تصور توافقي لمعالم الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة

أ.د.جاسر عودة جامعة حمد بن خليفة / قطر

مقدمة

القضايا المعقّدة ذات الأبعاد المتعدّدة في عصرنا تحتاج أكثر ما تحتاج إلى المقاربات المتعدّدة التخصّصات والمتنوّعة المنهجيات، وذلك حتى يكمّل بعضها بعضًا وتتكامل أبعاد الموضوع وجوانب البحث. والحقّ أن تقسيم العلم المعاصر نفسه إلى تخصّصات أكاديمية ومهنية هو وسيلة للتعلم والتعليم، ولكنه لا ينبغي أن يضع قيودًا احتكارية على الإبداع في البحث العلمي والفكري، لأن الأصل في البحث والفكر هو تعدّدية التخصّصات ووجهات النظر وزوايا الرؤية.

ورغم أنني لست من أهل العلوم السياسية، وهو تخصص دقيق له أهله وله احترامه، إلا أنني أطرح هنا أفكارًا في موضوع طبيعة الدولة بناء على تخصصي في مقاصد الشريعة، وتخصصي في فلسفة المنظومات، وتطبيقي منذ فترة لهذين العلمين –على المستوى الأكاديمي– على موضوع السياسات العامة، راجيا بذلك أن أقدّم شيئًا مفيدًا إن شاء الله في معالجة جزء من الإشكالية المنهجية في تعريف "الدولة المدنية" في واقعنا المعاصر ومن منظور إسلامي، على أن يغفر القارئ الكريم لي عُجْمة في لغة العلوم السياسية من كلامي في معرض الحديث عن مصطلحات السياسة.

1: مفهوم "الدولة المدنية" تطوير مشروع لمفهوم "الدولة":

ليس هناك "طبيعة" للمفهوم السياسي، إذ إنّه تصوّر بشري متطوّر يتواضع عليه الناس ويبنون المؤسسات والنظم السياسية بناء على تواضعهم على وظائف المفهوم وأهدافه. ورغم أن مصطلح "الدولة المدنية" مصطلح ليس له تاريخ أو تعريف واضح في العلوم السياسية التقليدية والمعاصرة على حدٍّ سواء، إلا أن نشره منذ "الربيع العربي" بالمعاني الذي تناقش اليوم على مستوى العرب والمسلمين يكفي لإعطائه أهمية منهجية نظرية وصلاحية وظيفية عملية.

ولنبدأ بمفهوم "الدولة" نفسه، وأصله اللغوي بالعربية التداول، كما في كتاب الله تعالى في قوله: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾، ودُولة بالضم ودَولة بالفتح لغتان، ولكن يقال إن الدُولة في المال والدَولة في الحرب، ويقال إن الدُولة هي اسم الشيء الذي يُتداول بعينه، والدَولة هي الفعل. وقوله جل وعلا (دُولَة) أي كيلا يتداوله الأغنياء فقط بينهم[1]، ولكن الدَولة "لفظة مختصة بالأمور الدنيوية المحبوبة لا سيما الغلبة"[2].

وأصل مصطلح الدولة في لغة العرب يدلّ على مفهوم ليس فيه "شروط" ولا "سمات"، وإنما يعني التداول أو التعاور للسلطة أو "الغلَبة" كما سمّوها بالتعبير القديم. إلا أننا لاحظنا أن معنى الكلمة اللغوي قد تغير في العصر الحديث ليدخل فيه المعنى النظري السياسي المعاصر، ففي المعجم الوسيط مثلاً كما في غيره من المعاجم المعاصرة أنها: "جمع كبير من الأفراد يَقْطن بصفة دائمة إقليمًا معيَّنًا ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي"[3]، وهذا من تأثّر اللغة العربية

---

[1] غريب القرآن، 1/ 225.

[2] الهوامل والشوامل، 1/ 136.

[3] المعجم الوسيط، مادة دول.

بالمفهوم الذي نشأ في اللغات الغربية، كما تأثّر الواقع العربي والإسلامي بالمفهوم نفسه كما تطور في الواقع الغربي وصُدّر إلينا. وبالتالي فيحسُن بنا أن نحلّل مفهوم الدولة كما هو معروف في الغرب قبل أن نناقشه في واقعنا.

كلمة "الدولة" ونظيراتها في اللغات الغربية (**State** بالإنجليزية، **Stato** بالإيطالية، **Estado** بالإسبانية، **Etat** بالفرنسية، **der Staat** بالألمانية) هي مأخوذة في الأساس من الكلمة اللاتينية **Status** بمعنى الحالة، ولكن الكلمة التي استخدمها أرسطو ليست هذه وإنما استخدم كلمة سيفيتس **(Civitas)**، وهي تعني الحاضرة أو المدينة وليس الدولة بمعناها المعروف الآن.

وعلى الرغم من أن هذه الكلمة (ستاتوس) **(Status)** كانت تُستخدم في العصور الوسطى للإشارة إلى الوضع القانوني للأشخاص، إلا أنها فقدت هذا المعنى بمرور الوقت، وارتبطت بالنظام القانوني للمجتمع بأسره وأدوات تطبيقه. لكن بعد ظهور ميكافيللي في أوائل القرن السادس عشر وكتابه "الأمير" ظهر استخدام كلمة الدولة في معنى آخر مختلف أقرب من معناها الحديث الذي يسود واقعنا اليوم.

فقد سعى ميكافيلي (ت1527م) إلى استكشاف آلية التوازن بين سلطات الدولة وقوى المواطنين من خلال نصين أساسيين، كتاب "الأمير"، وكتاب "الخطاب". ورأى في كتاب "الخطاب" أنه بعد موت الأجيال التي ابتكرت الديمقراطيات القديمة برز وضع جديد: "لا احترام فيه للفرد ولا المسؤول، وكان كل إنسان يفعل ما يريد ويرتكب مختلف الانتهاكات دون رادع. وعادت الإمارة من جديد بناءً على اقتراح من بعض المخلصين بسبب الحاجة الماسّة إلى التخلص من الفوضى بطريقة أو بأخرى من خلال مجموعة من التحوّلات. ثم جاءت الدورة التي مرّت بها جميع دول الكومنولث، سواء حكمت

نفسها أم حُكمت من غيرها"[1]. وانتهى ميكافيلي إلى أن المخرج مما سماه "الفوضى" هو تنظيم الدولة حسب القوميات بالحدود والسيادة.

ثم رأى هيغل كذلك في كتابه "فلسفة الحق" أن آلية الدولة يمكنها أن تحلّ الصراعات الحادّة بين الأفراد من خلال تقديم إطار عمل عقلاني للتفاعل في المجتمع المدني من جانب، وتقديم فرصة للمشاركة -عبر شكل محدود من التمثيل- في تشكيل الإرادة السياسية العامة على الجانب الآخر. وبفضل الدولة فقط يمكن للمواطنين تحقيق ما سمّاه "التواجد العقلاني"[2].

ثم ظهر مفهوم الدولة ككيان له ما أطلقوا عليه "سيادة"، وهذه الخصيصة مضافًا إليها صفة الإقليمية هي السمة الأبرز للدولة الحديثة. ويُقصد بالسيادة أن تكون هناك سلطة جبرية عليا، أي أن تمتلك الدولة تلك القوة في إطار حدّ إقليمي معروف. جاء في تعريف ماكس فيبر مثلاً أن الدولة هي احتكار الحق القانوني في استخدام قوة الإكراه الهادية ضمن منطقة محددة [3]. ولكن السيادة لا يقتصر معناها على السلطة الحاكمة داخل أراضي الدولة فقط، وإنما استقلالها أيضًا عن أي سلطة خارجية فيما عرف بعد بالسيادة على المستوى الدولي.

ولأن الدولة هي فكرة مجردة، فلا بد من وجود حكومة من نوع ما لتحويل هذه الفكرة المجرّدة إلى تطبيق واقعي للسلطة المهيمنة. وتمارس الدولة سلطتها عبر القانون، بل إن الدولة الغربية الحديثة هي في واقعها هيكل قانوني، أو "نظام قانوني رشيد" على حد تعبير ماكس فيبر.

---

[1] Discourses on Livy, Machiavelli, pp. 108, Chicago University Press.

[2] Lectures on the philosophy of world history, Hegel, pp.97-99, Cambridge University Press.

[3] Politics as a Vocation, Max Weber [1918], pp. 154, Routledge.

هذا وإن ما يميّز الدولة الحديثة هو هذا الوهم الذي تصور به تلك المفاهيم على أنها حقائق مسبقة وأصيلة (أو أيديولوجية)، وتقوم تلك الأيديولوجية "الأسطورية" على نظرية مجردة للسيادة، يُنظر فيها إلى الدولة كفكرة مجرّدة بمعزل عن الحاكم والمحكوم، وهي وجهة النظر التي جاء بها كونت سكينر في كتابه "أسس الفكر السياسي الحديث". وفيه كتب يقول: "تكمن السيادة في الدولة المجردة، لا في الحاكم كما يُتصور في الدول القديمة، وفي كثير من الفكر السياسي الكلاسيكي وفكر العصور الوسطى، أو في الشعب ككل كما في حالة سيادة الشعب. وباختصار، فإن سيادة الدولة تحلّ محل سيادة الحاكم كمذهب تشريعي للدول،ة ويصدق هذا حتى في ظلّ التطور في المبدأ الحديث لسيادة الشعب، لأنه حتى في وجهة النظر هذه، تكون "سيادة الشعب" مجرّدة هي الأخرى وتظهر فقط عبر الدولة. وحتى يتجسد مفهوم سيادة الدولة المجرّدة، فلا بد من التمييز بين الدولة والحكومة. ولكن عندما تُغلّب سيادة الحاكم، فعندئذٍ يغيب هذا التمييز وتصبح الدولة والحكومة أمرًا واحدًا"[1]. وغياب التفريق بين الدولة والحكومة إشكال نعاني منه في واقعنا العربي والإسلامي كما هو معروف.

وعند جين بودين يمكن أن يرجع الفهم المتعارف عليه لمسألة السيادة والاستقلال والسلطة العليا لتعريف السيادة، فقد عرف السيادة في القرن السادس عشر، على أنها السلطة "المطلقة والأبدية" للدولة. ووفقًا لبودين، فإن مفهوم السيادة يتضمن أساسًا سلطة وضع القانون ضمن حدود إقليمية لدولة ما وألا تسمح الدولة بوجود عنصر آخر فوقها يحقّ له وضع القوانين. ويرى أن السيادة باعتبارها السلطة العليا في دولة ما لا يمكن أن تكون مقيّدة بأي شيء عدا القوانين الإلهية والكونية. فلا يمكن لدستور ما أن يحدّ من سيادة الدولة، ولذا فإن صاحب السيادة هو فوق القانون الوضعي

[1] Brian Nelson, The Making of the Modern State (2006), pp. 15, Palgrave Macmillan.

نفسه[1]. ثم ظهر الفيلسوف هوبز بعد ذلك في القرن السابع عشر الميلادي ليذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ رأى أن صاحب السيادة لا يقيّده شيء وحقّه فوق كل شيء بل فوق الدين نفسه، وهذا الفهم -للأسف- سائد بين كثير من علماء السياسة حتى في العالم العربي والإسلامي نفسه.

ثم وضعت الحرب الأوروبية التي استمرت ثلاثين عامًا أوزارها عام 1648م بعد التوصل لصلح وستفاليا -الذي أبرم في معاهدتين مختلفتين في مونستر وأسنابروك- وهذا الصلح بالغ الأهمية تاريخيًّا لأنه كان هو التحوّل في النماذج المعيارية لخصائص الدولة من خلال التأسيس لتحوّلٍ من قانون الحاكم إلى قانون الحدود التي تشكّل الدولة.

وقد قام المجتمع الدولي الجديد في أعقاب إبرام صلح وستفاليا على السيادة المطلقة للدول المشاركة فيه. ثم أقر صلح وستفاليا بالمساواة بين الدول كمبدأ أساس للقانون الدولي الحديث. وتم إقرار مبدأ مساواة الدول دون النظر إلى المعتقد الديني الكاثوليكي أو البروستانتي أو غيره للحكومات الملكية أو الجمهورية. وقد وضعت معاهدتا مونستر وأسنابروك النهاية الرسمية لمفهوم العصور الوسطى لمجتمع الدول القائمة على هرمية السلطة، ونشأ مفهوم "الوطن" أو الدولة الأمة، والتي اعتبرت كأداة للسلطة الفعالة، ونُظر إلى القانون الدولي كقانون بين الدول الحرة والمستقلّة التي تهتم في الأساس برعاية مصالحها الشخصية ووضع هذا الاعتبار فوق كل اعتبار آخر إنساني أو ديني!

وهذا الشكل الذي وصف بأنه "حديث" للدولة وخصائصها قد استوردناه -أو وُرِّد إلينا- ليصبح هو واقع الدولة في العالم الإسلامي كله للأسف، وليس لهذا الواقع أن يتغير بين عشية وضحاها ولو

[1] Jean Bodin, De la demonomanie des sorciers, http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/ index.aspnumfiche 221.

اتفق الكثيرون على عواره، ولو رأينا أن المثل الإسلامية في وحدة المسلمين ومراعاة مصلحة الإنسان أياً كان هي أولى كأسس لبناء الكيانات السياسية.

أما مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي من حيث الخصائص تحديدًا، فقد ناقشه ابن خلدون في سياق تنظيره لما أسماه "أطوار الدولة"، فكتب يقول في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار:

"اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعدّه في الغالب خمسة أطوار الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة.. الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة.. الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات القصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة.. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزّهم موضحون الطرف لمن بعدهم. الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه سلما لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلّدا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف

والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء"[1].

ولكن هذه "الأطوار" كلّها تدور حول تعريف الدولة ككيان أقرب ما يكون إلى المملكة على الطريقة الإمبراطورية القديمة، ذلك لأن "الدولة الإسلامية" نفسها من حيث الخصائص قد حدثت لها نقلة مبكّرة إلى تلك "المملكة" على طريقة الإمبراطوريات القديمة منذ أن تولّى الأمويون مقاليد الدولة، وبقي من الخلافة الشورية التي يحكمها الأكفأ اسمها ورسمها فقط. يقول ابن خلدون نفسه واصفًا هذه النقلة: "فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينًا وانقلبت عصبية وسيفًا.. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكًا بحتًا"[2].

ثم مضى التاريخ بالدول والممالك الإسلامية -على ما هو معروف- إلى أن وصلنا إلى الدولة العثمانية التي في قرب نهايتها ومرحلة احتضارها بدأت عملية "الإصلاح". و"الإصلاح" الذي استغرق القرن التاسع عشر والعشرين كان يهدف -ظاهرًا- إلى قيام دولة المؤسسات وإلى تطوير النظم في العالم الإسلامي بالاستفادة المزعومة من النظم الأوروبية. ولكن هذا "الإصلاح" المنشود عرقل مسيرته استمرار الاستبداد الذي فيه "المستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم" -كما يقول عبد الرحمن الكواكبي رحمه الله [3].

---

[1] مقدمة ابن خلدون، ص176.

[2] المقدمة، ص269.

[3] الكواكبي، الأعمال الكاملة، ص340.

وعانت "الخلافة" العثمانية من خلال ذلك "الإصلاح" من تدخل الدول الأوروبية التي كانت تزداد قوّة كلما ازدادت تلك الخلافة ضعفًا – حتى انتهى الأمر إلى احتلال الدول الغربية القوية عسكريًا لأغلب المناطق الإسلامية ونهب خيراتها وتحويل النظام التشريعي فيها –وهو أهم ما ركّزوا عليه – إلى الاقتباس الباهت من النظم الأوروبية وتحويل "الدولة الإسلامية" إلى دويلات على الطريقة الميكافيلية الهوبزية بعد "سقوط" الخلافة العثمانية.

وتحت ضغط المنتصرين في الحروب قُبلت معاهدات لوزان الأولى (1912م) والثانية (1923م)، والتي بناء عليها "أُعيد" ترسيم "الحدود" بين ما يسمّى الآن "العالم الإسلامي" أو "الدول الإسلامية"، والتي توازت مع "اتفاقيات" –أو مؤامرات– أخرى لاقتسام العالم العربي والإسلامي بين القوى الكبرى كاتفاقية سايكس بيكو سازانوف (1916م) السرّية، والتي أكّد عليها علنًا في مؤتمر سان ريمون (1920م) وإقرار عصبة الأمم لما سُمّي "الانتداب" (1922م)، إلى آخر ذلك التاريخ المعروف.

أما وظيفة الدولة أي الدور الذي يتحتّم على الدولة الحديثة أن تؤديه في واقع الشعب، فليس هناك نظرية "إسلامية" واضحة فيما أعلم، والنظريات السياسية السائدة في عالم اليوم حول وظيفة الدولة هي نظريات غربية يمكن تقسيمها إلى مجموعات ثلاثة: الأولى: نظريات يمينية ليبرالية أو محافظة جاءت الرأسمالية على أساسها، وفيها وظيفة الدولة أنها كيان محايد منفصل عن المجتمع والاقتصاد. والثانية نظريات يسارية ماركسية ترتبط السياسات في ضوئها بالعلاقات الاقتصادية والدولة فيها أداة لخدمة مصالح الطبقة العليا.

وأما أصحاب النظرية الثالثة فهم "التعدديون"، الذين ينظرون إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد أو الجماعات التي تتنافس على السلطة السياسية، وينظرون إلى الدولة باعتبارها "كيان محايد"

يمثل ببساطة إرادة المجموعة التي تهيمن على العملية الانتخابية. وفي إطار النظام التعددي، طوّر روبرت دال في كتابه (من يحكم؟) نظرية الدولة باعتبارها ساحة محايدة للمصالح المتنافسة أو باعتبار أصحاب كلّ مصلحة مجرّد مجموعة أخرى مما أطلق عليهم جماعات المصالح. وفي مجتمع تنتظم فيه السلطة على نحو تنافسي، تصبح سياسة الدولة نتاج "المساومات السياسية" المتكررة، على حدّ تعبيره. ونلاحظ أن واقع الدول الإسلامية المعاصرة هو خليط غير ممنهج من هذه النظم الثلاثة المذكورة.

أما مصطلح "المدنية"، فإنه لم يرتبط في الكتب الأمهات في العلوم السياسية شرقًا وغربًا بمفهوم "الدولة" إلا في حالات محدودة وبمعاني مختلفة عن بعضها البعض. فمثلاً، تحاكم الرومان إلى "قانون مدني" لمواطني روما في مقابل قانون غير المواطنين الذي سمي "قانون الشعب"، وذكر هوبز في ما كتب مصطلح "السلطة المدنية" و"السيادة المدنية" وقصد بها السلطة خارج الكنيسة المسيحية، وذكر جاك روسو "الحالة المدنية" في "العقد الاجتماعي" على أنها مرحلة يتّبع فيها الإنسان مفهوم العدالة بشكل أكثر تطوّرًا من "الحالة الطبيعية" التي يتّبع فيها الإنسان غرائزه، وذكر هيغل "الخدمة المدنية" التي يدير أصحابها الشأن العام من خلال الجزء البيرقراطي من الدولة منفصلين عن "المجتمع المدني"[1].

أما جون راولز فقد طوّر أطروحة كانط عن "الحالة المدنية" عن طريق نظريته في "الدولة البدائية"، والتي فيها كلّ شخص موجود فيما أسماه "مكانه الطبيعي"، وحتى يطوّر نظريته في العدالة الاجتماعية، فقد وضع الناس في حالة مبدئية طبيعية، وهي حالة الناس فيها ليس لديهم مجتمع، ويحجبهم ما سماه "ستار الجهل" عن معرفة طرق الاستفادة الأنانية من النظام، وليس لديهم عندئذ

[1] راجع: http://www.bartleby.com/168/108.html

حدس يعرفون به ذكائهم أو ثرواتهم أو قدراتهم. ويرى راولز أن الناس في الوضع الطبيعي يحتاجون إلى مجتمع يتمتعون فيه بحرياتهم الأساسية وبعض الضمانات الاقتصادية كذلك. ثم رأى أنه لا بدّ من بناء الدولة الحديثة من هذه البداية عبر عقد اجتماعي بين الأفراد، وقدّم بعض المبادئ كأساس لهذا العقد، كالحرية والتعاون والمساواة واحترام الذات واحترام الملكية الفردية وغيرها، وذكر أنه حتى تشكّل هذه المبادئ أساسًا للمجتمعات الحديثة فإنه ينبغي لكلّ شخص أن يرضى بها إذا كنّا سنعيد بناء المجتمع من جديد على أساس عقد عادل[1]. وهناك تعريف قانوني معاصر للدولة المدنية على أنها: "دولة تحفظ العدل وحقوق المواطنين في المجتمع المدني من الاعتداء بحماية القانون لهم" [2].

وهذه المعاني المذكورة للمدنية كلّها لها تعلق بما سوف نطرحه من مفهوم للدولة المدنية، إذ نتصورها فعلاً دولة ترعى مواطنيها بالقوانين والسياسات والمؤسسات في حدود العدالة، وتحافظ على حقوق المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني وارتباط الخدمة المدنية بالقيم والمصالح العليا للمجتمع، وكل هذا يدخل ضمن مفهوم الدولة المدنية المنشودة.

والخلاصة أننا حين نتحدث في العالم العربي اليوم عن ضرورة "الدولة المدنية" فهذا تطوير مشروع ولا يتنافى مع فلسفة السياسة ولا مع أصل المصطلح لا في لغة العرب، ولا في المنظور الإسلامي المصلحي، ولا مع تطوره في الثقافة والممارسة الغربية التي نقلناها أو نُقلت إلينا واستقرت -على علاّتها- في الثقافة والممارسة في ما أطلقنا عليه "الدول الإسلامية".

---

[1] A Theory of Justice, John Rawls, 1971, Cambridge.

[2] راجع: القاموس القانوني A Law Dictionary, John Bouvier. 1856

http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/Civil+state

2: الخلاف الأيديولوجي حول مفهوم "الدولة المدنية":

ثم ظهر خلاف حادّ حول تحديد مفهوم الدولة المدنية في ما انتشر من خطاب سياسي وشعبي عام في سياق "الربيع العربي"، واحتدم النقاش من خلاله حول طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة نفسها، وكان ذلك على عدّة صور وتعريفات، فقال بعضهم: إن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، وقال آخرون: إنها هي الدولة الليبرالية التي تركز على حريات وحقوق المواطنين كأفراد، وقال آخرون: إنها الدولة التي يحكمها مدنيون أي في مقابل الدولة العسكرية التي يحكمها قادة الجيش، وقال آخرون إنها هي الدولة الوطنية التي يستوي فيها المواطنون أمام القانون، وقال آخرون إنها ليست الدولة الدينية الثيوقراطية التي يحكمها رجال الدين، وقال آخرون إن الدولة المدنية هي نفسها "الدولة الإسلامية" في صورتها الصحيحة منذ عهد الرسالة وميثاق المدينة[1].

ورغم عدم وجود تعريف مستقرّ تاريخيًّا وفلسفيًّا، إلا أن مصطلح "الدولة المدنية" يبدو لي كفرصة ممتازة لإحداث نوع من التوافق المجتمعي والأرضية المشتركة بين كلّ الاتجاهات والإيديولوحيات المتصارعة المذكورة، توافق على شكل الدولة المنشود وعلى قيم يمكن أن نسميها جميعًا "قيم مدنية" تحكم الدولة وعملها وسياساتها، وهذه القيم يأتي لها "الإسلاميون" من منظور مقاصد الشريعة كما سيأتي البيان، ويأتي لها المسيحي واليهودي واللا ديني والوطني والليبرالي والعلماني وغيرهم كلّ من منطلقه الفلسفي الذي يوصله إلى نفس هذه القيم المجردة باسم العدالة والحرية والمصلحة العامة.

وهذا التوافق الذي قد يراه بعض الإسلاميين تخليًّا عن بعض المبادئ هو عندي حلٌّ ضروري تحتم وقته للمجتمعات العربية في السياق الحالي خروجًا من حالة الاستقطاب الشديد والتشظي الواسع

[1] راجع الدراسات حول الربيع العربي والمصطلحات السياسية الجديدة في: شبكة السلام والتنمية العالمية: http://www.internationalpeaceandconflict.org.

التي تشهدها إلى حالة فيها مراعاة للنظام العام وسيادة القانون، وحرصًا على أرواح الناس والسلام الاجتماعي والأهداف الأساسية والإنسانية المشتركة.

ثم إن هذه الأرضية المشتركة تبدو لي في خصيصتين لل "الدولة المدنية" المنشودة، واللتين إذا تحققتا في المجتمع أمكن تحقيق خطوة للأمام في مسار الإصلاح العربي الإسلامي المنشود، أولهما التعددية السياسية بمعنى شامل للسياسة، وثانيهما أولوية الخدمة المدنية.

أما التعددية السياسية المنشودة فتتحقق أولاً بنظام متعدّد الأحزاب لتداول السلطة، وذلك حتى نحلّ الإشكالية المزمنة في عدم وجود آلية سلمية لتداول السلطة، ثم لابد للتعددية السياسية أن تتوسع لتحقق تمثيل سياسي وتوازنات في توزيع السلطة المادية والناعمة بين كلّ القوى والتجمعات المدنية.

وأما خصيصة "الخدمة المدنية" في بناء الدولة المدنية المنشودة فلها ما لها من أهمية من أجل صنع سياسات أولويتها تحقيق مصالح الناس، وهو المقصود بالدولة أصلاً. وقد تختلف الأيديولوجيات بين اليمين واليسار في تحديد الملامح العامة لتلك السياسات، ولكن هذا لا يمنع أن هناك معايير أخلاقية ومبدئية عامة حتى لا تنحرف السياسة بالسياسات.

3: التفريق بين المبادئ القيمية والإيديولوجيات السياسية"

ولكننا ينبغي أن نفرق في تعريف "الدولة المدنية" بين المبادئ القيمية التي يتفق عليها الجميع والتي ينبغي أن تدخل في تعريف الدولة نفسها وخصائصها المميزة لها، وبين الأيديولوجيات السياسية المختلفة التي ينبغي أن تكون كلّها فاعلة ومسهمة في تيارات "الدولة المدنية" المنشودة، ولكن لا يصحّ أن يحتكر أيّ منها تعريف الدولة نفسها أو خصائصها الدستورية الوطنية المميزة لها.

أما المبادئ المتفق عليها فأولها أن يحكم المدنيون تلك الدولة لا أن يرتبط نظام الحكم بالمؤسسة العسكرية، وهذا يعني أن تكون المؤسسة العسكرية واحدة من مؤسسات الدولة يجري عليها ما يجري عليهم لا أن تكون فوق الجميع.

وثاني هذه المبادئ ضمان حريات وحقوق المواطنين وتساويهم أمام القانون مهما كان دينهم وجنسهم وفكرهم، وهذا يتطلب دعم مبدأ سيادة القانون واستهدافه لتحقيق العدالة واستقلاله الحقيقي عن السلطات الأخرى في الدولة، واحترام الدستور للقيم التي قام عليها المجتمع وبالتحديد لـ "مبادئ" الشريعة الإسلامية إذا كانت الغالبية من المسلمين، وهذا بالطبع مع كفالة حرية المعتقد لكل أصحاب الأديان من المواطنين.

وأما الأيديولوجيات السياسية التي لا يصحّ أن تدخل في تعريف الدولة المدنية نفسها ولو دخلت في تعريف فلسفات الحركات والأحزاب السياسية التي تتداول إلى الحكم، فهي "علمانية الدولة" أو "ليبرالية الدولة" أو "إشتراكية الدولة" أو حتى "إسلامية الدولة" – في نظري للدولة الوطنية، فالدولة الوطنية ليست "دولة إسلامية" بالضرورة إلا في المرجعيات الدستورية المبدئية، والحديث هنا هو عن الدولة الوطنية المعاصرة تحديدًا كما هي في واقعنا المعاصر تحديدًا لا عن دولة "إسلامية" مثالية يمكن أن نتصورها في الخيال لا في الحقيقة، أو نعرفها من التاريخ لا من الواقع.

وعليه، فقد تنادي قوى وأحزاب سياسية تسمي نفسها "علمانية" بفصل الدين عن الدولة بشكل أو بآخر أو حيادية الدولة تجاه الأديان وما إلى ذلك، ولكن هذا لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاهًا سياسيًّا قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الليبرالية التي تعطي أولوية لحريات المواطنين كأفراد على كل الاعتبارات الأخرى التي تقيد تلك الحريات وما إلى ذلك، فهذا أيضًا لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاه سياسي قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الاشتراكية بمعنى تحكّم الدولة بدرجة أو أخرى في اقتصاديات السوق أو فرض نظام تكافل اجتماعي معين وما إلى ذلك، فهذا أيضًا لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاه سياسي قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

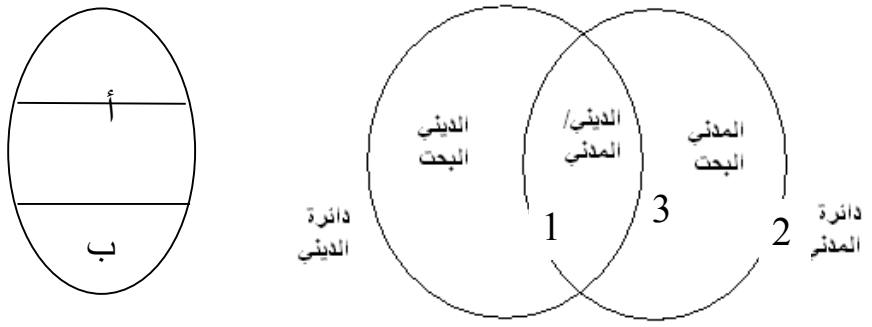
وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية بتطبيق كل الأحكام الشرعية الإسلامية التي تؤثر على حياة كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين سواء قبِل المواطنون تلك الأحكام أم لم يقبلوها، فهذا أيضًا لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاه سياسي قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وإذا رفض البعض هذا الكلام وأصرّوا على أن الدول الوطنية المعاصرة دولاً إسلامية بكلّ المعاني الشرعية والتاريخية، فليقم من يريد بثورة على أسس إسلامية حتى تقوم دول إسلامية لها دستور مختلف لطبيعة الدولة ولعلاقة المواطن بها، ولكن الثورات التي "كانت" وأنتجت المرحلة الحالية، لم تستهدف تلك الدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي ولم يدعي أحدٌ ممن قام بهذه الثورة من الإسلاميين -فضلاً عن غيرهم- أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بهذه الطريقة، وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن لتتفق عليها الشعوب ولا تقف وراءها على أي حال.

وهنا يأتي سؤال حول علاقة "الديني" و"المدني" في ما نتصور من "دولة مدنية"، والإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى بعض التركيب والتفصيل، مما نقدمه فيما يأتي:

3: 1: العلاقة المركبة بين الديني والمدني:

بداية، لا نرى "تعارضًا" بين مفهوم "المدني" ومفهوم "الديني الإسلامي"، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر مفهومية متقاطعة وليست دوائر منطقية منفصلة، ثم قسمت التقاطع بينهم إلى مساحات، كما في الشكل الموضح. وهذا التصور هو تطبيق لنظرية تعدّد الأبعاد والرتب في المنظومات الاجتماعية والسياسية، ومبدأ المساحة الرمادية الطبيعية بين الأبيض والأسود في تحليل المفاهيم في نظرية التصورات الذهنية. هنا يكون مفهوم المدني منقسمًا إلى قسمين: "مدني بحت"، و"مدني ديني". هذا بالإضافة إلى قسم "ديني بحت"، على هذا النحو التالي (كما يظهر في الشكل):



تفصيل (3): مساحة الديني

3: 2: علاقة الديني والمدني بين التقاطع والتمايز:

الديني البحت: وهو بمعنى التعبّديات التي تخصّ أهل الدين مما لا يصحّ أن يكون له علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام مما لا يتعلق بالنظام العام. وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية ويهودية وغيرها، وأهل كلّ دين فيها يختصون بدينهم ومعتقدهم، ما لم ينقض النظام العام المتفق عليه من الجميع. وهذه هي مساحة ممارسة الشعائر دون تدخل من الدولة، وهي المساحة التي إذا ابتلعتها الدولة فهي تعتدي على حريّات المواطنين وتتحول من دولة "مدنية" إلى دولة "دينية شمولية"، ولا يصحّ من الدولة أن تتدخل في الحريات الدينية بهذا المعنى، لا باسم الدفاع عن الدين ولا باسم الدفاع عن العلمانية!

المدني البحت: وهو هنا بمعنى ما يخصّ الدولة ومؤسساتها من تدابير سياسية وسياساتية مما للإسلام تداخل مباشر معه عن طريق القيم والمعاني وليس عن طريق الأحكام الشرعية التي يختص بها الإسلام كدين، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمّعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في نصوص الشريعة، ونذكر في القسم التالي كيف يدخل هذا القسم ضمن "شؤون الدنيا" أو "التصرف بالسياسة" الذي ناقشناه في سياق الحديث عن سنّة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه مساحة "مدنية" خالصة إن صحّ التعبير.

ديني-مدني: وهناك دائرة (وهي المساحة البينية في الوسط في الشكل الموضح)، وفيها يختلط الديني بالمدني، أي أن للدين فيها أحكام تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة أو مؤسسة من مؤسساتها أو علاقات المواطنين الخاصة بشكل مفصّل، وهذه الأحكام الدينية الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين أو

سياسات عامة تلزم الجميع. وهنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المواطن المسلم وغير المسلم على حدّ سواء هي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

ولكننا إذا قسمنا هذه المساحة (الديني-المدني) إلى ثلاثة أقسام متمايزة يمكن أن تشكّل إطارًا مشتركًا واسع القبول، حتى نستطيع أن نتجنب صراعًا وانقسامًا مجتمعيًا وخيم العواقب في "الدولة المدنية":

أ: الديني-المدني الذي يمكن لكل أهل دين التحاكم فيه إلى دينهم:

في الأحوال الشخصية مثلاً، الغالبية الساحقة من الشعوب العربية –مسلمين ومسيحيين وغيرهم، سنة وشيعة وغيرهم، إسلاميين وليبراليين وغيرهم- لا يقبلون بفكرة "الزواج المدني" بمعنى الزواج بين أي شخصين يتوافقا عليه دون الرجوع إلى أحكام الدين (الإسلامي كان أو المسيحي) في جواز ذلك الزواج شرعًا عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلابد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات –ويلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره– لابد أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشريعة والمذهب في كلّ دين، والذين يمثّلون (طبعًا في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أو المسيحية بالمرجعيات المعروفة. هذه المساحة لابد أن يكون القانون ومؤسسات الدولة معزّزة لخصوصية كلّ دين وكلّ طائفة وكلّ مذهب.

ب: الديني-المدني الذي يسري على الجميع بناء على توافق مجتمعي:

وهذه مساحة من الأحكام الدينية (الإسلامية في هذا السياق)، والتي يتفق عليها الجميع أنها أفضل ما يمكن للصالح العام ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية تحديدًا. من ذلك مثلاً في أغلب البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العامد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو هو "حدّ القتل

العمد" في الشريعة الإسلامية. ورغم أنه حكم شرعي إسلامي إلا أنه قد حدث توافق مجتمعي عليه فأصبح هو القانون المعمول به على المسلم وغير المسلم، ولا يعارض الدستور ولا النظام العام.

ومن ذلك العقوبات التي يفرضها القانون على الأفعال الفاضحة أو السّكر في الطريق العام، أو الجهر بالإفطار في رمضان مثلاً، أو غير ذلك من أحكام الشريعة ولكنها مما اتفق عليه الجميع دون غضاضة في أغلب البلدان العربية والإسلامية.

وهناك أيضًا القوانين التي تنظم دور العبادة والتي تتبع نفس القواعد، ولو كان فيها اختلاف بين المسلمين وغيرهم في بعض البلاد نظرًا لاختلاف نسب السكان وتوزيعهم الديمغرافي بشكل يقتضي مراعاة الفروق، والإجازات الرسمية في الأعياد الإسلامية والتي تكون إجازات للجميع، وكذلك هيئات المساجد والأوقاف الإسلامية وبعثات الحج الرسمية التي تدعمها الدولة من مال الشعب كلّه، ونحو ذلك. وهذه المساحة كلها لابد للرجوع فيها إلى "المشرّع" الذي يمثل الشعب وأن تراعي الحساسيات المختلفة سواء حساسية المسلمين –وهم أغلبية– أو مشاعر الأقليات ولها حقّ أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعِي.

هذا فضلا عن المادة الدستورية العامّة والمهمّة التي تجعل من الشريعة "مصدرًا" أو "المصدر" للتشريع، وهي مادة مهمّة توافق عليها المجتمع في كثير من البلاد دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين.

ج: الديني–المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع:

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي، والتي ينبغي أن تكون لها حساسية خاصة عند الإسلاميين، نظرًا لأن مصدر القوانين أو المؤسسات هنا هو الشريعة في هذه الحالة، ولكن التوافق المجتمعي عليها لم يحدث ولم يتم بدرجة مقبولة تسمح بأن يتحول الديني الإسلامي إلى قانون مطبّق

أو مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة، وذلك مثل من ينادي بأن تقوم الدولة الوطنية على جمع جزية أو ضريبة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة بعض شعائر الإسلام ومظاهره الدينية الخاصة على الجميع باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو تطبق الحدود الشرعية على الجرائم المحدّدة لها، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية، إلى آخره.

وهذه المساحة لابد للطرح الإسلامي الآن أن لا يدخلها في الطرح السياسي أصلاً، وأن يخرجها من مساحات مؤسسات الدولة والتقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات العمل المدني والتربية والثقافة. فالآداب الإسلامية العامّة مثلاً يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

ثم إن دائرة المدني التي درسناها هنا بأقسامها الأربعة ("1"، "ا"، "ب"، "ج")، أي سواء منها من تعلّق بالإسلام كقيم ومبادئ مشتركة وما تعلق به كأحكام تفصيلية، لا بد بدورها حتى يتحقق فيها المعنى المدني أن يتحقق فيها المعنى التعدّدي بمعناه الشامل لا بالمعنى الحزبي فقط. ودائرة المدني بأقسامها الأربعة ("1"، "ا"، "ب"، "ج") أيضًا لابد بدورها أن تنقسم في الوعي التنفيذي والشعبي إلى قسمين، لا بد للدولة "المدنية" أن تفصل بينهما ما استطاعت: السياسي والسياساتي، ولا يتسع المجال في هذا البحث لتفصيل هذه الأقسام.

4: الفارق بين الشريعة والقانون معتبر في الشريعة:

وإذا سأل سائل: كيف سمحتم بالمساحة "الخاصة" رقم (1) والمساحة المختلف عليها (ج) أن تخالف الشريعة، فالجواب هو أن هناك فارقًا في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفًا لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين الجريمة التي قد تكون ذنبًا، ولكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية.

ولأن قواعد التشريعات المعاصرة في كلّ مكان قد استقرّت على أنه "لا جريمة إلا بنص قانوني"، فإن العقوبة المدنية في هذا العصر معناها وجود قانون يجرّم الفعل في حدّ ذاته ويحدّد عقوبة عليه سواء من الهيئات التنفيذية مباشرة أو بعد حكم قضائي بشروط معينة.

وإذا كنّا نتحدث عن استثمار مبادئ الشريعة في بناء الإنسان فلا بد أن نضيّق لا أن نتوسع في تحويل الذنوب إلى جرائم، وأن نفرق فرقًا واضحًا بين الذنوب بين العباد وربهم تعالى، وبين الجرائم التي تقع تحت طائلة القانون. ذلك أن بعض الناس يدّعون اليوم أن التطبيق الكامل للشريعة يعني أن تتحوّل كل الذنوب إلى جرائم، وهذا مستحيل. إذا أردنا أن نعاقب الناس على المساحة رقم (1)، أي على ترك الصلاة، والإفطار في رمضان، وعلى الملبس الغير اللائق من وجهة نظر إسلامية معينة (وفيها دون العورات المغلّظة فإن الآراء تختلف كثيرًا في هذه المسألة)، وعلى النظر إلى الحرام، وعلى ما دون القذف في العرض من سباب غير لائق أو قلّة أدب مع الناس.. إذا أردنا أن نطبق ذلك فلن تطيقه الدولة. وهذا لعدة أسباب:

أولا: تحويل الذنوب إلى جرائم يعاقب عليها القانون خلاف الطريقة الصحيحة والمنهج النبوي الذي علمنا إياه صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن، ألا وهو منهج التربية والتغيير. النبي صلى الله عليه وسلم كان يحاسب الصحابة أحيانًا على بعض الذنوب من باب التأديب والتربية وهو ما أطلق عليه

في الفقه التعزير، ولكنها كانت حالات فردية، وتبقى الحالة العامة أن النبي صلى الله عليه وسلم ربَّى أصحابه كمجتمع، وغيّر المجتمع بالطريق التدريجي وبطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون كل راع مسؤول عن راعيته. (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. الإمام راع ومسؤول عن رعيته. والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته. والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته)[1]، وكل من هو راع في مكان يكون مسؤولاً عن التربية والتزكية، وهذا هو الأصل.

ثانيًا: يقتضي تحويل الذنوب إلى جرائم قوة حكومية أو شرطة تنفيذية تتابع ذلك وتنفذه، وهذا يقتضي حجمًا كبيرًا جدًا للحكومة في البلاد ذات الملايين الكثيرة كمصر، ويقتضي حجما كبيرًا للمباحث الجنائية، ويقتضي كذلك مجهودًا مضاعفًا حتى يستطيع الجهاز الحكومي أن يحقّق العدل وأن يتابع كل هذه الذنوب التي حوّلت إلى جرائم وأن يحاسب عليها، وهذا مستحيل أيضًا نظرًا لأن الوضع الحالي نفسه فيه صعوبات بالغة وتحدّيات أمام المباحث الجنائية التي تتابع الجريمة على نطاقها الحالي التي هي عليه، فما بالك لو اتسع نطاق الجريمة لكي يستوعب الذنوب والآثام على اختلاف أنواعها وإشكالها!

ثالثا: تحويل الذنوب الشرعية إلى جرائم ينتج إشكاليات عملية حقيقية، وهي تتعلق بالتطبيق، مثلاً: إشكالية تعريف المسلم من غير المسلم! المسلم شريعته تقتضي أن يصلي الصلاة في وقتها ولكن غير المسلم لا تقتضي شريعته شيئًا من ذلك، وبالتالي فكيف يمكن أن نطبق هذا القانون دون أن نتعسف مع غير المسلم؟ (كما يحدث في بعض البلاد التي تفعل ذلك ويسيئ ذلك إلى صورة الإسلام أيما إساءة) هل يجب أن يحمل الناس في مصر بطاقات وهويات دينية وأن يُظهر الإنسان دائمًا هويته

[1] البخاري (853)، من حديث ابن عمر.

الدينية على بطاقة حتى يحاسب أو لا يحاسب على ترك الصلاة؟ هذا مستحيل وغير ممكن وغير واقعي في هذا الزمان خاصة في البلاد ذات الملايين من المواطنين.

صحيح أن هناك في الشريعة أصل لما سمّي بالتعزير وهو العقوبة التي يفرضها "الحاكم" (أو في هذا العصر: تفرضها "الأمة") على ذنب ما، ولكن التعزير الشرعي لا ينبغي أن يطبق إلا بشروط ثلاث:

1- لابد أن يكون الذنب مما يقدرّ أنه يعرض المصلحة العامة للأمة للخطر، وأن يحدث التوافق المجتمعي المطلوب على هذا التقدير، وإلا فسوف يحدث عدم التوافق في المجتمع على القانون وتحدث القلائل. مثلاً الفعل الفاضح في الطريق العام أي أن يكشف الإنسان عن عورة مغلظة لا يختلف المسلم وغير المسلم على تنافيها مع الأدب والتقاليد العربية وعلى ضرر هذا الفعل في الطريق العام، هنا يمكن للقانون أن يعاقب على ذلك كما يعاقب على الإهمال في العمل أو الفساد الإداري باستغلال النفوذ أو التربح، هذه ذنوب وآثام نهى عنها الله سبحانه وتعالى وينبغي أن يعاقب عليها القانون أيضًا لأنها تضر بالمصلحة العامة للمجتمع.

أما دون ذلك من الذنوب بين العبد وربه فلا بدّ في تغييرها من مناهج تعليمية وتربوية وثقافية، أي لابد من إصلاح التعليم والإعلام وهذا هو الحلّ وليس الحل هنا أمنيًا ولا قانونيًا. هذه طريقة النظم المستبدة ولا يصحّ أن تستمر. أحيانًا يتصور البعض أن التقنين هو الحلّ لكل شيء رغم أن التقنين والتجريم والعقوبة هو آخر الدواء.

2- لا يمكن أن يكون التعزير أكبر من الحدّ، وهو الشرط المعروف في الفقه الإسلامي إلا من بعض الآراء الشاذة، ولكن الذي يحدث في بعض الدول التي تنتسب إلى الإسلام وتدّعي تطبيق الشريعة في محاكمها أننا نجد الناس تجلد آلاف الجلدات من أجل ذنب هو أصغر من الذنب الذي حدّه ثمانين أو مائة جلدة! فإذا زنا الرجل ورآه أربعة شهود وانتفت الشبهات وانطبقت الشروط فالحدّ هو مائة

جلدة، ولكنّه إن ضبط في جريمة سمّوها -للعجب- "شبهة زنا" جُلد ألف جلدةٍ! ما هذا؟ كيف تجلد ظهور الناس بالشبهة والرسول صلى الله عليه وسلم قد قال: (ادرؤوا الحدود بالشبهات)؟ وإذا درأنا الحدود بالشبهات فما بالنا بالتعزير؟ أهذا ما نريده في مصر؟ هذا والله من الخلل في تطبيق شرع الله سبحانه وتعالى ومن اتباع أهواء بعض الساسة.

3- أن يكون الذي يقرّر التعزير أو العقوبة هي الأمة وليس "الحاكم" بالمعنى التنفيذي، والفقه في هذه المسألة ينبغي أن يتغير في عصرنا من سلطة الحاكم إلى سلطة الأمة، ولا ينبغي لكائن من كان في هذا العصر أن يكون له سلطان أن يجلد ظهور الناس ويأخذ أموالهم دون أن يمرّ قانون على المشرع المنتخب -أو السلطة التشريعية أيًّا كانت - حتى تشرع هذه العقوبة وتجعلها قانونا وتعلم الناس بها. عند ذلك يمكن للعقوبة أن تنفذ.

وينبغي للحاكم أن يقتصر دوره على وضع السياسات وعلى تنفيذها، ولا ينبغي له أن يعزّر أحدًا من عنديّاته. لقد ذاقت الشعوب الإسلامية الأمرّان من الحكام المستبدين باسم الشريعة والشريعة من هذا براء.

5: مسألة تطبيق الحدود في الدولة المدنية:

الشرع في مسألة الحدود قطعي ومعروف، والاختلافات والاجتهادات في بعض التفاصيل معروفة، ولكنّ تحويل أحكام شرعية كأحكام الحدود إلى قوانين يعمل بها في دول وطنية متعدّدة الأديان هي مسألة أخرى، ويتوقف على الآليات الدستورية والتشريعية التي تسمح بولادة هذا القانون، وتتوقف -وهو الأهم- على توافق مجتمعي ساحق على ذلك، وهو ما لا يفترضه أحد في هذه المسألة اليوم.

والحدّ في اللغة هو الفاصل بين شيئين وهو أقصى المدى، يقال حدّ المدينة أو سور المدينة أي: أقصاها، وكذلك هي الحدود الشرعية، فهي أقصى المدى في العقوبات الجنائية الإسلامية وليست هي كل ما هو متاح لها، أي أنها -بالتعبير المعاصر- عقوبات استثنائية في حالات طارئة خاصة وليست جرائم عادية.

والحدّ في الشريعة لابد أن يكون منصوصًا عليه بنصوص صريحة قطعية، ولا بد أن يكون مقدّرًا أي أن تكون العقوبة مقدّرة وواضحة في أرقام وأشكال واضحة، وإلا فإن العقوبة تصبح تعزيرًا -كما ذكر من قبل- فمثلاً قضية الخمر أو عقوبة شرب الخمر في الإسلام هو تعزير وليست حدًّا كما يقول البعض، وذلك لأن العقوبة المنصوصة على الخمر ليس قطعية وليست مقدرة، والنبي صلى الله عليه وسلم طبّق عقوبات مختلفة على شرب الخمر -أو بتعبير أدق على السّكر في العلن-، وهي بالتالي شرعًا متروكة للمشرع والمجتهد المعاصر.

والحدود في الشريعة هي على جرائم محدّدة معروفة، وهي كالآتي:

1 – السرقة: قال الله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾** [المائدة: 38].

2- الزنا: قال تعالى: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [النور: 2]، وقال أيضًا: **﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾** [النساء: 15]، وهذا عن الزنا، وقال كذلك: **﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾** [النساء: 16].

3- الحرابة: أي الإفساد في الأرض وقطع الطريق: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

4- القتل والجروح: وهو على أنواع: القتل العمد والقتل شبه العمد والقتل الخطأ والجروح العمد والجروح الخطأ، وهناك أنواع وأشكال مختلفة ومعروفة في الشريعة. من ذلك مثلا القصاص في القتل بمعنى النفس بالنفس، قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

5- القذف: وهو التشهير عن طريق الرمي بالزنا، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4].

وهناك ما يسمى "حدّ الردة"، وهو القتل عقوبة على من يغيّر دينه من الإسلام إلى غيره، وقد ألحقها كثير من العلماء بالحدود وهي ليست كذلك![1] ويأتي لاحقًا مزيد من الحديث عن ذلك الموضوع.

هناك سؤالان مهمّان هنا:

1- هل نطبق الحدود في دولة "مدنية"؟

2- إذا كان بعض الإسلاميين ينادون بتطبيق الحدود اليوم، فما هي الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر؟

---

[1] راجع كتابان مهمان لأستاذين لي صدرا مؤخرا في هذا الموضوع: يوسف القرضاوي، جريمة الردّة وعقوبة المرتدّ، وطه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردّة والمرتدّين.

الإجابة على السؤال الأول: هل نطبّق الحدود في دولة مدنية؟ هي: نعم، ولكن بشروط هذه الدولة المدنية نفسها لا افتئاتًا عليها. وهذا يعني أنها تمرّ كغيرها من العقوبات على القنوات المشروعة ثم لا بدّ أن يتفق عليها الناس على أوسع نطاق، وليس فقط على نطاق الهيئة التشريعية، نظرًا لبعد الشقّة بين المجتمعات المعاصرة والحدود الشرعية.

ولكن هناك إشكالية دستورية حقيقية تحول دون تطبيق الحدود في عصرنا، ألا وهي أن الشرط الأول التي تشترطه الدول الحديثة في دساتيرها أن تسوي العقوبات المقننة بين المواطنين! وهذا يطرح إشكالية حقيقية إن اقترح مقترح أن يعاقب غير المسلمين على ذنوب ليست ذنوبًا في شريعتهم. وإذا اقترح مقترح آخر أن يطبّق الحد على المسلمين فقط فهذه أيضًا فيه إشكالية مركبة؛ لأن هذا أولاً عند الكثيرين سوف يتنافى مع التسوية القضائية والقانونية بين المواطنين، وهذا أيضًا في الواقع المعاصر مظنة فتنة بين المسلمين في دينهم لأنه يفتح بابا يرتدّ المسلم عن دينه إذا رأى أنه سيعفى من الحدّ إن كان غير مسلم.

وهذا لا يغير من الشريعة الإسلامية في شيء، ولكن هناك فارق كما ذكرنا بين الشريعة والقانون أي بين ما هو شرع لله سبحانه وتعالى لا يختلف عليه أحد، وبين ما يمكن أن نحوّله من هذا الشرع إلى لقوانين تطبق في الواقع كما هو.

أما جواب السؤال الثاني: فإنه لا بدّ قبل التفكير أصلاً في تطبيق الحدود في عصرنا من دراسة للاجتهادات الجديدة في التطبيق، والاجتهاد في الشرع على أيّ حال فرض من الفروض لا يصحّ التخلّف عنه في أي عصر.

أول هذه الاجتهادات القديمة الحديثة هو سقوط الحدّ بتوبة الجاني، وهو الذي يحقّق المقصود من الحدّ أصلاً. فهناك شقّان أو حقّان في كل جريمة من هذه الجرائم أولهما حقّ البشر، وفي هذه الحق لا

بدّ أن تعود الحقوق لأصحابها فالسرقة مثلاً لابد فيها أن تعود الأشياء المسروقة إلى أصحابها، والحقّ الثاني، وهو حقّ الله سبحانه وتعالى أي الذنب بين العبد وربه.

يقول تعالى عن المحاربين: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [المائدة: 33، 34]، فلم يختلف عالم على أن حدّ الحرابة يسقط بالتوبة كما تنصّ الآية، ولكن اختلف العلماء في التالي: هل تقاس هذه التوبة في حدّ الحرابة على التوبة في غيرها من الحدود؟[1] وإذا كان الله عز وجل يقبل توبة التائب في حدّ الحرابة وهو يتعلق بأعظم الجرائم، فهل نقبل توبة التائب في حدود أخرى؟ والإجابة المناسبة لهذا العصر والاجتهاد الأولى بالمقصود من مسألة الحدود وهو الردع للمجرم، هي: نعم! وهذه التوبة إذا ثبتت وأيّدتها القرائن فلا بدّ أن نقبلها -كقاعدة عامة طبعًا- وهذا بعد عودة الحقوق لأصحابها على أيّ حال.

ورأي الدكتور توفيق الشاوي رأي مؤيّد لهذا الاتجاه، فكتب يقول:[2]

"من الواضح أن التشجيع على التوبة من أهمّ ما عنيت به السنة النبوية، حتّى إنها وصلت إلى تقديم النصح للمتهم المعترف بالعدول عن اعترافه والتراجع عنه ليكون ذلك دليلاً على توبته. وهذا التوسع في التوبة يتجاهله كثيرون.. ذلك أنجع في مكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع من فرض العقوبة المقررة. إن إعلان المتهم التوبة وجديته فيها يعدّ من الشبهات التي يجب على القاضي

---

[1] راجع عرض لآراء المذاهب المختلفة في: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالتشريع الوضعي، فصل مسقطات الحدّ.

[2] راجع رأي الدكتور توفيق الشاوي لـ: عبد القادر عودة، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، فصل الشروع والاشتراك والتوبة.

أن يجعلها سببًا لمنع توقيع العقوبة القصوى حدًّا أو قصاصًا.. التوبة لا تعفي من أداء الحقوق المدنية.. فترة الاختبار **(probation)** يجب عدّها من وسائل تشجيع المتهمين على التوبة، ولذلك فهي تتفق تمامًا مع مقاصد شريعتنا وأصولها.."

ولأستاذنا الدكتور محمد سليم العوا رأي مؤيّد لما قيل أيضًا، فقد كتب يقول:[1]

"حجج القائلين بسقوط الحدود بالتوبة –أو إعفاء التائب من العقوبة– أرجح من حجج القائلين بالرأي الآخر.. ولا يُعترض على هذا الرأي بأنه يفتح الباب لعدم العقاب على الجرائم بادعاء كلّ جان توبته مما اقترفت يداه، لأننا حين نقول باعتبار التوبة عذرًا معفيًا من العقاب لا نقول بمنع القاضي من وزن هذه التوبة بميزان الواقع، ولا نحول بينه وبين تقديرها – من حيث الصحة أو الادعاء.."

والاجتهاد الثاني المهمّ هو الاجتهاد المعاصر في تنزيل قاعدة "درء الحدود بالشبهات" في الواقع المعاصر. فإننا لا نستطع أن نقترح تطبيق حدّ السرقة مثلاً والمجتمع مليء بالشبهات "الشرعية" التي تحول دون هذا التطبيق أن يكون عادلاً وأن يكون إسلاميًا. فمصر بلد تفشى فيه الجوع والفقر والحاجة والجهل، وليس من الإسلام في شيء أن نحدّ الناس في هذه الظروف، وهذه شبهة عامة تحتم علينا أن نعلّق هذا الحد مثلاً إلى حين، ولو وافق الناس على تطبيقه.[2]

وقبل المناداة بإقامة حدّ السرقة لابد –شرعًا– من تحسين مستوى المعيشة بشكل عام والحدّ من مشاكل الفقر والجوع والحاجة الشديدة، وإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد "علّق حدّ السرقة

---

[1] راجع رأي الدكتور محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي.

[2] راجع رأي الدكتور طارق رمضان في: Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity." *Globe and Mail (London)* Wednesday, March 30, 2005.

عام المجاعة"،[1] ولابد كذلك قبل المناداة بتطبيق حدّ الزنا لا بدّ –شرعًا– أن نعلّم الناس ونفهمهم، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضًا قد "ردّ الحدّ عن الأعجمية التي لا تفقه"[2]، فينبغي أن نراعي وأن لا ننادي بهذا الحدّ قبل أن نوفر العلم للناس بما يحلّ وما يحرم وقبل أن نوفر الظروف التي بها يتزوج الشباب ويتحصنون.

هناك أمران أخيران في قضية الاجتهاد المعاصر في الحدود يتعلقان بقضية الرجم وقضية الردّة.

أما عقوبة الرجم، فإن أغلب العلماء على مشروعية الرجم للزاني المحصن أي المتزوج، ولكن هناك رأي مفاده أن الرجم هو من شريعة اليهود التي نسخها الإسلام وليس من شريعة الإسلام، وهناك رأي آخر يراه تعزيرًا يعود للحاكم وليس هو الأصل. وهما رأيان اجتهاديان جديران بالاعتبار ذكرهما الشيخ يوسف القرضاوي وغيره. كتب القرضاوي يقول (وأنقله هنا للفائدة):[3]

في هذه الندوة (في ليبيا عام 1972م) فجّر الشيخ أبو زهرة قنبلة فقهية، هيّجت عليه أعضاء المؤتمر، حينما فاجأهم برأيه الجديد. وقصة ذلك: أن الشيخ رحمه الله وقف في المؤتمر، وقال: إني كتمت رأيًا فقهيًّا في نفسي من عشرين سنة، وكنت قد بحت به للدكتور عبد العزيز عامر، واستشهد به قائلا: أليس كذلك يا دكتور عبد العزيز؟ قال: بلى. وآن لي أن أبوح بما كتمته، قبل أن ألقى الله تعالى، ويسألني: لماذا كتمت ما لديك من علم، ولم تبينه للناس؟ هذا الرأي يتعلق بقضية "الرجم" للمحصن في حدّ الزنى، فرأى أن الرجم كان شريعة يهودية، أقرّها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحدّ الجلد في سورة النور. قال الشيخ: ولي على ذلك أدلة ثلاثة: الأول: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا

---

[1] راجع: محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته، ص 190.

[2] المصدر السابق.

[3] راجع مذكرات الشيخ القرضاوي: ابن القرية والكتّاب، في www.qaradawi.net.

﴿أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25]، والرجم عقوبة لا تتنصف، فثبت أن العذاب في الآية هو المذكور في سورة النور: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2]. والثاني: ما رواه البخاري في جامعه الصحيح عن عبد الله بن أوفى أنه سئل عن الرجم: هل كان بعد سورة النور أم قبلها؟ فقال: لا أدري. فمن المحتمل جدًّا أن تكون عقوبة الرجم قبل نزول آية النور التي نسختها. الثالث: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآنًا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه أمر لا يقره العقل، لماذا تنسخ التلاوة والحكم باق؟ وما قيل: إنه كان في صحيفته فجاءت الداجن وأكلتها لا يقبله منطق. وما إن انتهى الشيخ من كلامه حتى ثار عليه أغلب الحضور، وقام من قام منهم، وردّ عليه بما هو مذكور في كتب الفقه حول هذه الأدلّة. ولكن الشيخ ثبت على رأيه. وقد لقيته بعد انفضاض الجلسة، وقلت له: يا مولانا، عندي رأي قريب من رأيك، ولكنه أدنى إلى القبول منه. قال: وما هو؟ قلت: جاء في الحديث الصحيح: "البكر بالبكر: جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب: جلد مائة، ورجم بالحجارة". قال: وماذا تأخذ من هذا الحديث؟ قلت: تعلم فضيلتك أن الحنفية قالوا في الشطر الأول من الحديث: الحدّ هو الجلد، أما التغريب أو النفي، فهو سياسة وتعزير، موكول إلى رأي الإمام، ولكنه ليس لازمًا في كل حال.. ولكن الشيخ لم يوافق على رأيي هذا، وقال لي: يا يوسف، هل معقول أن محمد بن عبد الله الرحمة المهداة يرمي الناس بالحجارة حتى الموت؟ هذه شريعة يهودية.. وقلت في نفسي: كم من آراء واجتهادات جديدة وجريئة تبقى حبيسة في صدور أصحابها، حتى تموت معهم، ولم يسمع بها أحد، ولم ينقلها أحد عنهم!

وللباحث الشيخ عصام تليمة بحث واف في هذه القضية، ذكر فيه:

"هناك من قال بأن الرجم تعزير مفوض إلى الحاكم حيث ما يرى من المصلحة، فمنهم من قال ذلك مفصّلا قوله وأدلّته، وشارحا وجهة نظره، ذاكرا ما استدلّ به من أدلّة، ومن هؤلاء: عبد الوهاب

خلاف، ومحمد أبو زهرة، ومحمد البنا، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، ومحمد سعاد جلال. ومنهم من قال بنفس رأيهم، لكنه نقل عنه نقلا، دون نقل لأدلته، إما لأنه قال رأيه شفهيا، وأسرّ به إلى أحد تلامذته، أو في جلسة لم تدوّن وقائع النقاش فيها، ومن هؤلاء: الشيخ محمود شلتوت، والشيخ علي الخفيف، والشيخ علي حسب الله."[1]

والأمر الثاني هنا هو قضية الردّة وهي عقوبة في الحقيقة أسيء استغلالها لتصفية حسابات سياسية قديمًا وحديثًا، ولا بدّ فيها أن نفرق بين المرتدّ في نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه وهو ذنب كبير له عقوبة من الله تعالى في الآخرة ولكنه يدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256][2]، وبين الذي يجمع مع ذلك جرائم أخرى كازدراء الأديان أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وعندها لا بدّ أن يحاسب هذا الإنسان لأنه يجمع مع ردته جرائم أخرى وليس الردة كجريمة مدنية في حدّ ذاتها، وهذا أيضا اجتهاد معاصر مهمٌّ من أفضل ما كُتب فيه في رأيي كتاب الشيخ طه جابر العلواني، إذ كتب يقول:

"تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القوليَّة ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أنّ عدم وجود حدٍّ شرعيّ للردّة لم يرد ما يعارضه من السنّة القوليّة -أيضًا- إضافة إلى ما كنّا قد أثبتناه من عدم وجود حدٍّ في السنّة الفعليَّة، وبذلك تتضافر الأدلة -كلّها- على نفي الدليل على وجود حدٍّ شرعيّ منصوص عليه لجريمة تغيُّر الاعتقاد الدينيّ أو تغيُّر التديُّن من غير انضمام أيّ فعل جرميّ آخر إليه. فلا وجود لهذا الحدّ في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة.. ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوّة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على

[1] نسخة إلكترونية من الباحث. راجع: www.leadersta.com

[2] ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي أن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية الدينية.

قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطبيق عقوبة دنيويّة ضدّ من يغيّرون دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده صلى الله عليه وسلم ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم وقد تبيّن أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها، إذ كانوا يناقشون جريمة مركّبة اختلط فيها السياسيّ والقانونيّ والاجتماعيّ، بحيث كان تغيير المرتدّ دينه أو تديّنه نتيجةً طبيعيّة لتغيير موقفه من الأمّة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسيّة والنظم التي تتبنّاها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييرًا تامًّا. كذلك ناقشنا دعوى الإجماع وثبت لنا وأثبتنا أنّه لم يكن هناك إجماع على وجود حدٍّ أو عقوبة شرعيّة ثابتة بالقرآن مبيَّنة بالسنّة للردّة بالمفهوم الذي أوضحنا. وبذلك ثبت أن الإنسان -في الإسلام- يملك حريّة اختيار الدين الذي يتديّن لله به، وهي حريّة ذاتيّة ائتمنه الله -تعالى- عليها؛ ولذلك كانت هذه الحريّة مناط المسئوليّة الإنسانيّة، فالمكرَه خارج من دائرة التكليف لا يحمل مسئوليّة ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حريّته في الاختيار تنقص مسئوليّاته بقدر ما ينقص من حريّته."[1]

وأخيرًا، لابد في الاجتهاد المعاصر من اعتبار التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية أيًّا كانت في أيّ مجتمع، فتطبيق الأحكام الكبرى في مجتمع النبي صلى الله عليه وسلم كان متدرّجًا، فقد نزلت حرمة الخمر على مراحل، ونزل تحريم الربا على مراحل وهذه سنة النبي صلى الله عليه وسلم في تطبيق الأحكام الكبرى ونقل المجتمع من حالة إلى حالة ومن خلق إلى خلق، فلا بدّ من التدرج.

ولا يملك عالم أن يخرج هذه العقوبات التي اتفق عليها العلماء من الشريعة لأنها في الحقيقة جزء لا يتجزأ من شريعة الله سبحانه وتعالى، ولكن ينبغي ترشيد الدعوات التي لا تراعي طبيعة الدولة

[1] راجع موقع الشيخ طه جبر العلواني: www.alwani.net/books.php

المدنية المعاصرة من جانب، ولا تأخذ الاجتهادات المعاصرة بعين الاعتبار من جانب آخر، لأن هذا يؤدي إلى نتائج عكسية ليست هي المقصودة من التشريع.

6: مسألة أن يتعارض التوافق الوطني على الدولة المدنية مع أحكام الشريعة:

نجد في تراثنا الفقهي والفكري الإسلامي عددًا كبيرًا من القضايا العامة التي اعتبرها العلماء قضايا لم تأتي الشريعة فيها بتحديد نهائي لموقف معين منها أو حكم شرعي حتمي ثابت، ولهذا فقد قالوا في هذه القضايا أنها (تعود للحاكم) أو (يرجع الأمر في ذلك للأمير) أو (حسب ما يرى الإمام)، أو غير ذلك من المصطلحات التي تعود بالحكم في هذه الأمور إلى الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو السلطان. والتراث الإسلامي في السياسة الشرعية كثيرًا ما يخوّل الحاكم أو السلطان أو الخليفة بسلطات لتقرير ما يرى في مسألة ما منفردًا دون الرجوع إلى الناس أو (أن يستبد بالأمر) حسب تعبير الماوردي[1].

بل ان الرأي الفقهي السائد والغالب في مسألة: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ هو أن الشورى معلمة وليست ملزمة، أي أن على الحاكم أن يستشير الناس تطبيقًا للآية الكريمة: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾** [الشورى: 38]، والآية الأخرى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾** [آل عمران: 159]، ولكن الرأي السائد في الفقه هو أن الحاكم بعد هذه الشورى ليس عليه أن يلتزم بنتائجها وإنما هي فقط لإعلامه بآراء الناس، ثم هو يتخذ من القرارات ما يشاء! ويستدلّ العلماء ببعض أفعال الخلفاء بعد رسول الله –رضي الله عنهم– دليلا على ذلك.

والحقّ أن تراثنا في السياسة الشرعية في هذه المسألة آن له أن تحدث فيه نقلة مهمّة وأن يتجدّد وأن يتغير من (ما يعود إلى الحاكم) إلى (ما يعود إلى الأمة)، وبين (ما يرجع الأمر فيه للحاكم) إلى (ما

[1] الماوردى، الأحكام السلطانية، ص 100.

يرجع الأمر فيه للأمة)، وبين (حسب ما يرى الحاكم) إلى (حسب ما ترى الأمة)، وأن يتغير الحكم اليوم في قضية الشورى إلى أن تكون الشورى ملزمة وليست معلمة، أي أنه يجب ويُفرض على الحاكم أن يأخذ برأي الشورى. ذلك أن المقصود من قول الله عز وجلّ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، بهذه الآية أن يستفيد الحاكم من الرأي الجماعي، وأن يحترم رأي الناس، ومعنى احترام رأي الناس اليوم هو النزول عليه!

ولو كانت العصور الماضية قد سمحت ظروفها والحياة البسيطة البدائية آنذاك بأن يكون الأمير على حقّ ومستشاروه كلهم قد جانبهم الصواب، فإن تعقد الحياة اليوم، والخوف من الوقوع في الاستبداد والديكتاتورية، وابتناء الدولة المدنية أصلاً على سلطة الشعب – كل هذا يوجب أن تكون الشورى ملزمة وأن تنتقل الأحكام المذكورة والسلطات المذكورة من "الحاكم" إلى "الأمة" وأن تكون الأمة هي مصدر السلطات ومصدر الشرعية.

وعودة الأمور للأمة يمكن أن تتم عن طريق وسائل كثيرة، وليس شرطًا أن تتم عن طريق اختيار (أهل الحل والعقد) كما هي الطريقة القديمة، أي مجموعة من الوجهاء والعلماء يختارهم الأمير لكي يعاونوه ويشيروا عليه، بل يمكن أن تتم اليوم العودة للأمة عن طريق العودة إلى (المشرِّع) كما يعرّفه الدستور في الدولة، وهذا المشرّع يتمثل في مجلس شعب أو سمّه برلمانا أو سلطة تشريعية أو هيئة شورية أيًّا كانت، ولكنها هيئة منتخبة من الناس تمثّلهم على اختلاف طوائفهم وهوياتهم وفئاتهم ومساحاتهم الجغرافية، أو أن تتم حسب المسألة المطروحة على الناس عن طريق العودة إلى هذه الهيئات المنتخبة عن طريق لجان متخصّصة تنبثق عنها ويوكل لها البحث والدراسة والقرار في الأمور المتخصّصة.

وأحيانًا ما يكون الأمر جللاً ويتطلب إلى أن يعود الممثلون عن الأمة إلى أمر الأمة عن طريق استفتاء مباشر للناس وذلك في القضايا المصيرية التي سوف تؤثر جذريًّا في حياتهم وينبغي أن يؤخذ فيها رأيهم. وهكذا يمكن أن يعود الأمر إلى الأمة وأن ننزل كلّنا على رأي الأمة.

وأما من يقول إن العودة إلى الأمة ينبغي أن تكون مشروطة بأن "لا تخالف الأمة الشريعة"، أو أن "لا تحلّ الأمة الحرام أو تحرّم الحلال"، فهذا الشرط مردودٌ عليه بعدة أمور، أولها: أن تقرير "هل خالفت الأمة الشريعة؟" لا بدّ أن يعود إلى هيئة أو إلى فرد هو أعلى من الهيئات التشريعية نفسها التي وكلت لها الأمة القرار، وهذا يؤول بنا إلى ولاية الفقيه، أليس كذلك! وولاية الفقيه نظام يعود إلى رأي فرد معين أو مجموعة معينة لمجرد أن عندهم شهادات علمية معينة في علوم الشريعة تحديدًا، ثم يضعهم فوق الأمة وفوق هيئاتها التشريعية!

والحقّ أن قضية أن "تحلّل الأمة الحرام أو تحرّم الحلال" ليست دقيقة إن كان الحديث عن المسائل السياسية، لأن القرارات السياسية و"السياسات" لا تخضع للنصوص الشرعية بشكل مباشر ولو ورد فيها نصوص شرعية.

أما إن كان الحديث هو عن مسائل دينية يدّعي البعض أنها قد تحوّلت من حرام إلى حلال أو حلال إلى حرام، وهي أمور ليست قطعية في الدين بل هي اجتهادات تختلف فيها الأنظار، فلابد أن يحترم الجميع رأي الأمة وأن الأمة يحقّ لها أن تختار في الأمور الاجتهادية التي تختلف فيها الأنظار.

ثم إننا ينبغي أن نفرّق بين التحليل والتحريم وبين التشريع وعدم التشريع، لأنه ليس كل ما هو حلال في شرع الله ينبغي أن يكون جائزًا بالقانون، وليس كل ما هو حرام في شرع الله ينبغي أن يجرّم في القانون، وليس كل ذنب جريمة.

وأخيرًا: حتى ولو فرضنا أن الأمة أو المجلس التشريعي سوف يقرر أمرًا يختلف عن أو يتناقض مع المعلوم من دين الله بالضرورة فلا يمكن أن نجبر الناس على الحقّ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ولكنّ كلّ التصورات الواقعية تشير إلى أن هذا الاحتمال من المستبعد بالمرّة حدوثه. وحتى لو حدث وخالفت جموع الأمة الشريعة فماذا نفعل؟ ليس أمام الذي يظن أن الأمة حرّمت حلالاً أو حلّلت حرامًا إلا أن يطعن دستوريًا في هذا، أي ليس له إلا أن يردّ الأمر الذي صدر من خلال النظام نفسه. وهكذا تتثبت معالم النظام المدني الدستوري المنشود، وتتثبت سلطة الأمة، ونتجنب الاستبداد، وهكذا يمكن للحاكم أن يكون خادمًا للشعب وأن تكون سلطاته تنفيذية بحتة، وهو أساس في الدولة المدنية المعاصرة.

قائمة المصادر المراجع:

1- الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، دار الفكر، بدون تاريخ.

2- أصول النظام الجنائي الإسلامي، محمد سليم العوا، دار نهضة مصر، 2006م.

3- جريمة الردة وعقوبة المرتد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2005م.

4- عرض لآراء المذاهب المختلفة في التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالتشريع الوضعي، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط10، 1989م.

5- لا إكراه في الدين: دراسة في إشكاية الردة والمرتدين، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003م.

6- منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته محمد البلتاجي، القاهرة دار السلام، ط1، 2002 م.

7- الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، القاهرة، الشروق ط1، 2001م.

وظيفة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

أ. د. عطية عدلان الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين / مصر

توطئة:

إن تحديد وظيفة الدولة له أهمّية كبيرة؛ لأنه يسهم بقدر كبير في رسم سياساتها، بل وفي تحديد المبادئ والأسس التي تقوم عليها، ولن نقف عند حدود المفهوم الغربي لمصطلح وظيفة الدولة، فجلّ الكتابات السياسية في السياسة الوضعية تعني بوظيفة الدولة – فقط – مدى تدخل الدولة في حرية الأفراد، لاسيما الحرية الاقتصادية، وهو سلوك نابع من الأصل الذي بنوا عليه كل مبادئ السياسة في الاتجاه الفردي الليبرالي، هذا الأصل هو الاعتقاد بأن الفرد سابق على الدولة، ومن ثم فإن حقوقه وحرياته أقدم وأسبق، وبما أنه – بموجب العقد الاجتماعي – قد تنازل عن جزء من هذه الحقوق والحريات في سبيل أن تحفظ له الدولة باقي الحقوق والحريات؛ فينبغي أن يكون تدخّل الدولة بالقدر الذي يحقق هذه الغاية بلا زيادة، أي أن الدولة – كما يعبر بعضهم – شرٌّ لا بدّ منه.

ومع عزمنا على ألا نهمل هذا المفهوم الذي ورد في الكتابات السياسية الوضعية؛ إلا أننا لا يصحّ أن نقتصر عليه؛ لأن المنطلق الذي انطلقوا منه ليس كالمنطلق الذي انطلقت منه السياسة في الإسلام؛ ومن هنا يتحتّم علينا أن ننظر نظرة أوسع وأعمق.

والفكر الغربي عندما يتحدث بشيء من التوسّع عن وظيفة الدولة فإنه يتحدّث عن الوظائف التقليدية، كتحقيق الأمن والوفاق الداخلي، وتحقيق الحماية الخارجية، وتمثيل الدولة في العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى، إضافة إلى السياسة النقدية من احتكار لإصدار العملات وجمع الضرائب وغير ذلك، ومع تراجع الفكر الليبرالي أمام مشكلات الواقع التي تسببت فيها الرأسمالية

العاتية ظهر المذهب الاجتماعي وبدأ الحديث عن وظيفة الدولة يتّجه إلى تحقيق الرفاهية للمواطنين، وهي غاية -لعمر الحق- تبدو صغيرة أمام الغايات الكبار التي تغيّاها المنهج الإسلامي وهو يحدّد وظيفة الدولة.

1: علاقة وظيفة الدولة بفلسفة نشأتها:

جاءت وظيفة الدولة في الفقه الإسلامي نابعة من الأصل لنشأتها، فالإنسان خليفة على هذا الكوكب، يحقّق من خلال هذه الخلافة غايتين تتفرع أخراهما على أولاهما، وهما: عبادة الله، وعمارة الأرض على وفق منهج الله، وبما أن الإنسان مدني اجتماعي سياسي بطبعه فإن تحقيقه لهاتين الغايتين لا يتم إلا بأن يكون المجتمع السياسي -وقمته الدولة- حاملاً لهذه الرسالة ومتبنيًا لمقتضياتها.

ومن هنا جاءت تعريفات أئمة الفقه للإمامة دائرةً حول هذه الغاية الكبرى بشقّيها، يقول الإمام الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"،[1] ونفس الكلام -ولكن بشيء من التفصيل- لبدر الدين ابن جماعة: "وَيجب نصب إِمَام بحراسة الدّين، وسياسة أُمُور الْمُسلمين، وكفّ أَيدي الْمُعْتَدِينَ، وإنصاف المظلومين من الظَّالِمين، وَيَأْخُذ الْحُقُوق من مواقعها، ويضعها جمعا وصرفًا فِي موَاضعهَا، فَإِن بذلك صَلاَح الْبِلاَد وَأمن العباد، وَقطع مواد الفساد، لِأَن الْخلق لَا تصلح أَحوَالهم إِلَّا بسُلطَان يقوم بسياستهم، ويتجرّد لحراستهم.[2] ويقول ابن خلدون مقارنا بين الخلافة والملك: " إن الملك الطبيعي هو حمل الكافّة على مقتضى الغَرَض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل

[1] الماوردى، الأحكام السلطانية، ص 5.

[2] بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 48.

الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدنيوية الراجعة إليها."[1] وعلى نهج ابن خلدون يمضي ابن الأزرق ولكن بشيء من التفصيل: "إِن حَقِيقَة هَذَا الْوُجُوب الشَّرْعِيّ رَاجِعَة إِلَى النِّيَابَة عَن الشَّارِع فِي حفظ الدّين وسياسة الدُّنْيَا بِهِ؛ وَيُسمّى بِاعْتِبَار هَذِه خلاَفَة وإمامة؛ وَذَلِكَ لِأَن الدّين هُوَ الْمَقْصُود فِي إِيجَاد الْخلق لَا الدُّنيَا فَقَط، فحملوا على حكمه دنيا وَأُخرَى، وَنصب لذَلِك الْخَلِيفَة نَائِبا عَن صَاحب الشَّرْع، وَلَا كَذَلِك الملك الطبيعي وَهُوَ حمل الكافة على مُقْتَضى الْغَرَض والشهوة لجوره فِي ذَلِك وعدوانه وإفضائه إِلَى الْهَلاَك العاجل؛ سنة الله فِي الَّذين خلو من قبل، وَلَا السياسي وَهُوَ حملهمْ على نهج النّظر الْعقلِيّ فِي جلب مصَالح الدُّنْيَا ودرء مفاسدها فَحسب؛ لإهمال الْعِنَايَة بِالدّينِ استضاءته فِيمَا اقْتصر عَلَيْهِ بِغَيْر نور الله؛ **﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾** [النور: 40]."[2]

2: وظائف الدولة في الفقه السياسي الإسلامي:

فهذه التعريفات للإمامة أو الخلافة (أي الدولة الإسلامية) تضمّنت بإجمال وظيفة الدولة في النظام الإسلامي، وهي وظيفة منبثقة من أصل نشأتها وهو الاستخلاف، وهذا الإجمال يفصّله العلماء عند الحديث عن واجبات الإمام أو وظائفه، وهي بالطبع واجبات الدولة ووظائفها.

ونورد –على سبيل المثال– ما ذكره الإمام أبو يعلى، قال: "ويلزم الإمام من أمور الأمة عشرة أشياء:

---

[1] مقدمة ابن خلدون، ص 169.

[2] ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص1/ 71.

أحدها: حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة. فإن زاغ ذو شبهة عنه بيّن له الحجّة وأوضح لَهُ الصَّوَابَ، وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنْ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ، لِيَكُونَ الدِّينُ مَحْرُوسًا مِنْ خَلَلٍ وَالْأُمَّةُ ممنوعة من الزلل.

الثَّانِي: تَنْفِيذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ، وَقَطْعُ الْخِصَامِ بينهم، حتى تظهر النَّصَفَةُ، فَلاَ يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضعُفُ مَظْلُومٌ.

الثالث: حماية البيضة والذبّ عن الحوزة لِيَتَصَرَّفَ النَّاسُ فِي الْمَعَايِشِ وَيَنْتَشِرُوا فِي الْأَسْفَارِ آمنين.

الرابع: إقَامَةُ الْحُدُودِ لِتُصَانَ مَحَارِمُ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ الِانْتِهَاكِ، وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إتْلاَفٍ وَاسْتِهْلاَكٍ.

الخامس: تَحْصِينُ الثُّغُورِ بِالْعُدَّةِ الْمَانِعَةِ وَالْقُوَّةِ الدَّافِعَةِ، حَتَّى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرّمًا ويسفكون فيها دمًا لمسلم أو معاهد.

السادس: جِهَادُ مَنْ عَانَدَ الْإِسْلاَمَ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّى يسلم أو يدخل في الذمة.

السابع: جِبَايَةُ الْفَيْءِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نصًّا واجتهادًا مع غير عسف.

الثامن: تقدير العطاء وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ سرف ولا تقصير فيه، وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْدِيمَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ.

التَّاسِعُ: اسْتِكْفَاءُ الْأُمَنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيمَا يفوضه إلَيْهِمْ مِنْ الْأَعْمَالِ وَيَكِلُهُ إلَيْهِمْ مِنْ الْأَمْوَالِ لا تقديم فيه ولا تأخير.

الْعَاشِرُ: أَنْ يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الأحوال ليهتمّ بِسِيَاسَةِ الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ، وَلَا يُعَوِّلُ عَلَى التَّفْوِيضِ تَشَاغُلاً بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ، فَقَدْ يَخُونُ الْأَمِينُ وَيَغُشُّ النَّاصِحُ."[1]

[1] القاضي أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 27 – 28.

3: وظيفة الرعاية للمجتمع والفرد:

ومن هذه الوظائف العظمى للدولة في المنهج الإسلامي تنبثق وظيفة الرعاية بفروعها الممتدة وأذرعها الحانية وأحضانها الدافئة، وهي وظيفة قائمة على قواعد شرعية عديدة وعلى نصوص من الوحيين كثيرة؛ منها ذلك النصّ النبوي الفذّ: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ "، قَالَ : وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ).[1]

ومن هذه المهمة الجامعة تتفرع المهامّ التي جماعها رعاية المجتمع وصيانته، وقد تناول علماء المسلمين قديما وحديثا هذه الوظيفة الجامعة بالتحليل والدراسة والتفصيل فاشتقوا منها -عملاً بالنصوص- العديد من الوظائف النوعية..

- توفير الخدمات الأساسية للمجتمع، وعلى رأسها الدفاع والأمن والعدل، وتمتدّ لتشمل مختلف المرافق العامة ذات الخدمات الضرورية للعامة..

- تأمين الحدّ الأدني من المعيشة لكل فرد في المجتمع عجز عن توفيره بنفسه أو من خلال من تلزمه نفقته، بغضّ النظر عن عقيدته..

- وضع الإطار الملائم للنشاط الاقتصادي؛ فالدولة مسؤولة عن رعاية مصالح العامة والحفاظ على مقاصد الشريعة. وتحقيق ذلك إنما يكون من خلال العديد من السياسات الاقتصادية وغيرها، مثل السياسة المالية والسياسة النقدية والسياسة التجارية والسياسة الداخلية. وكذلك ما يتعلق بوضع

[1] رواه البخاري رقم 850، 2/ 694، ومسلم رقم 3414، 5/ 2393.

التشريعات التي تكفل حماية الحقوق لأصحابها وفضّ المنازعات، وكذلك توفير المعلومات والبيانات وكل ما من شأنه إقامة نشاط اقتصادي جيد ..

- الإشراف على القطاع الخاصّ ومداومة النظر في شئونه، ومهمّتها هنا تتلخص في كلمتين لا ثالث لهما: الإعانة والتقويم. فعليها إعانته لينهض بدوره على الوجه الأمثل، ولها في سبيل ذلك العديد من الأدوات والصلاحيات المالية والتجارية وغيرها، وعليها من الناحية الأخرى أن تقوّمه وتجبره على سلوك الجادّة والحيلولة بينه وبين إلحاقه ضررًا بالغير..

- ضمان تشغيل الموارد والطاقات والعمل على تنميتها وعدم تبديدها .. وتحقيقا لذلك قامت الدولة في صدر الإسلام بإحياء الموات، والأقطاع، ودفع الناس إلى ممارسة النشاط الاقتصادي، وحاربت البطالة.

- تحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي.. وتتضمن هذة الوظيفة عدالة التوزيع، ووضع ضوابط للتفاوت في الدخول والثروات، وتقليل حدّة التفاوت بينها، وكذلك ضرورة مراعاة الأجيال القادمة وحماية حقوقها في مصادر الثروة.."[1]

ومن منطلق وظيفة الرعاية ومسؤوليتها الكبيرة أوجب الشرع على الدولة أن تتعهّد الرعية في ظروف الحاجة والفاقة، وبخاصة الفقراء والمساكين وغيرهم من ذوي الدخول المحدودة، يقول الإمام الغزالي: "يجب على السلطان أنه متى وقعت رعيّته في ضائقة أو حصلوا في شدة وفاقه أن يعينهم لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار؛ حيث يعجزون عن التعيّش ولا يقدرون على الاكتساب،

[1] أبحاث المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة (10/ 12).

فينبغي حينئذ للسلطان أن يعينهم بالطعام ويساعدهم من خزائنه بالمال، ولا يمكن أحدًا من حشمه وخدمه وأتباعه أن يجور على رعيته؛ لئلا يضعف الناس."[1]

ولكي يتسنى للدولة القيام بهذا الدور الرعائي العظيم يجب أن تكون لها سياستها في تدبير الدخول وتوفير الفائض عن الحاجات؛ لئلا تعجز عن القيام برسالتها، يقول صاحب الكتاب الشهير بسياسة نامة: "إِن فَائِدَة تدوين حِسَاب أَمْوَال الولايات وَمَعْرِفَة الدخل والإنفاق تكمن فِي التَّأَمُّل الدَّقِيق فِي الْإِنْفَاق فيلغى عندئذ مَا لَيْسَ ضَرُورِيًّا ويحذف، وَإِذا مَا كَانَ لأحد رَأْي فِي مَجْمُوع الدخل كَأَن أظهر رَغْبَة فِي التوفير فَيَنْبَغِي الإصغاء إِلَيْهِ حَتَّى إِذا تبين صِحَة مَا يَقُول يجب السَّعْي فِي إِثْر ذَلِك المَال وتوفيره، فَبِهَذَا يُمكن الْقَضَاء على مَا قد يحدث من إخلال أَو تبذير فِي الْأَمْوَال وتضييعها وَلَا يظلّ ثمَّة شَيْء خافيا بعد ذَلِك.[2]

ومسؤولية الدولة تمتدّ لترعى أموال وشؤون جميع القاصرين، وهي وظيفة رعائية تكلّف بها الدولة بعض أجهزتها وتحاسبها عليها، يقول الله عز وجل: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا**﴾ [البقرة: 251]، ولقد فهم العلماء أن هذا الدور ليس متروكًا للأوصياء، وإنما الدولة تتولى الإشراف على هذا الواجب، يقول الإمام بدر الدين ابن جماعة: "الْأَيْتَام والسفهاء والمجانين، ومصالحهم، وَأَمْوَالهمْ وكفلاؤهم. وَهِي دَاخِلَة فِي ولَايَة الْقُضَاة عِنْد الاطلاق، كَمَا تقدم فِي الْأَوْقَاف، فَإِن خصّ الإِمَام بذلك من هُوَ كَاف للْقِيَام بِهِ، فَلهُ ذَلِك، وَلَا فرق فِي ذَلِك بَين من لَهُ وَصِيّ خَاص، وَبَين من لَا وَصِيّ

[1] أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص 80.

[2] الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، سياسة نامة أو سير الملوك، ص 298.

لَهُ. فَإِن كَانَ الْوَصِيّ قَائِما عَلَيْهِ من النّظر فِي مصَالح الْيَتِيم أَو السَّفِيه أَو الْمَجْنُون، اسْتمرّ الْحَاكِم أَو السُّلْطَان بِهِ، وَلم يتَعَرَّض لَهُ. وَإِن كَانَ مقصّرًا أَو متّهمًا أسْند مَعَه غَيره، وَإِن كَانَ مُسْتَحقّا للعزل عَزله."[1]

ولقد استشعر الإمام عمر رضي الله عنه ضخامة التبعة وعظم المسؤولية؛ فها هو يقوم بنفسه على رعاية إبل الصدقة؛ فعندما قدم الأحنف بن قيس في وفد من أهل العراق، في يوم صائف شديد الحر، وعمر معتجر بعباءة يداوى بعيرًا من إبل الصدقة، فقال :"يا أحنف، ضع ثيابك وهلم فأعن أمير المؤمنين على هذا البعير، فإنه لمن إبل الصدقة، وفيه حقّ اليتيم والمسكين والأرملة. فقال رجل من القوم: يغفر الله لك يا أمير المؤمنين، فهلا أمرت عبدًا من العبيد فيكفيك هذا؟! فقال عم : وأي عبد هو أعبد مني ومن الأحنف؟! إنه من ولي أمر المسلمين فهو عبد المسلمين يجب عليه لهم مثل ما يجب على العبد لسيده من النصيحة وأداء الأمانة". وبهذه السيرة الوضّاحة شرح أمير المؤمنين وظيفة الدولة مع الشعب، وسهرها الواجب على رعايته وضمان مصالحه وتوفير ضروراته. ولقد كان- رضى الله عنه- مثالا فريدًا فى هذا المجال."[2]

4: مدى تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي وحريّة الأفراد:

مرّت هذه المسألة في تاريخ أوربا السياسي والفكري والاقتصادي بمراحل لا تبدو عليها سمة التطور بقدر ما تبدو عليها سمات التخبط والارتباك والانطلاق في كل مرحلة من ردّ فعل مزلزل؛ بسبب الاصطدام العنيف في كلّ مرحلة مع الواقع البشري والفطرة الإنسانية؛ ذلك لأن كلّ هذه المناهج – على ما بذل فيها من جهد- هي في نهاية الأمر صنعة بشرية يعتريها النقص والخلل، والخلل عندما

[1] بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 93.

[2] محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص 68.

يكتنف الصنعة يسهل تداركه، إلا إذا كانت الصنعة في مجال المناهج التي تحكم العباد؛ لأن للعباد ربّ خلقهم وتعبّدهم بمنهجه، فإذا صنعت لهؤلاء العباد مناهج ونظريات ونظم بمنأى عن منهج الله تعالى فإن الخلل يكون صارخًا والنقص يكون خارمًا.

ولست أدعو بهذا إلى وقف النشاط العقلي ولا إلى تجميد الاجتهاد البشريّ أو مصادرة إنتاجه، كلا.. فالشريعة الإسلامية –في مجالات السياسة والاقتصاد والنظم المختلفة– تركت مساحات واسعة لاجتهاد العقل البشري، جاء أغلبها في نطاق الأدوات والآليات وبرامج التنفيذ والتراتيب التطبيقية، وهي –بلا شك– متروكة لاجتهاد الإنسان في إطار تحقيق المصلحة وعدم المخالفة الصريحة للشرع، وجاء بعضها في مجال الأحكام الشرعية التي هي من قبيل موارد الاجتهاد؛ فللمتخصصين أن يجدّدوا فيها بقدر ما تسمح لهم القواعد الشرعية العامة وتسدعيه المصلحة المنضبطة بالمقاصد العامة للشريعة الغراء.

لكن الذي يجب علينا ألا نقع فيه هو أن يقع الاجتهاد في وضع المناهج السياسية والاقتصادية والتنظيمية بمنأى عن الشريعة الربانية، فنسقط فيما سقط فيه غيرنا من التخبط والتدافع، فوق ما يصيبنا من العذاب والنكال بسبب تضييعنا لأمانة المنهج الرباني الذي استخلفنا المولى تبارك وتعالى عليه وحملنا أمانته.

ولقد بدأ التخبط في أوربا –ونحن في بلاد المسلمين على أثرها نمضي وبهداها نقتده!– في مجال وظيفة الدولة بظهور الاتجاه المطلق، وهو الذي يرى التدخّل الكامل من الدولة في كلّذ شؤون الحياة بما في ذلك النشاط الاقتصادي للأفراد، ويعطي للدولة الحق المطلق في فعل كل ما تراه ضروريًّا لحفظ كيان الدولة وقوتها وهيبتها؛ مهما كانت الآثار المترتبة على تصرّفها حيال حقوق الأفراد وحرّياتهم، وكان هذا مع بداية قيام الدولة القومية، ومحاولتها الانفراد بالسيادة والخلاص من مزاحمة الكنيسة لها

على نحو ما كان في العصور الوسطى، ومما ساعد على استفحال هذا الاتجاه فلسفة ميكيافيلي القائمة على مبدأ: الغاية تبرّر الوسيلة، والهادفة إلى إعادة الدولة القوية المتوحدة دون الالتزام بالأخلاق في ممارسة السياسة أو الالتفات إلى ما يقع على الأفراد من أضرار، ساعد على ذلك أيضًا تفسير توماس هوبز للعقد الاجتماعي، ذلك التفسير الذي أعطى الدولة السلطة المطلقة، وأضعف تجاهها موقف الأفراد الذين تنازلوا -بموجب العقد الاجتماعي- عن كامل حقوقهم.[1]

وفي بدايات العصر الحديث ظهر الاتجاه الليبرالي، ورفع راية الليبرالية في المجال الاقتصادي آدم سميث وبنثام وغيرهما، وتكوّن ما سمي بالليبرالية الاقتصادية، وهي "مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولّى وظائف صناعية ولا تجارية، وأنها لا يحّق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد".[2]

وبذلك ظهر في أوربا ما يسمّى بالمذهب الفردي الداعي إلى الحرّيّة الاقتصادية، وإلى التنافس الحرّ، معتمدًا على جملة من المباديء، أهمّها:

- خضوع الجانب الاقتصادي من الحياة لنظام طبيعي ليس من صنع أحد، وعلى الدولة ألاَّ تتدخل في النشاط الاقتصادي.
- استقلال علم الاقتصاد عن الدين والأخلاق وسائر العلوم الاجتماعية.
- اعتبار المصلحة الشخصية هي الدافع الوحيد للعمل والكسب.
- الاعتقاد بتوافق المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، وعدم وجود تناقض بين المصلحتين.

---

[1] راجع: د. إبراهيم درويش، علم السياسة ص 218 – 219.

[2] موسوعة لالاند 726/2.

والاتجاه الفردي الذي نشأ كردّ فعل للاتجاه المطلق اعتمد على التنافس الحرّ للأفراد، هكذا دعا أصحاب هذا المذهب، وهكذا وعدوا بأنه سيحقّق الخير لجميع الطبقات، "ولم يدرك آدم سميث ومؤيدوه أن التنافس لا يمكن أن يكون حرًّا ومتساويًا إلا إذا كان المتنافسون أحرارًا متساوين، ولم يدركوا أن المساواة تفترض التساوي بين من يعرض العمل ومن يأخذه، وما لم تتوافر هذه المساواة أولاً فإن التنافس الحرّ سيؤدي إلى استفحال الشقة بين الناس بدلاً من أن يؤدي إلى المزيد من المساواة."[1]

ولقد أفضى هذا الاتجاه إلى سيطرة الرأسمالية على النظام السياسي بما تملكه من مال وإنتاج، مما كان له بالغ الأثر على الجوانب الإنسانية، فظهر لذلك الاتجاه الاجتماعي الذي ينادي بضرورة تدخّل الدولة في النشاطات الاقتصادية غيرها، وتمثّل هذا الاتجاه في عدّة صور، منها الغالي المنادي بتدخّل الدولة بنقل ملكية أدوات الإنتاج إلى المجتمع، ومنها الديمقراطي المنادي بتدخّل الدولة بتوسيع حقوق الانتخابات للطبقات الفقيرة."[2]

ونتج كذلك –كردّ فعل– ظهور المذهب الماركسي المنادي بثورة البروليتاريا على الرأسمالية، وبإحكام الدولة –التي ستقوم مؤقتًا للضرورة– قبضتها على وسائل الإنتاج، لحين تسليمها للمجتمع بعد القضاء على البرجوازية، ثم إنهاء الدولة التي هي –بطبيعة الحال– أداة قمع وبنية فوقية طارئة على المجتمع الذي كان –بزعمهم– في فطرته الأولى شيوعيًّا وسيعود كما بدأ شيوعيًّا!

ولقد أدرك كثير من المفكرين المراقبين أن دوافع إقصاء الدولة عن التدخّل بما يحفظ التوازن في المجتمع دوافع رأسمالية سلبية وغير سوية، فهذا (جان وليم لابيار) يشير إليهم بأصابع الاتهام؛

---

[1] د. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ص 222.

[2] راجع: د. إبراهيم درويش، علم السياسة، ص 228–231.

قائلاً: "إن طرح القضية على هذا النحو ينطوي على نظرة فردية للحرّيّة، هي في جوهرها سلبية تمامًا، إنها النظرة التي -بكلّ ما تحمله من التقليد الليبرالي- لا ترى في الحرّيّة إلا إمكانية مقاومة الفرد لمتطلبات الجماعة، أو إمكانية بقائه بعيدًا عن متناول السلطة، التي تمنع -ضمن نطاقها- بعض النشاطات الخاصة. "ويواصل مصوّبًا للمفاهيم الخاطئة: "فليس القهر في اتساع حقول نشاط السلطة، ولكن في التطرف بها خلافًا للمنفعة العامة."[1]

وهم يتلمّسون الآن بعض التوازن الذي لن يجدوه إلا في منهج الله تعالى، ويقولون: "لعلّ مِن أبرز أفكارنا السياسية المعاصرة هي فكرة تحقيق التوازن بين مبدأين متعارضين، هما: قوة الدولة بدرجة تسمح لها أن تكون فعّالة، وحرية الفرد إلى الحدّ الذي يتيح له طلاقة العمل."[2] ولن يصلوا إليه هم ولا الأنظمة العربية التي تسير في ركابهم وتروّج لأفكارهم إلا بالرجوع إلى منهج الله الذي يقطع الطريق على أصحاب الأهواء، ويحول دون التهام القويَ للضعيف، ولقد أحسن أحد الأئمة عندما تأوّل في الدولة ودورها في تحقيق هذا التوازن قول الله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**﴾ [البقرة: 251]، قال: "وَقد امتن الله على عباده بنصبه السُّلْطَان فِي الأَرْض ليدفع الظُّلم عَن الْمَظْلُوم قَالَ الله تَعَالَى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**﴾ يَعْنِي لَوْلَا أَن الله أَقَامَ السُّلْطَان فِي الأَرْض يدْفع الْقوي عَن الضَّعِيف وينصف الْمَظْلُوم من الظَّالِم لأهْلك الْقوي الضَّعِيف وتواثب الخلق بَعضهم على بعض فَلاَ يَنْتَظِم لَهُم حَال فتفسد الأَرْض وَمن عَلَيْهَا."[3]

---

[1] نقلاً عن: د. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة.

[2] تطور الفكر السياسي 1/ 54.

[3] ابن الموصلي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك ص 64.

4: 1: الملكية المزدوجة:

وإذا أردنا ألا نخطئ الطريق ونحن نتحدث عن دور الدولة في النظام الإسلامي في الاقتصاد وفي أنشطة الأفراد فيجب ألا ننسى موقف الشريعة الإسلامية من الملكية الخاصة والملكية العامة، فالإسلام يقرّ الملكية الخاصة ويقرّ كذلك الملكية العامة، وكلتاهما أصل لا استثناء، وعلى كلّ منهما قيود بريئة من الأهواء، وهذا ما يخالفه الاتجاهان السائدان الآن في النظم العالمية شرقًا غربًا، حتى بعد دخول التعديلات على كلا النظامين المتنافسين: الاشتراكي والرأسمالي، "ففي الاقتصاد الرأسمالي: الأصل هو حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي، والاستثناء هو تدخّل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادي إذا استلزمته الضرورة، ويترتب على ذلك أنّ الأصل هو الملكية الخاصة إذ هي في نظره مقدسة باعتبارها الباعث على النشاط الاقتصادي وجوهر الحياة، والاستثناء هو الملكية العامة، وفي الاقتصاد الاشتراكي: الأصل هو تدخّل الدولة وانفرادها بمباشرة النشاط الاقتصادي، والاستثناء هو ترك الأفراد في ممارسة بعض أوجه هذا النشاط، ويترتّب على ذلك أنّ الأصل هو الملكية العامة، والاستثناء هو الملكية الخاصّة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام بحكم الضرورة، وفي الاقتصاد الإسلامي الحرية الاقتصادية للأفراد وتدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي كلاهما أصل، إذ لكلّ منهما مجاله بحيث يكمل كلاهما الآخر، وكلاهما مقيّد وليس مطلقًا، ويترتّب على ذلك أنّ الاقتصاد الإسلامي يقرّ الملكية المزدوجة: الخاصة والعامة، وكلاهما كأصل يكمّل الآخر، وكلاهما ليس مطلقًا بل هو مقيد بعدة قيود باعتبارهما أمانة واستخلافًا ومسؤولية، مما أحال كلاًّ من الملكية الخاصة والعامة إلى مجرّد وظيفة اجتماعية أو شرعية يُسأل عنها الفرد أو الدولة."[1]

[1] حمدي المزين، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة، موقع: الإسلام دين الحرية.

فأما الملكية الخاصة فالشريعة الإسلامية ترعاها وتحميها، وتضع الأحكام والتشريعات والعقوبات التي تصل إلى حدّ قطع يد السارق؛ من أجل الحفاظ عليها، فجميع الأحكام في باب المعاملات، من أحكام تنظِّم عقود المعاوضات، وأحكام وقواعد تنظِّم الشركات، وغير ذلك مما لا تتسع له المجلّدات الكبار، وأحكام المواريث التي تنظِّم انتقال الثروة في عصبة المالك المورث وأرحامه، كلّ هذه الأحكام شاهدة –ليس فقط على إقرار الإسلام للملكية الخاصة– وإنما كذلك على تعظيمه من شأنها ورعايته وحمايته لها.

وأما الملكية العامّة فتتمثّل في بيت المال وما يتدفق إليه من إيرادات، كالزكاة والفيء وخمس الغنيمة والخراج والعشور وغير ذلك، وتتمثّل كذلك في مصادر الثروة العامة التي لا يصحّ أن يهيمن عليها الأفراد فتبقى دولة بين الأغنياء منهم، كالمعادن والنفط والمناجم وغيرها، إضافة إلى ما تحميه الدولة من الأراضي للصالح العام بضوابط وقيود تنفي تهمة الاستحواذ من الدولة.

ولهذه الملكية العامة أهداف وغايات، أهمّها:

– استحقاق جميع الناس الثروة العامة ذات المنافع المشتركه سواء من الحاجات الضرورية أم غيرها،والتوسعة على عامة المسلمين، فالماء والكلأ والنار والملح من الأشياء التي تقوم حياة البشر. عليها؛ فإذا احتكرها أيّ أحد استطاع أن يتحكم في مصير الناس.

– تأمين نفقات الدولة: فالدولة ترعى الحقوق وتقوم بالواجبات وتسدّ الثغور وتجهّز الجيوش وتقوم بما يسدّ حاجات الضعفاء واليتامى والمساكين وكذلك الأمن والتعليم والعلاج وكافة الخدمات العامة، ولا يمكن أن تقوم الدولة بهذه الجهود المباركة إلاّ من خلال هذه الأموال العامة.

- تشجيع الأعمال الخيرية والتوسعة على المحتاجين من المسلمين. فالوقف والزكاة كانت إسهامة مباركة لسدّ حاجات المجتمع وتمويل الأعمال الخيرية كالمساجد والمدارس والمكتبات والمستشفيات وغيرها.

- استغلال الثروات على أحسن وجه لصالح البشرية ولا سيما المشروعات التي يعجز الأفراد أو الشركات عن القيام بها، إما لعدم تحقّق الإمكانيات أو تكاليفها الباهظة، كبناء المواني وإقامة المدن الصناعية واستغلال الأراضي الشاسعة للزراعة وغيرها، ولكن عندما يكون لبيت مال الدولة مصادر تثريه تجعله قادرًا على القيام بهذه المشاريع العظيمة."[1]

- تحقيق التوازن بين أفراد الجماعة الإسلامية في الجيل الواحد، ثم تحقيق التوازن بين الأجيال الإسلامية، فلا يتحكّم جيل في ثروة الأمة بما يهدّد مستقبل الأجيال اللاحقة.

4: 2: قيود الملكية العّامة:

وسياسة الدولة في الملكية العامة لها حدود وضوابط، فمصادر هذه الملكية محدّدة بشكل يمنع الدولة من التوسّع فيها على حساب النشاط الفردي والملكيات الخاصّة، فمن الغنائم يؤخذ الخمس فقط، والأربعة أخماس الأخرى ملك المجاهدين، أما الفيء فلم يجر المجاهدون عليه خيلاً ولا ركابًا؛ فهو كلّه ملكية عامة؛ تصرف في بند إحداث التوازن في المجتمع؛ لئلا يكون المال دولة بين الأغنياء، والخراج والعشور والزكوات والجزية، كل ذلك بنسب مقدّرة أغلبها منصوصة لا يجوز الزيادة عليها.

وممّا يدل على أن الشريعة تضع حدًّا للدولة لا تتعدّاه في امتلاكها للأشياء العامّة ما أورده العلماء من أحكام متعلّقة بالحمى وما شابهه، فللإمام أن يحمي جزءًا من الأرض للمصالح العامّة، لكن ليس له

[1] د. مسفر بن علي القحطاني، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص 11.

أن يحمي كلّ الأرض ولا أكثرها، يقول الإمام الماوردي: "قد حمى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالمدينة.. فأمَّا حمى الأئمة من بعده، فإن حموا به جميع الموات أو أكثره لم يجز؛ وإن حموا أقله لخاص من الناس أو لأغنيائهم لم يجز. وإن حموه لكافَّة المسلمين أو للفقراء والمساكين ففي جوازه قولان."[1]

وإلى أبعد من هذا في التقييد يذهب الماوردي: "فأمَّا القسم الأول: وهو ما اختُصَّ بالصحارى والفلوات فكمنازل الأسفار وحلول المياه، وذلك ضربان: أحدهما: أن يكون لاجتياز السابلة واستراحة المسافرين فيه، فلا نظر للسلطان فيه، والذي يختصّ السلطان له من ذلك إصلاح عورته وحفظ مياهه، والتخلية بين الناس وبين نزوله. فإن وردوه على سواء وتنازعوا فيه نظر في التعديل بينهم مِمَّا يزيل تنازعهم، وكذلك البادية إذا انتجعوا أرضًا طلبًا للكلأ، وارتفاقًا بالمرعى، وانتقالًا من أرض إلى أخرى، كانوا فيما نزلوه وارتحلوا عنه كالسابلة، لا اعتراض عليهم في تنقّلهم ورعيهم.

والضرب الثاني: أن يقصدوا بنزول الأرض الإقامة فيها والاستيطان لها، فللسلطان في نزولهم بها نظر يراعَى فيه الأصلح، فإن كان مضرًّا بالسابلة منعوا منها قبل النزول وبعده، وإن لم يضرّ بالسابلة راعى الأصلح في نزولهم فيها، أو منعهم منها ونقل غيرهم إليها."[2]

والأهمّ من هذا أن الهدف من هذه الملكية بعيد عن طموحات أصحاب السلطة وعن المحاباة بها لذوي المناصب، فها هو عمر رضي الله عنه عندما حمى من الشرف أرضًا للصالح العام ولّى عليه مولًى له يقال له: هني، وقال: يا هني ضمَّ جناحك عن الناس، واتَّقِ دعوة المظلوم فإنَّ دعوة المظلوم مجابة، وأدخل ربّ الصريمة وربّ الغنيمة، وإياك ونعم ابن عفان وابن عوف، فإنّهما إن تهلك

---

[1] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 275.

[2] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 279 بتصرف.

ماشيتهما يرجعان إلى نخل وزرع، وإن ربّ الصريمة وربّ الغنيمة يأتيني بعياله فيقول: يا أمير المؤمنين، أفتاركهم أنا لا أبالك، فالكلأ أهون عليَّ من الدينار والدرهم، والذي نفسي بيده، لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرًا. إليها."[1]

4: 3: موقف الدولة من الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي للأفراد:

وأما الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي للأفراد فلا دخل للدولة إلا بقدر ما يحفظ الصالح العام من منظور الشرع الحنيف وليس من مجرد الهوى والتشهي، فللدولة أن تمنع نشاطًا محرّمًا كإنتاج الخمور أو الاتجار فيما هو محرّم أكله أو استعماله؛ وهذا واجب من واجبات الدولة، وليس من المعقول أن تقف الدولة متفرّجة حيال الأنشطة المحرمة "فلقد صحّ –مثلاً– أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: "يأتي على الناس زمان لا يبالي المرء ما أخذ من حلال أم من حرام". فهل الدولة تتفرج على هؤلاء؟ وجاء عنه عليه الصلاة والسلام، وقد سُئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فأجاب: "الفم والفرج" فهل وظيفة الدولة تنتهى عند إيراد هذا الوعيد؟ الواقع أن إقامة حدود الله فى الميدان الاقتصادي هو من صميم عمل الدولة."[2]

ولهذا ما يبرّره في أصول هذه الشريعة؛ وهو أن الدولة مخاطبة بأحكام الحلال والحرام كالأفراد، وأن هناك من الأحكام ما لا ينفرد بكلفته الأفراد، يقول الإمام الجويني: "أقسام الأحكام وتفاصيل الحلال والحرام في مباغي الشرع ومقاصده ومصادره وموارده يحصرها قسمان ويحويها في متضمن هذا المجموع نوعان: أحدهما ما يكون ارتباطه وانتياطه بالولاة والأئمة وذوى الأمر من قادة الأمة؛

[1] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 276.

[2] محمد الغزالي، الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر.

فيكون منهم المبدأ والمنشأ ومن الرعايا الارتسام والتتمة، والثاني: ما يستقلّ به المكلفون ويستبد به المأمورون المصرفون.[1]"

ويبقى ما هو أروع مما تقدّم، وهو ما يمكن أن نسميه بالمحفّزات الاقتصادية، فلقد وضعت الشريعة كثيرًا من المحفّزات للإنتاج ولتنشيط المشاريع الخاصّة، من ذلك الإحياء، فلقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم جائزة لمن يحيي أرضًا مواتًا، وهي أن يتملكها، فقال: "من أحيا أرضاً مواتاً فهي له"

"وَصِفَةُ الْإِحْيَاءِ مُعْتَبَرَةٌ بِالْعُرْفِ فِيمَا يُرَادُ لَهُ الْإِحْيَاءُ؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَطْلَقَ ذِكْرَهُ إحَالَةً عَلَى الْعُرْفِ الْمَعْهُودِ فِيهِ."[2]

وهناك أيضًا ما يسمى بالأقطاع، وهي أن يقطع السلطان أو الإمام أرضًا لمن ينتج فيها، ولذلك شروط وضوابط، يقول الإمام الماوردي: "إقطاع السلطان مختَصّ بما جاز فيه تصرفه، ونفذت فيه أوامره، ولا يصحّ فيما تعيَّن فيه مالكه وتميَّز مستحقه، وهو ضربان: إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال."[3]

ويقول الإمام ابن جماعة: "مَا يقطعهُ السُّلْطَان ثَلاَثَة أَنْوَاع: إقطاع تمْلِيك، وإقطاع استغلال، وإقطاع ارفاق.

الأول: إقطاع التَّمْلِيك، وَهُوَ ثَلاَثَة أضْرب: أولها: إقطاع الْمَوَات الَّذِي لم يعمر وَلم يملك قطّ، فللسلطان إقطاعه لمن يحييه ويعمره، فَيكون بإحيائه ملكا لَهُ كَسَائِر أملاكه، وَيكون أَحَق بِهِ؛ للحديث، وَيجوز لكلّ أحد إحْيَاء الْمَوَات بِغَيْر إِذن الإِمَام.

---

[1] الإمام الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص10-11.

[2] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 264.

[3] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 283.

وَقَالَ أَبُو حنيفَة: لَا يَصحّ الْإِحْيَاء إِلَّا بِإِذن الإِمَام الضَّرْب. ثانيها: مَا فِيهِ أثر عمَارَة جَاهِلِيَّة، وَصَارَت بطول خرابها مواتًا عاطلاً، فَيجوز للسُّلْطَان إقطاعه إقطاع تمْلِيك، وَحكمه حكم المَوَات. فَإِن كَانَت هَذِه الْعِمَارَة الْقَدِيمَة المعطّلة إسلامية وَعرف مَالِكهَا فَهِيَ لَهُ أَو لوَرثَته. وَلَا يجوز إقطاعها وَلَا إحياؤها، فَإِن تعذر معرفَة مَالِكهَا لم تملك بِالْإِحْيَاءِ، بل هِيَ من أَمْوَال بَيت المَال، وَللإِمَام أَن يقطعهَا. ثالِثهَا: عَامر فِي بِلاَد الْحَرْب الَّتِي لم يملكهَا الْمُسلمُونَ بعد، ويتوقع فتحهَا فَيجوز للسُّلْطَان أَن يقطعهُ لمن يملكهُ عِنْد فَتحه، فَإِذا فتحت كَانَ أَحَق بهَا من غَيره؛ فقد رُوِيَ أَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أقطع تميمًا الدَّارِيّ جيرون وَبَيت عينون من أَرض الشَّام قبل فَتحه، وَرُوِيَ أَنه أقطع أَبَا ثَعْلَبه الْخُشَنِي أَرضًا فِي الرّوم، وَهِي فِي أَيْديهم، وَكتب لَهُ بذلك.

وَمَا سوى ذَلِك من الْأَرَاضِي الخراجية وَغَيرهَا من بَيت المَال، فَلاَ يجوز إقطاعها إقطاع تمْلِيك؛ لِأَنَّهَا كالوقف المؤبد على مصَالح الْمُسلمين، فَلاَ يَصحّ تمليكها بإقطاع وَلَا غَيره، وَلَكِن السُّلْطَان يسْتَعْمل فِيهَا مَا هُوَ الْأَصْلَح من استغلاله لبيت المَال أَو ضرب خراج عَلَيْهِ لمن يعْمل فِيهِ إن رأى ذَلِك، أَو يقطعهَا إقطاع الاستغلال.

النَّوْع الثَّانِي من الإقطاع: إقطاع الاستغلال، وَهُوَ قِسْمَانِ:

أَحدهمَا: أَن يقطع السُّلْطَان بعض الْأَرَاضِي الَّتِي يجوز إقطاعها لمن يستغلّها بِنَفسِهِ ونوابه من غير تمْلِيك وَلَا تأبيد، بِمَا يسْتَحقّهُ من الْكِفَايَة، وَهُوَ جَائِز، فعله أَصْحَاب النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، وَلم يزل ذَلِك مَشْهُورا بَين الْمُسلمين من غير إِنْكَار.

الْقسم الثَّانِي: أَن يقطع السُّلْطَان شَيْئا من الْخراج لبَعض الأجناد المرتزقة بِقدر مَا يسْتَحقّهُ لكفايته وَحَاجته، وَهُوَ جَائِز؛ لِأَن لَهُم أرزاقًا مقدّرَة بِمَا أرصدوا نُفُوسهم لَهُ من حماية بَيْضَة الإِسْلام وَأَهله.

وإذا أقطع السُّلْطَان ذَلِك مُدَّة مُعينَة، وَاسْتمرّ المقطع على أَهْلِيَّته واستحقاقه، اسْتمرّ إقطاعه عَلَيْهِ إِلَى انْقِضَاء تِلْكَ الْمدَّة، وَإِن مَاتَ فِي أثْنَاء الْمدَّة انحلّ إقطاعه بِمَوْتِهِ، وَيعود من حِين مَوته إِلَى بَيت المَال.

وَلَا يجوز إقطاع شَيْء من أَرَاضِي الْمُسلمين إقطاعًا مُؤَبَّدًا على رجل ثمَّ على أَوْلَاده وعقبه؛ لِأَن ذَلِك يَجعله كالأموال الموروثة، فَإِن أقطع إنْسَانا مُدَّة حَيَاته خَاصَّة: فقد قيل: لَا يَصح. وَالأَصَح: صِحَّته.

وللسُّلْطَان أَن يسترجع مَا أقطعه بعد تَمام السّنة، وَأما فِي السّنة الَّتِي هُوَ فِيهَا فَإِن حلّ عَطاء المقطع قبل حُلُول خراجها لم يسترجع الإقطاع، وَإِن حلّ خراجها قبل حُلُول عطائه جَازَ لَهُ أَن يسترجع الإقطاع، ويعوّضه من ديوَان الْعَطاء.

النَّوْع الثَّالِث: إقطاع الإرفاق، وَهُوَ ضَرْبَان: أولهما: الْمَعَادِن الْبَاطِنَة فِي الأَرْض الَّتِي لَا يتَوَصَّل إِلَى نيلها إِلَّا بِعَمَل، كمعادن الذَّهَب وَالْفِضَّة والنحاس وَالْحَدِيد وَنَحْو ذَلِك، فَيجوز للإِمَام أَن يقطع مِنْهَا قدرا يَتَأَتَّى للمقطع الْعَمَل فِيهِ وَالْأَخْذ مِنْهُ.

وَإِذا أقطع السُّلْطَان شَيْئا من ذَلِك، فَالْأَصَحّ: إِنَّه إقطاع إرفاق، لَا يملك بِهِ المقطع وَفِيه الْمَعْدن، بل يملك الإرفاق بِهِ مُدَّة عمله فِيهِ ومقامه عَلَيْهِ، وَلَيْسَ لأحد إزعاجه عَنهُ فَإِن تَركه وَأعْرض عَنهُ، زَالَ حكم الإقطاع، وَعَاد إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ.

أما الْمَعَادِن الظَّاهِرَة: وَهِي الَّتِي يكون نيلها ظَاهرا لَا يحْتَاج إِلَى عمل: كالملح، والكحل، والنفط، والقار، والكبريت، والحمر فَهَذَا كُله لَا يجوز للسُّلْطَان إقطاعه، وَلَا يَصحّ، بل هُوَ مُشْتَرك بَين عَامَّة الْمُسلمين.

ثانيهما: مَا بَين العمائر من الشوارع، والطرق، والرحاب، ومقاعد الْأَسْوَاق، فَإِذا لم يكن ملك أحد، وَلَا يضرّ الْمَارَّة، فَالْأَصَحّ: أَنه يجوز للسُّلْطَان أَن يقطعهُ لمن يرتفق بِهِ بِالْجُلُوسِ وَالْبيع وَالشِّرَاء خَاصَّة من غير بِنَاء وَلَا نَحوه، وَيكون المقطع أَحَق بِهِ من غَيره، وَلَيْسَ للسُّلْطَان وَلَا لأحد أَن يَأْخُذ على ذَلِك

عوضا، سَوَاء جلس بِإِذن السُّلْطَان أَو بِغَيْر إِذْنه، فَإِن سبق أحد إِلَى مَا لم يقطعهُ السُّلْطَان من ذَلِك جَازَ لَهُ الارتفاق بِمَا ذَكرْنَاهُ، فَإِن قَامَ عَنهُ بمتاعه كَانَ لغيره أَن يرتفق بِهِ."[1]

وأخيرًا.. فإن الدولة والفرد في النظام الإسلامي يتكاملان ولا يتضادّان، فليست في شريعتنا ولا في تراثنا الفكري تلك الجدليات والصراعات بين الفرد والجماعة ولا بين السلطة والحرية الشخصية؛ لأن الأصل الذي يحكم الجميع هو الدينونة لله الواحد القهار.

[1] بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 107 - 117 بتصرف واختصار.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبحاث المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة.

2- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي، دار الحديث، القاهرة.

3- الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1421هـ/ 2000م.

4- الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر، محمد الغزالي، لبنان، ط1، 1995م.

5- الإسلام والأوضاع الاقتصادية، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط1.

6- بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق، تحقيق: د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1.

7- التبر المسبوك في نصيحة الملوك، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط1، 1409هـ-1988م.

8- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر – قطر، ط3، 408هـ/ 1988م

9- تطور الفكر السياسي لجورج سباين ترجمة جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010م.

10- الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة، حمدي المزين، موقع: الإسلام دين الحرية.

11- حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، لابن الموصلي، دار الوطن الرياض.

12- سياسة نامة أو سير الملوك، الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، الملقب بقوام الدين، نظام الملك، تحقيق: يوسف حسين بكار، دار الثقافة، قطر، ط2، 1407هـ.

13- علم السياسية د. إبراهيم درويش، دار النهضة العربية، 1975م.

14- غياث الأمم في التياث الظلم، الإمام الجويني، دار الدعوة.

15- مدخل إلى علم السياسة، عصام سلطان، دار النضال، بيروت، 1989م.

16- موسوعة لالاند، أندريه لالاند، تحقيق: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس.

17- النظام الاقتصادي في الإسلام، د. مسفر بن علي القحطاني، الأستاذ المساعد بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، 1423هـ / 2002م.

سلطات الدولة في ظل المقاصد		
.10	ضوابط اعتبار البرلمان مرجعا تشريعيا اجتهاديا	محمد حسن الددو
.11	تفعيل دور أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية المعاصرة	بلال صفي الدين
.12	مقاصد الدولة بين السيادة وولاية الأمر: تأمّلات نقدية ودعوة للاجتهاد	إبراهيم بيوني غانم
.13	قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد	مهند العلام

ضوابط اعتبار البرلمان مرجعا تشريعيا اجتهاديا

أ. محمد حسن الددو موريتانيا / مركز تكوين العلماء

بسم الله الرحمن الرحيم، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإن الله خلق الخلق ولم يتركهم سدى، وإنما أنار لهم المحجّة، فأقام عليهم الحجّة، وأرسل لهم الرسل مبشّرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، وقد أرسل رسوله بالحنيفية السمحة بين يدي الساعة بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وختم بالدين الذي أنزل إليه الدياناتِ التي أنزلها إلى أهل الأرض.

وكان كلّ عصر من العصور يطابق مرحلة من مراحل تكّون البشرية في طريق نضجها، يرسل الله رسالة تناسب القوم، ويشرع لهم أحكامًا تناسب مستواهم، فإذا تجاوزوا تلك المرحلة أتبع الله تلك الديانة بديانة أخرى تناسب الطور الجديد، حتى إذا وصلت البشرية إلى نضجها وأكملت أطوارها بعث الله لها محمدًا ﷺ بهذا الدين الذي يصلح للتطبيق المستمّر في كل زمان ومكان، بخلاف ما سبقه من الديانات، ولهذا قال الله تعالى فيه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ [آل عمران:19] ، وقال فيه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران:85].

وسيكون الحديث هنا بتفصيل بعضِ ما سبق من التفريق بين الدينِ بإطلاقه العامّ بكلّ ما أنزله الله سبحانه وتعالى من ديانة معينة بما يشمل عقائدها وعباداتها ومعاملاتها وأخلاقها، ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِين لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ ﴾ [الأنعام:162 و163] وهذا الذي لا خيار للإنسان فيه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:36].

فالإنسان متعبَّد بالاتباع والله يقول لرسوله ﷺ: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء:65]، و(ما): من ألفاظ العموم التي اتُّفق على عموميّتها، فيشمل ذلك أمورَ الدين وأمورَ الدنيا والأخلاقَ والمعاملات والتعبّدات، لكنّ التفصيلات ما دون ذلك هي تفصيلات اصطلاحية، فنحن إذا فصّلنا بين الجانب التعبدي والجانب التعلّلي في الأحكام، معنى ذلك أنّ العقل يقتضي منا أنّ الأحكام التي أُنزلت منها ما يعرف العقلُ مصلحتَه، وهو متعلّق بالمصلحة الدنيوية التي ندركها نحن من مقتضى اجتهادنا وعقولنا، هذا الجانب الذي نسميه تعلليًا.

والجانب الثاني هو الجانب التعبدي، بمعنى ما لا يدرك العقلُ مصلحةَ التشريع فيه، لأن مصلحته أخروية، والأُخرى ليس للعقل تسلّط عليها، فالعقل يمكن أن يتصرّف في أمور الدنيا، لأنه خُلق لها، ولم يخلق لشؤون الآخرة، فللآخرة عقلٌ آخر يغطيها، وهو الوحي، ولهذا قال الإمام الغزالي رحمه الله: "الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متّحدان، ولكون الشَّرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فِي غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة:18] وَلكَون الْعقل شرعا من دَاخل قَالَ تَعَالَى فِي صفة الْعقل ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم:30]، فَسمى العقل دينا ولكونهما متحدين قَالَ: ﴿نُّورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور:35] أَي نور الْعقل وَنور الشَّرْع".[1]

وكلام الإمام الغزالي هنا معناه: أنّ الجميع هبة ومنحة من الله سبحانه وتعالى للجنس البشري، ميّزه بالعقل فيما يدخل في نطاقه، وميزّه بالوحي فيما يختص بنطاقه، ولذاك فإن العقل لا تسّلط له في التعبد، فليس له أن يقول ما السبب الذي جعل الشارع يفرض علينا ركعتين لطلوع الفجر، وأربعًا في الحضر

[1] معارج القدس في مدارج معرفة النفس، للغزالي، 57 و58.

لزوال الشمس، واثنتين في السفر، وأربعًا لدلوكها في الحضر، واثنتين في السفر، وثلاثًا لغروبها في الحضر والسفر، وأربعًا لغروب شفقها في الحضر، واثنتين في السفر، فهذه أمور لا يمكن أن يبين العقل سبب تشريعها.

لكنه يمكن أن يبين لنا سبب تحريم السرقة، وسبب تحريم الخمر، أو سبب وجوب العدل، أو نحو ذلك من الأمور التي هي تعليليّة. والفقهاء بتفصيلاتهم يفصّلون بين ما يسمونه: في الشرع، وما يسمونه: بالدين، فالدّين علاقة العبد بربه، وأغلبها أمر غيبي، وهو راجع إلى وازع الإنسان الديني الذي يجده برهانًا لله سبحانه وتعالى عليهنّ، والجانب الشرعي: النظام الذي يجب تطبيقه، فيجب على الدولة أن تحكم به، ويجب على القاضي أن يحكم به، ويجب على الناس أن يتعاملوا على وفقه، فهذا الجانب هو ما يسمّى بالشرع، والجميع من الدين بمعناه العام، لكن يفصّل فيه باختلاف الدرجات.

فقد يختلف ظاهر الشرع عن باطن الدين، فإذا اختلف ذلك، نجد الفقهاء قد اختلفوا، فالحنفية يرون أنّ الملاءمة بين ظاهر الشرع وباطن الدين متعيّنة، فإذا حكم القاضي لإنسان بصحّة النكاح ولو كان يعلم هو بينه وبين الله أنّ النكاح فاسد، فذلك مصحّح للنكاح عند الحنفية وحدهم، بخلاف الجمهور، لأنّ الحنفية يرون أنّ حكم القاضي منشئ.

ونظير ذلك أيضًا لو حكم له بملك دار، وهو يعلم أنّها ليست ملكًا له، وبثبوت دين، وهو يعلم أنه ليس له هذا الدين في باطن الأمر، لكن حكم القاضي بمقتضى الشرع، لأنّه شهد لديه عدلان مزكّيان بثبوت ذلك الحق، فحكم بمقتضى ذلك، فالحنفية هنا لا يميزون بين ظاهر الشرع وباطن الدين، والجمهور يميزون في ذلك.

ونظير ذلك أيضًا من الجهة السلبية المقابلة أنّ الحنفية يرون أنّ الغصب يزيل الملك، وأنّ السرقة تزيل الملك، فإذا غصب إنسانٌ دارًا فقد انتقل ملكها إلى الغاصب، بدل المغصوب، وترتّب في ذمة

الغاصب عوض للمغصوب منه، وهكذا الجمهور لا يرون ذلك، فيرون أنّ الغصب لا يزيل الملك، وأنّ السرقة لا تزيل الملك، وأيّ أمر غيرُ شرعي لا يترتب عليه الحكم، فيرون طبقًا للقاعدة المعروفة أن: "المعدوم شرعًا، كالمعدوم حسًّا.[1]

وأصل الغرض الذي سأتحدث فيه وهو: ما يتعلق بالاجتهاد، الاجتهاد في الدين يرجع إلى البحث عن المناطق التي لم يفصّلها الشارع، وأحال إلى الراسخين في العلم، وحينئذٍ سيُطلب فيها ما هو أرضى لله، فهذا هو عمدة المجتهد، وتصويب نظره أن يبحث عن ما هو أرضى لله، فيبادر إليه، كما كتب عمر في كتابه إلى أبي موسى الأشعري في القضاء: "قس الأمور.. واعمد إلى أحبها إلى الله، وأشبهها فيما ترى".[2]

فما كان أرضى هو الذي يبادر إليه المجتهد، والله سبحانه وتعالى من حكمته البالغة أنه لم ينزل لنا الشرع في صورة مواد قانونية، وإنما نزله في صورة تشريع مرن، قابل للتطبيق المستمرّ، ولإضافة قيود حسب الواقع، ولنزع تلك القيود بحسب تغيّر الواقع، وقد أحال الله سبحانه وتعالى عند الجهل إلى أهل العلم فقال: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُون﴾ [النحل:43] وأحال عند الخفاء وعدم ورود النصّ القاطع إلى الذين يستنبطونه، فقال: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء:83].

ومن هنا نقول: إنّ الاجتهاد في علوم الشرع إنما هو استثمار للنصوص، فنحن لدينا نصوص من الوحي لا تمكن زيادتها بعد موت الرسول ﷺ، ولدينا مصادر للتشريع بعضُها متَّفَق عليه، وبعضها مختلَف فيه، لكن ينبغي أن نتوسط فيها، وألا نغلو بجانب فيها على حساب جانب، فلا يمكن أن

---

[1] الفروق، للقرافي، 164/1، وحاشية العطار، 140/1.

[2] السنن الكبرى، للبيهقي، 197/10.

نأخذ بكلّ ما قيل أنّه مرجع أو دليل، ولا يمكن أيضًا أن نترك بعض الأدلة بسبب خلاف ضعيف وارد عليها، لذلك نقول: إن آيات القرآن التي أنزلت على رسول الله محصورة بين دفتي المصحف، وتعرفون الخلاف في العدد ليس فيه زيادة حرف ولا نقصه، وإنما هو خلاف في تفصيل الآيات، هل مثلاً آيات القرآن ستة آلاف ومئتان وأربعة عشر، أو ستة آلاف ومئتان وأربع وثلاثون آية، وفي ذلك من الخلاف في الأعداد الستة.

وآيات الأحكام منها، أوصلها الغزالي إلى خمسمئة آية، وتبعه على ذلك السيوطي وعدد من المؤلفين، والأحاديث التي رويت عن النبي ﷺ مطلقًا توقّع السيوطي أنها لا تتجاوز ثلاثمئة ألف حديث، وأحاديث الأحكام منها توقَّع البيهقي أن لا تتعدى أحد عشر ألف حديث، ومواقع الإجماع حاول ابن حزم وابن المنذر وابن تيمية وغيرهم من الذين تكلموا بالإجماع حصرها، وهي محصورة كذلك يسيرة، فبقي ما سوى ذلك مجالاً للاجتهاد، وإعمال النصوص.

وبهذا يكون الاجتهاد لدينا كالاقتصاد في علوم الدنيا، فالاجتهاد في علوم الشرع هو نظير الاقتصاد في علوم الدنيا، فالاقتصاد في علوم الدنيا هو العلم الذي يمكن من خلاله تغطية الحاجيات غير المحصورة من الموارد المحصورة، فراتب الإنسان محصور، وحاجياته غير محصورة، فيجتهد في الاقتصاد بطريقة يغطي بها حاجياته من خلال موارده، فهذا الاجتهاد له نطاق يتفق عليه العقلاء، فيتفقون على ترتيب الأولويات، والبداءة، والأهمّ ثم المهمّ، وعلى جعل هامش للربح، وجعل هامش للمخاطرة، ونحو ذلك، وهذه أمور يتفق عليها العقلاء للاجتهاد في الاقتصاد، ويختلفون في نظريات أخرى وأمور أخرى تتعلّق بتأثر الاقتصاد مثلاً بالسياسة، وتأثّر الاقتصاد بالموقع الديموغرافي، وهذه أمور يمكن أن يقع فيها الاختلاف، لكن يبقى النطاق الأول نطاقًا متفقًا عليه، فكذلك في الشرع الاجتهاد هو العلم الذي يمكن من خلاله تغطية النوازل والوقائع غير المحصورة من النصوص

المحصورة، وكل يوم من الأيام تتجدّد لدينا نوازل جديدة، ولله حكم في كلّ مسألة، فلم يخلق الله أيَّ أحد من خلقه سدىً، فلا يمكن أن تقع نازلة إلا ولله فيها حكم، هو أحبّ إليه، سواء كان مفروضًا، أو كان سنة، ومندوبًا، أو كان مباحًا، لكن لا بدَّ أن يكون حكمًا، وهذا الحكم علمَه من علمه، وجهلَه من جهله، وإنما يتعلّمه الإنسان باجتهاده وبذل جهده ليصل إلى ما هو أرضى لله، وما هو أقرب إلى مرضاته.

والذين يدّعون الاجتهاد والاستنباط ليسوا هم عوامّ المسلمين ومن شهد أن لا إلا الله وأن محمدًا رسول الله، بل هم الذين يعرفون الوحي المنزل، ودرسوا واقعه، واستطاعوا أن يؤلفوا من قضيتين قضيةً كبرى شرعية، عرفوا دليلها، وعرفوا تنزيلها، وبيئة وقوعها، وعرفوا توابعها ودوافعها وأسبابها، وقد قال الإمام الشاطبي رحمه الله: "كل حكم الشرع مؤلف من قضيتين كبرى شرعية يندر فيها الخلاف، وصغرى واقعية يكثر فيها الخلاف."

والمقصود بكثرة الخلاف في الواقعية الخلاف في تصورها وتكييفها، والشرعية أن الأصل فيها الانضباط في المرجع الذي هو الوحي المعصوم، فليس كل الناس يصلح للاجتهاد، بل إنما يصلح له من جمع الأمرين معًا، فمن تخصص في علوم الشرع ومقالات الأوليين والآخريين ولكنّه لم يطلع على الواقع، ولم يفهمه، لا يصلح للاجتهاد وما يتجدّد منها. ومن لم يدرس الشرع ولكنّه تخصّص في الواقع، ففهم فلسفته وأبعاده ومآلاته، لكنّه لم يعرف الشرع لا يمكن أن يصل إلى هذا الاجتهاد المنشود.

والبرلمان مصطلح محدّث يطلق على عرفاء النصّ، وهذا الإطلاق هو الإطلاق الشرعي، فليس كون المجتمع محتاجًا إلى ممثّلين له من الأمور المحدَثة، بل المجتمعاتُ البشرية منذ نشأتها تحتاج إلى ممثّلين لها، ولا يمكن أن تتخذ قرارًا يتفق عليه جميع أفراد المجتمع، ويشاركون في تنفيذه وتطبيقه، فهذا غير

ممكن، بل إنّ الغريب أنّ الله فطر الحيوانات الأخرى على ذلك، فللنمل ملكته وخدامها المتميزون عمن سواهم من قرية النمل، وهكذا في النحل والجراد وغيرها من الأمم، والكائن البشري يشترك مع هذه الأمم في أصل الفطرة، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:38].

وقد جعل الله بعض تجارب هذه الأمم الأخرى محلاً لاجتهاد البشرية، فأول جنازة عرفتها الأرض جنازة ابن آدم الذي قتله أخوه، لم يعرف كيف يتعامل مع الجنازة، فبعث الله غرابًا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه، والسوأة في حياة الإنسان محصورة، لكنّه في الممات يكون كلّه سوأة، لأنّه عرضة للتغيير، فلذلك المقصود هنا من سوأة أخيه جسمُه كاملاً، فالإنسان بعد الممات يكون سوأة بكامله يحتاج إلى الستر، فالبشرية منذ نشأتها وهي محتاجة إلى ممثّلين، لأنّ الله جعل البشر ذوي عدد وكثرة، وجعلهم خلفاءه في الأرض، فجعل عقولهم متفاوتة، وقد قال ابن عطاء الله السكندري: "ما من أحد إلا وهو راضٍ عن الله في عقله"، أكملهم عقلاً أرضاهم به، وأقلّ الناس عقلاً أرضاهم بما قسم الله له به من العقل، والناس متفاوتون في مقتضيات عقولهم ومستوياتها، فلذلك يندر أن يتفقوا على رأي واحد، مع حاجتهم لمعرفة الآراء في المسائل، فكيف تستقرئ جميع الأفراد وتسمع رأيهم جميعًا؟ فنحن الآن لدينا وقت محدّد، ولو تكلّم جميع الحاضرين -وكل منهم يستحق ذلك- لضاع الوقت ولم نستطع ضبطه، فكذلك قرارٌ يريد البشرُ اتخاذَه وتنفيذه، لا يمكن أن نسمع فيه رأي كلّ فرد من أفراد البشر، إن كان كذلك لكانت الدنيا من بدايتها إلى نهايتها وقتًا واحدًا لاتخاذ قرار واحد لا تتعداه.

وحاجة البشر إلى آلية تجمع آراءهم المتباينة تكون مرجعًا لهم حاجةٌ ترقى إلى مقام الضرورات، ولهذا فقد ثبت في صحيح البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين، فسألوه

أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم النبي ﷺ: (معي من ترون -أقلها اثنا عشر ألف الذين شهدوا معه حنين- وأحب الحديث إلى أصدقه -أي فلا أعد بوعد لا أستطيع تنفيذه- فاختاروا إحدى الطائفتين، إما المال، وإما السبي وقد كنت استأنيت بكم)، وكان انتظرهم رسول الله ﷺ بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف، فلما تبين لهم أن رسول الله ﷺ غير رادّ إليهم إلا إحدى الطائفتين، قالوا: فإنا نختار سبينا، فقام رسول الله ﷺ في المسلمين، وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: (أما بعد، فإن إخوانكم قد جاؤونا تائبين، وإني رأيت أن أردّ إليهم سبيهم، فمن أحبّ منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظّه حتى نعطيه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل). فقال الناس: طيّبنا ذلك يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: (إنا لا ندري من أذن في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم)، فرجع الناس فكلّمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا، وأذنوا[1].

فهذا الحديث يدلّ على أن للمسلمين في ذلك الزمان برلمان، وهم العرفاء وأنّ العرفاء من مهمّتهم أن يعرفوا رأي الناس، لأنه إذا حصلت التجزئة استطعنا أن نستغل الوقت، وهذا ما نقوله اليوم في المؤتمرات، مثلاً إذا أردنا إنضاج فكرة نوزع الحاضرين إلى ورش، وكلُّ ورشة يناقش أهلها موضوعًا، ونجمع نتائج الورشات جميعًا، وذلك استغلالًا للوقت، وكذلك اتخاذ القرار البشري يحتاج به إلى مثل هذا النوع من الإنضاج، يُنظر فيه إلى التجزئة، وكلّ قوم لهم عريف، وهو يسألهم حتى يسمع آراءهم جميعًا، ثمّ إذا اطمأنّ على الرأي جاء على ذلك، كما كانت القصّة في العهد النبوي، وأيضا فإنّ العرفاء يمكن أن تُرفع من خلالهم الشكاية والمأساة، وذلك يقلّل الظلمَ، ويرفعه عن الناس.

[1] . البخاري، 147/3 رقم 2539.

ومن فوائد وجود العرفاء أيضًا انتشار الشورى التي هي مقصد شرعيّ، وقد قال الله بها: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران:159] ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38].

وقد ذكر علي بن أبي طالب ﷺ في الشورى سبع فوائد، تعبّر عن حاجة الناس للشورى منها: إنها تنفي الضغائن، ومنها أنها تقتضي تربية الناس على هذا الخلق الكريم، ومنها أنها انتصار على النفس، ومنها أنها تسلية عند الإخفاق، ومنها إنها إشراك للآخر، ومنها أنها حمل لهم على الطاعة أن يطيعوا القرار الذي اتُخذ عن مشورة منهم، ومنها أنها مدعاة لحصول الصواب إذا تزاحمت العقول، ومنها أنها وفرة في الرأي فعند حصول الاستشارة سنجمع عددا من الآراء، ويكون لدينا الخيرة ولا يكون المجال ضيّقًا مسدودًا، إلى غير ذلك من فوائد الشورى.

وقد اتخذ الرسول ﷺ الشورى منهجًا، واتخذته هذه الأمّة بعده منهجًا مستمرًّا فعندما بايعه الأنصار في العقبة أمرهم أن يُخرجوا له اثني عشر نقيبًا، وكان عددهم اثنا عشر رجلاً مع أربع نسوة، وهذا يعني أنّ كلّ مجموعة قليلةٍ سيكون لها نقيب، وهذا النقيب سيكون متحدّثًا باسم تلك المجموعة، وبالإمكان أن يدلي كلّ فرد من أفراد المجموعة برأيه، فيكون هو غير مستبدّ، وهذا المنشود المطلوب.

ونظير ذلك أيضًا النقباء الاثني عشر الذين ذُكروا في سورة المائدة في قصة موسى عليه السلام، كانوا سبعين رجلاً كما قال الله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِّمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف:155]، فأخرج الله منهم اثني عشر رجلاً، (سبعين) إذا وُزعت على اثنتي عشرة مجموعة، يسهل على النقيب أن يعلم رأي كلّ فرد من أفرادها، ويكون ذلك أيضًا مختصرًا للوقت، فبدلًا من أن نسمع سبعين كلامًا، نسمع اثني عشر كلامًا فقط، وأيضًا يمكن أن نختار من النقباء مجموعة قليلة، وتكون معبرّة عمّا وراءها.

وقد أخرج أبو داود في السنن أن النبي ﷺ قال: (إن العرافة حقّ، ولا بد للناس من عرفاء، ولكنّ العرفاء في النار)[1] فالمقصود بالحديث أنه أثبت (العرافة حقّ)، وأنّها من العدل، ومما لا يستقيم الناس إلا به، (ولا بد للناس من عرفاء) هذه جملة مستقلّة، كثير من الناس يظنوا أنها تفسير للجمل السابقة، ولكن التأسيس أولى من التأكيد، فقوله ﷺ (لا بد للناس من عرفاء) جملة مستقلة، ولها معنى غير معنى قوله: (إن العرافة حقّ)، العرافة حقّ معناها أنّ العرافة من الأمور المطلوبة المنشودة بمقتضى الشرع، ثمّ بعد ذلك (لا بدّ للناس من عرفاء) معناه أنّ الناس لا يرضون أيضًا إلا بوجود العرفاء، (العرافة حقّ) فيما يتعلق بالحق لدى الله، لكن (لا بد للناس من عرفاء): هو أمر آخر، هو مقتضٍ أنّ الناس لا تستقيم أمورُهم ولا يرضون إلا بوجود عرفاء، وقوله: (ولكن العرفاء في النار) محمول على العرفاء الذين لا يتقيدون بالشرع، ولا ينضبطون بضابطه، فمعنى أنّ (العرفاء في النار)، أنّ الذين يظلمون منهم غالبية في مختلف الأزمنة، والذين لا يقومون بالحقّ كذلك، وذلك عرضة للنار، ومن يستحقّ النار ليس معنى ذلك أنه من أهل النار، نحكم عليه أنه من أهل النار، قد يكفِّر ذلك بحسنات، والحسناتُ تُذهب السيئات وربما يعفو الله عنه، أو يعفو عنه خصمُه، فلا يؤاخذ بذلك.

العرفاء كانوا في العهد النبوي كانوا يُختارون على أساس الكفاءة والدين والعلم، فليس كّل واحد منهم وصل إلى مقام الاجتهاد، فالذين وصلوا إلى مقام الاجتهاد من الصحاب الكرام عدّهم النسائي واحدا وعشرين بين الرجال والنساء، وعدد ابن حزم المكثرين من الفتيا سبعة والمتوسطين ثلاثة عشر، وأما قليلو الفتيا فعددهم كبير قريب المائة، ونحن بالضرورة نعلم أنّ العرفاء بلغوا أكثر من هذا فليس من شرط العريف أن يكون مجتهدًا.

[1] . سنن أبي داود، 560/4، رقم 2934.

فنصل الآن إلى قضية البرلمانات، والبرلمانات بالشرع هي عبارة عن العرفاء الذين يمثّلون الناس، فالله سبحانه وتعالى جعل البلد ملكًا مشتركًا بين سكان الأرض، فالذين هم مواطنون في هذا البلد يشتركون في ملك ما فيه من الخيرات، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾ [البقرة:29]. قال ابن عباس: إما اتّباعًا أو اعتبارًا إما اختبارًا، وحينئذٍ لا يمكن التصرّف في ملك الغير إلا بإذنه.

فإذا كان سكان تركيا تسعين مليونًا، وكانت الأملاك مشتركة لكلّ فرد من أفراده فليس للمؤمن منهم أن يمنع الكافر حقّه، وليس للبرِّ أن يمنع الفاجر حقّه فالملك مشترك بينهم جميعًا، كما أنّ الأملاك الفردية كذلك، فالمسلم يملك، والكافر يملك، والبَرّ يملك، والفاجر يملك، فليس لواحد منهما أن يحجر على الآخر، فلذلك لا حجر على أحد بحقّه، فنحتاج إلى مشورته في حقّه، ويحتاج هو أن يكون مشاركًا في اتخاذ القرار المتعلق بملكه، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلا باختيار العرفاء الذين ينوبون عن الناس في التصرّف في أملاكهم العامّة، فالبرلمان هم عبارة عن وكلاء يتصرفون باسم الشعب في ملكه العامّ، وملكُه العام يشمل التصرف في الصفقات وفي العلاقات ونحو ذلك، ويشمل ذلك التصرفُ في الصرف مثلاً تحديدَ الرواتب والعقوبات المالية.

هذا كله فيما يرجع إلى الحقوق المشتركة، ويمكن أن يكون ذلك داخلاً في مجال اجتهاد البرلمان، سواء كان أعضاؤه بالغين رتبةَ الاجتهاد في الشرع، أو لم يكونوا كذلك، ولكن يجب أن تكون لهم مرجعيّة شرعيّة إن كانوا سيجتهدون في أمور الشرع، فينبغي أن يكون لكلّ برلمان لجنة شرعيّة من العلماء الراسخين في العلم يُعرض عليها القرار لرؤية وجه الشرع فيه، هل هو مخالف أو موافق؟

ثم بعد ذلك، الرقابةُ القانونية في الدستور كالمجلس الدستوري، أو المحكمة العليا لا بدّ أن تكون قراراتها منطلقة من الشرع، فإن كان الأمر القانون الصادر عن البرلمان مخالفًا لأمر الشرع فهذا يقتضي

بطلانه، وذلك مما يُوجب أن يُنصّ في الدساتير على أنّ الشريعة هي المصدر الوحيد للقانون، وأنه لا يمكن لأي قانون أن يكون معتمدًا إلا على شرع الله، وممكن أن يكون القانون مفصّلاً لشيء مسكوت في الشرع، ولكن المسكوت فيه حكم لله (وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان).[1]

الضابط الثاني: بعد موافقة الشرع هو موافقة المصلحة، والمصلحة نحتاج فيها لاجتهاد أيضًا فالمصالح تتفاوت، قد يكون الشيء مصلحةً الآن ثم ينقلب إلى مفسدة باعتبار تغيّر الظروف، ولهذا إذا اجتهد البرلمان في حكم ناشئ عن مصلحة، فليس هو الحكمَ الناشئ عن الشرع، فالحكم الناشئ عن الشرع أصله الانضباط والثبات، والحكم الناشئ عن المصلحة أصله التغير، فالمصلحة تختلف من وقت لآخر، فيمكن أن يكون أمرٌ ما مصلحةً، ثم يختلف الحكم لاختلاف الزمن.

وهنا نصير في بعض القضايا إلى بحث في المتغيّرات من الأشياء التي ذكرت في المحاضرة السابقة، شيء فيه طرفان طرف أعلى وطرف أدنى، فالطرف الأعلى للشرع، هي الأمور الثابتة وهي بيعة بين الله وعباده يقول الله فيها:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح:10] بيعةٌ ثابتة غير متغيرة، فصّل الله طرفيها بقوله: **﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيم﴾** [التوبة:111].

ذلك هو الجانب الأعلى من الأمور الثابتة، والجانب الأسفل المقتضي للطاعة بالمعروف، وهذا يخضع للاجتهاد، فرسول الله بايع الأنصار على ستة بنود هي: بيعة النساء:

---

[1] المستدرك على الصحيحين، للحاكم، 129/4، وسنن الدارقطني، 325/5.

﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيم﴾ [الممتحنة:12] وهي بيعة الأنصار في العقبة الأولى والثانية، ثم بعد ذلك لمّا هاجر الرسول ﷺ وأسس الدولة قبل غزوة بدر بايع الذين بايعوه على القتال، ثم في العام السادس من الهجرة في بيعة الرضوان بايع الناس على الموت، وقد بايع عشرة من أصحابه على ألا يسألوا الناس شيئًا، وبايع جرير بن عبد الله على السمع والطاعة والنصح لكل مسلم، كما ثبت في الصحيحين (أنّ جرير بن عبد الله لما مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه، وقال: عليكم باتقاء الله وحده لا شريك له، والوقار والسكينة، حتى يأتيكم أميرٌ، فإنما يأتيكم الآن، ثم قال: استعفوا لأميركم فإنه كان يحب العفو، ثم قال: أما بعد، فإني أتيت النبي ﷺ، قلت: أبايعك على الإسلام، فشرط عليّ (والنصح لكل مسلم) فبايعته على هذا، وربِّ هذا المسجد، إنّي لناصح لكم، ثم استغفر ونزل).[1]

وأيضًا كانت البيعة قبل فتح مكّة على الإيمان والهجرة، فلما فتح الله مكّة على رسوله قال: (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية)،[2] فلم تكن الهجرة من مقتضيات البيعة بعد فتح مكّة، هذه البيعة تتطور بحسب آلياتها، وهناك قاسم مشترك بين كل بيعة، وهو الرباط الروحي الذي يجمع المؤمنين، ويقتضي منهم التضحية، وهي حينئذ ليست مختصة بالخليفة أو بالأمير القائد، بل إن عددًا من الصحابة اضطروا إلى البيعة في غير ذلك:

---

[1] صحيح البخاري، 21/1 رقم 58، وصحيح مسلم، 75/1 رقم 56.

[2] صحيح البخاري، 15/4 رقم 2783، وصحيح مسلم، 1487/3.

عبد الله بن حنظلة الغسيل بايع الناس على القتال في الحرّة وهو ليس أميرهم، لكن أراد أن ينظم لأهل المدينة معارضتهم، الذين اضطروا أن تكون ثورة حربية بعد أن كانت دولة حربية، فلمّا اضطروا لذلك اضطروا إلى تنظيمها، وكذلك فإنّ ضرار بن الأزور بايع فئة من أصحابه يوم اليرموك على الموت، وليس ضرار أميرًا، وإنما بايعوه على الموت لنصرة دين الله، والبيعة أصلاً قائمة في أعناقهم لله سبحانه في ذلك، وبذلك يُعلم أنّ البيعة خاضعةٌ للاجتهاد، في المجالات التي أطرافها الدنيا وأنها من الثوابت في أطرافها العليا.

وكذلك من هذه الأمور شكل الدولة: فإذا جاء البرلمان ليجتهد في شكل الدولة فذلك مقبول في نطاق منضبط في الشرع، فالدولة المقصود بها إقامة الدين وسياسته الدنيا به، وهو من ضرورات الدولة، ووظائفها الأساسية، وهذا خاضع للاجتهاد، وبحسب الواقع، فالعهد النبوي عيّن الله نبيه إمامًا للمؤمنين كما عيّن الأنبياء من قبله، فالله يقول لإبراهيم عليه السلام: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة:124]، وعيّن رسوله في هذا المقام فقال: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ [الأحزاب:6].

ثمّ لما توفي الرسول ﷺ ولم يعهد بالإمامة إلى أحد، ومعروف أنّ من أركان الدولة القيادة العليا، اتفق أصحاب رسول الله ﷺ على بيعة أبي بكر ووافق عليها شيوخهم، وكانت البداية في سقيفة بني ساعدة، حيث اجتمع الأنصار وثلاثة من المهاجرين، ثم كانت بيعةُ المسجد التي شارك فيها الجميع.

لكن لما مرض أبو بكر رضي الله عنه، كثيرًا ما نسع من كلام المفسرين والفقهاء أنّه عهد إلى عمر، وهذا غير صحيح، فأبو بكر رشّح عمر للأمة، ولم يصادر حقوق الأمة في اختيار حاكمها، وله الحقّ في الترشيح لينطلق المتنافسون، بل من مقاصد العقلاء أن مجموعة من الناس إن أرادوا أن ينضجوا فكرة أن

ينطلقوا من فكرة مكتوبة، وألا تنطلق من بياض، لذلك رشح أبو بكر للناس، فناقشوا ذلك، وانعقدت إمامته ببيعة الناس له في المسجد النبوي، ولم تنعقد بمجرد عهده.

وعمر رشح ستة توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، ولم يرشحهم بوقت واحد، وإنما رشح الستة لتختار الأمة منهم واحدا، وهم بمثابة العرفاء للأمة، الثلاثة تنازلوا منهم لثلاثة، وأعطوا واحدًا حقّ الاختيار، فرضيت الأمة لأمور خاصّة به لا تتوافر في غيره: من الذين شهدوا بدرًا، وبايعوا تحت الشجرة، وقال الله فيهم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح:18]، ومن العشرة الذين شهد لهم رسول الله بالجنة، وقد ثبت عن رسول الله أنّه صلى خلفه، وفي حديث أنه (ما قُبض نبيّ قطّ، حتى يصلي خلف رجل صالح من أمته)،[1] فكان عبد الرحمن هذا الرجل الصالح، ولم يعترض أحد من المسلمين على حكمه، ولم يكن هناك وسائل اتصال أو دفاتر، ولا يمكن أن نعيد الخلافة على هذا النمط الذي كان عليه في عهد الخلفاء الأربعة، لأنّهم لن يجدوا مثلهم بعد ذلك.

وانقطع هؤلاء ولم يبق منهم أحد، لهذا جاءت اجتهادات في شكل الدولة، ولهذا جاءت الدولة في عهد بني أمية وبني العباس وبني عثمان ومختلف العصور التي مرّت، وهذا الشكل إنما هو حضارة مستوردة من الأمم الأخرى، استوردها المسلمون من فارس والروم والحبشة، وكان المفروض أن ينتقوا ولا يغيروا، ولا يقتصروا على ما فيه، ولكنه اجتهاد سواء كان خاطئا أو مصيبًا، أو أصاب في جوانب وأخطأ في بعض، لا يمكن أن تلوم أصحابه بالكلية وتزعم أنه ابتعاد بالكلية عن المنهج النبوي كما يقول بعض المفكرين المعاصرين، فهذا غير صحيح، وقد أشار فضيلة الدكتور سعد الدين إلى بعض الاجتهادات التي اجتهد فيها الأئمة الكرام، اجتهد فرأى أن الخليفة لا يقود الجهاد، وقد

[1] ذكره ابن سعد في الطبقات، 3/129.

ثبت أنّ الرسول كان يقود الغزوات بنفسه، أبو بكر لم يقُد إلا جيشًا واحدًا، عمر لم يخرج إلا إلى الشام وبيت المقدس، عثمان لم يخرج، وعلي لم يقد أي جيش، وهذا اجتهاد منهم.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرافي أحمد بن إدريس، عالم الكتب، بيروت.

2- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمد العطار، دار الكتب العلمية، بيروت .

3- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009.

4- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004.

5- السنن الكبرى، للبيهقي أحمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

6- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

7- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

8- الطبقات الكبرى، لابن سعد محمد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1.1968.

9- المستدرك على الصحيحين، للحاكم محمد بن عبد الله، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

10- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، للغزالي محمد بن محمد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1975.

تفعيل دور أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية المعاصرة

أ. د. بلال صفي الدين سورية / جامعة حلب

التمهيد

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. أما بعد، فإن: **(أهل الحل والعقد)** هم واسطة العقد في هرم نظام الحكم الإسلامي، المكوّن من رئيس الدولة، الذي يحتلّ قمته، والعامة التي هي قاعدته، وأهل الحلّ والعقد الذي يمثّلون العامة، ويعدّون وسيلة تطبيق إرادتهم في ميدان الأمر العام.

وتظهر أهمية جماعة أهل الحلّ والعقد والحاجة لتفعيل وظيفتهم من خلال ما معرفة يأتي:

- المهام السياسية المنوطة بهم، وبخاصة وظيفتهم في اختيار رئيس الدولة.
- البديل الإسلامي القابل للتطبيق الذي يمكن تقديمه من خلالهم في مسألة تمثيل العامة في اتخاذ القرار في الدولة.
- النظام المعاصر المقترح لهذه الجماعة، سواء على صعيد عناصرها، أو علاقاتها مع من سواها من المؤسسات، أو كيفية أدائها لوظائفها.

ولا يخفى أن أهل الحلّ والعقد لهم وظائف سياسية واجتماعية وغير ذلك، وأن الإحاطة بكيفية تفعيل دورهم في المجالات كافة يحتاج إلى دراسات عديدة، ولذلك سأقتصر في هذا البحث على بيان تفعيل دور أهل الحلّ والعقد في مجال نظام الحكم الإسلامي، أما تفعيل دورهم في المجال الاجتماعي، وهو بحث مهّم، فلن أتعرض له.

تعريف أهل الحل والعقد:

أهل الحلّ والعقد: هم جماعة مخصوصة من وجوه الناس، يمثلونهم في رعاية أمورهم العامة. ويمكن تفصيل هذا التعريف بالقول: هم الجماعة الذين تختارهم الأمة، من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاّصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الشرع في الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها اختيار الإمام.[1]

ولعلّ أول من استعمل هذا المصطلح في نظام الحكم الإسلامي ليدلّ به على الجماعة الذين يكون إليهم الحلّ في الأمور السياسية والعقد فيها هو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله المتوفى سنة 241هـ، يقول: "إن الإمامة لا تجوز إلا بشروطها: النسب والإسلام..، فإن شهد بذلك أهلّ الحل والعقد من علماء المسلمين وثقاتهم أو أخذ هو ذلك لنفسه ثم رضيه المسلمون جاز له ذلك."[2]

ثم بدأ العلماء باستعمال هذه الكلمة من بعده، يقول الإمام الأشعري المتوفى 324هـ: "وكان عثمان إمامًا باتفاق أهل الشورى عليه، وكان علي إمامًا بعقد أهل العقد له بالمدينة"[3]. ويلاحظ أنه عبّر فيما سبق بأهل العقد فقط، لكنه يقول أيضًا: "وثبتت إمامة علي رضي الله عنه بعد عثمان رضي الله عنه بعقد من عقدها له من الصحابة رضي الله عنهم من أهل الحل والعقد، ولأنه لم يدَّعها أحد من أهل الشورى غيره في وقته"[4].

---

[1] لتفصيل التعريف را: د. بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ص 47-66.

[2] أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ص 124.

[3] مقالات الإسلاميين: 456، 459.

[4] الإبانة في أصول الديانة: 106. وليقارن ما وصلتُ إليه مع: ما وصل إليه د. الطريقي في أهلّ الحلّ والعقد صفاتهم ووظائفهم: 18. وما وصل إليه د. فوزي خليل في دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم: 68.

هذا ما توصلت إليه بشأن أول من استعمل كلمة: أهل الحل والعقد، ولكنني وجدت أن ثمة بعض الآثار المروية عن الصحابة والتابعين تعدّ سبقًا في استعمال كلمة: أهل العُقَد، دون إضافة كلمة: الحلّ إليها.

فعن أُبَي بن كعب ﷺ قال: هلك أهل العُقَد- ثلاثًا- ورب الكعبة، ثم قال: والله ما عليهم آسى ولكني آسى على ما أضلّوا، قال: قلت[1]: من تعني بهذا؟ قال: الأمراء[2].

وأهل العُقَد: أصحاب الولايات على الأمصار، من عقد الألوية للأمراء، ورُوي: العُقْدة: يريد البيعة المعقودة للولاة[3].

أسباب الحاجة إلى تفعيل وظيفة أهل الحل والعقد:

تتلخص أسباب الحاجة لتفعيل دور أهل الحلّ والعقد في الدولة الإسلامية من خلال ما يأتي:

أ- إن أهل الحلّ والعقد هم الواقع العملي الناتج عن تطبيق مبدأ الشورى المأمور به في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب-استلزام طاعة أولي الأمر المأمور بها في القرآن الكريم طاعة أهل الحلّ والعقد.

جـ-تحقيق أهل الحلّ والعقد مقصود الإمامة ومصلحة الأمة الواجب مراعاتها شرعًا.

د-الحاجة الماسّة لمن يقوم بالوظائف المهمّة المنوطة بهم، وعلى رأسها اختيار الإمام.

هـ-تنظيم أمر الشوكة في الدولة الإسلامية، وتفعيل صلاحياتها من خلال أهل الحلّ والعقد.

---

[1] القول لقيس بن عباد راوي الحديث عن أبي.

[2] سنن النسائي، عن أبيّ موقوفا: الإمامة، باب من يلي الإمام ثم الذي يليه، رقم: 808، ص 111.

[3] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 270/3، شرح السيوطي على النسائي وحاشية السندي، 88/2، ابن منظور، لسان العرب، 309/9.

و-إن أهل الحلّ والعقد هم أهل الاختصاص في ميدان تطبيق نظام الحكم الإسلامي.
ز-تمثيل أهل الحلّ والعقد للأمة فيما يعسر على الأمة بكاملها القيام به من شؤونها.
ح-اتباع عامّة الناس لمن يمثل رأي الجماعة منهم.

1: أثر تمييز أهل الحلّ والعقد عمن سواهم في تفعيل دورهم:

لا يمكن تفعيل دور أهل الحل والعقد ما لم تتم معرفة هذه الجماعة، وتمييزها من غيرها من الهيئات أو المؤسسات؛ لأن معرفة ما يناط بكل مؤسسة يعتمد على تمييزها من غيرها.
وأهم من ينبغي تمييزهم عن أهل الحلّ والعقد: أهل الشورى، وأهل الشوكة.

1: 1: التمييز بين أهل الشورى وأهل الحل والعقد:

إن إطلاق كلمة أهل الشورى على أهل الحلّ والعقد والتسوية بين الجماعتين أو المفهومين ليس دقيقًا. ولأقدّم هنا بضابط يسير يُظهر الفارق ما بين هذين المصطلحَين، ثم أتبع بمحاولة التدليل على الرأي الذي أميل إليه. إن أهل الحلّ والعقد هم من يتبعهم الناس..، أما أهل الشورى فهم أهل العلم، فالصفة العضوية الأساسية في الأولين هي الوجاهة والرئاسة والشوكة، بغض النظر عن باقي الشروط الأخرى الواجب توافرها في هذه الجماعة من علم أو غيره، أما الصفة الأساسية في أهل الشورى فهي العلم، بغض النظر عن باقي الصفات الأخرى، من تبعية الناس لهم أو عدمها.
إن من المعلوم أن الشورى مبدأ جاء الأمر به في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، ولا تخفى أهميته في ميدان نظام الحكم الإسلامي وغيره من ميادين الشريعة الإسلامية. فالشورى هي أساس عمل أكثر من جماعة، وهي واجبة التطبيق أو يندب إليها في كلّ العلاقات داخل المجتمع الإسلامي حتى في فصال

الرضيع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: 233]، وأهمية الشورى في الشريعة الإسلامية بادية من خلال تأكيد كثير من العلماء على وجوب اتباعها، يقول ابن عطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب".[1]

ولعلّ أهم أسباب إطلاق بعض الباحثين اسم أهل الشورى اليوم على من يتولى وظائف أهلّ الحل والعقد وبخاصة اختيار الإمام، هو كون الشورى هي الأساس في عمل أهل الحلّ والعقد، إضافة إلى ما تمثله كلمة: الشورى من أصالة، لورودها في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويجب التمييز بين أهل الحلّ والعقد وبين أهل الإمامة، وهم الذين تكاملت فيهم الصفات اللازمة للترشح لرئاسة الدولة (الإمامة). وقد أطلقت تسمية: أهل الشورى على أهل الإمامة عند ترشيح عمر رضي الله عنه الستة ليختار أحدهم خليفة من بعده.

ومعلوم أن المعهود إليهم يصدق عليهم أنهم من أهل الإمامة، أكثر مما يصدق عليهم أنهم أهل الحلّ والعقد، مع أن لهم من الحلّ والعقد ما يجعلهم أفرادًا في هذه الجماعة، فكذلك كان شأن الستة أهل الشورى، كانت جماعة أهل الحّل والعقد تشملهم مع غيرهم من وجوه الناس، وبخاصة وجوه الأنصار، في حين كانوا أولى الناس بالإمامة لأسباب تفضلهم على غيرهم، ولإباء العرب آنذاك أن تكون الخلافة إلا في قريش، وهؤلاء كلّهم من قريش. يقول ابن تيمية: "وقد اجتمع بالمدينة أهل الحلّ والعقد حتى أمراء الأنصار، وبعد ذلك اتفقوا على مبايعة عثمان.."[2].

---

[1] تفسير القرطبي، 4/249.

[2] منهاج السنة النبوية، 4/202.

فمن هم أهل الشورى اليوم؟

إن معنى مصطلح أهل الشورى اليوم: تلك الجماعة التي تتميز بالعلم والخبرة في أيٍّ من نواحي الحياة، وتقدّم هذا العلم لمن يطلبه منها، وبالتالي يدخل في هذه الجماعة كلّ ذي علم وخبرة. ويمكن أن يجتمع أكثر من تكاملت فيهم هذه الصفة في مجلس يسمى: مجلس الشورى، أو مجلس أهل الشورى.

ولننظر إلى كلام ابن خلدون التالي نجد التفريق الواضح بين أهل العلم الذين سميتهم هنا أهل الشورى بإطلاق، وبين أهل الحلّ والعقد يقول: "إذ حقيقة الحلّ والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حلّ له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى منهم فنعم. وأما من لا عصبية له..، فأي مدخل له في الشورى، وأي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها".[1]

فقد ميّز بوضوح بين الشورى في السياسة وهي لأهل الحل والعقد، وبين الشورى في الإفتاء والعلم، وهي لكلّ ذي علم بالموضوع محلّ الشورى.

إن أهل الشورى بمعنى أهل العلم الذين يُطلب إليهم تقديم شوراهم، وهذا الذي سأسير عليه في هذا البحث، نجدهم اليوم بشكل واضح في كثير من الدول، فلهم مجلسهم الخاص بهم، ولهم وظيفتهم المعلومة، وهم ينتخبون أو يعينون، ولهم من الأنظمة الداخلية، أو المنصوص عليها في الدستور ما ينظم علاقاتهم مع الجماعات الأخرى في الدولة، وبخاصة بالمجلس النيابي أو البرلمان.

[1] مقدمة ابن خلدون، 223.

ومع أن تاريخ التطبيق الإسلامي لنظام الحكم لم يشهد غالبًا مجلسًا للشورى، ينتظم انعقاده كل فترة محدّدة، ويوكل إليه من الوظائف مالا يوكل لغيره..، إلا أن الخلفاء وبخاصة الراشدين ما برحوا يستشيرون ذوي العلم والفتيا من الناس فيما يُشكل عليهم، تطبيقًا لتعليم رسول الله ﷺ الذي ورد قولًا وفعلاً، وتطبيقًا للأمر القرآني: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

كما يمكن التفريق بينهما من خلال اختصاص كلٍّ منهما، فأهل الحلّ والعقد تختص وظيفتهم في رعاية مصالح الناس العامة، ويكتسبون بناء على هذا صبغة سياسية، أما أهل الشورى فيمكن اللجوء إليهم وأخذ فتواهم أو خبرتهم في كلّ أمور الدنيا والدين، وبناء عليه فإن الصبغة العامة لهم هي صبغة علمية، كما أنه لا حدود لاختصاصهم، وهذا يستلزم توافر كافة الاختصاصات بينهم، وبكفاءات عالية أيضًا، بينما يستلزم أهل الحلّ والعقد أن يكونوا من وجوه الناس المتبوعين، ليتسق لكل منهما أداء وظيفته[1].

ويمكن تكوين مجلس الشورى من خلال ترشيح الهيئات العلمية المختلفة لأفراد، أو ترشيح الأفراد لأنفسهم، وموافقة جهة مختصّة على من تراه منهم، وقد تكون هذه الجهة هي الهيئات العلمية، بأن ترشح عددًا محدودًا أو تقبلهم..، وكلّ ذلك يحتاج لبحث مستقلّ، لا تقل أهميته عن أهمية بحث موضوع أهل الحل والعقد؛ لأن كثيرًا من أعمال مؤسسة رئاسة الدولة، ومؤسسة أهلّ الحل والعقد تعتمد اعتمادًا أساسيًّا على شورى أهل الشورى وعلمهم وما يقدمونه من خبرة ورأي.

---

[1] ليقارن هذا التفريق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى مع تفريق د.مصطفى كمال وصفي في كتابه النظام الدستوري في الإسلام بين أهل البيعة وأهل الرقابة و أهل الشورى: ص114، 179، 208، وليقارن أيضًا مع ما انتهى إليه الدكتور توفيق الشاوي في كتابه: فقه الشورى والاستشارة، من التفريق بين الشورى في أمر الجماعة، والمشورة أو التشاور، والاستشارة: ص102 وما بعد.

والخلاصة أن أهل الشورى ينبغي أن تتوافر فيهم أعلى الكفاءات في كافة الاختصاصات، وبالتالي لزم أن لا توكل مهمّة اختيارهم للعامة، بل لجهة مختصّة يمكنها تمييز هذه الكفاءات. والله أعلم.

ومن أمثلة مجالس الشورى اليوم، مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية، ويمكن من خلال حديث رئيسه الشيخ محمد بن جبير لجريدة الحياة[1]، أن يُعلم واقع عمل هذا المجلس. يقول: "إن الزيادة في عدد أعضاء المجلس نوع من التطوير، وهناك دواع عديدة لذلك منها أن المملكة مترامية الأطراف، وعدد سكانها في نمو مستمر، والمستوى التعليمي والثقافي تطور بشكل كبير، وفي كل سنة يظهر العديد من الخبراء والمختصين، هذه التطورات أوجبت استقطاب أكبر عدد ممكن في مجلس الشورى ليساهموا بفكرهم وخبرتهم..، والاختيار لا يقصد منه التمثيل المناطقي أو القبلي..، إن المواضيع المعروضة على المجلس تحتاج إلى تخصصات.. إن الشروط التي يجب توافرها في عضو مجلس الشورى أنه يجب أن يكون عالمًا في مجال تخصصه بالإضافة إلى الديانة والاستقامة وحسن الخلق، والشورى في الإسلام لابدّ أن يكون صاحبها من أهل الحلّ والعقد وهم الذين تتوافر فيهم الشروط التي ذكرتُ..، إن النظام حدّد اختصاصات المجلس في المادة الخامسة عشرة، وهي: النظر في سياسة الحكومة الداخلية والخارجية التي تحال إليه، وكذلك دراسة الأنظمة وتفسيرها ودراسة الخطة الخمسية وإقرارها.. ودراسة الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وليس من بينها أن المجلس يتابع أداء الوزارات متابعة مستمرّة، ولا أن يحقّق في أي شكوى تقدم ضدّ الجهاز الوزاري الحكومي، ولكن من خلال تقارير الأداء التي تقدمها الوزارات يقوم المجلس بالدراسة، وإبداء الرأي حيال هذه التقارير سلبًا وإيجابًا، وهذه تسمى الرقابة اللاحقة".

[1] جريدة الحياة الصادرة في لندن بتاريخ: 1997/7/4م.

إن مجلس الشورى الذي تقدّم وصفه يعدّ نموذجًا مقبولًا بل جيدًّا لأهل الشورى الذين ينبغي توافرهم في نظام الحكم في الدولة الإسلامية، ويمكن إطلاق كلمة أهل الشورى بالمعنى الذي اخترته على هذا النموذج، كما أن اختصاصاته وأعماله يمكن أن تمثل ما ينبغي أن يكون عليه أهل الشورى، في الدولة الإسلامية، إلا أن طريقة اختياره بالتعيين فيها نظر.

غير أن إدخال رئيس المجلس مصطلح أهل الحلّ والعقد في كلامه يحتاج لوقفة، فهذا مجلس أهل شورى، ولا يصحّ إطلاق اسم أهل الحلّ والعقد على أفراده، لما تقدّم من أن أهل الحلّ والعقد هم المتبوعون بين الناس، وأنهم يمثلونهم، وأنهم يختارون الإمام، وما سيأتي من وظائفهم وبخاصة الرقابة، وكل هذا لا يتوافر ألبتة في هذا المجلس.

1: 2: التمييز بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشوكة: إن نظام الحكم الإسلامي –كما هو معلوم– نظام يجمع بين المشروعية والواقعية، ولا أدلّ على واقعيته من اعتباره تمثيل أهل الحلّ والعقد للناس، ولا أدلّ من تأكيده على المشروعية من اشتراطه شروطًا خاصة في أهل الحلّ والعقد ليضمن سعيهم لتطبيق الشرع.

من هذا المنطلق راعى نظام الحكم الإسلامي أمر ما يسمى بالشوكة أو القوة أو العصبية، كونها أمرًا واقعيًّا لا يخلو منه مجتمع أو دولة، ولكنّه في اعتباره لهذه الشوكة أتبعها لمبادئه، وضبطها بضوابطه، واتخذها وسيلة لغاياته.

ولكن المدقِّق بين التعبيرين يلاحظ أن التأكيد على توافر شروط العدالة والعلم حاضر دائمًا عند استعمال العلماء لمصطلح أهل الحلّ والعقد، في حين قد يغيب هذا الاشتراط عند استعمال تعبير أهل الشوكة، فيعمّ كل ذي قوة، وهذا هو المعنى الواقعي لأهل الشوكة.

يلاحظ هذا بخاصة عند ابن خلدون، عند استعماله تعبيرات: ذوو الشوكة، أرباب الشوكة، أهل الشوكة، فهو يقصد بها ما يرادف العصبية والكفاية والقدرة[1].

كما يلاحظ عند ابن تيمية أيضًا، يقول: "فالإمامة عندهم (أي عند أهل السنة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا.."، ثم يقول: "إن نفس الولاية والسلطان عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبّه الله ورسوله، كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية، كسلطان الظالمين.."[2]، فمعيار التفرقة بين سلطان الراشدين الذين جمعوا بين الواقعية والمشروعية، وسلطان الظالمين ممن حاز القوة الواقعية وجافى المشروعية، كون أولي الشوكة الذين حصلت بهم قدرة الراشدين هم أهل الحلّ والعقد، وكون أهل الشوكة الذين حصلت بهم قدرة الظالمين أهل القوة ممن لم تتوافر فيهم الشروط المتوافرة في أهل الحلّ والعقد من العدالة والعلم، وتبعية الناس باختيارهم.

إن التمييز الدقيق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشوكة، لا يجده الباحث أو المتأمل في الدراسات السياسية أو الدستورية الوضعية؛ لأن الشريعة الإسلامية تعطي مبدأ المشروعية أهمية فائقة، وتوجب رعايته في كل حال، وتفرض من الشروط والصفات ما يغلب على الظن معه مراعاة هذا المبدأ.

---

[1] مقدمة ابن خلدون، 1/192، 242، 376، وغيرها.

[2] منهاج السنة النبوية، 141، 142.

والخلاصة: إن تعبير أهل الشوكة واقعي، وتعبير أهل الحلّ والعقد شرعي، وأن بينهما عمومًا وخصوصًا وجهيًّا، فبعض أهل الشوكة ليسوا من أهل الحلّ والعقد الذين يتبعهم الناس برضاهم وبعض أهل الحلّ والعقد ليسوا من أهل الشوكة ذوي القدرة والقوة، والله أعلم.

1: 3: الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد وأثرها في تفعيل دورهم: لأهل الحلّ والعقد شروط يجب أن تتوافر فيه ليحصلوا على هذه الصفة، وهذه الشروط ضمانة لتحقيق المقصود من مجلسهم. ويجب أن تناط ملاحظة توافر هذه الشروط في المرشحين لهذا المنصب بهيئة مختصّة.

ويمكن أن تكون هذه الهيئة هي مجلس المشروعية العليا أو المحكمة الدستورية، أو لجنة مشكّلة بموافقة من مجلس أهل الحل والعقد.. سواء أكانت من القضاة أو من غيرهم.

والشروط التي يُنظر في وجوب توافرها في أهل الحل والعقد هي:

- **الإسلام،** يجب أن يكون المرشح لتمثيل المسلمين في أهل الحلّ والعقد مسلمًا، ولا مانع من تمثيل غير المسلمين بوجهاء منهم، يدلّ على ذلك أن الراجح جواز الاستعانة بغير المسلم فيما ليس فيه ولاية على المسلم، ولا يخفى أن عددا من غير المسلمين يشاركون في مجلس أهل الحلّ والعقد ضمن أكثرية مسلمة لن يكون فيه ولاية لغير المسلم على المسلمين. إن في هذا التمثيل تفعيلاً لمشاركة غير المسلمين في هذا المجلس وتقوية له في وجه غيره من عناصر السلطة التنفيذية، وضمانا لتبعية أغلبية الناس لقرارات هذا المجلس.
- **الذكورة:** لا يشترط كون أهل الحل والعقد من الذكور، لعدم وجود دليل يحرّم اشتراك المرأة ضمن هذه الهيئة. قال تعالى: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾**

[التوبة: 71]، فهذه الآية تشرك النساء المؤمنات مع الرجال في كلّ ما تقدم، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة الحلّ والعقد، فجاز أن تكون المرأة من أهل هذه الوظيفة. والدليل عليه من السنة: أن النبي ﷺ بايع المرأتين اللتين حضرتا بيعة العقبة الثانية[1]، مما يدلّ على أنها تتعهّد على نفسها، وتبايع. والدليل عليه من المعقول: أن كون المرأة ناخبة أشبه ما يكون بشهادتها، فالانتخاب شهادة بصلاح المنتخِب، وهي أهل للشهادة. وأن كون المرأة منتخِبة، وداخلة في أهل الحلّ والعقد، أشبه ما يكون بكونها وكيلة، وهي أهل لأن تكون وكيلة، وأن تمثِّل غيرها[2]. ولم أجد بين الأدلة ما يحظره، فيبقى الحكم على الأصل وهو الإباحة[3]، بل ويستدل له بما يستدل به للقول بجواز عمل المرأة بعامة، إذا راعت الشروط والضوابط الواجب مراعاتها شرعًا.

- **العلم بأمور الإمامة:** والمراد بالعلم هنا: ما يؤدي إلى قدرتهم على النهوض بمهامّه، فلا يشترط فيهم الاجتهاد المطلق، ولا بلوغ الدرجات العالية في العلوم. وقد تقدّم أن الحاجة إلى أهل العلم المتخصصين تُسدّ بالعودة إلى أهل الشورى.

---

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، 2/83.

[2] لينظر: د.عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: 265-320، وحمد الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: 3/1085-1092.

[3] لينظر، د.محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، منشور ضمن أبحاث: الشورى في الإسلام: 2/551.

- **العدالة**: الأصل في اشتراط العدالة في أهل الحلّ والعقد أن العدالة تشترط في الشهود، قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، فاشتراطها فيمن يمثّل الرعيّة، ويختارون إمامها، شاهدين على صلاحه لهذا المنصب أولى كما لا يخفى. والعدالة مشروطة في كلّ صاحب ولاية. فاشترطت العدالة فيهم لأن توافرها فيه إرهاص بسعي صاحب هذه الولاية للقيام بما يُلزمه الشرع به من مقاصد هذه الجماعة. ومن هنا يجب في الدولة الإسلامية أن يذكر في القوانين الناظمة لاختيار أهل الحلّ والعقد، وجوب توافر صفة العدالة، ويمكن التعبير عن هذا الاشتراط بطريقة أخرى، وهي ضرورة خلوّ صاحب هذا المنصب من الأمور المخلّة بالعدالة، كاشتراط ألا يكون محكومًا بجرم شائن، أو ما شابهه.
- **الشوكة أو الوجاهة أو الرئاسة:** الشوكة التي يشترط توافرها في أهلّ الحل والعقد هي ثقة الناس بهم، ورضاهم بما يتخذونه من قرارات بصفتهم ممثلين لهم. وليس معنى الشوكة المشترطة في أهل الحلّ العقد مجرد القوة والنفوذ العاريين عن رضا الناس وتبعيتهم؛ لأن النفوذ المتوصل إليه عن طريق الظلم وترك التقيد بأوامر الشرع، لا يعتبر شرعًا، ولا تناط به الأحكام، اللهم إلا أحكام الضرورة. ومما يدلّ على تنبّه من لم يذكر شرط الشوكة لهذا الشرط أن كثيرين منهم يوردون بعد كلمة أهل الحلّ والعقد، عبارات مثل: الذين تتبعهم العامة، أو الذين ينتظم بهم أمر الناس، وما شابهها[1]. ويجب علينا الإفادة من كلام ابن

[1] لينظر مثلاً: الشربيني، مغني المحتاج، 130/4، حاشية البجيرمي على شرح المنهج، 204/4.

خلدون، ومن نبّه غيره من العلماء إلى أهمية الشوكة كابن تيمية[1]، ولكن مع التأكيد على أن نظام الحكم الإسلامي لا يراعي الشوكة ويجاريها مهما كانت حالها، إنما يسخرها للوصول إلى مقاصده، ويرشد إلى توخي المصلحة في التعامل مع أهل العصبية والشوكة.

1: 4: أثر الدعوة في معرفة أهل الحلّ والعقد وتقديمهم: إن السيادة والوجاهة بين الناس في الإسلام -ومعلوم أنها أساس الحل والعقد- تأتي على قدر النَّصَب في نشر الدعوة، والسبق إلى تنفيذ أمر الله، وعظيم الفعال في إعلاء كلمة الله.

ولهذا كان السعود أهل الحلّ والعقد في بدر، وفي الخندق مع غطفان، وكان النقباء أولي الحلّ والعقد بين الأنصار في العقبة وفيما بعدها؛ وكان العشرة المبشرون بالجنة من أهم أهل الحلّ والعقد بين المهاجرين، لسبقهم إلى الإسلام، ولجهدهم، وبخاصة الصديق، في هداية الناس للإسلام؛ ومن أجل هذا عيّن عمر الستة أهل الشورى منهم، وللسبب ذاته ما كان لعبد الله بن أبي بن سلول أن يشرف بهذه المنزلة، وهو بعيد عن البذل في سبيل الدعوة، مع أنه كان ذا وجاهة في قومه قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة.

لقد كان معيار التقديم هو مقدار البذل، فإن كان الباذل سيّدًا من قبل، فقد صدق عليه قول رسول الله ﷺ: "الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام، إذا فقُهوا".[1]

[1] تقدم كلامه عند المقارنة بين مصطلح أهل الحلّ والعقد ومصطلح أهل الشوكة.

أما الشوكة التي كانت قبل الإسلام فقد اعتبرها الإسلام، ولكن لم يعوّل عليها، ولم يتخذها غاية، بل أفاد منها وسيلة لغاية، فكان من أهل الحلّ والعقد خلال عهد النبوة وما بعده، أهل هذه الشوكة المذعنون للمشروعية.

وإذا كان هؤلاء هم أهل الحلّ والعقد في عهد النبوة، فإن ثمّة آخرين غلبت عليهم صفة العلم، وربما جمع بعضهم بين الصفتين كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وأورد هنا أسماء من كان يفتي في عهد رسول الله ﷺ، لتتم المقارنة، وليتضح التمييز بين هاتين الفئتين، فقد كان من المفتين: ابن مسعود، وأُبَيّ، ومعاذ، وعمار، وحذيفة، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأبو موسى، وسلمان رضي الله عنهم أجمعين.[2]

ولكن أكثر هؤلاء لم يكن لهم مشاركة أساسية في صناعة الأحداث السياسية، أو الحلّ والعقد، سواء في عهد النبوة أو بعدها وهذا يشهد للتمييز المتقدم بين مصطلحي: أهل الشورى، وأهل الحلّ والعقد، والله أعلم.

إن أهل الحلّ والعقد يمتلكون من القدرة الذاتية الناتجة عن بنيتهم ما يتلافون به كثيرًا من السلبيات التي يمكن أن تنتج عن إضفاء الإلزام على قرار أهل الشورى أو العلم، وأهم هذه السلبيات عدم قدرة أهل الشورى على الثبات، أو على تصحيح الأمور عند استبداد جهاز الحكم عليهم.

---

[1] البخاري عن أبي هريرة: الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين﴾ [يوسف: 7]، رقم: 3203، 1151/2، ومسلم عن أبي هريرة: البر والصلة، باب الأرواح جنود مجندة، رقم: 2638، ص 1148.

[2] الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، 82.

إن أهل الحلّ والعقد يمكنهم تحصيل إيجابيات أهل الشورى عن طريق استشارتهم واستطلاع رأيهم في المواضيع التي تعرض لهم، في حين يصعب على أهل الشورى تحصيل قدرة أهل الحل والعقد الناتجة عن وجاهتهم بين الناس وتبعية الناس لهم.

2: أثر طريقة اختيار أهل الحل والعقد في تفعيل دورهم:

2: 1: طرائق تمثيل العامة: يمكن تلخيص الطرائق المقترحة لتمييز أهل الحلّ والعقد فيما يأتي:

1-بأن يعيّنهم رئيس الدولة.

2-إن صفاتهم تفصح عنهم تلقائيًّا.

3-إن الأمة تنتخبهم من بين أبنائها.

4-بأن يجمع في تمييزهم بين طريقتي التعيين والانتخاب.

وأرى أن أقوى أدلة القول بالانتخاب اليوم، سؤال النبي ﷺ الأنصار يوم العقبة الثانية ليختاروا نقباءهم بأنفسهم.

إن تمثيل جماعة للعامة إما أن يكون ضمنيًّا وإما أن يكون صريحًا؛ فالضمني يمثَّل له بتقديم القبيلة سيّدها أو وجوهها، وهو يغني عن الانتخاب الصريح؛ لأن الانتخاب ليس غاية، بل وسيلة مؤدّية إلى انتظام أمر الناس وطاعتهم وعدم شق عصا الطاعة، والصريح من التمثيل هو الانتخاب، ويلزم المصير إليه عند عدم وجود وسيلة ضمنيّة تبين وجوه الناس، وتدلّ عليهم.

إذن فالانتخاب ليس طريقًا محظورًا شرعًا، ولا يتعارض مع مقاصد الشريعة في نظام الحكم، بل يؤدي إلى المقصود من وجود أهل الحلّ والعقد، كلّ هذا إذا تمّ هذا الانتخاب على وجه شرعي، بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية، وعدم التلبيس، وبتلافي الانتقادات الموجّهة إلى طريقة

الانتخاب –وستأتي– وباتباع طريقة للانتخاب محقِّقة للغرض والمقصود الشرعي، وهذه قد تختلف من زمن لآخر، ومن مكان لآخر.

إن نتيجة الانتخاب ستظهر المتبوعين بين الناس، وهذا يصدق على المتبوعين أيًّا ما كانت اختصاصاتهم؛ لأن اختيار أكبر عدد من الناس لفلان معيار مناسب لعدّه متبوعًا منهم.

إن المقصد الشرعي الذي طُلب وجود أهل الحلّ والعقد لإقامته، وهو تبعية الناس، لا يستقيم معه الحجر على رغبة الناس في اختيار ممثليهم، ولا إلزام الناس باختيار من لا يتبعونه، ولما كان تدخل أجهزة الحكم في فرض ممثّلين على الناس، سيعود بالنقض على المقصد الشرعي، وسيؤدي إلى عدم تبعية العامة لهؤلاء الممثلين، وسيفتح باب فتنة، فإنه غير جائز. وربما كان من ذلك إلزام الناس بنجاح نسبة ضمن مجلس أهل الحلّ والعقد من العمال أو الفلاحين أو النساء.

ويمكن تنظيم أمر الانتخاب بحيث يحقق المقصود منه، وهو التعرف على من يتبعهم العامة، ويمكن في سبيل هذه الغاية منع ما يمكن أن يلبس على الناس قرارهم أو يؤثر عليه، ويشمل هذا الدعاية الانتخابية، والرشاوى، واستخدام المنصب، وغيرها.

كما يمكن مراجعة صفات المرشحين واستبعاد كلّ من لم تتوافر فيه الشروط الواجب توافرها في أهل الحلّ والعقد، وهذا ما تجري عليه كل الدول، إذ ترفض طلب الترشيح شكلاً إذا لم يكن المرشح ممن يحوزون كامل الشروط الواجب توافرها.

2: 2: انتخاب العامة لأهل الحلّ والعقد مسؤولية وشهادة وأمانة: ينبغي استثارة النزعة الإيمانية عند العامة عند انتخاب أهل الحلّ والعقد ليتم اختيار ذوي السابقة في فعل الخير، مما يؤدي إلى تفعيل دور أفضل الوجاهات وأكثرها حرصًا على مصلحة المجتمع والدولة.

إن صفة الانتخاب الذي يقوم به الأفراد هي كونها شهادة يدلي بها الفرد بصلاحية فلان لتمثيله فيما يتعذّر عليه الاشتراك فيه، فوجب على الأفراد ألا يقدّموا في شهادتهم منفعة شخصية، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: 2]، ووجب على الأفراد أيضًا أن لا يشهدوا بصلاحية من ليس بصالح؛ لأن من قصّر في أداء الأمانة دخل في المحظور الذي نهى الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: 30].

إن الناس منتدبون للإدلاء بشهادتهم التي تقدِّم من أهل الحلّ والعقد الأصلح لهذا المنصب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة: 282]، وأرى أن انتخاب الأصلح يصبح حكمه فرض عين على من علم أن في انتخابه تقديمًا لمن يجلب تقديمه المصلحة للمسلمين، ويبعد عنهم تقدّم من لا يصلح لهذا المنصب، من الذين يجرّ انتخابهم مفسدة على الناس.

ولعل من الأدلّة على ما تقدم أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: 283]؛ لأن كتمان كون هذا هو الصالح، وإفساح المجال لغيره من الفاسدين لنيل المنصب، داخل في كتمان الشهادة.

إن الانتخاب أمانة، فينبغي مراعاتها، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المؤمنون: 8]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58]، وأداء الأمانة ورعايتها هنا هو تقديم الأصلح.

أما تقديم غير الصالح لهذا المنصب فهو تضييع للأمانة، وتضييع الأمانة مؤذن بالخراب، قال ﷺ: "إذا ضُيعت الأمانة فانتظر الساعة"،[1] وقال: "إذا وسّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة".[2]

---

[1] البخاري عن أبي هريرة، كتاب العلم، باب فضل العلم، رقم: 59، ورقم: 6131، 4/2249.

[2] الموضع السابق.

إذا عُلم ما تقدم فإن من الغني عن البيان أن القول بتعيين ولي الأمر لبعض من أخطأهم الانتخاب من أهل الحلّ والعقد لا يحقق المقصود من إقامة هذه الجماعة؛ لأن تدخل جهاز الحكم في عملية الانتخاب سيؤثّر على معرفة من يتبعهم الناس، وليس ولي الأمر بأعرف لمن يتبعهم الناس من الناس أنفسهم.

2: 3: طريقة اختيار أهل الحل والعقد: مع أن بيان أجدى أساليب الانتخاب وأكثرها مناسبة لتمثيل أهل الحل والعقد العامة، يحتاج لبحث مستقل، تُستوعب فيه جوانب هذا الموضوع، إلا أنني أرى هنا أن انتخاب العامة لهذه الجماعة مباشرة بأسلوب القائمة المختلطة -أي التي يمكن شطب أو إضافة بعض أسماء من فيها- تعدّ مناسبة لمعرفة من يتبعهم الناس؛ لأنها تمنح العامة فرصة اختيار أكثر من يعدّون متبوعين بينهم.

والخلاصة في بيان تفصيلات عملية الانتخاب: أن على القائمين بتنظيم هذه العملية أن يهيّئوا المناخ الذي يستطيع فيه الناس تقديم من يرونه متبوعًا ومرضيًّا منهم، وهذا يستدعي وجود الحرية التامة، وانتفاء كل ما يلبِّس عليهم اختيارهم، أو يؤثّر عليهم تأثيرًا آنيًّا في وقت الانتخاب من إعلام أو دعاية أو غيرهما.

2: 4: آلية انتخاب أهل الحلّ والعقد وقضية هوية الدولة الإسلامية: ثم إن الشرع في أمره الناس اتباعه، لم يأمرهم أن يتركوا مما اعتادوا عليه إلا ما يتنافى وما جاء به هذا الدين، ولما كان من أهم ما اعتاده الناس أمر اجتماعهم وترابطهم فيما بينهم، لم يلزمهم الشرع بتفكيك هذه الروابط، بل طالب الجماعات -كما طالب الأفراد- بالانسياق وراء شرعية الإسلام، واتخاذ هذا الدين مرجعًا في الاجتماع، سواء أكان ذلك في غاية الاجتماع أم في وسائل تطبيقه.

وتطبيقًا لهذا أبقى رسول الله ﷺ على التجمّعات التي كانت قبل بعثته، ولكنه أتبعها للإسلام، وأرشد أفرادها إلى تقديم هذا الدين على كلّ ما عداه عند التعارض؛ ومن هذا الباب إبقاؤه ﷺ على القبليّة، وتقسيمه الجيوش على أساس قبلي، وقوله لكلّ قبيلة: "لا يؤتى الإسلام من قِبَلكم"[1] أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

ومن هذا الباب، قوله ﷺ: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا".[2] وفي هذا الحديث تنبيه إلى أن الإسلام هو الهوية الحقيقية للمسلم، وأن عليه استبطانها في كلّ أموره، وتقديم ما عداها أو تأخيره بحسب اتفاقه مع الإسلام، واتساقه مع ما شرعه.

ومن هذا الباب اعتباره ﷺ سيادة وجوه الناس أمثال سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وغيرهما ممن لم يأب شرعية الإسلام، ورضي أن يكون تابعًا لما أنزله الله، كما أن من هذا الباب عدم اعتباره ﷺ لسيادة من أخّر نفسه، ولم يحفظ لها سيادتها، بعدم انقياده لأمر الله ولو من وراء وراء، كعبد الله بن أبي وغيره.

ومن هذا الباب أيضًا إعطاؤه صلى الله عليه وسلم رؤساء الناس وقادتهم على الإسلام، تألّفًا بالعطية، ومنه أنه صلى الله عليه وسلم قسم ذهبًا بعث به علي من اليمن بين أربعة من المؤلفة قلوبهم.[3]

---

[1] الحديث: السنة للمروزي، رقم: 30، 14/1، بلفظ: "من قِبَلك"، وقد نقل الطبري توصية أبي بكر رضي الله عنه لقادة الجيوش ألا يؤتى المسلمون من قِبَلهم، تاريخ الطبري، 259/2، ولتنظر: سنن البيهقي الكبرى، 361/6، عند ذكر ما جاء في شعار القبائل، ونداء كل قبيلة بشعارها.

[2] الحديث: متفق عليه، تقدم ص 126.

[3] والأربعة هم: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن حصن المرادي، وعلقمة بن علاثة الجعفري، أو عامر بن الطفيل، وزيد الطائي. صحيح ابن خزيمة: رقم: 2373، 71/4.

ومن الأمثلة على ما تقدم أيضًا، إقراره ﷺ من الملوك مَن رضي بالإسلام هوية له يأمر بمقتضاها وينهى، ويسخّر ملكه لتحقيق ما جاء به الإسلام، ومن أولئك بادان بن سامان[1]، نائب فارس على اليمن، وابنه شهر[2] من بعده على صنعاء، وإقراره المنذر بن ساوى[3] ملك البحرين، وقال ﷺ له في كتاب بعث به إليه: "أسلم يجعل لك الله ما تحت يديك[4].. إنك مهما تصلح فلن نعزلك عن عملك"[5]، وإقراره ﷺ جَيْفَر وعبَّاد ابني الجُلُندى[6] ملكي عمان، وقال ﷺ لهما في كتابه: "وإنكما إن أقررتما بالإسلام ولّيتكما، وإن أبيتما فإن ملككما زائل، وخيلي تحت ساحتكما، وتظهر نبوّتي على ملككما"[7].

لقد أفاد ﷺ من شوكة ذوي النفوذ، فكان مرشدًا لكلّ من بعده أن يقتفي منهجه في تسخير الوسائل للغايات ما اعتبر الشرع هذه الوسائل، ولم يحظرها.

---

[1] بادان أو بادام: من الأبناء الذين بعثهم كسرى إلى اليمن، أسلم لما هلك كسرى، فاستعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على بلاده، خرج إلى المدينة، فلحقه العنسي الكذاب فقتله. الإصابة: 170/1.

[2] شهر بن بادام الفارسي: استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على صنعاء بعد موت أبيه. قتله الأسود العنسي، وتزوج زوجته، فأعانت على قتل الأسود. الإصابة: 170/1.

[3] المنذر بن ساوى بن الأخنس التميمي الدارمي، كان عامل البحرين، كتب إليه النبي صلى الله عليه وسلم مع العلاء بن الحضرمي قبل الفتح فأسلم، مات بالقرب من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. الإصابة، 460/3.

[4] زاد المعاد، 119/1.

[5] المصدر السابق، 605/3.

[6] جيفر ابن الجلندى الأزدي، ملك عمان، لم ير النبي صلى الله عليه وسلم، وبعث إليه بعمرو بن العاص فأسلم وأخوه عبيد، أو عباد، أو عبد، وكان الملك جيفر، وأسلم معهما خلق كثير. الإصابة، 264/1، 86/3، 99.

[7] زاد المعاد، 605/3.

ولقد نهج الخلفاء الراشدون نهجه ﷺ فيما تقدم، فوقف أبو بكر رضي الله عنه في السقيفة يقول: "لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"، فقد رغب في جمع شمل العرب، وإبقائهم على هويتهم الإسلامية التي هم حديثو عهد بها، فسخّر من الوسائل ما يضمن بقاء الوحدة، وهو اشتراط قرشية الخليفة. لعلمه إباء أفراد كل قبيلة أن ينقادوا إلا لرجل من قبيلتهم، لأنهم لم يخبروا الدولة قبل الإسلام.

فيؤخذ مما تقدم أن تفعيل دور أهل الحلّ والعقد في بناء الدولة الإسلامية من خلال انتخابهم يتطلب اغتنام وجاهة الوجهاء بإتباعها لما أمر به الشرع، فعلى ولاة الأمر والناس أن يعملوا على تقديم هؤلاء الوجهاء بالطلب منهم الترشح لمجلس أهل الحلّ والعقد، وإعطائهم حقّهم من الاحترام والتقدير، تحصيلاً لما عندهم من خير وقدرة ليسهموا بها في بناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

2: 5: هل يشمل مجلس أهل الحلّ والعقد كلّ أهل الحل والعقد؟ الجواب : لا ؛ لأن بعض أهل الحلّ والعقد قد لا يرغبون بالترشح أو الانضمام إلى هذا المجلس، لكن وجاهتهم كبيرة بين الناس، فهؤلاء يجب تفعيل اشتراكهم في القضايا المهمّة التي يناقشها مجلس أهل الحلّ والعقد عبر العودة إليهم بالاستشارة، وقد يعبّر البعض عنهم اليوم بمكونات المجتمع المدني، أو بالقيادات الاجتماعية..، ويحتاج هذا الموضوع لبحث مستقلّ للتعريف بالعناصر التي تمتلك صفة الحلّ والعقد بين الناس، ولكنها ليست منضمّة إلى مجلس أهل الحل والعقد. ولعلّ هؤلاء في وقت من الأوقات أهم بكثير من مجلس الشعب أو البرلمان ذاته؛ إذ قد تطغى السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية وتتدخّل في تعيين أعضاء مجلس الشعب، فيجد الوجهاء أن من الخير لهم ألا يدخلوا هذا المجلس، ويبقى لهؤلاء الوجهاء دورهم الاجتماعي بل والسياسي خارج مجلس الشعب.

3: أثر عناصر أهل الحل والعقد في تفعيل دورهم:

سأبحث هنا أهمية دور العلماء وقواد الجيش في تفعيل دور أهل الحلّ والعقد في الدولة الإسلامية، لما لهذين الصنفين من أهمية في تكوين أهل الحلّ والعقد. ومعلوم أن عناصر أهل الحلّ والعقد لا تقتصر على هذين الصنفين، وإنما تضم كلّ من له وجاهة من غيرهم أيضًا.

3: 1: تفعيل دور أهل الحل والعقد من خلال عناصرهم المكوّنة لجماعتهم: أهمية دور العلماء:

إذا كان العلماء وجوهًا احتاج ولي الأمر إليهم، لأمرين: لعلمهم، ولوجاهتهم. ولا يخفى سعي السياسيين ولاسيما الرؤساء لاستقطاب الناس من خلال تقريب بعض أهل العلم المقبولين من الناس. ولهذا كان العلماء يحذرون القرب من ولاة الأمر إلا بحساب، لئلا يكونوا مطيّة لوصول السلطان للناس، ولئلا يتحمّل العلماء تبعة ظلم ولاة الأمر..

ولعلّ من الأمثلة عليه: رفض أبي حنيفة القضاء ولاسيما أنّ عرض هذا المنصب عليه كان في فترة زوال دولة بني أمية وصعود دولة بني العباس، وقد لاقى أبو حنيفة ما لاقى من محنة بسبب ذلك.

ولما قلّت جهود العلماء في نشر العلم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وازدادت جهود أهل النفوذ والسطوة والعصبية، مالت كفة الميزان لصالح أهل النفوذ، فقلّت وجاهة العلماء بين الناس، ومن هذا الباب كلام ابن خلدون عن زوال العصبية عن أهل العلم والدين.[1]

ولكن وجاهة العلماء بين الناس باقية ما بقي الناس متمسكين بإسلامهم، إلا أن هذه الوجاهة تمتد وتنحسر بقدر جهود هؤلاء العلماء، في الدعوة.

ومن أهم القضايا المتعلّقة بالعلماء الذين يشكّلون أحد مكوّنات أهل الحلّ والعقد:

[1] مقدمة ابن خلدون، 223-224.

الاهتمام بالمسجد بوصفه مكانًا لتمييز أهل الحلّ والعقد من خلال لقاء المسلمين في الحيّ الواحد في صلوات الجماعة، خمس مرات يوميًا، ومرّة أسبوعيًا يلتقون فيها جميعًا بدون استثناء. بالإضافة إلى لقاءات يجتمع فيها أكثر أهل البلدة في صلوات العيدين وغيرهما من الصلوات التي يجتمع فيها أهل البلدة.

الاهتمام بالدعوة والدعاة لكون كبار الدعاة من أهم الفئات في أهل الحلّ والعقد.

تفعيل دور الوقف في رعاية شؤون بعض الأصناف التي تشكل أهلّ الحل والعقد، وبخاصة الدعاة والعلماء، لئلا تستطيع السلطة التنفيذية التأثير عليهم بقطع لقمة العيش، ولما للوقف من آثار اجتماعية من شأنها أن تؤثر في قضايا الأمر العام والقضايا السياسية.

ويحتاج بيان دور العلماء، والمراد هنا: علماء الشريعة الإسلامية، في الدعوة والأمر العام والقضايا السياسية.. إلى توسّع لا يكفي المقام هنا لبسطه.

3: 2: تفعيل دور أهل الحل والعقد من خلال علاقة هذه الجماعة بقادة الجيش: إن الواقعية التي يتّصف بها نظام الحكم الإسلامي، والتي لا تنفك عن المشروعية، لا يمكن معها إغفال أمر أهمّ مصادر القوة والشوكة في الدولة: الجيش؛ لأن العلة التي من أجلها أنيط أمر اختيار الإمام بوجوه الناس، هي ذاتها تقضي باعتبار وجوه الجيش والمتبوعين فيه، فوجوه الجيش وقادته متبوعون فعلاً من الناس، على الأقل ممن تحت إمرتهم من الجند الذين هم قسم من الرعية.

إن الناظر إلى واقع مؤسسة الجيش في كثير من الدول الإسلامية، وعلاقة هذه المؤسسة بغيرها من مؤسسات الدولة سيجد أن طريقة تنظيمها مستمدّة غالبًا من تجارب الدول الغربية في تنظيم جيوشها، وهذا ليس بالأمر الغريب، بسبب استعمار بعض الدول الغربية لكثير من الدول الإسلامية، وإتباعها لها في كثير من المجالات الإدارية والقانونية وغيرها.

إن مؤسسة الجيش آلة أو وسيلة في الدولة الإسلامية، فبقدر وضوح الغاية التي أقيمت هذه الوسيلة من أجلها، تتمكّن هذه المؤسسة من المشاركة في بناء الدولة وإنهاضها، وبمقدار ضبابية هذه الغاية، يكون المجال متسعًا لقلب مهمّة الجيش من مهمّة بناء إلى مهمّة هدم.

3: 2: 1: جيش الأمة وجيش جهاز الحكم: حين تتضافر جهود الرعية وأهل الحلّ والعقد فيهم مع جهود جهاز الحكم، وتكون الهويّة واحدة عند كلّ منهما، ترى الجيش ممثلاً للأمة بكاملها، وساعيًا نحو تحقيق هذه الهويّة ومستلزماتها.

أما حينما تختلف الهوية بين جهاز الحكم والرعية، فغالبًا ما سيكون الجيش أداة لترسيخ هذا الاختلاف. لأن هذا الجيش إما سيكون أداة بيد جهاز الحكم، أو العكس بأن يكون جهاز الحكم أداة بيده، والنتيجة في الحالين واحدة، هي تفرّق الأمة وتصارعها، وعدم قدرتها على رعاية مصالحها أو تحقيق أهدافها.

إن ضمان عدم تدخل الجيش سلبًا في إدارة أمور البلاد يتمّ بأحد الطريقين الآتيين:

-إما بتفكيك هذا الجيش وإضعافه، وشلّ قدرته على المبادرة، فهذا يضمن عدم قدرته على التدخّل، وإما بتوحيد الهوية في الدولة، ما بين الراعي والرعية، والرعية: جيش وأهل حلّ وعقد.. وعامة. ثم إن هذا السبيل الثاني لا يمكن أن يتمّ إلا بأن يكون قادة هذا الجيش وجوهًا لمن تحت أيديهم، يرتضيهم جنودهم، ويتبعونهم، ويعلمون أنهم جميعًا يسعون نحو هدف واحد مشترك بين جميع من في هذه الدولة.

فهل الواقع اليوم في الدول الإسلامية على هذه الحال؟ أم أننا نرى بأمّ أعيننا كيف تناقض تصرفات قادة أحد الجيوش هوية الرعية ردحًا طويلاً، ثم تراهم يستعطفون هذه الرعية بكتابة: الله أكبر على خوذاتهم ويردّدون غيرها من الشعارات المفصحة عن هويّة الناس، يوم يجدّ الجد، ويحتاجون إلى

دعمهم لهم! أما المضحك المبكي فهو أن هذه الشعارات المفصحة عن هوية الرعية إنما تسخّر في أعمال تتناقض بالكلية مع مقتضيات هذه الهوية، كالاعتداء على دولة مجاورة مسلمة، أو إبادة رعيّة مسلمة.

3: 2: 2: لا مناص من إشراك الجيش في اتخاذ القرارات الكبرى: إن إناطة مهمّة الجهاد في الدولة الإسلامية بالجيش بخاصة، وبالرعية بعامة، تستبعد معها فكرة تحييد الجيش في الدولة الإسلامية؛ فلا بدّ من موافقة القائمين على هذه المؤسسة على ما يمسّ عمل مؤسستهم من الموضوعات المعروضة على أهل الحلّ والعقد.

ثم إن قادة الجيش متبوعون فعلاً من قبل الجنود الذين تحت أيديهم، وبالتالي فهم ممثلون لهؤلاء الجنود، ويتكلمون باسمهم، فوجب إدخال مجموعة من قادة الجيش في جماعة أهلّ الحل والعقد تمثّله في إقرار الأمور الكبرى في الدولة، أو على الأقل إيجاد آلية للتنسيق بين مجلس أهل الحلّ والعقد والمؤسسة العسكرية.

إن اشتراك كبار قادة الجيوش في الأمور المهمة كاختيار رئيس الدولة، أو عزله، أو عقد الاتفاقيات الكبرى، أو إعلان حالة الحرب، هو أمر واقع فعلاً؛ ولهذا نجد رموز الجيش تدلي برأيها فعلاً في هذه الأمور الكبرى.

إذن ليس من المنطقي أن يطلَب من الجيش حماية البلاد، وأن يُطلب منه في الوقت ذاته أن لا يتدخل في عملية صنع القرار في هذه البلاد التي يحميها؛ لأن هذا الطلب سيدفعه للتدخّل في هذه العملية بطرق غير شرعية أو من وراء ستار.

أما الوسيلة التي يمكن من خلالها إشراك هذه المؤسسة في عملية اتخاذ القرار، فهي أمر إجرائي موكول إلى المختصين الذين خبروا كيفية بناء الجيش، وآلية الترقية فيه، وطبيعة العلاقات داخله،

فعليهم الاختيار بين الطرق المتاحة لهم، ومن هذه الطرق مثلاً: تعيين كبار قواد الجيش ضمن أهل الحلّ والعقد، فيعدّ ترقيهم في الرتب العسكرية معيارًا لتبعية غيرهم من الجنود لهم.

ولقائل أن يقول: إن في إدخال قادة الجيش مع غيرهم من وجوه الناس خطرًا يتجلى في الخشية من هيمنة قادة الجيش هؤلاء، على وجوه الناس الباقين، واتخاذهم القرارات بطريق منفرد، لامتلاكهم القوة! والجواب عنه: إن في وجوه الناس المتبوعين من الرعية ما لا يستهان به من القوة، وليس من السهل الاستبداد عليهم، كما أن قادة الجيش الذين يسعون لعملية الاستبداد هذه لا يحتاجون إلى إدخالهم في أهل الحلّ والعقد ليقوموا بعملية الاستبداد هذه، بل إنهم سيقومون بها ولو لم يُدخلوا فيهم.

4: أثر وظيفة أهل الحل والعقد في تفعيل دورهم:

لأهل الحلّ والعقد وظائف عديدة، لكن من أهمها: اختيار رئيس الدولة، والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

ولا يخفى أن ممارستهم لوظائفهم على النحو المناسب مدعاة لتفعيل دورهم في الدولة والمجتمع.

4: 1: تفعيل دور أهل الحل والعقد من خلال انتخاب رئيس الدولة ودور العامة في ذلك: تتفق كلمة العلماء على أن المعتبر في انعقاد بيعة الإمام هو صدور هذه البيعة عن أهل الحلّ والعقد لا عن العامّة، بل يمكنني التعبير بأنهم أجمعوا على ذلك، إذ لم أجد في كل ما اطلعت عليه من مصادر أيًّا من العلماء أو الفقهاء المتقدمين ينيط انعقاد البيعة بانتخاب العامة للإمام، بل تراهم جميعًا يؤكّدون أن أهل الحلّ والعقد هم من يتولى هذا العقد.

ويشهد لهذا كلام فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم، الذين نصّوا على أن الإمامة تنعقد ببيعة أهل الحلّ والعقد، والذين نصّوا على أنه لا يشترط اتفاق أهل الحلّ والعقد من سائر الأقطار، بل تنعقد الإمامة بمن تيسّر اجتماعهم منهم.[1]

وقد دلّت بعض أقوال الخلفاء الراشدين على عدم اعتبار من سوى أهل الحلّ والعقد، فقد قال عمر رضي الله عنه: "فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس وكانوا فيه تبعا لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم، ما رأوا لهم ورضوا به لهم".

أي يلزم العامة أن يتبعوا رأي ممثّليهم أهل الحل والعقد إذا اجتمع هؤلاء على أمر، وأبدوا رضاهم به.

وقال علي رضي الله عنه: "ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامّة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار".[2]

أي أن اشتراط مشاركة العامة في البيعة أمر متعذّر، فيناط أمر عقد الإمامة بأهل هذا الشأن، الذين هم أهل الحلّ والعقد.

وقال عليّ رضي الله عنه لمن جاء يبايعه من عامة الناس بعد مقتل عثمان رضي الله عنه: "إن هذا الأمر ليس لكم، إنه لأهل بدر، أين طلحة والزبير وسعد؟".[1] فقد رفض رضي الله عنه أن يبايعه من لا حلّ لهم ولا عقد، وأصرّ على أن تكون بيعته عن طريق فضلاء الصحابة.

---

[1] حاشية ابن عابدين، 283/2، 414/6، حاشية الدسوقي، 298/4، تفسير القرطبي، 272/1، الشربيني، مغني المحتاج، 130/4، ويقول الشوكاني: والحاصل أن المعتبر هو وقع البيعة له من أهلّ الحل والعقد، فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة، ويثبت به الولاية، وتحرم معه المخالفة، وقد قامت على ذلك الأدلّة وثبتت به الحجة، السيل الجرار، 511/4. البهوتي، كشاف القناع، 159/6.

[2] نهج البلاغة، الكتاب 6، والخطبة، 173، تقدّم.

وقد يتساءل البعض: أوليس أمر المسلمين بينهم شورى، والإمارة بخاصّة لا تكون إلا عن مشورة، فلماذا لا تعتبر بيعة العامة بديلاً عن بيعة أهل الحلّ والعقد؟

يمكن تلخيص أسباب إناطة العلماء البيعة بأهلّ الحل والعقد من خلال ما يأتي:

- إن بيعة أهل الحلّ والعقد معيار لرضا الناس بهذا المبايَع؛ لأن أهل الحلّ والعقد هم وجوه الناس، وممثلوهم، ويبعد جدًّا –واقعيًّا ومنطقيًّا– أن يختار أهل الحلّ والعقد إمامًا، أو أن يقروا أمرًا ثم ترفضه العامة.
- إن اجتماع العامّة على إبرام ما أنيط بأهل الحلّ والعقد من مسؤوليات أمر متعذّر، لأن إبرام الأمر يحتاج إلى اجتماع ومداولة واتخاذ قرار، ومن الواضح أن العامة تتعذّر عليها هذه الأمور.
- على الرغم من تغير الزمان ما بين عهد الراشدين الذي تمّت فيه بيعتهم وما بين زماننا، إلا أن الحاجة ما تزال، وستبقى ماسّة لتمثيل العامة من خلال أفراد يتكلّمون باسمهم، وينوبون عنهم، وخير دليلٍ على ما أقول توافق جميع دول العالم على ضرورة وجود مجلس للشعب أو للأمة يتكلّم باسم مواطني الدولة. أما إذا أصرّ البعض على انتخاب رئيس الدولة عن طريق العامّة، وأن يفسح لهم المجال للاختيار من متعدّدين، فينبغي على من ينحو هذا النحو أن يبقى ثابتًا على مبدأ شورى العامة وأن يشترطها في كلّ ما يناط بمجالس الشعب اليوم من اختصاصات، ومعلوم أن هذا متعذّر جدًّا.

---

[1] قول علي: لم أجده بهذا اللفظ، ولينظر ما في معناه عند الطبري في تاريخه: 2/669.

- إن كون أهل الحلّ والعقد من وجوه الناس يغلب على الظن معه عنايتهم بشؤون الناس العامّة، وبالتالي صاروا أصحاب الاختصاص والعلم في هذا الشأن، فناسب أن تناط بهم الوظائف التي هم أعلم الناس بها، ومنها بيعة الإمام، لخبرتهم غالبًا بسيَر المرشحين لهذا المنصب، وبأعمالهم السابقة، وبمن يناسب الحال الذي تتمّ فيه البيعة من المرشحين، ومن يُتوقع منه أن يبلي في سياسة الناس خير البلاء.
- إن التطور الذي يشهده عصرنا بتسارع ملحوظ، وبخاصة في وسائل الإعلام لا يغيّر من واقع الحاجة إلى تمثيل أهل الحلّ والعقد للناس؛ لأن وسائل الإعلام وإن سهّلت انتقال المعلومات المتعلقة بالمرشحين إلى عامّة الناس، إلا أن هذه المعلومات كثيرًا ما تكون على خلاف الحقيقة، وكثيرًا ما تقود وسائل الإعلام العامّة حيث شاءت، ولا أدلّ عليه من الاختلاف الجذري الذي توضحه استطلاعات الرأي بين العامة، ما بين فترتين متقاربتين، مما يُظهر حجم قدرة وسائل الإعلام وغيرها على التأثير في رأي العامّة. وقد تقدّم أن قادة جماعات الضغط في الولايات المتحدة الأمريكية يشملون رؤساء الشركات الإعلامية المختلفة، وشركات استطلاع الرأي، فأنّى للعامة الفكاك من سطوة هذه الوسائل؟

إذن فبيعة أهل الحلّ والعقد مناط لانعقاد الإمامة، ولكن لا مانع من أن تتبع هذه البيعةَ بيعةٌ أخرى هي بيعة عامة الناس للإمام الذي عقد له أهل الحلّ والعقد الإمامة، وقد يكون ذلك بواسطة استفتاء، ليظهر صدق كون أهل الحلّ والعقد متبوعين ووجوهًا. والمنطقي أن العامة لن ترفض ما رضيه المتبوعون فيها، بل ستسارع إلى بيعة هذا الإمام والاجتماع عليه.

إن هذه الطريقة في البيعة: عقد أهل الحلّ والعقد الإمامة ثم بيعة الناس هي ما تمت به بيعة الخلفاء الراشدين، فقد عقدها أهل الحلّ والعقد لكلّ منهم، ثم تمّت بيعة عامة لكلّ منهم أيضًا.[1] وهذه الطريقة هي خير ما يحقّق مقاصد الشرع في نظام الحكم الإسلامي. ولكن أهل الحلّ والعقد إذا رأوا إناطة اختيار الإمام بالعامّة الذين هم بمنزلة الأصيل، وأهل الحلّ والعقد بمنزلة الوكيل أو الممثّل، فقدّم أهل الحلّ والعقد مرشحَين أو أكثر ليختار العامة الإمام منهم، فليس ثمّة مانع شرعي منه، ولكن الطريقة التي سار عليها الصحابة في تولية الخلفاء الراشدين أسلم فيما أرى، وأدعى لاستقرار أمر الإمامة؛ لأن الشريعة تهتم بالغايات والغاية هنا هي تمييز الإمام، أما الركون إلى ما تعارفه الناس من وجوب إشراك العامة، وإناطة انعقاد البيعة بهم، فليس في الشرع ما يشهد لوجوبه.

ويجب أن نتذكر أن إناطة اختيار الرئيس بالعامة مباشرة فيه مشكلة لا تخفى، هي التسوية بين صوت المختصّ وغير المختصّ، والوجاهات وغيرهم، والسياسيين وغيرهم، والعلماء وغيرهم.. وهذا ليس من العدل في شيء، بل إن دعاوى التسوية بين المواطنين في هذا المضمار ليس إلا تضييعًا لخبرة الخبراء ووجاهة الوجهاء.. وليس إلا كلمة حقّ يُراد بها باطل.

---

[1] لينظر في بيعة أبي بكر الخاصة ثم العامة: البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم 7219، 218/13، ابن هشام، السيرة النبوية: 311/4، تاريخ الطبري، 210/3، 222، ابن كثير، البداية والنهاية، 225/6، الذهبي، تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء الراشدين، 12، تاريخ ابن خلدون، 489/2، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، 423، الشهرستاني، الملل والنحل، 24/1، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 194/2. ولينظر في استشارة أبي بكر في العهد لعمر رضي الله عنهما، ثم بيعة الناس له: تاريخ الطبري، 428/2، ابن الأثير، الكامل من التاريخ: 272/2، أبو حاتم البستي، السيرة النبوية، 454-460. ولينظر في بيعة عثمان رضي الله عنه من أهل الحلّ والعقد والعامة، تاريخ الطبري، 227/4، ابن كثير، البداية والنهاية، 118/7. ولينظر في بيعة العامة لعلي رضي الله عنه: تاريخ الطبري، 427/4، فما بعد، ابن كثير، البداية والنهاية، 182/7، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 81/3.

ويحسن أن أذكّر بنقطة لا أحسبها تخفى بعدما تقدّم، هي أن عدم اعتبار العلماء لمن لا يؤبه به، أو للعوامّ، أو من سوى أهل الحلّ والعقد، ليس معناه عدم اعتبارهم للعامّة بأجمعهم؛ لأن العامّة ورضاهم مصدر لصفة الحلّ والعقد، وتوافر هذه الصفة مهمّ فيمن يعقد الرئاسة من وجوه الناس، فيُراد بمن لا يؤبه به: الأفراد الذين قد يعترضون على بيعة الرئيس، وهم لا وجاهة لهم، ولا يتبعهم العامة.[1]

4: 2: علاقة أهل الحلّ والعقد بالرئيس وغيره عبر الرقابة: يمكن تعريف الرقابة بأنها: نظر من كان قادرًا على التقييم في تطبيق صاحب وظيفة لأحكام الشريعة التي أقيمت هذه الوظيفة لتنفيذها، سواء أكانت هذه الأحكام ثابتة بنصّ أم كان معيارها المصلحة المعتبرة شرعًا.

والرقابة بهذا المعنى تعدّ من الأحكام التكليفية المنوطة بكل فرد في الأمة؛ لأنها أمر بالمعروف أو نهي عن منكر، ولأنها نصيحة يجب إسداؤها.

وتتخّلص الأدلة المثبتة لرقابة أهل الحلّ والعقد على أعمال الرئيس فيما يأتي:

- **تنفيذ مضمون عقد البيعة:** تقدّم أن للبيعة مضمونًا تنبغي مراعاته من طرفي العقد، فإذا أخلّ أحد الطرفين بما يجب عليه في هذا العقد كان للطرف الآخر أن يتخذ من الإجراءات ما

[1] ليقارن مع قول الأستاذ ظافر القاسمي: إن إناطة العقد بأهل الحل والعقد أمر اجتهادي، ليس مستندًا إلى نص صريح قاطع، ولهذا لا يمكن أن يلغي المبدأ الأصلي الذي جاء به القرآن الكريم في وصف المؤمنين: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، فإذا ما شاء المجتمع الإسلامي العدول عن مبدأ أهل الحلّ والعقد في اختيار الخليفة إلى مبدأ الانتخاب العام المباشر، كما وقع في بيعة أبي بكر فليس في الشريعة ما يمنع ذلك بل على العكس فيها ما يؤيده. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، 234. علمًا بأن إناطة عقد الإمامة بأهل الحلّ والعقد داخلة في تطبيق المؤمنين للأمر بالشورى، وعلمًا بأن بيعة أبي بكر إنما استقرّت ببيعة الخاصّة في السقيفة وتأكّدت بيعة العامّة في المسجد.

يضمن العودة إلى الالتزام بهذا العقد، أو ما يضمن تحقيق المصالح التي شُرع هذا العقد لتحقيقها.

- **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق:** ينتج عما تقدم من الوفاء للبيعة عدم طاعة من أمر بمعصية، وقد نص رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه فقال: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".[1] ومعلوم أن طاعة الإمام إن كانت في معروف، وعدم طاعته إن كانت في معصية، لا تتأتى إلا مع دوام النظر فيما يصدر عن الإمام، ومحاكمة أوامره إلى الشريعة، حتى يتبين كون الأمر طاعة لله أو معصية له.
- **واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكم تكليفي يجب بقدر المستطاع، وقد دلّت جملة من الآيات والأحاديث على وجوبه؛ منها قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: 104]، وقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**

[1] أخرجه الجماعة إلا الموطأ، البخاري، الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية، رقم: 6725، 2451/4، ومسلم، رقم: 1839، الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ص 826، ولينظر: ابن الأثير، جامع الأصول، رقم 2046، 66/4.

﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: 71]، وغيرها من الآيات.[1] ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان."[2] وقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: يا أيها الناس، إنكم لتقرؤون هذه الآية: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105]، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه".[3]

- **تصرف الإمام منوط بالمصلحة:** لما كان الإمام مقصودًا لا لذاته وإنما لإقامة المنصب الذي يتسلّمه نصّ العلماء على أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، واستدلوا بقول عمر رضي الله عنه: "إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإذا استغنيت استعففت".[4]

ويشهد له أيضًا، قوله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو

---

[1] لتنظر الآيات: آل عمران: 110، 114، الأعراف: 157، التوبة: 67، 112، الحج: 41، لقمان: 17، ولينظر: ما أورده الإمام النووي من الآيات في مقدمة باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتابه رياض الصالحين، 92.

[2] رواه مسلم عن أبي سعيد: الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم: 49، ص 42.

[3] رواه أبو داود: 4338، والترمذي: 3059، 2169، وابن ماجه: 4005.

[4] سنن البيهقي الكبرى، 5/6، 354/6.

مسؤول عن رعيته،.."،[1] والراعي ليس مطلوبا لذاته، وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك، فينبغي ألا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه، والتمثيل بالراعي لا ألطف ولا أبلغ ولا أجمع منه.[2]

وهذا لا يمنع أيضا أن تراقب الأمّة رعاية الإمام لشؤونها، من خلال أهل الحلّ والعقد؛ لأن الأمّة هي الأصل في رعاية شأنها، ولكنّها وكلت المسؤولية للإمام لينتظم الأمر، والأصيل حتى بعد توكيله غيره لا يستقيل، بل له أن ينظر عند الحاجة في شأن نفسه.

4: 3: هل يتمايز أهل الحل والعقد في تثقيل أصواتهم داخل مجلس أهل الحل والعقد؟ لا يتمايز أهل الحلّ والعقد ضمن مجلسهم في تثقيل صوت بعضهم على بعض، وعلى نظام انتخابهم أن يراعي زيادة عدد الأعضاء بما يتناسب مع عدد الناخبين الذين انتخبوا هذه القائمة. لا أن يتمايز الأعضاء في المجلس إلى حدّ كبير في عدد من انتخبهم، فليس من العدل أن يكون صوت من انتخبه مائة ألف شخص كصوت من انتخبه عشرة آلاف.

5: أثر علاقة أهل الحل والعقد بالسلطة التنفيذية في تفعيل دورهم:

إن بيان صلاحيات رئيس الدولة في الدستور، والنصّ على أن كلّ ما وراءها يحتاج لموافقة أهل الحلّ والعقد يعدّ من أهم وسائل تفعيل دور أهل الحلّ والعقد في الدولة الإسلامية.

---

[1] متفق عليه.

[2] ابن حجر، فتح الباري، 121/13، ينقله عن الطيبي. ولينظر فتح الباري للوقوف على الروايات التي تصف ولي الأمر بالراعي، وتبين مسؤوليته أمام الله.

وقد يقال: الإمامة نظر عام في مصالح الناس، فكيف تقصر هذا النظر؟!

والجواب: إن الإمامة نظر عام مبني على عقد البيعة، وليس ثمّة مانع من أن يحدّد في عقد البيعة ما للإمام من النظر، وما عليه أن يعود فيه إلى الأمة.

ثم إنّ من الخطورة بمكان أن توكل كلّ أمور الأمة اليوم إلى شخص واحد، غير مقيّدٍ بالعودة إلى أي جهة، ثم يقال: إن أحسن فله أجران، وإن أساء فله أجر، والأمة قادرة على ضمان عدم خطئه بإلزامه بالعودة إلى أهل الحلّ والعقد فيها، وبعودته إليهم يُنسب القرار إلى الجماعة، والجماعة أبعد عن الخطأ من الفرد.

وأرى أن إلزام الإمام بالرجوع إلى أهل الحلّ والعقد فيما يتعلق بمصالح الأمة، يحلّ معضلة كون رئيس الدولة مجتهدًا أو غير مجتهد، وما يستتبع ذلك من القول بعدم إلزامه -إن كان مجتهدا- برأي أهل الشورى؛ لأن أهل الشورى أهل علم، وكون الإمام مجتهدًا يمنحه صفة علمية أيضًا، ومن هنا ساغ ألاَّ يلزَم برأي أهل العلم، وألا يقلّد غيره من المجتهدين، لكن الوضع هنا مختلف، فالإلزام يأتي من مصدرِ منحِه صفةَ الإمامة، أقصد العقد الذي يوكّل بموجبه، ومعلوم ألاَّ فرق في وجوب تنفيذ مقتضى الوكالة بين كون الموكَّل مجتهدًا أو غير مجتهد.

ويحسن في هذا السياق التذكير بأن الأصيل وإن وكّل أو أناب لا يستقيل، ولا يترك الأمر للوكيل نهائيًّا، بل له أن يلاحظ كيفية قيام الوكيل بمضمون العقد المتفق عليه، وللأصيل أن يتدخّل ويردّ الأمور إلى نصابها، ويطبّق مضمون العقد إن خرج الوكيل عن هذا المضمون، وهذا معنى كون (تصرف الإمام على الرعية منوطًا بالمصلحة)، (وأنه منزل منزلة ولي مال اليتم)، وأن (الطاعة في المعروف)، و(ألا طاعة في معصية).

5: 1: اشتراط موافقة أهل الحلّ والعقد إلى جوار موافقة الرئيس في القضايا المهمة: يجب المصير إلى قرار أهل الحلّ والعقد في كلّ ما يُنشئ التزامًا جديدًا على الرعية أو على أغلبها، إن لم يكن رئيس الدولة قد خُوّل التصرف فيه، فيجب أخذ إقرار أهل الحلّ والعقد، القائم مقام اتفاق جديد، يعطي الرئيس الحقّ في التصرف على الرعية في هذا الأمر، ومن أهم أمثلة هذا النوع إلزام الأمّة بالمباح، أو حظره عليهم، لأنه لا إلزام على الأمّة بدون التزامها، فينبغي أخذ إقرار ممثّليها أهل الحلّ والعقد، ومن هذا الباب ما ينشأ اليوم من تشريعات جديدة تؤخذ موافقة مجالس الأمّة أو الشعب عليها لتعدّ نافذة، وواجبة التطبيق.

ويجب المصير إلى أخذ موافقة أهل الحلّ والعقد في الأمور الجسيمة جدًّا، التي يمكن أن يترتب على البت فيها برأي منفرد خطر على مصالح الرعية؛ لأنّ إقرار أهل الحلّ والعقد لها ضمين بألا يترتب معه نزاع على ما قد ينتج من سلبيات عن تنفيذ هذه الأمور الجسيمة، كما أن إقرارهم إقرار كامل الأمّة، فينسب الفعل إلى الأمة، وهي بمجموع أهل حلّها وعقدها، وأهل الشورى فيها، وولي أمرها، تعدّ الجماعة الذين عصموا من الخطأ.

ومعلوم أن إقرار رئيس الدولة ضروري لنفاذ ما تقدم في هذه النقطة والنقطة التي سبقتها.

5: 2: تدخّل السلطة التنفيذية في تغيير أهل الحلّ والعقد سببه الهوية: من الإجراءات التي تبعد أهل الحلّ والعقد وتقلل فاعليتهم: قيام السلطة التنفيذية وأجهزتها بتصعيد بعض الأصناف أو المجموعات أو الأشخاص الذين لا يمتلكون الوجاهة العالية وتقديمهم على حساب أهل الحلّ والعقد، ومن أهم أسباب ذلك: رغبة السلطة التنفيذية بضمان موالاة من تقوم بتصعيدهم وتنصيبهم ليضمنوا تحقيق هوية جهاز الحكم ومصالحه، وغالبا ما سيكون ذلك على حساب مصالح المجتمع والدولة وهويتهما.

فمن أمثلة الإجراءات التي تؤدي إلى تغيير أهل الحلّ والعقد تعيين رئيس الجمهورية في مصرلشيخ الأزهر في مصر، بدل أن يُنتخب عن طريق العلماء.[1] وتعيين رئيس الوزراء لمفتي الجمهورية، ثم تعيين المفتين في المحافظات من خلال وزير الأوقاف أو من خلال مفتي الجمهورية. كل ذلك بدلاً من انتخابه بواسطة أهل العلم. ومن ذلك تعيين ما يغلب على منصبه أن يكون ذا طابع اجتماعي كعمدة القرية مثلاً، أو تعيين ما يغلب على عمله أن يكون ذا طابع علمي كعمداء الكليات مثلاً. ومن ذلك التعيين بدون استشارة من يعيَّن عليهم، أو دون النظر في موافقتهم ولو بالمآل، كترفيع الرتب العسكرية في الجيوش مثلاً، وقد تقدّم أنه كان يؤخذ بعين الاعتبار موافقة الجند على تعريف العرفاء في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

ولقد كانت لهذه الإجراءات نتائج مؤثّرة على قدرة البلاد بعامّة، ولننظر اشتراك مجموع الأمة في الأحداث الجسام التي تحلّ في الدول التي تحسّ العامة أن ثمّة من يمثّلها ويمثّل هويتها في أجهزة الحكم وبخاصّة من أهل الحلّ والعقد، ثم لننظر هذا الاشتراك في الدول التي لا تشعر العامّة فيها بما تقدّم، وإنما تشعر بأن الدولة والشعب مملوكان لجهاز الحكم.

ومن الإجراءات المؤثّرة في تبديل أهل الحلّ والعقد اختيار طريقة انتخابية لاختيارهم دون أخرى، وإغلاق مراكز نشاط بعض الجماعات أو الأحزاب، أو مراكز إعلامها كالجرائد والمجلات، وإلغاء بعضها بالكلية، وغير ذلك.[2]

---

[1] وكذلك الحال بالنسبة لتعيين المفتين في كثير من الدول الإسلامية، وقد يتجاوز التعيين الكفء إلى آخر غير ذي علم لا لشيء إلا لطاعته وقربه من جهاز الحكم.

[2] من ذلك: استفزاز أتباع هذه الحركات أو الأحزاب ليخرج بعضهم عن الانضباط، فيكون ذلك ذريعة لحلّ الجماعة أو الحزب، أو إغلاق مكاتبه، ومن ذلك تسريح عناصر الجيش ذات الأفكار الموالية لحزب أو جماعة، ولننظر مثلاً

5: 3: علاقة أهل الحلّ والعقد بالسلطة التنفيذية من خلال عزل رئيس الدولة وانعزاله والخروج عليه: ليست المصطلحات الثلاثة: العزل، والانعزال، والخروج، بمعنىً واحد، ولعل التسوية بينها، وعدّها مترادفات يوقع في قدر ليس بالقليل من تحميل العلماء ما لم يقولوه.

فالعزل أو الخلع أو الاستبدال: قرار يصدره أهل الحلّ والعقد ينهون بموجبه صلاحيات رئيس الدولة أو ولي الأمر إذا صدر عنه ما يستوجب حلّ العقد المبرم بينه وبين أهل الحلّ والعقد، ويفقد رئيس الدولة بموجب العزل منصبه، ويعود مواطنًا كسائر المواطنين.

أما الانعزال: فهو فقد رئيس الدولة لمنصبه نتيجة لصدور أمر عنه، أو نتيجة لوقوعه في أمر ما، من دون الحاجة إلى إصدار قرار منشئ لعزله من أي جهة، ولا تملك أية جهة في الدولة الإسلامية رفع هذا الانعزال أو منع وقوعه بعد صدور ما يسببه.

وأما الخروج فهو عمل قتالي تقوم به جماعة من مواطني الدولة الإسلامية ضد رئيس الدولة، ويفترق عن العزل بأن العزل قرار، والخروج قتال فعلي، ويطلق على الخروج اسم البغي أيضًا.

وفي كلام العلماء ما يشهد لهذا التفريق، وبخاصة للتفريق بين العزل والانعزال.

مثل قول الجويني: "وذهب طوائف من العلماء إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع ولكن يجب على أهل الحلّ والعقد إذا تحقق –أي الفسق– خلعه".[1]

واقع تركيا، ولعبة السياسة ما بين الجيش الموالي للغرب، بدعوى الوفاء لمبادئ كمال أتاتورك، والمتعاون مع إسرائيل، وبين حزب الرفاه أو الفضيلة أو السعادة، ذي الميول الإسلامية، والمواقف التي يشهد لها.

[1] غياث الأمم، 100-101، ولينظر قوله قبل ذلك: "ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقّق طريانه أوجب انخلاع الإمام، كالجنون، وهؤلاء يعتبرون الدوام بالابتداء.. والذي يوضح ذلك أنه لا يجوز تقريره

ومثل قول الغزالي: "والإمام لا ينعزل بالفسق على الأصح، ولكن إن أمكن الاستبدال به من غير فتنة فعله أهل الحل والعقد".[1]

ومنه قول بعض فقهاء الحنفية: "وإذا قُلِّد إنسان الإمامة حال كونه عدلاً ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو غيره لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة، ويجب أن يُدعى له بالصلاح ونحوه، ولا يجب الخروج عليه، كذا نقل الحنفية عن أبي حنيفة".[2]

من يعزل ولي الأمر الظالم؟

إن النظر في المصالح والمفاسد الناتجة عن بقاء ولي الأمر الظالم أو عزله لا يتيسر لكل فرد من العامّة، بل يحتاج إدراكه إلى مراس في أمر مصالح الناس، وخبرة في السياسة الشرعية، وتقدير لحجم القوى المؤيّدة لهذا العزل والمعارضة له، فناسب أن يناط أمر قرار عزل ولي الأمر الظالم بأهل الحلّ والعقد، ونصّ العلماء على الجهة التي لها عزل الظالم وهي أهل الحلّ والعقد.

يقول الجويني: "فإن قيل: قد قدّمتم أن وجه خلع الإمام نصب إمام ذي عدّة، فما ترتيب القول في ذلك؟ قلنا: الوجه خلع المتقدّم، ثم نصب الثاني، ثم الثاني يدفعه دفعه للبغاة. فإذا قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد، وقد سبق وصف العاقدين بما فيه مقنع وبلاغ تام".[3]

بل يجب عند من لم يحكم بانخلاعه خلعُه، وإذا كان يتعين ذلك، فربط الأمر بإنشاء خلعه لا معنى له مع أنه لا بدّ منه".

[1] الوسيط، 4/483، ولينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، 199.

[2] الكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة، 342، حاشية ابن عابدين، 2/283، 6/415.

[3] غياث الأمم، 126.

ومعلوم أن أهل الحلّ والعقد هم من يعقدون البيعة للإمام، كما أن من المعلوم أن المعتبر في عددهم هو قيام الشوكة والقدرة، فكذلك الشأن في العزل.

ويمكن الاستدلال على أن أهل الحلّ والعقد هم الجهة المخوّلة بإصدار قرار عزل ولي الأمر الظالم بما يأتي:

- إن أهل الحلّ والعقد هم الجهة التي تقدّم منها عقد الإمامة، والمناسب أن يناط حلّ العقد عند الحاجة بمن قام بتولي عقده.
- إن العزل ينبغي أن يصدر عن جماعة ذات قدرة وكفاية، وإلا لم يلتفت ولي الأمر الظالم لقرارها، وليس في الدولة الإسلامية من يمتلك من القدرة والشوكة ما يمتلكه أهل الحلّ والعقد.
- إن أهل الحلّ والعقد هم ممثلو العامّة في أمر الإمامة والسياسة، والعقد للإمام ثم حلّ هذا العقد عند الحاجة والاستبدال بالظالم أمور تعود للأمة، وأهل الحلّ والعقد هم وجوهها وممثلوها، فكان لهم إصدار قرار عزل الظالم.
- إن أهل الحل والعقد يعدّون أقدر من يمكنه الموازنة بين المصالح والمفاسد الناتجة عن قرار العزل، ومع أنهم يستعينون بجهات أخرى في الدولة لمعرفة هذه النتائج إلا أنهم ألصق عناصر الدولة بموضوع السياسة ونتائجها، فناسب إناطة إصدار قرار العزل بهم.
- إن البدائل التي يمكن أن يفترض المرء توليها أمر عزل الظالم منتقَدة أشدّ الانتقاد، فالعصيان المدني يحتاج إلى من ينظمه، ويعلنه، وليس ثمّة أجدر من أهل الحلّ والعقد بتولي مهمّة

العزل، فعاد الأمر إليهم في نتيجة افتراض هذا الخيار. والخروج أمر عشوائي، وهو منهي عنه، ولربما يؤدي إلى نقيض المقصود منه، لأن إناطة الأمر بالسيف غير مأمونة العواقب. وإناطة العزل بمحكمة المظالم أو مجلس المشروعية الأعلى أو ما يدعى اليوم بالمحكمة الدستورية العليا، يُغفل أمر الشوكة؛ لأن ولي الأمر الظالم قد لا يستجيب لقرار هذه المحكمة.

على أن بمقدور أهل الحل والعقد عند إناطة قرار العزل بهم تحصيل الإيجابيات الناتجة عن إناطة العزل بمحكمة المظالم أو مجلس المشروعية الأعلى، بأن تحكم هذه المحكمة بتوافر سبب العزل في ولي الأمر الظالم، ثم يناط إصدار قرار العزل بأهل الحلّ والعقد بحسب ما يقدرونه من المصالح والمفاسد.

فأهل الحلّ والعقد هم إذن الجهة المسؤولة عن إصدار قرار العزل، ولكن هذا القرار مشروط بتوافر أمرين اثنين:

أولهما-وجود السبب المقتضي للعزل، فلا يجوز عزل الإمام بغير سبب يقتضيه، لأن عقد البيعة ملزم للأمة ولأهل الحلّ والعقد فيها إن لم يتغير حال الإمام.

والثاني: أن تكون المفسدة المتوقعة من العزل أقل من المفسدة الواقعة بظلم ولي الأمر.

6: أثر علاقة أهل الحلّ والعقد بالتشريع في تفعيل دورهم:

من المعلوم لدى علماء نظام الحكم الإسلامي أن استنباط الأحكام ليس من وظائف وجوه الناس، بل من وظيفة المجتهدين. والواقع أنني لم أعرض لوظيفة التشريع في هذا الموضع إلا لأن لأهل الحل

والعقد نوع مشاركة في إصدار هذا التشريع، ولذلك عرضته ضمن وظائف أهل الحلّ والعقد ذات الطبيعة السياسية، لأن مشاركتهم فيه ذات طبيعة سياسية، أما الجانب العلمي من التشريع فله أهله المختصون به من المجتهدين وأهل العلم.

وبناء على ما تقدم، يُعلم أن جهاز الحكم، وبخاصة الإمام، لا سلطة له ولا قدرة في التأثير على التشريع، لأن النظر في النصوص واستخراج الحكم منها مضبوط بقواعد لا قدرة لأجهزة الحكم على العبث بها، في حين يستطيع رئيس الدولة وغيره في النظم الوضعية بطريقة أو بأخرى التأثير على قرار المجلس المنتخَب الذي يصدر التشريعات في هذه النظم.

وإذا كان الفصل ما بين استنباط الأحكام والتشريعات وما بين سياسة الناس بتنفيذ هذه الأحكام، على النحو المتقدم، فما سبب اشتراك أهل الحلّ والعقد والإمام في عملية التشريع؟

تتلخص الإجابة على ما تقدم بالقاعدة القاضية بأن لولي الأمر الإلزام بالمباح أو حظره لمصلحة عامة. فالأحكام التكليفية في الشريعة الإسلامية إما أن تكون أمرًا أو نهيًا ملزمًا وإما أن تكون مباحة تناط باختيار المكلّف،[1] فإذا كانت من الصنف الأول وجب على جهاز الحكم أن ينفِّذ هذه الأحكام وأن يسوس الرعية بها، وليست له سلطة تغيير إلزامها.

أما إذا كانت من الصنف الثاني فإن لولي الأمر إذا دعت المصلحة العامة أن يغير مستوى الإلزام من الإباحة والاختيار إلى الإلزام أو الحظر.[2]

---

[1] وقد تكون مكروهة أو مندوبًا إليها أو واجبة.

[2] أرى أنه يفضّل عدم التعبير هنا بالوجوب والحرمة؛ لأن الوجوب والحرمة لا سلطة لولي الأمر عليهما، اللهم إلا أن يُقال: يجب على الناس كذا مما ألزم به ولي الأمر، بسبب وجوب طاعة ولي الأمر.

ويقتصر هذا الحظر أو الإلزام على الظرف الذي دعا إليه، ولا يمتدّ إلى أصل الحكم شرعًا، لأن ولي الأمر لا سلطة له على تغيير أحكام الشرع، ولا يعدّ تقييده المباح نسخًا لإباحته، بل تصرّفًا بالمصلحة، فيزول تقييده بزوال المصلحة الداعية إليه.

ثم إن من المعلوم أن إناطة هذا الإلزام أو الحظر بولي الأمر إنما كان بسبب إناطة رعاية مصلحة الأمة به.

بقي أن ولي الأمر هنا ليس رئيس الدولة وحده، بل إن موافقة أهل الحلّ والعقد على أي إلزام أو حظر يفرضان على الناس.. أهم من موافقة رئيس الدولة؛ لأن الناس هم الذين يُطلب منهم تنفيذ هذه القوانين والتشريعات، وما لم يكن مصدر الإلزام من الشرع كان لا بد من موافقة الناس على تغيير ما كان مباحًا لها، وإنما تتم موافقة العامّة من خلال ممثّليهم، وهذا ما نراه في موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في معركة بدر قبل بدء المعركة خارج المدينة المنورة، وفي مهادنة غطفان لقاء جزء من ثمار المدينة في غزوة الخندق، وفي ردّ سبي هوازن.. فقد رجع صلى الله عليه وسلم إلى ممثّلي الناس فأخذ رأيهم، واعتدّ بموافقتهم أو مخالفتهم في ذلك كلّه.

7: أثر علاقة أهل الحل والعقد بالعامة في تفعيل دورهم:

إن ثمّة مصالح في إقامة جماعة أهل الحلّ والعقد تتجلى في ميادين عديدة، أهمها نظام الحكم الإسلامي، ومنها الميدان الاجتماعي، فأهل الحلّ والعقد كثيرًا ما يحولون دون وقوع النزاع، وكثيرًا ما يحلّون ما تعقد من أمور الناس واشتبك، ويحتاج هذا الجانب لبحث مستقلّ، وسأقتصر هنا على بيان علاقة أهل الحلّ والعقد بالعامّة وأثر ذلك على تفعيل دور أهل الحلّ والعقد في الدولة والمجتمع.

7: 1: توعية العامّة بأهمية جماعة أهل الحلّ والعقد ووجوب إقامة هذه الجماعة: قال الشاطبي: من كان قادرًا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام بها، فالقادر إذًا مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يُتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به.[1]

ومن هنا كان واجب إقامة الرئيس وبيعته واجبًا على جميع الأمة باعتبار ما، لأن إقامة الرئيس واجبة على الجملة، فالقادر عليها مباشرةً هم أهل الحلّ والعقد، والباقون قادرون على إقامة أهل الحلّ والعقد وتقديمهم، وبذل مالا يقدرون على ممارسة وظائفهم إلا به.

فإن كان بمقدور المكلّفين من الأمة إقامة أهل الحلّ والعقد على الوجه المعتبر شرعًا، ثم لم يفعلوه، أو عمدوا إلى إقامة غير المعتبرين شرعًا، بأن فرّطوا ولم يراعوا ما تجب مراعاته، فإن الإثم لا يسقط عن هؤلاء المكلّفين، القادرين؛ لأن التفريط في مصالح الأمة يُنسب إليهم في هذه الحال.

ولا يُقال: يكفي من الأمّة إقامة رئيس للدولة؛ لأن إناطة أمر الأمّة بولي أمرها، وعدم ملاحظة تحقق المصلحة في أعماله التي يقوم بها، أو عدم تحققها، فيه خطر على هذه المصلحة، ولما كان من العسير تكليف الأمّة بأسرها ملاحظة أعمال ولي الأمر، ناسب أن يقام أهل الحلّ والعقد هذا المقام، وأن يلاحظوا تطبيق ولي الأمر لمضمون عقد البيعة الذي عقده معهم.

ولا يخفى أن من توعية الناس بأهمية هذه الجماعة: تعداد مهامّها ووظيفتها لهم، وتعريف الناس بكيفية اختيارهم، وبضرورة تقديم أهل العدالة والعلم والسابقة منهم، وبضرورة تنبّه الناس وعدم اغترارهم بالكلام المعسول خلال الحملات الانتخابية، وإنما عليهم النظر في تاريخ المرشحين لمجلس أهل الحلّ والعقد، ومدى إسهامهم في خدمة الناس..

---

[1] الموافقات، 1/128-129، ولتنظر أمثلته التي أوردها على ذلك.

7: 2: اهتمام الإسلام بوجهاء الناس: الوجه أو الوجيه: ذو الجاه بين الناس، بسبب علم أو رئاسة أو غيرهما. وقد وجدت في السنة النبوية ما يشهد لاعتبار وجوه الناس سوى ما تقدم، فعن أبي هريرة ﷺ رفعه: "لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش والبخل، ويخوَّن الأمين، ويؤتمن الخائن، وتهلك الوعول، وتظهر التحوت". قالوا: يا رسول الله، وما التحوت والوعول؟ قال: "الوعول وجوه الناس وأشرافهم، والتحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس، ليس يُعلم بهم".

وعن ابن مسعود ﷺ قال: قلنا: ما التحوت؟ قال: "فسول الرجال، وأهل البيوت الغامضة". قلنا: وما الوعول؟ قال: أهل البيوت الصالحة".[1]

ويدلّ على ما تقدم أيضًا قوله ﷺ فيما يبينه من مفاسد آخر الزمان: "وأن يتكلم الرويبضة في أمر العامة.. وقوله صلى الله عليه وسلم: الرويبضة: من لا يؤبه به".[2]

وقد اعتبر الخلفاء الراشدون وجوه الناس أيضًا، فقد تقدّم أن أبا بكر كان إذا لم يجد الحكم في الكتاب والسنة جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر على ذلك

---

[1] الهيثمي، مجمع الزوائد: 325/7 باب ثان في أمارات الساعة قال: قلت: في الصحيح بعضه، رواه الطبراني (عن طريق سعد بن جبير) في الأوسط، وفيه محمد بن سليمان بن والبه، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات، الأوسط: رقم: 748، 228/1، ولينظر الحاكم، المستدرك: رقم 8644، 590/4، قال: هذا حديث رواته كلهم مدنيون ممن لم ينسبوا إلى نوع من الجرح، صحيح ابن حبان: رقم 6844، ذكر أمارة يستدل بها على قيام الساعة، 258/15، ابن حجر، فتح الباري، 18/13. والفسول: "جمع فَسل،، والفسل من الرجال: الرَّذْل، وبابه ظَرُف"، الرازي، مختار الصحاح، 504.

[2] ابن ماجة في سننه عن أبي هريرة، الفتن، باب شدة الزمان، رقم: 4036، ص 583، والطبراني في الأوسط، رقم: 3258، 313/3، وهو عن أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه.

أيضًا.[1] وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: "لم يزل للناس وجوه يرفعون حوائج الناس، فأكرموا وجوه الناس، فإنه بحسب المسلم الضعيف أن ينتصف في الحكم والقسمة".[2] وكتب إليه أيضًا: "بلغني أنك تأذن للناس جمًّا غفيرًا، فإذا جاءك كتابي هذا فأذن لأهل الشرف وأهل القرآن والتقوى والدين، فإذا أخذوا مجالسهم فآذن للعامّة".[3]

إذن فوجوه الناس كلمة عامّة تطلق على كل متبوع بين الناس، مرضي به وبقراره فيما يمثّل العامة فيه من أمور، سواء أكانت وجاهته بعلم أم برئاسة أم بغيرهما.

7: 3: إلزام العامّ بطاعة أهل الحلّ والعقد والدليل عليه: من أدلّة وجوب طاعة الرعية لأهل الحلّ والعقد كون أهل الحلّ والعقد هم أهل الذكر والاختصاص في موضوع مصالح الناس، فوجبت طاعتهم، والعودة إليهم لقوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: 43] ولقوله تعالى: ﴿**وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ**﴾ [فاطر: 14].

ومن هذه الأدلة أيضًا: أن تمثيل الناس ضروري لقيام مصالحهم، وأهل الحلّ والعقد هم ممثلو الرعية، فوجبت طاعتهم؛ لأن عدم هذه الطاعة سيعطل مصالح الناس، وسيعود بالنقض على ما أقاموه من أمر الناس الذي لا يقيمه غيرهم.

---

[1] البيهقي، السنن، 114/10.

[2] وكيع، أخبار القضاة: 168/8، عن موسوعة فقه عمر للدكتور محمد رواس قلعه جي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، رقم: 2568، 139/5، عن ابن عمر أنه سمع أباه يقول على المنبر، قال البغدادي: رجاله كلهم معروفون بالثقة إلا المؤدب.

[3] أخبار القضاة، 486/1. عن (موسوعة عمر).

إن هذه الطاعة هي مما يرشد إليه قول عمر رضي الله عنه: "الناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه، ورضوا به، لزم الناس، وكانوا فيه تبعًا لهم".

وخلاصة القول في الإلزام بقرار أهل الحلّ والعقد، أن مصدر إلزامه: شرعي، وقانوني تعاقدي، وواقعي، ومصلحي.

-فأما الإلزام الشرعي فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59]، وأهل الحلّ والعقد من أولي الأمر، ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى: 38]، وأهل الحلّ والعقد هم أهل الشورى في شؤون الناس، ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: 104] ومع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوط بالأمة بكاملها إلا أن إقامة أهل الحل والعقد ضمانة لعدم بقاء المنكَر عند وقوعه؛ لأنهم يأخذون على يد فاعل المنكَر، ولو كان ذا منصب، لقدرتهم على قصره عن المنكَر.

-وأما الإلزام الواقعي، فلأن الأخذ بقرارهم هو المعقول؛ لما يُرى من قبول الناس له، فالناس عادة تتبع رؤساءها ووجوهها فيما يختارون لهم، ولأن الأمور تستقر بهم، ويؤدي الأخذ بقرارهم إلى إخماد الفتن والنزاعات، بسبب بنيتهم التي تكفل انتظام الأمر، ومعلوم أن الشارع يتشوّف لاستقرار الأمر، وعدم وقوع الفتن.

-أما الإلزام القانوني التعاقدي: فلأن العامّة اختارتهم من وجوهها، بالانتخاب حديثًا، وبالتمييز الطبيعي لسادة القبائل قديمًا. ووكّلتهم بالقيام فيما يعسر عليها القيام به من اختيار الإمام، والرقابة على تطبيق الشرع، ورعاية المصالح.

-وأما الإلزام المصلحي: فلأن المصلحة داعية إلى إقامتهم، بل وملجئة إليها، ليتولوا أداء الوظائف الواجبة التي لا يوجد بديل عنهم في إقامتها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إذن فالمشروعية، بقسميها: الشرعي -من خلال النص- والتعاقدي، ثم الواقعية تنهضان بالقول بأن قرارهم ملزم.

الخاتمة: قانون مقترح لنظام أهل الحل والعقد:

أولاً-انتخاب أهل الحلّ والعقد:

- يتم انتخاب أعضاء مجلس أهل الحلّ والعقد عن طريق الانتخاب العام والمباشر.[1]
- يحقّ الترشيح لانتخابات مجلس أهل الحلّ والعقد لكل مواطن، مسلم، بالغ، عاقل، عدل، وتبيّن هذه الصفات، والصفات الواجب توافرها في المرشحين لتمثيل غير المسلمين، بقانون.
- يحقّ لكل مواطن بالغ عاقل عدل، ذكر أو أنثى، أن يشارك في انتخابات أهل الحلّ والعقد، وتبيّن صفات الناخبين السابقة، بقانون.
- لا يحقّ لجهة أن تقيد حرية الناخبين في انتخاب ممثليهم، أو تفرض عليهم وجوب توافر اختصاصات معينة في المرشحين أو الفائزين في نهاية العملية الانتخابية.
- يحقّ للمواطنين الذين هم خارج حدود الدولة أن يشاركوا في انتخاب أهل الحلّ والعقد، أو أن يترشحوا لهذه الانتخابات.

[1] ويمكن أن يكون بطرق أخرى، لينظر: د.مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام، 201-202.

- يمنع كل نشاط يؤثر على خيارات العامة عند انتخابهم لأهل الحلّ والعقد، ومنه الدعاية الانتخابية، والرشاوى، والنشاطات الإعلامية، وتوزيع الأموال أو المواد العينية على الناس، وغيرها من الأفعال التي تقتصر على وقت الانتخاب مما لم يكن معتادًا، وتنظيم كيفية منع الدعاية ضمن قانون الانتخاب.
- يمثّل كلّ فرد في مجلس أهل الحلّ والعقد العامة جميعًا، ولا يجوز تحديد تمثيله بقيد أو شرط.
- مدة تمثيل المجلس للعامة أربع سنوات.[1]

ثانيًا-اختصاصات مجلس أهل الحل والعقد:

- إن إلزام العامة بالمباح، أو حظره عليهم، لا يتم إلا عن طريق قرار ممثليهم: أهل الحلّ والعقد بذلك.
- إن مجلس أهل الحلّ والعقد هو صاحب الاختصاص في كل مما يأتي:

1ً-بيعة رئيس الدولة، وتحديد مدّة ولايته. وتعدّ بيعة مجلس أهل الحلّ والعقد لرئيس الدولة نافذة لا تحتاج لإقرار أي جهة، ولا ينقضها إلا رفض العامة لها، إذا تمّ النقض بأغلبية من يحقّ لهم الانتخاب من العامة، ويعدّ رفض العامة البيعة بمثابة حلّ للمجلس.

2ً-إقرار اختيار رئيس الدولة لنائب أو نواب الرئيس.

3ً-التحقيق فيما يرى المجلس حاجة للتحقيق فيه.

[1] ويجوز النص على مدة أخرى بحسب المصلحة.

4-التحقيق في الشكاوى ذات الصفة العامة، التي ترفع إلى المجلس من المواطنين، ويجب على المجلس الردّ عليها.

5-الاستبدال برئيس الدولة إذا صدر عنه ما يوجب هذا الاستبدال بأن أصبحت المصلحة في عزله أكبر من المصلحة في بقائه.

6-سن القوانين في الدولة، أو إلغاؤها، أو تعديلها، ويجب أن تكون هذه القوانين غير مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية الثابتة بنصّ، وتنظَّم علاقة أهل الحلّ والعقد بأهل الشورى، وتداخل اختصاصهما في سنّ القوانين وصياغتها، بقانون.

7-الموافقة على المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، لتكون نافذة على الدولة.[1]

8-إقرار إعلان حالة الحرب، أو الصلح، أو التعبئة العامة.

9-إقرار مشروع الميزانية العامّة للدولة، واتخاذ ما يلزم من قرارات بشأن الحساب الختامي للميزانية الذي يعرض على المجلس بعد الانتهاء من تطبيق ميزانية السنة المالية.

10-تعديل الدستور، ويجب أن يتم التعديل بالاتفاق مع رئيس الدولة وبموافقة مجلس المشروعية الأعلى.[2]

---

[1] الأصل أن يطلب إقرار أو موافقة أهل الحلّ والعقد على الاتفاقيات والمواثيق التي لا تنفع نفعًا محضًا، ولكن تحديد ما ينفع نفعًا محضًا قد يُختلف فيه، ولذلك ناسب أن يناط بأهل الحّل والعقد إقرار كلّ اتفاق أو معاهدة دولية جديدة. ومن هذا الباب أيضًا إلغاء رئيس الدولة للضرائب المفروضة على العامة، أو إلغاء بعضها، فذلك يبدو للوهلة الأولى نافعًا نفعًا محضًا، ولكنه في الواقع ينقص واردات الدولة التي تصرف في المصالح العامة، فوجب مراجعة المجلس في ذلك.

[2] سيأتي بيان ماهية مجلس المشروعية الأعلى في المواد اللاحقة.

ً11-منح الثقة بالوزارة وإقرار سياستها المعروضة على المجلس.

ً12-سحب الثقة من الوزارة أومن وزير واحد أو أكثر، بناء على مسوّغات توجبه، ويعدّ الوزراء الذين سحبت الثقة منهم منعزلين عن مناصبهم الوزارية.

ً13-إقرار فرض ضرائب جديدة أو إلغاؤها أو تعديلها.

ً14-قبول استقالة رئيس الدولة أو رفضها.

ً15-إقرار إيقاف العمل بالقوانين في حالات الضرورة، وإعلان حالة الطوارئ، على أن يتمّ النصّ على القوانين التي سيتم وقف العمل بها، والمدّة التي ستوقف فيها، ويلزم أخذ موافقة جديدة من المجلس إن دعت الضرورة لزيادة هذه المدّة.

ً16-الموافقة على عمليات منح المساعدات بدون عوض، أو بعوض مع وضوح التبرع، وعلى عمليات الإقراض والاقتراض.

ثالثًا-علاقات مجلس أهل الحل والعقد بمؤسسات الدولة:

- فيما عدا بيعة رئيس الدولة، وعزله، ومحاسبته يجب أن تقترن موافقة رئيس الدولة مع موافقة المجلس على كل قرارات مجلس أهل الحلّ والعقد ليتم تنفيذها.
- لا يحتاج كلّ ما يقوم به رئيس الدولة مما لا يرتب التزاما جديدا على الناس إلى إقرار أهل الحلّ والعقد له؛ من ذلك قرار رئيس الدولة بالعفو عن عقوبات المحكومين إذا كان هذا العفو غير مناقض لأحكام الشريعة.[1]
- لا يجوز للمجلس أن يفوض اختصاصاته لشخص أو هيئة.

[1] بأن لم تكن العقوبة من الحدود، أو مما يتعلق بحقوق الغير.

- تتم صياغة القوانين في مجلس أهل الشورى،[1] ثم ترفع إلى مجلس أهل الحلّ والعقد لإقرارها، ويعدّ مجلس أهل الشورى صاحب الصلاحية في شرح القوانين وتفسيرها.
- في حال اعتراض رئيس الدولة على قرار من قرارات مجلس أهل الحلّ والعقد، يعاد القرار إلى المجلس لينظر فيه بناء على أسباب الاعتراض المرفقة، فإن أقرّه ثانية وجب على رئيس الدولة تنفيذه.
- لا يحقّ لرئيس الدولة حلّ مجلس أهل الحلّ والعقد إلا لسبب تقتضيه المصلحة العامة، وبعد إجراء استفتاء عام، وموافقة أغلبية الناخبين الذين شملهم الاستفتاء على حلّ المجلس، فإذا تمّت الموافقة يعلن رئيس الدولة حلّ المجلس، ويدعو لانتخابات جديدة، ولا يحقّ لرئيس الدولة الدعوة إلى استفتاء لحلّ المجلس الجديد بناء على السبب الذي أدىّ إلى حلّ المجلس الأول.

  ويعدّ مجلس المشروعية الأعلى صاحب الاختصاص في تحديد كون السبب الداعي لحلّ مجلس أهل الحلّ والعقد مما تقتضيه المصلحة العامة.
- يحق لرئيس الدولة دعوة المجلس لعقد جلسة استثنائية إذا دعت الحاجة إليها.
- لا يحقّ لرئيس الدولة تولي إصدار القوانين لا في أوقات انعقاد مجلس أهل الحلّ والعقد، ولا في غير هذه الأوقات إلا إذا دعت الضرورة القصوى إليه، ويجب عرض هذه القوانين على المجلس في أول جلسة يعقدها، فإذا أقرها أو سكت عنها خلال مدّة محددة

[1] سيأتي بيانه في المواد اللاحقة.

بقيت نافذة، وإذا نقضها كان له قرار كون النقض ذا أثر رجعي أو عدم كونه. وينظم مجلس أهل الحلّ والعقد مع مجلس أهل الشورى أمر إقرار ما صدر من قوانين عن رئيس الدولة في حالات الضرورة.

- يقاس على المادة السابقة كلّ عمل من اختصاص المجلس يقوم به رئيس الدولة في حال الضرورة.

رابعًا-ما يتصل بمجلس أهل الحلّ والعقد من مجالس وجماعات:

- يتم اختيار مجموعة من قادة الجيش، وقادة قوى الأمن لعضوية مجلس أهل الحلّ والعقد، وتنظم طريقة اختيارهم، وطبيعة علاقاتهم بمؤسساتهم التي يمثّلونها، وما سوى ذلك من علاقاتهم بقانون.
- يتم تشكيل مجلس لأهل الشورى يضمّ أهل العلم والاختصاص في الجوانب التي يمكن جمع أهل العلم فيها في مجلس واحد، عن طريق انتخابهم بواسطة المؤسسات والهيئات العلمية والمهنية والفنية.
- يتم تشكيل مجلس المشروعية الأعلى لضمان مشروعية القوانين الصادرة، وموافقتها للشريعة الإسلامية، وعدم مناقضتها للدستور. ويتألف من عدد من علماء الشريعة الإسلامية، والقوانين ومن باقي الاختصاصات المناسبة. ويتم انتخاب علماء الشريعة بواسطة مجموع علماء الشريعة، كما يتم انتخاب علماء القوانين بواسطة مجموع علماء القوانين. ولا يجوز لأعضاء هذا المجلس أن يكونوا من أعضاء مجلس أهل الحلّ

والعقد، أو من أصحاب الوظائف العامّة. ويجب أن يصادق رئيس الدولة ومجلس أهل الحلّ والعقد على انتخاب أعضاء مجلس المشروعية الأعلى.

- ينظر مجلس المشروعية الأعلى في القرارات الصادرة عن مجلس أهل الحلّ والعقد، ويردّ القرارات التي يرى مخالفتها للشريعة أو الدستور، وعدم إمكان تخريجها إطلاقًا بناء عليهما، إلى مجلس أهل الحلّ والعقد ليتخذ فيها قرارًا آخر، أو يتلافى المخالفة الواردة فيها.
- يشرف مجلس المشروعية الأعلى على انتخاب أعضاء مجلس أهل الحلّ والعقد، وينظر في الطعون الواردة في انتخابهم، كما يشرف على انتخاب أهل الحلّ والعقد لرئيس الدولة، وعلى بيعة العامة لرئيس الدولة، وعلى الاستفتاء العام.
- يتم تشكيل مجالس لأهل الحلّ والعقد، في المحافظات أو الأقاليم عن طريق الانتخاب العام بواسطة سكان المحافظة أو الأقليم، بغرض المساعدة وتسهيل رعاية شؤون المناطق التي تقع تحت ولاية هذه المجالس. ويتم تنظيم شؤون هذه المجالس، وكيفية انتخابها، ووظائفها، وما سوى ذلك من أمورها، بقانون.
- يسعى مجلس أهل الحل والعقد في الدولة، بالتعاون مع مجالس أهل الحلّ والعقد في الدول الإسلامية إلى تشكيل مجلس يضم أعضاء من جميع هذه المجالس، تناقش فيه القضايا التي تهم الأمة الإسلامية، والدول الإسلامية، ويتخذ فيه ما ينبغي من قرارات،

أو يوصي بما يراه من توصيات، وينبغي أن تكون قراراته ملزمة لمجالس أهل الحلّ والعقد في الدول الإسلامية.

خامسًا- مواد وأحكام أخرى:

- الأصل جواز الجمع بين الوظيفة العامة، وبين العضوية في مجلس أهل الحلّ والعقد، وتحدّد الوظائف التي يحظر الجمع بينها وبين عضوية المجلس، كما تحدّد طرائق ضمان عدم استغلال أعضاء المجلس لصلاحياتهم من خلال قانون.
- الأصل في مناقشات مجلس أهل الحلّ والعقد أن تكون علنية، وأن تنشر تفاصيلها عن طريق وسائل الإعلام المختلفة. ولا تعقد الجلسات السريّة إلا لضرورة، وتنشر تفاصيلها بعد زوال حالة الضرورة.
- لا يحق للناخبين عزل أحد أعضاء مجلس أهل الحلّ والعقد، سواء في ذلك المنتخَب في دائرتهم أم غيره.
- يحقّ لأهل الحل والعقد الاستبدال بأحد أعضاء مجلسهم إذا دعت إلى هذا الاستبدال حاجة شرعية، من عدم قدرته على متابعة وظيفته، أو استعفائه، أو طروء ما يستدعي عزله، أو غيرها. وينظم ذلك بقانون.
- لا تجوز مساءلة أي من أعضاء المجلس عن آرائهم التي يعرضونها في المجلس ما دامت موافقة لأحكام الشريعة باعتبار ما، ويعطى أعضاء المجلس من الحصانة ما لابد منه لحسن سير عملهم. وينظم ما يتعلق بذلك من خلال قانون بما لا يخلّ بأحكام الشريعة.

- تجري محاكمة المتهمين من أعضاء المجلس أمام المحاكم العادية بإشراف مجلس المشروعية الأعلى.
- يتقاضى أعضاء مجلس أهل الحلّ والعقد الرواتب والتعويضات التي يحددها القانون.
- يضع مجلس أهل الحلّ والعقد نظامه الداخلي الذي يبين فيه طريقة عمله.

النتائج:

يمكن تلخيص أهم نتائج هذا البحث من خلال ما يأتي:

المقدّمات المؤسِّسة لموضوع تفعيل أهل الحلّ والعقد:

1. أهل الحلّ والعقد هم جماعة مخصوصة من وجوه الناس، يمثلونهم في رعاية أمورهم العامة. وبالتفصيل: هم الجماعة الذين تختارهم الأمة من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها: اختيار رئيس الدولة.
2. يغلب على الظن أن أول من عبّر بمصطلح: أهل الحل والعقد، هو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.
3. الفرق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى: أن أهل الشورى هم أهل العلم، سواء أكانوا وجوهًا بين الناس أم لم يكونوا؛ وإن أهل الحلّ والعقد هم وجوه الناس، سواء أكانوا من العلماء أم لم يكونوا.
4. قد كان لأهل الحلّ والعقد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أثرهم الواضح في نصرة الإسلام، ونشر دعوته، ومن الأمثلة عليه: بيعة العقبة الثانية، وغزوة بدر، كما كان لأهل الحل والعقد وجود واضح في زمن الخلافة الراشدة، وبخاصة في بيعة الخلفاء، وفي زمن الخلافة الأموية والعباسية، وبخاصة في موضوع: العهد.
5. تجب إقامة جماعة أهل الحل والعقد على من كان قادرًا عليها؛ لأن إقامة الوظائف المنوطة بأهل الحلّ والعقد تجب شرعا، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

6. يجب على رئيس الدولة أخذ موافقة أهل الحلّ والعقد على كل ما ينشئ إلزاما جديدًا على الرعية، إذا لم يمنح الرئيس جواز الإلزام بهذا الأمر في عقد البيعة، ويجب على العامة الالتزام بقرار أهل الحلّ والعقد؛ لكونهم من أولي الأمر المنصوص على وجوب طاعتهم.
7. الشروط الواجب توافرها في أهل الحلّ والعقد هي: الوجاهة أو الشوكة، والعدالة، والعلم بأمور الإمامة، ولا يشترط فيهم بلوغ مرتبة الاجتهاد، ولا تشترط فيهم الذكورة، ويجوز إدخال ممثلين عن غير المسلمين ضمن جماعة أهل الحل والعقد، بشروط.
8. إن أهم عناصر أهل الحلّ والعقد هم العلماء، ورؤوس الناس، وقادة القوى المسلحة؛ لتبعية الناس لهم، ولوجاهتهم بين العامة، أما المناصب الإدارية فلا تخوّل أصحابها الدخول في جماعة أهلّ الحل والعقد إذا لم تكن لهم وجاهة بين العامة.
9. إن طريقة تمييز أهل الحلّ والعقد هي الانتخاب من قبل العامة، المكلفين العدول، ولا تشترط الذكورة في الناخبين، ويحق لغير المسلمين انتخاب ممثلين عنهم بشروط، ولا يجوز إلزام العامة بممثلين يعيّنهم رئيس الدولة أو غيره ممن لم تنتخبهم العامة.
10. يختص أهل الحل والعقد ببيعة رئيس الدولة، وبعزله عند الحاجة، وبإقرار الالتزامات التي تمسّ مصالح العامة، ولهم الرقابة على تصرفات رئيس الدولة، للتأكّد من مراعاة مضمون عقد البيعة، وتنفيذًا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيقًا لمصلحة الأمة.
11. تزداد أهمية أهل الحلّ والعقد في واقعنا السياسي والاجتماعي في ظلّ وجود هوية أو هويات دخيلة بعد أن كانت مجتمعاتنا الإسلامية تعمل في ظلّ هوية واحدة هي الهوية الإسلامية. إن عدم الاتفاق على أن الهوية الإسلامية هي مصدر التشريع، ومعيار حسن أداء جهاز الحكم، يؤدي إلى الإخلال

بصدق تمثيل أهل الحلّ والعقد للعامة، وإلى عدم أداء أهل الحلّ والعقد لوظائفهم على الوجه الذي يحقّق المصلحة.

وبناء على ما تقدم: يمكن تفعيل دور أهل الحل والعقد في الدولة والمجتمع من خلال ما يأتي:

1. تثبيت مبدأ الحرية في الانتخاب؛ ليتم رفع من حقّه الرفع، ونصب من حقّه النصب، وخفض من حقّه الخفض.
2. تفعيل دور السلطة التشريعية وعدم طغيان السلطة التنفيذية عليها، والنصّ في الدستور بشكل واضح على صلاحيات كلّ منهما، والنصّ على أن كلّ ما لم يرد من مهامّ رئيس الدولة في الدستور يجب العودة فيه لأخذ موافقة أهل الحلّ والعقد.
3. تحديد مدة رئاسة الدولة بفترتين فقط، ويفضل ألا تزيد الفترة الواحدة على أربع سنوات لئلا يطغى رئيس الدولة بسبب طول مدة رئاسته.
4. التمييز بين أهل الشورى، ويمكن انتخابهم من خلال المؤسسات العلمية وغيرها، ولهم مجلس خاص، وهم المجتهدون في الموضوعات المختلفة.. وبين أهل الحلّ والعقد الذين يجب انتخابهم من خلال العامّة، فهم الممثلون الفعليون الذين بموافقتهم يوافق الناس وبرفضهم يظهر رفض الناس، وهم ضمانة وجود قوّة فعلية بموازاة قوة السلطة التنفيذية، تضمن عدم طغيان رئيس الدولة أو مصادرته للسلطة التشريعية.
5. اختيار أهل الحلّ والعقد ممن لديهم هذه الصفة فعلاً، وعدم دسّ من لا وجاهة له بين أهل الحلّ والعقد بدعاوى حقّ يراد بها إضعاف هذه الجماعة.
6. الاعتماد في اختيار هذه الجماعة على آليات تظهر تاريخ الاشخاص في خدمة المجتمع، وعدم الاقتصار على الآليات السريعة الخطرة، مثل البرامج الانتخابية، أو القوائم الانتخابية.

7. توسيع نطاق دور هذه الجماعة في الدستور، وعدم التوسع في مهامّ رئيس الدولة أو رئيس الوزراء، وبناء عليه ستتم عودة السلطة التنفيذية لأخذ موافقة أهل الحلّ والعقد كلّما طرأ جديد لم يكن قد تمّ الاتفاق عليه سابقًا.
8. تفعيل دور الانتخاب في المؤسسات الإدارية والعلمية لتصعيد أفضل الاشخاص في المناصب مما يظهر أهل الحل والعقد في هذه المؤسسات.
9. عدم محاربة آليات التمثيل التقليدي، كالقبيلة مثلا، والاستفادة من إيجابياتها.
10. الاهتمام بانتخابات الإدارة المحلية، لما لها من طابع عملي، يتصل بخدمة الناس ورعاية شؤونهم، ولما لها من دور في رفع من همُّه خدمتهم إلى مرتبة أهل الحلّ والعقد.
11. الاهتمام بالمسجد بوصفه مكانًا لتمييز أهل الحلّ والعقد.
12. الاهتمام بدور الدعاة وعلماء الشريعة لكونهم من أهم الفئات في أهل الحلّ والعقد.
13. تفعيل دور الوقف في رعاية شؤون بعض الأصناف التي تشكل أهل الحلّ والعقد، وبخاصة الدعاة والعلماء، لئلا تستطيع السلطة التنفيذية التأثير عليهم بقطع لقمة العيش.
14. السماح لمنظمات ومؤسسات المجتمع المدني بالعمل بحرية، ودعم هذه المؤسسات؛ لأنها تفرز عددا من أهل الحلّ والعقد ليس همهم الاشتراك في اللعبة السياسية.
15. الاهتمام بالتعليم بعامّة، وبالثقافة الإسلامية من مجال نظام الحكم بخاصة، من خلال الخطب والدروس والكتب واللقاءات بأنواعها؛ لئلا يبقى الناس نهبًا للمتسلّقين الذين يأخذون أصوات الناس بغير حق. علمًا بأن الطغيان يتناسب عكسًا مع انتشار العلم والثقافة.
16. التمييز بين أصوات الناخبين عند انتخاب أهل الحل والعقد، أو انتخاب رئيس الدولة..، وذلك عبر آليات عادلة ومناسبة.

17. ضمان حرية تشكيل الجمعيات والأحزاب لأهميتها في التنافس في خدمة الناس، مما يظهر أهلّ الحل والعقد فيهم.

18. ضبط دور الجيش في الحياة العامة، والحذر من توليه السلطة التنفيذية؛ لأن ذلك يضرّ بممارسة السلطة التشريعية وأهل الحلّ والعقد لمهامهم.

التوصيات:

- نشر قواعد نظام الحكم الإسلامي بين العامة، ولاسيما من خلال المناهج الدراسية وخطب الجمعة والدروس الدينية والكتيبات الشعبية.
- توجيه العامة لاحترام الوجهاء واتباعهم ولاسيما في قضايا الأمر العام.
- قيام الوجهاء بالتكاتف وتكوين الهيئات والتجمعات ذات النفع العام، ونخص بالذكر الوجهاء الذين لا ينضوون تحتت مجلس الشعب.
- الاهتمام بقضية الهوية، وتنبيه العامة لخطورتها، وضرورة التمسك بالهوية الإسلامية.
- الاهتمام بالدعوة، لكونها حكمًا تكليفيًّا واجبًا على كل مسلم بحسب قدرته، ولأهميته في بناء منظومة أهل الحلّ والعقد.

قائمة المصادر المراجع:

القرآن الكريم

1- الإبانة في أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، 324هـ، دار القادري، بيروت، ط1، 1412هـ، 1991م.

2- الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، 505هـ، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت.

3- تاريخ الطبري، ابن جرير الطبري، 310هـ، دار سويدان. بيروت. 1962م.

4- تخريج الدلالات السمعية، الخزاعي التلمساني، 789هـ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1415هـ، 1995م.

5- الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1382هـ، 1962م.

6- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 671هـ، تحقيق: أحمد البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372هـ،

7- حاشية البجيرمي على منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري، 926هـ، المكتبة الإسلامية، دياربكر، د.ت.

8- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ابن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.م، د.ت.

9- رد المحتار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، 1252هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.

10- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ، 1998م.

11- سنن ابن ماجه، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م.

12- سنن أبي داود، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م.

13- السنن الكبرى، البيهقي،458هـ، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

14- سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م.

15- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ابن بلبان الفارسي، 739هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ، 1993م.

16- صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ، 1970م.

17- صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط2، 1413هـ، 1993م.

18- صحيح مسلم، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 1419هـ، 1998م.
19- غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، 478هـ، تحقيق: د.عبد العظيم الديب، د.ن، ط2، 1401هـ.
20- فتح الباري بشرح اصحيح البخاري، بن حجر العسقلاني، 852هـ، المكتبة السلفية، القاهرة، ط3، 1407هـ.
21- فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط2، 1413هـ، 1992م.
22- كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، 1051هـ، دار الفكر، بيروت، 1982م.
23- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، 807هـ، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار الفكر، لبنان، 1992م.
24- المسامرة شرح المسايرة، الكمال بن أبي شريف المتوفى: 906هـ، تحقيق: حسن العبيد، 1998م، المملكة المغربية، دار الحديث الحسنية.
25- المستدرك على الصحيحين، الحاكم ، وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
26- المعجم الأوسط، الطبراني، 360هـ، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1405هـ، 1994م.
27- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، الشيخ محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، د.ت.
28- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، 334هـ، دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن، ط3، 1980م.
29- مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط11، 1413هـ، 1992م.
30- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المتوفى 728هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
31- موسوعة فقه عمر بن الخطاب عصره وحياته، الدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، 1986م.
32- النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية، د. مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة،، 1994م.
33- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، دار القلم، بيروت، د.ت.
34- الوسيط، الغزالي، 505هـ، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417هـ.

مقاصد الدولة بين السيادة وولاية الأمر: تأمّلات نقديّة ودعوة للاجتهاد

أ. د. إبراهيم البيومي غانم مصر / المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

فاتحة

باتت المنظومة المفاهيمية المرتبطة بالدولة والسياسية مهدّدة بالانهيار بفعل التآكل المستمرّ لمضمون "سيادة الدولة" بمعناها الحديث نظريًّا وعمليًّا. وهذا التآكل آخذ في التصاعد بتأثير كثير من التحوّلات الجذرية التي يمرّ بها النظام العالمي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل. ومع انتهاء الحرب الباردة، ودخول العالم في عصر ثورة المعلومات والإنفوميديا، تفاقم الخطر على المفهوم الوستفالي للدولة وسيادتها؛ وليس من المستبعد أن تقضي تلك التحوّلات على فكرة سيادة الدولة قضاءً مبرمًا في مدى زمني ليس ببعيد.

وقد أصابت سلبيّات هذه التحولات أغلب دول العالم العربي والإسلامي بدرجات متفاوتة، وبحسب درجة قوّة كل منها، بل إنها أصابت ولا تزال تصيب كلّ "الدول" التي تشكّلت على أسس حديثة –قومية أو وطنية– على مدى القرون الثلاثة الأخيرة عبر قارات العالم؛ القديم منها والجديد؛ بحسب درجة قوّة كل منها أيضًا. فحظّ الدولة الأقلّ قوّة من السيادة أقلّ من الأقوى منها. وللخروج من هذا المأزق يدّعي البعض أن "السيادة" ليست مفهومًا ساكنًا، وإنما يتغيّر مع تغيّر الواقع. وليس لهذا الادعاء من معنى سوى الإعلان عن إخفاق مبدأ المساواة بين الدول والعودة إلى المبدأ الروماني الذي يقول إن "القوة تخلق الحقّ وتحميه". والمهمّ في هذا السياق أن لحظة انهيار "السيادة" جزئيًّا أو كليًّا هي ذاتها لحظة تراجع "السياسة" باعتبارها تنافسًا عقلانيًّا على حيازة القوّة

وتوزيعها، وهي ذاتها لحظة زوال استقلال "الدولة" وانفرادها دون غيرها بسلطة الأمر والنهي على مواطنيها.

في رأينا أن استمرار التمسّك بمفهوم "الدولة" الوستفالي؛ يعني بالضرورة –وفي ظلّ تحوّلات النظام العالمي المعاصر– نهاية "السياسة"، ومن ثم الدخول في حالة فوضى شاملة. فالدولة الوستفالية عبارة عن كيان سيادي متحيّز في بقعة جغرافية، ويفترض أن له سلطة مستقلّة عن أي قوة خارجية، وتخضع له قومية أو أكثر من القوميات. والدولة بهذا المفهوم الوستفالي العتيد تعبّر عن تغلّب "القوة" و"الإكراه"، على التسالم والرضا والتعاون كأسس لبناء الاجتماع الإنساني/السياسي. وتقع "السياسة" في قلب كيان "الدولة"، ومنه تتغلغل إلى مختلف نواحي الحياة الاجتماعية.

والسياسة بحسب مفهومها الكلاسيكي الغربي تعني التنافس بالقوة على حيازة أكبر قدر من القوة. أو هي في تعريف كلاسيكي آخر تعني "التخصيص السلطوي للقيم". وعليه فإن القوة هي جوهر "السلطة" السياسية. وجوهر السلطة ذاتها هو "الأمر" المطاع. ولايمكن تصوّر سلطة دون قوّة، ولا معنى للأمر دون طاعة وامتثال. السلطة هي مسار مقصدي يؤثّر في طرفين على الأقل: الآمر والمأمور. والسلطة "الفعلية" بدورها هي أوضح العلامات الدالّة على "السيادة"؛ بغضّ النظر عن شرعيتها أو عدم شرعيتها. والسيادة لا تكون إلا لكيان واحد اسمه "الدولة" بحسب التقاليد الوستفالية. وسيادة الدولة الكاملة لا وجود لها إلا إذا كانت: واحدة، ودائمة، ومطلقة، ولا تتجزأ، ولا يمكن التنازل عنها، أو عن جزء منها، بحسب نظرية "جان بودان"، التي هي –في قراءتنا لها– استنساخ لبعض أسماء الله الحسنى وصفاته العليا. وقد عرفها بودان أيضًا بقوله: " السيادة هي سلطة فوق المواطنين والأشخاص، وهي عليا وفوق القانون". والقول بأن الدولة ذات سيادة مطلقة يفيد أنه لا يوجد شيء أعلى منها؛ فهي مجيء الإله إلى الأرض بحسب فلاسفة نظرية السيادة. وبهذا تكون

السيادة مقصدًا في ذاتها ولذاتها، ومنها تنبثق جميع الهيئات والمؤسسات الأخرى وتبني مشروعيتها بالاستناد إليها.

في هذا البحث سنبرهن على أن "الدولة" مفهوم "حادث"، ومعرض "للزوال"، وليس مفهومًا "أزليًّا أبديًّا". وهي عندما تكون مطلقة السيادة تكون كاملة "الطاغوتية". ثم إننا سنوضح علاقة صفة "السيادة" بمقاصد الدولة بافتراض أن لكلّ سيادة مقاصد عليا، وأن اختلاف المرجعية الفلسفية التي تبرّر وجود الدولة يلقي بظلاله على مقاصد الدولة ذاتها. ونعرض بعد ذلك للعوامل التي تسهم في تآكل سيادة الدولة بالمعنى "الحلولي" الذي اكتسبته منذ عصر النهضة الأوربية، وكيف دخلت في أزمة وجودية مع دخول العالم في عصر ثورة المعلومات والتكنولوجيا فائقة التطور والعولمة. ونختتم أفكارنا ببعض التصورات للخروج من مأزق الدولة وسيادتها عن طريق إحياء مفهوم "ولاية الأمر".

1: في حفريات الدولة ومقاصدها:

ليس صحيحًا أن "الدولة" كائن أزلي أبدي، أو أنها وجدت منذ بدء الخليقة وستبقى إلى نهاية العالم،أو أنها كانت "مقصداً" إنسانيًّا لذاتها وفي ذاتها كما تصورتها بعض نظريات الدولة الحديثة في الفقه السياسي الغربي منذ فلاسفة العقد الاجتماعي على الأقل. فالثابت تاريخيًّا هو أن البشرية عاشت في تجمّعات بلا دولة، وبلا سلطة مركزية معظم تاريخها، ولا يوجد دليل قطعي على أن البشرية كانت أقل سعادة قبل نشوء الدولة عما بعدها. وقد كان ظهور "الدولة" القديمة قبل خمسة آلاف سنة فقط. وكان أول ظهورها في وديان الأنهار التي تشكلت حولها الحضارات القديمة الكبرى: نهر النيل، ونهر

الجانج، والنهر الأصفر، ودجلة والفرات. وحتى القرن الرابع عشر الميلادي تفيدنا المراجع التاريخية الموثوقة بأن المجتمعات ذات الدولة كانت أقلّ بكثير من تلك التي بلا دولة.

ومن مجمل المعطيات التاريخية لنشأة "الدولة"، يمكننا أن نقدم تصوّرًا تقريبيًّا لمسار نموّها وتطوّرها في المجتمعات البشرية. فإذا افترضنا مثلاً أن عمر البشرية سنة (اثنا عشر شهرًا)؛فإن معطيات تاريخ الدولة تؤكد أنها لم تظهر إلى الوجود إلا في الأسبوع الأخير من السنة؛ أي في يوم 25 من ديسمبر. وأن التجمعات البشرية ظلّت معظم شهور وأيام السنة بلا "دولة". وتؤكّد تلك المعطيات أن "الدولة" لم تغطّ كلّ مساحة الكرة الأرضية إلا في نصف الساعة الأخير من السنة؛ أي بالضبط في الساعة 23.30 من يوم 31 من ديسمبر.

وأكثر ما يوضحه تاريخ "الدولة" ونموّها هو أن هذا تاريخها نفسه هو تاريخ نموّ الحصّة المقتطعة من حصيلة إنتاج الكادحين في مختلف الأعمال الإنتاجية. ففي مصر الفرعوينة مثلاً، كانت الدولة (السلطة الحاكمة) تقتطع 10٪ على الأقل من إجمالي الناتج القومي، وكان جهاز الدولة لا يتعدى 1٪ من إجمالي السكان (خمسون ألف/خمسة ملايين). كما أن تاريخ الدولة يوضح أيضًا الحضور الزاعق للقوّة؛ فالدولة البروسية مثلاً اتخذت صهوة الجواد رمزًا لها في عهد فرديريك الأكبر الذي أسّسها على أساس العنف وضمّ أراضي الغير بالقوة المسلّحة. وفي العصر الحديث اتخذت "الدولة السعودية" السيف رمزًا لها تخليدًا لتاريخ ابن سعود الذي أسّسها على أسنة الرماح وإعمال السيف في رقاب معارضيه والاستيلاء على مناطقهم بالقوّة القهرية.

ما نؤكّد عليه هنا هو أن "الدولة" ليست قدرًا كليًّا أو حتميًّا في تاريخ البشرية؛ وإنما هي كائن "حادث" نما وتطوّر عبر تجارب طويلة ومريرة. وسبق للعلامة ابن خلدون أن لاحظ دورة قيام وسقوط "الدولة"، وكان مدركًا أن "الدولة" في فضاء الاجتماع السياسي الإسلامي تعني "سلطة

أسرة حاكمة" تتولى تدبير شؤون الجماعة. وقد ربط صعود وسقوط تلك "الدولة" بعنصرين جوهريين وواقعيين في آن واحد هما: " الدعوة الدينية" (أي القوة المعنوية أو الروحية)، و"العصبية القبلية" (أي القوة المادية والعسكرية). وجعل أعلى مقاصدها هو "العمران". وأدرك أن هذا العمران لا يقوم إلا بالعدل، وأن "العدل"هو أعلى مقاصد "الدولة"؛ بما أنه شرط العمران. وبأيْسَرِ نظرٍ؛ اكتشف ابن خلدون أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، ومن باب أولى بزوال "الدول". والاقتباس التالي يوجز وجهة نظره فيما لاحظه في سياق وقائع التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثامن الهجري يقول:

"هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا (يقصد شرق بلاد المسلمين وغربها) في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها، وقلّ من حدّها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر؛ فخربت الأمصار والمصانع، وكسدت السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن؛ وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول جملة؛ فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث".

بحسب المفهوم الخلدوني لتاريخية "الدولة"؛ نجد أنها أكثر "إنسانية" و"رأفة" بالبشر حتى في حال ظلمها وتجبرها؛ فهي في نهاية الأمر جزء من كلّ، ووسيلة وليست مقصدًا في ذاتها أو لذاتها. وهي خاضعة لقانون الحياة والموت، وليست مفارقة للجماعة أو فوقها. وهذا التصوّر يناقضه تصوّر "الدولة" الحادثة في مسار النهضة الأوربية، وبخاصة بمفهومها الوستفالي الذي جعلها تبدو كيانًا كليًّا

ومفارقًا ومستوعبًا لكلّ تفاصيل الحياة الاجتماعية، وجعلها "واقعة على مستوى أعلى من الحياة الواقعية، ووضعها في دائرة بعيدة، يذكّرنا بعدها ببعد الآلهة" كما يقول ماركس، ويؤيّده الأنثربولوجي الكبير جورج بالانديه.

"الدولة" بالمعنى الخلدوني تولد وتموت. تقوى وتضعف. تزدهر وتضمحل. أما بالمعنى الوستفالي "الحداثي" فهي كيان "حلولي" يسعى لتعويض السلطة الثيوقراطية بثوب مدني. هي دولة وجدت لتبقى ولتنمو نموًّا خطيًّا وأبديًّا لا رجعة عنه؛ ولا مهرب للمواطن منها، وهي تزيد في قوّتها كلما تعدّدت وظائفها وتوحّدت مقاصدها "الاقتصادية"، و"الدينية"، والحمائية/الحربية كما يؤكد غاستون بوتول.

إن منطق زيادة قوة الدولة الذي فرض نفسه مع بداية الحداثة الأوربية في القرن السادس عشر، نراه قد تمخّض في القرن العشرين عن "الدولة التوتاليتارية" (دولة إنجلز وستالين في الاتحاد السوفيتي)، ودولة النازية التي أسسها هتلر، الذي أكمل بدوره ما بدأه فردريك الأكبر في ألمانيا. وفي ظلّ توتاليتارية دولة إنجلز وستالين محق البلاشفة المجتمع المدني محقًا ومحوه محوًا. ففي سنة 1921م؛ أي بعد ثلاث سنوات من الحكم البلشفي كانت عاصمة روسيا القديمة (بطرس بورج . بتروجراد . لينينجراد. ستالينجراد) قد تحولت إلى مدينة أشباح؛ إذ فقدت 70٪ من سكانها. وقضى 3 ملايين منهم نحبهم جوعًا، وتقلّصت الطبقة العمالية إلى ربع ما كانت عليه عند قيام الثورة الروسية في سنة 1917م. وبين سنة 1936 وسنة 1939م تعدّى عدد الموتى في معسكرات العمل المليون نسمة سنويًّا. وأبيد من الوجود تسعة ملايين من ممثلي طبقة الكولاك. وقضى ستة ملايين منهم نحبهم جوعًا. وكانت المحصلة هي 20 مليون ضحية من بني آدم أكلتهم "الدولة التوتاليتارية" بمحض

إرادتها، وإعمالاً لسيادتها. هذه هي "الدولة الليفياتان" في أوضح صورها!. ولم يحدّ من غول هذه الدولة إلا مع صعود نداءات "حقوق الإنسان" ودعاة الحرية، ونشطاء المجتمع المدني.

2: جدلية السيادة والمقاصد :

يوضح التاريخ العام للدولة وسيادتها أن مقاصدها قد اختلفت من حقبة إلى أخرى في الخبرتين الحضاريتين الأوربية والإسلامية. كما يوضح أن ثمّة جدلية مستمرّة بين مقاصد الدولة وسيادتها، وأن اختلاف مقاصد "الدولة" من هذه الخبرة إلى تلك قد انبثق عن اختلاف المرجعيات العليا(الأخلاقية والعقيدية والفلسفية) التي يستند إليها وجود الدولة في ذاتها.

ففي عصور الإقطاع لم تكن الدولة صاحبة سيادة على أراضيها، بل انحصرت السيادة في شخصية الملك وحده. وكانت وظائف الدولة عبارة عن نشاطات خاصّة يمتلكها الأفراد المميّزون، ويقومون بإدارتها وفقا لنزواتهم الخاصة ومصالحهم الشخصية. أما مع عصر الحداثة فقد صارت الدولة تتمّتع بالسيادة بالمعنى الشمولي الحلولي. الذي أوضحناه فيما سبق . وأصبحت سيادة الدولة تبرز في كلّ المجالات الجزئية وتتغلغل عبر أجهزتها البيروقراطية في تسيير الشأن العام.

وقد تباينت آراء منظّري الدولة الحديثة تباينًا كبيرًا منذ فلاسفة العقد الاجتماعي إلى علماء السياسة المعاصرين بشأن تحديد مقاصد "السيادة" بمفهومها الشمولي المهيمن: فأهم مقصد لسيادة الدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي هو كفالة الأمن للجميع عوضًا عن حالة "حرب الكلّ ضدّ الكلّ". فالأفراد هم الذين ابتكروا الدولة، وهي ليست واقعًا قائمًا بذاته بحسب هوبز وجون لوك ومنتسكيو وروسو. وقد وصفها هوبز بأنها ذلك "المسخ العجيب **Leviathan**". ولفرط عجز الأفراد فإنهم تصوروا هذا المسخ في أعلى مصافّ القوّة و"السيادة" كي يوفر لهم الحماية، ويكون حكما بينهم. ولكي

تُنجز "السيادة" المقصد من وجودها فلا بدّ أن يقرّ لها الجميع بأنها أساس المؤسسات، وأنها الناطق باسم الإرادة العامة، وأنها أيضًا المرجعية العليا والحكم النهائي الذي لا رادّ لحكمه.

وفي تحليل كيفية نشوء العلاقة بين "سيادة الدولة الحديثة" و"مقاصدها"، يؤكّد فلاسفة العقد الاجتماعي على أن السيادة انبثقت عن طريق رابط شخصي محض، ودون إكراه جسدي أو قانوني. ويرون أن السيادة جاءت تعبيرًا عن انتساب عفوي من الأفراد لجملة من العقائد والرموز والمقاصد التي تكرّس الدولة نفسها لتحقيقها. ولكن هيجل له مذهب آخر، فهو يرى أن الدولة "روح أخلاقي تفكّر في ذاتها"، ومن مقاصدها الارتفاع إلى مرحلة الوعي الكلي وتوحيده. ويقول هيجل: "إن هذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقّها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حقٌّ أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة".[1]

وبناء على ما سبق؛ فإن سيادة الدولة لا تتأسّس بحسب هيجل بقوة إرادة الأفراد الجزئية وتفسيرهم الشخصي وإنما جذورها ممتّدة إلى وحدة الدولة بوصفها ذاتهم الفردية والفضاء الذي يمنحهم الوظائف الجزئية. ويقترب نيتشه من هيجل في هذه النقطة عندما يقرّر أن البحث عن السيادة هو تعبير عن إرادة القوة. "فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضًا لتتحكم فيمن هو أضعف منها". وعبثًا حاول هيجل وماركس وفيبر التنظير لجهاز الدولة الحديثة على أنها كيان مفصول عن المجتمع ومؤسس على منطق العقل الموضوعي. ولم تختلف آراء منظّري الدولة وسيادتها اختلافات جوهرية إلى أن أمست "سيادة الدولة" مهدّدة بالتآكل منذ نهايات الحرب العالمية الثانية، ومن ثم باتت مهدّدة بالزوال مع استفحال المهدّدات التي سنتناولها فيما بعد.

---

[1] هيجل، أصول فلسفة الحق، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة. دون تاريخ .الفقرة 258. ص497.

إن مفهوم "سيادة الدولة" ومقاصدها الذي أوجزناه في الخبرة الأوربية يقابله مفهوم "سيادة الشريعة"، ويتناقض معه في الوقت نفسه بمفهومه الذي عرفته خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي.

في خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي لا وجود لمفهوم "سيادة الدولة" من أساسه كما هو في الخبرة الأوربية ؛ ولا موجب لوجوده بأي معنى، ولا لأي اعتبار. وبدلاً من "سيادة الدولة" لدينا مفهومان آخران وبينهما فرق مبدئيّ هما: "سيادة الأمة"، و"سيادة الشريعة". وبيان ذلك أن سيادة الأمة تعني أن جميع السلطات التي تتولى إدارة شئون المجتمع والدولة (بمعناها الذي يرادف الحكومة) تكتسب شرعيتها من الأمة وليس من أي ادعاء آخر. هي تعني أن الأمة صاحبة الحقّ الأصيل في اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وإقامة سواهم وفق شرائط معلومة. أما سيادة الشريعة فتعني أن الشريعة بمبادئها وأصولها وأوامرها ونواهيها هي المهيمنة على جميع سلطات الحكم، وعلى من يتولون السلطة وينطقون باسمها، وهي المرجعية العليا للقوانين التي تصدرها سلطات "الدولة". سيادة الشريعة تعني كذلك أن سلطات "الدولة" ملتزمة بها، وليس لمن يمسكون بأزمّتها وضع مميز بل هم "أجراء" أو ممثلين للأمة "مصدر" ومبرّر وجودهم في مناصبهم. إن سيادة الشريعة بهذا المعني هي بمثابة مرجعية معيارية عليا ومطلقة من كل وجه وبكل اعتبار، وهي منزّهة عن التحيّز لفئة أو جماعة أو طائفة على حساب الأخرى.

وفي نظرنا أن معيارية الشريعة وسيادتها العليا ترسم معالمها بوضوح "المقاصد العامة للشريعة" بكلياتها الكبرى التي ترعى: العقل، والدين، والنفس، والنسل، والمال، والحرية، والكرامة الآدمية، والعدالة، والمساواة في تكافؤ الفرص، وحق الحياة، وعمل الخير، والتعاون، وإقرار السلم العام، وردّ العدوان، ونصرة المظلوم أيًّا كان.

تلك المعيارية نجدها متواترة لدى فقهاء السياسة الشرعية، ومن ذلك ما نقله ابن الأزرق في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" عن ابن فرحون الذي قسم السياسة إلى نوعين :" ظالمة تحرّمها الشريعة، وعادلة توجّب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها، تخرج الحقّ من الظالم وتدفع الكثير من المظالم وتردع أهل المفاسد، ويُتوصل بها إلى المقاصد الشرعية،وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام، وتزلّ فيه الأقدام، وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطّل الحدود، ويجرّئ أهل الفساد، والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير حق".

إن مبدأ "سيادة الشريعة" لا يساويه مبدأ "سيادة الشعب". ففي نظرية الدولة الحديثة تعتبر سيادة الشعب مرادفة "للإرادة العامة" التي قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي، وهم يعتبرونها "مرجعية عليا للتشريع"، ثم يمنحون "الدولة صاحبة السيادة" سلطة إصدار القوانين وإلغائها باسم هذه "الإرادة العامة". وفي هذه الحالة تتحقق "حلولية الدولة" باعتبار أن الإرادة العامة هي مرجع الصواب والخطأ، فيما يتخذه البرلمان (مثلاً) من قرارات أو تشريعات. ولكن مع تآكل "سيادة الدولة" أمسى مفهوم الإرادة العامة محلّ انتقادات قاسية بسبب تطرّفها في تعظيم "الدولة" على حساب الفرد، ولأنها أسهمت في الواقع في ظهور نظم حكم دكتاتورية وفاشية؛ إذ يكفي أن يدّعي أي نظام حكم أنه يمثل الإرادة العامة حتى يصبح واجب الطاعة والامتثال له أمرًا حتميًّا، وتصبح معارضة هذا النظام عملاً مجرَّمًا.

ونحن مضطرون طول الوقت لعقد مقارنات بين خبرة الدولة الحديثة على المستويين النظري والواقعي، وخبرة الدولة ذات المرجعية الإسلامية على المستويين النظري والواقعي أيضًا. وهذا الاضطرار يرجع إلى سبب رئيسي هو التداخل الحاصل بين الخبرتين على أرض الواقع في أغلب مجتمعاتنا الإسلامية منذ ما يقرب من قرنين من الزمان إلى اليوم.

فمقاصد الدولة الحديثة ذات المرجعية الوضعية تتجمع في مركز أساسي هو: إعلاء ذات "الدولة" على ما عداها، وجعلها "مفارقة" ومستعلية على الوجود الاجتماعي؛ وذلك بإحلالها محلّ أي سلطة منافسة أو مناوئة ومحوها إن أمكن؛ سواء كانت تلك السلطة دينية كسلطة الكنيسة ورجال الدين، أو زمنية كسلطة الإقطاع والنبلاء والملوك والأباطرة. وعندما تفلح "الدولة" الوضعية في ذلك؛ فإنها تكون قد وصلت إلى أعلى مراحل "سيادتها"على المجتمع، وتكون أيضًا قد حقّقت أعلى مقاصدها الوجودية. هي بالمعنى الهيجيلي "حلول الإله" في الأرض.

وثمّة وظائف عدة تقوم بها "الدولة" بغية تحقيق مقاصدها العليا. ويُعتبر "غاستون بوتول" من أكثر العلماء الذين تعمّقوا في بحث وظائف الدولة، وقد ذهب إلى أنها تتمثل في ثلاث مجموعات من الوظائف:

أ. مجموعة وظائف اقتصادية تؤمن لها سلطة أبوية من خلال تقديم خدمات التعليم، والصحة، والرياضة، والضمان الاجتماعي، وإسعاف العجزة والمعوزين.

ب . مجموعة ظائف متعلقة باللهو والترفيه العام، وبخاصة الاحتفال بالمناسبات القومية، والأعياد الدينية والانتصارات العسكرية. وقيام الدولة بتلك الاحتفالات هو إقرار بأنها تشارك المجتمع في القيم والمعتقدات والرموز الوطنية. أما من يقاطع تلك الاحتفالات والمهرجانات فتتهمه الدولة باحتقارها، أو بمعارضة السلطة راعية هذه الاحتفالات؛ مدنية كانت، أو عسكرية أو دينية.

ج . ومجموعة وظائف حربية هدفها تأمين المواطنين ضد الأعداء الخارجيين؛ وتندرج السياسة الاقتصادية في النطاق الخارجي ضمن أشكال الدفاع الذي تقوم به الدولة للحدّ من المنافسة الدولية كي تؤمن الأسواق الخارجية. وفي تقسيم آخر لوظائف الدولة يجري تصنيفها إلى:"دولة حارس" تحقق العدالة، وتحفظ الأمن، وتحمي حريات الأفراد والجماعات، وتحتكر الاستخدام المشروع

لأدوات العنف والقمع، وتقدّم بعض الخدمات ترياقًا لما تمارسه من عنف وقمع. و"دولة رفاهية" تقدم لمواطنيها ما يكفل لهم الراحة والرفاهية، ويحميهم من العوز والفاقة والبطالة، وذلك عبر شبكات واسعة حكومية وأهلية للضمان الاجتماعي.

أما مقاصد "الدولة" ذات المرجعية الإسلامية؛ فتتجمع في مركز أساسي هو "حفظ نظام العالم، ودوام صلاحه". وتصل هذه الدولة إلى هذا المقصد بخضوعها لسيادة واحدة هي "سيادة الشريعة". وتستمد سيادة الشريعة سيادتها من أن أحكامها ومبادءها العامة منزّلة وليست من وضع فئة أو طبقة أو جماعة أو نخبة متميزة في بعض الحالات، ومتحيّزة في جميع الحالات. وتتيح "سيادة الشريعة" حرية الاجتهاد والاختلاف، وتتقبل تعدّد الآراء والمواقف؛ بل وتحضّ عليه وتأمر به. وهي تسمح لكل ذي عقيدة مخالفة بالوجود والمشاركة، وتكفل له ولغيره فرصًا متساوية للعيش الكريم، وتضمن له ممارسة شعائره الدينية براحة وحرية تامة. وأي نقص في حريات الموطنين يعني نقصًا في سيادة الشريعة، ويعني ابتعادًا عن تحقيق مقاصد الدولة بمعايير المرجعية الإسلامية.

وفي سبيل إدراك تلك المقاصد، تقوم الدولة بوظائف عدّة. فهي ملزمة بحفظ الكليات الأساسية للحياة لمواطنيها جميعًا ودون تفرقة –هي تحفظ :الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال– وهذه الكليات حاكمة لسلطة الدولة أيًّا ما كانت، وليست محكومة بتلك السلطة أيًّا ما كانت. وحفظ الدولة لهذه الكليات يكون من جانبي الإيجاد والصيانة معًا؛ وليس فقط من أحد هذين الجانبين. هي "دولة" تحتكر وحدها الاستخدام المشروع لأدوات العنف والقوة؛ ولكنها محدودة التدخل في شئون الجماعة، وهي تحضّ وترحّب بالمشاركات والمبادرات الفردية والجماعية في تدبير الشأن العام، وفي بناء ما أسميناه "المجال المشترك" بينها وبين المجتمع. ويحتوي هذا المجال المشترك عديدًا من المبادرات والمؤسسات الحكومية والأهلية –الفردية والجماعية– وتعمل تلك المبادرات والمؤسسات

في خدمة المجتمع والدولة معًا، وتقويهما معًا على أساس قاعدة "التعاون" وتعزيز التجانس، ونبذ أسباب الصراع، وتحجيم أسباب الانقاسم والتناحر. مقصد الدولة ذات المرجعية الإسلامية من وراء تحقيق المصلحة الدنيوية هو الوصول إلى مقاصد الشريعة. فلا يكون الحكم شرعيًّا إلاَّ إذا كان أداة في خدمة هذا المقصد الأعلى.

وبمقارنة حال الدولتين " الحديثة " و" الإسلامية"؛ نجد أن للدولة الحديثة مقاصد عليا متناهية من حيث إنها لا تقبل مشاركًا لها في السيادة، وإنها تدّعي التجرد والإطلاق وتمثيل المصلحة العامة؛ بينما هي متحيّزة في الواقع لفئة متنفذة، أو طبقة متحكمة، أو نخبة طاغية. أما الدولة ذات المرجعية الإسلامية فلها مقاصد عليا غير متناهية تأويلاً وتفسيرًا، وهذا ما يفتح أبواب الاجتهاد والابتكار والتجديد بين المتنافسين من أجل الوصول إلى المقاصد العليا. ولكلّ من الدولتين سياسات عامة متناهية تطبيقًا وتنفيذًا، وهذا ما يفتح أبواب المساءلة والمحاسبة للسلطات الممسكة بأزمّة الحكم إن كانت الحكومة ديمقراطية أو شورية نابعة من الاختيار الحرّ للشعب. ولا يبقى خارج نطاق المحاسبة والمساءلة إلا السلطات الثيوقراطية التي تدّعي الحكم بحق التفويض الإلهي، ولا تعترف بأن الأمة وحدها هي مصدر السلطات.

ثمّة أوجه للشبه وأخرى للاختلاف -إلى جانب ما ذكرناه- بين نمطي الدولة "ذات المرجعية الوضعية"، و"ذات المرجعية الإسلامية". ويعبّر مفهوم "السيادة" -بالمعنى الذي أوضحناه- عن واحد من أكثر أوجه الاختلاف عمقًا بين الدولتين. ليس فقط لترسخ مفهوم السيادة في الدولة الحديثة على نحو شامل وكليّ لا يترك للإرادة الإنسانية إلا هامشًا ضيّقًا من حرية الاختيار، وإنما لكون هذا المفهوم قد انتشر وتخطّى حدود الدولة الحديثة في نموذجها الأوربي، ووصل إلى مختلف

نماذج الدولة التي تكاثرت بكثافة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ بما في ذلك الدولة الوطنية المستقلة التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية.

3: تآكل سيادة الدولة خارجيًا وتفاقمها داخليًّا:

لقد شغلت نظرية السيادة موقعًا مركزيًّا في تكوين الوعي المجتمعي تجاه الدولة، وفي إدراك الدولة لعلاقتها بالمجتمع. وقد احتفظت هذه النظرية بمركزيتها وفعاليتها منذ بدايات عصر النهضة الأوربية مرورًا بصلح وستفاليا الشهير وصولاً إلى نهاية الحرب العالمية الثانية قبيل منتصف القرن العشرين. فبعد محاكمات "نورمبرج" بدأ بعض رجال القانون يوجهون نقدًا قاسيًا لنظرية "سيادة الدولة". وكان البروفيسور "باديفان" الأستاذ بجامعة باريس من أوائل الذين انتقدوا هذه النظرية. وتركّز انتقاده على فكرة أساسية وبالغة الأهمية وهي أن "الدولة" ليست لها شخصية معنوية تختلف عن "الحكومة". ودعا إلى التخلي عن الأفكار التقليدية التي تتحدث عن "سيادة الدولة"؛ لأن القانون الدولي يتطور -بحسب رأيه- نحو مرحلة جديدة تتميّز بوجود منظمات دولية ذات اختصاصات واسعة لايمكن أن تمارسها إلا باستبعاد جزئي أو كلي لمبدأ "سيادة الدولة". واستدلّ على ذلك بأن محاكمة زعماء ألمانيا في نورمبرج -التي شارك هو فيها باعتباره القاضي الفرنسي في تلك المحكمة- قد تجاوزت فكرة السيادة، وفتحت عصرًا جديدًا يخضع فيه الحكّام للمسؤولية الشخصية دون أن يقبل منهم التمسك بالحصانة التي جرى الفقه التقليدي على الاعتراف بها لما يسمى بأعمال السيادة التي لا يجوز للقضاء مراجعتها، أو مساءلة من قاموا بها من رؤساء الدول وساستها.

ونحن نتفق مع باديفان فيما ذهب إليه من أن الدولة في الواقع لا وجود لها، ولا نراها ولا تعمل شيئًا؛ وإنما الذين يرتكبون الجرائم والاعتداءات باسمها هم أشخاص آدميون لا بدّ أن يحاسبهم القضاء

وينالهم العقاب –وكان هذا هو أساس الأحكام التي أصدرتها محكمة نورمبرج– ومما يؤكّد صواب هذا الرأي أن الافتراض الأساسي الذي اعتمدته الإدارة الأمريكية عند نشأة الأمم المتحدة تمثّل في أن فاعلية النظام العالمي الجديد، واستقراره، سيكون لهما أثر كبير في تطوير "القانون الدولي العام" وأن هذا التطور لا يمكن أن يتمّ إلا بالتخلي عن مبدأ "سيادة الدول" جزئيًّا أو كليًّا من أجل نقل بعض سلطات هذه السيادة إلى "المنظمة الدولية"؛ التي قد تأخذ فيما بعد صورة "حكومة عالمية". ويبدو أن هذا الافتراض في طريقه للتحقّق ولو تدريجيًّا؛ وقد كان كثيرون في السابق يعتبرون أن تخلي الدولة عن فكرة "السيادة" مجرد تفكير نظري، ونوعًا من الرياضة العقلية؛ لأن القانون الدولي التقليدي كان محوره هذه "السيادة" التي تتمتع بها "الدولة". وهذا التوجّه يكشف لنا بوضوح عن بقاء المبدأ الروماني –"القوة تخلق الحقّ وتحميه"– مستقرًّا على حاله في أعماق العقل الأوربي/الأمريكي. فلا شيء في العلاقات الدولية الواقعية يعدّل القوة (ناعمة كانت أو خشنة) في تشكيل الأمر الواقع.

لم تكن محاكمات نورمبرج هي الوحيدة التي كشفت عن بدء أفول نجم "سيادة الدولة" وحدوث تغييرات عميقة في مقاصدها العليا وفي مجمل علاقاتها الخارجية ببقية الدول، وفي مجمل علاقاتها الداخلية مع مجتمعها ومواطنيها. وإنما تضافرت ضدّها عوامل كثيرة خلال النصف الثاني من القرن العشرين وأسهمت في تآكل تلك "السيادة " خارجيًّا وداخليًّا في آن واحد. ومن أهم هذه العوامل:

1. هيمنة الدول الكبرى المنتصرة في الحرب الثانية على مجلس الأمن واحتكارها لحق الفيتو وتحكّمها في مجمل العلاقات الدولية على قاعدة "الحق للأقوى".

2. تصاعد دور الشركات متعدّدة الجنسية وتحكّمها في مفاصل الاقتصاد العالمي، وتدخّلها في السياسات الداخلية لكثير من الدول؛ إلى حدّ تحوّل بعض الحكام في بعض الدول إلى القيام بوظيفة "القومسيونجي" لتلك الشركات ولو على حساب دولهم ومصالح شعوبهم.

3. تواتر التدخل العسكري المباشر في الشأن الداخلي لبعض الدول تحت عناوين كثيرة منها: "حقّ التدخّل الإنساني"، أو "الإغاثة من الكوارث الطبيعية"، أو تعزيز " حقوق الإنسان"، أو "استعادة الديمقراطية"، أو "دعم مطالب الحرية"، أو "محاربة الإرهاب"...إلخ، دون أدنى اعتبار لسيادة الدول التي تخضع لهذا التدخل، ودون استئذانها في كثير من الحالات.

4. زيادة الاعتماد على الاقتصاد الرمزي في المبادلات التجارية وانتقال رؤوس الأموال وانحسار رموز السيادة الاقتصادية للدولة بما في ذلك عملتها الوطنية، ونظامها المصرفي وقواعد تحديد سعر الصرف، وقوانين امتلاك أراضي الدولة والتصرّف فيها..إلخ.

5. انحسار السيادة القانونية للدولة عن ترابها الوطني وتراجعها باستمرار لصالح قوانين تأخذ الصفة العالمية أو تكون جزءًا من "الشرعية الدولية". وفي هذا السياق يجري نزع اختصاص القضاء الوطني للدولة بالكامل في عدد متزايد من القضايا وإسنادها لمحاكم دولية أو حتى محاكم دول أخرى، وبخاصة في قضايا حقوق الإنسان، وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وحتى بعض المنازعات الشخصية بين فرد أو شركة وحكومة أو دولة.

6. انحسار السيادة التشريعية للدولة أيضًا. وهي من أهم خصوصيات سيادة الدولة. لصالح بعض التشريعات الدولية الجماعية، ومتعدّدة الأطراف، وحتى الثنائية. فقد شهد نصف القرن الأخير تزايدًا مطّردًا في عدد التشريعات وأحكام المعاهدات التي تلزم دولاً ليست أطرافًا فيها، ودون الرجوع إلى سلطاتها التشريعية أو السيادية المختصة. ومن ذلك الاتفاقات والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، والبيئة، والمرأة، وكذلك التشريعات التي أصدرتها دول كبرى بشأن الحريات الدينية، ومعاداة السامية، والتمييز العنصري.

7. صعود دور منظمات المجتمع المدني ذات الطابع العالمي، وامتداد نفوذها إلى دوائر صنع القرار الدولي على مستوى العالم، والوطني على مستوى كلّ دولة على حدة. ونلاحظ أن التقارير التي تصدرها تلك المنظمات بشأن "حقوق الإنسان"، و"الشفافية ومحاربة الفساد"، والديمقراطية" وغيرها، أضحت تشكل ضغطًا متزايدًا على حرية رموز السيادة الوطنية وأشخاصها من رؤساء الدول والحكومات.

8. تضعضع سطوة الدولة التي كانت تمارسها على مواطنيها بدعوى "السيادة" تحت تأثير ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات والفضاءات المفتوحة والعوالم الافتراضية وأدواتها الاتصالية المجانية (الإنترنت. فيس بوك. تويتر. يوتيوب...إلخ) التي حطّمت أطرًا كثيرة متعلّقة بسيادة الدولة، وهمّشت أهمية "الحدود الجغرافية" لتلك السيادة، وجعلتها أقلّ قدرة مما سبق في السيطرة على معارضيها بعد أن بات بإمكانهم الهجرة بيسر وسهولة إلى بلاد أخرى يستطيعون ممارسة حرياتهم بدرجة أكبر فيها.

3: 1: السيادة ومقاصد الدولة في الفقه الإسلامي: بالرجوع إلى أمّهات مصادر الفقه الإسلامي تبيّن لنا أن لا وجود لفكرة "سيادة الدولة" بذلك المعنى الذي تناولناه في خبرة الدولة الحديثة في أوربا. وقد جرى نقل تلك الفكرة إلى بلادنا من الفقه الأوربي في التاريخ الحديث والمعاصر دون أن تتمكّن "دولنا" من ممارسة سيادتها الكاملة إلا في ممارسة الطغيان الداخلي على مواطنيها، وظلّت سيادتها منتقصَة ومتآكلة تجاه القوى الخارجية، وأخذت سيادتها الداخلية تتآكل أيضًا فيما عدا سيادتها الاستبدادية على مواطنيها؛ فهي لا تتمظهر داخليًّا إلا بوجهها القمعي وأدواتها القهرية.

إن طلابنا في الجامعات العربية والإسلامية يدرسون في كليات الحقوق والعلوم السياسية أن كلمة "دولة" تدلّ على وحدة سياسية يعترف بها القانون الدولي، ويقال لهم إنها تتكون من ثلاثة عناصر:

الأرض أو الإقليم، والشعب أو الأمة، والحكومة أو السلطة السياسية ذات السيادة على الشعب والإقليم الذي يعيش فيه. ويُفهم من هذا التعريف أن الشعب أو الأمة جزء من "الدولة". فالدولة هي الكلّ، والشعب جزء منها، وأحد عناصرها. أما الحكومة فهي السلطة السياسية التي تمثّل الجميع، وتتحدّث باسم الدولة. وهذا الفهم هو السائد في النظم اللاتينية والفرنسية خاصّة. وقد نقلناه بكلّ أسف إلى فقهنا المعاصر؛ رغم أن النظرة الأنجلو-سكسونية أكثر قربًا من النظرة الإسلامية في هذا الشأن.

في النظم الأنجلو سكسونية السائدة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية؛ ليس لكلمة "دولة" هذا المفهوم الشامل الذي نجده في النظم اللاتينية. وعندما يتحدث الأنجلوسكسون عن الوحدات المعترف بها في القانون الدولي فإنهم يشيرون إليها بكلمة "أمة" **Nation** أما كلمة دولة **State**، فلا تستعمل إلا في إشارة إلى عنصر سياسي ضمن نطاق الأمة. ومعنى ذلك أن الأصح في نظرهم أن الدولة هي عنصر من عناصر الأمة، وليس العكس كما هو في المفهوم الذي أشرنا إليه آنفًا.

"الولايات المتحدة الأمريكية" هي أوضح مثال شارح لما نريد قوله. فهي تُعتبر من أكبر أمم العالم؛ لكنّها لا تصف نفسها قطّ بأنها "دولة"؛ بل إن اسمها يشير إلى أنها مجموعة من "الدول" التي لا تتمتع كلّ منها بالسيادة الكاملة. فقط لكلّ منها سلطان محدّد بالتشريعات الاتحادية، وهي تشريعات أعلى من قوانين هذه "الدولة" أو تلك "الولاية". ونلاحظ أن الترجمة إلى اللغة العربية قد سمّتها "الولايات المتحدة"، وليس "الدول المتحدة" وهو اسمها الأصلي.

ويفيدنا البحث في المصادر الإسلامية أن "الأمة" هي الكلمة الوحيدة التي استعملت للدلالة على مصدر السلطات. فقد وردت في القرآن مرات عدة ومعان مختلفة (طريقة ومذهب. مدة زمنية. جماعة من الناس. إمام جامع لخصال الخير..). وجاءت السنّة النبوية وحدّدت المعنى السياسي للأمة بالنصّ

عليها في صحيفة المدينة -وهي أول ميثاق دستوري مكتوب في العالم- ومما جاء فيها: "هذا كتاب محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس". وتعريف الأمة بهذا المعنى الشامل له أهميته من منظور أصول الفقه ومصادر التشريع، ومن ثم مقاصد الشريعة. فإجماع الأمة -كما يقول علماء الأصول- هو أول مصدر إنساني لاستنباط الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة، وكلاهما يعتبر مصدرًا سماويًّا (مباشرًا في القرآن، وغير مباشر في السنة) وإجماع الأمة هو المصدر الوحيد الذي يعطي للأحكام قوّة مماثلة للأحكام القطعية في الكتاب والسنة، وهو أحد أهم قنوات تأويل تلك الأحكام ووضعها موضع التنفيذ؛ بخلاف الاجتهاد الذي يؤخذ منه ويترك.

إن دور "الأمة" في مجال التشريع يلي منزلة الكتاب والسنة. وما يهمنا هنا هو أن ما يسمى "الدولة" لا شأن لها بالتشريع، أو الفقه، ولا دور لها في الإجماع، أو الاجتهاد، أو في غيرهما من مصادر التشريع؛ بل إن الدولة ذاتها ملتزمة، قبل الأفراد، بتنفيذ الشريعة والخضوع لأحكامها، ولا يسعها مخالفتها إلا على حساب شرعيتها، وفي هذه الحالة يجب القيام بواجب محاسبتها وتغييرها.

ما نودّ تأكيده هنا هو أن كلمة "الدولة" في التجربة الإسلامية التاريخية لم يتعدّ معناها مفهوم "الحكومة"، أو "الأسرة" الحاكمة في بقعة ما، وفي زمن محدّد. أما في كتب الفقه القديمة، فلا وجود لكلمة "دولة"؛ وإنما توجد كلمات: الحكومة، والحكّام. والأحكام المتعلقة بالحكومة والحكام توضع في باب "الإمامة" أو "الولاية العامة"، أو "الخلافة". والقانون الإسلامي؛ هو الشريعة التي يلتزم بها الحكّام، ويحاسَبون بمقتضاها، ولا سلطة لهم خارج مقاصدها العامة. ويعتبر خروجهم عليها فسقًا يوجب العزل. والمأساة الكبرى تمثّلت في توقف الفقه السياسي الإسلامي عن الخوض في كيفيات

العزل ووسائله الممكنة؛ الأمر الذي تسبب -ضمن اسباب أخرى- في فتح باب التغلّب بالقوة المسلحة في أغلب مراحل تاريخنا وحتى الساعة.

فاتحة جديدة:

ليس من الصواب في شيء ادعاء الوصول إلى خاتمة في قول أردناه نقديًّا صارمًا في مفاهيم سائدة وراسخة مثل مفهومي "الدولة" و"السيادة" وفيما لكليهما من غايات ومقاصد. والأصوب هو أننا بصدد فاتحة جديدة. وكلّ أملي أن أكون قد حقّقت بعض ما استهدفته من التأملات النقدية التي قدّمتها في هذا الموضوع. ومن أهم ما استهدفته: أن يتجرأ الباحثون في بلادنا على نقد مفهوم "الدولة"، ونقد نظرية "سيادة الدولة" بمعايير المقاصد العامة للشريعة، وأن لا ترهبنّهم سطوة هذا المفهوم أو هيمنته تلك النظرية على الخطاب السياسي السائد. استهدفت هذا وذاك وأنا أدرك أن "النقد" قانون من قوانين التطور الفكري والتطبيقي، وأن له أصوله وأهدافه. وعندما نمارس حقّنا في نقد "الدولة"، و"سيادتها" فلا يعني هذا أبدًا هدم فكرة أو نظرية السيادة بغرض هدمها والدخول في الفوضى، كما لا يعني أبدًا انحلال الأنظمة أو المؤسسات التي تنتظم المصالح الخاصة والعامة. بل كل ما استهدفته هو كسر شوكة الطغيان التي تستبدّ بها الجماعات الحاكمة أو الناطقة باسم الدولة والمتخفّية خلف "سيادتها" بينما هي تمارس الاستبداد، وتحول "الدولة" إلى جهاز قهري صرف، عوضًا أن يكون أداة في خدمة مقاصد المجتمع في تحقيق ذاته وممارسة حقّه في الولاية على نفسه وإدراك السعادة والأمن والاستقرار والرفاهية لجميع أبنائه دون تمييز.

وقد انتهيت إلى أن "الدولة" الحديثة وسيادتها قد دخلت في أزمة مستحكمة بفعل عوامل متعددة. والحلّ النظري الذي أقترحه للخروج من تلك الأزمة هو في إحلال مفهوم "ولاية الأمر" بمرجعيته

الإسلامية، محلّ مفهوم "الدولة"، وإحلال "سيادة الشريعة" محلّ "سيادة الدولة" بمرجعيتها الوضعية الأوربية التي غزت اجتماعنا السياسي وهيمنت عليه -ولا تزال- منذ قرنين تقريبًا.

لا يعطي مفهوم "ولاية الأمر" بمعناه القرآني الأصيل لمن يتولون الأمر أي سلطة مرجعية في التشريع ابتداءً -حتى وإن تستروا باسم "الدولة"- ولا يسمح لهم بالقيام بأي عمل لا يخضع لأحكام الشريعة ومقاصدها التي يحاسبون بمقتضاها كما يحاسَب جميع الناس. إن المقصد الأسنى لولاية الأمر في الاجتماع الإسلامي هو تحقيق مقاصد الشريعة في واقع حياة المجتمع. وكلّ سلطة أو ولاية أو "دولة" لا تحقّق تلك المقاصد هي جائرة لا شرعية لها. وترتيبًا على ذلك فإننا نقول: إن "الدولة" الإسلامية لا يصحّ أن ننسب لها وصف "السيادة" بالمعنى التشريعي المطلق من كلّ قيد، ولا يصحّ أن يدعي القائمون عليها والمتحدّثون باسمها أن لهم سلطة إصدار أي تشريع وضعي يخالف مبادئ الشريعة أو يتجاوز نطاق سيادتها ومقاصدها العليا.

إن القرآن يؤسِّس مفهوم الولاية بين الناس على مفهوم الفطرة التي يتساوى فيها الجميع بأصلهم الواحد. ولا ولاية لإنسان على إنسان. لأن الناس ولدوا في حالة الفطرة متساويين وأحرارًا. وهذا الوضع ينفي حقّ الأمر لإنسان على إنسان. وعليه إذا كانت ثمّة ولاية بين البشر فيجب أن يكون مصدرها من خارج الفطرة أي من مصدر أعلى وهو الخالق سبحانه، عبر رسالته. فأصل الولاية هو أنها لله الحقّ. أما في الواقع فهي مشاعة لكل الناس أفرادًا وجماعات وشعوبًا وقبائل تتشكّل منهم الأمة. ويجسد الولاية في الواقع العيني عهد البيعة، أو الانتخاب الحرّ الذي يقوم على التوافق والتعاقد من أجل إدراك المقاصد الإنسانية للشريعة.

وإذا كانت "ولاية الأمر" هي "وسيلة" لتحقيق سعادة المجتمع بمعايير المقاصد العامة للشريعة، وإيصال الناس إلى درجة عالية من الرفاهية، فلا يصحّ أيًّا كان نوع هذه الوسيلة، وأيًّا كانت فائدتها؛

أن تتحوّل إلى أداة بطش وقهر بيد من يمسك بمقاليد السلطة بحجّة أنه يحمي "الدولة" وينفّذ أوامر سيادتها. لا يجوز أن تصبح "الوسيلة مقدّسة" أو محصّنة ضدّ النقد أو الاعتراض عليها. وما نقترحه هو أن يحلّ مبدأ سيادة الشريعة محلّ مبدأ "سيادة الدولة"؛ لأن الشريعة لا تضعها الدولة، وإنما تخضع لها وتلتزم بأحكامها، وبذلك لا تملك دولة ما مهما تكن قوّتها أن تفرض ما تسمّيه "شرعية" تخالف الشرعية المستمدّة من الشريعة ومقاصدها الإنسانية العالية، وإلا فقدت تلك الدولة شرعيتها ونقضت بيدها غزل طاعتها.

ما قدّمناه من تأملات نقدية حول "الدولة وسيادتها" من منظور مقاصدي يأتي ضمن جدل ممتدّ في مدارس علم السياسية حول العالم بشأن أصل فكرة الدولة وعلاقاتها بالفرد والمجتمع، وبشأن نظرية سيادة الدولة وغاياتها ومقاصدها، وقد أوشك هذا الجدل أن يؤسس لما يسميه البعض "ما بعد دولة الديمقراطية". في حين ما زال جلّ باحثينا المشتغلين بعلم السياسة يرزحون في أسر النظريات المستوردة بحمولاتها المعرفية والقمعية دون التفطن إلى أن هذه "الدولة الحديثة" مهما بالغت في إحاطة ذاتها بهالات من القداسة والاستعلاء على المجتمع، هي أمر "حادث" وليست معطى أزليًا أبديًّا. وقديمًا عبّر إخوان الصفا عن حقيقة الدولة بدّقة في قولهم: "اعلموا أن كلّ دولة لها وقت منه تبتدئ ولها غاية إليها ترتقي وحدّ إليه يشتهى، وإذا بلغت إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها أخذت في الانحطاط والنقصان، وبدأ في أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف في الأخرى القوّة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كلّ يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص إلى أن يضمحلّ المتقدّم ويتمكّن الحادث المتأخّر".

إن ملاحظات النقّاد من المنظِّرين الأوربيين للدولة وسيادتها قد نستأنس بها كي نستبعد فكرة "السيادة" كستار لتحصين أعمال الحكّام الطغاة من المحاسبة؛ لكنني أدعو إلى التحرّر من أسر

نظريات "الدولة والسيادة" المستوردة من المدارس والتجارب الأوربية. فقد ثبت فشلها الذريع في مساعدة مجتمعاتنا على النهوض وتحقيق مقاصد الحرية والاستقلال والعدالة والرفاهية والسعادة العمومية، ومع فشلها الذريع هذا فإنها لا زالت تهيمن على فكرنا القانوني والسياسي، وهي أوصلتنا إلى أسوأ حال من التضخّم التشريعي وكثرة القوانين السيئة السمعة، فالتضخم التشريعي والقوانين السيئة السمعة إحدى نتائج مبدأ السيادة التشريعية للدولة الطاغية. واعتقادي أن في فقه "الولاية" بمرجعيتها الإسلامية مبادىء من شأنها وقف طوفان الحكم الشمولي الاستبدادي الذي يهدّد إنسانية البشر ويقضي على حقوق الإنسان بذرائع واهية.

وحبّ الحصيد هو: أن علينا النظر إلى مفهوم "الولاية" بمرجعيته القرآنية باعتباره النواة الصلبة، وحجر الأساس في بناء "علم السياسة" ذي العمق الإنساني من جهة، وفي تكوين أي سلطة معنية بتدبير الشأن العام وحفظ "نظام العالم وصلاحه" من جهة أخرى. ويلفت نظرنا -ويدهشنا في الوقت نفسه- أن شواهد كثيرة من النظريات السياسية في للنظم الأنجلوسكسونية تدعّم هذه الفكرة التي نتدبر فيها منذ سنوات عدّة، ومن ذلك مثلاً: أن النظام الأنجلوسكسوني السائد في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية لا يعطي كلمة "الدولة... **State**" هذا المفهوم الشامل، أو ذلك المعنى المهمين على مجمل المجتمع السياسي بأفراده وجماعاته وتكويناته المختلفة. وهم عندما يقصدون "الدولة" كوحدة من الوحدات المعترف بها في القانون الدولي المعاصر فإنهم يشيرون إليها بكلمة "أمة...**Nation**"؛ أما كلمة: "دولة...**State**" فلا تستعمل -غالباً- إلا في الإشارة إلى عنصر سياسي ضمن نطاق الأمة. وهذا يعني أن الأصحّ في نظر الأنجلوسكسونيين هو أن الدولة عنصر من عناصر الأمة، وليس العكس. وهذا الفهم يكشف بوضوح عن أسبقية مفهوم "الحرية" على مفهوم

"السلطة" في التجربة الأنجلوسكسونية، وهو ما يقربها كثيرًا من التجربة الإسلامية، بالقدر الذي يبعدهما معًا عن التقاليد اللاتينية في هذا المجال.

من قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد

د. مهند يوسف العلام العراق / المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

لعبت المعتقدات وخاصة العقيدة الاسلامية دورا حاسما في تاريخ شعوبنا لكنّنا في هذا البحث سنأخذها بقدر ما أثّرت الشريعة الاسلامية على مفهوم وممارسة السلطة ونوع الافتراضات التي تصورّها الشريعة للعقل دونما أية صلة بالواقع. ودراستنا للعلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد هي دراسة علمية بحتة تعتمد على ملاحظة الواقع.

الديمقراطيات الغربية تؤكّد على أن الحاجة والمصلحة تدعو إلى تطبيق المبادئ العامة للقانون الدولي أو تطبيق القانون الدولي على أساس أن الدولة المحلية لا تملك نظاما قانونيا متطورا بما فيه الكفاية لتناول المسائل القانونية التي تنشأ عن المعاملات الدولية وكذلك على أساس أنه يمكن تعديل القوانين المحلية خلال مدّة سريان العقد. وهذه المخاطر لا يمكن تجنّبها إلا من خلال استخدام القانون الدولي.

إن تأسيس نظريات لدول الشرق المسلم ليس مجرد بحث من منظار قانوني أو عقائدي وإنما تتصل بالقيم الثقافية والوضع الاقتصادي والتاريخ السياسي والاجتماعي والتي غالبا ما يتم التعبير عنه والجدال من أجله بعبارات قانونية وبأسلوب شرعي، وهي من الوسائل التي توصل الأفكار إلى الآخرين وترضيهم مثلما هي وسيلة للتغيير أيضا. ومبدأ الضرورة في الشريعة الإسلامية حين تدعوها المصلحة أو درء المفسدة هي ضمان لتطوّر الدولة المستمر وأن يكون ذلك لمصلحة الجماعة

في تأميم مصادرها الطبيعية. وهكذا فإن موقف الشريعة الإسلامية لا يختلف عن موقف القانون الدولي في هذا الشأن.

ولقد جرى تطوّر القواعد الخاصة بالدستور والقوانين، وهي قواعد وطنية بطبيعتها وتوضع من خلال المجالس التشريعية والمحاكم للدول المختلفة وفي القضايا ذات الصلة الجغرافية للقطر الواحد ويصبح من الضروري أن يطبّق القانون لحسم القضايا المختلفة.

فمن القواعد التي ستؤسس عليها نظرية هذا البحث أن المقاصد العامة وهي المقاصد الخمسة "حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال" إضافة إلى أن هناك: "مقصد المقاصد" وهو سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. وهو أيضا كلّ نصّ وفعلّ يحقّق خطوة نحو تحقق المقاصد العامة والعليا. فمقصد الصلاة عموما يحقّق حفظ الدين، ومقصد سلامة الطعام يحقّق حفظ النفس، ومقصد الزواج وصحته يحقّق حفظ النسل. ومقصد تعلّم العلوم يحقّق حفظ العقل ومقصد القيمة الحقيقة للعمل التجاري يحقّق حفظ المال.

وهناك وسائل يمكننا تمييزها عن المقاصد، إذ الوسائل وضعية بينما المقاصد نصية. والوسائل تتغير وتتبدل، والمقاصد لا تتبدل. والوسائل اجتهادية في الغالب، والمقاصد نصية. والوسائل يقع بينها الترجيح، بينما المقاصد يقع بينها الترتيب. ويمكن القياس على الوسائل، بينما لا يمكن القياس على المقاصد. كذلك فإن الوسائل يمكن نسخها، في حين المقاصد لا تقبل النسخ. ويمكن التدرّج بالوسائل، بينما لا يمكن تعطيل المقاصد لاستكمال الوسائل. إضافة إلى ذلك فان الوسائل واقعية بحسب الزمان والمكان بينما المقاصد افتراضية "مثالية" صالحة لكل زمان ومكان. ولذا اصبح ضابط إدراك المقاصد من خلال إدراك النصوص وضابط إدراك الوسائل من خلال إدراك المصالح.

إن نجاح نظام الحكم يوجب له عاملا مهمًّا وأساسيًّا وهو عامل "الترتيب" في وسائل وغايات الحكم. فعلوية الدستور أو فوقية الدستور أمر لا بدّ من وضعه في المكان الصحيح في هذا النظام حيث إن هناك سلطة هي أعلى منه ويستمدّ منها الدستور قوته ونفاذه. فإذا زعمنا أن ليس للدستور من حقّ في أن يكون مصدر السلطات وإنما هو مجرّد منظّمٍ للسلطات المؤسسة للدولة وضمانة للفصل بين السلطات الثلاثة المؤسسة للدولة، وليس بين وظائف تلك السلطات. وأن هناك سلطة أعلى من الدستور وهي السلطة المؤسّسة للدستور أو ما يعرف عند فقهاء القانون " قوة الإرغام" أو "السنّة الاساسية". وهذه القوة هي فوق الدستور وتعطيه الصلاحية والمشروعية لممارسة السلطة وتطبيقها، وهي أعلى من الدستور لأنها هي من ستصنع الدستور ولا تكون خاضعة له، وبالتالي سيكسب الدستور قوّته وقوة تطبيقه منها.

وبعد سقوط الخلافة الإسلامية في بدايات القرن العشرين أصبح المنهج الفكر الشرقي السائد في محاولات المزج بين ما هو إلهي وبين ما هو وضعي في كل نواحي الفكر والحياة المختلفة الثقافية والاجتماعية وغيرها. وهذا المزج دخل في مسائل الدستور وهو ما أثّر بشكل مباشر في ترتيبية النظام للحكم. فعلى طوال القرن العشرين حاول بعض الفقهاء الذين دخلوا إلى المسائل السياسية المختلفة وبدون نجاح واضح حشر مقولات ومبادئ في الدستور، مثل كون الإسلام أو التشريع الاسلامي المصدر الأساسي أو من المصادر الأساسية أو المصدر الأول للدستور. ومن قبل حملت بعض الجماعات الاسلامية شعارات من قبيل "القرآن دستورنا" أو عند الشيعة مثلا "ثورة الحسين". يضاف إليها مقولات مثل مقولة إن الشعب مصدر السلطات، وهي مقولة أقرب ما تكون خيالية وغير قابلة للتطبيق إلا في حدود ضيقة عرفها فقهاء الدستور.

هذه المقولات الثورية والمحدَثة وغيرها أخلّت بمسألة ترتيبية نظام الحكم وبالتالي فشلت في تقديم نموذج ناجح للحكم. لأنه ببساطة لا يمكن الجمع بين الغايات والمقاصد والوسائل وبين ما هو إلهي وما هو وضعي وبين ما هو مثالي يصلح لكل زمان ومكان وما هو واقعي يصلح لجيل أو جيلين في عصر سريع التغيير والانقلاب. وقد قال الله تعالى في محكم كتابه ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء: 59]، ومعناها كما يوردها الشيخ مصطفى المراغي – وهو من مشايخ الأزهر– إنما جاء التنازع في الأمراء لأن الناس لا تنازع العلماء في علمهم وإنما ينازعون على السلطان. ولذا وجب العودة الى الله والى الرسول حصرا وليس إلى الدستور أو أي شيء آخر في أحكام الدولة.

ولذا قدّم هذا البحث وبموجب مسببات عدّة فكرة أن "ترتيبية نظام الدولة" المنشودة هي أن يكون القرآن الكريم ومصادر التشريع الإسلامي الأخرى لها العلوية الأولى في نظام الحكم المنشود، أي أن "السنّة الاساسية" أو "قوة الارغام" إو "السلطة المؤسّسة" هي القران والسنة ثم يأتي بعد ذلك بالترتيب الدستور كنظام وضعي ليبرالي يحقّق مصالح الناس الواقعية الصالحة لهذا الزمان فقط، ليشرع المؤسسة الحاكمة من السلطات الثلاث والضامنة لترسيخ شكل الدولة بمفهومها العامّ، على أن تكون ممارسة تلك السلطات من قبل ذوات منبثقة من ضوابط محدّدة تعتمد على قوى مختلفة ينظمها الدستور خارج نطاق السلطات الثلاث حيث هناك فرق بين تلك السلطات وبين وظائفها وهذا الانفصال مهمّ وأساسي لنجاح شكل الدولة.

إن من سيمارس تلك السلطات لا تأتي شرعيته أو تخويله أو توكيله من الانتخاب فقط كما هو شائع الآن، وإنما عامل النجاح في عمله ذلك مرتبط بشكل أساسي بطبقة منظمّة من قبل الدستور، وهي

طبقة دون مستوى طبقة ممارسة السلطات الثلاث، وهي طبقة تدخل في ما يطلق عليه في الدستور باب الحريات العامة والحقوق، وهي ما تسمى "بفئات الضغط"، والتي تشكل بمجملها عوامل أساسية في صعود المرشح وتعطيه القوة والمشروعية الكاملة والصلاحيات التنفيذية والسياسية لممارسة السلطة.

1: القاعدة الاولى: العلاقة بين المقاصد والوسائل في تكوين الدستور وتطوره:

بداية إن القواعد الدستورية ليست قواعد قانونية، وإن القانون الدستوري يرتبط منذ مولده بنظام سياسي معيّن، وهو مرتبط منذ نشأته بالنظام الليبرالي، وإن النظام السياسي هو الذي يمثل المؤسسات السياسية، ولذلك عرف العلم الدستوري بالعلم الذي يدرس ويعنى بالتنظيمات السياسية الليبرالية ويدرس من خلاله تنظيم الحريات العامة والفردية وتنظيم السلطة في الدولة. وعند دراسته للحريات العامة يبحث بالخصوص عن موضوع الحقوق الفردية وحقوق الانسان وأنواع الحريات في حدود الدولة أو حدود سلطة الدولة كي لا تتحول الدولة إلى الدولة المستبدّة.

إن مجموع كل تلك القواعد السابقة والتي تمارس السلطة وفقا لها هي ما اصطلح عليه "بالدستور" وهو العلاقة بين هذه القواعد وبين الحكّام.

الدستور هو الذي يخلق أو ينشئ الدولة فالدولة لا وجود لها قبل وجود الدستور، أي أن الدستور سابق في وجوده على الدولة، ولهذا وجد الدستور أولا ثم وجدت الدولة الدستورية بعد ذلك.

والدستور ينشئ السلطة أيضا التي هي أساس الدولة وينظّم ممارسة السلطة. وهذه القواعد القانونية التي تمارس السلطات تجعل الدستور بمرتبة السيادة أو العلوية.

لكن ولادة الدولة تتمّ بعيدًا عن القانون، وتتمّ بعد القبض على السلطة "**قوة الارغام**" وتنشأ الدولة بسبب التمايز بين الحكّام والمحكومين لهذه القوة، وهنا تأتي القواعد الحاكمة له بعد ذلك عن طريق تبنّي دستور معين.

اليوم أصبح القانون الوضعي من أنجح وسائل الحكم. فالحكّام يحكمون في الحقيقة بواسطة ما يصدرونه من قواعد قانونية وقوانين ومراسيم وأنظمة، وهم يمسكون بالسلطة **بالإرغام المادي** فيكون الاعتقاد سببا للطاعة والتسليم بالسلطة أكثر من القوة البدنية والعسكرية والهيبة الشخصية التي يكتسبها الحاكم بسبب السلالة أو المعتقد أو القوة العسكرية والاقتصادية.

وبذلك يكون القانون الوضعي شكل من أشكال السلطة أيضا، وهو العنصر الأساسي للطاعة في المجتمعات المتمدّنة رغم بقاء المعتقدات قوة لقوة الحاكم.

في الحالة المثالية تأتي علوية أو سيادة الدستور فقط حينما يكون الدستور له القدرة على سحب السلطة من أصحابها "الحكام" وإعطائها لكيان مجرد هو الدولة. وحينذاك تمارس السلطة وفق أصول وقواعد معينة أي وفق قواعد يحدّدها الدستور.

وهذا الفرق بين الدولة والمجتمعات الاخرى هو الفرق في درجة تنظيم وتطوير السلطة. ومن هنا تأتي فكرة المطالبة بالإقليم في العراق مثلا فكرة خيالية لأنها لم تعتمد الترتيب السابق وانما جاءت مستندة على الدستور وليس من حكام يمارسون السلطة او "قوة الارغام" ولذا جاء الخلاف بين ما هو واقعي وبين ما هو افتراضي.

1:1: طبيعة الدستور:

1:1:1: هي طبيعة قانونية، إذ ترتبط قواعد الدستور بطبيعتها القانونية من حيث المضمون وتستمدّ قوتها الملزمة منها كونها لها العلوية والسيادة. وهذه القانونية تأتي من موافقة الأفراد عليه وعدم

عصيانهم له، وهي موافقة جاءت من أجل الأمة والدولة، وهذه الموافقة القانونية تسبغ على الدستور الشرعية وهي فكرة سياسية لأنها تتعلق بالموافقة على الطريقة التي تمارس بها السلطة.

2:1:1: القواعد القانونية ذات الصفة السياسية:

- الانتخاب ذو أهمية سياسية رغم أنه قانون اعتيادي.
- القوانين التنظيمية.

3:1:1: الطبيعة السياسية للدستور: الدستور هو وسيلة لتوازن سياسي تعطي مشروعية للإسهام المشترك لممارسة السلطة حيث إنها تقيد بعضهم بعضا، ونتيجة لهذا التقييد ينعكس في الدستور مقدار مساهمتهم في السلطة.

والفصل بين السلطات في الدولة هو التنظيم الذي ينشده أصحاب الحريات الفردية لأن هذا الفصل هو إضعاف للسلطات ومنع لطغيانها، وبالتالي حماية لحقوق الأفراد وحرياتهم. والفصل بين السلطات شيء والفصل بين وظائف السلطات أمر آخر فلا يمكن الفصل بين وظائف السلطات.

4:1:1: السُنّة الاساسية للدستور: وهي فرضية اقتضتها الضرورات لإعطاء القانونية للدستور. وهنا يمكّن الافتراض لنا أن نجعل مصادر التشريع الاسلامي "القرآن والسنة والاجماع" واعتبارها سنة أساسية للدستور. فهي تعلو على الدولة وعلى الدستور ويبرّر وجودها لإعطاء القانونية التي ينحدر منها النظام القضائي. هذا النظام الذي أساسه تنظيم نشاط السلطة العامة في خدمة علاقة الأفراد الخاصة بأعمال القواعد الموضوعية بواسطة القضاء.

القرآن الكريم -وهو الوحي الإلهي- ليس من الصحيح أن نجعله من الدستور، وهو القانون الوضعي، لأن القرآن الكريم يصلح لسابق الزمن ولاحقه بينما الدستور يصلح لزمانه فقط وهو يتغير بحسب تغيير السلطة والمجتمع. ولذا يمكننا أن نجعل القرآن هو "السنة الأساسية للدستور".

وبذلك ننظم العلاقة بين عالم الافتراض الذي تمثله الشريعة السماوية وبين عالم الواقع الذي يبنى الدستور كأساس له.

يقول الماوردي في الأحكام السلطانية: "فإن الله ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وفوّض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملّة وانتظمت به مصالح الامة.. فلزم تقديم حكمها على كلّ حكم سلطاني".

إن الدستور هو من صنع "السلطة المؤسِّسة" وليس من صنع "السلطة المؤسَّسة". وهذه "السلطة المؤسِّسة" هي السلطة التي تعلو على السلطات المفصولة "تشريعية وتنفيذية وقضائية". وهذه "السلطة المؤسِّسة" التي هي أعلى من الدستور إما أن تكون هي "الشعب" الذي هو مصدر جميع السلطات في الدولة عند الليبراليين، وإما أن تكون القرآن عند الإسلاميين.

2:1: طبيعة السلطة المؤسِّسة: تخضع طبيعة هذه السلطة للأفكار التي سادت عن أساس هذه السلطة وعن إمكانية تقييدها إذا كانت السيادة من قبل الخليفة أو الملك. وحينما جاءت الثورات والحروب نزعت هذه السيادة للشعب ليكون صاحب السيادة والتي تمنح الشرعية. إن التعبير الخلاق لهذه السيادة المطلقة للأمة المؤسِّسة يجب أن تبقى متميزة وخارجة عن الدستور وعن من يقيّم السلطات. أي أنها تكون خارج الدولة ولا تخضع لقانون الدولة ولا الدستور وتستمد قوتها من ذاتها.

3:1: الطبيعة القانونية للسلطة المؤسِّسة: هي سلطة فعلية لا ينظم نشاطها قانون، أي لا تدخل ضمن النظام القانوني "الدستور" طالما أن نشاطها لا يؤطره قانون.

لذا فهي ليست من اختصاص القانوني لأنها مارست نشاطها على أرض لا يحكمها القانون وإنما على أرض الواقع "السياسة" وليست على أرض القانون.

بناء عليه فان أي سلطة -مهما كانت أهميتها السياسية- لا يحكمها القانون لا يمكن أن تضع لها قواعد قانونية.

لذا فالسلطة المؤسِّسة هي سلطة فعلية غير قانونية، ولا يمكن للدستور من أن يغير من طبيعتها وإنما يستمدّ هذا الدستور قانونيته من هذه القاعدة المؤسِّسة وعند ذاك يمكن التسليم بقانونية الدستور.

2: القاعدة الثانية: بين المقاصد وبناء الدولة:

أرض العراق الممتدّ في حركة التاريخ أعاد الاعتبار اليوم إلى مقولة الأرض السياسية العارية التي تطلق أشكال الصراع المختلفة وتسكنها الحروب بتوازناتها الدقيقة بين تشكل للدولة الراهن وهو خليط بين ماض لم ينجز ومستقبل لم ير بعد خط سيره بوضوح مع بقائه بمنطق الصراعات التقليدية بين الدول والشعوب حول الحدود والمياه ومصادر الطاقة والهوية والاعتراف والسيادة والاستقلال.

إن توظيف المقدس من خلال الجانب الفلسفي بالليبرالية الجديدة هو فقط ضرب من ضروب الإضفاء المعرفي لضمان أحقيّة التنظير بين التاريخ والمستقبل. فالتاريخ سينتهي حينما تتولى بدايات الدولة الجديدة. بالرغم من أن فلسفة السياسية الأمريكية بنيت على الرغبة باستئناف التاريخ. لكنّنا بقينا بنفس الصراع بين الحضارات والإيديولوجيات الموظف من الليبرالية الحديثة.

1:2: مميزات الدولة:

- الدولة هي التميز بين الحاكم والمحكوم؟
- السلطة ليست للدولة وإنما للحكام وهم ينظمونها في الجهاز الحكومي. وهي التي تحكم وتضع قواعد ملزمة للأفراد.

- المشرع يضع القواعد القانونية وتكون ملزمة للأفراد. وتطبيق وتنفيذ هذه القواعد يشمل قطاع الإدارة وإدارة الخدمات "السلطة التنفيذية".
- سلطة القضاء تطبّق القواعد القانونية عند حدوث الخصومات بين الافراد.
- قوة حكام الدولة يعتمد بالأساس على القوة الهادية.

2:2: وظيفة الدولة: للدولة وظيفتان: وظيفة سياسية ووظيفة إدارية. فالوظيفة السياسية هي اتخاذ القرارات التي تحدّد الاتجاه السياسي العام للدولة. بينما الوظيفة اإادارية تتضمن تنفيذ هذه القرارات أي تطبيقها وتحديدها وجعلها تتماشى في كلّ حالة. وهنا نجد أن الاسلاميين قد نجحوا في جانب الدولة الإداري لان الحلال والحرام واضح عندهم، وفشلوا في الجانب السياسي للدولة لأن هذه المساحة مبهمة لديهم.

3:2: أنواع الدولة:

- الدولة المركزية، ومعناها وجود سلطة واحدة، وهذا يؤدي إلى أن وحدة التشريع تؤدي إلى وحدة التنفيذ.
- الدولة اللامركزية، ومعناها أنها تحتاج إلى الوصايا الإدارية. ومعناه حماية المصالح المحلية والمحافظة المحلية والمحافظة على ممارسة السلطة في الحدود المعينة. وهذه الوصاية ليست إدارية بل سياسية، لأنها تتضمن الوصاية على ممارسة السلطة.
- الإقليمية السياسية، ومعناها تكوين نواة سياسية – إدارية داخل الدولة.

4:2: مضمون المذهب الليبرالي:

- قطاع خاص لنشاطات الأفراد، تمارس بشكل حريات يملكها هؤلاء الأفراد.

- قطاع عام يمارس الحكّام فيه نشاطهم إلا أنهم ليسوا أحرارا فهناك وسائل تحدّ من نشاطهم تتجلى في الحريات.

3: القاعدة الثالثة: العلاقة بين المقاصد وشرعية السلطة وتطوّرها:

ان اهتمام المشتغل بالقانون الدستوري يختلف تماما عن المشتغل بعلم السياسة فالقانون الدستوري يدرس السلطة من خلال القواعد القانونية التي تنظم ممارساتها. بينما علم السياسة يدرس كيفية ممارساتها حقيقة وواقعا ويبحث عن القابضين الحقيقين للسلطة وكيفية ممارستهم لها ويدرس دراسة الوقائع السياسية. وبين النص المكتوب والواقع أقام علماء السياسة تفرقتهم بين القانون الدستوري وعلم السياسة.

وهنا لابد من التذكير بأن السياسي ليس من واجبه تغيير الواقع بقدر ما تكون وظيفته التماشي مع هذا الواقع، وإنما يكون التغيير على من يخطط ويرسم وتكون بيده السلطة والأدوات.

إن دراسة القواعد الدستورية التي تنظم ممارسة السلطة والقانون الدستوري الذي يهتم بدراسة الواقع التي لها ارتباط وثيق بالقواعد المنظمة لممارسة السلطة يوجب أن تكون دراسة نظرية الدولة سابقة لدراسة لنظرية الدستور.

في السابق سادت الشرعية المبنية على أن الله هو مصدر السلطة وأن الخليفة أو الملك يحكم بأمر الله، وحين ضعف الإيمان الديني سادت الشرعية الديمقراطية أي الاعتقاد بأن الشعب هو صاحب السلطة.

ويبدو أن البشرية تتوجه الآن الى أن "الاغلبية" هي صاحبة التمسك بأصل وبطريقة ممارسة السلطة في المجتمع والدولة، وما نشهده اليوم من فكرة تنازع الشرعيات مشابه لما تمّ في القرن التاسع عشر

حينما تنازعت الشرعية الملكية التي تحكم باسم الله والديمقراطية التي تعطي السيادة للشعب وللأمة، فاليوم يتم التنازع بين شرعية الشعب وشرعية الأغلبية حيث السيادة للطبقة.

المشروعية: ترتبط المشروعية بشرعية السلطة. وإن فكرة المشروعية لا تأثير لها مباشر على السلطة ولا على شرعيتها، والحكومات التي تريد إسباغ المشروعية على نفسها تهدف في الحقيقة إلى الحصول على الشرعية التي تمتلك هي لوحدها التأثير الأكيد على السلطة. وحينما تفقد السلطة الحاكمة شرعيتها في نظر المواطنين يكون هذا عاملا من عوامل الإطاحة بها.

4: القاعدة الرابعة: العلاقة بين المقاصد وسيادة سلطة الدولة:

في مفهوم السيادة يبرز مفهوم السيادة الدائمة على المصادر الطبيعية. إذ أخذت أقطار الشرق المسلم تكافح من أجل استعادة السيطرة على مصادرها الطبيعية كجزء من استعادة السيطرة الاقتصادية الوطنية، وهو ما كان من سمات القرن العشرين.

أما في القرن الحادي والعشرين فإن تزايد وتكريس مبادئ الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الامم يجعل من التوفيق بين هتين المسالتين من الأولويات. فحينما برزت مسائل اتفاقيات امتيازات النفط كأهم القضايا ذات العلاقة بالأوضاع الوطنية والدولية أصبح للنفط أهم الادوار في رسم السياسة المحلية من خلال إعادة الملكية والسيادة التامة والدائمة لهذه المصادر الطبيعية.

إن مبدأ السيادة الدائمة يقضي أن تكون للدولة سيطرة على مواردها الطبيعية ومصادرها وهذا من شأنه أن يضع الدول الغنية بالمصادر الطبيعية في نزاع مباشر مع الدول المصدّرة للرأسمال المهتمة بالكسب والبقاء على الاستحواذ والتملك والسيطرة على تلك المصادر والموارد الطبيعية. وهذا

التصادم في المصالح كان طوال القرن العشرين والعقد الأخير العامل الاساسي والمحرك لقوى عدم الاستقرار في مناطقنا الغنية بتلك المصادر الطبيعية.

إن السيادة على المصادر الطبيعية ذات مضاعفات إقتصادية وسياسية واسعة النطاق إضافة إلى كونها مفهوما قانونيا. لكن في سياق التنمية الاقتصادية للدول النامية فإنها تسعى إلى الحصول على رأس المال الأجنبي لتلبية حاجاتها المالية، لكن من الممكن أن تتأثر تلك البلدان برؤوس الأموال تلك، وتسبب تغييرات مهمة في حرية تلك البلدان.

إن مفهوم السيادة الدائمة على المصادر الطبيعية هو أحد المبادئ الخاصة بتقرير المصير وأساس لميثاق حقوق الإنسان من خلال التعبير عن مبدأ تقرير المصير الاقتصادي. وهو يصوّر الصلة بين مفهومي السيادة الدائمة والتاريخ الاستعماري. حيث كانت "التجارة تابعة لعلم الدولة".

1:4: سيادة الدولة: هي تأكيد على وجود الدولة والمكوّن الأبرز لمفهوم الدولة. وسيادة الدولة تنحصر في أن حكّام الدول الأخرى لا يمكنهم فرض إرادتهم على حكّام دولة ما، بمعنى أن السيادة الخارجية تعني الاستقلال عن رقابة أو تدخل أي دولة أخرى.

السيادة في الدولة: هي التي تقرر وحدها وجود الدولة. والسيادة في الدولة معناها أن لحاكم الدولة الكلمة الفاصلة بين وكلاء الحكم الآخرين في الدولة وعلاقتهم مع حكام الفئات الاجتماعية الموجودة على إقليم الدولة. وهذا يعني أنها تعدّ العنصر الحقيقي لوجود الدولة، وهي القوة العليا للدولة، وذلك يعني أن الدولة تمتلك السلطة الشرعية المطلقة على جميع الأفراد والمجتمعات داخل حدود الدولة.

بهذا المفهوم السيادة المستباحة اليوم هي اكثر المظاهر جلاء لاستباحة الدولة والامة. وهذا يعني ان سيادة دولة على شعبها في نطاق جيو- سياسي.

2:4: طرق القبض على السلطة: الانتخاب: مرتبط بفكرة الديمقراطية والنظام الديمقراطي، وهو يضمن للأفراد حريات اعتبرت أساسية كحرية الاعتقاد والفكر والانتقال والاجتماع وحرية التجمع وتكوين الجمعيات والأحزاب. والشعب ليس صاحب السيادة لأن السيادة والسلطة لا تفوّض.

إن الناخبين لا ينقلون أو يفوضون السلطة بواسطة الانتخابات، وإنما يقرونها فقط عند الذين انتخبوهم بمعنى أن الانتخاب لا يعطي السلطة للمنتخبين، وإنما هو اقرار بسلطة الحاكم ولذا أصبح الانتخاب صورة من صور الشرعية الوحيدة للممارسة السلطة.

"الشعب مصدر السلطات" معناه انتخاب من يمارس السلطة يعود للشعب فقط بمعنى أن الانتخاب يسبغ الشرعية على سلطتهم وأن شرعية هذه السلطة تتوقف على إرادة المحكومين "الناخبين" التي يعبرون عنها بطريقة الانتخاب. وهذا معناه أيضا أن الذين قاموا وساعدوا وأفتوا بوجوب الانتخاب قد أعطوا الشرعية لانتخاب السلطة الحاكمة فلا يجوز بعد ذلك الخروج عليهم أو حربهم كما يحدث اليوم.

لذا فالانتخاب ليس معناه تفويض شخص بممارسة السلطة بدلا عنه فقط. وهذا ما يعبر عنه الإسلاميون من أن صوتك أمانة وشهادة تعطيها لمن يستحقها.. هذا بعض الحقيقة.. الحقّ أن هذا التفويض هو للنظام كلّه، فاز من فاز وخسر من خسر من المرشحي،ن وبذلك يحصل النظام كلّه على شرعية الحكم.

3:4: سيادة الشعب والدولة: من خلال تجارب القرون الثلاثة الماضية في العالم الحرّ نجد أن هناك استحالة في تطبيق مبدأ "أن السيادة للشعب أو للأمة".

فبالرغم من تطوّر القوانين والدساتير العالمية، وخاصّة الدساتير الفرنسية التي تعدّ أمّ الدساتير الديمقراطية الغربية بشكل خاصّ والدساتير الديمقراطية في العالم الحرّ بشكل عامّ، إلا أن تلك القوانين فشلت في تقديم تفسير واقعي وقانوني مقبول حول تطبيق هذا المبدأ، لكون هذا المبدأ يستند إلى أن سيادة السلطة المؤسِّسة للدستور، والتي بنيت على سيادة الأمة لا تستطيع أن تمسّ دستورها إلا وفقا لبعض الشكليات والإجراءات المحدّدة في الدستور نفسه. أي أن السلطة المؤسِّسة -الأمة- لا يمكن لها من ممارسة نفوذها إلا وفقا لنظرية معينة يحددها دستور الأمة نفسه. وهذا يخالف المبدأ القائل بأن الأمة هي صاحبة السيادة وهي التي تقيم الدستور بسبب تحديد اختصاصات السلطات المؤسِّسة في الدستور.

لذلك وبسبب هذا الإجراء نؤكّد مرّة أخرى على أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما صاحبا السيادة والسلطات لتعذّر تمكّن الإنسان من تحديد اختصاص السلطات فيهما، إذ إن مفهوم السلطة المطلقة هو أصل فيهما.

5: القاعدة الخامسة: المقاصد والحريات المانعة:

كذلك تدخل ضمن عناية العلم الدستوري الحريات الأخرى كحرية تكوين الجمعيات وحرية الصحافة والاجتماع وتكوين الأحزاب السياسية وحرية الصحافة والتنظيمات النقابية التي تلعب دورا **"كفئات ضغط"**.

أما الحريات العامة الأخرى، وهي ممارسات بين المواطنين والسلطات الإدارية كحرية الذهاب والإياب والتنقل وحرية العبادات وصيانة حرمات المساكن العامة والخاصة وحرية التأليف وتأسيس الجامعات والجمعيات غير السياسية فهي من اختصاص القانون الإداري.

والحريات المانعة هي حريات تمنع الدولة من الدخول في نشاط الأفراد مثل:

- الحرية الاقتصادية، وهي حرية التملّك "حقّ الملكية"، وحرية إقامة المشاريع وإدارتها، وحرية التجارة والصناعة وانتقال المنتجات، وحرية التبادل والعملات وتحديد الأسعار والأجور. ولا يسمح للدولة من التدخل فيها.
- الحريات الشخصية والمدنية، وتتضمن حرية الفرد وسلامته وحرية المساكن والمراسلات والتنقل والحرية العائلية.
- حرية الفكر، وهي حرية مانعة تنصب في الأمور الفلسفية والدينية والأدبية.
- حرية المعارضة، وهي حرية النشر والاجتماع وتكوين الجمعيات والتظاهر.
- حرية الإسهام في السلطة، وهي الحرية التي تحدّد بمقدار إسهامه في هذه السلطة.

إن ضمان هذه الحريات يكون من خلال الخضوع لأحكام القانون، وبالتالي هو ضمان لمبدأ تقييد الدولة.

الخاتمة :

إن رضا الشعوب يعدّ اليوم العامل والمحرّك الرئيسي في استقرار بيئة الدول في عصرنا الحالي إلى جانب ظهور جوانب جديدة مثل الثقة وابتكار أنواع جديدة من النظريات والتميز في الأداء لتقود المراكز البحثية إلى البحث عن ميزات تنافسية تضمن لتلك الدول البقاء والنجاح. كذلك أصبحت الجودة ذات مفهوم أوسع وأعمق من كونها إحدى وظائف الإنتاج والعمليات لتصبح مسؤولية واستراتيجية لكل فرد في المجتمع، وتتميز بالمرونة العالية لإدخال التعديلات لحياته بالشكل الذي يتلاءم مع احتياجاته. وإن ضرورة إنشاء ثقافة التحسين والتطور والتجديد للأفكار والعقائد

المستمرة شأنها شأن الفلسفات التي تركز على عدم وضع نهاية للتحسينات واستمرارها من خلال ضبط المعايير والإدارة بالمشاركة في اتخاذ القرارات.

إن خطابنا الذي نتمناه هو أن يكون متوافقا في الزمان والمكان والانسان. فما جدوى الخطاب إذا كان ردّة فعل عن أفعال الآخرين؟ أو محاولة الامتزاج بين ما هو إلهي أو وحي موحى به إلى رسولنا صلى الله وعليه وسلم وما هو وضعي مخلوق من صنع الانسان. فتحدينا اليوم يتمثّل في القدرة على تأسيس خطاب البناء بحسب مستواه ودون المزج بينهما، وإنما لكل منهما قدره وحدوده وبكلّ تأكيد أن يكون فوق ذلك قبل أفعال الآخرين.

ومن هنا نسعى إلى محاولة الذهاب إلى قوّة التدوير التي ستجعل من عمر الانسان بناء وعملا وحكمة. وإن تاريخ العلم المعرفي يصوّر لنا حركة التاريخ وسننه بشكل واضح حيث القانونية التاريخية من تدافع وتنافر وتداول وتداخل وتغاير، والتي كلّها تقود إلى العقل الابتكاري، والذي هو بمعنى آخر "المشروع الحضاري".

إن تعزيز التفكير الإبداعي ووصف تطبيقه بطريقة الرياضيات من خلال الحفظ بعقل مفتوح سيجنّبنا البحث عن إجابات سهلة، وسيساعدنا على استخدام وجهات نظر مختلفة باستخدام أبعاد مختلفة النظر وبالتالي سنقبل بتعدّد الأجوبة الصحيحة. وبالتالي سيسهل علينا استعدادنا لتغيير الآراء ومعرفة الأدوات المساعدة في حلّ المشاكل من خلال التفكير المنطقي والقدرة على تحليل الأفكار وتركيبها.

والمقاصد العليا والمصالح العامّة تتبدل باختلاف العصر والمكان وتطوّر الحضارة والمدنية البشرية. ومن المشاكل المهمّة في القانون إيجاد البيئة الآمنة والمناخ الأمين الذي يحقّق الاستقرار والتنمية

وتطوير مصادر الدول الطبيعية في أقطار العالم الاسلامي لتأسيس معايير ضبط الجودة خاصة بفكر الدولة التي ننشدها في الشرق المسلم.

والرؤية الإسلامية لمعايير جودة الدولة الحديثة من خلال هذا البحث ستكون تبعا للتغيرات السريعة والتطورات المتحققة في بيئة الأعمال الفكرية من حيث ظهور جوانب جديدة مثل الثقة في جودة الأفكار وابتكار أنواع جديدة من النظريات والتميز في الأداء مما سيقود إلى البحث عن ميزات تنافسية تضمن لها البقاء والنجاح لأسباب عديدة منها :

- أصبحت الدول قريبة من الشمول.
- اهتمام أعداد هائلة من الجمهور بالأفكار المبتكرة الجديدة.
- قصر دورة حياة الدول.
- زيادة التنافس حول الوصول الى الحكم الرشيد.

قائمة المصادر المراجع:

1- الأحكام السلطانية، علي بن محمد حبيب البصري الماوردي، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، 2006م.

2- التفكير الإبداعي التأصيل الشرعي والتأسيس الحضاري، عماد الدين خليل، اسطنبول، المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث، مافي برنت اوفس، ط1، 2012م.

3- الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافية، محمود حيدر، بيروت، مطبعة رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2004م.

4- شرح قانون المرافعات المدنية رقم 83 لسنة 1969 مع المبادئ القانونية لقرارات محكمة تمييز العراق مرتبة على مواد القانون، عبدالرحمن شاكر العلام، المكتبة القانونية، بغداد، ط2، 2009م.

5- القانون والسيادة وامتيازات النفط، احمد عبدالرزاق السعيدان، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 1997م.

6- مقابلة مع الاستاذ الدكتور فاضل الكبيسي.

7- منذر الشاوي، القانون الدستوري، بغداد، المكتبة القانونية، ط2، 2007م.

8- الهلال الخصيب في الوثائق الامريكية تطور المصالح الامريكية في النصف الاول من القرن العشرين، مهند يوسف العلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2007م.

9- الهوية بين التأصيل الشرعي والتأسيس الحضاري، مهند يوسف العلام، اسطنبول، المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث، مافي برنت اوفس، ط1، 2013م.

10- what do in Iraq; A roundtable, foreign affairs, Larry diamond, James dobbins, palm cost FL,USA, Jul-Aug 2006.

أمن الدولة		
14.	أمن المجتمع والدولة مقصدًا شرعيًّا	عبد المجيد النجار
15.	مواجهة الغلو الفكري والسياسي في ظلّ المقاصد	نور الدين مختار الخادمي
16.	شرعنة الاستخبارات الأمنية في الدولة التي تطبق الشريعة	محمود أبو الهدى الحسيني

أمن المجتمع والدولة: مقصدا من مقاصد الشريعة

أ. د. عبد المجيد النجار — تونس / الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

تمهيد

ما جاء الدين في جملته إلا من أجل تحقيق مصلحة الإنسان: سعادة في الدنيا ونعيما في الآخرة. وإذا كان للسعادة في الدنيا عناصر متعدّدة يتعلّق بعضها بمطالب الجسم ويتعلّق آخر بمطالب الروح، فإنّ تلك العناصر جميعا تتوقّف في تحقّقها على عنصر واحد منها، إذا تحقّق أمكن أن تتحقّق هي أيضا، وإذا تخلّف فقدت جميعها معناها، فتكون معيشة الإنسان معيشة ضنكا، ألا وهو عنصر الأمن، فكان الأمن إذًا مقصدا من المقاصد الأساسية للدين.

والأمن هو كيفية نفسية تحصل بها الطمأنينة ويزول بها الخوف كما ذكر ذلك الراغب الأصبهاني في مفرداته، إلا أن هذه الكيفية لا يكون لها اكتمال إلا باستجماع جملة من أسباب الاطمئنان، تبتدئ من اطمئنان الإنسان على ذات نفسه أن ينالها سوء مادي أو معنوي، ثم اطمئنانه على أهله وأقاربه، ثم اطمئنانه على محيطه الاجتماعي، ثم الاطمئنان على مكتسباته وأمواله، فالأمن الحقيقي إذن هو الذي يستجمع هذه الأبعاد كلّها نفسية واجتماعية واقتصادية.

لقد جاء الدين ليولي الأهمية الكبرى للأمن في أبعاده المختلفة، ويجعله نعمة كبرى من النعم التي منّ الله تعالى بها على عباده. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى في مقام المنّ على قريش بعظيم النعم: ﴿**الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ**﴾ [قريش: 4]، وما جاء في قوله تعالى في ذات المعنى: ﴿**وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ [البقرة: 125]، ففي كلّ هذه الآيات وغيرها بيان لقيمة الأمن

في حياة الإنسان، وعظيم أهميته في قيامه بمهمّته التي من أجلها خُلق، مهمّة التعمير في الأرض والخلافة فيها، إذ لا تعمير ولا خلافة بدون أمن.

ولما كان الأمن على هذا النحو من الأهمية في الحياة، فقد كان مقصدا من مقاصد التشريع، شرعت الأحكام الكثيرة من أجل تحقيقه، وهي أحكام تهدف إلى توفير أسباب تحقّقه في مختلف أبعاده النفسية والاجتماعية والاقتصادية. وإذا كانت قائمة المقاصد الضرورية للشريعة كما دوّنها علماء المقاصد ليس من بينها مقصد حفظ الأمن على سبيل الإفراد، فإنّ كلّ واحد منها جاء يتضمّن هذا المقصد على نحو أو آخر من التضمّن، بحيث يكون حفظ الأمن معنى مقصودا من الدين، مشاعا في الكثير مما جاء فيه من الأحكام. ومما يلفت الانتباه في هذا الصدد أنّ أشدّ العقوبات في الشريعة الإسلامية إنما هي تلك العقوبات التي شرعت لردع الاعتداء على الأمن النفسي والاجتماعي والاقتصادي كما سنبينه لاحقا.

وقد جاءت أحكام الدين تهدف إلى تحقيق الأمن في دوائر متسعة يخدم بعضها بعضا زيادة في الإحكام وحرصا في أن يكون الأمن شاملا. وتبتدئ هذه الدوائر بدائرة أمن الإنسان على ذات شخصه، ثم تتوسّع إلى الأمن المجتمعي، ثم تتوسّع إلى أمن الدولة، ففي كلّ دائرة من هذه الدوائر جاءت أحكام تحقّق الأمن فيها، وبعض الأحكام جاءت تحقّق الأمن الشامل فيها جميعا.

1:.الأمن الشخصي:

إنّ الأمن يبتدئ من اطمئنان الإنسان على ذات نفسه أن يناله سوء، فيحدث ذلك السوء فيه الشعور بالخوف أو بالألم أو بالقلق، سواء كان ذلك بأسباب مادية كالاعتداء على الإنسان في جسمه بالضرب والجرح والقتل، أو الاعتداء عليه في نفسه بالإهانة والتحقير والقذف وما شابه ذلك، فزوال هذه المخاوف والمشاعر هو الذي يحقق في الإنسان الطمأنينة ويشيع فيه الشعور بالأمن.

وحينما نتأمّل فيما هو مقرّر في علم المقاصد من أنّ مقصد حفظ النفس هو أحد المقاصد الضرورية، فإننا نجد هذا المقصد لا يعدو أن يكون معبّرا عن معنى حفظ الأمن النفسي. فإذا كان حفظ النفس إنما هو حفظ لها من الاعتداء عليها فإن ذلك ما هو إلا من أجل أنّ هذا الاعتداء يسبّب للإنسان خوفا وألما، فجاء التشريع يحفظ النفس من الاعتداء عليها تحقيقا للطمأنينة والأمن.

إلا أنّ حفظ النفس كما جاء عند أغلب المقاصديين يكاد يكون مقتصرا على الحفظ المادي للجسم أن يناله الأذى وما يسبّبه ذلك من الخوف؛ ولذلك فإنّ أكثر ما يُمثّل به من أحكام شرعية لإثبات هذا المقصد هو الحكم بعقوبة الحدّ في القتل، والقصاص في الجراح، باعتبار أنّ ذلك من أشدّ ما يردع هذا النوع من الاعتداء، فيكون سببا من أسباب تحقيق الأمن على النفس.

ولكنّ الأمن النفسي لا يكتمل بأمن الإنسان على ذاته المادية أن ينالها الأذى، وإنما يستلزم أيضا أن يأمن الإنسان على نفسه أن ينالها الأذى المعنوي الذي يكون أحيانا أشدّ مرارة وأبعد آثارا في الآلام من الأذى الجسدي؛ ولذلك فإن التشريع الإسلامي جاء يقرّر أحكاما كثيرة تقصد إلى حفظ النفس في بعدها الروحي، حتى يستكمل الأمن النفسي عناصره المتعددة مادية ومعنوية.

وقد جاء النهي مشدّدا بصفة مباشرة عن أيّ ترويع للإنسان حتى ولو كان ذلك على سبيل المزح غير المقصود به الترويع، فقد ورد أنّ أحد الصحابة مازح آخرين بمزاح مفزع، فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلّم فقال: "لا يحلّ لمسلم أن يروّع مسلمًا"[1]، كما ورد النهي عن الترويع لأسباب سياسية كما في الحديث النبوي: "من روّع مسلما لرضا سلطان جيء به يوم القيامة معه"[2].

---

[1] أبو داود، رقم: 5004.

[2] انظر كنز العمال رقم: 24681.

ومن الأمن النفسي أن يشعر الإنسان أنه حرّ فيما يعتقد وما يقول، إذ حينما تُقمع فيه تلك الحرية يملؤه شعور بالقهر، قد يؤدي به إلى ضنك الحياة؛ ولذلك شرع الله تعالى حرية العقيدة والرأي في مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، فهذه الحرية تحصل بها أقدار من الأمن والطمأنينة، إذ هي المدخل الضروري إلى الإيمان، والإيمان ما سُمّي إيمانا إلا لأنه يشيع في النفس الأمن، ولعل ذلك هو مقصود قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28].

ومن الأمن النفسي أن تكون كرامة الإنسان مصانة، فلا يتعرّض لإهانة أو لتحقير أو لإرهاب أو لتهم باطلة؛ ولذلك فقد جاء التشريع الإسلامي يحرّم كل هذه الأنواع من الاعتداء المعنوي على النفس، فإنه اعتداء يسبّب من الآلام والأحزان النفسية، ما يخلّ بأمن النفوس، ويعكّر من أمزجتها، وينغّص من حياتها. ولم تكتف أحكام الشريعة في هذا الشأن بما هو أحكام توجيهية أخلاقية، وإنما شرعت أيضا أحكام ردعية عقابية، من شأنها أن تحفظ أمن النفوس بالزجر كما تحفظه بالهدي.

ولعلّ ما شرع من عقوبة للقذف كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 4] تمثّل هذا البعد الزجري للاعتداء على النفوس بالإذاية المعنوية، إذ القذف هو من أشدّ ما يمكن أن يتعرّض له الإنسان من الاعتداء المخلّ بالاطمئنان، فكان من مقصود هذا التشريع حفظ أمن النفوس في بعدها الروحي، كما كان من مقصود تشريعات أخرى حفظ أمنها في بعدها المادي، وهو ما يدلّ على أنّ الأمن النفسي هو البعد الأول من أبعاد مقاصد الشريعة الإسلامية في نطاق حفظ الأمن في معناه الشامل.

2:. **الأمن الاجتماعي**:

إذا ما انتقلنا إلى الأمن الاجتماعي، فإننا نجد الدين جعله مقصدا أساسيا من مقاصده في حلقات ودوائر متعدّدة، وذلك ابتداء من الحلقة الاجتماعية الأولى، وهي حلقة الأسرة، فقد جاءت الأحكام مستفيضة تهدف كلها إلى غاية أن يكون الإنسان آمنا على أسرته وأن يكون آمنا فيها، وهي تلك الأحكام التي تنظّم العلاقات الأسرية تنظيما عادلا لا يجور فيها فرد على فرد، ولا يظلم فيها طرف طرفا آخر. ومن المعلوم أنّ الجور الأسري هو من أشدّ ما يحدث في النفس المعاناة، ويسبّب فيها الشقاء، وذلك باعتبار أنها معاناة وأنه شقاء التخلّص منهما عسير للروابط الطبيعية اللازمة بين أفراد الأسرة، وهو ما من شأنه أن يضيف إلى ألمهما الذاتي ألم الاستمرارية واللزوم؛ ولذلك فإنّ الفلسفة الأسرية في الإسلام بنيت من أساسها على السكن كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم: 21]، وليس السكن في حقيقته إلا الطمأنينة والأمن، وعلى هذه الفلسفة قامت كلّ الأحكام الأسرية، مقصدها جميعا تحقيق ما يمكن أن نسميه بالأمن الأسري.

وفي الدائرة الاجتماعية العامّة اعتبر الإسلام أنّ هيئة المجتمع هي كالجسم المكوّن من أعضاء، فهو ذو شخصية اعتبارية، تحقّق الأمن فيه هو معنى زائد عن تحقّق الأمن للأفراد وإن كانت الصلة المتبادلة بينهما قائمة، فما يصيب أفراد المجتمع وفئاته من الخوف والحزن والمعاناة لا يبقى في حدود أولئك الأفراد وتلك الفئات، وإنما يتعدى ذلك ليصيب هذه الهيئة الاجتماعية، فيتضاعف الضرر وتشتدّ المآسي، ولعلّ هذا هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [المائدة: 32]، فما يصيب النفس الفردية من البأس والشدّة يصيب المجتمع بأكمله في شخصيته الاعتبارية.

وعلى هذا الأساس فإنّ الشريعة لم تكتف بأن جاءت أحكامها تهدف إلى تحقيق الأمن في نفوس الأفراد، وإنما تعدّت ذلك إلى تحقيق الأمن في نفس الهيئة الاجتماعية العامة، وذلك على معنى أن يكون المجتمع بأكمله في علاقاته ومكاسبه وسيرورة حياته ناعما بالطمأنينة الجماعية الشاملة، وقد كانت لابن عاشور شكاة ضمنية من أنه "قد استشعر الفقهاء في الدين كلّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرّقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العامّ"[1]، ومن أهمّ عناصر الصلاح المعني في هذه المقولة والذي لم يتطرّق إليه المقاصديون بالبيان تحقق الأمن الاجتماعي.

ولعلّ من أبرز ما يفسّر اهتمام الأحكام الشرعية بتحقيق الأمن الاجتماعي إضافة إلى تلك الأحكام الكثيرة التي تثبّت الوئام وتشرّع للمواساة، وتنزع أسباب الخصومات والنزاع ما شرع في تلك الأحكام تحقيقا لمقصد الأمن الاجتماعي من عقوبة رادعة على الإخلال بذلك الأمن هي أقسى العقوبات جميعا وأشدّها غلظة وهي عقوبة الحرابة التي جاءت في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [المائدة: 33]، فغلظة هذه العقوبة إنما هي بسبب الاعتداء على الأمن الجماعي بقطع الطرق، وإرهاب السابلة، وإخافة الضاربين في الأرض بوجوه التعمير المختلفة، ولو اختلّ هذا الأمن الاجتماعي فإنّ نظام الأمّة يفسد جملة، وتؤول الأحوال إلى خراب؛ ولذلك فقد عُدّ حفظ الأمن الجماعي أول واجب من واجبات الدولة؛ لأنه هو المدخل لكلّ تقدّم وازدهار، وكان في الدين مقصدا أساسيا من مقاصد الشريعة.

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 405 (ط دار النفائس، الأردن 2001).

3: .**الأمن الاقتصادي**:

للأمن الاقتصادي اعتبار كبير في ميزان الشريعة، فهو أحد أهمّ مقاصد الأحكام، ولا غرو فالاقتصاد غذاء وكساء وسكنا وما في حكمها، هو المدخل إلى الحياة الهادية، وسبيل الاستمرار فيها، فإذا ما أصابه الخلل اختلّت معه الحياة كلّها. ولعلّه لا همّ يصيب الإنسان ولا حزن ينتابه مثلما يصيبه من همّ الجوع، وينتابه من أحزان الفقر؛ ولذلك فقد جاءت التشريعات الإسلامية الكثيرة التي مقصدها حفظ هذا الأمن الاقتصادي في وجوهه المختلفة وأبعاده المتعدّدة.

ولعلّ على رأس ما يُحفظ به الأمن الاقتصادي هو ما شرع في الدين من أحكام مقصدها حفظ ملكية المال، فالمال هو مادّة الحياة، فإذا ما زال هدّد الحياة بالزوال، ولذلك احتلّ المال من المنزلة الرفيعة في النفس ما جعله من أقوى الشهوات التي زُيّن حبها للنفس. ولحفظ ملكية المال شرعت عقوبة غليظة هي عقوبة السرقة، إذ لو أُبيحت هذه الآفة لزلزلت الأمن الاقتصادي، ففقد الإنسان ما هو حاصل عنده من أسباب المعيشة، وزهد في التحصيل المجدّد إذا كان المآل نفس المآل، فينتهي الأمر إذن إلى أهوال المجاعات، وينهار اقتصاد المجتمع فينهار بانهياره. ومما عُظّم به مقصد حفظ الأمن الاقتصادي بحفظ المال ما شرع من إباحة قتال المعتدين عليه وقتلهم، ومن اعتبار القتيل دون ماله في عداد الشهداء، كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: "من قتل دون ماله فهو شهيد"[1].

إن هذه الحرمة العظيمة التي أُعطيها المال في أحكام الدين هي حرمة متناسبة من جهة مع ما أُشبرته النفوس من حبّه باعتباره قوام الحياة، وما يترتّب على ذلك من شدّة الألم بفقدانه ظلما على وجه الخصوص، كما هي متناسبة من جهة أخرى مع ما للمال في الحياة الجماعية من قيمة في استعمار الأرض

[1] أخرجه البخاري، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله.

والخلافة فيها، إذ المال قوام الأعمال، وهي المهمّة التي كلف الإنسان بإنجازها في حياته، فكان مقصد حفظ المال هو في حقيقته حفظا لعنصر مهمّ من عناصر الأمن.

ومن اهتمام الدين بالأمن الاقتصادي ما شرع فيه من وجوب جازم لأن يكون هذا الأمن مناط كفالة فردية وجماعية في حقّ كلّ من يختلّ في حاله هذا الأمن من الأفراد والفئات في نطاق الدائرة الاجتماعية الواسعة، فأيّما إنسان فرد أو فئة من الناس فقدت أمنها الغذائي بمعناه الموسع الذي يشمل مرافق الحياة الضرورية فإنّ على الآخرين من أفراد المجتمع وفئاته وأولياء أمره أن يكفلوهم حتى يتحقّق في شأنهم الاطمئنان الاقتصادي.

وقد جاء في ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما يرتقي بحفظ هذا الأمن إلى درجة المقاصد الضرورية التي إذا انهدمت أوشك الإيمان نفسه أن ينهدم أيضا، وهو ما جاء في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس المؤمن من يشبع وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم"[1]، وقوله:" أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمّة الله تعالى"[2]، فحينما ترتبط كفالة الجائع بالإيمان وبذمّة الله فإنّ أمر الأمن الغذائي يصبح مقصدا عاليا من مقاصد الشريعة دون ريب.

وليس الأمن الاقتصادي في مظاهره المختلفة هو أمن الأفراد، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك أمن المجتمع بأكمله، فهذا المجتمع بمكوّناته المختلفة، وبهيئاته المتعددة التي تأتي على رأسها مؤسسة الدولة مطلوب منه على سبيل الوجوب السعي الجادّ من أجل تحقيق الأمن الاقتصادي، وهو ما يصبح أكثر ضرورة في حال ما إذا كان الظرف العالمي العام محكوما بأسباب التدافع التي قد تؤدّي حينما يختلّ الأمن الاقتصادي إلى الحروب وما ينشأ عنها من احتلال مدمّر كما أصاب المسلمين على

---

[1] أخرجه البيهقي في شعب الإيمان.

[2] أخرجه الحاكم في المدرك، كتاب البيوع، باب البيوع.

عهود الاستعمار، وما يصيب كثيرا منهم اليوم بأساليب متنوّعة، ومن ثمّة كان التشريع الإسلامي يوجب على الأمّة امتلاك أسباب القوّة، ومن أهمّ تلك الأسباب تحقيق الأمن الاقتصادي، فهذا الأمن هو إذن مقصد شرعي في الأفراد، كما هو مقصد شرعي في حقّ الأمّة بأكملها.

4: **أمن الدولة**:

لا يغني الأمن الشخصي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي عن أمن الدولة؛ ذلك لأن الدولة هي الرابطة التي تؤطّر الأفراد والمجتمع جميعا، فأيما خلل فيها يعود على الأمن الفردي والمجتمعي والاقتصادي بالخلل، ويستوي في ذلك الخلل الناشئ بأسباب داخلية والخلل الناشئ بأسباب خارجية، فكلّ منهما إذا اضطرب به أمن الدولة امتدّ الاضطراب إلى كلّ مكوّناتها؛ ولذلك فإنّ الشريعة جاءت تخصّ أمن الدولة بمقاصد خاصّة شرعت لها الأحكام المؤدية إليها.

ولحفظ مقصد الأمن الداخلي للدولة شرعت أحكام كثيرة تلتقي كلها عند حفظ أمن الدولة بصفة غير مباشرة ولكن بصفة فاعلة، ولعلّ على رأسها التشريع للشورى في إدارة الشأن العامّ وخاصّة في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فمن العلوم أنّ شأن الحكم هو من أشدّ الشؤون العامّة تسبّبا في انخرام أمن الدولة، وهو ما أشار إليه الشهرستاني في قولته الشهيرة: "ما سلّ سيف في الإسلام مثلما سلّ في شأن الحكم"[1]. ومن أهمّ الأسباب في سلّ هذا السيف هو الاستبداد في انتصاب الحكّام أو في ممارستهم للحكم، فذلك من شأنه أن يوغر الصدور، ويؤدّي إلى قيام الثورات وشيوع الفتن، وهو ما ينتهي إلى انخرام أمن الدولة انخراما قد ينتهي بها إلى الزوال.

[1] الشهرستاني، الملل والنحل.

ولكي يُتفادى هذا المصير شرعت الشورى واجبا دينيا مؤكّدا، إذ جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وهذا الإيجاب القرآني للشورى يعزّزه إيجاب في الحديث النبوي مستفيض في أقوال الرسول الكريم وأفعاله. ورأس المقاصد في هذا الحكم الشرعي كما نقدّر هو حفظ أمن الدولة من أن يضطرب أمرها بالفتن جرّاء الاستبداد، كما يشهد بذلك عالمنا المعاصر حينما نقارن بين الدول القائمة على الشورى والدول القائمة على الاستبداد في استتباب أمن تلك واضطرابه في هذه.

وإذا ما تحققت الشورى في شأن الحكم وجب على من وقعت استشارتهم في ذلك الشأن أن يطيعوا الحاكم المنصّب بالشورى بحسب ما يقع الاتفاق عليه من القوانين، وحرّم إذن العصيان والتمرّد في هذا النطاق بله الخروج المسلّح على الحاكم، وليس ذلك إلا حفظا لأمن الدولة؛ لأنّ العصيان والتمرّد والخروج تؤدّي كلّها إلى الفتنة التي تنال من أمن الدولة وتهدّدها بالانقراض.

ومن الأحكام التي شرعت لمقصد حفظ أمن الدولة بصفة مباشرة ما جاء من إيجاب للدفاع عن الدولة عند تعرّضها للأخطار الخارجية، وما شرع من حكم الجهاد في سبيل ذلك، فقد جُعل هذا الجهاد لحفظ أمن الدولة ذروة سنام الدين وأعلى مراتب التديّن، كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم:" ذُرْوَةُ سَنَامِ الإِسْلاَمِ الْجِهَادُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ"[1]كما جُعل الأجر عليه في أعلى الدرجات، وجُعل الإثم فيه عند التخلّي عنه في حال التعيّن والمقدرة من أكبر الكبائر.

ومن أمن الدولة الاستعداد الدائم للدفاع عند الطوارئ، وامتلاك كلّ ما من شأنه أن ينشئ في نفوس الآخرين المهابة منها تحسّبا لأسباب قوّتها، فذلك مقصد شرعي من مقاصد حفظ أمن الدولة كما أشار إليه ابن عاشور في قوله:"من مقاصد الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية مرهوبة الجانب منظور

[1] أخرجه أحمد، رقم: 22701.

إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار يخشون بأسها ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها وتكدير صفو الأمن فيها".[1]

ومن مستتبعات المقصد الأمني أن تُبنى سياسة الدولة على الحذر الدائم واليقظة المتواصلة والتحوّط من كلّ الأخطار، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: 200]، فالرباط إنما هو اليقظة الدائمة لتأمين الدولة من كلّ خطر مباغت، فسياسة الدولة من أجل حفظ أمنها يجب أن تقوم على دعامة الاحتياط[2]، وشواهد الواقع في تاريخ الأمم في كلّ زمن وخاصّة في هذا الزمن الذي نعيشه تدلّ على أنّ أمن الدولة مرتبط بالاستعداد الدائم للدفاع، فكان ذلك مقصدا من مقاصد الدين في حفظ أمن الدولة.

ولا يعتبر من الأمن بمعناه الحقيقي ذلك السكون الذي يتحلّى به المجتمع والدولة نتيجة الخوف المتأتّي من القمع والاستبداد كما هو حاصل في العديد من أحوال الأمم وخاصّة منها الأمة العربية والإسلامية؛ ذلك لأن هذا الأمن المزعوم تضّطرم تحت ظواهره عوامل الاضطراب التي تتحيّن الفرص لتنفلت حينما تواتيها فيختلّ أمن المجتمع والدولة بالفتنة اختلالا قد ينتهي إلى عظيم المصائب والمآسي، وشاهد ذلك ما حصل في أحداث الربيع العربي من انفلات عارم في بعض البلاد اختلّ فيه الأمن اختلالا كبيرا بعدما كان يُظنّ أنّه مستتبّ على أحسن الأوضاع.

إنّ الأمن الحقيقي للمجتمع والدولة هو ذلك الأمن الذي يكون ناشئا من التراضي بين مكوّنات المجتمع وبينه وبين الحاكم بإدارة الشورى وإقامة العدل في شأن إدارة شأن المجتمع سياسيا واقتصاديا وثقافيا، فحينذاك يحصل في النفوس الأمن الشخصي، ويحصل في المجتمع الأمن

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 216.

[2] المرجع نفسه، 217.

المجتمعي، وينشأ منهما أمن الدولة لتوجّه الجميع إلى العمل على تحقيق ذلك الأمن بردّ أسباب اختلاله من الداخل وردّ أسباب الاعتداء عليه من الخارج. ومن أجل تحقيق هذا الأمن في أبعاده المختلفة شرعت الأحكام الشرعية الكثيرة باعتباره مقصدا معتبرا من مقاصد الدين.

والله ولي التوفيق.

قائمة المصادر المراجع:

1- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009.

2- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي ، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، 2003م.

3- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

4- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، ت: صفوت السقا وبكري حياني، مؤسسة الرسالة.

5- المستدرك على الصحيحين، للحاكم محمد بن عبد الله، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

6- مسند الإمام أحمد ابن حنبل، دار الفكر، دمشق.

7- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ، دار النفائس، الأردن، 2001م.

8- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

الغلوّ في ظل المقاصد

أ. د. نور الدين الخادمي تونس/ جامعة الزيتونة

المقدمة:

الغلوّ ظاهرة عالمية ومفسدة شرعية ومخالفة اجتماعية وإعاقة حضارية. وهو مع ذلك فعل قلبي أو سلوكي تُناط به أحكامه الشرعية الحاوية لمقاصدها المعتبرة.

وتأطيره في ظلّ المقاصد ينضاف إلى تأطيره ضمن النصوص، بناء على تآخيهما في كمال الإسلام تنظيرا وتنزيلا، ومن أجل تحقيق تمام المعالجة وجدوى المواجهة.

والتأطير المقاصدي للغلوّ يستوجب التأطير لمفرداته ومتعلّقاته، ويقتضي مستويات ذلك، على نحو مستوى التوصيف والتشخيص، ومستوى المعالجة والمقاربة، ومستوى المنهج والأسلوب، ومستوى التنزيل في الواقع المخصوص والزمن المعاصر، على نحو مكاني وزماني وسياقي ما، قد يتعلق ببلد ما أو نظام ما أو مسار إصلاحي ما أو مشروع نهضوي ما.

ويمكنني في هذا الإجمال والتعميم أن أضع البحث ضمن محاور ثلاثة كبرى:

المحور الأول: الغلوّ تشخيصا وتوصيفا ومعالجة ومقاربة في ظلّ المقاصد: وفيه نبين تشخيص أسباب الغلو وتوصيفه وتفكيكه وبيئاته وسياقاته وآثاره ونتائجه وتداعياته ومعالجته ومواجهته في ظل المقاصد.

المحور الثاني: منهج المقاربة المقاصدية للغلوّ: وفيه نبين تلازم مسالك النظر والتحقيق والفهم والتنزيل لهذه المقاربة وفقا لاصطلاح مخصوص واعتبار مدروس، على نحو تقرير المدركات وتحقيق المناطات والاعتبار بالنيات ومراعاة المآلات وتقدير الإمكانيات وانتفاء المبررات.

المحور الثالث: الغلو في مسار الثورة العربية والدولة الحديثة: وفيه نبين واقع ظاهرة الغلو ومتوقعها وشروط ذلك وضماناته ومستلزماته وآلياته ومتعلقاته..

1: الغلوّ: تشخيصا ومعالجة في ظلّ المقاصد:

1:1: تشخيص الغلوّ في ظل المقاصد: الغلو في ظل المقاصد مفسدة عظيمة ووسيلة مذمومة ومخالفة لمراد الله تعالى وهوى متبع وشح مطاع وإعجابٌ للمرء بنفسه.

1:1:1: الغلوّ مفسدة: المفسدة ضدّ المصلحة. وهي إما مصلحة محضة وخالصة، أو مصلحة غالبة وراجحة. وينطبق الأمران على الغلوّ، حيث إنه مفسدة محضة وخالصة يوم القيامة، وذلك لما يفضي إليه من سوء العاقبة وتمام الخسران. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "هلك المتنطعون هلك المتنطعون هلك المتنطعون"[1]. والهلاك على عمومه، وفي الدنيا والآخرة. كما أن الغلو مفسدة غالبة وراجحة، حيث إن أضراره تربو على منافعه، إذا كان له منافع. وعند وجود هذه المنافع فهي منافع ضئيلة لا اعتبار لها في الشرع ولا في الواقع. وما كان غالبا فهو الأولى بالاعتبار، وما كان مغلوبا فهو آيل إلى الاندثار.

2:1:1: الغلوّ وسيلة مذمومة: الوسيلة هي الطريق إلى الشيء. وهي نوعان: وسيلة إلى الجائز وجوبا وندبا. ووسيلة إلى غير الجائز تحريما وكراهة. وبعض العلماء أطلق على الوسيلة المحرّمة اسم الذريعة. وهي الطريق إلى ارتكاب المحرّم أو فعل المحظور.

وتنطبق الوسيلة المحرّمة أو الذريعة على الغلوّ، من حيث كونه طريقا إلى المحظور الواقع على الأفراد والجماعات والحرمات والمؤسسات. ومثال ذلك: إزهاق الأرواح وإتلاف الممتلكات وتضييق معاش أصحابه وأتباعه، بتضييق آفاق أنظارهم وسعة حياتهم وفسحة دنياهم، وتحريم زينة الله التي

[1] صحيح مسلم: كتاب العلم: باب هلك المتنطعون.

أخرج لعباده والطيبات من الرزق. ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32].

ويُحكم على الغلوّ في ضوء وسيلته أو ذريعته، عملا بقاعدة "**الوسائل لها أحكام المقاصد**"، [1] وقاعدة: "**ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام**".[2]

3:1:1: الغلوّ مخالف لمراد الله تعالى: مراد الله تعالى هو مقصوده في الخلق والأمر. ومقصوده في الخلق حفظ معاشهم وإسعاد مآلهم، بحفظ ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسينياتهم، وجلب مصالحهم ودرء المفاسد عنهم، وفقا للممكن والميسور عندهم، وبحسب نياتهم وعملهم واجتهادهم في تحقيق ذلك وتفاعلهم بعضهم مع بعض.

أما مقصوده في الأمر "وهو الشرع" فالتكليف بالعدل والتخفيف. والغلوّ واقع خارج التكليف بالعدل والتخفيف، وإنما هو واقع في طرفه المجافي للفطرة وجانبه المصادم للمصلحة. وعلى ذلك عدّ مخالفا للمراد الإلهي المقرّر للتخفيف، قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]، والآذن برفع الحرج في الدين باعتباره وضعا إلهيا تشريعيا نصوصا وأحكاما ومقاصد وعللا ومنهجا في النظر وفي التنزيل، والآذن بالتيسير بالناس في أبدانهم وعقولهم ونفسهم، وفي اجتماعهم الإنساني وحراكهم الاجتماعي وإنتاجهم الحضاري. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

ويجدر بالملاحظة في سوق هذين المعنيين: معنى رفع الحرج في الدين ومعنى إرادة اليسر بالناس، اعتبار التكليف بالعدل والتخفيف، إنما هو الأداء الواقع بين الدين والناس وفقا لمطلوب الدين اليسر

---

[1] قاعدة من قواعد مقاصد الشريعة.

[2] قاعدة فقهية ولها تعلق بالوسائل والذرائع والمقاصد.

وقدرات الناس وإمكانياتهم. فيحصل المراد بورود الدين الذي يمكن أداؤه، ووجود الناس القادرين على هذا الأداء. ولذلك ربما جاء الخطاب باقتران الناس بالدين ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]، فالخلق هم الناس وغيرهم من مخلوقات الله، والأمر هو الشرع. وكلّ ذلك قد نسب إلى الله الواحد، للدلالة على وحدة المصدر ووحدة المراد.

وعليه فإن الغلوّ يمثل منزعا يحكمه الهوى المتبع الواقع خارج دائرة المراد الإلهي والمقصود الشرعي. وهو ما نبينه فيما يلي.

3:1:1: الغلو هوى متبع: الهوى المتبع هو الحقّ المتروك. والحق ضد الباطل، والباطل هو الظلم والفساد العبث. قال تعالى: ﴿[وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]. والهوى المتبع دليل على الاتباع الذي هو الانتهاج والالتزام بموضوع الاتباع. وهذا أكبر مراتب الضلال. وليس يدلّ على مزاولة هوى مؤقت أو هوى مبني على التعجل والسهو وحسن النية وانتفاء الكبر والإعجاب بالنفس والتزام السوء. وإنما هو إصرار على الزيغ وإمعان في الباطل. ولذلك جاء قوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾، في سياق الذمّ الشديد لاتباع الأهواء وفي سياق التوعد الشديد بسوء العاقبة وفساد المصير. وما يؤيّد هذا كذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153]. فقد اقترن الاتباع المطلوب فعله بالصراط المستقيم، واقترن الاتباع الممنوع بالسبل التي تفرق عن سبيل الصراط المستقيم. وفي هذا من التصريح والتلميح بكون الاتباع إنما هو الانتهاج والالتزام بموضوع الاتباع وموضعه.

5:1:1: الغلوّ شحّ مطاع وإعجابٌ للمرء بنفسه: الشحّ المطاع هو البخل والحرص عليه. والبخل هو انعدام العطاء أو قلته واحتقاره. سواء أكان عطاء ماليا وماديا، أم كان عطاء فكريا وعلميا ولسانيا

وإنسانيا وحضاريا.. وأخطر ما يكون عليه المرء إطاعته لشحّه واستجابته لنفسه البخيلة ويده الممسكة وكيانه الجامد.

وإعجاب المرء بنفسه ادعاؤه باستغنائه بنفسه عن غيره واعتداده بذاته خارج دائرة الجماعة والدولة والأمة، وعلى هامش التاريخ والجغرافيا والحضارة، فيصير بذلك الوهم مصابا بداء جنون العظمة واحتكار الحكمة وربما ادعاء العصمة.

وكلا النعتين (الشح المطاع وإعجاب المرء بنفسه) يجريان في حال الغلوّ وفي حال أصحابه، حيث يُطاع شحّ الفكر والنظر، وشحّ الحكمة والحجة، وشحّ البناء والنماء، وشحّ التعمير والتطوير، فيستبدل العطاء الديني والإنساني والحضاري والعلمي والاقتصادي بالجفاء في الفهم والتأويل والعمل التنزيل وبثقافة التدمير ومنطق التفجير. فيؤول الأمر إلى أن يعجب المغالي بنفسه ومنهجه وفكره، وأن يكابر بذلك ويجادل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

2:1: معالجة الغلوّ في ظلّ المقاصد:

1:2:1: معالجة أسباب الغلوّ قبل مواجهة آثاره: للغلوّ أسباب تؤدي إليه وآثار تترتب عليه. ومعالجته تستوجب معالجة الأسباب ومواجهة الآثار، بطريق الجمع بينهما أو بتقديم الأسباب على الآثار، وفقا لسياقات ذلك وظروفه ومحدّداته. ومن هذه الأسباب الجهل والتعصب والفقر والظلم والاستبداد وسوء التربية الأسرية والتنشئة الاجتماعية والبيئة الثقافية والعلمية وبعض الخيارات المحلية والعالمية التي تنشئه أو تغذيه وتقويه.

وللمقاصد أثر كبير ودور عظيم في تحقيق هذه المعالجة بمباشرة الأسباب أو الآثار. وتحصيل ذلك أمر تتفاوت أقداره وفوائده بتفاوت أنظار العاملين في الحقل المقاصدي وبمدى تقبّل ذلك والتفاعل معه في مؤسسات المجتمع وحياة الناس وفي دائرة الغلوّ وأطرافه ومواقعه ومواقفه.

ويمكننا في هذا المقام عرض بعض الأسباب المؤدية إلى الغلوّ، وبيان معالجتها في ظلّ المقاصد.

2:2:1: الجهل ومعالجته في ظلّ المقاصد: الجهل بالدين أو بالواقع سبب رئيس في وقوع الغلوّ وانتشاره. ومن الجهل بالدين الجهل بكلياته وأصوله ومقاصده، والجهل بأوليات تنزيله ومراعاة التدرّج في تطبيقه. ومن الجهل بالواقع الجهل بتحدّياته وإكراهاته وقلّة الإمكانيات وضعف العقليات وتدهور القدرات الاقتصادية والحضارية بموجب التركة التي آلت إليها أوضاع عربية وإسلامية وإنسانية كثيرة بسبب الاحتلال والاستبداد وغيره من الأسباب الذاتية والموضوعية.

والجهل هو وصف عام يتعلق بكلّ من يقع فيه من الأفراد والجماعات والدول والأمم، فهو يتعلّق بالفرد عندما يجهل رسالة دينه وواقع بلده، كما يتعلّق بالجماعة والدولة عندما تجهل تطلعات الناس إلى الحرية والكرامة والعدالة، فتقع بموجب ذلك في الظلم والاعتداء والاستبداد.

المعالجة المقاصدية للجهل: لهذه المعالجة عدّة مستويات من حيث تعلّقها بالمجال الذي يعتريه الجهل، وتعلّقها بالفئات الجاهلة المغالية. فالمجال الذي يعتريه الجهل يشمل المجال الفكري والمجال الديني والمجال السياسي وغيره.

والفئات الجاهلة المغالية تتكوّن من الذين يلتزمون بالدّين ويتشدّدون فيه، أو الذين لا يعبئون بالدين ولا يحترمونه، أو الذين يعادونه وينتقصونه ويستخفون بأتباعه ومؤسساته وإنجازاته. فكلّ هذه المستويات وغيرها تعدّ أرضية ممهّدة للغلوّ ومغذيّة لانتشاره. وهو ما يستوجب من هؤلاء جميعا طرد

الجهل وتحصيل المعرفة بالدين بالحدّ المطلوب موضوعا ومنهجا وسياقا وفقا لمرجعية الدين وإطاره الضابط لأحكامه والناظم لتعاليمه دون إفراط و تفريط.

وعليه فإن الحديث عن الجهل باعتباره سببا في الغلو لا يُقتصر على المتديّنين المغالين الذين أوصلهم جهلهم بالدين في مجموعه النصي والمقاصدي إلى حالات الغلوّ في الفهم والتمثّل والتطبيق والتوجيه والتعليم والإرشاد، وإنما يشمل جهل غير المتديّنين المغالين الذين أوصلهم جهلهم بأبجديات الإسلام ورسالته الشاملة إلى حالات من الغلوّ في قبول الدين والاعتراف بمؤسساته ومنجزاته وفعالية أصحابه وأنصاره.

ومن قبيل ذلك كذلك جهل بعض الطبقات الحاكمة ولفيف من السياسيين والحزبيين وأصحاب بعض الفلسفات والإيديولوجيات بحقيقة الدين وبمشروعاته الثقافية والسياسية والحضارية، وهو ما أوقعهم في الغلوّ الفكري الذي تحوّل في بعض أطواره إلى غلوّ سياسي وحزبي وإلى غلوّ للدولة ولمؤسساتها، وإلى تغوّل دولة الاستبداد والجبروت ومواجهة الحريات وتكميم الأفواه.

أظهر ضروب المعالجة المقاصدية للجهل بالدين:

- **تعليم الدين وتفهيم مقاصده وجوهره،** وفسحة مبادئه وأسراره، وجمعه بين الكليات والجزئيات والأصول والفروع والمقاصد والمظاهر، كجمعه بين الدنيا والآخرة، والعاجل والآجل. وقد عُرف هذا الضرب العلاجي بالتوعية بالمقاصد الشرعية التي تأتي لتواجه الفكر الظاهري الحرفي، والعقلية الجامدة على مباني النصوص دون معرفة مراد الخالق فيها ومصلحة المخلوق منها.

ومن ذلك أيضا: تعليم فسحة الدين وثراء النصوص ورحابة الاجتهاد وسعة الاختلاف وأهمية التدرج في تنزيل الأحكام على وقائع الأفراد ونوازل المجتمع وقضايا الدولة والأمة والإنسانية.

وتجديد الخطاب الإسلامي والثقافة الدينية والعمل الشرعي، بما يسهم في التوعية بالمقاصد المبنية على النصوص في تحقيق التوازن ومواجهة الغلوّ.

- **تفهيم غير المتدينين حقيقة الدين وحقيته في الوجود والانتشار** وحقية أتباعه ودعاته والحاملين لمشروعاته الثقافية والحضارية والسياسية، وهو ما يزيل الجهل به من قبل هؤلاء، وما يخفف حالات الاستجابة للاستفزاز والانتقاص، وما يوازن بين أداء المتحمسين بالصيغ المعتدلة والمطمئنة، وبين موقف المعارضين بالصيغ ذاتها وفقا لمقاربات ذلك وتوافقاته واختياراته بالسلم والحسنى والحوار والتنافس، وليس بالسبّ والشتم والتحريض والتشهير.
- **إشعار مؤسسات الدولة وطبقة الحكام ومجتمع الأحزاب ومجموع الهيئات والشخصيات** بحرمة الدين وأثره الإيجابي ورسالته في التوجيه والإصلاح، وبحقية منظماته وتشكيلاته ودعاته وروّاده في الوجود والحرية والإسهام والتفاعل في البناء الوطني والمسار الإصلاحي. وهو ما ينفي عن الدولة وحشية الاستبداد بالرأي وقمع الحريات ومناوءة المعتدين بمرجعية الإسلام ومشروعاته المختلفة.

إن مواجهة الجهل الديني والفكري والسياسي والاجتماعي طريق سوي لمواجهة ما يترتب عليه من غلوّ وتعنت. سواء أكان غلوًّا من المتدينين أم غلوًّا من غير المتدينين والمتبعين لرؤى تعارض الدين وتصادم مشروعاته، أم كان غلوًّا من الأنظمة الحاكمة المستبدّة والباغية. فالجهل حقيقة مركّبة والغلوّ المترتب عليها ظاهرة مركبة. والتركيب ملاحَظ في التشخيص فينبغي أن يراعى في العلاج والتصحيح.

أظهر ضروب المعالجة المقاصدية للجهل بالواقع:

- **توعية الناس بحقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبواجباتهم والتزاماتهم، وبربط الحقوق بالواجبات، فكلّ حقّ يقابله واجب، وكلّ واجب يقابله حقّ.** وهذا مهمّ في تحقيق التوازن بين الغُنم

والغرم والمطالبة بالحقوق والوفاء بالشروط. وهو ما يبعد الميل إلى طرفي الإفراط والتفريط، وحالتي الغلوّ والتفويت. وهو ينطبق في مجال التدين والمواطنة والحرية والتنظم والتعبير والمشاركة والمنافسة. إن الجهل بالواقع كواقع الدولة والمؤسسة والبيئة وواقع العقليات والإرادات والعادات، يمثل أحد الطرق المفضية إلى الغلوّ بأنواعه، كالغلوّ الاجتماعي الذي يبالغ في "المطلبية" و"الانتظارية" و"التواكلية" دون أن يراعي إمكانيات الدولة العادلة بالفعل أو بالقوة وأعبائها وتحدّياتها. وكالغلوّ السياسي الذي يلزم الشعب بالاختيارات القهرية في مجال التنظم الاجتماعي والتدافع الحضاري والترقي المؤسسي دون اعتبار بقدراته الذاتية والموضوعية وسياقاته في التحولات والتطورات.

- **مراعاة الوسع والممكن في كلّ ما يتعلق بإصلاح الواقع وتحسين أوضاعه**، واختيار الأنسب في آليات ذلك ووسائله ومقدّماته، بالنظر إلى مقاصدها ومآلاتها. فـ"لا واجب مع العجز ولا حرام مع الضرورة"،[1] و"الوسائل لها أحكام المقاصد".[2]

3:2:1: الفقر ومعالجته في ظل المقاصد: الفقر هو الفاقة والحاجة. وهو الافتقار إلى ما يلزم في معاش الإنسان وحياة الأسرة وقيام المجتمع. وقد قيل: "كاد الفقر أن يكون كفرا". وقد شكّل الفقر إحدى مقدّمات الغلوّ باعتباره انفعالا سلبيا وتصرّفا عنيفا لما يشعر به الفقير من خصاصة لمستلزمات حياته وربما لأصل وجوده، من غذاء كاف ومتوازن ولباس ساتر ومجمل ودواء نافع ولازم ومتاع للدنيا ضرورة وحاجة وتحسينا.

وقد يظهر الغلوّ المتولّد من الفقر في أشكال شتى، منها: الوقوع في الشذوذ الفكري والسلوكي، والاعتداء على الأشخاص والممتلكات والحرمات بقصد التشفي والانتقام من الأغنياء والمترفين

[1] قاعدة شرعية فقهية.

[2] قاعدة مقاصدية معروفة.

والمغالين في المال والثروة، واللجوء إلى تدارك القوت والغنى بذرائع المحرّم والمشبوه، كاللجوء إلى الغصب والسرقة والسطو والتهريب والارتشاء والابتزاز والنهب والسلب والتهريب والإرهاب وغير ذلك مما هو من صيغ الغلوّ وصوره التي لا تُحصى، باعتبار كون ذلك الغلوّ تجاوزا للوسط والعدل والمعروف والحقّ. وكل تلك الصيغ وأمثالها معدودة ضمن حقيقة الغلوّ بأنواعه.

المعالجة المقاصدية للفقر: تكون هذه المعالجة بحفظ ضروريات الإنسان وحاجياته ووسائله، وبحفظ النفس بحفظ جسدها بالغذاء واللباس والدواء والغطاء والآلاء، وبحفظ روحها بالإيمان والسكينة والخشوع والطمأنينة، وبحفظ عقلها بالعلم والتدبّر والفهم والحكمة، وبحفظ نسلها ونسبها وعرضها ومالها ومتاعها. ورأس ذلك كلّه: حفظ دينها الشامل لحفظ معاشها الصالح ومعادها السعيد.

ولهذه المعالجة مقارباتها في علم المقاصد فهمًا لها وتنزيلا في واقع الإنسان بما يحفظ حياته ويصون معاشه ويصلح مآله ويسعد معاده. ومن متطلبات ذلك ضبط ما هو ضروري وحاجي وتحسيني بناء على كلام العلماء والخبراء وحاجة الناس وممكنات الحياة ومقدّرات الدول ومتاح الواقع والموتقع.

كما تكون هذه المعالجة بتصحيح الإرادة وتخليص القصد من كل شوائب التعطيل والعطالة والتعطّل، كشائبة الرياء التي تعطّل صحّة العمل، وشائبة الحقد التي تعطّل ثراء التواصل وفضيلة الرضا، وشائبة الوهن التي هي أكبر كبائر التعطيل، من حيث كونه داء القلوب ومصيبة الوجود وباب كل شرّ وقعود وفشل وجمود. وقد قال العلماء: "الأمور بمقاصدها"، فالغنى وزوال الفقر وزوال غلوه وتطرفه، إنما هي عمل قلبي خالص من الرياء والتشفي والكراهية، وعمل سلوكي يتوخّى صحّة الأداء وصواب الفعل وجدوى الإنتاج وجودة الإنجاز.

4:2:1: الخلل الأسري والاجتماعي ومعالجته في ظل المقاصد: الخلل الأسري والاجتماعي هو مجانبة الصواب في شأن الأسرة والمجتمع. وهو باب واسع شامل لكلّ ما يكون منكرا من القول وزورا في حياة الأسر والمجتمعات. ومن ذلك: سوء التربية الأسرية والتنشئة الاجتماعية والتوجيه المدرسي والحصانة البيئية والثقافية والتأطير الإعلامي والأخلاقي والإرشاد المسجدي والتوعية الإسلامية. والواجب المتعلّق بكلّ تلك الجهات المكلّفة بحسن إعداد الإنسان الصالح منذ كونه جنيا ورضيعا وطفلا، وإلى أن يصير شابا وكهلا وشيخا، إقامة البنيان المتوازن في ذلك الإنسان، فكرا وسلوكا وعاطفة وتفاعلا وتأثّرا وتأثيرا.

المعالجة المقاصدية للخلل الأسري والاجتماعي: تكون هذه المعالجة بإقامة الأسرة الصالحة عن طريق فعل الزواج وتحقيق مقصده الأصلي المتمثّل في إيجاد النسل[1] وتكثير الناشئة كمًّا ونوعا، لتكثير الآخرة وتعميرها عددًا وجزاء وفضلا وكرما، وتحقيق مقاصده التبعية المتمثّلة في السكن والمودة والرحمة، وفي الاستمتاع بين الزوجين بالمباح، والأنس بالأولاد[2] والابتهاج بقدومهم والمسرّة بعيشهم والاطمئنان عند استقلالهم والصبر عند فراقهم والتشوّف إلى معاودة المقاصد التحاقا بهم في عالم الآخرة وتنعّما بالخلود في الجنان ورضا الرحمان.

كما تكون هذه المعالجة بإقامة المجتمع الصالح الذي تسوده الرحمة والرأفة ويعمره التواصل والتراحم ويقيمه التراصّ والتضافر. وقد جاء في الحديث: (مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد

---

[1] وهو المعروف بمقصد الزواج الأصلي الذي تكون سائر المقاصد خادمة له، على نحو مقصد السكن والاستمتاع وقضاء الوطر وسد الحاجة.

[2] هذه المقاصد التابعة تخدم المقصد الأصلي وتقوّيه، ولا ينبغي أن تعود على المقصد الأصلي بالإبطال والتعطيل. فينكر على من يتزوج للاستمتاع دون التشوف إلى الأولاد والفرح بهم عند وجودهم والشكر لله عند فقدهم أو عدمهم.

الواحد إذا اشتكى منه عضو).[1] وجاء في الحديث: (إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا وشبك أصابعه) .[2]

ومعلوم أن إقامة المجتمع الصالح مقصد من مقاصد الشريعة المتشوّفة إلى الاجتماع النافع بأنسه وثماره وحسن معاشه وسلامة معاده، ومراد للخالق تبارك وتعالى بما يصلح المخلوق ويعمر الدنيا والآخرة.

والخلاصة أن الاجتماع الإنساني الصالح وإعماره بالمحبة والتعاون والتراحم سوف يكون الميدان الرحب والعالم الفسيح في تعزيز التوازن وترسيخ التآلف واستبعاد كل ظواهر الغلوّ وحالات العنف في الفكر والفعل، في الأسرة والمجتمع، في الدولة والعالم.

5:2:1: الاستبداد السياسي والقهر الحزبي: ظلّ الاستبداد والقهر في مجال سياسة الحاكم الجبّار والعمل الحزبي العنيف أحد أبرز بيئة الغلوّ والتشدّد. وشواهد هذا معلوم وظاهره، وشيء منها خفي ومغلّف بخلافه. ومعالجة هذا الداء العضال في تاريخ الشعوب والهيئات والأفراد أمر لا بدّ منه. وهو في الدين فريضة، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾ [هود: 113]، وفي المجتمع ضرورة ومصلحة، وفي دائرة المعرفة أصول وفروع وقواعد وتربية وبيئة ومقاربة وتسديد.

المعالجة المقاصدية للاستبداد والقهر: من منظور المقاصد تكون هذه المعالجة إطارا مرجعيا حاملا لمفرداته الغنية التي تظلّ المواجه الأكبر للاستبداد والجبروت والقهر والتنكيل. ومن ذلك مفردة الحرية التي تواجه الاستبداد ومفردة حقوق الإنسان التي تواجه انتهاك الحرمة وطمس الهوية، ومفردة التداول الطوعي والإرادي والتوافقي على إدارة الشأن العام ومنع تأبيد القبضة والأزمة،

[1] أخرجه البخاري في الأدب، ومسلم في البر والصلة والآداب.

[2] أخرجه البخاري في المظالم والغصب، ومسلم في البر والصلة والآداب.

ومفردات أخرى تتصل باختيار الوسائل الأفضل والصيغ الأضمن في تسيير العمل السياسي والحكومي وإدارة الحياة العامة بتحقيق المصلحة العامة.

وأبرز عنوان ذلك اعتبار مراد الخالق في خلق الإنسان والكون، وهذا المراد هو تكريم الإنسان وتكليفه، وعمارة الأرض وتحقيق التعارف والتعاون والتآلف في ذلك. وهذا وغيره مخالف للاستبداد الذي لا يعبأ بالغير ولا يلتفت إلى الآخر.

6:2:1: الاحتلال الأجنبي والصلف الخارجي: من أشنع ظواهر التسلّط الخارجية والهيمنة الأجنبية احتلال البلدان وغبن الشعوب وطمس هوياتها وخصوصياتها واغتصاب مدّخراتها وتأخير تنميتها وتعطيل مساواتها لسائر الشعوب والأقوام. ويعدّ الاحتلال أبشع ظواهر الغلّو في معاملة الآخرين، وهو أنكى ما يصل إليه العجب الخارجي والتعالي الأجنبي. ولا شكّ أن هذا وغيره يمثل أرضية واسعة لقيام ردود الأفعال ومواجهة المعتدين، وحصول حالات التوتّر والتشدّد والتأزّم وتقرير إرادة التصدي والمواجهة للاعتداء والتعدّي.

المعالجة المقاصدية للاحتلال الأجنبي: تكون هذه المعالجة بتقرير مقاصد الاستقلال والسيادة والحرمة والحرية، ومنع الاعتداء المفضي إلى الانتهاك والإذلال؛ وحرصا على حفظ الأنفس والأعراض والأموال، وصيانة للأوطان والبلدان والعمران من زيغ الاحتلال وفساد أعماله وسوء عواقب أحواله. كما يكون للوعي المقاصدي الدقيق أثره في تقوية إرادة التصدّي للمحتل ومواجهة خططه وبرامجه، وترسيخ معاني العزّة في النفس والإباء في الكيان والقوة في دحر الطغيان. كما أن هذا الوعي الذكي بالمقاصد يقرّر الفطنة والحكمة ويحول دون الوقوع في غفلة الصالحين وارتخاء المقاومين. ويمكن للإطار المقاصدي نظرا وتحقيقا أن يشكّل وعاء ثريًّا ومنبعا صافيا ومنبتا خصبا لتفعيل المقاصد في إيجاد الصياغات والمقاربات المعالجة للاحتلال والمواجهة له بعمق وعلم ودراية وكفاءة.

2: منهج المقاربة المقاصدية في معالجة الغلو:

يُراد بمنهج المقاربة في هذا السياق أسلوب إعمال المقاصد في معالجة الغلوّ.

وتوجد عدة أساليب في ذلك، وذلك لاختلاف الباحثين في النظر إلى هذه المعالجة وطرقها وسياقاتها.

وأكتفي في هذا الفصل بعرض منهجين اثنين:

منهج يُعمل المقاصد في عمومها ومجمل مفرداتها للمعالجة. وهو أشبه بعرض بعض القواعد المقاصدية وبيان وجه وقوف الغلوّ ضدها.

ومنهج يُعمل المقاصد بطريقة أدق وأبلغ في تأطير حالة الغلوّ مقاصديا وشرعيا، تنظيرا وتنزيلا، وربطا وإحكاما. ونبين هذين المنهجين في المبحثين الآتيين.

1:2: منهج المقاربة المقاصدية المطلقة في معالجة الغلوّ: تقوم هذه المقاربة على المفردات المقاصدية المجملة والمعروفة، على نحو مفردة جلب المصالح ودرء المفاسد ومفردة الضروريات وغيرها.

وهي مهمّة في الإقناع باستدعاء المقاصد في مفرداتها المطلقة لمعالجة حالة الغلوّ بأنواعه. ويمكنني عرض ذلك في المطالب التالية:

1:1:2: الغلو ضد قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد: فهو مفوّت للمصالح الشرعية التي ينبغي أن تجلب بفعل ما يخالف الغلوّ على نحو العدل والوسط والسماحة والمعروف. كما يجلب المفاسد التي لا حصر لها، على نحو مفسدة التضييق على النفس والآخر، ومفسدة الإضرار بالأنفس والممتلكات بسبب السلوك المغالي الذي قد يصل إلى الاعتداء والقتل والتعذيب.

2:1:2: الغلو ضد قاعدة الضروريات والحاجيات والتحسينيات: يخلّ الغلوّ بتحقيق الضروريات التي لا بدّ منها في قيام أمر المعاش وسعادة المعاد. ومنها: ضروريات الغذاء والدواء والملك

والتصرف والاستحقاق والاستثمار. كما يخلّ بتحقيق الحاجيات المفتقر إليها على سبيل رفع الحرج وإقامة المعاش بالمعتاد والميسور مع تحمّل المشقات المألوفة والعادية، ومنها: إقامة المعاملات والتوسع فيها كالإجارات والسلم والقراض والمشاركات الاستثمارية والتمويلية والتنموية.

كما يخلّ الغلوّ بالتحسينيات من جهة التشدّد في منعها وتقليلها تحت عنوان التحوّط والتزهد والتقشف، ومن جهة تفويتها بمنع أسبابها وشروطها، على نحو منع المبادرة لتكثير المنتوج وتوسيع الخيرات بالعمل والإنجاز والابتكار.

ووجه إخلال الغلو بهذه المراتب الثلاث يتمثل في كونه عاملا نفسيا وموضوعيا وبيئيا وسياسيا في مواجهة ثقافة التطوّر الطبيعي للحياة ومقوّماتها، وإشغال الخاصة والعامة فيما يترتب عليه من إشكاليات زائدة وآثار سيئة على صعيد التنمية والتواصل والبناء، وعلى مستوى صرف الأنظار عن القضايا التربوية والتنموية الحقيقية وإضاعة الأوقات والجهود في الأمور الهامشية والجانبية والعبثية.

3:1:2: الغلو ضد قاعدة وسائل المقاصد: يخلّ الغلوّ بوسائل المقاصد من جهة تعطيل الوسائل المشروعة لبلوغ مقاصدها المشروعة، كتعطيل وسيلة التعليم والتحاور والتعايش السلمي لبلوغ مقاصد التعلم وفوائده النفسية والاجتماعية والتنموية والحضارية، وبلوغ مقاصد الثقافة الحوارية التي تعزّز التآخي والتعارف بين المتحاورين، وتطرد ثقافة العنف والتشدّد والغلظة في التواصل بين البشر. وكتعطيل وسيلة التدرج في التغيير والإصلاح والعمل على فرض ذلك بالقوة والقهر، وهو ما يفوّت مقاصد الإصلاح الهادئ والمتدرج الذي يراعي الظروف ويقدّر العواقب ويحقّق الأمل أو أغلبه أو غالبه أو بعضه على الأقل.

كما يخلّ الغلوّ بوسائل المقاصد من جهة إعمال الوسائل غير المشروعة لبلوغ مقاصد يُتوهم أنها مشروعة. ومنها: إعمال وسيلة السبّ والتشهير والمقاطعة والمجافاة والتحريض على الناس، وهو ما ينفر هؤلاء ويحملهم على بغض المغالين وكراهيتهم وعدم التأثّر بهم وغير ذلك.

4:1:2: الغلوّ ضد مطلق المقاصد: ومن هذه المقاصد: مقصد الرحمة وبالناس والرفق بهم والتخفيف عنهم والحرص عليهم، ومقصد الحرية والكرامة والعدل والإنصاف، ومقصد سماحة الإسلام وسعة صدر دعاته وفسحة نظر علمائه، وغير ذلك من المقاصد المطلقة والمعروفة والبديهية، والتي تجافي الغلوّ وتنكر على المغالين الذين يحاولون يسيئون إلى أنفسهم وإلى غيرهم وإلى دينهم وسياستهم ودولتهم، وهم أو أغلبهم يظنّون أنهم يحسنون صنعا.

2:2: منهج المقاربة المقاصدية المحقّقة في معالجة الغلوّ: نبين في هذا المبحث تلازم مسالك النظر والتحقيق والفهم والتنزيل لهذه المقاربة وفقا لاصطلاح مخصوص واعتبار مدروس، على نحو تقرير المدرَكات وتحقيق المناطات والاعتبار بالنيات ومراعاة المآلات وتقدير الإمكانيات وانتفاء المبررات. وهو ما نفصله فيما يلي:

1:2:2: تقرير المُدركات في معالجة الغلوّ: المدرَكات الشرعية هي جمع مُدرَك. والمدرَك هو ما يُدرك به الحكم الشرعي ويُعرف. وهو النصّ والإجماع والمعنى والمقصد والعلّة والحكمة وغيره مما هو طريق لتحصيل الحكم الشرعي.

وتقرير هذه المدرَكات يعني اعتبارها دليلا على أحكامها ومرشدا إلى مطلوبها. وفي موضوع الغلوّ يعني تقرير هذه المدرَكات تقريرها في بيان حقيقته ومفسدته والتصدي له ومواجهته. ولن أكثر من مدرَكات النصوص، فهي كثيرة ومعروفة. وأكتفي بما له ارتباطه بالمقاصد. ومنها:

- نصوص القرآن الكريم المقرّرة لليسر ورفع الحرج والتخفيف ومنع الأذى والفساد والعنت والإصر. فما قرّرته من مقاصد إنما هو تأكيد لها وتأكيد لمعارضتها للغلوّ باعتبارها على خلاف هذه المقاصد.
- نصوص السنّة كذلك، وبالمعنى ذاته.
- نصوص الشرع المحذّرة من الغلوّ بأنواعه، والمبيّنة لمفاسده وسوء مآلاته. ومنها:

- قوله تعالى: **﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾** [المائدة: 77]. والوجه المقاصدي لهذا النصّ هو:

الوجه الأول: النهي يقتضي فساد المنهي عنه. فالغلوّ منهي عنه لمفسدته.

الوجه الثاني: النهي تصريح بمراد الناهي سبحانه في الترك، كالأمر فهو تصريح بمراد الآمر تعالى في الفعل.

الوجه الثالث: الغلوّ في الدين يشمل الغلوّ في النصوص والأحكام والغلوّ في الحكم والمقاصد والغلوّ في الفهم والعمل، والغلوّ الإحقاق والاستحقاق. وهو ما دلّت عليه عبارات الآية وسياقاتها وإشاراتها.

- قوله صلى الله عليه وسلم: "هلك المتنطعون[1]". والأوجه المقاصدية لهذا الحديث:

الوجه الأول: الهلاك نتيجةٌ للتنطع. والهلاك هو الفساد أو المفاسد، والتنطّع هو الغلوّ والتشدّد. فالهلاك ذريعة للمفاسد، وتركه بملازمة الاعتدال والتوسّط وسيلة للصلاح والنفع.

الوجه الثاني: الهلاك موت وفناء، موت للضمائر والسرائر وفناء للعمائر والجواهر. فالغلوّ لا ينتج سوى المظاهر في جهل والمفاخر في زعم. وإذا كان الهلاك كذلك بسبب التنطّع والغلوّ، فلا شكّ أنه ضدّ المقاصد، أي ضدّ مقاصد الحياة والتعمير، وليس يجاري مفاسد الاعتداء والتدمير والتقبيح.

---

[1] سبق تخريجه.

الوجه الثالث: تكرار الهلاك وتكرار اقترانه بسببه الذي هو التنطّع. وهذا التكرار يفيد التأكيد. والتأكيد قطع أو ظنّ غالب في معنى القطع. والموت يقين، "حتى أتانا اليقين" "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين". فالهلاك يقين. والعياذ بالله من الخسران والخذلان.

2:2:2: تحقيق المناطات في معالجة الغلوّ: **المناطات** جمع مناط، والمناط عند العلماء الأمر الذي يرتبط به الحكم وجودا وعدما. وجمهورهم أطلقوه على العلّة التي هي الوصف الظاهر المنضبط المعرّف للحكم الشرعي. ومثاله: الإسكار فهو علّة تحريم الخمر.

وتحقيق المناط يراد به التحقّق من وجود العلّة في الواقعة التي يُراد تنزيل الحكم الشرعي عليها بناء على وجود تلك العلّة. أو هو التحقّق من قابلية الواقعة ليُنزل الحكم الشرعي عليها. ومثال البسيط: التحقّق من وجود على الإسكار في سائل ما، فيحكم عليه بالتحريم بناء على ذلك أو ارتباط بتلك العلّة.

ويُعدّ تحقيق المناط عملا اجتهاديا دقيقا يستند إلى المدرَك الشرعي ويراعي الواقع البشري ويربط بينهما بمنهج عميق يتقنه أرباب العلم المتخصصين والراسخين. وهو عمل متواصل ما بقي الليل والنهار، وما حدثت في الحياة نوازل وظهرت في الواقع منازع.

وتحقيق المناط في موضوع الغلوّ أمر جليل جدًّا، وذلك لأهميته في تبين حقيقة هذا الغلوّ ومنافاته لجوهر الدين وعلل الأحكام ومراد الخالق ومصالح الخلق.

فالغلوّ باعتباره انحرافا في معاملة الإنسان والمجتمع ونزوعا نحو التشدّد والتعدّي، إنما هو فعل لم يتحقّق فيه مناطه ولو يوجد فيه سببه الداعي إلى ذلك التشدّد والتعدي. فالتعدّي يكون في مواجهة الاعتداء والتصدّي للعدوان المتأتي من المحتلّ والغاصب والصائل، أي لا يكون ابتداء ولا يقع إلا إذا تعرّض الناس إلى الاعتداء عليهم وانتهاك حرماتهم وإتلاف أموالهم والنيل من أعراضهم، فعندئذ

يؤذن للمظلومين في مواجهة المعتدين. قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 39]. جاء في الحديث: " من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ".[1]

وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]، إنما يقرر ما يصطلح عليه بعبارة "الردع بالسلم"، أي ردع الأعداء بتخويفهم معنويًّا ونفسيا بالقوّة التي يملكها الآخرون، فيكون ذلك رادعا لهم عن فعل الاعتداء وتسليط البغي. فكأن إعداد القوة المادية والعسكرية يهدف إلى منع الظلم والقتل وتقرير السلم والأمن. وهذا من روائع البيان وفرائد الأحكام في شريعة الإسلام. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 84]. فالتحريض وارد في سياق الآية على سبيل كفّ الآخرين عن الاعتداء والأذى.

3:2:2: الاعتبار بالنيات في معالجة الغلو: النيّات جمع نيّة، والنيّة هي عمل القلب وتوجّه الإرادة. وهي في الدين ركن في الأحكام إلا ما استناه الدليل كنيّة فعل النيّة ونيّة الحدث. وقد عدّت أمة الإسلام أمة النيّة في إشارة إلى صدق السريرة وإخلاص القلب وقوّة الإرادة.

والاعتبار بالنيات في الأقوال والتصرفات أمر مطلوب شرعا. ومثاله: الاعتبار بالنيّة في الصلاة بقصد الامتثال والقربة، والاعتبار بها في الزواج بقصد إيجاد الولد الصالح ذكرا وأنثى وإعمارا للعاجل وتعميرا للآجل.

والاعتبار بالنيّات في معالجة الغلوّ يكمن في أن الغلوّ باعتباره فعلا إنسانيا وتوجّها إراديا، قد شابته أمور تحكم عليه بالفساد والاختلال بناء على ما يلزم في أمر النيّة وشروطها. فإن المغالي دينيا أو

[1] أخرجه أبو داود، 275/2، والنسائي والترمذي، 316/2، وغيره.

سياسيا أو اجتماعيا أو عرقيا إنما يُحكم هواه ويساير ما يظن أو يتخيل أنه حقّ وصواب. وقد جاء في قاعدة النيّة أن "الأمور بمقاصدها"[1]. ومعنى ذلك أن الأقوال والأعمال والتصرّفات يُحكم عليها بالصحة أو الفساد، وبالقبول بإذن الله تعالى أو عدمه، كلّ ذلك يُحكم عليه في ضوء النصوص والقواعد والمقاصد. ولكي يصحّ القول أو العمل ينبغي أن يحقّق أمرين اثنين:

الأمر الأول: صدق النيّة وإخلاص القلب. ومثال: صيام رمضان ينبغي أن يكون خالصا لله تعالى، وليس يراد به الشهرة أو الرّياء أو تخفيف الوزن وتحقيق النحافة والرشاقة.

الأمر الثاني: صواب العمل وأداؤه وفقا لتعاليم الدّين وأحكامه. وفي الصيام يمسك الصائم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فمن أمسك من طلوع الشمس، فصومه باطل، ومن صام رمضان في شعبان فصيامه باطل.

وفي موضوع الغلوّ، فإن المغالي قد يكون الباعث على غلّوه صدق النية وإخلاص القلب وشدّة الحماس والتشوف إلى مراتب الصلاح ومقامات الشهادة، إلا أنه واقع في خطإ العمل وخلل الأسلوب وبشاعة المآل وفساد المصير. فالأمر الثاني من هذه القاعدة لم يتحقّق، والأمر الأول عليه الملاحظات والاستدراكات.

4:2: مراعاة المآلات في معالجة الغلوّ: المآلات جمع مآل. والمآل هو المصير والمنتهى. ويراد بمراعاة المآلات تقدير العواقب وتحسّب المصائر. ومثاله البسيط في واقع الناس: التحسب من تغيّر حرارة الطقس خارج البيت من أجل استبعاد المرض، وتقدير عاقبة المجاوزة الممنوعة في الطريق بقصد التوقّي من الحوادث والكوارث.

---

[1] قاعدة من القواعد الفقهية الخمس.

ومراعاة المآلات في الغلوّ تكمن في قوّة الاعتبار بما يؤول إليه هذا الغلوّ من مفاسد القتل والتخريب ومضار تكميم الأفواه وتعطيل الحريّات وتعميق الأزمات، وفي عمق التدبّر في الأوضاع السيئة التي انتهت إليها جماعات عدّة وأنظمة شتى، على نحو الفشل في تحقيق الأهداف المأمولة، وتعثّر مشروع النهوض الإسلامي والوطني، وإعطاء الذرائع للحكّام الظالمين لزيادة أحجام الاستبداد وتعميق آلة الجبروت، واتهام حقائق الإسلام والدعوة والصحوة والتربية والتزكية بما ليس فيها.

وقد أفادت التجارب الكثيرة والشواهد المختلفة أن الغلوّ الديني والسياسي والمحلّي والعالمي لن يعمّر طويلا ولن يؤثّر التأثير الحقيقي الدائم، وإنما يظلّ في أمارات ظهور لتقصم الظهور، وعلامات مفاخرة ليكون في الهاوية.

وهذا بخلاف العدل بإحسانه والوسط بثباته والرفق باعتزازه والحلم بقوته، فهذا للثمار ضمانة وللإعمار متانة وللفعل والتغيير رصانة.

5:2: تقدير الإمكانيات في معالجة الغلوّ: تقدير الإمكانيات أو مراعاة الاستطاعة أمر مهّم في الدين، وفي مجموع أحكامه المنوطة بأعمالها وتصرفاتها. وقد قال تعالى: **﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾** [البقرة: 286]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم".[1]

وفي موضوع الغلو تراعى الاستطاعة أو تقدّر الإمكانيات في شعيرة الإصلاح والتغيير، وفي فعل التدرج وملازمة الانتقال المرحلي السلمي والتربوي والبنائي، وفي منع التصرف بالغلظة والشدّة وغيرها مما يفوّت المطلوب ويأتي على خلاف المقصود. وتقدير الإمكانيات أمر ينطبق على إمكانيات كلّ أطراف التغيير الداعين والمدعوين، وسواء أكان تغييرا دينيا أم سياسيا أم اجتماعيا. فكلّ هذا له تقديراته في تحقيق ما أمكن، ودون اللجوء إلى التغيير بالقوة والإكراه والقهر. فمن يُراد تغييره تربويا

[1] صحيح البخاري.

أو سياسيا فلا بدّ من مناخ وآليات وظروف مناسبة، وينبغي مع ذلك الملازمة والدوام وتوطين النفس على تمثل قيم التغيير ومجابهة المغريات والعراقيل المصادمة لكلّ ذلك.

وفي التغيير السياسي المتوجّه إلى الإصلاح السياسي ينبغي تغيير العقليات مع تغيير المنظومات والسياسات والآليات، وليس فقط تغيير اللوائح والسجلات والأوامر والقرارات.

6:2: انتفاء المبررات في معالجة الغلوّ: يراد بانتفاء مبررات الغلوّ وأعماله وأساليبه، ظهور أجواء مهمّة من الحريات في مسار الثورة التي عرفتها بعض البلاد العربية والإسلامية. وهو الأمر الذي يشجّع على تعزيز المنهج السلمي في التغيير والإصلاح، ومواجهة الغلو بأنواعه المختلفة واتجاهاته المتباينة. وهو ما نخصصه ببعض البيان فيما يلي:

3: الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة:

1:3: واقع الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة:

1:1:3: أسباب الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة: ظهور الغلو في مسار الثورة العربية كان لأسباب كثيرة، منها:

- سبب يتعلق بماضيه، حيث كان امتدادا لمساره عبر التاريخ ولفترته التي سبقت هذه الثورة، وهو بهذا يكون إفرازا طبيعيا لعوامله القديمة ومداخله المعروفة. وأبرز تلك العوامل ما يتعلق بالاستبداد السياسي والقهر الإيديولوجي والحزبي والعرقي والطائفي وغيره.
- سبب يتعلق بمناخات الحرية وحالات الانفلات التي عرفتها دول الثورة العربية، وقد ساعدت على ازدياد حجم الغلوّ واتساعه وانتشاره. وهو على خلاف ما يروّج له، من

أن الغلو والإرهاب كان صنيعة المشهد السياسي الذي تشكّل بعد قيام هذه الثورات. ومعلوم أن هذه الظاهرة ليست وليدة اليوم وإنما هي نتيجة لمقدماتها وحصيلة تراكمات في الفكر المغالي والاستبداد السياسي والسياق الاجتماعي والوضع الاقتصادي والتنشئة الأسرية وغيرها. وفي كّل الأحوال لا ينبغي أن يبرر الغلو ولا يجوز أن تبرر أعماله وأقواله وتصرفاته، مهما كان غطاؤه واحتجاجه.

2:1:3: واقع الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة: هذا الغلوّ متنوع ومختلف. وفيه الغلوّ الديني والغلوّ السياسي والاجتماعي والإعلامي والمؤسساتي، وليس غلوًّا من جانب واحد. كما أن بعضه متلبس بالمنظومة القديمة وبالفوضى المضادّة والالتفاف على مسار الإصلاح والتغيير. وقد أصابته حالات الاختراق والتوظيف لأجل خلط الأولويات الثورية والاستحقاقات الوطنية، وبقصد إطالة عمر المرحلة الانتقالية أو إفسادها وطمس مكاسبها وتخريب ثمراتها. ولكن ومع ذلك فقد كان الشعور بخطر هذا الغلوّ بأنواعه حاضرا بقوة ومفعّلا على مستوى تفويت مفسدة المرجفين المتربصين، وبإرساء المناخات الوطنية والثورية الوفاقية في اتجاه تأمين المسار الانتقالي والوصول به إلى أهدافه المأمولة من الثورة.

وما ينبغي تأكيده في هذا السياق العمل على زيادة أقدار الفعل الثوري وتفعيل آثاره في الواقع الحياتي والسياسي والدستوري والقانوني، لمعاملة المغالين والمناوئين على خلاف مقصودهم.

2:3: متوقع الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة:

1:2:3: متوقع الغلوّ بين إمكان الانفلات ولزوم الانحسار: قد ينفلت الغلوّ وتزادا بعض مظاهره، كما قد ينحسر أو يقلّ ويخفت. ويرتبط كل هذا بمدى إنجاح مسار الثورة وتحقيق أهدافها وبناء مؤسساتها وتأمين المرحلة الانتقالية في أقرب الآجال وبأيسر التكاليف.

وكلّما كانت الأوضاع هشّة والاختلاف واسعا والرغبة في الاستحقاقات الخاصة شديدة، كانت الظروف مهيّأة أكثر لزيادة الانفلات والتسيّب، وهو ما يكون عنصرا إضافيا لزيادة الغلوّ بأنواعه. وهو ما يدعونا جميعا إلى الاتفاق على المشترك الوطني في هذا كلّه، وهو الثورة وأهدافها والدولة وعدالتها والهويّة ورسوخها والإنسان وحقوقه.

2:2:3: محدّدات مستقبل الغلوّ في مسار الثورة العربية وبناء الدولة الحديثة: يتحدّد هذا المستقبل في ضوء ما يسير عليه مسار الثورة من حيث مشروعها الإصلاحي والوطني والحضاري، ومن حيث صيغ التوافق السياسي والتراضي الاجتماعي. وأبرز هذه المحدّدات:

- **منتجات المسار الانتقالي**: وهي مجموع ما يؤول إليه هذا المسار من حيث حفظ كرامة الإنسان وحقوقه، وبناء الدولة الجديدة وإقامتها على العدل والمساواة والأمان والصلاح، وإصلاح مؤسساتها وتفعيل وظائفها على الأساس الوطني وليس الحزبي أو الفصائلي أو الشخصي، وتعزيز دور المجتمع المدني وترسيخ قيمه الإنسانية والإيمانية والأخلاقية، وإسناد الأمر إلى أهله كفاءة وأمانة، ومنع التنكيل والتعذيب والتجويع، ودوام استحضار الخوف من الملك الأعلى سبحانه، والاستعداد ليوم الرحيل إلى عدالة السماء.
- **المقاربة الشاملة لمواجهة الغلوّ**: وهي مجموع ما ينبغي وضعه من خطط وبرامج وآليات في مواجهة الغلوّ بمعالجة أسبابه ومواجهة آثاره، وليس فقط بملازمة المواجهة الأمنية. ومن ذلك: وضع السياسات والبرامج الإعلامية والتربوية والفكرية، وإقامة التعليم الإسلامي ونشر العلم الشرعي وفسح المجال التعليمي والتوجيهي للعلماء والخطباء والخبراء وإحياء رسالة المساجد، وترسيخ الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية والازدهار الاقتصادي، فضلا عن حسن التنشئة الأسرية والتربية الاجتماعية.

- **القيام بالمراجعات اللازمة**: وهو ما يتعلق بضرورة أن يراجع مغالون وغيرهم آراءهم وسياساتهم، وأن يحاسبوا أنفسهم قبل أن يحاسبوا وأن يزنوا أعمالهم قبل أن توزن. ومنهج المراجعة في الدين أصيل، وفي الحياة عظيم، فهو يذكر ويصحح ويطور. كما أنه يورث في النفس الخير والتواضع والإنابة. وقد مثّلت فترتنا الحالية ميدانا رحبا لقيام المراجعة والتصحيح، وذلك بمقتضى تعديل العقليات المختلفة على الحوار البناء والتعايش السلمي ودرء بوادر الاحتقان والافتتان. ولا شك أن توطين النفس على المراجعة يظلّ ضربا عاليا من توطينها على الإصلاح والاعتدال، ومناشدة الحق كلما أحسّت بالميل إلى الباطل، ومراجعة الرأي عند تبين خلافه وعدم صوابه. فإن الرجوع إلى الحقّ خير من التمادي في الباطل.

وفي الختام: نرنو إلى أن يؤول الغلوّ إلى المغلوبية في الأرقام والأعداد والمواقف والمواقع والتأثير والتغيير، وإلى غلبة خلافه وغالبية ضدّه وأغلبية نقيضه، في رحابة الفكر وسعة النظر وفسحة الاجتهاد وبركة النصوص وأصالة المقاصد وسلامة القصود وسماحة الإسلام وعالمية دعوته وإنسانية توجّهه وحضارية إنجازه. ولكن ذلك لن يكون بغلوّ مثله أو أشدّ منه، وإنما يكون بعلوّ في الهمّة والأمة، وعتوّ في الحجّة والحكمة. **﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** [النساء: 83]. صدق الله العظيم.

شرعنة الاستخبارات الأمنية في الدولة التي تطبق الشريعة

د. محمود أبو الهدى الحسيني سورية/ باحث إسلامي

تمهيد:

من حفظ مقاصد الشريعة الضرورية السعيُ لما يقيم أركان الشريعة ويثبّت قواعدها، وهو يكون عادة بإنشاء الوظائف المعتنية بالعلوم والصناعة والتجارة والزراعة، والمثمّرة للمال والثروة، والراعية لشؤون المجتمع العامة والخاصة الدينية والدنيوية. ومثل هذا تقوم به عادة في المجتمع المسلم وزارات الدولة التنفيذية.

ومن حفظ مقاصد الشريعة الضرورية أيضا توفيرُ ما يدرأ عن الأمة الاختلال الواقع أو المتوقع.[1]

ومن الاختلال المتوقع حصولُ عدوانٍ من عدوٍّ على حدود الدولة، فيكون الاستعداد لمنعه بتكوين جيش قوي.

كما أن الاختلال المتوقّعَ داخل الحدود يكون بسبب خصوماتٍ بين الناس، والقضاء يفصل فيها عادة، ويعينه في الإجراء والتنفيذ جهازُ أمن داخلي، قوامه الشرطة. ويكون بسبب عدوانٍ على البلاد من داخلها، يدبّر له أعداؤها مستعينين بعدوٍّ متسلل، أو عنصرٍ خائنٍ، يتواصلُ مع العدوّ أو يفعلُ فعله.

[1] الشاطبي، الموافقات، 18/2.

ولا يستقيم أمر الدولة ويمتنعُ مثل هذا الاختلال فيها حتى يكون لها جهازٌ وظيفيٌّ أمنيٌّ ساهرٌ يستكشف الخلل قبل حصوله، ويضعُ يده على أسبابه قبل أن تنتج مسبَّباته السيئة.

ولئن كان من المتفق عليه بين المتشرعين ضرورة وجودِ الجيش والشرطة في الدولة، فقد يكون من المختلف فيه فيما بينهم وجود جهازِ استخباراتٍ أمنية في دولة تطبق الشريعة الإسلامية.

من أجل ذلك يأتي هذا البحثُ محاولا استكشاف مشروعية الاستخبارات في الدولة المعاصرة الراغبة في تطبيق الشريعة الإسلامية.

1: الأمنُ مقصود من مقاصدِ الشريعة :

الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد هذا المقصد كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ**﴾ [البقرة: 126]. فقد دعا الخليل لمكّة بالأمن ثم دعا لها بالرزق.

وقال تعالى في معرضِ المنة: ﴿**الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ**﴾ [قريش: 4] فقد أنزل عليهم الرزق وحرسه بالأمن.

وكأن مجموع الآيتين يدلّنا على أنّ الضرورة الأولى ابتداء هي الأمن، ثم تأتي ضرورة الرزق، ويُحتاجُ معها وبعدها إلى حفظٍ وحراسةٍ واستدامة لذلك الأمن.

فالأمن إذا مطلوبٌ قبل الرزق وبعده، بل إنّ وجود الأمن سبب استجلابٍ للرزق، فالاقتصاد يهرب من البيئة المضطربة، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [القصص: 57] ولولا أنه آمن لم تُجب إليه الثمرات.

وهاهو الصدّيق يوسف عليه السلام يغري أبويه بالمكوث في بلده لأنها آمنة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [يوسف: 99].

بل إنّ العبادة لا يتأتى القيام بها على وجهها الكامل إلا في البيئة الآمنة، قال تعالى في شأن الصلاة: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 239]

وقال في شأن الحج والعمرة: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴾ [الفتح: 27].

وجاء في الحديث النبوي: (مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا) .[1]

وكَانَ صلى الله عليه وسلم إِذَا رَأَى الْهِلاَلَ قَالَ: (اللَّهُ أَكْبَرُ. اللَّهُمَّ أَهِلَّهُ عَلَيْنَا بِالْأَمْنِ وَالْإِيمَانِ، وَالسَّلاَمَةِ وَالْإِسْلاَمِ، وَالتَّوْفِيقِ لِمَا تُحِبُّ وترضى. رَبُّنَا وَرَبُّكَ اللَّهُ).[2]

والآيات والأحاديث في هذا الشأن أكثر من أن تعدّ.

2: وجوب سلامة المجتمع من العملاء والدخلاء :

تماسك المجتمع يكون بتماسك أفراده، وتماسكهم يحقّق استقلال مشروعهم، وقوة كينونته الذاتية بعيدا عن التبعية لعدوّه. وتخلخل المجتمع يحصل بتسلل الراغبين في خرابه إلى داخله. قال الله تعالى:

---

[1] رواه البخاري في "الأدب المفرد رقم 300 عن عبيد الله بن محصن الخطمي.

[2] رواه الترمذي في سننه، عن طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّه.

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ [الصف: 4] هذا البنيان المرصوص قويٌّ باستقلالية أهدافه وتحرّرها عن رغبات أعدائه في دماره أو ضعفه وتحلّله.

ولا تتحقّق نظافة المجتمع المعنوية وتجانس أفراده إلا بإخراج الدخلاء منه، أو تحييدهم عن توجيه مساره الحضاري. نعم لا تمنع الشريعة مشاركة تنفيذية من غريبٍ، إذا لم تكن حارفةً لمخطّطه، لكنّها في الوقت نفسه تطلب مراقبته وحسبته ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105] فهي الرقابة الدقيقة إذا والمتابعة لكلّ حركة أو سكنة في المِساحة العامة.

والبحثُ عن الوليجة (أو الدخيل) مطلب يقتضيه وجود التحذير من تلك الوليجة. قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 16]. قال الفخر الرازي في تفسيرها: "قال أبو عبيدة: كلّ شيء أدخلته في شيء ليس منه فهو وليجة وأصله من الولوج، فالداخل الذي يكون في القوم وليس منهم وليجة، فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة من دخل.. والمقصود من ذكر هذا الشرط أن المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصًا بل يكون منافقًا، باطنه خلاف ظاهره، وهو الذي يتّخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين، فبيّن تعالى أنه لا يتركهم إلا إذا أتوا بالجهاد مع الإخلاص خاليًا عن.. التودد إلى الكفار .."[1].

[1] تفسير الفخر للآية.

وإذا كانَ من واجبات الدولة حفظُ المجتمعِ وحراسته من أعدائه وتحصينُ خصوصيته، والحيلولة دون وقوعِه في حبائل المكائد، وشراك المصائد، فإن إيجاد جهاز أمنيٍّ وظيفيٍّ يحرس المجتمع من كيد أعدائه ويصونه من غوائلهم يصبحُ من الواجبات الشرعية.

3: الحاجة إلى اتخاذ جهاز أمنيٍّ يستكشف الاختلال قبل وقوعه :

مع تطوّر العلوم الحديثة وتقدّم التقانات استعملت الأجهزة الأمنية وسائل التنصت، التي تسجل الذبذبات وترسلها إلى التحليل في العقول الالكترونية، واستعملت الشرائح الالكترونية التي توضع في الهواتف فتحولها إلى آلة تنصت مفتوحة بشكل دائم، استعمل هاتفها أولم يستعمل، ووضعت في المحيطات سفن التجسّس التي تحضر المعلومات إلكترونيا وتحلّلها وتدرس نتائجها، واستخدمت أجهزة الإرسال التي توضع في أجواف الحيوانات الأهلية وأحشائها لتجول بين الناس وترسل المعلومات بالأقمار الصناعية إلى المراكز البحثية المتخصصة.. لا يجوز ونحن في عالمٍ هذه هي وسائله أن نتجاهل الحاجة الماسّة في الدولة المعاصرة إلى جمع المعلومات الخاصة بالمجتمع أو المتعلّقة بأعدائه.. نعم إن هويتنا الحضارية ترفض العدوان على خصوصيّات الأفراد وشؤونهم الشخصيّة، فالمعلومات التي تبحث عنها أجهزة الاستخبارات الشرعية تخدم نموّ المجتمع، وتمنعُ اختلاله، فلا تستعمل للبغي أو العدوان، أو إذلال الناس أو ابتزازهم، بل هي جندي خادمٌ للنهضة الحضارية، حارس لها من غوائل الإفساد أو التدمير، ولا يمكن بحال تحويلها إلى أداةٍ رخيصة خادمة للفراعنة كما هو الحال في دول الأنظمة المستكبرة. إن الدولة المعاصرة لا يجوز أن تهمل ضمان بقائها

واستقلالها، وسبب تأهبها لمواجهة أيّ خطر محتمل، وهو من غير شكّ دقّة المعلومات التي تحصل عليها من أجهزة استخباراتها النظيفة النزيهة، ومقدار نجاحها سيكون تابعا لدقّة تلك المعلومات. وقد نصّت المادة الثالثة والعشرين من لائحة الحرب البريّة في القانون الدولي على جواز استعمال الوسائل اللازمة للحصول على معلوماتٍ عن العدو وعن ميدان القتال،[1] وهو نصٌّ صريح في القانون الدولي يجيز لدول العالم العمل الاستخباري.

4: الأصول اللغوية والتاريخية للعمل الاستخباري:

4: 1: الأصول اللغوية: يرجع العمل الاستخباري إلى أصلين لغويّين: التحسّس والتجسّس وما نختاره من الوجوه اللغوية المتعدّدة أن: التحسّس: هو البحث عموما. وأن التجسّس: هو البحث عن العورات خصوصا.[2]

ولا نزاعَ في جواز التحسّس لورود الأمر به في الآية على لسان نبي الله يعقوب: ﴿**يَابَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [يوسف: 87] ولا يشكل علينا حديث: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تجسّسوا، ولا تحسّسوا، ولا تناجشوا، وكونوا عباد الله

[1] عبد العزيز علي، قانون الحرب، ص 174، القانون الدولي العام 846. وأيضا محمد راكان الدغمي، التجسّس وأحكامه في الشريعة الإسلامية.

[2] التاج ولسان العرب.

إخوانا)[1]. فإننا نحمل منع التحسّس على معنى البحث الفضولي الذي لا جدوى منه، وهو في معنى المنع الوارد بحديث: (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)[2]، أما التحسّس الذي يخدم هدفا مشروعا فأصله ثابت في الآية. والتجسّس ممنوعٌ بنصوص القرآن والسنة. وأحسن من التفصيل في أنواع التجسّس وانقسامه إلى ممنوعٍ ومشروع أن نوافق النصوص في المنع، وأن نلحق العمل الاستخباري المشروع بالتحسّس لا بالتجسّس. وقد قالوا: الجاسوس صاحب سرّ الشر والناموس صاحب سرّ الخير[3] فالعمل الاستخباري المشروع يلتحق بالناموس، ويوصف بالتحسّس.

وتبقى الممارسات الخسيسة التي يمارسها غير المتشرّعين ملتحقة بالتجسّس وفروعه الممنوعة.

4: 2: الأصول التاريخية: حكى ربنا قصة أهل الكهف، وكان من خبرهم بعد يقظتهم ما نقله قوله تعالى: **﴿قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾** [الكهف: 19]، فكانوا يرغبون في إرسال شخص منهم مستخفيا، يأتيهم بخبر الناس، ويستطيب لهم منهم طعاما. وهذه الممارسة المستخفية فيها طرفٌ من أساليب العمل الاستخباري. وقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم في حروبه العيون. نقل في فتح الباري رواية إبراهيم بن سعد في غزوة بدر أنه بعث عشرة عينا يتجسسون له. قال: وفي رواية أبي الأسود عن عروة بعثهم عيونا إلى مكة ليأتوه بخبر قريش. ثم قال: وذكر بن إسحاق أنهم كانوا ستة

---

[1] أخرجه مسلم. وأخرجه البخاري بألفاظ و روايات متعددة.

[2] رواه الترمذي وغيره. عن أبي هريرة رضي الله عنه، مرفوعا. وهو حديث حسن.

[3] تاج العروس.

وسمّاهم وهم عاصم بن ثابت المذكور ومرثد بن أبي مرثد وخبيب بن عدي وزيد بن الدَثِنَة وعبد الله بن طارق وخالد بن البكير. وجزم بن سعد بأنهم كانوا عشرة.[1] وتحرى صلى الله عليه وسلم بنفسه في بدر مع صاحبه أبي بكر، فوقفا على شيخ من العرب يقال له سفيان، فسأله عن قريش وعن محمد وأصحابه، فقال الشيخ: لا أخبركما حتى تخبراني من أنتما، فقال صلى الله عليه وسلم إذا أخبرتنا أخبرناك، فأخبرهم عن وقت خروج قريش وتوقّع مكانها، وأخبر عن وقت خروج محمد وتوقّع مكانه، فلما فرغ من خبره قال من أنتما؟ فقال النبي: نحن من ماء، ثم انصرفا عنه، فقال الشيخ: من ماء؟ من ماء العراق؟[2]

ونقل ابن عساكر في تاريخ دمشق أن النبي أمر أسامة بن زيد أن يقدّم العيون أمامه والطلائع.[3] وروى أحمد في المسند أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في الحديبية عينا له من خزاعة يخبره عن قريش.[4] وذكر صاحب التراتيب الإدارية أنه كان للنبي عيون في المدينة ومكة يطلعونه على كلّ صغيرة وكبيرة، وأن عمّه العباس كان عينه في مكّة يوم أحد.[5] وقصة نعيم بن مسعود في الخندق مشهورة، وقد استثمر النبي صلى الله عليه وسلم صداقة بني قريظة والمشركين له، وقال له: (خذّل

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، 380/7.

[2] الدحلان، السيرة الحلبية، 387/2.

[3] ابن عساكر في تاريخ دمشق 1/121. كما في كتاب التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، محمد راكان الدغمي.

[4] مسند أحمد 228/4.

[5] التراتيب الإدارية 363/1. كما في كتاب التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية.

عنا)[1] وقبض الصحابة في خيبر على يهودي في جوف الليل فسأله النبي عن قوة اليهود وأسلحتهم وحصونهم.[2]

وقد أسند النبي صلى الله عليه وسلم إلى حذيفة بن اليمان الوظيفة التي تسمى اليوم (الأمن الوقائي الاجتماعي) وذلك حين أسرّ إليه أسماء المنافقين في المجتمع المدني وهم الذين كان يُتوقع منهم ورود الخطر على المجتمع المسلم، وكان أمير المؤمنين عمر يلحّ على حذيفة ليخبره إن كان اسمه بين تلك الأسماء، ويقول له أأنا من المنافقين؟ فيجيبه: لا، ولا أزكي أحدا بعدك. وحذيفة نفسه هو الذي ندبه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الأحزاب ليجسّ له خبر العدو، فكانت له بذلك وظيفتا أمن (وقائي وخارجي).[3]

وضرب الصحابة في غزوة بدر عبدين رقيقين لقريش وذلك في استجوابهما عن عدّة قريش ومقدار ما ينحرون من الإبل. وبنى النووي على الحادثة جواز ضرب الكافر خلال استجوابه.[4]

وأوصى الخليفة أبو بكر قائده يزيد ابن أبي سفيان أن يسمُر في الليل مع أصحابه المقاتلين لتحصل له من ذلك السمر أخبار القتال.[5] وهي وسيلة ذكية وعملية لتحصيل المعلومات.

---

[1] سيرة ابن هشام، 3/241.

[2] الدحلان، السيرة الحلبية، 2/733.

[3] انظر سير أعلام النبلاء 2 / 362-364.

[4] شرح النووي لصحيح مسلم، 12/126.

[5] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2/404.

وأوصى الخليفة عمر قائده سعد ابن أبي وقاص فقال له: "إذا وطئت أرض العدو فأذك العيون بينك وبينهم".[1]

واستفاد العباسيون من نظام البريد في نقل الأخبار فكان صاحب البريد يراقب العمال ويرسل إلى الأعداء العيون، ثم يرسل ما حصل عليه من المعلومات إلى الخليفة.[2]

وكان أبو جعفر المنصور يرى صلاح ملكه في صحّة خبر صاحب البريد الذي يكتب له عن أحوال قضاته وعمّاله.[3]

وذكر السيوطي من مناقب التتار أنهم لا تصل أخبارهم إلى الأمم، وأن أخبار الأمم تصل إليهم.[4]

وكان نابليون يتمنّى أن يتعلم أساليب قائد المغول جينكيز خان في حفظ معلوماته والوصول إلى معلومات عدوّه.[5]

ومن خلال ما تقدم نلاحظ امتداد العمل الاستخباري عبر سالف الأزمان، ووجود التنوّع في الوظائف الاستخبارية (وقائية – عسكرية – مدنية – داخلية– خارجية – استخبارات داخل المجتمع –استخبارات لمعرفة أداء موظفي الدولة).

كما نلاحظ مما تقدم وجود أصل تشريعي لما نحن بصدد الكلام عليه.

---

[1] ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك 2/404. كما في كتاب التجسس وأحكامه.

[2] حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، 2/270. كما في كتاب التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية.

[3] تاريخ الطبري، 9/299.

[4] السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص467.

[5] أميرالي أركان حرب أحمد شوقي عبد الرحمن الملحق العسكري، 28. كما في كتاب التجسس وأحكامه.

5: القواعد الكلية التي يُرجع إليها الجهاز الاستخباري المشروع :

لمّا كان الجهاز الاستخباري المفترض متشرعا وجب على من يقيمه أن يفقه عناصره بأساسيات الشريعة. فلا يكفي اختيار المتدربين على مزاولته واحترافه واستعمال تقاناته، بل ينبغي تعليمهم فروع الشريعة وأصولها، لأن العمل في هذا السلك خطير، ولأن الخطأ فيه جسيم، إذ يترّتب على الخطأ فيه خلل في سلوك الدولة.

5: 1: بيان مفهومات الشريعة العامة للعاملين في الاستخبارات: من الدلالة على المفهومات العامة أن يبيَّن لأفراده: أن الشريعة بنيت على العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وأنها مجانبة للفحشاء والمنكر والبغي، وأن التظالم ممنوعٌ فيها. ومنها أن الشريعة لم تنزل لتحقيق العدل بين المسلمين فقط، بل لتحقيق العدل بين كلّ الناس، مسلمهم وكافرهم. ومنها أن الشريعة محصّلة لمصالح العباد، وأنها سبب الحياة الطيبة.

5: 2: بيان قواعد العمل الاستخباري العامة: باعتبار أن الأمور بمقاصدها، فإن العمل الاستخباري مشروعٌ بمقاصده المشروعة التي منها دفعُ الاختلال، والحيلولة دون وقوع الإفساد، ووضع الأشياء في محلّها، والأشخاص فيما يناسبهم. أهداف العمل الاستخباري راجعة لجلب المصالح ودفع المفاسد، ودخول المفاسد أو اندفاع المصالح في هذا العمل دالّ على انحرافه. باعتبار أن اليقين لا يُزال بالشكّ، فإن تحسّس الاستخبارات عند الشكّ، لا ينبغي أن يبنى عليه فعلٌ حتى يرقى إلى رتبة اليقين، لأن الأصل براءة الذمّة. كما أنه بالتأكيد لا عبرة بالتوهم. باعتبار إباحة الضرورات للمحظورات، فتباح بعض المحظورات في العمل الاستخباري إذا كان لدفع هلاك، أو منعِ عدوان، مع اشتراط أن

تكون مفسدة إباحة المحظور أقلّ من مفسدة الضرورة. وقد تنزل الحاجة منزلة الضرورة. ولا تزول بالضرورة أو الحاجة حقوق الغير. لا يزال الضرر بضرر مثله بل بضرر أقلّ منه. وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفّهما. ويختار أهون البلاءين. يُتحمل في العمل الاستخباري الضرر الخاص لدفع الضرر العامّ. يُراعى في العمل الاستخباري تقديم درء المفاسد على جلب المصالح. جلب المصالح مطلوب عند انعدام المفاسد. ما لا يتم الواجب الشرعي من حفظ البلاد وصون العباد إلا به فهو واجبٌ العملُ به. أخذ الحذر وتوقعُ جميع المضارّ واجبٌ لقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 71].

المعلوماتُ التي يوصَلُ إليها بالتحسّس لا تجوز إذاعتها أو نشرها بين عامة الناس، بل يطّلع عليها أهل الخبرة في الدولة ممن حسُنت عدالتهم، فتلك المعلومات هي كالعورة، وأهل الخبرة العدول هم أطباؤها، ولا تكشف العورة إلا عند طبيب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [النساء: 83]. وينصرف تحسّس الاستخبارات إلى الأمور الآتية:

١- استكشاف الإمكانات في أفراد المجتمع وترشيحها للخدمة العامة في الوظائف.

٢- استشكاف مواطن الحاجة والفاقة في المجتمع ورفع المعلومات عنها للمتخصصين في الدولة، تمهيدا لسدّ تلك الحاجات.

٣- مراقبة أداء المسؤولين في الدولة، وأصحاب الوظائف، ورفع معلومات تقويمهم إلى أولي الأمر.

٤- اكتشاف المفسدين في الأرض، والسعي للحيلولة بينهم وبين الإفساد قبل وقوعه.

٥- معرفة مكائد العدوّ ومنع تحقيقها في البلاد.

٦- السعي للاطلاع على دقائق أحوال العدو، ومواطن قوّته وضعفه.

يمنع تحسس الاستخبارات لتحصيل الآتي:

١- البحث عن عورات الأفراد، وشؤونهم الخاصة، وخصوصيات أحوالهم.

٢- التجسس لصالح الأعداء.

٣- التجسس المزدوج (العميل المزدوج) كما قال تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آَمَنُوا قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**﴾ [البقرة: 14].

الخلاصة: مما تقدّم يظهر لنا أن العمل الاستخباري لتحقيق الاستقرار في البلاد وتوطين الأمان، والحيلولة دون الفساد والإفساد مشروعٌ في الدولة التي تطبّق الشريعة، بشرط تناغمه مع قواعد الشريعة وأصولها وفروعها. كما أنّ عمل المواطنين بالشريعة طوعا لا كرها ينتج مزيدا من الأمن والاستقرار، قال تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ [النحل: 112]. وما كتب في هذا البحث لا يعدو كونه تمهيدا ومدخلا لموسّعاتٍ تفصيلية ينبغي إعدادها، لتكون مرجعا للمتشرعين في هذا الموضوع، والله تعالى يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1- تاريخ الخلفاء، السيوطي، ط4، 1389هـ

2- التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، محمد راكان الدغمي، دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 1985م.

3- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، دار إحياء التراث العربي.

4- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق د. مصطفى ديب البغى، مطبعة الهندي، دمشق، ط:1980م.

5- صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الطباعة العامرة ط: 1329هـ.

6- فتح الباري، ابن حجر، دار المعرفة، بيروت 1379هـ

7- لسان العرب، ابن منظور، الإصدار 1.03، برنامج المحدث.

8- مسند الإمام أحمد ابن حنبل، دار الفكر، دمشق.

9- الموافقات، الشاطبي، دار ابن عفان، ط1، 1997م.

فهرس بحوث المؤتمر		
تقديم: د. محمود مصري		7
كلمات المؤسسات المنظمة للمؤتمر:		13
الدولة والقيم: نظرة مقاصدية		
1.	حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية: رجب شتورك	21
2.	مقاصد التطبيقات المعاصرة لمبدأ الشورى: عبد السلام بلاجي	55
3.	الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة: محمد بن المختار الشنقيطي	85
4.	الدولة والبحث العلمي: فخر الدين قباوة	111
نظام الدولة في ظل المقاصد		
5.	مرئيات أساسية حول قيام الدولة الإسلامية: عماد الدين خليل	149
6.	تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة المعاصرة في ضوء المقاصد : محمد عياش الكبيسي	179
7.	الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة: سعد الدين العثماني	199

.8	أرضية مجتمعية مشتركة بين (الديني) و(المدني).. نظرة مقاصدية: جاسر عودة	257
.9	وظائف الدولة في النظام الإسلامي: عطية عدلان	295
	سلطات الدولة في ظل المقاصد	
10	ضوابط اعتبار البرلمان مرجعا تشريعيا اجتهاديا: محمد حسن الددو	321
.11	إعادة توظيف مؤسسة أهل الحل والعقد في الدولة المعاصرة: بلال صفي الدين	339
.12	مقاصد الدولة بين السيادة وولاية الأمر: تأملات نقدية: إبراهيم بيوني غانم	403
.13	قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد: مهند العلام	427
	أمن الدولة	
.14	أمن المجتمع والدولة مقصدًا شرعيًّا: عبد المجيد النجار	449
.15	مواجهة الغلو الفكري والسياسي في ظل المقاصد: نور الدين مختار الخادمي	463
.16	شرعنة الاستخبارات الأمنية في الدولة التي تطبق الشريعة: محمود أبو الهدى الحسيني	489