات القضائية وسائر المؤسسات في الولايات العامة والخاصة، وبهذا المعنى فهو الشكل الأكثر عقلانية من أشكال الاتفاقات والعهود التي تستعمل دلالة الخطاب الديني مؤسساً لها، ولكونها تتضمن الالتزامات والواجبات المشتركة التي على الاجتماع الإسلامي القيام بها، والتي تتضمن أصل فكرة حرمة الإنسان وواجباته تجاه الأمة. وهي فوق ذلك عبارة عن ترتيبات مؤسسية لضمان تنوع الولاية ولضمان المحافظة على التجديد الدوري بغرض حماية القيم الدينية في الاجتماع الإسلامي، والتي تشمل مفهومات توزيع الولايات والوظائف العامة والرقابة والتوازن بين الولايات والأمصار والاتحاد الأممي التعاهدي... الخ. إن المعاني المختلفة للفكرة التي يحملها مفهوم «البيعة». أنها تتضمن المحتوى الإيماني الداخلي للأفراد وتصديقه العملي الخارجي في الاجتماع الإسلامي⁴، وهكذا فالمفهوم يشير إلى ذلك الشيء الكلي الخارجي، الذي هو الجسد السياسي للأمة، وعلى هذا فمفهوم البيعة عندما ينسب إلى «الحكومة» فيقال بيعة الحكومة إنما يدل على ما يجب على «الحكومة» من واجبات ووظائف يحددها ميثاق البيعة. أي يشير إلى طبيعة الولاية في البناء السياسي، فهي بهذا المعنى نوع الولاية التي تميز بها أو تتركب منها المدينة الإسلامية. بيد أن قيود البيعة قد يفهم منها أنها كونها قيوداً على «الحكومة» بوصفها كيانا مؤسسياً يسعى بطبيعته ويرغب في مزيد من القوة وبالتالي يتطلب سيطرة أو تقييداً، ذلك أن ميثاق البيعة ليس إضافة إلى «الحكومة»، وإنما هو جزء من النظرية الإسلامية عن «الولاية». والتقييدات هي جزء من تلك النظرية وخاصة من خواصها، وليست مستقلة عنها.

القيد الخامس، مبدأ الرضا: وهو القيد الذي يتصل وبشكل وثيق بتقاليد العهد والبيعة والحرمة الشخصية، ففكرة الرضا، تعالج على أنها ذات حدود مشتركة لمفهوم العهد والبيعة، ويكون صحيحاً القول بأن الموضوعات التعاهدية في نظرية البيعة تجسد فكرة الرضا، بيد أنه ليس بالضرورة صحيحاً أن كل موضوعات الرضا تتطلب فكرة العهد والبيعة. إن جوهر الطرح في فكرة الرضا هو «أن الإنسان لا يكون ملزماً بأن يؤيد ويمتثل للولاية السياسية

4 صالح، محمد مجذوب محمد صالح، أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي، دراسة في الإصلاح الاجتماعي، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم، السودان، ط1، 2005م. ص123.

ما لم يكن قد رضي عن ولايتها». فكل الالتزامات تجاه الولاية هي إذن متجذرة في التصرفات الاختيارية، فالافتراضات التي تستتر خلف هذه الرؤية هي أيضاً تشترك إلى حد كبير مع نظرية العهد والبيعة، فالناس هم جميعاً بالفطرة أحرار في الاختيار⁵، وأي تغيير في تلك الحرية سيكون من خلال اختيار إرادي معتمد، فالرضا هو الوسيلة لحماية الفرد من الولاية، ما دامت الولاية قد تأسست للقيام بتكاليف الناس المشتركة، فنظرية الرضا هي محاولة في داخل الأطر والمحددات الاجتماعية الإيمانية، لمضاعفة وزيادة حرية الفرد وإيمانه، في مقابل ولاية الحاكم، وعلى هذا فلأمة أن تقوم بعزل الحاكم ولو لم تكتمل فترة ولايته لأنها لم تعد راضية عن أدائه في الولاية.

القيد السادس: الحرمات الإنسانية. وهو القيد المتصل بالطرح الكلي للميثاق والعهد «البيعة»، اعني فكرة الحرمات الإنسانية المعترف بها كادعاءات مشروعة يتصف الناس في الأمة لكونهم بشراً وكونهم بشراً متدينين، فحرمة كل أفراد الجنس البشري بسبب كرامتهم البشرية المشتركة والمدعومة بواسطة القيم الدينية، وذلك يعني أنّ الحرمات الإنسانية للبشر لم تنشأ بسبب ادعاءات اجتماعية أو سياسية، بل إن فكرة الحرمات في الحقيقة ترجمة عن الوحي الإلهي، فهو السياق الذي يتضمن أمراً يكون صحيحاً أو خطأً في موقف معين. وهو بالتالي المفهوم الأقرب إلى استعمال مفهوم العدالة. مثل حرمة النفس والملكية والاعتقاد والرأي... الخ.

القيد السابع: توزيع الولايات. إن الرؤية الإسلامية تعمد إلى توزيع الصلاحيات والوظائف داخل الأمة وفقاً لمبدأ الشراكة في الولاية العامة بين أفراد الأمة فهو يوزع الولايات بين الوظائف، ويوزع مجال التشريع على سائر الوظائف المختلفة في ولايات التنفيذ، بيد أنّ هذا التوزيع يختلف في جوهره عن الفصل الذي ينادي به الفكر الوضعي في النظم الديمقراطية الحديثة، ذلك لأن مؤسسة «الحكومة» تخضع لولاية الأمة التشريعية خضوعاً لا جدال حوله، ذلك أن مؤسسة الأمة من خلال ميثاق البيعة سابقة لمؤسسة الحكومة ومؤسسة لها، فالشريعة والعقل في الرؤية الإسلامية هما مصدر كل ولاية. تجسد ذلك مؤسسة الأمة من خلال ميثاق «البيعة» ومن بعد الحكومة، وبالرغم من تمتع القضاء بنوع من الاستقلال

5 راجع لتفصيل أكثر، حامد، التجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، مركز الدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1993م. ص 66.

والحرية، إلا أنه يظلّ تابعاً للولاية التنفيذية وجزءاً لا يتجزأ منها. إلا ما كان قضاءً سياسياً فهو يتبع لمجلس إجماع الأمة، فالرؤية الإسلامية لا تفصل بين التنفيذ والتشريع والقضاء على عكس ما تنادي به الديمقراطية الحديثة. والحق إن مبدأ توزيع الولايات والوظائف العامة، هو أكثر الطرق لتحديد ولاية الحكومة على الأمة، فالخاصية المميزة لتوزيع الولايات هي أنها تركز على فقه الشراكة لتوزيع الولايات، فقبل صياغة فكرة توزيع الولايات، يكون من الضروري تكييف نوع من الفهم الفقهي الممكن لفكرة مجالات الولاية، التي هي ولايات ووظائف موزعة عن الولاية. وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تقوم على فكرة فصل الولايات كوسيلة ناجعة لمنع هيمنة ولاية على أخرى، فالإسلام أوجد مبدأ توزيع الولايات، فولاية التشريع والاجتهاد في الإسلام تكمن في الاجتهاد في مصادر الشريعة بالذات أي في القرآن والسنة وتفقه الواقع الظرفي للأمة، والولاية التنفيذية والاجتهادية تكمن في مؤسسات الحكومة. والحكومة تستطيع التشريع، وليست ولايتها محصورة في إجراء وتنفيذ ما جاءت به الشريعة إلا بعد الاجتهاد في الشريعة، أما القضاء فيتمتع باستقلال كبير، لأنه لا يستند في أحكامه على رأي القاضي بل على أحكام الشريعة الإسلامية.

القيد الثامن: الولاية الأهلية. فكما لا يحق للحاكم إلغاء ولاية الأمة عن طريق التماهي معها، كذلك لا يحق له إلغاء مبادرة الناس عن طريق احتكار النشاط الاستخلافي في الأمة، فالناس بالنسبة لعلاقة الولاية هم الفريق الذي يتلقى التكليف وينفذه، ودوره كمنفذ لا يقل أهميته عن دور الحكومة كمنفذ أيضاً، ولكن واجب الطاعة على الناس لا يعني أنهم لا يشاركون في الحياة السياسية إلا من جهة القيام بالطاعة، فالناس هم الفريق الأعلى في الولاية الإسلامية، وهم أصحاب التكليف الحقيقي في سياسة الأمة، وعندما يتم تكليف ولاية الأمة الإسلامية الحكومة، لأسباب إجرائية، فإن الأمة لا تتخلى عن تكليفها في النشاط الاستخلافي، وإنما تضع ترتيباً معيناً ينحصر فيه حق التقرير والتنفيذ للحاكم فيما يخص الشأن العام مع فريق الحكومة، ويبقى حق التفكير والرأي في الشأن العام نفسه شائعاً في الأمة كله. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن من الطرق التي تستعمل في الولاية لتقيدها هي ضرورة التفرقة بين المجالين العام والخاص، والتي يمكن الإشارة إليها من خلال مفهوم مؤسسات الحكومة والأمة. فبحسب الوحي الإلهي المراد تجسيده في الواقع الظرفي للأمة يكون التمييز، أكان خطاباً مجتمعياً أم سلطانياً، مما يعطي إطاراً لقواعد ثابتة معروفة، ومستقرة، لنوع المؤسسات في الولاية، والتي لا تميز ولا تفرق بين أي إنسان أو جماعة في

القيام بالنشاطات الاستخلافية الحرة، بيد أن هذه القواعد يجب أن تكون عامة، مطبقة على قدم المساواة بين الجميع، وتطبق بدون رهبة أو تحيز، فالهدف الاسمي لمثل تلك القاعدة، هو التمسك والدفاع عن أقصى درجة من المشيئة المتساوية. فالعهد يجب أن تكون منسجمة بشكل تام مع طبيعة خطابات الشريعة الإلهية المنزلة، لأنها شروط الحياة الأخلاقية الإيمانية. فهي بالنسبة للأخلاق ما دامت يجب النظر إليها على أنها تستحق الاهتمام وذات نفع فالالتزام بنوع الوحي الإلهي وطبيعته يجسد شكلاً من السلامة والنزاهة، ومن الممكن أن نضيف أيضاً بأن سيادة طبيعة الوحي الإلهي كمنظور، يتضمن كذلك أن الناس ينبغي أن يكونوا قادرين على معرفتها وفهمها قبل أن تكون سارية المفعول، أعني مجسدة في مؤسسة سلطانية أم أئمة أم فردية، بحيث يجب أن تكون صريحة، متنافسة مع بعضها البعض، ثابتة مع الزمن، بالتالي يكون لها درجة من الاطلاقية في الشؤون الإنسانية.

علاقات الشراكة في الولاية

إن مفهوم الشراكة كمفهوم أساسي لفقه الولاية في الإسلام، يوجب ممارسة الأمة للولاية بأكملها، فتتولى الاجتهاد والتشريع والإدارة والقضاء بنفسها دون مكلفين منها، غير أنه من المستحيل عملياً أن تقوم الأمة بجميع هذه الولايات، وتباشرها بنفسها، من هنا جاء النظام الشورى حيث تكلف الأمة لنقباؤها المختارين أمر البت في شؤونها وممارسة الولايات العامة تكليفاً منها لهم. بيد أن النظام الشورى يجاهد لأجل التماهي مع المثل الأعلى للشراكة التي تفترض ممارسة الأمة للولاية بنفسها، فيتطور النظام الشورى ليجعل الأمة تمارس سلطات حقيقية وتشارك في الولاية اشتراكاً فعلياً، فتبقي من ناحية على الهيئات الشورية المختارة التي تمارس الولاية تكليفاً من الأمة، ولكنها توجب الرجوع إلى الأمة في بعض الأمور الهامة لتمارسها الأمة بنفسها مباشرة، من الناحية الأخرى. فالنظام الشورى هو نظام وسط بين الشراكة الكاملة حيث تتولى الأمة الولاية بنفسها، وبين ولاية الحكومة منفردة، فالنظام الشورى يقوم على وجود مجلس مختار من سائر جماهير الأمة، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأمة لنفسها بجملة من الولايات تمارسها مباشرة في حق الولاية العامة، وفقاً لطريقة معينة، مثل حق الاستشارة والرفض والاقتراح، فضلاً عن حق جماهير الأمة في إقالة النائب وحق الاقتراع على حل مجلس النواب وحق عزل الحاكم. على النحو التالي.

أولاً: حق مرجعية الأمة، وهو الحق الذي يفرض على مجلس النواب في حالة صياغة

مشروع الميثاق التأسيسي للولاية، أن يقوم بعرض ذلك المشروع على الأمة لأخذ رأيها فيه، فإذا وافقت عليه أصبح عهداً وميثاقاً تاماً وناظاً، أما إذا لم توافق الأمة، فإن المشروع يسقط ولا يعمل به، بيد أن الاستشارة إما أن تكون على مشروع العهد التأسيسي، وتسمى بالاستشارة التأسيسية، وإما أن تكون خاصة بأمر آخر غير العهود وتسمى استشارة سياسية، والذي يعنينا هنا، باعتباره تطبيقاً لفكرة الشراكة في الولاية، هو الاستشارة التأسيسية. وقد يرى مجلس النواب، قبل اتخاذ إجراء هام، أخذ رأي الأمة، فيعرض الفكرة عليها، فإذا وافقت عليها، تولى مجلس النواب وضع العهد، ويسمى هنا استشارية سابقة على العهد، أما النوع الثاني وهو الاستشارة اللاحقة، فهي تجري بعد وضع العهد بواسطة مجلس النواب، فإذا وافقت عليه الأمة أصبح نافذاً، وإلا فلا ينفذ، والاستشارة اللاحقة وحدها هي التي تعد من تجليات الشراكة الكاملة، أما الاستشارة السابقة فهي استشارة هادية وموجهة، ولا يمنع مجلس النواب من إصدار عهد مخالف لما أسفرت عنه الاستشارة، ولكنه سرعان ما يعود مرة أخرى ليضمن رأي جمهرة الأمة. ومن ذلك يظهر أن الاستشارة تنقسم أيضاً إلى استشارة ملزمة واستشارة موجهة، يتقيد مجلس النواب بأولاهما دون الثاني. وتنقسم الاستشارة من حيث موضوعها إلى استشارة «الميثاق» إذا تعلق الأمر بعهد البيعة التأسيسي نفسه أو بتعديل في عهد الولاية العليا، وإلى استفتاء تشريعي إذا كان متعلقاً بمشروع عهد عادي. وأخيراً تنقسم الاستشارة من حيث وجوب إجرائها إلى استشارة واجبة واستفتاء مندوب، والاستشارة الواجبة ينص عهد الولاية التأسيسي على وجوب إجرائها، أما الأخرى فهي يفترض أن الولاية أو عدداً من جماهير الأمة يطلبون إجراء هذه الاستشارة في بحر مدة معينة من تاريخ صدور العهد من مجلس النواب، ومن ذلك يظهر أن الاستشارة المندوبة تختلط مع حق الرفض الأممي.

ثانياً: الرفض الأممي: وهو حق عدد معين من الناس في الرفض على عهد صادر من مجلس النواب في بحر مدة معينة، فالعهد يصدر عن مجلس النواب ويكون نافذاً وتاماً دون تدخل من الناس، وعلى الولاية تنفيذه مباشرة، ولكن عهد الولاية التأسيسي يعطي عدداً معيناً من الناس الحق في طلب طرح ذلك العهد في بحر مدة معينة من تاريخ نشره على الأمة للاستشارة فيه، فإذا لم يعترضوا، فإن العهد يثبت نهائياً ولا يجوز الرفض عليه بعد ذلك، أما إذا اعترض العدد اللازم من الناس في بحر المدة المحددة، فإن العهد يعرض على

الأمة بأكملها لتبدي رأيها فيه، فإذا وافقت عليه تأكد العهد، أما إذا اعترضت الأمة فيسقط العهد بأثر رجعي، أي يعود كأنه لم يكن وتزول جميع الآثار التي رتبها قبل الرفض، على أنه يلاحظ وجوب اعتراض أغلبية الناس، فلا يكفي أغلبية الأصوات المقيدتين، لأن المتخلفين عن التصويت لا يعدون موافقين على العهد، ومن ثم يمر الرفض بمرحلتين: الأولى تتضمن طلب عدد من الناس في بحر مدة معينة أن يعرض العهد على الأمة، والثانية تبدأ إذا وقع الطلب العدد اللازم من الناس، عند ذلك يطرح العهد في استفتاء شعبي ليوافق عليه أو يرفضه.

ثالثاً: الاقتراح الأممي: في الحالتين السابقتين، أي في حالة الاستشارة الأومية وفي حالة الرفض الأممي يكون العهد أو مشروعه من صنع مجلس النواب، لا الناس. أما في الاقتراح الأممي فالناس هم الذين يقترحون مشروع العهد، ومن ثم فهو يحقق مزيداً من اشتراك الأمة في الولاية عن الصورتين السابقتين. ويكون الاقتراح عبارة عن مجرد فكرة، أي يقدم الناس (عدد معين ينص عليه عهد البيعة) المبدأ أو الفكرة المرغوب التشريع فيها دون صياغتها في شكل مشروع عهد، كما يمكن أن يأخذ الاقتراح شكل عهد كامل، أي مصاغ ومبوب. ففي الحالة الأولى، أي في حالة عدم صياغة الاقتراح صياغة فنية، يتولى مجلس النواب صياغة العهد، ثم يعرض هذا العهد في استفتاء شعبي، أو لا يعرض، حسب طبيعة العهد المعني، أما إذا كان الاقتراح مصاغاً في صورة مشروع عهد، فإنه يعرض على مجلس النواب، أو يعرض في الاستشارة الأومية مباشرة.

رابعاً: إقالة الناس نائهم: ومقتضاه انه بإمكان عدد معين من الناس (العشر مثلاً) طلب إقالة النائب، فإذا حاز طلبهم قبول أغلبية الناس، لزم انسحاب النائب، أما إذا حصل النائب على الأغلبية لمصلحته فإنه يعد منتخباً من جديد لمدة جديدة.

خامساً: الحل الأممي: ويقصد به حق عدد معين من الناس طلب حل المجلس الشوري، أي أن الإقالة هنا تشمل جميع أفراد الهيئة، فإذا جاء التصويت مقرأً ذلك الطلب بالأغلبية التي نص عليها الميثاق، حُلَّت الهيئة الشورية.

والحق أن المظاهر الثلاثة الأخيرة، وهي إقالة الناس لنائبهم والحل الأممي وعزل الحاكم، تدخل ضمن تجسيديات الولاية الشركة، لأن الشراكة الكاملة لا تقوم إلا حيث تمارس الأمة

بعض مظاهر الولاية بنفسها، وتكون الشراكة كاملة إذا كان الأمة تمارس كل مظاهر الولاية بنفسها، لذلك يكون تقرير حق الأمة في اختيار حكامها من أعضاء مجلس النواب، أو الأئمة أو تقرير حقها في إعفائهم من مناصبهم، قبل نهاية المدة التي كلفوا بها، يكون ذلك تطبيقاً لفكرة الشراكة، فاختيار الأمة لحكامها وإعفاؤها لهم من الأمور التي تندرج تحت موضوع وسائل إسناد الولاية. مما تقدم جميعه فإنه إذا ما تكونت هذه الولايات والعهود، وفق عهد عام يقرر الشورى والإجماع ما يحتاجه من آيات الله المنزلة في الاجتماع وفي الكون، وقامت الولايات والعهود المختلفة لتحقيق هذه الآيات والتوجيهات في صفحة الواقع فإنها تشكل بتكاملها مؤسسة الولاية في نظرية الولاية الإسلامية، تراقب الأمة من خلال المجالس العامة للنواب مدى التزام خياراتها على مستويات الولاية جميعها بتوجيهات الشريعة المنزلة، ولها حق عزل الولاية عند مخالفة الشريعة المنزلة، وذلك بموافقة الأمة لاسيما فيما يتعلق بعزل الحاكم .

مشروعية المبايعة:

انتهينا إلى أن البيعة هي عهد والتزام بين الإنسان ونفسه يلتزم فيه الإنسان مع إخوانه المؤمنين طوعاً وبمحض إرادته الخاصة، وإنها عهد جماعي يستمد مشروعيته من إجماع المؤمنين عليه وموافقته إياه، عندئذ يضع كل إنسان من المؤمنين في «الأمة» طاقاته وقدراته وأمواله الخاصة، تحت تصرف التكاليف الإلهية المضمنة في الرسالة المنزلة، فينتج عن ذلك اجتماع طاقات المؤمنين وإيمانهم الجماعي الذي يعمدون به إلى إنفاذ تكاليف الرسالة في الواقع الظرفي على هيئة الولاية ومؤسساتها، يتجسد ذلك في كيان جامع بمثابة ولاية للإجماع «مجلس النواب»، ومن بعد ولاية الحكومة ومؤسساتها، معنى هذا إن العهد الديني، أي عهد البيعة هو عهد يقوم على فكرة «التزام» المؤمنين الخاص بالدين وتكاليفه، والذي يجسده تدافع أفراد «الأمة» في العمل الأرضي في سبيل الله.

ومن هنا وجوب البيعة على كل مسلم بوصفه مسلماً، أي بمجرد تمتعه بهذه الصفة ويقوم هذا الفقه على أسس المساواة التي تكون في الواجبات الدينية هي نفسها في التكاليف السياسية، وعلى أساس أن كل مسلم يمتلك سهماً في الولاية العامة، بوصفها شركة مساهمة عامة دون امتياز، مادام على كل مسلم مكلف بالمبايعة، ويستطيع أن يمارس الولاية السياسية. بيد أن هذا التكليف، الذي هو تكليف شرعي على كل مسلم لا يمكن أن يصادر منه، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ

شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِ وَلَا يَقْتُلَنَّ وَلَا يَأْتِيَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُمْ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ × يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَتَّبِعُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَتَّبِعُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ ﴿الممتحنة 12/13﴾، وجاء في الحديث: «من مات وليس في رقبته بيعة لحاكم مات ميتة جاهلية» والمعنى أنه وبحسبان مبدأ ولاية الأمة على نفسها، يكون المسلم جزءاً من الولاية العامة، ومن ثم لا يمكنه إلا أن يدعى وجود تكليف عليه في ممارستها عن طريق المبايعة. والزامية المبايعة تعطى للأفراد بصفقتهم أصحاب ولاية، وعلى هذا فمن اللازم تقرير تكليف البيعة العامة. فالمسلم له تكليف شخصي في أداء البيعة، ومن ثم لا تستطيع الأمة صاحبة الولاية أن تحد من مشيئة الأشخاص الذين يمارسون هذه الولاية، كأن تحدّد هيئة المبايعين، فتوسع هذه الهيئة أو تضيق فيه أسماء المبايعين كما تشاء، ولا يمكنها أن تقرر تقييد عهد البيعة فتحصرها في طائفة محدودة من الناس لاعتبارات الثروة أو الكفاءة أو العرق أو الجنس... الخ، بل واجبه أن تجعل من البيعة عامة مشاعة لجميع المسلمين، يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿التوبة/71﴾، ويترتب على هذا الفقه الأصول التالية:

أولاً: الإقرار بأن تكليف البيعة، تكليف على جميع المسلمين البالغين، فما دامت البيعة تكليفاً دينياً ثبت على كل مسلم بصفته عضواً في الأمة صاحبة الولاية، فإنه لا يمكن أن يحرم منه أحد من المسلمين، أو على الأقل لا يمكن أن يكون الحرمان إلا استثناءً محضاً، وبسبب بين من سقوط الأهلية.

ثانياً: إن كون البيعة تكليفاً فلصاحبه مشيئة استعماله أو عدم استعماله، إلا أنه ليس ثمة عقوبات دنيوية توقع على الممتنع عنها، بحيث لا يمكن إلزامه بالقيام بهذا التكليف، أي انه وفقاً لهذا الفقه تكون المبايعة اختياراً وليست إجباراً، وإنما يحاسب المقصر فيها حساباً أخروياً عند الله تعالى. بيد أن القول بان البيعة تكليف أخلاقي، لا يمنع العهد السياسي «عهد البيعة» من تنظيمها ووضع الشروط اللازمة لممارستها وتحديد حالات عدم الأهلية التي تمنع من استعمالها. ومن ثم يكون الأخذ بمقولة البيعة تكليف أخلاقي غير حائل دون تقييد تكليف المبايعة وأهلية دائرة أصحابها. والنتيجة التي تترتب على حسبان البيعة تكليفاً أخلاقياً، أنها تكون ملكاً لصاحبها ومقرراً لتقواه الأخلاقية، وبالتالي لا يحل لصاحب

هذا التكليف التصرف فيه أو النزول عنه، ذلك أن تكليف البيعة لا يكون محل اتفاق أو تعاقداً، وبالتالي لا يصح التصرف فيها أو النزول عنها أو الاتفاق على تقييد استعمالها، أو على استعمالها بطريقة معينة، بمعنى أن صاحب تكليف المبايع لا يمكنه أن يفوض غيره في ممارستها، وإذا حدث شيء من هذا فهو محاسب من قبل الله تعالى. بعبارة أخرى، إن التكليف الصحيح لتكليف البيعة، هو الذي يقوم على انه ولاية تعاقدية مقررة للمسلم لا لتدينه الشخصي فحسب، بل ولتدين الأمة كذلك الذي ينعكس إيجاباً عليه. وهذه الولاية يتحدد مضمونها وشروط استعمالها بواجب عهد خاص، وبطريقة واحدة بالنسبة لجميع المسلمين، دون أن يكون لأي منهم ولاية تعديل ذلك المضمون أو تغيير في شروط الاستعمال، ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليف البيعة محلاً للتعاقد أو الاتفاق، وبالتالي يبطل كل اتفاق على ممارسة هذا التكليف على وجه معين، أو على عدم ممارسته أو على الامتناع عن طلب القيد في جدول المبايع. وعليه فإن البيعة، تكون في نظر الفرد تكليفاً أخلاقياً طالما قيد المسلم اسمه في جداول المبايع، أو حينما يطلب الاعتراف له بوصفه المختار، وهذا التكليف الأخلاقي يحميه واجب البيعة بواسطة دعوى قضائية، ولكن حينما يمارس المسلم عملية الاختيار بعد أن قيد اسمه في جداول المبايع، فإنه لا يستخدم حقاً فردياً، وإنما يمارس كتكليف ديني، وهو التكليف بالاشتراك في تكوين الهيئات العامة للولاية في الاجتماع السياسي الإسلامي، أي في «الأمة».

اختيار الحاكم :

طريقة اختيار الحاكم. يبقى الأمر الأكثر أهمية والمتصل بدلالة مضمون علاقات الولاية، هو السؤال حول كيف يختار الحاكم وما هو منهج الأمر في ذلك، ومن الذي يختار الحاكم؟. وعندنا إن اختيار الحاكم يتم بطريق الأمة، أي طريقة اختيار الحاكم بواسطة الأمة، ولا ينعقد تمام العهد لتولي الولاية بمشروع مع مسلم واحد فحسب، ولكن بإجماع جمهور الأمة، لا باقتراعهم للمرشح كلهم عدلاً بل بإجماع السواد الأعظم، ولا يعيها طريقة إنها قد تؤدي إلى استئثار الحاكم بالولاية والاعتداء على ولاية الأمة واختصاصات مجلس النواب، معتمداً على ما يتمتع به من تأييد الأمة ومستنداً إلى انه مختار من جماهير الأمة في مجموعها بخلاف أعضاء سائر الولايات الأخرى لاسيما مجلس النواب الذين لا يمثل كل منهم إلا المصر الذي بايعه الذي هو جزء من الأمة. ذلك إن وظائف الحاكم وصلاحياته وولايته مما تم

تقريره في ميثاق البيعة التأسيسي، فليس ثمة تخوف من استبداده، أما إذا حدث الاستبداد فإن للأمة حق الخروج والثورة عليه والإتيان بأخر يكون أكثر التزاماً بعهد البيعة، هذا الإجراء أعني اختيار الحاكم وفقاً لعهد سابق تمضيه الأمة مما يتجاوز القول بضرورة اختيار الحاكم عن طريق مجلس النواب لأن الحاكم عندئذ يكون خاضعاً لمجلس النواب وآلة في يد القوي التي تشكل اتجاهات الإجماع فيه، وبالتالي يفقد المكانة الواجبة لرئيس الأمة الأعلى، مما يضعف الولاية التنفيذية في مواجهة الولاية الرقابية، وإذا وضعنا في الاعتبار من الناحية العملية أن الحاكم لا يكون حاكماً إلا إذا كانت هناك جهة تزكيه وتقدمه للجُمهور أدركنا مدي ميل الحاكم للالتزام بعهد البيعة من ناحية، وتمسكه ببرنامجه ومذهبه الفكري الذي جاء به من ناحية أخرى.

اختصاصات الحاكم: تباشر الحكومة الكثير من الاختصاصات في مجال الولاية العامة، فيعين الحاكم الوزراء ويعفيهم من منصبهم بناء على تقديمهم استقالة من الولاية، معنى ذلك أن الحاكم ينفرد باختيار وتعيين الوزراء، ويطلب من الحاكم تعيينهم في مناصبهم الوزارية ويكون للحاكم الأمر بذلك، كما يقوم الحاكم بإعفاء الوزراء من مناصبهم ويكون ذلك بناء على الاستقالة التي يقدمها هؤلاء، وقد ينص عهد البيعة على أن يرأس الحاكم مجلس الوزراء، ويدير مناقشات مجلس الوزراء ويكون له بالطبع صوت محدود حينما يتخذ المجلس قراراته الشورية شراكة بينهم. أما بالنسبة لتعيين كبار الموظفين، فإن للحاكم وحده حق تعيين طائفة منهم بقرار يصدر منه، ويتم تعيين طائفة أخرى بقرار من الحاكم بناء على موافقة مجلس الوزراء. وهناك طائفة ثالثة تعين بقرار من مجلس الوزراء، وقد ينص عهد البيعة على أن يمكن أن يشارك الحاكم غيره في ممارسة ولاية تعيين باسمه وذلك بناء على عهد خاص. كذلك يقوم الحاكم بالتوقيع على الأوامر والمراسم التي تتم المداولة فيها في مجلس الوزراء. كما يقوم الحاكم بتعيين السفراء والمندوبين فوق العادة لدى الدول الأجنبية، ويرم الحاكم المعاهدات ويصدق عليها، ويطلع على جميع المفاوضات التي تجري لعقد اتفاق دولي لا يخضع للتصديق. هذا مع ملاحظة أن هناك طائفة من المعاهدات لا يجوز للحاكم التصديق والموافقة عليها إلا بعد إقرار مجلس النواب لها، وتمثل في حق إصدار العهود بعد إقرارها من مجلس النواب. كذلك قد يدعو الحاكم مجلس النواب للاجتماع، ويفض انعقاده في دورات غير عادية وفي غير الحالات التي يجتمع فيها بحكم العهد الخاص به، ويكون ذلك بمرسوم. أما بالنسبة لحل مجلس النواب، فإن للحاكم حق حله، وإن حق الحل يصبح والحالة هذه من الحقوق التي

ينفرد بمباشرتها الحاكم وحدة خاصة، وأنه يمارس هذا الحق دون توقيع آخر إلى جانب توقيعه المنفرد، يكون ذلك عندما يعمد مجلس النواب إلى سحب الثقة منه، ومخالفة الأمة لرأي مجلس النواب، عندئذ يحق للحاكم حل مجلس النواب، وتكوين آخر بطريقة الاختيار كما سيأتي، وإلى جانب حق الإصدار والحل، للحاكم حق مخاطبة مجلس النواب برسائل تتلى عليه وتكون محلاً للمناقشة، وإذا أراد ذلك في غير أوقات انعقاد مجلس النواب يجتمع هذا الأخير خصيصاً لهذا الغرض، وذلك لإلزامية الشورى عندنا.

وعلاوة على ذلك من حق الحاكم الالتجاء إلى الاستفتاء الأممي الذي يظهر في صور الاستفتاء على نصوص في عهد البيعة، أو الاستفتاء على مشروعات العهود الخاصة. فيعرض اقتراح التعديل على الأمة، ويصبح تعديل العهد نهائياً إذا أقرته الأمة عن طريق الاستفتاء العام. هذا ويجوز للحاكم أن يستغني عن الاستفتاء في حالة تعديل العهد، إذ قرر عرض التعديل على مجلس النواب مجتمعاً في هيئة مؤتمر بعد رجوعهم إلى أفراد الأمة، بحيث يجب أن تتم الموافقة بأغلبية ثلاثة أخماس الأعضاء المشتركين في الاقتراح. أما بالنسبة للاستفتاء في حالة مشروعات العهود، التي تتعلق بتنظيم الولايات العامة أو بإقرار اتفاق بين مجموعة الولايات الإسلامية أو بالأذن الخاص بالتصديق على معاهدة يكون من شأنها أن تتعارض مع نصوص في عهد البيعة، وتأثر على سير المنظمات. ويكون إجراء هذا الاستفتاء من حق الحاكم، وذلك بناء على اقتراح مجلس الوزراء أثناء دورات انعقاد مجلس النواب. وعندما تتم موافقة الأمة على مشروع العهد الخاص محل الاستفتاء، فيصدره الحاكم بعد موافقة الأمة، هذا ويلاحظ أن الاستفتاء ينصرف فقط على مشروعات العهود أو الاتفاقيات سألفة الذكر دون غيرها، كما يتم طرح هذه المشروعات على الأمة، وهي في مرحلة مشروع عهد، لم يعرض على مجلس النواب، فكأن موافقة الأمة تغني هنا عن موافقة مجلس النواب ضمناً، ويكون الحاكم بذلك قد أصدر عهداً دون عرض أو قرار من مجلس النواب.

أما اختصاص الحاكم في مجال الولاية القضائية، فيضمن الحاكم استقلال الولاية القضائية. ويرأس الحاكم مجلس القضاء الأعلى ويكون وزير العدل وكيلاً لهذا المجلس بحكم العهد الخاص، ويجوز أن يحل محل الحاكم، ولا يقوم الحاكم بتعيين جميع أعضائه الذين يعينون شراكة مع مجلس النواب، وذلك ضمن الشروط التي يحددها العهد الخاص. وللحاكم حق العفو وذلك في حالة العفو البسيط أو الخاص وذلك بعد استشارة مجلس

القضاء الأعلى، على أن يلتزم الحاكم برأي المجلس، هذا على خلاف العفو الشامل الذي يتعين أن يتم بواسطة عهد يقره مجلس النواب، ويلاحظ انه إذا كان للحاكم الاختصاصات السابقة في مجال الولاية القضائية، فإنه لا يحق له مباشرة الوظيفة القضائية التي يترك أمرها للولاية القضائية وحدها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه ليس للحاكم اختصاصات في ظل الظروف الاضطرارية غير العادية. فاختصاصات الحاكم في هذا المجال عادية محدودة، وذلك أن الحاكم لا يحل محل الولايات العامة في الأمة من ولايات تنفيذية، فيتخذ من الإجراءات ما يراها ضرورية. فالأمة لا تتجسد في شخصه، وهو لا يمثلها ولا ترجع إليه وحده أمورها طوال الفترة الاضطرارية. فإذا أصبحت الحكومة والولاية العامة واستقلال دار الأمة وسلامة أراضيها أو تنفيذ تعهداتها العالمية مهددة بخطر جسيم وحال، ونشأ عن ذلك انقطاع سير الولايات العامة العهدية المنظمة، فيتخذ الحاكم من الإجراءات للضرورة، التي تقتضيها هذه الظروف بعد موافقة مع مجلس النواب، ويجب أن يكون الغرض من هذه الإجراءات هو تمكين الولايات العامة من استئناف مهمتها في أقرب وقت، وينعقد مجلس النواب بحكم العهد الخاص، ولا يجوز حله أثناء ممارسة هذه الولايات الاضطرارية.

مدة الولاية وعوامل عزل الحاكم: أجل الحكومة، أمر يحدده ويسميه عهد البيعة التأسيسي لنظام الولاية. وذلك الأجل يتخذ لمراعاة توالي الابتلاءات في أمور الولاية واختلاف السياسات التي تجاوبها، مما يدعو إلى التجدد في عهد الحكومة وتعاقبها حتى يتجسد التكليف من أفراد الأمة لها على المناهج والاجتهادات التي تناسب، فلا يترك الحاكم في ولايته إلى موته، بل يبقى لأجل مكتوب ليختبر كيف يؤدي تكليفه فيتم الوفاء بعهد، أم لا كما تبين سيرته فيجدد له العهد أو يأتي بغيره. ذلك إن المد في الولاية بغير أجل وطول التكليف بها وسلطتها أمر يكثف الفتن ويراكمها عليه، وإنما تخف الفتنة إذ قصرت مدة الولاية ليقضيها المتولي محاذراً، لا لمراقبة الناس ومحاسبتهم وحسب، بل من رجوعه إليهم من قريب ليجدد الثقة والعهد من أساسه فلا ينسي وعوده وعهوده الأولى⁶.

وقد ينتهي عهد الولاية بقضاء الأجل المسمى، ثم يفسح لذات الولي تجديده إن عاد أفراد الأمة فرضي به عبر تجدد الأحوال وبعد أن خبر سنته. وقد يكون فسح التجديد مرة واحدة أو أكثر وتطول الأجال أو تقتصر. وتواتر تعاقب الولاية بأجال قصيرة يؤدي إلى

6 راجع بتفصيل أكثر، الترابي، حسن عبد الله الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 2003م، ص234.

تقارب مواسم الانتخابات وتتابع العهود سراعاً، مما قد يلهي الحاكم بالانشغال تهيؤاً للعودة، وقد يضطرب باستقرار الولاية. ولعل الأوفق إذا أختبر توالي الولايات للحاكم أن يتوسط الأجل ويفسح التجدد مرتين وحسب، على ألا تتجاوز الولاية إذا امتدت متجددة نحو عشر سنوات قياساً على إجارة موسى عند شعيب عليهما السلام⁷: يقول تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ × قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكَحَكَ أَحَدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجِرَنِي ثَمَانِي حَجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُشْجِقَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ × قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلِيمٌ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ ﴿﴾ (القصص 26/28)، وقد لا يقضي الحاكم أجله المسمى لكن تسقط في حقه بعض شروط الأهلية، بأن يعتريه فقد العقل أو العجز المقعد عن أداء الوظيفة، أو تقع منه جنائية حينئذ مما يحول بينه وبين الأمانة الدنيا المشروطة حكماً للولاية. ولا حصانة في الإسلام لحاكم من أن يؤخذ للقضاء ولو بإجراء مثبت يجيزه مجلس النواب، وكذلك قد يلزم ذلك الإجراء لثبوت الشهادة بطرود العلة، وقد يبدو للحاكم من نفسه لطوارئ على عافيته، أو لاحتماد خطر المحاسبة، أن يستعفى من تمام الأجل، ولتدبير سد الثغر بعد الطارئة أو الغيبة في الحكومة يكون ذلك لرئيس مجلس النواب، حتى ترجع الحكومة إلى دورة التولية بعهد مع خلف آخر.

إن عهد الولاية الذي ينعقد إجماعاً مباشراً من جمهور الأمة يعتبر هو الأصل، ذلك أن الأمة تعلق حجتها فلا يتحصن منها الحاكم أو أعضاء مجلس النواب، ولذلك يمكن أن يؤدي مجلس النواب محاسبة الحاكم، أو من هم دونه، إلى حال عزله عن الحكومة وخلعه من موقع الولاية الأولى. ولما كانت التولية مرسومة بقرار اختيار وإجماع من سواد أفراد الأمة الأعظم، فذلك لا يضارعه قرار أدنى من نواب الأمة، إلا إذا كلفوا بذلك بنص عهد البيعة وشرطها الرجوع بالأجل للأمة. ويضاف إلى الصور السابقة من صور الشراكة الكاملة حالة نص عهد الولاية التأسيسي على إمكان عزل الحاكم متى فقد الأهلية والثقة الأمية بناء على طلب عدد من الناس، ثم موافقة الأمة في استفتاء عام. فالعزل للحاكم من سواد أفراد الأمة حق بين في شريعة الإسلام، إن كان من بينة كالعجز العقلي أو الجسدي، أو الخيانة المسقطه للأهلية، أو لا لاستعفائه هو من العهد، فإن ذلك مما يمكن أن يوكل إبرام أمره بنص عهد البيعة الذي يرسم ويحكم كل العهود للمجلس الشوري. وتدبير فصل الحاكم وصحبه يمكن أن

7 راجع بتفصيل أكثر، المصدر السابق، نفس الصفحة.

تفصل شروطه وترسم إجراءاته في نصوص عهد البيعة التأسيسي، ويمكن أن يوكل القرار للمجلس النيابي بموافقة غالب أعضائه، إذا ثبت في ذلك حكم القضاء إثر حكم جنائي أو فسق في سلوكه الخاص، أو مخالفة متعمدة لعهد البيعة التأسيسي، أو بانت وقائع من سقوط شروط الأهلية، وقد يوكل القرار إلى مجلس النواب باتفاق غالب أعضائه على يعود القرار أجلاً إلى الأمة، وقد يكون العزل بتقويم سياسي، ناتج عن سوء السياسة البالغ، الذي لا سبيل لمعالجته بالمحاسبة والتوصية.

شروط الأهلية: انه إذا كان الوحي الإلهي يقرر الطريقة لاختيار الحاكم، بمعنى انه يقرر البيعة والشورى كطريقة لاختيار الحاكم، أي عند إجراء الجرح والتعديل ومعرفة ظروفه وصلاحيته لعهد الحكومة الأولى، بينما تختار الأمة الإنسان الأنسب من بين المتقدمين وفقاً لمنهجه وبرامجه وتياره الفكري، ولكن كيف يحدد الوحي الإلهي الصفات اللازمة لعهد الولاية، أي كيف يكون العلم والكفاءة هما شرطي ولاية الحكومة في نظرية الولاية القرآنية؟. قام «الماوردي» بحصر شروط أهلية الحكومة في سبعة هي: العدالة على شروطها الجامعة، العلم المؤدي إلى الاجتهاد في الأحكام والنوازل، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، الرأي المنفصي إلى سياسة الرعية، الشجاعة والنجدة والنسب القرشي، وأضاف إليها البعض شرط الذكورة، وإذ ستعرضنا هذه الشروط التي اشترطها «الماوردي» وغيره نجد أنها قد لحقتها الاجتهادات الفقهية، فإذا أجمل القول فيها يمكن أن نخلص إلى أن العدالة والعلم والنسب القرشي والذكورة هي أهم الشروط، أما بقية الشروط فهي صفات يمكن تضمينها في الصفات الأربع المذكورة، هذا فضلاً على أنها شروط تنطبق على كل من يأنس في نفسه الكفاءة ولديه تطلع إلى الحكومة، أورد «أبو يعلى» الشروط أعلاه قائلاً: وقد روي عن الحاكم «احمد بن حنبل» ألفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل وقال من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه حاكماً عليه برأ كان أو فاجراً فهو معه إنما ذلك لنفسه⁸، ويقر «الغزالي» الشيء نفسه أي إن المقصود بالاختيار ليس اعتبار كافة الخلق بل الغرض قيام شوكة الحاكم بالإتباع والإشباع⁹، ويؤكد ذات المعنى مرة أخرى يقول: والقول المتميز أن نراعى الصفات والشروط في السلاطين تشويقاً إلى مزايا

8 راجع لتفصيل أكثر، أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982م. ص 20.

9 راجع لتفصيل أكثر، أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، دار الكتب الثقافية الكويت، ص 177.

المصالح وقد قضينا ببطلان الولايات إلا أن أبطلت المصالح رأساً بل إن الولاية لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الحاكم»¹⁰.

ويقرر «ابن تيمية» ذات المعنى يقول: «الحكومة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل حاكماً حتى يوافق أهل الشوكة الذي يحصل بطاعتهم له مقصود الحكومة، فالحكومة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك»¹¹ حتى جاء «ابن جماعة» قاضي قضاة القاهرة مشرعاً لحكم المالिक يقول: «إن خلا الوقت من حاكم فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح وإذا انعقدت الحكومة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني لما قدمنا من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»¹².

وهكذا قبل فقهاء السنة من الشروط المطلوبة للحكومة شرط الشوكة والغلبة مع وجود العلم والكفاءة حتى ظهرت الفتوى القائلة بمشروعية الأمر الواقع والانقلاب العسكري على يد «ابن جماعة» وتحولت عندئذ شروط العدالة والعلم إلى شروط الشوكة والقوة وحفظ وحدة الأمة، أما شرط النسب القرشي فإن «ابن العربي» الفقيه المالكي المعروف يسقطه تماماً مستنداً على قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/26)، فقد جعل الله «داود» خليفة وهو غير قرشي فلماذا اشترط القرشية إذن ويذهب إلى أنه لو أستوفى قرشي ونبطي في شروط الحكومة رجح النبطي لقربه من عدم الجور والظلم، حتى جاء «ابن خلدون» مقررًا أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الحكومة راجع إلى اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة بالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت

10 راجع لتفصيل أكثر، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين القاهرة 1352 هـ، ج 2، ص 124.

11 راجع لتفصيل أكثر، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت ص 253.

12 راجع لتفصيل أكثر، ابن جماعة، بدر الدين محمد ابن إبراهيم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 357.

الحاكم في الاجتهاد في الشريعة المنزلة من جانب والواقع الاجتماعي من جانب آخر، أو بلغة الفقهاء، فإن العلم يعني سداد الرأي المفضي إلى سداد الرعية، وتقرر أن البسطة في الجسم وهي تعني الكفاءة وقوة الإرادة مما يفضي إلى حفظ أمانة الأمة وعدم التفریط في الدعوة، والواقع أن الأمر قد سار على هذا المنوال «فأبوبكر» و«عمر» و«عثمان» و«علي» رضي الله عنهم هم أكثر الصحابة علماً وأفواهم إرادة عند القيام بأمر الأمة، يقول «ابن عربي»¹⁴ متحدثاً عن تاريخ المسلمين في الصدر الأول للإسلام يقول: كان الأمراء قبل هذا اليوم (يعني اليوم الذي انتصر فيه معاوية) من صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند فاطرد النظام وكان العوام والقواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر، ثم فصل الله الأمر (الولاية) بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور. معنى ذلك ان انتصار «معاوية» كان انتصاراً لأصحاب الجزاء والمال في الأعمال والوظائف على أهل الاجتهاد مع الجهل بالوظائف وهو الانتصار الذي قاد إلى انفصال شخص الوالي عن صفة العلم وامتد ذلك إلى باقي ولايات الأمة فصار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر وهو الانفصال الذي لازالت تعانيه الأمة الإسلامية حتى اليوم إذا استثنى - ومن الناحية النظرية لا العملية - المذهب الشيعي.

وإذا وضعنا في الاعتبار، أن الحكومة زمان النبي ﷺ ومن بعده الخلفاء الراشدين كانت حكومة في إحدى وظائفها دينية تبليغية وهو ما ينبغي أن تكون دائماً فيكون اشتراط العلم فيها أساسياً بلا شك، وهل يكون تبليغ الدين ونشر الدعوة بدون العلماء بالشريعة وبالواقع، بيد أن العلم لوحده كشرط لا يكفي وإنما المطلوب دائماً هو قوة الإرادة والعزم على الفصل والتدبير، وهكذا تتأسس الشروط لتعيين الحاكم في العلم والكفاءة وفيهما تحدد مدة ولاية الحاكم كذلك، ففي حال إذا فقد أحد الشرطين أو الاثنين معاً فإن عهد الولاية للحاكم يسقط تلقائياً بواسطة الأمة، فالعلم والكفاءة هما شرطاً للحكومة اللذان يمكن أن يؤسس عليهما القول في نظرية الولاية والقول بولاية العالم الخبير الكفاء كنظرية للولاية من القرآن الكريم وهو ما يجب أن تكون الدعوة إليه والمجاهدة في تشييده في الواقع الإسلامي المعاصر.

أما شرط الذكورة، كأحد شروط الأهلية في ولاية الحاكم فلا أهميه له عندنا، ذلك ان الاجتماع السياسي الإسلامي اجتماع ينشأ عن توالي وتحالف المؤمنين وتبايعهم بعضهم

14 راجع بتفصيل أكثر، عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طباع الملك، مكتبة الريان، بدون، ص 13.

إلى بعض دون اعتبار لكونهم رجالاً أو نساء فالولاية الإسلامية للمؤمنين جميعاً من غير تمييز يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ × وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿التوبة 72/71﴾. وهكذا فالخطاب القرآني في الشأن السياسي خطاب عام دون تخصيص يتوالت به المؤمنون رجالاً ونساء بعضهم مع بعض على الإيمان والإخلاص يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا × وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿الأحزاب 36/35﴾. ويقول: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿النساء 124﴾.

أما الحديث المشتهر الذي يستدل به عادة للدلالة على منع تولية المرأة التكليف العامة للأمة لاسيما الحكومة، وهو قوله ﷺ في سياق الحديث عن فساد النظام الفارسي «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»¹⁵ فهو كما يظهر حديث في باب الغزو لا في باب الولاية كما صنفه «البخاري» فهو يقرر حالة الفساد والانحراف في النظام السياسي الفارسي أكثر من كونه نصاً في منع ولاية المرأة التكليف العامة، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - كان مجاهداً ومقاتلاً الفرس حتى ولو كان على رأس الولاية العامة الفارسية رجل، وهو الذي جاهد وقاتل ممالك ودول وعشائر وسلطات لكونها اجتماعات فاسدة وجميعها كان على رأسها رجال لا نساء، فالمقصود على هذا لفت الانتباه إلى حالة الفساد التي ضربت ولاية الفرس بما كسبت أيديهم، وأما ذكر ملكة سبأ «الحكومة» بالخير في القرآن فشاهد على ما نقول لأنها اتبعت الدين الحق وأسلمت مع سليمان الله رب العالمين يقول تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون × قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ × قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَظَهَا أَذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ × وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ × فَلَمَّا

15 رواه البخاري في باب المغازي .

جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَمْدُونَنِي بِمَا لَمْ أَتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيَتِكُمْ تَفْرَحُونَ × أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلِنَأْتِيَنَّهُمْ بَجُنُودٍ لَا قَبْلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنَخْرُجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذَلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ × قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿35/38﴾ (النمل) ... إلى قوله ... ﴿35/38﴾ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿44﴾، يعضد ذلك ويسنده جواز حكومة المرأة الصلاة في الفقه الإسلامي والصلاة كما هو معروف تأتي على راس الوظائف السلطانية وهو الأمر الثابت في السنة المطهرة¹⁶.

أما النسب القرشي فهو شرط يتأسس على ما يرويه «البخاري» عن «معاوية ابن أبي سفيان» في سياق رده (وهو أمير المؤمنين) على الذي جاء يتحدث عن ظهور القحطاني أي يتحدث عن تحول الملك من القرشيين إلى اليمنيين يقول: كان محمد ابن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ «معاوية» وهو عنده في وفد من قريش أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك «قحطاني» فغضب «معاوية» فقام وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فقد بلغني أن رجلا منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ فأولئك جهالكم وإياكم والأمانى التي تضل أهلها فإني قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه في النار ما أقاموا الدين»¹⁷، ويروي «البخاري» رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى منهم اثنان» وقد ينقض شرط القرشية بعدة دعاوى منها، أولاً: أن وقائع يوم السقيفة تؤكد أنه لا أحد من المهاجرين لا «أبا بكر» ولا «عمر» ولا «أبا عبيده» ممن حضر السقيفة من القرشيين قد احتج بحديث الأئمة من قريش والذي يجعل من القرشية شرطاً للحكومة، بل أن «أبا بكر» و«عمر» قد عمدا إلى التأكيد على مكانة قريش والاحتجاج لها بأحقية المهاجرين في خلافة النبي ﷺ بكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قريش ولم يحتجوا بالحديث المعني مع أنه أقوى حجة في النقاش الدائر بين المهاجرين والأنصار بدعوى أن الحاكم «البخاري» لم يعتمد رواية الأئمة من قريش في روايته عن يوم السقيفة وإنما اعتمد الروايات التي تذكر أن «أبا بكر» احتج على الأنصار بأن المهاجرين هم أوسط العرب داراً وأعربها أنساباً ولا شيء غير ذلك، وأن البخاري لا يذكر الحديث المعني في هذا الباب من كتابه.

16 راجع مسألة حكومة المرأة الصلاة في سنن أبي داود.

17 رواه البخاري .

ثانياً: إن القول بأن هناك أحاديث تعارض الحديث المعني رواها «البخاري» منها: قال رسول الله ﷺ «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، والحديث الذي يرويه «البخاري» عن أبي هريرة وفيه يقول: قال رسول الله ﷺ: «هلك الناس هذا الحي من قريش» قال: فما تأمرنا، قال: «لو أن الناس اعتزلوهم» هذا فضلاً على أن النبي ﷺ لم يدع إلي عصبية ويؤثر عنه قوله: «إن عصبية الجاهلية تحت قدمي هاتين». والذي عليه رأينا أن شرط القرشية لا أهمية له لأنه معارض للمبادئ القرآنية في الشورى والاختيار، وان أكرم الناس عند الله اتقاهم، وتبقى الشروط الأكثر أهمية والواردة بشأن الحكومة وهي شرط الكفاءة والعلم، ذلك إن الشخص المرشح للحكومة لا يكون حاكماً طالما لم تتعين فيه شروط العلم والكفاءة، وعلى هذا يكون شرط النسب لا أهمية له وإنما ورد في سياق الإخبار. والحق أن نجاح الولايات على الاجتماع والأعمال والأمصار ونحو ذلك، ففي الرؤية الإسلامية ترتبط القيادة بدرجة كبيرة بصفات الناس الذين يقومون عليها، فالكثير من الولايات والأعمال نجحت أو تعثرت بحسبان الناس القائمين عليها، وفي هذا السياق يفهم دلالة دعاء النبي ﷺ «اللهم اعز الإسلام بأحد العمرين وقوله: خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»، فالنصوص تقرر أن المقومات الإنسانية مسألة هامة في نجاح العمل المعني.

الطرق غير الشرعية لإسناد الولاية: لا شك أن طرق إسناد الولاية تكون معياراً حاسماً في تمييز النظام الإسلامي من النظم السياسية المختلفة، فاختيار وبيعة الأمة لولاية أمرها أساس من أسس الشريعة. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ۝﴾ (النساء 58/61)، ففيما عدا طريقة الاختيار والبيعة، التي أشارت إليها الآية في قوله: وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، أي منكم لا عليكم فيتم اختيارهم اختياراً، تعد كل الطرق الأخرى التي تأخذ بها النظم السياسية المختلفة في إسناد الولاية، طرق غير شرعية، أو اوتوقراطية، وهي طرق متعددة¹⁸:

18 بدوي، ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، بدون ت.ص.234.

أولها: الوراثة. تعد الوراثة أقدم الطرق وأكثرها شيوعاً في التاريخ الإنساني. وهي بين سائر الطرق غير الشرعية كانت تعد وحدها الطريقة المشروعة في انتقال الولاية، فكما هي طريقة مشروعة لانتقال الأموال في النطاق الأسري الخاص، كذلك فهي كانت تعد طريقة طبيعية ومشروعة لانتقال الولاية. وبنى الوراثة في إسناد الولاية على مبررين أساسيين: الأول: التبرير المالي. حيث كانت الفكرة القديمة عن الولاية، أنها تقوم بالمال. يقول تعالى على لسان بني إسرائيل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ أبعثْ لَنَا مَلَكًا نقاتل فِي سبيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتالَ أَلَّا تقاتلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نقاتل فِي سبيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ ديارِنا وَأَبنائِنا فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالَ تَوَلَّوْا إِلَّا قَليلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظالمينَ × وَقَالَ لَهُمْ نبيُّهُمْ إِنْ اللَّهُ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالوتَ مَلَكًا قَالُوا أَنبيُّ يَكُونُ لَهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُوْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنْ اللَّهُ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَزادَهُ سَطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكُهُ مِنْ يَشاءِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ × وَقَالَ لَهُمْ نبيُّهُمْ إِنْ آيَةَ مَلِكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَةٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ ﴿البقرة 246/248﴾، وقد ذاعت نفس الفكرة في عهود الإقطاع في أوروبا، فكانت الولاية لا تنتقل بالوراثة فقط، بل كانت تباع وتشتري، شأنها شأن الملكيات، فكانت الوظائف العامة تباع وتشتري مثل السلع التجارية. وأخذ بنفس الفكرة المالية، كانت العصور القديمة لا تفصل بين الحاكم والولاية، وتعد هذه ملكا له.

والثاني: التبرير الديني، حيث لعبت نظريات القدر الإلهي للولاية دوراً هاماً في تبرير توارث العروش في دولة ما بعد الخلافة الراشدة منذ أيام معاوية بن أبي سفيان، فإرجاع الولاية إلى الإرادة الإلهية كان يتضمن حتما توارث الولاية، والقول بأن الحاكم جاء عن طريق القدر الإلهي وهو ما يتضمن انتقال الولاية إلى ذريته من بعده، لأنها تستمد من القدر الإلهي، لأن الله حينما يصطفي شخصاً معيناً لتولي الولاية، يمكن لهذا الشخص أن يعد الولاية حقاً له، خصه الله دون سائر الناس، وبالتالي يحق له أن ينقله إلى خلفه من بعده. تلکم هي المبررات النظرية لنظام الوراثة في انتقال الولاية، ولكن هذه المبررات غير شرعية. فالفكرة المالية عن الولاية قد تلاشت، ولم يعد مستساغاً أن تكون الولاية سلعة تباع وتشتري، والفكرة القدرية عن الولاية لا تعدها حقاً لمن يتولاها، يتصرف فيها كيف يشاء، والصحيح أن الولاية للأمة، لا تفرض عليها بإرادة خارجية، بل تنبع منها وحدها، ولها وحدها أن تختار بحرية الأشخاص الذين يمارسون هذه الولاية باسمها تكليفاً منها.

ومع ذلك لا زالت الوراثة تلعب دوراً هاماً في إسناد الولاية، حتى في بعض الدول في العالم الإسلامي، فالنظم الملكية تقوم على أساس توارث ولاية الحكومة، والأمة لا يتدخل في اختيار الحاكم. وعلى الرغم من تنافي ذلك مع المبدأ الشرعي، فقد قام الملكيون ببيان مزايا الوراثة باعتبارها طريقة لإسناد الولاية: فمن قائل بأنها تحقق استقرار النظام، وسهولة انتقال الولاية من شخص لآخر، على عكس الاختيار والبيعة الذي يعرض البلاد لتقلبات سياسية لا تنتهي، فضلاً عن كونها طريقة معقدة تتطلب إجراءات طويلة، ومن قائل بأن الوراثة تمتاز بكونها - إذ تحدد شخص الحاكم سلفاً - تجعل من الممكن تعليم ذلك الحاكم وتربيته تربيته خاصة تهيئه لتولي الولاية. كما أن الوراثة توحد بين مصلحة الحاكم ومصلحة الأمة، لأن مجده من مجد الأمة التي يحكمها، ومن ثم يندفع إلى مضاعفة الجهود في سبيل النهوض ببلده وتحقيق مجده وعظمته. ولئن كان صحيحاً أن الوراثة تحقق تلك المنافع السابقة، فإن الصحيح أيضاً أن لها أضراراً تفوق تلك المنافع فإنمها أكبر من نفعها. فهي قد تؤدي إلى انتقال الولاية إلى القصر، وما يتضمنه ذلك من وجوب وضعهم تحت الوصاية حتى بلوغ سن الرشد. وقد أثبت التاريخ أن فترات الوصاية على العرش كانت مشحونة بالمؤامرات والدسائس التي لا تنقطع، وأن البلاد التي شهدتها قد قاست بسببها من الفوضى واستشراء الفساد ما تهون إزائه جميع صور عدم الاستقرار السياسي الذي يمكن أن يؤدي إليه نظام الاختيار والبيعة.

ويعيب نظام الوراثة أيضاً أنها قد تؤدي إلى انتقال الولاية إلى حاكم غير أهل لتولي الولاية، بسبب عدم صلاحيته العقلية أو الأدبية. فقد تنتقل الولاية عن طريق الوراثة إلى سفیهة أو معتوهة أو فاسق لا تتوافر فيه شروط الأهلية. كما أن توارث الولاية يقيم فاصلاً منيعاً بين الأئمة والأمة، إذ ينطوي الأئمة على أنفسهم، ويعيشون بمنأى عن الأمة، لا يتصلون بها، ولا يحسون بمشاعرها وأحاسيسها المختلفة، فيجهلون مشاكلها، ويعجزون عن تقديم الخير لها. وكثيراً ما ظهرت الوراثة كطريقة لانتقال الولاية بعد الاستيلاء على تلك الولاية بالقوة والعنف. فهي من الناحية التاريخية غالباً ما تنشأ لتأكيد وتحقيق استقرار سلطة استندت في نشأتها إلى القوة وما في ذلك من مخالفة الشرع ونقض البيعة التي هي أصرة الإيمان بين الناس في الأمة.

ثانيها: الاختيار الذاتي. والاختيار الذاتي أو اختيار الخلف للسلف، يعني أن الحاكم

القائم يختار الحاكم الذي يخلفه، وقد يتم ذلك بالنسبة للحاكم الفرد كما يمكن أن يحدث في تشكيل مجلس «أهل الحل والعقد». والصورة الأولى تتحقق حينما يكون الحاكم فرداً يختار الحاكم الذي يخلفه. وقد يكون الاختيار على مرحلتين، إذ يختار الحاكم خليفته، على أن يكون القرار النهائي من اختصاص جهة أخرى. ومن ذلك يظهر أن حالة الاختيار الذاتي غير المباشر قد تكون مزيجاً من الطريقة الشرعية «الاختيار والبيعة» وطريقة التعيين الأتوقراطية. على أن هذا لا يتحقق إلا إذا كان الاختيار النهائي للأمة كما حدث في اختيار عمر بن الخطاب، الذي لم تتم له الخلافة إلا بعد بيعة عامة من المسلمين له، أما إذا كان القرار النهائي من اختصاص فئة محدودة من الناس، فإن الاختيار الذاتي غير المباشر، يكون وسيلة غير شرعية مثل الاختيار الذاتي المباشر. والصورة الثانية، من صور الاختيار الذاتي، هي صورة الاختيار الذاتي للمجلس (أهل الحل والعقد)، فهي تفترض أن الحكومة هيئة جماعية وليست فرداً كما في الصورة السابقة، ومن ثم تختلف الصورتان في كيفية إجراء الاختبار، فالصورة الأولى تجعل الحاكم الوالي يختار خليفته. أما الصورة الثانية فهي إذن تفترض أن الحكومة هيئة جماعية، تفترض أن الأشخاص الذين يكونون هذه الهيئة الجماعية لن يموتوا جميعاً في وقت واحد، وبالتالي لا تختار الهيئة القائمة هيئة أخرى تخلفها. ولكن في حالة وفاة أحد أعضاء المجلس، يكون اختيار خليفته بواسطة الأعضاء الباقين على قيد الحياة. ففي حالة خلو مكان أحد الأعضاء بسبب الوفاة أو بسبب الاستقالة، يتولى بقية الأعضاء اختيار من يخلفه، وحكمة اختيار هذه الطريقة في اختيار المجلس، أنها تحقق استقلال المجلس تجاه الولايات العامة في الأمة، ولكنها قد تستخدم سياسياً في تكوين مجلس الملاء من القوم وعليتهم، بيد أنها هي الأخرى غير شرعية لأنها تصدر حق الأمة الشرعي في اختيار مكلفيها.

ثالثاً: طريقة القوة. كثيراً ما تستخدم القوة طريقة للاستيلاء على الولاية. والقوة في ذاتها تعد وسيلة غير شرعية لإسناد الولاية. غير أنها تتخذ أحياناً صوراً تجعلها طريقة مشروعة في نظر الرأي العام. فالقوة تتنافى مع الحق لكونها تهدم الدلالة الشرعية القائمة وتستولي على الولاية بطريقة مخالفه للطرق المنصوص عليها فيه، ولكنها تصبح مشروعاً في نظر الرأي العام حينما تستند إلى تأييد شعبي. والاستيلاء على الولاية يتخذ إحدى صورتين في الغالب : الثورة أو الانقلاب.

وتتميز الثورة بأنها حركة شعبية تستند إلى مجموع الأمة أو إلى غالبيتها، وتعتمد على قوتها لتهدم بها النظام القائم من جذوره. أما الانقلاب فهو حركة محدودة النطاق يقوم بها نفر قليل من الأمة، مستنداً لا إلى قوة الأمة، ولكن إلى بعض القوى الحكومية القائمة مثل الجيش أو الشرطة، والانقلاب يستهدف مجرد الاستيلاء على الولاية لصالح القائمين بالانقلاب، بينما الثورة تهدف إلى غاية أبعد من ذلك وأسمى، إذ يكون الهدف تغيير نظام الولاية لصالح الأمة. غير أن هاتين الصورتين كثيراً ما تختلطان بالانقلاب. لأن الثورة لا تقوم على قوة شعبية محضه، بل تستعين عادة ببعض عناصر القوى الحكومية مثل الجيش والشرطة، كما أن الانقلاب لا يمكن أن ينجح بالاستناد إلى القوى الحكومية وحدها، إذ أنه يلزم لنجاحه واستقراره أن يحظى بتأييد من الأمة. وعلى العموم في حالة الثورة أو الانقلاب، غالباً ما يقوم بالحركة عدد محدود من الناس ثم تندمج الأمة أو جانب منه في الحركة. وقد تتخذ الأمة من الحركة موقفاً إيجابياً، بأن تشارك فيها وتعاون على نجاحها. وقد تقف منها موقفاً سلبياً، فتكتفي بعدم معارضتها لها، وفي هذه الحالة الأخيرة التي تقف فيها الأمة موقف المتفرج من الحركة الانقلابية، يصعب القول بان الولاية تستند على تأييد شعبي حقيقي أو لا تستند، لكل ذلك نرى أن محاولات التفرقة بين الثورة والانقلاب، وإن أمكن تأسيسها على معايير منطقية معقولة، فإنها تصطدم بحقيقة الواقع الذي تختلط فيه المعايير، وتتلاشى الفواصل المنطقية. ومع ذلك فلا شك أن الانقلاب الذي يهدف إلى مجرد الاستيلاء على الولاية لصالح الأقلية القائمة بالانقلاب لا يعد طريقة مشروعته لإسناد الولاية، ولا يمكن تبريره، فهو ينتزع الولاية من صاحبها الأمة ليستأثر بها مستبد فرد أو عدد محدود من الناس. أما إذا استند الانقلاب إلى الأمة واستهدف صالح أغلبية الأمة، فإنه يأخذ حكم ثورة الأمة ويعد مثلها طريقة مبررة وشرعية، إذا ما أعلنت نفسها ولاية انتقالية تنتقل إلى الأصل الشرعي في البيعة والاختيار وفق جدول زمني معنن وموافق عليه باستفتاء الأمة. بيد أنه قد لوحظ بحق أن تبرير الاستيلاء على الولاية بالقوة، واعتباره طريقة شرعية، يتضمن الكثير من المخاطر. فقد يغري هذا التبرير القائمين بالثورة باتخاذ إجراءات تعسفية أو توسيع اختصاصاتهم إلى درجة يخشى معها على مصير الثورة وعلى حقوق الأفراد وحررياتهم. لذلك لزم التحفظ في هذا الشأن. فثورة الأمة مبررة باعتبارها الحل الأخير لمشكلة الصراع بين الأئمة والأمة، إذا ما استبد الحاكم بالولاية، وعجزت الأمة عن إيجاد حل آخر لإجبار الحاكم على احترام الحقوق والحرمان وعلى الامتثال لحكم الشريعة،

ولكنها ليست طريقة شرعية لتولي الولاية، فالاستيلاء على الولاية بالقوة لا يمكن أن يعد طريقة شرعية لسبب بديهي هو أنه يخالف أحكام ونصوص الشريعة المنزلة.

وهكذا فإن نظرية البيعة تتجاوز القول بأن تكون الولاية مؤسسة على القوة وأن الولاية من صنع القوة وتقوم على أساس حق الأقوى، أي أنها نظام فرضه، بطريق العنف، صاحب القوة الأكبر على فئة مغلوبة على أمرها. وإذا كان تاريخ البشرية يطلعنا على أمثلة كثيرة لانتصار هذا المبدأ، أي مبدأ القوة، وأنه بواسطة القوة أمكن قيام دولة جديدة، فإنه لا يمكن التسليم بهذه النظرية على طول الخط، لأنه ما من سلطة تستطيع أن تحقق لنفسها الاستقرار والدوام مستندة إلى القوة وحدها، بل يلزم أن تكسب رضا الناس وقبولهم لها، وإلا كان من الضروري تخصيص جندي لكل فرد، ووراء كل جندي يجب وضع جندي آخر لحراسته، وهكذا. ولا شك في أن الجماعة التي تستند إلى القوة، تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معاً، فهي الجماعة غير المشروعة قانوناً تقوم على الغضب والعدوان، إذ تجمع الناس رغماً عن إرادتهم جميعاً، أو رغماً عن إرادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة، وقوانينها باطلة لا يعمل بها. وهي جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الناس الحرية وحق الاختيار، وبالتالي تهدر القيمة المعنوية. ولذا فإن القوة المادية للحكم لا تكفي لتأسيس الولاية، ومهما بلغت تلك القوة، فإن تكون التكلفة من الكفاية بحيث ترغم المحكومين قسراً وجبراً، كما الطاعة المستمدة من مجرد الخوف من قوة الحاكم المادية لا تصلح لقيام نظام مستقر، إذ يلزم أن تقوم الطاعة على أساس الشعور بالالتزام، واجب الخضوع لسلطة سياسية تتولى أمور الجماعة وتحقق لأفرادها الخير المشترك. ولئن كانت الولاية العامة في حاجة إلى القوة تسندها، بحيث تعد القوة بالنسبة لها ضرورة أساسية لبقائها، فإنه لا يمكن أن تستند إلى القوة وحدها. بل يمكن القول إن الولاية حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، إنما تبرهن على أنها تترنح من أساسها، أي أنها في سبيلها إلى السقوط والانهيار.

الخاتمة: إن النظر في حدود الولاية يتم بالنظر في مفهومها الذي يعين ميدانها ويميزه عن غيره من ميادين الأمر في النشاط الاستخلافي. إذ ليس الهدف شيئاً خارجاً عن ماهية الحكم السياسي كولاية، فكل نوع من أنواع الولاية في الاجتماع السياسي لها دلالة تبرر وجودها ومقاصدها، وهذه الدلالة هي ما يحدد أهدافها الخاصة بها، فولاية الحكومة تجد علتها

الأولى في حاجة الأمة إلى نظام عام تخرج به أفرادها من الكثرة المتفرقة إلى الكثرة المتألفة المتوحدة بمقصد الإيمان بالله، الذي يصون وجودهم وحقوقهم، ويحدد علاقة بعضهم مع بعضهم الآخر. ومن هنا كان الهدف الأول من ولاية الحكومة إقامة نظام عام للأمة يحقق المقصد الديني المرتجى.

قائمة المصادر والمراجع:

القران الكريم .

1. ابن الأزرق، عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طباع الملك، مكتبة الريان، بدون.
2. ابن تيمية تقي الدين احمد بن عبد الحلیم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت.
3. ابن جماعه، بدر الدين محمد ابن إبراهيم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، 2003م.
4. ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق د.على عبد الواحد وافي، القاهرة دار النهضة مصر للطباعة والنشر، 1981، ج 2.
5. أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982م.
6. بدوي، ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، بدون ت.
7. الترابي، حسن عبد الله الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 2003م.
8. حامد، التجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، مركز الدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1993م.
9. صالح، محمد مجذوب محمد صالح، أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي، دراسة في الإصلاح الاجتماعي، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم، السودان، ط1، 2005م.
10. صالح، محمد مجذوب محمد صالح، أصول السياسة في التصور الإسلامي، مطبعة دار العملة للطباعة، السودان، الخرطوم، ط1، 2003م.
11. صالح، محمد مجذوب محمد صالح، المدخل الديني وإعادة بناء علم السياسة، مقاربات نظرية بين مفاهيم الدولة، السلطة، الولاية، المطبعة الفنية القاهرة، ط1، 2010م.
12. العسقلاني، بن حجر، العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، 1959.
13. الغزالي، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين القاهرة 1352 هـ، ج 2.
14. الغزالي، أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، دار الكتب الثقافية، الكويت، بدون ت.

طبيعة الوظيفة التشريعية للدولة في الإسلام

- الإطار النظري والتطبيق العملي -

(نحو تجديد في الفقه السياسي الإسلامي)

د. رحيمة بن حمو*

تمهيد

الإسلام دين يتسم بالتوازن في معالجته للحياة الإنسانية من كافة جوانبها؛ الروحية والمادية، الدنيوية والأخروية، وهو يلج بهديه وتشريعه كافة مجالات النشاط الإنساني؛ فكريا كان أم ثقافيا، اجتماعيا كان أم اقتصاديا أم سياسيا... ولذلك فهو ليس بمنأى عن العناية بشؤون الدولة بعد عنايته بشؤون الفرد والأسرة والمجتمع وترتيب العلاقات الأساسية فيه، فتمثل الدولة جزءا من رؤية شاملة متكاملة للخلافة الإنسانية في هذه الأرض، بل إن الدولة في الرؤية الإسلامية هي ذروة سنام هذه الخلافة التي وكلها الله إلى عباده المؤمنين.

إن التفكير في إقامة دولة حديثة تقوم على أصول العقيدة الإسلامية وتعمل وفق منظومتها التشريعية من جهة، وتستجيب للتطورات المعاصرة التي يعيشها المسلمون اليوم وتعمل على حل مشكلاتهم من جهة أخرى، قد غدا من الفرائض الأساسية التي تخاطب بها أمتنا الإسلامية في الظرف الراهن، خاصة في ظل الثورات الحالية التي اجتاحت معظم الأقطار العربية والتي اشتهرت باسم (الربيع العربي).

والسبيل إلى إقامة هذه الدولة هي أن يعمد القائمون على الشأن السياسي إلى العمل على إعادة نبض الحياة إلى هذا الدين وإحياء دوره في تنظيم شؤون الأمة بتفعيل القيم

* أستاذة بجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، وتجسيد الأهداف التشريعية والمقاصد العليا التي ارتسمها، ثم إبراز المبادئ السياسية التي قررها، وتقديم المقترحات التي تعمل على تطبيقها في الواقع السياسي. وربما كان من المفيد الاستعانة بالأطر الحديثة للدولة وما توصلت إليه المجتمعات المعاصرة من هياكل وأشكال؛ لا تمس بالمبادئ، وإنما تعين على تثبيتها وترسيخها في مجال التطبيق. ومن هذه الأطر: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث: التشريع والقضاء والتنفيذ، فلا ضير أن تقوم الدولة بالوظائف الثلاث، على أن يكون قيامها بها تجسيدا للمنظومة الإسلامية الكبرى وإعمالا لها في حياة المسلمين.

تقسم السلطات في الدولة الحديثة إلى ثلاثة أقسام من حيث طبيعتها، فهناك سلطة سن القواعد العامة الملزمة للجماعة؛ والتي يطلق عليها سلطة التشريع، والقسم الثاني يتمثل في تنفيذ هذه الأوامر بالمحافظة على النظام العام في الدولة، وتقديم الخدمات للمواطنين؛ ويطلق عليها اسم السلطة التنفيذية، أما القسم الثالث؛ فيختص بحل المنازعات التي تنشأ بين أفراد الجماعة أو الهيئات المختلفة فيها بطريقة سلمية؛ والمتمثل في السلطة القضائية¹.

ولقد استقر هذا التقسيم في الدساتير الحديثة منذ القرن الثامن عشر، وظل العمل به ساريا إلى وقتنا هذا، رغم ما وجه إليه من انتقادات². فأسندت كل سلطة إلى هيئة من هيئات الدولة، مع السماح ببعض التداخل بين وظائفها لتفادي المآخذ التي أخذت على هذا التقسيم. وكان من آثار هذا التداخل أن يسمح بإسناد بعض أعمال التشريع إلى الهيئة التنفيذية استجابة لمقتضيات التطور، وللضرورة العملية، لأن هذه السلطة تحتاج في ممارسة وظائفها غالبا للجوء إلى التشريع. كما يسمح للسلطة التشريعية بالقيام ببعض الأمور ذات الطبيعة التنفيذية؛ كالرقابة المالية وغيرها.

وإذا كانت الخلافة تقابل السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة، باعتبار الخليفة هو القائم على تنفيذ الشريعة والمسؤول الأول عن تطبيقها، فلا شك أنه إذا أخذنا التشريع بهذا المفهوم الذي تحدثنا عنه، فسنجد هذا التداخل أيضا في التطبيقات الإسلامية السابقة. لأنه إذا تعلق الأمر بوظيفة الدولة، فلا مندوحة من اعتماد هذا المفهوم الأخير للتشريع، وهو ما نقصده في هذا البحث. غير أنه قد ينشأ عن ذلك بعض الإشكالات الاصطلاحية

1 ينظر: سليمان الطماوي - السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي - دراسة مقارنة - جامعة عين شمس - القاهرة - 1986م - ص41.

2 ينظر هذه الانتقادات: ثروت بدوي - النظم السياسية - الكتاب الأول: تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية - دار النهضة العربية - القاهرة - 1961م - ص316-314، 320.

التي يجب حلها؛ إذ من المتوقع أن يلتبس هذا المصطلح الجديد بمفهوم التشريع الأصلي الإلهي، وهذا ما يستوجب تحديد المقصود بالتشريع كوظيفة تضطلع بها الدولة، وتمارسها الهيئات الرسمية فيها، بل إن ذلك أمر ضروري. وهذا ما فرض علينا العناية ببحث طبيعة هذه الوظيفة ومحاولة التمييز بينها وبين ما قد يلتبس بها من مفاهيم إسلامية أخرى، فتوجب بيان مفهوم هذا التشريع والخصائص المميزة له. ثم إن من التشريع الذي تقوم به الدولة ما له علاقة مباشرة بالتشريع الأصلي الذي نزل به الوحي، وبينه النبي صلى الله عليه وسلم، ومنه ما هو ذو صلة به ولكن هذه الصلة غير مباشرة، مما ينتج نوعين من تشريعات الدولة، ستعنى هذه المداخلة ببيانهما، وذلك في فصلين: الفصل الأول: مفهوم التشريع وظيفته للدولة وخصائصه، والفصل الثاني: أنواع هذا التشريع.

الفصل الأول: مفهوم التشريع وظيفته للدولة وخصائصه

إن استعمال مصطلح التشريع بمعنى ومفهوم جديد يخالف ما اصطاح عليه الفقه الإسلامي قديماً حول مفهوم التشريع الإسلامي العام، والذي يطلق على ما سنه الله تعالى لعباده من الأحكام ابتداءً، وإطلاقه على وظيفة من وظائف الدولة، يقتضي أن نبين مفهومه بهذا الاعتبار، وأن نبرز الخصائص التي يتميز بها، وسيكون ذلك في المبحثين الآتين:

المبحث الأول: مفهوم التشريع وظيفته للدولة.

المبحث الثاني: خصائص تشريعات الدولة.

المبحث الأول: مفهوم التشريع وظيفته للدولة

يطلق التشريع في الفقه الوضعي المعاصر بمفهومه العام على «مجموعة القواعد الملزمة التي تنظم شؤون المجتمع أي التي يسير عليها الناس ويتوجب عليهم إطاعتها... وهو يرمي إلى حماية نشاط الفرد بالقدر الذي يتلاءم مع مصلحة الجماعة، وتحقيق الحاجات المشتركة لجميع الأفراد المكونين لها... وذلك ببيان الحقوق التي يتمتع بها الفرد قبل غيره أو قبل الهيئات التي تتكون منها الجماعة»³.

3 محمود عبد المجيد مغربي - الوجيز في تاريخ القوانين - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - 1979م - ص24، وينظر أيضاً: عباس الصراف وجورج حزبون - المدخل إلى علم القانون - مكتبة دار الثقافة - عمان الأردن - 1991م - ص8.

وله معنى خاص أيضا، فيطلق على : «مجموعة القواعد القانونية التي تصدر في شكل مكتوب عن السلطة التي تملك حق إصدارها بمقتضى الدستور»⁴. كما يطلق هذا المصطلح من جهة أخرى على عملية وضع هذه القواعد بمعنيها؛ العام والخاص⁵.

والتشريع بالمعنى العام يتدرج على درجات ثلاث⁶:

- تشريع أساسي؛ يضع أساس بناء الدولة ونظامها الدستوري فيحدد شكل الحكم فيها ويوزع الاختصاصات بين هيئاتها وعلاقاتها بالأفراد . . .

- وتشريع عادي (رئيسي)؛ تسنه السلطة التشريعية للدولة في حدود اختصاصها المبين في الدستور، بمشاركة السلطة التنفيذية في بعض الأنظمة.

- وتشريع فرعي؛ تصدره السلطة التنفيذية أو أحد أعضائها، ويسمى عادة باللوائح.

أما على مستوى الفقه الإسلامي، فلم يكن مصطلح (التشريع)، بهذا البناء اللغوي، متداولاً في العادة، إذ درج الفقهاء على استعمال مصطلحات أخرى مثل: الشرع، والشريعة، والأحكام الشرعية، والفتوى، وغيرها . . .⁷ وعلى صعيد الممارسة، لم تكن الدولة الإسلامية تمارس التشريع كوظيفة مستقلة عن التنفيذ، وإنما يقوم أولو الأمر بالاجتهاد مباشرة مع التنفيذ إذا كانوا من أهل الاجتهاد، ويرجعون إلى العلماء المجتهدين فيما أشكل عليهم من الأحكام إن لم يتأهلوا لذلك.

وعندما حاول بعض الفقهاء في العصر الحديث (وهو الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله) صياغة وظائف الدولة الثلاث من وجهة النظر الإسلامية، استعمل لفظ التشريع باعتباره سلطة من سلطات الدولة في الإسلام، وأضافه إلى العلماء المجتهدين. وقد أحدث

4 عباس الصراف وجورج حزيون - المرجع السابق - ص44.

5 حسن كيرة - المدخل إلى القانون - منشأة المعارف - الإسكندرية - ط5 دون تاريخ - ص228.

6 ينظر في ذلك: حسن كيرة - المرجع السابق - ص232، علي علي منصور - المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي - دار الفتح والرّماح - بيروت وليبيا على التوالي - 1391هـ - ص82.

7 هذا لا يعني أن الفقهاء لم يعرفوا لفظ (التشريع) كلياً، بل إنهم عرفوه واستعملوه، ولكن بشكل نادر جداً لا يرقى إلى مستوى الاصطلاح. ينظر مثلاً على ذلك: ما ذكره الشاطبي في المسألة الخامسة من الدليل الثاني «السنة» إذ يقول: «وهو نمط ربما رجح إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود من المكملات لضرورة التشريع . . .» أبو إسحاق الشاطبي - الموافقات في أصول الفقه - بشرح عبد الله دراز - ضبط محمد عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت - دون تاريخ - 4/58.

هذا الموقف نوعا من الارتباك في تحديد المقصود بالتشريع، واعتُرض عليه في اعتبار عمل المجتهدين تشريعا، وفي كون ذلك من سلطات الدولة، فاضطر إلى التوضيح بعد نشر مقالين كاملين من بحثه حول السلطات الثلاث في الإسلام، وعرف مقصوده بالتشريع في المقال الثالث⁸؛ حيث فرق عبد الوهاب خلاف بين معنيين للتشريع الإسلامي:

الأول: تشريع ابتدائي يتمثل في إيجاد شرع مبتدأ، وهذا حكر على الله تعالى لا يشاركه فيه غيره. ولا يجوز للبشر ادعاؤه لأنفسهم، ولو كان ذلك في إطار سلطة الدولة.

والثاني: ابتنائي تتمثل حقيقته في بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، يقوم به العلماء المجتهدون في الشريعة.

ولأن عمل المجتهدين ما هو إلا اجتهادات... «مرجعها إلى النص بواسطة القياس، وليست إحداها أولى بالاتباع من الأخرى...»⁹، كما يذكر عبد الوهاب خلاف نفسه؛ فإننا لا نتفق معه في اعتبارها سلطة تشريعية في الدولة بهذا الإطلاق، وذلك لأسباب كثيرة، أهمها: خلو هذه الاجتهادات من صفة الإلزام، الذي تتسم بها تشريعات الدولة.

إن الفرق بين التشريع بالمعنيين اللذين ذكرهما الشيخ خلاف (الابتدائي والابتنائي)، والتشريع بمفهومه الجديد المتصل بسلطة الدولة يكمن في أن الأول يهدف إلى بيان الحكم الشرعي في أمر من الأمور، وتحديد ما إذا كان واجبا أو مندوبا، أو محرما أو مكروها أو مباحا، ولكن بعد أن يتضح الحكم الشرعي للأمر المطروحة، سواء بالاتفاق أو مع وجود الاختلاف، ثم أرادت الأمة أن تأخذ بهذا الاتجاه أو ذاك، فإن الأمر قد يقتضي أن يصدر قانون يحدد ما استقر عليه الرأي من قواعد، وهذا هو التشريع بالمعنى الدقيق، إذا أردنا له أن يكون وظيفة للدولة¹⁰.

وبناء على ذلك: ربما كان من الأنسب الأخذ بالتحديد السائد اليوم للتشريع الذي تقوم به الدولة، على الأقل من الناحية الشكلية، استنادا إلى التشريع الإسلامي والمنطلقات الإسلامية.

8 نشر هذا البحث بمجلة القانون والاقتصاد - عدد أبريل - 1937م - ص 656.

9 عبد الوهاب خلاف - السلطات الثلاث في الإسلام: «التشريع - القضاء - التنفيذ» دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت - 1985م - ص 41.

10 ينظر: مصطفى أبو زيد فهمي - فن الحكم في الإسلام - ط 2 - دار الفكر العربي - القاهرة - 1413هـ - ص 209-211.

والذي يؤيد هذا الاتجاه عدة أمور منها:

أن وظيفة الدولة التشريعية ليست قاصرة على تقرير الحكم الشرعي؛ حيث تقوم بصياغة الأحكام القطعية في شكل قوانين وقواعد عامة، سواء كان ذلك في الدستور أم في القوانين العادية، أم اللوائح، كما تقوم بالاجتهاد الفقهي بعد توحيده وتنسيقه في حالة الأحكام الظنية¹¹. بل إنها تقوم، بالإضافة إلى ذلك، بالاجتهاد في إطار المشروعية لتنظيم المصالح العامة للمجتمع فيما خولت الشريعة الدولة تنظيمه. ويعبر محمد رشيد رضا عن هذه الوظيفة بلفظ (الاشتراع)، حيث يقول معرفا له: «وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها...»¹². كما يعبر عنه بعض الباحثين أيضا بـ (التشريع غير المباشر)¹³، إلا أن المصطلح الأنسب هو ما اختاره محمد رشيد رضا، وتعميم استعماله بدلا من لفظ (التشريع) يسهل التفريق بين التشريع الوضعي المبني على أسس عقلانية بحثة في الدولة الغربية وبين التشريع الوضعي الذي تعتمده الدولة الإسلامية بناء على أحكام الشريعة تيسيرا لتنفيذها، خاصة وأن البناء اللغوي للفظ (الاشتراع) يطابق المعنى المراد به، فالاشتراع مشتق من (اشترع) بصيغة (الافتعال من افتعل) بمعنى اتخذ شرعا¹⁴، وفيه نوع من التكلف والاصطناع، فيكون المقصود باشترع الدولة، ليس تشريعا على الحقيقة، ويزول بذلك اللبس الحاصل من استخدام لفظ (التشريع).

وعليه فإن استعمالنا لمصطلح (التشريع) هو من قبيل المجازة للاستعمال السائد في الدول المعاصرة القائمة في بلاد المسلمين؛ تقريبا للمفاهيم الإسلامية وتيسيرا لتطبيقها في

11 - يعتبر القرآن والسنة من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها والعمل بمقتضاها حين تضع الدستور، الذي يعتبر وسيلة لتجديد التزام الدولة بمبادئ الإسلام. ينظر: محمود حلمي - نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة - دون ناشر - 1401هـ - ص 123، محمد المبارك - نظام الإسلام - الحكم والدولة - ط 4 - دار الفكر - بيروت 1401هـ - ص 83.

12 - محمد رشيد رضا - الخلافة - موفم للنشر - الجزائر - 1992م - ص 153

13 - ينظر: صبحي محمصاني - فلسفة التشريع في الإسلام - ط 2 - دار الكشف - بيروت - 1371هـ - ص 156.

14 - من معاني «افتعل»: اتخذ الفعل مثل: اشتوى القوم اللحم أي اتخذوه شواء، ومنها الاجتهاد والتصرف مثل: اكتسب أي تصرف واجتهد. ينظر: ناصر حسين علي - قضايا نحوية وصرفية - محاضرات ألقاها على طلبة الماجستير في قسم اللغة العربية وأدائها بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة - المطبعة التعاونية - دمشق - 1409هـ - ص 89. وكلاهما يؤدي المعنى.

هذه الدول . فلا ضير من استعمال لفظ (التشريع) بالمعنى الذي لا يضاهاه (الشرع) ما دام المقصد منه واضحا معلوما. وقد سمي الفقهاء المفتي «شارعا» لأنه ينشئ الأحكام المستنبطة من الشرع زيادة على قيامه بتبليغ الأحكام المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم¹⁵ . والذي يزيد به صاحب الولاية على المفتي، هو سلطة تنفيذ هذه الأحكام بالقوة والقهر في إطار المجال المخول له، وتلك من خصائص تشريعات الدولة، وإن كنا نفضل مصطلح (الاشترع) للأسباب المذكورة آنفا.

وبهذا، فإن المقصود باصطلاح (التشريع) في هذا البحث هو: وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية في الدولة، في صورة مكتوبة، سواء كانت هذه القواعد ناتجة عن مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية (القرآن، السنة، الإجماع، القياس، المصالح المرسلة...) أم من تفسير للقواعد القائمة في الدولة (والمبنية بدورها على مصادر الشريعة)، أم من الاستجابة للظروف الزمنية وتلبية حاجات الأمة داخل إطار ما تسمح به الشريعة. وبذلك يمكننا الخلوص إلى أنه يوجد بين هذا المفهوم الأخير للتشريع وبين المفهوم الذي أتى به عبد الوهاب خلاف علاقة عموم وخصوص؛ فهما يشتركان في أن كلا منهما تشريع ابتنائي (أي مبني على التشريع الأصلي المتمثل في الوحي)، غير أن الأول يزيد على الثاني بأنه مدعوم تنفيذه بسلطة الدولة، بينما يقتصر الثاني على التزام المكلف به، كما أنه يزيد عليه بأنه يشمل جوانب أخرى غير مرتبطة بالحلال والحرام. ومن جهة أخرى يزيد المفهوم الذي بينه خلاف على المفهوم الذي أخذنا به بأنه يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية الخاصة منها والعامه، بينما يقتصر التشريع الذي تقوم به الدولة على الجوانب المتصلة بالوظيفة التي أوكلها الإسلام إليها.

ثم قد يطلق لفظ التشريع أيضا ويقصد به ذات القواعد الناتجة عن هذه العملية، ولا حرج في أن تسمى القواعد التي تصدر عن هيئات الدولة بالقوانين أو اللوائح أو غيرها من المسميات ما دام ذلك في إطار ما تسمح به الشريعة. وزيادة في تحديد مفهوم التشريع الذي يصدر عن الدولة، نبين الخصائص التي تميز هذه التشريعات.

15 - ينظر: أبوإسحاق الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة - المرجع السابق - 4/245 إذ يقول: «.. أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله...».

المبحث الثاني : خصائص تشريعات الدولة

تتصف تشريعات الدولة الإسلامية بما تتصف به القاعدة القانونية من خصائص، فهي قواعد اجتماعية عامة مجردة، تحكم سلوك الأشخاص داخل هذه الدولة، بالإضافة إلى أنها قواعد ملزمة يكفل إلزاميتها إجبار مادي جماعي¹⁶.

وتتشرك هذه التشريعات مع الشريعة العامة بأنها لا تقتصر على الأحكام الملزمة بنوعيتها أمرا ونهيا، بل يمكن أن تتراد مجال الإباحة، وما يعد من قبيل الأمر والنهي في شكل أقل إلزاما (على غرار المكروه والمندوب). كما أن الجزاء في هذه التشريعات قد يتعدى المجال الدنيوي إلى الأخروي في بعض الأحيان، ذلك أن وجوب طاعة أولي الأمر ثابت بنصوص الشريعة، ومخالفتها بعد نفاذها واستكمال شروطها، مخالفة للشريعة التي أمرت بطاعتهم.

ويقتضي المفهوم الذي سبق أن اعتمدها للتشريع، أن يكون لتشريعات الدولة خصائص تتميز بها، تختلف فيها عن الشريعة العامة وأحكامها، يمكن تلخيصها في عدة أمور: إنها تشريعات فرعية، وهي محدودة النطاق، وهي قاصرة في إلزاميتها على الظاهر، كما أنها تشريعات زمنية مؤقتة، وهي قابلة للنسخ والتغيير والتعديل، وهذا ما سيتبين من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: تشريعات الدولة هي تشريعات فرعية

يقع في طليعة الخصائص التي تميز تشريعات الدولة، أنها تشريعات فرعية، ونعني بقولنا فرعية؛ أنها تكون مبنية على أصل ومنبثقة عنه، أي مبنية على الشريعة وأحكامها أو، على الأقل، تصدر عن تفويض منها. ولذلك فإن التشريع الذي تقوم به الهيئات المخولة في الدولة الإسلامية لا يمكن اعتباره قسيما للدين كمصدر من مصادر القاعدة القانونية كما هو معمول به في القوانين الوضعية¹⁷، بل إن الدين الإسلامي بمفهومه العام هو الأصل

16 - ينظر في خصائص القاعدة القانونية: حسن كيرة - المدخل إلى القانون - منشأة المعارف - الإسكندرية - ط5 دون تاريخ - ص19، وينظر ص38 منه، حيث يذكر أن الفقه الوضعي اختلف في مدى اعتبار الجزاء عنصرا من عناصر القاعدة القانونية، وأن جمهور الشراح يذهبون إلى اعتباره عنصرا لازما لوجود القاعدة القانونية.

17 - يذكر عبد المنعم فرج الصده أن العصور القديمة هي عصور العرف والدين، وأن العصر الحديث هو عصر التشريع. ينظر له: أصول القانون - دراسة خاصة بطلبة كلية التجارة - دار النهضة العربية - لا مكان - 1980م - ص90. مما ينبئ عن نوع من المقابلة بين الدين والتشريع بالمفهوم الوضعي للبحث.

والمصدر الأساس في تكوين القاعدة القانونية، سواء كانت ناجمة عن التشريع أو عن العرف أو غيرهما

وهذه الخصيصة؛ إنما هي نتيجة لمبدأ أساسي، وهو أن الحاكم في الدولة الإسلامية (أو الخليفة) مجرد منفذ لما شرعه الله، فوظيفته هي تنفيذ الشريعة في إطار ولايته. والدولة ليست سوى آلية من آليات تفعيل أحكام الشريعة وتحقيق مقاصدها في واقع المسلمين، والمقاصد تعلق على الوسائل مهما كانت أهمية هذه الوسائل، كما أن الفرع إذا عاد على الأصل بالبطان كان هذا الفرع أولى بالبطان.

وما يترتب على كون تشريعات الدولة فرعية، أنها خاضعة للشريعة، إذ هي مصدر شرعيتها، وموضوع وظيفتها، فلا يجوز أن تخالفها أو تناقض مبادئها، ولا يجوز أن تتضمن إباحة لما حرّمته ولا تحريماً لما أحلته، لأنها إنما وجدت لتنفيذها، فلا يصح أن تكون سبباً في إبطالها. «... فإن الشريعة قد حسمت كافة القضايا المصيرية التي عليها مدار التشريع في المجتمعات الإنسانية، والإمام عندما يضع قانوناً أو نظاماً تشريعياً، فإنه يلزم الرعية بما جاء في الإسلام من أحكام شرعية تفصيلية، بخلاف الأنظمة الوضعية التي لا يستند التشريع فيها إلى قواعد وأحكام ثابتة، مما قد يؤدي إلى استغلال سلطة التشريع لتبرير استبداد الحكام، أو تركيز سلطة أفراد أو طبقة معينة في الحكم»¹⁸.

المطلب الثاني: تشريعات الدولة محدودة النطاق

تتميز تشريعات الدولة، بأنها تشريعات قاصرة على مجال محدود، وهو أمر ناتج عن الخصيصة الأولى، حيث يترتب على كون هذه التشريعات فرعية، أنها ذات مجال محدود، مبين بواسطة أحكام الشريعة ذاتها التي هي أصل لهذه التشريعات.

ويخضع تحديد مجال التشريع هنا لمعيارين: معيار مادي يتعلق بالموضوعات والمسائل التي ينظمها التشريع، والمتمثل في مجال الولاية العامة وما يخضع لها من شؤون الحياة الاجتماعية بصفة إجمالية. ومعيار مكاني جغرافي يتعلق بالإقليم الذي يقع تحت سلطة الدولة.

18 - محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل - التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية - مركز البحوث بكلية العلوم الإدارية - جامعة الملك سعود - الرياض - 1410هـ - ص36.

أولاً: محدودية النطاق الموضوعي للتشريع

أما المعيار الأول: فيتحدد به مجال الولاية العامة موضوعياً بالأمر التي لا يمكن للأفراد الخوض فيها ولا الاجتهاد في تطبيق أحكامها، وقد وضع القرافي ضابطة لتمييز الأحكام الشرعية التي هي من اختصاص الولاية العامة، ويتمثل هذا الضابط في ثلاثة أمور:

1- إذا كانت هذه الأحكام تحتاج إلى نظر وتحرير واجتهاد في تحقيق سببها، كفسخ الأنكحة، والتعزيرات بأنواعها.

2- إذا كان تفويضها لجميع الناس يفضي إلى الفتن والفساد، رغم كونها مقدره ولا تحتاج إلى اجتهاد ولا تحرير، ومثالها الحدود والقصاص... والأموال لما يشوبها من الطمع والتنافس...

3- إذا كانت ظنية (أي: مختلفاً فيها أو قابلة للخلاف) ووقع فيها التعارض بين حق الله تعالى وحقوق الأدميين.

ثم بين القرافي أن اختلاف الفقهاء في مدى رجوع بعض الأحكام إلى الحكام؛ إنما سببه الاختلاف في تقدير اشتغالها على أحد هذه الأسباب أو عدمه¹⁹.

ويبقى ما خرج عن الولاية العامة من الأحكام راجعاً إلى اجتهادات الأفراد، غير أنه إذا أرادت الدولة تنظيم هذه الأمور ووضعها في إطار تشريعي، وهي غالباً من الفروض الكفائية، والعلاقات السائدة بين الأفراد، فإن ذلك لابد أن يرجع إلى علماء الشريعة في الدولة، وهو ما يقتضي أن يسند هذا النوع من التشريع إلى هيئات ذات كفاءة معينة تجمع بين الصفات العلمية اللازمة للقيام بهذه المهمة، والصفات التمثيلية التي ترجح أحقية هذه الهيئات بممارسة هذه الوظيفة نيابة عن جميع علماء الأمة المؤهلين للاجتهاد. فمن المسائل المطروحة في الدولة الإسلامية المعاصرة؛ العمل على إيجاد (مجلس تشريعي) يتكون من علماء الشريعة، تتركز وظيفته في بيان الأحكام الشرعية المتصلة بكافة مجالات الحياة، وصياغتها في أشكال قانونية، على أن تعكس القواعد التي يصدرها هذا المجلس الاتجاهات الفقهية المختلفة التي يمكن التقارب بينها، مما يستدعي تكوينه من عدد كاف من العلماء المتخصصين في الشريعة والعلوم المتصلة بها، على أن يتم اختيارهم من قبل علماء المسلمين من كافة أنحاء الدولة الإسلامية.

19 - ينظر ذلك بالتفصيل: أحمد بن إدريس القرافي - الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام - تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة - مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب - 1967م - ص 146-151-138.

غير أنه يمكن لرئيس الدولة المشاركة في هذا النوع من التشريع، من حيث الإجراءات الشكلية من توقيع وإصدار دون أن يكون له رأي فيه ولا حق الاعتراض عليه، وهذا بوصفه صاحب الولاية العامة، ومن أجل تحقيق وحدة السلطة وتجانسها. ويدخل في هذا الإطار ما يتعلق بتنظيم السلطات في الدولة، وتحديد علاقاتها وما يخول لكل سلطة منها، إذ يتعلق ذلك بالقواعد المتضمنة في الدستور الذي هو أعلى تشريع وضعي في الدولة.

هذا، وإن كلام القرافي في تحديد الضوابط التي تجعل تنفيذ الأحكام من اختصاص أولي الأمر، قاصر على مسألة تنفيذ الأحكام، دون غيرها من التصرفات، ولهذا يمكننا أن نضيف إلى ما قرره من ضوابط، المسائل التي نص العلماء على اختصاص الأئمة بها، وليست من قبيل تنفيذ الأحكام، ويدخل فيها التشريع بالمعنى الذي اصطلحنا عليه في هذا البحث، ألا وهي المسائل التي تتعلق بسياسة الدين والدنيا من حيث جلب المصالح ودفع المفاسد، مما يتعلق بمصالح المسلمين العامة، ففيها ما يحتاج إلى تشريعات عامة تكفل تنظيمها وحمايتها، وإن كانت في الأصل لا تحتاج إلى ذلك في اعتبار الفقهاء قديما، ويدخل في ذلك عامة المصالح الدينية والدنيوية؛ السياسية والاقتصادية وغيرها²⁰...

ثانيا: محدودية النطاق المكاني للتشريع:

كما يتحدد مجال تشريعات الدولة من حيث موضوعات التشريع، فإن الحيز المكاني لتطبيقها يتحدد أيضا، وهو ما يمكن تسميته بالمعيار الجغرافي أو الإقليمي، فرغم أن الدين الإسلامي جاء لهداية الناس كافة، فهو دين عالمي، وشريعته شريعة عالمية، فإن مجال تطبيقها من قبل الدولة إقليمي، قاصر على ما تحت سلطان المسلمين، وهذا للضرورة العملية، فإن تكليف الأمة بتطبيق أحكام الشريعة فيما ليس في يدها من البلاد يعد من التكليف بما لا يطاق، هذا من حيث الجملة²¹.

20 ينظر في تفصيل ذلك على سبيل المثال: عبد الملك الجويني إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، المعروف بالغيثي، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، 1401هـ، ص 239-180.

21 ينظر قريبا من هذا المعنى: عبد القادر عودة - التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي - ط6 - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1405هـ - 1/275.

وفي ذلك تفصيل للفقهاء :

المسلم من الناحية الدينية مطالب بأحكام الشريعة في أي مكان يكون فيه، لأن التزامه بهذا الدين إنما هو ميثاق بينه وبين الله تعالى حينما شهد الشهادتين، وأعلن طاعته لله وانخراطه في عبوديته، والله تعالى موجود في كل مكان، ورقابته على عباده لا تحد بالزمان ولا بالمكان. لذلك، فليس هناك محل يكون فيه المسلم إلا وهو قائم على هذه الأمانة مسؤول عن المحافظة عليها، بل لا يحتاج في التزامه بها إلى رقابة من الدولة أو من غيرها.

أما من الناحية السياسية والدنيوية، فإن من حق الدولة أن تقوم على رقابة مدى التزام المسلمين بأحكام دينهم، والسهر على احترامها؛ سواء من حيث ضمان إقامة الشعائر وإعلائها أم من حيث ضمان عدم انتهاك الحرمات والوقاية من إظهار الاستهانة بها. وهذا كله داخل الإقليم التابع للدولة والذي تحكم سيطرتها عليه. أما خارج هذا الإقليم، فقد اختلف الفقهاء في ذلك بين النفي والإثبات؛ على غرار اختلاف شراح القانون الوضعي في مدى إقليمية القوانين أو شخصيتها: فذهب الشافعي إلى أن اختلاف الدارين لا يوجب تباين الأحكام، بينما يرى أبو حنيفة أنه يوجب تباينها²². وقد فرعوا على ذلك فروعا كثيرة في أبواب الفقه المختلفة، يرجع الخلاف حولها، إلى ثبوت الأحكام التي تحتاج في تنفيذها إلى سلطة الدولة، ومثالها: أن من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فهو معصوم الدم والمال، يجب على قاتله القصاص أو الدية، وعلى من أتلف ماله الضمان كما في دار الإسلام عند الشافعي. وعند أبي حنيفة لا قصاص عليه ولا دية، ولا يضمن ماله، وهذا مبني على أن العصمة والتقوم عند الحنفية تثبت بدار الإسلام؛ لأن التقوم بالعزة، ولا عزة إلا بمنعة المسلمين، أما الحرمة فتثبت بالإسلام. وعند الشافعي يثبت التقوم بالإسلام²³.

المطلب الثالث: تشريعات الدولة ملزمة في الظاهر دون الباطن

إن المقصود الأساس من إيجاب طاعة أولي الأمر، هو تمكينهم من تنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق المصالح العامة للأمة ودفع المفاسد عنها، والشريعة إنما كلفت الحكام عند

22 - ينظر: شهاب الدين الزنجاني - تخريج الفروع على الأصول - تحقيق محمد أديب صالح - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1404هـ ص 277.

23 ينظر: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية، 1406هـ، 1986م، 7/132.

تطبيقها بالنظر في السلوك الخارجي للناس، وهي في ذلك تحكم بالظاهر²⁴. فالحاكم ليس مسؤولاً عن سرائر الناس وإن خالفت ظواهرهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»²⁵.

وإنما تحكم الشريعة بالظاهر في المجال الذي يعود تنفيذها فيه إلى الحاكم، ذلك أن الحاكم مجرد بشر، لا يمكنهم الاطلاع على أسرار الناس وخفياهم، وتسليطهم على سرائر الناس يؤدي إلى الاستبداد والتعسف وتجاوز حدود وظيفتهم. أما من حيث التزام الأفراد بهذه الشريعة، فإن الخطاب فيها يشمل الظاهر والباطن على حد سواء، لأن ذلك هو مقتضى علاقتهم بالله عز وجل الذي يعلم السر وأخفى، ومناطق عبوديتهم له.

ويترتب على حكم الشريعة بالظاهر فيما يناط من أحكامها بالحكام أمران:

الأول: اتفق الفقهاء، أو كادوا، على أن حكم الحاكم لا يجعل حراماً ولا يحرم حلالاً²⁶، وهذا استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾²⁷. وإلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»²⁸.

24- بنظر: جمال الدين عطية - النظرية العامة للشريعة الإسلامية - مطبعة المدينة - لا مكان - 1407هـ - ص 28.
25 - هذا من الأحاديث التي اشتهرت عن النبي صلى الله عليه وسلم وليست من أقواله وإن كان المعنى مما ورد عنه بغير هذا اللفظ. بنظر: إسماعيل بن محمد العجلوني - كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس - مؤسسة الرسالة - ط 4 - 1405هـ - 1/221-223. حيث يذكر عن السيوطي والسخاوي وغيرهما أنهم ردوا الحديث وقالوا لا أصل له، ثم ينقل عن ابن حجر المكي أنه رد إطلاقهم بعدم وجود أصل للحديث وقال إن ذلك بالنسبة للفظه، أما معناه فهو صحيح.

26 - هذا قول جمهور الفقهاء، أما أبوحنيفة فيخالفهم في هذه القاعدة بخصوص بعض تصرفات الحكام؛ وبالتحديد فيما فيه عقد أو فسخ، إذ يعتبر حكم الحاكم كالعقد أو الفسخ، غير أنه يرجع فيوافق الجمهور في بعض المسائل كمن حكم له بالزواج من ذات محرم له، بنظر: أحمد بن إدريس القرافي - الفروق - دار إحياء الكتب العربية - مكة المكرمة - 1344هـ - 4/41-42.

27 - سورة البقرة - الآية 188.

28 - رواه البخاري من حديث أم سلمة - رض - كتاب الأحكام - باب 20 « موعظة الإمام للخصوم » - ولفظ قريب في كتاب الشهادات - باب 28 « من أقام البيعة بعد اليمين »، وكتاب الحيل باب 10. ورواه مسلم بلفظ قريب أيضاً في كتاب الأقضية - باب 3 « بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن ».

ولا ينقض ذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن القاضي إذا قضى في رجل ادعى على امرأة أنه زوجها وهي منكرة، وأتى بشاهدي زور (بغير علم القاضي) وحكم القاضي له، فإنه يجوز له معاشرتها ويجوز لها التمكين، لأن ذلك مبني على قاعدة من قواعد الفقه الحنفي، وهي أن حقيقة القضاء إثبات الحكم المدعى وإنشاء له، خلافا لما يذهب إليه الجمهور، من أن القضاء إظهار للحكم وإخبار به عن الله تعالى²⁹.

وعند ذلك، فإن وجهة نظر أبي حنيفة في تحليل هذه المرأة لمن ادعى عليها الزوجية تعتمد على أن القاضي أنشأ عقد الزواج بهذا الحكم، فصارت زوجة المدعي حقيقة في الظاهر والباطن حتى لو كانت الدعوى كاذبة في البداية. وهذا ما يؤكد أن أبا حنيفة لا يخالف الجمهور في أن حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا.

والأمر الثاني: نص الفقهاء على أن مخالفة الحكام ليست محرمة على الإطلاق، بل المحرم منها إنما هو ما يؤدي إلى المشاققة والمجاهرة بالعصيان، أما المخالفة من غير مجاهرة فليست بالمحظورة إذا اتبع المأمور أو المحكوم اعتقاده وكان اجتهاده يخالف اجتهادهم³⁰.

وبناء عليه؛ إذا صدر تشريع في الدولة يقضي بإيجاب تسجيل العقود العقارية، واعتبار ما لم يسجل منها باطلا، فإن العقود التي تمت على خلاف ما يقضي به هذا التشريع تلزم أصحابها لأن العاقدين أنشأ التزاما بتسليم العقار والتمن، أما شكل وكيفية العقد؛ فأمر خارج عن حقيقته، إذ يجب تنفيذه ديانة وإن بطل العقد في نظر القضاء، خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين³¹.

ويرى بعض الباحثين أنه «ينبغي أن يكون كل من مسلك المجتهد إبان اضطلاع بالاجتهاد التشريعي نظريا ومسلك الدولة والمحكومين على السواء، واجب التنفيذ والامتثال، ظاهرا وباطنا لما تفرع عن تلك المفاهيم الكلية والقيم الموضوعية، من تقنيات ونظم وإجراءات»³².

29 - ينظر: الزنجاني - تخريج الفروع على الأصول - المرجع السابق - ص 372. وينظر المثال في حاشية المحقق من المرجع نفسه، ص 374، هامش 5، نقله عن فتح القدير 5/493 وبدائع الصنائع 7/15.

30 - القرافي - الفروق - المرجع السابق - 4/43.

31 - وهو مصطفى الزرقاء - الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد - المدخل الفقهي العام - دار الفكر - دمشق - 1967-1968 م 1/193 هامش. مع الملاحظة أنه ينص في مواضع أخرى من كتابه على ما يناقض رأيه هنا، إذ يفرق بين حكم القضاء وحكم الديانة؛ فالأول يتبع الظاهر، أما الثاني فيتبع واقع الأمر. ينظر: المرجع نفسه 1/58.

32- فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1982 م -

وهذا الرأي، وإن كان يبدو معقولا في ظاهره، إلا أنه من الناحية العملية، سيؤدي بالمتجهد إلى أن يغير اجتهاده لمجرد اعتماد اجتهاد آخر من قبل الدولة، وهذا يخالف ما اتفق عليه العلماء من أن المتجهد يجب عليه اتباع اجتهاده ولا يجوز له اتباع اجتهاد غيره تقليدا، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن المحكوم قد يرى في تنفيذ بعض القوانين والنظم ظلما يقع منه ضد غيره، فلا يمكنه ديانة أن يستمر في تنفيذها³³. ولذلك اكتفت الشريعة بحصول الطاعة الظاهرة التي تكفل استتباب الأمن وسريان قواعده، وأرجعت المسائل التي لا تتوافق فيها الأحكام الظاهرة مع حقائق الأشياء إلى ضمير المكلف.

المطلب الرابع: تشريعات الدولة وقتية قابلة للإلغاء والتعديل

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن أوامر الحاكم في الدولة الإسلامية تبقى ذات قيمة إلزامية ما بقي في ولايته، معللا ذلك بأن هذه الأوامر تستمد شرعيتها من ولايته، فإن خرج من الولاية سقط وجوب اتباع ما أمر به، يقول: «الفقهاء يشترطون لطاعة ولي الأمر أن يكون ولي أمر وقت صدور الأمر منه، ويستمر وجوب طاعته ما بقي وليا للأمر ومصرأ على الأمر الذي أصدره، فإن رجع عنه أو خرج من الإمرة، لم يتقيد أحد باتباعه فيما كان قد أمر به»³⁴.

وقد اعتمد هذا الرأي على نصوص بعض الفقهاء التي تقضي بأن ما تدخل بتغييره السلطان من الأحكام الثابتة بالعرف، لظروف اقتضت ذلك التدخل، يرجع تلقائيا إلى أصله بوفاة ذلك السلطان أو بعزله، وإذا احتيج إلى بقاء سريانه، فإنه لا بد من أمر جديد³⁵.

33 - من أمثلة ذلك: ما ذكره أحمد شلبي من أن الحكومة المصرية اتخذت قرارا بمنع أصحاب المباني والأراضي الزراعية من الزيادة في إيجارها، رغم أن الزيادات قد حدثت في مجالات أخرى مما أضر بهذه الفئة من الناس، ويرى أن الواجب على المستأجر فيما بينه وبين الله تعالى أن يسوي الأمر بينه وبين المالك بالتراضي. ينظر كتابه: السياسة في الفكر الإسلامي - المرجع السابق - ص245.

34 - محمد سلام مذكور - الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء - بحث مقارن - رسالة دكتوراه مطبوعة - دار النهضة العربية - القاهرة - 1965 م - ص334 مع بعض التصرف.

35 - ينظر: محمد أمين الشهير بابن عابدين - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - دار الفكر - 1399هـ - 4/288، إذ ينقل عن الخبير الرملي في فتاواه أن السلطان إذا منع القاضي من إعطاء الإذن ببيع عبيد العسكرية إذا أبقوا (أي تمردوا)، فإنه لا يجوز له أن يأذن بذلك، ولا يجوز بيع العبد الأبقي إلا بإذن القاضي، والقاضي ممنوع من ذلك، على أن المنع لا يبقى بعد موت السلطان المانع، وكذلك إذا منعه من النظر في دعوى مر عليها خمس عشرة سنة، المرجع نفسه - 5/420.

فكلام الفقهاء مقيد بأن تكون تلك الأوامر قد غيرت أوضاعاً شرعية ثابتة بالعرف، فيغلب عليها أمر السلطان في ذلك الطرف، إلا أنها ترجع عند خروجه من الولاية إلى وضعها الأصلي، فالحكم الذي ذكره الفقهاء يتعلق بنوع خاص من الأوامر، لا كلها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن من مقتضيات السياسة وضرورات استقرار قوانين الدولة، أن تبقى هذه التشريعات سارية المفعول في حالة خروج ولي الأمر عن ولايته، حتى يصدر تشريع يقضي ببطلانها. ولهذا رأى بعض الباحثين³⁶ أن هذه الفكرة كانت مقبولة قديماً لكون السلطة مشخصة في الحاكم، فلا تمييز بين الدولة وبين شخص الحاكم، ولم تعرف فكرة التمييز بين الدولة والحاكم إلا حديثاً. أما الاتجاه إلى الفصل بين الدولة والحاكم، فإنه يستلزم استمرارية القواعد لكونها صادرة باسم الدولة وليس باسم الحاكم، عملاً بمبدأ استمرارية الدولة، غير أنه يحتفظ للحاكم الجديد بحق إلغاء هذه القوانين وتعديلها. وتبني فكرة الفصل بين الدولة والأشخاص الذين يقومون بوظائفها على مبدأ دولة المؤسسات؛ الذي يعتبر الحاكم مجرد موظف يقوم بأداء وظيفته وفق ما ينص عليه القانون. ولا نحسب هذا المبدأ إلا جزءاً من نظام الحكم الإسلامي كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم، ومارسه خلفاؤه الراشدون، وإن لم يعرف بهذا الاسم؛ فلم يكن صاحب الولاية -كبرت أو صغرت- سوى خادم للأمة في نظرهم وفي نظر الفقهاء من بعدهم، مهما أنبأت الممارسات التي جاءت بعد الخلافة الراشدة عن غير ذلك.

إن مبدأ الفصل بين الدولة وبين شخص الحاكم هو من صميم التشريع السياسي الإسلامي، فقد ظهر منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث برز بشكل واضح في تعامله مع الأموال العامة، التي كان يعدها مالا لله تعالى، حيث يقول من حديث عمرو بن شعيب: «... أدوا الخياط والمخيط، فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة» قال عمرو: ثم تناول من الأرض وبرة من بغير أو شيئاً ثم قال: «والذي نفسي بيده ما لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم»³⁷.

36 وهو: الدكتور: الأمين شريط أستاذ القانون الدستوري بجامعة قسنطينة. والمقصود بشخصنة السلطة؛ المعنى المضاد لدولة المؤسسات، حيث تنفصل الشخصية القانونية للدولة عن الأشخاص الذين يمارسون سلطتها، فتثبت الحقوق والالتزامات لها وعليها بغض النظر عن يتولى السلطة فيها.

37 رواه الإمام مالك، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، 1425هـ، 2004م، 3/651-652. كما رواه الأئمة: أحمد والنسائي والبيهقي وابن حبان وغيرهم.

كما برزت هذه الفكرة في عهد الخلفاء الراشدين، تمثلت في كثير من المظاهر؛ منها على سبيل المثال: بيت المال كمؤسسة مستقلة عن الخليفة. لكن انحراف نظام الحكم عن خط الخلافة الراشدة قد أدى إلى توقف الفكرة عن التطور على الصعيد السياسي، رغم استمرار الفقه الإسلامي في تطبيقها على مجالات أخرى، كالقضاء والولايات الفرعية والمؤسسات الوقفية وغيرها... وكتاب الفروق للقرافي قد تضمن الكثير من المسائل التطبيقية لها، وهو أكبر دليل على ثراء الفقه المؤسساتي الذي أنتجه علماؤنا ويجب علينا استثماره في فقه الدولة.

فالحاكم في الدولة الإسلامية، كما يحق له إصدار تشريعات جديدة، يحق له أيضاً أن يصدر ما يعدلها أو يلغيها. وسواء كانت هذه التشريعات من وضعه أم من وضع من سبقه من الحكام. ذلك أن قابلية تشريعات الدولة للإلغاء والتعديل أمر ضروري وحاجة تملئها تغيرات الزمن وتطورات الحياة الاجتماعية للأمة، وإعطاء القائمين عليها صلاحية التغيير والتعديل في التشريعات تمنحهم الآليات اللازمة للاستجابة لهذه التطورات. خاصة أن هذه التطورات قد تؤثر بشكل مباشر في تغيير الأحكام الشرعية ذاتها، والتي كثيراً ما تنبني عليها تشريعات الدولة، وهذا التأثير لا يقتصر على الأحكام الشرعية بل يشمل الأحكام المبنية على العرف أو العادة أو المصلحة أيضاً.

ولا يشترط لوقف نفاذ تشريع سابق أن ينص على ذلك صراحة، بل يترتب على صدور القانون الجديد المخالف للقديم انتهاء سريان السابق وبداية سريان اللاحق³⁸.

على أن هذه الخصائص ليست عامة في جميع تشريعات الدولة، إذ قد يكون منها ما هو إقرار لأحكام شرعية ثابتة بطريق قطعي وليست محلاً للاجتهاد. وعندها يكون عمل السلطة التشريعية في الدولة مجرد صياغة قانونية للحكم الشرعي ووضعه في وثيقة مكتوبة لإعلام الناس به وتسهيل تنفيذه. ولذلك فإن هذه الخصائص المذكورة أنفاً قاصرة على تشريعات الدولة المتعلقة بالمصالح، أو بالأحكام الشرعية التي هي محل اجتهاد.

وهكذا ننتهي إلى أن المقصود بالتشريع كوظيفة تمارسها الدولة يختلف عن مفهوم التشريع الإلهي الذي هو تشريع ابتدائي يخضع له الحاكم والمحكوم على السواء، بل هو عبارة عن وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية في الدولة استناداً إلى مصادر الشريعة، أو ما تملية المصلحة الأنوية والمستقبلية للمجتمع، وينتج عن هذا المفهوم

خصائص تميز التشريع الذي تصدره الدولة. وتتمثل هذه الخصائص في: أنها تشريعات فرعية تابعة للشريعة، وهي محدودة النطاق موضوعا ومكانا، كما أنها تشريعات ملزمة للأفراد في الظاهر دون الباطن، وهي وقتية قابلة للإلغاء والتعديل حسب تغير الاجتهاد سواء في تفسير النصوص (أو مصادر الأحكام عموما) أم في تعيين مظان المصلحة. ولأن الاجتهاد في كل من المجالين (الحكم الشرعي، ومظان المصلحة) يختلف عن الآخر، فإن التشريعات التي تنتج عنها تختلف أيضا، وهذا ما سنبينه في الفصل التالي.

الفصل الثاني: أنواع التشريعات التي تصدرها الدولة

تكمن حقيقة ولاية الأمر في كونها نيابة عن الأمة في التصرف في شؤونها العامة، ولكي يكون التصرف صحيحا لا بد أن يبنى على اجتهاد صحيح، ويمكننا تصنيف اجتهاد أولي الأمر إلى نوعين، بناء على طبيعة محل الاجتهاد؛ فقد يكون موضوع الاجتهاد أمرا مصلحيا بحثا يتعلق بمعرفة وجه التصرف، ويتعلق هذا الاجتهاد بمعرفة بحكم التصرف من الناحية الشرعية.

فالأول اجتهاد في تدبير المصالح، أما الثاني فهو اجتهاد في الأحكام الشرعية، وبناء على كل منهما يمكن للسلطات المخولة إصدار تشريعات لتنظيم الحياة العامة والعلاقات الاجتماعية في الدولة³⁹. وبذلك يكون لدينا نوعان من التشريع الذي يمكن أن تصدره الدولة في إدارة أمور المجتمع، يبنين أحدهما على اجتهاد في الحكم الشرعي، أو ما يمكن أن نطلق عليه منطقة الحلال والحرام، وينبني الآخر على الاجتهاد في تدبير مصالح الأمة، وسياسة أمور الدولة في منطقة الإباحة أو في المجال المشروع بصفة عامة، وتفصيل ذلك في مبحثين:

المبحث الأول: التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية.

المبحث الثاني: التشريعات المتعلقة بتدبير مصالح الدولة.

39 - مع ملاحظة أن العمل المترتب عن الاجتهادين قد يكون ذا طابع تشريعي كما يكون ذا طابع تنفيذي. والذي يهمنا هنا هو التشريع، ولذلك اقتصرنا عليه.

المبحث الأول: التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية

الشرعية الإسلامية بوصفها شريعة خالدة ليست كلها تشريعات وأحكاما قاطعة، فمنها ما هو قطعي تكفل الله تعالى ببيانه بشكل لا يختلف فيه المسلمون، ومنها ما وضع على شكل قواعد عامة، أو ضُمن في نصوص ظنية تحمل معان متعددة، إضافة إلى نصوص السنة التي ثبتت بطريق ظني. والشق القابل للاجتهد من الشريعة قد أنتج فقها واسعا ومتعدد الاتجاهات، ظهرت بعد نضجها وتطورها في مذاهب كبرى؛ أهمها المذاهب الأربعة المشهورة.

ويحتاج أولو الأمر لإصدار التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية إلى تعيين الاجتهاد الذي تصدر هذه التشريعات بمقتضاها، لأن الاجتهادات المختلفة في حد ذاتها ليس بعضها بأكثر إلزاما من بعض، إلا إذا اعتقد المجتهد صحتها فيلزمه الأخذ بها، أو صدرت عن ولاية عامة أو خاصة.

وترتبط عملية إصدار هذه التشريعات بمسألة على غاية من الأهمية، وهي مسألة تقنين الشريعة التي تستقطب اهتمام الباحثين المعاصرين. وي طرح التساؤل حولها، وعن مدى مشروعيتها وملاءمتها ومن ثم دور الحكام فيها، وإلى من تعود سلطة اختيار الاجتهاد الذي ينبغي العمل به في حالة احتمال المسألة لعدة اجتهادات متباينة وهو ما عرف بفكرة (التقييد والإلزام).

ولذا رأينا أن ندرس تقنين الشريعة من حيث المبدأ، ثم نعرض الاتجاهات المختلفة في تقدير دور الإمام في هذا التقنين مع تقويم هذه الاتجاهات؛ فهذاان فرعان. ثم نخصص فرعا ثالثا لبيان حقيقة دور الإمام في التشريع المبني على الأحكام الشرعية.

المطلب الأول: قضية تقنين الشريعة

التقنين كمفهوم حديث هو التشريع الذي يتم تجميع قواعده بواسطة الهيئة المختصة بالتشريع، أي هو تجميع رسمي تقوم به السلطة التشريعية في الدولة. «فهو تشريع لا يختلف عن أي تشريع آخر إلا في النطاق وفي الأهمية، وهو لهذا الاختلاف ذاته يعتبر أكمل صور التشريع، لأنه لا يقتصر على تنظيم موضوع معين، بل ينظم جميع الموضوعات التي تتعلق بقسم من أقسام القانون...»⁴⁰

40 سمير عبد السيد تناغو- النظرية العامة للقانون - منشأة المعارف - الإسكندرية - 1986م - ص365.

وثمة جانب من الفقه الوضعي لا يرى في التقنين سوى عملية فنية تستهدف جمع القواعد القانونية وتنظيم العلاقة بينها، فهو ينصب على القانون القائم بصرف النظر عما ينبغي أن يكون⁴¹

وأيا كان الأمر، فإن تجميع القواعد القانونية القائمة يتطلب الاجتهاد في توحيد الآراء المختلفة والترجيح بينها وإزالة ما قد يقع بينها من تناقض، بل وإضافة اجتهادات جديدة لاستكمال المجموعة القانونية المتعلقة بفرع من الفروع، وهذه عملية اجتهادية تدخل في إطار التشريع الابتنائي المقصود في هذا البحث، بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يعتبر مثل هذا العمل تقنيا إلا إذا كان صادرا عن سلطة مختصة بالتشريع في الدولة.

ولقد حظي موضوع تقنين الشريعة باهتمام كثير من الباحثين المسلمين، واعتبروه خطوة ضرورية في طريق تطبيق الشريعة في دول المسلمين اليوم، في حين لقيت الدعوة إلى التقنين معارضة من بعض الفقه الإسلامي الحديث منه والقديم⁴². سنعرض هذه الدعوة ومبرراتها، ثم أسباب معارضتها والأسانيد التي بنيت عليها هذه المعارضة، ثم نحاول بعد ذلك إبداء وجهة نظرنا في المسألة.

أولا: الدعوة إلى تقنين الشريعة

ظهرت محاولات لتوحيد الأحكام الشرعية المبنية على الاجتهاد في الفقه الإسلامي عن طريق سلطة الدولة في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، يرى الباحثون أن أولها كان اقتراح ابن المقفع الذي تقدم به إلى الخليفة المنصور⁴³. ولقد لقي هذا الاقتراح قبولا لديه فعرضه على الإمام مالك - رحمه الله - وطلب منه أن يتولى جمع الأحكام اللازمة لذلك

41 ينظر: جعفر عبد السلام - مبادئ القانون الدولي العام - دون ناشر ولا مكان - 1414هـ - ص 83
42 - ناقش الفقه مسألة جواز التقنين من حيث إمكانية إلزام القضاة باجتهاد موحد، غير أنهم أغفلوا مشكلة أخرى يتوقف عليها مبدأ التقنين، وهي المسألة التي طرحها الأصوليون حول مدى وجوب الاجتهاد في كل حادثة، وهل يلزم المجتهد إعادة النظر في الحكم الشرعي عند كل واقعة أم يعمل باجتهاده السابق؟ وعامة علماء الأصول يرون الاكتفاء بالاجتهاد السابق حتى يظهر للمجتهد ما يطله، وبناء على هذا الرأي فإن وضع التشريع بمقتضى الاجتهاد في الحكم الشرعي، أمر جائز وسائغ شرعا. بينما يشترط بعض الأصوليين حضور الدليل في ذهن المجتهد ومن هؤلاء؛ الأمدى والنووي. ويوجب البعض الآخر إعادة الاجتهاد عند كل واقعة. ينظر هذه المذاهب: عبد العلي الأنصاري - فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت - بهامش المستصفي للغزالي - - دار الكتب العلمية - بيروت - 1983م - 2/394.

43 - ينظر نص هذا الاقتراح ضمن: رسالة الصحابة التي أرسلها ابن المقفع إلى المنصور. عبد الحميد حاجيات - عبد الله بن المقفع حياته وأثاره - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - 1990م - ص 64.

بعيثة تكون مبنية على فقه أهل المدينة، غير أن الإمام مالكا رفض هذا الاقتراح فُقبر وقتها⁴⁴. ثم عادت الفكرة من جديد تراود المهتمين بالفقه والاجتهاد فتوالت المحاولات بعد ذلك، إلا أنها لم تكن رسمية، فلم تكن تقنيا بالمعنى الحقيقي للتقنين حتى أصدر السلطان سليم الأول قرارا يعلن فيه أن المذهب الحنفي هو مذهب الدولة الرسمي الإلزامي في أمور القضاء والفتيا في جميع أقطار المملكة العثمانية⁴⁵.

وبعد هذا التحديد العام (أعني التقييد بمذهب معين بما فيه من اختلاف بين أئمته) ظهر التحديد الخاص، بصدور الإيرادات السلطانية كمنع سماع الدعاوى بعد مرور زمن معين (أو ما يسمى بالتقدم)⁴⁶... إلى صدور مجلة الأحكام العدلية في القانون المدني سنة 1293هـ⁴⁷.

وقد لقيت فكرة التقنين تأييدا من عدد لا بأس به من الباحثين المعاصرين نذكر منهم: محمد الطاهر بن عاشور، وأبو الأعلى المودودي، وعبد الوهاب خلاف وغيرهم...⁴⁸ ويرى المؤيدون للتقنين أن هذا الإجراء ضرورة من ضرورات العصر لتيسير العمل بالشرعية، وأن الخلفاء الراشدين قد عملوا به؛ من مثل جمعهم القرآن على حرف واحد سدا لباب الخلاف، وغير ذلك... كما أن هذا النوع من الإلزام تترتب عليه مصالح وتندفع به مفاسد منها:

44 - ينظر: صبحي محمصاني - فلسفة التشريع في الإسلام - ط2 - دار الكشاف - بيروت - 1371هـ - ص61
45 - ينظر تفصيل المراحل التي مر بها التفكير في توحيد الأحكام: صبحي محمصاني - الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها - دار العلم للملايين - بيروت - 1981م - ص 159-157 و 178-177. وهو يرى أن غياب الإلزام بمذهب رسمي للدولة لا ينفي انتشار بعض المذاهب على حساب بعضها بسبب تشييع بعض الولاة لها؛ إما عن طريق تولية القضاة من مذهب معين، أو عن طريق اضطهاد علماء المذاهب الأخرى، كما فعل الفاطميون في المغرب العربي ومصر. المرجع نفسه ص 177-176.

46 - محمود عبد المجيد مغربي - الوجيز في تاريخ القوانين - المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - 1979م ص 338.

47 - المرجع نفسه - ص 345

48 - ينظر: ما كتبه بعض أصحاب هذا الاتجاه: عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية - المرجع السابق - ص 45-46، محمد عبد الجواد محمد - بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون - المجموعة الثانية - عنوان البحث: كيف حاد العالم الإسلامي عن صراط الشريعة وكيف يمكن العودة إليه - منشأة المعارف - الإسكندرية - 1397هـ - ص 79-86، توفيق الشاوي - فقه الشورى والاستشارة - دار الوفاء - المنصورة - مصر - 1413هـ - ص 269، أبو الأعلى المودودي - مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة - الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة - 1405هـ - ص 198.

- 1- أن الأحكام تكون معروفة للقاضي والمتقاضي مما يجعلها أكثر تحقيقا للعدالة وأكثر تيسيرا على الناس⁴⁹.
 - 2- أن استنباط الأحكام الفقهية لتطبيقها على الوقائع يتطلب مهارة علمية كبيرة، وهي مرتبة يقصر عن بلوغها الكثير، والجهاز القضائي يحتاج إلى عدد كبير من القضاة، إضافة إلى صعوبة رجوع القاضي إلى كتب الفقه لمعرفة الحكم الواجب تطبيقه⁵⁰، وتقنين الأحكام من أحسن الوسائل للتعجيل بالفصل في الأحكام وإظهار الحق في القضاء⁵¹.
 - 3- منع الحكم بالتشهي، والحفاظ على سمعة القضاة، لأن اختلاف القضاة في الحكم بصدد قضيتين متشابهتين يؤدي إلى اتهام القضاء والعدالة⁵².
- ويفسر أصحاب هذا الرأي موقف الإمام مالك على أنه تورع عن تحمل تبعات الإلزام بمفرده.

كما أنهم يرون أن التشريع في المسائل الظنية حق للدولة؛ لمنع الفوضى التشريعية، وبحكم امتلاكها للجهاز المفكر المتخصص المتمثل في خبرائها وأولي الشأن في مؤسساتها، بعد العمل بمبدأ الشورى⁵³، واتخاذها لهيئة تمارس السلطة التشريعية هو أنجع سبيل للخروج من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، ولكن بشكل منظم⁵⁴.

والملاحظ على كل هذه المبررات أنها لا ترجع إلى سبب شرعي، بل إنها في جملتها تعتمد على سند مصلحي بحت، بل إن المنطلق الأساسي لهذه الدعوة هو مساندة التطور الحديث للدول وما تفرضه ظروف العصر من تنظيم للعملية التشريعية.

49 - توفيق الشاوي - فقه الشورى والاستشارة - المرجع السابق - ص 280
50 - يذكر جمال الدين عطية أن المبررات التي استندت إليها اللجنة المكلفة بوضع مجلة الأحكام العدلية تدور حول هذا السبب، ينظر كتابه: النظرية العامة للشريعة الإسلامية - دون ناشر - مطبعة المدينة - 1407هـ - ص 204.
51 - محمد الطاهر بن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - الشركة التونسية للتوزيع - تونس - 1978م ص 203.
52 - فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 445.
53 - المرجع نفسه - ص 346.
54 - عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية - دار الأنصار للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة - 1977م - ص 45-46.

ثانيا: معارضة مبدأ تقنين الشريعة

يرى المعارضون لتقنين الشريعة أن ما يقتضيه هذا التقنين من إلزام بمذهب واحد أو باجتهد واحد من الاجتهادات الفقهية؛ أمر غير جائز شرعا، وهو خرق للإجماع المنعقد على وجوب الأخذ بالكتاب والسنة متى استبان للمجتهد وجه الحكم فيهما؛ مستدلين في ذلك بقول الإمام الشافعي - رحمه الله -: «أجمع الناس على أن من استبان له سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فليس له أن يدعها لقول أحد سواه»⁵⁵.

كما أن علم الخصوم بما يحكم به القاضي ليس شرطا في إلزامهم بحكمه، بل إن العلماء نهوا عن هذا النوع من التعليم؛ على سبيل الكراهة عند بعضهم، وعلى سبيل التحريم عند بعضهم الآخر.⁵⁶

وقد رفض الإمام مالك هذه الدعوة بعد أن عرضت عليه ثلاث مرات قائلا: «... فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في الآفاق وكل عند نفسه مصيب...»، ولم يلق هذا الرفض أي نكير من علماء عصره، ولا العصور المتأخرة عنه، بل لقد لقي من بعضهم كل التقدير، ومن استحسّن موقفه هذا واستصوبه الإمام ابن كثير بقوله: «... وذلك من تمام علمه واتصافه بالإنصاف»⁵⁷.

كما أنهم يرون أن التقنين والإلزام بمذهب معين خنق للاجتهد وكبح لحرية التي كانت سببا في ازدهار الفقه وتطوره⁵⁸، بل هو سد آخر لباب الاجتهاد الذي حاول المجددون في العصر الحديث فتحه⁵⁹. فضلا عن أن المواد المقننة لا تسلم من الاختلاف في تفسيرها. والاختلاف في تفسير نصوص الشريعة أولى من الاختلاف في تفسير النصوص المقننة، الذي قد ينحرف بصاحبه عن مقاصد الشريعة وأحكامها بالجملة.

ومن هذا العرض الوجيز لمبررات المانعين من التقييد، نجد أن معارضتهم له إنما بنيت على أساس اعتقادهم لعدم مشروعيتها، خاصة وأنه في نظرهم مخالف للإجماع.

55 - بكر أبو زيد - التقييد والإلزام: عرض ومناقشة - دار الهلال - الرياض - 1403هـ - ص 83.

56 - محمد الأمين الشنقيطي - نقلا عن بكر أبي زيد - المرجع السابق - ص 34-35.

57 - ينظر: الحافظ ابن كثير - اختصار علوم الحديث - بشرح أحمد شاكر - تعليق ناصر الدين الألباني - تحقيق: علي بن حسن الحلبي - مكتبة المعارف - الرياض - 1417هـ - 1/115.

58 - جمال الدين عطية - النظرية العامة - المرجع السابق - ص 198.

59 - صبحي محمصاني - الأوضاع التشريعية للدول العربية - المرجع السابق - ص 171-172.

ثالثا: تقويم الاتجاهين

إن الذي ينظر إلى مبررات كل من الاتجاهين حول مبدأ تقنين الشريعة، يرى أن الخلاف بينهما لا يرجع إلى مجرد ملاءمة التقنين؛ خلافا لما أشار إليه بعض الباحثين⁶⁰، بل الخلاف يرجع أساسا إلى مدى مشروعية وصحة هذا الإجراء من الناحية الشرعية؛ على الأقل بالنسبة للرأي المانع من التقنين. والتقريب بين الرأيين ينبغي أن يراعى فيه هذا الجانب بحيث يمكن الحصول على فوائد التقنين ومزاياه دون الوقوع في مخالفة الشريعة التي نحاول المحافظة عليها من خلال هذا الإجراء.

لا يخفى أن حرية الاجتهاد من المبادئ الأصيلة في الشريعة الإسلامية، وما أوتيت الأمة في مقتلها إلا بعد أن أصبح الاجتهاد من المحظورات الشرعية، وبتوقيع علماء الإسلام أنفسهم⁶¹. وتعدد الاجتهاد في حد ذاته ليس مذموما إذا كان مبنيا على قواعد الاجتهاد الصحيحة، فقد وجد ذلك في عهد الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم. ولم يسبب ذلك أي حرج، بل شجع على طلب العلم وأنعش الحياة الفقهية، بل إنه من بعض الوجوه مطلب من مطالب العصر مثله مثل التقنين⁶².

ومع ذلك يبقى لتقنين الشريعة فوائده الجمة في إظهار الأحكام للناس وللولاة - سواء كانوا إداريين أم قضاة - مما يسهل المعاملات ويبين الحقوق والواجبات ويقارب بين الأحكام القضائية لتحقيق العدالة والاستقرار. وليس مبدأ التقنين بغريب عن الفقه الإسلامي ولا عن تاريخ المسلمين، فبعد استقرار المذاهب الإسلامية الكبرى أصبح القضاء يحترم المذهب السائد في كل منطقة، رغم أن كثيرا من القضاة لم يكونوا مقلدين بالمعنى الصحيح للتقليد، بل كانت لهم اجتهاداتهم الخاصة في النوازل المستحدثة⁶³.

60 - وهو جمال الدين عطية - النظرية العامة - المرجع السابق - ص 204.

61 - ينظر في إنكار دعوى تعذر الاجتهاد: محمد بن إسماعيل الصنعاني - سبل السلام شرح بلوغ المرام - تحقيق: محمد الدالي بلطه - المكتبة العصرية - بيروت - 1992م - 4/210. حيث يؤكد أن هؤلاء العلماء الذين قرروا هذه الدعوى ورضوا بها، مجتهدون يعرف أحدهم من الأدلة التي يمكنه الاستنباط بها ما لم يكن يعرفه قضاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا قضاة الخلفاء الراشدين. وللصنعاني رسالة في إبطال هذه الدعوى بعنوان: «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد».

62 - يرى بعض الباحثين أن تعدد الاجتهادات أمر ضروري بسبب تعدد المجتمعات المسلمة واختلافها. ينظر: جمال الدين محمد محمود - بحث بعنوان: أضواء على الاجتهاد المعاصر وأهم قضاياها - محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر - «ملتقى الاجتهاد» - قسنطينة - شوال 1403هـ - مؤسسة «العصر» للمنشورات الإسلامية - الجزائر - دون تاريخ - 3/38.

63 - أحمد شلبي - موسوعة النظم والحضارة الإسلامية - تاريخ التشريع وتاريخ النظم القضائية في الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1981م - ص 298.

كما أن الفقهاء أجازوا للقاضي المقلد أن يحكم بأحد الأقوال المتقاربة على غير ترجيح ولا معرفة بأدلة كل منها⁶⁴. ويرى بعض الباحثين أن ما يعرف بالتقليد في أول أمره كان عبارة عن مراعاة من الأمة للشيعة المقلنة⁶⁵.

أما ما استند إليه بعض مَنْ مَنَعَ التقنين من اتفاق الفقهاء على بطلان الشرط الذي يفرض على القاضي أن يحكم بمذهب معين؛ فهو قاصر على القاضي المجتهد⁶⁶. أما القاضي المقلد فقد قال الفقهاء - ومنهم المالكية⁶⁷ - بجواز هذا الشرط من أجل انضباط الأحكام، وهو عين التقنين.

وللجمع بين مزايا الاجتهاد ومزايا التقنين وُجِدَت اقتراحات من الباحثين المعاصرين بوضع موسوعة للأحكام الشرعية الاجتماعية؛ إما على أساس التقريب بين المذاهب⁶⁸، أو عن طريق إيجاد اجتهادات جديدة من قبل علماء العصر⁶⁹.

كما أن التقنينات التي تضعها مؤسسة التشريع في الدولة يجب أن تقتصر على الكليات والمعايير المرنة وأن تتجنب القيود الجامدة⁷⁰. على أن يحتفظ للقضاء بحقه في الاجتهاد، ولكن بشكل منظم، عن طريق وضع نظام لمراقبة الاجتهادات المستحدثة؛ إما بواسطة مجلس أعلى للقضاء، أو بواسطة المؤسسة التشريعية ذاتها.

64 - ينظر: القرافي - الإحكام - المرجع السابق - ص30.

65 - منظور الدين أحمد - النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، النظرية والتطبيق، جامعة كراتشي، باكستان - 1409هـ - 1988م - ص156.

66 - ينظر: محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب - مواهب الجليل شرح مختصر خليل - مطبعة السعادة - القاهرة - 1329هـ/6/98.

67 - واستحسنه الشاطبي في الموافقات - المرجع السابق - 4/142.

68 - ينظر: فاروق النبهان - المدخل للتشريع الإسلامي: نشأته، أدواره التاريخية، مستقبله - وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - 1981م - ص404، أحمد شلبي - موسوعة النظم والحضارة الإسلامية - تاريخ التشريع وتاريخ النظم القضائية في الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1981م - ص223.

69 - ينظر: محمد أسد - منهج الإسلام في الحكم - ترجمة: منصور محمد ماضي - ط6 - دار العلم للملايين - بيروت - 1983م - ص178-173، فاروق النبهان - المدخل للتشريع الإسلامي: نشأته، أدواره التاريخية - مستقبله - وكالة المطبوعات، الكويت. دار القلم، بيروت - 1981م - ص404.

70 - ينظر جمال الدين عطية - النظرية العامة - المرجع السابق - ص207، وتقدم بهذا الاقتراح بعض الشيعة أيضا مثل: جعفر سبحاني - التقنين في الحكومة الإسلامية - مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي - طهران - ص-222، 224، نقلا عن جمال الدين عطية - المرجع السابق - ص198.

المطلب الثاني : عرض الخلاف حول صاحب السلطة في تقنين الشريعة

إذا جاز للدولة الإسلامية في هذا العصر أن تضع قوانين لتنظيم الحياة الاجتماعية عن طريق تقنين الشريعة سواء بشكل جامد أم بصفة مرنة، فإلى من تعود صلاحية القيام بهذا العمل ؟

لقد اختلف الفقه الإسلامي الحديث في تحديد صاحب السلطة في هذا النوع من التشريع، فذهب جانب من الفقه إلى أن الإمام له السلطة الكاملة في وضع تشريعات الدولة، ولكن بشرط أن يكون مجتهداً أو أخذاً عن مجتهد، بينما ذهب فريق آخر إلى أن تشريع الأحكام في الدولة مستقل تماماً عن سلطته، لأن وظيفته قاصرة على التنفيذ. ولذلك سنعرض كلا من الاتجاهين ثم ننتهي إلى الرأي المختار في مطلب مستقل .

أولاً : الاتجاه الأول

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإمام هو صاحب السلطة في وضع كل تشريعات الدولة بما فيها اختيار الأحكام الاجتهادية في تقنين الشريعة؛ فله سلطة كاملة في الإلزام باجتهد معين، سواء كان اجتهاده هو- إذا كان مجتهداً- أم كان اجتهاد مجتهد آخر يعينه إذا لم يبلغ هو درجة الاجتهاد، ولا يستثنى من سلطته هذه إلا ما كان مخالفاً لنص قطعي أو للإجماع، أي ما كان معصية متيقنة.

فالإمام - حسب هذا الرأي - هو الذي يسن التشريعات في أمور الإباحة، وله سلطة تغيير الأحكام الظنية وفق المصلحة، فينقل الوجوب إلى الإباحة أو التحريم، كما ينقل التحريم إلى الإباحة أو الوجوب...⁷¹ ولذلك فهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين في الدولة، فما يأمر به من أمر أو يتبناه من حكم يصير قانوناً نافذاً وملزماً لكل فرد في الدولة تجب طاعته ظاهراً وباطناً⁷².

71 - ينظر تفصيل هذا الرأي: محمد سلام مذكور نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء - المرجع السابق - ص342-329، صبحي سعيد - الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي - دار الفكر العربي - القاهرة - 1985م - ص146-147، صبحي محمصاني - فلسفة التشريع في الإسلام - ط2 - دار الكشاف - بيروت - 1371هـ - ص175-176، محمد عبد الحميد أبو زيد - سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعاً وقانوناً - رسالة دكتوراه - دار النهضة العربية - القاهرة - 1984م - ص140-183، وينظر مصطفى الزرقاء - الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد - المدخل الفقهي العام - دار الفكر - دمشق 1967-1968م - ص191-192.

72 - محمود الخالدي - قواعد نظام الحكم في الإسلام - مؤسسة الإسراء - قسنطينة - 1991م - ص324-323. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أنه حتى لو وجد مجلس تشريعي في الدولة، فإنه في حالة أهلية الإمام للاجتهد، يقتصر دور المجلس على توضيح جوانب الحقيقة، ومساعدة الإمام على اتخاذ القرار، بمعنى أن قرار المجلس ليس ملزماً له. ينظر: محمد المبارك - نظام الإسلام - المرجع السابق - ص80.

ويستدلون على هذا الرأي بعدة أمور منها:

- النصوص الأمرة بطاعة ولاة الأمور، والتي لم تستثن من هذه الطاعة إلا ما كان معصية لله تعالى .

- إجماع الأمة على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، فيوجب على المخالف أن يرجع عن مذهبه في المسألة إلى مذهب الحاكم، كما أن حكم الحاكم في الأمور الاجتهادية لا ينقض بإجماع⁷³.

- السوابق التاريخية للخلفاء الراشدين؛ التي تدل على أن الخليفة كان يعمل باجتهاده ويلزم المسلمين به، منها: نهي عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- عن بيع أم الولد، وإلزامه الناس الطلاق الثلاث بعد أن كان ينفذ واحدة على عهد النبي ﷺ. ومنها اختلاف عمر مع أبي بكر -رضي الله عنهما- في العطاء، وعمل كل منهما على حسب اجتهاده فيه...⁷⁴.

وبناء على هذا الرأي أصدر السلطان العثماني «مجلة الأحكام العدلية»، وسنها قانوناً مدنياً للدولة، إذ جاء في ختام التقرير الذي رفعته اللجنة المكلفة بإعدادها ما يدل على اعتمادها هذا الرأي، ونصه: «فإذا أمر إمام المسلمين بتخصيص العمل بقول من المسائل المجتهد فيها، تعين ووجب العمل بقوله... والأمر لولي الأمر»⁷⁵. كما أصدر السلطان العثماني غيرها من القوانين في المجالات الأخرى.

ثانياً: الاتجاه الثاني

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإمام ليست له سلطة في هذا النوع من التشريع، لأن سلطته قاصرة على التنفيذ والقضاء، وإذا كانت سلطته واسعة في هذين المجالين، فإنه لا يستطيع أن يتدخل في نطاق التشريع⁷⁶. وإن عظمة نظام الخلافة الإسلامية قد تجلت

73 - محمد سلام مذكور - المرجع السابق - ص341-335، محمود الخالدي - المرجع السابق - ص341-340، صبحي سعيد - المرجع السابق - ص147-144.

74 - ينظر كل هذه الأدلة: صبحي محمصاني - فلسفة التشريع في الإسلام - المرجع السابق - ص157، سليمان الطماوي - السلطات الثلاث - المرجع السابق - ص392، صلاح الدين دبوس - الخليفة توليته وعزله: إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - دون تاريخ - ص72.

75 - ينظر نص هذا التقرير: علي حيدر - درر الحكام شرح مجلة الأحكام - تعريب: فهمي الحسيني - دار الجيل - بيروت - 1411هـ - 1/13.

76 - عبد الرزاق السنهوري - فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية - ط2 - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1993م - ص48.

في انحسار سلطة الخليفة عن التشريع واقتصارها على حيز محدود في الفقه الدستوري الإسلامي، وهو الحيز الذي تشغله أحكام السلطة التنفيذية في الدساتير الحديثة⁷⁷.

ولذلك توكل عملية التشريع، وعلى رأسها تقنين الشريعة، إلى مجالس متكونة من العلماء⁷⁸، وتقوم بالدور الذي كان يقوم به الفقهاء طوال التاريخ الإسلامي، وتنظم عملية الاجتهاد لمنع ظاهرة الفوضى التشريعية التي جعلت العلماء فيما مضى يغلقون باب الاجتهاد ويلبسون ثوب التقليد.

ويستند هذا الرأي إلى أن الأصل هو حرية الاجتهاد لكل من تأهل له، فليس للإمام أو سواه سلطة في تحديد الاجتهاد الذي يجب العمل به، وإنما أجاز توحيد الأحكام والزام الناس باجتهاد معين دون غيره للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. كما أن العمل قد استقر في التاريخ الإسلامي على أن الإمام يقتصر دوره على الأعمال التنفيذية ولا يتدخل في التشريع.

والذي يلاحظ؛ هو أن كلا من الرأيين على طرفي نقيض، فالأول يغالي في منح السلطة التشريعية للإمام حتى جعل المجلس التشريعي المتكون من علماء الأمة مجرد ناصح أو موضح للأمر، والسلطة كاملة للإمام في الاختيار بين الآراء المعروضة عليه، بينما نجد الرأي الثاني ينزع منه كل سلطة في الاجتهاد والعمل باجتهاده حتى لو كان مجتهدا.

ونعتقد أن الصواب يعدو الجهتين؛ لأن القول بسلطة الإمام في وضع كل التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية قول مبالغ فيه، وهو مبني على أدلة لا تدل على المراد ولا تؤدي إليه، كما أن القول بأنه لا يملك أية سلطة في التشريع مطلقا ليس صحيحا، لأن الاجتهاد الذي تبني عليه التشريعات حق لذي الولاية ما دام متأهلا لها وتفصيل ذلك فيما يلي:

ثالثا: تقويم الاتجاهين

يقوم الاتجاه الأول؛ وهو الذي يرى أن الإمام هو صاحب السلطة في وضع كل التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية؛ على عدة أمور تتلخص في: وجوب الطاعة، وقاعدة: حكم الحاكم يرفع الخلاف، والسوابق التاريخية التي ذكروها، ونعتقد أن كل هذه الأدلة لا

77 - توفيق الشاوي - فقه الشورى والاستشارة - المرجع السابق - ص463.

78 - المرجع نفسه - ص13. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين من الاتجاه الأول لا يعارضون تكوين هذه المجالس، ولكن من باب أن الإمام لا يمكنه أن يقوم بكل هذه الأعمال بنفسه، أو في حالة عدم توفره على أهلية الاجتهاد.

تدل على ما ذهبوا إليه :

- فطاعة أولي الأمر التي أوجبها الله على المسلمين ليست عامة في كل شيء، بل هي طاعة خاصة محدودة بالأمر الذي هم أولياؤه⁷⁹، وقد ثبت لدى العلماء المسلمين أن هناك أحكاما موكولة إلى الحكام وولاية الأمور، بينما هناك أمور يكون المسلمون في حل من طاعتهم فيها⁸⁰، مما يدل على أن مجال الطاعة الواجبة محدود، وتحديد الأحكام الشرعية التي يجب العمل فيها بمقتضى اجتهاده يحتاج إلى دليل لإثبات دخولها في هذا المجال .

- إجماع الفقهاء والأصوليين على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف وأنه لا يجوز نقضه؛ الذي أكدته المصادر الأصولية والفقهيّة على السواء⁸¹.

هذا الإجماع يفند الرأيين معا؛ فهو يبطل الرأي الذي لا يجعل للإمام أية سلطة في التشريع بمقتضى اجتهاده في الأحكام الشرعية، لأن الإمام بوصفه حاكما له أن يحكم باجتهاده.

كما يفند الرأي الذي يرى أنه من حقه التشريع مطلقا والاجتهاد في كل ما تحتاجه الأمة من أحكام شرعية، ذلك أن هذه القاعدة المجمع عليها قيدا أيضا كما هي قيد على من سواه. فاجتهاد غيره من الحكام في الأحكام الشرعية ملزم له أيضا، ولا يجوز له نقضه بمقتضى هذه القاعدة نفسها⁸². والسبب في ذلك أن الحكم الذي يرفع الخلاف هو حكم القاضي الذي يفصل به في قضية ما، فهو يختلف عن الحكم الشرعي العام الذي يستنبطه

79 - ينظر: جمال الدين عطية - النظرية العامة - المرجع السابق - ص 193. حيث يقول: «وطاعة ولي الأمر إنما تجب إذا كانت متصلة بأمر يتعلق بكونه واليا...».

80 - ينظر في ذلك: الجويني - الغيائي - المرجع السابق - ص 15.

81 - ينظر على سبيل المثال: القرافي - الفروق - المرجع السابق - 2/103، سيف الدين الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام - تحقيق: سيد الجميلي - دار الكتاب العربي - ط 2 - بيروت - 1406هـ - 1986 - 4/209، أحمد بن محمد الحموي - غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر - دار الكتب العلمية - بيروت - 1405هـ - 1/327، أبو حامد الغزالي - المستصفى في علم الأصول - دار الكتب العلمية - بيروت - 1403هـ - 2/382، عبد العلي محمد الأنصاري - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت - بهامش المستصفى - المرجع السابق - 2/395.

82 - ينص الفقهاء على أن القاضي إذا رفع إليه حكم قاض آخر فإن عليه أن ينفذه سواء كان موافقا لاجتهاده أم لا، ولكن بشرط أن يصدر به الحكم. ينظر: أبو الوليد الباجي - فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام - دراسة وتحقيق: الباتول بن علي - طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية - 1410هـ - ص 267.

الفقيه ويفتي به والذي يطلق على: «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»⁸³، فالأول خاص بواقعة معينة، أما الثاني فهو غير مرتبط بأية واقعة، وإذا كان ثمة علاقة بينهما فهي متمثلة في أن الأول يستند إلى الثاني؛ أي أن الحكم الشرعي أصل لحكم الحاكم⁸⁴. ولفظ «الحاكم» عند إطلاقه ينصرف إلى القاضي في عرف الفقهاء⁸⁵.

ويدخل في مسمى «الحكم» تصرف الإمام وولاته في الوقائع المعينة التي يتعلق بها حكم شرعي اجتهادي، مثل: تعيين مقدار الزكاة في الحالات المختلف في تقديرها⁸⁶، تقدير النصاب في حد السرقة... إلخ.

وأعتقد أن الذين ذهبوا إلى أن الإمام له سلطة كاملة في التشريع والإلزام بالأحكام الشرعية الظنية، إنما اعتمدوا على فهم غير صحيح لمعنى الحاكم عند الفقهاء. ويظهر ذلك جليا عند محمد سلام مذكور⁸⁷، فقد فسر لفظ (الحاكم) في استعمال الفقهاء بأنه من يتولى الشؤون العامة، أو الأمير العام الذي يوزع السلطات⁸⁸، مع أنه عند شرحه لمعنى الحكم قال إن لفظ (الحكم) استعمل في القرآن الكريم في نحو مائة موضع، ترجع في مجملها إلى القضاء

83 - سيف الدين الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام - المرجع السابق - 1/136. والفرق بين الحكم الشرعي وحكم الحاكم يظهر من وجوه عدة:

- 1 - حكم الحاكم خاص بواقعة معينة مخصوصة، والحكم الشرعي عام «يراعى في الجنس لا في الأفراد». ينظر: مجامع الحقائق - نقلا عن صبحي محمصاني - فلسفة التشريع - المرجع السابق - ص 11.
- 2 - حكم الحاكم قاصر على ما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا فلا يشمل مسائل العبادات ونحوها. ينظر: القرافي - الإحكام - المرجع السابق - ص 23، والحكم الشرعي عام لكل ما يتعلق بأفعال المكلفين.
- 3 - حكم الحاكم - وإن كان لا ينقض - فإنه لا يتعدى الجزئية التي تعلق بها، فإن كان فسحا لنكاح أو بيع مختلف فيه، فإن حكمه لا يتعدى ذلك الفسخ، أما العوارض التي تتبع الفسخ، فإن القاضي بالنسبة إليها كالمفتي. ينظر: برهان الدين بن فرحون - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام - مكتبة الكليات الزهريّة - القاهرة - 1406هـ - 1/103.

84 - يعرف القرافي الحكم بقوله: «إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا». ينظر: الإحكام - المرجع السابق - ص 20.

85 - ينظر: ابن القيم الجوزي - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - دار الكتب العلمية - بيروت - دون تاريخ - ص 216.

86 - ينظر مثلا: علي بن محمد حبيب الماوردي - الأحكام السلطانية والولايات الدينية - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - 1983 - ص 102-101.

87 - وذلك في رسالته للدكتوراه: الحكم التخيري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، وهي مطبوعة وقد سبقت الإشارة إليها. ولعل كل من اعتمد على هذه القاعدة من الباحثين أخذ عنه لتقدم رسالته في الزمن.

88 - محمد سلام مذكور - نظرية الإباحة - المرجع السابق - ص 15، 18.

والفصل لمنع العدوان والظلم⁸⁹.

ولقد اعتمد على القراني في مواضع كثيرة في تأسيس رأيه، ثم صرح بأن سياق كلام القراني يفيد أن الحاكم هنا هو القاضي، لكنه مع ذلك يستدرك بأن القضاء جزء من الولاية العامة، فما ثبت للقاضي يثبت للوالي المجتهد بذاته، أو بمن يرجع إليهم في الأحكام الشرعية من العلماء⁹⁰.

وهذا تصريح من الباحث بأنه لم يعتمد في نقله عن القراني اعتمادا مباشرا، بل استعمل القياس على القاعدة التي ذكرها، ومن أجل ذلك اصطدم الباحث مع القراني في موضع آخر من كتابه، وأرسل هذا التساؤل: «وهل حكم الحاكم الاجتهادي لا يقبل التغيير إذا تغير الحاكم وظروف الحكم؟»⁹¹، غير أنه تسأول لا يمكن طرحه إذا فهم المقصود من حكم الحاكم الاجتهادي، وأنه يتعلق بواقعة معينة⁹².

- عامة الأمثلة التي ساقها من ذهب إلى أن الإمام له سلطة كاملة في التشريع، تدل على أنه كان يأخذ باجتهاده في مسائل الخلاف؛ الأمر الذي ليس عليه اعتراض، فهي في معظمها ترجع إلى سلطته، ومن الطبيعي؛ بل من الواجب أن يتصرف فيها باجتهاده إذا كان مجتهدا، مثل: توزيع العطاء، ووقف الأرض المفتوحة... إلخ. غير أن بعض هذه الأمثلة في موضوعها خارجة عن سلطته، مثل: ما ذكره من منع عمر - رضي الله عنه - بيع أم الولد، وإلزامه الناس الطلاق الثلاث، وغيرها من الروايات...، فهذه من الأحاديث المشككة التي جاءت على نمط واحد في الرواية نذكر بعضها كأمثلة:

1 - روى عطاء عن جابر: «بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر، فلما كان عمر نهانا فانتهينا»⁹³.

2 - عن ابن عباس - رضي الله عنه: «كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس

89 - المرجع نفسه - ص16.

90 - المرجع نفسه - هامش 1 - ص336.

91 - المرجع نفسه - ص350.

92 - وهو يشبه - إلى حد ما - قاعدة (حجية الأحكام) المعمول بها في النظم القضائية الوضعية.

93 - رواه أبو داود - كتاب العتق - باب عتق أمهات الأولاد.

استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»⁹⁴.

وقد ضعف الحديث كثير من رجال الحديث كابن عبد البر، فضلا عن مخالفته للأحاديث الصحيحة ولمذهب ابن عباس نفسه راوي الحديث ومذهب عامة الصحابة، والادعاء بأن الطلاق أصبح ثلاثا بقرار من عمر ليس صحيحا، لأنه لم يقل أحد من أئمة المسلمين بجواز إبطال حكم الكتاب والسنة ابتغاء إنزال العقوبة أو التعزير بالناس⁹⁵.

وهذه الأحاديث يؤولها العلماء بأنها من الأحكام التي بينها النبي ﷺ في آخر حياته، ولم ينتشر حكمها بين الناس في عهده ولا عهد أبي بكر - رضي الله عنه - الذي كان غاصبا بالأمور العظام، فلم يعلم بوجودها، حتى إذا جاء عمر - رضي الله عنه - ظهر العمل بذلك لطول مدته واستقرار حكمه، فأظهر النهي. وهم يشبهون ذلك بما روى جابر أيضا قال: «كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر، حتى نهانا عمر في شأن عمرو بن حريث...»⁹⁶.

ولذلك قال ابن تيمية - رحمه الله - : «إن عمر رغم كونه إمام الأمة وأعلمها بالكتاب والسنة وأنه أجري الحق على لسانه وقلبه، لم يكن يحكم في الأمور العامة، بل كان يشاور، وما كان يلزم أحدا برأيه وكان في مسائل النزاع يرى رأيا ويرى غيره رأيا، فلم يلزم أحدا أن يأخذ برأيه، فكيف يكون واحد من الحكام خيرا من عمر؟»⁹⁷، ويقول - ردا على من ادعى أن للسلطان حقا في أن يلزم الناس باجتهاده ويحدد لهم الرأي الذي يؤخذ به - خاصة في القضاء -: «وأما إلزام السلطان في مسائل النزاع بالتزام قول بلا حجة من الكتاب والسنة، فهذا لا يجوز باتفاق المسلمين، ولا يفيد حكم حاكم صحة قول دون قول في مثل ذلك، إلا إذا كان معه حجة يجب الرجوع إليها، فيكون كلامه قبل الولاية وبعدها سواء...»⁹⁸.

94 - رواه مسلم في كتاب الطلاق - باب 15 «طلاق الثلاث»، واعتبر النووي الحديث من الأحاديث المشككة. ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي بهامش إرشاد الساري للقصطلاني - دار الكتاب العربي - بيروت - 1404هـ - 6/259.

95 - ينظر: محمد سعيد البوطي - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - الدار المتحدة، مؤسسة الرسالة، مكتبة رحاب - دون مكان ولا تاريخ - ص 143-136.

96 - محمد الشوكاني - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى محمد الهواري - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - دون تاريخ - 7/188. والحديث الأخير رواه مسلم في كتاب النكاح باب 16 «نكاح المتعة».

97 - أحمد بن تيمية - مجموع الفتاوى - مكتبة المعارف - الرباط - دون تاريخ - ج 35/384-385 ملخصا.

98 - المرجع نفسه - 3/240.

وإذ أثبتنا أن الإمام ليس له سلطة مطلقة في التشريع المتعلق بالأحكام الشرعية في مجالاتها المختلفة، فهذا لا يعني أن لا سلطة له مطلقا في هذا النوع من التشريع، بل إنه إذا كان مجتهدا له أن يجتهد فيما يرجع إلى اختصاصه من المسائل وبالتالي أن يضع التشريعات المتعلقة بها. وهذا ما نبينه فيما يلي .

المطلب الثالث: الرأي المختار

إن القول بعدم صلاحية الإمام لأن يفرض اجتهاده على الناس في القضايا المختلفة، لا يعني نزع أي سلطة له في الاجتهاد إذا كان مجتهدا، لأن الأصل في صاحب الولاية أن يحكم باجتهاده سواء كان حكمه في مجال القضاء أم الإمامة وما دونها من الولايات . والذي يفترض في إمام المسلمين وفي من يتولى القضاء، وفي كل صاحب ولاية لها تعلق بتنفيذ الشريعة هو أن يكون مجتهدا، لكن قد يفوت وصف الاجتهاد فيه، بل الغالب أن يكون الأمر كذلك، بسبب ندرة العلماء المجتهدين في عصرنا، وعزوف أغلبهم عن السياسة، بل وعن تولي القضاء، ولغير ذلك من الأسباب... ولكل من الحالتين حكمها:

أولا: حالة تأهل صاحب الولاية للاجتهاد:

لا يشترط في الإمام ومن دونه أصحاب الولايات أن يكونوا مجتهدين على مستوى الإمام مالك أو أبي حنيفة.. ولكن ينبغي أن يكون كل منهم قادرا على معرفة الحكم الشرعي فيما يعرض له من المسائل؛ على الأقل فيما يرجع إليه من الأعمال، وقد أفتى كثير من العلماء بجواز تجزؤ الاجتهاد⁹⁹.

إن تأهل الإمام للاجتهاد يخوله العمل باجتهاده في ما يباشر من أعمال وما تستلزمه هذه الأعمال من تشريعات. واجتهاده ملزم للناس جميعا؛ سواء كانوا من موظفي الدولة -إذا كانت مهامهم قاصرة على التنفيذ-... أم كانوا من عامة الناس. غير أن طبيعة هذا

99 - ينظر: ابن الصلاح الشهرزوري - أدب المفتي والمستفتي - دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله - دار الوفاء - المدية - دون تاريخ - ص 93-92 وينظر ما همش به المحقق من مذاهب العلماء في المسألة، والمراجع المذكورة هناك - هامش 6 - ص 91 - 92. وينظر أيضا: محمد مهدي شمس الدين - محاضرة بعنوان: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - ألقى بملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر - قسنطينة - 15-8 شوال 1403 هـ طبع مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية - الجزائر - دون تاريخ - 4/232.

الإلزام تقتصر على تنفيذ الاجتهاد والعمل به¹⁰⁰، ولا تتعدى ذلك إلى أن يعتقد الناس ما تنبأه من هذه الاجتهادات، ولا أن يترك أصحاب الولايات اجتهادهم إلى اجتهاده فيم فوض إليهم من أعمال .

يقول إمام الحرمين الجويني: « فإن الاجتهادات بجملتها لا وقع لها بالإضافة إلى الإمام، وهو يستتبع المجتهدين أجمعين ولا يتبع أحدا »¹⁰¹، وهذا هو ما تقتضيه الولاية، حتى ذهب بعض الفقهاء إلى أن الإمام إذا دعا الناس إلى موجب اجتهاده، فإن على من دعاهم متابعتة، فإن أبوا قاتلهم كما قاتل أبو بكر مانعي الزكاة. ذلك أنه، حتى لو كانت المسألة التي دعاهم إليها حكمها ظني، إلا أن مخالفته أمر مقطوع بتحريمه، لأنه لو لم يتعين اتباعه في مسائل التحري (الاجتهاد) لبقيت الأمور على الخلاف المعهود بين الفقهاء، والإمام إنما جعل لحسم الخلاف¹⁰².

وهذا الأصل متفق عليه عند المسلمين من أهل السنة وغيرهم¹⁰³، كما أن العلماء يتفقون على أنه لا يجوز أن يُشترط على الإمام عند توليته أن يتبع رأيا معيناً في مسألة بعينها، أو أن يتقيد بمذهب معين ما دام مجتهداً¹⁰⁴. كما لا يجوز له أن يشترط على ولاته عند التولية أن يتبعوا مذهبه هو أو مذهب غيره.

ومن جهة أخرى، لا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره إذا استبان له الحكم في المسألة باتفاق العلماء أيضاً¹⁰⁵.

- 100 - المقصود بالتنفيذ هنا هو: سريان التشريع في الدولة واحترام الأفراد له حتى لو خالف اجتهاداتهم.
- 101 - الجويني - الغياثي - المرجع السابق - ص 126.
- 102 - المرجع نفسه - ص 216 - 217.
- 103 - يقرر القاضي عبد الجبار الأسدآبادي من المعتزلة هذه القاعدة بقوله: «وقد ثبت أن للحاكم أن يلزم غيره الحقوق باجتهاده وإن كان ذلك الغير في العلم والعقل بمنزلته، سواء وافق اجتهاده اجتهادنا أو خالفه...» ينظر له: المغني في أبواب التوحيد والعدل - تحقيق: عبد الحلیم محمود وسليمان دنيا - الدار المصرية للتأليف والترجمة - دون مكان ولا تاريخ - ج 20 قسم 2 ص 155.
- 104 - ينظر: محمد الطيب بن الباقلاني - التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - ضبط وتعليق: محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبوريدة - دار الفكر العربي - دون تاريخ - ص 231، أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم - تحقيق: محب الدين الخطيب - المكتبة العلمية - بيروت - 1986م - ص 145-146.
- 105 - أما في حالة ما إذا لم يظهر له الحكم، فقد أجاز أبو حنيفة - خلافاً لباقي العلماء - للمجتهد أن يقلد غيره. ينظر في ذلك: عز الدين بن عبد السلام - قواعد الأحكام في مصالح الأنام - دار الجيل - بيروت - 1400هـ - 2/160، أبو حامد الغزالي - المستصفى - المرجع السابق - 2/384.

وهذان القيدان الأخيران لا يجعلان الإمام المجتهد مخولا بالتشريع بمقتضى اجتهاده فحسب بل إنه ملزم فوق ذلك باتباع اجتهاده وعدم تقليد غيره، إلا في حالات قليلة عندما لا يظهر له وجه الحكم، أو للضرورة من ضيق الوقت وغيره¹⁰⁶. ولكن ذلك قاصر على ما يباشره بنفسه من الأمور، أما ما يفوضه لغيره من الولايات عامة أو خاصة، فإن الاجتهاد فيها يرجع إلى صاحب تلك الولاية إذا كان مجتهدا. وليس الأمر في ذلك قاصرا على القضاء دون غيره من الولايات، بل عام في كل ولاية يحتاج النظر في شؤونها إلى اجتهاد في الأحكام الشرعية، ونضرب مثلا على ذلك: الولاية على جمع الزكاة، فإن من يتولى ذلك يملك الاجتهاد في المسائل الخلافية بين العلماء، فيما تجب فيه الزكاة من الأموال، وفي القدر الذي تجب فيه منها، وفي مقدار زكاته. وهو ما ذكره الماوردي في بيان أحكام الولاية على جمع الزكاة حيث يقول: «وإذا كان والي الصدقات من عمال التفويض أخذها فيما اختلف الفقهاء فيه على رأيه واجتهاده، لا على اجتهاد الإمام، ولا على اجتهاد أرباب الأموال، ولم يجز للإمام أن ينص له على قدر ما يأخذه، وإن كان من عمال التنفيذ عمل فيما اختلف فيه على اجتهاد الإمام دون أرباب الأموال، ولم يجز لهذا العامل أن يجتهد، ولزم للإمام أن ينص له على القدر المأخوذ، ويكون رسولا في القبض منفذا لاجتهاد الإمام»¹⁰⁷.

وبذلك يتبين لك أن الاجتهاد ليس قاصرا على الإمام، وإنما هو من صلاحية صاحب الولاية؛ سواء كانت ولاية عامة في كل الأمور، أم خاصة في موضوعها. وعلى احتمال توفر المجتهدين في كل فروع الإدارة ومصالح الدولة، لا يمكن القول بجواز تقنين الشريعة.

ثانيا: حالة الوالي غير المجتهد:

سواء كان من يمارس أي ولاية في الدولة مجتهدا أم كان غير مجتهد، فإنه مطالب بأن يعمل بناء على اجتهاد في الأحكام الشرعية، وفي حالة عدم تأهله للاجتهاد ينبغي أن

106 - أجاز بعض العلماء للمجتهد أن يقلد غيره في حالة ضيق الوقت أو الخوف من فوات الحكم، إما على سبيل الإباحة كابن تيمية، ينظر: تقي الدين أحمد بن تيمية - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - قصر الكتب - البلدة - دون تاريخ - ص 151، أو على سبيل الوجوب كمحمد القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - تحقيق وتصحيح: أحمد عبد العليم البردوني وأبوسحاق أطفيش - دون ناشر ولا تاريخ - 2/212، ونسب هذا الرأي إلى القاضي ابن العربي وجماعة من المحققين.

107 علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، 1/185.

يرجع في كل ما يصدر عنه إلى أهل الاجتهاد، وفيما يتعلق بالإمامة، فقد أجاز الفقهاء تولية غير المجتهد الإمامة في حالات استثنائية، لكنهم شرطوا عليه أن يرجع إلى أهل العلم¹⁰⁸. وقد أصبح الحال اليوم هو القاعدة، للأسباب التي ذكرناها آنفا.

وقد كان الحكام الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد يسألون العلماء ويفوضون بيان الأحكام الشرعية التي يحتاجون إليها في القيام بوظائفهم إلى من يثقون بعلمه ونزاهته منهم، كما فعل هارون الرشيد حين فوض إلى القاضي أبي يوسف النظر في أحكام الأموال وسأله أن يضع له كتابا يعمل به في جمع الأموال وصرفها... وهو يعتبر بمثابة التشريع المالي، وقدم أبو يوسف لهذا الكتاب بقوله: «إن أمير المؤمنين - أيده الله تعالى - سألني أن أضع له كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم»¹⁰⁹. وبمثله فعل الماوردي حيث وضع كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ثم اتخذت بعد ذلك مجالس أو هيئات جماعية سميت بـ «مجالس الشورى»، يعرض عليها الولاية والقضاة القضايا الشرعية لمعرفة الحكم الشرعي فيها¹¹⁰. ولم يكن اتخاذ القرار فيها عن طريق الأكثرية، بل كان الوالي أو القاضي مخيرا في الأخذ بأي الآراء شاء ما دامت المسألة خلافية¹¹¹، إما بناء على قول أعلمهم، أو بناء على قول أكثرهم عند بعض الفقهاء¹¹².

108 - ينظر في ذلك: ابن القيم الجوزي - إعلام الموقعين عن رب العالمين - دار الجبل - بيروت - دون تاريخ - 1/10، أبو بكر بن العربي - أحكام القرآن - دار المعرفة - بيروت - دون تاريخ - 1/452، الجويني - الغيائي - المرجع السابق - ص 379-380.

109 - أبو يوسف - كتاب الخراج - ضمن موسوعة الخراج - دار المعرفة - بيروت - دون تاريخ - ص 3. والجوالي جمع جالية، وهي الجماعة التي تفارق وطنها وتنزل وطنا آخر. وبها سمي أهل الذمة الذين أجلاهم عمر - رضي الله عنه - عن جزيرة العرب، ثم نقلت اللفظة إلى الجزية التي تؤخذ منهم، ثم استعملت في كل جزية وإن لم يكن صاحبها جلا عن وطنه. عن الناشر هامش الصفحة نفسها.

110 - كان ذلك في الدولة الأموية بالأندلس، ينظر عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية - المرجع السابق - ص 47.

111 - يؤخذ ذلك من الروايات التي ساقها الشاطبي عن هيئة الشورى في قرطبة. ينظر له: الموافقات - المرجع السابق - 4/136-139.

112 - يذكر ابن فرحون ثلاثة آراء في تحديد وسيلة الترجيح: الأول: أن يؤخذ بقول أعلمهم وأكثرهم كفاءة، وهو الرأي الذي رجحه ابن فرحون. والثاني: أن يؤخذ بقول أكثرهم، وعزاه إلى المدونة. والثالث: أن يتحرى الحاكم الصواب ويختار من آرائهم دون أن يميل إلى الهوى. ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 1/65. وينظر أيضا: أحمد بن إدريس القرافي - الذخيرة - تحقيق عدد من الباحثين الجزء العاشر: محمد بوخبزة - دار الغرب الإسلامي - بيروت - 1994م، 10/87. رواية عن ابن رشد في «المقدمات» الذي ينقل بدوره عن المدونة رواية عن الفقهاء السبعة.

وعلى هذا الاحتمال، أي عدم تأهل أصحاب الولايات عموماً للاجتهاد، يصح القول بجواز تقنين الشريعة، ووضع التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية فيما يستجد من نوازل، بل يجب ذلك، على أن يوكل هذا الأمر إلى جماعة من العلماء الذين أثبتوا كفاءتهم ووعيهم بأحوال عصرهم، وحازوا ثقة الأمة في أمانتهم ونزاهتهم.

وخلاصة القول أن التشريع المبني على الحكم الشرعي يرجع في الأصل إلى الإمام إذا كان مجتهداً فيما باشره من أعمال سلطته بنفسه، فإن فوض غيره خرج الأمر من يده إلى من فوض إليه الأمر، لأن صاحب الولاية أحق بالاجتهاد فيما فوض إليه. وإن كان غير مجتهد رجع الأمر إلى أهل الاجتهاد من العلماء، وقد كان الإمام هو من يتولى الاختيار في ذلك، ثم تطور الأمر إلى مجالس للشورى تقوم بوظيفة الاجتهاد، ولكنه كان فردياً رغم ذلك. وفي عصرنا نمت ظاهرة الاجتهاد الجماعي، وهو أولى بالأخذ به لأن فيه ضماناً لتوقي الخطأ والميل وغير ذلك من آفات الفتوى إذا تعلقت بالسلطة؛ فيوكل التشريع إلى هيئات متخصصة من العلماء المجتهدين، وتلتزم به كل الولايات في الدولة بل وحتى القضاة. خاصة أن مجال نشاط الدولة قد اتسع في عصرنا حتى شمل أموراً لم يكن معترفاً لها بها في عهود طويلة من التاريخ الإسلامي.

المبحث الثاني: التشريعات المتعلقة بتدبير المصالح

وظيفة السلطة في التشريع الإسلامي هي سياسة الدنيا إلى جانب إقامة الدين، لأنه لا يصلح أمر الدين مع خراب الدنيا، وبعمارة الدنيا تقوم مصالح الإسلام والمسلمين، فتعتبر هذه المصالح جزءاً لا يتجزأ من الواجبات الموكولة إلى الحكام. وكما ينبني التشريع المتعلق بالأحكام الشرعية على اجتهاد؛ فإن التشريع المتعلق بتدبير المصالح أيضاً يتوقف على اجتهاد، غير أنه اجتهاد من نوع آخر وذو طبيعة مختلفة، والغفلة عن ذلك تؤدي إلى كثير من الالتباس، مما اقتضى منا بيان حقيقته والفرق بينه وبين الاجتهاد المتعلق بالأحكام الشرعية في مطلب مستقل، ثم نبين بعد ذلك مدى سلطة الإمام في وضع التشريع بمقتضاه في فرع ثان.

المطلب الأول: حقيقة الاجتهاد في تدبير المصالح:

نقصد بتدبير المصالح ما عبر عنه الفقهاء بـ«سياسة الدنيا» والمعنى الغالب للسياسة

في هذا السياق هو: «تعهد الأمر بما يصلحه»¹¹³، أو هو «فن حكم الجماعة»¹¹⁴، والاجتهاد في تدبير المصالح هو اجتهاد في سياسة أمور الدولة داخل إطار المشروعية، سواء تعلق الأمر بإقامة الدين أم بسياسة الدنيا. ولذلك قد يكون هذا النوع من الاجتهاد طريقاً إلى تنفيذ الأحكام الشرعية بواسطة اختيار السبل والوسائل والإجراءات اللازمة لتنفيذها، أي: ما تعلق بالشكل؛ كالرسمية والإثبات والشهر وغيرها من الأمور المكملة لهذه الأحكام. كما قد يكون هذا النوع من الاجتهاد وسيلة للعمل على قيام الدولة ذاتها وتعهد أمورها بما يحقق وجودها وأهدافها.

وبذلك، تكون التشريعات المتعلقة بهذا الاجتهاد هي: «... الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»¹¹⁵.

وتحديد مفهوم الاجتهاد في تدبير المصالح، يتبين بالتفريق بينه وبين الاجتهاد في الأحكام الشرعية:

أولاً: الاجتهاد في الأحكام الشرعية إنما هو اجتهاد في فهم خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، فهو اجتهاد في الشرع العام المتعلق بمسألة معينة، والاختلاف فيها اختلاف في حقيقة ذلك الشرع المتعلق بتلك المسألة.

أما الاجتهاد بمعنى التدبير، فإن أصل المسألة مبين شرعاً؛ إما بصفة قطعية، كأن يتبين بالنص القاطع في ثبوته ودلالته أو بالإجماع، وإما بصفة ظنية، كأن يؤخذ من النصوص الظنية أو الأدلة الأخرى المختلف فيها بين العلماء. فالاجتهاد بهذا المعنى تابع للاجتهاد المتعلق بالأحكام الشرعية، متأخر عنه في الوجود، والناظر فيه، إنما ينظر إلى مدى تحقيق عمل معين - بعد ثبوت مشروعيته - للمصلحة الظرفية للدولة أو للأمة بصفة عامة.

ثانياً: الاجتهاد في الأحكام الشرعية لا يقبل النقص، وهو المقصود لدى الأصوليين والفقهاء بقاعدة: «الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله». بينما لا تنزل هذه القاعدة على النوع

113 - فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 193.

114 - أحمد الفنجري - الحرية السياسية في الإسلام - دار القلم - الكويت - 1403هـ - ص 66.

115 - عبد الرحمن تاج - السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي - الأزهر - 1415هـ - 1/12.

الثاني من الاجتهاد¹¹⁶. ويترتب على ذلك أن تكون التشريعات المتعلقة بالأحكام الشرعية مندرجة تحت قاعدة: «عدم رجعية التشريع»، بينما تخضع التشريعات المبنية على التدبير للرجعية إذا نص على ذلك التشريع الجديد¹¹⁷.

ونكاد نلمس هذا التفريق بين نوعي الاجتهاد - ومن ثم نوعي التشريع - لدى بعض الباحثين¹¹⁸، وخاصة منهم فتحي الدريني، حيث يفرق بين نوعين من الفقه السياسي الإسلامي؛ ففقه عام ثابت وآخر متطور يرجع إلى قواعد سياسة التشريع فيما لا نص فيه، فأما الفقه السياسي العام الثابت فهو - في رأيه - قواعد السياسة ومقاصدها العامة والقارة في الأحوال العادية. وأما الفقه المتطور فهو الفقه الذي تقتضيه سياسة التشريع، لا سيما فيما لا نص فيه خاصا ولا قاطعا. وهو يرى أن «الإسلام قد وضع بيد ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة في هذا النوع الثاني، يملك بمقتضاه التصرف والتدبير واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات والنظم التي تقتضيها المصلحة العامة، ولولم يرد بذلك نص خاص ولا انعقد عليه إجماع ولا دل عليه قياس خاص، اعتمادا على الأدلة الإجمالية. ولكنها سلطة تقديرية في الموضوع، لا في الغاية أو المقاصد الأساسية أو القواعد العامة للتشريع»¹¹⁹.

وهذا التفريق يوافق ما ندعيه في هذا البحث إلى حد كبير، غير أن ثمة اختلافا من حيث الأساس الذي بني عليه التفريق بين الاجتهادين، فالدريني يفرق بين التشريع الذي يستنبط من النصوص الجزئية القطعية وفق المنهج العلمي الأصولي، وبين التشريع الذي

-
- 116 - ينظر في ذلك: القرافي - الإحكام - المرجع السابق - ص 193-177.
- 117 - يستثنى من ذلك الأموال إذا تم توزيعها لتعلقها بملكية الأفراد، فلا يجوز استرجاعها. ينظر: الماوردى - الأحكام السلطانية - ديوان المطبوعات - المرجع السابق - ص 23.
- 118 - من هؤلاء: عبد القادر عودة - الإسلام وأوضاعنا السياسية - الزيتونة للإعلام والنشر - باتنة - دون تاريخ - ص 234، يوسف القرصاوي - شريعة الإسلام - دار الشهاب - باتنة - 1988م - ص 41، القطب طبلية - الإسلام والدولة - الخلافة - دراسة مقارنة ومستقبلية - دار الاتحاد العربي للطباعة - القاهرة - 1402هـ - ص 283-284، فتحي عثمان - الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه - مكتبة وهبة - القاهرة - دون تاريخ - ص 119، يحيى الصباحي - النظام الرئاسي - دراسة مقارنة - رسالة دكتوراه - جامعة عين شمس - 1991م - ص 561-560. وينظر رأيا آخر للباحث لؤي صافي يصنف فيه الأحكام الشرعية والتي يسميها الأحكام الحقوقية إلى ثلاث مجموعات رئيسية هي: الأحكام الشرعية الفقهية، والأحكام الشرعية الدستورية، والأحكام الشرعية السياسية. وهو تصنيف يحتاج إلى نظر، العقيدة والسياسة - معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية) - 1416هـ - ص 167-164.
- 119 - فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي - المرجع السابق - ص 188.

يستنبط من النصوص الظنية ومن المفاهيم الكبرى¹²⁰، والذي يبني - في رأيه - أساسا على قواعد عامة كثيرة منها: معيار سد الذرائع، والمصالح المرسله... وغيرها¹²¹. مع العلم أن الدريني يعتبر كلا النوعين اجتهادا تشريعيًا من الجانب النظري.

ويؤخذ على هذا التقسيم أمران:

الأول: تفريقه بين الاجتهاد المبني على النصوص القطعية، والاجتهاد المبني على القواعد والنصوص الظنية، إذ أنه مناقض لما اتفق عليه الفقهاء من اعتبار النصوص -قطعية كانت أم ظنية- وكذلك القواعد أدلة تعرف بها الأحكام الشرعية، وإن كانت هذه الأدلة في درجتها متفاوتة، وكانت القواعد مختلفا في بعضها لدى الأصوليين، وهذا لا يخرجها عن كونها أدلة للأحكام الشرعية.

والأمر الثاني: إدخال النوع الثاني في مسمى الفقه مع أنه ليس كذلك، وهو - كما اعتقد - تداخل بين الفقه المتغير الذي يدخل في النوع الأول من الاجتهاد (اجتهاد الأحكام) وبين اجتهاد التدبير الوتقي الذي هو شيء مغاير تماما من حيث طبيعته¹²².

إن أبرز ما يميز اجتهاد التدبير عن اجتهاد الأحكام الشرعية، هو أن محل اجتهاد التدبير مشروع في أصله، وعمل ولي الأمر إنما ينصب فيه على تحديد الوجه الذي يحقق المصلحة، ثم وضعه في إطار تشريعي بالمفهوم الذي اصطالحنا عليه في هذا البحث باعتباره إحدى وظائف الدولة. ويترتب على ذلك آثار على طبيعة التشريعات التي تصدر بناء على كل منهما، أبرزها عدم رجعية التشريعات المبنية على اجتهاد الأحكام، بينما تصح الرجعية في التشريعات المبنية على اجتهاد التدبير، إلا في حالات خاصة.

120 - ينظر كتابه سابق الذكر - ص195 - هامش رقم 1.

121 - المرجع نفسه - ص191. وينظر هذا المعنى: مصطفى الزرقاء - المدخل الفقهي العام - المرجع السابق - 1/107، حيث يرى أن ما يمارسه الإمام من إنشاء الدواوين وتنظيم السير في الطرق وغيرها من أعمال الإدارة هو من قبيل المصلحة المرسله، أو الاجتهاد الاستصلاحي. ونرى أن المصلحة المرسله هي أحد مصادر التشريع التي تنازع في حجيتها العلماء، بعكس تدبير المصالح الذي هو متفق عليه وهو من اختصاص الإمام بالإجماع.

122 - يظهر هذا التداخل أيضا في كتابات محمد مصطفى شلبي، حيث يقول: «وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع أو بمعونة العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه ولا إجماع، مما سكت الشارع عنه ولم يجدوا فيه قياسا صحيحا، بعد تقديره بميزان المصلحة الشرعية»، ينظر كتابه: أصول الفقه الإسلامي - دار النهضة العربية - بيروت - 1406هـ - ص297.

المطلب الثاني : صلاحية وضع التشريعات المتعلقة بالتدبير

إن واجب الإمام في سياسة أمور الدولة وتدبير مصالح المسلمين، وإقامة العدل بينهم، يخول له الاجتهاد في تحصيل هذه المصالح وتقدير أوجه ووسائل تحقيقها... كما يخول له الاجتهاد في اختيار السبل الكفيلة بإقرار العدل وإحلال الأمن والسلام في كافة ربوع الدولة، فقد « منح الشارع ولي الأمر العادل سلطات تقديرية واسعة في النظر إلى المصلحة، وتقدير الإجراءات والوسائل التي يتخذها رعاية لها، ومدى تلك الإجراءات والوسائل الكفيلة بذلك شريطة أن يكون عدلا »¹²³.

واجتهاد التدبير هو ما يتميز به الإمام ومن تحت إمرته من الولاة عن غيرهم من أصحاب الولايات الدينية، وهما المفتي والقاضي، يبين القرافي ذلك بقوله: «... إن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وإن تصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة »¹²⁴.

وهذا النوع من الاجتهاد هو ما أمر الله تعالى برده إلى أولي الأمر في قوله عز وجل: «وَأِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»¹²⁵. قال الماوردي: « فجعل تفويض الأمر إلى وليه سببا لحصول العلم وسداد الأمر... »¹²⁶، ولقد استنكر كثير من العلماء دعوى من ادعى أن ولاة الأمور ليس لهم التصرف إلا بما نصت عليه الشريعة، ورأوا أن هذه الدعوى تكبيل للشريعة، وأنها تؤدي إلى قصورها عن معالجة مشاكل الناس وتلبية حاجاتهم المتجددة والمتطورة في كل زمن¹²⁷. كما نبهوا على أن هذه المسائل المطلوبة من ولي الأمر وليست جائزة فحسب.

وتأتي على رأس الوسائل التي تسمح للسلطة بممارسة وظيفتها في هذا المجال؛ القيام بوضع قواعد عامة تلزم كل من يدخل تحت ولايتها داخل الدولة، «... فكل من تولى لإصلاح جم غفير مختلفة استعداداتهم، وليسوا من الأمر على بصيرة، ولا فيه على رغبة،

123 - فتحي الدريني - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1404هـ - ص 241.

124 - القرافي - الإحكام - المرجع السابق - ص 41 مع تصرف يسير.

125 - سورة النساء - جزء من الآية 83.

126 - الماوردي - الأحكام السلطانية - ديوان المطبوعات - المرجع السابق - ص 44.

127 - ينظر في ذلك ابن القيم الجوزي - الطرق الحكمية - المرجع السابق - ص 14-13. وذلك ردا على سؤال عن

حق الحاكم والوالي في الحكم بمسائل وأمارة غير منصوطة في الشرع.

يضطر إلى تقدير وتوقيت وتعيين أوضاع وهيئات (أي حالات) يجعلها العمدة في المطالبة والمؤاخذة»¹²⁸. ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان قائد المسلمين ورئيسهم الأعلى في حياته، فقد كان أول ما اعتنى به، عند استقراره في المدينة وتأسيسه دولة الإسلام فيها، أن قام بسن التشريعات اللازمة لتنظيم الحياة فيها، وكان أولها؛ تلك الوثيقة التي وضعها بالاتفاق مع أهل المنطقة ليحدد فيها علاقات المسلمين ببعضهم، وعلاقاتهم بغيرهم من يجاورهم بالمدينة (وهم اليهود بصفة خاصة)، ثم علاقة أهل المدينة كلهم بالأمم الأخرى المتمثلة في القبائل المجاورة. وأهم ما احتوت عليه هذه الوثيقة أمور الأمن والإنفاق في الحروب والتعاقل (الدييات) ... إلى غير ذلك.

ولقد اتخذ الخلفاء الراشدون من بعده - صلى الله عليه وسلم - إجراءات ووضعوا أنظمة لم تكن في عهده ولا ورد عنه شيء من مثلها، وكان ذلك استجابة منهم لتطور الحياة، وللتوسع الذي عرفته الدولة الإسلامية في عهدهم. فاتخذ عمر - رضي الله عنه - الدواوين ولم تكن في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا في عهد أبي بكر - رضي الله عنه -¹²⁹، وكان ذلك لكثرة أهل الحقوق في المال العام، إضافة إلى كثرة المال الوارد عليه مما جعل تقسيمه دفعة واحدة أمرا غير ممكن... فاتخذ هذه الدواوين لضمان وصول الحقوق إلى أهلها، وغير ذلك من الفوائد التي حققتها هذه الدواوين.

واتخذ عمر - رضي الله عنه - أيضا نظام العسس الليلي لضمان استتباب الأمن، ثم طوره علي - رضي الله عنه - في خلافته، فنظم الشرطة، ووضع لها رئيسا سماه «صاحب الشرطة»¹³⁰. كما أحدث عثمان - رضي الله عنه - أذان الجمعة الأول لإخطار الناس بقرب موعد الصلاة، وتابعه فيه علي - رضي الله عنه - وغير ذلك من التشريعات المحققة للمصلحة العامة للأمم، «وإن كانت هذه التصرفات لم يرد فيها خبر عن النبي، فإن أصول الشريعة تشهد لها ووجه المصلحة يقتضيه»¹³¹.

ولذلك نص الفقهاء في كثير من المسائل العامة المتعلقة بشؤون الدولة والمصالح العامة

128 - شاه ولي الله الدهلوي - حجة الله البالغة - تحقيق: السيد سابق - دار الكتب الحديثة بالقاهرة، مكتبة المثنى ببغداد - دون تاريخ - 1/185.

129 - ابن القيم الجوزي - زاد المعاد في هدي خير العباد - دار الكتاب العربي - بيروت - دون تاريخ - 3/18.

130 - محمود حلمي - نظام الحكم الإسلامي - المرجع السابق - ص 316.

131 - ابن رجب الحنبلي - جامع العلوم والحكم - تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باحسن - دار الهدى - عين مليلة - دون تاريخ - 2/129.

للمسلمين، التي لم يرد بشأنها تحديد شرعي لا من الكتاب ولا من السنة، نصوا على أن ذلك يرجع إلى تقدير الإمام حسب ما يراه من المصلحة¹³².

وهكذا يكون للإمام سلطة سن التشريعات في إطار السياسة الشرعية والمتعلقة بالترتيب الفنية والإدارية في حدود اختصاصه، «... والتنظيمات التي تأخذ صورة لوائح خاصة بطريقة العمل الداخلية في إدارات الدولة أو المفصلة لكيفية تنفيذ القوانين العامة»¹³³.

فإن دوره في ممارسة السلطة، يتعدى المجال الذي ترتاده الهيئة التنفيذية في عصرنا، إذا نظرنا إلى مفهوم التنفيذ في عرف الفقه الإسلامي الذي هو تنفيذ الشريعة، إذ يشمل على ما يسمى تشريعاً في عرف الفقه الوضعي¹³⁴.

هذا، وإن صلاحيات السلطة التنفيذية، التي هي الإمامة وما يتفرع عنها من ولايات، محدودة في اعتبار الشريعة، فهي لا تبلغ ما بلغته الدولة الحديثة من السيطرة على كافة مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي... لذلك فإنه رغم ما يظهر بادي الرأي من صلاحيات واسعة للإمام في كتابات الفقهاء، قد تعدت التنفيذ إلى التشريع، إلا أن ذلك قاصر على المصالح العامة النابعة عن الوظائف الأساسية للدولة، أما ما زاد على ذلك، فإن سلطة التشريع فيه هي من صلاحيات الأمة التي تستطيع أن تمارس ذلك من خلال هيئات تمثيلية تسعى إلى تحقيق أهدافها في العيش الكريم، وتعمل في سبيل حياة أكثر رقياً وتقدماً، ويتحقق ذلك عن طريق الشورى الملزمة¹³⁵.

إن تصنيف تشريعات الدولة حسب طبيعة الاجتهاد الذي بني عليه التشريع، يفضي إلى نوعين من التشريعات:

132 - ينظر كمثال على ذلك: مالك بن أنس - الموطأ - دار الأفاق - الجديدة - بيروت - 1979م - ص 216، 366، 367، وينظر أيضاً: ابن فرحون - تبصرة الحكام - المرجع السابق - 2/56 - 57، حيث يذكر أمثلة لذلك منها: تقدير ضريبة التاجر الحربي، وتقدير مقدار الجزية للحربي الذي أراد الدخول في عقد الذمة... إلخ.

133 - جمال الدين عطية - النظرية العامة - المرجع السابق - ص 212 - بتصرف يسير.
134 - محمد المبارك - آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي - ص 39 - نقلا عن عبد اللطيف عبادة - مقال: الدولة وتنظيم السلطة في الإسلام - مجلة الأصالة - عدد 85 - 86 ص 67، وينظر: - محمد سلام مذكور - نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء - المرجع السابق - ص 328. مع ملاحظة أن لهم اصطلاحاً آخر للتنفيذ، المراد به التنفيذ العملي للأوامر بغير اجتهاد، والذي يقابل التفويض.

135 ينظر في تفصيل ذلك: مقال للباحثة بعنوان: مبدأ الشورى في نظام الحكم الإسلامي بين الفقه والعمل، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسنطينة، 1431هـ، 2010، العدد 24، ص 187-225.

النوع الأول : مبني على اجتهاد في الأحكام الشرعية، يهدف إلى معرفة وجه التصرف وحكمه من الوجهة الشرعية، وهو تشريع الأحكام .

والنوع الثاني : مبني على اجتهاد في تدبير المصالح، يهدف إلى تعيين وجه التصرف نظرا لما يحققه من المصلحة بتتبع مظانها، وهو تشريع التدبير .

وأهم ما يميز بينهما أن النوع الثاني تابع للنوع الأول ومبني عليه، كما أن تشريع الأحكام يخضع لقاعدة «عدم رجعية التشريع»، بينما لا يخضع لها تشريع التدبير إلا في حالات خاصة .

يمكننا أن ننتهي من هذه الإطلالة على طبيعة الوظيفة التشريعية للدولة في الإسلام، إلى أنه من الممكن إسناد التشريع للدولة كحاجة ملحة في عصرنا لتمكينها من القيام بوظائفها في خدمة المجتمع والقيام على شؤونه، مع التحفظ على المعنى المراد بالتشريع، وأنه لا يتعدى مفهوم وضع القواعد العامة التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع، بناء على ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحكام تنفيذها وتفعيلها لمبادئها الكبرى ومقاصدها العليا، عبر عملية الاجتهاد التي يقوم بها أولو الأمر من علماء الأمة وحكامها . وتتنوع التشريعات التي تصدر عن الدولة حسب طبيعة الاجتهاد الذي بنيت عليه إلى نوعين؛ تشريعات تتعلق بالأحكام الشرعية، وأخرى تتعلق بالمصالح، وكلاهما تابع للشريعة متفرع عنها، يتسم بمحدودية في الزمان والمكان، يسري على الناس في ظاهر أمرهم دون باطنه، كما أنه وقتي قابل للإلغاء والتعديل متى ما دعت الحاجة إلى ذلك، أو اقتضى ذلك تغير الأحوال والظروف والمصالح، إلا ما كان منه تقريرا لأحكام قطعية في الشريعة لا تقبل الاجتهاد . وقد انتهينا في هذا البحث المتواضع إلى أن سلطة التشريع في الدولة تعود إلى هيئات أو مؤسسات تخصص لهذه المهمة، وهي على نوعين؛ مؤسسة تعمل في مجال الأحكام الشرعية يتكفل بها علماء الأمة ممن يحضون بثقتها واحترامها، ومؤسسة تعمل في مجال التدبير المصلي ووضع القوانين اللازمة لتنظيم مصالح الدولة ورعاية شؤون المجتمع الداخلية والخارجية، والسعي في توفير حاجاته العامة والعمل على تحقيق خيره ورفاهه وتقدمه وكل ما يتعلق بحاضره ومستقبله من منافع دينية ودنيوية، ودفع ما ينغص عليه راحته أو يمثل خطرا على أمنه واستقراره .

هذا؛ وإن أصبت فمن الله تعالى وحده وتوفيقه، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وأستغفر الله من كل ذنب، وأحمده تعالى على نعمته التي يسر بها إتمام هذا العمل، وأسأله أن يجعله في الميزان، إنه ولي ذلك والقادر عليه ولا حول ولا قوة إلا بالله .

العلاقة بين الراعي والرعية (الحاكم والمحكومين)

د. علي محيي الدين القره داغي*

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين
وصحبه الغر الميامين ومن تبعهم بإحسان الي يوم الدين.

وبعد

فإن الثورات الشعبية التي عمت العالم العربي بدءاً من الثورة التونسية التي كان لها
قصب السبق وانتهت برحيل الطاغية زين العابدين بن علي ، وسقوط نظامه الدكتاتوري، ثم
الثورة المصرية في 25 يناير 2011 التي كانت رمزاً للتحضر والنظام والجلال والجمال والتي
انتهت بتنحي الرئيس الطاغية حسني مبارك في 12/2/2011 الذي حكم مصر ثلاثين
سنة، ومهد لابنه جمال مبارك ان يكون خليفة، وكوّن ثروة كبيرة، قدرتها وسائل الاعلام بما
بين 40 مليار و 70 مليار دولار، ثم الثورة الليبية التي بدأت ضد الطاغية المستبد الذي ظل
جاثماً على الشعب الليبي 42 عاماً، وعاث في الأرض فساداً واستبداداً واستكباراً، ثم سقط
بطريقة مهينة، كما ينتظر أن يصل هذا الحراك إلى معظم العالم العربي بل العالم الإسلامي،
بل العالم الثالث أجمع .

هذه الثورات الحالية، وما يتبعها يؤمل منها أن تغير وجه العالم العربي، والإسلامي
بصورة جذرية نحو المزيد من الحرية والديمقراطية، وتقض مضاجع الأنظمة الدكتاتورية
الاستبدادية الجبرية، وتذرها انذاراً شديداً إما بالإصلاح أو الرحيل .

* الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين
ونائب رئيس المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث

كما أعطت هذه الثورات الناجحة أن الشعوب قادرة على تغيير أنظمتها المستبدة وإسقاطها مهما كانت قوية، ومهما كانت لها وسائل البطش والترويع، والإرهاب، ومئات الآلاف من الأمن المركزي، والاستخبارات، والشرطة السرية، والجواسيس، حتى بلغ عددهم في مصر حوالي مليونين، وبذلك سقطت دعاوى كثرة روج لها المروجون، وهي:

أولها : أن إسقاط النظام الدكتاتوري الظالم لا يمكن إسقاطه إلا من خلال الاستقواء بالخارج، وبالذات الكبري، حيث كشفت هذه الثورات سقوط تلك الأنظمة الظالمة الدكتاتورية دون أي استعانة بالخارج.

ثانيتهما : أن التنظيم المسلح هو الوسيلة الوحيدة لإسقاط النظام كما فعلت ذلك بعض الجماعات الجهادية المتشددة حيث قتلت الرئيس السابق أنور سادات ليحل محله الرئيس الطاغية حسني مبارك، ثم أعلنت الحرب في أكثر من بلد عربي وإسلامي، ولم تحقق أي نتائج تذكر سوى القتل والتدمير ومزيد من سقوط الأبرياء، علما بأن تأريخنا الإسلامي شاهد على أن التمرد المسلم في وجه الحاكم داخل الدول الإسلامية - ولو كان الحاكم ظلما - ترتب عليه الكثير من الفتن والمفاسد وإراقة الدماء، والمصائب، كما أنها لم تنجح بدءا من الخوارج إلى الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر، بل أدى ذلك إلى مراجعات مشكورة من بعض قادة الجماعات الجهادية المسلحة في مصر، وليبيا، والجزائر وغيرها.

ولذلك أدعو شبابنا جميعاً إلى التربية، وبث روح العزة والكرامة داخل شعوبهم، وحينئذ يستطيعون تحريك الشارع من خلال التقنيات الحديثة إذا ظهرت المظالم، أو الفساد، أو أي محذور يستحق التحرك.

ونحن في هذا البحث نحاول أن نلقي الأضواء من خلال بيان وتأصيل العلاقة بين الراعي والرعية (الحاكم والمحكومين).

والله أسأل أن يكتب لنا التوفيق والسداد وأن يكسو أعمالنا كلها ثوب الإخلاص ولباس التقوى وأن يعصمنا من الخطأ والزلل في القول والعمل ويتقبلها مني قبولاً حسناً إنه مولاي فنعم المولى و نعم النصير و المجيب.

كتبه الفقير إلى ربه

علي محيي الدين القره داغي

العلاقة بين الراعي والرعية (الحاكم والمحكومين) :

إذا نظرنا في النصوص الشرعية من الكتاب الكريم والسنة النبوية المشرفة لتوصلنا بسهولة إلى أن هذه العلاقة تنظمها ثلاثة أمور أساسية، هي النظام العام، والعقد، والقيم الأخلاقية:

الأمر الأول: النظام العام المأخوذ من الأدلة القطعية والاستقراء الكلي، الذي يتمثل في مجموعة من المبادئ الأساسية والقواعد الكلية العامة في هذا المجال، مثل مبدأ العدل وغيره مما سنذكره.

فهذا النظام العام الإسلامي يمثل خلاصة الأدلة الشرعية الكثيرة المتصافرة في هذا المجال، بل بقايا الشرائع السماوية، والفطر السليمة التي استقرت في نفوس الشعوب والتي تتطلع إليها وإن لم تصل إليها، وقد عبر الإمام الشاطبي عنها بقوله: «إنها كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بين ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكليّ باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها».

هذا النظام العام يقوم على مجموعة من القواعد الكلية، والمبادئ الأساسية، والمقاصد العامة لهذه الشريعة، وقد أشار إلى الالتزام بهذا النظام العام الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه، بل ربط بين الالتزام وبين وجوب الطاعة، فقال رضي الله عنه في أول خطبة له بعد انعقاد الخلافة له: «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قويّ عندي حتى آخذ الحق له، والقويّ فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه - إن شاء الله - لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

حيث أوضح الخليفة برنامج عمله الذي يقوم على مجموعة من المبادئ والحقوق المتبادلة من أهمها:

1- أن صحة خلافته، أو حكمه مرتبطة بالالتزام بالنظام الإسلامي، وهو «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

2- أن الأمة هي مصدر المراقبة والمحاسبة، والتقييم والتقويم، وهي القادرة على الخلع كما كانت قادرة على العقد.

3- إن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة، وإن حق السلطة لأحد ليس حقاً خالداً، وإنما هو حق مقيد بمدى التزامه بـ:

أ - الإحسان والإتقان وتحقيق الغايات المنشودة والأهداف المقصودة من الخلافة، أو الحكم، وهي: السعي الدائب، واستفراغ الجهد، وبذل المستطاع لتحقيق سعادة الدارين، وتعمير الأرض في ضوء منهج الله تعالى، وتحقيق التنمية الشاملة للإنسان، ولذلك طلب من الأمة مساعدته على تحقيق ذلك، مع نُصحِه، وإرشاده، ومحاسبته بل تقويمه، وإعادةه إلى جادة الصواب، وأنه إذا لم ينفَع النصح والإرشاد، فيكون السبيل هو الخلع والإبعاد.

ب - قدرته على تحقيق العدل بين الناس والابتعاد عن الظلم والاعتساف.

حماية الأمة وأمنها السياسي والاجتماعي من المتربصين بها في الداخل والخارج.

4- أن العلاقة تكون قائمة على الصدق والشفافية والبيان والابتعاد عن الكذب، والغش والتغيير والتدليس والخيانة.

ونحن هنا نذكر أهم المقاصد العامة، والقواعد الكلية، والمبادئ الأساسية التي تُعدُّ من النظام العام للسياسة الشرعية، وهي:

المبدأ الأول: الالتزام بالعدل والقسط، وعدم الظلم والجور والتعدي والطغيان والبغي¹:

يعتبر هذا المبدأ في الإسلام من أعظم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة، وهو الأساس الأول فعلاً حسب الأدلة الشرعية القاطعة، وحسب واقع الرعييل الأول، فقد أكد عليه الخليفة الأول أبوبكر الصديق رضي الله عنه وربط مشروعية حكمه به، ثم لما نزل به مرض الموت الذي أيقن بأنه يموت قال لكبار الصحابة بالمدينة: «إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا ميت، لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحلَّ عنكم عقدتي، وردَّ عليكم أمركم»²

1 - يقول أبو البقاء العكبري في الكليات، ط. مؤسسة الرسالة ص 150: (الاعتدال هو توسط حال بين حالين في كم وكيف) ويقول في ص 639: (العدل ضد الجور... والعدالة لغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاختيار) وذلك بالاجتناب عن الهوء، ويقول في ص 733: القسط بالكسر العدل، وبالضم الجور) والقسطاس هو الميزان الدقيق لاحتراز عن الزيادة والنقصان، وجاء في معجم الوسيط، ط. قطر ص 588: (العدل: الانصاف، وهو إعطاء المرء ماله، وأخذ ما عليه) وفي ص 734: (القسط: العدل، وهو من المصادر الموصوف بها، يوصف به الواحد، والجمع، يقال: (ميزان قسط، وميزانان قسط، وموازين قسط... والقسطاس: أضبط الموازين وأقومها)

2 - تاريخ الطبري (428/3)

ثم رشح لهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليكون الخليفة الثاني، فوافقوا، وحينئذ كتب عهده لعمر في رسالة نذكر منها ما يتعلق بالموضوع ، فقال فيها : « بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبوبكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا وأو عهده بالآخرة، الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر، إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به، ورأيي فيه، وإن جارَ وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردتُ، ولكل أمرئ ما اكتسب ، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون».

وقدّم بعد مبايعة الصحابة له بعد موت أبي بكر برنامج عمله الخاص بتطبيق العدل فقال : «ولست أدعُ أحداً يظلم أحداً حتى أضع خدّه على الأرض وأضع قدمي على الخدّ الآخر حتى يذعن للحق، ثم إني بعد شدتي تلك أضع خدي على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف»³.

المبدأ الثاني: مبدأ الحقوق المتقابلة:

تقوم العلاقات بين المسلمين على الحقوق المتقابلة، فليس في الإسلام شخص له حق دون أن يكون عليه واجب، ولا آخر يكون عليه واجبات، وليس له حقوق، فهذا هو المجتمع الإسلامي المتوازن الذي يتحمل كل واحد ما عليه مهما كان صغيراً أو كبيراً، فقيراً أو غنياً، حاكماً أو محكوماً، راعياً، أو رعية، فلا يكون بمنأى عن هذا المنهج المتوازن، وهذا التوازن لا يوجد في المجتمعات الأخرى، فالمجتمع الرأسمالي قائم على الحقوق، والمجتمع الاشتراكي يقوم على الواجبات، أما المجتمع الإسلامي فهو مجتمع الحقوق والواجبات، وإن كل مسلم يجب أن يؤدي واجبه قبل أن يطالب بحقه، فكل مؤمن مطالب - بفتح اللام - في حين أن الإنسان في المجتمعات الأخرى يطالب بحقه أولاً، ثم يؤدي واجبه ثانياً، ولذلك تكثر فيها النزاعات في حين أن النزاع قليل في المجتمعات الإسلامية الملتزمة بشرع الله تعالى.

وبناءً على ذلك فلا يقوم المجتمع الإسلامي على الإيثار المجرد والتطوع، وإنما الإيثار زيادة خاصة بالمجتمعات الإسلامية لتقوية المجتمع وتماسكه حيث يقول الله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ

حَاجَةً مَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٤﴾.

فأساس المجتمع الإسلامي هو الحقوق المتقابلة وإما الإيثار فزيادة فضل وتمايز.

ويترتب على ذلك وجود التنافس في الخير، والتسارع نحو الأفضل، والتسابق نحو مزيد من الكسب والبناء والحضارة والتقدم، حيث يتميز من خلال ذلك الصالح من الطالح، والقوي من الضعيف، والحسن من الشين، وهكذا.

إضافة إلى أن ذلك يؤدي إلى عدم استغلال أحد لآخر فيجب أن يأخذ كل واحد حقه ما دام قد أدى ما عليه من واجب .

وقد تكفلت الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث الشريفة، وكذلك القواعد العامة والمبادئ والمقاصد العامة التي ذكرناها - أو سنذكرها - ببيان معظم هذه الحقوق المتقابلة، ونذكر هنا بعض الأحاديث الواردة بهذا الصدد، منها:

1- مسؤولية الراعي عن الرعية في كل ما استرعاه الله تعالى، حيث يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم : « كلكم راع وكلكم مسؤول فالإمام راع وهو مسؤول والرجل راع على أهله وهو مسؤول والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول»⁵، وهذه المسؤولية تشمل كل ما أمكنه الراعي من تحقيقه في مجال الأمن السياسي، والأمن الاجتماعي، والأمن الاقتصادي، وتوفير كافة حاجيات هؤلاء الذين هم تحت رعايته .

2- وجوب العدل والقسط، وعدم الظلم والبغي - كما سيأتي - .

3- الصدق والصفاء والبعد عن الخيانة والغش والتدليس، حيث روى البخاري ومسلم بسندهما عن معقل بن يسار قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» وفي رواية : « فلم يُحطَّها بنصحها لم يجد رائحة الجنة»⁶.

4 - سورة الحشر / الآية 9

5 - متفق عليه ، البخاري - مع الفتح - (2/317 ، 13/100) ومسلم ، الحديث 1829 ، ورواه أبو داود ، الحديث 2928

6- رواه البخاري - مع الفتح - (13/112 ، 113) ومسلم (3/1460)

- 4- النصح للأمة ، ونصح الأمة لهم - كما سيأتي - .
- 5- وجوب استفراغ الجهد لخدمة الأمة وتقويتها وحمايتها ونهضتها ، حيث قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «ما من أمير يلي أمور المسلمين ، ثم لا يجهد لهم ، وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة»⁷ .
- 6- وجوب الرفق بالأمة وعدم العنف ، والتصديق عليهم ، فقد قالت عائشة رضي الله عنها : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في بيته هذا : « اللهم مَنْ ولي من أمر أمتي شيئاً فشقَّ عليهم فاشقق عليه ، وَمَنْ ولي من أمر أمتي شيئاً فرفقَ بهم فارفق به»⁸ .
- ويقول صلى الله عليه وسلم : «إن شرَّ الرِّعاء الحطمة»⁹ والحطمة : هو العنيف برعاية الإبل، والمقصود به : الوالي القاسي .
- 7- عدم الاحتجاج عن الشعب، وتحقيق حوائجهم، والاستماع لأصحابها، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من ولاه الله من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة »¹⁰ .
- 8- الحب والدعاء المتبادل، ومراعاة الحقوق الاجتماعية من الطرفين، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»¹¹ ، فهذا الحديث يدل على ضرورة أن يعمل الحكام من الأعمال التي تحببهم إلى شعوبهم فيدعون لهم، وعليهم كذلك أن يبادلوا هذا الحب بالحب والدعاء، بالإضافة إلى وجود تواصل اجتماعي بين الطرفين بحيث يقوم الحاكم بالصلاة على موتاهم، وهكذا .

7 - رواه مسلم الحديث (3/1260)

8 - رواه مسلم ، الحديث 1828

9 - رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح -

10 - رواه أبو داود الحديث 2948 ، والترمذي ، الحديث 1333 ، والحاكم في المستدرک (4/93 ، 94) وقال

: صحيح ، ووافقه الذهبي .

11 - رواه مسلم ، الحديث رقم 1846

المبدأ الثالث: مبدأ المساواة العامة:

فمن أهم القواعد التي أرساها الإسلام هي قاعدة المساواة بين المسلمين مساواة في الحقوق والواجبات ، ومساواة في الأحكام والمكانة والاعتبار، فالمسلمون متساوون كأسنان المشط فلا فضل لواحد منهم على الآخر على أساس العرق، أو اللون، أو الشكل، أو القومية أو القبيلة ، أو الإقليم ، بل البشرية في هذا كلهم سواء فكلهم من آدم وأدم من تراب، ولا فضل لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ولا أبيض على أسود، ولا أسود على أبيض، ولا... ولا... إلا بالتقوى، علماً بأن التقوى هي في الصدر لا يعلم بها إلا الله تعالى. فقد قضى الإسلام من خلال آيات وأحاديث كثيرة على كل مظاهر التفرقة على أي أساس كانت فهي مرفوضة في الإسلام.

وكذلك المساواة أمام القضاء والمحاكم وفي تحقيق العدالة ووصول الحق إلى صاحبه مهما كان قوياً أو ضعيفاً كما قال الخليفة أبو بكر رضي الله عنه «القوي عندكم ضعيف حتى أخذ منه حق الضعيف، والضعيف قوي عندي حتى أخذ له حقه من القوي».

المبدأ الرابع: مبدأ المساواة بين الحاكم والمحكوم

مثلية الحاكم في البشرية، وأنه لم تزد إلا المسؤولية، ولذلك قال الخليفة أبو بكر في أول خطبة له بعد الخلافة يحدد فيها برنامج عمله : «أيها الناس إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم،... » ولذلك رفض أيضاً أن يُسمى : خليفة الله، حينما دُعي به، فقال : « لستُ خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم »¹² مع أن فيه وجهاً، ولكن الجمهور على منع هذا الاسم، لأن الاستخلاف للغائب، والله حاضر، ولأن فيه نوعاً من التقديس والتمايز، فالخليفة هو واحد من الناس، ولكنه كلف بحمل أمانة أكبر، ومسؤولية أعظم، فهو ليس فوق البشر، ولا ظل الله في الأرض، كما تصوره الناس، أو صور لهم في عصر الوثنيات والصنميات وظلال الله المدعاة في الأرض¹³، ومثل ذلك أكد عليه الخليفة الثاني عمر بن

12- المقدمة لابن خلدون ص 171

13- الدكتور عماد الدين خليل : حول القيادة والسلطة ط. مكتبة النور بالقاهرة ص 15

الخطاب رضي الله عنه فقال : في إحدى خطبه : «أيها الناس لقد رأيتني أرمي لحالات لي من بني مخزوم فكنت أستعذب لهن الماء فيقبضني القبضة من التمر أو الزبيب» ثم لما نزل قاله له عبد الرحمن بن عوف : « ما أردت بهذا يا أمير المؤمنين ؟ أجاب : ويحك يابن عوف ، لقد خلوت إلى نفسي ، فقالت لي : أنت أمير المؤمنين وليس بينك وبين الله أحد ، فمن ذا أفضل منك ؟ فأردت أن أعرفها قدرها »¹⁴ .

هذا المبدأ الجديد الذي أضفته قد يثور حول ذكره التساؤل : فهل يمكن أن يدعي الحاكم غير ذلك في الأمة الإسلامية ؟

الجواب : ان جميع الطغاة والظلمة يبررون ظلمهم بأنهم يمتازون بميزات شخصية ، أو مكتسبة بسبب الحكم ، فقد ادعى بعضهم الألوهية ، وادعى الآخرون أن روح الإله قد سرت فيهم ، وادعى بعض ثالث : أنهم مقدسون معصومون ، وادعى بعض رابع : أنهم الأمة ، والشعب ، وأن الشعب هو ، فكأنما يقولون : « أن الشعب والشعب أنا ، نحن روحان حللنا بدنا؟!!! ، بل أنا الروح حللت الشعب » ، وادعى خامس : أنه الإنسان والمجد ، والشعب هم الحشرات ، أو الجرذان ، كما قال شاوسيسكو عندما تظاهر شعبه ، فقال هو وزوجته : « أبيدوا هؤلاء الحشرات بالمبيدات » ، وقال القذافي : « أنا المجد وأنا العزة وهؤلاء المتظاهرون هم الجرذان والخونة »¹⁵ ، وهكذا .

وقد سجل الله تعالى هذه الأقوال في القرآن الكريم من خلال فرعون قدوة حكام السوء ، فقال تعالى : ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴾¹⁶ فأوضح هنا بأن رأيه هو الرأي الأوحده ، وأنه ليس هناك رأي آخر ، وأن رأيه معصوم حيث لا بد لكم إلا سبيل المجد والرشاد والقوة ، ولذلك كان الشعب عنده حقيراً لا قيمة له ، فقال تعالى مبيناً هذه الحقيقة ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾¹⁷ .

ولننظر في الآيات الآتية التي توضح نفسية فرعون وطغيانه وجبروته وانه يرى نفسه أفضل من غيره فقال تعالى : ﴿ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ

14 - المقدمة لابن خلدون ص 171

15 - خطبته المتفردة على معظم قنوات العالم التي تكررها منذ 20/2/2011 إلى يومنا هذا

16 - سورة غافر / الآية 29

17 - سورة الزخرف / الآية 54

الآنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون ﴿18﴾ ثم لم يكتف بأنه أفضل من موسى عليه السلام ، وإنما استخف قومه : ﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾ ﴿19﴾ بل وصل به الطغيان إلى أن يقول : انه اللهم فقال تعالى : ﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري﴾ ﴿20﴾ ، بل وصل به الأمر والطغيان والذكتاتورية والاستبداد ، وكبت الحريات إلى أن قتل السحرة لأنهم لم يستأذنوه في الإيمان بالله تعالى ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لكم مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون﴾ ﴿21﴾ .

وقد حوّل فرعون ما عرضه عليه موسى عليه السلام من نقاش فكري وحوار عقلي وجدال نظري إلى معركة القتل والإبادة فقال تعالى حكاية عنه : ﴿قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون﴾ ﴿22﴾ كما بين الله تعالى صفات هؤلاء الطغاة من العلو والاستكبار والإسراف والتبذير فقال تعالى : ﴿وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين﴾ ﴿23﴾ كما وصفه الله تعالى بالطغيان فقال تعالى ﴿أذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ ﴿24﴾ وفي آية ثانية ﴿أذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ ﴿25﴾ .

كما بين الله تعالى أن الطغاة المستبدين يسيرون دائماً على إضعاف الشعب، والأمة، وإحداث التفرقة بينها ، وجعلهم شيعاً ورفقاً متنافرة، ليتحكم فيهم، ويكون قادراً على القتل والذبح والعذاب لكل من يتصدى لهم فقال تعالى : ﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾ ﴿26﴾ .

وقد قص الله تعالى في القرآن الكريم قصصاً أخرى تؤكد هذا المعنى فقال تعالى في طغيان الطاغية (نمرود) مع سيدنا إبراهيم حينما ادعى الألوهية حتى ادعى الإحياء والإماتة فقال : ﴿أنا أحيي وأميت﴾ ﴿27﴾ .

18 سورة الزخرف / الآية 51

19 سورة الزخرف / الآية 54

20 سورة القصص / الآية 38

21 سورة الأعراف / الآية 123

22 سورة الأعراف / الآية 127

23 سورة يونس / الآية 83

24 سورة طه / الآية 24

25 سورة طه / الآية 43

26 سورة القصص / الآية 4

27 سورة البقرة / الآية 258

إذن المشكلة الأساسية في الحكم هو الطغيان وأن الحكم يصل إلى مرحلة إلى أنه ليس مثل بقية البشر، وإن كان هذا التمايز يبدأ بأمر خفيف ليصل إلى ادعاء مرتبة الألوهية وأنه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾²⁸.

ومن هنا فالحل الأساس هو وضع جميع الوسائل والأدوات والآليات لمنع الحاكم ادعاء هذا التمايز، وهذا ما فعله الإسلام من خلال ما يأتي:

1- الجانب العقدي الذي ركز الإسلام عليه تركيزاً شديداً ، وأولى له عناية قصوى، وذلك من خلال أن العقيدة الإسلامية تقوم على أن جميع البشر بكل طوائفهم وشعوبهم وأقوامهم وأجناسهم من آدم، وأدم من تراب خلقه بيده ثم نفخ فيه من روحه ، وهذا ما عليه مئات الآيات، والأحاديث الصحيحة، ولذلك لا يجوز لأحد - مهما بلغ - أن يميّز نفسه أو يدعي أنه يمتاز من حيث الخلق على أي أحد آخر، ومن هنا ردّ الله تعالى على بني إسرائيل لما ادّعوا أنهم أحباء لله وأنهم الشعب المختار فقال تعالى : ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾²⁹ ولم يكتف بذلك القرآن الكريم ، بل أصل ذلك حتى للأنبياء والرسل بأنهم ليسوا إلا بشراً، ولكن الله تعالى أوحى إليهم ، حيث أكد ذلك في أكثر من آية فقال تعالى : ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾³⁰ وقال تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾³¹ ، فالثلثية في الخلق وعدم امتياز أحد في الأصل والخلق هي الأساس في التعامل الإنساني .

2- الجانب التربوي الذي يربي فيه الإسلام الإنسان على هذا المعنى الإنساني من خلال عدد من الآيات والأحاديث التي تؤصل ذلك، بل يربطه بالإيمان حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ويكره لأخيه ما يكره لنفسه »³².

3- القدوة من خلال تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم وهو النبي القائد في مأكله ومشربه وملبسه ، وجميع تصرفاته مع أمته ، حيث لم يكن يميّز نفسه لا بلبس خاص

28 سورة الأنبياء / الآية 23

29 سورة المائدة / الآية 18

30 سورة إبراهيم / الآية 11

31- سورة الكهف / الآية 110

- 32

ولا مكان ولا غيره ، يقول صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد وتمشي في الأسواق » ، وكانت الآيات القرآنية تذكره دائماً بهذا الجانب ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾³³ مؤكداً عليه أن يقول : ﴿ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴾³⁴ وأن يقول : ﴿ وَإِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدُ مَا تُوعَدُونَ ﴾³⁵ .

ويدخل في هذا الباب بعض الآيات التي يفهم منها العتبا ، أو التوجيه ، منها قوله تعالى : ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّىٰ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ) ﴾³⁶ وقوله تعالى ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾³⁷ وغير ذلك .

ويدخل في هذا الباب أيضاً الآيات القرآنية الدالة على أنه ليس بيد الرسول شيء من أمور الكون، والتوبة، والعفو، والعذاب، والنصر، والهداية وغير ذلك، منها قوله تعالى (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) ﴿³⁸ ومنها قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾³⁹ ثم قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾⁴⁰ وقال : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾⁴¹ وقال تعالى : ﴿ قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ﴾⁴² .

وهذا الخليفة أبوبكر الصديق رضي الله عنه يقدم برنامجه القيادي والعملية في كلمات مؤثرة يقول فيها : ﴿ أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني ، الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي عندي

33- سورة الكهف / الآية 110

34- سورة الأعراف / الآية 188

35- سورة الأنبياء / الآية 109

36- سورة عبس / الآية 1- 4

37- سورة التوبة / الآية 43

38- سورة الغاشية / الآية 21 - 22

39- سورة آل عمران / الآية 128

40- سورة آل عمران / الآية 154

41- سورة الأعراف / الآية 54

42- سورة الأنعام / الآية 58

حتى أخذ الحق له ، والقويّ فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه - إن شاء الله - لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلاّ ضربهم بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلاّ عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ❀ .
ومن هذا المنطلق كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعامل مع أصحابه كأنه واحد منهم ، ففي غزوة بدر كان مع جيش الرسول صلى الله عليه وسلم سبعون بغيراً يتعاقبون على ركوبها ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم وأبو لبابة ، وعلى ابن أبي طالب يتعاقبون على بغير واحد ، فأراد أبو لبابة وعلي أن يؤثراه بالركوب فامتنع صلى الله عليه وسلم ، فقال : « ما أنتما بأقوى مني ، ولا أنا بأغنى عن الأجر منكما »⁴³ .

المبدأ الخامس : مبدأ الشورى والمشاورة :

حيث يجب على الحاكم مشاورته الدائمة مع الأمة من خلال تمثيلها ، أو حسب أهمية الموضوع ، فإن كان يحتاج إلى رأي الأمة كلهم فعليه أن يستشيرهم من خلال استفتاء عام نزيه حرّ ، وإلاّ فقد تكون المشورة لأهل العسكر، وقد تكون لأهل تخصص آخر ، وهذا ما أمر الله تعالى به رسوله الموحى إليه صلى الله عليه وسلم ، فقال تعالى : ❀ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ❀⁴⁴ .

المبدأ السادس : مبدأ المناصحة والانتصاح والمراقبة والمحاسبة :

ومن المعلوم أن الإسلام أولى عناية قصوى بالنصيحة ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن هذه النصيحة ليست للمستضعفين فقط ، بل لأئمتهم أيضاً، حتى حصر الرسول صلى الله عليه وسلم الدين في النصيحة ، فقال : «الدين النصيحة ، قالوا لمن يارسول الله ؟ قال : « لله ولرسوله وللمؤمنين »⁴⁵ ، والآيات والأحاديث كثيرة في هذا المجال .

43- رواه أحمد في مسنده (1/411) ورواه الحاكم بنفس مسند أحمد المستدرک (3/20) وقال : صحيح على شرط مسلم، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (6/96) : رواه أحمد والبخاري ، وفيه عاصم بن بهدلة ، وحديثه حسن ، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح .

44 سورة آل عمران / الآية 159

45- متفق عليه

ومن الجانب العملي والتطبيقي أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كانوا حريصين أشد الحرص على الضرورة أن تقوم الأمة بواجبها في النصح والإرشاد والمراقبة والمحاسبة، فهذا الخليفة عمر رضي الله عنه قال : «يا معشر المسلمين، ماذا تقولون لو ملت برأس إلى الدنيا هكذا ؟ فقام إليه رجل، فقال : أجل : كنا نقول بالسيف هكذا (وأشار إلى قطع الرأس) فقال عمر : أياي تعني بقولك ؟) قال الرجل : نعم إياك أعني بقولي، فقال عمر : (الحمد لله الذي جعل في رعيتي من يقومني إذا اعوججتُ)، وقال حذيفة رضي الله عنه : (دخلت على عمر يوماً فرأيتُه مهموماً حزينا ، فقلت له : ما يهْمُك يا أمير المؤمنين ؟ قال : (إنني أخاف أقع في منكر، فلا ينهاني أحد منكم تعظيماً) قال حذيفة : والله لو رأيناك خرجت عن الحق لنهيناك، فسرَّ عمر وقال : (الحمد لله الذي جعل لي أصحاباً يقومونني إذا اعوججتُ)، وعن الحسن بن علي رضي الله عنهما قال : (كان بين يدي عمر وبين رجل كلام في شيء، فقال الرجل : اتق الله، فقال أحد الجالسين، أتقول لأمر المؤمنين : اتق الله؟ فردَّ عمر : (دعه فليقلها لي، فلا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها»، فهذه قمة المسألة.

وما يدخل في باب النصح والمحاسبة والمراقبة : الثورات الشعبية ، والمظاهرات والاحتجاجات ، ونحوها .

المبدأ السابع : توفير الحرية الكافية في كل

مجالات الحياة

يمكن تقسيم الحريات العامة إلى :

- الحرية الفكرية، والدينية
- الحرية الاقتصادية (حرية الملكية، وحرية العمل)
- الحرية السياسية
- الحرية العلمية والثقافية

حماية الحريات من أعظم الكرامة للإنسان :

إن كرامة الانسان لا يمكن أن تتحقق في ظل الكبت والظلم والتعسف ، وإنما كرامة الإنسان متلازمة مع حقه في الحرية الفكرية والدينية ، والسياسية ، والمدنية ، والاجتماعية ، والاقتصادية (حرية الملكية ، حرية العمل) والعلمية والثقافية ونحوها .

ولا يسع المجال لافراد كل نوع بالحديث الشامل المتضمن موقف الاسلام من كل حرية من هذه الحريات ، وإنما نتحدث بشكل عام عنها بحيث لا يتجاوز ذكر المبادئ العامة مع بعض أدلتها بإيجاز :
أولاً - الحرية الفكرية :

إن الحرية الفكرية في الإسلام ليست مجرد حق للإنسان وإنما هي حق الله تعالى على الإنسان أيضاً، وهذه الحرية تقتضي عدة أمور من أهمها : احترام العقل والعناية به ، وتشغيله ، وتحريكه ، وعدم تجميده من خلال التقليد، والتعصب، وهذه الأمور وغيرها بارزة جداً في الإسلام فقد أعلى من شأن العقل، ورفع شأنه، فجعله مناط التكليف، فلا تكليف إلا بالعقل ، وجعله دليلاً على وجوده، وحجة على وحدانيته ، بل أمر الله تعالى بالرجوع إليه عند الاختلاف العقلي فقال تعالى : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾⁴⁶ .

وقد استعمل القرآن الكريم مشتقات « عقل » في تسع وأربعين آية، بصيغة الفعل الماضي (عقلوه) مرة واحدة ، والبقية بفعل المضارع سواء بلفظ الغائب (يعقلها) مرة واحدة ، أم بلفظ المتكلم مع الغير (نعقل) مرة واحدة ، أم بلفظ الجمع الغائب (يعقلون) اثنان وعشرون مرة أم بصيغة الجمع المخاطب (تعقلون) أربعة وعشرون مرة⁴⁷ .

ولم يرد لفظ (العقل) بالاسم معروفاً أو نكرة في القرآن الكريم ولكن ورد مرادفه مثل (الألباب) وهو جمع اللب وهو العقل ست عشرة مرة⁴⁸ ، و(الحلم) بضم الحاء واللام بمعنى العقل مرتين⁴⁹ ، و (حجر) بكسر الحاء وسكون الجيم بمعنى العقل مرة واحدة⁵⁰ ،

46- سورة البقرة / الآية 111

47- يراجع : معجم ألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبدالباقي مادة (عقل)

48- المصدر السابق مادة (لب)

49- وهما في سورة النور ، الآيتان 58 - 59 ، قوله تعالى : (وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) وقوله تعالى : (وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا)

50- في قوله تعالى في وسرة الفجر ، الآية 5 : (هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ) أي الذي عقل

و(النهي) بضم النون وفتح الهاء بمعنى العقل مرتين⁵¹ و(القلب) وجمعه ، في عدة آيات⁵² ، و(الفؤاد وجمعه في عدة آيات أخرى⁵³ ، إضافة إلى آيات كثيرة في النظر والتدبر ، والتبصر ، ونحوها .

فهذه الآيات الكريمة الكثيرة حول العقل ومصطلحاته الأخرى يفهم منها بوضوح ما يلي :

1- احترام العقل ، والثناء عليه وأنه له مكانة عظيمة في الإسلام ، وأنه الشاهد الثاني بعد شاهد الوحي لصدق الرسالات السماوية التي خاتمتها الإسلام ، وبالتالي فلا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح الخالي عن العواض مع العقل السليم ، وقد ألف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كتاباً في أحد عشر مجلداً حول (درء تعارض العقل والنقل) حيث أثبت أن هذا التعارض غير وارد فضلاً عن البحث عن الجمع بينهما ، وهو بذلك رد على عدد من العلماء الذين حاولوا التوفيق بينهما عند التعارض⁵⁴ .

وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ، وذلك لأن العقل مخلوق لله تعالى والوحي منزل من عنده ، فكيف يتعارض كتابه المنزل المسطور مع كتابه المفتوح ؟

2- الأمر بإعمال العقل وتشغيله ، حيث قال الله تعالى : ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾⁵⁵ وقال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادَى ثَمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾⁵⁶ .

ومع الأمر الرباني أرشدنا القرآن الكريم إلى النظر الشمولي في خلق السموات والأرض ، والنظر الجزئي التفصيلي في كل شيء من هذا الكون ، وفي الأنفس والآفاق .

51- هما في سورة طه ، الآية 54 ، والآية 128 وهو قوله تعالى : (كَلُوا وَارْعَوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ) وقوله تعالى : (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ) أي لأصحاب العقول

52- يراجع : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مادة (قلب)

53- المرجع السابق ، مادة (فؤاد)

54- يراجع : درء تعارض العقل والنقل ط . جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية 1399 هـ تحقيق د . محمد رشاد سالم (1/0004)

55- سورة يونس / الآية 101

56- سورة سبأ / الآية 46

وفي الحث على النظر الشمولي العام يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾⁵⁷ .

وفي الحث على النظر الجزئي يقول الله تعالى ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صُنُوفٌ وَغَيْرُ صُنُوفٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِصِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾⁵⁸ .

وهاتان الآيتان ختمتا بقوله تعالى ﴿ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ مما يدل على أهمية العقل ، والحث على تشغيله وتفعلية ، ووردت كذلك آيات كثيرة في هذا المعنى ، وتختتم كذلك إما بنفس الخاتمة ، أو بما هو قريب منه .

وفي النظر إلى الأنفس يقول الله تعالى : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾⁵⁹ بل يقول القرآن الكريم بكل ثقة وثبات : إن الآيات الكثيرة في الأنفس والآفاق التي يكتشفها العلم على مر الزمن ستؤدي لا محالة إلى هداية العقل هداية كاملة إلى الإيمان بأن هذا القرآن هو الحق حيث يقول تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾⁶⁰ .

وقد أثنى الله تعالى على العقل وصاحبه في عدة آيات ، فأسند إليهم فضل القدرة على التذكر والتفقه والاعتباط والاعتبار ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁶¹ وقال تعالى بعد ذكر عدة آيات كونية : ﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾⁶² بل إن الله تعالى حصر التذكر النافع في أصحاب العقول فقال تعالى : ﴿ وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁶³ .

57- سورة البقرة / الآية 164

58- سورة الرعد / الآية 4

59- سورة الذاريات / الآية 21

60- سورة فصلت / الآية 53

61- سورة الزمر / الآية 9

62- سورة الزمر / الآية 21

63- سورة آل عمران / الآية 7

كما أن الله تعالى بين بأن أصحاب العقول الكاملة هم الذين يستفيدون من الماضي وغيره فقال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾⁶⁴ كما أن الله تعالى بين بأن أولي الأبواب السليمة هم وحدهم الذين يستمعون سماعاً جيداً ، ويميزون بين القول السيء والأسوأ، والقول الحسن، ثم بين القول الحسن، والقول الأحسن، أنهم لديهم فقه الأولويات ، والموازنات فقال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁶⁵ .

3- الأمر باستعمال دقيق وصحيح وشامل لمصادر معلومات العقل بصورة صحيحة: من التجارب الممثلة في التاريخ وقصص الماضيين بحيث يحللها العقل ويستفيد منها فقال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي ﴾⁶⁶ أي لذوي العقول الذين يستفيدون من إيجابيات الماضي ويتعظون من سلبياته ، لكنهم لا يقفون عند الماضي، ولا يجمدون عنده، بل ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾⁶⁷ بل إن الله تعالى أمر العقلاء بالإعتبار في سبع آيات ، والاستفادة من الماضي، والمشاهد، فقال تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾⁶⁸ .

وكذلك الاستفادة من الخواص الخمس من النظر والبصر والسمع فقال تعالى في وصف أهل النار : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾⁶⁹ .

وهذا المنهج الدقيق القائم على استعمال العقل وصفاء مصادر معرفية، يوصل صاحبه إلى الحق، وعلى الإبداع، والاستفادة من الماضي، والتخطيط للمستقبل، وهو الذي تبنى به الحضارة .

بل إن الله تعالى أمر بالنظر في الكون كله ، وفي خلقه ، وفي طعامه وشرابه ، وغير ذلك

64- سورة يوسف / الآية 111

65- سورة الزمر / الآية 18

66- سورة يوسف / الآية 111

67- سورة البقرة / الآية 134

68- سورة الحشر / الآية 2

69- سورة الأعراف / الآية 179

حتى يكون جمه دقيقاً ، فقال تعالى : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)⁷⁰ وقال تعالى : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾⁷¹ والمقصود بذلك أن تنظر العين نظرة دقيقة وأن يجعلها العقل تحليلاً شاملاً عميقاً ، وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بالإبصار الذي هو الرؤية المعنوية العقلية الناتجة عن الرؤية البصرية ، حيث يقول تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾⁷² أي أن هؤلاء يرون ما يحدث ، ولكن ليس لديهم البصيرة العقلية ، وبذلك لم يستفيدوا من حواسهم على سبيل الحقيقة والنتائج .

وقد ورد النظر ومشتقاته في القرآن الكريم مائة وتسعة وعشرين مرة ، والبصر ومشتقاته مائة وثمانية وأربعين مرة .

4- الأمر بالتدبر في أربع آيات كريمة حول التدبر في القرآن الكريم فقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁷³ وقال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾⁷⁴ .

5- الأمر بالتفكير والدعوة إليه ، ورد في القرآن الكريم ست عشرة مرة ، منها قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ ﴾⁷⁵ وقوله تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾⁷⁶ .

بل إن الأستاذ عباس العقار رحمه الله جعل عنوان كتابه (التفكير فريضة إسلامية) .

6- الأمر بالتفقه والدعوة إليه في آيات كثيرة ، حيث ورد الفقه ومشتقاته عشرين مرة ، منها قوله تعالى : (انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ)⁷⁷ .

70- سورة الأعراف / الآية 185

71- سورة الطارق / الآية 5

72- سورة السجدة / الآية 27

73- سورة ص / الآية 29

74- سورة النساء / الآية 82

75- سورة سبأ / الآية 46

76- سورة الأنعام / الآية 50

77- سورة الأنعام / الآية 65

7- الأمر بالتذكر والدعوة إليه في آيات كثيرة ، حيث ورد التذكير ومشتقاته في القرآن الكريم مائتين وتسعة وستين مرة منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁷⁸ .

8- ذم الذين عطلوا عقولهم بالتقليد والتعصب الأعمى فقال تعالى : ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾⁷⁹ بل بين الله تعالى أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو استعمال العقل فقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾⁸⁰ ، وهناك عشرات الآيات يفهم منها الذم القبيح لمن لم يستعمل عقله ، أو لا يتدبر ، أو لا يتذكر ، أو لا يتفكر ، أو لا يبصر⁸¹ .

والخلاصة أن الإسلام أعطى قيمة عليا لعقل الإنسان وفكره ، حتى نستطيع القول بكل ثقة : أنه لم يوجد نظام آخر أو دين يعطي كل هذه الأهمية للحرية الفكرية .

الجانب التطبيقي للحرية الفكرية :

ولقد سارت الأمة الإسلامية في عصر الرسالة ، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، على احترام العقل ، وتفعيله وتشغيله من خلال الاجتهاد الذي يشمل النصوص الظنية ، والنوازل والمستجدات ، فلم يتوقف الاجتهاد ، بل أوجد الحلول لكل القضايا المعاصرة ، بدءاً من الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى اليوم .

ومن جانب آخر فإن علماء المسلمين عرفوا حق المعرفة مجالات العقل في الإبداع ، حيث هي تشمل كل العالم المحسوس بما فيه من كنوز وخيرات ، ولم يستعملوا عقولهم في عالم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) ولذلك تحققت خلال فترة وجيزة حضارة إسلامية استفادت من كل التراث الإنساني ، وأضافت إليه الكثير والكثير في مختلف مجالات العلوم والفنون والصناعات⁸² .

78- سورة الرعد / الآية 19

79- سورة أنفال / الآية 22

80- سورة الفرقان / الآية 44

81- يراجع : القعد : التفكير فريضة اسلامية ط . المكتبة العصرية / بيروت ، ود . قاطمة اسماعيل : القرآن الكريم والنظر

الفعلي ، ط . المعهد العالمي للفكر الاسلامي 1420 هـ

82-

ثانياً - الحرية الدينية :

إن الحرية الدينية هي أهم أنواع الحريات في الحقيقة ، وهي يقصد بها أمران ، هما :

1 - حرية العقيدة التي تتيح للفرد اعتناق أي دين

2 - حرية العبادة ، وممارسة الشعائر التعبدية .

وقد دلت الآيات القرآنية المكية والمدنية على هذه الحرية بنوعيتها من حيث المبدأ والإجمال ، وفصلتها السنة النبوية الشريفة ، فقال تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾⁸³ وقال تعالى للكفار : ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾⁸⁴ مع أن دين الكفار كان الشرك وعبادة الأصنام ، وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾⁸⁵ وقال تعالى : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾⁸⁶ .

الجانب العملي والتطبيقي للحرية الدينية في عصر الرسول ﷺ :

لا أتحدث عن الفترة المكية حتى لا يقال : إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن له سلطة ولا قدرة ولا دولة ، وإنما أتحدث عن العصر المدني الذي كان صلى الله عليه وسلم هو القائد والحاكم الفعلي للمدينة ، ثم للجزيرة كلها ، ومع ذلك حينما دخل المدينة وأخى بين المهاجرين والأنصار قام بوضع أول دستور عادل شهدته الإنسانية على مر التاريخ ، وهو ما يسمى بالوثيقة التي تتضمن سبعا وأربعين مادة ، تتحدث أربعة وعشرون مادة منها عن العلاقة بين المسلمين واليهود ، يستنتج منها بكل وضوح احترام الحرية الدينية ، وإعطاء ما يسمى في عصرنا الحاضر (حقوق المواطنة) إلى اليهود في المدينة ، وأن عليهم الواجبات من الالتزام بنفقات الحرب الدفاعية ، بل والمساهمة القتالية للدفاع عن المدينة⁸⁷ .

83- سورة الكهف / الآية 29

84- سورة الكافرون / الآية 6

85- سورة يونس / الآية 41

86- سورة البقرة / الآية 256

87- يراجع : الأموال لأبي عبيد ص 296 ، والسنن الكبرى للبيهقي (9/53) ويراجع : الدكتور أكرم ضياء العمري :

السيرة النبوية الصحيحة ط . قطر (1/286)

بل إن الإسلام جعل أحد أسباب الجهاد هو الدفاع عن أماكن العبادة لكل الأديان السماوية فقال تعالى : ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾⁸⁸ وأكثر من ذلك أن الشريعة الإسلامية تحمي ممتلكات غير المسلمين حتى ولو كانت محرمة في نظرها، مثل الخنازير والخمور، وتحظر على المسلمين الاعتداء عليهما ما دامتا في إطار المجتمع المسيحي، أو اليهودي⁸⁹.

علاقة البرِّ والإحسان لكل من يعيش في ظل الاسلام :

وتجسيدا لكرامة الإنسان، وتطبيقا لاحترام حرية الأديان نظم الاسلام العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون في ظل دولة الاسلام على أساس البرِّ والاحسان، وعلى أساس حب الخير لهم، ما داموا ملتزمين بقواعد المواطنة، أما إذا خرجوا عنها فإن الاسلام مع ذلك يتعامل معهم بالعدل .

فقد نظمت الآيات الثلاث من سورة الممتحنة هذه العلاقات فقال تعالى : ﴿عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوْلُوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁹⁰، وفي حالة الجدل والحوار فإن المسلمين مأمورون بالجدال بالتي هي أحسن، ولا يكتفي في ذلك بالجدال الحسن، فقال تعالى : ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾⁹¹.

ولم يسجل التأريخ في ظل الخلافة الراشدة (وحتى في ظل الدول الإسلامية الأخرى) أنه أُجبر أحد على الاسلام، أو أكره على ترك دينه ما دام ملتزما بقواعد المواطنة،

88- سورة الحج / الآية 40

89- يراجع : المغني لابن قدامة (4/283) ومجموع الفتاوى (28/592) ود. عل بالقره داغي : المقدمة في المال

والاقتصاد والملكية والعقد ط. دار البشائر الاسلامية ص 35

90- سورة الممتحنة / الآية 7 - 9

91- سورة العنكبوت / الآية 46

وذلك لأن القرآن الكريم منع ذلك فقال تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁹² وحدد موقف الرسول صلى الله عليه وسلم فقال تعالى : ﴿فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾⁹³.

وقد شهد بذلك غير المسلمين فقال جوستاف لوبون : (إن القوة في الاسلام لم تكن عاملاً لنشر القرآن)⁹⁴ ويقول الشيخ محمد الغزالي : (إن الحرية الدينية التي كفلها الاسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في القارات الخمس ، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة ، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الاسلام... والقارئ اللبيب يرى أن الكتاب العزيز قد تناول المعارضين له والكافرين به بأساليب شتى ، ليس من بينها قط إرغام أحد علي قبول الاسلام ، وهو عنه صاد ، فكلمة « لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ »⁹⁵ وكلمة « وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ... »⁹⁶ هذه الكلمات وأمثالها مما تردد في صدر الاسلام هي التي ظلت تتردد في أواخر العهد المدني)⁹⁷.

ثالثاً - الحفاظ على حياة الانسان وخصوصيته :

فقد جعل الاسلام الحفاظ على حياة الإنسان أحد المقاصد الكلية للإسلام، وإحدى الضروريات الأساسية، ولذلك جعل من يعتدي على فرد فكأنما اعتدى على الناس جميعاً، فقال تعالى : ﴿مَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁹⁸.

وبالنسبة لخصوصية الإنسان وحرمة الاعتداء عليها وردت آيات، وأحاديث كثيرة تدل على أن للمسكن حرمة واحتراماً، وأنه لا يجوز دخول غير صاحبه إلا بعد الاستئذان والاستئناس، فقال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا

92- سورة البقرة / الآية 256

93- سورة الغاشية / الآية 21- 22

94- نقل عنه د. عبد الوهاب الشيشاني في كتابه : حقوق الانسان ص 541

95- سورة الكافرون / الآية 6

96- سورة يونس / الآية 41

97- الشيخ محمد الغزالي : حقوق الانسان في الاسلام ص 80 - 83 بتصرف بسيط

98- سورة المائدة / الآية 32

وَتَسَلَّمُوا عَلَيَّ أَهْلَهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٩٩﴾ .

ولقد أولى الاسلام عناية قصوى بحرمة المسكن حتى أعطى لصاحبه حق الدفاع عن حرمانه دفاعاً شرعياً قد يصل إلى فقاً عين المتلصص ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (لو أن امرأاً اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك جناح)¹⁰⁰ .

ولا فرق في وجوب احترام المسكن بين الفرد العادي، والحاكم، إلا للحالات الضرورية القصوى ، فقد ورد في المصنف : (أن الخليفة عمر رضي الله عنه حدث أن أبا محجن الثقفي يشرب الخمر في بيته هو وأصحاب له، فانطلق عمر حتى دخل عليه، فإذا ليس عنده إلا رجل فقط، فقال أبو محجن : يا أمير المؤمنين، إن هذا لا يحل لك، فقد نهى الله عن التجسس، فقال عمر : ما يقول هذا ؟ فقال له زيد بن ثابت : صدق يا أمير المؤمنين، هذا من التجسس، قال : فخرج عمر وتركه)¹⁰¹ ، وروى عبدالرزاق أيضاً : (أن عمر دخل على فتية يتعاقرون شراباً، ويوقدون في أخصاص - بيوت من شجر أو قصب - فقال : نهيتكم عن المعاقرة، فعاقرتم، ونهيتكم عن ايقاد في الأخصاص فأوقدتم ؟ فقالوا : يا أمير المؤمنين قد نهى الله عن التجسس فتجسست، وعن الدخول بغير إذن فدخلت ؟ فقال : هاتين بهاتين، فانصرف ولم يعرض لهم)¹⁰² .

وهذا دليل على أن أي تحقيق أو دليل على حادثة بني على أساس غير مشروع فهو غير مشروع لا يحتج به، ولا يبنى عليه، وبالتالي ترك عمر رضي الله عنه الحد على هؤلاء، لأنه لم يجد إلا الضبط الذي تم بطريق غير مشروع وبالتالي فلا يحتج به، وبهذا المنهج سبق الفقه الاسلامي القانون الوضعي، وبخاصة القانون الأمريكي الذي امتاز باستبعاد الدليل المتحصل عليه بطريق غير مشروع¹⁰³ .

99- سورة النور الآية 27 - 28

100- رواه البخاري في صحيحه - مع فتح الباري - كتاب الديات (12 / 253)

101- رواه عبدالرزاق في المصنف (10 / 231 - 232)

102- المرجع السابق نفسه

103- عبداللطيف هميم : جرائم الاعتداء على الحياة الخاصة ، دراسة مقارنة ، رسالة ماجستير بشريعة الأزهر عام

1401 هـ ص 235

ويلحق بحرمة المسكن حماية حرمة الاتصالات والمراسلات الخاصة بالإنسان حيث لا يجوز الاعتداء عليها ، أو الاطلاع عليها إلا للحالات الضرورة القصوى¹⁰⁴ .

وقد نصت المادة (37) من الدستور القطري على ذلك فقالت : (لخصوصية الإنسان حرمتها، فلا يجوز تعرض أي شخص، لأي تدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو أية تدخلات تمس شرفه أو سمعته، إلا وفقاً لأحكام القانون وبالكيفية المنصوص عليها فيه) .

رابعاً - حماية حقوقه السياسية :

حيث حمى الاسلام هذه الحرية أيضاً ما دامت في إطار غير مسلح مثل إبداء الرأي، ومعارضة الحاكم بالحكمة والموعظة الحسنة، أو حسب المصطلح الاسلامي « النصيحة » حيث قال النبي ﷺ : (الدين النصيحة، قلنا : لمن ؟ قال : (لله ، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم)¹⁰⁵ .

ولا مانع شرعاً في نظرنا تشكيل أحزاب سياسية، لكل حزب برنامج الخاص في إطار الشرعية والدستور الاسلامي ، بل إن في ذلك ثراء وإثراء وتحويلاً للنصيحة الفردية إلى المؤسسة المنظمة القادرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صورة أفضل وأقوى من الفرد، والمساهمة الفعالة في منع الفساد الاداري ، وفي تحقيق التنمية الشاملة .

ومن الحقوق السياسية : حق تولي الوظائف العامة ، وحق المشاركة في تدبير شؤون الدولة على أساس الاختصاص دون التفرقة بين شخص أو آخر .

خامساً - حماية الحقوق الاقتصادية من حرية التملك ، وحرية العمل،

وهذان الحقان مفصلان في شريعتنا الإسلامية الغراء لا يسع المجال هنا للخوض في تفاصيلهما¹⁰⁶ .

104- المرجع السابق نفسه

105- رواه مسلم في صحيحه الحديث رقم 55 ورواه أبو داود الحديث 4944 والنسائي (7/156)

106- يراجع : أ.د. علي محيي الدين القره داغي : المدخل إلى الاقتصاد الاسلامي ط. دار البشائر الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع

سادساً - حماية الحقوق الثقافية والعلمية :

لم نجد إلى اليوم كتاباً قديماً ، أو دستوراً ، أو نظاماً يبدأ بالأمر الجازم بالقراءة والعلم إلا ذلك الدستور الإلهي الخالد : القرآن العظيم الذي تنزل منه أول آية تقول : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾¹⁰⁷ .

ثم تنزل مئات الآيات في بيان فضل العلم وأهميته ن وأنه مفتاح الحضارة ، والاستخلاف والتعمير ، وقد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم أهمية هذا الحق فجعله مشاعاً وحرم كتمانته ومنعه ، بل جعل التعليم فداءً لفك الأسرى في غزوة بدر الكبرى ، فقد روى سعد عن عامر الشعبي قال : (أسر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر سبعين أسيراً وكان أهل أمكة يكتبون ، وأهل المدينة لا يكتبون فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم ، فإذا حذقوا فهو فداؤه)¹⁰⁸ وهذا دليل على أهمية العلم ، وأنه يمكن أخذه من غير المسلمين .

إذا نظرنا إلى الحضارة الاسلامية لوجدناها أنها قامت على العلم ، وأن أصحابها صرفوا الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها ، وأن العلم في الاسلام للجميع .

هذا وقد نص الدستور القطري على هذا الحق في مادته (49) فقال : (التعليم حق لكل مواطن وتسعى الدولة لتحقيق إلزامية ومجانية التعليم العام ، وفقاً للنظم والقوانين المعمول بها في الدولة).

الأمر الثاني : العقد الذي يتم بين الحاكم والمحكوم سواء كان عقداً شفهيّاً ، أم مكتوباً

حيث إن الرسول ﷺ (وهو رسول) حينما أخذ البيعة من الأنصار في بيعة العقبة الثانية كان فيها شرط ينص على أن : (تنصروني ، فتمنعوني - إذا قدمت إليكم - مما تمنعون

107- سورة العلق / الآية 1 - 5

108- طبقات ابن سعد (1/22) ط. بيروت

منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم) ¹⁰⁹ ، وكان الأنصار اشترطوا على الرسول صلى الله عليه وسلم بقولهم : (إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا ، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا ، نمنعك ما نمنع منه أبناءنا ونساءنا) ¹¹⁰ .

واحتراماً لهذا الشرط الذي يدل على أن الأنصار يحمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في بلدهم ، ولم يبائعوه على القتال معه خارجه ، لذلك اقتضت السرايا التي سبقت بدر على المهاجرين ، فطلب الرسول صلى الله عليه وسلم موافقتهم الصريحة على ذلك ¹¹¹ ، حيث شاور الصحابة عامة ، ثم خص الأنصار بالمشورة للحصول على الموافقة على هذا الموقف الجديد الذي لم يكن موجوداً ضمن شروط العقد السابق ، فقد روى ابن اسحاق خبر المشورة بسند صحيح ¹¹² وذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم استشار الناس الموجودين معه ، فقام ثلاثة من المهاجرين هم أبوبكر وعمر ، والمقداد بن عمرو فأحسنوا في الرد والقبول ، ثم قال صلى الله عليه وسلم : (أشيروا عليّ أيها الناس ؟ فقال سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : (أجل) ثم قال قولته المشهورة ¹¹³ .

وبهذا ظهر أن جملة من العلاقات والشؤون ينظمها عقد البيعة ، وان جميع الشروط المتضمنة له يجب الالتزام بها ما دامت لا تتعارض مع النظام العام ، والأدلة الشرعية الثابتة الصريحة .

فهذا العقد - كأى عقد - له ستة أركان مفصلة ، أو ثلاثة مجملية ، وهي :

- 1 - العاقدان ، وهما : الأمة أو ممثلوها الشرعيون ، والشخص المختار .
- 2 - المعقود عليه ، وهو الحقوق الخاصة بالأمة ، والحقوق الخاصة بالقائد .
- 3 - والصيغة الدالة المعبرة عن رضا الطرفين - أي الايجاب والقبول - سواء كانت باللفظ فقط ، أو بالكتابة ، أو نحوهما .

109- رواه أحمد في مسنده بإسناد جيد (3/ 323، 339، 340) والحاكم في المستدرک (2/624 - 625) وقال : صحيح ، ووافقه الذهبي ، وابن كثير في سيرته (2/196) وصححه على شرط مسلم ، ويراجع : د. أكرم العمري : السيرة النبوية الصحيحة ، ط. مركز بحوث السنة والسيرة بقطر 1998م

110- رواه اسحاق بسند صحيح ، انظر : البداية والنهاية لابن كثير (3/ 262 - 263) وقال : (وله شواهد من وجوه كثيرة ، فمن ذلك رواية البخاري والنسائي ، وأحمد) ويراجع : د. أكرم العمري : المرجع السابق ص 358 - 359

111- البداية والنهاية لابن كثير (3/ 262 - 263) بسند صحيح

112- البداية والنهاية لابن كثير (3/ 262 - 263) بسند صحيح

113- البداية والنهاية لابن كثير (3/ 262 - 263) بسند صحيح

وأما طبيعة العقد فهي عقد خاص في نظري أشبه ما يكون بعقد الوكالة بالأجر، ولذلك سمي بعض التابعين الخليفة معاوية بالأجير، فقالوا : (السلام عليكم أيها الأجير) ومن هنا فإن عقد الوكالة بالأجر يكاد ينطبق تماماً على ما يسمى بالبيعة.

ومن الجدير التنبيه عليه هنا أن المراد بالبيعة هنا : الصفقة، وقد استعملت هذه الكلمة في هذه الدائرة لشبه العقد السياسي بصفقة البيع من حيث أن المبايع يعاهد أميره بوضع اليد في يده كما يفعله المتبايعان، يقول ابن خلدون : (اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على كذا ، وكانوا إذا بايعوا الأمير، وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع)¹¹⁴.

ومن المتفق عليه أن هذا العقد يتم بالأركان الستة بل إن أهم أركانها هو الايجاب والقبول، أنه لا يشترط فيه وضع اليد، وإنما كان هذا عادة غير ملزمة، بل هي للتأكيد فقط.

وقد سمي القرآن الكريم ذلك بالمبايعة فقال تعالى : ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾¹¹⁵ وهذه الكلمة تدل على المشاركة لأنها من صيغة المفاعلة مما يظهر منها بوضوح الدلالة على عقد يجمع الطرفين على حقوق والتزامات .

وفي ضوء ذلك فإن عقد المبايعة عقد له طبيعته الخاصة، ويشبهه من عقود من عقود الأفراد : عقد الوكالة بأجر، وبالتالي فهو من زمرة العقود والدائرة بين المعاوزات والتبرعات، وأن محل العقد هو مجموعة من الحقوق الخاصة بكل واحد من العاقدين، وهما الأمة أو ممثلوها، والقائد أو الحزب الذي يمثله، وأن هذا العقد يخضع في شروطه، ومدته وأثارها وحقوقه إلى النظام العام الذي سنتحدث عنه، وإلى القيم العامة (الدينية، والإنسانية الثابتة) وإلى بنود العقد أو الدستور الذي ينظم هذه العلاقة .

وقد حدد الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) عندما بويع بالخلافة جملة من هذه الحقوق - كما سبق - .

114- المقدمة لابن خلدون ط. دار الشعب / القاهرة ، ص 186 - 187

115- سورة الفتح / الآية 18

الأمر الثالث : القيم السامية (الدينية والإنسانية) :

وبالإضافة إلى أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، أو بين الراعي والرعية تخضع للنظام العام ، والعقد حسبما ذكرنا فإنها تخضع في الإسلام أيضاً للقيم السامية التي تكوّن القيم الإنسانية الفطرية التي فطر الله الناس عليها جزءاً أساسياً منها ، والتي أكدها الإسلام ، وفتح الباب لدخول كل قديم صالح وجديد نافع فيها .

فالراعي - سواء كان رئيساً أم غيره - فهو مسلم وبالتالي لا بدّ أن يخضع لكل أحكام الشرع وقيمه السامية في العلاقة بين الإنسان وربّه ، وبينه وبين أخيه الإنسان ، وبينه وبين أمه الأرض¹¹⁶ والبيئة ، وبالتالي فتجب عليه حقوق الاخوة الإيمانية ، وكذلك تجب على الشعب أو الأمة مثل هذه الحقوق .

ومن جانب آخر فإن الإسلام يريد أن تكون هذه العلاقة قائمة على أساس المحبة المتبادلة ، وما يترتب عليها من حقوق وواجبات ، وهذا ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح رواه مسلم بسنده عن عوف بن مالك ، قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذي تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم)»¹¹⁷ .

وهذه المحبة تنبثق من الإيمان والاخوة الإيمانية ، وتترتب عليها حقوق وواجبات كما ستوضح فيما بعد وأما أساس العلاقة من العملية فهو العقد الذي بموجبه يعطي الشعب أو ممثلوه البيعة للحاكم ، حيث قد يكون هذا العقد مشافهة - كما كان في السابق - أو مكتوباً من خلال الدستور الذي اختاره الشعب أو ممثلوه الحقيقيون ، والذي يُحدد الحق والواجبات ، أو من خلال عقد مكتوب ، ومن المؤكد شرعاً وعقلاً وتجربة أن الذي يحقق المحبة بين الطرفين هو العدل والاحسان ، والشورى ، واحترام الآخر ، وحماية حقوقه وكرامته ، فقال تعالى : ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾¹¹⁸ ، فهذه الآية الكريمة بينت أسباب تحقيق المحبة بين الراعي والرعية ، وهي الرفق واللين

116- سميت الأرض أمّاً ، لأننا خلقنا منها ، فهي أمنا بعد أمنا حواء عليها السلام

117- رواه مسلم ، الحديث رقم 1846

118- سورة آل عمران الآية 159

والرحمة، والابتعاد عن فظاظة القلب ، وبذاءة اللسان ، ثم إن الدعاء من الراعي بالعفو والمغفرة للرعية، وهذا لا يتحقق إلا من خلال المحبة المفضية للدعاء في ظهر الغيب، ثم احترام الرعية من خلال الرجوع إليهم بالتشاور في أي شأن مهم يهمهم .

ويقول ابن خلدون : « وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النّعة ، والنصرة التناصر، وهذا مشاهد بين الناس »¹¹⁹ .

هذا ما أردنا بيانه بإيجاز شديد ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين ،
وصلّى الله على عبده ورسوله المبعوث رحمة للعالمين ،
وعلى آله وصحبه أجمعين

فقه السياسة الشرعية عند الإمام الأشعري

د. عبد المجيد النجار*

مقدمة

لئن تحقّق للإسلام الظهور، وانبسطت رايته على رقعة واسعة من العالم ابتداء من النصف الثاني من القرن الأول، فإنّ التحديات الخطيرة ظلّت تتناوشه باستمرار من داخله ومن خارجه، وبوسائل ومناهج متعددة ومختلفة متجددة، ولكنه كان يجد من قوّته الذاتية دوما ما يواجهه به تلك التحديات، ويواجهه تلك الأخطار، مطورا من الأساليب ما يناسب تطورات المخاطر، ومجددا من أمر نفسه ما يضمن له البقاء، بل ما يضمن له القوّة والانتشار والعطاء. ولعلّ من أكبر التحديات التي واجهت الإسلام والمسلمين من أول عهد استقراره أمرين خطيرين يتعلق أحدهما بالحياة السياسية، ويتعلق الثاني بالحياة المنهجية الفكرية المتعلقة بالدفاع عن العقيدة وإثباتها للعالمين.

أما التحدي في المجال السياسي، فقد ظهر مبكرا في الفتنة التي قسمت المسلمين في عهد الصحابة، ومضت فيهم بعد ذلك على مرّ الأيام متمثلة في الثورات المتتالية التي لم يخل منها زمن، حتى لكأنّ تلك الثورات هي التي كانت تشكل التاريخ السياسي للمسلمين بانقلاب دولة على دولة، أو بخروج فئة على ما هو قائم من الدول، وفي خضمّ ذلك كانت تلك الفتن تعمل عملها المأساوي في الواقع الاجتماعي والنفسي والفكري بل

* أستاذ بالجامعة الزيتونية / تونس

والعقدي أيضا، حتى إنه لا يمكن بحال الفصل بين التاريخ الفكري العقدي للمسلمين وبين الفتن السياسية التي كانت تحدث في واقعهم، وما آل إليه أمر الفرق من حيث معتقداتها شاهد بين على ذلك .

وأما التحدي في المجال الفكري العقدي فهو يتمثل في ذلك الهجوم الخارجي على العقيدة الإسلامية مسلحا بأحزاب من الديانات والمذاهب والفلسفات، اجتمعت كلها على أن تحرف من هذه العقيدة وتجربها إلى مواقعها هي لاحتوائها والباسها لبوسها في سبيل إضعافها وربما القضاء عليها. ولئن تصدى إلى ذلك الهجوم فئة من المسلمين بقدر كبير من الكفاءة المسنودة بالقوة الذاتية للمعتقدات الإسلامية في ذاتها، فإن هذا الوضع أفصى إلى تحد جديد ذي صفة داخلية، وهو المتمثل في ظهور استقطاب في عرض الدين ومعتقداته بين قطبين يروم أحدهما الحفاظ على تلك المعتقدات صافية من ينابيع الوحي دون أن يشوبها ما عسى أن يكدرها من استدلال للعقل الذي قد يشط به جموحه إلى ما يغير فيها، وهو المنحى الذي التزمه أهل الفقه والحديث من المسلمين، ويسعى الآخر إلى أن ينتصر للعقيدة الإسلامية في مواجهة التحدي الخارجي الجارف بنفس سلاحه وهو الاستدلال العقلي الذي لا يسلم من بعض التأثير بسلاح الأعداء المهاجمين، وهو ما كان يتصدره المعتزلة. وكان بين القطبين من الخصومات ما يشوش على معتقدات المسلمين كما كانت في الطور الأول من حياة المسلمين .

وكان لا بدّ لهذين التحديين من مواجهة تعود بالميل الذي يحدثانه في الحياة السياسية والفكرية إلى العدل، وتجنب المسلمين الآثار السلبية التي تنتج عنهما وتمتد إلى مفاصل الحياة كلها. فلما كان القرن الثالث للهجرة، وكانت الحياة السياسية قد فشت فيها ثقافة الخروج في المجال السياسي مهما تكن عليه الدولة من قوة، كما كانت الحياة العقديّة تتعرض لعجز أهل الأثر عن نصرتها بمنهجهم الكاشح عن الاستدلال العقلي، كما تتعرض لجموح من أهل العقل في نصرتهم العقلية بما يرى أنّ فيه بعضا من التأثير السلبي بأسلحة المهاجمين بدأ يتشكل في رحم الضمير الإسلامي توجه نحو مواجهة للتحدي الفكري والسياسي معا، وذلك ببروز قطب جديد في الثقافة السياسية وفي المنهجية العقديّة من شأنه أن يعود بالمسيرة الإسلامية إلى السواء بعدما تعاورتها التطرفات ذات اليمين وذات الشمال . وكان الإمام الأشعري يمثل الرائد في هذا التيار الإصلاحية الجديد .

1 - المؤثرات في الفقه السياسي الأشعري

لقد توفرت للإمام الأشعري فرصة ذاتية مكنته من أن يكون الرائد في هذا التيار الإصلاحية فكرا سياسيا ومنهجيا عقديا؛ ذلك أنه انتسب إلى التيار الاعتزالي مدة طويلة، فخير منهج هذا التيار، ووقف على ما فيه من قوة وما فيه من ضعف، ولكن انتماءه إلى هذا التيار لم يكن يضعف عنده تمكنه العلمي من العلوم الشرعية التي كانت مشرب أصحاب التيار الأثري، فكان إذن متوفرا على إمكانية أن يقف من التيارين موقف الخبير بهما العارف بما فيهما من مكامن القوة ومكامن الضعف، فلما استوى نضجه الفكري بعد رحلة طويلة مع الاعتزال شقّ لنفسه نهجا جديدا في المنهج الفكري، هو ذلك المنهج الذي يجمع بين الدليل الشرعي مأخوذا من القرآن والسنة وبين الدليل العقلي المستند إلى قوة المنطق وقواعد الحجاج، وبذلك المنهج أصبح يصدر في مذهبه الإصلاحية في كل مجالات المعرفة عقيدة وسياسة وفكرا شرعيا.

لم يكن الإمام الأشعري فيما اشتهر عنه من منزع علمي عقدي بمعزل عن الحياة السياسية وما تعجّب به من أحداث وما تزخر به من فتن، بل إنه كان يعيش صلب تلك الأحداث واقعا، كما كان يعيشها فكرا وثقافة، ونشير في هذا الصدد إلى أنّ الفقه السياسي في العلوم الإسلامية لئن كان فقها تطبيقيا مثل سائر أبواب الفقه إلا أنه في المدونة العلمية الإسلامية كان يلحق دوما أو غالبا بعلم العقيدة فيما يعرف باب الإمامة، خاصة وأن أحد الأطراف الأساسية من الفرق الإسلامية وهي فرقة الشيعة كان يعتبر هذه المسألة من مسائل العقيدة الأساسية، فكان إذن الإصلاح المنهجي العقدي الذي انطلق منه الإمام الأشعري يستهدف بصفة مباشرة التأسيس للفقه السياسي على أساس ذلك المنهج المبني على توافق العقل والنقل، فتصافر إذن عاملان أساسيان في التوجيه المنهجي لهذا الفقه، وفي بناء الأحكام الأساسية فيه على صفة من الوسطية التي تردّ الأطراف إلى العدل، فكانت تلك هي الخاصية الأساسية لهذا الفقه.

أ - فتنة الخروج

يتمثل هذا العامل المؤثر في أحداث الفتنة التي كان يزخر بها الواقع السياسي للمسلمين، متمثلة في مشاهد الخروج على الحاكم القائم، وهو الأمر الذي كانت تقوم به الفرق

الكثيرة من منطلق القيام بالواجب الديني كما تراه بسطا للعدل ومقاومة للجور، أو كانت تقوم به بعض الجماعات لأسباب عرقية أو شعوبية أو انتقامية أو غير ذلك سواء تذرعت بذرائع دينية أو كانت دوافعها مرسلة دون تبيان أسباب، وفي كل الأحوال فقد كانت هذه الوقائع تسبب إرباكا كبيرا في المسيرة العمرانية للمسلمين، ناهيك عما تسببه من اضطرابات أمنية ومن مفاسد اجتماعية ومن مأس إنسانية تكون أحيانا واسعة النطاق في الأمة.

لقد كان هذا الخروج وما يسببه من فتن يمثل هاجسا للكثير من المشتغلين بالفقه السياسي، فأرادوا أن يجدوا له علاجا في فقه الأحكام السياسية ليكون من تلك الأحكام من القوة الرادعة ما يلجم شهوة الخروج إن كانت شهوة، بل ما يكفكف النزوع الديني للخروج بغية إقامة العدل إذا كان صادرا عن هذا النزوع المشروع، وذلك باعتبار ما تسببه الفتن من المفاسد التي قد تربو أحيانا عن المفاسد التي يسببها غياب العدل نفسه، فدخل العامل العلمي المنهجي في معالجة القضية.

ولا شك أن الإمام الأشعري كان من بين هؤلاء المهمومين بقضية فتنة الخروج وما تسببه من المفاسد، وكان من بين من يبحث لها عن مخارج من الأحكام الفقهية المبنية على أصول وقواعد تؤول بها إلى أن يخف وقعها على المسلمين، وينتهي ضررها بما تلحقه من اضطراب على مسيرة الحياة. ويمكن أن يُستشف هذا الأمر مما كان يورده من أخبار مستفيضة عن الخروج والخارجين وما يسببه ذلك من خراب فيما يوحي باستشعاره لفداحة هذا المسلك السياسي، واستهانة الناس به بالرغم من شديد ضرره، وتفاهة أسبابه في الكثير من الأحيان¹.

لقد كان هذا الوضع المتمثل في النزوع إلى الخروج على السلطان الحاكم بحق وبغير حق وبتأويل وبغير تأويل، وما يترتب عليه من المفاسد أحد الموجهات الأساسية للإمام الأشعري فيما نقدر في بنائه الفقهي السياسي، وهو ما سنلمسه لاحقا في تقاريراته الفقهية المتعلقة بالكثير من الأحكام السياسية وما بنيت عليه من الأدلة والقواعد، بحيث يمكن أن يعد ما جرى به واقع المسلمين من فتنة الخروج أحد أهم الأسباب المؤثرة في السمة الفقهية العامة للسياسة الشرعية في تقاريراته الفقهية السياسية.

1 راجع في ذلك على سبيل المثال: الأشعري - مقالات الإسلاميين: 1/150 وما بعدها (ط المكتبة العصرية، بيروت 1999)

ب - منهجية تعاضد العقل والنقل

يتمثل هذا العامل المؤثر فيما آل إليه مجمل الفكر الأشعري من الوسطية التي تردّ التطرفات إلى الوسط ليلتقي العقل والنقل على صعيد من التكامل والتعاضد في الاستدلال، فقد كان لهذا العامل الموجه الدور الكبير في الفقه السياسي الذي آلت إليه تقارير الإمام، بحيث لا يعدم الناظر فيها ملحظاً بيننا يتخلل جميع مفاصلها، وتردّ فيه الأطراف من الرؤى والتقارير والأحداث التي كانت سائدة إلى موقع وسط كما سنبينه لاحقاً.

وقد كانت الساحة السياسية على عهد الأشعري وقبله تتنازعها تيارات متقابلة في النظر الفقهي العقدي وفي السلوك الواقعي الفعلي، بحيث كان المشهد يتشكل في استقطاب بين طرفين يشبه ذلك الاستقطاب الذي كان يمثله المشهد الاستدلالي بين العقل والنقل، فمن جهة كان الخوارج يجنحون إلى مثالية في الحكم وأسبابه وأساليبه يكاد لا يقوم على شيء من واقع الحياة الذي يجري بين الناس، فإذا هم يسارعون إلى تكفير الحكام والخروج عليهم، بدءاً بالإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فما بالك بمن بعده ممن ينتصب في هذا المنصب. ومن جهة أخرى كانت الشيعة تتركب مركب الشطط المقابل بالرفع من مقام الإمامة متمثلة في الإمام علي رضي الله عنه وبنيه إلى درجة التقديس المتعالية عن الطبيعة البشرية العادية، لينتهي بها الأمر في النتيجة إلى ذات المنتهى من الرفض لكل من ليس من سلسلة الأئمة والخوارج عليهم في كثير من الأحوال.

لما جاء الأشعري وجد هذا الاستقطاب قائماً في صورته الثقافية الفقهية والعقدية، وفي صورته العملية السلوكية، وبمقتضى ما انتهى إليه من منهجية تعتمد الاستدلالية الوسطية، كانت هذه المنهجية عاملاً موجهاً لفقهه السياسي نحو ردّ الشطط في التقارير الفقهية والعقدية في الاتجاهات المتقابلة إلى ما تقتضيه مصلحة المسلمين وفق مبادئ كلية عامة في الفقه السياسي يُفسح فيها المجال واسعاً للاجتهادات التطبيقية بحسب ما يتحقق من مصلحة وما يستبعد من مفسدة.

من هذين المؤثرين الأساسيين: الفتن ومآسيها، والمنهجية الوسطية في الاستدلال الجامعة بين العقل والنقل انطلق الإمام الأشعري في تقريره لأحكام الفقه السياسي في فصوله المختلفة، تأسيساً على ما أقامه الوحي في ذلك من القواعد العامة المحكّمة، وانفساحاً للحكمة العقلية فيما تقتضيه بحسب مقتضيات الأحوال ومجريات الوقائع مما فيه للمسلمين

خير وصلاح. وما رسمه في ذلك ظلّ يترددّ بعده عند أتباعه دون تغيير إلا في الأقلّ، فكان بذلك إماما في الفقه السياسي، كما كان إماما في الفكر العقدي.

إنّ الناظر في الفقه السياسي للإمام الأشعري يجد صعوبة في استجلاء هذا الفقه بشمولية ودقة؛ ذلك لأن الإمام لم يؤلف كما يبدو مؤلفا خاصا بهذا الفقه على غرار من سلكوا هذا المسلك من مثل الماوردي وغيره، ولكنه تناول القضايا السياسية ضمن مبحث الإمامة من كتبه العقدية باعتبار أن هذا المبحث يلحق غالبا بالمؤلفات في أواخرها، وحتى تناوله لهذه القضايا في مواقعها لم يكن مفصلا ولا واضح المعالم بالقدر الكافي لمن يريد تبين التفاصيل، ففي مقالات الإسلاميين على سبيل المثال كان الأشعري يورد مقالات مختلف الفرق الإسلامية في القضايا المتعلقة بالإمامة، ولكنه يكتفي بذلك العرض المجرد دون أن يبيّن رأيه هو فيما يورده، ودون أن يكون له تعليق عليها بالموافقة أو الاعتراض إلا في الأقلّ، وفي كتابه الإبانة واللمع لم يتناول الإمامة إلا باختصار شديد لا يتجاوز الاستدلال على مشروعية الخلافة الراشدة في ترتيبها الذي تمّت عليه، وربما قد خصّ الإمام مسألة الإمامة ببعض التآليف كما ذكر ذلك عنه، ولكن شيئا منها لم يصل إلينا لنستجلي منها حقيقة آرائه بصفة مباشرة.

ولكن الذي يسعفنا في هذا الشأن بشيء مما فات من المؤلفات المباشرة للإمام هو ذلك الجمع الشامل والدقيق الذي قام به الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت 406 هـ) لجمع آراء الأشعري مجردة من تصانيفه ما وصل منها إلينا وما لم يصل، ومبوبة بحسب أبواب العقيدة، ومن بين ذلك فصل يتعلق بالإمامة وقضاياها، وهو الذي سماه « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، وباعتبار ابن فورك من أتباع الأشعري ومن أهم المهتمين بآرائه ومن الطبقة التي تليه مباشرة، فإن ذلك بالإضافة إلى المنهجية التي اتبعها في هذا الجمع كما شرحها في مقدمة كتابه يعدّ من العوامل المطمئنة كي يكون ما عرضه ابن فورك من الآراء السياسية للإمام مهما يكن مختصرا معتمدا أساسيا لاستجلاء الفقه السياسي للأشعري تضاف إلى ما ورد عنه مباشرة في ثنايا مؤلفاته ورسائله، وقد يستضاء في ذلك أيضا بما رواه عنه أتباعه فيما بعد بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وبالأخص منهم الباقلائي في التمهيد وإمام الحرمين في كتابه غياث الأمم على وجه الخصوص.

وباعتبار أن الأشعري كان يتناول القضايا السياسية ضمن منظومة المعتقدات وإن

لم تكن معدودة عنده منها فإن الطابع العام الذي يطبع بياناته فيها هو الطابع الكلي العام لا الطابع الفقهي التفصيلي على غرار ما درج عليه الفقهاء السياسيون فيما بعد، فكأنما كان الأشعري يكتفي بالتأصيل الفقهي للسياسة الشرعية دون التوغل في فروع الأحكام وتفصيلها. وقد تناول هذا التأصيل جملة من القضايا هي تلك التي أصبحت عمدة البحث في قضية الإمامة أو في السياسة الشرعية، مندرجة ضمن محور الإمامة في مشروعيتها ومهامها وانتصابها وانحلالها وكيفية التعامل معها. ونعرض فيما يلي جملة من هذه القضايا كما قررها الإمام الأشعري .

2 - الإمامة: المشروعية والمهام

تنظيم المجتمع الإسلامي على نظام سياسي يقوم عليه رئيس دولة يضطلع بإدارته وتدير شؤونه هو أحد الواجبات الدينية كما يقرها الإمام الأشعري، فكما أنه من تكاليف الدين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطلب العلم، فكذلك إقامة نظام للدولة على أساس الإمامة، حيث ينتصب على رأس هذه الدولة رئيس يقوم على شؤون الأمة، ويدير حياتها، ويسر لها سبل البناء الحضاري وأسبابه. وحكم الوجوب الديني لهذه الإمامة مما اتفق عليه كل المسلمين سوى ما روي عن عبد الرحمن بن كيسان الأصم المعتزلي من قول بأنه لو تكاف الناس عن الخصومات وقام كل بواجبه فإن الإمامة لا يكون لها وجوب².

ولكن الأشعري كما هو رأي سائر المسلمين من غير الشيعة يقف بوجوب الإمامة عند الوجوب في فروع الأحكام، ولا يرتفع به إلى مبادئ العقيدة كما هو الأمر عند معظم فرق الشيعة؛ ولذلك فإنه لا يتعلق به كفر عند الإخلال التصديقي به كما هو عندهم، ولكنه مجرد عصيان كالعصيان المترتب على الخلل في فروع الأحكام. بل إن هذا الوجوب لإقامة الإمامة هو وجوب كفائي وليس وجوباً عينياً، فالأمة جمعاء مكلفة بإقامته، فإن لم تفعل أثمت كلها، وإن قام بذلك فئة منها سقط التكليف به عن الباقين من أفرادها³. هكذا نرى الأشعري يعدل بوجوب الإمامة إلى وسط بين الأصم الذي لا يرى الوجوب مهما يكن رأيه شاذاً، وبين الشيعة الذين يرتفعون بالوجوب إلى درجة الاعتقاد.

2 راجع: الأشعري - المقالات: 2/149 وإمام الحرمين - الغياثي: 22 (تحقيق الشيخ عبد العظيم الديب)

3 راجع: ابن فورك - المجرد: 183 (ط دار المشرق، بيروت)

ومدرك وجوب الإمامة عند الأشعري هو الدليل الشرعي المسموع، وأكبر معتمد له في ذلك دليل الإجماع، إذ قد أجمع المسلمون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الإمامة، واختيار رئيس للدولة دون أن يكون لذلك معارض، وأما لو ترك الأمر للمجرد العقل لما كان له حكم بهذا الوجوب، إذ الأفعال في ذاتها كما يراها الأشعري وسائر أتباعه لا تحمل قيمة في ذاتها تكون مستند العقل في إيجابه، وإنما قيمتها يضيفها عليها الشرع بما يأتي فيها من أمر أو نهي، فكذاك الإمامة إنما وجبت بالشرع، ولو لم يرد شرع ما كان لها بالعقل وجوب⁴.

لا نجد للأشعري بيانا صريحا لطبيعة الإمامة في العلاقة بين الإمام الحاكم والأمة المحكومة، هل هي علاقة تعاقد بين طرفين، أم علاقة انتصاب من طرف واحد، ولكن الروح العامة لبياناته في شأن الإمامة يوحي بأنه يرى طبيعة الإمامة على أنها اتفاق بين طرفين: أمة تختار من يدير شؤونها، وإمام يقبل ذلك التكليف، وهو ما يتبين من كون الإمام عنده لا ينتصب بنفسه وإنما ينصبه أفراد من الأمة، كما يتبين بصفة أوضح من أن الأمة لها حق الرقابة على الإمام فيما إذا كان يدير شؤونها على ما وقع عليه الاتفاق الضمني وهو أحكام الشريعة أو أن إدارته يداخلها الخلل في ذلك، وما يترتب على ذلك من إجراءات المحاسبة، فهذه الرقابة لا معنى لها إلا إذا كان تنصيب الإمام يعني توكيلا من الأمة أو إنابة عنها في تدبير شؤونها بما ترتضيه من أحكام الدين، وهو ما يحدد طبيعة الإمامة بأنها طبيعة تعاقدية بين الأمة والإمام⁵.

والمهمة التي من أجلها تقوم الإمامة لأدائها هي مهمة إدارية، تتمثل في تنظيم المجتمع وصون أمنه الداخلي والخارجي، وتيسير سبل تماسكه ونموه وإنتاجه من « إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود وجباية الخراج وحفظ البيضة ونصرة المظلوم والقبض على أيدي الظالمين »⁶، وكل ذلك يُعتبر فيه الإمام خليفة للرسول في تنفيذ الأحكام، على معنى أنه يقتضي أثره ويتأسى به فيما كان يمارسه من مهام التنفيذ للأحكام الشرعية، وهو ما لا يتعارض مع معنى النيابة على الأمة أو التوكل عنها، إذ هي مرتضية لتنفيذ هذه الأحكام عليها، فأنابت الإمام عنها في هذا التنفيذ الذي يكون كما تريد هي أيضا متأسيا فيه بالرسول الكريم، خليفة له فيه.

4 ابن فورك - مجرد المقالات: 180

5 راجع نفس المصدر: 182

6 نفس المصدر: 181

وقد عرض الأشعري في معرض التأكيد أن مهمة الإمامة ليست بحال مهمة تشريعية، على معنى أن يكون الإمام له حق التشريع ابتداء أو تغييراً، إذ تلك إنما هي مهمة مجموع الأمة بطريق الاجتهاد في الفهم للكتاب والسنة، أو باستعمال العقل قياساً واستنباطاً، والإمام في هذا الشأن إنما هو كمجتهد من المجتهدين، و«كواحد من الأمة يقيم الحدود على حسب ما دلت عليه أي الكتاب والسنة وحصل عليه اتفاق الأمة وما دلت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الأصول»⁷. ولكأنما الإمام بثاقب نظره يتصدى على سبيل الاستبصار المستقبلي للشبه التي وردت بعد قرون تتهم النظام السياسي الإسلامي بالتيوقراطية التي يشرع فيها رئيس الدولة باسم الله استقلالاً عما يرتضيه المجتمع من التشريعات.

إننا نلمح في الفقه السياسي الأشعري والفقه السياسي الإسلامي عموماً منح الإمام سلطات واسعة في المجال التنفيذي، مع ضيق بين في الهوامش التي تكون له فيها مراجعة إلا إذا تجاوز الأمر إلى الخلل المشهود، فضلاً عن أن تكون لتلك المراجعة مسالك منضبطة وآليات محددة، ولعل هذا المنتهى كان من أسبابه ما اشترطه هذا الفقه مسبقاً من شروط ثقيلة في الإمام تقلل إلى حد كبير من الحاجة إلى مراجعته وضبط تصرفاته، إذ يوكل في ذلك إلى ما اشترط فيه من تلك الشروط شروط.

وقد كان الإمام الأشعري من أكثر المتشددين في الشروط التي ينبغي توفرها في الإمام، وهو ما ضبطه في قوله: «يجب أن يكون بالعلم ظاهراً وفي الفهم والفتنة بارزاً، وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهوراً، ومن أكثرهم بائناً، وكذلك في الضبط وحسن السياسة والاستقلال بما يتحملة من ذلك»⁸. ومن تشدد الأشعري في هذه الشروط أنه كان يقول بوجوب إمامة الأفضل، ويمنع انعقادها للمفضول خلافاً لما انتهى إليه أصحابه بعده كما ذكر ذلك ابن فورك⁹. إنه منطوق قد ينسجم مع ذاته في تناسق المقدمة وهي الشروط مع النتيجة وهي تقليص فرص المراجعة، ولكنه لا ينسجم مع الواقع فيما جرت به الحياة السياسية، وذلك ما أدى بالأشاعرة وغيرهم لاحقاً إلى القول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

7 نفس المصدر: 181

8 نفس المصدر 182

9 نفس المصدر والصفحة

3 - تنصيب الإمامة

المقصود بتنصيب الإمامة إحلال الإمام لمهمة الإمامة وتمكينه منها تمكيناً يخول له ممارسة المهام المكلف بها، ويمكن التعبير عن ذلك بأن المقصود هو صيرورة شخص ما إماماً متمكناً من أداء واجبات الإمامة. وانتصاب الإمام هو المسألة الأخطر في الفقه السياسي الإسلامي، بل في الفقه السياسي بصفة عامة، إذ هو متفرّع إلى عناصر شتى كل منها ذو شأن في ذاته وفي أثره على مجمل التصرفات المتعلقة بالحكم؛ ولذلك فقد كانت أعوص ما عاجله الفقه السياسي الإسلامي، وأكثر ما تفرقت فيه الآراء، بل وأكثر ما اختلطت فيه الآراء واضطربت ولفها الغموض.

من هي الجهة التي لها حقّ تنصيب الإمام؟ هل هو تنصيب من الوحي، أم اختيار من الأمة، أم اختيار من بعض أفرادها؟ أم هو تعيين يعهد به الإمام السابق، أم قد يكون التغلب بالقوة العسكرية؟ وما هي الكيفية التي يكون بها ذلك التنصيب؟ وحينما ينتصب الإمام هل يكون مسؤولاً لدى من نصبه مراقباً من قبله أم يوكل إلى نفسه دون رقابة؟ أسئلة كثيرة تثار نظرياً وأثيرت عملياً في اجتهادات الفقه السياسي، وللإمام الأشعري في كل ذلك نصيب من البيان لا يخلو من الاضطراب الذي يحتاج إلى محاولة بيان.

أ - التنصيب بالنصّ والتغلب

أول ما يقرره الأشعري في تنصيب الإمام استبعاد التنصيب الشرعي أن يكون جهة تنصيب للإمامة، مستدلاً على ذلك بما وقع في تنصيب أبي بكر إماماً، إذ انعقد الإجماع في هذا التنصيب على أنه لا وجود لنصّ منصّب لا له ولا لعلي رضي الله عنهما ولا لغيرهما، ووقع التنصيب بطريق آخر هو طريق الاختيار، وكذلك الأمر في حال سائر الخلفاء الراشدين¹⁰. ومن البين أنّ هذا الموقف من الأشعري يعارض عقيدة الشيعة في الإمام بأنّ تنصيبه لا يكون إلا بنصّ توقيفي من الله تعالى أو من الإمام السابق عليه. غير أنّ الأشعري لئن استبعد تنصيب الإمامة بالنصّ واقعا، فإنه أثبت ذلك على سبيل الإمكان الذي لم يقع، تماشياً مع مذهبه في أنّ الأفعال عند عدم ورود الشرع فيها بأمر أو منع تكون قابلة من حيث ذاتها لجميع أوجه الإمكان¹¹.

10 راجع في ذلك : الأشعري - اللمع : 206 وما بعدها

11 راجع : ابن فورك - المجرد : 182

وإذا ما انتفى أن يكون النصّ جهة منصّبة للإمامة فهل للإمام أن يتمّ تنصيبه بمقتضى قوّته الذاتية أو قوّته المكتسبة من غيره خارج دائرة اختيار الأمة أو بعض منها مسلّكاً للتنصيب، فتكون إذن مشروعية التنصيب مستفاداً من مجرد التغلب بالقهر العسكري؟ في الجواب على هذا السؤال عند الأشعري كما عند غيره بعض الغموض، غير أن الواضح فيه أن التغلب العسكري ليس طريقاً شرعياً لتنصيب الإمامة في حال ما إذا كان الإمام المنصّب مختلّة فيه شروط الإمامة « فإذا تغلب قوم فبايعوا من لا يصلح لذلك لم تثبت إمامة من بايعوه بالقهر والغلبة»¹²، وربما أفاد مفهوم المخالفة أن هذه الغلبة بالقهر تصبح طريقاً مشروعاً لتنصيب الإمام إذا كان مستجعماً للشروط، وهو الأمر الذي اتّجه إليه أتباع الأشعري فيما بعد على وجه العموم¹³.

ب - التنصيب بالاختيار

وإذا ما استبعدت عند الأشعري الشرعية الواقعية لتنصيب الإمامة بالشرع النصي، واستبعدت بالتغلب القهري في بعض الحالات على الأقلّ فإنّ الطريق الذي يبقى مشروعاً في التنصيب والذي شرحه الأشعري بأشكال مختلفة هو الاختيار من قبل الأمة عمومها أو ممثليها أو أفراد منها. ولكنّ هذا الطريق تكتنفه هو أيضاً ضروب من الخلط والغموض والاضطراب مما يحتاج إلى شيء من التفصيل.

بالتأمّل في هذا الطريق المشروع لتنصيب الإمامة كما ذهب إليه الأشعري وأتباعه يتبيّن أنه طريق مركّب ذو عناصر ومراحل لكلّ منها مصطلح خاصّ، وقد تتداخل تلك المصطلحات فيقع الاضطراب في مدلولاتها بما يعود على تحديد المقصود منها بالصعوبة البالغة، وهو الأمر الذي وقع فيه المنظرون لهذا الأمر أنفسهم والمؤرخون لهم والدارسون لآثارهم؛ وهو ما يحتمّ أن تحدّد هذه المصطلحات ومفاهيمها عسى أن ينتج عن ذلك الخروج بصورة أوضح في هذا الأمر الذي هو العمود الفقري لنظرية الإمامة بأكملها.

ترد عند الأشعري وعند أتباعه من بعده مصطلحات أربعة تتعلق كلها بالمعنى العام لطريق الاختيار طريقاً لتنصيب الإمامة، وهي ترد أحياناً مقترنة وأحياناً متفرقة وأحياناً معطوفاً

12 نفس المصدر: 182

13 راجع على وجه الخصوصك إمام الحرمين: الغياثي: 316 وما بعدها، وراجع أيضاً تحقيقات مهمة في ذات الموضوع في: محمد أمزيان - في الفقه السياسي: 161 وما بعدها

بعضها على بعض، مما يدلّ على أنّها مختلفة في المعنى سواء اتفق ما صدقها على نفس الأعيان أو اختلف. ولعلّ أكثر هذه المصطلحات رواجاً عند الأشعري كما رواه عنه ابن فورك وكما ورد في مؤلفاته مصطلحا الاختيار والعقد، ويتعلق بهما مصطلحا الإِشهاد والبيعة.

والمقصود بالاختيار هو الإعراب عن الرضا بشخص معيّن أن يكون هو الإمام مقدّمًا على غيره وتقديمه للتمكين من هذا المنصب، والموافقة عليه ليكون كذلك، وربما أشبه هذا ما يجري به العمل اليوم مما يجمع الترشيح والتصويت معاً، فكلّ منهما اختيار وتزكية وتقديم لمن يراد أن ينصبّ، وتندرج البيعة ضمن الاختيار أيضاً، إذ هي تعبير عن الرضى بمن وقع تنصيبه إماماً والموافقة عليه. والمقصود بالعقد هو الإبرام والتقرير بأن يصبح الشخص المعيّن الذي وقع اختياره إماماً بالفعل وتمكينه من منصب الإمامة ليصبح بهذا العقد هو الإمام الشرعي، والإعلان عن ذلك من قبل العاقدين لدى عموم الناس للإعلام به، وربما أشبه هذا ما يجري به العمل اليوم من الهيئات الدستورية التي تقرّ نتائج الانتخابات وتنصبّ الرؤساء في منصب الرئاسة.

وثمة تداخل بين الاختيار والعقد فيما يتعلق بالماصدق، فقد يكون المختار فرداً أو جماعة هو ذات العاقد، وقد يكون العاقد فرداً أو جماعة من جملة المختارين ولكنّ عددهم أقلّ منهم، وهذا التداخل هو الذي أدخل التباساً في قضية تنصيب الإمام كما يراه الأشعري وأتباعه، حيث وقع الظنّ أنّهما مفهومان متطابقان، وعند التحقيق يتبيّن أنّهما يختلفان في المفهوم بما يؤدي إلى اختلاف في بعض الأحكام وفي بعض الآثار المترتبة عنهما كما سنبينه لاحقاً.

والمقصود بالإشهاد حضور شهود يتمّ العقد على أعينهم ويشهدون بأنّ العقد تمّ على وجه الحقيقة، فالعقد قد تحيط به ظروف لا يكون فيه على رؤوس ملائمة من الناس، وإنما يقوم به القلة من العاقدين، وحينئذ فمن باب التوثيق يجب أن يكون عليه شهود يشهدون به إذا ما وقع فيه خصام.

أولاً - اختيار الإمامة

اضطربت الآراء فيما يتعلق بالاختيار وتعددت الأقوال فيه ليس بين القائلين المختلفين وإنما بين ما يؤثر عن القائل الواحد من منهم، فما هو التكييف الشرعي للاختيار ابتداءً؟ ثم من هي الجهة التي لها حقّ اختيار الإمام لتقدمه على وجه الرضى به تفضيلاً عن

غيره ليتبوا الإمامة ويُعقد له بها؟ وماذا يترتب على الاختيار من حكم شرعي في خصوص انتصاب الإمامة وتمكين الإمام المختار منها؟

يقرّر الأشعري ابتداءً أنّ اختيار الإمام هو أمر اجتهادي، فإذا كان التنصيب على الإمام لم يجز به الشرع واقعا، فيكون « نصب الإمام وأمر الإمامة كسبيل سائر الأحكام في أنّ ذلك مما يعرف نفا واجتهادا، فإن لم يكن في ذلك نص كان للاجتهاد في ذلك مدخل وله أصل ... (ويكون) إقامة الإمام والاجتهاد في نصبه عند الحاجة إليه وفقد من قبله من فروض الكفاية»¹⁴. وهذا التكييف للاختيار بالاجتهاد فتح الباب واسعا لتعدد الآراء في مجمل القضايا التي تتعلق به.

من الذي له الحقّ في اختيار الإمام من الناس وما هي أوصافهم؟ يبدو أنّ الأشعري يضيّق من هذا الحقل في عنصره تضييقا كبيرا، فهو من حيث الأوصاف والشروط التي ينبغي أن تتوفر في المختارين للإمام يقرّر فيها أن يكونوا من أهل الاجتهاد بحيث يصلحون أن «يكونوا أئمة بدل من يختارونه، فإذا كانوا بهذه الصفة صحّ لهم الاختيار»¹⁵. وهذا التشدد في أوصاف المختارين للإمام نراه يتردّد بعد ذلك عند أتباع الأشعري كما شرحه باستفاضة إمام الحرمين فبين أصناف الناس من الأمة، وحدّد من لهم الحقّ في الاختيار ومن ليس لهم الحقّ في ذلك، فجاء بالتفصيل لما قرّره الأشعري بالإجمال¹⁶.

وهذه الأوصاف المشترطة في مختاري الإمام من شأنها أن تضيّق في عدد من لهم الحقّ في ذلك، إذ المجتهدون من الأمة لا يكون عددهم إلا قليلا، ومع ذلك فقد ذهب الأشعري في إمكان التضييق من هذه الحلقة بما تعطي هي فيه نوع فسحة من التوسّع، فقرّر أنّ عدد المختارين لا يكون محدودا بعدد معين حتى إنه ليتمكن أن ينتهي إلى شخص واحد يكون هو المختار للإمام، وعلى اختياره يتمّ العقد له بالإمامة، «إذ كان يقول في عدد المختارين إن ليس لذلك حدّ في العدد لا يزداد فيه ولا ينقص، بل يجب أن يكونوا ممن يصلحون لذلك إذا كانوا جماعة، وأقلّهم واحد»¹⁷. وقد أصبح رأي الأشعري هذا أصلا لأتباعه كما قرّره إمام الحرمين في قوله: «وأقرب المذاهب (في عدد أهل الاختيار) ما ارتضاه القاضي أبو

14 نفس المصدر: 183

15 نفس المصدر والصفحة

16 راجع: إمام الحرمين - الغياثي: 63 وما بعدها

17 ابن فورك - المجرد 183

بكر(الباقلاني)، وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن (الأشعري) رضي الله عنه، وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد¹⁸. وهذا الواحد الذي قد يكفي أن يكون المختار للإمام يمكن عند الأشعري أن يكون من بين سائر المسلمين الذين تتوفر فيهم شروط المختارين، ويمكن أن يكون الإمام المنتصب يختار من يليه ليعهد إليه بالإمامة، ويكون اختياره كافيا بل ماضيا إلى العقد له بها في غير رجوع إلى غيره من أفراد الأمة¹⁹.

وأبرز متمسك استدلالا للأشعري ومن بعده من أتباعه بهذا الإمكان في تقليص عدد المختارين لينتهوا به إلى الواحد يتمثل في صنيع عمر رضي الله عنه حينما اختار أبا بكر للإمامة، وقدمه لهذا المنصب، والإجماع الذي حصل من قبل الصحابة عليه والرضى به وعدم الاعتراض عليه، فهذا الصنيع يدل عند الأشعري وسائر أتباعه على أن الإجماع في الاختيار ليس شرطا في الإمامة، وإذن فإن الأمر قد يعود إلى الأحاد من الناس، والعدد ليس فيه رقم أولى من رقم، فينتهي الأمر إذن إلى إمكان أن يكون المختار للإمام واحدا.²⁰

لم يصرح الأشعري ولا أحد من أتباعه فيما نعلم بأن هذا الاختيار للإمام الذي يمكن أن ينحصر في واحد هو اختيار من قبل هذا الواحد على سبيل الاستقلال بنفسه في هذا الاختيار بقطع النظر عن سواه ممن يشاركه في ذلك أو لا يشاركه، أم أنه على سبيل التمثيل لغيره من المسلمين حتى وإن كانوا منحصرين في الدائرة الضيقة التي حددتها شروط المختارين، سواء كان تمثيلا صريحا أو ضمنيا. والسكوت على هذا الأمر يوقع الباحث فيه في شيء من حرج شديد، فيحتاج إلى بحث عن مخرج بالنظر إلى الخطورة البالغة التي يتضمنها هذا الموقف الذي انتهى إليه الأشعري وأتباعه.

لو كان المقصود بإمكانية حصر الاختيار في شخص واحد لأدى ذلك إلى أن يُعلق مصير الأمة بأكملها برأي رجل واحد قد يصيب وقد يخطئ في الاختيار، والحال أن منصب الإمامة له التأثير البالغ في المجمع من مصير حياة الأمة في مختلف جوانبها، باعتبار أن الإمام هو القيم على تطبيق أحكام الدين في كل الأوجه من الحياة، وعلى افتراض أن اختيار هذا الواحد كان مصيبا، فحينما لا يحظى بموافقة غيره من أفراد الأمة فإن ذلك يفتح بابا واسعا من أبواب الفتنة. إن الروح العامة في التشريع الإسلامي تنحو المنحى الجماعي

18 إمام الحرمين - الغياثي: 79

19 راجع: ابن فورك - المجرد: 184

20 راجع: ابن فورك - المجرد: 183، 184، وإمام الحرمين - الغياثي: 68 وما بعدها

في تقرير الأحكام، ولهذا كان الإجماع أحد الأدلة الشرعية المعتمدة، فكيف يقرّ الأشعري وأتباعه أن ينحو بالتشريع السياسي في اختيار الإمام وهو الأمر الخطير منحي التفرد إذا ما كان المقصود من اختيار الواحد الاستقلال بهذا الاختيار؟

والاستدلال على إمكانية اختيار الواحد باختيار عمر لأبي بكر واختيار أبي بكر لعمر رضي الله عنهما لا يبدو أنه متّجه إلى الاستقلالية بالاختيار؛ ذلك لأنّ هذا الاختيار استفاضت الأخبار فيه على أنه تمّ بعد مشاورات ومفاوضات واسعة بين الحاضرين في السقيفة وعلى رأسهم عمر، وبين أبي بكر وجملة واسعة من الصحابة استشارهم في الأمر، بحيث بان على وجه القطع أنّ اختيار كلّ منهما كان مواثنا لاختيار كثيرين ممن اشتركوا في الحوار وطالته المشورة، وإذا كان هذا الأمر خير خاف بحال على الأشعري وعلى أتباعه، أفلا يكون المقصود بما ذهبوا إليه من إمكان الاختصار على اختيار الواحد أو العدد القليل من الأفراد أنّ هذا الواحد أو هذا العدد القليل إنما هم في الحقيقة ممثلون في اختيارهم للجمع الكبير من الناس الذين كانوا يرون نفس ما يرون من اختيار، وإنما كان الواحد أو العدد القليل معبرين عن الرضى بالمختار نيابة عن ذلك الجمع العريض؟

لعلّ مما يؤول بشرعية اختيار الواحد عند الأشعري إلى هذا المعنى التمثيلي ما قرّره من أنّ للأمة حقاً في مراقبة الإمام بعد اختياره وتنصيبه إماماً، في كل من حالي الوفاء أو عدمه بالشروط التي على أساسها اختير إماماً، إذ يرى الإمام في ذلك أنه: متى أقام الأحكام وأنفذها في الظاهر على ما وردت به الآثار ودلت عليه أي الكتاب وأقاويل الأمة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى ما زاع عن ذلك عدل به إلى غيره، وكانت الأمة عياراً عليه²¹، فإذا كان الاختيار للواحد والأمة خارجة من ذلك بأيّ حقّ تكون لها الرقابة عليه والحال أنها لم يكن لها الاختيار في تنصيبه حتى يكون لها الحقّ في مراقبته؟

ربما يشوش على هذا التأويل في اتجاه أن يكون الأشعري مضمراً فكرة التمثيل في الاختيار ما ورد عنه من منع لمراجعة اختيار الواحد أو العدد القليل من قبل العدد الأكبر من الأمة بعدما يكون قد أبرم العقد بناء عليه، وهو ما يشبه أن يكون قد تضمنه قوله على سبيل المثال: «إذا عقد من هو من أهل الحلّ والعقد الإمامة لمن هو لها أهل انعقد ووجب على كافة الخلق الانقياد والمتابعة، فمن ادّعى بعد ذلك طعنا أو خلا في أمر من عقدت له

21 ابن فورك - المجرّد: 182

الإمامة استُتِيب من ذلك²²، وكذلك قوله: «إن للإمام أن يولي إلى غيره ويعقد له الإمامة بعده، وإن الأمة يلزمها عقده واختيار من اختاره، ولا يكون لهم في ذلك مشاورة»²³.

يبدو أن هذا المنع من المراجعة لاستحقاقية الإمام منصب الإمامة بعد الانتصاب ليس منعاً متّجهاً إلى الاختيار الذي تمّ من قبل الأقل، وإنما هو متّجه إلى العقد الذي تمّ بناء على الاختيار مهما يكن حجم المختارين، فللعقد عند الأشعري كما سنراه دور خطير يفوق دور الاختيار، والمراجعة بعده إنما هي نقض له مع ما يترتب على ذلك النقض من وخيم العواقب، بحيث يصبح منع المراجعة أقل ضرراً في آثاره من نقض العقد بالإمامة بعد إبرامه. وإذا كنا لا نجد عند الباقلاني ناشر آراء الأشعري فيما نعلم ما يؤيد هذا التأويل، ولا عند إمام الحرمين على ما هو معلوم من تشدده في هذا الشأن ضمن نظريته في انتصاب الإمام بالشوكة²⁴، فإننا نجد عند الغزالي مستأنسا لتأويل رأي الأشعري في الوجهة التي شرحناها، إذ كان يقرّر أنّ أبا بكر رضي الله عنه « لو لم يبايعه غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب من مغلوب لما انعقدت له الإمامة»²⁵، إنه إذن اعتراف بحق للأمة في اختيار الإمام يعلو على اختيار الواحد أو العدد القليل، بحيث يتوقف على ذلك الحق العقد بالإمامة ليكون مبنيًا عليه، وليكون ناقضاً لاختيار الواحد.

يبدو أنّ الأشعري فيما يتعلّق باختيار الإمام لئن كان يضيق من دائرة المختارين بأوصاف مشروطة فيهم، إلا أنه فيما قرّره من جواز الاقتصار على اختيار الواحد أو العدد القليل كان يستصحب ضمناً معنى التمثيل الذي يحمله ذلك الواحد لغيره من تتوفر فيهم الشروط، وأنّ منعه لمراجعة اختيار الواحد من قبل الأكثر إنما هو متعلق بالعقد لا بالاختيار، مع الإقرار بأنّ فكرة التمثيل في الفقه السياسي الإسلامي المبكر منه على وجه الخصوص لم تكن فكرة واضحة ناضجة صريحة، وإنما هي إشارات وقرائن تدل على أصل وجودها وإن لم تشهد التطور الطبيعي الذي تكتسب به الوضوح والنضج، فالأمر في الواقع نتيجة هذا الغموض إلى مآلات سيئة من مظاهر الاستبداد في تنصيب الإمامة.

22 نفس المصدر: 183

23 نفس المصدر: 184

24 راجع في ذلك كتابنا: مقاربات في قراءة التراث: 83 وما بعدها (ط دار البدائل، بيروت 2001)

25 الغزالي - فضائح الباطنية: 176 (عن: حسن الشافعي - الأمدي وآراؤه الكلامية: 505، ط دار السلام، القاهرة 1998)، وراجع في هذا المرجع الأخير توجيهها لآراء الباقلاني يشبه التوجيه الذي ارتآناه لرأي الأشعري في هذه المسألة.

ثانيا - العقد بالإمامة

يبدو لنا أنّ البند المتعلق بالعقد في تنصيب الإمامة هو أهمّ البنود في الفقه السياسي الإسلامي، وهو المحور الأساسي في هذا التنصيب، وهو وإن كان يُقرن كثيرا ببند الاختيار في بيانات الفقهاء السياسيين ومنهم الأشعري إلا أنه كان متميّزا منه في التصور ومتفوقا عليه في الخطورة ومختلفا عنه في النتائج والآثار مهما كان ملتقيا معه في بعض الأنحاء.

ونقدّر أنّ هذه الأهمية التي أعطيت للعقد هي أهمية مبرّرة، وذلك بالنظر إلى كون الاختيار إنما هو الحقّ الذي يكون به للمسلم أن يعبر عن رضاه بمن يقدمه للإمامة وعن اعتراضه عمن يقدمه غيره، وكلّ ذلك على بالغ أهميته في الأيلولة إلى تنصيب الأمثل والأصلح منصب الإمامة فإنه يتمّ قبل العقد بالإمامة، فلا تكون له آثار مترتبة على العلاقة بين الإمام ومختاربه ومجموع الأمة، أما العقد فإنه حينما يتمّ بأيّ صورة تمّ بها فإنه تترتب عليه آثار من وجوب الوفاء بالالتزامات المتعاقد عليها بين الطرفين، كما تترتب عليه آثار من الدفاع عن الحقّ الذي أصبح مكتسبا، وما قد يترتب على ذلك الدفاع من التبعات بل من الأحداث والفتن.

يقرّر الإمام الأشعري أنّ العقد هو الذي تثبت به الإمامة ولا تثبت بدونه حيث يقول: «أما الإمام فإنما تثبت إمامته وتنعقد بعقد العاقدين له ممن يكون لذلك أهلا»²⁶ كما يقول: «تثبت إمامة كل واحد منهم (أي الخلفاء الراشدين) بعقد من عقدها له من أهل الحلّ والعقد»²⁷، وتأكيدا لهذا المعنى جاء البيان بأنّ الاختيار أي إظهار الرضى وتقديم المرضي عنه وتزكيته والموافقة على إمامته لا تنعقد به إمامة، حتى وإن تمثّل ذلك في المبايعة العلنية مهما تكن مبايعة إجماعية باعتبار أنّها تعبير عن الاختيار وليست عقدا بالإمامة، إذ يقول الإمام في هذا المعنى: «وما حصل من الإجماع بعده (أي بعد العقد للخلفاء الأربعة) عليه فإنما ذلك تأكيد للعقد لا أنه دلالة على الإمامة ابتداء»²⁸، فمن البين إذن أنّ ثبوت الإمامة إنما هي بالعقد لا بالاختيار.

وأما المؤهلون للقيام بالعقد فإنهم في بيانات الأشعري وأتباعه من بعده هم المؤهلون للاختيار، حيث يأتي ذكرهم دوما بالتلازم مما يوحي بأن أهل الاختيار هم أنفسهم أهل

26 ابن فورك - الموجد: 182

27 نفس المصدر: 186

28 نفس المصدر والصفحة

العقد، وكثيرا ما يعبر عنهم بأهل الحل والعقد، غير أنه عند التأمل يتبين بناء على اختلاف طبيعة الاختيار على طبيعة العقد أنه قد يحصل التفاوت بين أهل الاختيار وأهل العقد على أساس ما بينهما من عموم وخصوص مطلق، فأهل العقد وإن يكونوا من جملة أهل الاختيار فقد يكونون أقل منهم عددا، بل قد يكون بين الاختيار والعقد تفاوت في الزمن، فبتم العقد بناء على اختيار تم في زمن سابق، وهو ما يفهم من قول الأشعري: «إن إمامته (أي علي رضي الله عنه) تثبت بالشورى المتقدم في عهد عمر رضي الله عنه، وبعقد من عقدها من أهل الحل والعقد في وقته، وذلك أن الصحابة اجتمعت وتشاورت في وقت وفاة عمر رضي الله عنه واختارت من الجماعة ستة أنفس، ثم أخرج منهم ثلاثة وأطبقوا على ثلاثة، ومضى عثمان وعبد الرحمن قبل ذلك فلم يبق من أهل الشورى ومن (هو) أهل لذلك في وقته إلا علي، فعقدت له الإمامة اعتمادا على تلك الشورى والاختيار»²⁹، فبين إذن أن إمكان التفاوت قائم بين الاختيار والعقد سواء من حيث الزمن أو من حيث ماصدق المختارين والعاقدين.

وأما من حيث عدد العاقدين فإن الأشعري يستصحب رأيه في عدد أهل الاختيار، فعنده يجوز أن يؤول أمر العقد إلى شخص واحد يكون هو المختار والعاقد، مستشهدا بعمر رضي الله عنه الذي كان هو المختار لأبي رضي الله عنهما والعاقد له بالإمامة. وفي تقديرنا ليس أمر العدد في شأن العقد بالخطير شأن خطورته في الاختيار؛ إذ العقد هو الإعلان باستحقاق التنصيب للإمامة، وإذا ما قام بذلك الإعلان العدد الكبير أو القليل فلا يترتب عليه تبعات ذات شأن، وأما الاختيار فهو تزكية الشخص المعين وتقديمه إماما، فكلما اتسعت دائرته ضمن له الاستقرار، وكلما ضاقت توسع احتمال النكوص عليه مع ما يحدثه ذلك من الاضطراب.

يولي الأشعري وجملة أتباعه العقد بالإمامة الأهمية البالغة فيجعلونه هو المحور الأساسي في تنصيب الإمامة، حتى إنه ليصبح مقدما في الأهمية عن الاختيار، فالإمامة إنما تثبت بالعقد لا بالاختيار ولو كانت بيعة إجماعية كما تفيده مقولة الأشعري الأنفة الذكر، والعقد يمكن أن ينقض الاختيار كما في عقد الإمام لمن بعده دون مشورة أي دون اختيار كما ذكره الأشعري، وكما في العقد بمقتضى الشوكة العسكرية الذي لا يقبل المراجعة على أساس الاختيار إذا كان المعقود له أهلا للإمامة كما شدد على ذلك إمام الحرمين.

29 نفس المصدر: 186، وراجع أيضا: الإبانة: 207

ويبدو أنّ هذه المحورية في موقع العقد التي يبوءه إياها الأشعري وأتباعه من بعده سببها تلك الآثار الخطيرة التي تترتب عليه، فإذا كانت الإمامة تثبت بالعقد، فمعنى ذلك أن جميع الالتزامات المترتبة على العقد من الأطراف المتعاقدة ينبغي أن تصح نافذة المفعول، فالإمام المعقود له أصبح بمقتضى العقد يملك مشروعية الإمامة، والأمة التي عقدت للإمام أصبحت في موقع من تجب عليه الطاعة وتقديم العون للإمام ليقوم بمهامه، وإذن فإنّ أيّ تشويش يتمّ على العقد سوف يدخل مجمل الوضع في دوامة من الفوضى، إذ الإمام ومن معه سوف يتجددون للدفاع عن مشروعية الإمامة التي حصلت بالعقد، فإذا ما صودموا بالمشوشين على البيعة فسيكون المآل إلى الفتنة التي تكون مفاستها في الغالب أكبر من المفاسد التي تنشأ عن عقد غير مؤسس على اختيار واسع من الأمة، وربما استعملت في ذلك بصفة ضمنية قاعدة أن يُغتفر في الانتهاء ما لا يغتفر في الابتداء، على معنى أنّ عقد الإمامة وإن كان يجب أن يتمّ على الاختيار إلا أنه لو تمّ على غير اختيار فلا يكون ذلك سببا في نقضه بصفة آلية لما ينشأ عن ذلك من المفاسد.

إنّ هذه المعاني لا نجد فيها تصريحاً من قبل الأشعري ولكن الروح العامة لبياناته وتأكيداته في خصوص العقد توحى بها وتشير إليها، وذلك من مثل قوله: «إذا عقد من هو من أهل الحل والعقد الإمامة لمن هو لها أهل انعقد ووجب على كافة الخلق الانقياد والمتابعة، فمن ادعى بعد ذلك طعنا أو خلا في أمر من عقدت له الإمامة استتيب من ذلك، فإن لم يتب منع من ذلك ودفع»³⁰، ومثل قوله: «إن للإمام أن يولي غيره ويعقد له الإمامة بعده، وإن الأمة يلزمها عقده واختيار من اختاره، ولا يكون لهم في ذلك مشاورة»³¹، ومثل قوله: «بل تثبت إمامة كل واحد منهم (أي الخلفاء الراشدين) بعقد من عقدها له من أهل الحل والعقد، وما حصل من الإجماع بعده عليه فإنما ذلك تأكيد للعقد لا أنه دلالة على الإمامة ابتداء»³²، فهذه الأقوال تعني أنّ عقد الإمامة يكون ماضيا حتى ولو لم تتمّ البيعة وهي الوجه الأكبر من وجوه الاختيار، مما يدلّ على أنّ البيعة عند وقوعها تكون قيمة على الاختيار وليس هو القيم عليها. ومن الآثار الخطيرة المترتبة على هذه المحورية التي أعطيت لعقد الإمامة مسألة الخروج على الإمام بعدما يكون قد تمّ له العقد بالإمامة التي كانت هي أيضا محورا مهماً من محاور الفقه السياسي عند الإمام الأشعري.

30 نفس المصدر: 183

31 نفس المصدر: 184

32 نفس المصدر: 186

4 - نقض الإمامة

لمنصب الإمامة الأهمية البالغة في الإسلام كما بيناه سابقا، فهي المناط بها تطبيق أحكام الدين في المجتمع، وهي المكلفة بتوفير أسباب الاستقرار لتقوم الأمة بمهمة التعمير؛ ولذلك فإن الاضطراب الذي يحصل في هذا المنصب يكون له الأثر البالغ على سير الحياة في جملتها، وهو الأمر الذي يقتضيه المنطق المحدد لطبيعة الإمامة، والذي صدقه الواقع الذي جرت به شؤون الحكم في التاريخ السياسي للأمة متمثلا ما كان للفتن الحادثة في شأن الإمامة من المفاصد ابتداء من أحداث مقتل عثمان رضي الله عنه إلى ما بعد ذلك من الفتن الكثيرة التي يسببها الخروج على الأئمة في مختلف العصور.

إن هذين السببين كان لهما الأثر البالغ في توجيه الفقه السياسي للأشعري وأتباعه فيما يتعلق بنقض الإمامة بعد عقدها، فقد كان هذان العاملان سببا في تشدد بين عندهم في نقض الإمامة بجميع وجوه النقض، واتجاه عازم إلى المحافظة على الإمامة قائمة بعد عقدها، والذب عنها ضد العوامل التي تتناوشها بالنقض على اختلاف مصادرها، والتصديق في إمكان ذلك النقض إلى أقصى حد ممكن، حتى إننا نقدر أن الأشاعرة أصبحوا في هذا الشأن يتقدمون الفرق كلها أو معظمها سوى الشيعة الذين لا يرون في الإمامة نقضا على وجه الإطلاق. ويبدو هذا التشدد الأشعري في نقض الإمامة في كل من مسلكي النقض وهما: الخلع من الإمامة، والخروج عليها.

أ - نقض الإمامة بالخلع

لا نجد فيما بين أيدينا من مؤلفات الأشعري ما يمكن أن نكون منه صورة واضحة عن رأيه في عزل الإمام عن منصب الإمامة، غير أنه يمكننا أن نستنتج في ذلك بعض الاستنتاجات مما توحى به بعض أقواله مستأنسين بأراء الباقلاني الذي يعتبر أقرب المتأثرين بأرائه الناقلين لها لمن بعده.

وأول ما يبدو من الآراء في هذا الشأن ما استقرّ عليه الأمر عند الأشعري وغيره من فقهاء السياسة الشرعية الإسلامية من أن الإمام المعقود له بالإمامة يبقى عقده ساريا طيلة عمره مادام مستصحبا للشروط التي على أساسها تمّ له بها العقد، فليس لعقد الإمامة أجل محدد مشروط أو غير مشروط، وإنما يبقى الإمام في سدة الحكم ما دام قادرا على أداء مهمته بالشروط التي وقع اختياره عليها.

ويقتضي هذا المعنى أن أهلية عزل الإمام عن منصب الإمامة تكون مفقودة بإطلاق بحيث لا يملكها أحد من المسلمين بما في ذلك أهل الحلّ والعقد الذين عقدوا له بالإمامة، فلا حقّ لهم في عزل الإمام ما دام مستصحباً لشروطها، ذلك ما أثبتته الباقلاني رادّاً على الاستشكال المتمثل في منع من يملك حقّ عقد العقد من أن يكون له حقّ فسخه بأنّ ذلك جارٍ في الشريعة بأكثر مما يحصى من مثل العاقد على وليته لا يملك فسخ نكاحها من حيث كان يملك عقده، ومثل العاقد البيع على سلعته لا يملك حله وغير ذلك كثير³³. ونقدّر أنّ رأي الأشعري يطابق هذا الرأي بالنظر إلى ما أولاه من أهمية لعقد الإمامة كما شرحناه آنفاً.

وإذا ما اختلّت الشروط التي على أساسها وقع العقد بالإمامة اختلالاً كبيراً كأن يفقد الأهلية الصحية أو العقلية للقيام بمهامّ الإمامة، أو أصبح لا ينفذ أحكام الدين بحسب ما ترتضيه الأمة فإنّ خلع الإمام واستبداله بغيره ممن تتوفر فيه الشروط يصبح أمراً مشروعاً، وهو ما يفهم من قول الأشعري: «فمتى أقام الأحكام وأنفذها في الظاهر على ما وردت به الآثار ودلّت عليه أي الكتاب وأقاويل الأمة كان أمره في الإمامة منتظماً ومتمّياً ما زاغ عن ذلك عدلّ به إلى غيره وكانت الأمة عياراً عليه»³⁴، ويعود إذن أمر العزل إلى الأمة في من يمثلها من أهل الحلّ والعقد لتخلع الإمام وتنصب غيره مكانه.

ويبدو أنّ هذا الرأي هو الذي أصبح سائداً في الفقه السياسي الأشعري بعد أبي الحسن، وهو ما أشار إليه الأمدي بقوّة في قوله: «ولهم (أي أهل الحلّ والعقد) أن يخلعوه وإن شرط غير ذلك إذا وُجد منه ما يوجب الاختلال في أمور الدين وأحوال المسلمين وما لأجله يقام الإمام»³⁵. وذلك أيضاً ما أفرّه قبل ذلك إمام الحرمين في تساهل غير معهود منه في هذا الشأن حينما أجاز العزل بأسباب لا تعود إلى تقصير الإمام واختلال شروطه بل تعود إلى مجرد «أن سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته ونفرت منه القلوب من غير سبب فيه يقتضيه... فإذا اتّفق ذلك... فالوجه نصب إمام مطاع»³⁶.

وقد يقع التساؤل عن السبب في هذا التساهل في عزل الإمام الذي أسس له

33 راجع في ذلك ما نقله عن الباقلاني عبد الرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين: 630 (دار العلم للملايين، بيروت 1997)

34 ابن فورك - المجرد: 182

35 الأمدي - غاية المرام: 385 (عن: حسن الشافعي - الأمدي وأراؤه الكلامي: 506)

36 إمام الحرمين «الغيثي»: 116-117

الأشعري وتابعه عليه أصحابه بمن فيهم إمام الحرمين على ما عرف عليه من الشدة في مثل هذا المقام، وجواب ذلك أنّ هذا العزل المتحدّث عنه هو العزل الذي يتمّ من قبل المؤهّلين له بالطريقة السلمية التي لا تثير فتنة، فالعزل بهذه الطريقة لا تترتب عليه مفساد ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في تقييم المفسد الناشئة من عجز الإمام عن الاضطلاع بمهامّ الإمامة، وأما لو كان العزل مفضيا إلى فتنة فإنّ الحكم الفقهي سوف يكون له مسار آخر يتجه به نحو نقض الإمامة بطريق الخروج.

ب - نقض الإمامة بالخروج

المقصود بالخروج شقّ عصا الطاعة على الإمام، والثورة عليه بالقوة العسكرية من أجل تنحيته عن منصب الإمامة لكونه فقد الأهلية لهذا المنصب، واستبداله بغيره من يكون محلّ الرضى من قبل الخارجين لتوفّر أهلية الإمامة فيه. ولا يدخل في اهتمامنا في هذا المقام ما قد يلابس هذا الخروج من الأهواء التي تظهر في مظاهر تتخذ أسبابا للخروج، فذلك متروك للضمانر، وإنما تهّمنا الآراء التي يبنينا أصحابها على أسباب يرونها حقيقية تقتضي الخروج على الإمام لخلعه عن الإمامة بالقوة.

وأول ما يبدو في شأن الخروج أنّ الأشعري من بعده أتباعه تتّصف أحكامهم فيه بالحذر الشديد والحيلة البالغة، وإن كانت مع ذلك لا تفارق المنهج الوسطي وإن يكن على طرفه من جهة المنع، وهو ما يبدو في تلميح أورده الأشعري موحيا بصفة ضمنية رفضه له حينما قال: « وقال قائلون: السيف (أي الخروج على الإمام بالسيف) باطل، ولو قتلت الرجال وسُبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلا وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث»³⁷، فبين هذا المنع المطلق للخروج على الإمام وبين ما كان يراه الخوارج ويمارسونه من الخروج لأنفه الأسباب ينتزّل الرأي الذي يراه الأشعري في الخروج.

ويبدو أنّ الميزان الذي كان الأشعري يزن به آراءه في الخروج يقوم على ثلاثة عناصر أساسية: أولهما عقد الإمامة الذي تمّ به تنصيب الإمام من حيث ما يتضمنه من قوّة الشرعية أو ضعفها. والثاني الأسباب الطارئة على الإمام والمتسببة في الأضرار التي

تستوجب للخروج عليه فيما إذا كانت أسبابا تبلغ الدرجة الحقيقية التي تبرّر الخروج أو هي دون ذلك. والثالث هو الآثار المترتبة على الخروج فيما إذا كانت آيلة إلى فتنة ضررها أكبر من الضرر المترتب على بقاء الإمام في منصبه أو هو دون ذلك. بهذه المقاييس نظر الأشعري في الخروج على الإمام، وقرّر أحكامه الفقهية فيه.

ففيما يتعلق بالخروج ذي الصلة بشرعية العقد يتنزّل رأي الأشعري ضمن ما رأيناه سابقا من تلك الأهمية الكبرى التي يوليها لعقد الإمامة، وتلك المهابة التي ألبسه إياها، بحيث أصبح وقوع العقد وتماهه يزاحم في الأهمية شرعيته ذاتها؛ ولذلك فإن الإمام يقرّر في هذا الشأن حكما يمنع الخروج على الإمام إذا كان تمّ العقد بالإمامة له ولو كان العقد غير مشروع مثل العقد للمتغلب بالقهر وهو غير صالح في ذاته للإمامة، وقد سجّل هذا الحكم بوضوح في قوله: «وإذا تغلب قوم فبايعوا من لا يصلح لذلك لم تثبت إمامة من بايعوه بالقهر والغلبة... إنه إذا كانت الحالة كذلك لم يجز الخروج على هذا الجائر، بل الواجب الإنكار عليه بالقلب، وإظهار الطاعة له في الظاهر لئلا يؤدي إلى إيقاع الفتن والهرج والفساد والانتشار، ولأن دفع ذلك باليد والسيف إلى الإمام القائم العادل»³⁸.

ولكنّ باب الخروج في هذه الحال لا يكون مغلقا على الإطلاق كما يفهم من القول السابق للأشعري، إذ المنع كما جاء في ذلك القول مشروط بشرطين: أولهما إذا نشأ عنه فتن وهرج وفساد. والثاني إذا كان خروجا عشوائيا من قبل عامّة من الناس لا يقودهم إمام شرعي عادل. ويفهم من هذا أنّ الخروج يكون مشروعاً بتحقيق الشرطين: الأمن من الفتنة والفساد، وأن يكون خروجاً يقوده إمام وقع له العقد بالإمامة على الوجه المشروع.

وفيما يتعلّق بالخروج جرّاء الإخلال بشروط الإمامة، فما هو متوفّر لدينا من آراء الأشعري أنّ الخلل في شرط العدالة لا يجوز الخروج على السلطان، فإذا أصبح الإمام ظلما ولكن لا يكره الناس على العمل بالظلم ولا يخالف الكتاب والسنة فإنّ مجرد جوره وظلمه لا يبرّر الخروج عليه، وذلك ما رواه عنه ابن فورك في قوله: «وكان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفه والمحاکمة إليه وإلى قضائه بما يذهب إليه أكثر الفقهاء أنّ المخاصمة إليه والاستعانة به والصلاة خلفه جائزة وأحكامه نافذة إذا وافق الكتاب والسنة، وكذلك الدخول في عمله إذا لم يكره على العمل بالجور وأمر في عمله بالعدل، والإنكار لما يعمله

من الجور بالقلب، وترك الخروج عليه بالسيف»³⁹. وإذا كان الأمر على هذا النحو من منع الخروج بهذا الحد من الجور فكيف يكون الحال إذا ما اختلت الشروط في الإمام إلى الحد الذي تكون فيه مخالفة للكتاب والسنة، وفيه الإكراه على العمل بالجور؟ يبدو أن الأشعري يحيل الجواب على هذا السؤال إلى الميزان الثالث، وهو ميزان الآثار المترتبة على الخروج.

ولكننا في هذا الأمر لا نجد بيانا مباشرا للأشعري، غير أن ما أصبح مشتهرا عند أصحابه غير مختلف فيه يمكن الاستئناس به منسوباً في أصله على الأقل إلى الإمام ومسنوداً بإيحاءات من رأيه الأنف في الخروج في كل من حالتي القهر والجور، وموزوناً بالميزان الذي أجرى عليه أحكامه في فقهه السياسي، وهو ميزان التوسط بين الفرق في تطرفاتها يمينا ويسارا.

ومن هذا المنظور يمكن أن نقرر أن الأشعري كان موقفه من الخروج على الإمام لنقض إمامته موقفاً متشدداً خلاف موقفه في الخلع الذي اتصف بالتساهل لأسباب ذكرناها، فهو يضيّق من مساحة جوازه فضلاً عن وجوبه، ويقف منه موقف الحذر والتحوط، ولكن مع ذلك فإنه لا يصل إلى درجة منعه المنع المطلق كما يبدو من عرضه لرأي الذين يذهبون إلى ذلك عرضاً يوحى بصفة ضمنية أنه يخالفه، وهو ما يُستشف من قوله: «وقال قائلون: السيف (أي الخروج على الإمام بالسيف) باطل، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث»⁴⁰، فتعليقه بأن هذا الرأي هو رأي أصحاب الحديث قد يُستشف منه أنه ليس له برأي جرياً على اختلاف منهجه الجديد على منهج هؤلاء في التقرير العقدي على وجه الخصوص.

ويمكن أن نستنتج بناء على ما أصبح رأياً للأشعرية بعد الأشعري أن الإمام ربما يكون قد أسس لهذا الرأي بتقرير أن الخروج لا يتم إلا بثلاثة شروط أساسية: أولها أن يكون قائماً على مبرر قوي يتمثل في انتهاكات كبيرة يقوم بها الإمام لعقد الإمامة الذي عُقد له، كأن يظهر منه كفر بواح، أو مخالفة للدين صريحة، أو امتناع عن تنفيذ الأحكام، فحينئذ كما يقول الأشعري فيه: «عُدل به إلى غيره، وكانت الأمة عياراً عليه»⁴¹، أما ما دون ذلك من

39 نفس المصدر: 190

40 الأشعري - مقالات الإسلاميين: 2/140

41 ابن فورك - المجرد: 182

الخلل الطارئ على عقد الإمامة من مثل الجور فهو ليس بالمبرر الكافي للخروج كما رأينا ذلك أنفاً.

والشرط الثاني أن يكون قرار الخروج قائماً على موازنة دقيقة بين المفاصد التي قد يكون سبباً فيها من فتنة وهرج وقتل، وبين المفاصد الناشئة عن الخلل الحاصل من إخلال الإمام بشروط العقد، والذي هو مبرر الخروج، ولعل أول ما يؤخذ بعين الاعتبار في هذه الموازنة أن يكون الخروج قائماً على القدرة عليه بأسبابه المادية والمعنوية، إذ بدون ذلك يكون إلقاء بالنفس إلى التهلكة دون إزالة مفسدة انحراف الإمام، وحينما تستوي الموازنة تحكم قاعدة دفع أكبر المفسدين، فيُقرّ الخروج إذا كانت مفسدته أقل من المفسدة التي من أجلها قام، وإلا كان حكمه المنع.

والشرط الثالث، أن يكون الخروج برئاسة إمام يعقد له بالإمامة ليتحرك ومن معه خارجاً على الإمام المخل بالشروط، وأما الخروج العشوائي من قبل الأفراد والجماعات فهو كما يبدو غير جائز عند الأشعري كما يفهم من قوله: «إن دفع ذلك (أي غير الصالح المنصّب بالقهر) باليد والسيف إلى الإمام القائم العادل»⁴²، وهذا الشرط هو من مزيد التحوط، إذ الثورات الفوضوية تنتهي غالباً إلى حصول أكبر المفسدين، وأما الخروج مع الإمام فهو أضمن في دفعها.

إذا كان أهل الحديث قد منعوا الخروج على وجه الإطلاق كما ذكرناه أنفاً، وإذا كان الخوارج أسرع الفرق إلى الخروج تقريراً وتطبيقاً، فإن الأشعري وقف موقف الوسط في هذا الأمر وفاء لمنهجه الفكري الذي اختطه لنفسه، والذي تناول به تقدير الأحكام في كل المجالات بما في ذلك الفقه السياسي، فانتهى في هذه المسألة البالغة الخطورة إلى موقف لا يترك أمر الحكم سدى يتلاعب به كل من استبدت به شهوة الحكم لتفسد حياة المسلمين فيمنع الخروج بإطلاق، ولا يتجرأ فيه على الخروج بأدنى الأسباب فيجرّ بذلك على المسلمين أعظم المفاصد التي تسببها الفتن كما أثبتته التاريخ، فهل يكون الأشعري في هذا الموقف مستفيداً من تاريخ انتمائه إلى المعتزلة فيما هو مقررّ عنها من رأي في هذا الأمر يشبه الرأي الذي عرضناه للأشعري⁴³، وهو يبدو في كل الأحوال أنه الرأي الأحكم بالنظر إلى خطورة الخروج وما ينتج عنه من الآثار؟.

42 نفس المرجع: 184

43 راجع: الأشعري - المقالات: 2 / 157، 158

يبدو مما تقدم أن الإمام الأشعري اختطَّ في الفقه السياسي الإسلامي منهجا سمته العامة الحذر والتحوُّط من أن يؤول أمر الحكم إلى ساحة للصراع العنيف الذي يضرُّ بمصالح الأمة، وهو ما بدا جليا في تلك الشروط والقواعد التي وضعها في تنصيب الإمام، متجها فيها إلى تشدّد في اختيار الإمام، وإلى تشدّد أكبر في فسخ عقد الإمامة، تأثرا في كل ذلك بما جرى به الواقع من فتن مهلكة بسبب الصراع على سلطة الحكم، وبمنهجه الوسطي الذي يوازن بين دليل العقل ودليل النقل، فكان ما وضعه من أسس في فقهه السياسي منهجا سار عليه من جاء بعده من أتباعه، وأصبح مذهبا للأغلبية من أهل السنة كما جرت به مؤلفاتهم في فقه السياسة الشرعية.

والله ولي التوفيق.

أسس ومدلولات السياسة الشرعية في كتاب المقدمة لابن خلدون

د. جمال حواوسة *

مقدمة

لقد ظهرت العديد من الكتابات في باب السياسة الشرعية، حيث أحصى الباحثون وجود أكثر من ثلاثمائة مؤلف ما بين مخطوط ومطبوع، كما مرت هذه الكتابات بثلاث مراحل، المرحلة الأولى كانت بدايات كلام العلماء في ذلك الباب مرتبطة بالرواية التي كانت تعتمد في أول الأمر في أغلب أحيائها على النقل الشفوي. وفي المرحلة الثانية انتقل كلام العلماء إلى التدوين بالاعتماد على كتب التفسير والحديث النبوي الشريف، قبل أن تظهر الكتابات المتخصصة التي تعالج موضوعات خاصة من موضوعات السياسة الشرعية، ومما يمثل كتب هذا الطور كتب الحديث المصنفة على الأبواب كصحيح البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي... الخ. وفي المرحلة الثالثة التي استغرق الوصول إليها قرابة ثلاثة قرون انتقلت الكتابة إلى أفراد مسائل السياسة الشرعية أو بعضها بالتصنيف، وظهرت كتابات متخصصة في مجال السياسة الشرعية على صورتين إحداهما: الاقتصار على مسائل السياسية الشرعية، والثانية: ذكر جملة كبيرة من مسائلها مع وجود مسائل أخرى لا تنتمي لها، وإن كان لها بموضوع الكتاب تعلق.

ومن بين مؤلفات السياسة الشرعية نجد كتاب مقدمة ابن خلدون الذي نحن بصدد

* أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر.

دراسته، حيث تحدث فيه عن العلاقة بين الظواهر الإنسانية والسياسة والتأثير المتبادل بينهما، من خلال التدبر والتأمل في الطبائع الإنسانية وتتبع واستقراء الوقائع والأحداث، وبالتالي الوصول إلى قواعد عامة تحكم العلاقة بين الظواهر الإنسانية والسياسة، ومن هنا أفرد ابن خلدون في كتابه قدراً كبيراً للحديث عن السياسة سواء من حيث القواعد التي تحكم السلوك الإنساني أو من حيث الأحكام الشرعية التي ترتبط بها، ففي الجانب الأول تحدث عن علاقة العصبية بالرياسة وعن عوائق الملك، وعن أطوار الدولة وعن عمرها وعن تأثير الترف على بقائها... الخ، وتحدث في الجانب الثاني عن معنى الخلافة والإمامة والبيعة وانقلاب الخلافة إلى الملك، وعن الوزارة والحجابه والدواوين والجبايات... الخ، ومن هنا فإن الإشكالية التي تسعى هذه الدراسة لاستجلائها: كيف تحدث ابن خلدون عن السياسة الشرعية؟، وما هي أسسها ومدلولاتها في كتابه المقدمة؟.

وفي هذا البحث سنحاول تحديد مفهوم السياسة الشرعية أولاً، ثم اعطاء لمحة موجزة عن حياة ابن خلدون، وبعدها نتحدث عن ملامح وأسس السياسة الشرعية في كتاب مقدمة ابن خلدون من خلال ثلاثة نظريات أساسية هي: نظرية العصبية، ونظرية الدولة، ونظرية السلطة والملك.

أولاً- مفهوم السياسة الشرعية:

السِّيَاسَةُ، مصدر سَاسَ الأمر سِيَاسَةً: إذا قام به؛ وهي القيام على الشيء بما يصلحه؛ وسَوَّسَهُ القوم: إذا جعلوه يسوسهم؛ قال الجوهري: سُسَّتْ الرعية سياسة، وسَوَّسَ الرجل أمور الناس، إذا ملك أمرهم، وروى قول الخطيب:

لقد سَوَّسَتْ أمرَ بنيك حتى تركتهم أدقَّ من الطحين

وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياءهم»¹، أي تتولى أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية². وقال ابن حجر العسقلاني: «تسوسهم الأنبياء: أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فساد بعث الله نبياً يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من

1- الحديث أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة (2/958، ح 2871)، والحديث صحيح، الألباني: صحيح ابن ماجه (2/958 ح 2871).

2- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2003، (6/108)، مادة: سوس.

أحكام التوراة، وفيه إشارة إلى أنه لا بد للرعية من قائم بأمورها يحملها على الطريقة الحسنة وينصف المظلوم من الظالم»³.

والسِّيَاسَةُ كذلك بمعنى الأمر والنهي، ومنه قولهم: سست الرعية سياسة، إذا أمرتها ونهيتها؛ وهي بمعنى التأديب والتجربة، يُقال: فلان مجرب، قد ساس وسيس عليه، أي: أدب وتأدب⁴، وجميع هذه المعاني في أصل الوضع اللغوي تدور حول تدبير الأمر، والقيام بإصلاحه؛ والقائم بذلك سمي سائساً، والجمع ساسة وسواس.

أما المعنى الاصطلاحي للسياسة فهي الأحكام التي تُساس بها الرعية، واستعملها فقهاء الفكر السياسي الإسلامي بمعنى الأحكام السلطانية المتعلقة بولاية الأمور مما يحسن فيه التقدير، ويحكم به التدبير، وهي الأحكام المتعلقة بالإمامة والولايات التي تصدر عنها⁵.

ويرى الإمام الجويني في كتابه: (غياث الأمم) أن الأحكام السلطانية مجموع يجمع أحكام الله تعالى في الزعامة بين الخاصة والعامة، ثم يقسم ذلك إلى نوعين: أحدهما ما يكون ارتباطه بالولاية والأئمة ذوي الأمر من قادة الأمة، والثاني ما يستقل به المكلفون، أي الرعية⁶. وقال الإمام ابن عقيل الفقيه الحنبلي: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي»⁷. وقال زين الدين بن نجيم الفقيه الحنفي: «السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يُردْ بذلك الفعل دليل جزئي»⁸.

وتنقسم السياسة بحسب مصدرها على قسمين: سياسة دينية، وسياسة عقلية، وقد

3- فؤاد عبد المنعم أحمد، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، 1422 هـ، ص 20.

4- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 2، بيروت، لبنان، 1986، ص 496.

5- أبو الحسن المارودي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، ط 2، بيروت، لبنان، 1994، ص 120.

6- أبو المعالي الجويني، غياث الأمم، تحقيق فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، ط 3، الإسكندرية، 1413 هـ، ص ص 164-48.

7- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق بشر عيون، تقديم محمد الزحيلي، مكتبة المؤيد، 1990، ص 12.

8- زين الدين بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الفكر، ج 5، بيروت، لبنان، ص 11.

بين ذلك ابن خلدون عندما تحدث عن وجوب وجود قوانين سياسية مفروضة في الدولة يسلم بها الكافة، فقال: «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها يشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»⁹. لذلك فهو يعتبر مهمة الخلافة حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية ويعرفها بأنها خلافة من صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به¹⁰.

أما عن السياسة الشرعية في العصر الحديث، فقد قال الشيخ عبد الوهاب خلاف- أول من وضع السياسة الشرعية ذلك الوضع العلمي الحديث:- «علم السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عما يُدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقدّم على تدبير دليل خاص، وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة... وغايتها الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم دينها...»¹¹.

ويرى الدكتور عبد العال عطوة أن السياسة الشرعية فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، مما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح¹².

وقد عرفت السياسة الشرعية بتعاريف عدة، أشهرها وأكثرها شمولاً أنها قيادة وإدارة المجتمع في جميع النواحي الداخلية والخارجية وأمور الدين والدنيا لجلب المصالح ودفع المفسدات المتعلقة بالفرد أو المجموع، بالعدل والحق، رغباً ورهباً، لتحقيق الغاية التي خلق الإنسان من أجلها بما يوافق كليات الشريعة وجزئياتها ولا يتعارض معها، إضافة إلى النظم والترتيبات التي يمكن بها تحقيق ما تقدم.

ويقول أبي البقاء الكفوي في كلياته: «السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والأجل، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم

9- مقدمة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004، ص 203.

10- فيصل المولوي، التأصيل الشرعي للعمل السياسي للمسلمين في أوروبا، بحث مقدم في ندوة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، اسطنبول، تركيا- 9 3 يوليو 2006، ص 33.

11- فؤاد عبد المنعم أحمد، مرجع سابق ص 40.

12- عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1993، ص ص 52-53.

وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير»¹³.

وإذا كانت السياسة تنطلق من الشريعة وتتقيد بنصوصها وأحكامها كانت سياسة شرعية، وإما إن كانت تنطلق مما ترى العقول صوابه من خلال تصوراتها وتجاربها من غير تقيد بالشرع فهذه سياسة عقلية أو مدنية، وهي مابينة للسياسة الشرعية.

وتتميز السياسة الشرعية عن السياسة الوضعية باعتماد الأولى على مصادر التشريع الإسلامي، وارتباطها بالوحي، واعتماد الثانية على الأعراف والتجارب الموروثة أو غيرها، دون ربطها بمصدر سماوي، وقد قسم العلامة ابن خلدون السياسات الوضعية إلى قسمين: سياسة طبيعية، وسياسة عقلية.

فالسياسة الشرعية العامة هي تلك القواعد الأساسية التي تبني عليها دولة الإسلام ويؤخذ منها النهج السياسي للحكم، وهي سيادة الشريعة، والشورى والعدل بين الناس. فلا عجب أن نجد المسيرة السياسية الإسلامية متعثرة، لا لوجود عقبات خارجية فقط، بل لغياب منهج واضح في السياسة وممارستها من حيث هي علم وضرورة، وفي إيجاد نموذج تطبيقي واقعي ملموس يرى الناس فيه بأم العين ماهية السياسة الإسلامية ومفرداتها في الحياة اليومية¹⁴.

ثانياً- نبذة تاريخية عن حياة ابن خلدون:

هو الأديب الفقيه المؤرخ الناقد ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الأشبيلي التونسي المالكي الأشعري (732-808 هـ)، ولد بتونس ونشأ بها، و تقلد عدة مناصب سلطانية عند حكام عصره ببلاد المغرب والأندلس، ثم ترك السياسة سنة 776 هـ، واعتزل بقلعة بني سلامة بتيهرت- غرب الجزائر- لتأليف كتابه: «العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، وضمّنه

13- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1992، ص 808.

14- صلاح الدين سليم أرقه دان، تقييم عام للفقهاء السياسي الإسلامي، بحث مقدم للدورة السادسة عشر للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، اسطنبول، تركيا، يوليو 2006، ص 03.

مقدمته التاريخية، وكتابه في العمران البشري، وتاريخه عن العرب والبربر والعجم، وفي سنة 780 هـ خرج من عزلته وعاد إلى تونس، وفي سنة 784 هـ ارتحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم استقر به المقام بالقاهرة، فتولى بها قضاء المالكية، ومشيخة المدرسة البيبرسية، وظل بالقاهرة إلى أن وافته المنية¹⁵.

وقد عمل في التدريس في بلاد المغرب بجامعة القورين في فاس، ثم في الجامع الأزهر في القاهرة، والمدرسة الظاهرية، وغيرها من محافل المعرفة التي كثرت في أرجاء العالم الإسلامي المختلفة خلال القرن الرابع عشر نظراً لحث الدين الإسلامي الحنيف الناس على طلب العلم. وقد عمل ابن خلدون في مجال القضاء أكثر من مرة، وحاول تحقيق العدالة الاجتماعية في الأحكام التي أصدرها¹⁶.

وظهرت براعة ابن خلدون ومقدراته السياسية حينما انتقل إلى الأندلس عام 764 هـ، حيث ضمه سلطان غرناطة ابن الأحمر إلى عليّة أهل مجلسه، وأوفده للقيام بمهمة سياسية دقيقة وهي عقد صلح مع ملك قشتالة والتي أداها بنجاح، وانخرط في العمل السياسي منذ صغره، ودفعه إلى ذلك طموحه وذكاءه إلا أن ذلك لم يصرفه عن العلم. حيث استقى الكثير من نظرياته من خبراته العملية ومشاهداته ولا سيما تلك التي تتعلق بالعصبية، والبداءة والحضارة، وقيام الدولة وزوالها... الخ.

وحتى في الفترة التي انقطع فيها ابن خلدون في قلعة بني سلامة للكتابة والتأليف، لم يكن فيها منقطعاً كلياً عن السياسة، فقد حمل معه كل تجاربه ورصيده السياسي وعكسه في مقدمته - كتابه الأول -، فما كتبه في مقدمته عن العصبية، وعن علاقة العصبية بالسلطة، وقيام الدول وزوالها - على سبيل المثال - ما هي إلا نظرية تبلورت وصيغت من خلال تجاربه السياسية، فالمقدمة عكست مقدرة ابن خلدون العلمية والفكرية بل والأدبية الرفيعة، وفي الوقت نفسه عكست حسه السياسي فهي كما يقول زكريا بشير عمل فكري وفكر سياسي امتاز بصدق الحاسة السياسية وعمق وغزارة الملكة العلمية الأكاديمية¹⁷.

15- خالد كبير علال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار الإمام مالك، البلدة، الجزائر، 2005، ص 04.

16- عمر فاروق الطباع، ابن خلدون، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997، ص 30.

17- زكريا بشير إمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، السودان، 1985، ص 14.

ولقد اختار زكريا بشير تقسيماً لحياة ابن خلدون وكان ذلك إلى أربع مراحل : مرحلة النشأة الأولى في تونس، والتي اتم فيها تعليمه الذي كان نموذجياً ومتقناً... في ظل تشجيع آل حفص ورعايتهم، والمرحلة الثانية مرحلة الانخراط في العمل السياسي، والتي استمرت نحواً من خمسة وعشرين عاماً. أما المرحلة الثالثة فقد كانت مرحلة التأليف والكتابة وامتدت لمدة ثمان سنوات، والمرحلة الرابعة مرحلة التدريس بالأزهر وتولي الفتيا والقضاء المالكي بمصر¹⁸.

وأسس ابن خلدون علمه المسمى بـ: (ال عمران البشري) والذي صار يُعرف في ما بعد بعلم الاجتماع ليتمكن عن طريقه من فهم الحوادث والظواهر الماضية وتفسيرها من خلال الكشف عن قوانينها. وذهب إلى أن المعرفة التي هي هدف العمران البشري إنما تتحقق عن طريق الاستقراء الفطري الذي هو في حقيقته استقراء علمي تنقصه التجارب العملية ووسائل البحث الحديثة التي استعان ابن خلدون عوضاً عنها بالحس واستخدام المنطق وقياس الذاهب والحاضر على حد تعبيره. وحدد خطوات المنهج الاستقرائي الفطري انطلاقاً من المعرفة التجريبية إلى محاولة تطبيقها والتحقق من صدقها عن طريق إخضاع تلك المعرفة للواقع الذي هو المحك الأساسي في صدقها أو كذبها.

وتمتع ابن خلدون بمكانة علمية عالية سواء على المستوى العربي أو العالمي، حيث قال عنه المؤرخ الإنجليزي ارنولد توينبي: «في المقدمة التي كتبها ابن خلدون في تاريخه العام، أدرك وتصور وأنشأ فلسفة التاريخ وهي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان». ولم يتوقف الإبداع العلمي لابن خلدون، على كونه فيلسوفاً تاريخياً وحسب، بل يعد رائداً لعلم لاجتماع وواضعاً لأسسه التي لم يسبقه إليها أحد، حيث كان في مقدمة المفكرين الذين أدركوا حقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر البشري. ويشير توينبي Toynbee إلى فكره المبدع قائلاً: «انه عبقرى عربى أنجز فى فترة عزلته التى تقل عن أربع سنوات عمل العمر كله فى شكل قطعة من الأدب، يمكن أن تقارن مع ثوسيديد أو مكيافيلي سواء من حيث الاتساع أم عمق النظرة أم من حيث القدرة الثقافية»¹⁹.

ولقد أجمع غير واحد من الأعلام بأن معالم العبقرية المبدعة متوفرة في شخصية ابن خلدون، وقد قال عنه المستشرق ليفي بروفنسال: «إن صفات العبقرية عند صاحب المقدمة

18- المرجع نفسه، ص ص 17-19.

19- محمد الجوهري، محسن يوسف، ابن خلدون انجاز فكري متجدد، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008، ص 73.

تتجلى في كونه أحرز قصب السبق في مجالات المعارف الإنسانية؛ مما جعله في مسار يثير نزعة المعاصرين له من المؤرخين، مسار حدد فيه لنفسه مكانته الخاصة المرموقة في مصاف العظماء، ذلك أن منهجيته في فن التاريخ تعكس نظرة مطلقة أهلتها لإدراك حقيقته الخفية ومعناه البعيد...». وفي الوقت الذي ارتقى فيه الفكر الخلدوني إلى مستوى عال في فلسفة التاريخ، عكف بعض المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم على دراسة التاريخ على أساس أنه سجل للحوادث والوقائع، وهكذا يتجلى الفرق في الاجتهاد الخلدوني الذي انصبَّ على اعتبار التاريخ كموضوع له صلة جوهرية بأعمال البشر ونشاطاتهم وأوضاعهم وأحوالهم في حياتهم واجتماعاتهم.

وفي هذا المجال قال ابن خلدون: «فأنشأت في التاريخ كتاباً، وأبديت فيه لأولية الدول عملاً وأسباباً... وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت من أحوال التمدن وال عمران، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يمتنع بعلل الكوائن وأسبابها».

ويعد ابن خلدون المنشئ الأول لعلم الاجتماع السياسي، وتشهد مقدمته الشهيرة بريادته لهذا العلم، ففي المقدمة الخلدونية تتجسد أسس السياسة الشرعية في مفهوم العصبية والملك والدول والخلافة والإمامة والبيعة... الخ، وقد اعتمد في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها، وتعقب تلك الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة. وحاول دراسة الظواهر الاجتماعية السياسية، وتوصل إلى أنها محكومة بالقوانين والسنن نفسها التي تحكم سلوك الظواهر الطبيعية بالقوانين، وجعل العصبية نموذجاً تفسيرياً في دراسة الممالك وتبدل الدول وتغير النظم السياسية، وعلاقة ذلك بمفهوم العمران البشري، وتطور المجتمع، وأحوال المعيشة والاقتصاد.

ثالثاً- التعريف بكتاب مقدمة ابن خلدون:

استقر ابن خلدون في قلعة بني سلامة غرب الجزائر وكان يبلغ من العمر 45 سنة، وتفرغ لكتابة وتأليف مقدمته سنة 1377 م التي هي جزء من كتابه الضخم الذي ألفه في التاريخ العام وسماه: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، وهذا الكتاب يشمل المقدمة التي تنقسم إلى ستين فصلاً، ومعها الكتاب الأول: في العمران وطبيعته، والكتاب الثاني: ويشتمل على أخبار العرب وأجيالهم، والكتاب الثالث: فيعرض لنا أخبار البربر ومن يليهم. وقد عالج ابن خلدون واقعات العمران البشري، التي تشمل كل القواعد في الاتجاهات العامة التي يسلكها أفراد المجتمع في تنظيم شؤونهم الجماعية، وضبط العلاقات وتنسيقها²⁰.

ومقدمة ابن خلدون هي المجلد الأول من المجلدات السبعة التي يتألف منها كتاب: (العبر). وفيها كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لأنواع متعددة. فتعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني، أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه، مبيناً في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الاجتماع. وهذه هي الشعبة التي سماها دوركايم «المورفولوجيا الاجتماعية» La morphologie أو علم البنية الاجتماعية، وظن أنه أول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع؛ ولم يدري أنه قد سبقه إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون، وأنه قد وقّف على هذه الشعبة زهاء باين كاملين من مقدمته.

وعرض في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات. كما عرض في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشؤون السياسة، وعرض في سبعة فصول من الباب الثالث وفي ستة فصول من الباب الرابع وفي جميع فصول الباب الخامس للظواهر الاقتصادية.

وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية. وقد اتجه إلى دراسة أصل المجتمعات وأسباب الاختلافات الموجودة بين شتى الجماعات وبين أساليب حياتها، فدرس تأثير المسكن على الحياة الاجتماعية، وعمد على دراسة نشوء الظواهر الاقتصادية محاولاً تفسيرها وإيجاد القوانين التي تسيرها²¹.

20- بن علي بلعوز، عبد الكريم قندوز، مبدأ الضريبة تقتل الضريبة بين ابن خلدون ولافر، ورقة بحثية مقدمة للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، مدريد، اسبانيا، نوفمبر-2006/43، ص 05.

21- زهير عبد المالك، علم الاجتماع لطلاب الفلسفة، منشورات مكتبة الوحدة العربية، بغداد، العراق، 1967، ص 73.

ومن هنا خصص ابن خلدون ما يقرب من نصف المقدمة الأول لبحوث العالم المادي للإنسان من حضارة واجتماع، والنصف الثاني لشؤونه المعنوية، وبذلك كان وفيًا للفكر الإسلامي وعنايته المتوازنة بالإنسان: دسمه وروحه، دنياه وآخرته، عيشه وفكره، ضروراته الأولى ثم كمالياته التي لا تحد²².

رابعاً- ملامح وأسس السياسة الشرعية في كتاب مقدمة ابن خلدون؛

يمكن أن نكتشف ملامح وأسس السياسة الشرعية في كتاب مقدمة ابن خلدون من خلال ثلاث نظريات أساسية هي: نظرية العصبية، ونظرية الدولة، ونظرية السلطة والملك .

1- نظرية العصبية:

يقول ابن خلدون: «إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه؛ وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردا ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهر فتحمل على النصرة لذري نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق، النفس من اهتضام جارها أو قريبتها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها»²³.

ويؤكد ابن خلدون على نظرية العصبية القائمة على الدم أو على الدين، فهي المحرك

22- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 2، الجزائر، 1981، ص 459.

23- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 143.

الأساسي للتاريخ الاجتماعي للمجتمعات، وهي وراء عملية التغير الاجتماعي بشكل عام، منطلقاً في تفكيره من مبدأ العلاقات الجدلية بين العمران البدوي والعمران الحضري، مفسراً نشأة الدول وانحلالها بناء على آلية العصبية، فهي التي تؤدي إلى الملك، وهي نفسها التي تؤدي إلى زواله، ويرى أن العصبية القائمة على القربى وصلة الدم هي العامل، أو الدافع إلى نشأة الحضارة، ذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة²⁴.

ويدور الفكر الخلدوني في الدولة والحضارة على قانون العصبية ويعني بها الالتحام الذي يكون بين الأقارب أو القبائل والعشائر والذي يدفع للمناصرة والمطالبة بالملك والمغالبة في سبيله ويدخل فيه الحلف والولاء وغير ذلك من صنوف التكتل والتحالف القبلي شاملاً أي نوع من الولاء المفضي للمغالبة في سبيل تلك الغاية. فإذا وجدت العصبية؛ فإن تفسيره للظواهر يقوم عليها، وعندما تشتد توصل أصحابها إلى السلطة وعندما تصل بهم إلى السلطة تضعف هذه الرابطة شيئاً فشيئاً، إلى أن ينهار هذا النظام، ويقوم نظام جديد.

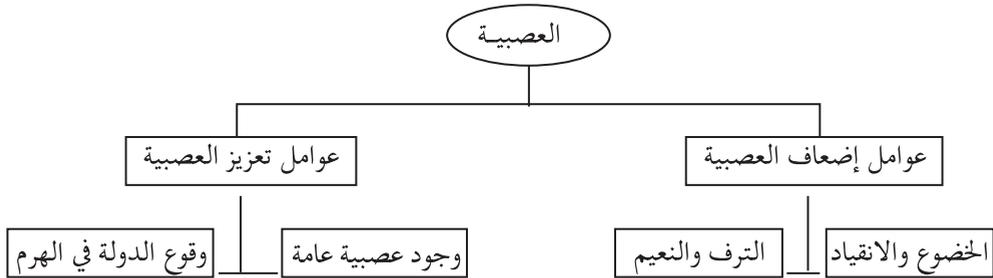
وهذا النموذج الذي يتحدث عنه ابن خلدون استوحاه من دول المغرب التي شاهدها والممالك والدويلات التي قامت بها. وفي رأيه أن العصبية إذا اقترنت بالدين لا يقف أمامها شيء، فالصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية (العرقية) وتفرد الوجهة إلى الحق، كما يرى أنه لا بد للعصبية الدينية من عصبية أخرى.

أما عن عوامل إضعاف دور العصبية يوضح ابن خلدون عاملين يشلان فعالية العصبية ويلغيان دورها وهما: الخضوع والانقياد وسبب ذلك أن المذلة و الانقياد كاسران لسورة العصبية و شدتها فإن انقيادهم و مذلتهم دليل على فقدانها فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة²⁵، والعامل الآخر هو الترف والنعيم الذي يقف بالعصبية في منتصف طريقها نحو تحقيق غايتها المنشودة. وكلما ازداد انغماس أفراد العصبية في النعيم ضعفت رابطتهم شيئاً فشيئاً حتى تضمحل، حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مَتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا

24- أحمد معاذ علوان حقي، أثر الإيمان في بناء الحضارة الإنسانية، مجلة النارة، المجلد 12، العدد 1، 2006، ص 23.

25- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 155.

تدميراً²⁶. أما عن عوامل تعزيز العصبية فهناك عاملان حاسمان في تعزيز ودعم روابطها وهما: وجود عصبية عامة تتعدى عصبية النسب إلى الالتحام الاجتماعي أو الروحي، فالدول العظيمة تحتاج عصبية عامة بينما الدول الصغرى لا تحتاج أكثر من عصبية النسب. والعامل الثاني وقوع الدولة (المراد إسقاطها) في طور الهرم، فالدولة القائمة تهرم إذا كانت لحمتها قائمة على عصبية النسب، إذ لا يمكنها أن تصمد طويلاً أمام مطالبة عصبية قوية، خاصة عندما تكون هذه العصبية معززة بدعوة دينية، إذ تغير الأوضاع القائمة عنده لا يتأتى بمجرد الدعوة لوضع أحسن؛ بل لابد من قوة مادية (عصبية) تسندها.



شكل رقم (01): يوضح عوامل إضعاف وتعزيز العصبية

ويجدر بنا الإشارة إلى أن ابن خلدون ليس أول من ابتكر كلمة عصبية، فلقد كانت شائعة في اللغة العربية، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب، وذلك في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب. ولقد حاول الإسلام أن يغض الناس عن العصبية، لأنها دعوة مفرقة تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والخصام مما يذكي الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل. ولم يكن هذا التناصر العصبية أو النصرة القبلية تستهدف دائماً إقرار الحق أو إنصاف المظلوم، بل كانت تستهدف مناصرة المتعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً. إن ابن خلدون يستعمل العصبية، تارة بمعنى الرابطة القبلية المشار إليها، وثارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هاته الرابطة نفسها²⁷.

26- سورة الأنعام، الآية: 16.

27- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دكتوراه الدولة في الفلسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص 251.

ويرى ابن خلدون أن العصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدم فحسب، بل تشمل أيضاً أهل الولاء والحلف والموالي والمصطنعين. وقد حاول أن يوفق بين العصبية وبين مبادئ الإسلام، فلقد رأى أن العصبية بمعناها في الجاهلية شعور مكروه، وسلوك يجب أن يدان، لأنها بهذا المفهوم تنبع من شعور الكبرياء والغرور والرغبة في الانتماء إلى قبيلة قوية ونبيلة. ولقد رأى أن مشاعر التضامن من داخل العصبية لها تبريرها، إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو دنيوية على أن تكون مشروعة، لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية، سواء كانت القضية عادلة أو غير عادلة. ويبدو إذاً أن المعيار الذي استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هو غرض العمل الذي يتحقق بفضلها.

ويرى ابن خلدون أيضاً أن للعصبية أهمية عظيمة في حياة سكان البوادي؛ فهي التي تمكنهم من سكنى البوادي كما تمكن أصحابها الحقيقيين من تسلم مقاليد الرئاسة التي تنتهي إلى تأسيس الدولة وامتلاك الرقاب. يشرح ابن خلدون ذلك قائلاً: «الرياسة إنما تكون في نصاب واحد منهم؛ ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون في نصاب واحد منهم؛ ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصابات؛ ليقع الغلب بها؛ وتتم الرياسة لأهلها. فإذا وجب ذلك، تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم؛ إذ لو خرجت عنهم، وصارت في العصابات الأخرى النازلة من عصابتهم في الغلب، لما تمت لهم الرياسة. فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعها، لما قلناه من سر الغلب؛ لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في التكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر؛ فلا بد من غلبة أحدها؛ وإلا لم يتم التكوين. فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية»²⁸. وهذا يعني، أن ذوي العصبية، حينما تضعف عصبيتهم، ينحون عن الرياسة ويفقدون ملكهم، وتؤول الدولة إلى غيرهم من ذوي العصبية القوية التي تخرج عليهم، وتهدم ملكهم، وتؤسس لها ملكاً خاصاً بها.

2 - نظرية الدولة:

لقد أدخل ابن خلدون كلمة (الدولة) في اللغة السياسية العربية بشكل واسع قبل

28- المقدمة، ج 2، نشر الدكتور علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة 1962 ص ص 428-429.

أن يدخل هذا التعبير في القاموس السياسي للشعوب الأوروبية بزمان طويل²⁹. والدولة كما يراها ابن خلدون بناء طبيعي اضطراري لا مناص من نشأتها، وقد ركز رأيه في سلطة الدولة، على أساس منهج صحيح استقصاه من تاريخ عصره، وتجاربه التي عايشها بممارسة الخبر الذي لا يغتر بالمظاهر، ولكن يؤمن بالحقائق والأبعاد، وكانت نظرته للأفاق المستقبلية تشير إلى أن العالم يسير بخطوات ديناميكية سريعة نحو التطور الاستمراري، وهكذا نجد بأن توقعاته كانت تؤكد بأن كل شيء تقريباً قابل للترقي. ولهذا نظر ابن خلدون إلى الدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً³⁰.

كما يعتبر ابن خلدون العصبية هي الركيزة الأساسية لأي نشاط سياسي أو اجتماعي، وأن الدولة لكي تقوم تحتاج إلى رابطة تجمع الأفراد تحت لوائها وتدفعهم للتضحية من أجلها، والعصبية تقوم بهذا الدور، استناداً على أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، ويحتاج إلى كيان ينتمي إليه يوفر الحاجات التي لا يستطيع توفيرها منفرداً، إذن الفرد والقبيلة باعتبارها أكثر أشكال الروابط شيوعاً وقتئذ كلاهما بحاجة للآخر لتستقيم أمورهما معاً. ولكن العصبية ليست أصلاً في نشأة الملك، والحقيقة والتاريخ يؤكد ذلك إذ يخضع قيام الدولة وتطويرها وسقوطها لعناصر واعتبارات كثيرة دينية وحضارية واجتماعية مرتبطة جميعها بالزمان والمكان والظروف والأحوال العامة³¹.

ويرى ابن خلدون في مقدمته أن دراسة التاريخ ضرورية لمعرفة أحوال الأمم وتطور هذه الأحوال بفعل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث يركز على موضوع الاستبداد والبطش الذي يقوم به السلطان ضد شعبه وأثر ذلك في الشعب، ويشرح كيف أن بعض السلاطين ينافسون رعيتهم في الكسب والتجارة، ويسخرون القوانين لخدمة مصالحهم الخاصة وتسلبهم على أموال الناس، وإطلاق يد الجند في الأموال العامة مما يرسخ الشعور بالظلم والإحساس بالحقد لدى الشعب.

ويوضح ابن خلدون أن هذه العوامل الداخلية هي التي تؤدي إلى الخلل في أحوال الدولة أكثر من العوامل الخارجية، لأن المجتمع الذي يعاني من خلل داخلي لا يستطيع

29- رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية، كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، المجلد الأول، العدد الثالث، 1977، ص ص -208 207.

30- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987.

31- صلاح الدين بسيموني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دون سنة، ص 93.

مجابهة عدو خارجي . كما تمكن ابن خلدون من الربط الدقيق بين العوامل الاقتصادية سابقاً بذلك مفكرين أوروبيين بعدة قرون، واستوعب الإرهاصات السابقة في الفكر السياسي لدى الفارابي والماوردي والغزالي وإخوان الصفا والطرطوشي ومسكويه وغيرهم، وصاغ من كل ذلك نظريته الناضجة في الفكر السياسي . ويرى أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ويعدد أشكال هذا الظلم من اعتداء على الناس، وتضييق على حرياتهم، وسلب أموالهم، وإضعاف فرص معاشهم وتحصيل رزقهم . والعمران يفسد بفساد العوامل التي تصنعه، والفساد يؤدي إلى الخراب وهرم الدولة وشيخوختها . والهرم من الأمراض المزمنة التي قد تكون طبيعية مع عمر الدول والأفراد، وقد تكون طارئة بفعل تفاقم الظلم والفساد والعدوان .

يعتبر ابن خلدون من أهم الشخصيات الفكرية التي تأثر بها أرنولد توينبي، بوصفه أحد المفكرين الذين قدموا نظرية هامة في فلسفة التاريخ، وذلك من خلال مقدمته التي تعد بمثابة مرجع لكثير من علماء التاريخ وفلاسفته . وتوينبي أحد الذين أفادوا من دراسة ابن خلدون للتاريخ وأعجبوا به، حتى إنه ذكره في مواضع عديدة من مؤلفه: (دراسة للتاريخ) . ورأى أن ابن خلدون قد وضع فلسفة للتاريخ هي بلا مجاملة أعظم عمل أبدعه عقل في أي زمان ومكان³² . فقد قدم ابن خلدون نظرية في الدولة تحدث فيها عن طبيعة الدولة ومؤسساتها وأهميتها وناقش الأسس التي تركز عليها، وبحث في أسباب نشوئها وتطورها، وبين القوانين التي تحكم تطورها ومسيرتها، وأبرز العوامل التي تؤدي إلى اضمحلالها وزوالها .

أ- أسباب نشوء الدولة :

يرى ابن خلدون أن هناك سببين رئيسيين لنشوء الدولة هما:

* السبب الأول: هو حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من العيش والإنتاج وبالتالي الاستمرار في البقاء، فلكي يستمر الإنسان في بقائه لابد له من أن يحصل قوته، ولما كان كل فرد عاجزاً عن تحصيل جميع حاجاته المادية الضرورية لبقائه بمفرده، فقد اقتضى ذلك اجتماع الناس وتعاونهم، والتعاون استدعى تقسيم الأعمال فيما بينهم، وذلك لتنوع الأدوات الضرورية والحاجات المادية المختلفة التي يحتاجها المجتمع، وأشار ابن خلدون لذلك بقوله: «فالناس إنما يجتمعون للتعاون في تحصيل المعاش، ابتداء بما هو ضروري وبسيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان،

32 - محمود صبحي أحمد، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، ط4، بيروت، لبنان، 1994، ص134 .

ومن هؤلاء من ينتحل الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة»³³. فالدولة إذاً ضرورة برأي ابن خلدون، وقد عبر عن هذه الضرورة بقوله: «الملك منصب طبيعي للإنسان وقد بينا أن البشر لا تمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل منهم يده إلى حاجته، يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمنعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية، في ذلك يقع التنازع المفضي إلى انقطاع النوع والمقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، فاستحال بقاؤهم إلى فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»³⁴.

* السبب الثاني: وهو العصبية، وقد عرف هذا المفهوم تعريفات مختلفة من قبل مفكرين كثر، سعى كل منهم إلى تأويله بطريقة مختلفة عن الآخر، ومفهوم العصبية على الأغلب، يعني العلاقة بين ذوي القربى، فالعصبية تتولد من القرابة في الأساس، وهي تستند إلى وحدة النسب بالدرجة الأولى، غير أن هذه القرابة من الأمور التي تحتاج إلى نظر من عدة وجوه. فللقرابة مراتب متفاوتة داخل أهل القبيلة الواحدة ولكن مما لا شك فيه أن القرابة التي تربط بين أخوة من أب واحد، تكون أقوى من التي تربط بين أهل البيت الواحد، وبالتالي فقوة العصبية المنبثقة من القرابة، تختلف لاختلاف درجة هذه القرابة، وهكذا نلاحظ أن الالتحام المنبثق من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتولد من وحدة النسب العام³⁵. إلا أن ابن خلدون قد اعتبر (العصبية) بمثابة الوسيط بين وجهي العمران، فهي تتبدى بأجلى مظاهرها، في كونها لحمة الاجتماع في الأصل، في طور البداوة، في حين أن تراخيها، عند بلوغ أعلى مراحل أطوار الحضرة يبشر، بالانحطاط، فقيام النظام السياسي والفوز بالرياسة والحفاظ عليها، مشروط إذاً بالعصبية التي تبدو عصب السببية التاريخية³⁶. ولكن ما يهمننا هو الدور السياسي للعصبية، حيث أنها السبب الثاني من أسباب قيام الدولة كما يرى ابن خلدون.

33- ابن خلدون، المقدمة، الجزء 1، دار القلم، بيروت، لبنان، 1879، ص 105.

34- المرجع نفسه، ص 163.

35- المرجع نفسه، ص 107.

36- جورج لايبكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة موسى وهبي، شوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت، لبنان،

1980، ص 91.

إن ما يسميه ابن خلدون بالعصبية، هو ما أطلق عليه ماكيافيلي اسم (فضيلة)، وهو القابلية الفطرية للسلطة السياسية، وبفضل هذه الصفة يتمكن الزعماء من فرض وجهات نظرهم، فالقول بأن زعماء الفئات التي تتوحد فيها العصبية قد أبدوا هذه القابلية هو قول صحيح³⁷.

والعصبية عند ابن خلدون هي صلة الوصل ما بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، والغاية التي تسعى إليها العصبية هي الملك. ويشير ابن خلدون إلى ذلك إذ أنه يرى أن الملك غاية العصبية، وأنها إذا بلغت غايتها، حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو المظاهرة، حسب الحالة التي تواجهها القبيلة. إذ العصبية هي القوة المحركة للدولة وهي أساس قيام الدولة إلا أن هذه الأخيرة إذا تحققت عملت على تحطيم العصبية حتى تستقر لها الأمور³⁸، فالعصبية ضرورية في طور تأسيس الدولة، ولكنها في طور الاستقرار، تعرقل نشاط الدولة، وخصوصاً إذا تعددت العصبيات ضمن الدولة الواحدة، أو إذا نازع الملك أهل عصبته، فهنا يلجأ إلى الترهيب حتى يستقر له الملك.

ب- أجيال الدولة:

نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ويفنى، وللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً، ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمئة وعشرين سنة، وهي برأيه تتكون من ثلاثة أجيال وأن الدولة في الغالب، لا تعدو هذه الأجيال الثلاثة، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين سنة:

* الجيل الأول: وهو جيل مترع بالعصبية والشجاعة والتكشف، يعيش حياة بدوية خشنة، بعيدة عن الترف وعن المدن. إنه يعيش في الريف والبوادي، وأبناء هذا الجيل لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون³⁹.

* الجيل الثاني: وهو الجيل الذي يتحقق على يديه الملك، والذي يؤسس الدولة،

37- لاكوست ايف، ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ط 3، بيروت، لبنان، 1982، ص 127.

38- زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، مصر، 1981، ص 173.

39- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 134.

فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران إلى الحياة المتمدنة المترفة أو العمران الحضري، ويصف ابن خلدون هذا الجيل بقوله: «والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف»⁴⁰. وفي هذا الجيل، تضعف العصبية نتيجة الترف، وتقل الشجاعة وترق الطباع، وتحل القيم الحضرية محل القيم البدوية.

* الجيل الثالث: وأما الجيل الثالث، فينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ الترف غاية بما يتبنونه من النعيم ونضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة. ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان. فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي. حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت⁴¹. وعلى يد هذا الجيل، يكون زوال الدولة.

ج- أطوار الدولة:

وكما أن للدولة، أجيالاً فهي أيضاً تمر بأطوار مختلفة وحالات متجددة. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في رأي ابن خلدون في الغالب خمسة أطوار:

* الطور الأول: هو طور التأسيس، وفيه يكون السلطان جديد العهد بالملك، لذا فهو لا يستغني عن العصبية، وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه، فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركاً نوعاً ما بين الملك وبين قومه وعشيرته، ويتميز هذا الطور ببداوة المعيشة، وبانخفاض مستواها وهو طور التأسيس والظفر بالبغية، حيث تكون الأمور شركة بين الملك وأقطاب عصبية. وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب⁴².

40- المرجع نفسه، ص 135.

41- المرجع نفسه، ص 135.

42- المرجع نفسه، ص 138.

* الطور الثاني: هو الانفراد بالملك، ويرى ابن خلدون أن الانفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكه قد استقر يعمل على قمع العصبية، كما يعمل على الانفراد بالحكم، واستبعاد أهل عصبيته من ممارسة الحكم، وعندئذ يتحول من رئيس عصبية إلى ملك. وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة، وقد لا يفعل، فلا تدخل الدولة في هذا الطور الثاني إلا مع ثاني زعيم أو ثالث، ويتوقف ذلك على قوة صمود العصبية.

ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالي للتغلب على أصحاب العصبية، أي أنه يبدأ في هذه المرحلة الاعتماد على جيش منظم من أجل المحافظة على الملك. ويصف ابن خلدون هذا الطور بقوله: «هو طور الاستبداد على قومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الحكم في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصناع، والاستكثار من ذلك، لجذب أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، فهو يصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر»⁴³.

* الطور الثالث: وهو طور الفراغ والدعة، وفيه يتم تحصيل ثمرات الملك وتخليد الآثار وبعد الصيت، فالدولة في هذا الطور تبلغ قمة قوتها، ويتفرغ السلطان لشؤون الجباية، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتخليد الملك بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته، ويتفاخر بمنشأته، ويصفه ابن خلدون: «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، مما تنزع طبائع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات، والقصد فيها، وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة»⁴⁴.

* الطور الرابع: وهو طور (القنوع والمسألة)، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه⁴⁵. والدولة في هذا الطور تدخل حالة السكون والتقليد وتفقد القدرة على الإبداع والتطوير. فلا شيء جديد يحدث كأن الدولة تنتظر بداية النهاية.

43- المرجع نفسه، ص 138.

44- المرجع نفسه، ص 139.

45- المرجع نفسه، ص 139.

*الطور الخامس : وهو طور (الإسراف والتبذير)، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور، تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض⁴⁶.

ويشرح ابن خلدون أسباب انحلال الدولة بقوله: «أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك في الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين»⁴⁷. ويفسر أيضاً كيفية تسرب الخلل للدولة قائلاً: «أعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية وأنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب، وهي عصبية صاحب الدولة فإذا جاءت الدولة فتغلب طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية تفسد عصبية صاحب الدولة، وهي العصبية الكبرى، فتحل عروتها وتضعف شكيمتها وينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، ويتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً، فيهلكهم صاحب الدولة، ويتبعهم واحداً بعد واحد ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول ما يكون نزل بهم مهلكة الترف الذي قدمناه، فيتولى عليهم الهلاك والترف والقتل، حتى يخرجوا عن صيغة تلك العصبية، ويحتاج صاحب الدولة إلى الزيادة في أعطياتهم، حتى يسد خللهم ويزيح عللهم، وكثرة نفقاتهم تنقص عدد الحامية فتسقط الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله بالفناء الذي كتبه على خلقه»⁴⁸.

ومن علامات اقتراب نهاية الدولة، تجزؤها واستقلال أصحاب الولايات بولاياتهم، وتبدأ بالانفصال ولايات الأطراف، حيث تكون قبضة الدولة عليها أضعف من الولايات الأقرب لمركز الدولة، وعندما تنحسر سلطة الدولة عليها، يستقل كل وال بولايته، فيشكل دولة قائمة بذاتها مع عصبية وعشيرته، والأغلب أن تجهز على الدولة الهرمة عادةً دولة جديدة مجاورة، أو قبيلة متحمسة ذات عصبية وشوكة، تكون في طور الفتوة والقوة، وإذا لم

46- المرجع نفسه، ص 139.

47- المرجع نفسه، ص 164.

48- المرجع نفسه، ص 233.

توجد هذه الدولة أو القبيلة، تعيش الدولة المتداعية أكثر من عمرها الطبيعي لتأخر وصول من ينفذ حكم القدر فيها. فالتاريخ في رأي ابن خلدون، ما هو إلا سلسلة من الدول، تسير كل منها في حلقات متتابعة، تتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى، وهذه كما يرى هي سنة الله في الدول، إلى أن يأتي ما قدر الله من الفناء في خلقه.

3 - نظرية السلطة والملك :

يُوصف الإنسان المعاصر بأنه إنسان سياسي⁴⁹، وابن خلدون يعني بالسياسة قابلية كل إنسان لأن يكون رئيساً ومرؤوساً، ولأن يكون حاكماً ومحكوماً، ولأن يكون قائداً ومنقاداً، بحيث لا يميز في هذا المجال بين إنسان وآخر بقدرته المادية، أي بنسبه، أو ثروته، أو سلاحه، أو طبقته، أو طائفته، بل بطاقته الروحية، أي بأهليته لأن يكون أكفاً من سواه لتحمل المسؤولية الرئاسية⁵⁰.

أ- أهمية السلطة ومشروعيتها:

يرى ابن خلدون أن المجتمعات البشرية تنشأ عن حاجتين أساسيتين هما: الحاجة إلى التعاون على تحصيل الغذاء، والحاجة إلى الدفاع عن النفس، وهاتين الحاجتين هما اللتان تدفعان إلى السلطة التي تتطلب الرئاسة والغلبة في مرحلة البداوة، والتي تؤدي إلى تأسيس الدولة في مرحلة تجاوز البداوة إلى الحضارة.

وهذا يعني أن السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية، وأن تملكها وسيلة لإقامة الدولة، فهي تنشأ نشأة طبيعية بمجرد اجتماع البشر، وقيام العمران. وهذا رأي تفرد به ابن خلدون عن معاصريه الذين يذهبون إلى أن الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله: فالاجتماع لا يكاد يحصل، والعمران لا يكاد يتم، حتى تنشأ الحاجة إلى السلطة؛ فالسلطة ضرورة من ضرورات الحياة المشتركة في المجتمع؛ كما أن الاجتماع ضرورة من ضرورات وجود الإنسان واستمراره. يقول ابن خلدون في ذلك: «ثم أن هذا الاجتماع، إذا حصل

49- محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985، صص-11 12.

50- حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، ط 8، بيروت، لبنان، 1985، ص 18.

للشعر كما قرناه، وتم عمران العالم بهم؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»⁵¹.

ولكن السلطة لا تقتصر على ذاتها؛ فهي الطريق إلى الملك، وهي خصوصية الإنسان التي جعلت الغلبة والسلطان واليد القاهرة مفضية إلى الملك؛ وهذا الإفضاء طبيعي في رأي ابن خلدون.

إن السلطة واقع اجتماعي لكونها التعبير الواقعي عن التفاوت الملازم لل عمران البشري، فوجود السلطة استناداً إلى جدلية التعاون/ التفاوت يطرح مسألة تسويتها ومشروعيتها، ذلك لأن وجود السلطة يعني بدهاءة الحمل على قبول أنها قائمة على أساس، وهذا الأساس لتسوية السلطة يبدو من خلال جانبيين متلازمين:

- أنها تعبير عن إحدى مسلمات الطبيعة البشرية، وتظهر في كل الجماعات البشرية على كافة مستويات تطورها.

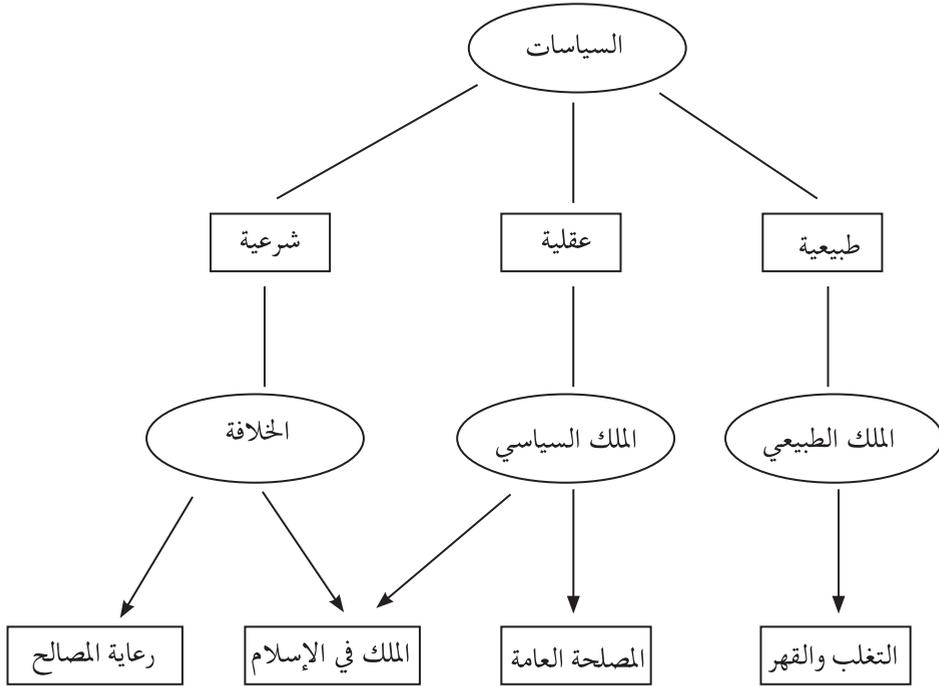
- أنها تنشأ لغاية اجتماعية تضي على تلك العلاقة السلطوية الطابع السياسي وتبرر عنصر القسر الملازم لطبيعتها من خلال المقصد الذي تشكلت من أجله في المجتمع⁵².

ب- أقسام الملك أو السياسة عند ابن خلدون:

لقد حاول ابن خلدون أن يفرق بين الرئاسة والملك؛ وتفرقه بينهما قائم على التفرقة بين نوعين من الغلب، أحدهما خاص بالرئاسة، والثاني خاص بالملك. وهو يرى أن التغلب في الرئاسة سيؤدي بصاحبه إلى أن يكون متبوعاً دون أن يكون له قهر في أحكامه يلزم الناس له إلزاماً؛ في حين أن التغلب في الملك هو الحكم بالقهر وإلزام الناس بهذا الحكم. ومن هنا كان الحكم بالقهر هو الذي يزيد به الملك على الرئاسة، وإذا كانت الرئاسة نتيجة العصبية، كان الملك نتيجة لها أيضاً؛ ولكن بدرجة أعلى من درجة الرئاسة. وهنا قسم ابن خلدون في مقدمته الملك أو النظام السياسي إلى ثلاث مراتب بحسب أفضليته كما يوضحه الشكل التالي:

51- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 274.

52- محمد الجوهري، محسن يوسف، ابن خلدون انجاز فكري متجدد، تقديم إسماعيل سراج الدين، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008، ص 97.



شكل رقم (02): يوضح طبيعة وأنواع السياسات العمرانية عند ابن خلدون

* السياسة الطبيعية أو الملك الطبيعي:

وهي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة⁵³، وتتبع طبع الحكام من حيث شهواتهم وأغراضهم، دون مراعاة لقواعد الشريعة كالسياسة الاستبدادية (الدكتاتورية). فأحكام هذه السياسات، مستبدة قاهرة، بعيدة عن الحق، وينتج عنها تعسر الطاعة وانتشار الظلم؛ فيفضي ذلك إلى الخلل والفساد، وتنقضي الدولة سريعاً، ولهذا أوجب ذوو الرأي الرجوع في السياسات إلى قوانين سياسية مفروضة، على الكافة، فينقادون لأحكامها، وهذه صورة بدائية ليس فيها قانون، وإنما هي هوى الحاكم أو الطاغية، ونلاحظ هنا عبارة ابن خلدون «حمل الكافة» فهي تشير إلى احتكار وسائل العنف في المجتمع، وهذا من خاصية السلطان.

53- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 204.

فالملك الطبيعي الفردي هو ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية من ميول وأهواء كحب الذات، والرغبة في الاستعلاء والاستبداد والسعي إلى تحقيق المطامع الفردية الأنانية، وتشترك في هذا النوع من الحكم جميع الأمم التي يحتكر الحكم فيها طاغ مستبد، لا يعتمد في حكمه على سياسة عقلية أو سياسة شرعية، ويهدف إلى تحقيق المصالح الأنانية الضيقة. وهذا النوع الاستبدادي من الحكم مذموماً عند ابن خلدون لتعلقه بالأهواء والقهر والتغلب وإهمال القوة العصبية... وكذلك يذم السياسة العقلية لأنها نظر بغير نور الله⁵⁴. ويرى أن مآل هذا الحكم الانهيار، لأن الناس لا يوافقون على منح ولائهم لحاكم استبدادي ظالم، فيعلنون العصيان فتشب القلاقل وتسفك الدماء مما يؤذن بنهاية حكمه.

* السياسة العقلية أو الملك السياسي :

وهي حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار⁵⁵، فهي سياسة تنظيمية عقلية دنيوية فقط، تقوم على مجموعة الأحكام التي اصطلح أو تعارف شعب ما على لزوم الانقياد لها، وتنفيذها؛ لتنظيم الحياة المشتركة في هذا الشعب، ومثال على ذلك السياسات الديمقراطية الغربية، التي تستند إلى جملة من الأفكار والمبادئ لعل أهمها مبادئ الثورة الفرنسية؛ حيث صارت صفة (الوضعية) مذهباً فكرياً ونظرية سياسية قائمة بذاتها. وهذه الصورة من السياسة أرقى من الأولى حيث يوجد قانون يضعه عقلاء الأمة ليحقق مصالح الناس في الدنيا، لكنها لا تزال قاصرة عن أفق الخلافة.

وهذا النوع من السياسة عرفه الفرس، الذين كانوا يستندون فيه إلى قوانين وضعية زمنية خلافاً لنظام الملك الطبيعي. فالملك السياسي يعتمد على قوانين وضعية، يضعها فلاسفة الدولة وعظماؤها بدون أن ينظر فيها إلى الشرع، وهدفهم من هذه القوانين جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. وهذا النوع من السياسة مذموماً أيضاً عند ابن خلدون، وإن كان يثني عليه في بعض الأحيان، حيث يخضع الناس فيه لقوانين عقلية بدلاً من الخضوع للحكم الاستبدادي الفردي أو الأوتوقراطي. ثم إن هذه القوانين الوضعية العقلية الزمنية التي يعتمد عليها هذا الحكم تضمن للدولة الهدوء والاستقرار والثبات.

54- محمد الجوهري، محسن يوسف، مرجع سابق، ص 107.

55- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 204.

* السياسة الشرعية أو الخلافة:

يرى ابن خلدون أنه لابد من وجود نظام ثالث للحكم وهو الخلافة التي يرفعها فوق السياسة والملك، لأنهما يرعيان مصالح العباد في الدنيا، وهي تقييم مصالح العباد في الدنيا والآخرة. ولأنها نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا⁵⁶، وتجمع بين الأمة وصاحب الشرع، فقال: «والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»⁵⁷.

والخلافة سعي دائم باتجاه تحقيق المصالح خالصة بعيداً عن المفاصد والشهوات، ولذلك دار أمر الحكم في التصور الإسلامي للحكم والحاكم حول الكيف وليس الكم، وبذلك تميزت الخلافة عن الأنظمة الديمقراطية المعاصرة التي تراعي المجموع الكلي لأصوات الناخبين ولا تركز على نوعية الاختيار الذي يحقق مصالح العباد الدينية والدنيوية، ويقوم التوازن بين جلب المصالح ودفع المفاصد⁵⁸.

والخلافة تتطابق فيها السياسة والشريعة، فتكون السياسة شرعية، وتعتبر أحكام الشريعة فيها السلطة العليا ذات السيادة، فهي نظام يوحى به الله بواسطة الأنبياء وتكون قائمة على الشورى. ولهذا نبه ابن خلدون إلى أهمية الشورى فيما أورده في مقدمته من كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فكتب إليه أبو طاهر كتابه المشهور، وعهد إليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسية والشريعة والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، وابن خلدون تبنى هذه الوصايا، وأشاد بها مؤكداً أنها من أحسن ما كتب في سياسة وتديبير العمران قائلاً: «وهذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة»⁵⁹.

وعن شروط منصب الخلافة يرى ابن خلدون أنه يشترط فيمن يتولى منصب الخليفة

56- عبد الستار أبوغدة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، اسطنبول، تركيا، يوليو 2006، ص 09.

57- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 204.

58- محمد طه بدوي، المنهج في علم السياسة، طبعة كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، مصر، 1979، ص 84.

59- فيروز عثمان صالح، الشورى في الإسلام، مجلة دراسات دعوية، العدد 17، يناير 2009، ص 75.

أو الإمام الذي أجمع على وجوبه الصحابة والتابعون، توافر شروط العلم، والعدالة، والكفاءة، وسلامة الحواس والأعضاء. فشرط العلم ضروري، لأن الإمام إنما يكون منفذاً لأحكام الله إذا كان عالماً بها، ومالم يعلمها لا يصح تقديمه لها. وأما العدالة فشرط ضروري أيضاً لأن منصب الإمامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب. وأما الكفاية فتعني أن يكون الإمام كفواً جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب وأن يكون بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء... وأما سلامة الحواس والأعضاء، فيشترط في الإمام أن يكون مبرأ من الجنون والعمى والصمم والخرس، وكل ما من شأنه أن يؤثر على قدرته على العمل وإدارة شئون الدولة كفقْد اليدين والرجلين وما إلى ذلك. وأما شرط القرشية، فينظر إليه ابن خلدون على أنه شرط خامس للإمام وهو شرط أثار الجدل بين الفقهاء وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة في التلاشي والاضمحلال. فمن فقهاء المسلمين من اشترط أن يكون الإمام من قريش وذلك للأثار الكثيرة والواردة في فضل قريش المشيرة إلى أن الإمارة تكون فيهم⁶⁰.

ولقد عقد ابن خلدون في المقدمة فصلاً في انقلاب الخلافة إلى الملك، أوضح فيه أن نظام الخلافة يقوم على الشورى، وأن من طبيعة الملك الانفراد بالسلطة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين أقاموا نظام الخلافة، وكانوا في ممارستهم للحكم بعيدين عن مظاهر وأحوال الملوك، حيث قال: «والكل متبرئون من الملك متنكبون عن طرقة»⁶¹. ثم انتقل للحديث عن عهد معاوية، وكيف حوّل الخلافة إلى ملك وراثي، ويبين أن ما فعله أمر طبيعي اقتضته العصبية، وأن ذلك كان هو المناسب لتلك الفترة، ولو أن معاوية فعل غير ذلك لوقع في افتراق الكلمة وذهاب السلطة وضياع الدولة.

ويزيد الأمر إيضاحاً فيقول: «فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه هو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمر دينهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة، فهذا عثمان لما حُصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سلّ السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى هلاكه»⁶².

60- صلاح الدين بسيموني رسلان، مرجع سابق، ص ص -64 62.

61- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، 2/ 598.

62- المرجع نفسه، 2/ 604.

خاتمة:

يمكننا أن نتساءل في نهاية هذا البحث، عن طبيعة العمل الذي قام به ابن خلدون وعن قيمته. هل هي سياسة شرعية أم علم الاجتماع السياسي؟.

يبدو أن المباحث السياسية التي تطرق إليها ابن خلدون أقرب إلى علم الاجتماع السياسي، منها إلى السياسة الشرعية؛ وإن كنا لا ننكر أن هناك إشارات كثيرة مبعثرة هنا وهناك في هذه المباحث، تدخل في علم السياسة الشرعية، وهذا حصل عرضاً ولم يكن مقصوداً مباشرة منه. ومهما يكن فالحديث عن شخصية ابن خلدون وما تميزت به من عبقرية وعلم وفقه وأدب يقتضي الكتابة المسهبة والبحث والتقصي في أغوار الاجتهادات التي مارسها مفخرة عصره ومعجزة زمانه، وبما أن التعمق في آثار هذا المفكر العربي المسلم يحتاج إلى المزيد من الاستقراءات والاستنتاجات، فإن أقرب السبل وأيسر المراجع هي ما كتب مفكرنا الكبير وما خلده من آثار أفادت كثيراً العلوم الإنسانية، أما ما كتب حوله فهو شتات يصعب الإلمام به جملة وتفصيلاً، أو بالأحرى بجزء قليل منه.

فقه الشورى الإسلامي المعاصر: الشيخ محمد الغزالي نموذجا

د. محمد مراح *

ارتبطت حركات التغيير الإسلامي المعاصر في العالم الإسلامي منذ الحقبة الاستعمارية بالشأن السياسي حتى ليتمكن اعتباره أحد أهم العوامل المؤثرة في بلورة فكر ونشاط تلك الحركات، ولا ينقص هذا الملح البارز فيها من الإطار الشامل الحضاري على تفاوت بينها في التركيز على هذا الجانب أو ذاك من المذهبية الإسلامية المتكاملة الشاملة.

وقد توجهت أنظار كثير من العلماء وقادة الإصلاح والتغيير الإسلامي للمراجعة والاجتهاد في نوازل الأمة و مستجداتها ؛ اجتماعيا، وتربويا وثقافيا وربما فلسفيا، واقتصاديا وسياسيا. كل ذلك على ضوء معايير/ عوامل هي : التراث العلمي والحضاري للأمة الإسلامية - الثقافة والنموذج الحضاري الغربي الطاغبي الغالب - الواقع الإسلامي البائس.

ويمكن تقسيم المراجعين المجتهدين (من داخل المذهبية والتوجه الإسلامي) إلى طائفتين هما:

- الباحثون الأكاديميون.

- الدعاة العلماء.

وقد اتسمت مراجعة وتجديد واجتهاد كل فريق بخصائص تميز طبيعة الموقع الذي ارتضوه لأنفسهم في أدائهم العلمي المعرفي أو الأداء الاجتهادي الجهادي الدعوي؛ فالأول غلبت عليه

* أستاذ محاضر، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي - الجزائر

الهدأة العقلية العلمية الأكاديمية الباردة؛ بالتحرك في دائرة الألفاظ والقواعد ونتائج مناهج البحث النظرية أو حتى العلمية لكن دون تخطى عتبة الأكاديمية إلا في أحوال نادرة قد تكون لأصحابها نزعة تفاعل مع الحركات التغييرية، ورشح شعور بالحاجة إلى التغيير الحركي .

أما الفريق الثاني (الدعاة العلماء) فقد امتزجت لديهم النزعة التجديدية العلمية بالحركة التغييرية في سياق جهودهم التغييرية الحركية، ومجابهة حال الأمة بالقول العلمي والوعظي والحركة على خط الجهاد الدعوي المعاصر .

وقد برز في الفريق الثاني ثلثة من الدعاة العلماء في تيار المراجعة التجديدية الشاملة التي من بينها المجال السياسي على مستوى الأدائن العملي والعلمي، نذكر منهم خصوصا جيل الرواد : الإمام الشهيد حسن البنا - الشهيد سيد قطب - الإمام أبو الأعلى المودودي - الشيخ محمد الغزالي رحمهم الله تعالى جميعا وأجزل لهم المثوبة .

وقد اخترنا الحديث عن فقه الشورى الإسلامي المعاصر عند الشيخ محمد الغزالي للاعتبارات الآتية :

المساحة الواسعة التي احتلتها المسألة السياسية والتفكير السياسي من فكر و جهاد الشيخ محمد الغزالي . حتى لا يكاد يخلو كتاب من كتبه منها نحو عشرة كتب من تراثه العلمي الدعوي يمكن عدّها كتباً في الفقه العلمي الحركي السياسي .يقول الدكتور محمد وقيع الله في بحث قيم له حول فكر الغزالي السياسي : «ومن بين الكتب العديدة التي ألفها يمكن اعتبار عشرة منها كتباً سياسية خالصة، أما بقية أفكار الشيخ السياسية فقد توزعت على مختلف كتاباته. وهكذا فبغير قراءة واسعة في تراث الشيخ يتعذر على القارئ أن يجمع خيوط تلك الأفكار، وأن يضعها في نسق منتظم؛ فبقدر ما أكثر الشيخ من الإنتاج الفكري، كانت أفكاره السياسية تتأثر وتوزع وتتداخل مع موضوعات أخرى، محققة بذلك نوعاً رائعاً من التلاحم ما بين الشأن السياسي والاقتصادي والثقافي والتربوي والروحي امتزاج الخط الدعوي بالجهود العلمي التجديدي في الفقه والفكر السياسي الغزالي»¹.

يمكن اعتبار فقه الشورى النواة التي يدور عليها اجتهاده وتجديده الفكري الدعوي السياسي .

1 - محمد وقيع الله، «ملاح الفكر السياسي للشيخ الغزالي» مجلة إسلامية المعرفة، العدد7، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ 1997م، ص 107،

الجرأة التجديدية التي اتسم بها فقهاء السياسي خصوصا في مسألة نموذج الحكم الإسلامي وقاعدته الذهبية في فقه الشورى.

شهادة الجدارة بالتمثل والأهلية التي تمنحها الثورات العربية ذات الأفق الإسلامي الواعد للفكر الشورى لدى الغزالي.

وقد اخترنا الأسلوب التحليلي لفكر محمد الغزالي، من داخله ما أمكن دون التوسع إلى المقارنة، أو الاتكاء - إلا لماما - على شتى الآراء التي قد تكون موافقة له في هاته الجزئية أو تلك من مبدأ « الشورى »، على اعتقاد منا بأنه الأسلوب الذي يمنح الباحث نفسا أوسعاً في استنطاق النص / الفكر المراد مقارنته معرفياً ؛ فهما واستنتاجاً ومراجعة.

كما يجدر بنا تسجيل المعطيات الآتية التي يمكن عدها العالم الواقعي والافتراضي لإنجاز محمد الغزالي الفكري والدعوي؛ اعني المؤثرات والمسار الحيوي الذي انطبعت به، وطبع به الشيخ محمد الغزالي رحلته ورسالته التي سلخت جل عمره؛ هي إذن كالأتي ذكره:

لو طلبت وصفا لسمة الجو السياسي الأبرز الذي هيمن على محيطه المصري المباشر وامتداده العربي الإسلامي، لما وجدت أنسب من صفة / واقع « الاستبداد »، الذي يمكن أن تقارب على ضوءه كل الحالة السياسية آنئذ، وما أفرزته من أحوال كثيبة في كل مناحي الحياة. ولذا لا يستغرب الدارس إذا وجد كتاب محمد الغزالي « الإسلام والاستبداد السياسي / طبع عام 1951م أحد الكتب الأربعة الأولى فيما ألف. كما يمكن فهم كيف رد إليه معظم أسباب تخلفنا حضارياً في أكثر أدوار تاريخنا الإسلامي، حتى ليعد المساحة المظلمة في خريطة مسار الحضارة الإسلامية، عدا فترات / الاستثناء التي تؤكد الحكم ولا تنقضه.

إحساسه العميق بالأزمة - في بعدها السياسي - التي عصفت بالكيان الإسلامي، فغروب الحكم الإسلامي الراشد في فترة مبكرة من التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية، أفضى إلى نموذج حضاري مشرق : عبودية لله عز وجل، وإبداعاً علمياً وفنياً خالدين، وعلاقات اجتماعية وإنسانية ودولية باهرة، خذل اكتمال صورته الحضارية زبغ شائن عن النهج القرآني النبوي والراشدي مسار الحضارة الإسلامية سياسياً.

قيام نموذج حضاري بت صلته بالوحي والدين مطلقا، لكنه أبدع في عالم المادة، وقدم نموذجا سياسيا، قبر من خلاله الاستبداد الداخلي، ونظم العلاقات والأداء سياسيا بين الفرد والمجتمع والدولة، على نحو حفظت فيه الحقوق، وأعلى من مقامها، وألتزم الحاكم حدوده البشرية الطبيعية، بإدراكه لوظيفته الحقيقية، ومديونيته للذين فوضوه أمر سياستهم.

القوة والعمق اللذان طبعت بهما التجربة الراشدة النموذج الإسلامي القويم في الحكم، في زمن مبكر من التاريخ الإنساني، وما كان يعد به - عالميا - من نُقْلة في الأداء السياسي النموذجي المثالي لو قدر له أن يستمر.

وقد كان القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المصدرين الرئيسيين لصناعة النموذج الإسلامي للحكم في العهد الراشد، لكن سيرة الخلفاء الراشدين إلى جانب المصدرين المقدسين رسمت سلوكا سياسيا غاية في الرشاد والحكمة، من خلال التمثل البارع لمبدأ « الشورى »؛ في سير شؤون الحكم. فسنوا لمن بعدهم السبيل العملية القويمية لهذا المبدأ السياسي الخلفي. حتى أمكن الاستئناس بفعلهم لتكوين مصادر أخرى للتشريع الإسلامي كنشوء فكرة الإجماع. ولما اضطرب الشأن السياسي الإسلامي بهت النموذج الشوري الراشدي، وتبعه الفقه النظري في كثير من الأحوال ليتحول إلى مسألة مزاج الحاكم إن راق له أخذ بفحوى الشورى، وإن تعكر مزاجه مضى على ما أملتة أهواؤه (أعنى مسألة : معلومية أو إلزامية الشورى للحاكم).

لكن إذا كان للواقع السياسي غير السوي في تلك الأعصر المتقدمة ما قد يبرر القول بفقه الواقع لهذا الاتجاه أو ذاك، فأى تبرير يمكن التماسه لمن يقتفى تلك المقولات حذو القذة بالقذة في العصر الذي أصبحت فيه « الشورى » « والحريات العامة » روح العصر سياسيا ؟ لذا كان منوطا بحركات الإحياء والتجديد مراجعة فقهها السياسي بما يعيد القطار السياسي الإسلامي إلى سكتة القرآنية المحمدية ونموذجه الراشد، على ضوء المعطيات المعرفية والعملية للسلوك السياسي الديمقراطي المعاصر.

وسوف نرتاد هذا الفقه السياسي التجديدي الشوري لدى الشيخ محمد الغزالي (بالطبع بالتركيز على مبدأ وتشريع الشورى / نواة فكره السياسي التجديدي) من خلال المستويات أو الدوائر الآتية :

النقد: ويشمل التجربة غير الموافقة للحكم باسم الإسلام في كثير من أدواره، والجانب النظري الفقهي - الواقع الإسلامي المعاصر المنحرف عن سوية أي حكم .

الفقه الشوري البديل الذي تطرحه تجربة الغزالي الدعوية الفقهية، مع كشف مصادرها، التي يمكن ابتداء رصدها ضمن ما يأتي : - النصوص القرآنية - السنة النبوية (حديثا وسيرة ونموذجا حكما سياسيا خصوصا) - أعمال واستصحاب مبدأ المقاصد الشرعية حتى إن لم يصرح به مصدرا من مصادر اجتهاده الفقهي الدعوي - أعمال قاعدة المصلحة وتحديد مصدر المصالح المرسله والاستصلاح - التجربة الراشدة المباركة .

قاعدة طلب الحكمة من مصادرها أنى وجدت: وهي مبدأ إسلامي أصيل صميم لم تتهيبه عصور الاجتهاد الأولى الزاهرة (خصوصا النموذج العمري) . ويتجلى أعمال الفقه السياسي الشوري الغزالي في الاقتباس من الممارسة الديمقراطية الغربية ما يلائم التجدد الحضاري الإسلامي المعاصر .

النقد: يرى الشيخ الغزالي النقد ضرورة إنسانية حيوية، لارتباطه بإنسانية الإنسان في صورته الفردية والاجتماعية؛ «وحاجة الأمم للنقد ستظل ما بقي الإنسان عرضة للخطأ والإهمال، بل ستظل ما بقي الكملة من البشر يخشون الملام ويخافون الحساب، وما دامت العصمة لا تعرف كبيرا أو صغيرا، فيجب أن يترك باب النقد مفتوحا على مصراعيه»². و تأسيس النقد على قواعد من المنطق السليم والعلم يخرج به عن مجرد وجهات النظر الانطباعية، وردود الفعل العاطفية إلى تشييد طبقة في البناء والتأسيس للفهم والتشخيص، والتشوف نحو الأصوب. وهذا ما أنجزته تجربة الغزالي الفكرية.

فقد تناول نقده الجانب العملي للتجربة غير الموافقة للحكم باسم الإسلام في كثير من أدواره التاريخية والواقعية، والجانب النظري الفقهي:

أ- الجانب العملي (تاريخيا وواقعا): شخسه من منشئه؛ وهو الخطوة الأولى في بناء الحياة السياسية، المتمثل في كيفية اختيار الحاكم قال: «ونحن نلحظ - دون كد.

جرثومة خبيثة تفتك بالسياسة الإسلامية، وتدع فراغا سيئا بين الأمة والدولة، تلك

هي طريقة اختيار الحاكم الذي يلي الأمور، ويقود الأمة إلى ما لا تعرف وتقر من

2 - الغزالي، محمد، الإسلام والطاقات المعطلة، الزيتونة للإعلام والنشر، 1407هـ - 1987م، ص56 .

أهداف، ونحن نريد استئصال هذه الجرثومة لا تركها، والتغلب على ما تنشئ من علل وأوجاع»³. و معلوم من التاريخ والواقع المعاصر العربي الإسلامي بان الحكام - في أكثر الأحوال - يختارون بطرائق لا إرادة حقيقية فيها لشعوبهم. وهذه البداية الخاطئة تُنتج من السياسات ما لا تكون موضع الرضا بالضرورة من تلك الشعوب، فُتقهر - بذلك - وتزيف إراداتها، ويُذهب بها في غير وجهة.

وقد يكون هذا ما دعا الغزالي إلى اعتبار « الاستبداد السياسي ... ليس عصيانا جزئيا لتعاليم الإسلام، وليس إماتة لشرائع فرعية فيه، بل هو إفلات من ربقة ودمار على عقيدته»⁴؛ فالحرية مبدأ مقدس في الإسلام بدءا من اعتناقه والسير مع تعاليمه عن رضا وطواعية، والشأن السياسي لا يختلف عن ذلك. بل إن المناقض الطبيعي للحرية السياسية وهو الاستبداد والإكراه ولود لحالات من الرفض والاستعداد للعنف، والأزمات الخلقية والاجتماعية المهددة لأمن واستقرار المجتمع والدولة، ولكل من ذلك أثره على الجوانب المعنوية والعقائدية فيهما.

ب - الجانب النظري : يرى الشيخ الغزالي أن الخلل لم يقتصر على الجانب العملي فقط، بل طال الجانب النظري ؛ إذ تأثر فقهاءنا السياسي بواقع الحال، واتجه في أحوال كثيرة ينظر له بمنطق « الأمر الواقع» فحسب دون استرداد - مثلا - للتجربة الراشدة ؛ لذا فهو يرى « نقصا في معالم الفقه الدستوري من حياتنا الفقهية الرحبة، مع وفرة

مادته في موارثنا السماوية، ومع الحاجة الماسة إليه في سيرنا التاريخي وصلته بالأمة، والسلطات التي يملكها، وطرائق الشورى التي فرضها الإسلام عليه، والحقوق والواجبات المتبادلة بين شتى الأجهزة الإدارية، التي تشكل عموما نظام الدولة»⁵. ومن هذه المسألة تنطلق الرؤية التجديدية لدى الشيخ الغزالي للفقه السياسي؛ فعلى الرغم من الغنى الذي تتوفر عليه النصوص الشرعية (قرآنا وسنة تحديدا) يعد رصيدنا الفقهي السياسي غير كافي للتفاعل مع ما استجد من أساليب اختيار الحاكم، وبناء المؤسسات الدستورية، وآليات سيرها تشريعا وإداريا.

3 - الغزالي، محمد، معركة المصحف في العالم الإسلامي . دار القلم، 1426هـ-2005م. ص 83، 84.
4 - الغزالي، محمد. أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، دار الشرق الأوسط للنشر. 1411هـ-1990م، ص 38.

5 - الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، ص 84

وقد اعترى مبدأ «الشورى» الإسلامى نقص بالغ تبعاً لطريقة اختيار الحاكم تجسد في ثلاثة معايير هي: 1 - سوء فهم معنى الشورى، وإنشاء أجهزتها المشرفة على شؤون الحكم - 2 - عدم اعتبار ما نتج عن الاستبداد في تاريخ المسلمين، ومن غياب مجالس الشورى - 3 - جهل بالأصول الإنسانية التي نهضت عليها الحضارة الحديثة، والرقابة الصارمة التي وضعت على تصرفات الحكام⁶.

ومجابهة هذه الأزمة الفكرية العلمية والتشريعية والهيكلية، يفرضها - في تقدير الشيخ الغزالي - مستقبل الإسلام وأتمته يقول: «أظننا لن نحرز نجاحاً يُذكر خلال القرن الجديد إذا بقينا على فقهننا الضيق المحدود الذي عشنا به خلال القرون الأخيرة، فإن هذا الفقه لم يعالج الخلل المتوارث في علاقة الحكومات بالشعوب، ولم يساند الحريات العامة الصحيحة، ولم يُنمِّ القدرات على علاج الأخطاء السياسية والاقتصادية الشائعة في بلادنا»⁷ «فالأمة الإسلامية أولى أمم الأرض بأن تحتاط ضد الاستبداد السياسي وأن تمنعه من قتل مستقبلها بعدما أسقم ماضيها وعرقل خطوها وشل رسالتها».

ومن هنا بات من الضروري أن تجدد الأمة فقهنها السياسي، كي يستقيم مستقبلها، فتطابق بين مبادئها الأصلية في الحكم الإسلامى وسلوكها السياسى القائم على مبدأ الشورى من اختيار للحاكم اختياراً حراً نزيهاً، والتزام قيادتها السياسية بما تقتضيه الشورى من حرية الرأي، وإخلاص النصح، وديمقراطية في التسيير.

-الفقه الشورى البديل الذي تطرحه تجربة الغزالي الدعوية الفقهية، مع كشف

مصادرها :

تنطلق نظرة الغزالي لضرورة الشورى والحريات العامة، المتنافية مع الاستبداد من دليل فطري في الطبيعة الإنسانية، دون تفرقة بين أجناسها وأديانها، فيقول: «إن الله تعالى نهى عن الظلم فيما أنزل من الوحي؛ فهل تظن الظلم مستحباً في البلاد التي لم يبلغها ما أنزل الله؟ لا، إنها تستقبحه، وتكره وقوعه، وتحتاط من أذاه، فإذا اخترعت عدة أساليب لحماية نفسها منه، فلا علينا أن نتدبر هذه الأساليب، وأن نأخذ بها لحماية أنفسنا كذلك»⁸.

6 - الغزالي، محمد. الفساد السياسى، موقع الشيخ محمد الغزالي على شبكة الأنترنت alghazaly.org. ملف pdf. ص5.

7 - الغزالي، أزمة الشورى، في المجتمعات العربية والإسلامية 68.

8 - الغزالي، معركة المصحف، ص85.

« إن النفس الإنسانية تطغيها سعة السلطة، ونفاذ الكلمة، كما تطغيها كثرة المال وبسطة الثروة، وقد عانت الأمم قديما وحديثا من إطلاق لأيدي الحكام مهما أوتوا من عبقرية »⁹.

فهذه الطبيعة الفطرية في الإنسان التي تسعى لحماية نفسها من الظلم والظيم، لا يضيرها في شيء أن تأخذ عن بعضها بعضا ما توضع من وسائل ومبادئ وآليات تحقق لها الحماية من طغيان قبيل على قبيل فيها، لغنى مالي أو امتداد نفوذ حكم وعلو كلمة، بل إن حماية المجموع الإنساني من المواهب الفطرية (كالعبقرية التي كثيرا ما تفضي إلى الإعجاب بالرأي) وقد تُطغى صاحبها، تغدو مسألة ضرورية في الحكم، وليس أدل على هذا من الحركة النازية في تاريخ العالم المعاصر، وقبلها الطموح الإمبراطوري لدى نابليون بونابرت، وغيرهما في التاريخ كثير.

و تماثل الحال هذا بين الأمم لا يحرم «ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بُليت بمثل ما ابتلينا به.¹⁰ خصوصا أن الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا¹¹.

وتناط المسؤولية التجديدية لفقهننا السياسي بفتنة مميزة من الفقهاء ؛ إصلاح أداة الحكم يحتاج إلى فقهاء أتقياء أذكاء¹². فالصفتان ضروريتان للوفاء بالغاية ؛ التقوى لأمن الزيع وراء خلب الدعوات المفرطة - مثلا - في الحريات، أو الانفلات من ضوابط وقواعد الشرع ومصادره بدعوى التجديدي والعصرنة والحدثة. أما الذكاء فالحاجة إليه في مثل هذا وفي الاجتهاد على ضوء مقاصد الشرع وغاياته واستلهاهم لاجتهادات السلف الصالح في المجال السياسي والاستفادة مما لدى الغير إذا كان صالحا ويحقق مقاصد الشرع كالاجتهادات العمرية . وعليه لا يرى ما «يمنع الفقيه المسلم من قبول كل وسيلة أصيلة أو مستوردة لتحقيق الغايات التي قررها دينه؟»¹³ ..

بل ترقى لديه إلى مستوى «الواجب» : « النقل والاقتباس في شؤون الدنيا، وفي

9 المرجع نفسه، 86، 85.

10 الغزالي، محمد . دستورالوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الكتب، 1408 هـ. 1988 م. ص 227.

11 المرجع نفسه، ص 227.

12 الغزالي. الفساد السياسي. ص7.

13 الغزالي. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. ص225.

المصالح المرسله وفي الوسائل الحسية ليس مباح فقط، بل قد يرتفع إلى مستوى الواجب¹⁴.
 فنظرية الاستخلاف الإسلامية تقتضى عمارة الأرض بالصلاح والخير، بما يدفع الإنسان إلى
 « استثمارها واستغلال منافعها وتسخير مرافقها، بما يكتشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم
 فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته، وقد جمع الله هذه
 المعاني في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ
 إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ (هود/61)¹⁵. وبات من المعلوم من أسباب التحضر بالضرورة أن
 تحصيل هذه الأسرار وما ينبى عليها من منافع خاصة وعمامة بقدر ما يتخذ لها أصحابها من
 دأب علمي ومعرفي، واحترام لقوانينها الطبيعية، ولذا فكل من حصل على قدر منها أصبح
 أستاذا لغيره الذي يجب عليه التعلم منه بحرص وانتباه واحترام. وهذا ما أدركه السلف
 حين أدركوا أهمية النقل عن الآخرين فيما هو من المصالح المرسله والوسائل الحسية قضاء
 لشؤون دنياهم وتحصيلا لمنافعها المسخرة لعباد الله، ولعل في نقل نظام الدواوين عن الفرس،
 أفضل مُتَعَطٍ يُتَعَطُّ به من سيرتهم الرضية في قيام الدولة على أنظمة حديثة تضبط وظائفها
 المتنوعة والمتخصصة.

والتأمل في آية سورة هود السالفة الذكر تضع الميزان لكل سلوك عمراني تتوجه
 إليه إرادة المسلم والمسلمين، فالله الذي خلقهم من الأرض هو الذي طلب منهم عمارتها على
 نهج الاستغفار من معصيته ومغبة التفريط في عمارتها بما يحب ويرضى، ثم يتوبوا إليه متى
 حصل منهم شيء من ذلك.

وقد اقترح الشيخ الغزالي عشرة مبادئ إضافية للأصول العشرين عبارة عن ميثاق
 رسم من خلاله معالم تجديد وتطوير المجتمع الإسلامي ضبط فيه وضع الحكام ووظيفتهم،
 وأسلوب اختيارهم وأداة حكمهم لشعوبهم، فجاء في البندين (5-4) من هذه المبادئ: «4
 - الحكام - ملوكا كانوا أم رؤساء - أجراء لدى شعوبهم، يرعون مصالحها الدينية والدنيوية،
 ووجودهم مستمد من هذه الرعاية المفروضة ومن رضا السواد الأعظم بها، وليس لأحد أن
 يفرض نفسه على الأمة كرها، أو يسوس أمورها استبدادا.

14 المرجع نفسه، ص 225.

15 النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1413 هـ - 1993 م. ص 63.

5- الشورى أساس الحكم، ولكل شعب أن يختار أسلوب تحقيقها وأشرف الأساليب ما تمخض لله، وابتعد عن الرياء والمكاثرة والغش وحب الدنيا»¹⁶

وعليه تكون الشورى مقياساً لمشروعية السلطة في المجتمع الإسلامي « لا مشروعية للسلطة السياسية إن لم تمارس عملها في نطاق الشريعة الإسلامية وعن طريق الشورى، فلا يجوز لأي فرد أن يعطى لنفسه الحق المطلق في الحكم حسب هواه ». ¹⁷ ولا ينضبط الهوى إلا بشرع محكم وشورى ملزمة، خلافاً لما انساقت إليه كثير من الآراء الفقهية من أن الشورى معلمة لا ملزمة. (للغزالي أدلة شرعية ومن المعقول حول إلزام الشورى وليس مجرد إعلامها للحاكم فحسب). - « ويديهي أن تكون الحكومة في الإسلام صدى رغائب الأمة وعزائمها وأداتها إلى بلوغ ما تهوى، أما أن يكون الأمر بالعكس فتكون الحكومة مفروضة بالرهبة والرغبة أو بالسلاح والرشوة، فليس هذا من الإسلام » ¹⁸. وهذا إقرار منه بأن الأمة المسلمة هي مصدر السلطة، تؤكد قاعدة ودليل الاستحسان بأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأن يد الله مع الجماعة.

لهذا فإن « الأمة مصدر السلطة، هي وحدها التي تختار حكامها، وهي التي - إذا شاءت عزلتهم، وليس لأحد حق إلهي، ولا وصاية عليها على الناس، تجعل وجوده السياسي ضربة لازب، أو تجعل انقياد الجماهير له فريضة محكمة. إذا كانت لشيء ما مكانة دينية فهو الرأي العام الإسلامي، الذي إذا أحب كانت محبته آية على رضوان الله، وإذا كره كانت كراهيته آية على سخطه » ¹⁹

وتبياناً للحدود التي يتداول فيها أمر شورى في مؤسسات الدولة المسلمة يذكر الشيخ الغزالي أن - الشورى تكون حيث لا نص، ²⁰ وكذلك نصه في ص 54: « هناك فرائض لا يجوز خدشها ومحرمات لا يمكن استباحتها، وشؤون أخرى هي مجال للأخذ والرد وتفاوت التقدير، وهذه لا يملك البت فيها واحد برأسه، وإنما يرفع الخلاف فيها أصحاب الحل والعقد

16 الغزالي، محمد . تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل . موقع الشيخ محمد الغزالي على شبكة الأترنات

alghazaly.org . ملف pdf ص 29-30.

17 الغزالي . الإسلام و الطاقات المعطلة، ص 205.

18 الغزالي . معركة المصحف، ص 83.

19 المرجع نفسه، ص 129 .

20 الغزالي، الفساد السياسي، ص 7.

وأهل الشورى . فإذا مرت بمرتبة البحث والعرض، فلكل ذي رأي أن يظهره وأن يدفع عنه غير منكور ولا محقور، حتى إذا تمخض الدرس والنقد عن الرأي الذي استقر عليه الإجماع أو جنحت إليه الكثرة، لم يبق مكان لتردد أو ارتياب أو اعتراض». أي أن مجالها معاملات العباد المبنية على التعقل والتغير والعوائد والاستحسان والمصالح المرسلة، وكلها أدلة كلية تُعرف بها الأحكام الشرعية لدى جمهور العلماء، بضوابط معلومة تحوط الشرع من الأهواء والزيغ المضل .

وتأكيدا لهذا المسلك الحكيم في طلب المصالح المرسلة يسترد الشيخ الغزالي تجربة الخلافة الراشدة، على اعتبارها النموذج الأفضل للحكم الشوري الإسلامي، والاجتهاد فيها والحكم كانا على نهج النبوة ما أمكن الصحب الكرام رضي الله عنهم. مع اعتبار أن « أرقى ما وصل إليه الغرب في حضارته الإنسانية أو في فن الحكم، لم يزد عما حققته الخلافة الراشدة من أربعة عشر قرنا»²¹.

فتتخذ قاعدة طلب الحكمة من مصادرها أنى وجدت : لها سندا مشروعاً في هذا المضمار الحيوي من الاجتماع الإنساني « فلماذا لا يحذو المسلمون حذو سائر الخلق... ويقىمون حكما إسلاميا أقرب إلى الصواب منه إلى الخطأ؟ بل أقرب إلى الإسلام نفسه، وأنأى عن دعاوى الأسر الدعية، وجنون الأفراد العالين في الأرض؟»²².

لرعاية مصالح العباد وتحقيق وجه من وجوه العبودية لله تعالى في معاش الناس، يستفاد من الآليات المناسبة لتحقيقها، إذا كان غيرنا قد أبدعها.

وقد تفتن الشيخ الغزالي إلى مسألتين جوهريتين إحداهما ثقافية وأخرى اجتماعية لهما صلة بالنظام السياسي الإسلامي :

فترقية للحس الحضاري لدى الأمة الإسلامية من الناحية السياسية، يرى ضرورة تثقيفها سياسيا كما تثقف في شؤونها الدينية جنبا إلى جنب « إن الفقه الدستوري عندنا بحاجة إلى أن يوسع ويقعد ويدرس في المساجد مع أحكام الوضوء والصلاة ؛ لأن بقاء الإسلام والمسلمين متصل به»²³ . فالمسجد والمدرسة مصدرا للإشعاع العقلي في المجتمع

21 الغزالي . أزمة الشورى، ص 36.

22 الغزالي . معركة المصحف، ص 83.

23 الغزالي . معركة المصحف، ص 87

الإسلامي ينبغي أن يرقيا مستواه العقلي السياسي، ضمانا لإخلاص العبودية لله وحده من جهة، وحصانة من تخلل الحكم الفردي أو الاستبدادي للكيان الاجتماعي.

إن عملية الاقتباس الحضاري وحدها لن تكون كافية لتحقيق هدفها مهما يكن واضحا ونبيلا وفعالا، فضلا عن مشروعيته، بل لا بد أن تكون العملية في سياق التغيير الحضاري داخل المجتمع الإسلامي، كي تتفاعل المناحي المشكلة للكيان الحضاري للأمة فيما بينها بصورة متوازنة، ومتداولة بينها المؤثرات والآثار بشكل إيجابي نافع، وهذا ما يُستفاد من قول الشيخ الغزالي: « فإنه قبل الاقتباس من أي نظام عالمي للوسائل التي تحقق قيمنا - يجب إحداث تغييرات جذرية في الطريقة التي نحيا بها»²⁴. فالوسائل وحدها بنى فوقية لا تذهب وحدها للوجهة التغييرية الإيجابية في الرؤية الإسلامية، المؤسسة على بنى تحتية روحية وثقافية واجتماعية موصولة بعقد التوحيد.

البنیان الإسلامي للشورى : نستخلصه من فكر الغزالي نظرتة البنائية «لشورية» من حيث مرجعيتها وأليتها - مجالاتها - أسلوبها ومنهجيتها -

المرجعية الأساس لمبدأ الشورى في القرآن والسنة « ولدنا كتاب ينطق بالحق، ويحدد المنهج والغاية، ولدنا سنة مدروسة مانوسة، تقدم مواصفات كاملة وللحكم الراشد»²⁵،

ضمانتها : الرأي العام الإسلامي* أليتها التي تقوم مقام الضمانة التشريعية والعملية يراها في دستور « مكتوب تضبط فيه الأمة الإسلامية علائقها بحكامها، وتحدد الخطوط التي يقفون عندها، ولا بد من انتخابات نزيهة، يختار فيها أعضاء المجالس النيابية ومن إليهم من ممثلي الأمة في شؤونها الدينية والدينية»²⁶

ميادينها : « وعندما نتحدث عن الشورى، فإنما نعني جميع الشئون الدينية والحضارية العادية، ثم جميع الوسائل التي تتم بها الواجبات الدينية والأهداف الشرعية»²⁷.. أي أنها مبدأ شامل يسرى في كل مناحي الحياة ونظمها.

24 الغزالي . أزمة الشورى، ص51.

25 الغزالي . معركة المصحف، ص83.

* أدلة الرأي العام من القرآن والسنة : أنظر الغزالي، معركة المصحف، ص131-130

26 الغزالي . معركة المصحف ص131.

27 الغزالي . أزمة الشورى، ص46.

ضوابطها كما تفتقت عنها الممارسة الإنسانية السليمة الفاعلة « إن الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأقطار لنسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة »²⁸

ومن ثمة « فما الذي يمنعنا ... أن ننظر في الوسائل التي اتخذها غيرنا لمنع الفساد السياسي أو منع الاغوجاج الاقتصادي ونقتبس منها ما لم يصادم نصاً ولا يند عن قاعدة »²⁹.

وعليه « فالذي نراه ممكناً بل واجباً، فهو التوفيق بين مبدأ الشورى عندنا، وبين الأنظمة البرلمانية الناضجة عند القوم »³⁰. فليس من ميزان العدل الإسلامي « الغض من قيمة الثمار التي وصل إليها غيرنا في أفق المصالح المرسله؟ وما معنى الركون إلى آبائنا وحدهم إذا كانوا قد قصروا في ناحية فاقهم فيها غيرهم؟ »³¹.

إني عندما أدافع عن الحق لا أفضل العصا الوطنية على المدفع الأجنبي، فإن التعصب للجهل والقصور بلاهة وسخافة³².

بل القاعدة التي تنضح بها مبادئ الإسلام وقيمه الحضارية في ميدان الضرب في الأرض وإعمارها هي « أن إهمال النشاط الإنساني في الميدان العقلي بعد عن الإسلام يضارع الابتداع في ميدان العبادات. إن الغلو بالزيادة في المنقول كالغلو بالنقص من المعقول: كلاهما شطط عن الحق؛ وجور عن الصراط؟. والرجل الذي يعبد الله بما لم يشرعه ضال، والذي يعبد بالتوقف حيث لا حد، والتوجس حيث لا حظر ضال كذلك؟ »³³.

يلاحظ بما عرضنا أن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى، تفاعل مع المسألة السياسية للأمة، على اعتبارها مسألة وجود أمة بكيانها الحضاري؛ من عقيدة، وشريعة، وشهادة على الخلق، لامتلاكها أسباب ذلك كله في سبب وجودها وهو كنزها الغالي من مبادئ وتشريعات وقيم الإسلام الخالدة.

28 المرجع نفسه، ص 69.

29 الغزالي. الفساد السياسي، ص 9.

30 الغزالي محمد. كيف نفهم الإسلام، دار الكتب، دت، ص 205.

31 المرجع نفسه، ص 202.

32 الغزالي. دستور الوحدة الثقافية، 226 ص.

33 الغزالي. كيف نفهم الإسلام، ص 203.

واستحقاقها الوجود الحي الفاعل الرائد رهين باسترداد كيائها السياسي على نهج الرشد الذي خرجت به للعالم يوم خرجت دعوة ذات رسالة ودولة، فاحترمها العالم ودان لها، فاستحققت قيادته.

ربط فكر الغزالي الكيان السياسي للأمة بمدى امتصاصه، وتمثله لقيم الحكم الشوري العادل، الضامن للحريات، النازل عند إرادة الأمة دون تحمل تحت أعطية وأردية دينية أو عرقية أو غيرها لانتقاص الأمة من حقها المشروع في اختيار من يحكمها ويحقق أشواقها في الحرية والعدالة والتقدم، والاستغلال بظل الهدى الرباني السمح.

نفذ بصر الشيخ الغزالي بعمق وصفاء إلى جوهر التجربة الديمقراطية الغربية، واختارها - بوضوح - اختصارا طريقا للألات والوسائل بروح التشريع الاستصلاح الإسلامي لتجسيد النموذج الحكمي الشوري الإسلامي، دون حرج في جلب الوسيلة المؤدية المشروعة للغاية الشريفة. فقطع الفكر الغزالي التردد والجدل حول مدى مشروعية الاقتباس في الشأن الإسلامي العام مما هو أدوات حمل مضامين شرعية إسلامية، تتلقاها الفطر السليمة بالقبول والترحاب، فهي انتهاء نداؤها.

قد لا يكون الشيخ الغزالي فرغ لبحث المسألة السياسية والحكم الإسلامي وأدواته على النهج الأكاديمي أو على ما اعتاده الباحثون في العلوم الشرعية الإسلامية من اتخاذ مخططات مضبوطة لموضوع البحث، وضبط مشكلته العلمية المعرفية المطلوب حلها، ورصد المناهج الملائمة لمعالجتها، أو حصر الأدلة المؤيدين والمخالفين على ما ألفنا - كما قلت في الأبحاث العلمية والفقهية - والجواب عن هذا أن الغزالي لم يكن همه تقديم زاد معرفي متخصص، بل عرض لهذا القضية وغيرها في أكثر ما كتب بروح وأسلوب الداعية المصلح الذي يحرص على تشخيص المشكلات و الخلوص إلى حلولها العلمية والإصلاحية التغييرية، على أن يتولى غيره من الأكاديميين والفقهاء وغيرهم من أهل التخصص ما قد أصاب فيه من حلول بمنهجهم العلمية الأكاديمية بالتقعيد والتخطيط والبحث المتخصص، ودليلي على ما أقول أنه على الرغم من تمدد المسألة السياسية في فكر الغزالي على طوله، حتى يندر أن تعثر على كتاب لا يتضمن إشارة ما إليها، فإنه لم يخصص كتابا بعينه لبسط القول فيها بسط المتخصصين الذي تهمهم النتائج العلمية، دون ربطها بأي هدف آخر مهما يكن جليلا.

التمثيل الشعبي: آليات الاختيار وإشكالية الشرعية

د. محمد أمزيان *

مقدمة

يطرح هذا البحث قضية هي من أكثر القضايا حساسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تتعلق بطبيعة الآليات التي يمكن اعتمادها في تحقيق شرعية التمثيل الشعبي، بغض النظر عن موضوع التمثيل ومجاله الإجرائي. وتعتمد الرؤية المركزية التي تسعى هذه الورقة إلى بلورتها على استقراء مختلف الآراء التي راكمها الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي العربي الإسلامي، والتي تشكل أرضية صلبة نحو استخلاص مجموعة من المعايير الضابطة لصياغة رؤية معاصرة متوازنة في مجال التمثيل الشعبي.

وحرصا منها على استقلاليتها وأصالتها الفكرية، تحاول هذه الورقة جاهدة أن تستكشف خبايا الموضوع بعيدا عن إسقاط المفاهيم المعاصرة الواردة في هذا السياق، وهي السمة التي طغت على الكثير من الدراسات المعاصرة التي اهتمت بمعالجة هذا الموضوع. ووفاء بهذا الشرط المنهجي، التزمت هذه الورقة باستنطاق النصوص الفقهية التي اهتمت بالتنظير لهذه المسألة، وفهمها ضمن سياقاتها الثقافية والتاريخية التي أفرزتها، دون أي توجيه أو تلبيس، وبعيدا عن أي شكل من أشكال الإسقاط الفكري والمنهجي.

إن الحفاظ على هذه المسافة الفاصلة بين ضغط التأثيرات الثقافية الراهنة وبين

* أستاذ بجامعة قطر.

المضمون المعرفي الذي تقدمه المادة العلمية التراثية، مكنت النص الفقهي من التعبير عن نفسه في هذا البحث باستقلالية كاملة، لتتكشف فيه مكامن قوته وضعفه، ويفصح عن جوانب تفرده وتميزه، وليجد لنفسه المكانة التي تليق بحجمه التاريخي وثقله المعرفي وسط واقع الاغتراب السياسي المعاصر، المعقد والمهيمن في نفس الوقت.

ونحن إذ نتحسس مكامن القوة والثقة التي يمتلكها النص الفقهي، وقدرته على تخطي الحاجز الزمني ليساهم في إغناء المنظومة السياسية المعاصرة، ويسهم بفعالية في تحرير وعينا السياسي من قبضة الإلحاق، نجد أنفسنا مدعوين إلى الإنصات لما يقدمه من مفاهيم ربما كانت غريبة وغير مألوفة ضمن لغة التداول السياسي المعاصر التي أصبحت تتمتع بسلطة قاهرة، لكن هذه المفاهيم بحكم أصالتها تظل مع ذلك قادرة على تحرير وعينا من هذه الوصاية الجائرة التي جعلت من مجتمعاتنا مجرد مساحة جغرافية لصراع التجارب السياسية الوافدة، واستهلاك ثقافة الآخر دونما اعتبار لهوية الشعب، وذاكرته التاريخية.

هذه المقدمة أردت من خلالها تهيئ القارئ لقراءة المادة الفقهية التي تقدمها هذه الورقة بصبر وتبصر، فلربما شعر بقدر غير يسير من الاغتراب تجاه تراث كان بالأمس يعبر عن ثقافة مجتمع وهوية أمة لم يعد يشعر بدفء انتمائه إليهما، بل وربما أظهر امتعاضه بحكم وقوعه تحت سلطة المؤلف الناتج عن التطبيع الفكري الذي خضعت له أجيال من مثقفينا.

ومع الإقرار بجديّة العوائق النفسية والمعرفية التي تحول دون تقبل استعادة هذا الإرث الذي أضحى في وعي الكثيرين منا جزءا من التاريخ، أعتقد أن تحقيق هذا المطلب ممكن جدا بشرط أن نحرر وعينا الثقافي من سيكولوجية «الإنسان المقهور» الذي لا يتصور إمكانية ما للإبداع والتجديد ما لم يستلهم مفاهيم الآخر واصطلاحاته، وأسمائه ومسمياته، وكل أشكاله التعبيرية والثقافية. ومن منطلق هذا الوعي بضرورة الاستقلال الثقافي، نسعى اليوم إلى فتح النقاش حول هذه القضية التي نعتقد أنها بقيت إلى حد ما مغلقة رغم كل الصخب الذي أثير حولها والجدل الذي دار بشأنها.

والسؤال الحرج الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: هل بإمكان الخطاب الإسلامي المعاصر أن يبرز تفوق هذه القيم وريادتها دونما ركوب لمنطق الاستعارة؟ سؤال مستفز، ومشعر بالتحدي في نفس الوقت. لكنني أعتقد أن شرط الاستجابة لهذا التحدي تقتضي أن نتخلص من عقدة النقص التي حكمت ولا تزال عمليات التجيير المتلبسة بلبوس «الأسلمة»

و«التجديد» و«التأصيل»، ونعود إلى قراءة تراثنا الفقهي باللغة التي كتب بها، والمفردات التي عبر بها، ليس من موقع التعصب للذات، بل من موقع أن أية لغة أخرى غير لغته النسقية تظل قاصرة وعاجزة عن الإفصاح عن مضامينه القيمة والثقافية مهما تكلفنا في تأصيلها. والسؤال هنا: ماهي مضامين هذه اللغة، وماهي مرتكزاتها؟

المبحث الأول : المرتكزات المعيارية المؤسسة للتنظير الفقهي

يكشف استقراء النصوص الفقهية عن وجود قواعد منهجية ثابتة تحكم التنظير الفقهي في مجال الأداء السياسي، وهذه القواعد تحدد الإطار المرجعي الذي يتعين بالضرورة أن يصدر عنه أي اجتهاد فقهي، بغض النظر عن المتغيرات الزمانية والمكانية. وعلى هذا الأساس، تعتبر هذه القواعد المنهجية بمثابة المعايير التي يتعين مراعاتها في كل عملية تجديدية، وهي شرط أولي للحفاظ على المسافة الفاصلة والفرقة بين النسق السياسي الإسلامي وبين غيره من الأنساق.

1 - المرتكز التاريخي ومستند الإجماع كآلية إجرائية

شكلت السوابق التاريخية إحدى المرتكزات التأسيسية التي استند إليها الفقهاء في مجال التنظير الفقهي. وهذه السوابق تستمد مصداقيتها من واقع التجربة السياسية التي خاضتها الجماعة الإسلامية في صدر الإسلام، والتي خضعت باستمرار للقراءة والتأمل، وتم توظيفها باعتبارها سوابق تاريخية حصل بشأنها الإجماع.

ومع أن تجربة الدولة الإسلامية تعود إلى مرحلة النبوة، وهي متقدمة زمنيا، إلا أن هذه المرحلة لا يمكن اعتبارها تأسيسية في مجال التنظير الفقهي لآليات التدافع السياسي، ولا نكاد نجد لها كبير صدى في الاستدلال الفقهي الناظم لهذا المجال. وربما كان ذلك مفهوما بالنظر إلى أن الأداء السياسي لهذه المرحلة كان مرتبطا بمنصب النبوة، وهو منصب يقع خارج اختصاص الجماعة المؤمنة، باعتبار أن النبي كان يتصرف بوصفه نبيا مرسلا لا بوصفه قائدا منتخبا.

ولقد شكل غياب شخص النبي عليه الصلاة والسلام حدثا فارقا في تاريخ التجربة السياسية الفتية، وضع الجماعة الإسلامية الناشئة أمام مهام جديدة حيث ستواجه لأول مرة إدارة حالة الفراغ السياسي القائم. ولأنها لم ترث عن زمن النبوة شكلا تنظيميا محددًا يمكن استصحابه، فقد كان عليها أن تجتهد في تجسيد القيم السياسية التي بشر بها الإسلام وتنزيلها على أرض الواقع. إن هذا المعطى التاريخي يقدم دليلا حاسما على أن الجماعة كانت تعي تماما بأنها كانت بإزاء عمل تأسيسي غير مسبوق، وهو ما يفسر تعدد الخيارات والرؤى التي تمخض عنها اجتماع السقيفة. لقد أسس هذا الاجتماع لواحد من أهم المبادئ التي ستحكم الاجتهاد الفقهي منذ أن بدأ يتلمس أولى خطواته لترسيم قواعد الممارسة السياسية وضوابط شرعيتها.

ومن الوجهة التشريعية، تكمن أهمية الإجماع في كونه حدد الإطار المرجعي لتحقيق شرعية الممارسة السياسية. وبغض النظر عن الأشكال التطبيقية والخيارات المتعددة لتحقيق هذا الإجماع، فإن القاعدة المبدئية الثابتة أن الإجماع يجب بالضرورة أن يعبر عن إرادة الأمة واختصاصها بحق الاختيار، وأن يعبر عن توافق الإرادات السياسية المتفاعلة والمتدافعة بهذا الخصوص، وبدون هذا التوافق تفقد العملية السياسية شرعيتها.

ولقد استوعب العقل الفقهي هذا الدرس التاريخي، وأدرج مبدأ الإجماع ضمن أصوله التشريعية، بل إن هذا المبدأ - كما يتضح من مراجعة الاستدلال الفقهي - يشكل دعامة الاجتهاد السياسي، ويحتل الرتبة الأولى ضمن قائمة الأصول الاجتهادية المؤسسة للنظر الفقهي، حتى قال عنه الجويني «لم نجد للمسائل القطعية في الإمامة سوى الإجماع تعويلا»⁽¹⁾.

2 - المرتكز النصي كمستند تأسيسي

إذا كان مسلما به أن النص يشكل عمدة الاستدلال الفقهي، فليس ثمة ما يقوم دليلا على استثناء الفقه السياسي من هذا المنطق الاستدلالي. وعلى عكس ما تدعيه بعض الكتابات المعاصرة⁽²⁾، يتمتع النص بحضور قوي في مجال الاجتهاد السياسي فهما وتأويلا

1 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401، ص54.
2 انظر على سبيل المثال موقف محمد عابد الجابري في نفيه وجود نظرية سياسية إسلامية، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، 1990، ص385-401.

وتزيلا. وبغض النظر عن مستوى الدلالة اللفظية للنص من حيث قطعيتها أو ظنيتها، فقد بقيت الاجتهادات الفقهية مشدودة بقوة إلى النص الذي شكل مرجعيتها ومحور تمرکزها في كثير من القضايا.

لقد اصطلح الفقهاء على تسمية إنتاجهم العلمي بـ«الأحكام» ومن ثم عبروا عن اجتهاداتهم السياسية بـ«الأحكام السلطانية» وهو اصطلاح تعجز عن استيعابه كل المفردات السياسية الوافدة بحكم الحمولة العقدية التي يحملها ويترجم لها. فالتعبير بالأحكام يحيل إحالة مباشرة إلى مرجعيتها الدينية بوصفها منظومة عقدية وقيمية وتشريعية، ومن ثم كانت صفة «الشرعية» لازمة للأحكام لا يتصور انفكاكها عنها، وهو ما يوجب نعتها بـ«الأحكام الشرعية». وسواء أكانت هذه الأحكام قطعية ناشئة عن النص القطعي الدلالة، أو ظنية ناشئة عن اجتهاد فقهي، فإنها تبقى أحكاما شرعية، أي معبرة عن مراد الشارع، ومفسرة له سواء أصاب هذا المجتهد هذا المراد أم أخطأه.

هذه الرؤية المنهجية الواعية تستوجب ضرورة اعتماد مقارنة فقهية في طرح إشكالية السلطة في الإسلام، وهي المقاربة التي تركز على استنتاج النص الشرعي ضمن الشروط التي أنتجت نمط الخطاب الفقهي، بحيث نتعامل مع هذا الخطاب كما فكر فيه منتجوه لا كما نريده نحن أن يفكر.

3 - المرتكز القيمي

إذا كان العرف السائد اليوم في حيازة الوظائف العامة والممارسات المهنية يقضي بتحصيل الكفاءات العلمية والمهارات الفنية اللازمة، فإن المنظومة القانونية المنظمة للسلك الوظيفي والمهني في المجتمع الإسلامي تضع إلى جانب هذا القيد المعرفي والخبراتي الاعتبار الأخلاقي، وهو قيد لا ينفك عن الأول، ولا يتصور تجاوزه أو إسقاطه بأي حال. لذلك، اشترط الفقهاء توفر شرط العدالة، وهي مواصفة أخلاقية، إلى جانب الكفاءة العلمية والمهارة الفنية في كل من يتصدى لممارسة وظيفة من الوظائف، أي كان طبيعتها ومجال اختصاصها، دينية كانت أم دنيوية، سياسية أم إدارية، علمية أم مهنية، دون تمييز بينها سواء بسواء.

أما عن الحكمة من اعتماد العدالة في حيازة الأهلية، فقد قال الفقهاء إنما شرطت

العدالة لتكون وازعة عن الخيانة والتقصير في جلب المصالح ودرء المفسد⁽³⁾.

إن هذا العرض الموجز لتصور الفقهاء لمسألة التأهيل الوظيفي، إنما قصدنا به أن نذكر بمركزية المعيار الأخلاقي في الحياة الوظيفية للفرد المسلم، بحيث أصبحت العدالة محدداً أساسياً من محددات الأهلية، بدونها يفقد المكلف أهليته حتى وإن استوفى كل المؤهلات الأخرى اللازمة لممارسة وظيفته، ومن ثم كان تحقق العدالة مطلباً شرعياً لصحة مجموع التصرفات الشرعية كالأحكام القضائية، وتصرف الولاية، وما يلحق بذلك من وظائف عامة، وفي هذا السياق قال الفقهاء إن الإمام لا تثبت ولايته ولا تلزم طاعته ما لم يكن عدلاً، والقاضي لا تنفذ أحكامه ما لم يكن عدلاً، والمفتي لا تلزم فتاويه ما لم يكن عدلاً⁽⁴⁾.

4 - المرتكز المعرفي والخبراتي

تكمن القيمة العلمية للتنظير الفقهي في كونه بنا تصوره للممارسة السياسية على أساس الدمج بين الاعتبارات الخبراتية، وهي التي تعود إلى الخبرة بمتطلبات المهام السياسية، وبين الاعتبارات الأخلاقية التي تضمن ترشيد الفعل السياسي والارتقاء بأدائه. هاتان الموصفتان المتكاملتان لا يتصور أبدا انفكاكهما، وكل إخلال بهما أو بإحداهما يعطل ابتداء العملية السياسية التي لا يمكنها أن تكتسب شرعيتها ما لم تعمل على استصحابها في كل أداء سياسي، أي كان مجاله، وطبيعته، ودرجة أهميته. وبالعودة إلى التنظير الفقهي نجد الفقهاء يلتزمون بهذا التصور التكاملي في تنظيرهم للشروط المعتمدة في التأهيل لحيازة منصب الولاية العامة كما في التأهيل لعضوية الهيئة الانتخابية.

و فيما يخص المؤهلات العلمية أو بالأحرى الخبراتية، فقد اشترطوا في أهل الاختيار أن يكونوا من أهل العلم والاجتهاد فيما انتدبوا له، إضافة إلى رجاحة العقل وسداد الرأي والحكمة بحيث يكونون أقدر على اختيار الأصلح، وتبدير المصالح أقوم وأعرف⁽⁵⁾. وقد دل

3 العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991، ج 1، ص 116.
4 محمد بن الأخوة، معالم القربة في طلب الحسبة، نسخة إلكترونية ضمن موسوعة المكتبة الشاملة، ج 1، ص 275.
5 ينظر الأحكام السلطانية، تعليق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، 1986، ص 17-18. وكذلك: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ معاني المنهاج، شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1933، ج 4، ص: 131. وكذلك: منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مراجعة هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ج 6، ص: 158.

كلام الفقهاء على أن المقصود بالعلم والاجتهاد في هذا المقام ليس معناه الأصولي العام، بل العلم بما انتدبوا للقيام به⁽⁶⁾، لأن الغرض كما أوضحه الجويني «تعيين قدوة، وتخيير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعين المتخير عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله ويجر إليه ضرراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام، ولا من لا يعد من أهل البصائر... فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبته المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية، فهذا المبلغ كاف في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب»⁽⁷⁾.

ومع أن كلام الجويني يحيل إلى الخبرة السياسية أكثر مما يحيل إلى العلم النظري وتحصيل الفروع، فليس بإمكاننا أن نتصور إمكانية تحرر هذه الخبرة السياسية من فضائها القيمي. إن أولئك الذين سُمِّهم الجويني «بالأفاضل المستقلين» الذين حنكتهم التجارب وهذبته المذاهب، إنما ميَّزهم عن «العوام ومن لا يعد من أهل البصائر» لقدرتهم على «معرفة الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية». ومن العبث أن يقال إن تحصيل الصفات المرعية يمكن أن يتم خارج النظرة المعيارية التي يصدر عنها أولئك الأفاضل، والتي تُحدِّد وفق أخلاقيات الفضاء الثقافي الذي ينتمون إليه. هكذا تبدو المؤهلات العلمية المتعلقة بالخبرة السياسية مندمجة اندماجاً كلياً في المؤهلات الأخلاقية لا يمكن انفصالها عن بعضها البعض وإلا كان هذا الانفصال دليلاً على انتفاء شرعية الاختيار وإهداراً لمصداقيته القانونية، وهي نتيجة لم يتردد الفقهاء في الإقرار بها والعمل على إضائها، حتى قال أبو الحسن الأشعري «إن عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة»⁽⁸⁾، فلم يشفع للفاقد اجتهاده، كما لم يشفع للعالم الورع سوء اختياره وتقديره، واعتبر ذلك طعناً في إنجاز العقد ومشروعيته.

6 خالف بعض الفقهاء هذا الرأي، فذهب الإمام النووي إلى ضرورة أن يكون العاقد مجتهداً إذا كان واحداً، وإن كانوا أكثر من واحد فيشترط أن يكون في العدد المعتبر مجتهد لينظر في الشروط المعتبرة، ولا يشترط أن يكون الجميع مجتهدين. انظر: روضة الطالبين، ج 7، 263.

7 غياث الأمم، مرجع سابق، ص: 64.

8 عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1400/1980، ص: -280 281.

المبحث الثاني : الصيغ الإجرائية لتحقيق شرعية التمثيلية

لا يتوقع القارئ أن يجد في النص الفقهي مفاهيم سياسية من قبيل ما يتم استهلاكه بقوة في اللغة السياسية الوافدة، وبعكس ذلك، يتوقع أن يجد مفاهيم وأنساقا معرفية لا تتردد في إعلانها وبوضوح قطعها مع الأنساق السياسية المتداولة، وذلك بحكم اختلاف المرجعيات الثقافية المؤسسة لكل منهما. ثمة قراءات معاصرة تؤكد جنوح الآراء الفقهية إلى اعتبار إبرام العقد السياسي حقا لكل أحاد المسلمين، مستلهما بذلك النموذج الديمقراطي الغربي. ولكن العودة إلى قراءة المادة الفقهية وفهم نصوص الفقهاء في سياقاتها التاريخية والقيمية والدينية كما سبق بيانه، سوف تنتهي بنا إلى نتائج مغايرة تماما، حيث يأخذ الاجتهاد الفقهي منحنا نخبويًا وليس جماهيريًا، وهذا بغض النظر عن التباينات والاختلافات الفقهية القائمة بشأن هذا البعد النخبوي للهيئة التمثيلية.

ونلاحظ ابتداء تنوع الأجوبة التي قدمها الفقهاء بخصوص الخيارات الممكنة لتحقيق شرعية التمثيلية بين اتجاه يجنح إلى توسيع دائرة الإجماع وآخر يقول بتضييقها. ومعلوم أن هذا التباين في الأجوبة كان محكوما بطبيعة الظروف التاريخية التي كان يتحرك ضمنها الاجتهاد الفقهي، خاصة ما يتعلق منها بتوسع الرقعة الجغرافية وامتداد مساحة الدولة الإسلامية، وما كان يفرضه من تحديات على مستوى التواصل، وما يعنيه ذلك من الناحية العملية والإجرائية من صعوبة تصور حصول الإجماع وحصول التوافق بين المعنيين بإنجاز العقد. إن هذا العامل كان وراء اتفاق جمهور الفقهاء على بعض الصيغ التي اعتبروها -وفقا لمقاييس عصرهم- أكثر واقعية، واعتراضهم على صيغ أخرى اعتبروها أقرب إلى المثاليات، مع أنها تحظى بمصداقية كبيرة وفقا لمقاييس عصرنا. إن إثارة هذه الخلفية التي تفسر حجم التباين الفاصل بين وجهات النظر الفقهية تلك، ضرورة منهجية لا غنى عنها لفهم طبيعة الحلول التي قدمها الفقهاء ضمن سياقاتها التي أفرزتها، دوغما وقوع في أسر الأحكام المسبقة التي تحمل السابقين فوق ما كانت تطيقه أزمانهم.

وبعد هذا البيان حول طبيعة الخطاب الفقهي ومركزاته النظرية وخلفياته التاريخية، نعود إلى عرض النصوص الفقهية، وما تحمله من خيارات، وما تزخر به من ثراء في النقاش، وواقعية في الطرح، دون أن ندخر جهدا في التنقيب عن المبررات التي كانت تقف خلف هذا

النص أو ذاك، علما بأن النصوص الفقهية كثيرا ما كانت تلتزم الصمت تجاه تلك المبررات، حيث كانت اللحظة التاريخية التي كان يعيشها الفقيه ويصدر عنها تغني عن الإفصاح، وهو ما يضع على عاتقنا جهدا مضاعفا في إزالة بعض ما علق بنصوصهم من غموض، وكشف ما بني على هذا الغموض من تكهنات أو تفسيرات كثيرا ما أخطأت مرامي الفقهاء.

أولا: صيغة الإجماع الكلي: التمثيلية حق لكل أفراد المسلمين

ثمة إشارات ونصوص فقهية قد يفهم منها اتجاه بعض الفقهاء إلى إشاعة حق الانتخاب بين عامة الناس، لكن قراءة هذه النصوص ضمن حيثياتها التاريخية يجعلها أبعد ما تكون عن مبدأ مشاعية حق الانتخاب، وهو مبدأ غير مألوف ولا معهود في الخطاب الفقهي. من بين هذه النصوص الموهمة قول للإمام أبي حنيفة حيث روى عنه الكردي في مناقبه قوله: «والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم»⁽⁹⁾. ومنها أيضا نص للإمام زيد، فقد سأله تلميذه وراوي كتابه المجموع في أدلة الأحكام أبو خالد الواسطي قال: «سألت زيدا عليه السلام عن الإمامة قال: هي في جميع قريش، فلا تتعقد الإمامة إلا ببيعة المسلمين. فإذا بايع المسلمون فكان الإمام برا تقيا عالما بالحلل والحرام، فقد وجبت طاعته على المسلمين»⁽¹⁰⁾. ومن هذا القبيل أيضا نص للإمام أحمد الذي سئل عن معنى حديث «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية»، فقال: «أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون، كلهم يقول هذا إمام. فهذا معناه»⁽¹¹⁾.

هذه مجمل العبارات التي صدرت عن أئمة الفقهاء، إضافة إلى عبارات أخرى صدرت عن دوائر كلامية سنأتي على ذكرها لاحقا. وهذه العبارات إذا ما قرئت مجتزأة من سياقاتها التاريخية، وهو ما حصل فعلا، فإنها توهم ولاشك جنوح هؤلاء الفقهاء إلى الاعتداد بمبدأ الأغلبية تماما كما هو معمول به في الديمقراطية الغربية. ولتجاوزا هذا الوهم، يتعين إبراز الخلفيات التاريخية والسياسية التي عاشها هذا الفقيه أو ذاك، وهي الخياليات

9 ابن البزار الكردي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، بهامش مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، مطبعة مجلس دار المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، 1321هـ، ج2، ص15.

10 الإمام زيد، المجموع في أدلة الأحكام، تحقيق حريفي، طبعة ميلانو 1919، ص249-248، نقلا عن مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص280.

11 انظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1989، ج5، ص529.

التي تكشف حقيقة مرادهم من تلك العبارات. ولقد دل تتبع تلك الخلفيات أن النصوص السالفة بمجموعها إنما جاءت تعبيراً عن أزمة الشرعية التي كانت قد انحدرت إليها الممارسة السياسية، والتي كان هؤلاء الفقهاء شهوداً على إيقاعاتها السريعة وتوتراتها الحادة، بل وكانوا من أبرز ضحاياها. فأمام الانكسار التاريخي لتجربة دولة الخلافة تحت سطوة الانقلاب الأموي ثم العباسي لاحقاً حيث تم تغييب مبدأ البيعة التعاقدية لصالح البيعة الإكراهية، تبلورت مواقف فقهية رافضة ومناهضة، ومن ثم جاء هذا الأسلوب الاحتجاجي الذي يتجاوز الصيغة التقريرية التي تكتفي بتقرير الحكم الفقهي بلغته القانونية المعهودة.

لقد كان الإمام زيد مناوئاً لبني أمية، وكان بينه وبين هشام بن عبد الملك سجالات وحجاج، وعندما يئس منه قرر أن يخوض ضده غمار الحرب سنة 122 بالكوفة، وبايعه أنصاره على «جهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم الفيء بين أهله بالسواء، ورد المظالم، ونصر أهل الحق»⁽¹²⁾. والصيغة التي روي بها النص تكشف عن هذه الخلفية السياسية بوضوح. فقد جاء كلام زيد جواباً على سؤال تقدم به أحد أنجب تلامذته أبو خالد الواسطي، وهذا بحد ذاته دليل على أن ثمة نقاشات موسعة كانت تجري بين الرموز الفقهية والقوى السياسية المناهضة لسلطة الجور. والراجح عندي أن هذا الجدل الفقهي إنما كان يجري بموازاة مع أحداث الثورة المسلحة التي خاضها الإمام زيد، أو بصدد التهييء لها، مما تطلب الخوض في مسألة شرعية السلطة وسبل حيازتها، وفي هذا السياق، جاء جواب الإمام زيد ليقدر أن السلطة في جميع قريش، وهو نفي لادعاء بني أمية حق تفردهم بها واحتكارهم لها، وأنها لا تتعقد إلا ببيعة المسلمين، وهذا نفي صريح لمبدأ توارث السلطة الذي أسسه الأمويون، واحتجاج لمرجعية الأمة التي هي وحدها مصدر شرعية السلطة.

تلك كانت القيم السياسية التي جاهد في سبيلها الإمام زيد، وكانت نهايته أن سقط شهيداً وهو يعالج بسيفه دولة القهر والغلبة، وكذلك كانت نهاية أبي حنيفة النعمان من بعده. لقد كان أبو حنيفة يجسد آلام عصره، ويختزل بجرأته وعلمه وعي النخبة السياسية المناهضة في زمنه، يخاطر بنفسه ويحاجج بعلمه وفقهه، يركب الحيل والمداورة حيناً⁽¹³⁾، ويجاهر بالحق عند الاقتضاء أحياناً. ولقد بقي الإمام وفيما لخطه السياسي المناهض، ومتمسكاً

12 علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1983، ج5، ص86.

13 انظر تهريبه من بيعة أبي العباس السفاح حين قدم الكوفة وجمع وجوه العلماء لأخذ بيعتهم في مناقب الإمام الأعظم، ج1، ص199.

بموقفه في مقاطعة سلطة «الجور»، وكان يرى في اعتزالها سبيلا لتعريتها من شرعيتها المزعومة. وظل الإمام متمسكا بنهجه الثوري، ومن ثم رفض امتهان الوظائف السلطانية التي رأى فيها مساومة على مواقفه المبدئية، وكانت النتيجة أن عذب الإمام حتى خافوا عليه الموت، ويتكرر الموقف ذاته مع الدولة العباسية زمن المنصور. وإذا كانت الروايات قد اختلفت في تفاصيل محنته هذه، فقد أجمعت على أن الإمام لم يخرج من محنته إلا وهو محمول على النعش⁽¹⁴⁾.

لقد كانت أزمة الشرعية حاضرة بقوة في فكر الإمام وسلوكه، ولم يكن هذا الموقف السلبي والمتشدد من السلطة السياسية سوى إفراز من إفرازاتها، وضمن هذا السياق، وفي إطار هذه العلاقة الصدامية المتوترة صدر ما قاله الإمام بشأن إجماع المؤمنين ومشورتهم كشرط لانعقاد البيعة وصحتها. هكذا يحدثنا الكردي أن المنصور جمع مالكا وابن أبي ذئب وأبا حنيفة وقال: «كيف ترون هذا الأمر الذي خولني الله تعالى فيه من أمر هذه الأمة، هل أنا لذلك أهل؟» وكان جواب الإمام حاسما: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، وإنما أردت أن يُعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما أجمع عليك اثنان من أهل التقوى، والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم»⁽¹⁵⁾.

ولا يبتعد الإمام أحمد عن هذه الهواجس. لقد كان نصه حديثا عن الشرعية التي شغلت الإمامين قبله، وإن كان قد تصرف بشكل مغاير حسبما أداه إليه اجتهاده وتقديره السياسي. لقد جاء قوله السابق جوابا على سؤال يتعلق بأزمة الشرعية زمن المحنة المعروفة بقيادة حكومة المعتزلة، وهي المحنة التي جسدت أعلى درجات التوتر بين السلطتين السياسية والعلمية، وقتل فيها بعض الرموز الفقهية البارزة، وعذب فيها آخرون حتى شرفوا الموت. وإذا أدركنا أن هذا التعذيب كان يشرف عليه بعض الخلفاء أنفسهم، أدركنا مدى حساسية الموقف. إن وضع هذا السؤال في سياق هذه الأجواء المتوترة يجعله أبعد ما يكون عن مجرد تنظير فقهي بارد. بل إن ردود الفعل الفقهية التي صاحبت أحداث الفتنة كانت تطرح خيارات تطمح إلى حسم مأزق الفتنة ولو بقوة السلاح وإعلان الخروج إذا أمكن، وهو الأمر الذي استدعى الخوض في أحاديث الطاعة والخروج، وحقيقة الإمام الذي تكون

14 بخصوص محنة الإمام، ينظر التفاصيل في مناقب الإمام الأعظم، ج 2، ص 19-20-21-22.

15 نفسه، ج 2، ص 16.

مفارقتة مفارقة للجماعة، ويكون الموت خارج سلطانه ميتة جاهلية. وفي غمار هذه المحنة كان أحمد بن نصر الخزاعي وسهل بن سلامة قد بايعا الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان ذلك زمن المأمون، ثم اشتدت شوكتهم آخر أيام الواثق حتى ملكوا بغداد وعزموا على الوثوب فكشف أمرهم، وجلس لهم الواثق بنفسه ليصدر حكمه بالإعدام في حق الإمام أحمد بن نصر الخزاعي، والذي نفذ في شعبان سنة 131 للهجرة⁽¹⁶⁾.

وفي هذه الأجواء المتوترة، كان الإمام أحمد، وهو رجل المحنة بامتياز، أكثر المعنيين بما يجري حوله من أحداث دامية. وهو برمزيته ومكانته العلمية كان يمثل مرجعية كل أولئك المحتجين من كبار العلماء والفقهاء، وهو ما يبرر هذا السؤال الذي أجاب عنه الإمام بمنع الخروج على الإمام الجائر لاعتبارات سياسية لا يتسع المقام لشرحها⁽¹⁷⁾.

وقد وردت نصوص أخرى شبيهة عن كل من أبي بكر الأصم وهشام الفوطي، فقد كانا يقولان: «إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على بكرة أبيهم»⁽¹⁸⁾، كما نقل عن سليمان بن جرير أنه كان يقول: «إن الإمامة شورى فيما بين الخلق»⁽¹⁹⁾. وهذه النصوص كما هي سابقاتها لا يمكن أن تقرأ بمعزل عن سياق ورودها. فأما عن سليمان بن جرير، فهو مؤسس فرقة السليمانية، وهي إحدى الفرق الشيعية الزيدية، وقوله هذا يندرج ضمن مذهب الزيدية ردا على من يقول من الشيعة بنظرية النص. وبهذا الاعتبار قال إن الإمامة شورى بين الخلق، إحالة إلى الجهة التي يعود إليها حق إنشاء العقد وهي الأمة، ونفي القول بنظرية النص. ومن الواضح أن هذا الاحتجاج لا علاقة له بمسألة إجماع كل أحاد الخلق من المسلمين على اختيار الإمام، بل إنه كان يرى عكس ذلك تماما إذ أجاز أن تنعقد الإمامة بعقد رجلين من خيار المسلمين⁽²⁰⁾، وهذا بيان صريح ينقض كل تأويل يحمل رأيه السابق على غير محمله.

16 محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1984، ج11، ص168.

17 نفسه، ج11، ص263. ولمزيد من التفاصيل حول موقف الإمام أحمد ينظر: الأحكام السلطانية، ص20، وكذلك: أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق ودیع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ب.ت. ص238.

18 محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ب.ت.، ج1، ص159.

19 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هملتون ريتز، دار النشر: فرانز شتايز بيسبادن، ط3، 1400/1980، ص460.

20 الملل والنحل، ج1، ص259.

أما ما اشترطه أبو بكر الأصم وهشام الفوطي من إجماع المسلمين عن بكرة أبيهم، فهو قول جاء في سياق أحداث تاريخية محددة تعود إلى أحداث الفتنة، حيث كانت الأمة قد انقسمت بين معسكري علي ومعاوية، وكان من رأيهما أن الإمامة لا تنعقد في حال الفرقة، ولا تصح إلا إذا كانت الأمة في حال الاتفاق واجتماع الكلمة. ويروي لنا الشهرستاني أن أبا بكر الأصم أراد بقوله هذا الطعن في صحة إمامة علي لأن بيعته حصلت في زمن الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة، إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه⁽²¹⁾. وهذا السياق التاريخي يستبعد حمل كلامهما على بيعة الكافة، ويؤكد ذلك أيضا أنهما كانا يعترفان بصحة انعقاد إمامة الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، وبيعتهم إنما انعقدت باتفاق من حضرها من كبار الصحابة، دون كافة الناس، وكذلك اعترفا بإمامة معاوية عام الجماعة لاجتماع الكلمة عليه، وانتهاء حال الفرقة معه.

ثانيا: صيغة إجماع الجمهور من كل البلدان

ذهب بعض الفقهاء إلى أن انعقاد البيعة لا يقع إلا إذا شارك في انعقادها جمهور أهل الحل والعقد من سائر البلدان ومن كل الولايات، بحيث تكون الأمة بمجموعها ممثلة تمثيلا كاملا. وهذا الرأي على أهميته، ظل مهماشا حتى أننا لا نكاد نعرف عن ممثليه إلا القليل. ففي كتابه الأحكام السلطانية، أورد المارودي هذا الرأي ولم ينسبه إلى أحد بعينه، فذكر أن طائفة قالت «إن الإمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاما، والتسليم لإمامته إجماعا»⁽²²⁾. وتكمن أهمية هذا الرأي في تأكيده على مصداقية عملية الاختيار، حيث اشترط تحقق الإجماع الكلي لأهل الاختيار، وبهذا يتحقق للتمثيلية شرعيتها الكاملة دونما تجاوز لأي طرف من الأطراف المؤهلة لممارسة هذا الحق. وهذا الرأي، على أهميته، لم يحظ بمساندة الفقهاء، وبقي رأيا شاذا في المنظومة الفقهية بكاملها، على امتدادها الزماني والمكاني، وشهرته إنما تعود إلى كثرة تردده على صفحات منتقديه. والأسباب التي دعت إلى إعراض الفقهاء عن هذا الرأي تعود إلى أمرين:

الأول: وعي الفقهاء التام بصعوبة تحقيق هذه الصيغة حتى قالوا إنها تعود على عملية الاختيار بالنقض لتعذر تحقق هذا الإجماع على أرض الواقع. وعن هذا الاعتبار صدرت اعتراضات ابن حزم الذي اعتبر تكلف اشتراط تحقق إجماع من هذا القبيل تكليفا بما لا

21 المرجع السابق، ج 1، ص 98.

22 الأحكام السلطانية، ص: 6.

يطاق، إذ يتكلف من الحرج ما لا يطيقه مسلم، ولا أوجبه دين»⁽²³⁾، إذ «لا حرج ولا تعجيز أكثر من تعرف إجماع فضلاء من في المولتان والمنصورة إلى بلاد مصر، إلى عدن إلى أقاصي بلاد المصامدة، إلى طنجة إلى الأشبونة، إلى جزائر البحر إلى سواحل الشام، إلى أرمينية وجبل الفتح، إلى أسمار وفرعانة وأسروشنة، إلى أقاصي خراسان، إلى الجرجان إلى كابل، إلى المولتان، فيما بين ذلك من المدن والقرى»⁽²⁴⁾.

والأمر الثاني يتعلق بمخالفته للسوابق التاريخية التي اعترف الفقهاء بشرعيتها، حيث لم يشترطوا تحقق مثل هذا الإجماع في انعقاد خلافة الراشدين، وهو محل اتفاق بينهم وفي هذا قال الجويني: «مما نقطع به أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة بالإجماع»⁽²⁵⁾، وبناء عليه قال قولته الشهيرة: «انتفى الإجماع بالإجماع»⁽²⁶⁾.

ثالثاً: صيغة إجماع أهل الحل والعقد من بلد أهل الإمام

يذهب معظم الفقهاء إلى شرعية تمثيلية أهل الحل والعقد المقيمين بعاصمة الدولة أي المجاورين للإمام⁽²⁷⁾. وإذا كان هذا الموقف الفقهي يعبر عما استقر عليه رأي كبار فقهاء الشافعية، فإن كبار فقهاء المعتزلة ممن اعتبرت آراؤهم تأسيسية في هذا المجال استقروا على الرأي ذاته⁽²⁸⁾. كان هذا موقف كبار العلماء إبان عصر الإبداع العلمي حيث نبغ كبار المجتهدين من أعلام الفقه السياسي، خاصة مع القرنين الرابع والخامس الهجريين، وهو ذات الموقف الذي سيتردد صداه مع متأخري الفقهاء، مما يعطي انطباعاً قوياً بأن الرأي الفقهي قد استقر على هذا الاختيار⁽²⁹⁾.

23 علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق إبراهيم محمد وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، 1985، ج 5، ص: 13.

24 نفسه، ج 5، ص: 14. وكذلك: غياث الأمم، ص 85.

25 غياث الأمم، ص: 67.

26 نفسه ص: 47. وينظر أيضاً في السياق نفسه: التمهيد، ص: 468، والأحكام السلطانية، ص: 6. ومن المتأخرين: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب بيروت ط 1989-1/1409، ج 5، ص: 254. و المسامرة بشرح المسامرة في علم الكلام، الطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة ط 1/1317، ص: 282-281. شهاب الدين بن أحمد القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، تحقيق محمد بوخيزة، ط 1، بيروت 1994، ج 10، ص 25.

27 لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، ينظر رأي القلاسيني ومن تبعه من أصحابه في: أصول الدين، ص 281. وهو رأي الماوردي في الأحكام السلطانية، ص 6، والجويني في: الإرشاد، ج 1، ص 424.

28 ينظر موسوعة القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، قسم 20، ج 1، ص 257، وقسم 20، ج 2، ص 68.

29 بخصوص موقف متأخري الفقهاء ينظر على سبيل المثال: القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، توزيع دار المعرفة،

ولكن هذا القبول لا يمنع ورود بعض الإشكالات حوله، خاصة فيما يتعلق بطبيعة هذا التحديد الحصري لأهل الاختيار عددا ومكانا، ونوع الصلاحيات التي حولها هؤلاء، ومدى شرعية توسيع دائرة المشاركة، واحتمال وقوع أكثر من بيعة أو التعسف في استعمال هذا الحق. هذه الإشكالات تحيط هذا الموقف الفقهي ببعض اللبس والغموض، وهو ما استدعي تقديم الإيضاحات التالية:

حدود الصلاحيات التي يتمتع بها المقيمون ببلد الإمام

فيما يخص الصلاحيات التي حولها الفقهاء للمقيمين ببلد الإمام، هذه الصلاحيات لم يعتبرها الفقهاء امتيازاً لهم دون غيرهم، ولم يناقشوها باعتبارها حقاً خالصاً لهم، بل باعتبارها واجبا كفاثياً يتعين عليهم القيام به لسد حاجة طارئة لا تشمل الانتظار والتأجيل. وهذه التفرقة بين ما هو حق وبين ما هو واجب ضروري لفهم مراد الفقهاء وتجنب التعسف في حمل أقوالهم على غير محلها. إن المقصود من كلام الفقهاء ليس تعيين جهة الاستحقاق على جهة الحصر، بل تحديد الجهة التي يتعين في حقها المبادرة إلى أداء واجب الاختيار، بحيث إذا لم تقم به كانت أثمة بتركها واجبا لزمها القيام به شرعاً. ومفاد كلام الفقهاء أن تعيين الإمام واجب شرعي، وهو في حق من شاهده أو جب، فكانوا أولى ممن بعدهم بالتصرف. هذا المنطق الفقهي الذي تحدث به الفقهاء يندرج في سياق التقسيم الأصولي المعروف للواجب إلى ما هو كفاثي وما هو عيني، وهذا ليس فيه أي امتياز لأحد على أحد، فالكل مطالب بأدائه، وإن بدرجات متفاوتة، فهو عيني في حق فريق منهم، وكفاثي في حق آخرين. هذا بالضبط ما نص عليه القاضي عبد الجبار، فالعقد - كما يقول - من اختصاص «جماعة من المسلمين إذا كانوا من أهل المعرفة والأمانة، وليس ذلك بفرض على جماعتهم

الدار البيضاء، المغرب، ب.ت. ج 1، ص 185-186، والإمام النووي في روضة الطالبين، تحقيق الشيخ عادل أحمد، وعلي محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992، ج 7، ص 264، وأحمد بن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بهامش حواشي الشيخ عبد الحميد الشرواني، دار صادر، ج 9، ص 67، وبدر الدين بن جماعة في تحرير الأحكام، ص 52، وأبو زكريا الأنصاري في أسنى المطالب شرح روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، ب.ت. ج 4، ص 109، والرمل في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967، ج 7، ص 120، وبدر الدين البكري في الاعتناء في الفرق والاستثناء، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1991، ص 1054، وسعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1409/1989، ج 5، ص 233.

إلا على سبيل الكفاية، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين»⁽³⁰⁾. وهذا النص بهذا المعنى تردد مع الإمام النووي⁽³¹⁾، وهو مراد الفقهاء، وفيه نص صريح على أن إنجاز العقد من الواجبات الكفائية، وكونه كذلك، فإن مسؤولية إنجازها هي مسؤولية كل المسلمين من توفرت فيهم شروط التأهيل دون تمييز، إلا أن تكون هناك دواعي تجعل فريقا منهم أولى بالتصرف من آخرين، وكون فريق منهم مقيم ببلد الإمام، وشهد وفاته، من أهم دواعي الترجيح، إذ يقتضي الموقف سرعة المبادرة والتصرف.

توسيع دائرة المشاركة

بما أن الفقهاء اعتبروا تعيين الإمام من الواجبات الكفائية، فقد اعترفوا لجماعة أهل الحل والعقد بحق التصرف حيثما وجدوا مادام يمكنهم التصرف والمبادرة إلى أداء هذا الواجب الشرعي، دونما قيد أو استثناء لاعتبارات المكان. فمن حيث المبدأ، هذا الحق مكفول لكل مكلف شرعا قادر على التصرف، ومن حيث الإمكان هو منوط بمن يتعين عليه إنجازها على وجه المطلوب شرعا. وهذا يقتضي أن توسيع دائرة المشاركة لتشمل المقيمين خارج بلد الإمام لا اعتراض عليه متى كان ممكنا. هذا المعنى نص عليه القاضي عبد الجبار، وصاغ عبارته في شكل جواب على اعتراض محتمل، وكأنه يبادر ابتداء إلى دفع كل توهم أو التباس متوقع بهذا الخصوص. يقول القاضي عبد الجبار «إن قيل إن أهل الحق انتشروا في البلاد فيجب أن يكون لكل واحد منهم أن يقيم، قيل له: وكذلك نقول، لأن ذلك من فروض الكفايات على الترتيب الذي قدمناه»⁽³²⁾.

ولعل عبارة الماوردي أكثر وضوحا وقوة في الدلالة على المطلوب، وهو يميز بين ما هو مقرر شرعا في ثبوت هذا الحق للمكلفين بغض النظر عن مكان إقامتهم، وبين ما جرى عليه العرف لاعتبارات ظرفية. وهذا التمييز مهم جدا، فهو يقرر أن ما جرى عليه العرف لا يسقط ما أوجبه الشرع من حقوق، وفيه دلالة على أن المبادئ المقررة شرعا إنما يتم تنزيلها واقعا بحسب الإمكان، وأن تنزيلها متروك لما تعارف عليه الناس بحسب الأصلح زمانا ومكانا. وهذا يعني أنه لا توجد صيغة منصوص عليها شرعا لتنظيم شكل البيعة والاختيار، فتتنظيمهما

30 المغني في أبواب العدل والتوحيد، قسم 20، ج 1، ص 278.

31 روضة الطالبين، ج 7، ص 263.

32 المغني، قسم 20، ج 1، ص 286.

متروك لتقدير الفقهاء، والصيغ الفقهية إنما تخضع للمتغيرات الظرفية، وهذا يتيح للاجتهد الفقهي فرصة الإبداع في إيجاد آليات جديدة تؤمن شرعية الاختيار. يقول الماوردي «ليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا، لسبق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»⁽³³⁾.

المبحث الثالث : شرعية التمثيلية بين المعيار العددي والمعيار الوظيفي

من القضايا التي ناقشها الفقهاء وأثارت جدلا فقهيا مطولا، صحة ثبوت الاختيار إذا انحصر أهل الاختيار في عدد محدد، بغض النظر عن مكان وجودهم، سواء أكانوا داخل بلد الإمام أم خارجه. وهذا الجدل الفقهي جاء جوابا على دعوى بعض المتكلمين والفقهاء الذين اعتبروا العدد مقصودا لذاته.

أولا: المعيار العددي لتحقيق شرعية التمثيلية.

1 - القائلون بالمعيار العددي

وجدت بعض الآراء الفقهية التي نصت على مسألة العدد، ومن ثم اعتبروا أن التمثيلية تعتبر شرعية متى تحقق عدد معين من أهل الاختيار. ويستند موقفهم إلى قراءتهم الخاصة لبعض السوابق التاريخية التي حصلت زمن الراشدين، والتي اعتبروها دليلا على صحة التقييد بعدد محدد. وقد أرخ صاحب مقالات الإسلاميين للعديد من هذه الآراء⁽³⁴⁾، وكذلك فعل أبو الحسن الماوردي الذي أورد بعضا من المستندات التاريخية والأصول الاستدلالية التي اتكأ عليها هؤلاء⁽³⁵⁾، كما وجد لها صدق في بعض الكتب

33 الماوردي، الأحكام السلطانية، ص6.

34 مقالات الإسلاميين، ص460.

35 الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 6-7.

الفقهية المتأخرة كما هو الحال مع إدريس القرافي في كتابه الذخيرة⁽³⁶⁾، و محمد الشربيني في مغني المحتاج⁽³⁷⁾، وأبي علي الجبائي⁽³⁸⁾ من أقطاب المدرسة المعتزلية.

2 - نقد القائلين بالمعيار العددي

أ - يظهر من عرض النصوص السابقة أن الاتجاه الفقهي الذي يقول بشرعية انحصار أهل الاختيار في عدد بذاته يحظى بمكانة هامشية جدا في المنظومة الفقهية، فمعظم ممثلي هذا الاتجاه غير معروفين على وجه التحديد، وإنما عرفت آراؤهم من خلال مرويات مقتضبة ومتناثرة، وجاءت في سياق عرضي لا يتجاوز الإشارة العابرة، كما عرفت من خلال ما صدر حولها من ردود واعتراضات، وهو الغالب. ويدل على هذه المكانة الهامشية التي يحظى بها هؤلاء في المنظومة الفقهية ما وصفهم به الجويني في معرض ذكره بعض أقوالهم من أنهم ممن «لا يعد من أحزاب الأصوليين»⁽³⁹⁾. لكن، ثمة استثناءات مهمة وردت فيها بعض من هذه الآراء منصوبا عليها في مظانها الأصلية أو منسوبة إلى أعلام الفقهاء المعتمدين في هذا الشأن⁽⁴⁰⁾.

ب - يرى الفقهاء أن الاستناد إلى السوابق التاريخية المعتمدة لا دليل فيه إطلاقا على التنصيب على العدد أو اعتباره في حيازة شرعية الانعقاد. وهؤلاء الفقهاء مجمعون على أن العدد لم يكن معتبرا لذاته، إذ ليست العبرة بالعدد، بل بحضور من يحصل بهم المقصود وتحقق بهم التمثيلية المطلوبة. بهذا الاعتبار كان اعتراض الباقلاني الذي ذهب إلى أنه لم يقدّم أي دليل على التزام عدد معين بخصوص لا يجوز الزيادة عليه أو النقصان منه⁽⁴¹⁾. وهذا الاعتبار ذاته الذي لاحظته ابن حزم وسعد الدين التفتازاني⁽⁴²⁾.

36 الذخيرة، 1994، ج10، ص: 25.

37 محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1933، ج4، ص131.

38 المغني في أبواب العدل والتوحيد، ق2، ج1، ص256.

39 غياث الأمم، ص: 68.

40 ويتعلق الأمر هنا تحديدا بما حكاه أبو علي الجبائي من جهة، و«بيعة الواحد» التي تردت مع أكابر الفقهاء الذين يعتد برأيهم في هذا الباب من جهة ثانية، وهذان القولان معا لا تعلق لهما بمسألة العدد من حيث إنه مقصود لذاته، إذ لم يكن قصدهم التنصيب على عدد معين يصح به انعقاد الإمامة بل الاعتراض على من ذهب إلى اعتبار إجماع جمهور أهل الحل والعقد لصحة العقد.

41 التمهيد، ص: 467-468.

42 سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989، ج5، ص468.

ج- اعترض الفقهاء على استدلال القائلين بالعدد بالقياس على بعض الأحكام الفرعية الأخرى كاشتراط الأربع في بعض البيّنات، واشتراط الأربعين في صحة الجمعة عند بعض المذاهب، وغيرها من مسالك الاستدلال. فهذه المسالك القياسية لا عبرة لها في باب الإمامة، وهي كما قال الجويني «من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون المقاييس في الشرع، ولست أرى أن أحكم بها في مواقع الظنون ومطاز الترجيح والتلويح، فما الظن بمنصب الإمامة»⁽⁴³⁾.

وقد تواترت ردود الفقهاء على رد هذه الدعوى التي اعتبروها تحكما لا يسنده دليل، وهم إنما ساقوا هذه الاعتراضات في معرض التدليل على مذهب جمهور الفقهاء الذين قالوا إن الاعتبار في انعقاد البيعة هو حضور أهل الحل والعقد الذين تنتهي إليهم صلاحية العقد بفعل الثقة التي يتمتعون بها، دونما اشتراط للعدد أيا كان هذا العدد من حيث القلة أو الكثرة.

ثانيا: المعيار الوظيفي لتحقيق شرعية التمثيلية: مفهوم الشوكة

1 - تحديد المفهوم

إذا استثنينا الآراء السابقة، وهي شاذة ومجهولة القائل في معظمها، يمكن أن نقول بوجود إجماع بين الفقهاء السنة على أن المعيار المعتبر في ثبوت شرعية التمثيلية إنما هو المعيار الوظيفي وليس العددي. والمقصود بالمعيار الوظيفي أن هيئة أهل الحل والعقد إنما انتدبت للقيام بوظيفة الاختيار والعقد للإمام نيابة عن بقية الأمة، وهذه الوظيفة لا يمكن الوفاء بها إلا إذا كان أعضاء هذه الهيئة يتمتعون بتمثيلية حقيقية تمكنهم من التعبير عن الإرادة الفعلية لمختلف مكونات الأمة، بحيث إذا أجمعوا على أمر تلقته الأمة بالقبول والتسليم والرضا، وهو الأمر الذي اصطلح بعض الفقهاء على تسميته بـ«الشوكة».

2 - قوة الشوكة وحياسة شرعية التمثيلية

أظهر الفقهاء اهتماما بالغا ببيان حجم القوة السياسية التي ينبغي أن تتمتع بها الهيئة الانتخابية التي تتحقق بموجبها شرعية تمثيليتها للأمة. إن الوظيفة الأساسية لهذه الهيئة كما سبق بيانه تتحدد في النيابة عن الأمة في اختيار من يحكمها، وهذا يقتضي أن تتمتع بوزن 43 غياث الأمم، ص: 69.

سياسي حقيقي يجعلها قادرة على العقد والحل، ويعطي لتصرفها قوته الإلزامية. ومن هذا المنطلق ناقش الفقهاء العديد من الحالات للتحقق فعلا من مدى قوة التأثير التي تتمتع بها هذه الهيئة، وهذا مبحث دقيق وتكتنفه العديد من التفاصيل التي يصعب الإلمام بها في هذا الحيز⁽⁴⁴⁾ الذي قصدنا به على وجه التحديد الوقوف على فهم المعايير التي وضعها الفقهاء لتحقيق شرعية التمثيل.

- المعيار الأول: قوة الإلزام (الطاعة والإذعان)

يرى الفقهاء أن المعتبر في عقد الإمامة ليس عدد المبايعين، بل مقدار ما معهم من قوة الشوكة التي بها يحصل مقصود البيعة من الطاعة والإذعان، أيا كان عددهم. وجريا على هذه القاعدة، لم يلق الجويني وزنا للجدل الفقهي الدائر حول مسألة الإشهاد على العقد وما قيل عن عدد الشهود. فهذه الإجراءات في حد ذاتها لا تنشئ عقدا ولا بيعة، إذ المعتبر في العقد ليس الإشهاد أو عدمه، بل حصول الشوكة ونفوذ الأمر، سواء حصل الإشهاد أم لم يحصل، إذ لا عبرة بحضور الشهود لمراسيم البيعة إذا لم يكن لهم قوة تثبت بها شوكة الإمام وينفذ بها تصرفه⁽⁴⁵⁾. وعن هذا المنطلق نفسه صدر الغزالي، وهو وإن بدا مقلدا لأستاذه إلا أن إسهامه كان أكثر تفصيلا وقوة في الدلالة⁽⁴⁶⁾. ومن جهته، يؤكد ابن تيمية أن الإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك⁽⁴⁷⁾.

- المعيار الثاني: غياب تمثيلية موازية مكافئة

يدرك الفقهاء أنهم بإزاء عملية معقدة تتدافع فيها أطراف سياسية متعددة ليست بالضرورة متجانسة في تقديرها وميولها السياسية. وهذا الوعي بطبيعة العمل السياسي لم يتولد لديهم من فراغ، بل كان قراءة سياسية لوقائع تاريخية سابقة، وتحديدات تلك التي جرت في مؤتمر السقيفة حيث وجدت أطراف ذات ثقل سياسي بارز اتخذت موقفا معارضا بل

44 ثمة مناقشات طويلة بين الفقهاء في هذا الباب، خاصة فيما يتعلق بما عرف عندهم بمسألة بيعة الواحد. وأكتفي هنا بالإحالة إلى بعض مظانها، ومنها على سبيل المثال: المسامرة، ص: 282، وأحكام القرآن للقرطبي، ج 1، ص: 269، والفصل، ج 5، ص: 16، وغيرها.

45 غياب الأمم، ص 73.

46 نفسه.

47 منهاج السنة، ج 1، ص 527.

ورافضا وبشكل قطعي لما تمخض عنه من نتائج. هذه الخلفية التاريخية كانت حاضرة وبقوة في المباحث الفقهية الفاحصة لحجم القوة السياسية المعارضة التي يمكن أن تسقط معها شرعية التمثيل. في هذا السياق يضعنا التنظير الفقهي أمام حالتين:

الأولى: أن تنقسم هيئة أهل الحل والعقد انقسامًا متكافئًا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، أو يكون عدد المخالفين أكثر، فهنا لا قيمة للعقد ولا تصح معه الإمامة⁽⁴⁸⁾.

والثانية: «حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء يحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام»⁽⁴⁹⁾.

واضح أن الهاجس الذي شغل الفقهاء هو التأسيس القانوني لمعيار منضبط يتم بموجبه قياس شرعية التمثيل من حيث الحيازة أو النقص، وهو هنا معيار الشوكة وجودا وعدما، بحيث تنتفي الشرعية متى انتقض سندها القانوني الوحيد المتمثل في قوة التأثير في الأتباع وكسب رضاهم. وهذه المنازعة أو المخالفة هي بيت القصيد في النصين الواردين أعلاه.

المبحث الرابع : استثمار الرصيد الفقهي في ترشيده

الواقع السياسي الراهن

مثلت المباحث السابقة عرضا سريعا ومختصرا لأهم الأفكار المحورية التي دار حولها النقاش الفقهي في مجال التمثيل السياسي ومتعلقاته. ويمكن القول بأن التراث الفقهي يشكل رصيда تاريخيا مهما، ويقدم مخزوننا معرفيا غنيا، ومن ثم، يمثل بالنسبة لنا رافدا مهما من روافد التجديد السياسي. لقد أثبتت المادة العلمية لهذا التراث أننا بإزاء عمل إبداعي بامتياز، بكل ما حملة من مفاهيم ومصطلحات، وما أصله من معايير ومرتكزات مكنته من بناء نموذج التفسير المميز بنظامه الاستدلالي، وإطاره المرجعي، وحقله الدلالي. ومع تقديرنا لأهمية هذا الإنجاز التاريخي، لا يغيب عن وعينا أننا نتعامل مع مادة تاريخية، ظلت محكومة بخصوصياتها الظرفية التي كانت لها آثارها السلبية، والتي حدثت من فعالية التنظير الفقهي في مجال التمثيل السياسي على وجه التحديد. ذلك أن تاريخ الممارسة

48 أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 177، وكذلك غياث الأمم، ص 71.

49 نفسه، ص 70.

السياسية الذي عايشته أجيال الفقهاء على تعاقبها كان تاريخا استبداديا خاليا من أي شكل من أشكال التداول السلمي على السلطة، وهو ما جعل التنظير الفقهي في مجال العمل المؤسساتي وأشكال الأداء الإجرائي والتنفيذ العملي يكاد يكون عديما. إن غياب الممارسة التاريخية يفسر لنا إلى حد بعيد طغيان البعد النظري على البعد الإجرائي في التنظير الفقهي. ولاشك أن هذا الواقع السياسي الذي عاشه الفقهاء قد حال دون إمكانية اختبار مدى فعالية أفكارهم على أرض الواقع، ومن ثم عدم التمكن من مراكمة خبراتهم الميدانية بكل ما تتيحه من إمكانيات للتعديل والتطوير. وما لاشك فيه أيضا أن هذه العوائق ستجعل إمكانية استفادتنا من خبرتنا التاريخية محدودة، لغياب وجود تراكم سياسي يمكن استثماره في مجال تطوير العمل المؤسساتي على وجه التحديد.

ومع إقرارنا بأهمية هذه الملاحظة، أعتقد جازما أن ما هو مهم في مجال العمل السياسي ليس جانبه التطبيقي بل ما يتمتع به من قوة في الأفكار والمبادئ الناظمة للنظر والاستدلال، والقواعد والمعايير الضابطة للممارسة السياسية، وهي بطبيعتها تعلق على الزمان والمكان ولو بشكل نسبي. ومن هنا، أعتقد أن ما يمكن استفادته من تراثنا السياسي هو هذه المقومات التي تتمتع بقدر من الثبات، والتي يمكن استثمارها في ترشيد واقعنا السياسي الراهن. إن استحضار هذه المقومات من شأنه أن يحفظ هويتنا الثقافية وشخصيتنا الحضارية، ويحد من إفراطنا في الاستهلاك السياسي الأعمى لتجارب الغير التي أصبحت لها الصدارة في تأطير واقعنا السياسي.

وبالعودة إلى المادة العلمية التي عالجتنا في هذا البحث، والتي أردنا من خلالها وضع مخطط أولي لبيان طبيعة الإسهام الذي قدمه الفقهاء في مجال التمثيل السياسي تحديدا، أرى أن إمكانية الاستفادة من هذا التراث تكمن في مدى قدرتنا على تنزيل هذه الأفكار على أرض الواقع، بالشكل الذي يؤمن للأجيال الراهنة تطلعاتها التحريرية من جهة، ويعمل على ترشيد الأداء السياسي في مجال التمثيل الشعبي من جهة ثانية. وفي إطار هذه المقترحات الأولية، أتصور أن عملية التنزيل ينبغي أن تمر عبر مجموعة من المقاربات التي تشكل مداخل متعددة المحاور لإعادة تأثيث مخيالنا السياسي المعاصر، وترميم ما يعتريه من نضوب قد تعجز هذه التصورات عن سدها بكل تأكيد، لكنها قد تؤسس لتقاليد جديدة باتت مهجورة وربما مستهجنة.

أولاً: المقاربة الثقافية

يجادل كثيرون في حقيقة الآليات التي تعتمدها النظم الديمقراطية في إدارة العملية السياسية، والتي يعتقدون في حياديتها وتجربتها من خلفياتها الفلسفية والإيديولوجية، باعتبارها مجرد وسائل أدائية لا غير. مع هذه الرؤية التبسيطية، يتم اختزال العملية الانتخابية في الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وعمليات الفرز وعد الأصوات. لكن أسئلة مهمة تظل مسكوتاً عنها، وهي أسئلة من طبيعة غائية تتعلق بمقاصد العملية الانتخابية ذاتها. وبغض النظر عن واقع الممارسات الفجة التي تدار بها العملية الانتخابية في مجتمعاتنا، يفترض في الأطراف المتنافسة على صناديق الاقتراع أنها تتنافس بناء على مشاريع تنمية وإصلاحية تتعلق بهوموم الشعوب النهضوية، وتطلعاتها المستقبلية، وطموحاتها التحررية. إن هذا المعطى المقاصدي يفترض أن يكون الناخب على وعي بطبيعة المشروع الذي سيمنحه صوته، وهذا يتطلب منه اكتساب الحد الأدنى من المعارف العامة التي تؤهله للإدلاء بشهادته.

هذا الحد الأدنى من المعارف والخبرات، والوعي بمتطلبات المرحلة، وأولوياتها، هو ما نعينه بالمقاربة الثقافية، بحيث يفترض في أعضاء الهيئة التمثيلية، كما توضحها الصفحات المقبلة، أن يكونوا لسان حال شعوبهم، يترجمون همومهم وأحلامهم، ويناضلون في سبيل تحقيق ليس مطالبهم الحقوقية فحسب، بل أهدافهم الكبرى المتعلقة باستعادة كرامتهم بين الشعوب، وتحررهم من تسلط القوى الدولية التي تعتبر «اللعبة الديمقراطية» واحدة من أخطر آليات تحكمها.

ومن المهم أن نذكر في هذا المقام بأن الوعي الفقهي بهذه المسألة يبدو متقدماً جداً، وهو يتجاوز بمراحل كثيرة وعي المعاصرين. لقد ربط الفقهاء عملية الاختيار بمقاصدها، وهي حفظ المصالح العامة، وهذا يعني بدهاءة أن عملية الاختيار مشروطة ابتداءً بأن يكون الناخب على علم بالمصالح العليا للمجتمع حتى يتمكن من اختيار من هو أقدر على حفظها، وبعبارة الماوردي، لا بد أن يكون معه من «الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتبديير المصالح أقوم وأعرف»⁽⁵⁰⁾. ولهذا الاعتبار منع الفقهاء من لم يستوف هذا الشرط من مزاولة حق الاختيار، لأنه لو منح هذا الحق «لأوشك أن يضعه في غير محله ويجر إليه ضرراً بسوء اختياره»⁽⁵¹⁾.

50 الأحكام السلطانية، ص 17-18.

51 غياث الأمم، ص: 64.

إن لفظ «الاجتهاد»⁽⁵²⁾، الذي استخدم في تقرير حق الأمة في اختيار من يمثلها، يبدو وثيقة الصلة بحقل الدراسات الفقهية والأصولية، وهو يدل على بذل الجهد واستفراغ الوسع في التشاور والتداول واستطلاع الرأي لضمان اختيار سليم وشرعي لأهل الاستحقاق والمؤهلين لحيازة منصب الولاية العامة. إن «الاجتهاد» وفقا لهذا الاستخدام الفقهي يحيل إلى معناه الأصولي لتعلقه بتصرف صادر عن مكلفين، شأنه شأن كل التصرفات التي لا تثبت لها صفة الشرعية إلا بخضوعها لمقتضيات الاجتهاد الفقهي. إن هذا التوظيف الاصطلاحي يبدو معه «الاجتهاد» أبعد ما يكون عن كونه مجرد آلية متاحة بل ومشاعة بين كل الأفراد دون قيد أو شرط. فهذا الاصطلاح له دلالاته العميقة على معنى البحث والتقصي والتدقيق في الشروط والمؤهلات التي اشترط الفقهاء ضرورة توفرها في كل من يتصدى لحيازة المنصب السياسي والموكلين بتنصيبه على حد سواء. كما أن هذا الاجتهاد في تقصي الشروط والمؤهلات يوحي إيحاءً قويا بأن العقد السياسي ينبغي أن يكون مؤسسا على ضمانات حقيقية، بعيدة عن كل الإجراءات الصورية حتى تثبت له بالفعل صفته التعاقدية.

وبالعودة إلى المنظومة الديمقراطية، نجد ثمة مفارقة يصعب تخطيها. ففي الوقت الذي تتنافس فيه القوى السياسية على أساس برامج مدروسة ومخططة، يتم الاحتكام بشأنها إلى جمهور ليس من الضروري أن يكون مؤهلا لكي يكون حكما في قضايا يتوقف عليها مصير أمة، وخاصة في الفترات المفصالية، عندما تتعرض الدولة لأزمات اقتصادية أو سياسية وغيرها. ووجه المفارقة هنا أن صوت رجل الشارع العادي يعادل صوت خبير في الاقتصاد، ورجل السياسة المحنك، وخبير الدراسات المستقبلية أو الاستراتيجية وغير ذلك من المجالات الدقيقة، وعندما تتعادل هذه الأصوات تفقد المشاريع والبرامج المتنافس عليها قيمتها.

إن المقاربة الثقافية التي نقترحها هنا من شأنها أن تقلب المعادلة السياسية رأسا على عقب. ففي الممارسة الديمقراطية تكتسب العملية الانتخابية شرعيتها من الاحتكام إلى إرادة الجمهور، والمعادلة الصحيحة تقتضي فك الارتباط بين الشرعية وبين إرادة الجمهور، لتحل محلها إرادة النخبة المثلثة للجمهور. وفي سياق المعادلة الجديدة، لم تعد الشرعية مرتبهة بخيارات جزافية بل بخيارات واعية ومدروسة.

لكن الإشكال الذي قد يواجهه به هذا المقترح، يتعلق بهذا النزوع التخبيوي وما يشيره

52 مرعي بن يوسف، غاية المنتهى، المؤسسة السعيدية، الرياض، ط2، 1401، ج3، ص331.

من مخاوف ترتبط بهاجس الإقصاء الذي يمكن أن يطاول عامة أفراد المجتمع، بحرمانهم من حقهم في التعبير عن خيارتهم وإرادتهم. وحسما لهذا الإشكال، يجب التوضيح ابتداءً بأننا لا نتحدث عن «النخبة» بمعناها الفتوي، أي كطبقة اجتماعية لها مصالحها وأجندتها الخاصة، بل على العكس من ذلك تماما، نتحدث عن النخبة بوصفها تمثل القيادة الرمزية لكل أطراف المجتمع وقطاعاته، نخبة تتمتع بقدر لا محدود من التقدير الجماهيري والولاء الشعبي، كما يوضحه هذا العنوان اللاحق عن المقاربة التوافقية.

ثانيا: المقاربة التوافقية

في حديثنا عن المرتكزات المؤسسة للفقهاء السياسي، سبق أن أشرنا إلى مركزية مبدأ «الإجماع» في المنظومة السياسية الإسلامية. فعلى المستوى المبدي، يوظف مبدأ الإجماع في العرف الفقهي باعتباره السند القانوني والدستوري الناظم لعملية التداول على السلطة. ومن الوجهة القانونية والتشريعية يشكل الإجماع عمدة الاستدلال الفقهي في التأسيس لشرعية الممارسة السياسية، أما من الوجهة الدستورية، فيعتبر الإجماع التعبير القانوني عن مصدر السلطة ممثلا في إرادة الأمة واختصاصها بحق الاختيار.

والجانب الذي يعيننا الحديث عنه هنا يتعلق بالمستوى الإجرائي، أي بنوع الآليات التي يمكن اعتمادها في تحقيق تمثيلية تحظى بالقبول والشرعية، في واقعنا المعاصر. والتزامنا منا بالشرط المنهجي والمعرفي الذي أوضحناه في مقدمة هذه الورقة، والذي يقضي بالتححرر من مركزية الثقافة السياسية المهيمنة، ثمة سؤال يفرض نفسه بخصوص قدرة الحصيلة التاريخية التي نملكها في هذا المجال على إمدادنا ببدائل عملية وقابلة للتطبيق. صحيح أن تجربتنا التاريخية فقيرة في هذا المجال، وهذه الحقيقة لا بد من الإقرار بها حتى نحرر وعينا السياسي الرهن من أسر المكابرة ووهم المزايدات التي طبعت الكثير من الأدبيات السياسية الإسلامية المعاصرة، من جهة، ونعي الدور التأسيسي الذي نتطلع إلى وضع خطوطه الأولية من جهة ثانية.

وبالعودة إلى حصيلتنا التاريخية، وتحديدًا في مرحلتها التأسيسية التي أسفر عنها مؤتمر السقيفة وما تلاه من تجارب محدودة زمنًا وكما، نجد أن الأشكال التنظيمية التي تمخضت عنها كانت -على بساطتها وعفويتها- عملا تأسيسيا بامتياز. لقد تمخضت هذه التجربة عن

ثلاث اختيارات⁽⁵³⁾ يقدم كل منها نموذجاً مبتكراً في مجال التداول السلمي على السلطة. وهذه الاختيارات ظلت تتحكم في مجموع التنظير الفقهي لآليات التداول السياسي على امتداد القرون، وتعامل معها الاجتهاد الفقهي على أساس أنها سوابق دستورية معيارية حاکمة لما بعدها.

وبالعودة إلى الرصيد السياسي الذي خلفه الفقهاء في هذا المجال، يظهر الاستقراء الذي قدمناه في صفحات هذه الورقة أنفاً جملة من النتائج التي لا غنى عن التذكير بها لاعتمادها منطلقاً في ما نسعى إليه من تجديد. وهذه النتائج يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: بخلاف ما جنحت إليه بعض الدراسات المعاصرة، والتي صدر بعضها عن شخصيات كان لها وزنها العلمي الكبير، كما كان لها الفضل في التنظير السياسي الإسلامي، تقف الأدبيات الفقهية على طرفي نقيض مع المنظومة الديمقراطية، بما في ذلك الجوانب المتعلقة بالآليات الإجرائية المعتمدة في حيازة شرعية التمثيل. لقد جنحت تلك الأدبيات إلى الانتصار للآراء الفقهية التي اعتبرتها متوافقة مع الآليات الديمقراطية من قبيل الاحتكام إلى الإرادة الشعبية عن طريق صناديق الاقتراع كمعيار وحيد لحيازة شرعية التمثيل الشعبي. وقد دل استقراء الآراء الفقهية على أن النصوص الفقهية التي يمكن الاشتباه في دلالتها على بيعة الكافة وتحقق الإجماع الكلي ليس لها وجود البتة في قاموس الفقه السياسي. فبعض هذه الأقوال والنصوص جاءت في شكل صيغ حجاجية، كان قصد أصحابها المرافعة على مواقفهم المبدئية الثابتة من مسألة الشرعية التي لا تتحقق إلا بإعادة الاعتبار لدور الأمة وحققها في الاختيار الحر. وبعض هذه الأقوال كانت جواباً عن حالة سياسية لحظية محددة خاصة مع أحداث الفتنة وما صاحبها من تداعيات، وهي أبعد ما تكون عن هاجس التنظير لما يدور في مخيلة الكتاب المعاصرين. ونلاحظ في الحالين معاً، أن مبدأ الانتخاب بمعناه العام، أي باعتباره حقاً للكافة، لم يوجد له ممثلون في الفقه الإسلامي، وأن أقوال الفقهاء التي يشتبه أنها تتحدث عن هذه الصيغة لا تحتمل أي تأويل ينحوبها في هذا الاتجاه.

ثانياً: دل استقراء الآراء الفقهية أنها ذات نزوع نخبوي، يحصر حق التمثيل في فئات ذات مواصفات محددة. وفي إطار هذه الرؤية النخبوية، يوجد قدر من التباين في المواقف الفقهية بين من يقول بتوسيع دائرة الهيئة التمثيلية لتشمل جمهور أهل الحل والعقد من

53 الأول كان بالاختيار المباشر مع بيعة أبي بكر، والثاني غير المباشر مع بيعة عمر، والثاني عن طريق مجلس شورى مع بيعة علي.

سائر الأوطان والبلدان، وهو الرأي الأضعف، وبين يقول بتضييقها في حدود الولاية الحاكمة وهو الرأي الأكثر قبولا عند جمهور الفقهاء. وأيا كان التباين الحاصل في تلك النقاشات الفقهية التي كانت من طبيعة نظرية صرفة، لغياب تجارب قائمة على أرض الواقع، تتحد المواقف الفقهية جميعها حول ضرورة الاحتكام إلى مبدأ «الإجماع» كأساس معياري لقياس شرعية التمثيل.

والآن، وقد تبين لنا طبيعة المنطلقات التي تأسس عليها تراثنا السياسي، بمستوياته التطبيقية إبان مرحلة التأسيس، والنظري بالشكل الذي راكمه الاجتهاد الفقهي، ثمة سؤال يفرض نفسه على المفكرين والباحثين العاصرين: إلى أي حد تبقى هذه الصيغ التاريخية ملزمة للاجتهاد المعاصر؟ وما مدى قدرتها على إلهام العقل الإسلامي المعاصر في مساعيه التجديدية وحمائته من الوقوع في أسر الأنماط الحداثية المهيمنة؟

بخصوص الشق الأول من السؤال، أعتقد أن الإجابة الموضوعية عن هذا السؤال تقتضي منا التمييز بين ما هو تاريخي، وبين ما هو مبدئي. إن الوقوف عند حدود الإفرازات التاريخية جعل فقيها كبيرا في مستوى ابن حزم⁽⁵⁴⁾ يجادل في شرعية ابتداع أي شكل من الأشكال الإجرائية الناظمة لعملية الاختيار تخرج عن نطاق ما جرى عليه الأمر قبل الانقلاب الأموي. وأعتقد أن هذا المنحى الظاهري لا تؤيده وقائع التاريخ السياسي للمرحلة التأسيسية ذاتها، والدرس التاريخي الأهم الذي يمكن استخلاصه من هذه التجربة يكمن في النهج التوافقي الذي تم التعبير عنه سياسيا بـ«الإجماع». وبغض النظر عن الأشكال التطبيقية والخيارات المتعددة المتروكة للتقديرات الظرفية لتحقيق هذا الإجماع، فإن القاعدة المبدئية الثابتة أن الإجماع يجب بالضرورة أن يعبر عن إرادة الأمة واختصاصها بحق الاختيار أولا، وأن يعبر عن توافق الإرادات السياسية المتفاعلة والمتدافعة بهذا الخصوص ثانيا، وبدون هذا التوافق تفقد العملية السياسية شرعيتها.

وبخصوص الشق الثاني من السؤال، لا جدال في أن هذه المقاربة التوافقية تضعنا أمام نسق سياسي متميز وغير مألوف، ولكن التحدي الذي يواجه هذه المقاربة يكمن في تنزيلها على أرض الواقع. إن الميزة التي تتفوق بها المنظومة الديمقراطية تكمن في امتلاكها قواعد ثابتة ومعايير قانونية يمكن من خلالها، وبشكل موضوعي، قياس مدى شرعية التمثيل

الشعبي من عدمه. ولاشك أن تطوير نسق سياسي بديل يضع على عاتقنا مسؤولية التفكير في وضع قواعد ومعايير موضوعية بديلة تكون قادرة على تأمين شرعية التمثيل، وهو ما تحاول فعله هذه المقترحات الأولية التي يمكن اعتبارها بمثابة الخطوات الأولى على طريق الإنجاز.

أ - مكونات الهيئة التمثيلية

بخلاف النظام الديمقراطي، حيث يتم فرز ممثلي الشعب عبر نظام الترشيح والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، تأخذ الهيئة التمثيلية في المقاربة التوافقية مسلكا مغايرا حيث تتشكل من مجموع الرموز الفعلية التي تتمتع بسلطة أدبية حقيقية في المجتمع.

إن تحديد مكونات هذه الهيئة ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات كل مجتمع من حيث طبيعة القوى المؤثرة فيه. وأي مجتمع لا يخلو من وجود قوى ذات هرمية متعددة المحاور، قد تكون دينية أو علمية أو سياسية أو إدارية أو اجتماعية أو مهنية أو غيرها. وهذه القوى يمكن اعتبارها من الناحية السياسية كتكتلات وازنة تلتقي حول أهداف مشتركة، وتتقاسم رؤى موحدة، وهو ما يؤهلها عمليا لتحل محل التشكيلات السياسية الحزبية التقليدية في النسق الديمقراطي.

وعلى أساس هذا التوزيع الهرمي لأفراد المجتمع يمكن على سبيل المثال تحديد التكتلات التالية:

- الجماعات والطوائف الدينية، وهي على ما بينها من تشابه ظاهري، تمثل تكتلات تتمتع بقدر كبير من الاستقلال عن بعضها البعض، فقد تتشكل على أساس الاختلاف في الدين كما هو الحال في المجتمعات المتعددة الأديان، وقد تتشكل على أساس تعدد المشيخات كما هو حال الجماعات الصوفية، وقد تتشكل على أساس البرامج الإصلاحية كما هو حال الجماعات الإسلامية، وغير ذلك من المتغيرات.

- الجماعات الإثنية والقبلية، وهذه تشترك مع سابقتها في أساس تشكلها، فقد تتكون من تجمعات عرقية، أو لغوية، أو تنظيمات قبلية.

- الجماعات العلمية، وهي بدورها تكتلات متباينة على ما بينها من تقارب، كالمؤسسات والجمعيات والمجالس العلمية المتعددة التخصصات، والبرامج والأهداف.

- الهيئات النقابية أيا كان طابعها كالنقابات العمالية والمهنية، ونقابات التعليم، ويمكن توسيع دائرتها لتشمل قطاعات أخرى من النشاط الاقتصادي، كالعاملين في قطاعات التجارة والفلاحة وغيرها. ولاشك أن هذه الهيئات تنتظم قطاعات واسعة من المجتمع، ويمكن أن تشكل واحدة من القوى الأكثر تأثيراً في الساحة السياسية.

- جمعيات المجتمع المدني، وهي شبكة واسعة من الهيئات الفاعلة والمؤثرة، وتتميز بالتنوع الشديد في مجالات نشاطها، وهذا ما يؤهلها للانخراط في شبكات متباينة تجمع المتجانس منها كشبكة الجمعيات الثقافية، أو البيئية، أو التنموية، أو النسائية، وغيرها.

- الأحزاب السياسية، والمفارقة هنا أن هذه الأحزاب التي أريد لها أن تكون القناة السياسية الوحيدة المعتبرة قانونياً للتعبير عن التكتلات السياسية، لا تمثل في الواقع سوى مكون بسيط من مكونات النسيج الاجتماعي الشديد التعقيد والتنوع.

ب - التشكيلة التوافقية للهيئة التمثيلية

تظهر المكونات المشار إليها أن الهيئة التمثيلية تتمتع بمصدقية حقيقية لا ترقى إليها التشكيلات الحزبية التقليدية التي تقتصر على فئات محدودة تنحصر عادة في أفراد القطاع المسيس من الشعب. ومن جهة ثانية، تترجم التشكيلات الحزبية حالة من الصراع الخفي أو المعلن، وهو ما يعني بالضرورة الزج بالمجتمع في حال من الانقسام المستدام الذي يعمل النظام الحزبي على إعادة إنتاجه، وهو ما يشكل عنصر قلق دائم في المجتمع، يحول دون اندماج مكوناته السياسية وتوحيدها.

إن التشكيلة البديلة للهيئة التمثيلية -على عكس المنطق الحزبي الذي يتميز ببعده الإقصائي- تتميز بروحها التوافقية حيث تتسع تشكيلاته لتستوعب كل القطاعات الحية في المجتمع، بغض النظر عن انتماءاتها الدينية، أو العرقية، أو اللغوية، أو المهنية، أو القبلية، وبغض النظر عن توجهاتها السياسية أو الفكرية. إن تشكيلة سياسية بهذا القدر من الاتساع في قواعدها الجماهيرية، تمثل أرقى تعبير قانوني ودستوري عن المقاربة التوافقية والتفاعلية التي تحترم مبدأ التشاركية، ومن ثم يمكن اعتبارها إلى حد بعيد أرقى شكل من أشكال التمثيل الشعبي الممكن تحقيقه.

إن هذه التشكيلة التي تتميز باتساع قاعدتها الجماهيرية تتجاوز بمسافات بعيدة ما هو مألوف في النظام التقليدي من ممارسات غير عادلة وغير دستورية باسم القانون والدستور الذي منحها رسميا حق احتكار العمل السياسي والاستئثار بالامتيازات، والتحكم في مراكز صنع القرار. ولا يجدي الادعاء هنا بأن الانتماء الحزبي حق لكل المواطنين، فهذا التعليل البارد يردده واقع التشكيلات الحزبية الهزيلة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط النظام الحزبي بنمط الدولة الحديثة، والتي تمثل في وعي الجماهير العربية والإسلامية نمطا دخيلا ومستوردا لم يكن له وجود البتة قبل أن يفرض بقوة الإكراه في إطار سياسة الهيمنة الشاملة التي كانت ولا تزال تمارسها القوى الاستعمارية.

إن التشكيلة البديلة تكتسب مصداقيتها من واقع حياة الناس وتجمعهم التلقائي والطوعي ضمن أطر مجتمعية قائمة متوارثة عبر الأجيال، ولا يطلب من الحكومات أكثر من استيعابها والاعتراف بها كقوة مجتمعية وازنة بحيث يصبح من حقها أن تمارس حقوقها المشروعة في الحياة السياسية، وتعمل على تمكينها من إدارة شؤونها ضمن إطار سياسي توافقي.

ج - التشكيل القانوني للهيئة التمثيلية :

إذا أخذنا بعين الاعتبار الروابط الدينية والأخلاقية، وحتى القبلية والمهنية وغيرها من الروابط القائمة بين أعضاء الجماعة الواحدة، والمتثلة في علاقة الولاء المتبادل بين الجماعات والقواعد وقياداتها، أمكننا الحديث عن وجوع تعاقد عرفي غير مكتوب، يقسم أفراد المجتمع إلى تابع ومتبوع، ويولد في نفوس الأتباع رغبة تلقائية وطوعية في الانقياد والتسليم. وهذا الولاء يتفاوت قوة وضعفا، ويتخذ أشكالا متباينة حسب القطاعات الاجتماعية المختلفة، منها ما هو تعاقدية، ومنها ما هو انقيادي طوعي لاعتبارات قد تكون دينية، أو قبلية، أو طائفية، أو غيرها. وأيا كانت طبيعة القطاعات والتكتلات، فإنها تفرز قياداتها بشكل تلقائي حيث تظهر في المجتمع رموز قيادية شديدة التباين، منها الدينية، والعلمية، والسياسية، والنقابية، والمهنية، وزعماء القوم من الأعيان ورؤساء القبائل، وما شكلهم.

إن هذا التعاقد العرفي يجعل إمكانية إيجاد إطار قانوني منظم لتشكيل الهيئة التمثيلية أمرا ميسورا، وهو لا يعدو في واقع الأمر إضفاء الصبغة القانونية على تمثيلية قائما أصلا،

وتحظى بتأييد جماهيري واسع، وتتمتع بصلاحيات مهمة في إدارة شؤونها الداخلية. وهذا الإطار القانوني يفترض أن يعالج أمرين:

الأول يتعلق بإصدار مرسوم يقضي بتأسيس هيئة تمثيلية معلنة رسمياً، إضافة إلى ما يلحق به من قوانين منظمة من قبيل تحديد شروط العضوية، ومدتها، وصلاحيات الهيئة، وغيرها.

والثاني يحدد اللوائح الداخلية المنظمة للآليات التي تمكن مختلف القطاعات المجتمعية من إفراز قياداتها التي ستمثلها داخل الهيئة التمثيلية وتحدث باسمها.

د. الوظائف المنوطة بالهيئة وآليات اشتغالها

في العناوين السابقة، انصب الاهتمام على بيان تصور أولي لطبيعة الهيئة التمثيلية المقترحة من حيث مكوناتها وأساسها القانوني، بالشكل الذي يجعلنا أمام كيان قائم بذاته، ويتمتع بوجود فعلي دستوريا وقانونيا. والسؤال هنا ماهي المهام المنوطة بهذه الهيئة وما هي صلاحياتها؟

الواقع أنني لا أرى هنا أية خصوصية تتميز بها هذه الهيئة عما تقوم به كل الهيئات المنتخبة في دول العالم. والخصوصية التي يمكن التنبه عليها قد يكون لها تعلق بالآليات عملها أكثر من أي شيء آخر، وهو ما يستدعي بعض التوضيح:

في ما يتعلق بآلية اختيار المرشح لمنصب الرئاسة، ليس من الضروري أن يتم بطريق الانتخاب المباشر بالشكل المتداول والمألوف. إن الطبيعة التوافقية للهيئة تفترض اللجوء إلى آلية أخرى قد تكون أكثر مصداقية وموضوعية من خلال جلسات تشاورية يجتهد فيها أعضاء الهيئة في وضع المعايير المرجعية التي يتم على أساسها الاختيار. وهذه المعايير ليس من الضروري أن تكون ثابتة، فهي متروكة للتقديرات الظرفية، بحسب ما تقتضيه المصلحة العليا للأمة، وهو ما يعطي للهيئة حق التعديل فيها مع كل دورة انتخابية بما يوافق متطلبات المرحلة. ومع إقرارنا بأهمية هذه الآلية، ليس هناك أي مانع من اللجوء إلى التصويت المباشر بين أعضاء الهيئة في حال عدم التوافق، وفي هذه الحالة، يستخدم التصويت كآلية للترجيح، بحيث يعتمد الرأي الذي يتحقق بشأنه إجماع الأغلبية.

وفي ما يتعلق بالمهام التشريعية، تمارس الهيئة صلاحياتها الكاملة مع مراعاة ما تتميز به هذه المهمة من خصوصية تفرضها طبيعتها التخصصية التي قد يتعذر على كافة أعضاء الهيئة الاضطلاع بها. وبالنظر إلى هذه الخصوصية يكون من حق الهيئة إفراز لجنة علمية مختصة يكون من صلاحياتها وضع مسودة قانونية تعرض على الهيئة العامة للمصادقة قبل أن تأخذ طريقها إلى التنفيذ. وثمة تدابير احترازية كثيرة يمكن للهيئة اتخاذها لضمان الأداء العادل للجنة التشريعية بالشكل الذي يضمن حقوق كافة أطراف المجتمع.

ثالثا: المقاربة الأخلاقية

أ. موجبات تخليق الأداء السياسي

تحتل المؤهلات الخبراتية مكان الصدارة في الأداء السياسي المعاصر كما هو متعارف عليه في التقاليد الديمقراطية. ويعتبر تحصيل هذه الخبرات والمهارات مؤشرا على ضمان التفوق وكسب المعركة السياسية أثناء العمليات الانتخابية حيث يجري فيها التنافس بين البرامج السياسية التي يقدمها الفرقاء المتنافسون. وقد جرت العادة على وصف هذه العمليات التنافسية بالمعركة الانتخابية، وهو وصف دقيق تتحقق فيه كل مستلزماته من العدائية المتبادلة، وركوب أساليب الكيد المنهج، والمدعوم بقوة الآلة الإعلامية، مما يحول العملية الانتخابية إلى تناحر سياسي حقيقي توظف فيه كل أشكال الشجب، والتسفيه، والفضح المتبادل بين الأطروحات السياسية المتنافسة إلى حد التضاد والتنافي. ومع اشتداد حمى المنافسة هذه، تبدو العملية الانتخابية أشبه ما تكون بطاحونة جارفة تستباح فيها كل القيم والحدود الأخلاقية حيث تعلق المصالح الحزبية والمكاسب السياسية على سلطة المبادئ الإنسانية والمثل الأخلاقية.

إن هذا السياق الصراعي يحد من فعالية الخبرات والمهارات السياسية مهما كانت قوتها ونجاحتها، فهي تضعف القيمة الأدائية للبرامج السياسية التي يتم حوسلتها لتتحول إلى شعارات دعائية للاستقطاب والتجميع، وتتحول معها الحملة الانتخابية إلى سوق للمزايدات السياسية بعيدا عن التقدير الموضوعي للمؤهلات والقدرات الفعلية التي يمتلكها كل فريق، مما يحد من فعالية العملية التنافسية، ويشكك في مصداقية «اللعبة» السياسية برمتها.

ومن جهة ثانية، تراجع سلطة القيم الأخلاقية أمام منطق المنافسة السياسية والصراع

على السلطة، وهو ما يبرر عمليا الدخول في مسلسل الفساد السياسي، والتلاعب بالأصوات، وشراء الذمم. إن الخروقات القانونية التي تعترى العملية الانتخابية إنما ترد في النهاية إلى تمرد المنظومة السياسية على هذا المرتكز القيمي، كما أن هذه المضاعفات التي يفرزها منطق الصراع تستدعي ضرورة تخليق أدائنا السياسي المعاصر. وأعتقد أن استعادة الأدبيات الفقهية المتداولة في هذا المجال، سيمكننا إلى حد بعيد من تعديل الصورة النمطية التي تحكم الممارسة السياسية المعاصرة، كما تتيح لنا إمكانية تجاوز المنظور التنافسي الصراعى الذي يفصل الممارسة السياسية عن الضوابط الأخلاقية. إن إعادة الاعتبار للمعيار القيمي في عملية إعادة التأسيس تشكل الضمانة الفعلية لتحقيق أداء سياسي نزيه ومتحرر من الإكراهات التي يفرضها سوق المصالح ومنطق المساومات.

ب. الصيغة الإجرائية لتخليق الأداء السياسي

من الوجهة الاجتماعية والقانونية، لا يخلو مجتمع من آليات الضبط الاجتماعى التي يتحدد بموجبها ضبط سلوك الأفراد، وفي هذا المجال، تقدم لنا النظريات الاجتماعية زخما هائلا من الأدبيات النازمة للأداء الأخلاقى للأفراد. وهذه الآليات قد يتم التعبير عنها في شكل قوانين منظمة، وقد تكون في شكل أعرف متداولة، ولكنها في كل الأحوال تتمتع بسلطة الإلزام وقوة التنفيذ. ومع أهمية هذه الضوابط في حفظ النظام العام، يوجد في المجتمعات الغربية الكثير من التصرفات الشخصية الأخلاقية التي لا تدخل في دائرة المحظورات الاجتماعية، ما دامت الأخلاق لديها تعتبر معطى ثقافيا يخضع لتغيرات الزمان والمكان.

وفي الفقه الإسلامى، لا تعتبر المسألة الأخلاقية حقا شخصياً موكولاً لتحكيم ضمائر الأفراد فحسب، بل حقا عاما يحاسب عليه المجتمع. ومن منظور إلزامى كهذا، تعتبر «المخالفات» الأخلاقية المرتبطة بالحياة الشخصية للفرد ذاته جنائية قانونية، وجريمة موجهة ضد المجتمع، حتى وإن لم يتعد أثرها إلى الغير. وبموجب هذه الجنائية يصبح الفرد موضع مساءلة قضائية فضلا عن ملاحقة المجتمع له بنبذ ومقاطعته. لكن المصادقية التي يتمتع بها هذا الموقف الفقهي من الوجهة النظرية قد تتعرض للمساءلة، وربما التشكيك أيضا على مستوى التنزيل الإجرائى، إذ قد يرى البعض أن المعيار الأخلاقى في تحديد التأهيل السياسى معيار

قيمي غير منضبط وغير قابل للتطبيق إجرائياً طالما أنه يرتد في النهاية إلى اعتبارات شخصية لا تترجم إلى تصرفات سلوكية يمكن أن تلاحقها سلطة القانون.

والواقع أننا في هذه المسألة تحديدًا، لا ننطلق من فراغ قانوني، فالتجربة الإسلامية في هذا المجال تقدم معطيات قانونية مهمة يمكن الاسترشاد بها في تقنين المخالفات الأخلاقية التي يمكن أن تؤدي إلى حرمان الأفراد من ممارسة حقوقهم السياسية. ومن الناحية المبدئية، أنزل الفقهاء أهل الاختيار منزلة أهل الشهادة، فقالوا: «يشترط أن يكون الذين يبايعون بصفة الشهود»⁽⁵⁵⁾، «فإذا بايع أهل الحل والعقد ووجوه الناس الذين هم بصفة الشهود في العدالة وغيره، ثبتت إمامته...»⁽⁵⁶⁾. إن هذه المطابقة في الوظيفة تعني بدهاء خضوع أهل الاختيار للأحكام الفقهية المعمول بها في الشهادات، ومدارها على الحديث الشريف: «لا تقبل شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر على أخيه، ولا محدود في الإسلام»⁽⁵⁷⁾. إن هذا النص يقدم صيغة قانونية لا جدال في قيمتها الأدائية والإجرائية، فهو ينص صراحة على حرمان ذوي السوابق من حق أداء الشهادة، ويمكن ببساطة أن نصوغ هنا قاعدة عامة تشمل أداء الشهادة في مجالاتها الأوسع وصيغتها «موانع الاختيار من موانع الشهادة».

ومن الناحية الفعلية، لا تخرج القوانين المنظمة للعملية الانتخابية في الأنظمة الديمقراطية عن هذا المبدأ، حيث درجت على حرمان بعض مواطنيها من ممارسة حقوقهم السياسية استنادًا إلى سوابقهم العدلية، ومن ثم عملت على إصدار قوائم خاصة بأصحاب السوابق. وأعتقد أن الأمر في المنظور الفقهي لن يتجاوز هذه الإجراءات القانونية الجزرية التي تنظمها لوائح منضبطة، مع فارق جوهري، وهو أن معايير التجريم في المنظومة القانونية الوضعية تختلف كلية عنها في المنظومة الإسلامية، وهو ما يبرر إثارة الموضوع مجددًا.

في المنظومة الإسلامية يعتبر الشخص مدانا، ويخضع للمساءلة القانونية حتى وإن لم يتعد أثر تصرفه إلى الغير ولم يلحق به ضررًا ماديًا أو معنويًا. فالتصرفات الشخصية من قبيل تناول المحظورات كشرب الخمر مثلاً، وما يندرج تحت حرية التعبير الفكري كالإساءة

55 محيي الدين بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992، ج 7، ص 264.

56 محمد أحمد السفاريني، لوائح الأنوار البهية، ص: 403.

57 أحمد بن الحسن البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة 3، 2003، ج 10، ص 200.

إلى المقدسات، أو السلوكي كالتعري في الأماكن العامة، وما يدخل في التصرفات الطوعية الخالية من الإكراه كالعلاقات الجنسية برضى الطرفين البالغين، وغيرها من التصرفات العديدة تعتبر جرائم أخلاقية موجهة ضد المجتمع وتمس بالحق العام، وهي ليست كذلك في المنظومة الغربية. واستنادا إلى هذه المنظومة الأخلاقية، اتفق الفقهاء على أن الفرد المسلم يعتبر فاقدا للعدالة متى ارتكب واحدة من الجرائم التي اصطلحوا على تسميتها بالكبائر، وهي تشمل الجرائم الحسية والمعنوية على السواء.

إن هذا الفارق الجوهرى يضع الممارسة السياسية على المحك الأخلاقي، وبموجبه يتعين حرمان العديد من فئات المجتمع من ممارسة حق الاختيار حتى وإن توفرت فيهم كل المؤهلات الأخرى المعتمدة شرعا. لكن اتساع دائرة المحظورات الأخلاقية هذه تستدعي إيجاد معيار ثابت وشامل للتجريم والإدانة قضائيا. ولقد أبدع العقل الفقهي في هذا المجال منظومة متكاملة من الأحكام والإجراءات التأديبية المتعلقة بحفظ الآداب العامة، وهي تتوزع إلى قسمين: قسم منها يتعلق بالحدود وهي العقوبات المقدرة شرعا، والقسم الآخر يتعلق بالتعزيرات وهي العقوبات المتروكة لتقدير الحاكم. ويمكن اعتماد هذه الإجراءات التأديبية معيارا ثابتا للتجريح والظعن في أهلية المرشحين للهيئة التمثيلية، وهذا المعيار التأديبي يضع حدا فاصلا بين مواطن الشبهة وبين مواطن تحقق الجريمة. وعلى هذا الأساس لا يدان الأفراد بمجرد التهمة، كما لا يدانون حتى مع تلبسهم بالجريمة فعلا ما لم يجاهروا بها في الفضاء العام، فيكونون في حكم المستور. لكن تطبيق هذا المعيار يصطدم بتحديات جمة تفرضها طبيعة المرحلة الراهنة حيث إن المجتمعات العربية لم تحسم بعد خياراتها الكبرى المتعلقة بهوية الدولة. ففي ظل دولة تخضع لسلطة القوانين الوضعية، لا مكانة للحدوث عن الحدود الشرعية، علما بأن تنفيذ إقامة الحد يعتبر الحد الفاصل بين الاستحقاق والحرمان. لكن هذا الوضع الذي نعتبره وضعاً استثنائيا، يمكن تجاوزه عملا بمقتضى الإجراءات القانونية المعمول بها في توجيه الإدانة، والتي يمكن إنزالها منزلة التعزيرات الموكلة إلى نظر السلطة الحاكمة وتقديرها.

وأيا كان الخيار المتاح، يضعنا هذا الإجراء القانوني أمام قيود ذات شقين: منع المهارات السياسية وحملات التشهير التي تفرضها حمى الحملات الانتخابية، وذلك تحت طائلة قوانين قذف الغير، وإصدار لوائح بأنواع الجرائم الأخلاقية مع حرمان منتهكيها المحكومين قضائيا من ممارسة حقوقهم السياسية بما فيها حق الاختيار.

خلاصة

في هذه الخلاصة الخاتمة، لا نريد الوقوف عند حدود التذكير بما تم مناقشته من قضايا محورية بقدر ما نريد لها أن تكون فاتحة لما بعدها، بما طرحه من أفكار نعتبرها جنينية وفي مرحلتها الأولية، وتتطلب مزيدا من العناية والتفكير لتحقيق التراكم المعرفي الضروري لإنجاز عملية التجديد.

إن أي عملية تجديدية إذا ما أريد لها أن تتأسس على أرضية صلبة، لا مناص لها من استصحاب المرتكزات التاريخية والنظرية والقيمية التي حكمت الاجتهاد الفقهي السياسي. وأي تجديد يقطع مع جذوره التاريخية وأبنيته النظرية والقيمية سيبقى مبتورا ومغتربا في وسط مجتمعي يستلهم مصدر قوته من ارتباطه المعرفي والوجداني بماضيه وتاريخه. إن استصحاب هذه المرتكزات من شأنه أن يعيد تأييد مخيلنا السياسي، ويفتح آفاقا علمية واسعة لتحقيق «مراجعات» جادة وهادفة قادرة على تجاوز حالات «المراهقة» الفكرية التي تطبع كثيرا من أدبياتنا السياسية التي تطغى عليها نزعة تلفيقية مفرطة.

إن العمل ضمن هذا الإطار المرجعي يفرض اعتماد مقاربات تأخذ في حسابها أصولها المرجعية والتأسيسية، وقد اجتهدت هذه الورقة في عرض تصورات أولية لسلة من مقاربات متعددة الأبعاد، ثقافية، وأخلاقية، وتوافقية.

على المستوى الثقافي، ثمة ضرورة حضارية تفرض مراعاة ثقافة المجتمع المستهدف، باعتباره الجهة المعنية بعملية التجديد. وفي المجال السياسي تحديدا، وخاصة فيما يتعلق بالتمثيل الشعبي، تصبح هذه الضرورة أولوية قصوى بالنظر إلى المهام السياسية والتشريعية المنوطة بالهيئات التمثيلية باعتبارها أعلى سلطة تشريعية يقع على عاتقها مسؤولية التأطير القانوني للمجتمع. إن المنظومة القانونية موجهة أساسا لتنظيم المجتمع، وما لم تأخذ هذه المنظومة بعين الاعتبار ثقافة المجتمع، فثمة مضاعفات خطيرة سوف تهدد هوية المجتمع وتماسكه الداخلي. ولاشك أن اعتماد هذه المقاربة يعتبر من البديهيات التي ما كان يلزم التذكير بها لولا حالة الانقسام الحضاري، وانقسام الوعي الجماعي الذي تعاني منه مجتمعاتنا المعاصرة. إن الخروج من هذا الشرود الحضاري لا يمكن اختزاله في غياب الإرادة السياسية الفاعلة لدى النخب السياسية فحسب، فقد يكون ذلك جزءا من المشكلة بالتأكيد، ولكن

المسألة قد تكون أكثر تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالاختراقات التي أصابت بنيتنا الفكرية، ما نتج عنها من مضاعفات تمس هوية الأمة التي أصبحت موضع مساءلة.

على المستوى القيمي، ثمة ضرورة ملحة تدعو إلى استعادة المعايير القيمية الضابطة للتأهيل السياسي. إن المناداة بـ «التخليق» بات يعبر عن توجه عالمي يترجم حالة من القلق المزمّن الذي بات يهدد حياة الإنسان خاصة في المجال العلمي والتكنولوجي الذي أصبح خارج دائرة السيطرة، الأمر الذي استدعى تلك الصيحات التي أطلقها كبار المفكرين الغربيين بإعادة الدفاء الأخلاقي إلى الدوائر العلمية. وعلى المستوى السياسي، بات واضحا أن الحروب المدمرة التي كان للمنطقة العربية الحظ الأكبر منها، هي في جوهرها تعبير عن عمق الانحطاط الأخلاقي الذي تردى إليه الأداء السياسي لمجرمي الحرب الذين باتوا يتحكمون في مصائر الشعوب. إن هذه الوقائع المؤلمة أصبحت تضع على عاتقنا مسؤولية مضاعفة، مسؤولية الاستجابة لتطلعات شعوبنا التحررية في الداخل، ومسؤولية الإسهام في ترشيد الساحة الدولية في الخارج. ومما لا شك فيه أن دعاة السلام ومناهضي الحروب من كبار المفكرين الغربيين قد نجحوا في تعرية السلوك الإجرامي للنخب السياسية المتوحشة في دولهم، كما نجحوا في تعرية آليات التحكم والقمع الممنهج الذي تمارسه الديمقراطية التي وصفوها بأرقى وأذكى الدكتاتوريات. ومع تقديرنا البالغ لهذه الجهود النقدية، لا نتوقع من هؤلاء المفكرين تقديم بدائل عملية تشح بها منظومتهم القيمية التي تعاني من تصحر مزمّن، وهو ما يرشحنا لنكون أصحاب الامتياز في إنجاز هذه المهمة التاريخية.

وعلى مستوى تنمية الحس الوجداني، وإعادة اللحمة إلى الشروخ العميقة التي باتت تهدد وجودنا المادي والمعنوي، تقدم الآليات التي حكمت عملية التداول على السلطة في التجربة الإسلامية، بشقيها التاريخي والنظري، بدائل يمكن أن تكون ثورية وغير مسبوقه في تجاوز النمط الصراعي الذي يعتبر أكبر عيوب النظام الديمقراطي. إن الآلية التوافقية التي تقترحها هذه الورقة من شأنها أن تؤسس لمنظومة بديلة تجنبنا الوقوع ضحية منطقتي التكتلات المتصارعة وما يستتبعه من آليات تنافسية تقسم الأمة الواحدة إلى يسار في مقابل اليمين، ومعارضة في مقابل الحكومة، ونقابات في مقابل اللوبيات الاقتصادية، وإصلاحيين في مقابل المحافظين، وحدائثيين في مقابل الأصوليين...، وكلها أضدادا متنافية يسعى كل منها إلى إقصاء الآخر تهميشه.

إن هذه المقاربة تقدم ضمانات عملية قابلة للتطبيق على أرض الواقع لإعادة تأسيس «دولة الأمة» بدلا من «الدولة الأمة» المثقلة بالصراعات القومية والانقسامات الحزبية. إن دولة الأمة التي تقوم على قاعدة النصح المتبادل، والتعاون المشترك، هي الطريق الوحيد إلى تحقيق الأمة الواحدة على مستوى مجتمعاتنا القطرية في أفق تحقيق مشروع الأمة الجامعة على قاعدة «وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون».

الانتخابات بين القائلين بحرمتها والقائلين بجوازها

د. أكرم كساب *

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا رسول الله، وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله علينا كمسلمين أن أنعم علينا بشريعة غراء لا تدانيها شريعة، ولا يقاربها شرع، يزداد بها إيماننا بها يوماً بعد يوم، وتتجدد عجائبها بتجدد الأيام والليالي، وقد كان مشايخنا الكرام يحفظوننا منذ نعومة أظفارنا أن (الإسلام صالح لكل زمان ومكان)، ثم أعجبني استدراك شيخنا عبد العظيم الديب رحمه الله تعالى، حين قال: لا يصلح كل زمان ومكان إلا بالإسلام¹.

ومن أسباب صلاح الإسلام وشريعته لكل زمان ومكان أنه لا يقف حائراً أمام مستجدات الحياة، وتطورات العصور، فهو - بما يملك من آليات وضوابط وملكات وخصائص - قادر في كل مشكلة وضائقة ومصيبة على إعطاء حكم يضمن للناس مصلحتهم، مراعيًا مقاصد الدين الكلية، التي جاءت بالحكمة التامة، والمصلحة الكاملة لعالم البشر. وقد

1 الإخوان المسلمون والعمل السري والعنف / عبد العظيم الديب / ط دار الوفاء / ط أولى 2006م / ص 8.

* الأمين العام لرابطة تلاميذ القرضاوي

أحسن ابن القيم رحمه الله حين قال : إن الشريعة مبناه وأساسها على الحُكْم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل².

وقد أحسن كل من الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وجامعة الزيتونة بعقد مؤتمرها العالمي تحت عنوان: «نحو تجديد الفقه السياسي الإسلامي»؛ ذلك أن الأمة الإسلامية بحاجة ماسة بعد ربيع ثورتها إلى نظرة متأنية في العديد من مسائل الفقه السياسي والسياسة الشرعية.

ولما كانت مسألة (الانتخابات) من المسائل التي وقع فيها خلاف كبير بين العلماء فقد جاءت مشاركت في هذا المؤتمر العالمي ببحث تحت عنوان: (الانتخابات بين القائلين بحرمتها والقائلين بجوازها).

وقد جاء البحث في مبحثين:

المبحث الأول: الانتخابات تعريفاً وأساليب وأنواعاً.

المبحث الثاني: الانتخابات بين المؤيدين والعارضين.

وأخيراً: فأسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 286)

الفقير إلى عفو ربه ومولاه

2 إعلام الموقعين عن رب العالمين / ابن القيم / ط دار الكتب العلمية - بيروت / ط أولى ط 1991م / ج 3 / ص 3.

المبحث الأول: الانتخابات؛ تعريفاً وأساليب وأنواعاً

أولاً: التعريف:

1 - في اللغة:

الانتخابات جمع، مفردة انتخاب، وهو يعني الاختيار والانتقاء.

ومنها النخبة من الناس، لأنهم منتخبون ومنتقون منهم.

وانتخب الشيء: اختاره. ونخبة القوم: خيارهم³.

2 - الاصطلاح:

وأما في الاصطلاح فقولها بأنها: اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من عدد المرشحين؛

لتمثيلهم في حكم البلاد⁴.

وهذا التعريف قاصر على الانتخابات الرئاسية، لأنها وحدها التي تحقق الحاكم للبلاد،

بينما الانتخابات تدخل في العديد من الدوائر كما سنين.

وقيل بأنه: العملية التي بمقتضاها إرجاع قضية ما إلى جماهير الشعب من أجل معرفة

رد فعلها بشأن القضية⁵.

ولهذا يمكن القول بأنها: آلية تسهم في صنع القرار، يقوم الشعب من خلالها باختيار

من يمثله في المجالس النيابية، والسلطين التنفيذية، والقضائية، وحكم البلاد.

لكننا نضع ضابطاً لهذه العملية الانتخابية وهو: ألا تصاحبها مخالفة شرعية، فتحيلها

عملاً محرماً لا لذاته وإنما لغيره.

ثانياً: أركان العملية الانتخابية:

ومن خلال التعريف السابق يمكن القول بأن الانتخابات تتضمن أربعة أركان:

1. الناخب (المرشح): وهو الشخص القائم بعملية الاختيار.

2. المنتخَب (المرشح): وهو الشخص المرشح المهمة ما.

3 لسان العرب / ابن منظور / ط دار صادر - بيروت / ط ثالثة - 1414 هـ / ج 1 / 752.

4 الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية / ماجد الحلو / ط دار المطبوعات العربية / ط 1402 هـ / ص 103.

5 المصطلحات السياسية والاقتصادية / فتحي شهاب الدين / ط مؤسسة إقرأ / ط اولى 2011 م / ص 95.

3. المهمة: وهي الأمر الذي من أجله يرشح المنتخب ويختار الناخب.
4. العملية الانتخابية: وهي المشاركة الفعلية من الناخب لاختيار المرشح.

ثالثاً: أنواع الانتخابات:

وهذه الانتخابات تتعدد أنواعها وصورها، وتكبر أحياناً، وتصغر في أحيان أخرى، فتبدأ برأس الدولة، الذي يحكم الملايين من البشر، وتنتهي عند انتخاب فرد وجعله أميراً على رجلين لا ثالث لهما، كما في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم»⁶.

وما تعارف عليه الناس من صور في العملية الانتخابية ما يلي:

- 1 - الانتخابات الرئاسية: وفيها يتم اختيار رأس الدولة وحاكمها.
 - 2 - الانتخابات البرلمانية: وفيها يتم اختيار ممثلي الأمة على مستوى الدولة.
 - 3 - انتخابات المحليات: وفيها يتم اختيار ممثلي القرى والأحياء والمدن.
 - 4 - الاستفتاءات: وفيها يؤخذ رأي الشعب بالقبول أو الرفض في أمر ما.
 - 5 - انتخابات اتحاد الطلاب: وفيه يقوم طلاب كل كلية بانتخاب من يمثلهم في المطالبة بحقوقهم، ومن هؤلاء المنتخبين يتم انتخاب ممثلي الجامعة ثم ممثلي الجامعات في كل قطر، وقد مارست دول عدة العملية الانتخابية في مدارسها الابتدائية والإعدادية والثانوية، وأقاموا ما يسمى بالبرلمان المدرسي.
 - 6 - انتخابات النقابات: وفيها يختار كل أصحاب مهنة أو وظيفة من يمثلهم ليطالب بحقوقهم وإدارة مصالحهم.
 - 7 - الانتخابات التي تجرى في المؤسسات الخيرية والجمعيات الدعوية لاختيار مجلس إدارتها.
- إلى غير ذلك من أنواع الانتخابات التي كثرت وتعددت في الآونة الأخيرة.

6 رواه أبو داود في الجهاد (2608) عن أبي سعيد الخدري، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (2272).

رابعًا: لماذا يلجأ الناس للانتخابات؟

لما كان الإنسان مدنيًا بطبعه فإنه بحاجة إلى إدارة شؤونه بنفسه، أو ينيب عنه من يديرها له، ولما كانت الآراء تتباين، والعقول تتفاوت، فقد تعارف الناس على هذا الأسلوب؛ منعًا للخلاف، وتحصيلًا للمصلحة والمنفعة، وأرى أن الناس إنما لجؤوا إلى الانتخابات لأمر منها:

- 1 - حاجة الناس إلى من يحقق لهم المصلحة، ويدراً عنهم المفسدة.
- 2 - كثرة الأعداد البشرية؛ ما يستحيل معه أخذ رأي كل أحد على حدة.
- 3 - كثرة العدد في التخصص الواحد والمجال الواحد، مع التفاوت في الخبرة والمعرفة.
- 4 - التطور الطبيعي في حياة البشر.

خامسًا: متى بدأ العمل بالنظام الانتخابي؟

آلية الانتخاب يمكن القول بأنها قديمة جدًا، ولكن العمل بها كآلية يهتدى بها في العملية الانتخابية وبالصورة الماثلة الآن إنما عرف من خلال التعامل بالديمقراطية كنظام وفلسفة، ويذكر أن هذا الأمر إنما عرف في القرن الثامن عشر، وازداد انتشارًا في القرن التاسع عشر وما بعده⁷، حتى غدا نظامًا يتحاكم إليه أصحاب كل مهنة ووظيفة، عظمت أو حقرت.

وكانت الانتخابات قاصرة على طوائف دون طوائف، وفئات دون فئات، ومن ذلك أن المرأة كانت محرومة من الانتخابات، ولم تشارك فيها إلا في القرن العشرين، حيث شاركت في عام 1920 في أمريكا، وفي عام 1928 في بريطانيا، وتأخرت عن المشاركة حتى عام 1944 في فرنسا⁸.

سادسًا: الانتخابات في القرآن والسنة:

لا أعني بالحديث عن الانتخابات في القرآن والسنة ذكر آلية الانتخاب في الوحي بالتفصيل، أو ما يلحق بها من أنواع الانتخابات وأشكالها؛ ككونها سرية أو جماعية، أو

7 الاقتراع السياسي / منذر الشادي / ط منشورات العدالة / ط 1422هـ / ص 17.

8 المرجع السابق / ص 161.

جربانها فردية أو بالقائمة؛ فهذا لا أعنيه أبداً، وإنما أريد بحديث القرآن والسنة عن الانتخابات ما جاء فيهما من اختيار نوعية معينة لأمر ما، أو للقيام بمهمة ما.

وقد جاءت عدة ألفاظ في القرآن والسنة تؤدي معنى الانتخاب ومدلوله، ومن ذلك:

1 - مادة (خ ي ر):

مادة (خ ي ر) تفيد الاختيار والانتخاب، وقد جاءت في القرآن في مواضع عدة، وبيانها كالتالي:

- أ - ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا مِمِّيقَاتِنَا﴾ (الأعراف: 155).
- ب - ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ (طه: 13).
- ج - ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (الدخان: 32).
- د - ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ (القصص: 68).
- هـ - ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ (القلم: 38).
- و - ﴿وَفَاكِهَةً مَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (الواقعة: 20).
- ز - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: 36).
- ح - ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ وَأذْكَرُ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: 47، 48).

ويلاحظ هنا أن معنى الكلمة يدور حول الاختيار والانتقاء، سواء ما تعلق بفعل البشر، وحتى ما تعلق بصنيع الله سبحانه وتعالى، فموسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من قومه للقاء ربه، وهذا الاختيار هو - في إحدى صوره - نوع من أنواع الاختيار، إذ أنه اختار السبعين من وسط آلاف مؤلفة.

والمؤمنون مع شرع ربهم وأحكام دينه ليس لهم خيرة، فمن سلم الله بالربوبية والألوهية، ودان له سبحانه بالتشريع والحاكمية؛ فليس له أن يختار من شرع الله ما شاء، وإنما يلزمه النزول على شرع ربه مسلماً له فيما أمر ونهى، فالاختيار هنا ممنوع، والانتخاب هنا محذور. لكن أهل الإيمان في جنتهم يتخيرون من طعامهم ما شاءوا، فصنوف الطعام والشراب واللذة تعرض عليهم، ولهم حق الاختيار والانتقاء، فما شاءوه أكلوه وإلا تركوه. والحق سبحانه في فعله له الاختيار المطلق، فهو الذي يختار رسله من خلقه، وهو الذي يختار من خلقه من شاء ليختصهم بما شاء.

2 - مادة (ص ف ي).

ومن الكلمات التي تفيد معنى الاختيار والانتخاب: مادة (ص ف ي)، وقد جاءت في القرآن في مواضع عدة، وبيانها كالتالي:

أ - ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ﴾ [البقرة: 132].

ب - ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33].

ج - ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ﴾ [النمل: 59].

د - ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ [الصفات: 153].

هـ - ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 42].

و - ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: 247].

ز - ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾ (الأعراف: 144).

ح - ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: 32).

ط - ﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا﴾ (البقرة: 130).

ي - ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: 75).

- ك - ﴿وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: 47).
- ل - ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾ (الإسراء: 40).
- م - ﴿أَمْ اتَّخَذَ مَا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ (الزخرف: 16).

ويلاحظ هنا كذلك أن مادة (ص ف ي) تؤدي معنى الاختيار والانتخاب، فاصطفاه الله سبحانه لأنبيائه ورسله هو اختيار لهم من البشر، وانتخاب لهم دون غيرهم، لأنهم صفوته من خلقه.

واختصاص مريم لتكون أما لعيسى عليهما السلام هو اختيار وانتخاب لهما دون غيرهما.

وكذلك اصطفاه الدين لأولاد يعقوب إنما هو اختيار للدين الحق، الذي اختاره الله لإبراهيم وإسماعيل وإسحاق وكل أنبياء الله قبل يعقوب عليهم السلام، وهو اختيار الله لكل رسله وخلقته بعد يعقوب عليه السلام.

كما أن حمل الكتاب (القرآن) والاعتناء به اختار الله له نفرًا من خلقه، يسر لهم الحفظ، وسخرهم لحمل كتابه، فهم فئة مختارة من الخلق، ومجموعة منتخبة لحمل كلام الله سبحانه وتعالى.

3 - الاختيار والانتخاب في السنة:

وهناك نماذج كثيرة في السنة النبوية تدل على الاختيار والانتخاب، وأذكر هنا بعضًا منها:

٤ - عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: بَلَغَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْضُ مَا يَقُولُ النَّاسُ، قَالَ: فَصَعِدَ الْمُنْبَرُ، فَقَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالُوا: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، فَقَالَ: «أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ، إِنَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِ خَلْقِهِ، وَجَعَلَهُمْ فِرْقَتَيْنِ، فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِ فِرْقَةٍ، وَخَلَقَ الْقَبَائِلَ، فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِ قَبِيلَةٍ، وَجَعَلَهُمْ بِيُوتًا، فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمْ بَيْتًا، فَأَنَا خَيْرُكُمْ بَيْتًا وَخَيْرُكُمْ نَفْسًا»⁹.

9 رواه أحمد في المسند (1788) وقال محققو المسند: حسن لغيره.

ب- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ، وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ، وَعَثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ، وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ، وَالزُّبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ فِي الْجَنَّةِ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ»¹⁰.

ج- عن ابن مسعود قال: قال قوله صلى الله عليه وسلم «لِيلِيَنِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»¹¹.

د- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مَنْ قَتَلَ أَحَدًا فِي تَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ يَقُولُ: «أَيُّهُمُ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ»، فَإِذَا أَشِيرَ لَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ، وَقَالَ: «أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هَؤُلَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»¹².

وهذه الأحاديث - وغيرها كثير - تدل على اختيار الله جل وعلا لفئة من خلقه لتحمل رسالة الإسلام، ومن هذه الفئة اختار محمداً ﷺ ليكون خاتم النبيين، ومن الخلق أيضاً اختار ثلة مباركة لتزود عن النبي المصطفى ﷺ. ويلاحظ هنا أن اختيار العرب وانتخابهم دون غيرهم لحمل رسالة الإسلام ليس لجنسهم؛ وإنما لما لديهم من كريم أخلاق، وعظيم فعال.

والنبي صلى الله عليه وسلم في تشريعات الإسلام وأحكامه كان يختار لبعض الأعمال فئة معينة، لا لجنسها ولا للونها؛ وإنما لما لديها من مؤهلات شرعية تجعلها أفضل من غيرها، فالقرآن يقدم صاحبه في الدنيا ويقدمه يوم القيامة.

سابعاً: متى عرف المسلمون الانتخابات؟

قد يعجب المرء حين يدرك أن المسلمين عرفوا النظام الانتخابي - وإن لم يكن بالصورة الماثلة الآن - منذ فجر الإسلام، لا أقول في المدينة المنورة، وإنما في مكة المكرمة قبل الهجرة، ثم كانت أحداث ماثلة في المدينة المنورة؛ بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم عليها، ومن هذه الأحداث:

10 رواه أحمد في المسند (1675) وقال محققو المسند: إسناده قوي على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين

غير عبد العزيز بن محمد الدراوردي، فقد احتج به مسلم، وروى له البخاري مقروناً وتعليقاً.

11 رواه أحمد في المسند (17102) وقال محققو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

12 رواه البخاري في الجناز (1343).

1 - ما كان في يوم العقبة الثانية، حيث قال النبي ﷺ للأنصار: «أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً، يكونون على قومهم»، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً: منهم تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس¹³.

ولا شك أن هذا الإخراج كان عن اختيار وانتخاب أو ترشيح، حيث أخرج كل قوم مثلهم كما أمر رسول الله ﷺ.

2 - قوله ﷺ لأصحابه الذين وافقوا يوم حنين على رد أموال هوازن إليها، ورضي الصحابة بذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم زيادة في تأكيد الرضا: «إنا لا ندرى من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فأرجعوا؛ حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم» فرجع الناس، فكلمتهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه أنهم قد طيَّبوا وأذنا¹⁴»

فالعرفاء هنا هم ممثلو القبائل، وهذا التمثيل لا شك أنه كان عن اختيار ورضا، وهذه صورة من صور الانتخاب.

3 - قوله صلى الله عليه وسلم ليهود بني قريظة: «اختاروا من أصحابي من أردتم، فلنستمع لقوله: فاختاروا سعداً»¹⁵، وهنا أمر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود باختيار واحد من أصحابه حكماً، وهذه صورة من صور الانتخاب حيث وقع اختيار أو انتخاب شخص يحكم فيهم، ويرضوا بحكمه.

4 - مشورة الناس عبد الرحمن بن عوف في اختيار الخليفة الثالث بعد الفاروق رضي الله عن الصحابة أجمعين. ويحكي لنا ابن كثير دور ابن عوف في تنصيب عثمان رضي الله عنهما، وكيفية اختياره أميراً للمؤمنين: أن أهل الشورى جعلوا الأمر إلى عبد الرحمن ليجتهد للمسلمين في أفضلهم ليوليه، فيذكر أنه سأل من يمكنه سؤاله من أهل الشورى، وغيرهم فلا يشير إلا بعثمان ابن عفان حتى إنه قال لعلي: أرايت إن لم أولك بمن تشير به علي؟ قال: بعثمان، وقال لعثمان: أرايت إن لم أولك بمن تشير به؟ قال: بعلي بن أبي طالب.

13 رواه أحمد في المسند (15798) عن كعب بن مالك، وقال محققو المسند: حديث قوي، وهذا إسناد حسن.

14 رواه البخاري في الوكالة (2307).

15 رواه الطبراني في الكبير (ج 6 / 7)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: في الصحيح بعضه عن عائشة متصل الإسناد، ورواه الطبراني مرسلًا، وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن، وفيه ضعف.

والظاهر أن هذا كان قبل أن ينحصر الأمر في ثلاثة، وينخلع عبد الرحمن منها لينظر الأفضل، والله عليه والإسلام ليجتهد في أفضل الرجلين فيوليه، ثم نهض عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وأجنادهم جميعاً وأشتاتاً، مثني وفرادي، ومجتمعين سرّاً وجهراً، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة في مدة ثلاثة أيام بلياليها، لا يغتمض بكثير نوم - إلا في صلاة ودعاء واستخارة وسؤال من ذوي الرأي عنهم - فلم يجد أحداً يعدل بعثمان بن عفان....¹⁶.

فانظر كيف دار ابن عوف على الناس صغيروهم وكبيرهم، ذكراهم وأنثاهم، عربهم وأعرابهم، مقيمهم وقادمهم، وهذه صورة من صور الانتخاب؛ وإن لم تكن بالصورة والآلية المعروفة الآن.

ثامنا: الفارق بين الانتخابات الحالية وبين النماذج الإسلامية القديمة:

ولعل قائلاً يقول: هذا قياس مع الفارق؛ ونقول له: نعم؛ نقر بفارق في الآلية والكيفية وإن كان الأسلوب واحداً، والمحصلة النهائية هي اختيار شخص بعينه أو مجموعة بعينها، بعيداً عن الآلية والكيفية. والفارق يكمن فيما يلي:

أ- ما أوردته من آيات وأحاديث لا أعني به الانتخابات بمعناها الاصطلاحية، ولا صورتها الحالية، وإنما الأقرب هنا هو المعنى اللغوي، وهو لا يختلف كثيراً عن المعنى الاصطلاحية، إذ كلاهما يفيد اختيار شخص ما أو أمر ما دون غيره.

ب- أن واحداً مما ذكر لم يرشح نفسه، وإنما رشحه غيره، وهذا هو الظاهر.

ج- عدم وجود تنافس إلا في القليل النادر، إذ وجد التنافس في قصة اختيار الخليفة الثالث بين عثمان وعلي رضي الله عنهما. فقد ذكرت كتب التاريخ طرفاً من هذا التنافس الشريف بين الخليفين الثالث والرابع، ومن ذلك أنه عندما اجتمع أهل الشورى قال لهم عبد الرحمن بن عوف: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم، فقال الزبير: جعلت أمري إلى علي،

16 البداية والنهاية / ابن كثير / دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان / ط أولى 2003م / ج 10 / ص 210 وما بعدها.

وقال طلحة: جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: جعلت أمري إلى عبد الرحمن بن عوف، وأصبح المرشحون الثلاثة علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، فقال عبد الرحمن: أيكما تبرأ من هذا الأمر فنجعله إليه - والله عليه والإسلام - لينظرن أفضلهم في نفسه؟ فأسكت الشيخان، فقال عبد الرحمن بن عوف: أفتجعلونه إلي والله على ألا ألو عن أفضلكما؟ قالوا: نعم¹⁷.

المبحث الثاني: الانتخابات بين المؤيدين والعارضين

حكم الانتخابات:

الصورة التي تتم بها الانتخابات المعاصرة لم تكن من الصور المعروفة في القديم، ولكنها صورة مستحدثة، وقد تباينت آراء العلماء في حكم الانتخابات فظهر رأيان متناقضان:

القائلون بعدم الجواز:

وقد ذهب فريق من العلماء إلى القول بعدم الجواز، ومن هؤلاء: محمد رأفت عثمان، وصالح الفوزان، والألباني... وغيرهم، وهو القول الذي تبناه التيار الجهادي المسلح من الحركة الإسلامية، وكذلك جمهور التيار السلفي، وكذلك حزب التحرير في الأردن وغيرها¹⁸.

القائلون بالجواز:

أما القول بالجواز فهو قول جمهور الفقهاء المعاصرين، ومنهم: محمد رشيد رضا، وحسن البنا، ومحمد أبو زهرة، وأبو الأعلى المودودي، وعبد القادر عودة، وعبد الكريم زيدان، ويوسف القرضاوي، ومحمد أحمد الراشد، ومنير البياتي، ومحمد سليم العوا، ومحمد أبو فارس¹⁹، وأجازها كذلك ابن عثيمين كما هو مبثوث في بعض شرائطه في موقعه، وقالت

17 عثمان بن عفان / علي محمد الصلابي / ط وزارة الأوقاف القطرية / ط أولى 2006م / ص 66.

18 يراجع: رئاسة الدولة الفقه الإسلامي / محمد رأفت عثمان / ط دار الكتاب الجامعي / ص 232، والانتخابات النيابية في الأردن ترسيخ لأنظمة الكفر- بيان صادر عن حزب التحرير بالأردن / بتاريخ 24 / مايو / 2003، ويراجع: (www.alalbany.net).

19 يراجع: تفسير المنار / محمد رشيد رضا / ط الهيئة المصرية العامة للكتاب / ط 1990 / ج 4 / ص 203، وجلة الإخوان المسلمون / عدد (46) 4 نوفمبر 1944م، وعدد (47) 18 نوفمبر 1944م / نقلا عن رسالة الإخوان والانتخابات / حسن البنا / ط دا الكلمة / ط أولى 2010م، وتدوين الدستور الإسلامي / أبو الأعلى المودودي / ط الدار

بالجواز للجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية، وجاء ذلك في فتوى وقع عليها كل من: عبد العزيز بن باز، وعبد الرزاق عفيفي، وعبد الله بن غديان، وعبد الله بن قعود.

وعلى مستوى الجماعات تبنت جماعة (الإخوان المسلمون) هذه الآلية، وعملت جاهدة على المشاركة في الانتخابات منذ مرشدها الأول، وشملت هذه الآلية ما يعرف بالمجالس النيابية والتشريعية والمحلية، كما شملت النقابات والاتحادات الطلابية، وامتد الأمر ليشمل الجماعة على المستوى المحلي والعالمي، حيث شاركت الجماعة في العديد من الدول في الانتخابات؛ كالأردن وفلسطين والكويت والبحرين والجزائر... وغيرها من الدول الإسلامية.

سبب الخلاف: وسبب الخلاف يكمن في عدة أمور:

- 1 - حداثة الصورة والآلية التي يتم الاقتراع فيها.
- 2 - الخلط بين الانتخابات كآلية وبين الديمقراطية كمنظومة فكرية.
- 3 - شيوع الفساد بين القائمين على العملية الانتخابية، والممارسون لها.
- 4 - ما يصاحب العملية الانتخابية من مفاصد قد تضر أحياناً، كما في المناطق التي تقوم على العصبية العرقية أو الدينية...
فمن رأى الآلية جديدة حادثة، تحوي مضاراً في جريانها وإتمامها، وأنها خرجت من رحم الديمقراطية، التي في نظره تخالف الإسلام، ذهب إلى تحريمها.
ومن فرق بين المنظومة الفكرية وآلياتها ووازن بين المضار والمكاسب، والمفاسد والمصالح، والمفسدة الكبيرة والمفسدة الصغيرة، وأعمل القواعد الفقهية قال بالجواز.

السعودية جدة/ ط أولى 1407هـ/ ص 55، والإسلام وأوضاعنا السياسية/ عبد القادر عودة/ ط مؤسسة الرسالة بيروت / ص 218، والديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات / عبد الكريم زيدان / بحث منشور في مجلة المجمع الفقهي / عدد (20)، ومن فقه الدولة في الإسلام / يوسف القرضاوي / ط دار الشروق / ط أولى 1987م / ص 139، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي / محمد أحمد الراشد / ط دار المحراب / ج 4 / ص 74، والنظام السياسي الإسلامي / منير البياتي / ط دار البشير - عمان / ط ثانية ط 1994م / ص 122، والنظام السياسي في الإسلام / محمد أبو فارس / دار الفرقان عمان / ط أولى ط 1986م / ص 111، وموقع الشيخ: (www.ibnothaimen.com)، وفتاوى اللجنة الدائمة / مكتبة المعارف الرياض / ط 1992م / ج 23 / ص 406، 407.

أدلة القائلين بعدم جواز العملية الانتخابية²⁰:

وأدلة القائلين بالمنع تتلخص فيما يلي:

1 - كونها عملاً لم تعرفه الأمة في القديم، ولم يقدم عليه سلف الأمة . وهذا قول مردود، لأن أمر الانتخابات من أمور العادات، وهو من شؤون الحياة المدنية، والأصل في هذه الأشياء الإباحة، ولو احتاج السلف إلى ذلك لفعلوه؛ بل إنهم فعلوه في صورة شبيهة بذلك، وسيأتي .

2 - كونها آلية من آليات النظم الديمقراطية، التي تعارض الشريعة في الأصل . وهذا قول مردود؛ لأن المسلمين - وفي الصدر الأول - اقتبسوا من غيرهم ما يصلح حياتهم وشؤونهم، كنظام الدواوين والبريد، وغيرها ...

3 - كونها تقوم على اعتبار الأكثرية، وهو مبدأ ذمه الإسلام: **وَإِنْ تَطَعَتْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** (الأنعام - 116).

وقد رد القرضاوي ذلك بقوله: إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لا بد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الأكثرية العددية، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد²¹.

ثم شرع القرضاوي في بسط الأدلة التي تعتبر الأكثرية، وذكر منها قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»²²، وقوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعنا على مشورة ما خالفتمكما»²³، وقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالسواد الأعظم»²⁴.

20 للإطلاع على هذه الأدلة بالتفصيل يراجع: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات / محمد بن عبد الله الإمام / مكتبة الفرقان عجمان، ويراجع أيضاً: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات / عبد الكريم زيدان، ومن فقه الدولة في الإسلام / يوسف القرضاوي.

21 من فقه الدولة في الإسلام / ص 144.

22 رواه أحمد في المسند (114) عن ابن عمر وقال محققو المسند: إسناده صحيح رجاله ثقات.

23 رواه مسلم في الجهاد والسير (1763).

24 رواه أحمد (1941) وقال محققوه: رجاله ثقات غير حشرج بن نباته، فقد وثقه أحمد ويحيى بن معين، وأبو داود، والعباس

وكما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بالأكثرية في بدر وأحد، وغيرهما من الأحداث.

4 - كونها تساوي بين صوت العالم والأمي²⁵:

والحق أن مبدأ التفريق بين أصوات وأخرى أمر يصعب ضبطه، وإلا فما هو الحد الأدنى من العلم؟ وما هو المقياس الذي يقاس به؟

كما أن الأمور المهمة التي تجري فيها الانتخابات إنما تتعلق بالأمور العامة والخاصة، فكيف نقبل ممارسة البعض دون البعض، وقد ورد مشاركة العامة في اختيار ولاية الأمر، كما فعل ابن عوف في اختيار عثمان رضي الله عنهما...²⁶.

5 - كونها شهادة يقبل من خلالها شهادة أهل العدالة وغيرهم:

ويرد على ذلك بأنه لا مانع من التجاوز في شروط العدالة، وهذا حاصل في كثير من الأمور المتعلقة بالشهادة، بل هذه الشروط اتفق الفقهاء على تغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص، كما أن العملية الانتخابية ليست شهادة من كل الأوجه، وإنما تعتبر كذلك وكالة، ولا يشترط في الوكيل ما يشترط في الشاهد.

6 - أن القبول بالعملية الانتخابية وسيلة لرمي للشريعة بالنقص لكونها لم تأت

بهذه الوسيلة:

وهذا أمر لا نوافق عليه، لأن الشريعة الإسلامية لديها من عوامل السعة والمرونة ما يجعلها قادرة على اقتباس كل نافع صالح؛ ما لم يتعارض مع نصوص الشرع، وهذا من عوامل صلاحها لكل زمان ومكان.

أدلة القائلين بالجواز:

رد القائلون بجواز العملية الانتخابية بما بيناه سابقا، كما استدلوا بأدلة أهمها:

1 - أن الأصل في الأشياء الإباحة.

بن عبد العظيم العنبري، وقال أبو زرعة: لا بأس به مستقيم الحديث، واختلف قول النسائي فيه.... وسعيد بن جهمان صدوق له أفراد فيما قاله الحافظ في التقریب، وقال البخاري: في حديثه عجائب.

25 سيأتي الحديث عن إدلاء الجاهل والأمي بصوته.

26 البداية والنهاية / ابن كثير / ج 10 / ص 210 وما بعدها.

2- أن الانتخابات من أمور العادات، فلا بأس من التجديد والابتكار فيها.
3- أن العملية الانتخابية تشبه البيعة؛ في كونها تعني الرضا عن الشخص المبيع أو المنتخب.

4- أن المسلمين اقتبسوا من غيرهم كثيراً من النظم والوسائل والأساليب التي لا تخالف الشريعة، وقد أقر العلماء بذلك. وقد سبق ذلك أخذ فكرة الخندق وتدوين الدواوين وضرب العملة، وغيرها من الوسائل والنظم المدنية التي لا تخالف نصاً من نصوص الشرع.

5- أن طريقة اختيار الحاكم وما يلحق به لم يأت دليل بحصرها في آلية معينة، وإنما تركت لاجتهاد الناس؛ حسب زمانهم ومكانهم بما لا يخالف نصاً²⁷.

6- اعتبار هذا النظام الآن في الكليات الشرعية، والجامعات الإسلامية، والمجامع الفقهية، دون إبداء اعتراض من ذوي الاختصاص الشرعي، فكيف يقبل في مكان ولا يقبل في آخر؟!

7- أن العملية الانتخابية إن خلصت فيها الطوايا تدخل في التعاون المشروع الذي أمر به الحق سبحانه في قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2)²⁸.

8- أن العملية الانتخابية إن صلحت فيها النوايا فهي تدخل كذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي أمرت بها الأمة في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، والتي هي سبب خيرية هذه الأمة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110).

9- أن العملية الانتخابية إحدى وسائل التغيير الممكنة التي حضت عليها الشريعة؛ حيث قال صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»²⁹، (وطالما أن الدعاة أهل حرص على تقليل

27 الإسلام وأوضاعنا السياسية / عبد القادر عودة / 212.

28 الانتخابات رؤية شرعية / عبد الرحمن البر / بحث منشور على موقعه (www.alabaserah.com).

29 رواه مسلم في الإيمان (49) عن أبي سعيد.

الشر في المجتمع والدولة، وأن البرلمان هو أحد أدوات التأثير والتنفيذ العملي لخطة كبت الشر بالمقدار الممكن: جاز لهم الترشيح في الانتخابات البرلمانية³⁰).

10- إذ من خلال العملية الانتخابية يمكن تحقيق بعض المصالح ودرء العديد من المفاسد، والشريعة الإسلامية قائمة لتحقيق مصالح العباد.

11- نشر دعوة الله، وإفهام الناس أن دين الله ليس مجرد اعتقاد بين العبد وربّه، أو عبادة يؤتى بها العبد صباح مساء، وإنما يبلغ الناس كل الناس أن (الإسلام نظام شامل... يتناول مظاهر الحياة جميعاً.. فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء³¹).

12- استعداد الناس لقبول الفكرة الإسلامية، وأنهم إذا حيل بينهم وبين التزوير والترهيب، وأعطيت لهم الحرية لاختيار من يريدون لاختاروا من يقودهم بكتاب الله تعالى، يقول محمد أحمد الراشد: (والذي يشجع على ما قلناه أن الله أودع فطرة سليمة في الناس، فإذا كانت الانتخابات حرة وسبقتها دعاية إسلامية كافية ومواعظ ونشر فكري فإن التصويت لا محالة للتيار الإسلامي... إذ عبر هذه الممارسة سيتأكد الطريق الحر لاحقاً وبالتدرج³²).

13- يمكن للاستدلال على الجواز بما ورد من الأدلة الشرعية، والتي منها:
أ - قوله صلى الله عليه وسلم: « أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم»، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً منهم تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس³³. وآلية الانتخاب والاختيار واضحة هنا، حيث جاء الأمر بها صراحة.

ب - قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم»³⁴، وتعيين أحد الثلاثة أميراً لا يكون إلا بإجماعهم عليه، أو بالأغلبية، اثنان مقابل واحد، وهذا انتخاب في صورة مصغرة، وعمل جماعي منظم في سفر مؤقت، واجتماع طارئ. قال ابن تيمية: فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر؛ تنبيهاً

30 أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي / محمد أحمد الراشد/ ج4/ ص74.

31 مجموعة الرسائل / حسن البنا/ رسالة دعوتنا/ ص354/ ط دار التوزيع والنشر الإسلامية/ ط1992م.

32 أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي / محمد أحمد الراشد/ ج4/ ص75.

33 رواه أحمد، وقد سبق تخريجه.

34 رواه أبو داود، وقد سبق تخريجه.

بذلك على سائر أنواع الاجتماع³⁵، ووجود مثل هذا التأخير لا يكون إلا باختيار وانتخاب.

ج - قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه الذين وافقوا يوم حنين على رد أموال هوازن إليها، ورضي الصحابة بذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم زيادة في تأكيد الرضا: «إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أذنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مَنْ لَمْ يَأْذِنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرْفَاؤَكُمْ أَمْرَكُمْ» فَرَجَعَ النَّاسُ، فَكَلَّمَهُمْ عُرْفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرُوهُ: أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذْنُوا³⁶».

د - قوله صلى الله عليه وسلم ليهود بني قريظة: «اختاروا من أصحابي من أردتم، فلنستمع لقوله: فاختراروا سعداً»³⁷، وقد أرشدهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاختيار كآلية لإيجاد الحكم.

هـ - ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38)، ووجه الدلالة: (أن الله أمر الأمة بالشورى، وحث عليها، ومن أهم الأمور التي تجري فيها الشورى: مشاورة الأمة فيمن يحكمها أو يمثلها، والوسيلة التي من خلالها يتعرف على أفراد الأمة هو الانتخابات³⁸).

و - وقد وقع الاختيار والانتخاب في عالم الملائكة، كما في قصة هاروت وماروت، قال ابن عباس رضي الله عنهما، في قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ (البقرة: 102) «إِنَّ النَّاسَ بَعْدَ آدَمَ وَقَعُوا فِي الشَّرْكِ أَتَّخَذُوا هَذِهِ الْأَصْنَامَ، وَعَبَدُوا غَيْرَ اللَّهِ، قَالَ: فَجَعَلَتِ الْمَلَائِكَةُ يَدْعُونَ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُونَ: رَبَّنَا خَلَقْتَ عَبَادَكَ فَأَحْسَنْتَ خَلْقَهُمْ، وَرَزَقْتَهُمْ فَأَحْسَنْتَ رِزْقَهُمْ، فَعَصَوْكَ وَعَبَدُوا غَيْرَكَ اللَّهُمَّ اللَّهُمَّ.. يَدْعُونَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ لَهُمُ الرَّبُّ عزَّ وَجَلَّ: إِنَّهُمْ فِي غَيْبٍ فَجَعَلُوا لَا يَعْذُرُونَهُمْ» فقال: «اخْتَارُوا مِنْكُمْ اثْنَيْنِ أَهْبَطُهُمَا إِلَى الْأَرْضِ، فَأَمْرُهُمَا وَأَنْهَاهُمَا» فَاخْتَارُوا هَارُوتَ وَمَارُوتَ....³⁹، وهنا أمر الله الملائكة بالاختيار فوقع الأمر على هاروت وماروت، كما أخبر ابن عباس رضي الله عنهما، وهذه صورة من صور الانتخاب.

35 السياسة الشرعية / ابن تيمية/ ط وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية/ ط أولى ط 1418هـ/ ص 217.

36 رواه البخاري، وقد سبق تخريجه.

37 رواه الطبراني في الكبير، وقد سبق تخريجه.

38 المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصر/ مشير المصري/ دار الكلمة/ ط أولى 2006/ ص 104.

39 رواه الحاكم في المستدرک (2/ 408) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

13- الاستدلال بالقواعد الفقهية التي تحتم الدخول في العملية الانتخابية، ومن هذه القواعد⁴⁰:

أ- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن خلال المشاركة الفاعلة يمكن تقليل الشر الواقع في الأمة، وفي مقدمة هذه الشرور الخيلولة بين شرع الله وخلق الله.

ب- الضرر الأشد يزال بالأخف، وحيث إن الانتخابات قد يتحقق من خلالها بعض الضرر إلا أنه يمكن دفع ضرر أكبر من خلال هذه الانتخابات، وخصوصاً إذا عمل الإسلاميون على بقاء النماذج الوطنية الفاعلة وإزاحة العصابة الفاسدة المفسدة.

ج- اعتبار الذرائع والنظر في المآلات، حيث ترك العملية الانتخابية برمتها يسمح بوجود أبالسة الإنس الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون.

د- الأمور بمقاصدها، وهذا يوجب استحضار النية دائماً، وإخلاص العمل لله سبحانه.

نموذج فريد للعملية الانتخابية في التراث الإسلامي:

والحق أن اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه كان نموذجاً رائعاً نفذه الصحابة؛ بناء على تعليمات فاروق هذه الأمة، وهو تجسيد للعملية الانتخابية ينبغي دراسته دراسة متأنية، لأن فيه سبقاً للنظام الإسلامي في العملية الانتخابية، فضلاً عن نزاهتها. ويتمثل ذلك فيما يلي:

أ - اختيار عدد محدد:

حيث اختار عمر، ستة نفر من العشرة المبشرين بالجنة، وهم صفوة الصفوة، ونخبة النخبة، وهم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله رضي الله عنهم جميعاً⁴¹.

ب - استبعاد الأقرباء، حتى وإن صنفوا ضمن الصفوة والنخبة:

40 يراجع ما ذكره صلاح سلطان من قواعد في كتابه: مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية/ ص 59 وما بعدها / ط دار سلطان ط ثانية / ط 2006م، ويراجع أيضاً: الانتخابات رؤية شرعية/ عبد الرحمن البر/ بحث منشور على موقعه (www.alabaserah.com).

41 البداية والنهاية / ج 10/210.

فقد كان عمر حريصاً على إبعاد الإمارة عن أقاربه، مع أن فيهم من هو أهل لها، فهو يبعد قريبه سعيد بن زيد، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة عن قائمة المرشحين للخلافة⁴². ولعله تركه لأنه من قبيلته بني عدي⁴³. كما أبعد ابنه عبد الله وقال: يكفي آل الخطاب أن يحمل واحد منهم فقط وزر الأمة؛ رضي الله عنهم جميعاً.

ج - استبعاد جميع المرشحين من أي عمل يكون فيه شبهة تفضيل:

حيث أمر عمر الجميع أن يجتمعوا في مكان واحد ويتشاوروا، وفيهم عبد الله بن عمر يحضر معهم مشيراً فقط، وليس له من الأمر شيء، ويصلي بالناس أثناء التشاور صهيب الرومي، وقال له: أنت أمير الصلاة في هذه الأيام الثلاثة، حتى لا يولي إمامة الصلاة أحداً من الستة، فيصبح هذا ترشيحاً من عمر له بالخلافة⁴⁴.

د - تعيين مراقبين خارجيين للعملية الانتخابية:

فقد أوصى بأن يحضر عبد الله بن عمر معهم في المجلس، وأنه ليس له من الأمر شيء، ولكن قال لهم: فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم، وثلاثة رجلاً منهم فحكموا عبد الله بن عمر، فأبي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، ووصفه بأنه ذو مسدد رشيد، له من الله حافظ، فاسمعوا منه⁴⁵.

كما طلب عمر أبا طلحة الأنصاري وقال له: يا أبا طلحة، إن الله عز وجل أعز الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم. وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتوني في حفرتي، فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلاً منهم⁴⁶.

ه - تحديد مدة زمنية لا يتجاوزها القوم:

فقد حدد عمر للقوم مدة زمنية حددها بثلاثة أيام، وهي فترة كافية لاختيار الأمير

42 الخلفاء الراشدون بين الاستخلاف والاستشهاد/ صلاح الخالدي / ط دار القلم دمشق / ص 98.

43 البداية والنهاية / ج 10/210.

44 الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية/ سالم البهنساوي / مكتبة المنار الإسلامية- الكويت / ط ثانية 1997م / ص 213.

45 الكامل / ابن اثير / دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان / ط أولى ط 1997م / ج 2 / ص 441.

46 المرجع السابق / ج 2 / ص 441.

القادم، وكان عمر حازمًا في هذا الأمر، لأن عدم الاختيار بعد مضي هذه المدة يعني أن شقة الخلاف ستتسع، ولذلك قال لهم: لا يأتي اليوم الرابع إلا وعليكم أمير⁴⁷.

سؤال مهم للمانعين للانتخابات:

وأختم هنا بسؤال يحتاج إلى جواب من المعترضين على آلية الانتخاب وهو: إذا رفضتم هذه الآلية فهل عندكم آلية أخرى تضمن للناس اختيار الأفضل والأكفأ والأحسن والأجدر؟

وأحسب أن الإجابة بحسب الواقع: لا.

وهنا نعود للمربع الأول كما يقول السياسيون والإعلاميون، وهو أنه لا محيص عن هذه الآلية، ما لم يستحدث الناس وسيلة غيرها أكثر ملاءمة...

من مكاسب الانتخابات:

ومن يراقب العملية الانتخابية وما يسبقها من تنافس شريف، ودعاية نزيهة، وتجاوب من الشعب، وحرص من الجميع على المصلحة؛ يدرك أن العملية الانتخابية تحقق العديد من المصالح والمكاسب، ومن أهمها:

1. ممارسة الشعوب حقها في اختيارها لنوابها وحكامها.
2. إبعاد الفاسدين عن تولي المصالح العامة، والمناصب الكبرى، إذ الشعب الواعي حريص على اختيار الأكفأ والأفضل.
3. إشاعة الايجابية في المجتمع، إذ بدون المجتمع الايجابي لا تتم العملية الانتخابية.
4. تنمية الحراك السياسي في داخل المجتمع، من خلال المشاركة الفعالة، والتي تظهر العديد من الأحزاب الفاعلة في المجتمع.
5. إيجاد الاستقرار في المجتمع، إذ بالانتخابات يتولى الصالح، ويبعد الفاسد، وبذلك تستقر الحياة السياسية.

47 المرجع السابق / ج 2 / ص 441.

6. إيجاد لحمة قوية بين الشعوب وحكامها، لأن الحاكم القادم من خلال الانتخابات الحقيقية حريص على ردّ الجميل لشعبه.

7. حرص الشخص المنتخب على تحقيق المصلحة العامة، لأنه يدرك أن من أتى به من خلال الانتخابات يستطيع عزله إن قصّر، أو على الأقل انتخاب غيره فيما يجد من انتخابات.

إشاعة جو الحرية، إذ بالانتخابات الحرة النزيفة يستطيع كل أحد أن يعبر عن نفسه وطموحاته وآماله.

هل المشاركة في العملية الانتخابية جهاد في سبيل الله؟

في كتابه القيم ذكر ابن القيم أن أنواع الجهاد لا تقف عند نوع واحد، وأنها ليست مقصورة على رفع سلاح، أو رمي قذيفة، أو مواجهة عدو في ميدان معركة.

وجعلها ابن القيم ثلاث عشرة مرتبة: جهاد النفس أربع مراتب، وجهاد الشيطان مرتبتان، وجهاد الكفار أربع مراتب، وجهاد الظالمين والمبتدعين والفسقة ثلاث مراتب⁴⁸.

وهذا يعني أن كل جهد يُقدّم في سبيل تكمين دين الله هو مرتبة من مراتب الجهاد، وطاعة يتقرب بها العبد إلى ربه، وطاعة ينتظر أجرها عد الله يوم القيامة. ومثل ذلك كل سعي يبذل للرفقي بحياة البشر، والعمل على اسعادهم وفق منهج الله هو لا شك جهاد في سبيل الله.

وإذا كانت إمطة الأذى من طريق الناس كرفع حجر أو إزالة قاذورات عدّه الاسلام صدقة يتصدق الانسان بها؛ كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها: لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى من الطريق»⁴⁹؛ أفلا تكون إمطة الظلم جهاداً في سبيل الله؟!

وإذا كان إرشاد الأعمى في الطريق صدقة؛ وهداية الضال صدقة؛ وهذا كله في سبيل الله؛ أفلا تكون هداية الناس إلى الشريعة وإرشاد الخلق إلى صلاحهم في دنياهم وأخراهم عملاً جهادياً في سبيل الله؟!

48 يراجع: زاد المعاد/ ابن القيم/ ج3/ ص-125.

49 رواه البخاري في الإيمان (9) ومسلم في الإيمان (35) عن أبي هريرة.

إن الذي أدين الله تعالى به أن المشاركة الانتخابية الفعالة تعد نوعاً من أنواع الجهاد، وذلك للأسباب الآتية:

1. أنها دعوة إلى الله تعالى، تصل إلى الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، تجسيداً لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

2. أن فيها بذل وقت وجهد ومال لتعريف الناس بمنهج الله تعالى وهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا جهاد.

3. أنها تمثل صورة من صور الأمر بالمعروف حيث الدعوة إلى تحكيم شرع الله.

4. أنها تجسد صورة من أرقى صور النهي عن المنكر الذي ضرب العديد من جوانب الحياة. وهل هناك منكر أكبر من تغييب شريعة الله عن حكم خلقه.

5. أنها تحقق إحدى وظائف المسلم الكبرى، والتي هي النصيحة، للحاكم ومن دونه، وقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم النصيحة كل الدين حين قال: «الدين النصيحة»⁵⁰.

6. أنها تعدّ واجب الوقت في العديد من دول العالم التي لم يعد الجهاد فيها ضد عدو وافد مسلح، وإنما ضد أنظمة غاشمة، وحكام ظلمة، تسموا بأسمائنا وعادوا شريعتنا، وحارب بعضهم دين الله جهاراً نهاراً، ومنعوا الناس من ممارسة حقوقهم؛ فقيدوا حرياتهم، ونهبوا أموالهم، وسرقوا حتى أحلامهم، فتوجب تغيير هؤلاء بكل وسيلة ممكنة، ومن أوقفها وسيلة الانتخابات.

حكم مقاطعة العملية الانتخابية:

الحكم على مقاطعة العملية الانتخابية يحتاج إلى تفصيل، إذ القول فيها يحتاج إلى معالجة كل حالة، وفي كل دولة، وهذا ما تفرضه علينا مرتكزات وأصول السياسة الشرعية، التي تقتضي دراسة كل حالة على حدة؛ في ضوء فقه الواقع، وفقه الأولويات، وفقه الموازنات، وفقه المآلات، وفقه السنن...

وسأذكر هنا صوراً لمقاطعة العملية الانتخابية، مع بيان حكم كل صورة:

50 رواه مسلم وسبق تخريجه.

أولاً: مقاطعة الانتخابات في حال القوة والتمكين :

إذ قد يرى فرد من أفراد المجتمع، أو فصيل من فصائل العمل الإسلامي مقاطعة الانتخابات؛ لكون الدولة الإسلامية قائمة، وهناك من أفراد الأمة وجماعاتها ومؤسستها من يسد هذا الفراغ، حيث يتفرغ هذا الفصيل لملء فراغ آخر لا يجد من يقوم فيه بفرض الكفاية، وفي هذه الحالة لا نرى حرجاً في هذا التفرغ أو تلك المقاطعة، لكون هذا الصنيع يدخل في تقسيم الأدوار بين أفراد المجتمع ومؤسساته، وكل يعمل فيما يجيد ويحسن، إذ « كل ميسر لما خلق له⁵¹ ».

والحكم هنا بنينا على اعتبار أن الإدلاء في هذه الحالة يكون من باب فرض الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقيين .

وفي هذه الحالة لا يجوز لمن شارك في العملية الانتخابية أن يعيب من قاطع، ولا يجوز لمن قاطع أن يعيب من شارك، لأن مشاركة من شارك رفعت الإثم عن غيره، وهو بذلك حصل أجراً لم يحزه من قاطع، وقد حاز من قاطع خيراً لم يحزه من شارك؛ وذلك ببذله جهداً مشكوراً في باب دعوي آخر .

وفي مثل هذا الحالة يمكن إعمال فقه الاختلاف، والذي تتعدد فيه الرؤى، وتختلف فيه الآراء، والعمل في هذا يدور بين الصواب والأصوب، وبين الأجر والأجرين .

ثانياً: مقاطعة الانتخابات في حال الإيمان بعدم جدواها:

وقد يرى فرد من أفراد المجتمع أو فصيل من فصائل العمل الإسلامي مقاطعة العملية الانتخابية؛ نظراً لعدم جدوى المشاركة فيها - حسب رأيه - وعدم تحقق نتائج ملموسة تتناسب مع الجهد المبذول فيها .

وفي هذه الحالة له مقاطعتها، لكن بعد دراسة ميدانية جيدة، مع دراسة ما يترتب على هذه المقاطعة من مفسد ومضار، وتقييم ذلك في إطار فقه الموازنات والمآلات .

وفي هذه الحالة أيضاً لا يجوز تأثيم من قاطع؛ لأن هذه المقاطعة تدخل في إطار السياسة الشرعية، والتي أرى أن الأمر - فيها في الغالب الأعظم - يدور بين الصواب والأصوب، لا بين الحلال والحرام، لأنها لا تقوم على دليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وإنما هي اجتهادات يرجح أن تخرج من أهلها وفي محلها .

51 رواه البخاري في الجنائز (1362) وصحيح مسلم في القدر (2647) عن علي .

ويتعين على الفريق الذي قاطع أن يترك الفريق الآخر يعمل ؛ دون تشويه، أو تجريح، أو إلقاء تهم.. وما ندرى لعل الأيام تثبت رأي المخالف.

ثالثاً: مقاطعة الانتخابات في حالة المنافسة الشرسة بين التيار الإسلامي وغيره من التيارات:

أما في حال وجود منافسة شرسة بين التيار الإسلامي وغيره من التيارات المعادية للفكرة الإسلامية، والتي تحاول إقصاء الإسلام عن حياة الناس بالكلية، وتريد أن تقطن لذلك من القوانين ما يحول بين الناس وبين تطبيق شرع ربهم؛ في هذه الحالة لا يجوز للإسلاميين أن يقاطعوا العملية الانتخابية، إذا ترتب عليها إلحاق ضرر بالبلاد والعباد.

وأرى أن مقاطعة الأفراد للعملية الانتخابية هو نوع من السلبية التي نهى عنها الإسلام، إذ شخصية المسلم بطبيعتها شخصية إيجابية، ينبغي لها أن تكون فاعلة في كل الأحداث التي تدور في المجتمع.

ويضاف إلى ذلك أن المسلم في إيجابيته بالمشاركة يكون قد أعذر إلى الله تعالى، وحسبه أن قصد الخير، وسعى في تحقيقه، وبذل ما لديه من جهد من خلال ما جد له من وسائل، ولسان حاله لمن قاطع: ﴿مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ؛ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: 164).

كما أن هذه المقاطعة فيها نوع من كتم الشهادة، إذ الانتخابات في إحدى صورها شهادة تطلب من الفرد تجاه عدد من المرشحين، وعليه أن يدلي برأيه، ويلقي شهادته لمعرفة الأكفأ والأجدر والأولى والأحق.

وفي حال تخاذله يكون قد ساعد في وصول من لا يستحق إلى مرتبة أهل الحل والعقد، وفي ذلك من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، وقد أثبتت الأيام بعض هذه المفاسد حين اعتلى كراسي المجالس النيابية من لا يصلح أن يقود (عربة كارو) ولو رشح في بيته لم يحز صوتين مجتمعين!

وقد اعتبر القرضاوي المقاطعة في مثل هذه الظروف تخلفاً عن أداء واجب فقال: ومن تخلف عن أداء واجبه الانتخابي حتى رسب الكفاء الأمين، وفاز بالأغلبية من لا يستحق؛ من لم يتوفر فيه وصف القوي الأمين فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة، وقد دعي إليها وكتم الشهادة أحوج ما تكون الأمة إليها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا

دُعُوا ﴿البقرة: 282﴾، ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ (البقرة: 283)، ومثل ذلك يقال في صفات المرشح وشروطه من باب أولى⁵².

وترك الواجب - كما في هذه الحالة - يقتضي تحقق وقوع الإثم على صاحبه.

لذا فقد وجبت المشاركة، وكانت الخطوات إلى اللجان قربة وطاعة، وصار المكث في البيت تخاذلاً وخذلاً ومشاركة في ضياع مصالح الأمة.

هل الانتخابات شهادة أم وكالة؟

وأما تكييف الانتخابات من الناحية الشرعية فقد اختلف فيه المجيزون لها، فقال بعضهم وكالة، وقال آخرون شهادة.

الانتخابات وكالة:

ذهب إلى هذا عدد من الفقهاء وعلى رأسهم مصطفى السباعي، إذ اعتبر الانتخابات وكالة بين الناخب والمرشح، أو بمعنى أدق: صورة من صور الوكالة، لأن الأفراد يختارون من الأمة الأصلح، والأكفأ، والأجدر؛ لينوب عنهم في مراقبة الحكومة وتشريع القوانين⁵³، ولهذا فإن الأفراد من حقهم إقالة الرئيس إن خان الوكالة، أو إسقاط النائب على الأقل في الدورة المقبلة، إن لم يكن على قدر المسؤولية، أو قدم مصلحة حزبه على مصالح الأفراد أو البلاد.

الانتخابات شهادة:

وذهب آخرون إلى كونها شهادة وتزكية، إذ يدعى الناس للشهادة على فلان بأنه يصلح أو لا يصلح، أو للشهادة لفلان دون فلان، وأول من ذهب إلى ذلك حسن البنا⁵⁴، وقد كنا نعد ذلك من أوليات القرضاوي، لكن بدا لي أن شيخه البنا سبقه، لكن القرضاوي أصّل لهذا الأمر. ولا غرو فهما من مدرسة واحدة.

52 من فقه الدولة في الإسلام / يوسف القرضاوي / ص 140.

53 راجع المرأة بين الفقه والقانون / مصطفى السباعي / ص 155.

54 مجلة الإخوان المسلمين / عدد 7 صفر 1355هـ - 28 أبريل 1936م، نقلا عن موقع

(www.hassanalbanna.org).

وقال بذلك آخرون منهم منير البياتي، وأحمد الطيب، وعلي جمعة⁵⁵..
يقول حسن البنا: ويجب أن تعلموا أن إعطاء الصوت شهادة يسأل الإنسان عنها،
فحكّموا ضمائركم وعقولكم، وكونوا أحراراً في مناصرة الحق، شجعاناً في اختيار الأصلاح.
ويقول القرضاوي: فإذا نظرنا إلى نظام الانتخابات أو التصويت فهو في نظر
الإسلام (شهادة)، للمرشح بالصلاحية، فيجب أن يتوفر في (صاحب الصوت) ما يتوفر في
الشاهد، من الشروط بأن يكون عدلاً مرضي السيرة، كما قال تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ
مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ (الطلاق: 2)، ويمكن أن يخفف من شروط العدالة وأوصافها
هنا بما يتناسب مع المقام⁵⁶.

ويترتب على ترك هذه الشهادة حصول الإثم كما بينا سابقاً.
الانتخابات شهادة ووكالة:

والذي أراه أن الانتخابات تجمع بين الأمرين، فهي شهادة وتزكية، ووكالة وإنابة.
فالفرد المرشح لا ينيب عنه إلا من ثبت لديه أنه قوي أمين، ولا يوكل إلا من وثق في قدراته
ليطالب له بحقوقه، وينوب عنه في محاسبة الحكومة وسن القوانين. فعمله من جهة شهادة،
ومن جهة أخرى وكالة.

الانتخابات حق أم واجب؟

تتعامل بعض النظم الحديثة مع الانتخابات على اعتبار أنها حق، وبعضها يرى أنها
واجب، وفرق واضح بين الأمرين.

فكونها حقاً يعني أنه لا يجوز منع المرء من هذه الحق من قبل أي سلطة لها أوتيت
من قوة. وكونها واجبا يعني أنه لا يجوز للمرء التهاون في هذا الأمر، وتقصيره بعدم الإدلاء
بصوته يعرضه للمساءلة القانونية، وتعرضه لما يترتب على ذلك من غرامة مالية أو ما شابه
ذلك، وهو ما أخذ المجلس العسكري في انتخابات مصر (2011م)، وليست مصر بدعا في
ذلك إذ هذا هو المعمول به في العديد من دول العالم.

والذي أراه أن الانتخابات حق واجب، وهذا يعني أنه لا يجوز منع أحد من القيام
بهذا الحق، وترك الإنسان لحقه لا يوجب عليه تعزيرات مالية أو غيرها، إلا أنه إذا رأى ولي

55 من فقه الدولة في الإسلام / يوسف القرضاوي / ص140، والنظام السياسي في الإسلام / منير البياتي / 329، وتصريحات
أحمد الطيب وعلي جمعة في انتخابات مصر الأخيرة في الجرائد المصرية الصادرة بتاريخ: 28/11/2011 م.
56 من فقه الدولة في الإسلام / ص140.

الأمر أن ترك الحق يؤثر سلبا على العملية الانتخابية، كأن تزور النتائج، أو تعطل المصالح؛ فيجوز له أن يلزم الأفراد بأداء هذا الواجب وإلا لزمهم تعزير، ويدخل هذا فيما يسميه العلماء بالمصلحة المرسله.

إلغاء الانتخابات ونتائجها هل يجوز؟

ولأن مجتمعاتنا العربية والإسلامية لم ترب على الحرية والشورى، ولم تمارس الديمقراطية إلا كلاما وفقط، فلا غرابة أن ترى نسفا للعملية الانتخابية برمتها في داخل بلادنا، فبلادنا مع العملية الانتخابية بين واحد من ثلاثة:

1. أن تلغي العملية الانتخابية، وما يتم من أمور في الحياة السياسية ما بين توريث أو مجاملة أو محاباة.

2. أن تزور العملية الانتخابية بأسلوب يعجز البشر عن فهمه وإدراكه، فالأحياء ينتخبون والأموات ينتخبون⁵⁷، والمهاجرون ينتخبون، وأعجب من هذا أن المعارض لا يجد مكانا له في العملية الانتخابية، وما كان يسمح له باستخراج البطاقة الانتخابية.

3. أن تتم العملية الانتخابية حتى إذا جاءت الصناديق بما لا تشتهيئه النخبة الحاكمة، والإدارة الموجهة من الخارج (أمريكا والغرب) كان جزاء الشعب الذي اختار إما أن يعاقب هو كما حدث مع حماس في فلسطين، أو أن يعاقب من انتخبه الشعب كما حدث في الجزائر.

والملاحظ أن دعاة الديمقراطية هم أول من تسول لهم أنفسهم نقض الانتخابات إذا رفضهم الشعب⁵⁸، وهنا يعن لنا سؤال: هل من حق أحد أن يلغي نتائج الانتخابات سواء كان رئيسا أو نخبة؟

والذي أراه: أنه لا يجوز لأحد مهما كانت سلطته أن يقدم على إلغاء نتيجة انتخابات

57 قابلت أحد الإخوة بعد انتخابات 2010م في مصر فقال لي: تصور أبي انتخب هذا العام، فقلت له: لعله أحسن اختيار من يمثله، فقال: يا شيخ أبي مات منذ عقد من الزمن!

58 مصر الآن نموذجا لهذا، وقد رأينا مرثدي القنوات الفضائية (دكاكين رأس المال) وكيف حولوا العرس الديمقراطي الذي حصده الإسلاميون (الإخوان والسلفيون ومن تحالف معهم) فيه نصيب الأسد، فكان الشعب ينتخب والنخبة تنتخب، الشعب يختار والنخبة تحتار.

حرة نزيهة، قام كل أفراد المجتمع فيها بدورهم. الحكومة ترتيبا وتنظيما، والأحزاب دعاية وتنسيقا، والمرشحون عرضا وتوضيحا، والإعلام تقيفا وتنويرا، والشعب حضورا واختيارا.

إن نتيجة العملية الانتخابية بمثابة شورى، والشورى هنا تعتبر شورى (تنصيب وتولية)، ومثل هذه الشورى لم يختلف العلماء في وجوب الإلزام بها، بل الأدلة الشرعية على حرمة ذلك وعقاب من يحاول شق الصف، ورفض رأي الشعب، وبخاصة إذا كان الأمر يتعلق بولاية عامة، كما هو الحال في اختيار حاكم ورئيس، وقريب منه المجالس النيابية التي من خلالها يتم اختيار حكومة تدير مصالح البلاد.

ويستدل هنا بقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ بَايَعَ إِمَامًا، فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ وَتَمَرَةً قَلْبِهِ، فَلْيُطْعَمْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرَ يُنَازِعُهُ، فَاصْرُبُوا عَنْقَ الْآخِرِ⁵⁹»، وقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ⁶⁰».

أما ما كان من الشورى في تدبير أمور الأمة فهذا فيه الخلاف المعروف تحت عنوان: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ وإن كان الراجح أنها ملزمة لا معلمة.

كما أن إلغاء الانتخابات مهما كان صاحب القرار قد يؤدي إلى كثير من المفسد، ومنها:

1. إهدار أموال الشعب دون مصلحة تنفذ، إذ في العملية الانتخابية تصرف المليارات.
2. إضاعة الكثير من الجهود دون تحقيق هدف يذكر.
3. إضاعة هيبة الحكومة، إذ إرغامها على فعل شيء دون سبب حقيقي يذهب هيبتها.
4. توقع تكرار هذا الأمر، إذ من يمنع حدوثه ثانية طالما تحقق للبعض مراده.

لكن هذا لا يمنع أن تلغى الانتخابات في بعض الأوقات، وذلك إن كان التزوير واضحا جليا، أو تحقق خلل في العملية الانتخابية. على أن يكون الفصل في ذلك للقضاء الحرّ النزيه الذي لا تخلو منه أرض الله.

59 رواه أحمد في المسند (6500) عن عبد الله بن عمرو، وقال محققو المسند: إسناده صحيح.

60 رواه مسلم في الإمارة (1852) عن عرفة.

أثر آليات النظام الديمقراطي في السياسة الشرعية فقها وتطبيقا

د. جدي عبد القادر*

مقدمة

بالرجوع إلى نصوص الوحي نجد أن لفظ سياسة إنما ورد في أحاديث نبوية مستعملا في دلالاته اللغوية من القيام على شأن الرعية من قبل ولاتهم بما يصلحهم من الأمر والنهي و الارشاد و التهذيب.

فقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي»¹، و المعنى تتولى أنبياءهم أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

من هذه الشواهد نلاحظ اهتمام الفقهاء أثناء تعريفهم للسياسة الشرعية² بالتركيز

1- رواه البخاري كتاب: أحاديث الانبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، و مسلم، كتاب الامارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول.

2- لم يعرف أكثر الفقهاء السياسة الشرعية بهذا المعنى، بل الذي لاحظته أكثر المذاهب هو تصرف الحاكم في الجنابات و مدى إعماله للقوانين، مثل قول البايرتي: بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي، و نقل ابن عابدين عن ابن نجيم أنه ذكر في حد الزنا ما نصه: و ظاهر كلامهم هنا أن السياسة الشرعية، فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي، و قال ابن فرحون: الطريقة التي يتوصل بها إلى الحق، و خص ذلك بما يفعله الحاكم بقصد الزجر و الردع، و قال الشربيني الشافعي: و المحتسب يمنع من التكسب باللغو، و يؤدب عليه الأخذ و المعطي، و ظاهره تناول المباح... نص عليه الشافعي مع أنه ليس معصية، أي أنه يفعله سياسة.

* أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

على هذا المعنى، فابن عقيل قال: « السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول و لا نزل به وحي»³.

وقال الغزالي: « السياسة إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخره»، وجعلها أربع مراتب: الأولى: سياسة الأنبياء، وهي العليا، و حكمهم فيها على الخاصة و العامة، و على ظواهرهم و بواطنهم، و الثانية: سياسة الخلفاء و الملوك و السلاطين، و حكمهم على الخاصة و العامة جميعا، لكن على ظاهريهم لا على باطنيهم، و الثالثة: سياسة العلماء بالله و دينه، و حكمهم على باطن الخاصة فقط، و لا يرتفع فهم العامة إلى الاستفادة منهم، و لا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظاهريهم بالالتزام و المنع، و الرابعة: الوعاظ و حكمهم على بواطن العامة، و هو كما وصفه ابن عابدين تعريف للسياسة العامة الصادق على جميع ما شرعه الله لعباده من الأحكام الشرعية و مبادئها⁴.

ونحن المعاصرون إلى تعريفها تعريفا يقترب بها من معنى النظم الحديثة، يقول خلاف: «هي علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الاسلامية من القوانين و النظم التي تتفق و أصول الاسلام، و إن لم يقيم على كل تدبير دليل خاص»⁵، و قد ارتأينا طبقا لهذا التعريف ذكر بعض ما استفاده فقهاء السياسة الشرعية في هذا العصر من مبادئ النظم السياسية الوضعية المقارنة، و هذه الاستفادة كانت إحدى ركائز التجديد في الفقه السياسي، و تنميته و تطويره و إثراء مضامينه الفقهية و فروع الجزئية و أطره النظرية.

ترجع فكرة تأثر فقهاء الإسلام بأفكار غيرهم من الامم في الشرع السياسي، إلى زمن نشوء الفقه نفسه، بحسبان أن العرف أحد مصادر التشريع، فنظم مثل البيعة، و الإمارة بأنواعها و فكرة العهود و المواثيق، و الصلح، و التعاقل، و التحكيم... كلها نظم عرفها العرب و غيرهم من الامم و أخذ بها الاسلام، و اصلح الفقهاء فروعها و مضامينها للتلاؤم مع الدين العادل الجديد.

كما أن فقهاء السياسة أخذوا في الجانب الخاص بالأداب السلطانية بالكثير من تراث الفرس و الهنود الذي كان مصبوبا في مواعظ بليغة و حكم نافذة، و لم يتحرج فقهاء مثل

3- ابن القيم، الطرق الحكمية، 29.

4- ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 4/15.

5- خلاف، السياسة الشرعية، ص 7.

الماوردي والشافعي، وأبي حمو موسى المالكي من الاستفادة من تراث غيرهم فيما لا يتعارض مع قيم الإسلام، فقد تناول الأخير في كتابه أهم المسائل المتعلقة بالنظام السياسي العادل المستمر والمستقر، فتضمن وصايا وملة من الآداب والحكم منها الاتصاف بالعدل في الحكم والتحلي بالفضل، وتحكيم العقل في إصدار القرارات ونبذ الحكم بالهوى والتحصن بالتقوى، وحفظ المال وعدم إنفاقه إسرافا أو تبذيرا إذ بالمال ينتظم الملك، مع الاستعانة بالثقات في تسيير الأموال، والتسوية في صرفها بين الرعية، والعمل على بناء جيش قوي وحفظه والعناية بالبطانة القريبة منه كالوزراء والمساعدين، وكذا محاولة تقريب القادة والأمراء⁶.

وإذا جئنا لابن رشد نجد أن التأثير قد بلغ مداه، ففي ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو تفاعل ابن رشد مع نصوصه، وأسقط عليها واقع المسلمين الفكري والسياسي في الأندلس، حتى إن أحد الباحثين سمى هذا التفاعل تبيئة السياسة عند العرب مع السياسة عند اليونان⁷.

فبعد الكلام عن شرود رئيس المدينة الفاضلة، يستحضر فيلسوف قرطبة التجربة الحضارية الإسلامية فيقرر أنه: قد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع، ويكون له قدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرع، فتوى فتوى وحكما حكما، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يسمى ملك السنة، وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها... ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة، وقد كان جده قاضي قضاتها فيقول: يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط، مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط⁸.

ويقول عن الطاغية بالاصطلاح اليوناني: ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار ويقربهم من ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة، ليستتب أمرهم بسياسته وسياسة خدامه، ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما

6- أبو حمو موسى الزياتي، واسطة السلوك في سياسة الملوك، مقدمة المحقق، محمود بوترة، ص 32.

7- الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 252

8- الجابري، ابن رشد، 252، 253.

فرت من الاستعباد، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة، وهذه الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب، و لكن بالحس والمشاهدة)⁹.

1 - فكرة الدولة القانونية:

عرفها ثروت بدوي بوضوح فقال: القول بخضوع الدولة للقانون أو بنظام الدولة القانونية معناه خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الادارة أو القضاء أو التشريع وذلك بعكس الدولة البوليسية حيث تكون السلطة الادارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قبل الافراد ما تراه من الاجراءات محققا للغاية التي تسعى اليها وفقا للظروف والملابسات¹⁰.

لهذا صار من المسلمات المعاصرة لدى فقهاء الشريعة والقانون على السواء أن الدولة المعاصرة زالت عنها الصفة الدينية الثيوقراطية، بل لقد تأكدت فيها سيادة القانون فيما ينشأ بين الأفراد من علاقات، كما أن القانون يسود علاقاتهم مع الهيئات، وأن سيادة القانون هي بديل سياسة الاستبداد والطغيان.

وليس ثمة شك عند الباحثين أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقام دولة في المدينة، وباشر فيها اختصاصات رئيس الدولة كإعلان الحرب و عقد الصلح وإبرام المعاهدات، وحماية المصالح بالعقوبة على الجنايات وتولية الولاية والسعاة...، حتى إن الفقهاء فرقوا بين تصرفاته -صلى الله عليه وسلم- بمقتضى الامامة وتصرفه بمقتضى القضاء، فما صدر عنه بصفته نبيا يبلغ عن الله شرعه يكون حكما عاما وقانونا ملزما للجميع، وما صدر عنه بصفته إماما لا يجوز فعله إلا من قبل رئيس الدولة أو بإذنه وما صدر عنه بصفته قاضيا لا يجوز لأحد أن يفعله إلا بحكم من القضاء¹¹.

9- الجابري، ابن رشد، 255.

10- ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 169.

11- عبد الكريم زيدان، الغرب والدولة في الشريعة الإسلامية، ص 10، وفي هذا يقول القرافي المالكي: فما فعله -ص- الامامة كقسم الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود وترتيب الجيوش، وقاتل الطغاة، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه، الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام، 95.

و هذا النص كان مقدمة بل سنداً لفقهاء السياسة الشرعية المعاصرين للتسليم بمبدأ قانونية الدولة.

فقد صرح فقهاء القانون الدستوري بعد النظر في مقومات دولة المدينة على امتداد فترة الخلفاء الراشدين بأنها أول دولة قانونية في الارض يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تفيده و لا يستطيع الخروج عليها فقد كان الخليفة مقيداً بأحكام القرآن والسنة واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حقوق و حريات نص عليها الاسلام و نظمها و قرر الضمانات التي تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام و المحكومين على السواء¹².

2 - الدستور و قاعدة تدرج القوانين :

الدستور هو سمة الدولة الحديثة، بل يكاد يتلازم وجود الدولة و استقلالها مع وجود الدستور.

و الدستور هو : مجموعة القواعد الاساسية التي تبين شكل الدولة و نظام الحكم فيها و مدى سلطاتها إزاء الأفراد.

و الدساتير حديثة النشأة، فأول دستور مكتوب هو دستور الولايات المتحدة الصادر سنة 1787، و الدستور الملكي الفرنسي سنة 1791، و الدساتير قد تكون مكتوبة و هي أكثر دساتير العالم، و قد تكون عرفية تتناولها وثائق متفرقة كما هو الحال في دستور بريطانيا.

و إذا اعتمدنا هذا القسم الأخير، فإننا نتبين وجود إقرار فقهي قديم و معاصر على وجود قواعد دستورية مقررة لدى علماء السياسة الشرعية مثلة على الأقل في الأحكام الكلية القرآنية و الحديثة إضافة إلى وثيقة المدينة المكتوبة¹³.

12- ثروت بدوي، النظم السياسية، 154.

13- ففي مقدمة الوثيقة نجد إعلاناً عن قيام وحدة سياسية إسلامية تتألف من مهاجري مكة و أنصار المدينة مضافاً إليهم كل من أبدى استعداداً للتبعية لهذه الوحدة و خضع لقيادتها من الأقليات الأخرى القاطنة في المدينة، كما تضمنت الوثيقة أيضاً نصوصاً أخرى في التكافل الاجتماعي، و نصوصاً أخرى في إقامة العدل و تنظيم القضاء و نقله من الأفراد و العشيرة إلى الدولة دون محاباة لأي طرف مهما كان مركزه و دون سماح له أو لعشيرته بالتدخل لتعطيل القانون، و تضمنت النص على بعض المبادئ الجنائية الهامة فقررت مبدأ شخصية العقوبة، و مبدأ القصاص جزاءاً للقتل العمد العدوان، و ذكرت الوثيقة أنواع الجرائم في الأنفس و الأموال و فحرماتها، و جعلت المدينة حرماً آمناً بالنسبة لجميع القاطنين على إقليمها، كما تضمنت نصوصاً في بيان مركز الأقليات الدينية في الدولة الناشئة، و نصوصاً أخرى تجعل للنبي -ص- السلطة العليا في الدولة، و تقيمه حكماً بين

فإن القواعد الدستورية في القرآن، و السنة النبوية و العرف الدستوري في عهد الراشدين تؤسس الكيان القانوني أو الشرعي للهيئات الحاكمة في النظام الاسلامي وتحدد الإطار القانوني لنشاط تلك الهيئات إضافة إلى بيان تفصيلي للحقوق و الحريات، و بذلك تدور السلطة في ذلك الإطار القانوني الذي ترسمه القواعد الدستورية الإسلامية و هي إذ تفعل ذلك تحافظ على وضعها الدستوري و تكسب تصرفاتها الصفة الشرعية.

ولأن فكرة الدستور صارت مقبولة في السياسة الشرعية المعاصرة، فقد حاول عديد من الفقهاء و من الهيئات صياغة مشروع دستور إسلامي يراعي خصوصية الأحكام الشرعية و يتضمن المبادئ الفقهية العالمية و يكفي أن نشير إلى محاولة مبكرة هي محاولة المودودي الباكستاني، الذي رام تحديد أهم المسائل التي ينبغي أن يحتويها الدستور الإسلامي و نحن نذكر فقط أهم الإشكاليات و الأسئلة التي طرحها و محور بها مواد و أبواب الدستور و هي على النحو الآتي:

- المسألة الأولى: لمن الحكم؟ لملك من الملوك، أو طبقة من الطبقات، أم للأمة بأسرها أم لله تعالى.

- المسألة الثانية: ماهي حدود العمل للدولة؟ و إلى أي حد يطيعها سكان البلاد، و متى يكونون في حل من طاعتها.

- المسألة الثالثة: ما هي الحدود التي تعمل مختلف سلطات الدولة في حيزها، و ما هي الوظائف التي يعهد بها الى كل ركن من هذه الأركان، و في ضمن أي حدود يقوم بها، و ما هو نوع العلاقة التي تتصل بها هذه الأركان فيما بينها؟.

- المسألة الرابعة: ما هي الغاية التي تقوم لها الدولة؟ و لأي غرض تعمل، و ما يكون لسياستها من المبادئ الأساسية؟.

- المسألة الخامسة: كيف تؤلف الحكومة لتسيير نظام الدولة؟

- المسألة السادسة: ماهي الصفات و المؤهلات التي يتحلّى بها القائمون بأمر الحكومة، و من الذين يعدون اهلا لتسيير شؤونها.

أفرادها، إضافة إلى نصوص في الحريات الفردية و الاجتماعية و الاقتصادية فقررت: حق الحياة، و حرية العقيدة و حق الملكية و حق الأمن و المسكن و النقل و حق المساواة، و حق الفرد في المعونات المالية و حق التجمعات على أساس القبيلة أو على أساس الدين و حق إبداء الرأي أو حرية الرأي، منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، 45، 46.

- المسألة السابعة: ماذا يكون في الدستور من أسس المدنية و بأي طريق يصبح الفرد عضوا في كيان الدولة؟.

- المسألة الثامنة: ماهي الحقوق الاساسية لأهالي الدولة؟

- المسألة التاسعة: ماهي حقوق الدولة على الأهالي¹⁴.

3 - فكرة تدرج القواعد القانونية:

وهي فكرة لازمة عن وجود الدستور، فالدولة الحديثة تجعل الدستور هو القانون الاساسي والأعلى، ثم تكون القوانين الأخرى عامة كانت أم خاصة محكومة بقاعدة التدرج و التسلسل، فقيمتها القانونية متفاوتة في نفسها فهناك الاتفاقيات الدولية ثم القوانين العضوية ثم القوانين العامة و الخاصة ثم المراسيم وهكذا، و كل هذه التشريعات لا تكتسب صلاحية التنفيذ إلا بانسجامها مع أحكام الدستور بل قد يحكم بإلغائها إذا ثبت تعارض بين نصوصها و أحكام الدستور.

وهذه الفكرة في الحقيقة ليست غريبة عن علماء الفقه الإسلامي، فقد ذكروا أثناء بحثهم في الأدلة ما يفيد هذا المعنى، فهم يعتبرون القرآن الكريم و القواعد المستمدة منه مقدمة في الحجية على مصادر الأحكام الأخرى، ثم بقية المصادر كالسنة و الاجماع و القياس مرتبة، و ما يستفاد من الأدلة المتفق عليها مقدم على المستفاد من الادلة المختلف فيها.

و هذا التدرج يظهر جليا في جواب معاذ للنبي -صلى الله عليه و سلم- و قد أرسله قاضيا لليمن و قال له: « كيف تصنع إذا عرضك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله-صلى الله عليه و سلم- قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله -ص-؟ قال: أجتهد رأيي و لا ألوأ-أي لا أفصر- فضرب رسول الله -صلى الله عليه و سلم- على صدره و قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله¹⁵ ».

لهذا فإن الباحثين في السياسة الشرعية حديثا يكادون يسلمون لهذا المبدأ ولا

14 - أنظر البيهقي، الحقوق السياسية في الاسلام، 74،75.

15- سنن أبي داود، 3/302. و سنن الترمذي، 6/68.

يخالفونه، و إنما تظهر نقاشات البعض لما يسوء فهمهم للمبدأ فيخلطون بين مبدأ تدرج القوانين و مضمون القوانين في حد ذاتها.

4 - فصل السلطات و استقلالها:

الدولة القانونية هي دولة مؤسسات، و أهم مؤسساتها السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية و القضائية، و إن تفتيت هذه السلطات و توزيعها هو ضمان للعدل و منع للاستبداد و حماية للحريات. و لقد صار هذا المبدأ شعار النظم السياسية الحديثة و إن اختلفت صور الفصل و درجاته، لذا لجأ كثير من فقهاء السياسة الشرعية إلى اعتماده تخريجا على قواعد شرعية أو استنادا إلى تصرفات سياسية سابقة.

فبعضهم اعتبر الفصل بين السلطات من باب المباح و هو التساوي في اختيار الفعل و الترك، و إنما يترجح الفعل لدواعي عرفية أو اجتهادية حتى يمكن اعتبار تطور صور النظام الاسلامي السياسي و أنه ليس صورة واحدة أو نمطا واحدا حدده الوحي زمن نزوله، و يمكن أن يستند أيضا إلى التجربة الاسلامية فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته: أن الخلفاء كانوا يقلدون القضاء لغيرهم و إن كان مما يتعلق بهم لقيامهم بالسياسة العامة و كثرة أشغالها من الجهاد و الفتوحات و سد الثغور و حماية البيضة و استخلفوا من يقوم به تخفيفا عن أنفسهم¹⁶.

ومن النصوص التراثية السياسية قول القرافي: « إن الامام نسبته إليهما - أي القاضي و المفتي - كنسبة الكل إلى جزئه و المركب لبعضه، فإن للإمام أن يقضي و أن يفتي كما تقدم، و له أن يفعل ما ليس بفتيا و لا قضاء».

5 - عالمية حقوق الانسان:

كان من أهم أسباب تقرير حقوق الانسان في العالم بعد القرن 18م التحرر من الاستعمار و من ضغط الحكومات المحلية أو الإقليمية، و من مظاهر الضعف و الذل و التخلف، و كان لصدور الإعلان العالمي لحقوق الانسان في 10/12/1948. دوي كبير في العالم خاصة

16- ابن خلدون، المقدمة، 221.

و أنه جاء بعد الحرب العالمية الثانية و ماخلفته من قتل و دمار و يأس هز السلم العالمي، فأدرك العالم بأسره أن رعي حقوق الانسان ضمان الاستقرار و السلم الدولي، و قد قامت دراسات كثيرة في الفقه الاسلامي للمقارنة بين ما جاء في الاسلام و ما ورد في قائمة نص الاعلان، الذي تضمن 31 مادة، تتضمن إقرار حق الحياة و الحرية الشخصية و المساواة و حرية الرأي و التعبير و حرية التفكير و الضمير و الدين، و تأسيس الأسرة، و حق التقاضي و إلغاء الرق و الاستعباد، و الحق في الجنسية، و التملك، و تكوين الجمعيات و الجماعات السلمية، و إدارة البلاد، و كون إرادة الشعب هي مصدر الحكم، و الحق في الضمانات الاجتماعية و العمل و الراحة و التعليم و التعلم و حقوق الفرد و حقوق المجتمع و إلزام الدول باحترام الحقوق و الحريات.

و قد ذهب الزحيلي إلى أن معظم هذه الحقوق يقتضيها العدل و المساواة و إقرار الكرامة الانسانية او التكريم الالهي للإنسان إلا أنه على المستوى الفقهي ينبغي التحفظ على ثلاث مواد هي:

- المادة 16 المتعلقة بحق الرجل و المرأة في الزواج و حرتهما في تكوين أسرة، من غير تقييد بسبب الجنس أو السن أو الدين، و هذا يتعارض مع أحكام الشريعة الإلهية التي تمنع زواج المسلمة بغير المسلم، حفاظا على ما ينبغي أن يقوم عليه الزواج من انسجام و توافق في الطباع و المعتقدات، و هذا الزواج يصطدم بمشاعر المرأة التي يريد الرجل فرض معتقده عليها مما يمنع استمرار الزواج و ديمومته، و يعرض هذه العلاقة للانهايار، لذا جاء النص القرآني مصرحا بمنع هذا الزواج، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ﴾¹⁷.

- المادة 18 في حق الانسان في تغيير دينه أو اعتقاده، و هي تتعارض مع منع المسلم من ترك دينه و الارتداد إلى دين آخر، أو لغير دين، فإن الاسلام قرر عقوبة القتل في الردة، لأنها خيانة عظمى، و إضرار لعداوة المسلمين و النظام الإسلامي، و منعا من التلاعب بالدين الذي كان اليهود يفعلونه في عصر الوحي و النبوة، كما حكى القرآن ذلك عنهم:

17- سورة البقرة، 221.

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (72) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾¹⁸.

- المادة 25 التي تقر بثبوت النسب من غير طريق شرعي، وترعى اللقيط وولد الزنا، أما النظرة الاسلامية فلا تمنع من رعاية اللقطاء وأولاد الزنا وتربيتهم والاحسان إليهم، إذ لا ذنب لهم، ولكن الاسلام لا يجيز ثبوت النسب من رابطة غير شرعية، وذلك لأن الزواج في الغرب مجرد متعة، أما في الاسلام فهو عون شريف على إكمال شطر الدين، ومن أجل الحفاظ على التكاثر النوع الإنساني، فلا يبيح مثلاً الشذوذ الجنسي¹⁹.

6 - مشاركة المرأة السياسية:

تقتضي الأنظمة الحديثة المساواة بين الجنسين في العمل السياسي انتخاباً وترشحاً ووظيفة، ولما أراد فقهاؤنا بحث هذه المسألة لم يكونوا على وفاق فقهي فيها، بل كان ولا زال خلافهم شديداً من ناحية ترجيح الحكم، إلا أن الرأي المعمول به والمشهور في بلاد المسلمين هو التسليم بمبدأ مشاركة المرأة في العمل السياسي.

فالمرأة تصلح أن تكون شاهدة ومفتية ومجتهدة وقاضية وكذلك أن تكون مستشارة. وقد ذكروا لذلك أسانيد من أهمها: أن عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- استشار النساء في بيعة عثمان -رضي الله عنه- كما تقدم، ويجوز للمرأة أن تكون وكيلة أو ناظرة وقف أو وصية على أموال القاصرين، ومثل ذلك ناخبة ومنتخبة، ويجوز أن تكون منتخبة أيضاً ما دام يجوز لها اتفاقاً الافتاء والاجتهاد، وقد بايع النبي -ص- النساء في بيعة العقبة الأولى والثانية على الاسلام، والبيعة من أعظم الأمور السياسية، والمرأة ذات أهلية تامة لها رأيها وسياستها وتديرها وإبداء رأيها، كما في قصة بلقيس ملكة سبأ، وابنة شعيب، وأخت موسى عليه السلام، حيث قال تعالى عن الأولى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾²⁰.

18- سورة آل عمران، 27،73.

19- وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 747،750.

20- سورة النمل، 32.

وقال تعالى عن ابنة شعيب: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾²¹

وقال تعالى عن أخت موسى: ﴿هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾²².

7 - حدود سلطات الحاكم في النظام الجمهوري :

أقر الفقهاء من قديم بمسؤولية الحاكم السياسية والجنائية، فقد قال ابن حزم: والواجب إن وقع شيء من الجور و إن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقيود من البشرية أو من الأعضاء و لإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه و هو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من نفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه و إقامة غيره ممن يقوم بالحق²³.

لهذا خاطب أبو بكر - رضي الله عنه - الأمة في بدء تولية الرئاسة فيقول: « و إن أسأت فقوموني » فجعل للأمة حق محاسبته و تقويمه.

ومن تطبيقات ذلك في عهد عمر أنه ضرب رجلا فقال له الرجل: إنما كنت أحد رجلين: رجل جهل فعلم، أو أخطأ فعفي عنه، فقال له عمر صدقت دونك فامثل أي فافتص²⁴.

لذلك فإن جمهور الفقهاء من شافعية و مالكية و حنابلة و ظاهرية و غيرهم يرون الإمام مسؤولا عن كل جريمة ارتكبها سواء تعلقت بحق الله أو بحق الفرد، لأن النصوص عامة و الجرائم محرمة على الكافة بما فيهم الإمام، معاقب عليها من ارتكبها كائنا من كان ولو كان الإمام، فإذا ارتكب جريمة و حكم عليه بعقوبتها نفذ العقوبة على الإمام أحد من ينوبون

21- سورة القصص، 26

22- سورة القصص 12

23- ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، 4/175.

24- أبو يوسف الخراج، ص 65.

عنه ممن لهم تنفيذ هذه العقوبة²⁵.

وقد اتفق الفقه السياسي على أن الحاكم وكيل عن الأمة، و سلطاته مقيدة بمقتضى نيابته عنها، وهو ذات المعنى المفهوم من العبارة الشهيرة عند الفقهاء: حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

وكان من اثر هذا أن أخذ الفقه السياسي الحديث بمبدأ حدود سلطات الحاكم، فلا خلاف في الشريعة أن الإمام مقيد بقانون جاهز هو نصوص الكتاب و السنة، وظيفته تنفيذه، و ليس له أن يتصل من هذا التنفيذ و إلا وصف بالكفر و الفسوق و الظلم، و ليس له أن يشرع من عند نفسه لأن النبي - صلى الله عليه و سلم - ليس له ذلك فأولى أن لا يكون للإمام ذلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾²⁶.

و ليس له أن يتدع شيئاً من الرأي يرفضه الشرع قال -صلى الله عليه و سلم - : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، و ليس له أن يجزئ الشرع فينفذ بعضه و يرفض تنفيذ بعض قال تعالى ﴿أَفْتَوْمُنُونَ بِنِعْمِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾²⁷. و ليس له فضل مزية على غيره من المواطنين أمام القانون الإسلامي، قال ابن حزم الأندلسي: «...فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى و سنة رسول الله -صلى الله عليه و سلم- فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك و أقيم عليه الحد و الحق فإن لم يومن أذاه إلا بخلعه خلع وولى غيره»²⁸.

8 - التداول على السلطة و تقييد ولاية الحاكم زمنياً:

يقصد بالتداول حسب المفهوم اللغوي التعاقب أو التناوب أو التتالي على أمر معين و على المستوى الفقهي الوضعي فقد قيل: « إنه مبدأ ديمقراطي لا يمكن وفقه لأي حزب

25- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي، 1/332.

26- سورة يونس، 15.

27- سورة البقرة، 85.

28- ابن حزم: الفصل في الملل و الأهواء و النحل، 4/102.

سياسي أن يبقى في السلطة إلى ما لا نهاية، بل يجب أن يعوض بتيار سياسي آخر».

فالتداول على السلطة إذن هو التمثيل غير العنيف للثورة، و من خلال هذا المفهوم فإنه يضمن تحقيق شرطين هما: التوازن و التطور، و ذلك بهدف تحقيق عنصرين يتمثل الأول في استمرارية المؤسسات و النظام السياسي، في حين يتمثل الثاني في تجديد النخب الحاكمة، و هو المعيار الذي يجسد معيار الديمقراطية في الحكم، فيسمح للمعارضة بأن تصبح أغلبية، و إذا لم يحدث هذا فهو غير ديمقراطي و لا شعبي²⁹.

وإن تحقيق مبدأ التداول على الحكم في النظم الحديثة صار مرهونا بتحديد عدد العهودات الرئاسية و عدم إطالة فترة الحكم، يقول سليمان الطماوي: إن مدة الملك الوراثي مرهونة بحياة الملك أو إرادته التنازل عن العرش، أما مدة رئيس الجمهورية المنتخب فإطالتها تزيد نفوذه و استقلاله على حساب رقابة الناخبين، فهو يكاد يقرر أن العهدة الرئاسية ينبغي للتخلص من إرادة الرئيس أن ترتبط بفترة زمنية محددة، لأنها لو تركت لرغبته لما حددت أصلا.

ويمكن الوقوف على مفاصد تجدد العهدة الرئاسية و امتدادها في استبداد الرئيس بالسلطة، حيث يكتسب سلطانا مطلقا و سيطرة ذات نطاق واسع تستحوذ على كافة الميادين، و إن هذا السلطان المطلق قد يؤدي إلى تحول الجمهوريات إلى أنظمة دكتاتورية تسلطية خاصة في دول العالم الثالث التي تتميز غالبيتها بانعدام حركات المعارضة الفاعلة.

و هذا من شأنه إصابة النظام الجمهوري في أسسه و مقوماته، خاصة منها تلك المتعلقة بتأقيت مدة الرئاسة، كما يخشى على النظام البرلماني الذي يمكن أن يمس أسسه من حيث إيجاد التوازن اللازم بين السلطة التنفيذية التي يقودها رئيس الجمهورية و السلطة التشريعية³⁰.

و إن الفقه الاسلامي الذي يمكن أن يستند في اجتهاداته إلى المصلحة المرسله يمكنه لتقوية مبدأ مسؤولية الحاكم على تصرفاته و مبدأ رقابة الامة على الحاكم أن يقبل بمبدأ تحديد العهودات الرئاسية لتضافر الأدلة على انه ضامن للعدل و استمرار الحكم الراشد.

29- لوشن دلال، السيادة الشعبية في النظام الدستوري الجزائري الحالي، 129.

30- سعاد بن سريه، مركز رئيس الجمهورية في تعديل 2008، ص 93.94.

التطبيقات المعاصرة للشورى

د. عبد السلام بلاجي *

مدخل وتمهيد

ليس من مهمة هذه الورقة تدقيق مفهومي الشورى والديمقراطية، أو تمييزهما عن بعضهما، لكننا لا نرى أن نخليها من ذلك لضرورته دون الإفاضة فيه. إذ مهمتها الأساسية تكمن في تجلية بعض تجليات والصور التطبيقية للشورى في عصرنا هذا، والتقاطعات التي بينها وبين الديمقراطية، ومدى قدرة الفكر الإسلامي وتنزيلاته الواقعية على تطوير الشورى أخذاً من منجزات الفكر الإنساني، وإغناء الفكر والفعل الإنسانيين - في مجال الديمقراطية - بأخلاقيات الشورى والفكر السياسي الإسلامي. وبذلك نجدد منهج الفقه الإسلامي الحق المتميز بانفتاحه على الفكر والتجربة الإنسانيين أخذاً وعطاءً.

إن توقف تطور الفقه والفكر السياسي الإسلامي، أدى إلى عدم تطوير مفهوم الشورى وإبرازها وتحويلها إلى مؤسسة أو مؤسسات قائمة الذات. ونقدر أنه لو استمر تطور الفكر والممارسة السياسية على منهج الخلفاء الراشدين في التفاعل مع الغير، وعطاء العلماء الراسخين مثل أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي عن الدولة، والعز بن عبد السلام عن المصالح والمفاسد، وابن خلدون في تنظيره للدولة والعدل ورفض الظلم، وغيرهم من العلماء ومن بينهم رواد الفقه والفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لتطور الفقه والفكر والفعل السياسي والمؤسسات السياسية وعلى رأسها مؤسسة الشورى.

* أستاذ متفرغ للبحث العلمي.

مفهوم الشورى وحكمها:

لقد ورد الحديث عن الشورى وتحلياتها في القرآن الكريم مرات عديدة، لكن الحديث المباشر عنها لم يرد سوى مرتين: واحدة بصيغة الأمر للنبي ﷺ بصفته إماما للمسلمين، في قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. (سورة آل عمران، الآية 159). وهو أمر واجب وملزم لكل من يشترك معه صلى الله عليه وسلم في صفة ولاية أمور المسلمين أفرادا وجماعات. والصيغة الثانية موجهة لجماعة المسلمين بضرورة إعمال الشورى مثلها مثل بقية الصفات والوظائف والواجبات الأخرى الملزمة لكافة المسلمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾. (سورة الشورى، الآية 37 - 39).

إن الانطلاق من النصين القرآنيين السابقين، يجعلان الشورى ملزمة وممتدة عموديا على مستوى مختلف السلطات والمؤسسات، وأفقيا على مستوى مختلف المنظومات المجتمعية، وهذا ما يفضي بنا إلى تبني مفهوم عملي للشورى للقول بأنها: تبادل الرأي العام أو الخاص المفضي إلى اتخاذ القرار في مختلف القضايا موضع الشورى، وفق ضوابط شرعية وعملية.

يكمن جوهر ومقصد الشورى في رفض التفرد والاستبداد والظلم، والتطلع للتعدد والمشاركة والإنصاف والعدل، وهذا ما يجعلنا نؤكد مع سيد قطب أن وصف القرآن للمسلمين بأنهم: «الذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون»، «تقرير لصفة أساسية في الجماعة المسلمة: صفة الانتصار من البغي، وعدم الخضوع للظلم». وينبني على ذلك قبول وتبني منهج التعدد في التوجهات والأفكار، مما يستلزم «تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة، واختيارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها، أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج»⁽¹⁾.

وبناء على الإيضاحات والمفاهيم السابقة يمكن تبني تعريف للشورى بأنها «استطلاع ومعرفة رأي الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بجمعها أو فئة منها، بشرط

1 النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، ص79. وانظر تفسير الظلال لسيد قطب.

عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة والمجمع عليها إجمالاً له صفة التأييد»⁽²⁾.

ومعلوم أن رأي المجتمع المسلم أو الأمة قد تتخذه بأغلبيتها أو بإجماعها، وهو المعبر عنه بالسواد الأعظم. جاء في سنن ابن ماجه، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم»، ويقول إسحق بن راهويه: «لو سألت الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه، فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة»⁽³⁾.

ونرى أن الأمة أو المجتمع المسلم قد يضم في جنباته أقليات غير مسلمة، كما كان المجتمع النبوي الأول يضم مسلمين ويهود ومشركين، وقد نعت وثيقة المدينة اليهود بأنهم «أمة مع المؤمنين، للمسلمين دينهم وللإهود دينهم»، كما أن المعاهدة النبوية مع نصارى نجران باليمن نصت على أنه «لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانته ولا كاهن من كهانته». ومع ذلك ذهب بعض الدارسين إلى أن النبي ﷺ «أراد بقوله: «عليكم بالسواد الأعظم» من هو مصدق به، ومن صدق به، فقد بين أن إجماعهم حجة، ولا سواد أعظم من سوادهم. فهذا هو المراد (بالأعظم)، إذ لا يجوز أن يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الإسلام»⁽⁴⁾. ونذهب دون تردد مع القائلين بأنه يمكن الجمع بين الأمرين⁽⁵⁾. وغني

2 الشورى في القرآن والسنة، الدكتور بسام عطية إسماعيل فوج، ص 149.

3 الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، عبد الوهاب محمود المصري، ص 153.

4 يقول الدكتور بسام عطية: هذا الفهم لفكرة السواد الأعظم هو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني»، وقريب منه ما ذهب إليه ابن القيم الجوزية في «إغاثة اللهفان»، كذلك فقد زكى الشاطبي هذا الفهم لفكرة السواد الأعظم بقوله: «إن الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد سواء ضموا إليهم العوام أم لا. فإن لم يرضوا إليهم فلا إشكال. إن الاعتبار إنما هو بالسواد الأعظم من العلماء المعتر اجتهادهم وإن ضموا إليهم العوام فيحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشرعية، فلا بد من رجوعهم في دينهم إلى العلماء. فإنهم لو تماثلوا على مخالفة العلماء فيما حدوا لهم، لكننا هم الغالب والسواد الأعظم في ظاهر الأمر لقلّة العلماء وكثرة الجهال، فلا يقول أحد إن أتباع جماعة العوام هو المطلوب، وإن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث، بل الأمر بالعكس، وإن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا». محمود المصري، ص 153. وانظر: الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، ج 2، ص 266. وانظر: الشورى في القرآن والسنة، الدكتور بسام عطية إسماعيل فوج، دار البشير عمان، ومؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 11 و 13 و 15.

5 يصح في العصر الحديث - كما يرى الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد - استشارة الذمي في الأمور الدنيوية، كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية، طالما أنها لا تتصل بشؤون الدين أو بأحكام الشرعية، حيث أنه غلب على مجالس الشورى - المتمثلة في الهيئات البرلمانية الحديثة - الصبغة الدنيوية، فلا مانع من اشتراك الذميين في المجالس، وممن يجيز استشارة أهل

عن الذكر أن الحياة السياسية، كالحياة الاجتماعية والعلمية لا ينبغي لها أن تستثني أحداً من المسلمين -ومن يعايشهم- مثل النساء والشباب، وهذا ثابت في نصوص القرآن والسنة والتصرفات النبوية، وفي تجارب إسلامية مشرقة تاريخية ومعاصرة.

مفهوم الديمقراطية ومدى مطابقتها لمفهوم الشورى:

عادة ما تعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه، وقد عرفها بعض الدارسين بأنها «حكم الشعب بالشعب، ويعني ذلك أساساً: أن يوضع الدستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من قبل الشعب، وأن يختار الشعب حكامه، ويشارك في تقرير مصيره بصورة أو بأخرى، وهي تقوم على مبدأ التعددية، (وبالتالي الحوار والتسامح)، ومبدأ اتخاذ القرارات بالأغلبية ليلتزم بها الجميع، وتسلم أيضاً بمبدأ التعاقدية، كما تسلم بالاختيار العلماني»⁽⁶⁾. فإذا استثنينا ربط الديمقراطية بالعلمانية، فإننا لا نجد فوارق تذكر بين الشورى والديمقراطية على مستوى المفهوم.

لقد جزم عدد من فقهاء العصر الراسخين بتكامل الديمقراطية مع الشورى وفق ضوابط علمية، ومن هؤلاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي أكد أن «الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية وما استنبطه فقهاء الإسلام في مختلف العصور». واستند جزمه هذا على فصل الجوهر عن الأعراض والاحتفاظ بالجوهر وطرح الأعراض، وهذا ما أكده بقوله: «وإنما

الذمة أيضاً، تقي الدين النبهاني في كتابه: نظام الحكم في الإسلام، والدكتور عبد الحكيم حسن العيلي في كتابه الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، والدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه الشورى، وقد خصص دستور حكومة إيران الإسلامية مقاعد نيابية لليهود والزردشت، استناداً إلى كل ما سبق، ولما كان القرآن الكريم والسنة النبوية خاليتين من الأحكام التي تمنع استشارة أهل الذمة، فأنا نميل إلى جواز، بل وجوب، استشارة أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، بمعنى تمتعهم بالعضوية الكاملة في مجلس الشورى أو مجلس النواب، أو مجلس الشعب.

ونرى أنه لا وجه للتخوف من هذه العضوية، طالما أن الأمر كله محكوم بضابطين اثنين.. أولهما خضوع مجلس الشورى كله -بأغلبه المسلمة وأقليته الذمية- في المجتمع الإسلامي للدستور المستمد من القرآن والسنة. وثانيهما خضوع الأقلية لقرارات الأغلبية. ونؤكد هنا على ضرورة تجنب إلحاق الضرر بالحرية الدينية والمصالح الحيوية للذميين. أنظر: محمود المصري، ص 155. وتجدر الإشارة أن الدستور المغربي يعطي الحق لتمثيل اليهود المغاربة في مجلسي النواب والمستشارين، وقد مثلوا فيهما بالفعل عدة مرات، وكذلك فعل الدستور الماليزي والتركي والاندونيسي والمصري والعراقي، وغيرها من دساتير البلدان الإسلامية مع الأقليات الدينية.

6 الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، عبد الوهاب محمود المصري، مرجع سابق، ص 156.

يهتم أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء». وبين الدكتور يوسف القرضاوي أن المسلم «الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى». نافيا أن تكون بعض لوازم الديمقراطية لصيقة بها، إذ «لا يلزم من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله، إذ لا تناقض بينهما... فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام أن لازم المذهب ليس بمذهب». واختار ضياء الدين الرئيس وصف نظام الدولة الإسلامية بأنه «نظام إسلامي.. أو -مع مراعاة الفوارق- الديمقراطية الإسلامية»⁽⁷⁾.

كما أن تبنيها للمنحى العملي لمفهوم الشورى الملزمة -على مستوى السلطة والمجتمع- يفضي بنا إلى الحديث عن مدى تطبيقها في مجال الحياة العامة الراهنة للمسلمين، وهذا ما يفضي بالضرورة إلى طرح تساؤلات عديدة حول مدى مواءمة بعض المفاهيم الديمقراطية والآليات السياسية المعاصرة للشورى، ومدى صلاحيتها لأن تكون بمثابة شكل من أشكال تنزيلها على أرض الواقع.

وتجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن الحديث عن الشورى لا يمكن فصله مطلقا عن التصور الإسلامي للنظام السياسي والممارسة السياسية، فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، فالشورى جزء من هذا النظام، كما أن الديمقراطية جزء من التصور الليبرالي للنظام والممارسة السياسية، وبناء عليه فإن الإمام بكل من الديمقراطية والشورى يستدعي الإمام بالجانب العقدي لكل منهما، وجانب الأدوات والآليات، والجانب السلوكي التطبيقي، فضلا عن جانبي الأهداف والمقاصد، والمنطلقات والمبادئ.

إن عدم التمييز بين هذه الجوانب، هو الذي أدى ويؤدي إلى اختلاف وتنوع آراء وأحكام الدارسين والمقارنين بين الشورى والديمقراطية، فمن نظر إلى الجانب العقدي وحده يحكم باختلافهما، ومن نظر إلى جانب الأدوات المستعملة من قبلهما حكم أو كاد بتطابقهما، ومن نظر إلى تنزيل وتطبيق كل منهما ظهرت له جوانب تطابق واختلاف بينهما. والحق أن لهما قواسم تجمعهما، وقضايا تفرق بينهما، ومميزات ينفرد كل منهما عن الآخر بها، ويشمل ذلك الجوانب الثلاثة السابق ذكرها.

7 أصول النظام الاجتماعي، ص 213. وفتاوى معاصرة، للقرضاوي، 2/ص 646. النظريات السياسية الإسلامية، للرئيس، ص 387.

وليس من الضروري أن تتوافق مفاهيم وممارسات الأمم لكي يحكم بعضهم على مفاهيم الآخر بالإيجابية، فقد ثبت بالتجربة أن التنوع والتعدد في الأفكار والمسارات أجدى وأنفع للإنسانية، وأكثر إغناء وإثراء، خصوصا إذا رافقه التعاون والتسامح والتلاقح، وهي المبادئ والمنطلقات التي ألح القرآن الكريم والسنة النبوية على ترسيخها وثبوتها. ولذلك نذهب مع بعض الدارسين إلى أنه لا يوجد أي «حرج ولا ضير إن اختلفت الشورى عن الديمقراطية، أو تمايزت الديمقراطية عن الشورى»⁽⁸⁾.

بعض مفاهيم وتنزيلات الشورى وتطبيقاتها المعاصرة:

من مقاصد هذه الورقة محاولة فهم وتنزيل الشورى في مجالات معاصرة شتى تعبدية وعلمية واجتماعية وسياسية واقتصادية... مع مناقشة وتفكيك بعض القضايا والمفاهيم المعاصرة مقارنة بمبدأ الشورى كما وردت في القرآن والسنة والفقهاء. وعلى سبيل المثال، فإن العديد من القضايا ترتبط ارتباطا وثيقا بالشورى وتطبيقاتها المعاصرة تستلزم دراسة مستفيضة سنحاول طرح تساؤلات ونقاش أولي حولها، في محاولة لبلورة تصورات وإجابات وليس من الضروري اكتمال التصورات والإجابات فورا، فالتساؤل وطرح الإشكالات في حد ذاته خطوة أساسية لبدء حوار علمي جاد يتلمس إجابات جماعية شافية لهذه القضايا التي تتنوع إلى ما هو ألصق بالمفاهيم والتصورات، وأخرى ألصق بالتطبيق والتنزيل، وثالثة مشتركة أو مترددة بينهما، فنخلص إلى تقسيمين أوليين، لكنهما مرئيين:

أولا: قضايا ألصق بالتصورات والمفاهيم:

وتندرس في هذه الفقرة بعض القضايا، على سبيل المثال لا الحصر، وذلك في أفق توسيع النقاش مستقبلا إلى قضايا أخرى أشمل وأكثر.

الإباحة والحظر والجواز والمنع:

ينطلق الفكر السياسي المعاصر من أن الإباحة المطلقة هي الأصل، وأن لا شيء ممنوع إلا ما منعه القانون، في حين أن المبدأ في النظام القانوني والسياسي الإسلامي في تصورها، لا يكتفي بالمنع القانوني بل يعتمد على الإباحة كأصل، لكنه لا يهمل الحظر

8 الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، الدكتور محمد عمارة، شبكة المشكاة الإسلامية.

الشرعي ولو لم يكن مقننا في قوانين، أما الأنظمة الديمقراطية المعاصرة فإنها لا تمنع إلا ما يمنع القانون صراحة، ولذلك فإن كثيرا من الممارسات المنافية للأخلاق والدين تعتبر مشروعة ما لم يمنعها القانون، بل إن بعضها أصبح مقننا ومباحا بمقتضى القانون، وتنطلق المنظومة الديمقراطية من كون رغبات الناس والمواطنين محدد أساسي حتى لو صادمت الفطرة السليمة والدين والأخلاق، وهكذا فإن القانون والقضاء لا يحاسب على الكذب والخداع ما لم تنج عنه أضرار ملموسة، كالحرية في التعبير غير المحدودة (الرسوم المسيئة للمسلمين مثلا)، وإباحة العلاقات الجنسية المثلية، والمخدرات المدمرة لحياة وصحة الإنسان، ولا يمكن لنظام سياسي إسلامي مرتكز على الشورى والأخلاق والقيم أن يقر أو يقبل مثل هذه الممارسات، ونعتقد أن التشريع الإسلامي لديه كثير مما يفيد به الإنسانية عامة، والأنظمة السياسية في هذا المجال .

حكم الوسائل والأدوات، والمقاصد والغايات:

في المنظومة التشريعية، ومنها السياسة والشورى، فإن الوسائل لها نفس حكم الغايات والمقاصد، فكل ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام ولو كان في الأصل حلالا، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبناء على ذلك فلا بد أن تكون الوسائل مشروعة ومباحة مثل المقاصد، وقد شاع في الفكر السياسي والديمقراطي الغربي، تبعا لمكيا فيللي في كتابه «الأمير»: أن الغايات النبيلة والمشروعة تتيح استعمال كل الوسائل بما فيها الوسائل غير المشروعة، مثل التزوير والاستبداد والقمع، في سبيل تحقيق التنمية والرفاه الاقتصادي، ولا يقر التصور والفقهاء والفكر الإسلامي ذلك بصفة عامة وفي المجال السياسي بصفة خاصة هذا التوجه. فالوسائل والمقاصد لهما نفس الحكم. وهذا مجال يمكن للفكر الإسلامي أن يغني فيه الفكر الإنساني ويكمل نقصه فيه، كما يمكن للفكر الإسلامي أن يكمل نقصه في مجالات أخرى دون أدنى غضاضة، أو شعور بالدونية أو النقص.

الترشيح والترشح للولايات:

يكاد يكون مسلما لدى الكثير من المسلمين، أن المسلم عليه أن لا يرشح نفسه لتحمل المسئوليات، بناء على الحديث الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «إنا لا نولي هذا الأمر أحدا سألته»⁽⁹⁾. لكن يرد عليه أن يوسف عليه السلام قال للعزير ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ

9 عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَمِّي، فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْرُنَا عَلَى بَعْضِ مَا وَلَاكَ اللَّهُ، وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَ ذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَلِّي هَذَا الْعَمَلَ». وَقَالَ ابْنُ أَبِي السَّفَرِ:

الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴿٥٥﴾. (سورة يوسف، الآية 55). ونرى أن يوسف عليه السلام لم يرشح نفسه للمسئولية ابتداء، بل رشح نفسه لمسئولية يتقنها بعد أن عرض عليه العزيز تحمل مسئولية ما بعد أم اكتشف كفاءته، كما في نفس السورة، والآية التي قبلها: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (سورة يوسف، الآية 54). أما الديمقراطية فلا ترى غضاضة من ترشيح الإنسان لنفسه، لكن قد يتقدم لتحمل المسئولية من لديه إقدام رغم نقص كفاءته، ويحجم عن ذلك من هو كفؤ نظرا لعدم إقدامه أو حيائه، ونرى أنه علينا الإبداع والاجتهاد في المسألة بما يخدم مصالح الأمة، ولا يرمها من كفاءاتها وطاقاتها، بحيث توضع آليات ومؤسسات للترشيح بدل الترشح، ويسمح بالترشح وفق ضوابط معينة إذا طلبت الجهات المختصة الباب للمؤهلين، وتوجد فعلا بعض الآليات المستخدمة التي تتيح للهيئات المعنية اختيار أحسن ما عندها من طاقات وموارد بشرية، دون أن تخرجهم بترشيح أنفسهم من عدمه.

الأغلبية النسبية والأغلبية المطلقة:

الأغلبية المطلقة هي أن يصوت لفائدة أمر ما أكثر من نصف المشاركين في التصويت أو المؤهلين له، فلو فرضنا أن مائة من الناس دعوا للتصويت لانتخاب شخص ما (رئيس جمعية أو بلدية أو غيرها...)، وشارك منهم في التصويت سبعون، فإما أن يحتكموا إلى الأغلبية المطلقة أو إلى الأغلبية النسبية، ففي حالة احتكامهم إلى الأغلبية المطلقة فإما أن يحتكموا إلى الأغلبية المطلقة للمعنيين (وهي في هذه الحالة 51 صوتا فما فوق)، أو الأغلبية المطلقة للمشاركين في التصويت، وهي التي نسميها الأغلبية النسبية (وهي في هذه الحالة 36 صوتا فما فوق)، والواقع الآن أن معظم الأنظمة الديمقراطية تعتمد الديمقراطية النسبية، وهو ما يعتبر إخلالا مبدأ حكم الأغلبية، ففي مثالنا السابق فإن 36 شخصا يقررون ويتحكمون في مصير ومصالح 100 شخص، وهو إشكال كبير تعاني منه الأنظمة الديمقراطية، ولا يستسيغه العقل والشرع، ولمعالجة هذا الأمر تعتمد بعض الأنظمة بالزام المواطنين بالمشاركة في التصويت مع معاقبة غير المشاركين، وينبغي أن يتم التفكير في تحديد نسبة دنيا (25% مثلا)، لا تصح الانتخابات والاستشارات بدونها خصوصا المهمة والمصيرية كالاستفتاء على الدستور.

« هَذَا الْأَمْرُ أَحَدًا بِأَلْفِهِ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ . حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْغَضْرِ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ يُونُسَ، حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيْدٍ بِإِسْنَادِهِ مِثْلَهُ . أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ، عَنْ أَبِي أُسَامَةَ . وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي بَكْرٍ، وَأَبِي كُرَيْبٍ، عَنْ أَبِي أُسَامَةَ .

وتجدر الإشارة أن مبدأ الأغلبية ليس غريبا عن الفكر والممارسة الإسلاميين، فقد عمل به الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون، وأقره وأصل له الفقهاء والأصوليون، وعلى سبيل المثال فقط فإن أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ) يؤكد على البيعة بالأغلبية المطلقة، وهي ما فوق التساوي المتكافئ، حسب تعبيره، إذ لاحظ أنه «لما بايع عمر أبا بكر انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته. ولو لم يبايعه غير عمر، وبقي سائر الخلق مخالفين، أو انقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة». وقرر الإمام محمد عبده أن «الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّب - أي الحاكم أو الإمام - والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»⁽¹⁰⁾.

المساندة المطلقة والنسبية للأغلبية:

تعتمد الديمقراطية على مبدأ الأغلبية في نتائج الانتخابات، وفي تكوين الحكومات والفرق المسيرة للمجالس البلدية وغيرها، وتعتبر المساندة المطلقة الفرق المكونة للأغلبية المسيرة لأي مؤسسة أمرا مقدسا لا محيد عنه، وذلك لضمان استمرار الأغلبية الحكم والتسيير، ويعتبر الإخلال بالأغلبية تصرفا غير أخلاقي، فإذا نظرنا إلى هذا الأمر مجردا قد يبدو لنا هو عين الصواب، لكن النظر المتمعن غير ذلك، ذلك أن هذا المبدأ يقتضي التضامن المطلق في حالتي الصواب والخطأ حتى لا تسقط الأغلبية المسيرة، على نمط انصر أخاك ظالما أو مظلوما، أو قول الشاعر:

وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد⁽¹¹⁾.

في حين أن الشورى تقتضي قول الحق ولو على النفس، والتزام الصواب والحق رغم ما قد ينتج عنه من عزل أو إقالة، ووفقا لهذا التصور يمكن لأي فريق سياسي أو اجتماعي مشارك في أغلبية أو ائتلاف مسير أن يخالف الائتلاف فيما لم يقتنع به دون أي حرج، ودون أن يعني ذلك التملص من الأغلبية أو التخلي عنها،⁽¹²⁾. وهو تصور لا تستسيغه المدارس

10 الأحكام السلطانية للماوردى، ص 4. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1/ 529 / 1.530 / 1.527. فضائح

الباطنية، أبو حامد الغزالي، ص 177. الإسلام والنصرانية، الإمام محمد عبده، ص 79.

11 يا ليتته قال: وما أنا إلا من غزية إن رشدت رشدت وإن ترشد غزية أرشد.

12 وفقا لهذا التصور قدر لي في بداية سنة 1998 وقد كنت أمارس الصحافة والسياسة، أن صغت مع شايبين في العلوم السياسية مصطلحا دخل لأول مرة في الأدبيات السياسية، وهو مصطلح «المساندة النقدية» وتبنته هيئة سياسية مغربية في

والتيارات السياسية أو الاجتماعية المعاصرة، وتعتبر من يتبناه أو يمارسه مخطئا بل وغير ملتزم بالعهود السياسية.

العلمانية والدين والأخلاق:

عادة ما تعتبر الديمقراطية والعلمانية توأمان لا يفترقان، وينطلق الفكر السياسي من ضرورة حياد الدولة في المجال الديني، فتعامل المكونات والأقليات الدينية والطوائف - إن وجدت - على قدم المساواة، ولا يتاح لها ذلك إلا إذا كانت علمانية لا تتبنى دينا معيناً، لكن الفكر السياسي والممارسة المنطلقين من منطلق إسلامي لا يقران أو يسلمان بذلك، والتجربة التاريخية والحالية للحكومات والمجتمعات المسلمة في التعايش مع غير المسلمين وضمن حقوقهم، بأكثر ما تضمنه الأنظمة العلمانية خير شاهد على ذلك. (مثاله وضع اليهود في المغرب، والأقليات الدينية في تركيا وماليزيا).

وحتى لا يذهب الخيال بالناس بعيداً، فيظنون أننا نريد تكريس الحكم وفق الحق الإلهي المعصوم الذي لا يخطئ، أو ما يسمى بالحكم الثيوقراطي، نبادر إلى القول بأن هذا النمط من الحكم يرفضه الشرع الإسلامي والفقه السياسي، والتجربة النبوية نفسها ترفضه وتستبعده، اختار الرسول ﷺ منذ الوهلة الأولى أن يكون عبداً رسولاً بدل أن يكون ملكاً نبياً، فاستبعد منذ البداية خيار الملكية المعصومة وفضل أن يكون شخصاً عادياً كبقية الناس، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويشارك الناس ويخالطهم، ويشاورهم ويستشيرهم، وينزل على رأيهم وينزل عن رأيه في الأمور الدنيوية إن ثبت خطأها، ولكنه مع هذا وذاك نبي ذو رسالة، ولكن هذه الرسالة لا تتعارض مع كونه شخصاً طبيعياً كبقية الناس. فقد ورد في الحديث أن الرسول ﷺ قال: «إن الله خيرني أن أكون ملكاً نبياً أو عبداً نبياً، فاخترت أن أكون عبداً نبياً»⁽¹³⁾.

كما نفى النبي ﷺ العصمة عن نفسه - فيما عدا النبوة - عند ممارسة الحكم والتدبير بقوله: «إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». وفي مقابل ذلك ورد في السنة ما يثبت عصمة الأمة وتنزيهاها عن الضلال، وذلك في

مجلس النواب، فكان له وقع كبير وردود فعل متباينة في الساحتين السياسية والإعلامية، ثم مالبت الناس أن تعودوا عليه فأصبح مستعملاً من عدة أطراف سياسية وإعلامية.

13 أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن هناد الشعبي مرسلًا، حديث رقم: 12061.

حديث النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»⁽¹⁴⁾. وقد استند الإجماع كأصل للتشريع إلى جانب هذا الحديث إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. (سورة المائدة، الآية 59)، حيث أكد الفخر الرازي أن من أمر الله بطاعته يجب أن يكون معصوماً، والمعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة، فتعين أن يكون «كل الأمة أي أهل الحل والعقد، وأصحاب الاعتبار والآراء». وهكذا تأسست عصمة الأمة فيما تتبناه وتتخذها من قرارات وأحكام، مقابل احتمال خطأ الفرد عالماً أو جاهلاً، حاكماً أو محكوماً. وذلك ما أكده أبو حامد الغزالي من «استحالة الخطأ على الأمة». خصوصاً وقد تعددت «الروايات بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى، على عصمة هذه الأمة من الخطأ»⁽¹⁵⁾.

مستوى آليات الشورى: البيعة والانتخابات والاستفتاءات.

الإجماع إجماعان عام وخاص، وسميناه إجماعاً تجاوزاً، فقد يكون بالأكثرية أو الأغلبية، فبيعة الرؤساء والملوك وخلعهم، والاستفتاءات في القضايا المصرية والقضايا الدستورية تمارسها الأمة بنفسها أو المجتمع، ولا يمكن تفويضها لأحد كائناً من كان، وهي من قضايا الإجماع السياسي العام.

أما الإجماع الخاص، فهو الإجماع التشريعي بشقيه العام والخاص، فالعام منه يمارسه المجتمع بترسيخ الأعراف وإقرارها، وأما الإجماع الخاص فعن طريق شورى أهل العلم والرأي الذين يقنون الأعراف المستقرة، ويشرعون للحاجات الطارئة بالاجتهاد الجماعي في مؤسساته المعتمدة.

وليس هناك نصاب أو قدر معين لاتخاذ القرارات، ولكن «يتوخى في الانتخابات الرئاسية والتشريعية الإجماع، وإلا فالرأي العام الغالب والراجح. وكذلك الأمر في مجالس الشورى التشريعية والتنفيذية لقوله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»⁽¹⁶⁾.

14 أخرج الحديث الأول الإمام مسلم عن رافع بن خديج، وأخرج الحديث الثاني أبو داود في سننه عن أبي مالك الأشعري، والترمذي في الجامع عن عبد الله ابن عمر، وابن ماجه عن أنس بن مالك.

15 أنظر: تفسير مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، 10، ص 148. والمستصفي من علم الأصول للغزالي، 1/ ص 227 و 229.

16 أخرج الإمام أحمد في مسند الكوفيين، من حديث أبي أمامة الباهلي، برقم: 17722. وانظر: الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام، مرجع سابق.

التناوب أو التداول على السلطة:

مبدأ التداول على الخيرات والممتلكات والحكم مبدأ أصيل وشامل في نظم الإسلام وتشريعاته، وهو كذلك من الأركان الأساسية في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، غير أن التجربة التاريخية في المجال الإسلامي لم تعرف تطبيقاً تاماً لهذا المبدأ في المجال السياسي، خصوصاً وأن الأنظمة التي عرفها هذا المجال اعتمدت في عمومها على التوارث (سلطنة، مملكة، إمارة...)، وحتى نظام الخلافة نفسه لم يعرف تحديد عدد الولايات ومدتها، وإذا كان ذلك عادياً في بداية نشأة النظام السياسي، فإنه حتى في الأنظمة الوراثية - وفي غيرها بالأحرى - ينبغي إقرار آليات دستورية للاختيار والتداول والعزل إن اقتضى الأمر، وذلك لتجاوز عيوب الديمومة في الحكم رغم الإرهاق وكبر السن مما ينتج عنه العقم وقلة العطاء، بحيث يصبح الاستمرار في الحكم وكأنه في حد ذاته غاية لا محيد عنها.

حدود الدعاية الانتخابية وضوابطها:

تعمل الأنظمة القانونية والسياسية المعاصرة على ضمان أقصى درجات التكافؤ بين المرشحين، في الحملات الانتخابية مثل التوزيع العادل للوقت في وسائل الإعلام الرسمية وغيرها، لكننا لا نجد نفس الحرص على ضمان الضوابط الأخلاقية: من قبيل الوعود الانتخابية، واستعمال الأموال الطائلة في الدعاية دون معرفة مصادرها أو السؤال عنها (الأموال الحرام، الأموال القذرة، تبييض الأموال...) ونرى أنه في نظام الشورى الإسلامي يجب إقرار آليات ملموسة للمحاسبة على الوعود الصادقة منها والكاذبة، بدل الاكتفاء بألية المحاسبة السياسية في الانتخابات الموالية، والتعرف على مصادر الأموال وتحديد سقف للمقادير المالية المستخدمة في الحملات الانتخابية لا تتعدها، وبالفعل فقد بدأت العديد من البلدان تلجأ لهذه الأساليب وغيرها في نطاق ما أصبح يسمى «تخليق الحياة السياسية والاقتصادية».

ولا شك أن هذا التخليق ستكون له نتائج إيجابية على حياة الشعوب ومصائرها، فقد لاحظ الباحثون أن الديمقراطية «الانتخابية السياسية» والديمقراطية الليبرالية تؤدي إلى «الديمقراطية، طبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين في إمكانهم استعمال هذه الحرية، وبالتالي هم وحدهم المتمتعون ب «حق» الحكم في رقاب الشعب، والتحكم في موارده ومقدراته.

وعلى سبيل المثال فإن «الانتخابات الرئاسية في أمريكا مثلاً تستمر قرابة عام من فترة الرئاسة التي لا تتعدى أربع سنوات، كما تزخر تلك الحملات بفيض من المهارات والادعاءات والغوغائية، وتتيح الفرص لجماعات الضغط والمصالح في الداخل والخارج لولوج ساحة صنع القرار الوطني»... وبمثل هذا السلوك والأساليب «تصبح الحملات الانتخابية سوقاً زاخرة بالخداع والرشاوى والتربيطات الخفية بين الصالح والطالح، وتبدو أقرب إلى أساليب سماسرة المواشي في أسواق الريف». (17).

ثانياً: قضايا أليق بالممارسة والتنزيل:

ونضرب في هذه الفقرة أمثلة محدودة لبعض مجالات تنزيل الشورى أفقياً وعمودياً في المجتمعات المسلمة المعاصرة،

الشورى في الاجتهاد الجماعي والمجمعات الفقهية المعاصرة.

تتدارس المجمعات الفقهية عدداً من النوازل والقضايا المستجدة، وتكلف الفقهاء والعلماء والمختصين بإعداد الدراسات والتحضيرات اللازمة للموضوع محل الاجتهاد والفتوى، ثم يتداول فيه بعد الاطلاع على الدراسات المذكورة، ثم يعرض الآراء المتمخضة على التصويت فما حاز منها على الإجماع أو الأكثرية تم اعتماده ونشره وتعميمه، وهذا وجه من أوجه ممارسة الشورى في الاجتهاد الفقهي لمؤسسات ومجامع الفقه، والشورى هنا لا تستند إلى مجرد الأكثرية، لأنها إنما حصلت لرجحان الحجة لدى أصحابها، ذلك أن «الشورى إذا كانت في الأمور التشريعية فالحجة لقوة الدليل، وإذا كانت في الأمور الفنية فالحجة لأهل الخبرة والاختصاص أما في طلب الرأي... كانتخاب رئيس أو وال، أو إقرار مشروع فيرجح رأي الأكثرية. وهنا يقول الأمدي: «إن الكثرة يحصل بها الترجيح» (18).

إعمال الشورى على مستوى إدارة المساجد والمؤسسات الدينية:

المسجد وغيره من المؤسسات الدينية، هي ملك لله والأصل في إدارتها أنها تدار من طرف الجماعة المسلمة بواسطة الشورى، أو تديرها الدولة نيابة عنها، ولذلك يرى الماوردي

17 الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، عبد الوهاب محمود المصري، ص 161.

18 الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام. وانظر، الإحكام في أصول الأحكام، للأمدي، 1 / ص 340.

أنه «إذا اختلف الناس على إمام للمسجد في المساجد غير السلطانية، فإن الإمام من يختاره الأكثرية»⁽¹⁹⁾.

تطبيق الشورى في مختلف الهيئات والمؤسسات :

يمكن أن نجد تطبيقات لمبدأ الشورى في كل المؤسسات السياسية ومؤسسات الدولة (البلديات، مجلس النواب، المحكمة الدستورية، القضاء... إلخ). وبالفعل فإن الدستور المغربي مثلاً ومختلف قوانين المؤسسات القطاعية تنظم كيفية اتخاذ القرارات والتصويت عليها، ونعتبرها في عمومها من تجليات وتطبيقات مبدأ الشورى في شكلها المعاصر، إذ لا ينبغي الجمود على شكل تاريخي معين، ونحن نرى ونذهب مذهب كثيرين من بينهم سيد قطب، الذي يؤكد أن «الشكل الذي تتم به الشورى ليس مصبواً في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان...»⁽²⁰⁾ وأمرهم شورى بينهم. التعبير يجعل أمرهم كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو كما قلنا نص مكّي، كان قبل قيام الدولة الإسلامية. فهذا الطابع إذن أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين». فالشورى شاملة لكل مجالات الحياة، ولذلك ينبغي تجديد مفهومها وتوسيع مجالاتها، وتأصيلها وتقنينها حتى لا تبقى مجرد شعار، ذلك أن «تجديد نظام الشورى في حياتنا المعاصرة يستوجب التأصيل لنظام الحكم والإدارة، بحيث تأخذ قيم الشورى في (البيعة، وعقد الإمامة، وطاعة أولي الأمر، واستشارة المقدمين في المجتمع من العلماء والخبراء ممن يصطلح على تسميتهم بأهل الحل والعقد) وبذلك تأخذ الشورى مدلولاتها الحديثة التي تلبّي حاجات الإنسان المعاصر، وتحافظ على مضمون الشورى في المشاركة بالرأي»⁽²⁰⁾.

الشورى داخل الأسرة وفي المؤسسات الاجتماعية والمنظمات المجتمعية :

تتأسس الأسرة المسلمة على أساس التشاور والتراضي، وتستمر في تسييرها على ذلك إضافة لعنصري المودة والرحمة، وإذا قدر لها أن تفسخ فتفسخ بنفس التشاور والتراضي، حتى يتحقق الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان، وفي ذلك يقرر الحق سبحانه أن الزوجين إن ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾.

19 الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردى، ص 102.

20 الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام، مرجع سابق. وانظر تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب.

(سورة، من الآية 233). وعلى هذه الأسس تمتد الشورى لتكون منهاجاً للحياة الخاصة في التربية والتنشئة السليمة، ومن ذلك الشورى التي يجريها الزوجان في شؤون الأسرة، بل ويجريها سائر أفراد الأسرة حول الأمور الماسة بمصير الأسرة، سواء كان أفراد الأسرة بالغين أو قاصرين، فقد عرف عن الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، استشارته حتى للصبيان توسماً لسلامة فطرتهم». إصلاح ذات البين بين الزوجين، تجنباً لانهيار نظام الأسرة بالطلاق، وذلك من خلال الشورى التي يجريها الحكمان»، و «فض سائر النزاعات في المجتمع، حيث تتضمن عمليات الإصلاح بين أي طائفتين متنازعتين»⁽²¹⁾.

وقد أقرت مدونة الأسرة المغربية مبدأ التحكيم للإصلاح بين الزوجين، ورغم أن هذا المبدأ غير مفعّل، إلا أنه يعد من قبيل إعمال مبدأ الشورى على صعيد الأسرة لضمان استمرارها وصلاحتها.

خلاصة وتوصية:

إن الشورى بحاجة ماسة إلى التطوير تنظيراً وتنزيلاً، وحاجتها لذلك على مستوى التنزيل أكثر إلحاحاً، خصوصاً على مستوى الآليات أو المأسسة، وهي في سبيل ذلك لا غناء لها عن الإفادة من الديمقراطية والفكر والممارسة السياسية المعاصرين، وليس في ذلك أي ضير ولا حرج عليها وعلى الدين وأهله، فقد أفاد النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون من فكر وممارسة الغير، وذلك من مكامن الرشد التي يجب العز عليها بالنواجز. كما أن الديمقراطية في أشد الحاجة إلى أخلاقيات الشورى التي أجملها التعبير القرآني في العفو والاستغفار، حتى تغتني بمزيد من المبادئ والقيم السامية، وتتخلص من كثير من النقائص التي أصبحت بادية للعيان على مستوى النظر والتطبيق، وفي هذا وذاك غناء للإنسانية وفكرها وممارستها السياسية. فهذه حاجتنا كأمة، وتلكم وظيفتنا كعلماء ومفكرين، والله ولي التوفيق.

21 الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام، مرجع سابق. المرجع السابق.

بعض المصادر والمراجع الأساسية:

1. أصول النظام الاجتماعي، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع (دون تاريخ النشر).
2. النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار القرآن الكريم، الكويت، بدون تاريخ.
3. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات ببيروت، الطبعة الثانية 1411 هـ 1991 م.
4. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الشيخ راشد الغنوشي، مركز الناقد الثقافي، دمشق 2008.
5. دور الاجتهاد في تطوير الفكر الإسلامي، الدكتور عبد الهادي بوطالب، محاضرة ألقى بنادي البنك الشعبي بالرباط يوم 14 نوفمبر 2003.
6. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت.
7. السياسة والحكم: النمط السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابي، دار الساقبي بيروت الطبعة الأولى 2003.
8. الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، الدكتور محمد عمارة، شبكة المشكاة الإسلامية.
9. الشورى في القرآن والسنة، الدكتور بسام عطية إسماعيل فرج، دار البشير عمان، دار البشير عمان، ومؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1996 م.
10. الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، عبد الوهاب محمود المصري، مجلة الفكر السياسي، اتحاد كتاب العرب دمشق عدد 2، سنة 1996.
11. الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد 11 و12، مايو 2007.
12. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين ابن جماعة، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الثانية 1411 هـ 1991 م.
13. غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك أبو المعالي الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية 1401 هـ.
14. فتاوى معاصرة، الدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى 1413 هـ 1993، دار الوفاء مصر.
15. فضائح الباطنية، محمد أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة القاهرة، 1323 هـ 1964 م.
16. فقه الخلافة وتطورها، عبد الرزاق السنهوري، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989.
17. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق محب الدين العمري، الطبعة الأولى 1417 هـ 1997 م، دار الفكر بيروت.
18. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الفكر بيروت، 1401 هـ 1981 م.
19. مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د. عبد الستار أبو غدة، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، عدد 10-11، 1428 هـ 2007 م.
20. من فقه الدولة في الإسلام، الدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى 1417 هـ 1997 م. دار الشروق بيروت.
21. النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، دار التراث القاهرة، الطبعة السابعة 1976.

الفهرس

- * تقديم 5
- * جهود العلماء في العناية بالسياسة الشرعية (مدخل تاريخي) 11
د. عبد الرزاق بن حبيب الحمامي
- * حدود الولاية العامة في الفكر الإسلامي 45
د. محمد مجدوب
- * طبيعة الوظيفة التشريعية للدولة في الإسلام - الإطار النظري 83
والتطبيق العملي - (نحو تجديد في الفقه السياسي الإسلامي)
د. رحيمة بن حمو
- * العلاقة بين الراعي والرعية (الحاكم والمحكومين) 127
د. علي محيي الدين القره داغي
- * فقه السياسة الشرعية عند الإمام الأشعري 157
د. عبد المجيد النجار
- * أسس ومدلولات السياسة الشرعية في كتاب المقدمة لابن خلدون 183
د. جمال حواوسة
- * فقه الشورى الإسلامي المعاصر: الشيخ محمد الغزالي نموذجاً 197
د. محمد مراح
- * التمثيل الشعبي: آليات الاختيار وإشكالية الشرعية 225
د. محمد أمزيان
- * الانتخابات بين القائلين بحرمتها والقائلين بجوازها 263
د. أكرم كساب
- * أثر آليات النظام الديمقراطي في السياسة الشرعية فقها وتطبيقاً 293
د. جدي عبد القادر
- * التطبيقات المعاصرة للشورى 307
د. عبد السلام بلاجي

