بحوث المؤتمر الدولي:
الدولة والمجتمع: نظرة مقاصدية

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية
مؤسسة إستانبول للتعليم والبحوث (ايثار)
المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر)
مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
المنتدى السوري للأعمال

تحرير: د. محمود مصري

1436هـ/ 2015م
اسطنبول

شكر وتقدير

نتقدم بالشكر والعرفان إلى مؤسّسة
الدرّ للإغاثة والتنمية
لإسهامها في طباعة هذا الكتاب

المحتوى		
تقديم وكلمات المؤسسات المنظمة للمؤتمر		
الدولة والقيم: نظرة مقاصدية		
.1	حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية	رجب شنتورك
.2	مقاصد التطبيقات المعاصرة لمبدأ الشورى	عبد السلام بلاجي
.3	الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة	محمد بن المختار الشنقيطي
.4	الدولة والبحث العلمي	فخر الدين قباوة
نظام الدولة في ظل المقاصد		
.5	مرئيات أساسية حول قيام الدولة الإسلامية	عماد الدين خليل
.6	تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة المعاصرة في ضوء المقاصد	محمد عياش الكبيسي
.7	الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة	سعد الدين العثماني

.8	أرضية مجتمعية مشتركة بين (الديني) و(المدني).. نظرة مقاصدية	جاسر عودة
.9	وظائف الدولة في النظام الإسلامي	عطية عدلان
	سلطات الدولة في ظل المقاصد	
10	قواعد العلم الدستوري في ضوء نظرية المقاصد	مهند العلام
.11	إعادة توظيف مؤسسة أهل الحل والعقد في الدولة المعاصرة	بلال صفي الدين
.12	ضوابط اعتبار البرلمان مرجعا تشريعيا اجتهاديا	محمد حسن الددو
.13	مقاصد الدولة بين السيادة وولاية الأمر: تأملات نقدية	إبراهيم بيوني غانم
	أمن الدولة	
.14	أمن المجتمع والدولة مقصدًا شرعيًّا	عبد المجيد النجار
.15	مواجهة الغلو الفكري والسياسي في ظل المقاصد	نور الدين مختار الخادمي
.16	شرعنة الاستخبارات الأمنية في الدولة التي تطبق الشريعة	محمود أبو الهدى الحسيني

تقديم

د. محمود مصري **كلية العلوم الإسلامية/ جامعة السلطان محمد الفاتح**

إن المقاصد الشرعية الخمسة المشهورة التي تتضمن حفظ النفس، والدين، والعرض، والعقل، والمال، والتي يُفترَض أن تكون الدولة آلة لتحقيقها، تنطوي تحت مقصد جامع يتمثل في حفظ الكرامة الإنسانية. ولعل من الواضح أن الإسلام لم يفرّق بين الناس في حق الكرامة، وهذا بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]. وقد تفرّع عن مقصد الكرامة الإنسانية مقاصد عظيمة أهمها مقصد العدالة، باعتبار أن العدالة عنوان الشريعة الإسلامية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]. والعدالة بهذا الإطلاق تضم أنواع العدالة الإنسانية بجوانبها القانونية والقضائية والاجتماعية والدولية.

وإن استقراء مقاصد الشريعة الإسلامية وما انطوت عليه من الضروريات والحاجيات والتحسينيات يُوضح لنا أن الشريعة قد ضمنت حقوق الإنسان بصورة مثالية، وقابلة للتطبيق في الواقع بآن معا. والتزمت الشريعة – بناء على ذلك – في أحكامها مبدأ صلاح أحوال الناس في الحياة الدنيا والآخرة.

ومما ينبغي ملاحظته أن مقاصد الشريعة ليست دليلاً مستقلاً في معظم الأحيان، وذلك إذا ما استثنينا ما يتصل بالمصالح المرسلة وسد الذرائع، وإنما هي نوع من القواعد المعيارية التي ينضبط من خلالها الاجتهاد، وميزان دقيق نقيس عليه صحة ذلك الاجتهاد ومطابقته لمبادئ الشريعة

وأصولها العامة، وبيان ناصع يظهر من خلاله جمال الشريعة ومحاسنها. فكيف يمكن لهذه المقاصد أن تظلل مؤسسات الدولة التي يناط بها إقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن ورعاية الحقوق وحماية مكارم الأخلاق وإقرار التكافل الاجتماعي ونشر العلم ومكافحة الجهل والمحافظة على الأموال الخاصة والعامة والتعاون مع الأمم الأخرى، في سياق المحافظة على الوظيفة العظمى المتمثلة في تحقيق إعمار الأرض المأمور به شرعًا، ومكافحة الفساد والتخريب المنهي عنه شرعًا. هذا ما تناوله وحاول أن يجيب عليه الملتقى الثاني حول الدولة، الذي شارك فيه نخبة من العلماء المتخصصين بورقات علمية قيمة، كانت ثمرتها هذا الكتاب.

بدأت هذه السلسلة من المؤتمرات بمؤتمر بعنوان: "الدولة: بين الماضي والمستقبل"، أقيم في استانبول بتاريخ 20، 21 ديسمبر 2013م، شاركت فيه مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (ايثار) والمؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر) ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي والمنتدى السوري للأعمال، وقد تناول موضوعات عامة تتصل بنظرية الدولة انتظمت في خمسة محاور: الدولة والتراث السياسي، الدولة ومقوماتها، الدولة والهوية، الدولة والمقاصد، الدولة والمجتمع والحقوق. وطبع كتاب المؤتمر الأول في استانبول، ووزع في المؤتمر الثاني.

وقد كان من أهم أسباب نجاح المؤتمر الأول التزامه بالبعد الأكاديمي للبحوث من خلال عناوينها ومعالجة القضايا التي تتناولها بصورة موضوعية، دون أن تكون معبّرة عن أي توجه سياسي، أو متأثرة بأي تيار يحرفها عن الدراسة الأكاديمية. وهذا الالتزام استمر في بحوث الملتقى الثاني سعيا لتحقيق الهدف المرجو من هذه الفعاليات.

وقد جاء هذا المؤتمر الثاني بعنوان: "الدولة والمجتمع: نظرة مقاصدية"، وأقيم في استانبول بتاريخ 6-8/ 4/ 2014م، وشاركت فيه جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية ومؤسسة إيثار

ومؤسسة نصر ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي والمنتدى السوري للأعمال، فاستمر بتعميق تناول "نظرية الدولة"، لكن من وجهة محددة تتصل بمقاصد الشريعة، ومن جوانب أكثر ميلا إلى التطبيق والتنزيل على الواقع المعاش، وكان ذلك من خلال أربعة محاور: عالج الأول: مداخل عامة في الدولة والمجتمع والمقاصد، وعالج الثاني: المكوِّنات المجتمعية للدولة في ظل المقاصد، وعالج الثالث: الأمن والمجتمع والدولة من وجهة مقاصدية، وعالج الرابع: أجهزة الدولة والمجتمع من الوجهة ذاتها.

وإننا لنرجو أن تتوج هذه السلسلة من المؤتمرات قريبا بمؤتمر يتناول معايير الجودة في الدولة المعاصرة من منظور إسلامي.

ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى مؤسسة إيثار التي احتضنت المشروع منذ أن كان فكرة قمت بإرسالها إلى مدير المؤسسة، فتبنت المؤسسة الفكرة وبدأنا العمل، وكذلك كان الحال مع مؤسسة نصر، وفي مرحلة لا حقة مع الفرقان والمنتدى، وتوّجت هذه الشراكات بالتعاون مع جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية.

إن مؤسسة إيثار تُعنى بتخريج طلبة جامعيين متفوقين من الاختصاصات العلمية والنظرية المتنوعة في مراحل الإجازة والماجستير والدكتوراه، ليكونوا لبنات صالحة في المجتمع، وذلك بعد نهلهم –مدة أربع سنوات– من العلوم الإسلامية، مع الاطلاع على النتاج الفكري الغربي، إضافة إلى تخصصهم الجامعي الأساسي، بحيث يتمكنون من فهم الإرث العلمي والفكري بأفق عالمي، مما يؤهلهم في النتيجة لإيجاد حلول لقضايا عالمنا المعاصر، ومن هنا كانت مؤسسة بحثية فضلا عن كونها تعليمية، وفي هذا السياق كان اهتمامها بمشروع التنظير لقضايا الدولة المعاصرة.

أما مؤسسة نصر فهي مركز علمي أكاديمي بحثي تخصصي مستقل، أسس في اسطنبول، يسعى لبناء وعي عام بواقع منطقتنا المعاصر ، كما يسعى لاستعادة المعايير الحقيقة لبناء مجتمعات عصرية لدولنا، بكافة الوسائل العلمية والأكاديمية التي تحقق هذه الأهداف، وذلك من خلال توفير دراسات وبحوث تتعلق بمنطقة الشرق المسلم، ومن خلال بناء شبكة من العلاقات المتينة مع المؤسسات الأكاديمية والتعليمية والمراكز البحثية داخل تركيا، والتي تهتم بقضايا المنطقة، خاصة في مجال الاتجاهات الحاكمة لإعادة بناء الدول في ظل التغييرات التي تحدث في الوقت الراهن. ومن هنا تأتي أهمية مشاركة مركز نصر في هذا الملتقى.

وكذلك فإن موضوع هذا المؤتمر يدخل في صميم مجال عمل مؤسسة الفرقان من خلال مركز مقاصد الشريعة في المؤسسة الذي يسعى إلى إحياء فقه مقاصد الشريعة الإسلامية من أجل تطوير عملية الاجتهاد وتجديد الفقه الإسلامي وأصوله، والفكر الإسلامي عموما. ويعتمد هذا الإحياء أساسا على الفهم الشامل للمقاصد وأولوياتها في الحياة العملية. ومن هنا كان سعي المركز إلى توسيع آفاق المعرفة أمام الدارسين الإسلاميين، وإلى تشجيع الدراسات والبحوث التي ترفد مقاصد الشريعة الإسلامية. ويأتي هذا المؤتمر المهم في تأصيل قضايا الدولة في ظل مقاصد الشريعة في السياق ذاته الذي يتوجه المركز إلى دعمه وإحياء البحث فيه.

أما المنتدى السوري للأعمال فقد أضاف مؤخرا مؤسسة جديدة إلى مؤسساته هي: مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، الذي حدّد مساراته بما يشمل السياسة والعلاقات الدولية، والتنمية والاقتصاد، والإدارة المحلية وتعزيز الممارسة الديمقراطية.

وتأتي مشاركة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية من خلال كلية العلوم الإسلامية لتضيف بعدا أكاديميا جديدا على هذا المشروع المتمثل بهذه السلسلة من المؤتمرات، هذه الجامعة التي

كانت رسالتها متمثلة "بتربية أفراد حضاريين متكاملين"، رافعة شعار: "دع الناس يحيون لتحيا الدولة بهم"، ومتبنية لرسالة مفادها "لا نقدم تعليما فقط.. وإنما نقدم قيما في الوقت نفسه". وقد كان من أهدافها التأسيسية: الإسهام في ترميم تراث العالم الإسلامي والثقافة البشرية بالحفاظ على القيم الإسلامية. وهكذا فإن الأعوام السابقة من عمر الجامعة حملت معها مشاركات متنوعة تندرج ضمن هذه الأهداف، تجلت في عديد من الندوات والمؤتمرات. ثم إن كلية العلوم الإسلامية سعت –منذ تأسيسها– لأن تكون مؤسسة رائدة في الارتكاز إلى القيم الأصيلة للدين الإسلامي والأسس الأكاديمية العالمية، تنتج المعرفة بالتوافق بين القيم الدينية واحتياجات المجتمع المعاصر. وهي أول كلية في تركيا يكون برنامجها التعليمي باللغة العربية بشكل كامل. وقد اعتمد برنامجها على نوعين من المواد: الأول إلزامي يغطي مواد التعليم الأساسية، والثاني اختياري شديد التنوع يغطي التوسع في البرنامج الأول ، كما يغطي العلاقة بين العلوم الإسلامية من جهة والعلوم المعاصرة وحاجات المجتمع من جهة أخرى.

إنه لمما لا شك فيه أن هذه التشاركية بين تلك المؤسسات ستكون مفيدة في إنضاج هذا المشروع العلمي الذي يخدم الأمة، ونحن نرجو أن تستمر هذه التشاركية في المستقبل لتطوير المشروع ووضع لبنات جديدة فيه لا تقتصر على إقامة المؤتمرات، وإنما تتجاوز ذلك باتجاه عمل مؤسساتي رائد.

والله ولي التوفيق.

كلمة جامعة السلطان محمد الفاتح

أ. د. أحمد طوران أرسلان **عميد كلية العلوم الإسلامية في الجامعة**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

أشكركم جميعا بصفتي عميد كلية العلوم الإسلامية في جامعة السلطان محمد الفاتح، وكذلك أشكركم باسم رئيس الجامعة ورئيس مجلس الأمناء في الجامعة، وأتوجه بالشكر الخاص للمؤسسات التي شاركت في تنظيم هذا المؤتمر.

أرحب بكم إخواني وأحييكم في مدينة "نعم الجيش"، كما ورد في الحديث الشريف: "لتفتحنّ القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش". وقد أسست جامعتنا باسم "جامعة السلطان محمد الفاتح" تيمّنا باسم ذلك الأمير الذي فتح القسطنطينية، والذي وقف أمواله في سبيل خدمة الإنسانية عامة وخدمة المسلمين خاصة، فقد روي أنه نوى إن فتح الله عليه هذه المدينة أن يقف ما يكتسبه من أموال وقفا في سبيل الله، وقد فعل هذا بعد الفتح، وتضمن نصّ الوقفية اشتراطه بناء المسجد والمدرسة والمؤسسات الخيرية المختلفة لخدمة الإنسانية. واستمرارا لهذا النهج افتتحت جامعتنا أبوابها لتستقبل الجنسيات المختلفة من جميع أنحاء العالم، وقد بلغ عددها قرابة الثلاثين.

وتحقيقا لغرض التواصل مع جميع بلدان العالم الإسلامي قررنا أن تدرس جميع المواد في كليتنا باللغة العربية، التي هي لغة القرآن الجامعة لكل المسلمين. فكانت كليتنا بهذه الصفة أول كلية في تاريخ تركيا قديما وحديثا. وقد وصل طلابنا في هذا العام الدراسي إلى السنة الثالثة.

وقد حرصت كليتنا على إقامة الندوات العلمية والمؤتمرات وغير ذلك من النشاطات، وكانت مشاركتنا في هذا المؤتمر المهم بناء على ذلك التوجه. وإننا لنتوقع من هذا المؤتمر النتائج القيمة النافعة للأمة، لا سيما أنه يشارك فيه ثلة من أكابر علماء المقاصد في العالم الإسلامي.

أسأل الله تعالى أن يوفقنا جميعا لما يحب ويرضى، وأن يحسن عاقبتنا في الأمور كلها، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث

د. مهند العلام **تركيا / المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث**

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بالنيابة عن مؤسستنا المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث "**NASR**"، نرحب بكم ونشكركم على حضوركم، وعلى تواصلكم معنا في مؤتمرنا الثاني، والذي جاء متمّما لمسيرة مؤتمر نظرية الدولة الأول ليكون حلقة تكميلة تحاول التحقيق والاتقان الفكري لدى الباحثين في مفهوم الدولة ونظريتها..

وتتقدم المؤسسة بالشكر والعرفان لجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية ولمؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي والمنتدى السوري للأعمال على المشاركة في تنظيم هذا الملتقى ورعايته.

لقد وجدت الجهات القائمة بالمؤتمر الأول والثاني أهمية استكمال منظومة المعرفة العملية المتعلقة بأركان الدولة، وطرق بناء لبناتها، لكوننا ننطلق من حضارة إسلامية ذاتية الحركة، وتسعى للتجديد والتطوير دوما بما يحقّق استيعاب المستجدّات، لتؤثر في محيطها وتقتبس ضالتها من الحكمة والمعرفة لأنها أحق بها من غيرها..

ولهذا دعت الحاجة لأن نستكمل ما بدأنا به، للوصل إلى نظرية تؤسّس للنظام العادل والناجح المستمدّ من الشريعة.. وللوصل إلى نظام يكون رحمة للعالمين.. وإن رصد مقاصد الشريعة وعلاقتها بالدولة يؤسس للغايات التي يقوم عليها نظام الحكم هذا..

ومقصد مؤسسة "نصر" هو الخروج برؤية تصلح أن تكون أداة تسهم في صناعة محرّكات تجديدية تخدم بناء دولة وفق الأسس القرآنية والنبوية.

وقد وجدنا لذلك أثره الواضح عبر قراءتنا لحركة التاريخ في حضارتنا الإسلامية، فمحور هذه الحركة تقوم على القران الكريم والسنة النبوية المطهرة، والمحرك لها هو حاجة العصر ومتطلبات المرحلة، والدافع لها هو قوة الفقهاء وعزم الأمراء.. وهي تتقدم دوما نحو المستقبل دون الرجوع إلى الخلف، وإن تباطأت أحيانا أو تعثرت أحيانا أخرى لكنها مستمرة في حركتها واضحة في مسارها.

ولذا فإننا نتطلع في هذا المؤتمر إلى قراءة إسلامية جادّة ومستقلّة تظهر فيها هوية الدولة والأمة الإسلامية الجديدة آملين من العلماء الآكارم المشاركين أن يرسموا لنا خطًّا واضحا نستطيع أن نربط به بين حاجاتنا وحضارتنا ومستقبلنا، وهذه مسؤولية العلماء المفكرين، فحركة حضارتنا تقوم على وجود نظرة فقيه، وصياغة أديب، وحكمة قاض، وسلطة قوي..

فالقوة في خدمة الحق، وليس الحق في خدمة القوة.. وهو مقصد عظيم قام عليه نظام الحكم في الإسلام..

وبما أن عنوان المؤتمر هو (الدولة المعاصرة)، فسوف نؤمّل أن تكون مساحة مناسبة من المناقشات والآراء لعرض الرؤية المقارنة لمفاهيم الدولة بين القوانين والنظم القائمة وما شرعه الإسلام.

حفظ الله القائمين والمشاركين والراعين لهذه الملتقيات ونسأله تعالى أن يتم نعمته علينا ويهدينا صراطا مستقيما..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

أ. صالح شهسواري **مدير مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي**

أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأساتذة الباحثين الأفاضل الذين استجابوا للدعوة إلى المشاركة في هذا الملتقى المهم. والشكر موصول إلى المشاركين جميعا من الباحثين المتخصصين المناقشين للورقات الذين سوف يغنون المؤتمر بمداخلاتهم وتعليقاتهم. ولا أنسى شكر الجهات المنظمة التي تعاونت معنا في إقامة هذا المؤتمر.

كنا نتمنى أن تُرفد بحوث المؤتمر بدراسة التجارب السياسية في الدول الإسلامية، ويُخصص محور مستقلّ لها، غير أن هذه التجارب –مع الأسف– محدودة جدا، ولو كانت واسعة، ربما كنا أقل حاجة لمثل هذا المؤتمر، الذي نضطر أن ندور فيه في فلك النظريات. على كل حال بما أن الأمة قصّرت في مرحلة سابقة في مجال التأصيل للقضايا المتعلقة بالدولة، فلعل هذا المؤتمر يقوم بتغطية جزء لا بأس به من تلك الثغرة، فيستدعي الأفكار الموجودة في التراث الإسلامي المتصلة بهذه القضايا، مع إعطائها الصبغة المعاصرة المناسبة.

بكل الأحوال نأمل أن تغطى في المؤتمر القادم بعض التجارب المهمة كالتجربة التركية الناجحة والتجربة الماليزية التي أثبتت نجاعتها في شتى المجالات وبالأخص في المجال الاقتصادي الذي هو مجال مهم جدا في بناء أي دولة تواكب تطورات العصر.

أتمنى لهذا المؤتمر النجاح والتوفيق، وأن يحقق الأغراض التي أقيم من أجلها، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدولة والقيم: نظرة مقاصدية		
1.	حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية	رجب شنتورك
2.	مقاصد التطبيقات المعاصرة لمبدأ الشورى	عبد السلام بلاجي
3.	الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة	محمد بن المختار الشنقيطي
4.	الدولة والبحث العلمي	فخر الدين قباوة

حقوق الآدميين: نظرة مقاصدية

أ. د. رجب شنتورك جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية/ تركيا

مقدّمة:

بدت المدن الإسلامية في العصور الوسطى -في مجتمعاتها الدينية المتنوعة، كمدينة اسطنبول والقدس وبغداد وسمرقند وبخارى والقاهرة- أشبه ما تكون بمدينة نيويورك وسان فرانسيسكو وبرلين وباريس ولندن هذه الأيام. وعلى النقيض من ذلك فقد كانت المدن الأوروبية خلال العصور الوسطى ذات نظام أحادي جامد تماما، إذ تدور عادة حول طائفة مسيحية متسلطة. وقد استمرت هذه الحالة -تزيد في بعض الأحيان وتقل في الأخرى- حتى منتصف القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين تحوّلت المدن الأوروبية إلى مراكز التقاء عالمي تضم جماعات تنتمي إلى اعتقادات وأعراق مختلفة.

ما الذي جعل المدن الإسلامية خلال العصور الوسطى مثل المراكز العالمية المعاصرة من حيث التعددية الاجتماعية؟ أزعم أن السبب وراء ذلك هو تطبيقهم لمبادئ الفقه الإسلامي في شأن حقوق الإنسان، وبشكل خاص مبدأ حرية الدين. هذه الحقيقة مدهشة بالمقارنة مع حالة الحرية الدينية المتخلفة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة هذه الأيام، وهذا ما يشير إلى أن استعادة التراث الإسلامي القديم قد يكون له أهمية عالمية ضخمة.

وقد بيّنت في بحث سابق[1] أن حرمة الإنسان كانت واحدة من أهم المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي والأخلاق الإسلامية، وفي هذا البحث أود أن أستكشف بوضوح سبب هذا، وكيف أن حقوق الإنسان العامة قامت على أسس من الفقه الإسلامي. وعلى النقيض فقد تم نسيان

[1] Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism," in Contemporary Islam. Ed. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006), 24-49; Recep Şentürk, "Sociology of Rights: I Am Therefore I Have Rights. Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives," in Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts, ed. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman, Mahmood Monshipouri, and Shadi Mokhtari (New Delhi: Global Media Publications 2006); Recep Şentürk, "Monitory Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen," in Islam and Human Rights, ed. Shireen T. Hunter and Huma Malik (Washington, D.C.: Center for Stratigic & International Studies, 2005), 67-99; Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives," Muslim World Journal of Human Rights 2, no. 1 (2005): 1-30; Recep Şentürk, "Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law," Turkish Journal of Islamic Studies 8 (2002): 39-70. See also my book in Turkish, İslam ve İnsan Hakları: Fıkhi ve Sosyolojik Yaklaşımlar (İstanbul: Etkilesim yayıncılık, 2007).

تراث العصور القديمة للفقه الإسلامي الذي يدافع عن حقوق الإنسان في حين أن العالم الإسلامي يعاني من تبعية حقوق الإنسان للغرب في التفكير والتطبيق.

سوف أحاول الإجابة على السؤال الآتي: لماذا من الواجب أن تكون لكل الناس حرمة في الفقه الإسلامي؟

إن فقهاء المسلمين منقسمون في قضية حقوق الإنسان: مجموعة ممن يتبعون المذهب الشافعي يدافعون عن حقوق الإنسان، وهذه الحقوق –فقط– هي حقوق المواطنة التي تمنحها الدولة. بينما أتباع المذهب الحنفي يقدّمون الحقوق لكل الناس بغض النظر عن الخصائص الفطرية أو المتوارثة أو المكتسبة كالجنس والعرق والدين والمواطنة. وأنا أركز هنا على هؤلاء الفقهاء المسلمين العالميين الذين وضعوا أسس حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي القديم. وبدراسة أعمال مختارة بدءا من أبو حنيفة (المتوفى 767م) وانتهاء بحسين كاظم قادري (1934م)، سأشرح استمرار التراث العالمي المعني بحقوق الإنسان في الفقه الإسلامي من القرن الثامن حتى عصر سريان القانون العلماني في العالم الإسلامي في بدايات القرن العشرين. فبعد أن انقطعت روابط الاتصال الفكري عن تراث القانون الإسلامي أصبح العالم الإسلامي معتمدا على خطاب حقوق الإنسان الغربي. وسأختم بعرض شرح عن هذا الانقطاع المصيري.

قبِل الفقه الإسلامي القديم حقّ حرمة الإنسان منذ خمسة عشر قرن مضت، أي من عصر الرسول ﷺ، ومع ذلك فإن الفقهاء المسلمين لم يدّعوا أنهم أول من نادى بفكرة حقوق الإنسان العالمية. على العكس، فإنهم قالوا: إن حرمة الإنسان مسلّم بها في كل الأديان من عهد سيدنا آدم عليه السلام. لذا فإنه قانون عالمي يشكل أساس النظام القانوني في الماضي والحاضر. بناء على ذلك أطلقوا على الحقوق المصونة بالعصمة (ضروريات) والأسس أو المبادئ الأساسية

(أصول) والحقوق الكلية الشاملة (كليات)، حيث تتضمن حقّ حرمة النفس والمال والعقل والدين والأسرة والعِرض. هذه القواعد التي تشكل مجموعة قانونية خاصة في القانون الإسلامي، تشكل الأرضية المشتركة بين نظام القانون الإسلامي وغير الإسلامي. وسلسلة القواعد هذه لا تنسخ في الفقه الإسلامي ما دامت عالمية وتنتقل عبر الزمان والمكان، على عكس القواعد القانونية الأخرى التي قد تتغير من دين لدين بناء على الزمن والجغرافية. هذا المنهج يمهّد الطريق لإثبات أهلية الحقوق الإنسانية العالمية ارتكازا على الأسبقية الخالدة، وفي الوقت نفسه يثبت أن الفقهاء المسلمين القدماء قدّموا فقها غير متحيّز وفلسفة قانونية.

مثل هذا الادعاء لتميّز الإسلام سيكون ضد التصور الذاتي للإسلام، والطريقة التي يقدم فيها نفسه في القرآن وفي أحاديث الرسول ﷺ، حيث يرى الإسلام نفسه إحياء لدين الله الخالد من بداية الخليقة أكثر من كونه دينا جديدا. وكل الرسل الذين سبقوا الإسلام ذُكِروا في القرآن بتقدير واحترام عظيم، ومنهم آدم ونوح وموسى وعيسى عليهم السلام، مما يقتضي إيمان المسلمين بكل الرسل، وهم يوقرون مريم العذراء أيضا، وقد سميت سورة في القرآن باسمها، لذلك فإن الإسلام يقدم نفسه استمرارا أصيلا للأديان السماوية السابقة. ولهذا السبب فإن الادعاء بأن القانون الإسلامي هو أول قانون منح حقوقا عامة للإنسان سيكون مخالفا لمفهوم الدين والقانون في الإسلام. هذا المنهج مخالف تماما للاستثنائية الغربية وادعائها بأن حقوق الإنسان العامة ظهرت للمرة الأولى في الثقافة القانونية العلمانية الأوروبية. فالتراث الإسلامي يعطي الأولوية لتوطيد الأرضية المشتركة والاستمرارية بين الأديان، وهو ليس ابتداعًا دينيًّا.

أرى أن الحضارة تنقسم إلى قسمين: حضارة منفتحة وحضارة منغلقة. فالحضارة المنفتحة لا ترى نفسها الحضارة الوحيدة، بل تحترم الحضارات الأخرى، وتدعم نظاما عالميا تستطيع حضارات

متعددة أن تتعايش فيه. وعلى النقيض فإن الحضارة المنغلقة ترى نفسها الحضارة الوحيدة وتحاول إقصاء كل الثقافات الأخرى لتقيم نظاما عالميا تحكمه حضارة متفردة.

وينتمي التراث الإسلامي للفئة الأولى، لأنه أنشأ حضارة منفتحة تمتد من البلقان إلى الهند، حيث المسلمون والمسيحيون واليهود والبوذيون والهندوس والزردشتيون عاشوا معا. ونتيجة لذلك فيمكنك أن تقول: إن المسلمين خبروا في العصور الوسطى ما يعيش الغرب تجربته الآن. هذه الظاهرة التاريخية تستجلب للذهن الأسئلة الآتية:

لماذا أسس المسلمون حضارة منفتحة خلال العصور الوسطى بينما أسست معظم الفرق الدينية الأخرى حضارات منغلقة؟

كيف استطاع المسلمون استيعاب أفراد من حضارات مختلفة تحت نظام سياسي واحد؟

بمعنى آخر: ماهي البنية التحتية القانونية والسياسية التي أسست عليها تعددية حضارية في مجتمع واحد تحت إدارة المسلمين؟

يأتي جوابي على هذه الأسئلة من الفقه الإسلامي، الذي أعطى حقوق الإنسان للبشرية بغض النظر عن دينهم وحضارتهم. ومن المعلوم أن الإسلام أعطى الحقوق لأهل الكتاب، لكن قليل هم من يعرفون أن التراث القانوني العالمي للإسلام أعطى مثل هذه الحقوق لكل البشر بغض النظر عن دينهم. والدليل التاريخي الدامغ على هذا هو الهند، حيث تمتع البوذيون والهندوس بنفس الحقوق التي تمتع بها المسيحيون واليهود في الأندلس، ولو أن القانون الإسلامي أعطى حقوق الإنسان لأهل الكتاب فقط لما أُعطي البوذيون والهندوس هذه الحقوق التي تمتعوا بها لقرون في ظل الحكم الإسلامي في الهند.

وبذلك فقد كفل القانون الإسلامي حقوق الإنسان بالسماح بالتعددية القانونية، التي يمكن رؤيتها كامتداد لحرية الدين، حيث تستطيع مجتمعات دينية متعددة أن تمارس قوانينها التقليدية إذا أرادت ذلك، وهذا ما عرف فيما بعد بنظام المِلّة العثماني. وقد كان القانون الديني جزءا مهمًّا من الدين قبل العلمانية. وحرمان الناس من ممارسة قانون دينهم سيكون مصدرا لعدم الارتياح بين التابعين الذين تحكم تصرفاتهم مبادئ القوانين الدينية. ولذا فإن القانون الإسلامي هو "قانون منفتح" إذ إنه لا يسمح فقط بمذاهب فقهية متعددة بالتعايش، بل إنه يحرص على تنفيذ الأنظمة القانونية غير الإسلامية في الوقت نفسه في المجتمع نفسه.

وبهذا الصدد عليّ أن أذكر صفة مميزة أخرى للفقه الإسلامي: وهي أنه ينتمي إلى تراث القانون الغربي، لأن الإسلام ينتمي للتراث الديني الإبراهيمي، كما اليهودية والمسيحية. ومن المعلوم أن مؤرخي الدين يصنفون الإسلام تحت صنف الأديان الغربية مقابل الأديان الشرقية. وبهذا فإنه من التناقض عدم اعتبار الفقه الإسلامي جزءا من تراث القانون الغربي. وبالإضافة إلى الجذور التاريخية المشتركة، فإن التاريخ الإسلامي يعكس قواسم مشتركة عدة مع القوانين اليهودية والمسيحية والرومانية والقانون الغربي المعاصر أيضا. وهذا ليس إنكارا للفروق الجوهرية بينه وبين القانون اليهودي والمسيحي والروماني والقانون العلماني المعاصر، لكن حقوق الإنسان العامة هي من أهم الجوانب التي يعكس فيها القانون الإسلامي الكلاسيكي قواسم مشتركة جوهرية مع القانون الغربي المعاصر. ويمكن أن يُعزى هذا كله إلى حقيقة أنهم نشؤوا جميعا من تراث القانون الإبراهيمي نفسه.

ولكي نفهم التراث الإسلامي العالمي لا بد لنا من أن نستكشف جذور حقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية في تعاليم رسول الله ﷺ، وكيف أن أجيال الفقهاء المسلمين الذين جاؤوا

بعده بنوا على ميراثه وعملوا على تنظيمه. هذه الدراسة ستشرح الاستمرارية في التراث العالمي للفقه الإسلامي حتى القرن العشرين.

1: خطبة الوداع: تعميم حقوق الإنسان:

تشرح خطبة وداع الرسول ﷺ بشكل واضح إسهامه في تطوّر حقوق الإنسان، وكيف وضع أسس فكرة الحقوق العامة للإنسان في عالم سيطرت عليه القبلية قبل بعثته. وقد ألقى في حجة الوداع في عرفات تلك الخطبة في جمع غفير من الناس قبيل أشهر من وفاته. لذلك كان اسمها خطبة الوداع.

يقول الرسول ﷺ في خطبة الوداع: "أيها الناس إن دماءكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلّغت؟ اللهم فاشهد"[1].

إن هذه التشريعات تدور حول حرمة حياة الإنسان وممتلكاته، وكلمة "حرام" تستخدم في العربية لتشير إلى الحرمة والقداسة. وقد استخدمت أيضا قبل الإسلام لتدل على الإنسان والأوقات (أشهر وأيام) والأماكن (مكة) والأجسام (الأصنام في الكعبة). فكان يقال على سبيل المثال: الشهر الحرام والمسجد الحرام. وكان هناك أربعة أشهر تعتبرها العرب مقدسة قبل الإسلام وبالتالي محرّمة: محرم وذي القعدة وذي الحجة ورجب. وخلال هذه الأشهر يكون دم الإنسان حراما في العادات العربية، وكذلك فإن الكعبة في العرف العربي كانت مكانا مقدسا يحرم فيه إحلال دم الإنسان.

---

[1] البخاري في مواضع من صحيحه، منها: كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، 176/2، رقم 1739، عن ابن عباس، ومسلم عن جابر، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، 886/2، رقم 1218.

وهكذا فإن حرمة الإنسان كانت محدودة بزمان ومكان معيّن قبل البعثة الإسلامية. هذه الحدود كانت انحرافا عن القوانين التي سنّها إبراهيم عليه السلام. وقد كان حكم القانون المحدود هذا والسلامة والأمن من الضروريات عند العرب حتى يتمكن الناس من الحج والتجارة في مكة، وهذا ما كانوا يحتاجونه ليربو دخلهم. ولما كان للناس حرمة فقط في الكعبة (المسجد الحرام) وفي الأشهر الحرم الأربعة فإن هذا سمح للقبائل العربية القوية أن تفرض إرادتها في سلوك غير منضبط أخلاقيا وقانونيا في بقية السنة.

إلا أن الرسول محمد ﷺ ألغى حدود الزمان والمكان بهذا البيان في خطبة الوداع، وبهذا عمّم حرمة الإنسان في كل الأزمنة والأمكنة، فكان هذا بمثابة ثورة على التقاليد العربية، وكان من الممكن رفضها من المجتمع بسهولة، لكن الرسول ﷺ أكد إنذاره القضائي في الكلمات التي ألقاها، إضافة إلى الزمان والمكان الذي نطق فيه بهذه الكلمات. وقد أُلقي هذا الخطاب فترة الحج حيث كان المكان والزمان مقدسين، وقد كرر إنذاره هذا مرات عدة في مناسبات مختلفة، كما أعلنها صريحة أن هذا الإنذار من الله، وأن الله شاهد على ما بلغه للناس.

ما الذي فعله الرسول محمد ﷺ بنطقه هذه الكلمات؟ وما الذي حدث لأقواله بعد وفاته؟ هناك جوابان متناقضان للفقهاء المسلمين يظهر فيهما دور العلاقة بين الأقوال ومعناها في الممارسات المترتبة على هذا الفهم.

وببساطة، فإن السؤال الذي انقسمت فيه آراء الفقهاء المسلمين هو التالي: ما الذي يعنيه الرسول بقوله "أيها الناس"؟ هل يعني المسلمين وحدهم أو كلّ البشرية؟ هل ألغى نهائيًّا كل الحدود بين البشر، أم أنه رسم حدًّا بين المسلمين وغير المسلمين؟ وعلى وجه الخصوص، هل أراد تأسيس حقوق عامّة للإنسان أم حقوق مدنية لمواطني الدولة الإسلامية؟

وعلى تعاقب الأجيال المسلمة، وعلى الأخص الفقهاء، فقد اختلفوا في تفسير مقصد رسول الله في خطبة الوداع. وظهر هناك سؤالان رئيسيان: طرح أحدهما الفقهاء المسلمون "العالميون"، وطرح الآخر الفقهاء "المحليّون".

ذهب الفقهاء العالميّون إلى أن الحرمة لكل البشرية. وادعوا أن الرسول ﷺ عندما قال "أيها الناس" كان يعني كل الناس في العالم بغض النظر عن الدين والجنس واللون والعرق. ومن وجهة النظر هذه فإن رسول الله ﷺ وضع أسس العالمية. وقد تبنى هذه الرؤية الفقهاء العالميون، وخاصة من فقهاء المذهب الحنفي، الذين أكّدوا الحرمة الشاملة لكل الناس. فالحياة والملكية والعِرض – بالنسبة لهم– هي مقدّسة ومحرّمة لكل الناس، لأنه القانون الذي وضعه الشارع محمد رسول الله ﷺ.

ومع ذلك، فلم يوافق كل الفقهاء على هذا القول؛ بل ذهب بعضهم أن الرسول ﷺ قصد بـ "أيها الناس" المجتمع الإسلامي فقط. ومن وجهة النظر هذه، فإن ما فعله رسول الله ﷺ هو ترسيخ للمواطنة. بمعنى آخر، كانت نظرته للقانون الإسلامي ترتكز على مفهوم الحقوق المدنية، التي تكفل الحقوق لمواطني الدولة فقط. وبناء على ذلك فقد فسروا بيان الرسول ﷺ كالآتي: أيها الناس إن دماء المسلمين وأعراضهم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ويتضح جليًّا كيف أن هذا التفسير يبرر رأي الفقهاء المحليين لأن المستمعين كلّهم مسلمون.

وقد تمت الاستفادة من خطبة الوداع مرة ثانية، ووضعت قيد الاستخدام من جديد بين أيدي المسلمين لدعم الأمم المتحدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م. ومن هذا المنظور الحديث، فإن ما فعله رسول الله ﷺ هو تقديم أول وثيقة في حقوق الإنسان، وكان من

أول من قدم هذه الرؤية محمد حميد الله[1]. وهذه الرؤية شائعة اليوم بين أوساط المسلمين، فعلى سبيل المثال، يستخدم الداعية الأمريكي المسلم نوح حاميم كيلر عنوان "الميثاق الإسلامي للبشرية" في ترجمته "خطبة الوداع للرسول الكريم ﷺ"[2]، كما أن البروفسور الهندي المسلم المتخصص في القانون الإسلامي طاهر محمود يفسر خطبة الوداع في السياق المعاصر. ويتضح منهجه الشمولي في ترجمة "أيها الناس" بمعنى الجنس البشري: "أيها الناس! لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي؛ ولا لأبيض على أسود؛ ولا لأسود على أبيض؛ ولا لغني على فقير. كلكم من آدم وآدم من تراب".

---

[1] For the uses o the Farewell Sermon as the first Islamic Human rights document, see the following sources: Ahmed Akgündüz, İslâmda İnsan Hakları Beyannamesi (İstanbul: OSAV, 1997); Haydar Baş, Veda Hutbesinde İnsan Hakları (İstanbul: İcmal yayınlaı, 1994); M. Emin Demirçin, "Hz. Peygamberin Gtirdiği İnsan Hakları, "Doğuda ve Batıda İnsan Hakları (Ankara: TDV, 1996), 155–61; Osman Eskicioğlu, "Veda Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili," in Doğuda ve Batıda İnsan Hakları (Ankara: TDV, 1996, 125–30; Osman Eskicioğlu "İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996); Muhammed Hamidullah, "islamda İnsan Hakları," in İslam ve İnsan Hakları, trans. Tahir Yücel and Şennur Karakurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1995), 147–52; Hayreddin Karaman, İslâmda İnsan Hakları (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

[2] Hamidullah, "İslâmda İnsan Hakları," 147–52.

ويسمي طاهر محمود خطبة الوداع "إعلان مساواة البشرية"[1].

هذه الرؤية تقدَّم كتبرير على تعزيز الامتثال لحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية. وعلى أية حال، فهذا استعمال جديد أظهر من خلاله العديدُ من المسلمين خطبة الوداع. كما أن العديد من الأمثلة يمكن تتبعها من خلال ما نشرته لغات عدّة على شبكة الأنترنت. وليس هدفي هنا إحصاء قائمة شاملة لمن استخدم خطبة الوداع على أنها الإعلان الأول لحقوق الإنسان، بل شرح رحابة الحديث في استيعاب الاستعمالات الجديدة والتفسيرات مع اختلاف السياق التاريخي.

وبالعودة إلى الأجيال السابقة، فإننا نرى أن تعاليم رسول الله ﷺ وتطبيقاتها فسرها فقهاء عالميون ليؤسسوا بذلك أرضية حقوق الإنسان العامة في القانون الإسلامي، خلافا للفقهاء المحليين، الذين استخدموا التعاليم نفسها ليؤسسوا حقوقا مدنية. وهذا يبيّن أن الإرث النبوي يسمح بتأويلات مختلفة، كميراث كل المرشدين العظماء. لكن بسبب تركيز هذه الوحدة على أرضية حقوق الإنسان، فإني سأبحث في أعمال الفقهاء الأحناف البارزين- دون أي ادعاء بشمولية البحث- وغالبا سيركز البحث على الفترة التكوينية التي تأسست فيها حقوق الإنسان العامة في إطار فلسفي ومفاهيمي إسلامي.

2: الدبوسي (1039م): حقوق الله لا يمكن أداؤها بدون حقوق الإنسان:

يعدّ الدبوسي واحدًا من أوائل واضعي النظريات التي تتناول حقوق الإنسان العامة. وعلينا النظر إلى هذا العالم على أنه صلة وصل في السلسلة التي تبدأ بأبي حنيفة وتلامذته، كونه ينتسب

[1] See, Tahir Mahmood, Human Rights in İslamic Law" (New Delhi: Genuine Publications, 1993).

للمدرسة الحنفية في التشريع. وفيما يلي خير شاهد على نظريات الدبوسي في حقوق الإنسان العامة:

"والآدمي لا يُخلق إلا وله هذا العهد والذمة، فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، وإنما يثبت له هذه الكرامات بناء على الذمّة، وحمله حقوق الله تعالى"[1].

هذا الشاهد يوضح أن الدبوسي يقرّ قبل كل شيء بوجود نوعين من الحقوق الأساسية الممنوحة لعامة البشر، وهما الحرية والأهلية للتكليف. كما يتناول الدبوسي حقوقا أخرى للإنسان دون تحديد اسم مباشر لها فيشدّد على أهمية هذه الحقوق لأنه يعتبر خلق البشر بدونها أمرا لا يمكن تصوره. ويعتبر الدبوسي أن الأهلية للذمّة شرط لازم لنيل البشر حقوقا وواجبات شرعية أخرى.

فنهجه في الحقوق الأساسية يعكس بصورة واضحة فكرة "الحقوق الفطرية"، و"الحقوق التي منحها الله". ويُعدّ ذلك أمرا ذا مغزى، لأنه يوضح أن الدبوسي لا يعترف بسلطة الدولة كمصدر للحقوق الأساسية، بل إنه يعتبر حقوق الإنسان الأساسية هي حقوق ولدت مع الإنسان وهي تنبثق من الخالق. والنتيجة لهذا المنهج أن الدولة لا يمكن أن تسلب الحقوق من الأفراد لأن الدولة ليست هي التي منحتها. وكذلك الأمر بالنسبة للحقوق المبنية على تعاقد ما بين الدولة والمواطنين كما هو الحال في مدرسة المذهب الشافعي.

من الجلي أن الدبوسي يقدّم منهجا واضحا لأصول الحقوق العامة للإنسان. ويعتبر أن حقوق الإنسان العامة الأساسية ممنوحة له ليتمكن من أداء "حقوق الله" عليه. وحقوق الله هي أن يُعبد

[1] تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ، ص 417.

ويطاع. إن مصطلح "حقوق الله" هو يقابل مصطلح "حقوق العباد". وتعتبر الحقوق العامة أيضًا حقوق الله بما أن الضحية لا يمكن لها أن تسامح من اعتدى عليها.

بالنسبة للدبوسي فإن حقوق الله على البشر لا يمكن أداؤها دون حقوق البشر الأساسية. ويمكن ترجمة وجهة النظر هذه إلى الاصطلاح المعاصر الآتي: حقوق الإنسان هي شرط أساسي لحرية الدين. وبوضوح أكثر فإن البشر يجب أن يمتلكوا الحرية والأهلية للتشريع حتى يتمكنوا من أداء واجباتهم، وهي حقوق الله عليهم.

3: السرخسي (1090م): أعطى الله الإنسان حق الحرمة والحرية والملكية:

يُعدّ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي من بين أوائل العلماء الذين ناقشوا بمنهجية فلسفة المذهب الحنفي وأصوله. وهو مؤلف الكتابين العظيمين: "أصول السرخسي" و"المبسوط". ويعرف السرخسي على أنه نظم أعمال علماء من السلف كأعمال محمد بن الحسن الشيباني والدبوسي والبزدوي.

وكما يشرح بإسهاب في كتابه "الأصول" فإن البشر جميعا مخاطبون ومسؤولون أمام الله. وهذا يشمل غير المسلمين، ذلك أن الرسول محمد ﷺ مرسل للبشرية جمعاء. إن الله يدعو كل امرئ إلى الإيمان والقيام بتكاليف كونه إنسانًا يتمتع بالحقوق المترتبة على ذلك. وهذا معناه أن البشر عند الله متساوون بمقتضى الشريعة الإسلامية إذ يأمر الله الرسول محمد ﷺ في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158] فإن هذه الدعوة تشمل دونما شك جميع البشر حتى غير المسلمين منهم[1]. فيرى السرخسي أن النداء الإلهي يحمل مضامين مهمة.

[1] أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي، 1/73.

فكونه موجّها من قبل الله فذلك يعطي تشريفا خاصًّا للإنسان ويمنحه حقّ الأهلية للتكاليف الشرعية، أو الأهلية على المستوى العام. وبما أن الله خاطبهم جميعا فإن كل إنسان مؤهّل لحقوق وواجبات متساوية ممنوحة له بالولادة.

وبالنسبة للسرخسي فإن النداء الإلهي يضم ثلاثة حقول: الإيمان وقانون العقوبات وحقل المعاملات والشعائر. إن رفض الإيمان المتضمن في الرسالة الإلهية على الرغم من كونه الجزء الأهم في الخطاب الإلهي لا يلغي أهلية المرء لنيله الحقوق والمسؤوليات في المجالات الأخرى، إذ يُعدّ قانون العقوبات في الإسلام ساريا على غير المسلمين الذين يعيشون في ظلّ حكم الإسلام كنتيجة لتلقيهم الرسالة الإلهية "حكم الخطاب"، حتى لو لم يعترفوا بأنها رسالة إلهية. وكذلك فإن قوانين المعاملات تسري عليهم أيضا. وبالنسبة للأحكام الأخرى فإن علماء الشريعة الإسلامية يعتقدون بالإجماع أن غير المسلمين سيحاسبون في الآخرة على عدم الامتثال لها[1].

يقول محمد بن الحسن الشيباني في كتابه (السير الكبير): "من أنكر شيئا من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله"[2].

إن غاية خطاب الله للبشر هو اختبارهم، أي "الابتلاء"، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان لدى أولئك المخاطبين حريّة الإرادة أو الاختيار، وكذلك الحرية لممارستها. يقول السرخسي: "إن النهي يوجب إعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد واختياره، لأنه ابتلاء كالأمر، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار"[3].

---

[1] أصول السرخسي، 73/1.

[2] شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، 2262/5.

[3] أصول السرخسي 87/1.

فهو يشدّد على مسألة الحرية بقوله: إن الناس إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عما نُهوا عنه دون أن يكون لديهم حرية اختيار غير ذلك فإن هذه ليست إرادة الله، لأن ذلك يلغي الاختبار أو الابتلاء. إن حرية اختيار النقيض هو ما يجعل من الامتثال للأوامر الإلهية فضيلة. فالفعل يجب أن يكون من اختيار الإنسان وصادرًا عن إرادته الحرّة.

ويعدّ الضرر الذي تلحقه البهائم بالإنسان أمرا ذا صلة، إذ إن الحيوان غير معني بالخطاب الإلهي، وهو ليس فاعلا حرا، فالحكم الشرعي لا يمكن أن يكون منوطا بأفعاله. ويقول بأن أفعال الحيوانات لا تقتضي العقاب الشرعي (الحدّ)، وذلك خلافا للعبيد إذ يمكن أن تكون أفعالهم منوطة بالشرع. ونتيجة لذلك فإنه إذا ألحقت ناقة ما الأذى بإنسان فلا يمكن القصاص من مالكها لهذا الفعل، فحقيقة أن للمالك حق عصمة المال لا يجعله موضع قصاص لأفعال دابّته.

ويفرد السرخسي فصلا خاصا للتكليف الشرعي لجميع البشر، مما يجعل البشر مؤهّلين لنيل الحقوق والواجبات، وهذا ما يلقي على كاهلهم المسؤولية أيضا. وهذه مناقشة عن سبب تميّز كل آدمي بالتكليف الشرعي (الأهلية) لأداء الحقوق والواجبات المطلوبة شرعًا.

إن هذه الحقوق والواجبات ذات صلة بالغاية التي من أجلها خلق الإنسان، وهي قيام الإنسان بأعباء المهمة الإلهية التي أخذها عهدا من الله (الأمانة).

والأهلية نوعان: أهلية سنّ القوانين (أهلية الوجوب)، وأهلية تطبيق القوانين (أهلية الأداء). ومصدر هاتين الأهليتين هو المسؤولية (الذمّة) التي تناط بها الأحكام الخلقية والشرعية. والبشر وحدهم مسؤولون، وكلمة "الذمة" تعني"العهد". ومصطلح "أهل الذمة" الذي يستخدم لغير المسلمين الذين وقّعوا عقدًا مع الدولة الإسلامية مشتقّ من ذات الأصل؛ وهم الذين دخلوا في

ذمّة المسلمين. وتستخدم "الذمّة" في هذا السياق لعهد الإنسان مع الله قبل مجيئه لهذا العالم. وللجنين حقوق فقط لا واجبات. لهذا فهو يرث، وله حق النسب والعائلة ويأخذ كل ما يمنح له في الوصية. ويجعله الميلاد مؤهّلا لجميع الحقوق والواجبات المقررة له، إذ يصبح شيئا فشيئا مطالبا بأدائها خلال مراحل نشأته إلى أن يبلغ الحلم، وهي المرحلة العمرية التي يصبح مطالبا فيها بأداء جميع واجباته. إذ تولد حقوق المرء وواجباته (المحلّ) ومسبباتها (السبب) مع ولادته[1]. وبما أن الطفل يظلّ غير قادر على أداء واجباته حتى عمر معيّن فهو غير مطالب بأدائها إلى حين يصبح الأمر في مقدوره، ولهذا السبب فإن أهليته منقوصة. والنص التالي هو خير ملخّص لآراء السرخسي في حقوق الإنسان:

"لأن الله لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمّة ليكون بها أهلا لوجوب حقوق الله عليه. ثم أثبت له العصمة والحرية والملكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة. ثم هذه الأمانة والحرية والملكية ثابته للمرء من لحظة ولادته، ويكون المميّز وغير المميّز فيه سواء. فكذلك الذمّة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابت له من حين أن يولد، يستوي فيه المميّز وغير المميّز."[2]

يوضح هذا النص أن السرخسي كالدبوسي يقرّر حقوق الإنسان الفطرية ويربط حقوق الإنسان الأساسية بمسؤوليته تجاه خالقه، كما يؤكّد المساواة بين جميع البشر قياسا بتلك الحقوق.

---

[1] أصول السرخسي، 333/2.

[2] أصول السرخسي، 334/2.

4: الكاساني (1191م): لا حاجة لتبرير خارجي لحرمة الإنسان:

يذهب الفقيه الكاساني إلى أن حرمة الإنسان هي نتيجة لميزة فطرية (حرمة لعينه). بمعنى آخر، الإنسان حرمته لذاته، إذ إن مجرد وجوده كاف لحصوله على حقّ الحرمة. هذا يعني أن حقّ الحرمة لا يتطلب سببا خارجيا أكثر من كونك إنسانا.

إلا أن الكاساني يقول بأن حقّ حرمة المال يكون بأسباب خارجية (حرمة لغيره)، وهذا يعني أن الملكية ليست حرمة لذاتها، لأن الحرمة ليست جوهرية في حق الملكية، بل إنها ينظر إليها على أنها تخدم هدفا خارجا عن وجودها[1]. هذا النسق من التفكير سنراه عند ابن عابدين الذي يعتبر أن حرمة الملكية دخلت في التشريع للضرورة، لأن الله لم يخلق الملكية في البداية للأفراد، وإنما للبشرية جمعاء. أي إن الملكية الفردية جاءت فيما بعد في تاريخ البشرية كنتيجة للحاجة الاجتماعية والاقتصادية.

إن تفريق الكاساني بين الحياة كحرمة جوهرية والملكية كحرمة لأسباب خارجية أعطى بعدا آخر لمناقشة حقوق الإنسان. وادعاؤه أن الحياة لها حرمة لذاتها وأنها لا تتطلب تبريرا آخر هو علامة واضحة على وضع القاعدة الأساسية في حقّ حرمة الحياة.

أما الحقوق الأخرى، وبالأخص حقوق الملكية، فإنها تقوم على أساس حقّ الحياة، أي لخدمة حياة الإنسان. فالملكية ليس لها قداسة جوهرية أو حرمة في ذاتها، وإنما تأتي حرمتها تبعا لحاجة الإنسان إليها. ومن هذا المنظور فإن حقّ الحياة له حرمة في ذاته، وكل الحقوق الأخرى لها حرمة لأنها متطلّبات أساسية لحق الحياة.

---

[1] انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، 258/7.

5: المرغيناني (1197م): الإنسانية تقتضي حق الحرمة:

برهان الدين المرغيناني هو صاحب كتاب الهداية، أكثر الكتب استخداما ومرجعية في فقه المذهب الحنفي. ونتيجة لاستخدامه الشائع فقد تُرجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية بعد الغزو البريطاني للهند. وعلى خلاف الكتب التي أحلّلها في هذا البحث، فإن الهداية يركز على قضايا عملية (فروع الفقه) بدلا من القضايا الفلسفية المذهبية (أصول الفقه)، وكذلك يستكشف الطرق التي تقوم عليها القواعد التشريعية من خلال نقاش عقلي ونقلي. ويتعامل المرغيناني مع قضية حرمة الإنسان أولا في فصل عن القانون الدولي (كتاب السير)[1]، لكن من الممكن أن تجد إشارات تعود إلى تلك القضية في الفصول الأخرى أيضا.

يتبع المرغيناني طريقة التفكير الحنفي، ويعتبر أن "العصمة بالآدمية". ويتخذ المرغيناني الإنسان موضوعا للقانون حيث تمنح له الحقوق والواجبات، وهذا يعكس رأي الأحناف. ومفهومه للحرمة يقوم على ثلاث صفات:

1. المصدر الوحيد لحقّ الحرمة هو أن تكون إنسانا.
2. يُمنح حقّ الحرمة لكل الناس بلا استثناء.
3. تقوم الدولة على تنفيذ حقّ الحرمة، وتعاقب المنتهكين بعقوبات محدّدة مسبقا وفقا لقانون العقوبات الإسلامي.

هذه الخصائص تبيّن أن مبدأ حرمة الإنسان في الفقه الإسلامي يحمي حقوق كل الناس، ليس المسلمين فقط أو مواطني الدولة الإسلامية، بل تُظهر جليًّا أن حقّ الحرمة ليس حقًّا أخلاقيا فقط، وإنما حقٌّ تشريعي تنفذه سلطة الدولة. والعقوبات على انتهاك حقّ الحياة والملكية وحرية

[1] انظر الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، 2/378 وما بعدها.

الدين والأسرة والعِرض محدّدة مسبقا في القانون الإسلامي، وبعضها منصوصٌ عليه صراحة في القرآن والحديث. هذا المنهج هو ما يميز الإسلام عن تعاليم الأديان القديمة، حيث إن حرمة الإنسان حقٌّ أخلاقي، ولا وجود لرادع قانوني محدّد.

إن قضية تنفيذ حقّ الحرمة يلعب دورًا رئيسا في نظرية المرغيناني في حقوق الإنسان العامّة. ويناقش المرغيناني الفرق بين نوعين من حقّ الحرمة على اعتبار نتيجة الانتهاك: **الأول**: الانتهاك الذي يسبب خطيئة (العصمة المؤثمة)، **والثاني**: الانتهاك الذي يسبب عقوبة (العصمة المقوّمة). ونتيجة لذلك يقسم حقّ الحرمة إلى صنفين من منظور التنفيذ القانوني:

1. **العصمة المقوّمة:** وهي حقّ الحرمة القابل للقياس والتنفيذ ويعاقب منتهكوه بعقوبات محددة مسبقا. وحقّ حرمة الملكية هو أفضل مثال على الحرمة القابلة للقياس، وتستوجب التنفيذ.
2. **العصمة المؤَثِّمَة:** وهي حقّ الحرمة التي لا يمكن للسلطة أن تنفذها، ولا يعاقب منتهكوها قانونيا. ويمكن أن تأخذ بعض الانتهاكات الصغيرة مجرىً قانونيًّا كالغيبة.

كما أنه من الصعب ملاحقة الانتهاكات التي تقع خارج حدود الدولة الإسلامية، كما كان الحال في ظروف العصور الوسطى، حيث لم يكن هناك تعاون دولي لمكافحة الجريمة. ومع ذلك فإن المنتهكين الذين يفرّون من عقاب السلطات بسبب العوائق في تحقيق العدالة الأرضية، فإنهم لن يفرّوا من العدالة الإلهية في الآخرة.

ويعتبر المرغيناني أن العصمة المؤثمة حقّ لكل البشر على الرغم من عدم قدرة الدولة على تنفيذ الأحكام في مرتكبيها قانونيا. وبدون هذا الحق يكون من المستحيل أن ينفّذ الإنسان المسؤوليات التشريعية والأخلاقية التي أعطاه الله إياها. ويبين المرغيناني أن الإنسان يمكنه إدراك الهدف الذي خلقه الله له في حال تمتّعه بحماية الحرمة (حرمة التعرض).

غير أن المرغيناني يرى أن العصمة المقوّمة هي شكل متطوّر عن العصمة المؤثمة، لأنها ليست مجرد خطيئة، بل إنها جريمة يعاقب عليها القانون. لذلك فهو يرى أن بقاء العصمة المؤثمة قانونا أخلاقيا ودينيا أمر فيه خلل. ويدّعي أن الحق الذي يحميه القانون متقدّم أكثر من الحق الأخلاقي الذي لا تجري عليه الحماية.

وحقوق الحرمة مرتبة هرميا، حيث إن حق حرمة الحياة له الأفضلية العليا مقارنة مع باقي الحقوق، لأنه لو لم تكن للحياة حرمة فلن يكون هناك معنى للحقوق الأخرى. ويأتي حقّ حرمة الملكية بعد حقّ حرمة الحياة، لأنه ضرورة لخدمة استمرار حياة الإنسان ونسله. والنتيجة أنه في حال تعارضهما فإن الحياة لها الأولوية.

كما يناقش المرغيناني العصمة المؤثمة على أنها الأنسب لحقّ حرمة الحياة، بينما العصمة المقوّمة أنسب لحق حرمة الملكية. هذا لأن خسارة الملكية يمكن قياسها وتعويضها من خلال العقوبة القانونية، أما فقدان الحياة فلا يمكن قياسه وتعويضه من خلال العقوبة القانونية، حتى لو فرضنا عقوبة على منتهك الحياة، فلن نتمكن من إعادة الحياة. كما أن تقييم وتقرير حجم الضرر يتطلب قياسا (تقويم) وتناسبا (تماثل)، وهذا ممكن في الملكية وليس في الحياة.

ومن ناحية أخرى، فإن العصمة المقوّمة يجري تطبيقها فقط في الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، وتحقُّق الوجود في دار الإسلام (الإحراز بالدار) ضروري لتتمكن الدولة المسلمة من تنفيذ تلك الحقوق وإيجاد العلاج. فالإقليم ليس عائقا لإيجاد حقوق الإنسان، لكنه يشكل عائقا أمام تنفيذ تلك الحقوق. وتأتي مشروعية السلطة السياسية في القانون الإسلامي من حمايتها للمواطنين. والسلطة التي تفشل في حماية حقوق حرمة مواطنيها تفقد شرعيتها.

وينتقد المرغيناني المنهج الشافعي في حقوق الإنسان حيث يُكتسب حقّ الحرمة بالإسلام أو بعقد الذمة، أو بأن يكون الإنسان مواطنا في دولة مسلمة:

وخلافا للشافعية فإن "العصمة المؤثمة بالآدمية، لأن الآدمي خلق متحمّلا أعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض، والأموال تابعة لها، أما المقوّمة فالأصل فيها الأموال لأن التقوم يؤذن بجبر الفائت، وذلك في الأموال دون النفوس، لأن من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس، فكانت النفس تابعة، ثم العصمة المقومة في الأموال بالإحراز بالدار لأن العزة بالمنعة، فكذلك في النفوس، إلا أن الشرع أسقط اعتبار منعة الكفرة لما أنه أوجب إبطالها والمرتد والمستأمن في دارنا من أهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال إليها."[1]

ويرفض المرغيناني قول الشافعي أن العصمة المؤثمة تُمنح للمسلمين فقط، لأن العصمة المؤثمة ترتبط بكونك إنسانا، وليس مسلما، على أساس أن الإنسان لا يمكنه إنجاز هذه الواجبات ما لم يكن محميا من الانتهاكات. إذا كان قتل البشر غير محرّم فلن يستطيع القيام بالمهام المنوطة بعنقه. ولذلك فإن الإنسان هو موضوع الحرمة الأساسي. وبذلك تصبح الملكية أيضا موضوعا أساسيا للحرمة، على الرغم من كون الملكية محايدة في ذاتها، فإنها خلقت ليستفيد منها الإنسان. ونرى هنا مرّة ثانية أولوية حقّ الحياة واستخدامها لتبرير حقّ الملكية.

6: علاء الدين البخاري(1330م): حقوق الإنسان شرط أساسي لأداء البشر العهد الإلهي:

يوضّح علاء الدين البخاري آراءه بشرحه المفصل لكتاب الفقيه الشهير فخر الإسلام بزدوي (1089 م) الذي تقدم ذكر آرائه في حرمة الإنسان. يفرد البخاري مساحة لا بأس بها لشرح

[1] انظر الهداية في شرح بداية المبتدي، 2/398.

الأسس الفلسفية لحرمة الإنسان، لأن الإنسان من وجهة نظر الفقه الإسلامي خاضع للقانون (محكوم عليه)، وإليه تنسب الحقوق والواجبات.

ويبيّن البخاري أن الأهلية للتكليف شرط أساسي لتحمّل البشر تكليفهم بالعهد الرباني. وهو يرى أن التكليف بالعهد الرباني بحدّ ذاته يعني وجود حقوق وواجبات، إذ يقتضي ذلك أن يكون البشر مسؤولين عن أفعالهم، وتكون لهم الرخصة لقيامهم بالأعمال (الأهلية)، وهذا يعني أن الله يمنحهم المؤهلات كافّة لتكليفهم بالواجبات وأدائها.

ويذكر الله تعالى في القرآن العهد الرباني: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: 72].[1]

ويعتبر علاء الدين البخاري أن البشر جميعا لديهم "الأهلية"، غير أن الأطفال يستخدمونها من خلال آبائهم. وفي رأيه يتّصل مصطلح الأهلية بمصطلح "عُهْدة" إذ يمكن فهم مصطلح "عُهْدة" على أنه أهلية الإنسان لأداء الواجبات، أو على أنه الميزة الإنسانية التي ترتبط بها الواجبات[2].

ويذهب البخاري إلى أن أساس المسؤولية هو الأهلية (الذمّة)، فحقيقة أن البشر -دونًا عن جميع المخلوقات- خلقوا مع ما يحملونه من تكاليف هو الدليل على أنهم جميعا يمتلكون الأهلية للتكليف. إذا كان الإنسان قد خُلق مع الأهلية فإن هذا يعني أنه يولد مستعدّا للأخذ بالحقوق

---

[1] انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، 237/4.

[2] انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 239/4.

والواجبات. وكالبزدوي فإن البخاري يعتبر أيضا أن الإجماع بين الفقهاء حول الأهلية للتكليف يعدّ دليلا كافيا لإثبات وجودها[1].

ويؤكد البخاري أيضا أن البشر لديهم حقّ العصمة والحرية والملكية، مُظهرا بذلك استمرارية المدرسة الحنفية. ويشرح البخاري بالتفصيل معنى العهد الرباني (أمانة) وكيف أعطى الله الإنسان هذا العهد. ويتكلم أيضا على نوعين من الحرمة: **الأولى**: الحرمة التي تكسب الإنسان الإثم بانتهاكها (العصمة المؤثِّمة)، **والثانية**: الحرمة التي تستوجب عقوبة ينصّ عليها الشرع (العصمة المقوّمة) وتفرضها التدابير الشرعية.

ولكي تكون الحرمة حقّا يجب أن تفرض، وإلا فإن حقّا كهذا يظلّ محض وعظ أخلاقي وديني، ليس إلا. هذا ويعتبر فقهاء الإسلام قاعدة حرمة الإنسان قانونا عامّا، ولكنهم في الوقت ذاته يتنبهون إلى أنه عمليا لا يمكن فرض العقوبة الشرعية على جميع أشكال انتهاك الحرمات. فعلى سبيل المثال تعتبر الغيبة والنميمة انتهاكا للحرمات، ولكن عمليا يستحيل على الدولة أن تقوم بمعاقبة جميع حالات الغيبة والنميمة. وبالمثل فإن انتهاك الحرمات مما لا يمكن إثباته بالدليل أو الشهود يفلت من قبضة القضاء، وتعتبر الانتهاكات التي تحصل خارج نطاق الدولة الإسلامية التي لا تخضع لسلطتها القضائية مثالا آخر على ذلك.

ويخلص البخاري إلى أن تنفيذ العقوبة الشرعية يمكن تطبيقها فقط على انتهاكات حقوق الإنسان التي تحدث داخل نطاق الدولة الإسلامية (الإحراز بالدار). وأيًّا كان فإن هذا التحجيم لا يبطل قاعدة أن الحرمة حقّ إنساني عام. وأولئك الذين يفلتون من العقوبة الشرعية لسبب من الأسباب السابقة يواجهون حتما عقوبة أخلاقية ودينية. وفي حال نجا مجرم قد انتهك حرمة إنسان من

[1] انظر المصدر السابق، 238/4.

العقوبة الدنيوية هذه (إما لأنه انتهك الحرمة خارج نطاق الدولة، أو لعدم وجود دليل يثبت ذلك) فإنه لا يمكن أن ينجو من العدالة الإلهية في الآخرة، لأنه آثم عند الله.

ومن المسلّم به أن أي انتهاك لحرمات الإنسان يعتبر إثما. ولهذا السبب فإن مجال (العصمة المؤثمة) أوسع من مجال (العصمة المقومة)، فالأولى تشمل الثانية. ويشدّد البخاري على أنه لا استثناءات في حرمات الإنسان، ويؤكد حرمة دماء العبيد كذلك، وأن الاسترقاق لا ينال من حق حرمة الإنسان.

ويقدّم البخاري مثالا جيّدًا يوضّح فيه ما لحرمة الأديان من أسس في الشريعة الإسلامية، فهو يرى أن كل الأديان محرّمة ما دامت جميعها من الله.

وأيًّا ما كان فإذا قام ولاة الأمر في دين من الأديان بفرض قانون ينافي حقوق الإنسان فإن هذا الحكم يعدّ مرفوضا. ولهذا فالأمر يخرج من مجال الحرية الدينية، كممارسة الساتي في الهند[1]. فلا يمكن للإله أن يشرّع مثل هذه الأحكام، إذ إن حرمة الإنسان قاعدة أزلية وعامة، وهي الأساس لجميع الأديان والنظم التشريعية، ولهذا يجب أن تكون هي نفسها في جميع الأديان. على أية حال فإن الأحكام والشعائر قد تختلف من دين إلى دين، وهي جميعا مصانة، حتى لو كانت تخالف الأسس والشعائر الإسلامية، وليست كذلك عندما تخالف النظم المتعلّقة بحرمة الإنسان.

ويرى علاء الدين البخاري أن هذا نتيجة الجهل، وهذا ما يجعل الناس في هذه الأديان تتنصل من المسؤولية، فهؤلاء الناس يتابعون ممارسة أديانهم القديمة، لأنهم لا يعرفون أن الرسول محمد ﷺ هو آخر رسل الله. ولذا فإن أديانهم باطلة. ويتعين على هؤلاء الناس واجب واحد: معرفة الرسول محمد ﷺ والإيمان به. إلا أن هذا واجب ديني، وليس قانونيا. وكل ما يتطلبه الأمر هو

[1] ممارسة الساتي: حرق الزوجة الحية بعد وفاة زوجها.

أن يعرفوا الرسول محمّدًا ﷺ، ويؤمنوا به عن قناعة دينية، ولا يمكن للدولة أن تفرض عليهم هذا بالإجراءات القانونية.

فإذا لم يؤمن غير المسلمين بالرسول محمد ﷺ فإن الله سيعاقبهم في الآخرة، ولسنا نحن من نعاقبهم في الدنيا، فإذا اختاروا الإسلام طوعا فعليهم أن يقوموا بكل ما يفرضه الإسلام على أتباعه.

ومن البدهي أنه لا يُطلب من غير المسلمين تطبيق أوامر الإسلام قبل أن يعرفوا أن الرسول محمدًا ﷺ هو آخر رسل الله ويؤمنوا به. وباختصار، فإن البخاري يرى أن الدين يحمي الإنسان (مانع التحرز).

7: ابن الهمام (1457م): حرمة الإنسان مسألة تستحق النقاش:

يُعرَف ابن الهمام بشرحه لكتاب المرغيناني القيّم (الهداية). وكما ذكرت آنفا فإنه خالف المرغيناني في مسألة العلاقة بين نوعي الحرمة. فهو لا يعتبر الحقّ الأخلاقي للحرمة شكلا مبدئيا للحق القانوني للحرمة، لأن هذين مبدءان مختلفان عنده. ويعتقد ابن همام أن "العصمة المقوّمة" تطبّق أساسا على انتهاك حقوق الملكية، لأن الملكية يمكن قياس ضررها وتعويضها. وعلى العكس فإن العصمة المؤثمة تطبق أساسا على انتهاك حقّ الحياة، لأنه يستحيل قياس الحياة ماديًّا ولا يمكن تعويضها أو استبدالها. والواقع أنه على الرغم من أن الاستخدام الأساسي لهذين المفهومين وتطبيقهما يقع في مجالين مختلفين، فهما موضعا الاستخدام في قضايا الفقه والقانون. وهذا لأن التطبيق يقتضي عقوبات قابلة للقياس يمكن فرضها في قضايا انتهاك حرمة الحياة أو الملكية.

ويذهب ابن الهمام إلى أن حقّ الحرمة يعتمد على الدليل العقلي أكثر من اعتماده على الدليل النقلي من القرآن والسنة، لذلك يرى أن فكرة عصمة الإنسان بالآدمية دليل معقول. وهذا التفكير جوهري في بيان مذهب الفقهاء الأحناف في استخدامهم العقل لوضع أسس حقوق الإنسان[1].

8: ابن عابدين (1836م): حقوق الإنسان مطلب أساسي للازدهار والسلام:

يعتبر ابن عابدين من أعظم الفقهاء الأحناف في القرن التاسع عشر. حيث إن حاشيته الضخمة "حاشية ابن عابدين" ما زالت تستخدم كمرجع أساسي في العالم من قِبل أتباع المذهب الحنفي. وقد كتب كتابه في وقت واجه فيه المسلمون الحداثة والتوسع الغربي لأول مرة.

ويرى ابن عابدين أن حقوق الإنسان مطلب أساسي للبشر في سبيل تحقيق حياة مزدهرة آمنة. وتقتضي الحياة الاجتماعية والاقتصادية إعطاء حقوق الإنسان الأساسية لكل البشر، وبدون تحقيق هذا المطلب الأساسي "الضروري" فإن الحياة الاجتماعية والاقتصادية ستكون مستحيلة.

ويذهب ابن عابدين إلى أن عصمة المال شرعت نتيجة للضرورة. ففي البداية لم يكن للإنسان ملكية شخصية. إلا أنه بدون الاعتراف بحرمة الملكية الخاصة بالملكية الشخصية تكون الحياة الاجتماعية والاقتصادية مستحيلة. ولذا فإن كل إنسان مخوّل بحيازة ملكية خاصة. لكن حقّ الملكية توسّع إلى ما وراء حدود "الضرورة".

ويفترض ابن عابدين أن "الآدمي مكرّم شرعا ولو كافرا"[1]. وهذه الحقيقة التي ترمي إلى أنه حتى الكافر محميّ في القانون الإسلامي توضح شمولية ابن عابدين في حقوق الإنسان. وهذه النظرة

[1] انظر فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام ، 6/27- 30.

ليست خاصة بابن عابدين طبعا، فكتابته تعكس تعاليم المذهب الحنفي العالمي في حقوق الإنسان.

9: الردّة المتناقضة وحرّية الدين:

في نهاية الدراسة لهذه الأحكام من المدرسة الحنفية في الفقه الإسلامي، أودّ أن أقدم رؤيتهم عن حكم الردة، فقد يختلط الأمر على غير المنتسبين إلى الإسلام، إذ يجدون أن القانون الإسلامي كان له قدم السبق في إعطاء حرية الدين لغير المسلمين، وحرّم إكراه الناس على الإسلام، وأسّس الحرية الدينية على التفكير الفقهي الراقي، إلا أنه ما يزال يحرّم الردّة. أي إن الإنسان ما إن يدخل في الإسلام بإرادته الحرّة فلن يسمح له بالخروج منه. ويجدر بالذكر أن الرجل المرتدّ يحكم عليه بالموت. وهذا ما يبدو متناقضا، فإذا اختار الإنسان أن يبقى خارج الإسلام فله الحرية الدينية التامة، إلا أنه إذا دخل الإسلام ثم أراد أن يخرج منه فليس له الحرية في ذلك. لماذا؟ سأحاول أن أشرح رأي الفقهاء المسلمين في هذه القضية.

بالنسبة للقانون الإسلامي العريق، فإن الإنسان إذا خرج من الإسلام وأظهر ذلك علنا فإنه مرتدّ. ويقرّ القانون الإسلامي أن المرتدّ يُسأل عن الأسباب والدوافع التي دعته لترك الإسلام، ويؤتى بالعلماء المسلمين ليوضحوا له ما التبس عليه ويكشفوا له ضعف حجّته إذا كان لديه أية حجّة. فإذا يُبيَّن له بالحجّة المقنعة أن شكوكه وحجّته لا أساس لها -وقد يستغرق هذا أياما

---

[1] انظر رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، 4/ 110.

وأسابيع- ثم أصرّ على ارتداده، واشترك في حربٍ ضدّ المسلمين كإنسان (حربي)، فإنه يحكم عليه بالموت.

وأعتقد أن الإسلام بسبب أنه منح الحرية الكاملة لغير المسلمين في عدم اختيارهم الإسلام كدين حدّ من حرية تركه. فالإنسان حرّ تماما في عدم قبول الإسلام، لكنه ليس كذلك بعد أن يقبل الإسلام. وهذا يعني أنه يجب أن يتخذ قرار حاسما يلتزم به التزاما وثيقا قبل دخوله الإسلام، كما أنه لا يدخل الإسلام إلا بعد أن يقتنع به تماما، ولا يكون متزعزع القرار مضطربا.

إلا أن المرتدّ الذي لا يثبت عليه أنه (حربي) ضد الإسلام والمسلمين لا يعاقب بالموت، لأن حياته تبقى لها حرمة. فالفقهاء الأحناف يرون أن العقاب بالموت على المرتدّ يستحق في حال انخراط المرتدّ في حرب ضد الإسلام، وليس بمجرد ارتداده. هذا لأن الفقهاء الأحناف الشموليين لا يقبلون أن يكون الارتداد سببا لنزع حقّ حرمة حياة الإنسان. والإنسان في رأيهم يخسر حقّ الحرمة إذا أصبح (حربيا) فقط، وهذا أقرب ما يكون لحكم الخائن في القانون الحديث. لذلك فإن الفقهاء الأحناف يرون أن العقوبة تقع على المرتدّ في حال تورطه في حرب ضد الإسلام، وهذا قد يكون بمثابة ترويج الدعاية ضد الإسلام أو التعاون والتحالف مع أعداء الإسلام في دار الحرب.

أما الفقهاء الشافعية فإنهم يعتبرون أن الارتداد نفسه يشكل الأرضية القانونية للعقوبة الكبرى لأنها أعظم الذنوب ولا يمكن غفرانها. فهم يرون أن حقّ الحرمة يُكتسب إما بالاعتقاد بالإسلام أو -إذا لم يكن الإنسان مسلما- فبكونه مواطنا في دولة إسلامية (ذمّي). ونتيجة لذلك فإن الشخص إذا خسر مواطنيته كمسلم أو ذمّي فإنه يخسر حقّ الحرمة. والمرتدّ الذي يترك الإسلام يخسر حقّه كمواطن، وبالتالي يخسر حقّ الحرمة أيضا.

وتبيّن المناقشة الفقهية بين الفقهاء الأحناف والشافعية بوضوح أن الدين في عهد الرسول ﷺ كان يعني أكثر بكثير مما يعنيه الآن، فقد كان الدين أساس المواطنة والولاء السياسي للدولة. أما حين أصبحت المواطنة السياسية في العصر الحديث ذات صلة واهية بالدين، فإن قوانين الردّة فقدت أسسها.

10: التراث العالمي المنسي:

حقيقة ما صار إليه الأمر اليوم هو أن خطاب حقوق الإنسان المعاصر في العالم الإسلامي يمثل انفصاما عن التراث العالمي في الفقه الإسلامي. فسلسلة الذاكرة التي أورثت حقوق الإنسان العامة ونقلتها من جيل إلى جيل انقطعت على إثر سقوط الدولة العثمانية، حيث إنها آخر دولة تبنّت تعاليم المذهب الحنفي في حقوق الإنسان.

وقد أقامت الدولة العثمانية إصلاحات مهمّة في القانون الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعرفت هذه الإصلاحات بالتنظيمات (التي أُعلنت بفرمان من السلطان محمود الثاني عام 1839م)، حيث تطلّب ذلك إعادة تنظيم النظام السياسي والقانوني العثماني وتشكيله دون قطع روابط الصلة مع التراث الإسلامي. وقد قامت التنظيمات باعتبارها مشروعا إصلاحيا على دمج الأفكار والمؤسسات الغربية المعاصرة مع التراث الإسلامي العريق. وفي فترة الإصلاح هذه منح العثمانيون المواطنة المتساوية وأبطلوا الأحوال المختلفة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين (الذميين). ونتيجة لذلك ألغوا الجزية التي يأخذونها من المواطنين غير المسلمين. وقد تبنوا أيضا النظام البرلماني الدستوري القائم على التعددية الحزبية في الاقتراع، وأصبح من الممكن من خلاله أن يدخل غير المسلمين البرلمان العثماني.

وتأتي أهمية هذه الإصلاحات من أنها حصلت على إقرار الخليفة، قائد المسلمين في العالم، وشيخ الإسلام، شيخ علماء الدين. لذا فإن فهمهم للإسلام لا يمكن أن يتنازع فيه اثنان. وهذا ليس كالمشاريع الإصلاحية الأخرى التي يقوم بها الأكاديميون والمفكرون، حيث إن زملاءهم يناقشونهم في ذلك بكل بساطة، لأنهم يفتقرون إلى موافقة السلطات الدينية التقليدية والسياسية العليا.

وقد وضع الغزو البريطاني لإسطنبول عام 1918م حدًّا لجهود الإصلاحات هذه، حيث أُغلق البرلمان العثماني وأُرسل ممثلوه للمنفى. وقد أنهى هذا جهدا لإقامة نظام ديمقراطي يقيم الحقوق الإنسانية العالمية بناء على الفقه الإسلامي. وانتقلت الجمهورية التركية الجديدة إلى نموذج جديد لتغريب الدولة، وعلمنة النظام القانوني كليًّا.

ويجدر بالذكر هنا أن تركيا لم تتبنَّ النماذج العلمانية الغربية، وإنما اتبعت النموذج السوفيتي، ووضعت الدين تحت وطأة الرقابة الشديدة من الدولة، بدلا من فصل الدين عن الدولة. وقد كان هذا النموذج مقيّدا وقمعيًّا أكثر من العلمانية الفرنسية، حيث إن الكنيسة لديها استقلالية في فرنسا، والتعليم الديني لا تقوم عليه الدولة. وعلى العكس، فإن التعليم الديني في نظام تركيا العلماني تعطيه الدولة العلمانية فقط، وهذا لم يُسمح به في الغرب. وهذا يعني إنهاء كل جهود الإصلاح في القانون الإسلامي التي ترمي إلى إعطاء الإسلام العالمي حظًّا في العالم المعاصر.

وفي غير تركيا، فإن العالم الإسلامي كان محتلا كله تقريبا. وقد أسس المحتلون دولا قومية بأفكار علمانية لتحكم الشعوب الإسلامية. وقد أثارت ردة الفعل القوية ضد الغرب بعد عهد الاحتلال كثيرا من المفكرين الإسلاميين ليصوّروا مشروع حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية على

أنه مشروع إمبريالي آخر لتقوية السيطرة الغربية، إلا أن العلماء المسلمين البارزين لدى الأتراك أيّدوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948م.

هذا وقد حدث تطور مهم آخر، وهو أنه مع خبوّ نجم القومية والاشتراكية لفشلهما في إنجاز ما وعدوا به فقد كسب الإسلاميون شعبية، إلا أن أنظمة الحكم التي أسسوها كانت منفصلة عن التراث العريق للقانون الإسلامي العالمي، وقد تبنوا بدلا من ذلك ممارسات رجعية لا يمكن تبريرها في منظار القانون الإسلامي الذي فهمه وطبّقه الفقهاء العالميون لقرون. وأفرزت هذه الأنظمة بشكل لافت للنظر تشديدا غير متجانس على القانون الجزائي، لدرجة أنهم كادوا يجعلون الإسلام محصورا في القانون الجزائي الشرعي.

وفي الوقت الحالي لا تطبق أي دولة في أي بقعة من العالم الفقه الإسلامي العالمي وتعاليمه في حقوق الإنسان بشكل عالمي، ولا يمثله أي تيار فكري. فالعلمانية والتطرف أقصت التراث الإسلامي العالمي وقطعت سلسلة الذاكرة، لذا فإنه يمكنني أن أصف ممارسة القانون وحقوق الإنسان الحالية في العالم الإسلامي بأنه انحراف عن التراث الإسلامي العالمي.

ونتيجة لذلك ساد التشوش في العالم الإسلامي عن فكرة حقوق الإنسان العالمية. وقد رأينا عدم وجود إجماع بين الدول الإسلامية في شأن الإعلان العام لحقوق الإنسان: حيث إن بعضهم أقره كله، وبعضهم الآخر اعترض على عدّة بنود. ولو استعاد المسلمون فكرة واضحة عن حقوق الإنسان في تراثهم، فلن يكون لدينا خلافات فيما إذا كانت هناك مادة مطابقة للقانون الإسلامي أو لم تكن.

وحالة العالم الإسلامي هذه هي ما أصفها بـ "التبعية للغرب في حقوق الإنسان"، والتي أعني بها أن يضع الإنسان نفسه موضع المتلقي أو الخصم لخطاب حقوق الإنسان دون أن يقدم أي

مساهمة أو بديل عنه. وهناك مجموعتان فكريتان إسلاميتان في شأن منهجية حقوق الإنسان: مجموعة تقبل وتستخدم خطاب حقوق الإنسان الحالي الغربي دون المساهمة فيه، والأخرى ترفض الخطاب القائم لحقوق الإنسان دون صياغة بديل عنه قابل للتطبيق.

وأعتقد أن الوقت قد حان ليقوم المسلمون بإسهام حواري لخطاب حقوق الإنسان المتداول في العالم اليوم بدلا من مجرد قبوله أو رفضه. كما أرى أن الطريق الوحيد للمسلمين للنقد والإسهام في خطاب حقوق الإنسان الحالي هو أن يؤسسوا منهجهم بإتقان بناءً على تراثهم القانوني العالمي في الإسلام وتطبيقاته في البلدان امتدادا من شرق تركستان إلى الهند، ومن بلاد البلقان إلى الأندلس.

خاتمة:

على الرغم من أن هذه الدراسة أعلاه غير شاملة تماما، فإنها تبين بوضوح كيف أن الفقهاء المسلمين القدامى وضعوا أسس حرمة الإنسان على مرّ القرون. وبالاعتماد على عمل هؤلاء الفقهاء وخبرتي الخاصة، أختم بأن كل البشر لهم حرمة، لأن الحرمة مطلب أساسي لإنجاز الهدف الإلهي الذي خلق لأجله العالم والإنسان، فقد خلق الله هذا الكون ليمتحن الإنسان، ولا يمكن أن يكون الامتحان عادلا إذا لم يُمنح الناس حقّ الحرمة. فالناس الذين يتصرفون بدون اختيار لا يمكن أن يمنحوا أجرا أو ينالوا عقابا على أفعالهم، وفي عالم لا تسود فيه الحرية الحقّة للدين تكون الغاية من الخلق والجنة والنار غير ممكنة، ذلك لأن الله لا يثيب أو يعاقب على أفعال واقعة بضغط خارجي ما، سواء في الدنيا أو في الآخرة. ولهذا السبب فإن الحقوق العامة للإنسان والحرية الدينية هي شروط أساسية لحصول الغاية والمعنى من خلق العالم.

وهذه الدراسة لا تدّعي أن الإسلام كان عراب حقوق الانسان، لأن القانون الإسلامي ليس بالقانون المتحيّز، فهي لا تظهر الإسلام على أنه الدين الوحيد الحقّ في تاريخ البشر، وأن النبي محمد ﷺ هو وحده رسول الله، بل على العكس فهي تقدم الإسلام على أنه آخر مظهر للدين نفسه الذي أرسله الله للبشرية مرارا وتكرارا عبر عدد كبير من الرسل. فعلى المسلمين أن يؤمنوا برسالة عيسى وموسى وإبراهيم وجميع الأنبياء السابقين الذين ذكرهم القرآن والإنجيل. ومن وجهة نظر الإسلام فإن الله واحد، وإن الدين عنده واحد رغم أن مظاهره قد تتباين عبر الأزمان، وبالذات فيما يخص مجال التشريع، وإن محمدّا ﷺ جاء بالشريعة الخاتمة الناسخة لما قبلها.

هذا التصور الذاتي له تضمينات للرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، إذ توافق أن المبادئ الأساسية لكل الأديان والأنظمة القانونية هي نفسها، حيث إنها صدرت عن إله واحد، وهذا ما يسمى بالضروريات، وتشمل ستة حقوق أساسية: حق حرمة الحياة والملكية والدين والعقل والعِرض والأسرة. هذا يعني أن الإسلام ليس لديه ادعاء في كونه استثنائيا في إيجاد هذه الحقوق لأول مرة. وهذا ما أسميه حيادية الإسلام. وعلى النقيض فإن هذه الحقوق قد تم التسليم بها دائما من بداية تاريخ البشر، حتى قبل الإسلام، وهذا يعطي مشروعية لتواجدها في القانون الإسلامي أيضا. إن هذه الرؤية تضع أسسا لحقوق الإنسان العامة بأسبقية أصيلة وإجماع عالمي.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د ت، د ط.

2 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ/ 1986م.

3 - تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، الدّبوسيّ، ت: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط 1، 1421هـ / 2001م.

4 - شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، الشركة الشرقية للإعلانات، د ط، 1971م.

5 - صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.

6 - صحيح مسلم = المسند الصحيح: مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

7 - فتح القدير للعاجز الفقير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، د ط، د ت.

8 - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت.

9 – الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين، تحقيق طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت.

مقاصد التطبيقات المعاصرة لمبدأ الشورى

أ. د. عبد السلام بلاجي جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب

مدخل وتمهيد:

إن توقُّف تطور الفقه والفكر السياسي الإسلامي، أدّى إلى جمود وعدم تطوير مفهوم الشورى وتحويله إلى مؤسسة أو مؤسسات قائمة الذات. ونقدّر أنه لو استمر تطور الفكر والممارسة السياسية وفق المنهج التفاعلي للخلفاء الراشدين، ومنهج الاجتهاد للعلماء الراسخين مثل أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي عن الدولة، والعز بن عبد السلام عن المصالح والمفاسد، وابن خلدون في تنظيره للدولة والعدل ورفض الظلم، وغيرهم من العلماء ومن بينهم رواد الفقه والفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لتطور الفقه والفكر والفعل والممارسة السياسية والمؤسسات السياسية، وعلى رأسها مبدأ الشورى ومؤسستها، وهما من المفترض أنهما مؤسسان على الحركة والتفاعل لا على الجمود والسكون.

وتهدف هذه الورقة إلى إبراز إمكانية تنزيل مبدأ الشورى وتطويره في مجالات متعددة، وتلاقحه مع نظريات وممارسات معاصرة للديمقراطية خصوصا في المجال السياسي، وفق ضوابط فقهية وأصولية.

1: تطور وحركية مفهوم ومقصد الشورى:

يكمن المقصد الأساسي للشورى في رفض الاستبداد والظلم، وإقرار التعدد والمشاركة والعدل، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن وصف القرآن للمسلمين بأنهم: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى: 39] هو تقرير لصفة أساسية في الجماعة المسلمة: صفة الانتصار من البغي، وعدم الخضوع للظلم. وينبني على ذلك قبول التعدد في التوجهات والأفكار، مما يستلزم "تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة، واختيارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها، أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج"[1]. وبناء عليه يمكن تبني تعريف الشورى بأنها "استطلاع ومعرفة رأي الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعها أو فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة والمجمع عليها إجماعًا له صفة التأبيد"[2].

والشورى بحكم كونها ممارسة متحركة ومتفاعلة، لا بد لها أن تتطور في نطاق اجتهاد فقهي منضبط بقواعد أصولية وعملية، "فالشورى تتعلق بشؤون وأحوال متغيرة في نوعها وقضاياها وحجمها وأهلها ومقصودها وظروفها، فلذلك لا بد لها من نظم متحركة تواكب التطورات والاحتياجات"[3].

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، 5/ 3166. وانظر محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ص79.

[2] بسام عطية إسماعيل فرج، الشورى في القرآن والسنة، ص 149.

[3] أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، ص162.

2: مشاركة جميع طوائف المسلمين وفئاتهم في الشورى:

وغني عن الذكر أن الحياة السياسية، كالحياة الاجتماعية والعلمية لا ينبغي لها أن تستثني أحدا من المسلمين –ومن يعايشهم– مثل النساء والشباب، وهذا ثابت بالقرآن والسنة والتصرفات النبوية، وفي تجارب إسلامية مشرقة تاريخية ومعاصرة. ولننظر مثلا إلى تصرف عبد الرحمن بن عوف في الاختيار بين علي وعثمان رضي الله عنهما، حيث وسّع الشورى زمنيا وبشريا. ويسجل ابن كثير هذا المعنى بقوله: "نهض عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس جميعا وأشتاتا، مثنى وفرادى، سرًّا وجهرًا، حتى خلص إلى النساء في خدورهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، وفي مدة ثلاثة أيام بلياليهن"[1].

3: مشاركة المواطنين غير المسلمين في الشورى:

إن قرارات المجتمع المسلم أو الأمة قد تتخذ بالأغلبية أو الإجماع، وهما السواد الأعظم. جاء في السنة قول الرسول ﷺ: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم"[2]، ويقول إسحق بن راهويه: "لو سألت الجهّال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالمٌ متمسك بأثر النبي ﷺ وطريقه، فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة".[3]

---

[1] ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، 5 / 225 -232.

[2] ابن ماجه في سننه، عن أنس رضي الله عنه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، 2/1303، رقم 3950.

[3] عبد الوهاب محمود المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص 153.

ومعروف أن الأمة أو المجتمعات المسلمة المعاصرة تضمّ أقليات غير مسلمة، كما ضمّ المجتمع النبوي الأول مسلمين ويهود ومشركين، ونعتت وثيقة المدينة اليهود بأنهم "أمة مع المؤمنين، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم"، كما أن المعاهدة النبوية مع نصارى نجران باليمن نصّت على أنه "لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته". ومع ذلك ذهب بعض الدارسين إلى أن النبي ﷺ "أراد بقوله: "عليكم بالسواد الأعظم" من هو مصدّق به، ومن صدّق به فقد بيّن أن إجماعهم حجّة، ولا سواد أعظم من سوادهم. فهذا هو المراد (بالأعظم)، إذ لا يجوز أن يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الإسلام"[1]. ونذهب دون تردد مع القائلين بأنه يمكن الجمع بين الأمرين[2]. إذ يصح -كما يرى الدكتور فؤاد عبد

[1] يقول الدكتور بسام عطية: هذا الفهم لفكرة السواد الأعظم هو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابه "المغني"، وقريب منه ما ذهب إليه ابن القيم الجوزية في "إغاثة اللهفان"، كذلك فقد زكى الشاطبي هذا الفهم لفكرة السواد الأعظم بقوله: "إن الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد سواء ضموا إليهم العوام أم لا، فإن لم يضموا إليهم فلا إشكال. إن الاعتبار إنما هو بالسواد الأعظم من العلماء المعتبر اجتهادهم، وإن ضموا إليهم العوام فبحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشريعة، فلا بد من رجوعهم في دينهم إلى العلماء. فإنهم لو تمالؤوا على مخالفة العلماء فيما حدّوا لهم، لكانوا هم الغالب والسواد الأعظم في ظاهر الأمر لقلة العلماء وكثرة الجهال، فلا يقول أحد إن اتباع جماعة العوام هو المطلوب، وإن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث، بل الأمر بالعكس، وإن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا". محمود المصري، ص 153. وانظر: الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، 2/ 266. وانظر: الدكتور بسام عطية إسماعيل فرج، الشورى في القرآن والسنة، ص 11 و 13 و 15.

[2] الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، تقي الدين النبهاني في كتابه "نظام الحكم في الإسلام"، والدكتور عبد الحكيم حسن العيلي في كتابه الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، والدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه الشورى، انظر: محمود المصري، ص 155.

المنعم أحمد- استشارة الذمي في الأمور الدنيوية، كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية، طالما أنها لا تتصل بشؤون الدين أو بأحكام الشريعة، حيث إنه غلب على مجالس الشورى -المتمثلة في الهيئات البرلمانية الحديثة - الصبغة الدنيوية، فلا مانع من اشتراك الذميين في المجالس، وممن يجيز استشارة أهل الذمة أيضًا تقي الدين النبهاني في كتابه "نظام الحكم في الإسلام"، والدكتور عبد الحكيم حسن العيلي في كتابه "الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام"، والدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه "الشورى". واستنادًا إلى ما سبق، ولما كان القرآن الكريم والسنة النبوية خاليين من أحكام تمنع استشارة أهل الذمة، فإننا نميل إلى جواز، بل وجوب، استشارة أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، وتمتعهم بعضوية مجالس الشورى أو النواب، أو الشعب.

ويبدو أنه لا داعي للتخوف من هذه العضوية، طالما أن الأمر كله محكوم بضابطين اثنين: أولهما خضوع مجلس الشورى كله -بأغلبيته المسلمة وأقليته الذمية- في المجتمع الإسلامي لدستور ذي مرجعية إسلامية أساسها القرآن والسنة، وثانيهما خضوع الأقلية لقرارات الأغلبية.

كما نؤكد هنا ضرورة تجنب إلحاق الضرر بالحرية الدينية والمصالح الحيوية للأقليات، أو لأهل الذمة كما عرفوا في الفقه الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أن الدستور المغربي يعطي الحق لتمثيل اليهود المغاربة في مجلسي النواب والمستشارين وتولي المناصب الإدارية والسياسية، وقد مثلوا بالفعل في المجلسين عدة مرات، وتقلدوا وما يزالون مناصب إدارية وسياسية عليا. وكذلك فعل الدستور الماليزي والتركي والإندونيسي والمصري والعراقي، وغيرها من دساتير البلدان الإسلامية مع الأقليات الدينية. كما خصص دستور حكومة إيران الإسلامية مقاعد نيابية لليهود والزردشت.

4: مفهوم الديمقراطية ومدى مطابقته لمفهوم الشورى:

عادة ما تعرّف الديمقراطية بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه، وقد عرّفها بعض الدارسين بأنها "حكم الشعب بالشعب، ويعني ذلك أساسًا: أن يوضع الدستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من قبل الشعب، وأن يختار الشعب حكّامه، ويشارك في تقرير مصيره بصورة أو بأخرى، وهي تقوم على مبدأ التعددية (وبالتالي الحوار والتسامح)، ومبدأ اتخاذ القرارات بالأغلبية ليلتزم بها الجميع، وتسلم أيضًا بمبدأ التعاقدية، كما تسلم بالاختيار العلماني"[1]. فإذا استثنينا ربط الديمقراطية بالعلمانية، فإننا لا نجد فوارق تذكر بين الشورى والديمقراطية على مستوى المفهوم.

لقد جزم عدد من فقهاء العصر الراسخين بتكامل الديمقراطية مع الشورى وفق ضوابط علمية، ومن هؤلاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي أكد أن "الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية ومما استنبطه فقهاء الإسلام في مختلف العصور". واستند جزمه هذا على فصل الجوهر عن الشكل والاحتفاظ بالجوهر وطرح الأعراض، وهذا ما أكده بقوله: "وإنما يهتم أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء". وبين الدكتور يوسف القرضاوي أن المسلم "الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسّد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى". نافيا أن تكون بعض لوازم الديمقراطية لصيقة بها، إذ "لا يلزم من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله، إذ لا تناقض بينهما.. فالقول الصحيح

[1] عبد الوهاب محمود المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص 156.

لدى المحققين من علماء الإسلام أن لازم المذهب ليس بمذهب". واختار ضياء الدين الريس وصف نظام الدولة الإسلامية بأنه "نظام إسلامي.. أو –مع مراعاة الفوارق– الديمقراطية الإسلامية"[1].

كما أن تبنّينا للمنحى العملي لمفهوم الشورى الملزمة –على مستوى السلطة والمجتمع– يفضي بنا إلى الحديث عن مدى تطبيقها في مجال الحياة العامة الراهنة للمسلمين، وهذا ما يفضي بالضرورة إلى طرح تساؤلات عديدة حول مدى مواءمة بعض المفاهيم الديمقراطية والآليات السياسية المعاصرة للشورى، ومدى صلاحيتها لأن تكون بمنزلة شكل من أشكال تنزيلها على أرض الواقع.

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الشورى لا يمكن فصله مطلقا عن التصور الإسلامي للنظام السياسي والممارسة السياسية، فالشورى جزء من هذا النظام، كما أن الديمقراطية جزء من التصور الليبرالي للنظام والممارسة السياسية، كما أن عدم التمييز بين هذه الجوانب، أدى ويؤدي إلى اختلاف وتنوع نتائج الدارسات المقارنة بين الشورى والديمقراطية، فمَن نظر إلى الجانب العقدي وحده يحكم باختلافهما، ومن نظر إلى جانب الأدوات المستعملة من قبلهما حكم أو كاد بتطابقهما، ومن نظر إلى تنزيل وتطبيق كل منهما ظهرت له جوانب تطابق واختلاف بينهما. والحق أن لهما قواسم تجمعهما، وقضايا تفرق بينهما، ومميزات ينفرد كل منهما عن الآخر بها، ويشمل ذلك الجوانب الثلاثة السابق ذكرها.

[1] القرضاوي، أصول النظام الاجتماعي، ص213. وفتاوى معاصرة، 2/ 646. والريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 387.

وليس من الضروري أن تتوافق مفاهيم وممارسات الأمم لكي يحكم بعضهم على مفاهيم الآخر بالإيجابية، فقد ثبت بالتجربة أن التنوع والتعدد في الأفكار والمسارات أجدى وأنفع للإنسانية، وأكثر إغناء وإثراء، خصوصا إذا رافقه التعاون والتسامح والتلاقح، وهي المبادئ والمنطلقات التي ألح القرآن الكريم والسنة النبوية على ترسيخها وتثبيتها. ولذلك فنحن نذهب مع بعض الدارسين الذين يرون أنه لا يوجد أي "حرج ولا ضير إن اختلفت الشورى عن الديمقراطية، أو تمايزت الديمقراطية عن الشورى"[1].

5: بعض مفاهيم وتنزيلات الشورى وتطبيقاتها المعاصرة:

من مقاصد هذه الورقة محاولة فهم الشورى وتنزيلها في مجالات معاصرة شتى تعبدية وعلمية واجتماعية وسياسية واقتصادية.. مع مناقشة بعض القضايا والمفاهيم المعاصرة وتفكيكها مقارنة بمبدأ الشورى كما وردت في القرآن والسنة والفقه. وعلى سبيل المثال، فإن العديد من القضايا ترتبط ارتباطا وثيقا بالشورى وتطبيقاتها المعاصرة تستلزم دراسة مستفيضة، سنحاول طرح تساؤلات ونقاش أولي حولها، في محاولة لبلورة تصورات وإجابات، وليس من الضروري اكتمال التصورات والإجابات فورا، فالتساؤل وطرح الإشكالات في حدّ ذاته خطوة أساسية لاستمرار جهد علمي جاد يتلمس إجابات شافية لهذه القضايا التي تتنوع إلى ما هو ألصق بالمفاهيم والتصورات، وأخرى ألصق بالتطبيق والتنزيل، وثالثة مشتركة أو مترددة بينهما، فنخلص إلى الاطلاع على تصور وممارسة الشورى والديمقراطية في الجوانب الآتية:

[1] محمد عمارة، الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، موقع: شبكة المشكاة الإسلامية.

1:5: الإباحة والجواز والحظر والمنع، إطلاق أم تقييد؟

يعتبر الفكر السياسي والاقتصادي المعاصر أن الإباحة المطلقة هي الأصل، وأن لا شيء ممنوع إلا ما منعه القانون، في حين أن المبدأ في النظام القانوني والسياسي الإسلامي في تصورنا، لا يكتفي بالمنع التشريعي (القانوني) بل يعتمد على الإباحة كأصل، لكنه لا يهمل الحظر الشرعي ولو لم يكن مقنّنا في قوانين، أما الأنظمة الديمقراطية المعاصرة فإنها لا تمنع إلا ما يمنعه القانون صراحة، ولذلك فإن كثيرا من الممارسات المنافية للأخلاق والدين تعتبر مشروعة ما لم يمنعها القانون، بل إن بعضها أصبح مقنّنا ومباحا بمقتضى القانون، وتنطلق المنظومة الديمقراطية من كون رغبات الناس والمواطنين محدّدًا أساسيًّا حتى لو صادمت الفطرة السليمة والدين والأخلاق، وهكذا فإن القانون والقضاء لا يحاسب على الكذب والخداع والسبّ ما لم تنتج عنه أضرار ملموسة، كحرية التعبير غير المحدودة (الرسوم المسيئة لنبي المسلمين مثلا)، وإباحة العلاقات الجنسية المثلية، والمخدرات المدمّرة لحياة الإنسان وصحته، ولا يمكن لنظام سياسي إسلامي مرتكز على الشورى والأخلاق والقيم أن يقرّ أو يقبل مثل هذه الممارسات، ونعتقد أن التشريع الإسلامي لديه كثير مما يفيد به الإنسانية عامة، والأنظمة السياسية في هذا المجال. فها هنا ينبغي على الفكر السياسي الإسلامي، أن ينفتح على مفاهيم الحرية المطلقة كما هي في تصور الديمقراطية الغربية وممارستها، كما على هذه الأخيرة أن تتدارس مفهوم الحرية المنضبطة بالأخلاق.

2:5: حكم الوسائل والأدوات، والمقاصد والغايات:

في المنظومة التشريعية، ومنها السياسة والشورى، فإن الوسائل لها نفس حكم الغايات والمقاصد، فكل ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام ولو كان في الأصل مباحا (حلالا)، وكل ما لا يتم

الواجب إلا به فهو واجب، وبناء على ذلك فلا بد أن تكون الوسائل مشروعة ومباحة مثل المقاصد، وقد شاع في الفكر السياسي والديمقراطي الغربي -تبعا لمكيافيللي في كتابه "الأمير"- أن الغايات النبيلة والمشروعة تتيح استعمال كل الوسائل بما فيها الوسائل غير المشروعة، مثل التزوير والاستبداد والقمع، في سبيل تحقيق التنمية والرفاه الاقتصادي، ولا يقرّ التصور والفقه والفكر الإسلامي -بصورة عامة، وفي المجال السياسي بصورة خاصة- هذا التوجه. فالوسائل والمقاصد لهما نفس الحكم. وهذا مجال يمكن للفكر الإسلامي أن يغني فيه الفكر الإنساني ويكمّل نقصه فيه، كما يمكن للفكر الإسلامي أن يكمل نقصه في مجالات أخرى دون أدنى غضاضة، أو شعور بالدونية أو النقص. ولنا في مؤلفات علماء الأصول والمقاصد لا سيما في مدارستهم للمصالح والمفاسد -كما فعل العز بن عبد السلام وغيره- مجال خصب للإبداع.

إن مباحث المصالح والمفاسد عندنا ومباحث المذاهب النفعية عند الغربيين صنوان – مع فارق ثقافي وحضاري – ولذا نقترح مدارستها بأدوات المنهج الفقهي الأصولي لاستخلاص ما ينبغي استخلاصه. فالاطلاع على كتابات العز بن عبد السلام عن المصالح والمفاسد أولا، وعلى مباحث المذهب النفعي عند جيرمي بانتام ثانيا، تظهر أوجه تشابه كبيرة بينهما لا تفسر إلا بنقل مباشر أو تشابه كبير في الأفكار[1].

3:5: الترشيح للولايات أو الترشح لها؟

يكاد يكون مسلّما لدى كثير من المسلمين، أن المسلم عليه أن لا يرشح نفسه لتحمل المسؤوليات، بناء على الحديث الذي يقول فيه الرسول ﷺ: "إنا والله لا نولي على هذا العمل

[1] كتاب جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، التجديد الأصولي، وانظر مساهمتنا فيه عن تطور أصول الفقه، ص 51.

أحدا سأله، ولا أحدا حرص عليه"[1]. لكن يرِد عليه أن يوسف عليه السلام قال للعزيز: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55]، ونرى أن يوسف عليه السلام لم يرشح نفسه للمسؤولية ابتداء، بل رشح نفسه لتحمّل وظيفة يتقنها بعد أن عرض عليه العزيز تحمّل مسؤولية ما، بعد أن اكتشف كفاءته، كما في السورة نفسها، والآية التي قبلها: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: 54]. أما الديمقراطية فلا ترى غضاضة من ترشيح الإنسان لنفسه، لكن قد يتقدم لتحمل المسؤولية من لديه إقدام رغم نقص كفاءته، ويحجم عن ذلك من هو كفؤ نظرا لعدم إقدامه أو حيائه، ونرى أنه علينا الإبداع والاجتهاد في المسألة بما يخدم مصالح الأمة، ولا يحرمها من الكفاءات والطاقات التي تتوفر عليها، بحيث توضع آليات ومؤسسات للترشيح بدل الترشّح، ويسمح بالترشح وفق ضوابط معينة إذا فتحت الجهات المختصة الباب للمؤهلين، وتوجد فعلا بعض الآليات المستخدمة التي تتيح للهيئات المعنية اختيار أحسن ما عندها من طاقات وموارد بشرية، دون أن تحرجهم بترشيح أنفسهم من عدمه.

وتؤيد أقوال المفسرين ما ذهبنا إليه، فالطبري يقول: "فلما كلّم الملكُ يوسفَ، وعرف براءته، وعظّم أمانته"، وذهب الخطيب الرازي إلى قريب من ذلك: فقال: ".. قال له: "إنك اليوم لدينا مكين أمين". يقال: فلان مَكين عند فلان: بيّن المكانة، أي المنزلة، وهي حالة يتمكّن بها صاحبها مما يريد". أما ابن كثير فقال: "خاطبه الملك وعرفه، ورأى فضله وبراعته، وعلم ما هو عليه من خَلق وخُلق وكمال". وكان الطاهر بن عاشور أكثر وضوحا، فقد أكّد أن "يوسف عليه السلام كلّم الملكَ كلامَ حكيم أديبٍ، فلما رأى حسن منطقه، وبلاغة قوله، وأصالة رأيه، رآه أهلاً لثقته

[1] البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، 64/9، رقم 7149، ومسلم واللفظ له، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، 1456/3، رقم 1733.

وتقريبه منه". كما أن تجربة الخلفاء الراشدين الأربعة تزكي هذا التوجه، إذ لم يقم أحد من هؤلاء الخلفاء بترشيح نفسه للخلافة والمسؤولية، بل قام غيرهم بترشيحهم، ثم قامت الأمة باختيارهم. وطوّر حزب العدالة والتنمية في المغرب منهج اختيار مرشّحيه، بحيث لا يرشحون أنفسهم للمناصب والمسؤوليات، بل يتم ترشيحهم من طرف أعضائه ومؤسساته المؤهّلة.

4:5: الأغلبية النسبية والأغلبية المطلقة:

سبق أن أوردنا قول النبي ﷺ "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً كبيرًا فعليكم بالسواد الأعظم". فالإجماع أو التوافق أو الأغلبية هي الأساليب الكفيلة باتخاذ القرارات وتدبير الأمور كافة في جميع المجالات، والحفاظ على لحمة أي تجمّع بشري، وقد قرر أبو الحسن الماوردي أنه "إذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عمل على قول الأكثرين، فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم قطعا لتشاجرهم"[1]. إلا أن الأكثرية أو الأغلبية أنواع: فالأغلبية المطلقة هي أن يصوت لفائدة أمر أو قرار ما أكثر من نصف المشاركين في التصويت أو المؤهلين له، فلو فرضنا أن مائة من الناس دعوا للتصويت لانتخاب شخص ما (رئيس جمعية أو بلدية أو مجلس برلماني أو دولة أو غيرها..)، وشارك منهم في التصويت سبعون، فإما أن يحتكموا إلى الأغلبية المطلقة أو إلى الأغلبية النسبية، ففي حالة احتكامهم إلى الأغلبية المطلقة فإما أن يحتكموا إلى الأغلبية المطلقة للمعنيين (وهي في هذه الحالة 51 صوتا فما فوق)، أو الأغلبية المطلقة للمشاركين في التصويت، وهي التي نسميها الأغلبية النسبية (وهي في هذه الحالة 36 صوتا فما فوق)، والواقع الآن أن معظم الأنظمة الديمقراطية تعتمد الديمقراطية النسبية، وهو ما يعتبر إخلالا بمبدأ حكم الأغلبية، ففي مثالنا السابق فإن 36 شخصا يقررون ويتحكمون في مصير

[1] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص133.

ومصالح 100 شخص، وهو إشكال كبير تعاني منه الأنظمة الديمقراطية، ولا يستسيغه العقل والشرع، ولمعالجة هذا الأمر تعمد بعض الأنظمة بإلزام المواطنين بالمشاركة في التصويت مع معاقبة غير المشاركين، وينبغي أن يتم التفكير في تحديد نسبة دنيا (50 ٪ مثلا)، لا تصح الانتخابات والاستشارات بدونها خصوصا المهمة والمصيرية، كالاستفتاء على الدستور.

وتجدر الإشارة إلى أن مبدأ الأغلبية ليس غريبا عن الفكر والممارسة الإسلاميين، فقد عمل به الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون، خاصة عمر بن الخطاب[1]. وأقرّه وأصّله الفقهاء والأصوليون، وعلى سبيل المثال فإن أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ) يؤكّد البيعة بالأغلبية المطلقة، وهي ما فوق التساوي أو الانقسام المتكافئ، حسب تعبيره، إذ لاحظ أنه "لما بايع عمر أبا بكر انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته، ولو لم يبايعه غير عمر، وبقي سائر الخلق مخالفين، أو **انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب**، لما انعقدت الإمامة". وقرر الأستاذ محمد عبده أن "الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصِّبه –أي الحاكم أو الإمام– والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"[2].

5:5: المساندة المطلقة والنسبية للأغلبية:

تعتمد الديمقراطية على مبدأ الأغلبية في نتائج الانتخابات، وفي تكوين الحكومات والفرق المسيّرة للمجالس البلدية وغيرها، وتعتبر المساندة المطلقة للفرق السياسية المكونة للأغلبية

---

[1] كما سيأتي تفصيله.

[2] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 4. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 1/ 529، 1/ 530، 1/ 527. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص 177. محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص 79.

المسيّرة لأي مؤسسة أمرا مسلّما لا محيد عنه ولا نقاش حوله، وذلك لضمان استمرار الأغلبية في الحكم والتسيير، ويعتبر الإخلال بالأغلبية تصرّفا غير أخلاقي، فإذا نظرنا إلى هذا الأمر مجرّدا قد يبدو أنه هو عين الصواب، لكن النظر المتمعّن يظهر غير ذلك، ذلك أنه يقتضي التضامن المطلق في حالتي الصواب والخطأ حتى لا تسقط الأغلبية المسيّرة، بناء على التأويل الخاطئ لمبدأ "انصر أخاك ظالما أو مظلوما"، أو قول الشاعر:

وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد[1]

في حين أن الشورى تقتضي اتباع الحق ولو على النفس، والتزام الصواب رغم ما قد ينتج عنه من عزل أو إقالة أو أضرار عابرة أو متوهّمة، ووفقا لهذا التصور يمكن لأي فريق مشارك في أغلبية أو ائتلاف مسير أن يخالف الائتلاف المسير فيما لم يقتنع به دون أي حرج، ودون أن يعني ذلك التملص من التزامه مع الأغلبية أو التخلي عنها[2]. وهو تصور لا تستسيغه المدارس والتيارات السياسية أو الاجتماعية المعاصرة، وتعتبر من يتبناه أو يمارسه مخطئا بل وغير ملتزم بالعهود السياسية.

[1] يا ليته قال: وما أنا إلا من غزية إن غوت رشدت وإن ترشد غزية أرشد.

[2] وفقا لهذا التصور قمت في بداية سنة 1998م -وقد كنت أمارس الصحافة والسياسة- مع باحثين في العلوم السياسية بنحت مصطلح دخل لأول مرة في أدبيات السياسة بالمغرب، وهو مصطلح "المساندة النقدية" وتبنته كتلة سياسية في مجلس النواب بالمغرب، فكان له وقع كبير وردود فعل متباينة في الساحتين السياسية والإعلامية، ثم ما لبث الناس أن تعودوا عليه فأصبح مستعملا في السياسة والإعلام.

6:5: مدى ارتباط الديمقراطية بالعلمانية: الدين والأخلاق:

عادة ما تعتبر الديمقراطية والعلمانية توأمان لا يفترقان، وينطلق الفكر السياسي من ضرورة حياد الدولة في المجال الديني، فتعامل المكونات والأقليات الدينية والطوائف – إن وجدت- على قدم المساواة، ولا يتاح لها ذلك إلا إذا كانت علمانية لا تتبنى دينا معينا، لكن الفكر السياسي والممارسة المنطلقَين من منطلق إسلامي لا يقرّان أو يسلمان بذلك، والتجربة التاريخية والحالية للحكومات والمجتمعات المسلمة في التعايش مع غير المسلمين وضمان حقوقهم -بأكثر ما تضمنه الأنظمة العلمانية- خير شاهد على ذلك. (مثاله وضع اليهود في المغرب، والأقليات الدينية في تركيا وماليزيا).

وحتى لا يذهب الخيال بالناس بعيدا، فيظنون أننا نريد تكريس الحكم وفق الحق الإلهي المعصوم الذي لا يخطئ، أو ما يسمى بالحكم الثيوقراطي، نبادر إلى القول بأن هذا النمط من الحكم يرفضه الشرع الإسلامي والفقه السياسي، والتجربة النبوية نفسها ترفضه وتستبعده، حيث اختار الرسول ﷺ منذ الوهلة الأولى أن يكون عبدا رسولا بدل أن يكون ملكا نبيا، فاستبعد منذ البداية خيار الملكية المعصومة، وفضّل أن يكون شخصا عاديا كبقية الناس، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويشارك الناس ويخالطهم، ويشاورهم ويستشيرهم، وينزل على رأيهم، وينزل عن رأيه في الأمور الدنيوية، ولكنه مع هذا وذاك نبي ذو رسالة، ولكن هذه الرسالية لا تتعارض مع كونه شخصا طبيعيا كبقية الناس. فقد ورد في الحديث أن الرسول ﷺ قال: "إن الله خيرني أن أكون ملكا نبيا أو عبدا نبيا، فاخترت أن أكون عبدا نبيًّا"[1].

[1] الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس بنحوه، باب العين، 288/10، رقم 10686.

كما قال النبي ﷺ عند ممارسة الحكم والتدبير: "إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر". وفي مقابل ذلك ورد في السنة ما يثبت عصمة الأمة وتنزيهها عن الضلال، وذلك في حديث النبي ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[1]. وقد استند الإجماع كأصل للتشريع إلى جانب هذا الحديث إلى قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [المائدة: 54]، حيث أكد الفخر الرازي أن مَن أمر الله بطاعته يجب أن يكون معصوما، والمعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة، فتعين أن يكون "كل الأمة أي أهل الحل والعقد، وأصحاب الاعتبار والآراء".

وهكذا تأسست عصمة الأمة فيما تتبناه وتتخذه من قرارات وأحكام، مقابل احتمال خطأ الفرد عالما أو جاهلا، حاكما أو محكوما. وذلك ما أكده أبو حامد الغزالي من "استحالة الخطأ على الأمة"، خصوصا وقد تعددت "الروايات بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى، على عصمة هذه الأمة من الخطأ"[2].

---

[1] الأول أخرجه مسلم عن رافع بن خديج، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا، على سبيل الرأي، 4/1835، رقم 2362، والثاني تقدم تخريجه.

[2] انظر: مفاتيح الغيب للرازي، 10/ 148، والمستصفى من علم الأصول للغزالي، 1/ 227 و 229. والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسند الكوفيين، من حديث أبي أمامة الباهلي، برقم: 17722. وانظر: الدكتور أحمد علي الإمام، الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، مرجع سابق. وقد ذهب عدد من الفقهاء من بينهم أبو حامد الغزالي إلى عدم التمسك بالأغلبية أو الإجماع إذا تعذّرا، يقول أبو حامد: "وباطل أن يُعتبر إجماع جميع أهل الحلّ والعقد في جميع أقطار الأرض، لأن ذلك مما يمتنع، أو يتعذر تعذّرا يُفتقَر فيه إلى انتظار مدّة عساها تزيد على عمر الإمام، فتبقى الأمور في مدة الانتظار مهملة". انظر فضائح الباطنية، ص 175.

7:5: آليات الشورى والديمقراطية: البيعة والانتخابات والاستفتاءات:

الإجماع إجماعان عام وخاص، وسميناه إجماعا تجاوزا، فقد يتخذ القرار بالأكثرية أو الأغلبية، فبيعة الرؤساء والملوك وخلعهم، والاستفتاءات في القضايا المصيرية والقضايا الدستورية تمارسها الأمة بنفسها أو المجتمع، ولا يمكن تفويضها لأحد كائنا من كان، وهي من قضايا الإجماع السياسي العام.

أما الإجماع الخاص، فهو الإجماع التشريعي بشقّيه العام والخاص، فالعام منه يمارسه المجتمع بترسيخ الأعراف وإقرارها، وأما الإجماع الخاص فعن طريق شورى أهل العلم والرأي الذين يقنّنون الأعراف المستقرة، ويشرّعون للحاجات الطارئة بالاجتهاد الجماعي في مؤسساته ووفق ضوابطه المعتبرة.

وليس هناك نصاب أو قدر معين لاتخاذ القرارات، ولكن يُتوخى في الانتخابات الرئاسية والتشريعية الإجماع، وإلا فالرأي العام الغالب والراجح. وكذلك الأمر في مجالس الشورى التشريعية والتنفيذية تنفيذا وامتثالا لقول الرسول ﷺ: "عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ"[1].

ولذلك فإن عددا من الفقهاء يؤكدون ضرورة اختيار المسؤولين -رئيس الدولة أو الإمام مثلا- من طرف الأمة، فالإمام أحمد بن حنبل يرى أن "الإمام هو الذي يُجمع عليه المسلمون، كلهم يقول: هذا إمام". فهو هنا يتحدث عن الإجماع، لكن تحققه والتأكد منه في زمنهم متعذّر وغير متيسر، ولذلك أبدعوا مفهوم أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد الممثّلين للأمة والحائزين على ثقتها وتمثيلها لاتصافهم بصفات (العدالة، والعلم، والرأي). فالخليفة الراشد أبو بكر "صار إماما بمبايعة أهل القدرة له.. ولو قُدّر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن

[1] تقدم تخريجه.

البيعة، لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة". ولذلك فلا بد من أن يكون لأهل الحل والعقد مكانة اجتماعية وقدرة مادية ومعنوية عند الأمة محليا ووطنيا، أو هما معا لأن "الملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم". فلما عين الخليفة عمر بن الخطاب ستة من كبار الصحابة لاستخلاف أحدهم من بينهم بعد موته، وضع لهم قانون اختيار الخليفة بالأغلبية بقوله: "ليتبع الأقل الأكثر"[1]. ولتجنّب أي إشكال أو تأويل نورد رواية ثانية: "إذا اجتمع رأى أربعة فليتبع الاثنان الأربعة". وفي حالة تساوي عدد المصوّتين أمر بترجيح صوت رئيس الهيئة بقوله: "إن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة، فاتبعوا رأي عبد الرحمن بن عوف، واسمعوا وأطيعوا"[2]. وفي رواية أخرى لابن سعد أكثر تفصيلا، أمر بإعادة التداول والتصويت في حالة عدم ظهور توجّه واضح في تصويت الهيئة، وذلك بقوله: "تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر"[3].

ويمكن اعتبار هذه النصوص أساسية في تكريس شرعية مبدأ اختيار المسؤولين بالأغلبية، ونموذجا جيدا لدسترته وتقنينه وتطبيقه. ولا شك أنها هي مستند أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)

---

[1] البلاذري في كتاب أنساب الأشراف عن عبد الله بن عمر، في أمر الشورى وبيعة عثمان رضي الله تعالى عنه، 503/5، رقم 1298.

[2] البلاذري في كتاب أنساب الأشراف عن زيد بن أسلم عن أبيه، في أمر الشورى وبيعة عثمان رضي الله تعالى عنه، 5/ 500، رقم 1288.

[3] ابن سعد في الطبقات، عن أبي جعفر، في ذكر بيعة عثمان بن عفان، 45/3.

في تقرير انعقاد البيعة بالأغلبية، وهي ما فوق الانقسام المتكافئ حسب تعبيره الذي أوردناه سابقا[1].

8:5: التناوب أو التداول على السلطة:

قال الله عز وجل في محكم كتابه: ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ**﴾ [آل عمران: 140]. إن منطوق حكم هذه الآية عام يشمل جميع مجالات الحياة، ومنها السياسة، وهو أمر مفيد ومشاهد في الواقع والتاريخ، ولذلك لم يتجرّأ القرطبي في تفسيره على قصره صراحة على حالات الحرب، وذلك بقوله: "**قيل: هذا في الحرب، تكون مرة للمؤمنين**

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 4، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية 1/ 529. 1/ 530. 1/ 527، وأبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص 177. ومحمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص 79. وحتى القائلون بخلاف هذا التوجه عللوا توجههم بمسألة الاستحالة والتكليف بما لا يطاق، وليس بالرفض المبدئي، قال ابن حزم: "أما من قال: إن الإمامة لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد فباطل، لأنه تكليف ما لا يطاق وما ليس في الوسع، وما هو أعظم الحرج، والله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها، وقال تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدِّيْن من حرج﴾ [الحج: 78]، ولا حرج ولا تعجيز أكثر من تعرف إجماع فضلاء من في المولتان والمنصورة، إلى بلاد مهرة إلى عدن، إلى أقاصي بلاد المصامدة إلى طنجة، إلى الأشبونة إلى جزائر البحر، إلى سواحل الشام إلى أرمينية وجبل الفتح، إلى أسمار وفرغانة وأسروشنة، إلى أقاصي خراسان إلى الجورجان إلى كابل إلى المولتان، فما بين ذلك من المدن والقرى. ولا بد من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجمع جزء من مائة جزء من فضلاء أهل هذه البلاد، فبطل هذا القول الفاسد، مع أنه لو كان ممكنًا لما لزم، لأنه دعوى بلا برهان). انظر أبي محمد علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/ 95 -96. ويعلل الجويني توجهه بكون "الغرض من نصب الإمام حفظ الحوزة والاهتمام بمهمات الإسلام، ومعظم الأمور الخطيرة لا تقبل التريث والمكث، ولو أخر النظر فيه لجرّ ذلك خللاً لا يتلافى، وخبلاً متفاقمًا لا يُستدرك، فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط الإجماع في عقدها". انظر أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 67 – 68.

لينصر الله عز وجل دينه، ومرة للكافرين". وهكذا فإن مبدأ التداول على الخيرات والممتلكات والسلطات مبدأ أصيل وشامل في نظم الإسلام وتشريعاته، وهو كذلك من الأركان الأساسية في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة. غير أن التجربة التاريخية في المجال السياسي الإسلامي لم تعرف تطبيقا تاما وسليما لهذا المبدأ، خصوصا وأن الأنظمة التي عرفها هذا المجال اعتمدت في عمومها على التوارث (سلطنة، مملكة، إمارة..)، وحتى نظام الخلافة نفسه لم يعرف تحديد عدد الولايات ومدتها، وإذا كان ذلك عاديا في بداية نشأة النظام السياسي، فإنه حتى في الأنظمة الوراثية –وفي غيرها بالأحرى– ينبغي إقرار آليات دستورية للاختيار والتداول والعزل إن اقتضى الأمر، وذلك لتجاوز عيوب الديمومة في الحكم رغم الإرهاق وكبر السن مما ينتج عنه العقم وقلة العطاء، بحيث يصبح الاستمرار في الحكم وكأنه في حدّ ذاته غاية لا مناص عنها. ولذا ينبغي إقرار التداول على السلطة دستوريا وقانونيا بين الأحزاب والأشخاص وتحديد مددها.

9:5: حدود الدعاية والحملات الانتخابية وضوابطها:

تعمل الأنظمة القانونية والسياسية المعاصرة على ضمان أقصى درجات التكافؤ بين المرشحين، في الحملات الانتخابية مثل التوزيع العادل للوقت في وسائل الإعلام الرسمية وغيرها، لكننا لا نجد الحرص نفسه على ضمان الضوابط الأخلاقية من قبيل: الوعود الانتخابية، واستعمال الأموال الطائلة في الدعاية دون معرفة مصادرها أو السؤال عنها (الأموال الحرام، الأموال القذرة، تبيض الأموال..). ونرى أنه في نظام الشورى الإسلامي يجب إقرار آليات ملموسة للمحاسبة على الوعود الصادقة منها والكاذبة، بدل الاكتفاء بآلية المحاسبة السياسية في الانتخابات الموالية، والتعرف على مصادر الأموال، وتحديد سقوف للمقادير المالية المستخدمة

في الحملات الانتخابية لا تتعداها، وبالفعل فقد بدأت العديد من البلدان تلجأ لهذه الأساليب وغيرها في نطاق ما أصبح يسمى "تخليق الحياة السياسية والاقتصادية".

ولا شك أن هذا التخليق ستكون له نتائج إيجابية على حياة الشعوب ومصائرها، فقد لاحظ الباحثون أن الديمقراطية "الانتخابية السياسية" والديمقراطية الليبرالية تؤدي إلى "اللاديمقراطية"، فطبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين في إمكانهم استعمال هذه الحرية، وبالتالي هم وحدهم المتمتعون بـ "حق" الحكم في رقاب الشعب، والتحكم في موارده ومقدراته.

وعلى سبيل المثال فإن "الانتخابات الرئاسية في أمريكا مثلا تستمر قرابة عام من فترة الرئاسة التي لا تتعدى أربع سنوات، كما تزخر تلك الحملات بفيض من المهاترات والادعاءات والغوغائية، وتتيح الفرص لجماعات الضغط والمصالح في الداخل والخارج لولوج ساحة صنع القرار الوطني".. وبمثل هذا السلوك والأساليب "تصبح الحملات الانتخابية سوقًا زاخرة بالخداع والرشاوى والتربيطات الخفية بين الصالح والطالح، وتبدو أقرب إلى أساليب سماسرة المواشي في أسواق الريف"[1].

10:5: الشورى في الاجتهاد الجماعي والمجمّعات الفقهية المعاصرة:

عادة ما تتدارس المجمّعات الفقهية عددا من النوازل والقضايا المستجدة، وتكلف الفقهاء والعلماء والمختصين بإعداد الدراسات والتحضيرات اللازمة للموضوع محلّ الاجتهاد والفتوى، ثم يُتداول فيه بعد الاطلاع على الدراسات المذكورة، ثم تُعرض الآراء المتمخضة على التصويت فما حاز منها على الإجماع أو الأكثرية تمّ اعتماده ونشره وتعميمه، وهذا وجه من أوجه ممارسة الشورى في الاجتهاد الفقهي لمؤسسات ومجامع الفقه، والشورى هنا لا تستند إلى مجرد الأكثرية،

[1] عبد الوهاب محمود المصري، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما، ص 161.

لأنها إنما حصلت لرجحان الحجّة لدى أصحابها، ذلك أن الشورى إذا كانت في الأمور التشريعية فالحجّة لقوة الدليل، وإذا كانت في الأمور الفنية فالحجّة لأهل الخبرة والاختصاص، أما في طلب الرأي.. كانتخاب رئيس أو والٍ، أو إقرار مشروع فيرجح رأي الأكثرية. وهنا يقول الآمدي: "إن الكثرة يحصل بها الترجيح"[1].

11:5: إعمال الشورى على مستوى إدارة المساجد والمؤسسات الدينية:

المسجد وغيره من المؤسسات الدينية، هي ملك لله والأصل في إدارتها أنها تدار من طرف الجماعة المسلمة بواسطة الشورى، أو تديرها الدولة نيابة عنها، ولذلك يرى الماوردي أنّه "إذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عُمل على قول الأكثرين، فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم"[2].

12:5: تطبيق الشورى في مختلف الهيئات والمؤسسات:

يمكن أن نجد تطبيقات لمبدأ الشورى في كل المؤسسات السياسية ومؤسسات الدولة (البلديات، مجلس النواب، المحكمة الدستورية، القضاء.. إلخ). وبالفعل فإن الدستور المغربي مثلا ومختلف قوانين المؤسسات القطاعية تنظّم كيفية اتخاذ القرارات والتصويت عليها، ونعتبرها في عمومها من تجليات مبدأ الشورى في شكلها المعاصر وتطبيقاته، إذ لا ينبغي الجمود على شكل تاريخي معين، ونحن نرى ونذهب مذهب كثيرين من بينهم سيد قطب، الذي يؤكد أن "الشكل الذي تتم به الشورى ليس مصبوبًا في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة

---

[1] الدكتور أحمد علي الإمام، الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة. وانظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 340.

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 133.

وزمان.. ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾. هذا التعبير يجعل أمرهم كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو كما قلنا نص مكي، كان قبل قيام الدولة الإسلامية. فهذا الطابع إذن أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين". فالشورى شاملة لكل مجالات الحياة، ولذلك ينبغي تجديد مفهومها وتوسيع مجالاتها، وتأصيلها وتقنينها حتى لا تبقى مجرد شعار، ذلك أن "تجديد نظام الشورى في حياتنا المعاصرة يستوجب التأصيل لنظام الحكم والإدارة، بحيث تأخذ قيم الشورى في (البيعة، وعقد الإمامة، وطاعة أولي الأمر، واستشارة المقدمين في المجتمع من العلماء والخبراء ممن يصطلح على تسميتهم بأهل الحل والعقد)، وبذلك تأخذ الشورى مدلولاتها الحديثة التي تلبي حاجات الإنسان المعاصر، وتحافظ على مضمون الشورى في المشاركة بالرأي"[1].

13:5: الشورى داخل الأسرة والمؤسسات الاجتماعية والمنظمات المجتمعية:

تتأسس الأسرة المسلمة على أساس التشاور والتراضي، وتستمر في تسييرها على ذلك إضافة لعنصري المودة والرحمة، وإذا قُدّر لها أن تُفسخ فتفسخ بنفس التشاور والتراضي، حتى يتحقق الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان، وفي ذلك يقرر الحق سبحانه أن الزوجين إن ﴿**أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا**﴾ [البقرة: 233]. وعلى هذه الأسس "تمتد الشورى لتكون منهاجًا للحياة الخاصة في التربية والتنشئة السليمة، ومن ذلك الشورى التي يجريها الزوجان في شؤون الأسرة، بل ويجريها سائر أفراد الأسرة حول الأمور الماسة بمصير الأسرة، سواء كان أفراد الأسرة بالغين أو قاصرين، فقد عرف عن الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه استشارته حتى للصبيان توسّمًا لسلامة فطرتهم. كما ينبغي تبني إصلاح

[1] الدكتور أحمد علي الإمام، الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، مرجع سابق. وانظر لسيد قطب، في ظلال القرآن مرجع سابق.

ذات البين بين الزوجين، تجنبًا لانهيار نظام الأسرة بالطلاق، وذلك من خلال الشورى التي يجريها الحَكَمَان.. وفض سائر النزاعات في المجتمع، حيث تتضمن عمليات الإصلاح بين أي طائفتين متنازعتين"[1]. وقد أقرّت مدونة الأسرة المغربية مبدأ التحكيم للإصلاح بين الزوجين، إعمالا لمبدأ الشورى داخل الأسرة لضمان استمرارها وصلاحها.

خلاصة وتوصيات:

إن الشورى بحاجة ماسة إلى التطوير تنظيرا وتنزيلا، وحاجتها على مستوى التنزيل أكبر، خاصة تطوير الآليات والمؤسسات، ولذلك فلا غنى لها عن الإفادة من الديمقراطية والفكر والممارسة السياسية المعاصرين، وليس في ذلك ضير ولا حرج عليها وعلى الدين وأهله، فقد أفاد النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون من فكر الغير وممارستهم، وذلك من مكامن الرشد التي يجب العضّ عليها بالنواجذ. كما أن الديمقراطية في أشدّ الحاجة إلى أخلاق الشورى التي أجملها التعبير القرآني في العفو والاستغفار، حتى تغتني بمزيد من المبادئ والقيم السامية، وتتخلص من كثير من النقائص على مستوى النظر والتطبيق، فلا بد من أن تتغذى الشورى والديمقراطية من بعضهما. ومن جهة المسلمين فإن هناك سوابق متعددة للاقتباس القاصد المنضبط، والقرآن الكريم استعمل ألفاظا غير عربية، والرسول ﷺ أكّد أنه متمم للمكارم وليس مؤسّسا لها، كما أن نهج خلفائه الراشدين دليل بيّن على قولنا، فقد أنشأ أبو بكر الصديق مبكّرا هيئة شورى مكوّنة من أقطاب المهاجرين والأنصار، وقام عمر بن الخطاب بإقرارها وتطويرها حيث "كان القراء أصحاب مشورة عمر كهولا وشبانا". ومارس فقهاء الغرب الإسلامي وحكامهم تنزيل مبدأ

[1] الدكتور أحمد علي الإمام، الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، مرجع سابق.

الشورى في مجال القضاء، بإنشائهم "ولاية الشورى" مكونة من فقهاء مشاورين يعينهم ولاة الأمر ليستشيرهم القضاة في الأحكام[1].

لكن هذا المسار توقف عند هذا الحدّ ولم يتم تطويره، بل لم يستمر حتى على شكله الأول. ولذلك فلا بد من النظر "فيما عند غيرنا من النظم والأنماط التنظيمية، وننظر في جدواها ونتائجها، ثم نأخذ منها كثيرا أو قليلا، مما أثبت فائدته وجدارته"[2]، حتى نعيد للشورى مكانتها النظرية والعملية باعتبارها (من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام)[3]. وفي هذا العمل من قبلنا وذاك من قبلهم، ثراء للإنسانية وفكرها وممارستها السياسية. فهذه حاجتنا كأمة، وتلكم وظيفتنا كعلماء ومفكرين. والله ولي التوفيق.

---

[1] حسن بوكبير، ولاية الشورى بالغرب الإسلامي من بداية القرن الثالث إلى نهاية القرن التاسع الهجري، بحث دكتوراه، ص 54 -58.

[2] الدكتور أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، ص 166. وعلى سبيل المثال فقد أورد استعمال القرآن لمصطلح القسطاس، وقول مجاهد: "القسطاس بالرومية العدل، ويقال القسط". انظر فتح الباري، 15/ 523.

[3] القول لابن عطية، نقله عنه أبو الوليد القرطبي في تفسيره "أحكام القرآن"، 4/ 249.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - أصول النظام الاجتماعي، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، د ت.

2 - الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، تقديم السيد محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة، د ت ن.

3 - البداية والنهاية، إسماعيل ابن كثير الدمشقي، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر بيروت 1425هـ/ 2005م.

4 - التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الأردن، ط1، 1435هـ / 2014م.

5 - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين ابن جماعة، تحقيق: الدكتور فؤاد عبد المنعم، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط2، 1411هـ/ 1991م.

6 - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.

7 - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ/ 1988م.

8 - جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلاَذُري، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1417 هـ / 1996 م.

9 - الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الشيخ راشد الغنوشي، مركز الناقد الثقافي، دمشق، 2008م.

10 - دور الاجتهاد في تطوير الفكر الإسلامي، الدكتور عبد الهادي بوطالب، محاضرة ألقيت بنادي البنك الشعبي بالرباط، يوم 14 نوفمبر 2003م.

11 - سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د ط، د ت.

12 - السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003م.

13 - سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق: محب الدين العمري، ط1، 1417هـ/ 1997م، دار الفكر، بيروت.

14 - الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، الدكتور محمد عمارة، موقع: شبكة المشكاة الإسلامية.

15 - الشورى في القرآن والسنة، الدكتور بسام عطية إسماعيل فرج، دار البشير عمان، دار البشير عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996م.

16 - الشورى في معركة البناء، الدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 1428هـ / 2007م.

17 - الشورى والديمقراطية، عبد الوهاب محمود المصري، مجلة الفكر السياسي، اتحاد كتاب العرب دمشق عدد 2، سنة 1996م.

18 - الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، الدكتور أحمد علي الإمام، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد 11 و12، مايو 2007م.

19 - الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410 هـ/ 1990 م.

20 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

21 - غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك أبو المعالي الجويني، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، ط2، 1401هـ.

22 - فتاوى معاصرة، الدكتور يوسف القرضاوي، ط1، 1413هـ/ 1993م، دار الوفاء، مصر.

23 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.

24 - فضائح الباطنية، محمد أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة القاهرة، 1323هـ/ 1964م.

25 - فقه الخلافة وتطورها، عبد الرزاق السنهوري، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م.

26 - مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، الدكتور عبد الستار أبو غدة، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، عدد 10-11، 1428هـ/ 2007م.

27 - المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.

28 - المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د ت.

29 - مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الفكر بيروت، 1401هـ/ 1981م.

30 - من فقه الدولة في الإسلام، الدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، بيروت، ط1، 1417هـ/ 197م.

31 - نظام الحكم والإدارة في الإسلام، محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات بيروت، ط2، 1411هـ / 1991م.

32 - النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار القرآن الكريم، الكويت، د ت.

33 - النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور محمد ضياء الدين الريس، دار التراث القاهرة، ط7، 1976م.

34 - ولاية الشورى بالغرب الإسلامي من بداية القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن التاسع الهجري، بحث دكتوراه للباحث حسن بوكبير، شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة المغرب، السنة الجامعية 2007م/ 2008م.

الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة

أ. د. محمد بن مختار الشنقيطي مركز التشريع الإسلامي والأخلاق/ قطر

انطبعت البلاد العربية منذ فجر التاريخ بطابع الفسيفساء الديني، فهي أرض الأنبياء، ومهبط الرسالات. وقد ظلت هذه البلاد منبع المذاهب والمشارب الدينية، حتى أمكن القول إنه "لا توجد تربة على وجه الأرض أكثر خصبا بالأفكار الدينية من الشام والعراق."[1] ولا سبيل إلى النجاح في إدارة الهويات المتراكمة والمتزاحمة في الفضاء العربي اليوم إلا على أساس أخلاقي ودستوري واضح من المساواة بين المواطنين، من غير ازدواجية ولا مثْنوية. وفي هذا البحث نقدم مدخلا نقديًّا للفقه السياسي المتوارث الذي لا يزال يشكل رؤية العديد من المسلمين لهذا الأمر.

لم تستوعب الثقافة الإسلامية في نسيجها الأخلاقي العميق حتى اليوم فكرة الدولة القائمة على رابطة الجغرافيا، ولا تزال هذه الثقافة أسيرة لذاكرة تاريخية صاغتها تجربة إمبراطورية لم يعد لها وجود في واقع الحياة. لذلك لا يزال بعض العرب المسلمين المعاصرين يفكرون بمنطق التسامح مع المواطن المخالف في الدين، بدل التفكير بمنطق المساواة في المواطنة. وما أبعد الشقة بين المَنطقيْن: منطقِ التسامح الديني الذي تمنُّ به أغلبيةٌ على أقلية أو سلطةٌ على شعب، ومنطق المواطنة المتساوية التي لا منّة فيها لأحد على أحد.

لقد صبغ الإسلام الحضارة العربية بصبغته، لكن بعض العرب حافظوا على عقائدهم السابقة على الإسلام، خصوصا الديانة المسيحية، فأصبح الإسلام ثقافة لهم، وظلت المسيحية عقيدتهم،

[1] J. J. Saunders, *History of Medieval Islam* (London: Routledge, 1978), 127.

على نحو ما كان يقول الزعيم الوطني المصري مكرم عبيد باشا: "المسيحية ديني والإسلام ثقافتي."[1] ومن الإنصاف التاريخي القول: إن الحضارة العربية الإسلامية كانت أكثر حضارات العصر الوسيط تسامحا دينيا وانفتاحا عقليا، وهو عصر اتسم بالتعصب الديني، بيد أن فكرة المساواة في المواطنة لم تعرف سبيلها إلى عمق الفقه السياسي الإسلامي حتى اليوم.

ويشبه حالُ الفقه السياسي الإسلامي في الزمن الحاضر حالَ الفكر الأوربي الوسيط في فجر النهضة. فقد أوضح الفيلسوف والمؤرخ الهولندي جوهان هويزينغا في كتابه (خريف العصور الوسطى) أن أوربا في نهاية عصرها الوسيط كانت تتغذى على رصيد من "الأفكار المرهَقة" التي لم تعد تلهم العقل الأوربي، بل أصبحت عبئا ثقيلا عليه، وذلك حين تحولت الحياة الفكرية تلخيصا وترددا لثمرات فكر السابقين "دون اقتحام أرضية جديدة."[2] وقد وصف هويزينغا بلغته الشعرية تلك الأفكار المرهَقة بأنها "كالثمار التي زاد نضجها عن الحدّ، أو كالأفق المثقل بالسُّحُب الوردية لحظة الغروب."[3]

وحينما تصبح الأفكار الموجِّهة لحياة الناس مستنزَفة مرهقَة، فإنها تتحول إلى أطلال دارسة، تغلق مسالك المستقبل، وتُعشِي الأبصار في تطلعها نحو الأفق البعيد. وتبدو نظرية هويزينغا مفيدة

---

[1] K. Hashemi, Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights: Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States (Leiden: Martinus Nijhoff, 2008), 150.

[2] Johan Huizinga, The Autumn of the Middle Ages, translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago: the University of Chicago Press, 1996), 215.

[3] Huizinga, The Autumn of the Middle Ages, xix.

لفهم السقف الفقهي الواطئ الذي يتحكم في رؤية البعض منا للهويات الدينية وطريقة تعايشها السياسي اليوم. فمن الواضح أن فقهنا السياسي الموروث في هذا المضمار أصبح عبئًا علينا، لا مصدرا لإلهامنا، ونحن نسعى لشقّ طريق رحب إلى المستقبل.

وترجع مشكلة الفقه السياسي الإسلامي المرهَق إلى تحدٍّ أخلاقي وإنساني واجه كل الحضارات، وهو توسيع فكرة الحقوق وتعميمها على الكافة، بدل احتكارها للخاصة، سواء كانت تلك الخاصة طبقة اجتماعية، أو جماعة دينية، أو مواطني بلد بعينه. لقد كانت لدى اليونان حقوق سياسية ومدنية واضحة، وإلى أثينا ترجع فكرة المواطنة كما نعرفها اليوم[1]. لكن حقوق المواطَنة اليونانية لم تكن عامة، بل تم استثناء النساء والعبيد منها، إضافة إلى استثناء من دعاهم اليونان "برابرة" من الشعوب غير اليونانية. ومثل ذلك يقال في الإمبراطورية الرومانية التي استثنت العبيد والفقراء والنساء من الحقوق السياسية، رغم أنها عممت تلك الحقوق بشكل أفضل مما فعله اليونان، فشملت العوامّ والشعوب الخاضعة، بل كلّ الأحرار داخل الإمبراطورية الرومانية[2]. على أن الرومان لم يعمّموا المواطنة بمعنى حق المشاركة السياسية، وإنما المواطنة بمعنى حق الحماية، فجعلوا شعوبا كثيرة ضمن رعاياهم، دون أن يكون لهذه الشعوب قول في النظام السياسي الذي يحكمهم من روما.

---

[1] Feliks Gross, Citizenship and Ethnicity: The Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution (Westport, CT, USA: Greenwood Press, 1999), 28.

[2] Gross, Citizenship and Ethnicity, 10–11, 32.

ولم تختلف الحضارة العربية الإسلامية كثيرًا عن غيرها في هذا النزوع لدى الخاصة إلى احتكار الحقوق دون العامة. واقرأ مثلا قول رجل من أبرز رجال علم الأصول والفقه السياسي في الإسلام، وهو إمام الحرمين الجويني: "ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة.. وكذلك لا يُناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حازوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلّق له بالعوامّ الذين لا يعدّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمّة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب أهل الحلّ والعقد ليس به خفاء."[1] وهذا قريب من الفكرة الرومانية حول حق الحماية المصحوب بالحرمان من الحقوق السياسية. فالفقه الإمبراطوري الذي لا يعرف معنىً لتعميم الحقوق هو الذي ساد لدى الفقهاء المسلمين في الماضي.

لقد تضمنتْ نصوص الإسلام القيم الكبرى الضامنة للمساواة السياسية بين البشر، بغض النظر عن الدين والعرق والجنس، وأول ذلك فكرة التعاقد الاجتماعي التي هي أساس المواطنة في الدولة المعاصرة. فقد ولدت دولة النبوة في المدينة (وعدًا) من خلال بيعة العقبة الأولى والثانية، وتأسست (عقدًا) عبر دستور المدينة الشهير، وتوسعت (عهدًا) بانضمام جماعات عربية غير مسلمة إليها، ومنها مسيحيو نجران ومجوس هجر. وفي الحالات الثلاث كانت فكرة التعاقد هي محور العلاقة السياسية وأساس الدولة. لكن هذه المبادئ العظيمة شابها فيما بعد الكثير من غبش الثقافة الإمبراطورية، فضمُرتْ واستحالت شعارات سياسية يتمدَّح بها الناس دليلا على جلال الرسالة الإسلامية، دون أن يتخذوها هداية عملية وإجرائية في حياتهم السياسية.

وقد أدرك اثنان من أعلام الفكر الإسلامي في القرن العشرين هذا الضمور الذي أصاب القيم السياسية الإسلامية على أيدي الملوك والفقهاء، وفسّره كل منهما تفسيرا مختلفا. أما الأول فهو

[1] إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظُّلَم (المنصورة: دار الدعوة، 1400 هـ)، 49/1.

الفيلسوف محمد إقبال (1877-1938) الذي فسّر الأمر تفسيرا هيكليا، فاعتبر التوسع السريع في الفتوح أيام الخلافة الراشدة سببا في اختلال الأسس الدستورية التي قامت عليها دولة الإسلام الأولى، فما اكتسبته تلك الدولة من التوسع والامتداد فقدتْه من العمق والقيم الدستورية[1]. وبسبب هذا الاختلال الذي نتج عنه تحول الخلافة الديمقراطية إلى ملك عضوض فإن المبادئ السياسية الإسلامية بقيت "أجنَّة" كما يقول إقبال، إذ لم يسمح لها السياق التاريخي الإمبراطوري بالنمو الطبيعي. وقد كتب إقبال عن ذلك قائلا: "إنني أعتبر من الخسارة الكبرى أن يُوقِف تقدمُ الإسلام كإيمان فاتح نموَّ أجنة التنظيم الاجتماعي والديمقراطي والاقتصادي التي أجدها متوزعة في صفحات القرآن وفي سنة النبي ﷺ."[2]

وأما الثاني فهو مالك بن نبي الذي فسَّر الاختلال السياسي في الحضارة العربية الإسلامية تفسيرا عضويا، فبيَّن أن "هذه الحضارة ليست –من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا- سوى صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن."[3] بيد أن أثمن ملاحظات بن نبي لما نريد بيانه هنا هي قوله: إن الحضارة الإسلامية –في شقها السياسي- "لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة."[4] فالفقه السياسي الإسلامي وُلد من رحِمٍ

---

[1] Mustansir Mir, Tulip in the Desert: a Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal (London: C. Hurst and Co., 1990), 126.

[2] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 228.

[3] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 29-30.

[4] بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 62.

إمبراطوريةٍ، مما جعله يتكيف مع واقع القهر والتمييز السياسي، فيتحول سقفه واطئا جدا في بعض الجوانب، ومنها الشرعية السياسية، وحقّ المواطنين غير المسلمين في العدل والمساواة.

إن فقه الدولة غير فقه الإمبراطورية، وبدون هذا التمييز الجوهري، تغدو المراجعة الضرورية لفقهنا السياسي الموروث في مجال المساواة السياسية أمرا متعذّرا. لقد نشأ الفقه السياسي الإسلامي مطبوعا بطابعين يحسُن فهمهما. أولهما: أنه ينتمي إلى عالم الإمبراطوريات لا عالم الدول. وثانيهما أن العقد الاجتماعي الذي انبنَت عليه الإمبراطوريات الإسلامية –شأنها شأن كلّ الإمبراطوريات– هو قانون الفتح وأخوة المعتقد، لا قانون المساواة بين مواطنين أحرار، كما هو الحال في الديمقراطيات المعاصرة. وما أعظم الفرق بين الإمبراطوريات والدول، فالإمبراطوريات لا تعرف معنى الجغرافيا لأنها تتوسع باستمرار، ولا تثبت حدودها إلا حيث تقف (أو تنهزم) جيوشها. والفاتحون في الإمبراطورية هم من يملك حق الحكم السياسي، أما الشعوب المغلوبة فإما أن تُستعبَد دون أمل في تغيير وضعها إلى المساواة مع الشعب الفاتح، وإما أن تُمنح مواطنة من الدرجة الثانية مقابل ضريبة مالية، مع فتح الباب لها للمساواة إذا اعتنقت ديانة الشعب الفاتح.

إن بناء الدول على أساس من قانون الفتح العسكري والتضامن العرقي (كما كان الحال في الإمبراطورية الرومانية والمغولية)، أو على قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطورية الإسلامية) لم يعد مناسبا أخلاقيا، ولا ممكنا عمليا في العصر الحديث. فالدولة المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا. وإذا تحدثنا بلغة الفقهاء فيمكن أن نقول إن العقد الاجتماعي الجديد هو عقد ملكية عقارية، ولكلّ شريك في هذا العقد حق الانتفاع بالعقار، وحق الشُّفعة، وحسن الجوار، وعليه واجبات الصيانة، وحماية

العقار، وإعادة البناء. وليس اختلاف العقيدة أو العرق بمؤثِّر في هذه الحقوق والواجبات. فما يجمع بين كل الدول المعاصرة هو هذه الأوَّلية لعامل الجغرافيا على العوامل الأخرى التي كانت أساس العقد الاجتماعي في الإمبراطوريات القديمة.

واللافت للنظر أن العقد الاجتماعي الجديد المتأسس على الجغرافيا أكثر انسجاما مع التجربة الإسلامية الأولى في المدينة على عهد النبوة، وهي تجربة سابقة على العصر الإمبراطوري في التاريخ الإسلامي، وأوْلى بالاعتبار مصدرا للأخلاق والقوانين السياسية الإسلامية. فحينما أسس النبي ﷺ أُولى دول الإسلام في المدينة، كان من بين مواطنيها مسلمون ويهود. وقد منحت الدولة الجديدة اليهود حرية الديانة وكامل المواطنة، لأنهم أعضاء مؤسسون في العقد الاجتماعي الذي قامت على أساسه الدولة، ولم تأخذ الدولة من اليهود ضريبة الجزية. وقد فسر البعض عدم أخذ الجزية من يهود المدينة بأن حكم الجزية إنما تمّ تشريعه بعد جلاء قبائلهم الثلاث (قينقاع والنضير وقريظة) من المدينة، وهذا تفسير غير دقيق. فنحن نعلم من أوثق المصادر الإسلامية أن مجموعات يهودية أصغر ظلت في المدينة إلى نهاية العهد النبوي، وقد "توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير."[1] وليس من دليل على أن هؤلاء دفعوا جزيةً قط. ويبدو أن فقهاءنا لم يدركوا المغزى الأخلاقي والقانوني لوجود ذلك التاجر اليهودي بالمدينة إلى نهاية العصر النبوي، أو لرهْن النبي ﷺ –وهو رأس الدولة الإسلامية– درعه عند ذلك التاجر غير المسلم، مقابل الحصول منه على قوت عياله.

والمتأمّل في دستور الدولة النبوية يجد قبولا بالهويات المتراكمة والمتزاحمة، وإقرارا بالمعاني المتعددة لمفهوم الأمة، فهو يؤسس للأمة بكل أبعادها وظلالها المتعددة، ومن ذلك: الأمة

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ص 4/ 41.

الاعتقادية التي ينتمي إليها كل المسلمين داخل المدينة وخارجها، حيث نص دستور المدينة على أن "المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس" (المادة 15). والأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير المسلم على قدم المساواة، لذلك نصت الوثيقة على أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (المادة 25)، ثم عمّمت الوثيقة هذا الوضع ليشمل جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد 25-35). فدستور المدينة جعل كلا من المسلمين واليهود أمّة بالمعنى الاعتقادي، لكنه دمجهما في أمة سياسية واحدة تجمع بينها الجغرافيا والحقوق السياسية. ومن هذه الحقوق والواجبات السياسية أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" (المادة 24) وأن "بينهم النصر على مَن دهم يثرب" (المادة 44) وأن "بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرَّ دون الإثم" (المادة 37).

وحتى مفهوم الأمة بالمعنى الجغرافي -الذي لم يُعرف بصيغته الواضحة إلا في العصر الحديث- فإننا نجد له أساسا في دستور المدينة[1]. فقد نص ذلك الدستور على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم.. أمة واحدة من دون الناس" (المادتان 1، 2). فكون المسلم أيًّا كان عضوا في تلك الأمة الاعتقادية لا يعني أنه عضو في الأمة الجغرافية أو السياسية التي تأسست في المدينة آنذاك، إذ الانتماء بالمعنى الجغرافي يستلزم تحيّزا مكانيا، كما يستلزم القيام بالواجب الوطني في الدفاع عن الحيّز الوطني. وهذا معنى "ومن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم." وللأمة بهذا المعنى الجغرافي شاهد من القرآن الكريم يتضمن اشتراط الهجرة، وتقديم المواثيق مع الدول غير المسلمة على نصرة المسلم غير المهاجر: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ

[1] انظر نص دستور المدينة مرقم المواد في كتاب محمد حميد الله الحيدرآبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص1/59-62.

﴿يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: 72]

وفي كل هذا تقنين عادل للاختلاف، واعتراف بالهوية المتعددة لمواطني الدولة الواحدة، كما أنه اعتراف بأن الأخوة بين البشر أوسع من انتمائهم الاعتقادي، وبأن انتماءهم الاعتقادي أوسع من هويتهم الوطنية والقومية. وفيه عبرة عميقة لإدارة الهويات المتراكمة والمتزاحمة في المجتمعات العربية اليوم، بما في ذلك ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام، وبين المواطنين المسلمين والمسيحيين في الدول العربية المعاصرة، على أساس من البر والقسط، وصلةِ الأرحام القومية والثقافية، مهما يكن اختلاف المعتقد.

وقد ضمن النبي ﷺ ليهود المدينة ولنصارى نجران ولمجوس هجر حرية الديانة والمشاركة في المجتمع دون تقييد، بل استضاف قادة نصارى نجران في مسجده ثلاثة أيام وسمح لهم بأداء شعائرهم المسيحية فيه. قال ابن سعد: "وقاموا يصلون في المسجد نحو المشرق، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم."[1] وقال ابن القيم: "وقد صحّ عن النبي ﷺ أنه أنزل وفد نصارى نجران في مسجده وحانت صلاتهم فصلوا فيه."[2] ولم يأخذ النبي ﷺ جزية من يهود المدينة لأنهم كانوا من بُناة الدولة لا من المحتمين بها. وقد كان نصارى نجران الجماعة المسيحية الوحيدة التي احتمتْ بالدولة الإسلامية في العصر النبوي، ونصت وثيقة العهد بينهم وبين النبي ﷺ على أن: "لنجران وحاشيتها، جوار الله وذمّة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملّتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكلّ ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغيَّر أسقف

[1] محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص 268/1.

[2] محمد بن أبي بكر بن القيم، أحكام أهل الذمة، ص 397/1.

من أسقفيّته، ولا راهب من رهبانيّته، ولا كاهن من كهانته. وليس عليهم ربّيّة، ولا دم جاهلية. ولا يُحشرون، ولا يُعشَّرون، ولا يطأ أرضَهم جيش. ومن سأل منهم حقًّا فبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين.. ولا يُؤخَذ رجل منهم بظلم آخر. وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله، وذمّة محمد النبي رسول الله."[1]

وفي رواية ابن سعد (ت 230 هـ) وهي من أقدم النصوص في هذا الموضوع: "ولا يُغيَّر حقٌّ من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقَلين بظلم ولا ظالمين."[2]

كما تعامل عمر بن الخطاب مع الجزية باعتبارها ضريبةً سياسة لا تشريعا جامدا، وحقا للدولة – مقابل إعفاء بعض مواطنيها من الخدمة العسكرية– لا واجبا عليها. فقبل عمر من نصارى تغلب صلحا يعفيهم من مسمّى "الجزية" لأنهم "قوم عربٌ يأنفون من الجزية."[3] فقد جاء بنو تغلب إلى عمر فقالوا: "نحن عرب لا نؤدِّي ما يؤدِّي العَجَم، ولكن خذ منّا كما يأخذ بعضكم من بعض، يعنون الصدقة (الزكاة) فقال عمر: لا، هذا فرضٌ على المسلمين، فقالوا: زد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية، ففعل، فتراضى هو وهم على أن ضعَّف عليهم الصَّدقة."[4] وذكر جواد علي أن

---

[1] انظر نص الوثيقة كاملا عند محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص 176.

[2] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص 204/1.

[3] عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ص 363/2.

[4] أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، ص 405/13.

قبائل عربية مسيحية أخرى، منها بهراء وتنوخ، اقتدتْ بقبيلة تغلب في هذا المسار "فرضيتْ بدفع الصدقة التي يدفعها المسلمون مضاعَفةً، مفضلين إياها على دفع الجزية."[1]

لكن الاجتهادات الفقهية خضعتْ فيما بعدُ للمنطق الإمبراطوري، فوقعت في داء التمييز في الحقوق على أساس المعتقد، وتراجعت حقوق أهل الكتاب كثيرا تحت حكم الإمبراطوريات الإسلامية اللاحقة التي استظلوا بظلها، فساد التضييق عليهم في قضايا عباديةٍ مثل بناء الكنائس، وسياسيةٍ مثل تقلّد المناصب العامة، وعسكريةٍ مثل تملُّك الخيل والسلاح، واجتماعيةٍ مثل فرض زيٍّ خاص عليهم أحيانا. وابتكر الملوك والفقهاء بأثر رجعي ذرائع لهذا التضييق سرعان ما تحوّلت جزءا من الفقه الإسلامي.

إن أهمّ نصٍّ فقهي مؤسِّس للتمييز والتضييق على غير المسلمين في حقوقهم الدينية والسياسية هو ما دعاه الفقهاء "الشروط العُمَرية." وهي سبعة وثلاثون شرطا ادَّعى مُدَّعون أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرضها على المدن ذات الساكنة المسيحية بالشام، وأنه أخذ الإقرار على أهل تلك المدن بالخضوع لها. ونحن نقتبس هنا نصّ هذه الشروط كاملا (مع إضافة الترقيم للنص الأصلي)، ثم نبدي ملاحظاتنا بشأنها:

"عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبتُ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين صالح أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا. إنّكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشَرطْنا لكم على أنفسنا:

1. ألا نُحْدِث في مدينتنا ولا فيما حولها دَيْرا ولا كنيسة ولا قلاَّية ولا صومعة راهب،

[1] جواد علي، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 90/8.

2. ولا نجدِّد ما خرب منها،
3. ولا نُحيِي ما كان منها في خطط المسلمين،
4. وألا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل ولا نهار،
5. وأن نوسِّع أبوابها للمارَّة وابن السبيل،
6. وأن نُنزل من مرَّ بنا من المسلمين ثلاثة أيام ونطعمهم،
7. وألا نؤمِّن في كنائسنا ولا منازلنا جاسوسا،
8. ولا نكتم غشا للمسلمين،
9. ولا نعلِّم أولادَنا القرآن،
10. ولا نُظهر شركا،
11. ولا ندعو إليه أحدا،
12. ولا نمنع أحدا من ذوي قرابتنا الدخول في الإسلام إن أراده،
13. وأن نوقِّر المسلمين،
14. وأن نقوم لهم من مجالسنا إن أرادوا جلوسا،
15. ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرْق شعَر،
16. ولا نتكلم بكلامهم،
17. ولا نتكنَّى بكُناهم،
18. ولا نركب السروج،
19. ولا نتقلد السيوف،
20. ولا نتخذ شيئا من السلاح،

21. ولا نحمله معنا،

22. ولا ننقش خواتيمنا بالعربية،

23. ولا نبيع الخمور،

24. وأن نجزَّ مقاديم رؤوسنا،

25. وأن نلتزم زيَّنا حيث ما كنَّا،

26. وأن نشد الزنانير على أوساطنا،

27. وألا نظهر صلُبنا وكتُبَنا في شيء من طريق المسلمين ولا أسواقهم،

28. وألا نُظهِر الصليب على كنائسنا،

29. وألا نضرب بناقوس في كنائسنا بين حضرة المسلمين،

30. وألا نُخرج سعانينًا ولا باعونا،

31. ولا نرفع أصواتنا مع أمواتنا،

32. ولا نُظهر النيران معهم في شيء من طريق المسلمين،

33. ولا نُجاوِزهم موتانا،

34. ولا نتَّخذ من الرقيق ما جرى عليه سهام المسلمين،

35. وأن نرشد المسلمين،

36. ولا نطَّلع عليهم في منازلهم.

(فلما أتيتُ عمر رضي الله عنه بالكتاب زاد فيه:

37. ولا نضرب أحدا من المسلمين). شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا، وقبلنا منهم الأمان، فإن نحن خالفنا في شيء مما شرطناه لكم، فضمنَّاه على أنفسنا، فلا ذمّة لنا، وقد حلّ لكم ما يحلّ لكم من أهل المعاندة والشقاوة."[1]

لم يلتزم الحكام المسلمون بحرفية هذه الوثيقة تاريخيا، ولكن الوثيقة تحكَّمت في العقل الفقهي على مدى القرون، حتى إن ابن القيم خصص لشرحها عشرات الفصول من كتابه الموسوعي عن أحكام أهل الذمّة.[2] فلننظر الآن في قيمتها التاريخية والتشريعية، ونكتفي بملاحظتين تجنبا للإطناب أكثر في هذا الموضوع.

الملاحظة الأولى أن هذا النص ليس صحيح النسبة إلى عمر بمعايير أهل الحديث، ويكفي ذلك لإسقاط قيمته التاريخية والتشريعية، إذ من رواة هذا الأثر يحيي بن عقبة، وهو رجل اتهمه جهابذة الجرح والتعديل بالكذب وردّوا روايته. قال الشيخ ناصر الدين الألباني في حكمه على هذا الأثر: "إسناده ضعيف جدّا من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال [فيه] ابن معين: ليس بشيء، وفي رواية: كذابٌ خبيثٌ عدو الله. وقال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث."[3] ولو أننا استخدمنا وسائل النقد الداخلي للنص لوجدنا ضعفه أظهر، إذ كيف يمنع عمر أهل الكتاب من تعليم أولادهم القرآن (الشرط التاسع) أو من استخدام اللغة العربية (الشرط الثاني والعشرين) وهو حامل رسالة يسعى لنشرها في العالمين؟

---

[1] أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ص 339/9.

[2] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص 1176/3 وما بعدها.

[3] محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ص 104/5.

والملاحظة الثانية: هي أن أيًّا من القيود والشروط الواردة في الوثيقة لم يردْ في آية قرآنية أو في حديث نبوي، ولا ظهر له أثر في العصر النبوي، وهو العصر التأسيسي من الناحية التشريعية. بل عندنا من نص المعاهدة مع مسيحيِّي نجران ما ينقض نسبة هذه المضايقات إلى العصر النبوي. وذلك في رواية ابن سعد السابقة التي ورد فيها: "ولا يُغيَّر حقٌّ من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيءٍ مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا." وهكذا يتبين من حكم أهل الحديث على هذه الوثيقة، ومن مضامين الوثيقة ذاتها، أن الفقه السياسي الذي ساد في هذه المسألة ليس واطئ السقف فقط، وإنما هو هشّ الأساس التأصيلي ابتداءً. فمن الواضح عند التدقيق أن ما دُعي "شروطا عُمَرية" ليست عُمَرية ولا نبوية، وإنما هي إضافات في عصور لاحقة أملاها منطق الإمبراطوريات، وقوانينُ طوارئ جرَّت إليها حالة الحرب الدائمة، وتداولها الفقهاء والحكام جيلا بعد جيل دون تحقيق أو تدقيق، ثم غذَّاها التعصب فيما بعد فأحالها تشريعا مقدسا، مع أن الشريعة منها براء.

وقد اعترف ابن القيم ضمنا بضعف الأساس التاريخي والتشريعي لمضمون هذه الوثيقة التي دافع عنها كثيرا، وتكلّف في إعطائها قيمة لا تستحقها. فهو يقول مثلا في فرض زيٍّ خاص على أهل الكتاب يميزهم عن المسلمين: "وأما الغِيَار [المغايرة والتميز في اللباس] فلم يُلزَموا به في عهد النبي ﷺ، وإنما اتُّبع فيه أمر عمر رضي الله عنه."[1] كما يقول عن صحّة إسنادها: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها."[2] وهذا تكلّف لا يغني شيئا بمنطق علم الإسناد الذي هو مدار الحكم على صحة الأحاديث والآثار.

---

[1] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص 491/1.

[2] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص 1164/3-1165.

ومن أسوأ جوانب التمييز والتحيّز في فقهنا السياسي الموروث هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من التمييز في أهم حقّ إنساني، وهو حقّ الحياة، فقضوا بعدم تكافؤ الدماء بين المسلم وغير المسلم، في مناقضة صريحة لنصوص قرآنية محكمة، تقضي بأن ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: 45] وتدعو إلى ﴿**الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**﴾ [البقرة: 178] وتقف إلى جانب "من قُتل مظلوما" بعموم لا استثناء فيه ولا التواء. وفي مخالفة أيضا لصريح الوعيد النبوي لمن قتل أهل العهد من غير المسلمين: "عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما."[1]

ومع ذلك فقد ذهب إلى أن المسلم لا يُقتل بغير المسلم ثلاثةٌ من أئمة المذاهب الفقهية، هم مالك والشافعي وأحمد[2]، مع تمييز مالك بين القتل غِيلة وغيره. قال مالك: "الأمر عندنا ألا يُقتَل مسلم بكافر، إلا أن يقتله مسلم قتل غيلة فيقتل به."[3] لكن أبا حنيفة خالف جمهورَ الفقهاء في ذلك، فدلّ على فهم أحسن وإنسانية أرحب. ولم يَسلمْ أبو حَنِيفة وتلامذتُه من ألسنة السوء بسبب ذلك، فاتهمهم بعضها بالجوْر -وهم أهل العدل المطلق- حتى لقد قال قائلٌ في أبي يوسف، تلميذ أبي حنيفة:

يَا قَاتل المُسلم بالكافر جُرْتَ وما العادل كالجائرِ
يَا من بِبَغْدَاد وأقطارها من علماء النَّاس أو شَاعِر

[1] صحيح البخاري، 99/4، ومحمد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، ص 896/2.

[2] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ص 77/3.

[3] مالك بن أنس الأصبحي، موطأ الإمام مالك، ص 864/2.

جارَ على الدّين أبو يُوسفٍ بقتْله المُؤمنَ بالكافر[1]

لقد تمسك بعض الفقهاء بالتمييز بين المسلم وغير المسلم في حق الحياة بناء على عموم حديث ملتبِس السياق، هو حديث: "لا يُقتَل مسلم بكافر"[2] وهو استشهاد في غير محله. فقد أوضح العلامة أبو جعفر الطحاوي في مناقشة علمية ضافية أن أولئك الفقهاء اقتطعوا الحديث من سياقه، فأساءوا فهمه جرَّاء ذلك. فنصُّ الحديث كاملا هو: "لا يُقتَل مسلم بكافر ولا مُعاهَد في عهده"[3] ومعناه أن الكافر المحارِب إذا قتله مسلم، أو قتله معاهد غير مسلم، فإنه لا يؤخَذ به ثأرا ولا قصاصا[4]. فالحديث يميز بين الناس على أساس الحرب والعداوة لا على أساس الدين، وهو دليل على تكافؤ الدماء بين المسلم وغير المسلم، لا على نقيض ذلك. وهذا الفهم هو الذي تسنده عموم الآيات القرآنية التي أشرنا إليها من قبل. وقد انتبه إلى ذلك القاضي أبو بكر الجصاص الحنفي بعد أن ناقش الموضوع مناقشة ضافية، فقال: "سائر ما قدّمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بيَّنا، إذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي."[5]

ومع ذلك فلا يزال الرأي الفقهي القديم يجد من يعتمده في فتاواه، بل حتى في أحكامه القضائية. فقد أصدرت محكمة بمدينة عمران اليمنية -يوم 02 مارس 2009م- حكما يمنع القصاص من مسلم يمني قتل يهوديا يمنيا، وحكمت على القاتل عمدا بالدية. فما كان من والد القتيل إلا أن

---

[1] الحسين بن علي الصَّيْمَري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص 105.

[2] صحيح البخاري، ص 69/4.

[3] قال ابن حجر في سند الحديث بهذه الصيغة: "حسن". انظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، ص 524/1.

[4] انظر: أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، ص 193/3-196.

[5] أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، ص 171/1.

صاح في وجه المحكمة –وهو صادق– "هذه ليست شريعة محمد."[1] وما كان أحرى قضاة المحكمة أن يكونوا أفقه في شريعة نبيهم وأكثر إيمانا بالعدل المطلق من ذلك العجوز اليهودي المفجوع.

ومن مظاهر السقف الفقهي الواطئ الذي لا يزال يتحكم في ثقافتنا السياسية، ويحول دون إدارة الهويات المتراكمة والمتزاحمة في الفضاء العربي بالحسنى، تقييد حقّ المواطنين غير المسلمين في تقلّد بعض المناصب السياسية، خصوصا حق الترشح لرئاسة الدولة، فلا تزال العديد من دساتير الدول العربية اليوم تشترط أن يكون رأس الدولة مسلما. كما لا تزال قوانين بعض الدول العربية اليوم تحجر على المواطنين غير المسلمين في بناء دور عبادتهم استمدادا من ذلك الفقه السياسي الموروث، وليس استنادا إلى ركن من الشرع ركين. وكلّ ذلك يناقض مبدأ المساواة السياسية بين المواطنين، والأهم من ذلك أنه يجعل أساس العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدولة المعاصرة ملتبسا.

لقد أجمع فقهاء الماضي على منع غير المسلم من تقلّد منصب رأس الدولة. قال ابن المنذر: "أجمع كل من يُحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال."[2] وقال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر."[3] لكني حينما تتبعتُ جذور هذا الإجماع الفقهي في التراث السياسي الإسلامي، وجدت أنه ليس مبنيًّا على نص من الوحي الإسلامي من قرآن أو سنة، وإنما هو رأي مبني على مصلحة للمسلمين في عصر الإمبراطوريات، حينما كان الناس على

---

[1] رشيد الخيون: "صنعاء.. الدية على قاتل الكتابي،" صحيفة الشرق الأوسط، العدد 11068.

[2] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص 414/2.

[3] يحي بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ص 229/12.

دين ملوكهم. والآية التي كثيرا ما يستشهد بها القائلون بهذا الرأي استشهادا متعسفا: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: 141] لا صلة لها بالموضوع، إذ هي تنتمي إلى الخطاب القدَري، لا إلى الخطاب الشرعي.

وقد توسع بعض فقهائنا السياسيين الأقدمين -قياسا بعصرهم- فأجازوا تولي غير المسلم وزارة التنفيذ الناقصة الصلاحية، ومنعوه من تولي وزارة التفويض ذات الصلاحية الكاملة. ومن هؤلاء الماوردي الذي قال في ذلك: "ويجوز أن يكون هذا الوزير [وزير التنفيذ] من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم،" ثم ذكر الماوردي فروقا أربعة بين الوزارتين، منها "أن الإسلام معتبَر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ" و"أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ."[1] وأجاز أبو حنيفة أن يتولى غير المسلم القضاء بين أهل دينه في الدولة الإسلامية[2].

أما ابن القيم فقد تشدّد في ذلك تشدّدا غريبا، وصاغ الأمر كله بلغة العقيدة لا بلغة السياسة، على عادة العقل السلفي في صياغة الأمور العملية صياغة اعتقادية. قال ابن القيم: تحت عنوان (فصل حكم تولية أهل الذمّة بعض شؤون البلاد الإسلامية): "ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعا من تولِّيهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم. والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا. والولاية إعزاز، فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدا. والولاية صلة فلا تجامع معاداة الكافر أبدا."[3]

---

[1] علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 30.

[2] الموسوعة الفقهية الكويتية، ص 25/35.

[3] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ص 499/1.

ومهما يكن من أمر، فلا معنى لهذا الجدل اليوم، لتغير طبيعة العقد الاجتماعي من أصله، من عقد الإمبراطورية القائم على العقيدة الدينية المشتركة، إلى عقد الدولة القائم على الملكية العقارية المشتركة. فأي تمييز سياسي بين المواطنين على أساس المعتقد اليوم سيكون خرقا لأساس العقد والعهد الذي تقوم عليه الدولة، سواء كان تمييزا في تقلد المناصب العامة أو في القانون الجنائي أو في الحقوق المدنية. وإذا كنا نعذر فقهاء الماضي بضعف التطور الفكري والسياسي للبشرية في عصرهم، وبانطلاقهم من واقع الإمبراطوريات، فلا عذر للفقيه السياسي المسلم اليوم في تقليدهم في هذا بالإلحاح على أن رأس الدولة ذات الأغلبية المسلمة لا يجوز أن يكون إلا مسلما.

من الواضح أن بعض فقهائنا اليوم إنما يدفعهم إلى التشبث بتلك الاجتهادات العتيقة خوفٌ على نظام القيم الإسلامية التي يريدونها متجسدة في قوانين تضبط حركة المجتمع. وهذا أمر يتعين على المواطنين غير المسلمين –وعلى المسلمين العلمانيين– إدراكه. فلا بد من بقاء الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسا للتشريع في الدول العربية، وكل استبعاد للشريعة من قوانين الدول العربية سيكون مصادرة لخيار الغالبية من مواطنيها، ومن الإجحاف إنصاف الأقلية بظلم الأغلبية. وربما يتعين على العلمانيين التركيز على المساواة أمام القانون أكثر من التركيز على مصدر القانون، ويتجنبوا قياس تاريخنا التشريعي على تاريخ أوروبا التشريعي. فقد ظلت المجتمعات الأوربية محكومة بقوانين رومانية –لا قوانين مسيحية– منذ ما قبل المسيحية إلى اليوم. أما المجتمعات العربية فقد حكَمها قانون إسلامي أكثر من ألف ومائتي عام إلى حين ظهور الاستعمار الحديث.

لكن استلهام الدولة قيمَ الإسلام في تشريعاتها أو نظامها التربوي، لا يستلزم احتكار المسلمين لأيٍّ من مناصبها، إلا ما كان منصبا دينيا صرفا، فلكل أهل دين ما يخصهم من ذلك. ثم إن

التشريع في الدولة المعاصرة لم يعد في يد السلطة التنفيذية أو القضائية، بل هو في يد المشرعين من أعضاء البرلمانات، والمحاكم الدستورية. فرأس الدولة الديمقراطية في عصرنا موظف تنفيذي لا أكثر، وقد لا تزيد صلاحياته عن صلاحيات وزير التنفيذ الذي تحدث عنه الماوردي، فلن يغير معتقدُه الشخصي من أسس النظام الأخلاقي والقانوني للدولة، وهي أسس يضعها الشعب بمحض اختياره في شكل دستور مكتوب يستوي الحاكم والمحكوم في الإذعان له. وشتان ما بين المجتمع القديم الذي كان تعريف الدستور فيه هو أنه "الوزير الكبير الذي يُرجَع في أحوال الناس إلى ما يرسمه"[1] والمجتمع المعاصر الذي يعتبر الدستور وثيقة تعاقدية ملزمة للحاكم والمحكوم على حدّ السواء. وشتان ما بين عصر كان الناس فيه على دين ملوكهم، وعصر أصبح الناس فيه على دين دساتيرهم.

إن حسن إدارة الهويات الدينية المتراكمة والمتزاحمة في الفضاء العربي يستلزم الخروج من طوق الفقه السياسي الموروث. فقد تغيّرت بنية الدولة وطبيعتها تغيرا نوعيا لا يسمح بالاستناد إلى فقه الإمبراطوريات أو الاستمداد منه دون تدقيق. والمنطلَق في هذه الثورة الفقهية الضرورية اليوم هو إدراك الفرق الجوهري بين قيم الإسلام الأزلية من العدل والمساواة، وبين التجربة الإمبراطورية الإسلامية المحدودة بحدود الزمان والمكان. فتجدُّدَ المجتمعات التي تتمحور الحياة فيها حول الدين لا بد أن ينطلق من "التمييز بين العنصر الأزلي والعنصر التاريخي في كل دين."[2] وفي السياق العربي الإسلامي يعني ذلك تمييزا واضحا بين التدّين البشري والوحي المنزل.

---

[1] علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، 103.

[2] هيجل: حياة يسوع، ص 24.

وإذا كان بزوغ الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارا لرسالة المسيح عليه السلام وهزيمة للمؤسسة الكنسية، فإن تطبيق الديمقراطية على أساس من حقوق المواطنة المتساوية سيكون انتصارا للشريعة الخالدة وهزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهَق الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات، ولم يعد يصلح أساسا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي، القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ.

2 - أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994.

3 - أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر بن القيم، الدمام، رمادي للنشر، 1997.

4 - أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي الصَّيْمَري، بيروت:،عالم الكتب، 1985.

5 - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، 1985.

6 - حياة يسوع، هيجل، ترجمة جرجي يعقوب، بيروت، دار التنوير، 1984.

7 - سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

8 - سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998.

9 - شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي، بيروت، عالم الكتب، 1994.

10 - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، جدة، دار طوق النجاة، 1422 هـ.

11 - صنعاء.. الدية على قاتل الكتابي، رشيد الخيون، صحيفة الشرق الأوسط، العدد 11068.

12 - الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.

13 - غياث الأمم في التياث الظُّلَم، إمام الحرمين الجويني، المنصورة، دار الدعوة، 1400 هـ.

14 - فكرة الإفريقية الآسيوية، مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر، 2001.

15 - كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

16 - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله الحيدرآبادي، بيروت، دار النفائس، 1407 هـ.

17 - معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين البيهقي، حلب، دار الوعي، 1991.

18 - المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، بيروت: دار الساقي، 2001.

19 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحي بن شرف النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ.

20 - موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الرياض:،مكتبة الرشد، 1419 هـ.

21 - الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1404-1427 هـ.

22 - موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985.

23 - نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، جدة، دار القِبلة، 1997.

24 - وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر، 2002.

25 - Feliks Gross, *Citizenship and Ethnicity: The Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution* (Westport, CT, USA: Greenwood Press, 1999).

26 - Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago: the University of Chicago Press, 1996).

27 - J. J. Saunders, *History of Medieval Islam* (London: Routledge, 1978).

28 – K. Hashemi, *Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights: Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States* (Leiden: Martinus Nijhoff, 2008).

29 – Mustansir Mir, *Tulip in the Desert: a Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal* (London: C. Hurst and Co., 1990).

أ. د. فخر الدين قباوة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية/ تركيا

بين الهداية والضلال:

الحقيقة الكبرى في هذه العوالم الكونية أن الله – تعالى – هو المعلّم الأوّل والأعظم، علّم الملائكةَ ما لم تعلم، وعلّم آدمَ الأسماء وأرشده كيف يحيّي الملائكة ويعيش في الجنّة بعيدًا عن الضلال، ولمّا عصاه لقّاه كلمات التوبة ليتوب عليه، وقد خلق الإنسانَ وعلّمه البيان، ثم خاطب جميع الرسل بالتوجيه والإرشاد إلى الهداية والخير والصواب. وعندما هبط آدم إلى الأرض بشرًا سوِيًّا[1] كان خليفةَ الله فيها وهو المعلّم لأهله يتابع قيادتهم في الشؤون الخاصة والعامة. وكذلك كانت وظيفة الرسل والأنبياء، تعليمية ترعى مصالح القوم في الهداية والترشيد لتجنِّبهم الجهل والضلال والفساد، وتحفظ لهم الحياة الطيّبة والسعادة الأبدية.

على أن استمرار تقلّب الأيام كان يذهب بالأنبياء والرسل، فتخلو الساحة من المعلّمين الملهَمين وتنتقل تلك المهامّ الإنسانية إلى أيد غير صالحة لها، ثم تتدنّى الأُمور مع الزمن لتصبح أزمتها في نطاق أرباب التضليل والإفساد، فتجيء الرسالات التالية تكشف ظلمات الضياع وترد للناس سبل العلم والعمل في كل ميدان. هذا هو تاريخ العلوم في البشر- بين هداية وتشتّت، تتخلّله ومضات من الباحثين عن الحقائق والمعلومات لرفع مستوى التفكير والتقدير والتدبير.

[1] هذا ما أجمعت عليه الرسالات السماوية، وهو خلاف ما يزعمه أصحاب النظرية الإلحادية من تطور بين الحيوانية والتوحش والحجرية والنحاسية والنارية والشيطانية.

1: الدولة وتأسيس العلوم:

وعندما شاءت الإرادة الربّانية تبليغ الناس خاتمة النبوّات كانت مُهِمّة العلوم في جاهلية، مقصورة على الكَهَنة والسَّدَنة والسَّحرة والشعراء وبعض الفلاسفة والباحثين، يقوم كل منهم بما يتحصّل لديه من المعلومات والمعارف والخرافات، لينشره بين من يختاره من الناس ولا يشيعه للجميع. هذا هو السائد بين الأمم والشعوب والقبائل والجماعات مع خلاف كبير في مستويات ذلك تبعًا للاتصال بالمكتسبات الحضارية في جنبات التاريخ.

ولمّا جاء الدين الحنيف أصبح طَلَبُ العِلمِ فريضة على كلّ مسلم والحِكمة ضالّةَ المُؤمِنِ هو أحقّ بها، وعادت القيادة العلمية إلى موطنها الحقيقي، فجعل الله مسؤوليتها تنحصر في صدرِ النبي ﷺ ولسانِه وعملِه يبلّغ ويبيّن ويوضّح، وعبّر عن ذلك بقوله الكريم: **﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾** [آل عمران: 164]، كما ذكر جمهور العلماء. ولهذا أمر الله المسلمين بوجوب التعلّم منه حصرًا فقال: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾** [الحشر: 7]، وألهمه أن يوضّح للناس مُهِمّته في التبليغ بقوله الشريف: (إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا)[1].

1:1: السُنّة النبويّة قيادة رائدة:

هكذا أصبحت مسؤولية العلم والتعليم وظيفة وليّ الأمر، يقوم بها ويوجّهها لتسير في طريق خير البشرية بعيدة عن الظنون والأوهام والأساطير والآراء الشخصية. وقد أوضح النبي ﷺ ذلك

[1] ابن ماجه في قطعة من حديث عن ابن عمرو ﷺ، افتتاح الكتاب في الإيمان، باب فل العلماء والحث على طلب العلم، 1/83، رقم 229.

حين جعل نفسه المصدر الوحيد للعلوم والمعلومات، فقال: (أنا مَدِينةُ العِلمِ، وعَلِيٌّ بابُها)[1] يؤنسك بهذا ما جاء في رواية ثانية، هي قوله: (أنا دارُ الحِكمةِ)[2]. والحكمة كما فسّرها الإمام البخاري (هي الإصابة في غير النبوّة)[3]. يعني: في غير الوحي الذي ينزل به جبريل عليه، فهي العِلم الإنساني الصِّرف يكون بالإلهام أو الفطنة أو الخبرة في كل ميدان، يصل إليه المرء بالبحث والتجارب والأدلة الواقعية القاطعة. ومثل هذا، بلا شك، هو جزء من صميم الاعتقاد الإسلامي، يقرّه المسلم إقرارًا جازمًا، ويتخذ منه الموقف اللازم بالعمل أو المنع أو جواز التنفي، إذ قد يكون ذلك العلم مُباحًا أو واجبًا أو مُحرَّمًا. ولكل من هذه المستويات أحكامه في النصوص الشرعية. وعلى هذا فقد كان النبي الكريم ﷺ يُملي بلسانه على كَتَبة الوحي – وهم أربعون ونيّف – ما أُنزل إليه من الحقائق العقلية والشرعية والإنسانية والتاريخية والعملية في الماضي الأزلي والحاضر الواقعي والمستقبل الأبدي، وهم يتلقُون ذلك بالكتابة والحفظ والفهم، وكلّما أملى عليهم بعضًا منه يقول: (ضَعُوا هذه الآياتِ في السُّورةِ الَّتِي فِيها: كَذا وكذا)[4]، ليكون نسق

---

[1] الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة ، 137/3، رقم 4637، والطبراني في الكبير، باب العين، مجاهد عن ابن عباس، 65/11، رقم 11061، عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأشار إلى هذه الرواية الترمذي في سننه عند كلامه على الرواية الآتية. وفي الحديث اختلاف بين العلماء، ورجح ابن حجر والعلائي تحسينه. وانظر كشف الخفاء 1/ 231، رقم 618.

[2] الترمذي عن علي رضي الله عنه، في أبواب المناقب، 637/5، رقم 3723. وقال: غريب منكر.. وفي الباب عن ابن عباس.

[3] صحيح البخاري 27/5، عند شرح الحديث رقم 3756، وانظر تفسير القرطبي 330/3.

4 الترمذي عن عثمان رضي الله عنه، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، 272/5، رقم 3086. وقال حسن صحيح. وانظر تفسير القرطبي 8/ 62.

العلم والبحث في انتظام وبيان[1].

وإذا انتهى أحدهم من الكتابة أعاد عليه قراءة ما كتب وحفظ، كما قال زيد بن ثابت: "فإذا كان فيه سَقَطٌ أقامه"[2] ليخرج به إلى الناس على الصحّة والتمام. ثم كانوا يتردّدون عليه غير مرّة ويتلون ما أخذوا أمامه[3]، حتى يزداد تثبّتهم في حفظه، وكل منهم ينشر ما حفظ يعلّمه الأولادَ وغيرهم ممن لم يشهدوا النزول ساعة الوحي، فلا تمضي ساعات إلاّ وما نزل محفوظ في صدورِ الجمهور وصحفهم. وإذا اختلفوا في نص آية رجعوا إليه ﷺ بالسؤال، ليتحقّق لديهم الصواب[4]. هذا فيما كان من النص القرآني الكريم.

أمّا الحديث الشريف فهو يبلّغه بلسانه أو بأعماله وصفاته وإقرار ما يشاهده أو يسمعه في جميع مواقفه وأحواله، في الدار والمسجد والسوق والحرب والسفر والدعوة والوليمة والمأتم وعيادة المريض والخطابة والوعظ والقضاء والحوار والرسائل والبعوث والسرايا والغزوات وتوديع الجيوش واستقبالها وفي قلب المعركة والاحتفاليات ومجالس الوفود والجدال من أهل الكتاب والمشركين. وكانت خلال ذلك قد شُرعت خطبة الجمعة والعيدين وموقف عرفة والاستسقاء والكسوف..

---

[1] مقالات في تاريخ القرآن الكريم ص 51 – 54، وانظر تاريخ توثيق نص القرآن الكريم ص 47- 48.

2 الطبراني في الكبير، باب الزاي، سليمان بن زيد بن ثابت عن أبيه، 142/5، رقم 4888.

[3] مقالات في تاريخ القرآن ص 50.

[4] انظر: صحيح مسلم 6: 102، وتفسير القرطبي 1: 47. 49، والحديث 2659 في سنن الترمذي، وقال: (هذا حديث حسن صحيح). وانظر الأحاديث: 2659 فيه أيضًا، و230. 232 و 3056 في سنن ابن ماجه، وسنن الدارمي 1: 75، والمسند 1: 437 و3: 225 و4: 80 و5: 183، والكفاية ص 173.

وفي هذه المناسبات تعالج الأمورُ المتجدّدة بما يفرضه الشرع الحنيف، لمتابعة الحلول الآنية فيما هو حاصل أو قادم من نظائره إلى يوم القيامة. بل لقد كانت الدولة تستقبل الأحداث الآنيّة القاهرة بالدعوة إلى الصلاة جامعة، تكون فيها خطبة للقائد الأعظم تبسط الأمور وتوجّه إلى أنفع العمل في معالجتها بالروح الجماعية المؤمنة. ومجموع ذلك كما ترى لا يحيط به إلاّ الله عز وجل.

هذا هو ما آتاناه الرسول ﷺ بالوحي والحِكمة النبوية من حقائق ومعلومات ومعارف، وهو العِلم اليقيني الذي نعتقده ونعمل به. ثم إن ما يصدر عن البحث الموضوعي، من معلومات ومعارف أيضًا، هو جزء من المعتقدات التي أُرسل بها وبشّر وأمر لأن الحكمة الإنسانية هي ضالّة المؤمن وهو أحقّ بها كما ذكرنا قبل. ومجموع هذا هو ما يجب أن يكون مستقرًّا في نفوس المسلمين يُرعَى ويُنمَّى بالبحث والدراسات التجريبية والتطبيقية، ليستطيعوا أن يقيموا إيمانهم ويمارسوه بسلامة العقيدة والعبادة والتشريع والسلوك، ويدركوا معنى العلم في المفهوم الإسلامي القويم.

والتزامًا لوظيفة المعلّم المرشد تراه يعيد عباراته مرارًا وتكرارًا، ويطلب من المخاطَب أحيانًا أن يردّد عليه ما حفظ ووعى ليتحقّق تلقّيه القويم، ثم يدعو بالسعادة الأبدية لمن ينقل العلم بدقة ووفاء كما تلقّاه، لا كما يفهمه هو لئلاّ تغيب معالم الحكمة عمن يبلِّغ، فلعله يكون أوعى من الراوي لإدراك أبعاد القول ودقائقه وتفصيلاته، ترى هذا في قوله المشرَّف: (نَضَّرَ اللهُ امرَأً سَمِعَ مِنّا شَيئاً، فبَلَّغَهُ كَما سَمِعَ. فرُبَّ مُبَلَّغٍ أوعَى مِن سامِعٍ)[1]. فأنت ترى أن الدعاء ههنا لمن ينقل الحديث كما سمعه، من دون تغيير أو تبديل أو تصرّف، لا كما فهمه أو أدرك معناه وفحوى

[1] الترمذي عن ابن مسعود ﷺ، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، 34/5، رقم 2657. وقال حسن صحيح.

مضمونه. ومَن خالف ذلك لم يكن له من هذا الدعاء شيء، بل لعله يؤاخَذ لأنه لم يلتزم أصول أمانة العلماء. ولأن النبي أُرسل إلى الناس جميعًا مبيّنًا الحقائق والمعارف والمعلومات وهاديًا إلى الخير والاستقامة في الحياة العملية، كثر خطابه في القرآن الكريم والحديث الشريف للناس عامّة، فكان يفسّر الآيات المتشابهة والبعيدة المعنى والمفاهيم الجديدة للمسلمين وغيرهم بلسانه الشريف وأعماله تطبيقًا لأحكام العقيدة والعبادة والسلوك في ميادين الشؤون الاجتماعية والسياسية والدولية، وفي تصرّفاته وتعامله مع الإنسان والحيوان والنبات والجماد، لأنه كما قالت السيدة عائشة: (كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ)[1].

وعلى هذه الحال استمرّ نشر العلم بين المسلمين في عهد النبوة، يسودها تحمّل المسؤولية مباشرة مع الدقة والوضوح والأمانة والوفاء، واستيعاب مرامي البحث وأبعاده المختلفة ومضامينه العملية. فعن ابن مسعود ﷺ قال: (كنّا نتعلّم من رسول الله ﷺ عشرَ آيات فما نعلم العشرَ التي بعدهنّ حتى نتعلّم ما أُنزل في هذه العشر من العمل)[2]، وكان عبد الله بن عمر ﷺ يقول: لقد عشنا بُرهة من دهرنا وأحَدُنا يؤتَى الإيمانَ قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فنتعلّم حلالها وحرامها وآمرها وزاجرها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها[3].

---

[1] أحمد في المسند، الملحق المستدرك من مسند الأنصار، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق ﷺ، 148/41، رقم 24601.

[2] الطحاوي في شرح مشكل الآثار، بَابٌ بَيَانُ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ " الدِّينُ النَّصِيحَةُ "، 82/4، رقم 1450.

[3] الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ، بَابٌ بَيَانُ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ "الدِّينُ النَّصِيحَةُ "، 84/4، رقم 1453، والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، أما حديث معمر، 91/1، رقم

ذلك ما أنشأه الرسول الأعظم من سنّته المشرّفة في ميادين العلوم وتأسيسها وتيسير نشرها بين الناس لتكوين أُمّة ناهضة بالمعرفة والخير والصلاح، وقد تبيّن لنا ما كان من القيادة الرائدة أولاً، والتفرد في المسؤولية ثانيًا، وشمول جوانب التعليم ثالثًا، والحرص رابعًا على دقة الرواية وصوابها وسلامة روايتها وتبليغها بأساليب متقنة منظمة. وعلى هذه الصورة من البيان والدقة والإحاطة رسم لأمّته وللناس جميعًا معالم السبيل في تلقين العلم والتعليم.

يضاف إلى هذا أن تلك الرواية مع سلامتها تحتاج إلى نهج علمي يضمن لها الاحتفاظ بالنصوص كما أرادها صاحبها الأول. وهنا نتلبّث قليلاً لنرى معًا ما نهجه الرسول الحبيب من سُنّة في ميدان التحقيق العلمي للنصوص، يضعه أمام الأبصار والبصائر قُدوة في تاريخ البشرية.

فإذا رجعت معي إلى ما قبل الإسلام رأيت النصوص والأقوال تتوزّعها الذواكر والألسنة أو التسجيل البدائي، بعيدًا عن ساحة التدقيق والاختبار، فقلَّ أن تسلم من التغيير والتبديل والتناقص أو التزايد، في مسيرتها بين الأذن والقلب واللسان. ولهذا غابت معالم الثقة بما يتناقله الناس من علم وفن وتجارب، وكان الخلاف شديدًا فيما روي من ذلك، حتى إن المدوّنات منه لم يستقر لها موطن الاطمئنان بين الأفراد والشعوب والأمم، وعاشت على أنها مرويّات شخصية تحتمل مراتب من التقدير والاعتبار.

كذلك استمرت المقولات المتداولة بين البشر، محفوفة بمخاطر الدسّ والتزييف والافتعال، من دون حاجز عملي يحفظ لها الصفاء والوفاء، أو أساليب تفرض شروط الدقة والصحة في انتقال النص وتوضُّعه سجلاً مطمأنًّا إليه. ولكن خاتمة الرسالات السماوية شقّت لنفسها طريقًا يناسب

101، والبيهقي في الكبرى، جماع أبواب صلاة الإمام وصفة الأئمة، باب البيان أنه إنما قيل يؤمهم أقرؤهم..، 170/3، رقم 5290.

منزلتها وأهمّيتها في الدنيا ومصاير البشر في الآخرة، فوضعت لهم نموذجًا عمليًّا يُحتذَى، في ليالي رمضانات المباركة بالعرض تِلوَ العرض بين الأمينين الكريمين، وفي حياة النبوّة الشريفة بالتدريب المتواصل للمسلمين، يرعاه النبي ـ عليه السلام ـ ليرسّخ في نفوسهم أصول التلقّي والفهم والحفظ والرواية.

وهكذا مارسوا في بضع وعشرين سنة مسائل التوثيق والتحقيق وكابدوها وعانَوا متطلّباتها، فإذا لديهم من المهارة والخبرة ما يصلح قناة للضبط المأمون، والتثبيت المحوط بكل وفاء ونصفة وإخلاص.

فقد أخرج الإمامان البخاري ومسلم، واللفظ للأول في رواية مسندة موثقة، عن أم المؤمنين عائشة، أن النبي ﷺ دعا السيدة فاطمة رضي الله عنها في مرضه الأخير، ثُمَّ أَسَرَّ إِلَيها حَدِيثًا فبَكَتْ، فقالَ لَها: لِمَ تَبكِينَ ؟ ثُمَّ أَسَرَّ إِلَيها حَدِيثًا فضَحِكَتْ... حَتَّى إذا قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ فسألتُها فقالَت: أَسَرَّ إِلَيَّ: (إنَّ جبرِيلَ كانَ يُعارِضُنِي[1] القرآنَ كُلَّ سَنةٍ مَرّةً، وإنَّهُ عارَضَنِي العامَ مَرّتَينِ. ولا أُراهُ إلاّ حَضَرَ أجَلِي. وإنَّكِ أوَّلُ أهلِ بَيتِي لَحاقًا بِي) فبَكَيتُ، فقالَ: (أما تَرضَينَ أن تَكُونِي سَيِّدةَ نِساءِ أهلِ الجَنّةِ أو نِساءِ المُؤمِنِينَ)؟ فضَحِكتُ لِذلِكَ[2].

وفي هذا الحديث الشريف أحداث واقعية لأول تحقيق نادر المثال في التاريخ الإنساني، إذ يَعرِض النبي الأمين على جبريل المَلَكِ الأمين نصوصَ القرآن الكريم أربعًا وعشرين مرة، في مدّة الوحي

---

[1] والمعارضة هنا تعني المقابلة في القراءة عن ظهر قلب، فإذا كانت تفيد قراءة الطرفين كما يفعل العلماء الثقات لتحقيق التوثيق أصبح عددها ضعف ما سنذكره بعد قليل.

[2] البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 4/203، رقم 3623-3624، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي ﷺ، 4/1904، رقم 2450.

الرباني، لا ليتحقَّق صحةَ لفظ آياته الكريمة، إذ هي صحيحة محفوظة بدقّة وإتقان وكفالة من الرحمن: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17]، بل ليتبيّن للناس أسلوبُ التوثيق والتحقيق المثالي عمليًّا بالمقابلة والعِراض مرارًا، وليتحقّق لديهم كمال نقله وتبليغه، فلا يعرضَ لأحد منهم شكّ في أنه قد بولغ في تلقّي القرآن الكريم وتقبّله وحفظه مبالغات فائقة، ونُقل إلى البشرية بأعلى وسائل الرواية والتوثيق، ثم تمّ ترتيب سوره وآياته في العرضة الأخيرة، بمراعاة ما كان قد نُسخ أو بقي فيما مضى.

وليس قبل هذا الحدث العظيم ولا بعده نص عرَضَه فرد واحد على ناقله الأمين بضع مرات، بله أن يكون عرَضه بضعًا وعشرين مرة. ولذا جعلنا وقوع هذه العروض نموذجًا رائدًا، وشكلاً فريدًا في التاريخ الإنساني، يُطمْئن البشر إلى صحته، ثم هو يعلّمهم أساليب التحقيق الموثَّق المتقن بالغَ الإتقان. لقد كان في تلك المعارضات ما لا يعلمه إلاّ الله تعالى. من أحداث وأقوال، توجّه إلى صور من الضبط، عرفها تاريخ القرآن الكريم باسم القراءات والأحرف السبعة[1]. وهي توقيف أي: تعليم من جبريل للنبي -عليهما السلام- في العرَضات المتعددة، وتوقيف من النبي للصحابة الكرام، رويت بالتلقّي والضبط والعدالة والثقة التوامّ الكوامل.

كذلك كان عمل القائد العظيم وسُنّته الرائدة في أيام بعثته كلها بين أفراد الأُمّة ومستوياتها المختلفة، حتى بسط جميع ما يحتاج إليه الناس في شؤونهم الخاصة والعامة، ثم قال لهم قبل وداعهم الأخير متوجّهًا إلى الرفيق الأعلى: (قَد تَرَكتُكُم علَى الْبَيضاءِ لَيلُها كَنَهارِهَا، لا يَزِيغُ عَنها

[1] انظر تفسير القرطبي 1: 41 – 49، وتفسير الآلوسي 32/1، وجمال القراء، ص 326. وللعلماء 35 قولاً في تفسير الأحرف السبعة، أصحها وأيسرها ما ذكرنا.

بَعدِي إلاّ هالِكٌ)[1].

2:1: في عهد الخلافة الراشدة:

الفاجعة العُظمى بوفاة الرسول القائد هزّت الدولة وكادت تزعزع أركانها، لولا أن الراحل الكريم كان قد أسّس لها قواعد راسخة من القيادات العامة كلها. فللإدارة والأمانة والتربية والتعليم والجهاد والتجارة والقيادة والوعظ والإعلام والسِّفارة والمالية والصناعة والزراعة والاقتصاد والحِسبة رجالها وأعلامها المدرّبون الماهرون بفقه وعلم وتجربة وإخلاص. وقد استطاع هؤلاء أن يحيطوا الخلافة بسياج من العون والدفاع والتوجيه، فإذا بالرّدّة تنقلب على أصحابها من العرب ومَن خلفهم من اليهود والمشركين والمنافقين والروم والفرس، وبعام واحد عادت البلاد إلى الاستقرار والولاء والنظام.

على أن ما كان من مَقتل القُرّاء والحُفّاظ يوم اليمامة، وقد استُشهد منهم سبعُمِائَة، جعل الصحابة يخشون أن يذهب أشياخ القراءة فيضعف العلم بذهابهم كما جرى لأصحاب التوراة والإنجيل، فنقل ذلك عمر بن الخطّاب إلى الخليفة الصِّدِّيق رضي الله عنهما وطلب منه أن يجمع القرآن الكريم، ولم يزل به حتى أرى الله أبا بكر مثل ما رأى عمر، فاجتمع بالحَفَظة وفيهم زيد بن ثابت يتشاورون في طريقة جمعه، ثم قال لزيد: (إنك رجل شابّ عاقل ولا نتّهمك. كنتَ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ. فتتبّعِ القرآن فاجمعْه)[2].

كان زيد هذا قد عرض القرآن على النبي العظيم مرارًا، ثم عرضه عليه بعد المُقابلتَين الأخيرتين

---

[1] ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، عن العرباض بن سارية، 16/1، رقم 43.

[2] البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، 183/6، رقم 4986.

مع جبريل، ليأخذ الشكل النهائي للوحي، كما هو معلوم في التاريخ. ومن أجل هذا قال الخليفة نفسه له ولعمر: اقعُدا على باب المسجد. فمن جاءكما بشاهدَين على شيء من كتاب الله فاكتباه[1].

ومن ثَمّ قام زيد مع عمر يتتبّع الآيات، يجمعها مما سُجِّل في الصحف والجريد واللِّخاف والرِّقاع والأكتاف والأضلاع والعُسُب والظُّرَر والخَزَف، وما حُفظ في صدور الرجال بالشهادات الشرعية، ليكون ما سيُجمع عينَ ما كُتبَ بين يديِ النبي ﷺ لا من مجرّد الحفظ[2]. وعلى هذا صار يُملي أُبيُّ بن كعب ما يتلقّاه محقَّقًا مشهودًا له ومزكًّى، ويكتب زيدٌ الآيات الكريمة بالقراءات والرسوم والدلالات التي يتلقّاها مع ما فيها من الضبط، حتى صار لديه القرآن الكريم مُصْحَفًا منسّقًا في صُحف بين لوحَين[3]. وقد بقيت هذه الصُّحف عند الخليفة أبي بكر حتى تُوفِّي ثم عند عمر حتى وفاته، ثم صارت عند حفصة أُمّ المؤمنين.

أمّا منهج زيد وصحبه في هذا التحقيق فهو أنّ الخليفة أمره بكتابته على الترتيب الذي تلقّاه هو ومن معه من الحفَظة عن الرسول الكريم، بنفس الألفاظ ونفس الصورة للآيات والسوَر في العرضة الأخيرة على جبريل، ثم قام بلال رضي الله عنه ينادي في المدينة بجمع الحافظين والقِطَع التي فيها آيات كُتبت بمحضر رسول الله ﷺ وإملائه.

---

[1] انظر جمال القراء وكمال الإقراء ص161، وتفسير الآلوسي 23/1، وفتح الباري لابن حجر 9/ 14.

[2] انظر فتح الباري لابن حجر 15/9.

[3] انظر المقنع في معرفة مرسوم المصاحف للداني، ص13، والبرهان في علوم القرآن للزركشي 235/1. والصواب أن المقنع فيه كتابان: الهجاء في المصاحف، والنقط. وكلاهما بعنوان واحد هو: المقنع. انظر ص 13 من مقدمته، و ص 122 – 125 منه. واللخاف: جمع لَخْفة، حجارة بيض رقاق. والرقاع: جمع رُقعة. والأكتاف: جمع كتف. وهو عظم عريض. والعسب: جمع عَسيب. وهو جريد النخل نزع عنه خوصه. والظرر: حجر له حد كحد السكين، جمعه ظِرار.

فصار زيد ومَن معه من الصحابة يتلقَّون من الحافظ أو الكاتب أو مِن كليهما ما يَرِد، مع شاهدَين عدلَين يشهدان بصحّته وأنه كُتب أو أُخذ عن رسول الله، ثم يشهد الصحابي أنه أخذه عن رسول الله، بالإضافة إلى شهادة زيد ومن معه وهم حَفَظة أيضًا. وفي هذا نهاية في الضبط والتوثيق، مع التحقيق في صورتيه الشفهية والكتابية كما تعلموا من السُّنّة الرائدة: مصحف زيد وشهادته، وما جاء به الصحابي، بالإضافة إلى الشهادات منه ومن الآخرِينَ كذلك[1].

وبهذا كله جُمعت في تاريخ القرآن العظيم أوّلُ نسخة تامّة كاملة، تضم النص الرباني مع أشكال متعددة من القراءات وأنماط الإملاء واللهجات العربية. فهي نسخة كتابية محقَّقة موثَّقة، تتخلّلها تلك الأشكال والأنماط ضمن متنها، لا في الحواشي أو الهوامش كما اعتدنا في المخطوطات والمطبوعات. وبعد هذا نشطت كتابة المصاحف الفردية والجماعية في خلافة عمر ﵁، فكان ابن مسعود يُملي على الناس في الكوفة ما عنده، ولدى بعض الصحابة مَصاحف خاصة تلقَّوها عن الرسول العظيم ﷺ، ثم أصبح لأهل دمشق مُصحف عرضوه على حفَظة أهل المدينة[2].

وهكذا صار العلم بجهود أمير المؤمنين وتوجيهه وإشرافه منشورًا بين الناس. أمّا الخليفة الثاني عمر بن الخطاب فقد أراد أن يضم إلى جمع القرآن الكريم حِفظ السُّنّة النبوية. وهو قارئ وكاتب وقائل: قيّدوا العلم بالكتاب. ونوى أن يأمر بجمع الأحاديث الشريفة من المسجَّلات والصدور[3]، واستشار بعض الصحابة في ذلك فأشار عليه عامّتهم بصحة ما يريد. ولكنه بعد أن فكّر في الأمر شهرًا واستخار الله -تعالى- عدل عن نيّته، مخافة أن يؤدّي الاشتغال بالحديث إلى

---

1 انظر البرهان 1/238-239.

2 المصاحف لابن أبي داود ص 357.

3 انظر جامع بيان العلم وفضله 1/274-275، وتقييد العلم للخطيب البغدادي ص49.

إهمال النصوص القرآنية، فقال لأصحابه: إني كنتُ قد ذكرت لكم من كتاب السُّنن ما قد علمتم، ثم تذكّرت فإذا أُناس من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كُتبًا، فأكبُّوا عليها وتركوا كتاب الله. وإني. والله. لا ألبِس كتاب الله بشيء أبدًا.

كان ذلك منه لأن نصوص القرآن الكريم لم تكن قد أخذت الحيِّز الكاملَ التميُّزِ عند العامّة. فهي في مصحف واحد محفوظ عنده لأنه المسؤول عن العلم، وبين أيدي الناس بعض المصاحف وآيات وأحاديث كثيرة وتعليقات عليها متفرقة مختلفة. ولو دُوّنت الأحاديث أيضًا لاختلطت بما بين أيديهم وحصل ما خشيه الفاروق. فقد تذكّر ما كان من أهل الكتاب، إذ جمع الأحبار ما قاله قدماؤهم تعليقًا على التوراة، من تفسيرات ومعلومات وأخبار وتوجيهات . وهو ما سمِّي التُّلمودَ. واهتموا به كثيرًا لأنه أيسر عليهم تكلفة وتحملاً وفهمًا.

وكذلك شأن القِسّيسين والرهبان، تتبّعوا مقولات المسيح . عليه السلام . وتوجيهات القدّيسين الكبار، وألحقوها بالإنجيل تفسيرًا وتوضيحًا، وأكثروا الاهتمام بهما. وبعد قرون من ذلك ضاعت معالم الأصول الربانية تحت تلك وطأة الأخبار والمقولات والتوجيهات، ودخل التحوير والتغيير أيضًا فيما هو أصل العقيدة والشريعة، وانصبت الجهود على المعلومات والتعليقات التفسيرية. ومثل هذا ما يحصل الآن بين بعض المسلمين الجهلاء، يُشغلون ويَشغلون العامّة بأخبار المفسّرين وأقاصيصهم وبالأحاديث الواهية أيضًا عن الاعتماد الأساسي على القرآن الكريم، فيكونون إلى الإخباريِّين أقرب منهم إلى النهج القرآنيّ الحنيف.

وفي عهد عثمان بن عفان ﷺ كثر الشُّهداء من القُرّاء والحُفّاظ أيضًا، والمُصحف المجموع في دار حفصة والمَصاحف الشخصية متفرقة، وظهر خلاف بين الناس في التلاوة، فجَمع الخليفةُ في المسجد اثني عشرَ صحابيًّا فيهم زيدُ بن ثابت وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزُّبير

وسعيد بن العاص وعبد الله بن عبّاس وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ﷺ، ثم وَضع بين أيديهم ذلك المُصحف، وأمرهم أن ينسخوا منه بشهادة الحُفّاظ والكَتَبة من الصحابة مَصاحفَ تجمع القراءات الصحيحة، كما جاءت بتوقيف من رسول الله ﷺ في نسق السُّوَر والآيات أيضًا.

وهكذا توافد الحُفّاظ والقُرّاء وكثروا، يُملي الآياتِ أفصحُ العرب سعيد بن العاص، ويكتبها أجودهم خطًّا زيد بن ثابت، والبقيّة شهود ضابطون، والخليفة مشرف على ذلك بنفسه يوجّه ويسدّد بإلهام الرحمن. وكانوا إذا اختلفوا في آية، وعلموا أن أحدًا قرأها أيضًا على الرسول الكريم، أرسلوا إليه فيُجاء به ولو كان على بعد ثلاث ليال، ويقال له: (كيف أقرأك رسول الله ﷺ آية كذا وكذا)؟ فتكون شاهدةً موثّقة ومحقّقة، ويكتبون كما قال[1].

والقضية الجديدة، بين أيدي القوم، هي تعدُّد القراءات والرسوم واللهجات والدلالات. فكيف يكون استيفاء ذلك؟ لقد رأوا أن التحقيق الموثّق يقتضي توزيعَ ذلك التعدُّد على أكثر من نسخة، وتجريدَ الحروف عما كان في بعضها من النَّقط والشكل[2]، للحِفاظ على جميع الصور والأنماط والقراءات[3]. فكان لهم جُهد عظيم نقلَ إلينا الصُّوَر الخطّية المختلفة لرسم الآيات بين بعض قبائل العربية حينذاك، فإذا هو وثيقة تاريخية لكتاب الله بقراءاته المتعددة ولخلاف بعض اللهجات والإملاء.

---

[1] انظر تفسير القرطبي 54/1، والمقنع في رسم مصاحف الأمصار ص17.

[2] انظر النشر في القراءات العشر 1/ 7، والمحكم في نقط المصاحف ص 3.

[3] انظر النشر في القراءات العشر 1/ 7 و33/1. ولهذا كان من شروط القراءة الصحيحة موافقة الرسم لأحد المصاحف العثمانية.

وبذلك سجلوا بإجماع الأُمّة أربع نسخ، على الأشهَر، هي على غرار ما كان في عهد النبوة مفرّقًا وفي عهد أبي بكر مُصحَفًا وموزّعًا في الصدور والسطور، مع خلافات مخصوصة في الرسم بين النُّسخ تستوفي القراءات الصحيحة بلهجاتها وصورها الإملائية ودلالاتها المعنوية، في أُسلوب من التحقيق الكتابي الجماعي. وإن كان خلاف بينهم في شيء من ذلك الرسم رجعوا فيه إلى لغة قريش، كما أمرهم الخليفة. وهو شيء نادر جدًّا، نحو آخر (التابوت) بالتاء المبسوطة أو الهاء[1].

قال أبو بكر بن العربي[2]: "وكان نقل المُصحف إلى نُسَخِه، على النحو الذي كانوا يكتبونه لرسول الله ﷺ وكتابة عثمان وزيد وأُبَيّ وسواهم، من غير نقط ولا ضبطٍ [أي: إعرابيٍّ]، واعتمدوا هذا النقل ليبقى بعدَ جمعِ الناس على ما في المُصحف نوع من الرفق في القراءة باختلاف الضبط"، وما جاء عن بعض العلماء من أن علامات الإعراب والإعجام كانت بعد عثمان هو صحيح لا يخالف ما ذكرنا، لأنّ المراد به ما حصل في المصاحف من تجديد أبي الأسود ونصر وتعميمها لا ما كانت عليه لغة العرب.

هكذا ألهمَ الله – عز وجل – الخليفة الثالث والصحابة الكرام رضي الله عنهم جمع القراءات الصحيحة المتعدّدة في نُسخ محدودة، بما وجّههم إليه من الرسم المبارك، فكان إعجازًا إنسانيًّا مع الإعجاز الربّاني، لا يتحصّل مثله لكتاب آخَر ولو استُعملت كل الوسائل الفنية والآلية والكَترُونية، ثم وُزّعت تلك المصاحف الشريفة، فأُرسلت إحداهنّ إلى الكوفة، والثانية إلى البصرة، والثالثة إلى الشام، والرابعة بقيت عند أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه في المدينة المنوَّرة، ثم أُتلف ما بقي من

---

[1] انظر المقنع ص14-15، والمصاحف لابن أبي داود ص88، والبرهان 1 / 376، وفضائل القرآن لابن كثير صـ71، ومناهل العرفان 1 / 401.

[2] النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص358.

متفرِّقات بين أيدي الناس مع مصاحف للصحابة وغيرهم[1].

أضف إلى هذا أن النُّسخ المُرسلة كان مع كل منها قارئ مُتقِن، يعلّم الناس صحّة القراءة، مبالغةً في تحقيق القراءات وضبط الألفاظ والصيغ والتراكيب، واستيضاح المعاني والمقاصد، إذ كانت المصاحف قد جُرّدت حروفها كما قلنا، فلم يبق فيها شيء من علامات الإعراب والإعجام، أي: نَقط الإعراب الذي عمَّمه بعدُ فيها أبو الأسود الدؤلي، ونَقط الإعجام الذي عمَّمه فيها نصر بن عاصم. وكان مُصحف عثمان بن عفان ﷺ بنُسخه الأربع يجمع صورة آخِرِ ما عُرض على النبيّ ﷺ عام وفاته، وعاش الخليفة الإمام يصلّي بنسخته حتى قُبض، وفيها وفي النسخ الثلاث الباقية ما يقرؤه الناس اليوم في المصاحف[2].

أمّا الإمام علي ﷺ فقد أقرّ ما كان من جمع هذه المصاحف الشريفة، وكان يحثّ الناس على كتابة الحديث، وينصحهم ببذل الأموال لشراء ما يحفظون به الأحاديث مسجّلة، وابنه الحسن ﷺ يأمر بنيه وحفدته بتسجيل ما لم يستطع حفظه[3]. الأمر الذي أشاع بين الناس رغبة في مثل ذلك، وزاد أهمية متابعة التسجيل بالمداد الأسود مع الحفظ في الصدور، وهيّأ النفوس لمراحل تالية وافية.

ولما كان عبد العزيز بن مروان بن الحَكَم (65 ـ 86) واليًا على مصر ـ وهو محدّث ثقة ـ نازعته رغبة حَمِيه الفاروق جدِّ زوجته أُمّ عاصم في تدوين السُّنّة المشرَّفة، فطلب من أبي القاسم

---

[1] انظر المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص19، والبرهان في علوم القرآن 1/ 240. وقيل: (إن المصاحف كانت خمسة ، أو سبعة). والله أعلم بالصواب.

[2] مقالات في تاريخ القرآن ص 51.

[3] الطبقات الكبرى 6: 116، وتقييد العلم ص 90 ـ 91.

الحِمصي كَثِير بن مُرّة الحضرمي الرُّهاوي. وهو محدّث شامي تابعي ثقة. أن ينسخ له ما يجمع عن الصحابة من الأحاديث التي لم يروها أبو هريرة.

قال محمد بن سعد بن منيع: قال عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد، قال: "حدّثني يزيد بن أبي حبيب أن عبد العزيز بن مروان كتب إلى كَثِير بن مُرّة الحضرميِ -وكان قد أدرك بحمص سبعين بدريًّا من أصحاب رسول الله ﷺ- قال ليث: وكان يُسمِّي الجندَ المقدَّم. قال: فكتب إليه أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من أحاديثهم، إلاّ حديث أبي هريرة. فإنه عنده"[1] فعبد العزيز هذا يعمل بين سِنِي 65 و70، كما هو معلوم، لتدوين ما يتحصّل لديه من الأحاديث الشريفة، على شكل قريب الشَّبه بما كان في عهد أبي بكر من جمع القرآن الكريم. وقد تيسّر له ذلك بما وافاه به الحضرمي من النصوص النبوية ما كان منها في السطور والصدور، مع الأسانيد في ذلك الزمن وتلك الأصقاع. ولم يكن لديه حرج لأن المصاحف العثمانية مع ما نُسخ عنها كانت قد انتشرت في البلاد، وصارت واضحة التميّز عن كل ما يحتمل التداخل والاختلاط، فزال ما كان يخشاه الفاروق.

وقد وجّهت هذه البوادر الفاروقية والعلوية والعزيزية أذهان المسؤولين في العصر الأموي إلى وجوب الجمع الكامل في عدة نسخ، لِما انتشر بين أيدي العلماء من أحاديث محفوظة في السجلاّت والصدور، على غرار ما هو قريب الشَّبه أيضًا بما جرى في عهد عثمان للمصاحف. ولبث هذا الهاجس الوجوبي يراود قلوب الأُمّة حتى جاء الخليفة الراشدي الخامس عمر بن عبد العزيز (ت 101) الذي اهتدى بسُنّة أسلافه الأربعة، وأزال عن فِرق المسلمين ما كان ينالهم في عهد الأمويين قبله، وأعاد للإسلام روحه واعتداله وحيويته، وهو محدّث حافظ ثقة مأمون

[1] الطبقات الكبرى 7 / 311.

وكاتب للحديث له فقهٌ وعلم وورع[1]. فتيسّر ذلك على يديه وفي عهده، وشرع يجمع الأحاديث النبوية من مسجَّلات والده العزيزية، ويضيف إليها ما بين أيدي العلماء والمحدّثين في دنيا الإسلام توثيقًا وتحقيقًا.

لقد تبيّن لديه وجوب تدوينِ الحديث تدوينًا وافيًا وضبطِه في مصنفات، لئلاّ تذهب نصوصه الكريمة بموت العلماء وفقد آثارهم. ومن ثَمّ تأثر صنيعَ والده عبد العزيز بن مروان، وأراد أن يوسّع الدائرة التي رسمها له في تدوين السُّنّة النبوية، فقصد تعميم العمل واستيفاءه باسم الدولة وقدرتها على الاستيعاب والتخطيط والتنفيذ، لكي يكون إشراف الخليفة كاملاً والجمع للحديث شاملاً، ومحقِّقًا للأصول العلمية المعتبرة كما جرى في المصاحف العثمانية، وبعيدًا عن المنازع الفردية أو المذهبية، ومَرْضيًّا لدى عامّة المسلمين في كل زمان ومكان.

يضاف إلى هذا أنه كان قد أخذ الحديث عن والده وآخَرين، ولبث يطلب نسْخَ كتب الصدقات من المدينة، ويسجل لنفسه الأحاديث، ويُطلِع عليها الناسَ في المسجد. ولمّا نضجت مسألة التدوين في نفسه بعث برسائله إلى علماء الآفاق أن[2]: (انظروا حديث رسول الله ﷺ، فاجمعوه). فالأمر هنا، كما ترى، موجّه من أمير المؤمنين وليّ الأمر إلى جميع العمّال والمحدّثين والحُفّاظ في أمّهات مدن العالَم الإسلامي يومذاك. وهو استنفار للسعي الجماعي في سبيل تسجيل ما توزّع بين الناس من أحاديث مع أسانيدها المحفوظة، خشية ذهاب العلم بضياع بعضها أو اختلاطه بما جدّ وكثر من ذوي البدع، أو بما يُتوقّع من وضع ودسائس وتحوير في النصوص النبوية.

---

[1] انظر تهذيب التهذيب 7/475-476.

[2] الدارمي في سننه، كتاب العلم، باب من رخص في كتابة العلم، ص189، وأورد القصة ابن حجر في فتح الباري 1/195.

وهذا الأمر العامّ كان له تفسير وتخصيص، في توجيهات إلى بعض كبار الحُفّاظ المشهورين بالاستيعاب العلمي الدقيق. فقد كان في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أمير المدينة المنورة وقاضيها، أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، القولُ التالي[1]: "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه. فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء. ولا تقبل إلاّ حديث النبي ﷺ ولْتُفشوا العلم، ولْتجلسوا حتى يُعلَّم من لا يَعلم. فإنّ العلم لا يَهلِك حتى يكون سرًّا"، وفي رواية ثانية: "ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سُنّة ماضية أو حديث عَمْرةَ"[2].

فالأمر يشمل السُّنّة والأحاديث التي روتها النساء أيضًا. يعني أن القصد كان منصبًّا على الحديث الشريف، كما كان في صنيع الوالد عبد العزيز بن مروان. وفي هذا تميُّز عما كان يجمعه المتقدمون قبل، إذ ضمّت مصنفاتهم لديهم آثار الصحابة أيضًا. وعَمرةُ هذه المذكورة في كتاب عمر بن عبد العزيز هي خالة ابن حزم نفسه، بنت عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة من الأنصار، كانت عالمة ومحدّثة، روت عن عائشة وأمّ سلمة، وروى عنها ابن شهاب الزُّهري وأبو بكر بن حزم وابنه عبد الله ويحيى بن سعيد وآخرون.

ومن الرسائل الخاصة أيضًا ما وُجّه إلى ابن شهاب الزُّهري القرشي، محمد ابن مسلم، وهو عالم الحجاز والشام فقيه جامع ثقة ما كان أحد أعلم بسُنّة ماضية منه، وكان يطوف ومعه طلاّبه على العلماء يكتب في الألواح والصحف كل ما يسمع، حتى جمع ما جاء عن النبي الكريم، ثم ما جاء

---

[1] البخاري تعليقاً، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم 31/1، وانظر فتح الباري 194/1. وانظر ما كان أي: اجمع ما تجد.

[2] انظر تقييد العلم ص105، والطبقات الكبرى 295/2، وتهذيب التهذيب 439/12.

عن الصحابة أيضًا ثم أقام في الشام، وصار قاضي دمشق في عهد يزيد بن عبد الملك. وقد أملى من حفظه 400 حديث مرتين، فما كان بينهما خلاف في حر ف[1].

قال[2]: "أمرَنا عمر بن عبد العزيز بجمع السُّنن، فكتبناها دفترًا دفترًا"، يعني أن الزُّهري ومَن حوله من العلماء والحُفّاظ في الشام جمعوا ما استقصوه من الحديث الشريف، ودوّنوه في عدّة دفاتر، كلها بنصوص متقاربة تشمل الروايات الصحيحة، لتكون نماذجَ كاملة شأن المصاحف العثمانية قبل. ثم أرسلوها إلى الخليفة، ليوزعها على عواصم أرض الخلافة.

ولذا شاع في التاريخ أن هذا الزُّهري هو أول من دوّن الحديث الشريف، وكان يقول: "لم يدوِّن هذا العلمَ أحد قبل تدويني"[3]. والمراد هو التدوين الرسمي الكامل للنصوص النبوية بأسانيدها، موزَّعة نسخُه على الأقطار الإسلامية. فقد تلقّى الخليفة تلك النماذج المدوّنة، ووزّعها على العواصم حينذاك، كما قال ابن شهاب عنه: "فبعث إلى كلّ أرض له عليها سلطانٌ دفترًا". والدفتر هنا يعني المجموع الكامل المحقّق للمقولات الكريمة.

وكذلك كانت الحال في الأندلس من الاهتمام بالعلم، فهذا الحاكم المستنصر بالله يجمع بين أبي

---

[1] انظر الطبقات الكبرى 296/2، وتهذيب التهذيب 449/9.

[2] انظر جامع بيان العلم 331/1، والأنوار الكاشفة لعبد الرحمن اليماني، ص 240.

[3] انظر: جامع بيان العلم 1: 70 . 76 وفتح الباري 1: 259 وتنوير الحوالك 1: 5 وشرح الزرقاني 1 :10 وتهذيب التهذيب 3: 698 والرسالة المستطرفة ص 4. أما الدارسون المعاصرون فقد نفوا ذلك، وجعلوا القرن الثاني تاريخًا للتدوين. انظر تاريخ التراث العربي 1: 225 . 254. وقد نسبت هذه الأولية إلى ابن شهاب، ومحمد بن إسحاق المدني، وابن جريج المكي، والربيع بن صبيح، وسعد ابن أبي عروبة، وغيرهم. تنوير الحوالك 1: 5. وهذا الخلاف مبني على أسلوب العمل الذي قام به كل منهم، إذ يختلف المؤرخون في مفهوم ذلك، كما كانت الحال في تاريخ نشوء علم النحو وغيره بينهم.

عليّ القاليّ وبعض العلماء في دار المُلك التي بقصر قُرطبة، لتحقيق كتاب الخليل (العين) ويُحضر منه نُسخًا كثيرة، منها نُسخة القاضي منذر بن سعيد التي رواها بمصر عن ابن ولاّد، ثم يتابع عملهم بنفسه ليكون على ما يجب من الجودة والإتقان[1].

وهكذا رسخ نهج السُّنّة النبوية للقيام بالتعليم وتوجيهه ورعايته، في نفوس الخلفاء والولاة والأمراء والعاملين في ميادينه شيوخًا وطلاّبًا مع مسيرة التاريخ الإسلامي، رغم ما يجري من فتن وكوارث واجتياح للمغول والتتر، وغزو للصليبية وذيولها في القرون الأخيرة للقضاء على الخلافة المباركة.

وختامًا لهذه العجالة من الوظيفة العلمية لدولة الإسلام في تأسيس العلوم، نذكر ما كان على يدي آخر الخلفاء، وهو السلطان عبد الحميد رحمه الله. فقد نشط هذا الرجل المبارك لإحياء قيادة الدولة في ذلك التأسيس بإصدار (صحيح البخاري) الذي حصل عام 1311من الهجرة النبوية. وذلك أنه أمر بطبع الكتاب الشريف حينذاك في المطبعة الأميرية ببولاق، فاعتمد المصحّحون له على النسخة اليُونِينية المحفوظة في الخزانة الملوكية بالآستانة، وعارضوها بنسخ أُخرى شهيرة الصحة والضبط ليكون التحقيق والتوثيق.

ثم أصدر السلطان أمره إلى مشيخة الأزهر، بتحقيق جماعي آخر لِما صار عليه هذا الكتاب، فقام بذلك ستةَ عشرَ من أكابر محدِّثي الأزهر الأعلام وعلماء العربية، اعتمادًا على الأصل اليونيني، ومعارضة بفروعه الخطية الموثقة أُسوة بما كان من مجالس اليونيني وابن مالك مع محدّثي الشام قبل ذلك بسبعة قرون. وبهذا صار النص الأصلي في المتن، مع علامات بموافقات الفروع

[1] بدائع البدائه ص 31.

وخلافاتها، وفي الحاشية ما كان من نحوه أيضًا، بالإضافة إلى تفسير وشرح لما أشكل[1]. ونجز نشر الكتاب سنة 1313، وأغفل المؤرّخون للنشر هذه الوقائع مع استيفائهم لِما هو دونها في التاريخ والقيمة العملية، جريًا مع منازع المستشرقين من المتهوّدين والمستغربين من المتمسلمين. وأخيرًا نُشر الأصل اليونِيني في إستنبول مصوَّرًا.

2: الدولة والمؤسَّسات التعليمية:

وصف الله المسلمين في كتابه العزيز بأنهم **[يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ]** [آل عمران: 191] بوعي وجدّ واستمرار، ليدركوا أسرار النواميس الكونية ويستفيدوا منها ويوظّفوها في تحسين أوضاع الكائنات في الدنيا. وبهذا يتّضح معنى التسخير الربّاني الكائناتِ لمصلحة الإنسان، وتتحقّق أهلية الاستخلاف في تحمّل أمانة العلم والعمل والإعمار للأرض.

ولذلك فقد حضّ الإسلام كثيرًا على التزود بالعلم كما ذكرنا، ثمّ تسلمَتْ قيادة الدولة مسؤولية التعليم ومارستها مباشرة لتضمن للأُمّة سبل السلامة والسيادة والكرامة. وفي السنوات الأولى من حياة الدعوة الإسلامية، اتخذ الرسول ﷺ دار الأرقم بمكة المكرمة مركزًا خاصًّا له ولأصحابه، بالإضافة إلى تعليمه العامّ الذي بسطنا أبعاده فيما مضى، يوجّههم إلى بناء أنفسهم ومَن حولهم أجيالاً واعية تحمل أعباء المسؤولية في تحرير البشر من سيادة الجهل والعدوان. وفي المدينة المنورة صارت ساحةُ المسجدِ النبوي المبارك ومجالسُ الدعوة ثم مجالس الخلفاء الراشدين مراكز للتعليم والإرشاد، والمُهِمّةُ العملية فيها منوطة بالرئيس الأول للدولة، هو مصدر العلم وراعيه ومنمّيه ومراقب سيرورته ونتائجه.

---

[1] الجامع الصحيح 1: 6-46 من مقدمة الناشر. وانظر شرح الكافية المطبوع سنة 1310.

وعن هذه السُّنّة النبوية والراشدة، نشأت المدارس الأولية عامّة في المساجد، فصارت مهدًا لحلقات إنسانية منثورة، بالإضافة إلى الكتاتيب ومجالس الأمراء والولاة والقضاة، تتلقى سائر العلوم والتجارب القديمة والمستجدّة، وتستعدّ للعمل الكريم والجهاد في سبيل الله. وبهذا أصبحت المساجد في التاريخ الإسلامي[1] تصنَّف مع المدارس، والتعليمُ فيها بمباشرة الحاكم أو بإشرافه ومتابعته ورعايته، تنتشر أصداءً للنشاط الدائب في حُجرات خاصة ميسّرة للأطفال واليافعين، وقليلُه في الساحات بمستوى جامعي للشباب والكهول والشيوخ.

وعندما اتسعت رقعة الديار الإسلامية، أصبحت في حاجة إلى تشييد مؤسسات للتعليم الجامعي وتهيئة العلماء في مستوى عال متخصص. وبذلك تحول الحرَمان المكي والمدني منذ عهد الراشدين، إلى جامعتين كبيرتين يقصدهما العلماء والطلاّب، بعشرات الحلقات في العلوم والمعارف والتجارب[2]. وتلا ذلك نشوء الجامعات في مساجد المدن والعواصم. فجامعُ الزيتونة ينشأ في سنوات (69 . 80)، وجامعُ القرويين في فاس سنة 245. وهما مع تلك المساجد نماذج للمؤسسات الدينية، في نشر العلوم والمعارف والتجارب والخبرات، تستقطب الوافدين لتبليغ الحقائق وتوظيفها بين الناس[3].

ولمّا أراد المعتضد بالله (279 . 289) بناء قصره ببغداد وسَّع مِساحته، ليبني فيه دورًا ومساكن، يرتِّب لكل موضع منها رؤساء صناعة أو مذهب من مذاهب العلوم النظرية والعملية، ويُجري

---

[1] انظر كتاب الدارس في تاريخ المدارس لعبد القادر النعيمي.

[2] فجر الإسلام، ص 171 . 176 و 184 . 186 و 188 . 192، وعصر الدول والإمارات 5: 53.

[3] انظر النشر في القراءات العشر، 1: 413 و 423 و 294 و 347 وضحى الإسلام، 2: 52 . 54 و 66 . 69 و75 و 86 . 94 و 96 . 100، وإنباه الرواة 2: 106 . 107، والمعجب في تلخيص أخبار المغرب 356.

عليهم الأرزاق، فيقصد مَن اختار علمًا أو صناعةً رئيسَ ما يختاره، ليأخذ عنه[1]. وبهذا كان إنشاء أوّل جامعة بالمعنى الاصطلاحي في تاريخ الإسلام والإنسانية، تُحقِّق مفهوم التعليم العالي باختصاصاته المختلفة، كما يعرفه العصر الحاضر. ثم بنى جوهرٌ الصِّقِلِّي الجامعَ الأزهر الشريف سنة 361، ونشأت بعده مدارسُ الإسفراييني وابن فُورَك والبُستي والبيهقية والسعدية بنَيسابور، في القرن نفسه، وكل منها فيه ميادين للمستويات المختلفة، وفي قِمّتها مجال خاصّ للعقول النابغة المتميزة، تتفرّغ للدراسات العليا في العلوم العربية والإسلامية والإنسانية، وإنتاج مقوّمات الحضارة المتجدّدة[2].

وأخيرًا هيأ الله للأمة المؤمنة من قام بتوسعة هذه الحركة، فنشر في العواصم الإسلامية مؤسّسات للتعليم الجامعي عامّة، والعالي منه بخاصة. كان تحقيق ذلك على يدَيِ الوزير نظام المُلك (456. 485)، الذي أنشأ مدارسه النظامية في نَيسابور، ثم في بغداد سنة 459 وبلخ وهرات وأصبهان والبصرة ومرو وآمُل والموصل ودمشق، حتى صار له في كل مدينة بالعراق وخراسان والشام مدرسة تمثل المستويات الجامعية الرائدة[3].

وقد تقرر لهذه المنشآت التعليمية العليا ميادين معرفية ومناهج مُعيّنة، يتولى شؤون القيام بكل منها أساتذة مختصّون في جميع الفنون التابعة له، ولهم مُعيدون يبلّغون الطلاّب في أواخر الحلقات المتنامية ما يأخذونه عن الأساتيذ. هذا عندما يكون العلم بالتلقين والتلقّي، وثمّة مجال أوسع

---

[1] انظر المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي 4/199.

[2] طبقات الشافعية 3: 111 و 137 والخطط المقريزية 2: 362، والحضارة الإسلامية في القرن الرابع 1: 336. 337.

[3] وفيات الأعيان 2: 129 و3: 218، والدارس في تاريخ المدارس 1: 205 و 183 و 31 و 83. 85، وضحى الإسلام 2: 49، وتاريخ الشعوب الإسلامية، ص 274. 275.

يقوم على قراءة الأُمّهات من مصادر العلوم تُقرأ على الشيوخ في مجالس متعددة، لينال الطلاّب إجازات بذلك في إتقان الرواية أو الدراية، ومن ثَمّ يتخرّج هؤلاء بإقرار مجموع الشيوخ في العلوم التي يمارسونها، ويصبح المتميّز من الطلاّب شيخًا في ميدانه الذي أتقنه.

فللاختصاص بالفقه وعلم الحديث مثلاً كان الطالب يقرأ في اليوم الواحد[1] اثني عشَرَ درسًا على الشيوخ شرحًا وتصحيحًا: درسَينِ في الوسيط للغزالي، ودرسًا في التفسير، ودرسًا في المهذّب للشيرازي، ودرسًا في الجمع بين الصحيحين للحُميدي، ودرسًا في صحيح مُسلم، ودرسًا في اللُّمع لابن جنّي، ودرسًا في إصلاح المنطق لابن السِّكّيت، ودرسًا في التصريف، ودرسًا في أصول الفقه للشيرازي والمُنتخب للفخر الرازي، ودرسًا في أسماء الرجال، ودرسًا في أُصول الدين.

ومع تلك المنشآت الجامعية الرائدة كانت تؤسَّس مدارس وجوامع متفرقة في المدن الإسلامية، مهمتها نشر العلم بين أفراد الأمة في مستويات مختلفة تناسب القاصدين أو الملازمين للتعلّم. فالخلفاء والسلاطين والوزراء والأمراء والقضاة والعلماء والقادة والتجّار ونساء هؤلاء أيضًا وأبناؤهم كانوا يتبارون في بناء المساجد والجوامع والمدارس ويلحقون بها أوقافًا من العقارات للإنفاق على الصيانة والخدمة ومكافآت العلماء والطلاّب والدارسين، ويتخلل تلك الجامعات وهذه المؤسسات التعليمية مستشفيات وبيمارستانات مختلفة التخصّصات لاستقبال المرضى والعاجزين، ولتدرُّب الأطباء والممرّضين على تطبيق العلوم الطبّية عمليًّا في مختلف الأمراض والأعراض.

---

[1] طبقات الشافعية الكبرى 8: 396 – 397.

وهذا النوع من التعليم العام في مؤسساته المختلفة المستويات كان له أهدافه المناسبة التي تُعِدّ الأجيال للعمل في ميادين الصناعة والزراعة والتجارة وسائر المهن الحرّة، مع زاد من العلوم الشرعية يوجّهها في البلاد نحو تنمية الحاضر والمستقبل، في خط واحد يتعاون الجميع على ترسيخه ورعايته ونمائه.

أمّا الجامعات التي ذُكرت قبل فلها أهداف عُليا تناسب مستواها ومقاصدها، في تطوير الحضارة تفكيرًا وعلمًا وعملاً. وأهم تلك الأهداف، بالإضافة إلى ما يكون من معلومات عامة أو خاصة، هو متابعة البحث العلمي. وعلى سبيل المثال كان للأدب فروع تستوعب معارفه وتجاربه ومهارته، وهي: علوم اللغة والأبنية والاشتقاق والإعراب والمعاني والبيان والبديع والعروض والقوافي والكتابة، وإنشاء النثر والمحاضرات. ثم زيد فيها: صنعة الشعر، وأخبار العرب وأنسابهم، وعلم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو[1].

هذه ميادين المؤسّسات الخاصة للتعليم والتدريب بالخبرة والمهارة في أنظمة ومناهج وأعمال وأوقات محدّدة، وثمة ميادين أوسع من هذه الآفاق تنتظم في المجالس العامّة للدولة. ففي رعاية الخليفة والوزراء والأمراء والقضاة وكبار العلماء ورجال الأعمال كانت مجالس ليلية أو نهارية، يجتمع فيها العلماء والدارسون لمتابعة الأمور الحيوية في شؤون البلاد والعباد، وللحوار في كثير من مسائل العلم والعمل والاجتهاد والبحث.

ورافق هذه الحركة الناشطة اهتمام بالغ بالمكتبات، فكان لكل مؤسّسة ومجلس مما ذكرنا قبلُ ولكل عالم مكتبةٌ تضم من المصنفات ما يناسب الوظيفة التعليمية. فلقد شرع الصحابة العظام منذ العهد النبوي يقتنون ما يصل إليهم من الكتب والرسائل، حتى كان عند عبد الله بن عباس

[1] انظر نزهة الألباء، ص 76.

(ت 68) أحمال من ذلك، ينقلها معه في تسفاره. وكذلك صار شأن كثير من معاصريه يتابعون أمر المصنفات والصحف الحديثية، ويجمعون منها في منازلهم ما تيسر لهم، وروي أن الخليفة الأموي خالد بن يزيد بن معاوية أنشأ مكتبة عامة في دمشق جمع فيها كتب العلوم الإسلامية وغيرها من المترجمات، وهذا أبو عمرو بن العلاء (ت 154) يجمع ما صنفه من كتب اللغة والأدب والشعر في داره، فيكون منها ما يملأ الدار إلى السقف.

وفي أوائل العهد العباسي قام أبو جعفر المنصور بتأسيس دار الحِكمة في بغداد لجمع المصنفات العربية والمترجمة أيضًا، ومع خواتيم القرن الثالث أقام الأغالبة في القيروان بيتَ الحكمة، واتَّبعهم الفاطميون في القرن الرابع فأنشؤوا دار العلم في القدس، ودار الحكمة في القاهرة، وهي تضم ألف ألف وستَّمِائَة ألف كتاب.

وهذا محمد بن حبّان البستي يضع مؤلفاته الغفيرة في دار خاصة من بلده، ويجعلها وقفًا لأهل العلم. وكان لكل مدرسة أقامها المسلمون في الشرق والغرب ولكل مسجد مكتبة عامة للعلماء والطلبة[1]. بل لقد روي أن عائشة القرطبية. وهي إحدى المشهورات بكتابة المصاحف. كان لها خزانة كتب كبيرة في دارها[2].

وكان لبعض هذه المكتبات فهارس منتظمة، تيسّر الاستفادة والتناول للكتب بأقرب سبيل. فقد وُضعتْ مثلاً في (خزانة الحِكمة) ببغداد فهرسة لما تضم من الكتب. وفي منتصف القرن الرابع كانت مكتبة ابن النديم. وهو ورّاق يعمل في جمع الكتب وبيعها. تضم عشرة أقسام[3].

---

[1] انظر قواعد فهرسة المخطوطات، ص 13. 15.

[2] خزائن الكتب العربية في الخافقين، ص 1014. 1030.

[3] فهرست ابن النديم ص 9-11.

أما مكتبة الحكم المستنصر الأموي فبلغ عدد فهارس كتبها 44، في كل واحد منها 20 ورقة، وليس فيها غير أسماء المصنفات[1]، وأمّا فِهرس مكتبة الصاحب ابن عبّاد فقد بلغ 10 مجلدات، وكان يقول: "عندي من كتب العلم خاصّة ما يُحمل على 400 جمل أو أكثر"[2] وعلى سبيل المثال، فإن فهرس الخزانة في جامع بني أُميّة بدمشق كان منسّقًا كما يلي: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، واللغة، والشعر، والنحو التصريف، وعلوم الأوائل. وفي أواخر القرن السادس تجد مكتبة لأحد المحدّثين في الأندلس. وهو محمد بن خير الإشبيلي. وُزّعت تحت عناوين متفرعة[3].

وجمهور هذه الخزائن والمكتبات كان عامًّا، يتردّد عليه العلماء والطلاّب والدارسون والباحثون، للمطالعة في المصنفات والرسائل والكتب، ولهم مجالس وأوقات محددة منظمة. فخزانة أحد أمراء إفريقية، على سبيل المثال، أُنشئت عام 822 في المسجد الكبير بمدينة تونس، وفيها مؤلفات الشريعة والنحو واللغة والطب والرياضة والتاريخ.. وقد جُعلت أوقات المطالعة فيها بين صلاتَيِ الصبح والعشاء.

وقد شُغل الخلفاء بالإشراف على البحث العلمي كما رأينا من عهد الراشدين اتّباعًا للسُّنّة النبوية الرائدة، ثم ازداد هذا الإشراف فكانت مجالس الخليفة تجمع العلماء والفقهاء، ليكون فيها الحوار في المسائل الخلافية وبسط الإجابات المختلفة والحلول العملية للمشكلات العارضة. وفي منتصف العصر الأموي تلفت الخلفاء إلى جهود الأمم الماضية في تلك الحقول من العلوم

---

[1] انظر معجم الأدباء 6 : 256 وخزائن الكتب العربية في الخافقين، ص 345.

[2] انظر معجم الأدباء 2/ 697.

[3] فهرسة ابن خير ص (ل.ن) من المقدمة.

التجريبية فكان خالد بن يزيد بن معاوية حكيم قريش وعالمها في عصره، اشتغل بالكيمياء والطب والنجوم فأتقنها وألف فيها رسائل.

ثم تابع خلفاؤه هذه الزاوية بالاهتمام والرعاية حتى أنشأ المأمون دارًا خاصّة بالترجمة[1]، وكان المترجمون يؤجرون بسخاء، يُعطَى المترجم مثقال وزن الكتاب المترجَم ذهبًا. وبعد مرحلة الترجمة عكف المسلمون على تلك المخطوطات الثمينة يدرسونها وينقّونها مما شابها من الخرافات، واخضعوها للمفاهيم القرآنية والعقيدة الإسلامية. وكان المأمون يحثهم على طلب العلم، وقد أنشأ لهم بيت الحِكمة لتكون مركز البحث العلمي ببغداد تحت رعايته الشخصية، وأقام فيه مرصدا ومكتبة عامرة، كما أقام مرصدا ثانيا في سهل تدمر بالشام. وجمع المخطوطات الأعجمية لتترجم علومها.

وحسبك أن تتابع ما عرف من ذلك في مدينة واحدة، لتتصوّر واقع منشآت التعليم في ظل الدولة الإسلامية. خذ مثلاً مدينة دمشق في الشام المباركة من القرن السابع[2]، تجد أنه قد بُنيت فيها وفيما حولها من العمران أكثر من 200 جامع ومسجد ومدرسة ومكتبة ومستشفى ومستوصف وبيمارستان ومجلس علمي وملحقات وقفية تسدّ حاجاتها. وهي منثورة بين حنايا المدينة لتستوعب الحاجات التعليمية للناس وما يتجدد من متطلبات الحياة في أمة تريد بناء الحياة.

ولو تتبعت هذه المؤسسات في مدينة كالقاهرة وإستنبول، على عهد الخلافة العثمانية، لوجدت

---

[1] انظر تاريخ العلوم عند العرب لعمر فروخ، ص 130.17، وتاريخ الطب وآدابه وتشريعاته لفيصل دبسي، ص 272.103.

[2] انظر: تاريخ العلوم عند العرب، ص 138. 142 و161. 162 و169. 170 و183 و197 و218 و220 و222 و223 و230 و232. 240 و260. 262 و267. 269 و276. 295. وانظر التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية ص 32.31.

ضِعف أضعاف ذلك. ومن حصائل هذه المسيرة مع السّنّة النبوية في توجيه التعليم ترى أنه كان للمسلمين منجزات إضافية مشهورة في تاريخ العلوم، كالطبّ[1] والصيدلة والكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافية والمنطق والفلسفة وعلم الحياة، وكان مما عملوا فيه واكتشفوا تحقيقًا له وتحريرًا بأنفسهم في تلك المجالات، منذ القرنين الثاني والثالث:

كُرَوية الأرض والشمس والقمر، وصور الأقاليم (الخرائط)، ووصف سطح الأرض وتكوّن الجبال والأنهار والأقسام السياسية، والتاريخ، والمِغنطيس وسبب الأصوات، وأثر الشمس في النور والضوء، والثِّقَل النوعي، والرقّاص الموّار، والانعطاف والانكسار والانعكاس في النور والهواء، والمنظور البصري، وقوس قُزحَ والهالة، والنتاج المركّب، وخصائص النباتات والتداوي بالأعشاب، والتبخير والتقطير والتكليس والتبلْوُر، وتشخيص الأمراض، والجراحة الطبية وفتائل الجراح وخياطتها، ووصف خصائص الحيوانات[2].

أمّا الموضوعات العلمية التي ابتكرها العرب والمسلمون، ووضعوا أُسسها نظرًا وتطبيقًا بالتفصيل المتخصص، فمنها علوم[3]: الأصوات واللغة والإعراب والصرف والبلاغة والعروض والقافية، ومعاجم: المعاني والصِّيَغ والأساليب والاصطلاح والبلدان والأشخاص والشيوخ والمصنفات والتقفية، والمعمَّى، والقراءات والتفسير والإعجاز وأسباب النزول، والتمهيد للأسِيس (اللوغارثم) وإنشاء علم الجبر، وقياس محيط الأرض والشمس والقمر والنجوم، وتعيين سبب الخسوف والكسوف، واتصال مراتب الوجود، والتراجم والطبقات والأنساب

---

[1] الفهرست، ص 197، وكشف الظنون، ص 276 – 310، وإيضاح المكنون، ص 211 – 218، والأعلام 10: 280 – 286.

[2] الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل 5: 83.

[3] انظر كتاب الدارس في تاريخ المدارس لعبد القادر النعيمي، ص 1 – 343.

والقبائل، والتوثيق والتحقيق، والإجازات العلمية والعملية المختلفة، وأسباب العُقم والأمراض الخبيثة، والدورة الدموية الصغرى، وتأسيس المستشفيات المتخصّصة والبيمارستانات، والرواية والإسناد للنصوص، والجرح والتعديل، ونقد الإسناد والمتن والشعر والنثر، وتاريخ العلوم، وأُصول الدين، وأُصول الفقه، وأُصول النحو واللغة، والصحّة النفسية، والجغرافية البشرية، وتاريخ البلدان[1].

[1] انظر مقدمة تحقيق المجلد 11 من تاريخ دمشق لابن عساكر.

قائمة المصادر والمراجع:

1- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

2- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الأنصاري الخزرجي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964 م.

3- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.

4- سنن الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ/ 1975 م.

5- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، المكتبة العصرية، ت: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط1، 1420هـ/ 2000م.

6- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411/ 1990م.

7- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.

8- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ/ 2001 م.

9- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ/ 1494 م.

10- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م.

11- جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين السخاوي، ت: مروان العطيَّة ومحسن خرابة، دار المأمون للتراث، دمشق – بيروت، ط1، 1418هـ/ 1997م.

12- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ،بيروت، ط1، 1415هـ.

13- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

14- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376 هـ/ 1957م، دار المعرفة، بيروت.

15- المقنع في رسم مصاحف الأمصار، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، ت: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

16- كتاب المصاحف، أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (المتوفى: 316هـ)، تحقيق محمد بن عبده، الفاروق الحديثة- القاهرة، ط1، 1423هـ - 2002م.

17- جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414 هـ/ 1994م.

18- تقييد العلم، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، إحياء السنة النبوية، بيروت، د ط، د ت.

19- فضائل القرآن، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1416 هـ.

20- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
21- النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، ت: عمار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر.
22- الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، ابن سعد، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410 هـ/ 1990م.
23- مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام، الدارمي، ت: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر، بيروت، ط1، 1434هـ/ 2013م.
24- الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، المطبعة السلفية ومكتبتها، عالم الكتب، بيروت، 1406هـ/ 1986م.
25- بدائع البدائه، علي بن ظافر بن حسين الأزدي الخزرجي، أبو الحسن جمال الدين، مصر، سنة 1861م.
26- الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ/1990م.
27- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ.
28- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، ت: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط3، 1405هـ/ 1985م.
29- الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1417هـ/ 1997م.

30- معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1993م.
31- فهرسة ابن خير الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي، ت: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م.

نظام الدولة في ظل المقاصد		
.5	مرئيات أساسية حول قيام الدولة الإسلامية	عماد الدين خليل
.6	تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة المعاصرة في ضوء المقاصد وفلسفة التشريع	محمد عياش الكبيسي
.7	الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة	سعد الدين العثماني
.8	أرضية مجتمعية مشتركة بين (الديني) و(المدني).. نظرة مقاصدية	جاسر عودة
.9	وظائف الدولة في النظام الإسلامي	عطية عدلان

مرئيات أساسية حول قيام الدولة الإسلامية

أ. د. عماد الدين خليل جامعة الموصل/ العراق

مقدمة:

بسبب من كثافة الحملة الإعلامية والفكرية والثقافية، فضلاً عن أبعادها السياسية والاقتصادية ضد فكرة (الدولة الإسلامية) يجيء هذا المؤتمر الدولي (الثاني) للردّ العلمي على المقولات الخاطئة، ولتأكيد مفاهيم الدولة المعاصرة في ظل مقاصد الشريعة، التي تحدّث عنها، وسيتحدث، مجموعة مختارة من علماء هذه الأمة وفقهائها السياسيين.

ورغم أن عنوان المؤتمر هو (الدولة المعاصرة) تحديدا، فيما سيأخذ المساحة كلّها، إلاّ أنه من الضروري استدعاء (التاريخ) شاهدًا على مصداقية الدولة وتنفيذها في الزمن والمكان، أي في التاريخ.

ومعلوم أن الحوار في أية مسألة فكرية يتطلب استدعاء اثنتين: أولاهما الخبرة العقدية – التشريعية، وثانيتهما الخبرة التاريخية، بمنزلة تنفيذ واقعي لمطالب الخبرة العقدية.. ومن أجل ذلك أرجو السماح لي، من قبل أساتذة الشريعة والقانون والسياسة، بإلقاء محاضرتي المتواضعة هذه، رغم أنها ستخصص الصفحات الطوال في عرض رؤية مقارنة لمفاهيم الدولة بين القوانين والنظم الغربية العلمانية والإسلام.

1: في التحليل الإسلامي، الذي هو المحصل النهائي للحركة الدينية عبر التاريخ، يغدو كل دين سماوي منهج حياة.. يحكمها ويهيمن عليها بتشريع من عند الله سبحانه وتعالى يتضمن كل التفاصيل والكليات التي من شأنها أن ترتقي بالحياة البشرية صعدًا على طريق الخلافة الراشدة..

منهج شامل للحياة.. ذلك، باختصار، هو تعريف كلّ دين سماوي بعث به الله سبحانه وتعالى رُسُلَهُ إلى هذا المكان من العالم أو ذاك، أو إلى العالم كله.. في هذه الفترة من التاريخ أو تلك.. أو عبر التاريخ كله..

منهج شامل للحياة، ولذلك حدثت المصادمات الحاسمة بين كل دعوة دينية وبين الوضع العام الذي جاءت لكي (تقلبه) وتعيد صياغته من جديد وفق الأطروحات التي تنزلت من السماء..

إنه ما من (دين) سماوي إلا وجد قادته من الأنبياء الكرام أنفسهم يصطدمون – طال الوقت أم قَصُرَ – مع القيادات الوضعية التي تريد بنظمها وتشريعاتها أن تُعبِّد الناس لزعاماتها الجائرة بدلاً من تعبيدهم لله.. وإذا كان كل نبي يجيء حاملاً معه منشوره الإنقلابي المتمثل بالدعوة إلى عبادة الله وحده ورفض عبادة العباد.. بالانتماء إلى حكم الله وحده والانشقاق على حكم الطواغيت.. بالالتزام بتشريع الله وحده والتحرر من نظم العبيد..

كان لابد من المجابهة والصدام.. فليس ثمة تهاون أو تعايش أو تصالح بين الطرفين.. ليس ثمة أيما جسر يصل بينهما، ولا أيما فسحة للمساومة وتقديم التنازلات من قبل هذا الجانب أو ذاك.. إنه صراع بين موقفين لا لقاء بينهما على الاطلاق: الحق والباطل.. الهدى والضلال.. الإيمان والكفر.. الاستقامة والالتواء.. النور والظلام..

إن الحكم إما أن يكون لله.. أو للطاغوت، وما كان لمبعوثي الله سبحانه وتعالى إلا أن يُنفذوا كلمته في العالم أو تنفرد سوالفهم.. وقد كان !!

ونتذكر جيّدًا.. موسى (عليه السلام) وقومه وهم يتعرضون لطغيان فرعون تقتيلاً وتعذيبًا وتنكيلاً واستحياء وتصليبًا في جذوع النخل وتقطيعًا من خلاف.. وعيسى (عليه السلام) وتلامذته وهم يتعرضون لطغيان قيصر وحملات الإرهاب والإفناء التي سلّطها عليهم من كل مكان.. ومحمدًا ﷺ وأصحابه وهم يتعرضون لطغيان الوثنية العربية ومطارداتها وحصارها وتعذيبها المرير..

موسى وهو يتحدى فرعون: ﴿.. وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَافِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء: 102]، وعيسى وهو يعلن بمواجهة روما: " لقد جئت بالسيف إلى هذا العالم "... ومحمد ﷺ وهو يجابه الوثنية العربية بالحسم الذي يليق بجديّة الأديان "والله يا عم، لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه "..

لقد كانت الأديان السماوية جميعًا مناهج حياة جاءت لكي تبني الحياة على عين الله وبتشريعه.. وتعلن انقلابها على نظم الطواغيت والأرباب والكهنة والمشعوذين والزعماء والمتألهين الذين كانوا، وسيظلون يمارسون عملية تشويه الحياة، وقتلها، وتخريبها. كان لابد من الصدام..

إن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يناقض نفسه.. وحاشاه.. وهو القائل في كتابه الكريم: ﴿وَهُوَ اللّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ..﴾ [الأنعام: 3] ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ.. ﴾ [الزخرف: 84].. وهو القائل أيضًا في أكثر من موضع: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس: 83] ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الزمر: 63]..

هل ثمة أكثر وضوحًا من هذه الآيات بصدد حقيقة الدين، وكونه (تنظيمًا) شاملاً للحياة البشرية على هذه الأرض وَفْق تشريع الله.

إن ألوهية الله سبحانه وتعالى، أي ربوبيته وحاكميته، تمتد –بالضرورة– إلى أقطار الكون الأربعة.. تحكم هذا الكون، وتنظم مسيرته، وترسم مصيره.. لا يندّ عليها زمن أو مكان، أو حتى حيّز من زمن أو مكان.. هيمنة مطلقة تمتد إلى الأجرام الهائلة فتسيرها في مداراتها الشاسعة، وتتوغل إلى قلب الهباءات الصغيرة في قلب الذرة فتديرها في مساراتها التي لا تحس ولا ترى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: 59].

أفيعقل أن تشذّ كرتنا الأرضية الصغيرة وعالمنا المحدود عن هذه الهيمنة والحاكمية؟ ولماذا؟ أو يعقل أن تطوي إرادة الله ونظامه السماوات كلَّها، وتترك الأرض تفلت من قبضته لكي يتولاها حفنة من الأرباب الزائفين الذين يسعون بنظمهم القاصرة وتشريعاتهم الملآى بالتناقضات والأخطاء، وأحكامهم النسبية المنبثقة عن رؤيتهم المحدودة ذات الوجه الواحد، ومصالحهم، ومصالح المحيطين بهم والمقربين إليهم فحسب.. يسعون إلى تعبيد الناس لهم من دون الله؟ ثم.. أيعقل أن يبعث الله أنبياءه إلى العالم لكي يعيدوا (روح) الإنسان إلى مسارها الطبيعي تاركين كل ما عدا هذا لأولئكم الأرباب الزائفين لكي يعمّقوا الشرخ، ويزيدوا الفوضى، ويقوموا بعملية تطويق سهلة ميسورة، لكافة الإنجازات الروحية للأنبياء ما دامت لا تستند إلى قاعدة مادية صلبة، ونظرة شمولية في العمل، وتشريع يكفل تسيير كل صغيرة وكبيرة وفق المسار أو الناموس الذي يتوافق وينسجم و قوانين الكون كله حيث لا حاكم، ولا مشرع، ولا مريد إلا الله ؟!

أبدًا.. ولن يقول بهذا مخلوق يملك ذرة من احترام للعقل البشري.. إنه إذا كان الحكام الوضعيون لا يرتضون إلا أن تخضع كافة الممارسات وسائر الفاعليات في ممالكهم الصغيرة

لنظامهم وتشريعهم وحاكميتهم، ويعتبرون الأخذ عن أي مصدر آخر للتشريع انشقاقًا على (شريعتهم) وتمردّاً على حاكميتهم، يستوجب الإيقاف والعقاب..

فكيف تكون حاكمية الله، خالقِ الإنسان والعالم، نسبية محدودة تمتد إلى هذه الجهة من الكون، وتترك تلك، وتهيمن بنظامها وقوانينها على هذا الجانب من الحياة وتترك ذاك ؟!

إن المنطق الديني يتجاوز هذا العبث الذي يصدر عن الجهل والسذاجة حينًا، ويُرْسم بمكر وخبث حينًا آخر لفتح الطريق أمام النهازين والدجّالين لكي يسوسوا الناس ويتعبدوهم على هواهم، ومن أجل تحقيق مصالحهم فحسب.. يتجاوز هذا العبث ويطرح مقولاته بالصرامة والجدّية والوضوح والحسم الذي يتطلبه الموقف الديني بما أنه صادر عن الله سبحانه وتعالى..

إنها مقولة صارمة لا تقبل نقضًا ولا جدلاً لأنها فوق التناقضات والمجادلات.. ومعادلة دقيقة لا تقبل خطأً؛ لأن قيمتها موزونة.. محسوبة.. ثابتة.. وحقيقة واضحة لا تقبل تشويهًا وتزييفًا لأنها امتداد للسنن والنواميس..

إن الله سبحانه وتعالى هو حاكم الكون كله.. ورب الكون كله.. وإله الكون كله..

لن يشذ عن حكمه وربوبيته وألوهيته نيوترون أو إلكترون.. ولا حبة في ظلمات الأرض.. ولا ورقة تسقط من شجرتها.. ولا رطب ولا يابس..

لا يشذّ عن حاكميته شيء.. فهل تشذ الكرة الأرضية، بطولها وعرضها، عنها؟

هل يشذّ بنو آدم الذين سخرت لهم هذه الأرض وينطلقون على هواهم في مناكبها ؟

إنه الجهل والسذاجة.. أو المكر والخبث والمصلحة.. وليس ثمة شيء وراء هذا وذاك..

منذ لحظة هبوط آدم (عليه السلام) إلى هذا العالم كان (الدين) بمثابة الخلاص الوحيد.. الخلاص على إطلاقه.. الخلاص من التعاسة والشقاء والتمزق والتقاتل والتناقض والاضطهاد

والاستغلال والامتهان والجوع والجهل والمذلة.. الخلاص من كل ما من شأنه أن ينزل بالإنسان درجات عن المكانة الكريمة التي أرادها الله سبحانه وتعالى يوم خلْقه وتكريمه:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70].

الخلاص على إطلاقه.. ولن يتحقق هذا إلا بدين شامل يقود الناس عبر الطرق الملتوية المعوجة إلى الصراط.. وكيف يعرف الناس الصراط ويلتزمون السير عليه إلى أهدافهم عبر رحلتهم الأرضية الطويلة المتشعبة المضنية الملآى باحتمالات الانحراف والمروق، إن لم يكن بشريعة شاملة فيها تبيان كل شيء وتتضمن (تفصيل كل شيء)؟!

إن مجابهة الانحراف لن تكون بكلمات تُقال.. ولا بدعوة مسالمة لتطهير روح الإنسان من الشر والخطيئة، ولا بدين تقتصر مفرداته على الصلاة والحج والصيام.. لن تكون إلا بتشريع مفصل، ودعوة شاملة، ودين يتولى معالجة كل شيء.. وإن تخليص الناس مما يعانونه، وتحريرهم منه، وصياغة عالم سعيد جدير بكرامة الإنسان، لن تصنعه إلا حركة تسير على أرض الواقع وتستمد من ثقله ومواضعاته وسائل قدرتها على الانتقال بالناس من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده..

إنها مهمّة ثقيلة مبهظة تحتاج إلى جهد مبهظ ثقيل، وبرنامج عمل مرسوم لا تندّ عنه صغيرة ولا كبيرة، ولا تنسحب من تحت قدميه أرضية العالم بكل ثقلها وصلابتها.. تُرى أبمقدور حركة جادّة أن تسير في الفضاء؟

لقد كان الدين، منذ لحظة هبوط آدم وحتى مبعث الرسول الكريم – عليهما السلام – طريقًا للخلاص بهذا المعنى وحده، وليس بأي معنى آخر على الاطلاق:

﴿.. وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 36-39].

﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: 19].

والدين هو المنهج والشريعة والنظام.. وهو يأتي هنا لتأكيد حقيقة كونه المنهج الوحيد بمواجهة سائر المناهج الوضعية التي تقوم على التحريف والتزييف والتزوير لحقائق الكون والوجود والإنسان.. فإما هذا أو ذاك، وليس ثمّة اختيار – ها هنا – بين المنهجين.. بمعنى آخر.. ليس ثمة مجال (للتلفيق) بأخذ هذا الجانب من المنهج الديني وذلك الجانب من المنهج الوضعي.. إذ كيف يكتمل ويتوافق ما هو غير متوافق بطبيعته، وبحكم انبثاقه عن مصدرين للمعرفة مختلفين ابتداء؟

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153].

فهو اختيار واحد حاسم أخير بين (الصراط) الذي يقود إلى الله لأنه من تصميم الله، وبين (السبل) التي تفرق الناس عن سبيل الله لأنها من صنع الناس.. وإذا كان الطريق الأول يقود إلى التحرر والكرامة والخلاص.. فان الطريق الثاني يقود –يقينًا– إلى العبودية والامتهان والشقاء.. ذلك لأن معطيات التاريخ وأطروحاته لا تقول بغير هذا !

2: لقد قامت حركة التأصيل الإسلامي للمعرفة، منذ ثمانينيات القرن الماضي، استجابة للدعوة إلى نبذ الاعتماد، في المعرفة الإنسانية، بما فيها العلوم السياسية، على تلك التي تخلّقت في بيئة غربية علمانية أو مادية، لا يمكن أن تتواءم مع عقيدتنا وتصوّرنا للكون والحياة والوجود والإنسان والمصير.. وإن علينا إذا أردنا أن نضع الأمور في نصابها الحقّ أن نرجع إلى تأسيساتنا في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومعطيات فقهنا الخصب، لكي ننسج ابتداء علومنا الإنسانية، بما فيها علوم السياسة المنبثقة عن الخبرة الإسلامية تحديدًا.. دون قفل الأبواب عن الإفادة من خبرات الغير، والتعامل معها برؤية انتقائية علمية مدروسة تأخذ ما ينسجم وبنية فكرنا السياسي، وترفض ما دون ذلك.. ولقد تمخضت هذه الحركة عن تخريج حشود من علماء السياسة الإسلاميين، الذين كتبوا العديد من البحوث والدراسات والمصنّفات في مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي، بحيث تجيئ بحوث هذا المنتدى إتمامًا للمسيرة، وإضافة قيّمة للمحاولة التي تستهدف ردّ الأمور إلى نصابها الحق.

ولابدّ من الإشارة إلى حقيقتين في غاية الأهمية، أولاهما: البيئة الغربية التي وضعت بصماتها على علوم السياسة التي تشكلت في ديارها، وثانيتهما: أن هذه العلوم لم تكتسب صفة العلمية بأيّ حال من الأحوال، وإنما هي جملة من الظنون والأهواء، أو في أحسن الأحوال، من المرئيات التي لم ترق إلى أن تكون علمًا موضوعيًّا يسلّم به الجميع، لأنها فكّت ارتباطها –ابتداء– بأشد الحقائق الكونية ثقلاً وحضورًا.

فبالنسبة للحقيقة الأولى ها هو ذا شاهد من أهلها (فرنسيس أنتوني بويل) أستاذ القانون الدولي وعضو برنامج الحدّ من الأسلحة، ونزع السلاح والأمن الدولي بجامعة الينوي في مدينة شامبين بالولايات المتحدة، يقدّم في كتابه القيّم (مستقبل القانون الدولي والسياسة الخارجية الأمريكية)،

الذي صدر عن دار (ترانسناشيونال) الأمريكية عام 1989 م، جملة من الوقائع والاستنتاجات بهذا الخصوص.

يرى (بويل) أن (الهوبزية) نسبةً إلى المفكر الفرنسي (توماس هوبز) كان لها أثر كبير في الفكر القانوني الدولي الغربي عمومًا والأمريكي على وجه الخصوص. وهوبز هو مؤلف كتاب (لوياثان) **Leviathen** والعنوان مأخوذ من الكتاب المقدس، ويعني وحشًا بحريًّا يرمز إلى الشرّ. ثم استعير إلى اللغة السياسية ليعني الدولة ذات القبضة الرهيبة القاهرة والقادرة على تأكيد سلطتها في كل الأوقات والظروف.

ويعدّ (هوبز) مؤسس الواقعية القانونية الحديثة، وملهم النظريات السائدة في الغرب، وتتلخص نظريته في أن "الطبيعة البشرية في أساسها نزّاعة إلى الغلبة والتسلّط والجشع، ولذا فإنه لا معنى لوجود قوانين لا تقف وراءها لفرضها قوة غالبة قاهرة، لأن طاعة القانون لا يمكن أن تتحقق إلا قسراً ".

ويأسف (بويل) لتبني الغرب لهذه النظرية، خاصةً في الولايات المتحدة ويقول: "نحن هنا ما زلنا رجالاً ونساءً، كبارًا وصغارًا، مطيعين نعيش بشكل أساسي تحت ظلّ نظام هوبزي سياسيًّا واقتصاديًّا، ونتصرف وفقًا لافتراضات ومواصفات هوبزية". ويضرب مثلاً لذلك بقوله: "لقد عمدت إدارة ريغان وأنصارها إلى تمجيد الفضائل الهوبزية المزعومة أمام الشعب الأمريكي، والإنسانية عمومًا، ولكن في الوقت نفسه، وكما كان متوقّعًا، استطاعت إدارة ريغان عمليًّا أن تبرهن على الآثام القاتلة للهوبزية لكل من يهمه الأمر. وأقول: إن الذين يعيشون بالهوبزية أفرادًا وجماعات، لابد في النهاية أن يهلكوا بسببها".

وبخصوص القانون الدولي والمنظمات الدولية معيارًا لتحليل صنع القرار في السياسة الخارجية، يقول (بويل): "إذا كان صناع القرار في حكومة الولايات المتحدة يعملون وفق المبدأ الهوبزي، وهو أن قواعد القانون الدولي هامشية لا جدوى منها، فإنهم بذلك يتصرفون بشكل يدلّ على أن حكومة الولايات المتحدة لا تعير أي انتباه إلى توقّعات الدول والشعوب الأخرى فيما تراه أقل درجات الاحترام والتقدير الذي تستحقه في علاقتها مع حكومة الولايات المتحدة. وعندما يترجم هذا المؤلّف الهوبزي إلى برنامج عمل في السياسة الخارجية الأمريكية، فمن الطبيعي أن يتحول هذا إلى وصفة ناجعة لخلق الخلافات والصعوبات والنزاع مع الشعوب والدول الأخرى، وبهذا تضع حكومة الولايات المتحدة نفسها في موضع بحيث تصبح الأداة الوحيدة التي تستطيع أن تحقق بها أهدافها هي الاستعمال الوحشي للقهر السياسي والاقتصادي والعسكري".

ويؤكّد (بويل) أن صناع القرار في الحكومة الأمريكية يلجؤون بشكل مكرور إلى الاستشهاد بالقانون الدولي والمنظمات الدولية، ولكن هذا غالبًا يتم بطريقة مكيافيلّية، أي عندما يكون هذا الاستشهاد مفيدًا في تبرير السياسة الخارجية لدى الحلفاء والرأي العام العالمي، أو بغرض الاستهلاك المحلي عندما يكون من الصعب أو من المستحيل تمرير تلك السياسة على الشعب الأمريكي أو الكونغرس على أساس مكيافيلي صارخ".

وما يلبث (بويل) أن يتناول بالتحليل سياسة إدارة ريغان وطريقة تفاعلها مع القضايا الدولية والأزمات بما في ذلك الحرب ضد الإرهاب. فعندما وصلت إدارة ريغان إلى السلطة في كانون الثاني 1981 م أعلنت فورًا عن نيّتها في استبدال تأكيد الحرب ضدّ (الإرهاب الدولي) بتأكيد الرئيس كارتر لـ (حقوق الإنسان) لتكون حجر الزاوية لسياستها الخارجية، وقد كانت الحجّة

البرّاقة الخادعة التي استخدمتها إدارة ريغان هي أن الإرهاب يشكّل قمّة الانتهاك لحقوق الإنسان.

وفي استنباط غريب غير متفق مع المقدمات راحت تبرّر لنفسها تجديد الدعم العسكري والاقتصادي للأنظمة القهرية آنذاك في الأرجنتين، وغواتيمالا، وتشيلي، والفيليبين. ويتساءل (بويل): ما هو الإرهاب؟ ثم يقول: "إن الإرهاب كلمة فضفاضة ليس لها أي شكل محدد أو معنى مقبول في القانون الدولي والعبارة المتداولة التي تقول: (إن الإرهابي في نظر شخص ما هو مناضل في نظر شخص آخر)، ليست مجرد عبارة بارعة للتشويش على القيم، ولكنها تشير إلى أن المجتمع الدولي غير متفق حتى الآن على المعنى القانوني أو السياسي لكلمة الإرهاب. وقد استخدمت هذه الكلمة بمعنى ازدرائي من قبل حكومات الولايات المتحدة وبريطانيا وروسيا وإسرائيل لوصف مجال واسع من أعمال العنف ضد الأهداف البشرية والمادية ابتداء من الجرائم المادية إلى ما يسمى بحروب التحرير الوطنية".

والآن فإن روسيا التي تدعي مجابهتها للقطبية الأحادية، تمارس اللعبة الأمريكية نفسها بحجّة مقاومة الإرهاب إزاء الثورة السورية، وتدفع بأسلحتها وأموالها ودعمها الإعلامي والسياسي لحكّام سوريا من أجل سحق هذه الثورة، والهدف المعروف للجميع أنها تسعى لحماية وجودها العسكري في المنطقة متذرّعة بمجابهة الإرهاب.. نفس المنطق الملتوي للسياسة الأمريكية التي حدثنا عنها بويل.. وكأن التاريخ يعيد نفسه، حذوك النعل بالنعل.

ولقد جاءت معطيات العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولاسيما بعد زوال الاتحاد السوفياتي، وغياب التعددية القطبية التي تحكم العالم، وتفرّد الولايات المتحدة الأمريكية بالقيادة السياسية والعسكرية والحضارية، فيما أطلق عليه النظام العالمي الجديد، أو الموحّد، وانكشاف

المواجهة بين هذا النظام وعالم الإسلام، وظهور العديد من النظريات والآراء التي تمنح الخلفيات الفلسفية للوضع الجديد، وتعطيه مبّررات التنامي والاستمرار، وبخاصة نظرية (نهاية التاريخ) لفرنسيس فوكوياما و(صراع الحضارات) لصموئيل هنتنغتن، جاء هذا كلّه لكي يضع الأمة الإسلامية قبالة شبكة جديدة من التحديات التي تزيد في تضييق الخناق على بقايا وجودها الحضاري المنهار، وتهدد بإلغاء شخصيتها وإلحاقها في نهاية الأمر بكيان الحضارة الغربية الغالبة.

إن نظرية (صراع الحضارات) التي قال بها هنتنغتن، أستاذ العلوم السياسية ومدير مؤسسة (جون أولين) للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفارد، تؤكد بإيجاز أن الغرب بعد سقوط الاتحاد السوفياتي بحاجة ماسة إلى عدو جديد يوحّد دوله وشعوبه، وأن الحرب لن تتوقف حتى لو سكت السلاح وأبرمت المعاهدات. ذلك أن حربًا حضارية قادمة ستستمر بين المعسكر الغربي الذي تتزعمه أمريكا وبين طرف آخر قد يكون عالم الإسلام أو الصين.

أما نظرية (نهاية التاريخ) فتسعى إلى إلغاء البعد التاريخي، ووضع الأمم والجماعات كافة عراة، قبالة الصنمية الاقتصادية التي تنزع إلى تسوية الجميع إزاء مطالبها، لكنها من وراء هذا تزيد أغنياء العالم وطواغيته غنىً وجبروتًا، وفقراءه ومستضعفيه فقرًا واستعبادًا. إنها بشكل من الأشكال مناورة فكرية تمنح خلفيات تنظيرية لممارسات تتجاوز ابتداء منظومة القيم الخلقية، وثوابت العقائد والأديان والمطالب الأساسية للإنسان، ومن وراء هذه المناورة تكمن الخبرة الصليبية واليهودية والاستعمارية والرأسمالية.

إن إلغاء الذاكرة التاريخية، وتحكيم الصنمية الاقتصادية المسلحة بكل قوى العلم والتكنولوجيا والتفوق العسكري وحتى السياسي للغرب، لن يجعل الفقير غنيًّا وينزل بالأغنياء لكي يقاربوا

الفقراء، بل ستجعلنا وكل المستضعفين في الأرض ينسلخون عن تاريخهم، ويفقدون تميزهم ويزدادون التصاقًا بالقوى المتحكمة في آليات الاقتصاد العالمي.

إن تجريد العالم من بطانته الروحية، والوجود من تجذّره في الغيب، ومنح السلطة المطلقة للاقتصاد، سوف يميل بالميزان، وسيكون الإنسان هو الخاسر الوحيد.

وإذا أردنا الحق فان (نهاية التاريخ) بما تنطوي عليه من إلغاء للتاريخ، انما هي رؤية خاطئة تتشكل على النقيض من قوانين التاريخ الذي جبل على التغاير والتنوع والتدافع والاختلاف: ﴿.. **وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ..** ﴾ [البقرة: 251] [.. **وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ..** ﴾ [هود: 118-119] ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..** ﴾ [الحجرات: 13].

لقد طبعت النفس البشرية على الانتماء للتاريخ، وكل محاولات فكّ الارتباط بين الإنسان وتاريخه باءت بالفشل وبقي العمق الزمني الذي ينطوي على الخصائص والمقوّمات ماضيًا لكي يعمل عمله في صميم الممارسات والخبرات.

وأما بالنسبة للحقيقة الثانية فإنها تذكرنا بقلق المعرفة الإنسانية الغربية على إطلاقها، وعدم يقينيتها، ذلك أن ظاهرة التكامل المعرفي الذي هو أشد الظواهر المعرفية حداثة يرتبط في جذوره بثنائية العلاقة بين الوحي والعقل، بين المعرفة الإسلامية المستمدة من الوحي، والمعرفة الإنسانية المستمدة من العقل، وبما أن الأخير لا يمكنه بحال من الأحوال أن يتجاوز نسبيته واحتماليته وقصوره، فلا بدّ له من نقاط ارتكاز يستند إليها فيزداد انضباطًا ومقاربةً للحقائق المطلقة.

العلم الديني علم يقيني في أصوله وثوابته، والعلم العقلي علم احتمالي في كشوفه ونتائجه، فلا بدّ – إذن – من التحقق بالتكامل بين العلمين، إذا أردنا أن نصل إلى نتائج أكثر انضباطًا. فهي – إذن

– الضرورة التي لا خيار فيها، لأنها ترتبط أساسًا بتحقيق المنفعة البشرية وحماية الإنسان من غوائل الخطأ والانحراف.

لنقف قليلاً عند ظاهرة احتمالية المعرفة الإنسانية وعدم انضباطها **Not Exact Sciences** قدر ما يسمح به المجال، وضرورة اتكائها – إذا صحّ التعبير – على ثوابت المعرفة الدينية التي يحمل مصدرها الموحى به مصداقيته المطلقة.

سوليفان في (حدود العلم) **Limitation of Science** على سبيل المثال، يؤكّد بعد سبره العميق لجوانب من هذه المعرفة، قلقها وظنيتها، وعدم قدرتها إلى الوصول إلى حافّات اليقين المطلق، وهو أمرٌ يكاد أن يكون مستحيلاً: " إنه ليس في نظريات علم النفس كافة شيء من شأنه أن يغيّر جيّدًا من قناعتنا بأن هذا العلم لا يمكن اعتباره علمًا حتى الآن. وللمعارف الأخرى أيضا، مثل علم الاجتماع والاقتصاد وما إلى ذلك، بعض النواحي التي لا تعتبر مرضية من وجهة النظر العلمية. والعلم هو أقوى ما يكون عليه عندما يتناول العالم المادي، أما مقولاته في المواضيع الأخرى فتعتبر نسبيا ضعيفة ومتلجلجة"[1]، وهي النتيجة نفسها التي ينتهي إليها الكسيس كاريل في (الإنسان ذلك المجهول) **Man The Unknown**: إن السيطرة على عيّنة من العالم المادي لغرض فهمها ممكنة إلى حدّ ما، أما السيطرة على عيّنة يدخل فيها الإنسان والعقل والحياة والعلاقات السياسية والاجتماعية طرفًا فتكاد تكون مستحيلة، والنتيجة التي نصل إليها في هذا المجال: "ضعيفة ومتلجلجة"[2]. الأمر الذي يذكّرنا بما سبق وأن قاله الاقتصادي البولندي المعروف (أوسكار لانكه) أحد أكبر أخصائيي الدول النامية، لدى

---

[1] حدود العلم، ص 60-61.

[2] ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، هامش 5، ص 54-55.

استعراضه جهود الكتاب الذين اهتموا بدراسة اقتصاد مجتمعات ما قبل الرأسمالية، منذ عصر ماركس وحتى عصر بورشييف، وهو: " إن هذه الدراسات جميعها مفككة، لذلك فان الاقتصاد السياسي للنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية لم يخرج بعد إلى حيّز الوجود باعتباره فرعا منظّما من فروع الاقتصاد السياسي[1].

واضع أسس الفلسفة الوضعية: "أوغست كونت" يتخذ بسبب من دوافعه الذاتية التي لا تقوم على أي أساس موضوعي، موقفين متناقضين من المرأة، وهو عالم الاجتماع المعروف! ففي بحث له بعنوان: (رسالة فلسفية في التذكار الاجتماعي) يبعث به كونت إلى محبوبته (كلوتيلد دي فو) يغيّر رأيه في المرأة ومكانتها الاجتماعية تغييرا تامًّا، "فقد كان منذ أشهر يكتب إلى تلميذه (ستيوارت مل) فيرى أنه ليس في المرأة أمل ولا خير، أما الآن فهو يرى المرأة عنصرا أساسيا في الإصلاح الاجتماعي الذي وقف نفسه عليه"[2].

والسبب في هذا الانقلاب الفجائي من النقيض إلى النقيض، هو أنه في الأولى كان يحب امرأة قبلت الزواج منه، ولكنها خدعته فدفعته إلى محاولة الانتحار والالتحاق بمستشفى المجانين حينا من الدهر، وفي الثانية أحب فتاة لم يُتح له الزواج بها، لكنها منحته نفسها وأحبته حبًّا صادقا"[3].

ونقارن هذا التأرجح الفكري بالموقف الديني من المرأة.. الموقف الثابت الواضح المنبثق عن علم إلهي محيط بتكوين هذا الجنس وخصائصه ووظائفه المناسبة، فنراه شاسعا، ونرى الذين

---

[1] الاقتصاد السياسي: ترجمة محمد سلمان الحسن، عن: محمد علي نصر الله: أضواء على نمط الإنتاج الآسيوي، مجلة آفاق عربية، بغداد، سنة 2، عدد 6.

[2] طه حسين: ألوان، ص 154.

[3] المرجع نفسه.

يتجاوزونه صوب الأحكام النسبية المتغيرة، كأحكام (كونت) ويريدون أن يتعاملوا على أساسها المتقلب مع المرأة، يستحقون الرثاء وعدم التسليم بمقولاتهم.

وإذا كان كونت، مؤسس واحدة من أشدّ الفلسفات أهمية وانتشارا في أوربا، يغيّر رأيه بسبب دوافع ذاتية صرفة، وفي إحدى المسائل الأساسية في الحياة البشرية: المرأة، فكيف يرجى لفلسفته أن تمنح اليقين لتلامذتها والمعجبين بها، بل كيف نفّسر تحوّلها، وغيرها الكثير من الفلسفات البشرية العاجزة، إلى ما يشبه الدين الذي ينحني الغربيون لمسلّماته ويعتقدون أنه الحق المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. ألا ينسحب الأمر على معظم الفلسفات والعقائد الوضعية التي لم تتلق الهدي من السماء ؟

فالصيرورة الديالكتيكية التي جاء بها (هيغل) قد علمت الناس عبادة القوة. وقد ساند هو نفسه كل رجل ارتقى عرش السلطان " فحين حاول (نابليون) بحراب جيشه أن يدخل العلاقات البورجوازية إلى ألمانيا، كان (هيغل) الذي كان في ذلك الوقت يضع أسلوبه الديالكتيكي، يتجاوب مع الثورة الفرنسية، ورحب بدخول جيش نابليون إلى (ينّا) الألمانية باعتباره التجسيد التاريخي لشكل جديد للروح المطلقة، ثم سمى نابليون (الروح المطلقة على جواد أشهب). ولكن بعد عشرين سنة من ذلك، حين قوي الحكم الملكي الإقطاعي في ألمانيا، والذي كان على رأسه فردريك وليم الثالث، كان هيغل قد فقد أفكاره الثورية وأصبح فيلسوف الدولة في مملكة بروسيا "[1].

وكان الدكتور (وليم رايخ) وهو رجل ماركسي من اتباع فرويد ومؤسس معهد (السياسة الجنسية) قد أصدر تحت تأثير (مالينوفسكي) كتابًا أسماه (وظيفة الشهوة الجنسية) شرح فيه

[1] عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص 78-79.

النظرية التي تزعم أن الفشل الجنسي يسبب الوعي السياسي لدى الطبقة العاملة، وأن هذه الطبقة لن تتمكن من تحقيق إمكانياتها الثورية، ورسالتها التاريخية، إلا بإطلاق الحافز الجنسي دون حدود أو قيود، وطرح نظريته التي أسماها (نظرية كأس الماء)، وخلاصتها أن على المواطن السوفياتي إفراغ شهوته في أية امرأة تصادفه من أجل التحرّر من العطش الجنسي وما يقود إليه من كبت مدّمر. ولكن وبعد مضي أقل من سنتين أعلن (لنين) حملته ضد هذه النظرية التي كانت ستؤول إلى تحوّل الجيل الجديد في الاتحاد السوفياتي إلى أولاد حرام، ودعا – بدلاً من ذلك – إلى الاحتشام والتعفف واحترام الأسرة والإقبال على الزواج، رغم أن مؤسسي النظرية الماركسية (ماركس وانغلز) أعلنا في المنشور الشيوعي المعروف حربهما ضد فكرة الأسرة واعتبراها عرضًا بورجوازيًّا زائلاً[1].

ثم ها هو (جان بول سارتر)، زعيم الفلسفة الوجودية الملحدة، في محاورته الأخيرة مع (سيمون دي بوفوار) قبيل أسبوعين من وفاته يعترف: " أنا لا أشعر بأني مجرد ذرة غبار ظهرت في هذا الكون، وإنما أنا ككائن حسّاس تم التحضير لظهوره وأُحسن تكوينه، أي بإيجاز ككائن لم يستطع المجيء إلا من خالق"[2].

وقد تكفي هذه الشواهد – وهناك غيرها كثير – للتأكيد على قلق المعرفة الإنسانية الغربية، ونسبيتها، وضرورة ألا نجعلها الحكم الفصل في مناهجنا التعليمية، وأن نتولى بدلاً من ذلك إعادة صياغتها وفق ثوابت التصوّر الإسلامي الذي لا يخضع للتقلبات والنسبيات والأهواء التي أدانها القرآن الكريم بالحسم الواضح: **﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ**

---

[1] آرثر كويستلر ورفاقه، الصنم الذي هوى، ص 57-58.

[2] محمد جابر الأنصاري، المحاورة الأخيرة بين سارتر ودي بوفوار، مجلة الدوحة، قطر، عدد 77.

﴿اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: 23].

وهذه الشواهد، تضعنا مرةً أخرى أمام ضرورات التأصيل الإسلامي للمعرفة، بما في ذلك العلوم السياسية.. لأنها تستمد بنيتها من بيئتنا نحن، من تصوّرنا للكون، والحياة والوجود والإنسان والمصير.. ومن ارتباطها الوثيق بأشدّ الحقائق الكونية قوةً وحضورًا، فلا تجنح بها الميول والأهواء الذرائعية عن أن تكون آلية أو أداة موضوعية للتعامل مع الإنسان والمجتمعات البشرية.

ولا بأس أن انقل هنا جانبًا من مقال لي كتبته أخيرًا بعنوان (الشورى والعدل) بسبب من ارتباطه بالموضوع.. قلت فيه: ليس من عجب أن تأتي هذه الآيات العشر التي تندّد بالظلم، وتحكي عن المصير الأسود للظالمين يوم الحساب في سورة (الشورى)، ذلك أن ثمة علاقة جدلية حميمة بين الشورى ومعادلها الموضوعي: (العدل) وبين غياب الشورى ومعادله الموضوعي: الظلم.. وليس ثمة بين الحالتين أي هامش على الاطلاق.. فإما هذا وإما ذاك.. ذلك أن غياب الشورى يعني بالضرورة، اقتراف الظلم وإشاعته بين الحاكم والمحكوم.

والشورى، قبل الديمقراطية، ومعها، وبعدها، تتكفل بأقصى درجات الحرية السياسية والعدل الاجتماعي، فيما لا تبقى معه أية حاجة لقبول مصطلحات مستوردة من خارج دائرة القاموس الإسلامي الأصيل.

إن القرآن الكريم يسمي سورة بكاملها (سورة الشورى)، ثم هو يربط في آيات عشر من هذه السورة بين فكرة الشورى وبين الممارسة السياسية والاجتماعية في التعامل معها أخذًا وردًّا.. ولننظر في هذه الآيات: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ *

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ * وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ * وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن وَلِيٍّ مِّن بَعْدِهِ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ * وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ * وَمَا كَانَ لَهُم مِّنْ أَوْلِيَاء يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: 37-46].

إنها الرؤية الشمولية لمفاهيم العدل، الرؤية التي ترفض التجزيئ، وتمتد إلى الخبرة في بعدها الزمني ثم تمضي إلى ما وراء الزمن الراهن لكي تلاحق الظلم وتنتصر للمظلومين في يوم الحساب.. الرؤية التي تجعل عقاب السيئة بسيئة مثلها، ولكنها تتجاوز ذلك إلى حالة العفو والإصلاح بين الناس، فيما قد يأتي بنتائج أكثر فاعلية في حياة الناس.. الرؤية التي ترفض وضع الخدّ الأيسر لمن يظلم الناس، لكي يتلقوا صفعات أخرى، وتدعو – بدلاً من ذلك – إلى اتخاذ موقف إيجابي إزاء الظالم بالرّد على بغيه والانتصار عليه.. الرؤية التي تعلن بأن الله سبحانه وتعالى، الحاكم الأوحد لهذا العالم، لا يحب الظالمين، فكأنه جلّ جلاله يقول أنه ما دام قد أعلن غضبه على الظالمين فسوف يلقون منه ما يوازي جرائمهم التي اقترفوها.. الرؤية التي تدعو للانتصار بعد الظلم، ولكنها ترفض، وبشكل قاطع، البغي في الأرض بغير الحق، وتتوعد من يمارسه بالعذاب الأليم، حيث يتمنى الظالم يومها أن يجد ثغرة أو ثقبًا صغيرًا يرد من خلاله إلى الحياة الدنيا لكي يعمل غير الذي كان يعمل، ولا من مجيب.. وها هي نار جهنم تنتظرهم في

نهاية المطاف حيث يعرضون عليها وقد خشعت أبصارهم من الذل، وخسروا أهليهم، وليس ثمّة من ينقذهم، كما كان الحال في الحياة الدنيا يوم أن كانوا يتترّسون بالعباد فيزدادون ظلمًا وطغيانًا. الرؤية التي تردّ طغيان هؤلاء وظلمهم إلى إرادة الله الذي علم ما في سرائرهم فساقهم إلى هذا المصير المفجع الرهيب.. حيث لا أهل ولا ولد.. ولا تابعين ولا أنصارًا.. وحيث البقاء الأبدي في العذاب المقيم.

أي تنديد هذا بأولئك الذين يضعون الشورى وراء ظهورهم، ويستبدلونها بالتفرّد والظلم والطغيان ؟ تنديد يطوي جناحيه على الآني والدائم.. والموقوت والأبدي.. والدنيا والآخرة.. ويمسك بتلابيب الظالمين فلا يمنحهم الفرصة على الإطلاق للإفلات من العقاب.

ومن أجل ذلك تشكّلت، وبصيغ مدهشة، حالة الحرية، والالتزام بالشورى في بعديها السياسي الاجتماعي في عصر الراشدين (رضي الله عنهم) أولئك الذين عرفوا كيف ينفذون مفاهيم هذا الدين في واقع الحياة.. وكيف كانت خطاباتهم التي كانوا يرفعونها قبالة الجماهير لحظة تسلّمهم المسؤولية، بمثابة تأكيدات متواصلة على هذا الالتزام المدهش، وتنفيذ مطالبه، في واقع الحياة.

بدءًا من أن أحدًا منهم لم يولّ من بعده ابنًا أو قريبًا، وانتهاء بحشود هائلة من الممارسات السياسية والاجتماعية مع أبناء أمتهم، لا يتسع مقال موجز كهذا من الخوض فيها لشدة ما يعرفها الناس قاصيهم ودانيهم على السواء.. ويكفي أن نستمع لابن الخطاب (رضي الله عنه) وهو يقول بعد واقعة ضرب القبطي على يد ابن حاكم مصر عمرو بن العاص: :متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا ؟". ويكفي أن نسترجع مقولة المفكر الجزائري المعروف مالك بن نبي (رحمه الله) من أن الغرب إذا كان قد عرف ونفذ ديمقراطية ذات وجه واحد فنحن في ذلك التاريخ قد نفّذنا خبرة شورية مركبة ذات وجهين.. في الأولى تسمح لأبناء أمتك بأن يعترضوا

بحرية مطلقة على حكّامهم، أما في الثانية فتمضي خطوة أخرى فتدفعهم دفعًا إلى الاعتراض، وتغريهم به، وتساعدهم عليه.. فيما هو معروف من سياسات الراشدين وبعض الحكام المسلمين الذين ساروا على هديهم..

فإما الشورى والعدل.. وإما الطغيان والتفرد والظلم.. وليس ثمة هامش على الاطلاق بين الحالتين.

3: في رسالة تسلمتها على الانترنيت من طالب دكتوراه يوجه إليّ الأسئلة التالية: هل يمكن اعتبار دولة الإسلام التي أقامها الرسول ﷺ في المدينة (دولة مدنية) وبناء الأطروحة استنادًا إلى ذلك:

1- ما رأيكم في استخدام مصطلح: " الدولة المدنية" من حيث التعبير عن مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي؟ وإذا كنتم لا ترون هذا المصطلح مناسبًا لهذا الغرض، فلماذا؟ وما المصطلح الذي ترونه مناسبًا؟

2- ثمة من يرى أن "صحيفة المدينة" التي جعلها الرسول ﷺ دستور التعامل بين مواطني المدينة المنورة آنذاك، تمثل تأصيلاً مناسبًا لمفهوم الدولة المدنية في الواقع المعاصر، ما رأيكم في ذلك؟ وما هي مضامين الوثيقة التي تعبّر عن هذا التأصيل؟

3- كيف نفهم العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والدولة المدنية؟ وما هو دور المقاصد في تحقيق مدنية الدولة؟ وما دور الدولة في ضمان تحقيق المقاصد العليا للشريعة؟

4- ما هي المتطلبات الفكرية والفقهية اللازمة لتحقيق مبادئ الدولة المدنية كما نفهمها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وما هو دور المفكرين المسلمين في توضيح مفهوم مدنية الدولة في الإسلام، لاسيما في ظل الفهم الشائك واستخدام المصطلح من قبل توجهات فكرية وايديولوجية وسياسية مختلفة ؟

5- يقول بعض المفكرين المسلمين إن "الدولة الإسلامية هي دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية" ما موقفكم من هذه العبارة؟ وما المقصود بالمرجعية الإسلامية في هذا السياق؟

فكان جوابي:

1- مصطلح (الدولة المدنية) هو من نتاج الخبرة السياسية الغربية التي انشقت -وهي محقة- عن الدين المسيحي المحرّف ودولته (الدينية) التي أقامها في أوربا فوقفت كما هو معروف في مواجهة العدل الاجتماعي والحرية السياسية والدينية والحركة العلمية. وبالتالي فإن المصطلح يعكس بالضرورة وجهة نظر علمانية تسعى إلى فك الارتباط بين الدين والدولة. وبما أن الدين (الحقيقي) هو منهج حياة ومصدر تأسيسي للتشريع، وبما أن الإسلام باعتباره خاتم الأديان هو الخبرة الدينية المكتملة فإن الدولة التي شكلها هي دولة دينية بهذا المفهوم تعالج كل الأمور المدنية على إطلاقها مستمدّة تشريعها من مصدرَيها الأساسيين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية المنفتحان على المدى في مواجهة كل المشكلات الاجتماعية والسياسية

والعلمية، بل هما يدفعان بقوة للتحقّق بكل المفاهيم المدنية من عدل اجتماعي وحرية سياسية ودينية ونشاط علمي.

ومع ذلك ومن أجل إزالة أي لبس بخصوص المصطلح فإن تسميتها (بالدولة الإسلامية) يمثل البديل المناسب تمامًا. إن علينا ألا نندفع وراء ردود الأفعال التي يشكّلها العقل الغربي في سياقها التاريخي فنهرع في حالة الدفاع عن النفس وردّ الشبهات إلى اقتباس مصطلحات هي وليدة ظروف غير ظروفنا وأخشى ما يخشاه المرء أن يجرنا المصطلح إلى نوع من (العلمانية) التي تفك الارتباط بين الديني والسياسي فيما هو نقيض للبداهات الإسلامية.

2- صحيح أن (صحيفة المدينة) التي رسمت أصول العلاقة بين المسلم وغير المسلم في المجتمع المدني تمثل تأصيلاً مناسبًا لمفهوم الدولة في الواقع المعاصر، وأن إصدارها يمثل تطورًا كبيرًا في مفاهيم الاجتماع السياسية. فهذه جماعة تقوم لأول مرة في الجزيرة العربية على غير نظام القبيلة وعلى غير أساس رابطة الدم، حيث انصهرت طائفتا الأوس والخزرج في جماعة الأنصار ثم انصهر الأنصار والمهاجرون في جماعة المسلمين ثم ترابطت هذه الجماعة المسلمة مع اليهود الذين يشاركونهم في الحياة المدنية إلى أمد، ولأول مرة يحكم القانون حيث ترّد الأمور إلى الدولة. ومن خلال تغيير شامل وتحول سريع طوى الدستور صفحة اجتماعية طابعها القبلي وفتح صفحة جديدة أكثر إيجابية وأقرب إلى الترابط والتكافل والوحدة الفكرية.

لقد أقرّت الصحيفة مفهوم الحرية الدينية بأوسع معانيها وضربت عرض الحائط مبدأ التعصب ومصادرة الآراء والمعتقدات. كما أنها حدّدت المسؤولية الشخصية وأكّدت البعد عن ثارات الجاهلية وحمياتها ووجوب الخضوع للقانون وردّ الأمر إلى الدولة وأجهزتها للتصرف بها في شؤون الحرب والسلم، وأن حرب الأفراد وسلمهم إنما تدخل في الاختصاص العام فلا تحدث فرديًّا. كذلك محاولة الدولة في إقرار النظام والأخذ على يد الظالم أيًّا كان.

ورغم ذلك فإن الصحيفة ليست هي كل شيء في صياغة مفاهيم التشريع الإسلامي. فلقد أسهم القرآن والرسول جنبًا إلى جنب في رسم الخطط ووضع التشريعات وبناء المؤسسات وتغطية المتطلبات المتزايدة للدولة الجديدة، ولم تكن (الصحيفة) وحدها رغم خطورتها في تلك المرحلة هي كل شيء كما يحاول كثير من الباحثين أن يصوّروا من خلال مبالغتهم. فهي ليست سوى لبنة واحدة في البناء التشريعي الكبير الذي وقع عبء إقامته على عاتق القرآن الكريم قبل كل شيء. هذا إلى أن كثيرًا مما ورد في (الصحيفة) لا يعدو أن يكون برنامجًا مرحليًّا بالنسبة للخارطة الثابتة الدائمة لدولة الإسلام وستراتيجيتها التشريعية الشاملة. ومن ثم فان التأكيد الشديد على أهمية الصحيفة فضلاً عن أنه يعدّ بحدّ ذاته مبالغةً تاريخيَّةً وموضوعيّةً، فإنه يحجب في الوقت نفسه الحجم الحقيقي للتشريع القرآني الذي كان يتمخض باستمرار عن مزيد من القوانين والتشريعات ويقود الباحث بالتالي إلى الرؤية الغربية الوضعية التي تجد في (الصحيفة) محاولة بشرية أولية من المحاولات التي قام بها

المشرعون على مدار التاريخ لتنظيم شؤون دولهم الناشئة. وإنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن الرسول ﷺ لم يكن ينطق عن الهوى وأنه كان يصدر في الخطوط التأسيسية للدعوة عن وحي الله وأن هذا الوحي يبدو أكمل ما يبدو في القرآن الكريم نفسه، وكل الإنجازات والأعمال الأخرى إنما هي امتداد وتوسيع وتفسير فحسب لهذا الأصل الإلهي الكبير.

إن دولة الإسلام دولة متميزة في تاريخ البشرية لأنها أقرّت مبدأين لا وجود لهما إلا في دولة غير دينية وأول هذين المبدأين هو: حرية الأديان، وهي حرية لا تقرها الدولة الإسلامية وتسمح لها فحسب بل إنها تتعهد برعايتها. وثانيهما هو: تعريف فكرة الوطن والدولة في أوسع معانيها تسامحاً وإنسانية، وهو مبدأ يكفل المساواة في الحقوق والواجبات الوطنية بين جميع أفراد الدولة على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم.

إن دولة الإسلام هي دولة (العقيدة) التي قامت من البدء على أساس أن السلطة الحاكمة العليا هي الله، القوة المحايدة التي تقرر المبادئ والوجهات العامة، إذ هي لا تميل مع فرد أو جماعة أو طبقة ولا تنحاز لحاكم أو محكوم..

إن فهم السيرة لا يمكن أن يتم إلا وفق نظرة شمولية تدرس حركة الإسلام كخطوات في برنامج شامل مرسوم في علم الله ومحدّد في قرآنه وإن الرسول ﷺ لم يكن سوى منفذ لهذا البرنامج بأسلوب يعتمد على قدرته وأخلاقيته وذكائه وإمكاناته الفذة في التخطيط والتنفيذ. ورغم أن القرآن الكريم نزل منجّمًا وراحت آياته تنزل على مكث لكي تلامس الأحداث وتعلّق عليها بعد وقوعها إلا أنه بمجموعه كمبدأ (ايديولوجية) لا يخرج عن نطاق كونه

برنامجًا إلهيًّا شاملاً ترتبط ممارساته الجزئية بكليات شاملة محددة سلفًا في علم الله. ومن ثم فان (الظروف الراهنة) ليست هي الحتمية المؤقتة التي تحدّد مسار الإسلام وخطى رسوله ﷺ إنما هناك (الهدف) الذي يفرض أحيانًا وقفة ضد الأعراف والظروف وتمرّدًا وانقلابًا شاملاً على مواضعاتها، وهذا ما يبدو واضحًا منذ أول لحظة في الشعار الحاسم الذي طرحه الرسول ﷺ بوجه الجاهلية **(لا إله إلا الله)** فأي ظرف راهن موقوت أوحى بهذا الشعار الإنقلابي الشامل الذي جاء يدمّر على الوجود الجاهلي جلّ قيمه وأهدافه ومعالمه ومفاهيمه وعاداته وتقاليده ؟

3- الدولة الإسلامية هي أداة أو آلية عمل لتنفيذ مقاصد الشريعة في واقع الحياة، وبدونها لن تكون هذه المقاصد سوى نظريات تسبح في الفراغ. هذه المقاصد التي تنطوي على السعي المكافح لتحقيق العدل الاجتماعي والحريتين الدينية والسياسية والتقدم العمراني (بما فيه النشاط العلمي)، إذا ما أتيح لها التنفيذ فإنها ستنشئ حالة متميزة من الحياة التي يسودها الأمن والعدل والرخاء والتقدم بكل ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من معنى. ولسوف يكون دور الدولة تحفيز أجهزتها ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية من أجل تحقيق المطلوب وحمايته من التآكل أو الاغتيال أو الانتقاص أو العدوان.

4- أرجو توجيه هذا السؤال للمعنيين بالفقه السياسي من أمثال د. سليم العوا، فهمي هويدي، منير شفيق، د. محمد عمارة و د. فتحي عثمان ممن كتبوا كثيرًا في الموضوع فستجد عندهم الجواب إن شاء الله.

5- إذا تأكد لكل المعنيين بأن إسلامية الدولة تعني بالضرورة تنفيذ مطالبها المدنية بالكامل وأنها ليست دولة (ثيوقراطية) بأي معيار من المعايير، وأن ما حققته في بداياتها الأولى من حماية مصالح المواطنين على إطلاقهم وما منحته إياهم من حرية واسعة في انتمائهم الديني ونشاطهم الاجتماعي ومعارضتهم للأخطاء والانحرافات ونزوعهم للكشف والتقدم.. الخ حقائق مؤكدة على أرض الواقع، فلماذا هذه الازدواجية في التعبير أو المصطلح ؟ إن الدولة الإسلامية هي بالضرورة دولة الخدمات المدنية التي تستمد ضوابطها ومعاييرها من (الوحي) مصدرها الأساس.

أما المقصود بالمرجعية الإسلامية فهي مصادر التشريع الإسلامي من كتاب وسنة ورصيد فقهي عرف مؤسسوه الكبار كيف يستدعون الوحي والعقل معًا لتنزيل معطياتهم الفقهية على الوقائع والأقضية والنوازل والمستجدات، مستهدين بمؤشرات مقاصد الشريعة العليا وفقه الموازين الذي يعرف كيف يزن الحالة مناط البحث ويضع لها الحل أو الجواب المناسب.

4: في ضوء المعطيات السابقة يمكن التأشير على المعايير الأساسية لجودة الدولة الحديثة..

1- الدين هو بالضرورة منهج حياة، وإن مجابهة الانحراف لن تكون إلا بتشريع مفصّل ودين يتولى معالجة كلّ شيء، وهو المنهج الوحيد في مواجهة المناهج الوضعية التي تقوم على التحريف لحقائق الكون والوجود والإنسان.

2- في الدعوة إلى الدولة الإسلامية يتحتم عدم تقبّل معطيات العلوم السياسية الغربية بسبب انعكاس الرؤية الغربية المادية العلمانية على تكوينها، ولكونها لم تكتسب صفة العلمية لأنها فكت ارتباطها ابتداء بأشد الحقائق الكونية ثقلا وحضورا.

3- النظريات السياسية الغربية الأكثر حداثة مثل (نهاية التاريخ) و (صراع الحضارات) لايمكن التسليم بمقولاتها فضلا عن أن اصحابها أنفسهم عادوا فبدلوا كثيرًا من معطياتها.

4- العلم الديني الذي تقوم عليه العلوم الإسلامية علم يقيني في أصوله وثوابته والعلم العقلي علم احتمالي في كشوفه ونتائجه.

5- مناهج الشورى الإسلامية تنطوي على كل إيجابيات الديمقراطية الغربية وتتجاوز سلبياتها.

6- الدولة التي أقامها الاسلام هي تحديدا (الدولة الاسلامية) التي تنطوي على كلّ ما تقدّمه الدولة المدنية من خدمات، وتتجاوز سلبيات الدولة الدينية التي شهدها عالم الغرب.

قائمة المصادر والمراجع:

1- تفسير التاريخ، عبدالحميد صديقي، ترجمة كاظم الجوادي، الدار الكويتية، الكويت، ط1، بدون تاريخ

2- تهافت العلمانية، عمادالدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1975م.

3- حدود العلم، سوليفان، الدار العلمية، بيروت،ط1، 1970م.

4- الصنم الذي هوى، ارثر كيستلر ورفاقه، ترجمة فؤاد حمودة، ط1، 1960م.

5- المحاورة الاخيرة بين سارتر ودي بوفوار، محمد جابر الانصاري، مجلة الدوحة، قطر، عدد77 مايو 1982م.

6- مستقبل القانون الدولي والسياسة الخارجية الأمريكية، فرنسيس انتوني بويل، دار ترانسناشيونال، ط1،1989م.

7- ألوان، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1958م.

أ. د. محمد عياش الكبيسي جامعة قطر/ قطر

مقدمات ومنطلقات:

ظلّت الشريعة الإسلامية تمثّل المصدر الوحيد للدولة الإسلامية منذ نشوئها الأول على عهد رسول الله ﷺ حتى سقوطها المدوّي في بدايات القرن الماضي، والذي صحب معه جملة من التحديات بينها التحدي أو الغزو الثقافي، والذي ترافق مع حالة التفوق الغربي عسكريا وعلميا وإداريا واقتصاديا، وكان من إفرازات هذا التحدي التشكيك في صلاحية الشريعة الإسلامية ذاتها للتطبيق وقابليتها لحلّ مشاكل العصر وتعقيداته المختلفة، وقد ظهر هذا على شكل دعوات مختلفة منها ما تمسّح بالهوية القومية محاولا تحويل القومية إلى عقيدة بديلة، فظهرت عبارات (العقيدة القومية)[1] حتى قال أحدهم: "لا ينهض العرب حتى تصبح العربية أو المبدأ العربي دينا يغارون عليه كما يغار المسلمون على القرآن، والمسيحيون على الإنجيل"[2].

بينما راحت حركات أخرى تتبنى مقولات الغزاة المستعمرين أنفسهم كالعلمانيين والليبراليين والحداثيين..الخ[3].

وقد استجابت الأمة لهذا التحدي الخارجي ثم الداخلي بصورة من صور ردود الفعل السريعة والمستندة إلى مقولات راسخة في عقيدة الأمة وهويتها وتاريخها، وتشكّلت الجماعات

[1] الموسوعة الميسرة للأديان والفرق المعاصرة، الندوة العالمية للشباب المسلم 1/ 444.

[2] عدنان زرزور وآخرون، الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات، ص230.

[3] المصدر السابق، ص281.

(الإسلامية) التي أخذت على عاتقها دحض تلك التشكيكات ومقاومتها حتى تشكل جيل جديد سمّي بجيل (الصحوة)[1] امتد من مصر والعالم العربي كلّه إلى تركيا والهند وجنوب شرق آسيا، وقد مزجت هذه الجماعات بين طروحاتها الفكرية وبين عملها الميداني حيث تمكنت بالفعل من تنظيم الكثير من الشباب والطاقات المتنوعة، ورغم كثرة التضحيات وأنواع الظلم الذي وقع عليها من مختلف الأنظمة الحاكمة إلا أنها تمكّنت من مزاحمة التيارات الغازية ومغالبتها على أكثر من صعيد.

بعد أحداث الربيع العربي أتيحت للحركات الإسلامية فرصة ليست بالقليلة لتطبيق المقولات والنظريات التي قاتلوا من أجلها قرابة القرن من الزمان، ففي مصر تمكن الإخوان المسلمون من الوصول إلى منصب الرئاسة، وفي تونس شكلت جماعة النهضة الحكومة بأغلبية مريحة، ونحو هذا –ولكن بمستوى أضعف– كانت تجربة الإسلاميين في ليبيا واليمن، أما في تركيا وماليزيا فقد كانت التجربة مبكرة أصلا وإن كانت بصور وأساليب مختلفة، وفي قطاع غزة كان نموذج ثالث لكنه بلا شك يتناغم مع هذه الظاهرة ويستفيد منها.

إن مقولات (الصحوة الإسلامية) وأدبياتها وشعاراتها قد انتقلت من ساحة (التنظير والتبشير) إلى ساحة (التطبيق والتنفيذ)، وهي انتقالة ستكون لها أبعادها الخطيرة على مختلف المجالات والمستويات.

---

[1] مصطلح (الصحوة الإسلامية) جاء معبّرا عن هذه الظاهرة أو الحركة المقاومة للتغريب والعلمنة، وقد انتشر في كتابات الإسلاميين وغيرهم، انظر للدكتور القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، وللدكتور عبد الكريم بكار: الصحوة الإسلامية، و للدكتور محمد عمارة: الصحوة الإسلامية في عيون غربية، وانظر كذلك لفؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.

إن شعار (الإسلام هو الحلّ) يُمتحن الآن، ذلك لأن (الإسلاميين) -في الغالب- لم يقدّموا أنفسهم للحلّ ليتحملوا هم المسؤولية، بل قدّموا الإسلام ذاته في معادلة صعبة ومعقّدة، وكانت هذه مجازفة حادّة، حيث إن الإسلام هو عقيدة ودين قبل أن يكون نظاما وقانونا، وهذا يعني أن النظام أو القانون الإسلامي لا يمكن أن يعمل دون التحقق من سلامة أرضيته الدينية والأخلاقية في المجتمع.

نعم هناك فرق كبير بين أن نقول: هذا نظام إسلامي، وبين أن نقول: هذا هو أداؤنا نحن المسلمين برؤيتنا الإسلامية ومراعاتنا لطبيعة الواقع ومستوى الوعي والبناء الديني لدى المجتمعات التي نعيش فيها.

إن السؤال الذي يعيننا على فهم هذه (الفلسفة) هو: هل كان يوسف -عليه السلام- يطبق في مصر نظاما دينيا شرعيا، أو كان يقوم بواجباته الدينية في ظل نظام آخر؟

إذًا هناك فارق جوهري بين (النظام الإسلامي) وبين (الواجب الإسلامي)، فالنظام يكون الإسلام فيه هو المسؤول عن كلّ شيء تربية وثقافة وسياسة وقانونا، بينما الواجب هو جواب عن دور المسلم في كلّ ظرف يمرّ به أو مجتمع يعيش فيه، سواء كان هذا المجتمع إسلاميا أو غير إسلامي، مهيّئا ومستعدًّا لتطبيق الشريعة الإسلامية أو لا.

إن يوسف الصديق -عليه السلام- لم يشكّل حكومة (إسلامية) بل قام بواجبه في إنقاذ الشعب المصري من الهلاك جوعا، وهذه غاية عظيمة وجليلة، أما رسالته السماوية فبقيت على الأرجح في دائرة الدعوة والتربية، وهذا النموذج النبوي يعيننا اليوم على ترتيب أولوياتنا في ظلّ التوازنات المعقدة والتحديات الكبيرة التي تواجهنا على أكثر من صعيد.

إن هذه الورقة معنية أساسا بتوصيف الموقف الشرعي المنسجم مع طبيعة المجتمع والظرف الذي تمرّ به التجربة الإسلامية، وفق معادلة مركبة تعتمد أسس القراءة الصحيحة للواقع وقواعد التأصيل الشرعي وتنزيل الأحكام، وفق المحاور الآتية:

1: المحور الأول: قراءة الواقع وتقدير الموقف:

إذا كانت الفتوى عموما تتغير بتغير الزمان والمكان فإن الفتوى السياسية أشد التصاقا بهذا التغير وحاجة إليه، ومن ثم فإن الوعي بطبيعة المرحلة التي تمرّ بها الأمة وخارطة التوازنات والعلاقات والتحدّيات الداخلية والخارجية يعدّ الخطوة الأولى على طريق استنزال الحكم الشرعي، وهذا لا يكون إلا بالنظرة الشاملة والعميقة للملفات الآتية:

أولا: طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه، ذاك لأن نظام الحكم هو في جوهره عقد بين السلطة والمجتمع، ومن ثم فإن صورة النظام السياسي تتأثر بصورة المجتمع، فمثلا: لو كان المجتمع يضمّ مكونات مختلفة ومتوازنة إلى حدّ ما، كما في دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة، حيث كان هناك مكونان رئيسان؛ المسلمون واليهود، من هنا جاءت الوثيقة النبوية (الدستور) تنظم العلاقة الداخلية لكلّ مكوّن، ثم تضع المشتركات العامة، فإنه يمكن القول: إن دولة الإسلام الأولى كانت دولة مكونات أشبه ما تكون بالفيدرالية ولكن بقيادة إسلامية[1]، ثم لما تكاثر

[1] جاء في وثيقة المدينة: "وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وإنه على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة". د أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، 1/ 284، وانظر عصر السيرة النبوية للمؤلف نفسه، ص 146.

المسلمون عبر الفتوحات والقبول الواسع للدعوة وانحسرت المكونات الأخرى، ظهر التوزيع الإداري على أساس (الأقاليم الجغرافية) وليس المكونات، مع بقاء خصوصية المكوّنات الأخرى (الأقليات) ضمن (عقد الذمة)[1].

اليوم ربما يكون المسلمون أنفسهم منقسمين على أنفسهم انقساما ثقافيا وسياسيا، بحيث أن هناك كثير منهم -وبنسب متفاوتة- غير مقتنعين بتطبيق الشريعة الإسلامية، أو غير مستوعبين لها، والإسلاميون الذين يتنافسون مع شركائهم هؤلاء على صناديق الاقتراع، قد يفوزون بأشخاصهم وكفاءاتهم الذاتية ولا يعني هذا القبولَ بمشاريعهم الإسلامية، وهذا مؤثّر بالضرورة في صيغة العقد الاجتماعي بينهم وبين شعوبهم، وهم ملزمون دينا وقانونا بهذا العقد، وهذا يعني أن فوز الإسلاميين بالسلطة قد لا يعني قيام (الدولة الإسلامية) أو (تطبيق الشريعة)، والنموذج التركي حاضر هنا، فانتخاب الشعب التركي للعدالة والتنمية هو انتخاب لأدائهم السياسي والخدمي وفق النظام (الديمقراطي العلماني) السائد في تركيا، وليس هناك تفويض صريح من الشعب بتغيير هذا النظام، وهو ما يشبه في هذا الجانب تكليف سيدنا يوسف بولاية مصرية عامة، ولكن ضمن نظام الملك السائد، وهذه مسألة شرعية دقيقة، مؤداها أن المكلف بالولاية عليه الالتزام بمقتضى العقد وإن كان مخالفا لما يراه أو يعتقده، وهذا ما يشير له القرآن الكريم في قوله: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: 76]، فيوسف عليه السلام كان يحكم الناس بدين الملك وما حصل له مع أخيه استثناء واضح[2].

---

[1] وهو عقد ينظم العلاقة بين الدولة المسلمة وبين الأقليات الدينية الكتابية. انظر تحرير الأحكام لابن جماعة، ص248.

[2] انظر تفسير ابن كثير، 8/ 59.

ثانيا: تصنيف المشاكل التي يعاني منها المجتمع بحسب أهميتها وخطورتها، ولذلك نجد النبي الكريم يوسف -عليه السلام- قد جعل قضيته الأولى هي إنقاذ شعب مصر والشعوب المجاورة من الجوع والهلاك، ولم يناقش طبيعة الحكم والقانون ومدى قربه أو بعده عن نور الوحي الذي كان يتنزل عليه، في حين كانت الدعوة للتوحيد عنده يمارسها كفرد وليس كسلطان، والحقيقة أن كل الأنبياء ما كانوا يفصلون بين دعوتهم الربانية وبين حرصهم على معالجة مشاكل المجتمع، فهذا سيدنا شعيب يقول: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ [هود: 84]، وهذا سيدنا محمد -صلّى الله عليه وعلى جميع الأنبياء من قبله وسلّم- يقرأ على قومه في مكة: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ *﴾ [التكوير: 8، 9] و: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ *﴾ [الماعون: 1 - 3].

وبالتالي فإن الإسلاميين اليوم مطلوب منهم أن يقدّموا نظريتهم للحل وفق سلّم المشاكل التي يعاني منها المجتمع، وما يحصل في تركيا وماليزيا بلا شك يعبر عن نضوج متقدّم في العمل الإسلامي المعاصر، لكنّ المناطق الأخرى لا زالت مرتبكة ومتردّدة بين مقولاتها الأيديولوجية ونظرياتها في الحكم والتعامل مع الآخرين.

ثالثا: قراءة المجتمع الدولي والقوى المهيمنة والفاعلة فيه، حيث لا يمكن لأية دولة اليوم أن تعيش بمعزل عن هذا العالم الواسع والمعقّد في توجهاته ومصالحه، وقد رأينا التجربة الأفغانية كيف تقدمت أيام الحرب الباردة ثم انتكست اليوم بعد هيمنة القطب الواحد، ورأينا في العراق كيف تمكن صدام حسين من بناء دولة قوية علميا وعسكريا واقتصاديا ثم انهار كل هذا بعد سلسلة من العقوبات الدولية ثم بالحرب الشاملة تحت اسم (قوات التحالف الدولي)، من هنا فصورة الدولة ونظام حكمها لا بد أن يأخذ بحسبانه أن يحقق قدرا مقبولا من الانسجام مع هذا

المحيط الواسع والمعقد، والاستناد إلى مقولات المواجهة ودوافعها (الإيمانية) أو (العاطفية) المجردة والمنزوعة من التكافؤ الميداني إنما يقود البلاد والعباد إلى مصير مجهول.

وفي هذه النقطة بالذات نحتاج إلى قراءة دقيقة للتجارب العالمية، خاصة تلك التي تختزن خبرات متراكمة من (المواجهة) و (المسالمة) كاليابان وألمانيا وغيرهما من الدول التي نهضت بعد الانهيار، وتمكنت من أن تجد لنفسها الموقع المناسب في المنظومة الدولية بما يحفظ استقرارها وهويتها ويساهم في بناء مشاريعها الطموحة.

2: المحور الثاني: التأصيل الشرعي:

نقصد بهذا المحور البحث العلمي والنظري في الأدلة الشرعية ومراتبها والتي يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

أولا: الأدلة التفصيلية المباشرة، فالخطوة الأولى في التأصيل تكون بجمع الأدلة التفصيلية المتعلقة بالمسألة تعلّقا مباشرا، وتمييز صحيحها من سقيمها، وراجحها من مرجوحها، واستنباط الدلالة بطرقها المعروفة أصوليا ولغويا، فحينما نقول مثلا: هذا واجب أو حرام، فغالب النصوص لا تحوي هذه العبارات، وإنما هي عبارات استنباطية تؤخذ من دلالات الألفاظ ومقارناتها وقرائنها.

ثانيا: القواعد الكلية، وهي أدلة معتبرة ولكنها ليست مباشرة، بل هي تضم المسألة وشبيهاتها وقريباتها، وذلك مثل قواعد الضرورات والمصالح والمفاسد، كقولنا: (الضرورات تبيح

المحظورات) و(يدفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر) و (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[1] وهذه القواعد مؤثرة في الحكم سواء جاء هذا الحكم بدليل تفصيلي أو لا، فحرمة الخمر ثابتة بالنص، لكن إباحتها بناء على قواعد الضرورة وارد، ومن هنا لا بد من تصحيح الفهم الخاطئ لمقولة(لا اجتهاد في معرض النص)[2].

ثالثا: مقاصد الشريعة، وهي المقاصد الكبرى والمعروفة بالمقاصد الخمسة؛ (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)[3]، فمدار الأحكام الشرعية كلّها على تحقيق هذه المقاصد بأصولها ومراتبها المعروفة بالحاجيات والتحسينيات، فحرمة القتل مثلا للحفاظ على أصل النفس، والنهي عن الإسراف في الأكل للحفاظ على الصحة، وهي حاجة من حاجات النفس، واستحباب التطيب ووضع العطور يتعلق بأمر تكميلي (تحسيني) للنفس، وقد يكون الحكم الواحد يتعلق بأكثر من أصل أو حاجة، فالزكاة ركن في الدين، وهي تسد الضرورات أو الحاجيات لنفوس الفقراء، وهكذا، وهذه المقاصد ليست مجرد توصيف أو استنتاج بل هي

---

[1] هذه القواعد جمعها أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة، انظر مثلا لابن نجيم الحنفي الأشباه والنظائر، وللسيوطي الشافعي الأشباه والنظائر، وللونشريني إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، ولابن رجب الحنبلي القواعد، وللبورنو موسوعة القواعد الفقهية.

[2] حيث إن الاجتهاد في فهم النص ومقارنته بالنصوص الأخرى ومبادئ الشريعة العامة والقواعد الفقهية المعروفة هو الأصل في باب الاجتهاد، والأقرب في فهم هذه المقولة أن نقول لا اجتهاد بمعزل عن مجموع النصوص الواردة في المسألة. والله أعلم.

[3] هذه المقاصد كانت بابا من أبواب أصول الفقه. انظر مثلا مصطفى الزلمي، أصول الفقه، ص138-142، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 236.. ثم أفردت في بحوث مستقلة. انظر محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة.

موجهات كبرى للباحث والمجتهد، فلا شك أن الدلالة المنسجمة مع هذه المقاصد تختلف عن الدلالات الأخرى.

رابعا: الفلسفة الكلية للتشريع، وهي السقف الأخير والأعلى لضبط التأصيل الشرعي ونظم مفرداته ضمن منهج واحد.

إن الغرب لم يتقدم من خلال قوانينه ولا من خلال مؤسساته المختلفة ولا بالقفزات العلمية الهائلة أو قوته العسكرية الضاربة، فهذه كلها جاءت متأخرة عن النقلة الأولى والكبيرة والتي تحققت بعد الثورة الفرنسية مباشرة، وهي نقلة فلسفية تمكن فيها الغرب أن يضع في مخيلته صورة الدولة التي يريد والإنسان والحرية والعلاقات البينية والتنمية، ثم جاء القانونيون والسياسيون والعلماء لخدمة هذه الرؤية والفلسفة الكلية، وهذا ما نفتقر إليه في عالمنا الإسلامي.

أذكر بهذا الصدد مؤتمرا في الاقتصاد الإسلامي، وكان أحد المتضلعين في فقه البنوك الإسلامي يبشرنا بالحلول الفقهية التي تيسّر على الناس بعض معاملاتهم البنكية، وقد اعترضته بسؤال مباشر؛ هل هذه التسهيلات في نتائجها الكلية تشجع ثقافة التنمية أو ثقافة الاستهلاك؟ إن هذا السؤال لم نعتده في مباحثنا الفقهية، وهو مثال جيد لصورة من صور أزمة (الحلّ الإسلامي) المعاصر.

إن المفردات المتكررة في أدبياتنا الإسلامية مثل: (الرحمة، الربانية، المحاسبة، العدل، العلم، الحوار، الإعمار، الحرية، الكرامة، الابتلاء، الإحسان، الوحدة، التكافل، النظافة، الزينة) ينبغي أن لا تبقى مفردات مفكّكة، بل لا بد من صياغتها بطريقة تركيبية لتشكل الموجه الأعلى لاجتهاداتنا وسياساتنا، ولتخرج من إطارها الوعظي إلى إطارها الحاكم والناظم.

3: المحور الثالث: التكييف:

يقصد بالتكييف وضع المسألة في إطارها الشرعي، وهي مرحلة التوصيف الشرعي للواقع قبل الحكم عليه، وهذا التوصيف ناتج من قراءة للواقع مرتبطة بقراءة للشرع، فإذا قلنا مثلا: هذه الحالة تدخل في باب الضرورة، فهذا ليس حكما وليس فتوى، وإنما هو تكييف يمهّد للحكم أو للفتوى، والضرورة ليست حكما لأنها لا تستلزم الإباحة دائما، فالمحافظة على النفس ضرورة، والفرار من الزحف لا يجوز؛ وإن كان فيه الحفاظ على النفس.

نأخذ الآن نموذجا لتأثير هذا المحور في موضوع بحثنا؛ لو قلنا:إن الرئيس المنتخب من جمهور المسلمين هو (حاكم شرعي)، فهذا تكييف تنبني عليه أحكام كثيرة، منها؛ إلزامه بتطبيق الشريعة لأنه داخل في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، وهذه الآية تخص الحكام دون المحكومين، إلا إذا رضي المحكومون بما يخالف الشريعة، وهذا النمط من التفكير سائد عند الكثير من شبابنا اليوم، بيد أننا لو فكرنا بطريقة أدقّ لوجدنا أن الذي نسميه اليوم (حاكما) ونستدعي له أحكام الحكام والخلفاء في فقهنا الإسلامي هو اليوم ليس كذلك، فالتكييف ليس دقيقا، والصواب أنه موظف كبير وبصلاحيات كبيرة، لكنه محكوم بالبرلمان والدستور والنظام السياسي العام وبعقد محدّد ولأجل محدّد أيضا، فمن هو الحاكم الآن على الحقيقة؟ وبالتالي فإن مسؤولية تطبيق الشريعة ليست هي مسؤولية (الرئيس المنتخب) أو رئيس الحكومة، وإنما هي مسؤولية مركّبة تبدأ بالناخب نفسه ثم بالبرلمان الممثل أو الوكيل عن الشعب والذي بيده السلطة التشريعية وتنتهي بالأجهزة التنفيذية، وعليه فإن كلمة(حاكم) هي تكييف لحالة معينة، وحينما لم يكن هذا التكييف دقيقا جرّ إلى تصورات ومجادلات ومواقف في غاية الخطورة.

ومثل هذا أيضا ما يتصوره بعض الشباب المسلم عن صفات الحاكم المسلم من خلال الصورة الذهنية للخلفاء الراشدين، في الزهد والتقشف والنوم على التراب.. الخ بحيث إنهم لا يتصورون حاكما عادلا وهو يسكن في بيت حسن وبهيئة حسنة ومنعمة، وهم هنا يغفلون عن قصة سيدنا سليمان الذي كان نبيا رسولا وملكا، وكان له صرح ممرّد من قوارير[1]، وهذا دليل على أن الزهد سلوك شخصي وليس شرطا في الحاكم، فقد يكون الحاكم زاهدا وقد لا يكون، وكذلك العالم والمعلم والداعية.. الخ، وما يتصوره البعض من انتقاص في أغلب الخلفاء المسلمين من سيدنا معاوية إلى آخر الخلفاء العثمانيين بسبب الترف ومظاهر الهيبة والزينة مقارنة بما كان عليه الخلفاء الراشدون لا يخلو من تكييف خاطئ، فالمقارنة ينبغي أن تأخذ إطارها الصحيح بحيث نفرّق بين الصفات الشرعية المطلوبة من الحاكم، وبين التفاوت الشخصي في السلوكيات ومستوى الزهد والتعبد وما إلى ذلك.

4: المحور الرابع: التنزيل:

المقصود بالتنزيل هنا إصدار الحكم الشرعي في واقعة أو نازلة بعينها، وهذا له صور كثيرة، منها:

أولا: الإفتاء، وهو إخبار بحكم الله لا على وجه الإلزام[2]، وله شروطه المعروفة في كتب الفقه، لكن الذي يعنينا هنا أن الإفتاء ليست له سلطة ذاتية، فالمفتي عليه أن يخبر من استفتاه بالحكم، وللمستفتي أن يأخذ به أو لا، لكنه تديّنا مطالب بأن يأخذ بأية فتوى معتبرة من هذا المفتي أو

---

[1] ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44].

[2] انظر فتاوى الإمام الشاطبي، ص68، ومحمد بن عبد الرحمن الحطاب، مواهب الجليل، 1/ 32.

غيره، ووجود منصب المفتي العام مثلا والمعيّن من السلطان لا يمنحه صفة الإلزام إلا إذا مرّت الفتوى بواحدة من السلطات الثلاث؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ثانيا: القضاء، وهو الفصل بين المتخاصمين بحكم الله على وجه الإلزام[1]، إذ الفصل يقتضي الإلزام وإلا لم يعد فصلا، يقول الدكتور عبد الحسيب عطية: "الفارق الأساس بين الفتوى والقضاء هو الإلزام"[2]، بيد أن هذا الإلزام هو لفصل النزاعات عمليًّا، أما الرأي فلا إلزام فيه، فللعالم أن يخالف القاضي علميًّا وأن يفتي بخلاف قضائه، وهذا لا شك يؤثر في قناعة القضاة ويفتح الباب لتعديل القوانين، فالقاضي إذًا يحسم النزاع عمليًّا لكنه ليس له سلطة لحسمه علميًّا أو ثقافيًّا.

تجدر الإشارة هنا أن صلاحية القاضي في فصل المنازعات تشمل كل القضايا المرفوعة إليه حتى لو كانت الحكومة كلّها طرفا فيه.

ثالثا: الأمر الحكومي، فالحكومة تمثل نظام الدولة العام وهي المعنية بتنفيذه وحمايته، وقد يكون الأمر مستندا إلى قانون معتبر أو هو من صلاحياتها التنفيذية والإدارية، كعقد الاتفاقيات وتعيين الموظفين ومحاسبتهم وتسيير الجيوش وضبط الأمن وإدارة الخدمات والموارد العامة.. الخ وهي لا شك في كل هذا تمتلك (الفصل) وصفة الإلزام، بيد أنه إلزام تنفيذي وليس إلزاما علميًّا أو ثقافيًّا، بمعنى أن النقد العلمي والمجادلات الثقافية الموافقة أو المخالفة لا حرج فيها، ولذا ينبغي تصويب المقولة (إن أمر السلطان يحسم الخلاف) فالخلاف الفكري لا يحسم بالقوة أو السلطة مطلقا، وإنما هو الخلاف العملي والإداري فقط، ولذلك وجب على العلماء نصح الحكام وتقديم

---

[1] انظر منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع، 6/ 285.

[2] د. عبد الحسيب سند عطية، القضاء والإفتاء في الفقه الإسلامي، منشور على موقع الألوكة الشرعية.

المشورة لهم وتحذيرهم من الظلم[1]. وكانت المذاهب المختلفة في الفقه والكلام تنتشر، ومنها ما يوافق مذهب الحاكم وأكثرها يخالفه، ولم يقل أحد بحسم الاجتهاد موافقة لمذهب الحاكم.

رابعا: الإجماع، ويقصد به اتفاق العلماء المجتهدين في عصر من العصور على حكم ما بمستند شرعي[2]، وهذا هو التنزيل الوحيد الذي يحسم الخلاف علميًّا وعمليًّا، وهو حسم بحكم الواقع أيضا فإذا كان العلماء كلّهم سواء كانوا قضاة أو مفتين أو أمراء أو فقراء قد اتفقوا على شيء فإن المخالف لهم لا يعتد بخلافه فهو ليس من أهل الرأي والاجتهاد.

إلا أن تصور الإجماع اليوم متعذّر في كثير من القضايا وخاصة السياسية منها، ذاك لأن المقصود باتفاق العلماء إنما هو اتفاق (علماء الأمة) وليس (علماء الدولة)، وهذا يعني أن المسألة التي تعرضها الدولة على علمائها حتى لو حظيت بإجماعهم فإنه ليس بإجماع، إلا إذا كانت الدولة تضم علماء الأمة كلهم بأية صورة من الصور وهو ما يصعب تصوره سياسيا وإن أمكن تصوره فنّيا وإداريا.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإلحاح الجماهيري اليوم بضرورة اتفاق العلماء في القضايا الخطيرة والمصيرية لا يخلو من مجازفة قد تكون أضرارها أشد من أضرار الخلاف، ذاك لأن التوافق العلمي معناه أن بعض الحق أو الحقيقة قد غاب، وأن المسألة التي كانت اجتهادية وفيها سعة

---

[1] تحرير الأحكام، ابن جماعة، ص63، وفي علاقة العلماء بالحكام انظر: الإسلام بين العلماء والحكام، عبد العزيز البدري.

[2] موسوعة الإجماع، سعدي أبو حبيب 1/ 21. وانظر ميزان الأصول، أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ص491، وقد نصّ على وجود صفة الاجتهاد في كل فرد من المجمعين، وأنه يوجب القول به عملا واعتقادا، ص 534.

للمراجعة قد تحوّلت إلى مسألة قطعية لا تحتمل الخلاف والاجتهاد، وهذا التحول لا تحتمله المسألة بذاتها، بل بالتنازلات والموافقات، فما الحلّ لو اكتشفنا خطأ هذا الاجتهاد وضرره على الناس، هل يمكن صياغة إجماع جديد؟

وعليه فإن هذه الثقافة (التوافقية) تضرّ بالمعرفة والحقيقة ضررا مؤكّدا، وهذا الضرر يعود على المجتمع نفسه، أما ضرر الخلاف فإنه يرتفع بأدوات أخرى ومنها (التقنين الفقهي)، وهي آلية تمارسها الدولة المسلمة لتحويل الاجتهادات والفتاوى المختلفة إلى قانون ملزم، وقد ناقش هذه المسألة الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه (القانون الإسلامي).

أما إذا تعذر ذلك لغياب الدولة فالحلّ ليس بالتنازلات العلمية أبدا، وإنما بتوافق قادة المجتمع على الأخذ بواحدة من هذه الاجتهادات طالما أنها اجتهادات مشروعة، وهذا ليس ترجيحا علميا وإنما هو حق إداري، فكما أن الفرد يسعه أن يأخذ بهذه الفتوى أو تلك فالمجتمع كذلك.

ما الحاجة إلى كل هذا التأصيل:

هناك من يرى أن لا حاجة لهذا التأصيل، إذ يكفي للدولة أن تتجنب المحرمات المنصوص عليها ثم تتجه لإدارة شؤونها بطريقة (مدنية) بعيدا عن تعقيدات الاجتهاد الفقهي وضوابطه أو تقييداته.

ولا شك أن هذه الفكرة قد نشأت في الظروف الحالية التي اتسمت بغياب المؤسسات الاجتهادية القادرة على تقديم الحلول المناسبة لمشاكل العصر وتعقيداته، وأصبحت الفتاوى تمثل في الكثير من الأحيان عبئًا إضافيا، في مقابل تطور كبير في نمط الإدارة للدول الحديثة، والتي تعتمد (الخبرة البشرية) المجرّدة من الالتزامات الدينية والمذهبية.

إن الحكم الشرعي لا يلغي الخبرة البشرية، ولا يزاحمها وإنما يتواكب معها ويوجهها ضمن منظومة متكاملة تحقق الغاية الكبرى من وجود الإنسان على هذه الإرض، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فنحن هنا لسنا ورثة لتركة محدودة اسمها (الوطن)، بل نحن أمة تولّدت من عقيدة وفلسفة كلية للحياة والموت والأرض والإنسان، ومسؤولياتنا في خدمة البشرية تتجاوز حدود الإدارة المحلية لمزرعة الوطن! إن هذه المسؤولية هي التي جعلت المهاجرين والأنصار يتركون الحجاز والجزيرة لينساحوا في الأرض من مشرقها إلى مغربها امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وهذا يتطلب بلا شك مستوى من الإدارة والسياسة والثقافة أوسع بكثير مما تمليه الظروف الآنية التي تمر بها الأمة، والتي كادت أن تفقد وجودها بالفعل كأمة ورسالة لتتوزع ضمن خرائط جغرافية وسياسية ضيقة، وهذه الحالة مضطرون للتعامل معها بحكم الواقع، أما أن تكون هي هي الرسالة السماوية الخالدة التي بشّر بها خاتم النبيين-عليه الصلاة والسلام- وهي هي الأمة التي عنيت بقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92] فهذا شأن آخر!

تجدر الإشارة هنا أيضا أن المحرمات ليست هي تلك المنصوص عليها بمفرداتها فحسب كالخمر والربا، لأن الحكم الشرعي لا يستنبط من النصوص التفصيلية فقط، بل إن الأحكام المستنبطة من القواعد الكلية والمبادئ العامة هي أكبر بكثير، فتحريم الظلم مثلا لا معنى له إن لم يتسع فعلا لكل مفردة تدخل في معناه على مدار الزمان والمكان، وهذا يتطلب اجتهادا بلا شك من حيث تقرير الحكم وأدوات تنفيذه ومعالجة آثاره بعد وقوعه.

4: معايير الجودة للدولة الحديثة برؤية إسلامية:

وفق كل ما تقدّم تتضح لنا صورة الدولة الحديثة التي يريدها الإسلام على خلاف الصورة الذهنية المنطبعة في بعض الأذهان من خلال الممارسات الجزئية والمشوهة لتطبيق الشريعة في بعض التجارب القاصرة والمرتبكة لعدد من الجماعات الدينية والمسلّحة منها بشكل خاص.

إن الدولة الحديثة ينبغي أن تعتمد معايير واضحة لقياس أدائها تنطلق من منظومة متكاملة وليس من التطبيق الحرفي لبعض الأحكام الشرعية، ويمكن هنا أن نصنف هذه المعايير وفق الأسس الآتية:

الأساس الأول: المعايير المنبثقة من هوية المجتمع، فحينما نكون في مجتمع متمسّك بهويته الإسلامية فلا شك أن أداء الدولة ينبغي أن يكون منسجما مع هذه الهوية، وهنا لا بد من التفريق بين ثوابت الإسلام التي هي ثوابت الهوية ومساحة الاجتهاد، وهذا التمييز ليس مهمّة الحكومة فقط بل مهمة المجتمع أيضا، فالحكومة تعبّر عن إرادة المجتمع، والوعي المطلوب هنا مسؤولية المجتمع قبل مسؤولية الحكومة المنبثقة من هذا المجتمع والمعبّرة عن إرادته.

الأساس الثاني: المعايير المنبثقة من قيم المجتمع، فلكل مجتمع منظومته القيمية المتشكلة من ثقافته وتاريخه وموقعه بين المجتمعات الأخرى، إضافة إلى القيم الأخلاقية العامة والمشتركة بين بني البشر مثل الرحمة والتكافل وآداب التواصل واحترام الآخرين.. الخ.

الأساس الثالث: المعايير المنبثقة من حاجات المجتمع، مثل الأمن والاستقرار والحرية والعدالة والتنمية وتوفير الخدمات اللازمة الصحية والتربوية والترفيهية.. الخ.

الأساس الرابع: المعايير المنبثقة من علاقة الدولة بالمجتمع، وهنا نتحدث عن العقد الاجتماعي المتمثل باحترام الدستور والقانون والأحكام القضائية وآليات تداول السلطة وقواعد النظام العام.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الإسلام بين العلماء والحكام، عبد العزيز البدري، المكتبة العلمية المدينة المنورة.

2- الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، 1990م.

3- الأشباه والنظائر، زين الدين بن نجيم الحنفي، دار الفكر بيروت، 1999م.

4- أصول الفقه في نسيجه الجديد، مصطفى الزلمي و علي المهداوي، المركز القومي للنشر الأردن، 1999م.

5- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، أحمد بن يحيى، تحقيق: أحمد الخطابي الرباط، 1980م.

6- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، 1991م.

7- تفسير القرآن العظيم، الحافظ اسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى السيد وآخرون، عالم الكتب الرياض، 2004م.

8- الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات، د عدنان زرزور وآخرون، دار الفتح قطر، 1998م.

9- السيرة النبوية الصحيحة، د. أكرم العمري، مكتبة العبيكان الرياض، 2003م.

10- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، 1995م.

11- الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، فؤاد زكريا، دار الفكر المعاصر، 1987م.

12- الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، د. محمد عمارة، دار الشروق، 1997م.

13- الصحوة الإسلامية، د. عبد الكريم بكار، دار وجوه، 2011م.

14- عصر السيرة النبوية، د. أكرم ضياء العمري، وزارة الأوقاف، قطر، 2008م.

15- فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، تونس، ط2.

16- القانون الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، 1975م.

17- القضاء والإفتاء في الفقه الإسلامي، .د عبد الحسيب سند عطية، منشور على موقع الألوكة الشرعية.

18- القواعد الفقهية، عبد الرحمن بن أحمد المعروف بابن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية.

19- كشف القناع عن متن أبي شجاع، منصور بن يونس البهوتي، مكتبة النهضة الحديثة، الرياض.

20- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، 2011م.

21- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن الحطاب، دار الفكر، 1992م.

22- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، المستشار سعدي أبو حبيب، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1985م.

23- موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة، 2003م.

24- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، إشراف د. مانع الجهني، 2003م.

25- ميزان الأصول في نتائج العقول، أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، وزارة الأوقاف، قطر، 1984م.

26- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، 2004م.

الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان

أ. د. سعد الدين عثماني جمعية العلماء في دار الحديث الحسنية/ المغرب

تقديم:

شاع على نطاق واسع استعمال مصطلح "الدولة الإسلامية" وخصوصا في أوساط العلماء والدعاة والحركات الإسلامية. وكثُر الاختلاف حول مفهومها ومضامينها في سياق التحولات التي تشهدها مناطق واسعة من العالم الإسلامي. وتحتاج مقاربة الموضوع للوقوف عند طبيعة الدولة من منظور إسلامي سعيا لتمثل المراد الشرعي نظرا وعملا. فقد أسهمت مؤثرات عديدة في غموض النظرة وتشوش الرؤية وبروز تناقضات فاضحة في فكر المسلمين، وبقي العقل المسلم المعاصر على العموم عاجزا عن الخروج من اختلالاتها. وعلى الرغم من كثرة الدراسات وغناها في هذا المجال إلا أن العديد من جوانبها المنهجية والمعرفية لا تزال في حاجة إلى المزيد من الجهود من أجل التأسيس الواعي لرؤية متوازنة، وبالتالي لممارسة سياسية تنطلق من قاعدة شرعية إسلامية صلبة، وتمتاح من مبادئها ومقاصدها، وتستجيب في الوقت نفسه لتحدّيات النهضة والإصلاح في العالم المعاصر.

سنتوقف تباعا عند أصول وقواعد النظرة الشرعية إلى المجال السياسي وطبيعة السلطة السياسية، وبالتالي إلى الدولة، تمهيدا للخلاصات التي نقترحها في هذا المجال.

1: السياسة في الإسلام: أصول وقواعد:

1: 1: الأصل الأول السياسة من العاديات ومن أمور الدنيا: يقسم علماء الإسلام مجالات عمل الإنسان إلى مجال "عبادي" أو "تعبدي" ومجال "عادي"، لكل منهما منهج خاص في التعامل معه. ويجعل **أبو إسحاق الشاطبي** (ت 790 هـ) التمييز بين المجالين من "مقصد الشارع"، كما يؤكّد أن الأصل في المجال الثاني المرتبط بأمور الحياة العادية هو الارتباط بالمعاني والمقاصد، حيث قال: "من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلّب في باب العبادات جهة التعبد وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني"[1].

ويجعل أبو إسحاق الشاطبي أفعال المسلم نوعين: "أن تكون من قبيل التعبّدات"، و"أن تكون من قبيل العادات"[2]. فالتعبّدي يحمل معنى الخضوع والقربة، بينما العادي قد يكون طاعة دون أن يكون قربة.

ويسجل أبو إسحاق الشاطبي هذا التمييز بوضوح أثناء تعرّضه للمقاصد الخمسة وعلاقتها بالعبادات والعاديات، يقول: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من

---

[1] الموافقات في أصول الشريعة، 138/3، وانظر أيضا: 513/2 وما بعدها.

[2] الاعتصام، 79/2.

جانب الوجود.. كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع"[1].

وبما أن السياسة مرتبطة بمصالح النفس والعقل والنسل والمال، للفرد والجماعة، فإنها تدخل صراحة في ما اصطلح عليه الشاطبي بالعادات والمعاملات. وهما متمايزان عن العبادات الراجعة إلى حفظ الدين.

والعادات والمعاملات قد يُجمعان في لفظ واحد فُيطلق عليهما لدى العلماء في القواعد التي أشرنا إليها اسم "العاديات". وهو ما ينتظم كل الجوانب التدبيرية لحياة المجتمع، سواء في مجال بناء السلطة وشرعيتها في المجتمع أو السياسة الداخلية أو مجالات حياة المجتمع ومعاملاته أو بناء مؤسساته وتدبيرها أو في مجال السياسة الخارجية. فمبناها جميعا المصلحة المقدّرة من قبل الفرد أو المجتمع، لأن الأصل فيها "الحكم والمقاصد". وجعل العلماء ذلك من يسر الإسلام ومقتضى عالميته، وفي المقابل فإن مجال العبادات الأصل فيه "التعبّد" و"الوقوف عند المنصوص".

ليس هذا التمييز خاصًّا بأبي إسحاق الشاطبي، بل هي القاعدة المعتمدة لدى كبار علماء الإسلام قديما وحديثا. ومن أصرح من عبر عن ذلك **تقي الدين ابن تيمية** (ت 728 هـ) بتأكيده بأن "تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم". ثم يؤكد أنه باستقراء أصول الشريعة نعلم أن "العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالتشريع. أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر". ثم أوضح واحدة من أهم دلالات هذا التمييز قائلا: "وذلك لأن

[1] الموافقات، 2/18-20.

الأمر والنهي هما شرع الله والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم بأنه عبادة؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؟"[1].

وهذا التمييز بين المجالين كثير في كلام العلماء المسلمين وهو تأصيل لقاعدة جوهرية غفل عنها كثيرون، وهي ذات تأثير في فهم الدين وفي التعامل مع نصوصه وأحكامه. وإدخال أمور العادات في "مجال العبادات"، من أخطر مداخل التشدّد والغلو في الدين، ومن أسباب الجمود والتخلف في حياة المسلمين.

كما أن هذا التأكيد على التمييز بين المجالين هو تنظير للطابع المدني لجزء كبير من تصرفات المسلم مما ليس "عبادات يصلح بها دينه"، وهي المسماة عاديّات، أو تصرفات دنيوية. وإن كان ذلك لا ينفي كونها مشمولة بهدي الدين وخاضعة لتوجيهاته من حيث العموم.

وهكذا فإن النصوص الشرعية إذا كانت قد فصلت في العقائد والعبادات والأخلاق وبعض جوانب الحياة الاجتماعية، فإنها في الجانب السياسي ركّزت أكثر على المبادئ والقيم والمقاصد مثل العدل والشورى، بما يترك المجال للتطور والإبداع البشري وتراكم التجارب الإنسانية. ولذلك وقع التطور في تجربة المسلمين السياسية نفسها، وتنوعت اجتهاداتهم في السلطة عبر التاريخ، كما تنوعت الوسائل والأنظمة التي مورست بها.

ويركز **أبو حامد الغزالي** (ت 505 هـ) على المعاني نفسها عندما يؤكد بالحرف على أن "ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر. أما العبادات والمقدّرات فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر"[2]. ومقصود الغزالي

---

[1] مجموع الفتاوى، 29/16-17.

[2] شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 203.

بالتحكمات هو ذات مقصود الشاطبي وابن تيمية وغيرهما "بالتوقيف"، أي تحديد أشكال لتطبيق المقاصد الشرعية.

إن الخلاصة الأساس لهذا الأصل هو أن المبادئ والمقاصد الشرعية في المجال السياسي تنبثق عنها نظم سياسية متنوعة الأشكال والصيغ، وليس هناك نظام سياسي إسلامي واحد ومحدّد. والمسلمون في ذلك يمكن أن يستفيدوا من الحكمة الإنسانية دون أي حرج.

1: 2: الأصل الثاني السياسة مجال مفوّض للاجتهاد البشري:

إن تمييز الممارسة السياسية عن مجال "العبادات" واعتبارها ممارسة مدنية لا ممارسة "دينية"، تجعل السياسة داخلة في منطقة مفوضة للاجتهاد البشري، يبدع فيها ويبتكر، بينما نصبح ملزمين في سياق نظرة الدمج بين المجالين بالبحث في كلّ قضية جديدة عن "تأصيلات" في النصوص الإسلامية أو قواعد الاجتهاد الأصولي.

والمستند هنا القاعدتان الأصوليتان: "الأصل في العبادات التوقيف حتى يرد الإذن، والأصل في العادات الإباحة حتى يرد الحظر"[1]، و"الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى. والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله"[2]. وبهما يتبين الفرق الكبير في منهجية التعامل مع المجالين. فإذا كان السؤال في المجال الأول هو ما هو المقبول دينا، فإن السؤال في المجال الثاني هو ما هو المفيد دنيا وغير الممنوع دينا.

---

[1] انظر: مجموع الفتاوي 29/ 16-17، 21/ 535-539، وإعلام الموقعين 1/ 344-345، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص 73، وانظر كذلك أصل الاستصحاب في كتب أصول الفقه.

[2] مجموع الفتاوى، 17/29.

ولذلك أكد أبو إسحاق الشاطبي على أن الإمام مالك بن أنس التزم "في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني – وإن ظهرت لبادي الرأي – وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم لها على ما هي عليه". وتعامل بخلاف ذلك مع "قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدلّ العريق في فهم المعاني المصلحية"، "مع مراعاة مقصود الشارع"[1].

ويميز الشاطبي بين المجالين بعبارة أكثر تفصيلا في مكان آخر من "الموافقات". يقول: "كلّ دليل ثبت فيها (أي في نصوص الوحي) مقيدًا غير مُطلق وجُعِل له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبّدي، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية". ثم يميز الدليل الراجع إلى معنى تعبدي عن الدليل الراجع إلى معنى معقول بقوله: "كلّ دليل شرعي ثبت في الناس مطلقًا غير مقيّد، ولم يُجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلّف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء المنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات"[2]. ثم يقول: "وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى. والأول هو حق الله على العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم "[3].

---

[1] الاعتصام، 2/132-133.

[2] الموافقات، 3/235.

[3] المصدر نفسه، 2/357.

ومن الأدلّة التي يوردها الشاطبي في هذا المجال هو أن الناس في "أزمنة الفترات" التي لا يوجد فيها نبي، لا يهتدي الناس إلى كيفية العبادات، لكنهم يهتدون إلى "معاني العادات" وكيفية قضاء مصالحهم الدنيوية. فالمرجع هناك في العبادات هو الوحي ضرورة، وفي العاديات يمكن للإنسان أن يبدع وينجح بجهده الخاص ويعتمد في ذلك خبرته وتجاربه. وعبارة الشاطبي في ذلك هي قوله: "وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها"[1].

وهو ما شرحه أكثر تقي الدين ابن تيمية بالتأكيد على أنه باستقراء أصول الشريعة "نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى". فالعبادة "لابد أن يكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟". أما العادات فما لم يثبت "أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟". ولهذا كان الأئمة وفقهاء أهل الحديث يقولون: "إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]، والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]. ثم استنتج ابن تيمية من هذا الأصل معطى منهجيا للتعامل مع العادات، يقول: "وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا ما لم تحرّم الشريعة،

[1] الموافقات، 518/2.

كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرّم الشريعة"، "وما لم تحدّ الشريعة في ذلك حدًّا فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي"[1].

وهكذا فإنه ليس من الضروري في المجال السياسي أن نبحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد، بل الذي عليه أن يبحث عن الدليل الشرعي هو الذي يمنع من الإجراء، لأن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر والمنع من الشرع. فليس من المنطقي ولا المشروع في المجال السياسي طرح سؤال ما هو الدليل على جواز عمل أو إجراء معين، بل إن من مقتضيات أصول الشرع أن نقول للسائل: بل ما دليلك أنت على المنع، وإن لم تأت بالدليل فالإجراء جائز من حيث المبدأ. وهو ما عبّرنا عنه بقولنا بأن السياسة مجال مفوض للاجتهاد البشري.

هذا جانب أول، وهناك جانب ثان يرتبط بكون **الكتاب والسنة لم يحدّدا شكلا للنظام السياسي.** فلم يوردا أي تفاصيل عن كيفية قيام الدولة ولا عن طريقة تدبيرها، ولم يرد فيهما أي تفصيل لنظام حكم محدّد المعالم. كما أن العلماء لم يتفقوا على أيّ شيء من قواعد "الخلافة" وتفاصيلها، لا عن كيفية اختيار الحاكم ومدة ولايته ومدى صلاحياته وكيفية محاسبته وكيفية عزله، ولا عن كيفية ممارسة "الشورى" وعن ضوابطها ومَن أصحابها، وكيف يحسم الخلاف بين رئيس الدولة و"أهل الشورى"، ولا تدقيق فيما يخص السلطة القضائية ومن يتولاها، وغير ذلك من القضايا ذات الطبيعة الدستورية والسياسية. وسكوت الشارع فيها مطّرد، مما يعني أنه مقصود، ينطبق

[1] مجموع الفتاوى، 29/16-18.

عليه ما ورد في الحديث النبوي: "وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته"، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: 64][1].

وليس من عيب في عدم الحسم فيها أو عدم الاتفاق عليها، فهي قضايا "دنيوية" تخضع لاجتهاد البشر، وهم مفوضون في صياغتها والحسم فيها حسب ظروفهم ورضاهم. ولذلك فإن المسلمين عبر التاريخ اجتهدوا في ذلك وأبدعوا نظما وقواعد وطرقا أو اقتبسوها من غيرهم دون أي نكير. ولذلك فإن العلماء لما أرادوا الاستدلال على وجوب أن يكون هناك رئيس للدولة، وهو ما سموه بـ"وجوب نصب الإمام" لم يجدوا نصا واحدا واضح الدلالة، فاعتمدوا دليل الاجماع. يقول **أبو الحسن علي الماوردي** (ت 450 هـ): "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[2]. وهذا **أبو المعالي الجويني** (ت 478 هـ) يفصّل ذلك قائلا: "والقواطع ثلاثة: نص في كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول ﷺ لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد"[3]. يشير إلى ذلك بالتأكيد على أنه "لا مطمع في وجدان نصّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر (يعني من السنة) معوز أيضا"[4]، لذلك اضطر إلى اعتبار "الإجماع" هو المعتمد في تصحيحها.

---

[1] ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 5/325-326، ولفظه: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته﴿ وما كان ربك نسيا﴾، وقال: صحيح بعد أن ذكر أنه رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي والبزار والطبراني.

[2] الأحكام السلطانية، ص 3.

[3] الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص 244.

[4] المصدر نفسه.

إن أهم استخلاص يمكن أن ننتهي إليه هنا هو أنه ليس في الإسلام شكل محدد لبناء الدولة وممارستها وظائفها. وبالتالي فإن الحديث عن وجود "نظام سياسي في الإسلام" يجافي هذه الحقائق الواضحة. فالنظام السياسي يستلزم كيفيات تفصيلية في نظام الحكم، وهي غير موجودة. لكن يمكن أن نتحدث عن مبادئ موجِّهة وقواعد كلية ومقاصد عامة يطلب من المسلمين الالتزام بها في اجتماعهم السياسي، وهم يقتربون من المراد الشرعي على حسب درجة تحققهم بها.

1: 3: الأصل الثالث الأصل في السياسة الحكم والمقاصد:

اتفق كبار نُظّار الإسلام على أن: "الأصل في العبادات التعبّد، والأصل في العاديّات الحكم والمقاصد"[1]. فإذا كانت السياسة مفوّضة للاجتهاد البشري، فهذا لا يعني كونها خالية من أي قيد شرعي. فهناك الواجبات الدينية والمحرمات الدينية التي يلتزم بها تديّنا، وهناك المبادئ والمقاصد التي تؤطّر حركته الفكرية والعلمية في السياسة. وهذا ما أطلق عليه بعض علماء الإسلام السياسة الشرعية.

لقد عرف مصطلح "السياسة الشرعية" استعمالات متعددة، ومن أكثرها شيوعا قول **أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي** (ت 513 هـ) بأنها "ما يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي"[2]. وكيّفها بأنها "ما وافق الشرع وليس ما نطق به الشرع". فقد ردّ على من قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" بأنه إن كان يعني بذلك: لا يخالف

[1] انظر مثلا الشاطبي، الموافقات، 2/513، والاعتصام، 2/129-132.

[2] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 29.

مـا نطـق بـه الشرـع فصـحيح، وإن أراد أنـه "لا سياسـة إلا مـا نطـق بـه الشرـع فغلـط وتغلـيط للصحابة"[1].

وهذا التعريف قريب من تعريف **ابن نجيم الحنفي** (ت 970 هـ) لها بأنَّها " فعل شيء من الحاكم؛ لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[2]. ويبدو أن فقهاء المالكية يأخذون بالمعنى ذاتـه ويعـالجون مسـائل السياسـة بمقتضىـ دليـل "المصـلحة المرسـلة" أو "الاستصـلاح" و"الاستحسان" و"سد الذرائع" وغيرها.

كما ركّز **ابن قيم الجوزية** (ت 751 هـ) على أن السياسة الشرعية إما صحيحة أو فاسدة. والفاسدة ليست من الإسلام بينما الصحيحة، وهي العادلة، فإنها تعتبر جزءا منه. يقول: "فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحهم، و إنما هي عدل الله ورسوله"[3]. و"السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد: فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، و الباطل ضدّها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها"[4].

وفي مكان آخر استنكر ابن القيم حصرـ طرق معرفة الحقّ فيما ورد في النصوص، ويعيب على أناس تشدّدوا "فسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حقٌّ مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع". والسبب في ذلك

---

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 29.

[2] البحر الرائق شرح كنز الدقائق، كتاب الحدود، 11/5.

[3] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 31-32.

[4] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، 517/6.

أنها غير واردة في النصوص، فظنّوا أنها منافية لما جاء به الرسول، والصحيح أنها إنما "نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم"، وهو فهم غير سليم أنتجه لديهم "نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر"[1].

وذهب ابن القيم أيضا إلى أن الله سبحانه بيّن "بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له"[2]. ومقصوده أن كل ما استخرج به العدل مقبول في الدين لا مخالف له. وبالمقابل فإن "كل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[3].

وهذا الاتجاه العام هو المصرّح به في الفكر الإسلامي عبر القرون. فهذا أبو حامد الغزالي يؤكد بأن "أحكام الخلافة والقضاء والسياسات، بل أكثر أحكام الفقه، مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتمّ بها مصالح الدين"[4]. أما **ابن خلدون** (ت 808 ه) فيعتبر قضايا السياسة من الأمور المفوضة للاجتهاد البشري فإنما هي "المصالح العامة المفوّضة إلى نظر الخلق"[5].

إن هذه النصوص لفقهاء الإسلام غنية بربط السياسة بمعايير المصلحة والمنفعة والعدل، وإعلاء القيم الكبرى. وهي بهذا تؤسس لفهم واسع يخرج أمور السياسة عن المجال التعبّدي إلى المجال

---

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 30-31.

[2] نفسه، ص 31.

[3] إعلام الموقعين عن رب العالمين، 337/4.

[4] إحياء علوم الدين، كتاب الحلال والحرام، 108/2.

[5] المقدمة، 362/1.

العادي، وهو الذي يمكن الاصطلاح عليه بمدنية السياسة ومدنية الممارسة السياسية في الإسلام.

1: 4: الأصل الرابع تصرفات الرسول السياسية دنيوية اجتهادية:

إذا كانت السياسة من العاديات ومن الدنيويات، ومنطقة مفوضة للجهد البشري، فإن الرسول ﷺ قد ملأها في عهده بهذه الصفة. ولذلك اعتبر كبار نُظّار الإسلام وعلمائه أن تصرفاته ﷺ السياسية متمايزة عن تصرفاته التشريعية (أو الدينية).

فالكثير من الدلائل والوقائع تشير إلى أن الرسول ﷺ قد أسس في المدينة بعد الهجرة نظاما سياسيا، ومارس عمليا المسؤولية السياسية واتخذ القرارات في مختلف المجالات التي تقتضيها تلك المسؤولية. لكنه ﷺ لم يكن يفعل ذلك بوصفه مبلغا عن الله للأحكام الشرعية والدينية، ولكن بوصفه "وليا للأمر" ومسؤولا سياسيا يتخذ القرارات بالنظر للمصلحة المراد تحقيقها. وهذا ما نظر له العديد من العلماء وفي مقدمتهم الأصولي المالكي **شهاب الدين القرافي** (ت 684 هـ) بالتأكيد على تمايز المقامات التي تصدر عنها التصرفات النبوية، في عمل تأسيسي يعتبر معلمة بارزة في توضيح العلاقة المركّبة بين الدين والسياسة في عهده ﷺ. وبثّ ذلك في العديد من كتبه مثل موسوعته الفقهية "الذخيرة"، وكتابه المشهور بالفروق، ثم في كتاب خاص بالموضوع هو "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام".

فإن كان ﷺ في تصرفه بالرسالة يبلغ الدين عن الله تعالى، وفي تصرفه بالفتيا يخبر عن الله تعالى مراده في أحكام الدين ويبينه، وهما شرع عام للمسلمين إلى يوم القيامة، فإن تصرفه السياسي (أو بالإمامة) مغاير لهما، ومرتبط بظروفه وسياقاته. ويعبّر ابن قيم الجوزية عن هذا التصرف الأخير

بأنه "سياسة جزئية بحسب المصلحة"[1]، ويصفها بأنها "مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"[2]. وليس أصرح من ذلك في إعطائها صفة النسبية. ولذلك كيّف كثير من العلماء العديد من تصرفاته ﷺ على أنها صدرت منه بهذا الاعتبار، فهي "مفوّضة" إلى الجهات المسؤولة في المجتمع بعده ليأخذوا بها أو يغيّروها حسب المصلحة المقّدرة زمانا ومكانا وحالا.

وهكذا فقد مارس الرسول ﷺ السياسة باجتهاده ونظره في الحجج والبينات أو في المصالح العامة، فهي بالتالي تصرّفات مدنية. ولذلك كان ﷺ يشاور فيها أصحابه وقد ينزل عند رأيهم، كما أنهم قد يراجعونه في ما يقرره فيها دون نكير. فهي قرارات و"تشريعات" فوضت له ﷺ بالصفة السياسية، وتحمل الطابع النسبي المرتبط بالزمان والمكان والظرف. وهي تصرفات غير ملزمة لأي جهة تشريعية أو ذات سلطة بعده ﷺ، لأنها تنزيل على واقع خاص وظروف مخصوصة. ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولّى مسؤولية سياسية أن يتبعه ﷺ في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة. كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير أو التشريع.

ولذلك فإن ابن قيم الجوزية لما أورد نماذج من تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية في كتابه "الطرق الحكمية"، أوضح أن هناك من يخطأ ويعتبرها تشريعا عاما للأمة، يقول: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف

---

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 47.

[2] زاد المعاد، 490/3.

الأزمنة، فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكلٍّ عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين"[1]. كما أن من مزالق فهم التصرفات الواردة عن المصطفى ﷺ، الخلط بين ما هو "تشريع عام لازم إلى يوم القيامة"، وما هو تصرف جزئي "بحسب المصلحة".

وعلى الرغم من أن هذا التمييز له آثار كبيرة وواقعية في فهم الدين وفهم السنة، وفي تفادي الغلو والتشدّد في الدين، إلا أن الذي يهمنا هنا هو التأسيس لكون القرارات والإجراءات السياسية الصادرة عنه ﷺ اجتهادية نسبية، والجمود عليها مجافات للدين وإضرار بواقع المسلمين ومصالحهم.

ويفيد الانطلاق من سمات التصرفات النبوية بالإمامة (أو التصرفات النبوية السياسية) في تفهّم منهج صحابة الرسول ﷺ أنفسهم في التعامل مع الأمور السياسية. فهم في مجال الدين يبحثون عن النصوص ويستدلّون بها، أما في أمور الدنيا فهم يجتهدون وينطلقون من الحكمة الإنسانية والمصلحة العامة. واليوم نرى كثيرا من الكتابات تطيل في البحث دينيا أو فقهيا للإجابة عن أسئلة مثل: هل تحدد مدّة ولاية الحاكم أم لا؟ كيف يعيّن الحاكم وكيف تنتقل السلطة؟ ما هي آليات ممارسة الشورى؟ ما هي تركيبة مؤسسة الشورى المصطلح عليها بأهل الحلّ والعقد؟ هل تتولى المرأة الولايات العامة؟ هل تتولى المرأة رئاسة الدولة؟ وغيرها من الأسئلة التي يبحث عن أجوبتها في الأدلة الشرعية بوصفها قضايا "دينية"، مع أن الواجب أن يبحث عنها في الحكمة الإنسانية وفي علم السياسة والاجتماع، على اعتبار أنها مجال مدني، لم يأت الدين للإجابة عن الأسئلة المطروحة فيه. كما أكّد ذلك شهاب الدين القرافي صراحة بقوله بأن "القضاء يعتمد

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 47.

الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلّة، وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين (أي التصرف السياسي) يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حقّ الأمة، وهي غير الحجة والأدلة"[1].

ومن أمثلة ذلك أن الصحابة لما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول ﷺ، ودار النقاش حول من سيتولى "الأمر"، لم يستدلوا بآيات وأحاديث، بل كان السجال سجالاً سياسيا "مدنيا"، يستدعي أدلّة مرتبطة بالسابقة في الإسلام وخدمته، وإمكان اجتماع الأمة وقوة الشرعية، وغيرها. وهو ينسجم مع كون التصرفات السياسية من "العاديّات" المرتبطة بالمقاصد والمآلات، ومجالا مفوضا لا يُبحث فيها عن الأدلة الجزئية.

2: مقتضيات الأصول الأربعة:

هذه الأصول هي التي تبنى عليها في رأينا المقاربة الشرعية للسياسة، من حيث التصور ومن حيث التطبيق. ولها عدة مقتضيات مؤثرة على تصور الدولة إسلاميا، نقف هنا عند أهمها.

2: 1: التمييز بين الأمة السياسية والأمة الدينية:

فأمة الدين تجمع بين أفرادها رابطة الأخوة العقدية والإيمانية، وأمة السياسة تتكون من أشخاص يجمعهم وطن سياسي واحد، ولو كانوا ذوي عقائد وانتماءات مختلفة. وقد صرحت بهذا التمييز **وثيقة المدينة المنورة** التي كتبها الرسول ﷺ أول مقدمه إلى المدينة غداة الهجرة إليها. وهي تنظّم العلاقات داخل المدينة بين المسلمين، وبينهم وبين المجموعات الأخرى وخصوصا اليهود. وتعرف هذه الوثيقة تاريخيا باسم الصحيفة، أو صحيفة المدينة، أو كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة. أقرّ فيها الرسول ﷺ تعدّدية الاجتماع "داخل الدولة"، بتمييز "الأمة السياسية" عن

[1] الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 56.

"الأمة الدينية"، وهو ما يجعل السياسة ومؤسساتها، وعلى رأسها الدولة، مشتركا جامعا بين مختلف مكوَّنات المجتمع بمختلف عقائدهم وثقافاتهم.

وقد جاء في أول هذه الوثيقة: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي الأمي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش (يعني المهاجرين) ويثرب (يعني الأنصار)، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس". ونستحضر هنا أن كلمة أمة في الاصطلاح تحمل أساسا معنى "الجماعة المتميزة عن غيرها بخصائص"، ومنها قول الله تعالى: "ولتكن منكم آمة يدعون إلى الخير" أي جماعة لها خصائص ليست في غيرها. وعليه فإن الأمة التي يشكلها المهاجرون والأنصار تحمل معنى ما يميزهم "من دون الناس" وهو الإسلام.

ثم تتحدث الوثيقة عن أن هذه الأمة من "المؤمنين والمسلمين" تكون مع اليهود أمة أكبر تقوم على الرابطة السياسية. تقول: "وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم". ثم تقول: "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم". فهذا نصٌّ على أن اليهود القاطنين بالمدينة "أمة مع المؤمنين"، على الرغم من أن لكل دينه. وهو ما يجعل تلك "الدولة" دولة سائر أفرادها، مسلمين وغير مسلمين.

ثم ذكرت الوثيقة تسع قبائل يهودية واحدة تلو الأخرى، تنصّ في كل مرة على أن لهم مثل ما ليهود بني عوف، وتضيف إلى ذلك أن مواليهم وبطانتهم كأنفسهم. وتقرّر الوثيقة بعد ذلك الالتزامات المشتركة بين مواطني هذا المجتمع السياسي، بتقاسم مجموعة من الحقوق والواجبات، من قبيل التناصر والدفاع المشترك عن المدينة، وحرية العبادة، ومنع التظالم، والنفقة، والتضامن. فتؤكّد مثلا أن "على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم

النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الإثم". إلى أن تقول: "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى نصر يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه"[1].

إن المدينة كانت قبل كتابة هذه الوثيقة مكوَّنة من مجموعات ذات ديانات مختلفة، مشتتة في تدبير أمورها ورعاية مصالحها وفي تحالفاتها. لكن وثيقة "الصحيفة" حولتهم إلى كيان سياسي متفاهم ومتضامن ومتناصر. فالأمر لا يتعلق فقط بالمسلمين واليهود، فقد كان هناك مجموعات من الأوس والخزرج بقيت على شركها لفترة طويلة.

وليس هناك ما يدلّ على أن "الصحيفة" صدرت عن وحي، لا في سياقها ولا في مضمونها، بل الراجح أنها صدرت عن اجتهاد مبني على حاجات ظرفية. ومن ثم فإنها في تفاصيلها الكثيرة تصرّف نبوي بوصفه رئيسا للدولة، لكنها في توجهاتها العامة تعكس المبادئ الإسلامية العليا التي يجب أن يتخذها المسلمون نبراسهم في واقعهم السياسي وفي دأبهم لتطويره. ويمكن أن نستنتج من ذلك أمرين هامين، هما:

أولا- إن الرسول ﷺ كان بوصف النبوة والرسالة يجادل غير المسلمين ويدعوهم إلى الإسلام، لكنه بوصفه "رئيسا للدولة" كان يعاملهم سياسيا، بالتحالف أو التعاون أو التناصر أو الاتفاق للدفاع عن الأرض المشتركة، وهذا يبين التمييز بين مقاميه: الشرعي الديني، والسياسي. وإن كان الإسلام من حيث العموم يجمع بين الأمرين.

ثانيا- إن الأمة الإسلامية كما ذكرت في الآيات القرآنية هي أمة ذات رابطة دينية، وليست بالضرورة ذات رابطة سياسية. فالمسلمون في مختلف الدول من العالم الإسلامي أو من غيره،

[1] انظر: لابن كثير، السيرة النبوية، 2/319-323.

ينتمون إلى أمة إسلامية واحدة عابرة للحدود، تكوّنت منذ عهد النبوة باعتبارها جماعة مؤمنة، الرابطة بين أفرادها دينية، تجسيدا لعالمية الإسلام في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: 107]. ولأفرادها على بعضهم البعض حقوق متعدّدة ذكرتها النصوص القرآنية والحديثية، لكنهم ينتمون إلى "أمم" سياسية أو دول مختلفة. والجماعة السياسية أو الأمة السياسية تضمّ كل الأشخاص الموجودين على أرضها، على اختلاف دياناتهم، وتتحدّد جغرافيا وسكانيا وسياسيا، وأفرادها "مواطنون"، الرابطة بينهم سياسية، يشكلون "الدولة" التي تنظّم شؤونهم. وإن كان هذا الفهم الذي يجد له مستندا في "صحيفة المدينة" وفي النصوص الدينية العامة، غير سائد عبر التاريخ الإسلامي، فلأن الظروف الحضارية لم تكن تسمح بذلك. والناس يأخذون من الوحي وهدي النبوة على قدر استعدادهم.

إن مفهوم الأمة السياسية هذا، والإشارة الواضحة إليها في وثيقة المدينة، وتمييزها عن أمة الدين والعقيدة، لهو دليل آخر على مدنية الدولة في المنظور الإسلامي يتكامل مع غياب تشريع مفصّل في الموضوع وانسجام سمات الدولة المدنية بمفهومها المعاصر مع الكليات التشريعية والمقاصد العامة في الإسلام.

2: 2: التمييز بين السياسة وبين مرجعية النظام القانوني:

سند السلطة ومشروعيتها وآليات ممارستها قضايا سياسية انطلاقا من التعريفات المعتمدة للسياسة.

وفي الدولة المدنية الأمة أو الشعب هما مصدر السلطة، وهي كذلك أيضا في النصوص الإسلامية. كما أن طبيعة التصرفات النبوية السياسية وسماتها كما رأيناها، توضّح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي

تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة. والحاكم في الإسلام، لا يستمدّ مشروعيته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمدّ ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلا عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة. لكن مسؤوليته في الآخرة فردية لا تنقص في شيء من مسؤوليته الدنيوية الكاملة أمام شعبه.

تلك كلها قضايا سياسية، بينما طبيعة النظام القانوني أو مرجعيته ليست في الحقيقة قضايا سياسية، بل هي نتيجة لممارسة مقتضياتها. فالأمة هي مصدر السلطة في الدولة المدنية وهي صاحبة السلطة "التشريعة " أو التقنينية من خلال ممثليها. وهم أعضاء البرلمانات في الأنظمة المعاصرة. ومن المفروض أن يعبّر هؤلاء الممثلون عن نظام القيم في المجتمع وعن توجهات أغلبية أفراده الفكرية والسياسية تلقائيا.

انطلاقا من ذلك يمكن الحديث عن مسألة مرجعية القوانين في مجتمع مسلم، فممثلو الأمة هم ضمانة الالتزام بقيم الدين وثوابته. وكون القوانين تستند إلى المرجعية الإسلامية، لا يمنع من تحوّلها بفعل الآلية الديمقراطية إلى قوانين مدنية.

ويفيد هذا الأساس النظري في التمييز بين الشريعة والقانون، على أساس أن الشريعة أحكام ملزمة دينيا للفرد المؤمن، بينما القانون وضع بشري ملزم دنيويا، بحكم طبيعة الدولة التي تحتكر السلطة بتفويض من المجتمع. والمسلم يبذل جهده ليتحقق الانسجام بينهما، أو على الأقل لتفادي التعارض بينهما. ومعروف أن القانون كان دائما أحكاما دينية أو مبادئ أخلاقية أو أعرافا اجتماعية سائدة في المجتمع، تحوّلت مع مرور الزمن وتطور المجتمعات أو وعيها إلى قوانين حاكمة في المجتمع عبر الفعل السياسي.

هذا التفاعل بين المرجعية الإسلامية للمجتمع والنظام القانوني يستدعي عددا من الملاحظات.

فمن جهة أولى من غير المقبول دينا وعقلا وسياسة أن يُفرض قانون ما على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أنه ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: 256]، مما يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أيّ كان عليه، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان من شعائر الدين وشرائعه. فالدين لا يكون دينا حقيقة إلا إذا أتاه المرء طوعا وبرضى دون أن يجد أي حرج. والأولى شرعا ترك أمر الالتزام بالدين لإيمان الفرد والتفاعل داخل المجتمع.

ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه، لا يعطيه الحق بفرضه على الآخرين، فهو مكلف به دينا، وذلك لا يكفي لجعله قانونا عاما في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى ينشأ رأي عام واع مقتنع. فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حقّ فرض أحكام على الناس بأي مسمّى كان، بل لا بد أن يعتمد في ذلك على الاختيار الشعبي الحر.

ومن جهة ثالثة فإن تبني المجتمع للقوانين لا يمكن أن يتم خارج الوسائل الديمقراطية المتوافق عليها من قبل أبنائه بمختلف انتماءاتهم العقدية والفكرية. وفي ذلك حفظ لحقوقهم عندما يكونون مختلفين في الدين أو في فهمهم لنصوصه. وفي الديمقراطيات الغربية اليوم كثير من الأمثلة عن أمور تدافع عنها أحزاب سياسية بخلفية دينية أو لأسباب دينية، لكنها تحاول جعلها قانونا اجتماعيا بالوسائل الديمقراطية. فالجمهوريون عندما يعارضون إباحة الإجهاض في أمريكا، ويحاولون الإقناع بموقفهم، فهم يفعلون ذلك -أو كثير منهم على الأقل- بخلفية دينية.

2: 3:التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع "الديني":

يرد لفظ الشريعة في القرآن الكريم بمعنى ما شرعه الله تعالى من الدين لعباده. ففي "لسان العرب": "والشريعةُ والشِّرْعةُ: ما سنَّ الله من الدِّين وأَمَر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أَعمال البرِّ.. ومنه قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ**﴾ [الجاثية: 18]، وقوله

تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]"[1]. وهو المعنى الوارد عن كبار مفسري التابعين وتابعيهم. فعن **قتادة بن دعامة الدوسي** (ت 118هـ): "والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها"، وعن **عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي** (ت 182هـ): "الشريعة: الدين، وقرأ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الشورى: 13]، قال: فنوح أوّلهم وأنت آخرهم"[2].

لذلك أكّد القرآن الكريم على أن التشريع في الدين حقّ خالص لله، وأنكر على من ينتحلون هذا الحق، يقول تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]. فلا يحقّ لأحد أن يقول هذا حرام وهذا حلال، أو هذه عبادة يعبد بها الله إلا بحجة منه تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ *﴾ [النحل: 116، 117]. وهو ما أشار إليه تقي الدين ابن تيمية بقوله: "قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]، فمن ندب إلى شيء يُتَقَرَّب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله: فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك فقد اتخذه شريكا لله، شرع له من الدين مالم يأذن به الله"[3].

وهو الشرع الذي بلغه الرسول ﷺ كاملا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. روى ابن الماجشون عن **الإمام مالك بن أنس** (ت:

---

[1] ابن منظور، ش ر ع.

[2] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 22/70-71.

[3] اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، 2/579.

179هـ) أنه قال: مَن ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا ﷺ خان الرسالة، لأن الله يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا"[1].

فهذا كله في التشريع الديني. ويستعمل لفظ التشريع حاليا بمعنى آخر، هو التقنين أو وضع القوانين بما هي مجموعه من القواعد العامة المجردة الملزمة التي تضبط العلاقات في المجتمع. وهو مفهوم مستحدَث، معناه التشريع الدنيوي، أو الإجراء ذو الطابع السياسي لتحقيق مصالح عامة. وتسمّى السلطة التي تملك صلاحية ذلك بالسلطة التشريعية. وتتكلف السلطة التنفيذية بالسهر على إنفاذ تلك القوانين ولو بالقوة، ولها حق إيقاع الجزاء على مخالفتها. وبالتالي لا يمكن أن توجد دولة بدون "تشريع" وبدون "سلطه تشريعية". لكن هذا المعنى لا ينسب الحكم إلى الدين ولا يتدخل في الحرام والحلال.

ويجب التمييز بين المستويين من التشريع، فهما عمليتان مختلفتان. وقد أدّى التشابه في الاسم إلى الخلط بينهما لدى كثير من المتدينين ومن الكتّاب. وبالغ بعضهم فرتّب على قول الفقهاء بأن "الشارع هو الله تعالى" في إشارة إلى التشريع الديني، نفي حقّ المجتمع في تقنين حياته، وبالتالي نفي حق الدولة في إصدار تشريعات ذات طابع دنيوي أو "قواعد قانونية". لكنه تشابه في الأسماء لا يعني تشابه المسمّيات. ولتوضيح الأمر أكثر نستعرض قولا لابن تيمية وفيه: "وأصل الضلال في أهل الأرض إنما نشأ من هذين: إما اتخاذ دين لم يشرعه الله أو تحريم ما لم يحرمه الله. ولهذا كان الأصل الذي بنى الإمام أحمد وغيره من الأئمة عليه مذاهبهم أن أعمال الخلق تنقسم إلى: عبادات يتخذونها دينا ينتفعون بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة، وإلى عادات ينتفعون بها

[1] الشاطبي، الاعتصام، 49/1، وانظر أيضا لابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، 58/6.

في معاشهم. فالأصل في العبادات أن لا يشرع فيها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله"[1]. فالتشريع هنا معناه التشريع الديني، الذي ينتفع به في الآخرة، ويتعلق بـ"العبادات"، بينما التشريع بالمعنى المعاصر تشريع دنيوي في منطقة "العادات"، التي سمّيناها من قبل منطقة مفوضة لإبداع الإنسان واجتهاده.

ومن أمثلة النوع الثاني المعروفة في الفقه الإسلامي ما يسمى بعقوبات التعازير، وهي عقوبات متروكة لأولي الأمر في المجتمع المسلم ضمن الجرائم التي لا حد فيها ولا كفارة ولا قصاص، يحددونها حسب أحوال المجتمع وظروفه وما يحقق المصالح الشرعية فيه. ولذلك يعتبرها **أبو المعالي الجويني** (ت 478ه) وغيره من العلماء "عقوبات مفوّضة إلى رأي الإمام"[2]. وهذا بالمفهوم المعاصر تشريع تضعه الدولة تحدّد فيه أنواع الجرائم والعقوبات الواجبة تجاهها، فتصبح ملزمة يحكم بها القضاء وتتولّى الجهات المختصة إنفاذها، وذلك على الرغم من أنها لم ترد في النصوص الشرعية.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك أيضا أن الخليفة عمر بن الخطاب اتخذ العديد من القرارات التي هي من جنس "التقنين" أو "التشريع الدنيوي" وميزها بوضوح عن التشريع الديني.

فعندما تزوج الصحابي حذيفة بن اليمان يهودية كتب إليه عمر أن خلّ سبيلها. فكتب إليه: "إن كانت حراما خلّيت سبيلها". فكتب إليه: "إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا

[1] اقتضاء الصراط المستقيم، 2/581-582.

[2] أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 351.

المومسات منهن"[1]. فقد بيّن عمر هنا أن القرار الذي أصدره لم يكن "فتوى دينية" لأن القرآن الكريم أحل الزواج بالكتابية، وليس لأي شخص أن يحلّل أو يحرم في الدين ما لم يأذن به الله، ولكنّ ذلك القرار العمري كان "قرارا سياسيا" لمصلحة بيّنها. فالمستوى الأول تشريع في الدين، والمستوى الثاني تشريع سياسي دنيوي، وقد ميز عمر بينهما بوضوح، ويدخله بعض العلماء في حقّ السلطة السياسية (أو الإمام) في تقييد أو منع المباح. والتقييد والمنع إذا كانا عامين في المجتمع يسمّيان في العرف الحاضر تشريعا. وقد ذهب العلماء مذاهب شتى في تأويل فعل عمر. وذهب أغلبهم إلى أنه يقول بالكراهة والتنزيه، ونوعوا التعليلات لذلك، مع أن تعليل عمر نفسه للإجراء الذي اتخذه، تعليل مصلحي لحماية المجتمع وتحصينه.

وعندما رأى عمر الناس قد أكثروا من الطلاق ثلاثا مرة واحدة، جعلها طلقة بائنة لا رجعية زجرا لهم عنها. وهذا ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر رضي الله عنه: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم"[2]، فهذا "تشريع سياسي دنيوي" لا تشريع ديني. وبعبارة أخرى لم يكن فتوى وإنما إجراء سياسيا. وهو التأويل الذي رجّحه عدد من العلماء منهم ابن قيم الجوزية الذي يقول: "وأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لم يقل لهم: إن هذا عن رسول الله ﷺ، وإنما هو رأي رآه مصلحة للأمة يكفهم بها عن التسارع إلى إيقاع الثلاث ولهذا قال: فلو أنا أمضيناه عليهم.. أفلا يرى أن

---

[1] مصنف عبد الله بن أبي شيبة (النكاح، من كان يكره النكاح من أهل الكتاب)، 16163، 3/474. وصحّحه الألباني في "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل" رقم الحديث 1889، 6/301.

[2] صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث.

هذا رأي منه رآه للمصلحة لا إخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم.. فهذا نظر أمير المؤمنين ومن معه من الصحابة، لا أنه رضي الله عنه غيّر أحكام الله وجعل حلالها حراما"[1].

وقال أيضا بعد استعراض كلام عمر المتقدم: "وهذا كالصريح في أنه غير حرام عنده، وإنما أمضاه لأن المطلّق كانت له فسحة من الله تعالى في التفريق فرغب عما فسحه الله تعالى له إلى الشدّة والتغليظ فأمضاه عمر رضي الله عنه عليه، فلما تبيّن له بأخرة ما فيه من الشر والفساد ندم على أن لا يكون حرّم عليهم إيقاع الثلاث ومنعهم منه، وهذا هو مذهب الأكثرين: مالك وأحمد وأبي حنيفة رحمهم الله"[2].

فأحكام الطلاق في أغلبها توقيفية، والأصل في الأحكام الواردة في السنة منها أنها تصرفات بالتبليغ أو الفتيا. والرسول ﷺ جعل الطلاق ثلاثا في لفظة واحدة طلقة واحدة، "فخالفه" عمر. ولم يكن ما فعله تشريعا "دينيا"، وإنما كان عقوبة للمتلاعبين بالطلاق، وتصرّفا بالإمامة لمصلحة عامة بيّنها بنفسه. وقد أوقع عمل عمر هذا العلماء عبر القرون في اختلاف شديد، وحار بعضهم في تفسيره، لأنهم لم يميزوا بين مستويي: التشريع الديني والتشريع القانوني.

نخلص من هذه المقدمات والأمثلة إلى أن التشريع الديني هو التحليل والتحريم وتشريع ما يعبد الله به، فهو إلى الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له. أما التشريع القانوني الدنيوي، فهو من صلاحية الجهات المختصة في المجتمع. ولا شك أن المسلم يسعى إلى الانسجام بين التشريعين. لكن ذلك السعي يجب أن يتوسل بالحوار والإقناع والوسائل الديمقراطية، إلى أن يكون ذلك الانسجام في أعلى درجاته.

---

[1] زاد المعاد، 248/5.

[2] ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، 336/1.

2: 4: التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ:

المقتضى الرابع المرتبط بأصول مقاربة السياسة والدولة في المنظور الإسلامي هو تمييز عدد من الأدلة والقرائن بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ. فإذا كانت النصوص الشرعية للكتاب والسنة لا تتضمن –كما رأينا سابقا– في الأمور المرتبطة بالحكم والدولة وتدبير الشأن العام إلا مبادئ عامة وموجِّهات يُطلب من المسلمين أن يجتهدوا في إطارها، وأن يبدعوا أوفق السبل لتحقيقها، فإن التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول ﷺ ليست إلا فهما لتلك المبادئ وتطبيقا لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم.

لقد فوّض الشرع للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم أو تحديد نواحيه التطبيقية. فليس هناك في وسائل بناء السلطة وآليات ممارستها على الصحيح من آراء العلماء المسلمين، أية أحكام تفصيلية. فبالنسبة لاختيار رئيس الدولة مثلا، فإن الصحيح أن رسول الله ﷺ لم يوص لأي شخص من بعده. لذلك اختلف الصحابة فيمن يتولى الخلافة بعد وفاته، وهو خلاف لا يرتبط أساسا بالشخص الذي سيتولى، بل يرتبط في الحقيقة بعدم وجود آليات محددة ولا معايير دقيقة لتداول السلطة أو لاختيار رئيسها. ثم لما شعر أبو بكر الصديق بدنوّ أجله رشح عمر بن الخطاب لتولي الخلافة من بعده قبل أن تعرض على البيعة العامة. أما عمر فأوصى لستة من الصحابة ليختاروا واحدا منهم خليفة، فاختير من بينهم عثمان بن عفان.

هناك إذن تنوع في طريقة اختيار الحاكم، وهو تنوع ينطبق أيضا على باقي أمور بناء الدولة وتدبيرها. فهي تخضع لمبادئ وأهداف عامة وتختلف وسائل تحقيقها تبعا لتغير الظروف الحضارية والسياسية ولتوافق الناس. لذلك أكد **أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ)** أن "هذا أول اختلاف بعد وفاة الرسول يرتبط بطريقة اختيار رئيس الدولة، يقول: "اختلف الناس بعد نبيّهم

في أشياء كثيرة.. فصاروا فرقا متباينة.. إلا أن الإسلام يجمعهم. وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة"[1].

وهذا المعطى ذي الأهمية البالغة هو الذي اعتمد عليه العلماء لاعتبار شريعة الإسلام صالحة "لكل زمان ومكان"، على اختلاف البيئات والسياقات، لأنها لما فوّضت للاجتهاد البشري مساحات واسعة من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مكّنت من التكيف السلس مع تطورات الحياة البشرية.

والتعامل مع تطورات الفكر السياسي في التاريخ الإسلامي بمنهج مغاير يؤدي إلى اعتبار "النظام السياسي" في الإسلام وصفة جاهزة، لا تتطلب إلا الفهم والتطبيق، بغضّ النظر عن تحولات الواقع وتطورات المعرفة الإنسانية. لذلك نرى في عديد من الكتابات التمسك بمواضع مثل ضرورة الخلافة وشروط الخليفة والحديث عن البيعة العامة والخاصة وأهل الحل والعقد ووزارات التفويض والتنفيذ وأهل الذمة ودار الإسلام ودار الحرب وغيرها، بوصفها جزءا من نظام سياسي إسلامي مفترض. وهكذا هيمنت التجربة التاريخية للمسلمين على التصور السياسي للعديد من العلماء والكتّاب المعاصرين، وتمسكوا بالأشكال التاريخية المذكورة باعتبارها ثوابت عليها يبنى أي تطوير لواقع المسلمين السياسي.

وفي الحقيقة فإن تلك أشكال تنظيمية تاريخية ابتكرها العقل المسلم في ظروف حضارية خاصة، ومن الظلم للإسلام والمسلمين اعتبارها هي النموذج الإسلامي أو أنها مطلب شرعي ديني. وأي منهج مغاير يؤدي إلى الجمود والعجز عن استيعاب عطاءات الفكر البشري المتجدّدة على

[1] مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 21/1.

امتداد الزمان، بما فيه إبداعات في الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية شهدت التهميش أو سوء الفهم بسبب الجمود على تلك الأشكال التنظيمية السائدة وعلى أسسها النظرية.

إن الواجب في كل مرحلة من مراحل تطور الاجتماع الإسلامي أن نقوم بمثل ما قام به "الأسلاف" من الاجتهاد والابتكار للاستجابة لحاجات مجتمعاتهم وتطورها والاستفادة من التجربة الإنسانية والتفاعل معها، وليس الجمود على المسمّيات والأشكال والنظم التي أبدعوها. فهي سامقة في عصرهم، لكنها ليست كذلك بالضرورة اليوم.

3: أي مفهوم للدولة الإسلامية ؟

3: 1: مفهوم الدولة في الفكر السياسي المعاصر:

على الرغم من وضوح التوجّهات العامة للرؤية الإسلامية التي تجعل مجال بناء الدولة وشكلها وآليات اشتغالها مفوّضة للاجتهاد البشري، إلا أن "الخطاب الإسلامي" بقي في عمومه متأثّرا بالتجربة السياسية التاريخية للمسلمين على المستويين النظري والتطبيقي. ولقد شهدت البشرية تطورات هائلة في مناهج المعرفة ومقارباتها، وفي أطر الحياة وتنظيم المجتمعات، بما يجعل مجمل اجتهادات الفقه السياسي التقليدي –في رأينا– متجاوزة وغير متناسبة مع ذلك التطور، وفي أحايين كثيرة تؤدي بالواقع إلى عكس المراد الشرعي. كما شهدت العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها علوم السياسة تطورا كبيرا، سواء من حيث القيم العامة والمناهج المؤسسة للسلطة والدولة، أو من حيث النظم والآليات، وهو ما لا يمكن إغفاله أو الانعزال عنه.

وإذا كان للدولة كثير من التعاريف لدى المتخصصين، فإننا نختار أبسطها، وهو قولهم بأنها "التجسيد القانوني لأمة ذات سيادة". وهي تنشأ حقوقيا عندما تجتمع ثلاثة عناصر هي: الإقليم والشعب والسلطة السياسية[1].

ويمكن أن نقول بأن أهم تطور عرفه ظهور الدولة بصيغتها المعاصرة هو بروز شخصيتها المعنوية والقانونية المستقلّة عن أشخاص الحكّام والمحكومين والمنفصلة عن المجتمع، وكانت من قبل كيانا بسيطا يرادف السلطة السياسية بمعناها العام. كما لم يكن ذلك الاستقلال موجودا من قبل في ظل أعراف سياسية تقوم على فكرة الزعامة وامتزاج الدولة بشخص الحاكم. فالتفرقة بينهما هو الذي أعطى الانطلاقة لتأسيس السلطة بمعناها الحديث وقيام الدولة صاحبة السلطة السياسية.

ويترتب على ذلك تمتّع الدولة بشخصية معنوية وقانونية، وبالتالي تمتّعها بطابع الدوام والاستقرار، وكون وجودها واستمرارها لا يتأثر ولا يزول بتغيّر الحكام أو بتغير نظام الحكم فيها. والحقوق والالتزامات والمعاهدات والاتفاقات التي تبرمها الدولة تبقى قائمة بغضّ النظر عن تغيّر ممثليها.

إن هذا المعطى المركزي يقلب الفقه السياسي التقليدي رأسا على عقب، ويفكّ الارتباط الذي كان قويا بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة.

وهكذا فمن مقتضيات توفر الدولة على الشخصية المعنوية والقانونية ثلاثة أمور:

الأمر الأول: الأهلية القانونية: فالدولة أضحت تتوفر على الأهلية التي تمكنها من ممارسة مختلف التصرّفات القانونية، وهي تصرّفات يمارسها نيابة عنها وباسمها الحكّام أو المسؤولون

[1] د. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ص 175.

السياسيون وفق ما ينص عليه الدستور. وتتميّز أهلية الدولة بقدرة القهر المادي واحتكار استعمال القوة، وهو ما يسميه بعض الفقهاء الدستوريين بامتياز التنفيذ المباشر.

الأمر الثاني: الذمة المالية المستقلة: فالدولة تتوفر على ذمّة مالية خاصة بها ومستقلّة عن الذمة المالية للأعضاء المكونين لها ولممثليها الذين يتصرفون باسمها. ومن هنا فإن الحقوق والالتزامات التي ترتّبها تصرفات حكّام الدولة باسمها ولحسابها لا تعود إلى الذمّة المالية لهؤلاء الحكّام ولكنّها تكوّن حقوقا والتزامات لحساب الدولة ذاتها. وهذا كلّه ينتج عن كون الدولة شخصا قانونيا مستقلا ومتميّزا في وجوده واستمراره عن وجود واستمرار الأفراد المكوّنين له أو الممثلين له.

الأمر الثالث: الوحدة والاستمرارية: فالدولة باعتبارها شخصًا قانونيا مستقلاً –وعلى الرغم من تعدّد سلطاتها العامة، من تشريعية وتنفيذية وقضائية، وتعدّد مؤسساتها وأجهزتها وممثليها– ذات شخصية قانونية موحّدة ودائمة. فهي موحدة وبالتالي ملزمة بأن توفر الربط والتنسيق الضروريين بين سلطاتها وأجهزتها. وهي دائمة تستهدف أغراضا تتجاوز عمر جيل أو أجيال محدودة من شعبها، وتستمر على الرغم من تغيّر الحكام والمسؤولين، وتطوّر الشكل الدستوري.

لكل هذا ينكر كثيرون على "الإمبراطوريات" والكيانات السياسية التي مرّت في التاريخ صفة الدولة بسبب ارتكازها على قاعدة النظام الفردي، فالقائد هو مصدرها وضامنها، والاستثناءات الموجودة في بعض الحالات ليست إلا الشذوذ الذي يؤكد القاعدة.

وبالإضافة إلى هذا المعطى الجوهري فإن الدولة الحديثة بنظمها المعقّدة ومؤسساتها الضخمة أضحت أمرا جديدا غير ما هو معروف من قبل عندما كانت السلطة السياسية تتميّز بالبساطة التي تتوافق مع ظروفها وحاجات مجتمعاتها.

وقد كانت في التاريخ الإسلامي ومضات –في النظر والممارسة– للتمييز بين أشخاص الحاكمين وبناء السلطة في المجتمع. فقد بدأ التمييز مثلا بين شخص الحاكم و"ميزانية الدولة"، وقد كانا من قبل شيئا واحدا، يتصرف الأول فيها كيف يشاء. ففي كتاب "الأوائل" لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ): "لما ولي أبو بكر غدا إلى السوق ليمارس تجارته، فقال المسلمون: افرضوا لخليفة رسول الله ما يغنيه، قالوا: رداءاه إذا أخلقهما وضعهما وأخذ غيرهما، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل ذلك، وظهره إذا سافر، فقال: رضيت"[1]. هذا التمييز لم يستمر طويلا، فبمجرد ما انتهت فترة الخلافة الراشدة رجعت الأمور كما عهدها الناس في ذلك الزمان: اختلاط المال العام والمال الخاص لرئيس الدولة.

كما برز تدريجيا استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، منذ قال عمر بن الخطاب لواليه على الشام معاوية بن أبي سفيان: "لا إمرة لك على عبادة"[2]. وكان عبادة بن الصامت أول قاض تولى قضاء فلسطين. ثم تمايزت للقضاء "مؤسسة" في مراحل واسعة من التاريخ الإسلامي، وتدخّل القضاة باستمرار لردع "الخلفاء" عن ممارسات ظلم ضد أفراد عاديين. كما أن العلماء بقوا على العموم، وبشكل مبكر، في فتاواهم واجتهاداتهم مستقلين عن السلطة، وسبَّب ذلك في كثير من الأحيان قطائع بينهما وتوترات. ومن الأمور المهمة أيضا أن وجود أحكام الشريعة الملزمة للحاكم، قيّدت سلطاته وجعلت العمل التشريعي الذي يضع القواعد القانونية مفارقا له، مهيمنا على مؤسسات السلطة السياسية.

---

[1] أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الأوائل، 145/1.

[2] القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، 808/2.

كانت تلك إنجازات مهمّة في طريق بناء الدولة، ولكن الظروف الحضارية والتقاليد السائدة في عالم يومئذ لم تكن تسمح بعد بتمايزها كيانا معنويا قانونيا مستقلا عن شخصيات الحاكمين. ولذلك نجد في الكتابات السياسية في الحضارة الإسلامية التركيز على العموم، على "الخليفة" أو "الأمير" أو "الإمام"، صفاته وبيعته وصلاحياته وطاعته وعزله، وعلى الحاكمين الآخرين، الذين هم بمثابة الجهاز التنفيذي (الوزراء مثلا)، ولا تتعداه للحديث عن الكيان السياسي المعنوي الذي يضمّهم، لأنه لم يتمايز بعد في الفكر الإنساني. فمراجعة تلك المفاهيم أو تأويلها لتتكيّف مع تطور الفكر السياسي أمر ضروري.

كما أن أول سؤال كان فقهاء السياسة يطرحونه هو عن ضرورة نصب الإمام أو السلطان، لا عن ضرورة إنشاء أو بناء الدولة. وبين الأمرين فرق كبير. وهكذا يقول الماوردي "إنه لولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين، وهمجا مضاعين"[1].

وعندما يتحدّث فقهاء السياسة أو مفكروها في الحضارة الإسلامية عن ضرورة الإمارة أو الخلافة، فإنما يعنون ضرورة السلطة السياسية بالمعنى العام، لا ضرورة الدولة بالمعنى الذي تبلور في الفكر السياسي المعاصر، لأن هذا المفهوم لم يولّد بعد آنذاك.

ومن جهة ثانية فإن الإطار العام للبناء السياسي قد تغيّر كذلك بشكل جذري وعرف تحولات عديدة، وأثّر في تطور مفهوم "الدولة" بين القديم والجديد. ويمكن أن نميز أساسا في هذا الإطار أربعة محدّدات:

المحدد الأول هو أن الانتماء السياسي والديني كانا انتماء واحدا. وهو ما نجده أيضا على العموم في التجربة الإسلامية وبناء كيانها السياسي. لذلك سمّى الفقهاء الوطن الذي يضمّ المسلمين

[1] الأحكام السلطانية، ص3.

بـ"دار الإسلام"، وهو المفترض أن يضم كلّ المسلمين. وجعلوا الهدف والنموذج هو توحيد المسلمين المنتمين إلى دين الاسلام على اختلاف قومياتهم في كيان سياسي واحد، وهو "الخلافة" لدى الكثيرين. أما اليوم فإن انتشار دين معين لا يعني بالضرورة تمدّد كيانه السياسي.

المحدّد الثاني هو أن المعيار الأساس للانتماء إلى الكيان السياسي لم يكن قبل التاريخ المعاصر هو المجال الجغرافي أو الإقليمي، ولكن كان هو الانتماء العقائدي والديني، وأحيانا الانتماء لعرق أو جنسية واحدة. وهو ما أثر في تجربة المسلمين على العموم، فكرّسوا مفهوم الانتماء إلى "الأمة الدينية" وليس إلى كيان جغرافي محدّد. أما اليوم فقد أضحى الانتماء السياسي يجمع في الغالب أبناء ديانات وقوميات مختلفة. وهو ما أعطى مفهوما جديدا محدّدا لمصطلحات مثل: الوطن والجنسية والولاء.

المحدّد الثالث هو أن الحدود الجغرافية للكيانات السياسية كانت غير معتبرة. فكانت كل إمبراطورية تتمدّد حسب قوّتها العسكرية. ولم يكن هناك ما يفيد بأن المسلمين كانوا يأخذون بعين الاعتبار في فكرهم السياسي ظاهرة الحدود أو ما يشبهها في صيغتها الحالية. واليوم تغيّرت أسس بناء الدولة، وأضحى المجال الجغرافي المحدِّد واحدا منها، وعقدت الاتفاقيات الدولية الحامية له. واعتبرت "الأرض" ضمن حدود واضحة، المجال الذي تمارس ضمنه الدولة الحديثة سيادتها وسلطتها، كما تعتبر إطارا لحماية الدولة ومواطنيها من المخاطر الخارجية.

المحدّد الرابع هو أن "الدولة" والجهاز المقرّر والمنفذ للسياسات كانا شيئا واحدا، فنشأ في السياق الحديث التمييز بين الدولة من جهة، والسياسة والسلطات التنفيذية من جهة أخرى. وذلك بغية إعطاء الدولة القدرة على التوسّط بين التوجّهات والبرامج السياسية المختلفة، مما يستلزم احتفاظها باستقلال نسبي، عن قوى المجتمع المختلفة.

وانطلاقا من تلك المحدّدات التاريخية عمل المسلمون منذ القرن الأول -وعلى مدى تاريخهم- على توسيع قاعدة "الأمة الإسلامية" على أوسع نطاق جغرافي وبشري ممكن، وأنتجوا من المفاهيم والأطر والتنظيمات السياسية ما يتلاءم مع واقعهم ومنطق عصرهم. ولا تزال كثير من الكتابات تعتبر "الوطن الإسلامي" يتشكّل من مجموع الدول الإسلامية من مختلف القارّات، وتعتبر الحدود السياسية القائمة غير "شرعية" لكونها تقسم الأمة الإسلامية، وتدمج الولاءات الدينية والولاءات السياسية دون أي تمييز.

وقد نشأ جزء مهم من المحدّدات الحديثة للدولة المعاصرة بفعل التطور النظري للفكر السياسي الحديث أو تحت ضغط التجربة الواقعية في الغرب، لكن جزءا آخر يعتبر إرثا للقوى الاستعمارية التي مارست التحديث القسري المؤطّر بمصالحها الآنية والمستقبلية. وعلى الرغم من ذلك فإن تلك المحدّدات أضحت واقعا لا يمكن القفز عليه، ومعطى جديدا لا يمكن إلا العمل على تكييف النظريات والاجتهادات الفقهية لتتلاءم معه. وذلك على الرغم من أن مفاهيم عديدة مثل السيادة والعدالة والشورى والمساواة قد شكّلت أسسا ذات قيمة عليا في تصور "الدولة" لدى المسلمين، وشكّلت إنجازات للفكر السياسي الإنساني المعاصر. وهكذا فإن الأمر يقتضي إبداع اجتهادات تتأطّر بتلك المبادئ والمقاصد، وتستفيد في الوقت ذاته من الفكر السياسي الحديث.

مفهوم الدولة بالمعنى الحديث إذن غير موجود في التاريخ الإسلامي ولا الإنساني قبل العصر الحديث. فهذا مستوى أول يطرح به الحديث عن "الدولة الإسلامية" إشكال الانسجام مع مفهوم جديد غير مسبوق.

3: 2: علاقة الدولة الإسلامية بالأمة الإسلامية:

ثاني الإشكالات المطروحة هو الربط القاطع في كثير من الكتابات الفقهية والإسلامية بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية.

ومن المعروف أن القرآن الكريم يعتبر الأمة هي الأصل في "التكليف الديني" للمؤمنين. ولذلك لم ترد "الدولة" لا مصطلحا ولا مفهوما في القرآن الكريم، ولكن كان فيه تركيز على الأمة وأهميتها.

فبها يمتن الله على عباده المؤمنين: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110]، والأمة هنا هي أمة محمد ﷺ خاصة.

وبرعايتها ورعاية وظيفتها يأمرهم: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وببقاء الأمة شاهدة على الناس أبد الدهر يبشرهم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، وأخرج البخاري أن النبي ﷺ قال: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرّهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله"[1]. والشهادة على الناس هنا هو بالمعنى الديني والأخلاقي لا الحضاري الدنيوي ولا المادي، بشهادة التاريخ وشهادة الواقع.

ولفظ الأمة وإن ورد في القرآن الكريم بمعان عدة إلا أن الذي يهمنا هنا هو "الأمة المسلمة"، التي تكونت بهذا القرآن وبنبوة ورسالة محمد ﷺ. وهي التي دعا بها النبيان إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ

[1] صحيح البخاري، (العلم، من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين).

الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 128]. ثم قالا: **﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾** [البقرة: 129].

وهكذا فإن مفهوم "الأمة" في القرآن مفهوم مركزي وتأسيسي، وضع له إطار وخصائص نوجزها في الآتي:

أولا – أساس الرابطة بين أفراد الأمة دينية عقدية: فكلّ من يدين بدين الإسلام فهو عضو في "أمة الإسلام"، من شعوب مختلفة الأعراق والقوميات والألوان والقارات. وهذا المفهوم للأمة مختلف عن مفهوم الأمة التي تجمع أبناء قومية واحدة "الأمة القومية"، أو التي تتجمع في كيان سياسي واحد: "الأمة السياسية".

ثانيا – طبيعة العلاقة: أخوّة وتعاون، لكون القرآن الكريم نصّ على أن المؤمنين إخوة فيما بينهم: **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾** [الحجرات: 10]. وتؤكد العديد من النصوص القرآنية والنبوية على حقوق معينة تجاه أبناء الأمة. ومنها ما ورد في الحديث الصحيح: "حق المسلم على المسلم ست" قيل: ما هن يا رسول الله؟، قال: "إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمِّته، وإذا مرض فعُدْه وإذا مات فاتبعه"[1].

ثالثا – المهمة والدور: نشر الدعوة الإسلامية والذود عن العقيدة الإسلامية: **﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** [آل عمران: 110].

والقرآن الكريم عندما أنشأ "الأمة المسلمة"، وأشار إلى خصائصها، لم يشترط لوجودها إطارا سياسيا أو تنظيميا معينا، بل فوّض ذلك للجماعة المؤمنة حسب ظروفها، وجعل بذلك "الأمة

[1] صحيح مسلم (السلام، من حق المسلم للمسلم رد السلام).

المسلمة" رابطة عقدية تسمو على الأشكال التي تتطور حسب الزمان والمكان، وتتجدّد حسب معطيات كلّ عصر. وأعطاها بالتالي تلك الاستمرارية زمانا ومكانا، وهي تجسيد واقعي لعالمية الرسالة الإسلامية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 27].

وإذا تتبعنا سيرة الرسول ﷺ، نجد أن الأمة تكوّنت ثم نشأ الكيان السياسي أو الدولة. فالأمة هي المنشئة للدولة وليس العكس. كما أن الدولة لم تكن بديلا عن الأمة، ولا يمكن أن تكون بديلا عنها. و"الدولة الإسلامية" أو "الخلافة" عبر القرون لم تكن إلا واحدا من التعبيرات المادية أو السياسية عن وجود الأمة، ويمكن أن تكون هناك تعبيرات أخرى مختلفة.

وفي هذا السياق أشار العلماء إلى أن مسائل الإمامة أو السلطة السياسية لم تكن قط أصلا في الدين. ولذلك كان الرسول في دعوته للناس يذكر لهم التوحيد والصلاة وشعائر الدين، ولم يذكر لهم قط "مسائل الإمامة". يقول تقي الدين ابن تيمية: "وقد قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 11]، فجعلهم إخوانا في الدين بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يذكر الإمامة بحال. ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله ﷺ كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة بحال، ولا نقل هذا عن رسول الله ﷺ أحد من أهل العلم لا نقلا خاصا ولا عاما، بل نحن نعلم بالاضطرار عن رسول الله ﷺ أنه لم يكن يذكر للناس إذا أرادوا الدخول في دينه الإمامة لا مطلقا ولا معينا" .

ولو كانت من مسائل الدين المهمة لكان "يجب بيانها من النبي ﷺ لأمته الباقين من بعده كما

بيّن لهم أمور الصلاة والزكاة والصيام والحج، وعيّن أمر الإيمان بالله وتوحيده واليوم الآخر، ومن المعلوم أنه ليس بيان مسألة الإمامة في الكتاب والسنة كبيان هذه الأصول"[1].

هذه المقدمات تبين كيف أن الأمة المسلمة بمعناها الديني هو الأصل، وأن التكييفات السياسية لوجود المسلمين عبر التاريخ إنما هي اجتهادات لمواجهة تكاليف الحياة الجماعية وتحقيق مقاصد الدين في الواقع. فهي فوّضت لهم مثل ما فوضت لهم سائر أمور دنياهم. وأن وجود "دولة إسلامية" بمعنى تعبيرها عن الأمة الإسلامية ليست مقصودا "شرعيا دينيا"، ولكنها حاجة ومعطى سياسيان.

3: 3: الدولة الإسلامية والخلافة:

الإشكال الثالث المرتبط بالإشكال السابق يتعلّق بكون المسلمين يربطون عموما بين الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية. كما شاع في كتابات الفقهاء والمفكرين المسلمين اعتبار "الخلافة" ضرورة دينية وأنموذجا في الحكم يجب السعي لإعادته. ودمج كثيرون مطلب إقامة الدولة بمعناها الحديث في مطلب "إقامة الخلافة" بوصفه التجسيد الأرقى والمقصد النهائي لإقامة "الدولة الإسلامية".

وقد رأينا أن التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول ﷺ ليست إلا فهما لتلك المبادئ وتطبيقا لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم. إن كثيرا منها سامق دينيا وأخلاقيا، لكنه سياسيا وتنظيميا وإداريا بشرية تاريخية محكومة بسياقاتها وظروفها.

أما اعتبار "الخلافة" ضرورة دينية ونموذجا لحكم "إسلامي"، فهو أمر يمكن انتقاده على عدّة مستويات منها:

---

[1] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، 1/76-78.

1- إن "الخلافة" ليست نظاما محدّدا ما دامت الشريعة لم تفصّل في كيفيات الحكم. كما أن الإسلام لم يحصر في نصّ واضح التعبير السياسي لشعوبه ومجتمعاته في مصطلح معين سواء كان الخلافة أو غيره.

2- يستعمل القرآن الكريم لفظ الخلافة بمعاني متعددة لا علاقة لها بتشريع "نظام سياسي" محدّد المعالم. فالله تعالى يخاطب نبيه داوود بقوله: **﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾** [ص: 26]. ويفيد المقام والسياق بأن المقصود أنه خلف من سبقه من ملوك بني إسرائيل، فيكون المعنى مساويا للملك. وهو الوارد في الآية الأخرى: **﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾** [البقرة: 251].

وفي القرآن الكريم أيضا قوله تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾** [النور: 55]، وقوله تعالى لقوم النبي موسى عليه السلام: **﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾** [الأعراف: 129]، قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري **(ت 310هـ)**: "أي ويجعلكم تخلفونهم في أرضهم بعد هلاكهم"[1]. وقوله: **﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾** [الأنعام: 133]، وهو خطاب موجه لكفار قريش في عهد الرسول ﷺ، ويحذرهم أنهم إن استمروا في التكذيب ومعارضة رسالة الإصلاح فإن الأمر سينتهي بهم إلى مصير مثل مصير أمم قبلهم عاد وثمود وقوم لوط، أهلكم وأعطى القوة لغيرهم. وذلك مثل قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي**

[1] جامع البيان في تأويل القرآن، 45/13.

﴿الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39]، قال قتادة: "خلفا بعد خلف، قرنا بعد قرن"[1]، وفي رواية أخرى عنه: "أمة بعد أمة، وقرنًا بعد قرن"[2].

فالمقصود في هذه الآيات هو أن الأمم يخلف بعضها بعضا في اكتساب القوة والمنعة. بدليل أن كثيرا من هذه الآيات وردت في سياق الحديث عن أمم مضوا قبل الإسلام. ومعروف أن الأمم تقوى وتضعف، والحضارات تظهر وتموت، ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: 49]. والقرآن يرشد إلى نماذج من أسباب النهوض، ويحذّر من أسباب الضعف والانهيار. فلا علاقة لمسمى الخلافة هنا بشكل معين من أشكال السلطة السياسية أو الدولة.

3- تستعمل النصوص القرآنية والنبوية في سياق السلطة السياسية ألفاظ الخلافة والأمر والملك بمعنى واحد.

وهكذا نجد القرآن الكريم يتحدث عن إيتاء الله الملك لثلاثة أنبياء، فقال الله تعالى عن النبي داود: ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ [البقرة: 251]، وقال عن النبي سليمان: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: 35]، وقال عن النبي يوسف: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 101].

ونجد الأحاديث النبوية تستعمل الألفاظ المذكورة بمعنى واحد. فعن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي،

---

[1] أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، 477/4، عبد الرزاق الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، 73/3.

[2] جامع البيان في تأويل القرآن، 480/20.

وسيكون خلفاء فيكثرون" قالوا: فما تأمرنا؟ قال: "فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقّهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[1]. فما سماه القرآن الملك، عرفه الحديث هنا بأنه "سياسة" الأنبياء لشؤون الناس، ثم سمّى من يحكم بعده خلفاء لأن بعضهم يخلف بعضا. والحديث ورد في سياق توضيح الفرق بين طبيعة الحكم عند بني إسرائيل وطبيعته في الأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ. فعند بني إسرائيل كان الأنبياء هم الذين يتولون الحكم، "كلما هلك نبي خلفه نبي". فكانت هناك بالتالي "صفة دينية" لدى الممسكين بالسلطة السياسية. أما في الإسلام فلا نبي بعد الرسول، ولن يكون هناك إلا بشر عادي، غير معصوم، يخلف بعضهم بعضا.

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"[2]. وقد علق ابن حجر العسقلاني على لفظة الأمر بقوله: "أي الخلافة"[3].

وعن جابر بن سمرة أن النبي ﷺ قال: "إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة"[4]. وروي الحديث أيضا بصيغة: "يكون اثنا عشر أميرا"[5]. وقد فهم العلماء عبر القرون أن اللفظين متساويان. وهكذا الألفاظ الأخرى غير مقصودة لذاتها، بل تتساوي في معناها.

---

[1] صحيح البخاري (أحاديث الأنبياء، ما ذكر عن بني إسرائيل)، وصحيح مسلم (الإمارة، الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء).

[2] صحيح البخاري (المناقب، مناقب قريش)، وأخرجه مسلم (الإمارة، الناس تبع لقريش والخلافة في قريش)، بلفظ "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان".

[3] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 117/13.

[4] صحيح مسلم، الإمارة، الناس تبع لقريش والخلافة في قريش.

[5] صحيح البخاري (الأحكام، الاستخلاف).

4– وفي العهد الراشدي تسمّى أبو بكر الصديق بخليفة رسول الله. والواضح أنه استعمال يصف واقع كونه أتى بعد الرسول ﷺ مباشرة، دون أي معنى آخر. والدليل على ذلك أن النقاش الذي عرفته سقيفة بني ساعدة استعمل فيه لفظ "الأمر" للدلالة على السلطة السياسة التي يتداول حول من يتولاها، ولم يتكلم أي صحابي عن الخلافة. وقد رفض أبو بكر الصديق مناداته: "يا خليفة الله"، فقال: "بل خليفة محمد ﷺ، وأنا أرضى به"[1]. وعندما اقترب أجل أبي بكر الصديق قال: "وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين: أبي عبيدة أو عمر، فكان أمير المؤمنين وكنت وزيرا"، ويقول أيضا: "وددت أني كنت سألته (أي رسول الله ﷺ) فيمن هذا الأمر فلا ينازعه أهله، ووددت أني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر سبب"[2].

كما أن عمر بن الخطاب لما تولّى فاقترح البعض تسميته بـ"خليفة خليفة رسول الله"، تخلّى عنها عمر لطولها، واختار التسمية بـ "أمير المؤمنين"[3]. وكان يقول: "إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدّة التي لا جبرية فيها، وباللين الذي لا وهن فيه".

---

[1] مسند الإمام أحمد بن حنبل، 192/1، وانظر كذلك لأبي عمر يوسف بن عبد الله النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 127/22، وفيه: "فقال أبو بكر: أنا خليفة رسول الله ﷺ وأنا راض بذلك".

[2] سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، 62/1. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 203/5، وقال: فيه علوان بن داود البجلي، وهو ضعيف، وهذا الأثر مما أنكر عليه.

[3] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 208/4.

ولم تتضمن خطب الخلفاء الراشدين ولا مكاتباتهم ومراسلاتهم أي إشارة إلى الخلافة، بل كان السائد آنذاك هو التعبير بلفظ "الأمر" عن السلطة السياسية، مما يعني أن إعطاء الخلافة معنى دينيا أو اعتبارها "النموذج الشرعي للحكم" لم يكن شائعا في عهدهم.

5 – وتستعمل كتابات المنظِّرين والعلماء المسلمين بمختلف أنواعهم، لفظ "الخلافة" في الغالب الأعم بمعنى مرادف للسلطة والسلطان والملك، أي أن كلّ سلطة في مجال "إسلامي" عندهم "خلافة" بشكل من الأشكال. كما استعملت ألفاظ الخلافة والإمامة والرئاسة والسلطنة والأمر بمعنى واحد، مما يعني أن اللفظ غير مقصود، بل المقصود هو معنى عام يتضمن مبادئ وموجِّهات لا تكفي وحدها كما رأينا لتشكيل مسمّى النظام السياسي.

فهذا أبو الحسن الماوردي يقول: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]. فاستعمل الإمامة والخلافة بمعنى واحد. وقريب منه تعريف ابن خلدون في المقدمة لمصطلح "الخلافة"، فقال بأنها: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2]. وصرّح بعدها بأن "هذا المنصب" يسمى "خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماما". ومثله قول أحمد بن عبد الله القلقشندي (ت 820 هـ) بأن لفظ "الخلافة" أطلق "في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على كافة الأمة، والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها"[3].

---

[1] الأحكام السلطانية، ص 3.

[2] المقدمة، 328/1.

[3] مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص 13.

6 – وفي بعض النصوص النبوية يرد لفظ الخلافة بمعنى "خلافة النبوة"[1] أو "خلافة على منهاج النبوة"[2]، من الزهد في المال والرئاسة وعدم التولي بالقهر، والالتزام بمبادئ العدل والإنصاف والشورى وبتحقيق المقاصد الشرعية في المجال السياسي. وأي نظام سياسي –على اختلاف تركيبته– يقترب من المراد الشرعي بقدر تمثله لتلك المبادئ. فيمكن أن نقول "حكم سياسي على منهج النبوة" ولا فرق، لأن المهمّ هو المضمون و المقصد لا اللفظ.

وهكذا فإن "الخلافة" في النصوص والكتابات الإسلامية ليست "نظاما سياسيا" محدّدا، وليست نموذجا شرعيا للحكم السياسي، بل كانت تجربة تاريخية وممارسة بشرية. وقد رأينا بأن أي تجربة سياسية في التاريخ الإسلامي لا تعتبر نظاما نموذجيا يقاس عليه إلا على المستويين القيمي والأخلاقي، وليست مقارباته ولا مصطلحاته جزءا من الشرع أو من الدين. وهذا أساس منهجي يجعل المسلمين ومجتمعاتهم منفتحين للإبداع وللاستفادة من التجربة البشرية. وهو

---

[1] كما في حديث "خلافة النبوة ثلاثون سنة" الذي رواه أبو داود، السنة، في الخلفاء، "خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك –أو ملكه– من يشاء". حسنه الأرنؤوط محقّق كتاب سنن أبي داود، وصحّحه الألباني في "سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها"، الحديث رقم 459.

[2] روى الإمام أحمد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًّا فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة". وروى الحديث أيضًا الطيالسي والبيهقي في منهاج النبوة، والطبري، والحديث صحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم الحديث 5، وحسنه الأرنؤوط.

الأليق بدين الإسلام الذي أتى للعالمين، وللبشرية كلّها، فيمتنع أن يفرض نمطا واحدا جامدا للدولة وللممارسة السياسية.

3: 4: "الدولة الإسلامية" أو دولة المسلمين ؟

نتوقف الآن عند مصطلح "الدولة الإسلامية" الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي الذي يُفترض أنه يحقق المقصود الشرعي.

وأول ما يمكن الإشارة إليه هنا هو أن هذا المصطلح جديد، لم يرد في النصوص الشرعية، ولا في كتابات الفقه أو الفكر السياسيين في الحضارة الإسلامية. وهذا النوع من المصطلحات لا تعبر عادة عن "حقائق دينية أو شرعية"، وإلا لوردت في نصوص قرآنية أو حديثية، ولكن تعبّر عن تصّور المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم. وهذا ما عبّر عنه تقي الدين ابن تيمية بربط هذا النوع من المصطلحات بالعرف. يقول: "إن عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولّي يُتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس له حدّ في الشرع"[1]. وأشار في مكان آخر إلى أهمية أن يُستعمل في كلّ علم مصطلحاته: "فأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة"[2].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن صياغة المصطلح والتركيز عليه بشكل غير مسبوق في الكتابات الفقهية والسياسية "الإسلامية"، إنما يعبّر عن التأثّر الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يعطي للدولة مكانة مركزية واستثنائية. وهو يبتعد عن المنهج القرآني الذي يركّز على الأمة لا على "الدولة".

---

[1] مجموع الفتاوى، 68/28.

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 43/1.

ولذلك فإن عبارة "الدولة الإسلامية" غير دقيقة، وتحدث العديد من الالتباسات.

المعنى الأول الذي استعمل المصطلح للتعبير عنه هو كونها دولة ضمن دول العالم الإسلامي، وهي التي اجتمعت في "منظمة المؤتمر الإسلامي"، التي سُميت لاحقا "منظمة التعاون الإسلامي". فهو معنى أقرب إلى التوصيف الذي يدمج العوامل الجغرافية والتاريخية الحضارية.

وقد يعني مصطلح "الدولة الإسلامية" في بعض الأحيان: الدولة التي أكثرية مواطنيها مسلمون.

لكن المعنى الذي ننتقده هنا يجعل "الدولة الإسلامية" النموذج الشرعي، ويوهم أن الله تعالى كما أمرنا بالصلاة والزكاة وغيرها أمرنا بإنشاء هذه "الدولة الإسلامية". وهذا -على أقل تقدير- غير دقيق لأسباب كثيرة.

فهو أولا يحيل على وجود شكل محدّد لبناء الدولة وللحكم السياسي في الإسلام، وهو ما رأينا أنه غير صحيح، وأن الشرع لم يحدّد في ذلك إلا المبادئ والمقاصد.

وهو من جهة ثانية يستدعي تلقائيا أشكالا معينة للحكم في التاريخ الإسلامي، وقد رأينا أنها أشكال لا تعبر إلا عن نماذج وتطبيقات تاريخية، تتجاوزها الأمة بتغيّر ظروفها وسياقاتها.

وبالنظر للأصول والمقدّمات التي تحدثنا عنها سابقا حول طبيعة المجال السياسي إسلاميا، باعتباره مجالا مفوّضا للاجتهاد البشري، فإن الدولة إنما هي إطار نظامي يجسّد حاجة الجماعة المسلمة لتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية. فحتى لو كانت الجماعة البشرية (الشعب) المؤسسة للدولة منسجمة دينيا وفكريا، لكان ما تؤسسه كيان سياسي دنيوي. وكونه يعبّر عن إرادة تلك "الجماعة" لا يخرجه عن ذلك، ولا يعطيه صفة الانتساب إلى الإسلام. فقد تكون هناك "جماعة

مسلمة" أخرى في فضاء مكاني أو زماني آخر تخالف في كيانها السياسي اجتهادات الأولى في أسس البناء أو في نظم تدبيره.

وأغلب من يستعملون عبارة "الدولة الإسلامية" يربطونها بجعل الشريعة مصدر القوانين، وقد رأينا بأن بناء الدولة هو بناء سياسي، وليس بالضرورة مرتبطا بطبيعة النظام القانوني أو مرجعيته التي ليست في الحقيقة قضايا سياسية، بل هي نتيجة لممارسة مقتضيات بناء الدولة ومؤسساتها في أمة من الأمم. وإذا انطلقنا من طبيعة الأنظمة السياسية الحديثة، التي تضم مواطنين من ديانات مختلفة، فإن النظام القانوني قد يقترب أو يبتعد عن مقتضيات "الشريعة" في بعض أحكامها التفصيلية على حسب ازدياد أو نقصان تمثيلية المسلمين في الأجهزة التشريعية "البرلمان". وقد يتطور تشريع القوانين في الدولة الواحدة حسب وزنهم السياسي.

يبقى أن نعطي لعبارة "دولة إسلامية" معنى "دولة مقبولة إسلاميا". وهو المعنى الذي أعطاه العلماء لمصطلح "السياسة الشرعية"، أي السياسات المقبولة شرعا وليس المنصوص عليها. وهذا مثل ما نقول أن ممارسي التجارة بحكم كونهم مسلمين يلتزمون بأحكام الشرع في معاملاتهم، لكننا لا نتحدث عن "تجارة إسلامية". ورجال الصناعة المسلمون يلتزمون في عملهم بمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية قناعة ومبدأ، لكن هذا لا يبرر صياغة مصطلح "صناعة إسلامية". وهكذا في مختلف المجالات التي يرتادها المسلم.

لذلك فإن الأوفق الاعتراف بأن النظام السياسي الذي يبنيه المسلمون هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجتهم، وهو بناء محايد في أصله، يمكن أن يتقاسموه مع غير مسلمين من الوطن نفسه، أو يقتسموا نموذجه مع مجتمعات أخرى.

ومن الطبيعي أن يعبر هذا البناء عن التوجهات والمبادئ التي يؤمن بها المجتمع، وأن يرتكز نظامه القانوني على الأسس التي يختارها أبناؤه. وهو ما يعبّر عنه بأنها "دولة مدنية". وبالنسبة للمجتمع المسلم فهي دولة مسلمين، وقد يختارون أن تكون دولة مدنية بمرجعية إسلامية. وهي دولة قد تختلف من قطر إسلامي أو مجتمع إسلامي لآخر، ما دام البناء بشريا، وما دام اختيار تمثل الدولة لمقتضيات المرجعية الإسلامية اختيارا شعبيا وفق اجتهادات فقهية أو فكرية لا يخفى تعدّدها في الأمة الإسلامية.

4: الدولة الإسلامية والدولة المدنية:

حاولنا في الفقرة السابقة التدليل على أن استعمال مصطلح "الدولة الإسلامية" يطرح العديد من الإشكالات، ولا يتوفر على أي سند من نصوص الشرع ولا من أصوله وقواعده. فإذا لم يكن هناك نموذج شرعي محدّد للحكم، ولا "نظام" سياسي إسلامي، فالمعوّل عليه هو المبادئ والمقاصد التي أتى الدين لتكون هداية للفرد والجماعة. فأي نظام تحقّقت فيه تلك المبادئ والمقاصد فهو مقبول شرعا.

وإذا قارنا بين تلك المبادئ والمقاصد وبين المعايير التي تبنى عليها ما يصطلح عليه اليوم بالدولة المدنية، فإننا نجد العديد من التوافقات.

فالمعايير التي تجعل الدولة مدنية، على الراجح من تعريفاتها، خمسة هي تمثيلها **إرادة المجتمع،** وكونها **دولة قانون،** وانطلاقها من **نظام مدني من العلاقات** يقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، وقيامها على **المواطنة** بغض النظر عن دين الفرد أو عرقه

أو سلطته، مع مساواة جميع المواطنين فيها، وأخيرا التزامها **بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة**.

وبالنظر للتوجهات العامة المبثوثة في القرآن والسنة وكتابات علماء الإسلام، فإن هذه المعايير متوفرة في نظرة الإسلام للدولة، إذا استبعدنا تأثيرات الأبعاد التاريخية والثقافية في تكييفات علماء الإسلام لها.

فالسلطة في المنظور الإسلامي لا تقوم إلا على الطواعية والاختيار، والحاكم وكيل عن الأمة، ومن حقّها أن تراقبه وتحاسبه، مباشرة أو من خلال ممثلين لها. ولذلك اتفق الفقهاء على تكييف الولاية أو المسؤولية السياسية للدولة على أنها "عقد" أو "تعاقد". واشترط فيه الماوردي أن يكون "عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار"[1].

وقرروا مسؤولية الحاكم عن أقواله وأفعاله، لأنها ممارسات اجتهادية عليه أن يتحمل مسؤوليتها. وخطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة مشهورة في هذا المجال، وفيها: "إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"[2].

وقد ورد في الحديث الصحيح تحذير المسؤولين من نسبة اجتهاداتهم إلى الله، بل عليهم أن ينسبوها إلى أنفسهم. فكان الرسول ﷺ يوصي أمير الجيش عندما يعينه قائلا: "وإذا حاصرت

---

[1] الأحكام السلطانية، ص 8.

[2] رواه البيهقي في سننه الكبرى 353/6، وابن جرير في التاريخ 237/2، وابن هشام في السيرة 82/6 عن ابن إسحاق حدثني الزهري حدثني أنس بن مالك، وقال ابن كثير في البداية والنهاية 248/5 و 301/6: إسناده صحيح

أهل الحصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا "[1].

أما المساواة أمام القانون فهو مبدأ قرآني صريح، والتزام نبوي حاسم. ومن أمثلته أن الرسول ﷺ لما خوطب في تخفيف العقوبة عن امرأة مخزومية شريفة سرقت رفض ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[2].

ويحتل الإنسان مكانة مركزية في المنظور القرآني، فهو، على اختلاف اللون والجنس والدين والموقع، ينحدر من أصل واحد وينتمي لأسرة واحدة. ومن أجمع آيات القرآن في هذا المجال قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾** [الإسراء: 70]. فهو تكريم ذاتي، لا يربط بدين أو إيمان. وكرّست الأحاديث النبوية المفهوم بجعل إسداء الخير للناس –كلّ الناس– طريق القرب من الله: "أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس"[3]. هذه المفاهيم هي التأسيس الحقيقي لمفهوم المواطنة إسلاميا. وهو الذي عكسته وثيقة المدينة المنورة (الذي يسميه بعض الباحثين دستور المدينة)، بتنصيصه على أن اليهود "أمة مع المؤمنين". فيجعلهم شركاء في نظام سياسي واحد وينصّ على الحقوق المشتركة في مجالات الأمن والدفاع وغيرها. وبالنظر إلى ما أصّلناه من قبل من كون

---

[1] صحيح مسلم (الجهاد والسير، تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها).

[2] صحيح البخاري(أحاديث الأنبياء، حديث الغار)، ومسلم (الحدود، قطع السارق الشريف وغيره).

[3] أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" وغيره عن ابن عمر، انظر: الألباني في السلسلة الصحيحة الحديث رقم 906.

المجال السياسي إسلاميا مفوّض للاجتهاد البشري، فإن الموجِّهات الكبرى للأخذ بمعايير الدولة المدنية حاضرة في النصوص الإسلامية. ولا يضرّ ذلك أن يكون المسلمون قد ابتعدوا عنها قليلا أو كثيرا في تنظيرهم للنظام السياسي أو في تطبيقاتهم الواقعية، فإن البشر لا يأخذون من الوحي إلا على قدر استعدادهم الثقافي والحضاري.

ومن أوائل من استدلّوا بالمقدمات المذكورة على مدنية الدولة في الإسلام الأستاذ محمد عبده. فقد انطلق من اعتبار "قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"، أصلا مهما في الإسلام وامتدحه بقوله: "وما أجلّه من أصل". وذهب إلى أن الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ومحا أثرها، ولم يدع "لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا، قال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21، 22]"[1].

وانطلاقا من أصل انتفاء وجود سلطة دينية في الإسلام يصوغ محمد عبده أصل كون السلطة في الإسلام سلطة مدنية، والحاكم فيها مدني.

ويستدلّ على ذلك بأن الحاكم عند المسلمين ليس معصوما، ولا يتلقى الوحي، وليس من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ولا يخصّه الدين في فهم القرآن الكريم والعلم بالأحكام الدينية بأي امتياز، ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة. وللناس تقويمه إذا اعوج، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. "وإذا فارق الكتاب والسنة في عمله، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه". فالأمة، أو من يمثلها، هي من ينصّبه، وهي صاحب الحقّ في السيطرة عليه، أي هي مصدر السلطات، وهي التي تخلعه متى رأت المصلحة في

[1] الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، 3/304 وما بعدها.

ذلك. ثم ينتهي إلى الخلاصة الواضحة: "فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"[1]. وبذلك نزعت أي قداسة أو صفة دينية عن أي حاكم بشري.

خاتمة:

تقتضي الأصول والقواعد الإسلامية المرتبطة بالسياسة أن الدولة شأن دنيوي مفوّض للاجتهاد البشري، وأنه يمكن للمسلمين تبني أي شكل مقبول وفق المبادئ والمقاصد الشرعية. ومن هنا فإن اعتبار إقامة "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإسلامية" واجبا دينيا أو شرعيا لا ينسجم مع تلك الأصول. كما أن الدولة في المفهوم الإسلامي لا تتنافى في شيء مع مفهوم الدولة المدنية، بل تؤسس لها على مختلف المستويات، وتمكّن الشعوب المسلمة من تأسيس دول مدنية بمرجعية إسلامية، تتنوع حسب اختلاف ظروفهم واجتهاداتهم، وتستفيد من الحكمة البشرية واجتهادات التجربة الإنسانية.

كما أن السلطة في المنظور الإسلامي تنبني على الطواعية والاختيار، والحاكم وكيل عن الأمة، ومن حقّها أن تراقبه وتحاسبه، مباشرة أو من خلال ممثلين لها. ولذلك اتفق الفقهاء على تكييف الولاية أو المسؤولية السياسية للدولة على أنها "عقد" أو "تعاقد".

لا تدعي هذه الورقة الإحاطة بالموضوع من مختلف جوانبه، بقدر ما هي جهد ينضاف لجهود أخرى قصد التطوير النظري وتحرير المقال في مختلف الإشكالات المرتبطة بالدولة في السياق الإسلامي، واستجلاء عدد من الأصول المنهجية والمعرفية التي تشكل أرضية أولية للانطلاق منها في عملية التجديد الإسلامي المتواصلة.

---

[1] الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، 3/307-308.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ- 1989م.

2- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.

3- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، أبو العباس شهاب الدين أحمد القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، ط2، 1416هـ- 1995م.

4- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1402هـ/1982م.

5- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1405هـ- 1985م.

6- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، 1412هـ-1992م.

7- الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1403هـ- 1983م.

8- الإعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.

9- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، ط1، 1423هـ - 2003م.

10- الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، ط1، 1441هـ-1993م.

11- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، 1395هـ- 1975م.

12- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.

13- الأوائل، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، دار البشير، طنطا-مصر، ط1، 1408هـ-1988م.

14- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، ط2، بدون تاريخ.

15- تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار التراث، بيروت-لبنان، ط2، 1387هـ-1967م.

16- تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، دار الكتب العلمية، تحقيق د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ- 1999م.

17- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ- 1967م.

18- جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ-2000م.

19- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين محمد ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ- 1991م.

20- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ-1994م.

21- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ج 1-5: 1415هـ-1995م، ج 6: 1416هـ- 1996م، ج 7: 1422هـ- 2002م.

22- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث، تحقيق شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ- 2009م.

23- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي، مطبعة الارشاد، بغداد-العراق، 1390هـ-1971م.

24- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، ط1، 1425هـ-2004م.

25- صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.

26- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1374هـ-1955م.

27- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة-السعودية، ط1، 1428هـ - 2008م.

28- الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة-السعودية، ط3، 1432هـ-2011م.

29- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة-مصر، ط3، 1407هـ-1987م.

30- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1409هـ-1989م.

31- لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، بيروت-لبنان، ط3، 1414هـ-1993م.

32- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

33- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة-مصر، 1414هـ-1994م.

34- مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م.

35- مدخل إلى علم السياسة، د. عصام سليمان، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 1399هـ-1979م.

36- مسند الإمام أحمد بن حنبل،تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة-مصر، ط1، 1416هـ-1995م.

37- مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المصري، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط2، 1407هـ- 1986م.

38- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة-مصر، ط2، بدون تاريخ.

39- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1426هـ- 2005م.

40- المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء-المغرب، 1425هـ -2005م.

41- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986م.

42- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ- 1997م.

43- النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.