الدولة المدنيّة

نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة

د. جاسر عودة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو محاولة لتقديم أفكار تنبع من فهم مقاصدي وسنني لتعزيز ما يُسمّى هنا «دولة مدنيّة بمرجعيّة مقاصديّة»، وفي هذا السياق ينقد الدكتور جاسر عودة الأطروحات الإسلاميّة الحاليّة في مجال «السياسة»، ويحاول تصوّر خطوط عريضة لنموذج مدني تعدّدي. وهذا الهدف بالنسبة إليه هو هدف مرحلي وليس نهاية المطاف في الإصلاح المنشود، الذي لا يكتمل إلّا بتجاوز هذه الدويلات المستوردة نفسها وهو التجاوز الذي لا يتناقض مع الشعور الوطني. كما يرى المؤلف أنه لا بدّ من العودة إلى شكل من الوحدة الإسلاميّة الواسعة والمؤثّرة في مسار البشريّة. وبرأيه، هذه الوحدة العامّة لن تتحقّق من دون خطوة مدنيّة الدّولة والتخلّص من كابوس الاستبداد بصوره كافّة وإعادة تعريف النظام السياسي ليكون وسيلة لتحقيق مصالح الناس وسياسة تنوّعهم بحكمة وسماحة.

وفي سياق البحث نفسه، رأى الدكتور عودة أهميّة خاصّة لمقاربة أصوليّة ومراجعة نظريّة لقضية تأسيسيّة، ألا وهي قضيّة «المرجعيّة الإسلاميّة». وسؤال: ماذا نعني بالمرجعيّة الإسلاميّة في شؤون السياسة والمجتمع اليوم؟ بات سؤالاً مهمّاً ولإجابته أثر كبير في تصوّر النظام المنشود الذي نطلق عليه اسم «إسلامي».

يتوزّع هذا الكتاب ثلاثة فصول: فصلان نظريان وفصل تطبيقي. أما الشق النظرّي التأصيلي، فيبحث في فصلين موضوعين، أوّلهما؛ فصل في منهجيّة تحليل المفاهيم السياسيّة ويتناول مفهوم الدولة المدنيّة، وثانيهما؛ فصل يبحث في أصول ومنهجيّة الحكم على «المرجعيّة» في المجال السياسي بناءً على مقارنة نقديّة لمرجعيات إسلاميّة مختلفة، منتهياً إلى طرح مقاصد الشريعة كمرجعيّة في تلك الشؤون. وأمّا الفصل التطبيقي، فيتناول تصوّر «الدولة المدنيّة» المنشودة من بُعد التعدّديّة السياسيّة الشاملة باعتبارها الخطوة الثوريّة الأساسيّة التالية للتخلّص من آفة الاستبداد.

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-110-3
9 786144 311103

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الدولة المدنية

الدولة المدنية

نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة

د. جاسر عودة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عودة، جاسر

الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة/ جاسر عودة.

٣١٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٩٣ ـ ٣١٩.

ISBN 978-614-431-110-3

١. الدولة المدنية. ٢. الشريعة. أ. العنوان.

319

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

محتويات

مقدمة: الثورات العربية بين حلم العدالة وواقع الاستبداد ٧

أولاً: أزمة الإنسان وأزمة الدولة ٧

ثانياً: نحتاج إلى ثورة أخلاقية ١١

ثالثاً: أزمة الفكر الإسلامي: الحاجة إلى مقاصد الشريعة ١٥

رابعاً: خلفيات تاريخية للاستبداد المعاصر ٢٠

خامساً: المجال والهدف ٢٣

الفصل الأول: التحليل المنظومي للمفهوم المركّب ٢٧

أولاً: مقدمة في مفهوم التحليل ٢٧

ثانياً: التصور والإدراك للمفهوم قبل الحكم عليه ٣٤

ثالثاً: رصد تطور المفهوم وتجدّده عبر الزمن ٣٩

رابعاً: استيعاب تعدد أبعاد المفهوم في الواقع المعيش ٤٢

خامساً: الاهتمام بالبعد المقاصدي والقيمي للمفهوم ٤٥

سادساً: مقصد مراعاة السنن الإلهية ٥١

سابعاً: التعامل مع المفاهيم غير الإسلامية الأصل ٥٩

ثامناً: مفهوم «الدولة المدنية» ٧٣

الفصل الثاني: ما معنى «المرجعية الإسلامية» في سياق الدولة المدنية؟ ... ٨٥

أولاً: مرجعية التاريخ الإسلامي ٨٧

ثانياً: مرجعية الفقه الإسلامي ٩٥
ثالثاً: مرجعية السنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام ١٠٧
رابعاً: مرجعية القرآن الكريم ١١٦
خامساً: مرجعية مقاصد الشريعة.. حيث تتكامل المرجعيات ١٢٨
الفصل الثالث: الدولة المدنية سياسياً: التعددية في ضوء مقاصد الشريعة ... ١٥١
أولاً: المنهج الحَرفي في خدمة الاستبداد ١٥٢
ثانياً: المنهج التبريري المشرعن للواقع الاستبدادي ١٧٤
ثالثاً: مراجعات الإسلام والسياسة بين النقد والتفكيك ١٨٧
رابعاً: إشكالية الفتاوى السياسية ٢٢٣
خامساً: التعددية الحزبية كخطوة ضرورية نحو المدنية المعاصرة ٢٤٢
سادساً: نحو تعددية شاملة: تمكين «الأحزاب المدنية» ٢٧٤
خلاصات ٢٨٧
المراجع ٢٩٣

مقدمة
الثورات العربية بين حلم العدالة وواقع الاستبداد

أولاً: أزمة الإنسان وأزمة الدولة

«الشعب يريد إسقاط النظام» و«خبز. حرية. عدالة اجتماعية» كانت صيحات الشارع العربي الذي خرج في عام ٢٠١١ مطالباً بالتغيير وحالماً بـ «نظام» سياسي واجتماعي واقتصادي أفضل. وقد فوجئ الإنسان العربي ـ بعد أيام معدودات ـ أن رؤوساً عتيدة للسلطة قد غابت، وأن روحاً من الاحتفال والفرحة قد عمّت، بل وأن العالم شرقاً وغرباً يدعي أنه «يتعلم» من «الربيع العربي» ويتمنى أن ينسج على منواله.

واستمر الحلم شهوراً ـ طالت أو قصرت ـ ظن خلالها من ظن أن «الياسمين هزم البندقية»، وأن «السلمية أقوى من الرصاص»، وأن «الربيع أتى بعد الشتاء»، بل وظن البعض بعد جويلات انتخابية أتت في فورة الحماسة أو بريق السلطة أو ردود الأفعال قصيرة النظر أن «المشروع الإسلامي دخل مرحلة التمكين»، وأن «الأمة قد عادت إلى الإسلام»، وأن «أستاذية العالم هي المرحلة التالية»، وهلم جراً.

ولكن، سرعان ما اصطدم الحلم بالواقع وكشفت الحقيقة الخيال، سرعان ما اتضح أن ذلك «النظام» المستبد عميق ومتمكن ومتغلغل في المجتمعات العربية ولم ولن يسقط أو يتغير ببساطة، وأن شعار «العدالة الاجتماعية» هو أقرب إلى الحلم منه إلى الواقع، واتضح أن «الدولة» العربية هي في أحيان كثيرة مجرد منظومة صمّمت فقط لتخدم جماعات مصالح خطيرة، أو قبائل معينة محتكرة للمال والسلطة، أو طبقات أمنية وعسكرية

معينة في كل دولة، ولن يتورع أي من هؤلاء جميعاً عن استخدام وسائل العنف التي تمتلكها القوات الحكومية أو غير الحكومية وبكل صرامة ومن دون رحمة ولا إنسانية لإجهاض كل محاولة للإصلاح والتغيير والمساءلة ومحاربة الفساد وضمان الحريات ورد الحقوق وسقوط الاستبداد. واتضح كذلك أن توازنات القوى الإقليمية والعالمية لم ولن تسمح ببساطة بتغيير «ديمقراطي» في العالم العربي، وأن دون ذلك الأموال والأنفس والأرصدة الاستراتيجية المادية والمعنوية من تلك القوى وعملائها.

وخلاصة الأحداث الكثيرة المتتالية منذ عام ٢٠١١ ـ ومن دون الدخول في التفاصيل التي هي خارج نطاق موضوعنا ـ أن الحال قد عاد في الشأن العام والحقوقي والسياسي والأمني والاقتصادي بل والديني إلى أسوأ ممّا كان عليه قبل عام ٢٠١١، على الرغم من أن الشارع العربي ما زال غاضباً من أوضاعه المتردية على أصعدة شتى، وكارهاً الاستبداد الذي يحكمه، وتائقاً إلى استرداد مكانته وكرامته وحقوقه الضائعة، وعلى الرغم من أن فكرة الثورة ما زالت حية في نفوس الشعوب العربية على الرغم من اتخاذها أشكالاً متباينة بل ومتناقضة أحياناً بين السلمية الحالمة إلى العنف المنحرف.

صار الإنسان الثوري العربي بين فكريْن نقيضيْن أحلاهما مرّ: إما فكر «سلمي» ساذج يضحّي بأفضل شباب وشابات العالم العربي والأمة الإسلامية وأنضجهم وأغلاهم من أجل حلم بالثورة ولكن من دون استراتيجية عقلانية تضمن مكاسب حقيقية مجتمعية وإصلاحية على الأرض، وهو عجيب، وإما فكر عنيف منحرف اتخذ شكلاً شديد الإجرام واجتذب ضحايا الإرهاب الغربي والتفكك الأسري والاحتكار الاقتصادي والتطرف الديني من كل مكان، ثم انتهج استراتيجية لا تخدم إلا أعداء الإسلام والعرب والإنسانية، وعلى الرغم من أن خدمته للأعداء ظاهرة بوضوح شديد كالشمس في رابعة النهار إلا أنه يطلق على نفسه أسماء من قبيل «الدولة الإسلامية» و«خلافة المسلمين»، وهو أعجب!

وقد علمتنا الأحداث منذ عام ٢٠١١ درساً مهماً، ألا وهو أن تفاؤلنا حينئذ بتغير حاسم وسريع وتاريخي لم يكن في محله، وأن التغيير الحقيقي المنشود في العالم العربي والإسلامي لن يكون سهلاً ميسوراً لأن دونه

عقبات جسام لا بد لها من أن تتغير أولاً، ولعل أكبرُها في نظري تغييرَيْن مهميْن منشودَيْن: **أولهما**، تغيير في بناء الإنسان نفسه، **وثانيهما**، تغيير في بناء الدولة نفسها.

أما الإنسان، فقد أكدت الأحداث أن عندنا مشكلة كبرى في بنائه ثقافياً وفكرياً وخلقياً ودينياً وصحياً ومهنياً وتربوياً واجتماعياً، وأن الإصلاح السياسي الجزئي الذي قد تنتجه أي «ثورة» في أعلى سلم السلطة لن يغير الاستبداد ولن يصمد ـ ولو كان مؤيداً بصندوق انتخاب ـ من دون إصلاح تعليمي وأخلاقي وثقافي واجتماعي ومهني وفني وإعلامي يؤازره ويحافظ عليه، وأن ثلاثي الفقر والجهل والمرض هم أعداء الثورة والإصلاح الحقيقيون اللذيْن لن تقوم لهما قائمة ما داموا متوغلين في هذه الشعوب. فمع الفقر تضيع المبادئ والقيم والكرامة، ومع الجهل تضيع العقلانية والحكمة والدين، ومع المرض تضيع العزيمة والأموال والحياة. إذاً، فنحن نحتاج إلى ثورة فكرية وأخلاقية وحضارية تتجذر أولاً في المجتمع ثم تنشأ على أساسها مؤسسات مدنية تضمن استمرارية أي تغيير سياسي حقيقي.

وأما «الدولة» في العالم العربي، فقد أثبتت الأحداث أن في بنائها الحالي خللاً فادحاً لا يعزز إلا الاستبداد والفساد بكل أنواعه، بدءاً من التعصب إلى التعريف الحدودي الضيق (السايكسبيكي الريموني اللوزاني أصلاً) إلى الدولة الوطنية العربية[1]؛ إذ رأينا من خلال أحداث كثيرة كيف تضيع بحجة العصبية الوطنية المصالح المصيرية المشتركة، بل والأخلاق والقيم الإنسانية في تعامل كل دولة عربية مع الدول الأخرى ولو كانت شقيقة صديقة، ولو كانت ضحية معتدى عليها، ولو كانت في حد ذاتها تمثل بعداً استراتيجياً مهماً للجميع.

---

(١) الوزيران الفرنسي فرنسوا بيكو والبريطاني مارك سايكس وصلا إلى اتفاقية سرية عام ١٩١٦، بمباركة من الإمبراطورية الروسية وقتها، على اقتسام الهلال الخصيب وبلاد الشام بين فرنسا وبريطانيا، ثم كشف عن تلك الاتفاقية الشيوعيون حين حكموا روسيا بعدها بعام، مما أثار الشعوب العربية شيئاً ما، ولكن التقسيم مضى قدماً بمؤتمر سان ريمون عام ١٩٢٠، ثم بغيره من المعاهدات والمذكرات مثل معاهدة لوزان عام ١٩٢٣. ورسمت تلك الاتفاقيات ومثيلاتها ـ في ما تلا ذلك من عقود ـ حدوداً ظهرت لأول مرة في التاريخ، وهي الحدود الحالية لكل من: العراق وسوريا ولبنان وتركيا والأردن، ثم فلسطين، والتي قامت «إسرائيل» فوق أجزاء كبيرة منها سنة ١٩٤٨. وهناك قصص شبيهة بهذه القصة في فحواها وتلاعب موازين القوى العالمية فيها، إلى أن وصلنا إلى كل التقسيمات والحدود الأخرى تقريباً في عالمنا العربي والإسلامي بشكل عام.

ثم رأينا الخلل الواسع في مختلف الدول وبأشكال مختلفة متمثلاً بالأساس في الاستبداد العسكري والأمني بالقرار السياسي، ثم تحكُّم ذوي النفوذ السياسي بمختلف مستويات وأنواع السياسات في الدولة حتى تصنع لخدمة السياسيين وأسرهم وحلفائهم من أصحاب الأموال بدلاً من أن تخدم المصلحة العامة والخير المشترك والمواطن العادي، ورأينا الاحتكار غير المشروط للسلطات من التنفيذيين على رأس أغلبية الدول الوطنية لمجرد تحكمهم في قرار استخدام وسائل العنف فيها وهي الوسائل التي يشترونها من مال الشعوب على أي حال، ثم رأينا كيف تستباح بوسائل العنف هذه دماء الشعوب نفسها وأعراضها من دون حق ـ بل وباسم الدين أحياناً ـ لمجرد المعارضة في الرأي أو تبني أيديولوجية سياسية مختلفة أو المناداة بالحقوق أو الإصلاح أو القصاص لدماء أو أعراض سفكت ظلماً.

وأخيراً وليس آخراً، رأينا بأم أعيننا في موضوع إشكاليات الدولة العربية خلطاً ممنهجاً وخطيراً بين السلطات الخمسة ـ إن صح التعبير: التنفيذية والقضائية والتشريعية والإعلامية والمجتمع المدني، وبين القرار السياسي والقرار السياساتي، وبين سلاح الدولة وسلاح العصابات من «البلطجية» و«الشبيحة» و«الميليشيات» و«الحشود»، وما إليه من المسميات لمرتكبي الحرابة في أسوأ صورها، وبين العقيدة السياسية والعقيدة الدينية، وما زال الطريق طويلاً، والله المستعان.

ونحن نعتقد أن الخطوة الأولى على طريق طويل للخروج من استبداد الدولة العربية والإسلامية عموماً هو في الوصول إلى وعي شعبي اجتماعي وسياسي يضمن بناء دولة «مدنية» «تعددية» تبني سياساتها على أسس أخلاقية، ونعتقد أن الإسلام كمنهج حياة وفكر إنساني وهوية حضارية قادر على تقديم كثير في بناء الوعي والإصلاح المنشود ـ ثورياً كان أم تدريجياً، عربياً كان أم إسلامياً أم عالمياً.

إلا أن العهد قد طال والبون قد اتسع بين فكر «السياسة الشرعية» وفقهها كما درسناهما في الكتب التراثية وبين واقع المسلمين الحضاري والسياسي والسياساتي المعيش اليوم، والمفاهيم التي تحكم ذلك الواقع بدءاً من أصوله وفلسفته وانتهاءً برؤية مؤسساته ومعايير النمو والرفاه فيه.

والبحث في علم السياسة الشرعية بأصوله وفروعه وتجديده والتوسع فيه هي أمور يجب أن يهتم بها كل حريص على مستقبل الإسلام ومصلحة المسلمين، وأن يدلي كل من له دلو صالح بدلوه في هذه الحالة الراهنة من التجاذبات والمداولات الواسعة حول عدد من القضايا المهمة التي يعيشها العالم العربي والفكر الإسلامي في هذه المرحلة.

وقد طُرِحت حديثاً في الفكر الإسلامي أفكارٌ حول قضية الدولة دارت حول مفهوم «الدولة المدنية»، وأفكارٌ حول نظام الدولة دارت حول مفهوم «التعددية السياسية»، وأخرى حول قضية المرجعية في شؤون السياسة دارت حول مفهوم «المرجعية الإسلامية». وسوف نعرض خلال هذا البحث نقاط اتفاق واختلاف مع هذه الأفكار، أو فلنقل تطوير تلك المفاهيم المحورية الثلاثة وإعادة صياغتها: المدنية والتعددية والمرجعية، وذلك بهدف الإسهام في حلحلة تلك الأزمات المذكورة من منطلق إسلامي وسطي إن شاء الله تعالى.

وسوف نركز على طبيعة الدولة الوطنية المنشودة، والتي لا بد من أن أبيّن للقارئ الكريم أنها عندي مجرد مرحلة في رحلة عودة الأمة الإسلامية إلى تضامنها ووحدتها في أي صورة كانت، ونتصور الدولة الوطنية المنشودة في هذه المرحلة **دولة مدنية ذات مرجعية مقاصدية**، ويعني هذا أن نتصور مدنيتها متمثلة في التخلص من الاستبداد العسكري والقبلي، ثم بناء تعددية سياسية شاملة بمفهوم يوسع مفهوم السياسي ليشمل كل التيارات السياسية أياً كانت بل ويشمل كذلك الحركات والهيئات المدنية، ويعطي أولوية للسياسات التي ترمي إلى المصلحة العامة وتحقيق العدالة الاجتماعية، وقد تصورنا مرجعية تلك الدولة المدنية فكرياً وفلسفياً في المبادئ والقيم والأهداف التي تمثلها مقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانياً: نحتاج إلى ثورة أخلاقية

دلّنا تحليل أصول الإشكاليات التي نعانيها في واقعنا على أن أزماتنا الدينية والسياسية والسياساتية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية والفنية والصحية والبيئية وغيرها إنما هي أعراض أمراض أخلاقية وفكرية وعقلية مزمنة على المستويْن الفردي والجمعي، وأن الإشكالية الأعمق في عالمنا

العربي والإسلامي هي في ضعف الممارسة الأخلاقية وفي طريقة التفكير الاستبدادية العقيمة السائدة عند قطاعات واسعة في كل الاتجاهات الإسلامية وغير الإسلامية.

وعلى الرغم من الحراك الشعبي وإرادة التغيير، فإن الثورة السياسية التي تطيح برئيس فاسد أو حكومة مستبدة لا تنجح من دون الثورة «الحقيقية» التي يحتاج إليها العالمَيْن العربي والإسلامي بل والعالم الإنساني اليوم، ألا وهي ثورة في منهج الفكر ومنظومة القيم التي تبنى عليها السياسات التي تمس حياة الناس.

العالم المعاصر يعاني أزمات حادة في كل نواحي الحياة الإنسانية، ولكننا إذا دققنا النظر وتفكّرنا في هذه الأزمات لوجدنا أنها أزمات أخلاقية في الأساس وليست أزمات تقنية أو حتى اقتصادية، سواء في التصورات المنهجية أو الممارسات العملية: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

فمثلاً، الأزمات السياسية كلها أزمات أخلاقية، وسوريا مثال صارخ، وفلسطين ومصر وليبيا والعراق وبورما وبنغلاديش، وما يحدث الآن في أفريقيا، وفي الشرق والغرب ـ هذه كلها أزمات أخلاقية في التصور والممارسة. وأعجب من أناس عندهم من الصلافة قدر يسمح لهم بأن يقولوا إن إرهاب الدولة الذي يصفّي أهل المعارضة الشرعية جسدياً ويعذبهم ويضطهدهم وينتهك حرماتهم مشروعٌ أخلاقياً، بناءً على هيبة الدولة وشرعية السلطة وقواعد السيادة والأمن القومي والقانون الدولي وكل هذه التبريرات غير الأخلاقية، وهذا يعني أنه عندنا مشكلة عميقة في التعريف النظري والتصور الفلسفي لمفهوم السياسة وليس في الممارسة السياسية فقط، ومعنى الدولة مجرد عن وازع الدين ونوازع الخلق وضوابط الشرع أصلاً، للأسف.

وبعض الذين يمارسون السياسة من «الإسلاميين» لا يخرجون عن دائرة الاستبداد نفسها، ويمارسون السياسة على الطريقة المكيافيللية التي تغلّب سيطرة الحاكم واستقرار كرسيه على حدود الأخلاق والمصلحة العامة الحقيقية، وهؤلاء أيضاً يحتاجون إلى مقاربة أخلاقية مقاصدية لتصحيح التصورات والممارسة السياسية، والاهتمام بالسياسات التي تحقق مصلحة

المواطن العادي بدلاً من الدوران حول جماعات متغيرة أو أشخاص زائلة أو أفكار انتهت صلاحياتها، واللحاق بركب الفكر الإسلامي التجديدي الذي هو إلى الآن شبه غائب أو مغيّب عن أطروحات الجميع حتى الأحزاب الإسلامية.

والأزمات الصحية في هذا العالم ـ كمثال آخر ـ مردها إلى سياسات غير أخلاقية بنيت على تعريف غير أخلاقي للطب كسلعة يشتريها الغني ويحرم منها الفقير، بل يموت الفقراء في عالمنا بالملايين من أجل عدم توافر دواء بدولاريْن أو ثلاثة. وحدّث ولا حرج عن السياسة والسياسات التي تسمح لشركات الأدوية العملاقة بممارسات غير أخلاقية وأن تلعب بالبحث العلمي لإثبات الآثار الضارة لأدويتهم وأمصالهم والطعام المصنع والمزروع أو عدم إثباتها، بل وأصبح التجميل الذي يغير خلق الله والفطرة البشرية من دون حاجة نفسية أو صحية جزءاً من الطب وصناعته غير الأخلاقية.

والتعليم كذلك، بدلاً من أن يكون حقاً للجميع صار خاضعاً لسياسات جعلته سلعة يشتريها من يقدر عليها ويحرم منها من لا يقدر، بل وأصبح استهداف المدارس مشروعاً في كل الحروب والنزاعات للأسف! والفجوة الرقمية أصبحت واسعة ـ وهي قضية سياساتية أخلاقية بالأساس وليست تقنية فنية، وأدى ذلك إلى حرمان المستضعفين من تقنيات التواصل في هذا العالم كي لا يزدادوا إلا فقراً وجهلاً ومرضاً، وتزداد الشركات التي تحتكر ما يسمى «المعرفة» والمخترعات التي غالباً ما ينتجها العباقرة في البلاد الفقيرة بأبخس الأثمان ـ تزداد هذه الشركات ملياراتها ونفوذها على مقدرات الناس وتعزز رأسمالية متوحشة لا تبالي بعدالة التوزيع ولا تكافؤ الفرص، والفكر الإسلامي شبه غائب أو مغيّب عن هذه القضايا.

والفن الحقيقي الصادق يغطي عليه الفن الذي يستهدف تفكيك الفضائل والذي تنشره صناعة الترفيه عن طريق ثقافة النجوم التي تسطح شباب هذا العالم وتفسدهم، ناهيك بصناعة الألعاب الإلكترونية التي غالباً ما تُميت فيهم شيئاً فشيئاً الرحمة والرفق والتواصل الاجتماعي والإنساني. هذه أزمة أخلاقية أخرى كبيرة، والفكر الإسلامي شبه غائب أو مغيَّب عنها.

أما في مجال الاقتصاد فحدّث ولا حرج، فالأزمات الاقتصادية الكبرى

التي قتلت من قتلت وشرّدت من شرّدت وأفقرت من أفقرت هي أزمات أخلاقية باتفاق الجميع! والشركات الكبرى ـ خاصة التي ترتبط بصناعة السلاح ـ تحتكر الاقتصاد وتتدخل في السياسة في هذا العالم، وأغلب البشر مساكين تحت خط الفقر يستهلكون الفتات الذي يسقط من الواحد في المئة من البشر «الأغنياء»، ثم تعقد المنتديات الاقتصادية العالمية فلا تناقش الأخلاق أبداً على الرغم من أن الأسئلة الاقتصادية الكبرى هي أسئلة أخلاقية أساساً تتعلق بالسياسات والفكر الذي تبنى عليه. والربا والاحتكار والرشوة والفساد واستغلال الضعفاء والمهمشين والأطفال في عمالة رخيصة لا توفر أدنى احتياجات الإنسان، هذه كلها أزمات أخلاقية غابت عنها السياسات الرشيدة وسكت عنها الفكر الإسلامي الإصلاحي.

ويلحق بالأزمات الاقتصادية وينتج منها أزمات بيئية تسببها نفايات شركات البترول العملاقة ونفايات المفاعلات النووية للدول المحتكرة لها، وتلقى تلك النفايات من دون اكتراث ولا محاسبة في بيئة البلاد الفقيرة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتستنزف بعض الاقتصادات الكبرى المصادر الطبيعية الإنسانية المشتركة من هواء وماء ومعادن، ناهيك بالشركات الكبرى وبعض الدول التي تتلاعب بالجو الطبيعي نفسه ومكونات التربة نفسها، وأيضاً تنعقد القمم البيئية العالمية ولا تناقش الأخلاق ولا تُذكر السياسات الضرورية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

ثم مع فساد مكونات التربة، تظهر التقنيات غير الأخلاقية التي تغير خلق الله وتلعب بالجينات الطبيعية المرتبة ليس في الحيوان والنبات فقط إنما في الإنسان أيضاً، بغرض التكسب والتجارة، من دون ضابط ومن دون رعاية لحقوق الكائنات الحية وفطرتها، ثم تُقتل الحيوانات بالملايين في كل بلد ليزداد الإنسان تخمة وقد يصل إليه من الحيوان المسكين جزء صغير منه ويضيع الباقي، ثم يقابل التخمة والاستهلاك مجاعات وبشر يموتون بالملايين كل عام، لا يجدون شربة ماء أو كسرة خبز، وما نداء «خبز وماء» الذي سمعناه في الثورات العربية عنا ببعيد.

والمرأة ـ المسلمة وغير المسلمة ـ في وضع لا تحسد عليه في الثقافات كلها والبلدان التي تدعي التقدم والتي لا تدعيه؛ ففي الشرق والغرب تُظهر

الإحصائيات الفرق الكبير بين النساء والرجال في معدلات الأمية والمرض والفقر، والمرأة أصبحت في عالم اليوم سلعة تباع وتُشرى، لا تشتري قلماً ولا سيارة ولا قطعة أثاث إلا وامرأة تظهر من محاسنها في الدعاية له. والعنف ضد المرأة وتهميشها في علوم الدين ومؤسساته والسياسة والقضاء والفكر والتجارة وغيرها، كلها ظواهر عالمية تتخذ أشكالاً مختلفة في الثقافات المختلفة.

وأخيراً في هذه الأمثلة وليس آخراً، فالأخلاق في الإعلام والصحافة موضوع طويل ذو شجون، ويتساءل المرء: أين الحقيقة؟ وأين الأخبار؟ الذي نراه في الإعلام ليس إلا حقيقة، الخيال فيها أكثر من الواقع، والذي يصل إلينا من الأخبار هو فقط أرقام القتلى في كل بلد في كل صباح نسمعها مع الأرقام الأخرى لدرجات الحرارة والبورصة! أين الأخبار عن الحضارة الإنسانية والإنجازات الإنسانية؟ أين قصص النجاح؟ وتحسّن الحال هنا أو هناك؟ أم أن العالم ليس فيه إلا القتل والكوارث الطبيعية والانتخابات؟

ثالثاً: أزمة الفكر الإسلامي: الحاجة إلى مقاصد الشريعة

ومقاصد الشريعة نقدمها في هذا الكتاب كمرجعية ومنهجية إسلامية تحقق توافقاً مجتمعياً ضرورياً على المستوى الإنساني لمواجهة هذه الأزمات الإسلامية والإنسانية، وتقدم إجابات عن الأسئلة الملحة بغرض دعم فكرة الثورة الأخلاقية في دنيا الناس مسلمين وغير مسلمين.

فإحدى أكبر مشكلات البرامج «الإسلامية» المعاصرة في نظري هي التركيز على البعد «الإسلامي» فقط، أي ذلك البعد الخاص بالقضايا الجزئية التي تخص المسلمين بل وتخص المتدينين منهم فقط ـ أكثر من التركيز على البعد الإنساني الذي يشمل القضايا والهموم الكبرى التي تخص الناس كل الناس، والذي هو أولى في ميزان الإسلام الحقيقي عند الحديث عن سياسة الناس.

وهذا البعد «الإنساني» هو «إسلامي» بطبيعة الحال، ولكن الخطاب الإسلامي لا يركز عليه ولا يدخله في الأولويات والاهتمامات، وهذه إشكالية كبيرة أضعفت علاقة الخطاب الإسلامي بالإنسان العادي المسلم

وغير المسلم خاصة الشباب، بل وقطعت الخطاب الإسلامي عن الأصول والأولويات الإسلامية نفسها.

ومقاصد الشريعة هي الأخلاق الكريمة والمعاني السامية والغايات الرفيعة والأهداف الكبرى التي تتغياها شريعة الإسلام كما أنزلها الخالق (ﷻ). وعلى الرغم من أن علم مقاصد الشريعة هو علم ولد من رحم الفقه وأصوله وما زال يدرّس أساساً في هذا المجال، إلا أنه الآن بدأ يخرج بفضل الله تعالى من هذا الإطار الضيق إلى فضاء المجالات الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، والتي نركز في هذا البحث منها على مجالي السياسة والسياسات.

مقاصد الشريعة هي الإجابة عن سؤال «لماذا؟»، وعلماء الشريعة الكبار قد أجابوا عن سؤال «لماذا الشريعة؟» بنظريات لمقاصدها العامة المعروفة من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وأجابوا عن سؤال «لماذا؟» كذلك في كل باب من أبواب الفقه المختلفة عن طريق ما سمّوه «مقاصد الباب»، كمقاصد البيوع من الوضوح ومنع الظلم ومنع الربا وتحقيق رواج السلع ومنع كنز الأموال وغيرها، ومقاصد الزواج من السكن والمودة والرحمة والتوالد ومصلحة الطفل وغيرها، ومقاصد الجهاد، ومقاصد العقوبات، ومقاصد القضاء، ومقاصد الزكاة، إلى آخره.

ولكنّ «الأبواب» تغيرت مع تغير العالم، ونحتاج اليوم إلى مقاصد لأبواب جديدة للعلم والفكر الإنساني. نحتاج إلى إجابات عن سؤال «لماذا؟» ليس في الفقه فقط على أهميته، بل أيضاً في الطب والسياسة والاقتصاد والتربية والفن والإعلام وغير ذلك. فإذا سألنا لماذا الطب؟ فلن نعرف الطب كسلعة كما هو في الواقع الآن بل نعرفه تعريفاً أخلاقياً يستمد من مقاصد الشريعة العظيمة ويضع الممارسات والسياسات الطبية والقضايا المتعلقة بها موضعها الإنساني السليم. وإذا سألنا لماذا السياسة؟ ولماذا الدولة؟ ولماذا الفن؟ ولماذا الإعلام؟... أمكننا أن نراجع التعريفات نفسها المراجعة الأخلاقية المنشودة.

ومقاصد الشريعة هي منظومة القيم الإسلامية، وليست المصالح في المفهوم الإسلامي منفصلة عن قيم الخير والحق والجمال والأخلاق

المعروفة، بل إن منظومة القيم الإسلامية التي تمثلها المقاصد هي أكثر تعقيداً وتركيباً مما سواها من منظومات القيم الفلسفية، وفيها ترتيب للأولويات بين الضروري والحاجي والتحسيني، والخاص والعام، والعاجل والآجل، بل وفي داخل كل قسم كالضروري مثلاً هناك أولويات: فالنفس قبل العقل قبل العِرض قبل المال، مما له تعلق مباشر بهذا البحث حول السياسة والسياسات، كما سنرى.

والأولويات التي تمليها المقاصد ضرورية لوضع السياسات وسن التشريعات وضبط الممارسات بطريقة أخلاقية، فقضية الأولويات هي قضية قيمية وأخلاقية بالأساس تسفر عن الأهم فالمهم في فكر متخذي القرار السياسي والسياساتي، فيقدمون الأهم في الاهتمام والجهد والميزانيات ويؤخرون الأقل أهمية، وهكذا تقدم القرارات المهمة على القرارات الأقل أهمية، والأهداف على الوسائل، والأصول على الفروع، والأركان على المتممات، والكليات على الجزئيات، والمعاني على الشكليات، والقيم والمبادئ على الاعتبارات الأنانية والشخصية.

والمقاصد كذلك تدفع البحث والقرار السياساتي نحو تكامل المنهجية وتعدّد أبعادها، لأنه ما من قضية طبية إلا ولها بعد اقتصادي وسياسي وبيئي واجتماعي وتربوي، وما من قضية فنية إلا ولها بعد اقتصادي وسياسي واجتماعي وثقافي، وهكذا دواليك. والمقاصد معان مجردة تمتد وراء التخصصات الضيقة وتوسع نظرتها وتتكامل فيها المنهجيات بين ما تراه هذه التخصصات كمصلحة أو قيمة مطلوبة في واقع الناس.

والمقاصد أخيراً هي حجة الله البالغة على عباده والدليل على صدق رسالته الخالدة ومعجزته التشريعية الرائعة ونبوة رسوله (ﷺ) الصادقة، وذلك من خلال حكمة التشريع الصالح لكل زمان ومكان، وهي بالتالي تدفع الممارسة الأخلاقية وتحرّض عليها، وتصل الوعي الإنساني والضمير الإنساني بالله تعالى وفي هذا حل للمشكلات المعاصرة أيّما حل.

وبالتالي، فغاية هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يكون نافعاً هو مراجعة المنهجية التي نتعامل بها مع قضية «السياسة الشرعية» خصوصاً، وفي إعادة ترتيب العقل الإسلامي نفسه قبل أن نفكر به في المفاهيم والأسئلة

والفتاوى والقضايا المطروحة. وإعادة الصياغة المنشودة لمنهجية وطريقة التفكير حتى يكون هدفها الأسمى هو تلبية متطلبات الواقع في ضوء الممارسات الأخلاقية والسنن الإلهية والمقاصد العليا للحركة الإنسانية كما رسمهم جميعاً الوحي الهادي للبشرية من الظلمات إلى النور، وهذا هو المعيار الإسلامي الخالد للحق والعدل والفلاح.

وعلى الرغم من أنني لست من أهل العلوم السياسية، وهو تخصص دقيق له أهله وله احترامه، إلا أنني أطرح هنا أفكاراً من تخصصي في مقاصد الشريعة، وتخصصي في فلسفة المنظومات، وتطبيقي منذ فترة هذين العلمين ـ على المستوى الأكاديمي ـ على موضوع السياسات العامة، راجياً بذلك أن أقدّم شيئاً مفيداً إن شاء الله في معالجة جزء من الإشكالية المنهجية الإسلامية والأزمة العقلية المعاصرة، على أن يغفر القارئ الكريم لي عُجْمة في لغة العلوم السياسية من كلامي في معرض الحديث عن السياسة.

والحق أن القضايا الكبيرة المعقدة ذات الأبعاد المتعددة في عصرنا تحتاج أكثر ما تحتاج إلى المقاربات المتعددة التخصصات حتى يكمل بعضها بعضاً وتتكامل أبعاد الموضوع وجوانب البحث فيها. ولطالما قلنا إن تقسيم العلم إلى تخصصات هو وسيلة للتعلم والتعليم، ولكنه ينبغي أن لا يضع قيوداً احتكارية على الإبداع في البحث العلمي والفكري، لأن الأصل في البحث والفكر هو تعددية التخصصات ووجهات النظر وزوايا الرؤية.

أما موضوع الدولة، فبعض الناس يظن أن الدولة بتعريفها الوطني الحالي في كل بلد هي مفهوم «طبيعي» غير قابل لإعادة التعريف ولا التطوير، وزاد الطين بلّة أن الإنسان العربي والمسلم اليوم قد تدرب منذ نعومة أظافره على أن يعرّف نفسه أولاً وقبل أي تعريف آخر ـ وفي كل مجالات الحياة ـ على أنه مصري أو سوداني أو سعودي أو أردني أو باكستاني أو بنغلاديشي أو ماليزي أو ليبي أو تركي أو فلسطيني، إلى آخره، ويرى تعريف نفسه أساساً بذلك الكيان السياسي المؤقت تعريفاً طبيعياً أيضاً، على الرغم من أن كل هذه الكيانات السياسية الوطنية بحدودها الحالية هي وليدة العقود القريبة الماضية ليس إلا! فيشعر المصري مثلاً أن السودانيين وأهل غزة «أجانب»، على الرغم من أن ما تسمى اليوم بجمهورية السودان

وكذلك قطاع غزة كانوا جزءاً من «مصر» على مدار تاريخ طويل. وهكذا يشعر الأردني والفلسطيني، والباكستاني والبنغلاديشي، وهلم جراً.

وعلى الرغم من أن انتماء الإنسان إلى وطن وأرض وناس وحضارة هو فطرة إسلامية وإنسانية أصيلة وجميلة، إلا أن هناك فارقاً بين الوطن والدولة، ولكن الخبثاء من السياسيين يقومون بتسييس الانتماء الوطني بمساواته بالانتماء إلى سلطة دولة معينة يحكمها نظام سياسي معين، بل ومساواة الانتماء إلى الدولة الوطنية بالانتماء إلى الحاكم فيها، وهذا الخلط الماكر والممنهج ينطوي على إشكالات كبرى في واقعنا العربي والإسلامي المشترك ويحتاج إلى إعادة نظر هادئة وعميقة وتغيير متدرج وتوعية متعددة الأبعاد.

وهناك تسييس آخر مضر جداً بمصالح الشعوب ولا يتوافق مع بناء الدولة «المدنية» المعاصرة، ألا وهو تسييس السياسات العامة في الدولة، والتي يفترض فيها أن تتعلق بالسياسة وأيديولوجياتها على المستوى الأعلى من السلطة التنفيذية فقط، ثم يفترض أن تنفصل السياسات العامة في مؤسسات الدولة ومرافقها وفي المؤسسات المدنية عن التيارات السياسية وتقلباتها وصراعاتها وتركز على «الخدمة المدنية» التي لا تدور إلا مع تحقيق المصلحة العامة والنفع العام والقيمة العامة والعدالة الاجتماعية، وأن تُعطي الجانب «السياساتي» أولوية واضحة على الجانب «السياسي» في دور الدولة، وهذا الإخلال السياساتي بالخدمة المدنية في بناء الدولة في عالمنا العربي والإسلامي خاصة يحتاج كذلك إلى مراجعة فكرية في إطار بناء الدولة المدنية.

وأما موضوع التعددية السياسية، فسوف نرصد في هذا البحث عدة منهجيات ومدارس تراوحت بين عدم الاعتراف بالتعددية السياسية أصلاً، وبين الاعتراف بالمبدأ مع القصور عن تحقيقه في الواقع لأسباب أيديولوجية أو عقدية دعت إلى إقصاء عنصر أو آخر من المعادلة السياسية، ثم إن الذين تبنوا التعددية السياسية غالباً ما اقتصروا على تناولها من نافذة حزبية فقط، ومن دون اعتبار لأبعاد أخرى في موضوع التعددية لها أهمية خاصة في نهضتنا السياسية والحضارية. وسوف نستعرض بعض الأطروحات المهمة التي حاولت تلافي هذه الإشكالات.

رابعاً: خلفيات تاريخية للاستبداد المعاصر

من سنن الله تعالى في خلق الإنسان أن مجموعات البشر التي تعيش في ظروف متشابهة، أو تشترك في مساحة جغرافية معينة أو تتعاون على عمل معين، أو تترابط بروابط النسب أو القبيلة أو الشعب، أنها بفطرتها تنظّم نفسها وتُولّي أمرها فرداً أو مجموعة منها. والغرض الأساس من هذه «الولاية» أو «الإمارة» أو «السلطان» وما يتبعها من قيام ذلك الرئيس أو الأمير بأمور «السياسة» ـ الغرض هو القيام على أمر هؤلاء الناس بما يصلحهم في معاشهم ويحمي ربوعهم ونفوسهم ومنافعهم بشكل يضمن استمرار حياتهم على هيئة مرضية لهم.

ولكن تاريخ البشرية (وتاريخ المسلمين جزء منه) شاهد على أن هذا الغرض الأصلي النبيل غالباً ما أسيء استغلاله من هؤلاء الولاة الذين يتولون أمور السياسة، متكئين على صلاحيات السلطة وأحياناً على وسائل العنف الحكومي ـ التي تستهدف أصلاً خدمة الناس ـ من أجل تحقيق منافع السياسيين الشخصية أو أيديولوجياتهم الضيقة أو إرضاء أطماعهم في مزيد من السلطان والثروة لهم أو لأقاربهم أو أحزابهم أو أعوانهم ـ على اختلاف الأشكال والألوان والثقافات.

ووصل هذا الاستغلال للسلطات من قبَل كثيرين ممن يقومون على أمر الولاية والسياسة في دول هذا العالم وعلى مدار التاريخ إلى حد الاستبداد والتسلط، والذي صاحبته شتى أنواع المظالم من الفئات والأحزاب بعضها على بعض، حتى أصبح تصحيح تعريف «السلطة» و«الدولة» ودورهما وحدود النشاط السياسي العام وما إلى ذلك من المسائل ـ أصبح هاجس المنصفين من المفكرين والفلاسفة والمشرعين في كل عصر من أجل تحقيق مصالح الناس المقصودة بالسياسة أصلاً في إطار من العدل والتوازن بين الفئات والمجموعات والأحزاب، ولتحقيق مصلحة الإنسان.

والمسلمون منذ أن كانوا قلة مستضعفة حول رسول الله (ﷺ) مروا بمراحل متباينة فحين كان الإمام والقائد السياسي هو الرسول (ﷺ)، تعلم المسلمون بل تعلم العالم في وقتها وإلى يومنا هذا معنى حسن السياسة والتجرد فيها، والقيام الدؤوب على مصالح الناس من خلالها، والوعي

والذكاء في تحقيق التوازن بين القوى السياسية المختلفة، مع دفع الجميع إلى مزيد من التلاحم والتعاون والتنسيق في سبيل الله ومن أجل مصلحة الأمة ومصلحة الإنسان عموماً، هكذا علمنا رسول الله (ﷺ).

ثم خلف الرسول (ﷺ) في القيادة صاحبه وثاني اثنين وصدّيق هذه الأمة، فسار على الدرب وجمع الشتات وأكمل المسيرة، ثم خلفه عمر الفاروق فلم تر البشرية عبقرياً يفري فريه، ثم أتى بعدهما عثمان وعلي، واللذان ضربا لهذه الأمة وللبشرية جمعاء أروع الأمثلة في التجرد والشورى والقيام على الأمر بما يصلحه، وضرب من سار على دربهم بعدهم ـ على قلتهم ـ أمثلة حكم المنصفون أنه لم يرد لها نظير في التاريخ القديم والحديث.

ولكن يروي التاريخ كيف انحرفت القيادة السياسية للأمة بعد الخلافة الراشدة، وكيف تحول مال الله الذي هو مال الأمة إلى مال الحاكم، وكيف تحوّلت المسؤولية إلى مغنم، والنيابة إلى تسلط، والشورى إلى شكليات، والجماعية الأممية إلى فردية مستبدة، والخلافة الراشدة إلى ملك عضوض وإن تسمّى بأسماء الخلافة ولبس أثوابها زوراً.

وعلى الرغم من ازدهار الحضارة الإسلامية في المجالات الأخرى كلها، فقد مرّت الأمة الإسلامية في مجال السياسة بتاريخ طويل من الاستبداد بالأمر وفساد الحكم، تاريخ لم تقطعه إلا فترات محدودة من الحكم على منهاج النبوة وومضات متقطعة ومتناثرة من العدالة والتجرد من الحكام والأمراء. ودارت دورة التاريخ، ونزل منحنى أمة الإسلام وأمم الشرق عموماً، وصعد منحنى الغرب والشمال، وأقام الله دولاً كانت أقرب إلى تحقيق السنن الإلهية التي على أساسها تقوم الأمم وتسود: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[٢].

ثم تصارعت أمم خلال القرون الثلاثة الماضية على سيادة العالم وعلى

---

(٢) من كلام ابن تيمية. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ١٤٧.

تقديم فلسفاتها في قيام الدول كنماذج للآخرين، وأدركوا أن الذي يقدم النموذج هو الذي يسود. وانتهى الأمر في القرن العشرين إلى صراع النموذج اليميني الرأسمالي الديمقراطي مع النموذج اليساري الاشتراكي الشمولي، وانتهينا في أيامنا هذه إلى غلبة النموذج الرأسمالي الديمقراطي الغربي بل وإلى غزوه النموذج الشمولي نفسه وللعالم كله في أعقار دوره، ثم ادّعائه الكاذب أنه يمثل «نهاية التاريخ»!

وأمة محمد (ﷺ) كانت قد استفاقت من «عصر الانحطاط» منذ القرن العشرين أو قبله بقليل، بعد غفلة طويلة وسبات عميق وصل بها إلى ذيل الأمم، فمن صيحات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وحسن البنا وابن باديس وعمر المختار وأمثالهم ومن سار على دروبهم بشكل أو بآخر ـ من صيحاتهم بدأت أمة محمد (ﷺ) تستفيق وتتحرر مما سمي «الاستعمار»، أي الحكم والاحتلال الأجنبي الذي جثم على كل بلدانها وربوعها وخربها وأكل خيراتها إلا النادر الهامشي في ذلك الزمان.

ولكنّ هذا التحرر لم يمضِ في الغالب إلا بعد أن خلّف دولاً استبدادية بطبيعتها، يحتكر فيها الرأي الحكام العسكريون أو القبليون التابعون غالباً للاستعمار بصور جديدة دوناً عن الأمة ومشورتها، وصُمّمت تفاصيل النظم السياسية في تلك الدول لتكون تابعة للاستعمار القديم الجديد وسائرة في ركابه سياسياً واقتصادياً وعسكرياً بل ولغوياً وعقلياً وثقافياً. واستعان الاستعمار القديم الجديد بتلك الأنظمة الاستبدادية الدكتاتورية والمعايير «العالمية» و«المساعدات» الاقتصادية والاتفاقيات «الأمنية» و«الحماية» العسكرية في كل بلد، وبتأييد من أهل المصالح والثروات المستفيدين من هذه الأوضاع المنحرفة ـ استعان بهم جميعاً وأيدهم وثبتهم ودعم فسادهم ولعب على تناقضاتهم من أجل بقاء الحال على ما هو عليه، ولمّا تتحول مرحلة التحرر وكسر القيود إلى مرحلة القيام من الكبوة والوقوف من الانطراح على الأرض اللهم إلا في ومضات قصيرة هنا وهناك خلال القرن الماضي، ثم ومضات خاطفة في أيامنا هذه.

وعلى الرغم من المشكلات الكبرى التي تمر بذلك الحراك العربي إلا أن الأمل لا ينقطع، ودورات التدافع سوف تأتي لا محالة بدورة تالية من

اندفاع الشعوب في اتجاه الإصلاح والحكم الرشيد، بل إننا نعتقد أن هذه الدورة التالية لن تكون بعيدة، فالمرحلة الحالية تبدو في سياق التاريخ مرحلة تحولات كبيرة وسريعة وإعادة تشكيل جذري للمفاهيم والحدود السياسية والمؤسسات الكبرى في حياتنا، وكل هذا دفعني أكثر إلى التجرؤ على كتابة هذا الكتاب على الرغم من التغيرات الكبيرة والسريعة، آملاً أن تسهم أفكاره في التجديد المنشود بشكل أنجح حين يحين وقته ويظهر رجاله وتسنح ظروفه التاريخية إن شاء الله تعالى.

خامساً: المجال والهدف

ينظر الناظرون إلى مبدأ «المدنية» في «الدولة الإسلامية» نظرة تبسيطية في كثير من الأحيان؛ إذ إن المفهوم إما أن يُرفض تماماً على أنه مفهوم علماني دخيل على الإسلام أو مناقض له، وإما أن يُربط فقط بمبدأ حق المواطنة للجميع بغض النظر عن دينهم، ولكن الدولة المدنية نناقشها هنا كمرحلة أساسية لتجاوز الحكم الاستبدادي في هذه المرحلة من محاولات النهضة العربية والإسلامية، وفي سبيل تلك المدنية لا بد من التأسيس والتفعيل لتعددية سياسية تشترك في جميع أطياف الحياة السياسية من أجل تداول سلمي للسلطة والتنافس في تحقيق المصلحة العامة.

والتعددية السياسية من السمات الأصيلة للمجتمعات الشورية غير الاستبدادية كما يتصورها الإسلام، اتساقاً مع فطرة الناس وسنن الله ودرس التاريخ، بل إنه لا بديل في واقعنا المعاصر عند كل ذي لُب عن دولة مدنية غير استبدادية وتعددية سياسية حقيقية من أجل نجاح الدولة الوطنية بشكلها المعاصر، حتى ولو اعتبرنا الدولة الوطنية المدنية ـ ونكرر ذلك هنا ـ مرحلة في سبيل وحدة العرب والمسلمين المنشودة والتنسيق بينهم من أجل مصالحهم الكبرى وأهدافهم المشتركة.

والتعددية السياسية لا تعني بالضرورة نظاماً متعدد الأحزاب، فعلى الرغم من أن نظام تعدد الأحزاب نفسه ليس معمولاً به في الدول الغربية كلها ـ بل في بعضها فقط وبأنماط وأشكال مختلفة ـ إلا أن البعض يصر على النموذج الذي يغلب على أوروبا الغربية في التعددية الحزبية السياسية، ويصر بعضهم ـ بدوافع سياسية إقصائية ـ على النموذج العلماني على الطريقة

الفرنسية، والذي يصر على منع قيام أحزاب سياسية «على أساس ديني»، ولا يسمح للنشاط الديني المجتمعي ـ خاصة الإسلامي ـ بالدخول لا في السياسة ولا حتى في مجال «المجتمع المدني»، والذي يُفترض فيه أن يقتسم السلطات مع الدولة الرسمية ويراقب كثيراً من جوانب عملها في مجتمع تعددي حقيقي، وأن يعبر فيه الناس عن أنفسهم وثقافتهم وقيمهم.

ويلحق بهذا الفريق فريق يتبنى كذلك النموذج التعددي الحزبي الغربي ولا ينقده إلا نقداً هو من داخل المنظومة الغربية نفسها لا من خارجها، كمن يدعون إلى الاقتراب من النموذج الأمريكي ذي القطبين أو النماذج الحزبية الأخرى التي طوّرتها التجربة الغربية دون غيرها، وكمن يتبنون النقد المابعد حداثي من دون أن ينقدوه بدوره ومن دون محاولة للتواصل مع ـ أو البناء على ـ ما يعرفه المسلمون تاريخياً من مؤسسات ونماذج هي جزء أصيل من هويتهم وشخصيتهم.

وهذا الفريق الأخير يحتاج إلى أن يدرك أن مستقبل هذه الأمة وقدرتها على العطاء للبشرية مرهون بقدرتها على الإبداع من داخل الفكر الإسلامي لا من خارجه، وعلى بناء المؤسسات السياسية الحديثة بالطبع، ولكنها مؤسسات متجذرة في وجدان شعوبها لأنها تستند إلى قيم هذه الشعوب وثوابتها وهويتها وثقافتها.

وهدف هذا البحث، إذاً، هو محاولة لتقديم أفكار تنبع من فهم مقاصدي وسنني لتعزيز ما نسميه هنا «دولة مدنية بمرجعية مقاصدية»، وفي هذا السياق ننقد الأطروحات الإسلامية الحالية في مجال «السياسة»، ونحاول تصور خطوطاً عريضة لنموذج مدني تعددي. وهذا الهدف هو عندي ـ وأكرر ـ هدف مرحلي وليس نهاية المطاف في الإصلاح المنشود، فالإصلاح المنشود لا يكتمل إلا بتجاوز هذه الدويلات المستوردة نفسها وهو التجاوز الذي لا يتناقض مع الشعور الوطني كما مر. لا بد من العودة إلى شكل من الوحدة الإسلامية الواسعة والمؤثّرة في مسار البشرية. ولكن هذه الوحدة العامة لن تتحقق في نظري من دون خطوة مدنية الدولة والتخلص من كابوس الاستبداد بصوره كافة وإعادة تعريف النظام السياسي ليكون وسيلة لتحقيق مصالح الناس وسياسة تنوعهم بحكمة وسماحة.

وفي سياق البحث نفسه رأينا أهمية خاصة لمقاربة أصولية ومراجعة نظرية لقضية تأسيسية، ألا وهي قضية «المرجعية الإسلامية». ماذا نعني بالمرجعية الإسلامية في شؤون السياسة والمجتمع اليوم؟ هذا سؤال مهم وإجابته لها أثر كبير في تصور النظام المنشود الذي نطلق عليه اسم «إسلامي».

ونحن نعتقد أن مقاصد الشريعة لها دور مركزي في تصوّر تلك المرجعية، لأنها تمثل الكليات الإسلامية والقيم السامية والمعاني الإنسانية؛ إذ أرسل الله (ﷻ) الرسل بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان لتحقيقها في دنيا الناس، من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وغير ذلك من المعاني القيمية والسننية كالعدل ومراعاة الفطرة والتوازن والتنوع والمساواة والسماحة والتداول والحرية والكرامة وغير ذلك، وهي كذلك معانٍ تعين على فهم مقاصد تصرفات الرسول (ﷺ) في المجال السياسي والسياساتي، مما سيأتي ذكره في ثنايا الكتاب إن شاء الله.

والمنهج الذي يضع تحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس في مركز التصوّر الإسلامي للمجتمع والدولة هو السبيل ـ في نظري ـ لمقاربة معاصرة ومتوازنة ومنضبطة وإنسانية، يمكن أن نطلق عليها «إسلامية» ويمكن أن تحقّق قدراً طيباً من التوافق المجتمعي الضروري لحفظ النظام العام، وهي الفلسفة التي تحقق الوسطية بين الرافضين للنظم والإنجازات الإنسانية باسم السلفية أو الاستعلاء أو الأصالة، وبين المحتَلِّين المستعمَرين ثقافياً وحضارياً باسم التقدم أو العلمانية أو المعاصَرة، ثم إن مقاصد الشريعة هي أيضاً مشتركات إنسانية ـ في معانيها المجردة ـ تسمح بأن يقدم المسلمون شيئاً لهذا العالم المعاصر وأن يأخذوا دورهم وحظهم في بناء حضارة مدنية تعددية للبشر، كل البشر. ومقاصد الشريعة أخيراً هي معانٍ مركبة يمكن أن تحلَّل إلى معايير مُقاسة وبالتالي يمكن أن تمثل أهدافاً كلما حققنا منها قدراً أعلى زادت «إسلامية» المجتمع وثبتت شرعية الدولة.

إذاً، رأينا أن نقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول: فصلان نظريان وفصل تطبيقي. أما الشق **النظري التأصيلي**، فيبحث في فصلين موضوعيين رأيناهما أساسين في باب أصول السياسة الشرعية المعاصرة، قبل أن نطبقهما

على مفهوم «الدولة المدنية». **أولهما**؛ فصل في منهجية تحليل المفاهيم السياسية بناءً على فلسفة منظومية كلية ويتناول مفهوم الدولة المدنية، **وثانيهما**؛ فصل يبحث في أصول ومنهجية الحكم على «المرجعية» في المجال السياسي بناءً على مقارنة نقدية لمرجعيات إسلامية مختلفة، منتهياً إلى طرح مقاصد الشريعة كمرجعية في تلك الشؤون.

وأما الفصل **التطبيقي**، فيتناول تصور «الدولة المدنية» المنشودة من بُعد التعددية السياسية الشاملة، وهي الخطوة الثورية الأساسية التالية في نظري للتخلص من آفة الاستبداد. ونستعرض ونحلل عدداً من المقاربات الإسلامية التي تناولت مسألة التعددية قبولاً أو رفضاً، ثم نبني على أطروحات معاصرة رائدة في هذا المجال لنتصور مفهوماً للتعددية أكثر شمولاً واستيعاباً لتيارات التأثير في مجتمعاتنا المعاصرة، وسوف نقدّم عدداً من المحددات المقاصدية التي تسهم في ضبط ذلك المجال بضوابط الأخلاق والقيم.

نسأل الله تعالى أن يهدي هذه الأمة هداية عامة ويرحمها رحمة عامة، وأن يرزقنا جميعاً سبيل الرشاد وطريق النجاة في الدنيا الزائلة والأخرى الباقية، وأن يجزي أصحاب الفضل علينا خاصة من هم من أهل العلم والفكر وهم كثيرون، وأن يرحم كل من قتل أو مات في هذه المرحلة في سبيل الخير أياً كانوا وهم كثيرون، وكل من أصيب في هذه المرحلة بظلم واضطهاد في نفسه أو أهله أو ماله وهم كثيرون، وكل من أراد العدل أو الإصلاح مخلصاً في أي اتجاه سواء نجح في ذلك أم دارت عليه الدوائر. وعلى أي حال، فالله تعالى يقول: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠] و﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١].

والحمد لله رب العالمين

جاسر عودة

من متن طائرة فوق المحيط الأطلسي بين الشرق والغرب

آخر نيسان/ أبريل ٢٠١٥م

الفصل الأول

التحليل المنظومي للمفهوم المركّب

أولاً: مقدمة في مفهوم التحليل

ما زال حديثنا السياسي «الإسلامي» اليوم هو عن مفاهيم مثل: دار الإسلام، وأهل الحل والعقد، والبيعة، وأهل الذمة، والخوارج، والفرق، وغيرها من المفاهيم والنظم والجماعات التي انتهت تاريخياً، على الرغم من أنه لا يصح منهجياً ولا شرعياً ولا عملياً أن نعتبر ببساطة ومن دون تدقيق أن أعضاء البرلمان المعاصر هم أهل الحل والعقد بالمعنى القديم، ولا أن الانتخاب المعاصر هو بيعة شرعية، ولا أن دول منظمة التعاون الإسلامي هي دار الإسلام، ولا أن الأقليات الدينية والعرقية هم أهل ذمة، ولا أن الفرق أو المذاهب هي أحزاب سياسية، ولا أن الذين يدعون إلى عصيان مدني أو إلى ثورة هم خوارج، وهكذا، هذا الخلط بين المفاهيم لا ينتج منه إلا تناقضات فكرية ثم مصائب واقعية في حياة الناس.

أصبحت الحاجة ملحّة إلى التجديد وإعادة النظر في المنهجية التي بني عليها علم «السياسة الشرعية» كما رسمت ملامحه الكتب والدراسات المختلفة في تراثنا الإسلامي، حتى نتمكن من المقاربة الإسلامية والأخلاقية السليمة للموضوعات المطروحة في واقعنا المعاصر. وكانت تلك الدراسات التاريخية تتعامل مع مفاهيم في السياسة الشرعية هي بنت الظروف والنظم والسياسات والفرضيات النظرية والأصول المنهجية والطرائق العقلية التي كانت في عصرها وزمانها. ولكن تغيّر العصر والزمان ولم تتغير المنهجيات التي عولجت بها مفاهيم هذا العلم الرئيسة، وما زلنا في هذا العصر نقتبس من تلك الكتب منهجياً وعملياً، وتلك أزمة فكرية حقيقية.

والمفاهيم هي مفاتيح العلوم إسلامية كانت أم غير إسلامية، وهي في

علوم السياسة لها أثر خطير لأنها تتحوّل في واقع الناس إلى نظم ومؤسسات وهياكل إدارية وتشريعية، فتصلح حياة الشعوب أو تفسدها. بل إن جزءاً كبيراً من الصراعات اليوم هي صراعات بين مفاهيم متباينة، وعليه فلا يصح أن نتبنى مفهوماً مستورداً ولا تراثياً من دون تصور وتأصيل وتحليل ونقد حتى نحكم عليه حكماً رشيداً، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره كما هو معروف.

مثلاً، مفهوم «السنة» لا بد له من تحليل أصولي دقيق قبل أن نعتبر حديثاً من الأحاديث سنة لازمة خاصة في قضايا السياسة، أو حكماً قطعياً على سبيل التشريع اللازم لكل مسلم ومسلمة وفي كل زمان ومكان. وعلم مقاصد الشريعة يعلمنا ـ كما سنرى ـ أن هناك من التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام ما كان بقصد التصرفات البشرية المحضة ولا يدخل في التشريع أصلاً، وأن منها ما كان على سبيل «الإمامة» أو القرار السياسي ولا يدخل في التشريع إلا من هذا الباب كجزء من المتغيرات وليس من الثوابت، وأنه من التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام ما كان على سبيل القضاء فلا يُلزم المسلمين إلا في مجاله وبشروطه وعلى سبيل «السابقات القضائية»، كما سيأتي.

ودراسة الظواهر والمفاهيم والنظم السياسية في عصرنا هذا تخضع أول ما تخضع لما يسمى «التحليل»، فلا بد في علم السياسة ولو كانت «شرعية» من أن يمرّ المفهوم بمرحلة تحليل حتى نتصوّره بدقة قبل الحكم عليه، وأن يُفهم أصل المفهوم وتطوره التاريخي وبعده العقائدي والفلسفي إن كانت فيه ما يتناقض أو يتوافق مع الإسلام وعقائده وتاريخه وثوابته. وأهمية التحليل للمفاهيم تظهر جليّة في النظر البعيد المدى لتطوير المفهوم (والنظام السياسي الذي يترجمه في الواقع)، وهو ما يركّز عليه هذا البحث في مفهوم «الدولة المدنية».

وقد انحدرت إلينا كلمة التحليل (Analysis) في علوم السياسة من كلمة أنالوسيس (Analusis) اليونانية التي تعني «الحلحلة» أو «التفكيك»[1]، والذي

(١) Michael Beaney, "Analysis," Stanford Encyclopedia of Philosophy (7 April 2003), <http://plato.stanford.edu/entries/analysis> [cited in 5 January 2007].

يخطر في بال المرء حين يصادف كلمة التحليل هو تحويل الشيء أو نقله إلى مكوّنات أبسط، أو تقسيم الشيء إلى أجزاء أبسط، وهو ما نجده في القواميس اللغوية[٢].

غير أن التحليل في الفلسفة وفي النظرية السياسية هو مفهوم رئيس، تعرّفه كل مدرسة فلسفية بطريقة مختلفة عن الأخرى، فتعددت بذلك تعريفاته بتعدد المدارس الفلسفية نفسها. وقد جرت بعض المحاولات لتقسيم طرق التحليل عموماً في فئات متميزة بعضها عن بعض لم تخرج كلها - في رأيي - عما أطلق عليه «تراث التحليل التجزيئي»، وهو تحليل اسمي شكلي يخل بفهم غاية المفهوم ووظيفته. وفي مقابل التحليل «التجزيئي» يأتي التحليل «المنظومي»، وهو إطارنا النظري الذي نبني عليه في نقد التحليل التجزيئي وفي تقديم طرائق تحليل أقوَم وأرشد.

ومنهج التحليل التجزيئي تعود أصوله إلى الطرق التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية القديمة، ففي كتاب بابوس السكندري **مجموعة الرياضيات** نجد أقدم تعريف للتحليل: «فلنمر عبر الأجزاء المكونة للشيء واحداً واحداً، على فرض أنها كائنة وصحيحة افتراضاً، وصولاً إلى شيء نقرّ به ونتقبّله، ثم إذا كان هذا المتقبّل صحيحاً، فإن المطلوب إثباته يكون صحيحاً أيضاً، ويكون دليل الإثبات هو العملية العكسية لهذا التحليل»[٣]. فالأداة الإغريقية الرئيسة لفهم الشيء كانت تفتيته إلى مكونات أولية، كما نفعل اليوم بتحليل الدم أو تحليل عناصر الماء، ولا يتضمن هذا النظر تحليل الشيء ككلية متكاملة أو نظام ذي غاية.

ثم قدّم أفلاطون «شجرات التصنيف» كمنهجية في التحليل، وهو تحليل

---

(٢) يمكن الرجوع مثلاً إلى البنود الخاصة بـ«التحليل» في العربية والإنكليزية. في العربية مادة «حلل»، وفي الإنكليزية "Analysis"، انظر:

The Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig (London: Routledge, 1998); Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), vol. 1, and Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(٣) Jaakko Hintikka and Unto Remes, *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and its General Significance*, Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 25 (Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1974), pp. 9-10.

تجزيئي أيضاً، وابتكار أفلاطون لتلك الشجرات كان عن طريق «تقسيم الجنس إلى الأنواع المكوّنة له من خلال سلسلة من التقسيمات الثنائية»، على حد كلامه[٤].

ثم جاء كتاب أرسطو **أنالوطيقي الأول والثاني** (أو **القياس والبرهان** كما عرف عند العرب)، فكان تطوراً نوعياً في طريقة التقسيم أو التجزيء، إذ قُدم فيه لأول مرة مفهوم «البنية» أي الربط بين المكونات منطقياً[٥]. وبدأ أرسطو تحليلاته بتصميم شجرات تصنيف الحجج موزعاً لها إلى عناصرها المنطقية المختلفة، ثم درس بنيتها بأن أفاض في علاقاتها «القياسية»[٦] ـ أي على طريقته في المنطق. وعلى الرغم من الربط لبعض المكوّنات ببعضها عن طريق العلاقات المنطقية، إلا أنّ أسلوب أرسطو في التحليل ظلّ تجزيئياً.

وقد كان لطرق أفلاطون وأرسطو في التحليل التجزيئي ـ في تقديري ـ أثر كبير في التفكير الإنساني في الشرق والغرب على مدى الألفي عاماً الخالية، وهو أثر ظهر في أشكال عديدة على الرغم من تباينها الشديد، كتقسيم «الأصناف والمقولات» عند ابن رشد[٧]، وبحث توماس الأكويني عن «الأجزاء»[٨]، و«الاختزال إلى أبسط القضايا» عند ديكارت[٩]، وتفكيك الأفكار عند لوك إلى ما أطلق عليه «الانطباعات الحسية البسيطة»[١٠]، واختزال لايبنتز للآراء إلى ما سمّاه «حقائق جلية بذاتها»[١١]، ووصف كانط

---

(٤) Eileen C. Sweeney, "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," *The Thomist*, vol. 58 (1994), pp. 197-243.

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، دراسة وتحقيق جرار جهمي، سلسلة علم المنطق (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ص ٥.

(٦) Aristotle, *The Works of Aristotle*, Great Books of the Western World (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990), vol. 1.

(٧) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٥.

(٨) Sweeney, "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," p. 197.

(٩) René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Rules for the Direction of the Mind*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1684), vol. 1.

(١٠) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with introduction by Peter H. Nidditch, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975).

(١١) John Ongley, "What is Analysis?," <http://www.lehman.edu/deanhum/philosophy/BRSQ/05aug/ongley.htm>.

للأصناف الثانوية على أنها «تركيبات من حقائق مسبقة»، ومنهج «التحليل المنطقي» عند فريدج، و«سلاسل الاستنباط» عند راسل[١٢]، وهلم جراً.

وحين نبحث في طرق تحليل كل هؤلاء الفلاسفة لمفاهيم سياسية مختلفة سوف نلمس أثر النظر الجزئي والتبسيطي أحياناً لما تصوروه من حقائق ظنوها مطلقة وهي ليست كذلك، كما ظهر للفكر الإنساني من بعد.

ويبدو لنا اليوم جلياً أن التحليلات التجزيئية المختلفة قد وقعت في ثلاثة أخطاء منهجية، ألا وهي: **الاختزال المخلّ**، **والمنطق التبسيطي**، **وعدم اعتبار عنصر الزمن**.

١ - أما إشكالية التفكير الاختزالي (الذي يمكن أن نصفه بحسب رؤية عصرنا بالمخلّ)، فقد كانت سمة عامة في الفلسفة والعلم القديم، واستمرّت حتى طُرحت المقاربات التوحيدية والكلية في الفكر الإسلامي في عصوره الزاهية، ثم المقاربات المنظومية في الفكر الإنساني في عصرنا كما سنعرض في هذا الفصل.

وهذه الأفكار الكلية الإسلامية التي تجاوزت العلاقات الثنائية التبسيطية بين الأسباب والمسببات كان منها مثلاً حديث ابن سينا والفارابي والشاطبي وغيرهم عن «الكليات»، وحديث الأصوليين عن الجمع بين المتعارض، وحديث بعض المفسرين عن النَظْم القرآني وربطهم للآيات والسور بعضها ببعض، وغير ذلك من منهجيات يمكن أن نصنفها تحت منهجية التحليل الكلي المنظومي.

أما في الفلسفة الغربية، فعلى الرغم من نظرة أرسطو إلى الطبيعة على أنها تحكمها «هرمية تراتبية»، أو فكرة هيغل أن «الكل أكثر من مجموع الأجزاء»، وما إلى ذلك من أفكار[١٣]، إلا أن الاتجاه العام للتحليل الفلسفي الغربي ظل اختزالياً ذرّياً لا كلياً شمولياً، وهو ما يجعله عرضه لمقدار كبير من عدم الدقة فيما استنبط منه من نتائج، كما شاع في نقد فلاسفة الغرب للحداثة في نهايات القرن العشرين.

---

(١٢) Beaney, "Analysis," Stanford Encyclopedia of Philosophy.

(١٣) Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice* (London: World Scientific Publishing, 2006).

فمثلاً، حين تُختزل قيَم الإنسان كلها عند هوبز إلى أن يكون كائناً «طامحاً في السلطات واحدة بعد الأخرى إلى آخر المدى» ـ فهذا تحليل لمفهوم التنافس السياسي يخل بالنظرة الكلية الموائمة للإنسان بجميع ملكاته وقدراته، بل إن مفهوم «السياسة» نفسه حين يختزل إلى الجزء المتعلق بالسلطة الحاكمة والتنافس عليها فهذا أيضاً اختزال مخلّ ـ كما يطرح هذا البحث لاحقاً.

٢ ـ وأما إشكالية المنطق التبسيطي، فإن المنطق الأرسطي ركز التفكير البشري على العلاقات المنطقية البسيطة والمباشرة بين عنصرين محدّدين كالمقدمة والنتيجة، من دون منطق «النسق» أو «النظام» الذي يدخل فيه عناصر متنوعة، وأبعاد متشابكة للعلاقات، وعدة مقدّمات لعدة نتائج، والتي تظهر للناظر إلى الوظيفة الكلية والغاية المقصودة من النظام قيد التحليل، وتركيبه الداخلي وتفاعلاته مع محيطه، لا إلى مجرد علاقات سببية بسيطة.

صحيح أن سلاسل الاستنتاج التي توصل إليها راسل طورت البُنى المنطقية التي ورثتها البشرية من الفلسفة الإسلامية نحو قياس منطقي يناسب عصر الحداثة، غير أن علم المنطق قد أتت عليه، منذ أيام راسل، تغيرات رئيسة يجب أن تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدراسات التحليلية المعاصرة في كل العلوم[١٤].

يُضاف إلى ذلك أنه بات يُنظر إلى أي بنية منطقية اليوم على أنها شكل من أشكال «التعاضد»[١٥]، بدلاً من أن تكون مجرد علاقات منطقية بسيطة كالمنطق التحليلي الثنائي الحتمي. فمثلاً، حين يقسم نظام الدولة إلى نوعين لا ثالث لهما كما يقول بعض السياسيين: ديني أو مدني، أو تقسّم الدور إلى دارين لا ثالث لهما كما قال بعض الفقهاء: دار الحرب ودار الإسلام، أو الجماعات إلى «إسلاميين» و«غير إسلاميين»، أو تقسّم الأدلة إلى «قطعي»

(١٤) Beaney, Ibid.

(١٥) Peter A. Corning, "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?," *Journal of Social and Evolutionary System*, vol. 1, no. 21 (1998), p. 21.

و«ظني» فقط، و«حجة» و«باطل» فقط ـ من دون اعتبار لما بين هذه الأطراف من مساحات نسبية وما بينها من علاقات تعاضدية، فهذا كله خلل في التحليل في أصل المنطق الثنائي التبسيطي الذي قام عليه.

ونجد هنا أن حجية ما كان يسميه الفقهاء كالشاطبي «الدليل الكلي» هي من الأصول الثابتة في التشريع الإسلامي[١٦]، بل إنهم لم يجيزوا «أن يعود الدليل الجزئيّ على الدليل الكلي بالبطلان»[١٧]. إن إحياء منهج التفكير الكلّي التركيبي التكاملي ولغته هو إحياء إسلامي بالأساس وليس فقط من إنجازات الفلسفة التكاملية المنظومية المعاصرة.

٣ ـ والتحليل التجزيئي للمفهوم يركز على العلاقات الساكنة خارج اعتبار الزمن ويغفل الجوانب الدينامية الحركية للتغيير في النظام قيد التحليل، والتي لها أثر بالغ في دقة أي نموذج تحليلي، أما التحليل الكلي فإنه يعطي اهتماماً خاصاً لـ«ديناميات التغيير».

فمثلاً، تحليل المفاهيم التي سوف نعرض لها في هذا البحث سوف يشمل تطور المفهوم وتغيّر معناه عبر الزمن، وهو مهم. فما قُصد بالحزب أو الدولة أو شرعية الحاكم أو الخلافة أو العدالة أو الحرية أو حتى «السياسة»، كل ذلك قد طرأ عليه من التطور والتغير عبر الزمن ما ينبغي اعتباره هنا من أجل تصوّر وتطبيق دقيق للمصطلحات والمفاهيم بناء على تجدّدها وتطورها.

وهذا البحث يطرح أصولاً لتحليل كلي ومتكامل للمفاهيم والنظم السياسية عموماً، نستفيد فيه من سابق دراسات لنا في فلسفة تحليل المنظومات، وهي فلسفة تطورت خلال القرن العشرين لتتجاوز قصور طرق التحليل التجزيئية وتقترب بالباحث في أي علم من نظرة كلية متحركة للمفهوم هي أقرب ما تكون لحقيقته وأحرى للتنزيل والتطبيق عليه، وهي فلسفة طبقت

---

(١٦) انظر مثلاً: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة: الوافي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٥٩٠، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحرير عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٩.

(١٧) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١.

بأشكال مختلفة على منهجية كل علم من العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية المعاصرة، وفعّلها بعض الباحثين من مختلف الثقافات في التحليل في النظرية السياسية[١٨]، وأولى بالتحليل لمفاهيم السياسة الشرعية المعاصرة أن يستفيد من هذا العلم، والحكمة ضالة المؤمن.

ثانياً: التصور والإدراك للمفهوم قبل الحكم عليه

أولاً، ليس هناك «طبيعة» لأي مفهوم في قضايا السياسة! هذه المفاهيم هي تصورات وإدراكات ذهنية لا تستلزم «ماهية» ولا «طبيعة» على طريقة الأقدمين حين عرّفوا «الحد» على أنه «مأخوذ من طبيعة الشيء» وبه «أتم ما يكون البيان عن المحدود»[١٩].

ودعوى «طبيعة المفهوم» في هذا السياق فيها مغالطة في أصلها لأن كل المفاهيم في مجال السياسة تتطور وتتجدد مع المجتمعات الإنسانية ولا تثبت على نسق واحد ولا تعريف واحد، وهذا أول ما ينبغي إدراكه في «تصور» المفهوم السياسي. فالتصور هنا لا يصح أن يكون «إدراكاً ساذجاً» أو بسيطاً كما يقول المناطقة[٢٠]، وإنما ينبغي أن يكون إدراكاً واعياً مركباً بظنية المفاهيم السياسية وتعقيدها واعتماد تصورها على الثقافة والسياق الذي وُلدت ونشأت فيه.

والمفهوم في بحثنا هذا هو معنى ليس له بالضرورة «سمات» أو «صفات» أو «رسوم» بعينها ـ كما هي في طريقة التعريف القديمة «بالحد والرسم»[٢١]، وإنما هو مصطلح له وظيفة يمكن أن يتطور بحسب تصورنا لأبعادها.

---

(١٨) انظر مثلاً:

David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965).

انظر أيضاً:

Thomas Homer-Dixon [et al.], "Complex Systems Approach to the Study of Ideology: Cognitive-Affective Structures and the Dynamics of Belief Systems," *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 1, no. 1 (2013).

(١٩) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٧٧.

(٢٠) إبراهيم الأنصاري، دروس في علم المنطق (كتاب إلكتروني)، المحاضرة الخامسة، <http://www.elibrary4arab.com/viewtopic.php?f=48&t=140>.

(٢١) أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦.

وقد جرى العرف على أنه لا بد في بداية كل موضوع من موضوعات الأصول أن يقوم الباحث بتعريف المفهوم «لغةً». ويكون هذا التعريف اللغوي ـ فيما يبدو لي أنه من تأثير أرسطو ـ إما على أساس ماهية الشيء أو «الحد»، أو على أساس وصف الشيء بسمات معينة أو «الرسم».

والتعريف اللغوي يبحث في جذر الكلمة، فيقال دال يدول دولة، وساس يسوس سياسية، وفَقِهَ يفقه فقهاً فهو فقيه، إلى آخره ـ وذلك بغية الوصول إلى «ماهية» المفهوم المتصل بها[٢٢]، وذلك على طريقة المشائين الذين كانوا يعرفون المفاهيم أو المصطلحات بناءً على صفاتها التي «تميزها» عن غيرها من المفاهيم أو المصطلحات[٢٣].

إلا أن هذه الطريقة في التعريف لا تفي ببيان المفهوم في واقعنا الفكري المعاصر، بل إن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ منذ عصره هو لم يعتبر «حد» الشيء كافياً لتعريفه. فقد فصّل القول في غمرة نقده للفلسفة اليونانية حول دور التعريفات في تمييز المفاهيم، وانتقد الأشاعرة والمعتزلة والجعفرية وكل الذين نهجوا كنهج الغزالي في تبنيهم للتعريف على أساس «حد» الشيء[٢٤]. وانتقد ابن تيمية كذلك مقدمة الغزالي المنطقية في **المستصفى**، واحتج بأن المقصود من التعريف باعتماد «الحدّ» هو على أية حال التمييز بين المفاهيم لا أكثر، وهو هنا ينحو منحىً عملياً وظيفياً متأثراً بإسميته الفلسفية ولا يقر بمسألة «طبيعة» الأشياء والمفاهيم[٢٥]، وهو ما نراه متأثرين بالتعريف الوظيفي في الفلسفة المعاصرة.

وهناك شاهد آخر مهم من كلام أهل العلم في سياق بحثنا في «طبيعة» المفاهيم في فقه السياسة الشرعية، ألا وهو أن «الفقه» نفسه تصور ينشأ «في

---

(٢٢) مسعود بن موسى فلوسي، **مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه** (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٣٣٢.

(٢٣) محمود محمد علي، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: (قراءة في الفكر الأشعري)** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠)، ص ١٥٠.

(٢٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥ ـ ٢٣.

ذهن الفقيه لا في واقع الأمر»[٢٦]. فالفقه ـ وبحثنا في السياسة الشرعية هو نوع منه ـ هو جهد بشري ينتج من إعمال الذهن والاجتهاد بناءً على فهم الكتاب والسنة، في محاولة من الفقيه للكشف عن المعاني المقصودة والدلالات العملية. وقد ذكر الكلاميون والأصوليون أنه لا يقال إن الله تعالى «فقيه»، لأنه لا يخفى عليه شيء والفقيه يخفى عليه أشياء[٢٧]، ولأن الفقه هو عملية إدراك بشرية[٢٨]، وفهم بشري[٢٩]، وليس بالضرورة كشفاً مباشراً غير قابل للخطأ عن مراد الله تعالى أو «طبيعة» الحكم، أي أن الفقه صفة نقص لا صفة كمال، بالمصطلح الكلامي.

ويشرح العيني مفهوم الفقه بقوله: «الفقه هو الفهم، والفهم يقتضي حسن الإدراك، والإدراك قوة تمكن المرء من ربط الصورة والمعاني الشاملة بالإدراك العقلي»[٣٠]. وكتب البيهقي يقول: «الفقه بمعناه الدقيق هو ظن لا علم؛ لأن العلم له شأن آخر؛ لأنه الاعتقاد بأن: حكماً ما هو كذا بحسب مراد الله؛ هو زعم يستحيل البرهان عليه»[٣١]. إذاً، فسِمة «الطبيعة الإدراكية للفقه الإسلامي» نفسه هي سمة أساسية من أجل ما تشتد الحاجة إليه من تقبل تنوع المناهج والمشارب بين المذاهب والآراء.

ولكن الذين عرّفوا المفاهيم بالحد الطبيعي والذين نقضوا عليهم هذا التعريف في الفلسفات القديمة والمعاصرة وقعوا بين طرفي «الواقعية» و«الاسمية»، وهو خيار لا تلزم حتميته التي ادعوها، أما الاتجاه الواقعي فينظر إلى الظاهرة على أن لها وجوداً واقعياً خارجاً ومنفصلاً عن وعي

---

(٢٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ١٩، ص ١٣١.

(٢٧) عبد الرحمن بن محمد بن سليمان شيخي زاده، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأنهر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١١.

(٢٨) شمس الدين بن محمد بن أمير الحج الحلبي، **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٢٦.

(٢٩) ابن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج ١٣، ص ١١٣.

(٣٠) بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٢.

(٣١) علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣٩.

الفرد. وأما الاتجاه الاسمي فيرى أن وجود الظاهرة مشخصن وذاتي، أي يولده الوعي العقلي والشعوري للإنسان، ليس إلا[٣٢]. وبناءً على ذلك؛ نجد الجواب النمطي الواقعي «التطابقي» أن خبرتنا مع أي مفهوم تتطابق مع «حقيقة» المفهوم وطبيعته، بينما الجواب النمطي الاسمي «الثنائي» يشير إلى أن المفهوم تصور في عقولنا فحسب، وأنها لا علاقة لها البتة مع العالم الواقعي[٣٣].

ولكن الفلسفة التكاملية المنظومية تطرح إجابة وسط ومركبة فحواها أن طبيعة العلاقة بين المفاهيم والعالم الحقيقي ليست الاشتراك في الاسم ولا التطابق في الواقع، وإنما هي «التقابل» في المعنى، أي إن إدراكنا العقلي والتصور الشعوري للعالم من حولنا يكون على هيئة «تتقابل» مع الواقع الموجود من دون أن تنفصل عنه أو تتطابق معه[٣٤]. وبحسب هذه النظرية، لا يشترط أن تتطابق الحقيقة المتصورة مع «حقيقة» الموجودات في العالم الواقعيّ، وإنما المفهوم هو وسيلة «لتنظيم أفكارنا عن العالم الحقيقي»[٣٥].

وهذا الطرح ليس فلسفة مجردة، وإنما يفتح باباً مهماً لتطوير وتجديد المفهوم السياسي أياً كان مع تجدد الزمان والمكان وتداول الدول والحضارات، أما إذا ادعينا «حداً» أو «رسماً» أو طبيعة لمفهوم ما ـ خاصةً في عالم السياسة كمفهوم الدولة أو الخلافة أو الإمام أو أهل الحل والعقد أو الحزب ـ فإن هذا يؤدي إلى جمود على تعريف وتصور لهذا المفهوم قد يتعارض مع السنن الجارية والمقاصد العليا ومصالح الناس المتغيرة، ويؤدي إلى إشكاليات واقعية جمة.

و«تصور المفهوم» ـ إذاً ـ يمكن أن نعرّفه على أنه وسيلة لتصنيف الحقيقة وإدراكها، ويقوم البشر من خلاله بفهم المعلومات التي يتلقونها

---

(٣٢) Robert L. Flood and Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, 2nd ed. (New York; London: Plenum Press, 1993), vol. 2, p. 247.

(٣٣) Ervin Laszlo, *The World System: Models, Norms, Variations* (New York: George Braziller Inc., 1972), p. 151.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) Ernst von Glasersfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (Seaside, CA: Intersystems Publications, 1987).

ويصوغون بناءً عليه التعميمات والنتائج، ويطلقون الأسماء والمسميات على مختلف عناصر الشيء قيد البحث وأفكاره ويقوّمونه بناءً على ذلك[٣٦].

والمفهوم لا يصحّ كذلك أن يكون مبنياً على «نموذج مثالي» للحقيقة المتصورة، بل يبنى على مبدأ أو نظرية غير ظاهرة للعيان، تنطبع في إدراك المدرك للمفهوم، بما يشمل الربط المركب بين الروابط السببية والغائية التي تشكل كلها إطاراً بنيوياً، فليس المفهوم كالسمة البسيطة التي تتصف بأنها إما أن تنطبق أو لا تنطبق على الشيء المصنف، وإنما هو مجموعة من المعايير متعددة الأبعاد، يمكن أن تكون أساساً لتوزيع الأشياء في وقت واحد إلى فئات متعددة وتصانيف متقاطعة.

وبالتالي فينتج من المفهوم صور ذهنية وفئات ليست بالضرورة حتمية وواضحة الحدود، وإنما هي فئات يطلق عليها «تقريبية» أو «غامضة» أو «ظنية»[٣٧]، أي إن الخط الفاصل بين الفئات ليس رقماً واضحاً أو خطاً محدداً، وإنما هو تقدير يمكن أن يتفاوت في حدود «معقولة» من شخص إلى آخر[٣٨].

وكل ما سبق أعلاه ليس فلسفة مجردة ولا سفسطة فارغة كما قد يراه بعض المتعجلين من مدمني التغريدات القصيرة، فإذا طبقنا هذا الكلام على مفهوم «الدولة» التي هي سياق هذا الكتاب الواقعي وإطاره التنفيذي نجد أنه ليس مفهوماً بسيطاً ولا «طبيعياً»، وإنما هو مفهوم مركب ومتغير عبر العصور والسياقات والثقافات لا يمكن إدراكه عن طريق «رسوم» أو «سمات» كسمات «الأرض والشعب والسيادة» مثلاً، لأن هذا التعريف يختزل المفهوم في هذه

---

(٣٦) Jasser Auda, "Cooperative Classification Systems," (PhD Thesis, University of Waterloo, Department of Systems Analysis, Canada, 1996), p. 19, and Robert A. Wilson and Frank C. Keil, eds., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999), pp. 104-105.

(٣٧) Jasser Auda and Mohamed Kamel, "A Modular Neural Network for Vague Classification," *Lecture Notes in Computer Science* (2000), p. 585.

(٣٨) في المثال الذي أوردناه يمكن أن تصنف الأشياء نفسها في سياق أحد المفاهيم، مثل مفهوم «المنفعة». فـ«منفعة» شيء ما ليست سمة بسيطة يحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة، أي إن الشيء «له منفعة» أو «ليست له منفعة». وإنما المنفعة قد تكون خليطاً متشابكاً من: سعر الشيء، وقيمته الجمالية، ومنفعته لمجتمع ما، وغير ذلك من الأبعاد. فالخط «الغامض» بين الأصناف، مثل عالي المنفعة أو متوسط المنفعة أو منخفض المنفعة، ليس رقماً واضحاً أو قياساً واضحاً.

السمات الثلاث التي يُدّعى أنها تحدد «طبيعة» الدولة وتحولها إلى «نظام» ثابت حتمي؛ وبالتالي تمنع الباحث من إعادة النظر أو التجديد أو النقد لهذه السمات أو النظم الناتجة منها بالإضافة أو الحذف أو إعادة الصياغة. وليس المطلوب هنا هو «تفكيك» مفهوم الدولة حتى نمسي في فوضوية أو «أناركية»، ولكن المطلوب هو فتح الباب لإعادة صياغة المفهوم، وهناك فارق بين التفكيك من دون تركيب، والتفكيك مع إعادة التركيب لتحقيق الغايات والمقاصد.

ثالثاً: رصد تطور المفهوم وتجدّده عبر الزمن

التجدد سنة الله في خلقه وحكمه على عباده ونعمته وفضله: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٢٩ ـ ٣٠]، فليس هناك شيء ساكن وثابت إلى الأبد، سواء في العالم المادي أو العوالم المعنوية. وكل كائن أو نظام أو معنى يراد له البقاء لا بد من أن يتجدد ويتطور عن طريق التفاعل مع الواقع ومع العالم الخارجي، وإلا «مات» أو جمد أو انتهى.

بل إن الدين نفسه يتجدد فهماً وتنزيلاً وتطبيقاً، وفي الحديث: «إن الله يبعث على رأس كل مئة عام لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها»[٣٩]، وإذا كانت «النصوص تتناهى والحوادث لا تتناهى» كما يقول الفقهاء[٤٠]، فالمفاهيم التي تفهم من النصوص الشرعية هي نفسها تتجدد مع الواقع والحوادث، فضلاً عن المفاهيم السياسية.

ولكن المفاهيم السياسية الرئيسة ـ كالمفاهيم التي ندرسها في هذا الكتاب ـ تتجدد ببطء ولا تتغير إلا عبر القرون بتغيير ما تطلق عليه الفلسفة

---

(٣٩) رواه أبو داود في سننه عن سليمان بن داود المهري قال: أخبرنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول الله (ﷺ) قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»، وهو صحيح رواته ثقات.

(٤٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٩٦، وأبو عبد الله محمد ابن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٣٣٣.

المعاصرة «رؤية العالم». ومصطلح رؤية العالم أصله الكلمة الألمانية (Weltanschauung) بمعنى النظرة إلى العالم[٤١]، وهي «مجموعة فرضيات مسبقة نحملها في عقولنا حول تركيب العالم الأساس»[٤٢]، وهي «إطار مرجعي مستمد من الخبرة الإنسانية»[٤٣]، وهي «منظومة الاعتقادات الإنسانية الأساسية»[٤٤].

ولرؤية العالم هذه نظريات مختلفة لما يشكّلها من مفاهيم يعتبرها البشر بدهيات أساسية تتشكل على أساسها المفاهيم الأخرى، وتشترك في إدراكها الشعوب جميعاً، ومنها النظريات الآتية:

١ ـ رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الله، والكون، البشر، والحياة الآخرة، والمعرفة، والأخلاق، والتاريخ[٤٥].

٢ ـ رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الأسطورة، والعقيدة والأخلاق، والطقوس، والمجتمع[٤٦].

٣ ـ رؤية العالم تتكون من مفاهيم: العقائد، والمفاهيم، ومعنى الرتابة، والقيم الاجتماعية، والنماذج المتبعة، والأوامر الأخلاقية[٤٧].

٤ ـ رؤية العالم تتكون من مفاهيم: العالم الطبيعي، والأخلاق، والحدود السياسية، والبيولوجيا، وعلم النفس، وأساليب البحث العلمي، وعوامل أخرى[٤٨].

---

(٤١) David K. Naugle, Jr., *Worldview: The History of a Concept*, foreword by Arthur E. Holmes (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2002), p. 2.

(٤٢) James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), pp. 19-20.

(٤٣) Orville B. Jenkins, "What is Worldview?," (1999 [cited Jan. 2006]), <http:// orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

(٤٤) Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004) p. 3.

(٤٥) Ninian Smart, Worldviews: *Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (Princeton, NJ: Prentice Hall, 1999), pp. 19-20.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤٧) Jenkins, "What is Worldview?".

(٤٨) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, p. 5.

٥ ـ رؤية العالم تتكون من مفاهيم: الله، والإنسان، والطبيعة، والفضاء، والزمان[٤٩].

وكل النظريات السابقة تُظهر أن فهم العالم يصوغه كل شيء من حولنا، بدءاً من الدين ومروراً بصورة الذات، والجغرافيا، والبيئة، ووصولاً إلى عالم السياسة، والمجتمع والاقتصاد، واللغة، فاستناداً إلى مفهوم «الثقافة» بمعناها الواسع، تمثل «رؤية العالم» ما يُطلق عليه «الثقافة الإدراكية الجمعية»[٥٠]، والتي هي إطار عقلي وإحساس بالحقيقة يرى مجموعة من الناس من خلاله العالم من حولهم ويتفاعلون معه.

وسوف نرى في ثنايا هذا البحث أمثلة كثيرة على تغير المفاهيم مع تغير مكونات رؤية العالم وثقافة الشعوب الإدراكية الجمعية، ذلك لأن التاريخ نفسه هو أحد مكونات هذه الرؤية التي تتشكل بطرق مختلفة مع مرور الزمان، وسوف نبحث في «مرجعية التاريخ الإسلامي» لتقييم بعض الرؤى التي بناها أصحابها على تلك المرجعية بناء على رؤية معينة للتاريخ الإسلامي أثّرت في رؤيتهم للعالم قد تحتاج إلى إصلاح أو تجديد.

و«قيم المجتمع» تشكل جزءاً آخر من «رؤية العالم» التي أثرت في تعريف مفاهيم السياسة والنظم التي قامت عليها، فقيمة «الحرية» مثلاً قد شكّلت إطاراً لتعريف مفهومي الحق والواجب في الفلسفة الغربية بشكل يختلف عن تعريفهما في التصور الإسلامي، فالتعريف الإسلامي يضع في أساس الحقوق والواجبات الشرع الحكيم، ويصل إلى نتائج وقيم قد تتفق القيم الغربية في موضوع الحريات أو تختلف معها.

والحدود السياسية ـ كمثال آخر ـ أثرت كذلك في رؤية العالم على مدار العصور وظهر أثرها في مفاهيم السياسة الشرعية، من «دار الإسلام» إلى «الدولة الوطنية»، وهكذا.

---

(٤٩) سيف عبد الفتاح، «رؤية العالم عند محمد عبده،» ورقة قدمت في أثناء الذكرى المئوية للشيخ محمّد عبده، مكتبة الإسكندرية، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، ص ٧.

(٥٠) Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, p. 28, and Naugle, Jr., *Worldview: The History of a Concept*, p. 29.

رابعاً: استيعاب تعدد أبعاد المفهوم في الواقع المعيش

هناك وجوه أو جوانب أو «أبعاد» بالتعبير المنظومي لكل مفهوم، وهي زوايا من النظر للمفهوم نفسه وليست بالضرورة أجزاء تكونه بتركيب معين. فمثلاً: مقاصد الشريعة هي أهداف الشريعة وأغراضها عند الدارسين لها كلهم، ولكننا سوف نحللها من أبعاد مختلفة.

فمن بُعد الضرورة نذكر تقسيم الضرورات والحاجيات والتحسينيات، ومن بُعد المجال نذكر تقسيم العام والخاص والجزئي، ومن بُعد القاصد نذكر الشارع تعالى والرسول (ﷺ) والمكلَّف، ثم إن مقاصد الرسول (ﷺ) نفسه لها أبعاد مختلفة، وهكذا. وهذه الأبعاد كلها تقسيمات وتصنيفات سليمة ودوائر متقاطعة، وليس بينها تعارض، بل هي زوايا للنظر.

ويمكن تحليل مفهوم «السلطة» إلى مكوناته وأبعاده من سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية ـ بل ونعتبر كذلك سلطات أخرى اعتبرت أبعاداً أخرى للسلطة السياسية تكبح جماح الاستبداد بها، كسلطة الإعلام وسلطة المجتمع المدني، ثم إن العلاقات البينية بين هذه المكونات إذا دخلت في التحليل يمكنها أن تكوّن صورة كلية ودقيقة عن السلطة وتفاعلاتها.

ومفهوم «المرجعية الإسلامية» حلّلناه في هذا الكتاب إلى عدة أبعاد نراها كلها مهمة لفهم هذه المرجعية فهماً متكاملاً، ألا وهي التاريخ، والفقه، والكتاب، والسنة، والمقاصد، ثم نشير إلى علاقة هذه المرجعيات بعضها ببعض وكيف نصوغ رؤية كلية متكاملة من هذه العلاقات.

وما من قضية سياسية أو سياساتية معاصرة إلا ولها أبعاد متعددة ينبغي أن تدخل كلها في تحليل تلك القضية والتعامل معها، كالبعد الاجتماعي والاقتصادي والأمني والبيئي والإعلامي والقانوني والعسكري والاستراتيجي، إلى آخره. وقد رأينا الخطل الذي يتسبب فيه الاقتصار على معالجة وحيدة البعد لمشكلات الأمة، كالمعالجة الأمنية فقط، أو القانونية فقط، أو الاقتصادية دون غيرها. فلا يمكننا رؤية الثورات العربية الشعبية مثلاً بنظارة لا ترى إلا البعد الاقتصادي أو الأمني أو الاجتماعي أو السياسي أو الديني أو الإعلامي، لأن هذه الرؤية القاصرة تؤدي إلى سياسات قاصرة تعقد المشكلات بدلاً من أن تحلها.

وتعدد الأبعاد أيضاً له مفهوم آخر ألا وهو نسبية التقسيمات أو ما يسمى في علوم الإدراك بالرتبة. ذلك أن الألوان مثلاً لا تنقسم إلى أبيض وأسود فقط، ولكنْ هناك رتب ودرجات كثيرة من اللون الرمادي بين الأبيض والأسود، بل إن هناك رتباً ودرجات مختلفة من الألوان المتنوعة كذلك، وهذه سنة الله تعالى في خلق الألوان وفي خلق كل شيء يحتمل التنوع والمساحات البينية بين الأطراف.

ولذلك، فحكمنا في هذا البحث على قضايا السياسة الشرعية هو حكم بدرجات نسبية من المصلحة والمفسدة والمشروعية والحجية والحق والواجب. وليس في هذا «تمييع» للأمور وإنما هي نظرة واقعية للتعدد والتنوع والنسبة في كل مفهوم، تتبعها نظرة واقعية كذلك في التعامل مع الأمور بحسب هذه النسب.

مثلاً، مسألة الهوية ليست أبيض وأسود، ويمكن للفرد الواحد في هذا العصر أن ينتمي انتماءات مختلفة إلى بلاد مختلفة وبدرجات مختلفة، ولا يتناقض كون الإنسان مسلماً مع كونه عربياً أو أفريقياً أو فرنسياً مثلاً، ولا يتناقض كونه إسلامياً مع كونه وطنياً أو ثورياً مثلاً ـ إذا كانت كل هذه مكونات في هويته. وطريقة التفكير الثنائي الساذج على غرار «إما أن تكونوا معنا أو تكونوا مع الإرهابيين» هي طريقة مدمرة للبشر والكون، ولا تنفع.

وإذا أخذنا مسألة «القطع والظن» كمثال على تعدد الرتب، وجدنا النظرة متعددة الأبعاد ذات أثر معتبر في عدد من الأفكار، فالقارئ للفقه يجد أن أغلب المسائل الشرعية تقسم بحسب ثنائية تبسيطية من القطع والظن[٥١]، ومن دون اعتبار لطَيف من مستويات القطع والظن، أي من دون اعتبار لمساحة تقاطع رمادية بين دائرة «القطعيات» ودائرة «الظنيات»، مما يحدّ عملياً من مرونة هي أصلاً مقصودة في الشريعة للوفاء بحاجات الزمان والمكان المتغيرة.

فقد ادعى المدّعون القطع المطلق في مسائل فقهية اجتهادية بأشكال

---

(٥١) عبد الله ربيع عبد الله، القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي (القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٢٤ ـ ٢٧.

متنوعة، منها شكل لغوي أي «قطعية الدلالة»، وشكل تاريخي أي «قطعية الثبوت»، ومنها شكل منطقي أي «القطع المنطقي». أما لغوياً فقد حدث خلط بين «الوضوح» في اللفظ في النص الشرعي وبين «قطعية الدلالة»، على الرغم من أنه ليس كل ما كان واضحاً من كلام الله تعالى أو النبي (ﷺ) يدل على حكم قطعي ـ كما سيأتي في معرض البحث في مقاصد القرآن ومقاصد الرسول (ﷺ).

وأما تاريخياً فقد حدث خلط في «قطعية الثبوت» بين ما روى تواتراً ككتاب الله تعالى والأحاديث المتواترة ـ لفظاً أو معنًى ـ عن الرسول (ﷺ)، وبين روايات الآحاد التي لا ترقى إلى مستوى الاعتقاد اليقيني ولو رواها الثقات وأوردها البخاري ومسلم. وتصحيح المفاهيم في هذه المجالات مهم في سبيل فتح الباب للتعددية في الفهم والتنزيل، والتي سوف تدعم بالطبع التعددية السياسية والمجتمعية المنشودة.

وهناك أخيراً ثنائية ثالثة من الثنائيات التبسيطية المخلة بتعدد الأبعاد الطبيعي، ألا وهي القطع المنطقي أو اللزوم المنطقي وعكسه عدم اللزوم المنطقي الذي انعكس أصولياً على تقسيم حجية الأدلة الاجتهادية إلى قسمين لا ثالث لهما: الحجية في مقابل عدم الحجية.

ففي البحث الفقهي تستخدم الدلالة المنطقية فيما يتصل بالقياس الذي يقوم على تشابه العلة بين حكمين، علامة على هذا «القطع المنطقي» لطريقة القياس المبني على العلة أي «الوصف الظاهر المنضبط»، إلا أنه بالإضافة إلى الشيعية والزيدية والظاهرية وبعض المعتزلة ـ والذين يردون حجية القياس أصلاً ـ فإن بعض علماء المذاهب السنية عبروا عن شكهم في ذلك «اليقين المنطقي» الذي ادعى في القياس بالعلة، ومن هؤلاء الإمام الغزالي، الذي كتب أن هناك ستة أسباب تجعل إسناد علة واحدة إلى حكم معين «احتمالاً»[٥٢]. ثم شرح الإمام الغزالي مذهب المصوبة، وهو احتمال أن الله تعالى لم يعط سبباً صحيحاً واحداً لكل حكم، وأن السبب الصحيح هو ما يرى عقل كل مجتهد أنه الصواب.

---

(٥٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣٠٤.

وهذا التفريق من الإمام الغزالي بين الصواب «عند الله تعالى» والصواب «عند المجتهد» في سياق تحليله للعلة، يدعم الطبيعة الإدراكية للتفكير الفقهي عموماً ويدعم ثقافة تعددية الأبعاد التي نراها كذلك محفزة على المدنية والتعددية السياسية المنشودة، والتي تعلم الشعوب التريّث والتروّي قبل الوقوع في كثير من الحتميات الثنائية الدينية والسياسية والمجتمعية، والتي كثيراً ما تهدم السلمية والمدنية والتعددية من أصولها.

خامساً: الاهتمام بالبعد المقاصدي والقيمي للمفهوم

البعد المقاصدي والغائي والقيمي يمثل جزءاً أساساً من تحليلنا المنظومي للمفاهيم السياسية ومعانيها التي اكتسبتها سواءً في الإطار الإسلامي أو خارجه، ومعنى المقصد أو المقصود أو الغاية هو الإجابة عن سؤال «لماذا؟»، وهذا السؤال مهم في بحثنا وفي مجال الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية بوجه عام نظراً إلى أن الإحجام عن سؤال «لماذا؟» يغلق الباب من دون فهم الغايات والمعاني ويقصر أنظار الباحثين على الأسباب والمسببات الشكلية. هناك قصور في سؤال «لماذا؟» يحتاج إلى علاج.

وسؤال «لماذا؟» يفتح الباب للتفكر في البعد الغائي للمفهوم وهو بالتالي يتيح نظرة نقدية وعميقة وفلسفية له، كسؤالنا مثلاً: لماذا الدين؟ أو لماذا الفن؟ أو لماذا الطب؟ أو لماذا الإعلام؟ أو «لماذا؟» السياسة؟ وهكذا.

وحين نتناول مفهوم التعددية أو المرجعية أو الدولة، سوف نسأل في بحثنا عن المقاصد والأهداف والغايات من وراء تلك المعاني: لماذا التعددية؟ ولماذا المرجعية؟ ولماذا الدولة؟ وهذه الأسئلة سوف تفتح أبواباً لفهم المفاهيم وتوظيفها في سبيل المعاني العليا وتطويرها كذلك في سبيل تحقيق تلك المعاني والقيم في دنيا الناس.

وقد عاش العقل الإسلامي طويلاً في ضعف أو انعدام لسؤال «لماذا؟» مما أدى إلى الاقتصار في تحليل المفاهيم والمصطلحات على «دلالات الألفاظ» أو «العلاقات السببية» فقط، وانتهى بنا القصور في البحث في المعاني والغايات إلى الجمود على المنقولات في الكتب حتى في مجال تطبيقي كالسياسة، وضعف الجرأة على الإبداع بدءاً من إنكار الأشاعرة أن

أفعال الله تعالى «معللة بأغراض» إلى إهمال المقاصد والحكم في أدوات الاجتهاد المعاصر.

ويحضرني هنا ما كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ منتقداً إهمال البعد الغائي المقاصدي في مباحث الأصوليين، فقد كتب يقول:

«معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع... وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص وتأييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك، وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم [أي الفقهاء] قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة ...»[٥٣].

وأما بالنسبة إلى الشريعة ونصوصها وأحكامها فالبعد الغائي هو «مقاصد الشريعة»، والتي سنأتي عليها بمقدمة فيها بعض التفصيل في الفصل الثاني؛ حيث اعتبرناها المرجعية الإسلامية الأساسية في مجال السياسة.

ولكن لعله من المفيد أن نعرض أولاً الجدل «الكلامي» حول البعد الغائي في تراثنا الذي اتّخذ شكل السؤال الفلسفي الشهير: هل أفعال الله (ﷻ) ـ بما فيها إنزاله للشريعة ـ معللة بأغراض؟

وقد أعطانا الكلاميون عن هذا السؤال ثلاثة أجوبة:

أ ـ الإجابة الأولى أن أفعال الله تعالى «يجب» أن تكون لها أسباب/ مقاصد/أغراض: قسم المعتزلة والشيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كل

---

(٥٣) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٢٣٤.

الأفعال إلى أفعال «حسنة» وأفعال «قبيحة»[٥٤]. واعتقدوا أن في كل فعل سمة «ذاتية» من هاتين السمتين من الحسن أو القبح، وهي سمة غير قابلة للتغير بتغير الظروف، ثم اعتقدوا أن العقل الإنساني قادر بذاته على ما أطلقوا عليه «التحسين والتقبيح العقليَيْن»، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو من دون وحي إلهي.

ولأن تحديد التحسين والتقبيح أعمال عقلية، فإن المعتزلة طبقوهما سواءً بسواء على البشر وعلى الله تعالى (بناء على «أصل العدل» عندهم). ففيما يخص البشر، تكون الأفعال الحسنة عندهم «واجبة» وتكون الأفعال القبيحة «محظورة». وأما فيما يخص الله (ﷻ) عن المثل والنظير، فإن الأفعال الحسنة هي أفعال بحسب تعبيرهم «تجب على الله»، والأفعال القبيحة هي أفعال «يستحيل عليه فعلها»، بحسب تعبيرهم كذلك. ويعتقدون أيضاً أن الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث، وهي إذاً أفعال قبيحة لا تجوز على الله تعالى، ولهذا فهم يعتقدون أن كل أفعال الله تعالى «معللة بأغراض»[٥٥].

ب ـ الإجابة الثانية أن أفعال الله تعالى فوق الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة (والسلفية، بمن فيهم الحنابلة) قد تبنوا موقفاً كأنه رد فعل على كلام المعتزلة السابق فتطرفوا إلى الجهة المقابلة. فقالوا إن الفعل يمكن أن يكون «حسناً» أو «قبيحاً»، ولكنهم قرروا أن تقرير القبح والحسن يجب أن يبنى على الشريعة لا على العقل، ففي غياب الشريعة ـ هكذا يقول الأشاعرة ـ يمكن أن يكون أي فعل «حسن» أو «قبيح» على حد سواء (ولكن حتى نكون دقيقين، نضيف هنا أنهم كانوا قد استثنوا من ذلك

---

(٥٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **دقائق التفسير**، جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجليند (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١١٠.

(٥٥) انظر: محمد بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خالد الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١٨٤. انظر أيضاً: أحمد الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ١٠٣ (آذار/ مارس ٢٠٠٢)، ص ٣٩؛ طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة،» في: محمد مهدي شمس الدين [وآخرون]، **مقاصد الشريعة**، تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٧٤، وحسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ٤٤١.

العلم في مقابل الجهل، والعدل في مقابل الظلم)[٥٦].

وقالوا بناءً على ذلك إن الله تعالى «لا يجب عليه فعل شيء أصلاً، وأن كل ما يفعله هو خير وحسن. لهذا يعتقد الأشاعرة أن أفعال الله تعالى هي «فوق الأسباب»، لأن من يفعل الشيء لسبب بحاجة إلى السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج إلى شيء[٥٧]. واحتج الأشاعرة أيضاً بأن الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو من يفعل ما يشاء دون أن يحتاج إلى أن يلتزم بأي شيء يلزمنا نحن البشر من أحكام الأسباب والمسببات»[٥٨].

وقد بنى الأشاعرة أصول فقههم وفلسفتهم الأخلاقية على المنطق الذي ذكرناه. فقد ذكر الغزالي ـ مثلاً ـ أن «نظرية الوسط» (وهي ما يطلق عليه أيضاً مبدأ أرسطو في الاعتدال) صحيحة لأن نصوص الشرع قد أيدتها، وليس لأن العقل يوافق عليها كما يقول الفلاسفة[٥٩].

ج ـ الاتجاه الثالث يرى أن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمةً منه بعباده، وهذا هو الرأي الوسط الذي تبناه الماتريدية، وهم فريق من الحنفية لا يبلغ عددهم عدد الفرق التي ذكرناها، وارتأى الماتريدية أن المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أن أفعال الله تعالى مسببة، ولكنهم مخطئون في جعل الله «ملزَماً» بأن يفعل ما يفعل.

وارتأى الماتريدية أيضاً أن الأشاعرة مصيبون في قولهم إن الله تعالى «لا يحتاج» إلى الأسباب، ولكنهم قالوا إن الأسباب والمقاصد والمصالح هي حاجات للبشر، لا لله تعالى. وقبل الماتريدية مبدأ التحسين والتقبيح، ولكن العقل عند الماتريدية لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنما العقل «آلة» منحها الله للإنسان كي يدرك

---

(٥٦) الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية».

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ٧٥.

(٥٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ترجمة م. س. كمالي (الكونغرس الفلسفي في الباكستان، ١٩٦٣، جرى اقتباسه في ١٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥ متوفر في موقع: <http://www.muslimphilosophy.com>.

الحُسن والقبح إذا أُعلم به[٦٠].

وإن الموقف الأشعري ظل مهيمناً على إجابة ذلك السؤال على الرغم من أن كثيراً من الأعلام تبنوا موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريدية ـ فيما يبدو لي ـ وأبقوا على مسافة بينهم وبين رأي المعتزلة فقط في رفضهم لمبدأ «التحسين والتقبيح». ومن أمثلة هؤلاء الآمدي (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)[٦١]، والشاطبي (ت. ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)[٦٢]، وابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)[٦٣]، وابن القيم (ت. ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)[٦٤]، وابن رشد (ت. عام ٥٨٤هـ/ ١١٨٩م)[٦٥].

ومما يجدر ذكره أن الشاطبي الإمام المقاصدي اعتبر أن بناء مقاصد الشريعة العامة على منطق الاستقراء هو أقرب ما يكون من القطع، بل أرسخ من أصول الفقه نفسها، إذ إنه عد من بين ما سمّاه «أصول الدين وكليات الملة» المقاصد من وراء فعل الله التشريعي ـ خلافاً للرأي الأشعري المعروف[٦٦]. وتبدو لي منهجية الشاطبي هذه مختلفة عن كل المدارس الكلامية؛ إذ إن إثبات الأغراض والمقاصد لله تعالى تم فيها عن طريق استقراء أدلة الشريعة استقراءً «ظنياً» ـ على كلام الفلاسفة ـ ولكن كثرة الأدلة على المقاصد جعلتها عند الشاطبي وعند أهل هذا العلم أرسخ أصول الشريعة وأقوى الحجج على أن لأفعال الله تعالى أغراضاً، ولكن بقي هذا الرأي رأي أقلية محدودة على مدار الزمان وإلى يومنا هذا.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن مشكلة الحرفية وعدم الاحتفاء الكافي بالبعد المقاصدي أو «روح النص» ظاهرة إنسانية وسمة عامة في مناهج

---

(٦٠) أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١٥، ص ٣٩.

(٦١) سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٣، ص ٢٤٩.

(٦٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٦.

(٦٣) الطيب، «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية».

(٦٤) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ٣.

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٢٥.

التعامل مع النصوص عموماً، والقانونية منها خصوصاً في فلسفات الشرق والغرب[٦٧].

فالإهمال للبعد الغائي في فلسفة القانون الغربي استمر إلى أن قامت مدرستان في فلسفة القانون: إحداهما؛ ألمانية وأوضح مثال عليها في كتابات يرنغ[٦٨]، والأخرى فرنسية وأوضح مثال عليها في كتابات جيني[٦٩]، وهؤلاء دعوا إلى «إعادة صياغة» القانون بناءً على الغايات والمصلحة والعدالة[٧٠]. ودعا يرنغ الفيلسوف الألماني الذي قاد هذا التوجه في القرن التاسع عشر إلى تبديل «منهج السببية الآلي» بمنهج مقاصدي أو غائي، وبيّن رأيه في هذه الكلمات التي رأيت أن اقتباسها هنا مفيد في سياق موضوع المقاصد وأهميته. كتب يقول:

> «الفعل الذي يُبنى على «السبب» يكون غالباً سلبياً، وتبدو المسألة كلها وكأنها نقطة واحدة في الكون ينحصر قانون السببية فيها بالسبب والنتيجة، أما في حالة «المقصد»، فإن الفعل الذي يتغيا مقصداً هو فعل إيجابي ذاتي، والسبب يتعلق بالماضي، ولكن الغاية تتعلق بالمستقبل؛ فحينما نبحث في الطبيعة عن الأسباب، فإنها تحيلنا إلى الماضي؛ بينما الإرادة القاصدة تحيلنا إلى المستقبل... ومهما كانت طبيعة المقصد، فإنه لا يمكن تصور فعل من دون مقصد. فـ«الفعل» و«الفعل من أجل مقصد» هما بمعنى واحد، واستحالة الفعل من دون مقصد كاستحالة الفعل من دون سبب، سواء بسواء»[٧١].

---

(٦٧) Rudolf von Thering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, translated by Isaac Husik; with an editorial preface by Joseph H. Drake and with introductions by Henry Lamm and W. M. Geldart, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001), p. xxii (Originally published 1913 by Boston Book Co.).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٦٩) François Gény, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, English translation by the Louisiana State Law Institute, 2nd ed. ([St. Paul]: [West Pub. Co.] 1954), vol. 2, p. 142.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، و Von Thering, Ibid., p. lix.

(٧١) Von Thering, Ibid., pp. 7-9.

ولذلك، فإذا أردنا في هذا البحث أن نربط المفاهيم السياسية بمعانيها الغائية وبالقيم الأخلاقية والحضارية التي تسهم فيها فإن علينا أن نشمل بتحليل المفهوم السياسي البعد الغائي الذي يحققه المفهوم في دنيا الناس لا أن نجمد على المفهوم السببي «السلبي» الذي يتعلق بالماضي أكثر مما يتعلق بالمستقبل، كما ذُكر.

وفي هذا البحث يوصلنا استقراء المقاصد إلى أن اعتبارها في أمور السياسة هو الأصل الشرعي الأصيل، وأثر ذلك في تحليل المفاهيم والنظم السياسية هو في أن نفهمها ونديرها مع تحقيق المقاصد والغايات في المجتمع، لا مع الحرفيات التاريخية. وفيما يأتي نناقش مقصداً مهماً من مقاصد الشريعة في نظرنا، ألا وهو مقصد مراعاة السنن الإلهية، والذي يلزم اعتباره في سياق التحليل السليم.

سادساً: مقصد مراعاة السنن الإلهية

حين نتعامل مع المفاهيم الإسلامية وغير الإسلامية الأصل على حد سواء، لا بد من النظر إلى بُعد يسمى السنن الإلهية، وهو بُعد تقصد الشريعة الإسلامية مراعاته وتحرص على عدم التناقض معه، كما أنه يمثل الحكمة المجردة والعبرة العالية من كل فكر بشري ولو كان غير إسلامي، وهو ما يمكن أن يفيد الفكر الإسلامي من مفاهيم الآخرين، ومن دون أن يلزمنا أن ننقل الأشكال العملية التي اتخذتها تلك المفاهيم في بيئات وثقافات الآخرين.

والسنن الإلهية هي قوانين مطردة، خلق الله (ﷻ) بها الكون وسيَّره على نسقها، وهي بالتعبير القرآني: فطرة الله أو سنة الله. وهذه السنن تحكم كل شيء في هذا الكون على منوالها نفسه، من الذرة إلى المجرة، وتحكم على الخلية البشرية أو النباتية أو الحيوانية، والإنسان، وتجمعات الإنسان، وحضارات الإنسان، وتجمعات الحيوان، وتجمعات النباتات، وتحكم كذلك على حركة التاريخ ومسيرة المجتمعات، كلها على الشاكلة نفسها.

وشريعة الله (ﷻ) تقصد إلى مراعاة هذه السنن خاصة في مجال المجتمع والدولة، فالله (ﷻ) لا يشرّع شيئاً (ﷻ) ضدّ الفطرة البشرية أو ما

عليه طبيعة الكون أو طبيعة البشر، فالإنسان مثلاً في فطرته غريزة التملك وحب الجاه والاستجابة للشهوة، ولذلك لا يستطيع الإنسان بفطرته أن ينعزل عن البشر تماماً، أو أن لا يمتلك شيئاً أصلاً، أو أن لا يتزوج أبداً، ولهذا يراعي الإسلام هذه السنن الفطرية، ولكنه أيضاً ينظم تعاملات البشر فيها لتحقيق مصالحهم على العموم، ولا يحرم شيئاً من طبيعة البشر تحريماً مطلقاً ولا يقصد إلى هذا في أي جزء من أجزاء الطبيعة البشرية. ورأينا في عصرنا كيف أن النظم السياسية التي كانت أكثر تناقضاً مع الفطرة البشرية من غيرها سقطت وانهارت أسرع من غيرها.

ويقول العلماء إن لله (ﷻ) كتابين: كتاباً مقروءاً وكتاباً منظوراً، وهذان الكتابان هما القرآن الكريم والكون، وعلى الرغم من أن القرآن والكون هما مصدران للتعرف إلى السنن والقوانين الإلهية، إلا أن التعرف إلى هذه السنن من خلال دراسة الكون ينتج علوماً نافعة ولكنها ليست يقينية ولا عامة ولا مطردة، بعكس السنن التي يعلمنا إياها القرآن.

فالدراسات الاجتماعية مثلاً تحلل لنا ظواهر معينة بناء على دراسات إحصائية، ولعلها تستنتج قانوناً أو سنة أو علاقة مطردة بين ظاهرتين مثلاً كما تدل عليهما الإحصاءات، ولكن هذا الاطراد قد يكون مقصوراً على زمن معين قام فيه الباحثون بالدراسة، أو ظروف خاصة بهذا المجتمع وثقافته دون غيره، أو قد يحدث خطأ في تجميع البيانات أو تحليلها، إلى آخره، وليست بالضرورة سنة إلهية لازمة.

والدراسات الطبيعية والكونية كمثال آخر تفسر لنا ظواهر معينة بناء على ملاحظات معملية ومعادلات رياضية، ولعلها تستنتج قانوناً أو سنة أو علاقة مطردة بين معدّلين أو قوتين مثلاً كما تدل عليهما المعادلات، ولكن هذا الاطراد قد يكون مقصوراً على زمن معين أو ظروف خاصة بالتجربة أو تقدير تقريبي للأرقام، وليست بالضرورة سنة إلهية لازمة.

أما السنن الإلهية التي نتعلمها من القرآن فهي مطّردة ومنتظمة وثابتة، ولا تخضع لتغير ولا تبدل: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا﴾ [فاطر: ٤٣]، ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٖ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۚ سُنَّةَ ٱللَّهِ

فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، بمعنى أن ما هو عادة وسنة وقانون إلهي لا يتغير إلا أن يغيره الله (ﷻ) بمعجزة خاصة بنبي في وقت معين.

وبالتالي فإذا تبين لنا في قضية سياسية معينة الارتباط بسنة إلهية معينة فإنه لا يصح شرعاً ولا عقلاً أن نضادّ هذه السنن أو نتحداها، بل إن الشريعة تقصد إلى مراعاة السنن والتوافق معها كما هو ظاهر باستقراء تفاصيلها.

هناك سنة إلهية أصيلة يمكن أن نطلق عليها سنة الوحدة، بمعنى أن الكون كله وحدة واحدة مترابطة ومتصلة كما خلقها الله (ﷻ). ونجد في القرآن تعبير «كل شيء» يتكرر في مواضع كثيرة، منها مثلاً: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وهذه السنة تعني عملياً أن هناك روابط وصلات واتصالات بين كل ما خلق الله (ﷻ)، فالكون وحدة مترابطة لا نستطيع أن نحرك شيئاً فيه من دون أن يتأثر الكون كله، بشكل أو بآخر.

وبالتالي، فالسياسات والقرارات التي تتعامل مع قضية معينة يجب أن لا تكون منفصلة عن الواقع، وأن تعتبر سائر القضايا وسائر الصلات وسائر النظم المتعلقة بتلك القضية. ولذلك، فالتحليل السياسي «التجزيئي» الذي أشرنا إليه آنفاً لا ينفع لأنه يتعارض مع سنة الوحدة والتوحيد المطّردة، والفهم والتطبيق الشامل الكلّي يتّسق مع تلك السنن ويؤتي الثمرات المرجوة في الواقع بشكل أفضل لا محالة.

وسنة الوحدة تنطبق على المستوى الإنساني العام، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، أي في بداية البشرية ثم اختلفوا وتفرقت بهم السبل فمنهم من آمن ومنهم من كفر، ولذلك أرسل الله (ﷻ) النبيين مبشرين ومنذرين، لينذر الكفار ويبشر المؤمنين، ولكن الأصل أن الناس كلهم من آدم، وآدم من تراب، ويقول تعالى كذلك: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الزمر: ٦].

وهذه السنة معناها عملياً أنه ينبغي لنا أن نراعي المشتركات الإنسانية في التدابير السياسية والسياساتية، ذلك لأن الشعوب في هذا العالم على الرغم من اختلاف ثقافاتهم يشتركون في مساحات كبيرة في أفكارهم وتصوّراتهم وتطلّعاتهم، ومراعاة هذا من الحكمة المطلوبة، والتعامل مع غير المسلمين على أنهم أخوة في الإنسانية وفي الفطرة البشرية محمود ومطلوب.

ويتعلق بسنة الوحدة أيضاً سنة الزوجية، والزوجية لا تتعارض مع الوحدة، فهناك وحدة في البشرية لكن هناك زوجية في كل شيء تحت هذه الوحدة وفي إطارها، فكل زوجية هي في أصلها تعبير عن وحدة على مستوى أعلى من مستوى الاختلاف بين الزوجين، كزوجية الذكورة والأنوثة في البشر والنبات والحيوان، وزوجية الموت والحياة، وزوجية الغنى والفقر، والقوة والضعف، والعمران والبادية، والعلم والجهل، والسلم والحرب، وهكذا.

وفي الإطار السياسي تواجهنا زوجيات من الأحوال والأفكار والنظم والآراء والأيديولوجيات، والاتساق مع السنن الإلهية هنا يتمثل في النظر في سنّة الزوجية على أنها تكامل في معنى أعلى يحقق الوحدة والتوازن في تلك الزوجية.

فمثلاً: الذكر والأنثى داخل الأسرة يختلفان في صفات الذكورة والأنوثة ولكنهما يتفقان في تحقيق معنى المودة والسكينة والتوازن، والرأسمالية والاشتراكية في الاقتصاد تختلفان في تحديد دور الدولة ولكنهما تتفقان في قيمة العدالة في التوزيع، وقد نقتبس منهما معاً ما ينفعنا من تدابير ونظم، والمركزية واللامركزية في توزيع السلطة تختلفان في نظام الحكم ولكنهما تتفقان في غاية الحفاظ على النظام العام وتحقيق مصالح الناس، وهكذا. والتفكير «الإسلامي» السنني لا بد من أن يجتهد لتحقيق نظرة مركبة وشاملة ومتوازنة في التعامل مع الزوجيات، نظرة تنظر إلى المعاني المشتركة العالية.

وينبثق عن سنة الوحدة والزوجية سنة إلهية قرآنية عالية ومهمة لها تعلُّق مباشر بموضوع بحثنا هذا، ألا وهي سنة التنوع أو الاختلاف، وهي سنة مطردة سواء في تنوع الصور والألوان الطبيعية في «ما» خَلَقَ اللهُ (ﷻ) في الكون و«من»، فعلى الرغم من أن النباتات والحيوانات وحدة واحدة وأصلها

واحد لكنها تتنوع، وأشكال الحياة في الكون كلها ذات أصل واحد لكنها تتنوع في أشكال متنوعة تظهر فيها.

والنبي (ﷺ) مثلاً حين حدثت حوادث في المدينة من بعض الكلاب المسعورة، أمر بقتل تلك الكلاب، ولكن حين استشرى القتل في الكلاب قال (ﷺ): «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»[٧٢]؛ فالنبي (ﷺ) راعى هنا التنوع وأن الحفاظ عليه سنة إلهية، وكأن الحديث يشير إلى الآية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨].

وعلى قياس ذلك الحديث النبوي لا بد من أن نطبق سنة التنوع في الحيوانات ونحافظ عليها، وكذلك سنة التنوع في البشر وهم أولى من الحيوانات في الحفاظ عليهم! والإسلام بشريعته الغراء يراعي التنوع في كل شيء، ولا يقصد أبداً أن يلغي نوعاً ولا مكوّناً من مكوّنات المجتمعات الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية.

وأما البشر، فعلى الرغم من أن أصلهم واحد ولهم طبيعة وكرامة إنسانية واحدة، إلا أنهم متنوعون وسيظلون متنوعين ومختلفين في الديانات والآراء والمذاهب والمشارب، وشريعة الإسلام تدعو الناس إلى الإيمان والعدل والحكمة والقوة والغنى والاعتدال، ولكنها لا تقصد أن تلغي ببساطة الفوارق بين الناس في كل هذه الأبعاد لأن الواقع الحتمي أن من سنن الله تعالى أن الناس لا يزالون مختلفين.

والسنن التي تتعلق بالوحدة، والسنن التي تتعلق بالزوجية تتكامل مع السنن التي تتعلق بالتنوع، فليس هناك تناقض بين الوحدة والزوجية والتنوع، لأن هناك وحدة في البشر مع زوجية وتنوع أيضاً ولا تناقض، ولا يصح لنظام سياسي مهما كان أن يسعى إلى إلغاء ذلك التنوع في أيّ من أبعاده وإلا عارض السنن الإلهية وفشل وانتهى.

وبعض العنصريين في القرن العشرين ـ كمثال ـ قرروا أن هناك جنساً معيناً أعلى من أجناس أخرى، وأن هناك أجناساً أوروبية معينة «فوق

---

(٧٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]).

الجميع»، ثم تمادوا وطبقوا سياسات عنصرية تهدف إلى التصفية العرقية، وأدت سياساتهم إلى مصائب إنسانية كبيرة، وهذا مثال فج على عدم فهم سنة التنوع كسنة طبيعية وبشرية، فالناس يتنوعون ولكنهم سواسية وليس هناك أفضلية لمجرد اللون أو العرق: «لا فضل لعربي على أعجمي» كما قال سيد الخلق (ﷺ)[٧٣]، وكان أول من قال ذلك في التاريخ البشري!

ولو أردنا أن نضرب مثالاً «إسلامياً» معاصراً على قضية من قضايا الأقليات وهي قضية جنوب السودان، ففي رأيي أن السياسات «الإسلامية» التي طبقتها حكومة الشمال على هؤلاء الناس على مدار السنين لم تراع التنوع لا في شكله الديني، ولا التنوع الثقافي، ولا التنوع العرقي، وبالتالي أدّت إلى وجود أقلية أرضها غنية بالثروات ولكنها واقعياً مهمّشة ومضطهدة، وبالتالي آل الحال إلى تدخل قوى كثيرة وانفصال جنوب السودان سياسياً في نهاية المطاف، هذا مثال في رأيي على فشل في إدارة التنوع وتحقيق التعددية.

والسياسة الإسلامية الرشيدة ينبغي ألا تصادم السنن الإلهية، قال تعالى مبيناً هذه السنة في خلقه للناس: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هـــــــود: ١١٨ ـ ١١٩] وموضوع الأقليات عموماً موضوع حساس في هذا العصر، والأقليات سواءً أكانت عرقية أم دينية لا بد في التعامل معها من أن تحقق الدولة الوطنية التوازن بين الوحدة والتنوع، ولا يمكن أن تفرض وحدة على الناس ترفض التنوع أو تلغيه باسم الوطنية أو الأغلبية.

وفي بلاد عربية ومسلمة ـ كمثال ثان ـ توجد مذاهب سنية وشيعية، وهذه حقيقة تاريخية ودينية واجتماعية لا يمكن محوها بجرة قلم، ولا يمكن سياسياً ولا شرعياً أن يُفرض مذهب بعينه ـ سنياً كان أم شيعياً ـ ثم يلغي

---

(٧٣) حديث صحيح أخرجه أحمد والبيهقي في الشعب وأبو نعيم في الحلية من طريق سعيد الجريري عن أبي نضرة عن جابر بن عبد الله بنحوه. وأما حديث: «الناس سواسية كأسنان المشط» فقد ضعفه أهل الحديث وللألباني تلخيص لذلك في سلسلة الأحاديث الضعيفة (رقم ٥٩٦)، وهناك لفظ: «الناس مستوون كأسنان المشط» عزاه العجلوني صاحب كشف الخفاء إلى الديلمي ولكن من دون سند، ومعنى المساواة صحيح على أي حال.

الآخر ويقصيه دينياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، كما نرى من الجانبين. هذا نظام فاشل سياسياً لا يؤدي إلا إلى المشاكل والاضطرابات المعروفة التي تحدث دائماً في ظل سياسة المذهب الواحد والرأي الواحد والمنهج الواحد، وهذا سوء فهم لسنة التنوع يتعلق مباشرة ببحثنا هذا عن المدنية داخل الدولة المعاصرة.

وهنا نرى خلطاً بين التنوع المذهبي والصراع السياسي في دول أصبح التمذهب فيها جزءاً من اللعب على وتر الهوية في سياساتها، فينتهي الحال بالسياسيين في تلك الدول إلى استغلال قصور بعض العلماء في استيعاب سنة التنوع، فتستغل آراؤهم المقصِيَة للمذاهب الأخرى والمكفّرة لها في خوض الصراع السياسي والعسكري أحياناً. والقضية ليست في صواب أو خطأ هذه الآراء من الناحية المجردة وإنما القضية في استغلالها سياسياً لمصلحة الاستبداد الجائع أبداً لمزيد من الشرعية.

ويلحق بالتنوع سنة أخرى من سنن الله (ﷻ) في خلقه، ألا وهي التوازن، وعن التوازن في صورته المادية يقول تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]، فالأصل أن الأرض ليس فيها إشكال بيئي، بل هي متزنة مع نفسها، ولكن الفساد يأتي منا نحن البشر.

ويقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧] ودائماً ما نلاحظ أن نزول الكتاب يأتي في القرآن مقترناً بإقامة الميزان أو الوزن، والذي يأخذ صورته البشرية في العدل والقسط، فالعدل هو صيغة التوازن في المجتمعات البشرية، والله (ﷻ) هو العدل، ويقيم العدل في الآخرة إن لم يقم في الدنيا، حتى بين الشياه التي تتناطح، كما في الحديث.

والعدل هو السبيل لتحقيق التوازن والاستقرار مع مراعاة التنوع. قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، وهذا يعني أنه حتى إذا أدى التنوع والاختلاف إلى خلاف وحرب ـ لا قدر الله ـ فلا بد من إقامة العدل

حتى يعود السلام. فالعدل هو الذي يحافظ على التنوع، ويؤدي إلى التوازن على مستوى المجتمعات، ولذلك فمقصد العدل من أولى المعاني والثوابت الإسلامية.

وإذا أردنا أن نقيم التوازن بين التنوع لتحقيق الوحدة لا بد لنا من أن نقيم العدل، وهذه قضية ليست سياسية فقط وإنما هي قضية سياساتية، واجتماعية، واقتصادية، ونفسية، فلا بد من قيام العدل بين الناس، وشعور الناس بالعدل حتى يحدث التوازن والاستقرار السياسي وحفظ نظام الأمة، والذي هو مقصد آخر مهم من مقاصد الشريعة.

ومن مقتضيات سنتي التوازن والعدل سنة التداول، قال عزّ من قائل: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، بل إن هناك تداولاً في كل شيء، في الطبيعة وليس فقط في حياة البشر أفراداً وأمماً، كالتداول بين الحرارة والبرودة، وبين القوة والضعف في حياة الإنسان، والتداول في كل أشكال الحركة الفردية والجماعية والحضارية والكونية. وسوف نرى أن التداول السلمي للسلطة هو من المعاني الحميدة التي تحققها التعددية السياسية، وسبحان من يغير ولا يتغير.

والتغيير الذي نتحدث عنه كثيراً هذه الأيام ليس عملية عشوائية بل له سنن إلهية متعلقة به ومسببة له؛ فالتغيير أولاً يحدث في دورات، وكل دورة بدورها في داخلها دورات. الإنسان هو عبارة عن مجموعة دورات متداخلة، من دورة النفَس صعوداً وهبوطاً، ودورة الفصول مع الشهور والسنين، ودورة حياة الإنسان من الضعف إلى القوة إلى الضعف، ودورات يمر بها الإنسان كعضو في مجتمع أو جماعة أو حضارة، وكلها تدور قوة وضعفاً وصعوداً وهبوطاً، وهذه سنة الله (ﷻ) في خلقه، نحتاج إلى أن نفهمها كي نفهم مراعاة الشريعة لتلك الدورات.

وهذه مسألة سياسية مهمة كذلك، لأن التداول والتغير يأخذ وقتاً وله دورة معينة لا يحيد عن فلكها، ولا تستطيع الأمة الإسلامية مثلاً أن تنهض وتصبح في أوائل الأمم بين يوم وليلة ولا في سنة، ولو حاولنا ذلك لفشلنا نظراً إلى السنن الإلهية المطرّدة التي تقتضي أن للحضارات دورات تأخذ وقتاً من الهزيمة إلى النصر، ومن الانكماش إلى التمدد، ومن التخلف إلى التقدم، وهذه دورات طبيعية.

وابن خلدون ـ رحمه الله ـ يتحدّث في مقدّمته عن ما يمكن أن نطلق عليه الدورة الحضارية للدولة، بمعنى أن الدولة تبدأ قوية شابة بمجموعة من الناس يضحون ويموتون في سبيل مبدأ ما، ثم بعد ذلك تبدأ في نوع من الرتابة والاستقرار، ثم بعد ذلك يترف الناس ترفاً جديداً وتكثر عندهم المفاسد، ثم تبدأ الدولة في الانهيار، وهكذا دواليك. وهذه السنة الإلهية تنطبق على كل التجمعات والمؤسسات صعوداً وهبوطاً.

وهذه السنن والاعتبارات جميعاً سوف تتجلى في مواضع مختلفة من هذا البحث في صورة معانٍ مجردة تحكم على فهمنا المفاهيم الإسلامية وعلى تعاملنا مع المفاهيم غير الإسلامية الأصل.

سابعاً: التعامل مع المفاهيم غير الإسلامية الأصل

أغلبية المفاهيم والمصطلحات التي نتعامل معها في القضايا السياسية اليوم هي مصطلحات غربية بالأساس وتُرجمت إلى اللغة العربية في فترة الاستعمار أو بعده، وأحياناً أخرى تكون مصطلحات عربية قديمة أعيد تعريفها في ضوء المصطلحات الغربية المتداولة، ومن هنا تظهر أهمية أن نفكر في منهجية للتعامل مع هذه المصطلحات ـ والتي لا مناص من التعامل معها.

ويمكننا أن نصنّف المواقف المختلفة التي قاربت المصطلح السياسي الغربي بين: الرفض، والتوظيف، والتبني، والنقد، ولكن التعامل الأحكم مع المفاهيم الغربية هو منهج مركب من هذه المناهج كما نقترح، ولكن بعد شيء من المناقشة لهذه المواقف.

١ ـ رفض المفاهيم الغربية

رفض المفاهيم الغربية جملة وتفصيلاً واتهامها كلها بأنها مفاهيم «كفرية» هو الموقف العام للسلفية المعاصرة، وأحياناً يعبّر ذلك الموقف عن نفسه بلغة فلسفية راقية، فيقول إن «النموذج المعرفي» الإسلامي يختلف تماماً عن النماذج المعرفية الأخرى، وبالتالي فلا يصح أن نقتبس أي مفهوم من عند غير المسلمين لأننا «معرفياً» نختلف عنهم، وهذا كلام غير دقيق لأنه على الرغم من أن النماذج المعرفية تختلف إلا أنها تتقاطع كذلك في مساحات ومستويات مشتركة من الفكر الإنساني.

والسلفية في أصلها هي العودة إلى سيرة السلف الصالح في هذه الأمة، وهو دأب كل مسلم، ولكنها في العصر الحديث اتخذت عدة أشكال علمية ـ وحركية أحياناً ـ كان عداؤها للغرب قاسمها المشترك، وولاؤها في الواقع للحاكم «المتغلّب»! وهؤلاء إذ رفضوا ـ بناء على منهجية حرفية ـ شكل الدولة العصرية مبدئياً والمفاهيم الديمقراطية التي تترتب عليها إنما هم بذلك يعززون الواقع الذي هو في غالبه واقع استبدادي لا إلى ماضي الخلافة الراشدة ينتمي، ولا بالركب الديمقراطي ـ على علّاته ـ التحق.

والإشكالية الأساسية في هذا الطرح هي في عدم تقديم بديل عملي ولا نظري عن المصطلحات والنظم المرفوضة كالنظام الديمقراطي أو الدستور أو تداول السلطة أو الحريات أو حقوق الإنسان مثلاً، وبالتالي يبقى الواقع حبيساً للإمام «المتغلب» الذي يملك وسائل العنف والبطش، وفي هذا إشكالية كبيرة بل إن الإشكالية الأعمق في نظري هي «شرعنة» هذا الإمام المتغلب باسم الإسلام والقرآن والسنة، كما سيأتي.

ولا يصح بالطبع أن نقبل كل ما يفد علينا من غير المسلمين ولكن ينبغي لنا أن نفرق بين ما يُفاد منه وما يرد، فنقبل ما يتوافق مع الإسلام ومقاصده وقيمه، ونرد ما يؤثر في ذلك سلباً.

وهذا الفكر المذكور ليس عنده إشكال في اقتباس «الآلات» و«التقنيات» من الغرب، ظناً منهم أن هذه وسائل مجردة ليس فيها «معرفة» ولا تؤثر في عقائد المسلمين وأخلاقياتهم. ولكن الحقيقة أنه ليس هناك آلة ولا تقنية من دون فلسفة معرفية وقيمية وثقافية في تصميمها، فضلاً عن مصالح معينة في اقتصادياتها وتجارتها وتداولها، وهذا ما ينبغي أن يدركوه كذلك.

وأما مسألة «النموذج المعرفي» واختلاف المصدر المعرفي الإسلامي الذي هو أصله الله تعالى، عن المصادر البشرية أو العقلية عند الآخرين، فإن هناك مساحة تقاطع بين المفاهيم الإسلامية وغيرها لا تتعارض بالضرورة مع المصدر المعرفي الإلهي الذي يعود إليه المسلم ولا يتناقض معه في المسائل التي هي من قطعيات الشريعة وحتميات الإسلام وثوابته.

٢ ـ توظيف المفاهيم الغربية

توظيف المفاهيم الغربية ولو من دون إيمان بها هو موقف كثير من الحركات الإسلامية المعاصرة. والحركات الإسلامية التي تشتغل بالعمل السياسي شرقاً وغرباً كان موقفها الأساس والمناخ الغالب على أعضائها هما أقرب إلى السلفية في رفض المصطلحات والمفاهيم السياسية الغربية وإبطالها.

إلا أن الفارق بين الحركات الإسلامية المذكورة والتيار السلفي هو أن هذه الحركات غالباً ما تعلن عن التأويل والتبرير وإعادة التفسير بدرجة أو بأخرى للمصطلحات والنظم الغربية، وهذا من باب «المصلحة» في توظيف هذه المفاهيم والنظم لمصلحة أهداف الحركة السياسية.

ولكن الإشكالية في طريقة التوظيف الحركي والتبرير ـ الذي نطلق عليه اسم «تبرير اعتذاري» لاحقاً ـ هي عدم القابلية للخروج من الأطر الموروثة من الغرب أو التفكير «خارج الصندوق» إذ يتطلب التحرر الحقيقي والنهضة الصادقة أن يقتبس المرء أفضل ما عند الآخرين عن طريق منهج محدد ومدروس، وأن يطوّر ذلك المقتَبَس ويضعه في إطار من النظرة الإسلامية للكون والعالم والسياسة.

٣ ـ تبنّي المفاهيم الغربية

ثم إن تبني المفاهيم الغربية جملة وتفصيلاً هو الموقف العام للاتجاهات الليبرالية والعلمانية المعاصرة. والعلمانية كمفهوم غزت الفكر العربي حين وفد عدد من الباحثين والكتّاب وطلبة العلم إلى أوروبا منذ القرن التاسع عشر للتعلم، فقرر بعضهم أن أفضل وسيلة لنهضة الشرق هو في اتباع الغرب وسيرته في النهضة شبراً بشبر وذراعاً بذراع، منذ عقلانية عصر الأنوار الذي فصل الكنيسة عن الدولة إلى عصرنا هذا الذي غلبت عليه «مابعد الحداثة» وتفكيكها للقيم والثوابت. ويأتي في ثنايا الفصل الثالث من هذا الكتاب مناقشة بعض ذلك.

صحيح أن هناك كثيراً مما ينبغي أن يتعلّمه المسلمون من الغرب، وذلك كما تعلم الغرب في عصر النهضة من المسلمين ونقل أفضل ما عندهم، ولكنّ الإشكالية في «العلمانية» عند المسلمين هي في فصل الدين ليس فقط

عن الدولة بل عن الحياة كلها، وليس فقط ترك الدين للمؤسسات «الدينية» بل محاربة الدين نفسه. وهذا الأسلوب لا ينتج إلا تبعية فكرية للآخرين ويؤثر سلباً في هوية الأمة الإسلامية ومصالحها وثوابتها، والأدهي هو التبعية الاقتصادية للقوى الغربية والآلة الغربية العسكرية والثقافية والإعلامية.

٤ ـ نقد المفاهيم الغربية

ونجد من المسلمين وغير المسلمين من ينتقد المفاهيم السياسية الغربية مهما كانت مستقرة في الغرب، وهذا النقد الذاتي هو فعلاً مما يتميز به الغرب المعاصر، وهو سبيله إلى التطوير والتحسين والتجديد كما يعرف من عاش في الغرب وخبر ثقافته، مما ينبغي أن يفيد منه المسلمون.

ولكن ينبغي للمسلمين أن لا يكونوا حبيسي منظومة النقد الغربية بل عليهم أن يسعوا إلى تجديدها والإضافة إليها؛ فمثلاً، تنتقد فلسفة مابعد الحداثة فلسفة الحداثة الغربية وعلومها ونظمها، وهذا جيد. ولكننا في نقدنا للحداثة الغربية ينبغي أن لا نتوقف على مابعد الحداثة، وإنما تكون لدينا القدرة على نقدهما معاً، وإعادة الصياغة للمفاهيم ـ بعد «تفكيكها» ـ بناء على فلسفة إسلامية أصيلة.

وعلى الرغم من أن قناعتنا هي أنه لا بد من الانفتاح على فلسفة الآخرين، وأنه من الضروري أن يحافظ «علم الأصول» على درجة من الانفتاح على البحث الفلسفي شرقياً كان أم غربياً، لأنه يتطور متناسباً مع تطور المعرفة البشرية، ولأن هذا الانفتاح الفلسفي هو الوسيلة المثلى للانتفاع بما عند الآخرين من حكمة ـ إلا أن الإشكالية أن التعامل مع فلسفات الآخرين لا يخرج عن موقفين: إما الرفض التام، وإما التبني التام.

فالذي حدث على مدى التاريخ أن الأكثرية الساحقة من علماء السلف من مختلف المذاهب الفقهية رفضوا أيّة محاولة للإفادة من الفلسفة غير الإسلامية المصدر، بل وأصدروا بناء عليها فتاوى تحرم دراسة الفلسفة وتدريسها، لأنها مبنية على مبادئ غير إسلامية[٧٤]. وبناء على تلك الفتاوى، وحينما يضطر المرء إلى الاختيار بين خيارين حتميين لا ثالث لهما، وهما

---

(٧٤) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٢١٨.

«الفلسفة» أو «الإسلام»، فإن الفلاسفة المسلمين أنفسهم اتُهموا في تلك الفتاوى بالردّة، ولم يُسمح باقتناء كتبهم، ولا بيعها، ولا إظهار تقديرها.

وكان ممن أصدر تلك الفتاوى علماء كبار يرجع إليهم في مختلف المذاهب الفقهية، مثل: ابن عقيل (ت. ٥١٢هـ/ ١١١٩م)، والنووي (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، والسيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، والقشيري (ت. ٥١٤هـ/ ١١٢٠م)، وابن رسلان (ت. ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٥م)، والشربيني (ت. ٩٨٦هـ/ ١٥٧٩م)، وابن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ/ ١٢٤٦م)[٧٥]. وفتوى ابن الصلاح هي أشهر فتوى في هذا الموضوع وأكثرها تطرفاً؛ حيث قال إن الفلسفة «هي أصل الحماقة والخلط» وإنّ «السيف» دون سواه هو الوسيلة المثلى للتعامل مع معلّمي الفلسفة[٧٦].

ولقد حدّ هذا الموقف العنيف تجاه الفلسفة من الاهتمام بها في أكثر الدوائر الإسلامية[٧٧]، وكان على من يريد دراسة الفلسفة أو المنطق من طلاب العلم والعلماء على حد سواء أن يدرسها سراً، ولا يدرسها إلا لأقرب طلابه وخلصائه، ثم لا يصرح بما درسه مطلقاً في كتاباته[٧٨]، وحينما خالف ابن رشد (ت. ٥٨٤هـ/ ١١٨٩م) وكان فقيهاً وطبيباً وقاضياً وفيلسوفاً في آن واحد ـ حين خالف هذه الفتاوى اضطهد وأحرقت كتبه كما يروي التاريخ[٧٩].

وقد أعلن قلة من العلماء رفضهم للفلسفة اليونانية ولمناهجها «المخالفة للإسلام»، ولكنهم اختلفوا عن سابقيهم بأنهم بذلوا جهداً من أجل انتقاد تلك الفلسفة انتقاداً علمياً مدروساً، بل حاول بعضهم طرح أفكار بديلة خاصة في المنطق، وهذا مثلاً هو الموقف الذي تبناه بتميّز الإمامان

---

(٧٥) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص ٨٦، وعثمان ابن عبد الرحمن بن الصلاح، **فتاوى ابن الصلاح** (بيروت: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) حسن بشير صالح، **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين** (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٣)، ص ٨٦.

(٧٨) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ص ٣٩.

(٧٩) عصام نصار، **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وآثاره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٣)، ص ١٦ ـ ٢١.

ابن حزم[٨٠] وابن تيمية[٨١]. وهذا الموقف يفرّق بين الفلسفة كفكر مجرد والعقائد التي بنيت عليها، فيقبل الأولى ويرفض الثانية ـ مما سوف يفيدنا في بحثنا هذا.

غير أنّ الموقف الذي ساد في النهاية هو موقف الإمام الغزالي (ت. ٥٠٤هـ/ ١١١١م). فقد قرّر أن ينبذ كل ما يتعلق بالماورائيات أي دراسات ما وراء الطبيعة عند اليونان، وأن يقبل المنطق اليونانيّ كآلية مجردة، وهذا هو الموقف التاريخي الذي أثّر في موقف السلفية المعاصرة كما ذكرنا آنفاً بل وغلب على مزاج الأمة كلها؛ فالإمام الغزالي على الرغم من أنه انتقد بشدّة الفلسفة اليونانيّة في «وثنيّتها» واتّهم الفلاسفة المسلمين بالردّة[٨٢]، إلا أنه تبنى وبحماسة «آلة» (أورغانون) أرسطو أي الأداة والنظرية المنطقية التي استخدمها، بل قرّر الغزالي أنّها «مقدّمة لازمة لكل علم»، ومن دونها لا يمكن أن يبرع عالم في أيّ فرع من فروع المعرفة[٨٣]، وهو موقف يفرّق بين الفلسفة و«الآلات» أو «التقنيات» المجردة التي تبنى عليها، كما ذكرنا.

ولكن الموقف الذي نراه أقرب إلى الرشد، وهو ما نتبناه في بحثنا هذا، هو موقف الإمام الأندلسي أبي الوليد بن رشد (الحفيد)، والذي كان منفتحاً تمام الانفتاح على المعرفة البشريّة النافعة أياً كان قائلها ومع ضابط الإسلام عقيدة وشريعة، كما يظهر جلياً في كتبه. فقد استدل ابن رشد على ما أوجبه القرآن الكريم على الناس من التفكير والتأمّل في خلق الله تعالى، ليتبنّى على هذا الأساس كلّ رأي فلسفيّ سليم: «بصرف النظر عن دين قائله»[٨٤]، بل وكان الحلّ الذي طرحه ابن رشد لما رآه «تعارضاً» بين العقل المنطقي السليم والنصّ الصريح الثابت هو أن «تؤوَّل» النصوص بمقدار ما تسمح اللغة حتى تتوافق مع اليقينيات العقلية[٨٥].

---

(٨٠) وديع واصف مصطفى، «ابن حزم ومواقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق،» (رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، نشر المجمع الثقافي، ٢٠٠٠).

(٨١) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل.

(٨٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة.

(٨٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣.

(٨٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]).

(٨٥) المصدر نفسه.

ـ نحو منهج متكامل ومتوازن في التعامل مع المفهوم الغربي

وكما علقنا على الاتجاهات الإسلامية المختلفة أنه ينبغي لها أن تفرق بين ما تأخذ وما تدع من الغرب، فإننا بدورنا نفرق بين ما نأخذ وما ندع من كل من تلك الاتجاهات «الإسلامية» في منهجنا المقاصدي المركب.

فالاتجاه السلفي الرافض للمفهوم الغربي ينبغي أن نتعلم منه المنافحة عن الهوية الإسلامية والحفاظ على ثوابت الشرع، ولكن من دون شطط في التفسير التآمري، ومع الوعي بأطماع ذوي السلطان من المسلمين وغيرهم شرقاً وغرباً في استغلال هذا الرفض لصالحهم وتوجيه طاقاته من أجل أهوائهم.

والاتجاه الرافض للمفهوم الغربي ولكنه «يوظفه» ينبغي أن نتعلم منه توازنات المصالح والمفاسد، وأهمية التعامل مع الواقع وضغوطه، ولكن من دون شطط في تحويل السياسة إلى لعبة براغماتية لا مكان فيها للقيم، باسم أنها كلها «نجاسة» غير مشروعة على أي حال، ومن دون تبرير لظلم الأبرياء أو الفساد في الأرض.

والاتجاه الذي يتبنى المفهوم الغربي تماماً ويراه سبيل النجاة للأمة ينبغي أن نتعلم منه الانفتاح على معارف الآخرين وما وصلوا إليه ليس فقط من الآلات والتقنيات بل النظم الإنسانية والفلسفات الجديدة، والحكمة ضالة المؤمن، ولكن من دون شطط في الوقوع في مخططات الأعداء أو تحقيق مصالحهم التي تضر بالأمة باسم الديمقراطية أو الحداثة أو المعاصرة أو حقوق الإنسان.

وإذاً، فمن أجل منهجية متوازنة للتعامل مع المفاهيم السياسية الغربية فإنه بناء على المرجعية الإسلامية ـ كما نناقش تالياً ـ لا بد من أن نُعمل المقاصد والسنن والقيم العليا في استفادتنا من تلك المفاهيم، وأن نتعامل مع الواقع الذي تحولت فيه تلك المفاهيم بالفعل إلى مؤسسات ونظم موجودة وراسخة بالفعل، ولا يصح أن ننعزل أو ننفصل عن هذا الواقع، ولكننا في الوقت نفسه ينبغي أن نفكر في المستقبل وفي تطوير تلك المفاهيم وتلافي مشكلاتها.

وحتى لا نقع في خطأ التجزيء والاختزال الذي انتقدناه في أول هذا

الفصل في مقدمته المنهجية، فإن الأصل المكمّل لأصول تحليل المفاهيم السياسية التي ناقشناها كلها هنا هو أن نُكامل بينها كلها في رؤية كلية واحدة، رؤية مركبة تشتمل على تصور المفهوم ـ شرقياً كان أم غربياً ـ وإدراكه وتحديد طرق التعامل معه، وذلك في إطار تطور المفهوم التاريخي من ناحية والأبعاد المختلفة له من ناحية أخرى، مع تركيز خاص على البعد الغائي والمقاصدي للمفهوم. وهذا ما نسعى إلى تطبيقه في تحليل مفهوم «الدولة المدنية» الذي هو موضوع هذا الكتاب.

• تحليل مفهوم «الدولة»

ذكرنا في الحديث عن التصورات والإدراكات أنه ليس هناك «طبيعة» للمفهوم السياسي، وبالتالي فعلى الرغم من أن مصطلح «الدولة المدنية» (Etat Civile/Civil State) مصطلح ليس له تنظير أكاديمي أو تعريف واضح في العلوم السياسية المعاصرة في ما أعلم، إلا أن نشره منذ «الربيع العربي» بالمعاني الذي تناقش اليوم على مستوى العرب والمسلمين يكفي لإعطائه صلاحية وظيفية عملية.

ولنبدأ بمفهوم «الدولة» نفسه، وأصله اللغوي بالعربية التداول، كما في كتاب الله تعالى في قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ودُولة بالضم ودَولة بالفتح لغتان، ولكن يقال إن الدُولة في المال والدَولة في الحرب، ويقال إن الدُولة هي اسم الشيء الذي يتداول بعينه، والدَولة هي الفعل. وقوله جل وعلا (دُولَة) أي كيلا يتداوله الأغنياء فقط بينهم[٨٦]، ولكن الدَولة «لفظة مختصة بالأمور الدنيوية المحبوبة لا سيما الغلبة»[٨٧].

فأصل مصطلح الدولة في لغة العرب يدل على مفهوم ليس فيه «شروط» ولا «سمات»، وإنما يعني التداول أو التعاور للسلطة أو «الغلَبة» كما سمّوها بالتعبير القديم. إلا أننا لاحظنا أن معنى الكلمة اللغوي قد تغير في العصر الحديث ليدخل فيه المعنى النظري السياسي المعاصر، ففي المعجم الوسيط

---

(٨٦) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٢٥.

(٨٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٣٦.

مثلاً كما في غيره من المعاجم المعاصرة أنها: «جمع كبير من الأفراد يَقْطن بصفة دائمة إقليماً معيَّناً ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي»[٨٨]، وهذا من تأثر اللغة نفسها بالمفهوم الأكاديمي الذي نشأ في الثقافة الغربية وتطور في الواقع الغربي، وبالتالي فالتجديد المعاصر المنشود في مفهوم الدولة لا يصح له أن يتقيد ـ لغة ـ إلا بأصل الكلمة العربية بمعنى السلطة لا بالتعريفات الغربية الحداثية.

أما في لغات الغرب، فكلمة «الدولة» عندهم اليوم (State بالإنكليزية، Stato بالإيطالية، Estado بالإسبانية، Etat بالفرنسية، Der Staat بالألمانية) فأصلها الكلمة اللاتينية "Status" بمعنى الحالة، ولكن الكلمة التي استخدمها أرسطو ليست هذه وإنما كلمة سيفيتس (Civitas) وهي بمعنى الحاضرة أو المدينة، وليس الدولة بمعناها المعروف الآن.

وعلى الرغم من أن كلمة (ستاتوس) (Status) كانت تُستخدم في العصور الوسطى للإشارة إلى الوضع القانوني للأشخاص، إلا أنها فقدت هذا المعنى بمرور الوقت، وارتبطت بالنظام القانوني للمجتمع بأسره وأدوات تطبيقه، ثم بعد ظهور مكيافيللي في أوائل القرن السادس عشر وكتابه **الأمير** ظهر استخدام كلمة الدولة في معنى آخر مختلف قريب من معناها الحديث، والذي هو معنى مكيافيللي بامتياز. والخلفية المكيافيللية لمفهوم الدولة المعاصرة مهم في فهمها ونقدها.

فقد سعى مكيافيللي (ت. ١٥٢٧م) إلى استكشاف آلية لتحقيق التوازن بين سلطة الدولة وإرادة المواطنين من خلال نصين أساسين له، ألا وهما كتاب **الأمير** وكتاب **الخطاب**. وقد رأى في كتاب **الخطاب** أنه بعد موت الأجيال التي ابتكرت الديمقراطيات القديمة برز وضع جديد: «لا احترام فيه للفرد ولا المسؤول، وكان كل إنسان يفعل ما يريد ويرتكب مختلف الانتهاكات من دون رادع، وعادت الإمارة من جديد بناءً على اقتراح من بعض المخلصين بسبب الحاجة الماسة إلى التخلص من الفوضى بطريقة أو بأخرى من خلال مجموعة من التحولات»، على حد

(٨٨) المعجم الوسيط، مادة «دول».

قوله[٨٩]. وانتهى مكيافيللي إلى أن المخرج من تلك «الفوضى» هو تنظيم الدولة بحسب القوميات بالحدود والسيادة.

ومن الإضافات المهمة في هذا السياق إضافة هيغل، والذي رأى في كتابه **فلسفة الحق** أن آلية الدولة يمكنها أن تحلّ الصراعات الحادة بين الأفراد من خلال تقديم إطار عمل عقلاني للتفاعل في المجتمع المدني من جانب، وتقديم فرصة للمشاركة ـ عبر شكل محدود من التمثيل ـ في تشكيل الإرادة السياسية العامة على الجانب الآخر، وبفضل الدولة فقط يمكن للمواطنين تحقيق ما سماه «التواجد العقلاني»[٩٠].

ثم ظهر مفهوم الدولة ككيان له ما سمي «سيادة» (Souveraineté/ Sovereignty)، وهذه الخصيصة مضافاً إليها صفة الإقليمية هي السمة الأبرز للدولة الحديثة، ويُقصد بالسيادة أن تكون هناك سلطة جبرية عليا، أي أن تمتلك الدولة تلك القوة في إطار حد إقليمي معروف، وقد جاء في تعريف ماكس فيبر مثلاً أن الدولة هي احتكار الحق القانوني في استخدام قوة الإكراه المادية ضمن منطقة ذات حدود محددة[٩١].

ولكن السيادة لا يقتصر معناها على السلطة الحاكمة داخل أراضي الدولة فقط، وإنما استقلالها أيضاً عن أي سلطة خارجية في ما عرف في ما بعد بالسيادة على المستوى الدولي. ولأن الدولة هي فكرة مجردة، فلا بد من وجود حكومة من نوع ما لتحويل هذه الفكرة المجردة إلى تطبيق واقعي للسلطة المهيمنة، وتمارس الدولة سلطتها عبر القانون، بل إن الدولة الغربية الحديثة هي في واقعها هيكل قانوني، أو «نظام قانوني رشيد» على حد تعبير ماكس فيبر.

ولكن ما يميز الدولة الحديثة هو هذا السلوك الذي تصور به تلك المفاهيم على أنها حقائق مسبقة (أيديولوجية)، وتقوم تلك الأيديولوجية «الأسطورية» على نظرية مجردة للسيادة، يُنظر فيها إلى الدولة كفكرة مجردة

---

(٨٩) Niccolo Machiavelli, *The Discourse*, p. 108.

(٩٠) Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World*, pp. 97-94.

(٩١) Max Weber, "Politics as a Vocation," in: Hans H. Gerth and Charles W. Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1972), p. 154.

بمعزل عن الحاكم والمحكوم، ويعبّر عن هذا كوينتن سكنر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث**، فكتب يقول: «تكمن السيادة في الدولة المجردة، لا في الحاكم كما يتصور في الدول القديمة، وفي كثير من الفكر السياسي الكلاسيكي وفكر العصور الوسطى، أو في الشعب ككل كما في حالة سيادة الشعب. وباختصار، فإن سيادة الدولة تحل محل سيادة الحاكم كمذهب تشريعي للدولة ويصدق هذا حتى في ظل التطوّر في المبدأ الحديث لسيادة الشعب، لأنه حتى في وجهة النظر هذه، تكون «سيادة الشعب» مجردة هي الأخرى وتظهر فقط عبر الدولة. وحتى يتجسد مفهوم سيادة الدولة المجردة، فلا بد من التمييز بين الدولة والحكومة. وعندما تُغلّب سيادة الحاكم، فعندئذٍ يغيب هذا التمييز وتصبح الدولة والحكومة أمراً واحداً»[٩٢]. وهذا التماهي بين الدولة والحكومة ـ بل والوطن كذلك ـ هي من سمات الاستبداد في العالم العربي والإسلامي كذلك.

وعند جان بودان يمكن أن يرجع الفهم المتعارف عليه إلى مسألة السيادة والاستقلال والسلطة العليا لتعريف السيادة، وقد عرف السيادة في القرن السادس عشر على أنها السلطة «المطلقة والأبدية» للدولة، ووفقاً لبودان، فإن مفهوم السيادة يتضمن أساساً سلطة وضع القانون ضمن حدود إقليمية لدولة ما وألا تسمح الدولة بوجود عنصر آخر فوقها يحق له وضع القوانين، ويرى أن السيادة باعتبارها السلطة العليا في دولة ما لا يمكن أن تكون مقيّدة بأي شيء عدا القوانين الكونية، فلا يمكن لدستور ما أن يحد من سيادة الدولة، ولذا فإن صاحب السيادة هو فوق القانون الوضعي[٩٣].

ولكن هوبز الذي ظهر بعد ذلك في القرن السابع عشر الميلادي ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين رأى أن صاحب السيادة لا يقيّده شيء وحقّه فوق كل شيء بل فوق الدين نفسه، وهذا الفهم الهوبزي ـ للأسف ـ سائد في عالم السياسة حتى في «العالم الإسلامي» نفسه، بل وبدأت تظهر فتاوى سياسية تشرعن لسيادة الدولة (أو للمستبدين بها على أي حال) فوق سلطة

(٩٢) Brian R. Nelson, *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 15.

(٩٣) Jean Bodin, *On Sovereignty*, edited and translated by Julian Franklin (London: Commonwealth, 1992), p. 45.

الدين، متعللين أحياناً بانحرافات وسوء فهم بعض المنتسبين إلى الدين وخالطين بينها وبين الدين نفسه.

ثم وضعت الحرب الأوروبية أوزارها عام ١٦٤٨م بعد ثلاثين عاماً من الحرب، وذلك بالتوصل إلى صلح وستفاليا ـ الذي أبرم في معاهدتين مختلفتين في مونستر وأوسنابروك ـ وهذا الصلح بالغ الأهمية تاريخياً لأنه كان نقطة التحوّل في النماذج المعيارية لخصائص الدولة من خلال التأسيس لتحول من قانون الحاكم إلى قانون الحدود التي تشكل الدولة.

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

وهذا الشكل «الحديث» للدولة وخصائصها قد استوردناه (أو وُرِّد إلينا) ليصبح واقع الدولة في العالمين العربي والإسلامي، ولكن «السيادة المطلقة للدولة» هي مأساة حقيقية إذا كانت الدولة فاسدة واستبدادية، وقد رأينا كيف أن المستبدين والفاسدين يستبيحون حرمات الدين والنفس والعرض والمال باسم سيادة الدولة ويترجمونها إلى عناوين مطاطة مثل محاربة الإرهاب وحماية النظام وأمن الدولة لقمع المعارضين في الرأي، وهنا تظهر أهمية التعددية وتداول السلطة والتشارك فيها في «الدولة المدنية» المنشودة.

وأما الدولة في الفكر الإسلامي فمن أهم نظرياتها في نظري هو كلام ابن خلدون ـ رحمه الله ـ عن «أطوار الدولة»، فقد كتب يقول:

> اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال

الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعده في الغالب خمسة أطوار: الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة... الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة... الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات القصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرف لمن بعدهم. الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء[٩٤].

ولكن هذه الخصائص المذكورة خاصة مسألة «الاستبداد» التي يذكرها ابن خلدون هنا ليست أصيلة في التصور الإسلامي الأخلاقي أو المثالي، والذي تمثل في النموذج النبوي على صاحبه الصلاة والسلام والنماذج الراشدة من بعده، وإنما تدور أدبيات «السياسة الشرعية» كلها حول تعريف الدولة ككيان أقرب ما يكون إلى المملكة، ذلك لأن «الدولة الإسلامية» نفسها من حيث الخصائص فقد حدثت لها نقلة مبكرة إلى «المملكة» على طريقة الإمبراطوريات القديمة منذ أن تولّى الأمويون مقاليد الدولة، وبقي من الخلافة الشورية التي يحكمها الأكفأ اسمها فقط. يقول ابن خلدون نفسه

(٩٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ص ١٧٦.

واصفاً هذه النقلة: «فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً وانقلبت عصبية وسيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً»[٩٥].

ثم مضى التاريخ بالدول والممالك الإسلامية ـ على ما هو معروف ـ إلى أن وصلنا إلى الدولة العثمانية التي في قرب نهايتها ومرحلة احتضارها بدأت عملية سموها «الإصلاح». و«الإصلاح» الذي استغرق القرن التاسع عشر والعشرين كان يرمي ـ ظاهراً ـ إلى قيام دولة المؤسسات وإلى تطوير النظم في العالم الإسلامي بالاستفادة من النظم الأوروبية، ولكن هذا «الإصلاح» المنشود عرقل مسيرته استمرار الاستبداد الذي فيه «المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم» ـ كما يقول عبد الرحمن الكواكبي ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في كتابه شديد الأهمية لواقعنا الذي سماه: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**[٩٦].

وعانت «الخلافة» العثمانية خلال عملية «الإصلاح» مؤامرات الدول الأوروبية التي كانت تزداد قوة كلما ازدادت تلك الخلافة ضعفاً ـ حتى انتهى الأمر إلى احتلال الدول الغربية القوية عسكرياً لأغلب المناطق الإسلامية ونهب خيراتها وتحويل النظام التشريعي فيها ـ وهو أهم ما ركّزوا عليه ـ إلى الاقتباس الباهت من النظم الأوروبية وتحويل «الخلافة الإسلامية» إلى دويلات على الطريقة المكيافيللية الهوبزية بعد «سقوط» الخلافة العثمانية.

وتحت ضغط المنتصرين في الحروب السياسية والعسكرية قُبلت معاهدات لوزان الأولى (١٩١٢م) والثانية (١٩٢٣م)، والتي بناء عليها «أُعيد» ترسيم «الحدود» بين ما يسمّى الآن «العالم الإسلامي» أو «الدول» الإسلامية، والتي توازت مع «اتفاقيات» أخرى ـ أو مؤامرات بالأحرى ـ لاقتسام العالم العربي والإسلامي بين القوى الكبرى كاتفاقية سايكس بيكو سازانوف (١٩١٦م) السرّية، والتي أكدها علناً في مؤتمر سان ريمون (١٩٢٠م) وإقرار

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٩٦) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ٣٤٠.

عصبة الأمم لما سُمّي «الانتداب» (١٩٢٢م)، إلى آخر ذلك التاريخ الاستعماري المعروف.

أما وظيفة الدولة أي الدور الذي يتحتم على الدولة الحديثة أن تؤديه في واقع الشعب، فلا يبدو لي أن هناك نظرية «إسلامية» واضحة، والنظريات السياسية الغربية حول وظيفة الدولة يمكن تقسيمها إلى مجموعات ثلاثة: **الأولى**، نظريات يمينية ليبرالية أو محافظة جاءت الرأسمالية على أساسها، وفيها الدولة كيان محايد منفصل عن المجتمع والاقتصاد. **والثانية**، نظريات يسارية ماركسية ترتبط السياسات في ضوئها بالعلاقات الاقتصادية والدولة فيها أداة للتحكم في الاقتصاد والمجتمع لمصلحة المجموع. وأما أصحاب النظرية **الثالثة**، فهم «التعدديون» الذين ينظرون إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد أو الجماعات التي تتنافس على السلطة السياسية، وينظرون إلى الدولة باعتبارها «كياناً محايداً» يمثّل ببساطة إرادة المجموعة التي تهيمن على العملية الانتخابية. وضمن النظام التعددي، طوّر روبرت دال في كتابه **من يحكم؟** نظرية الدولة باعتبارها ساحة محايدة للمصالح المتنافسة أو باعتبار أصحاب كل مصلحة مجرد مجموعة أخرى ممن أطلق عليهم جماعات المصالح. وفي مجتمع تنتظم فيه السلطة على نحو تنافسي تصبح سياسة الدولة نتاج «المساومات السياسية» المتكررة، على حد تعبيره. ونلاحظ أن واقع الدول العربية والإسلامية المعاصرة هو خليط غير واضح من هذه النظم الثلاثة المذكورة تقتبس منها ما يعزز سلطة الاستبداد ليس إلا.

إذاً، فحين نتحدث في العالم العربي اليوم عن ضرورة إنشاء «دول مدنية» فهذا تطوير مشروع علمياً، ولا يتنافى مع أصل المفهوم ووظيفته لا لغةً ولا حتى في الثقافة والممارسة الغربية التي نقلناها (أو نُقلت إلينا) واستقرت ـ على علاتها ـ في الثقافة والممارسة في «الدول» الإسلامية، وهو تطوير مطلوب في هذه المرحلة من الحراك الشعبي بحثاً عن الخبز والحرية والعدالة الاجتماعية.

ثامناً: مفهوم «الدولة المدنية»

أما مفهوم «المدني»[٩٧]، فمصطلح «المدنية» هذا لم يرتبط في أمهات

(٩٧) ناقشت بإيجاز مسألة العلاقة بين «الديني» و«المدني» في كتاب سابق لي حول «الثورات» =

الكتب الأمهات في العلوم السياسية شرقاً وغرباً بمفهوم «الدولة» إلا في حالات محدودة وبمعانٍ مختلفة عن بعضها بعضاً. فمثلاً، تحاكم الرومان إلى «قانون مدني» لمواطني روما في مقابل قانون غير المواطنين الذي سمي «قانون الشعب»، وذكر هوبز في ما كتبه مصطلح «السلطة المدنية» و«السيادة المدنية» وقصد بها السلطة خارج سلطة الكنيسة المسيحية، وذكر جاك روسو «الحالة المدنية» في «العقد الاجتماعي» على أنها مرحلة يتّبع فيها الإنسان مفهوم العدالة بشكل أكثر تطوراً من «الحالة الطبيعية» التي يتّبع فيها الإنسان غرائزه، وذكر هيغل «الخدمة المدنية» التي يدير أصحابها الشأن العام من خلال الجزء البيروقراطي من الدولة منفصلين عما سماه «المجتمع المدني»[٩٨].

أما جون راولز فقد طوّر أطروحة كانط عن «الحالة المدنية» لطرح نظريته الجديدة في العدالة الاجتماعية، والتي بناها على طريقة العقد الاجتماعي بادئاً من حالة فرضية الناس فيها على ما سمّاه «الحالة الطبيعية»، وهي حالة ليس لدى الأفراد فيها مجتمع ويحجبهم ما سماه «ستار الجهل» عن معرفة ذواتهم وتحيزاتهم وعلاقاتهم وبالتالي فهم محجوبون عن الطرق الأنانية للاستفادة من النظام العام وليس لديهم عندئذ معلومات حتى عن مستوى ذكائهم أو ثرواتهم أو قدراتهم. ويرى راولز أن الناس في هذه الحالة الطبيعية الفرضية يحتاجون إلى مجتمع يتمتعون فيه بحرياتهم الأساسية وبعض الضمانات الاقتصادية، ثم لا بد بعد ذلك من بناء دولة حديثة من هذه البداية عبر عقد اجتماعي بين الأفراد، وقدم بعض المبادئ كأساس لهذا العقد، كالحرية والتعاون والمساواة واحترام الذات واحترام الملكية الفردية وغيرها، ثم ذكر أنه حتى تشكّل هذه المبادئ أساساً للمجتمعات الحديثة فإنه ينبغي لكل شخص أن يرضى بها إذا كنا سنعيد بناء المجتمع من جديد على أساس

= والشريعة، ونبني هنا على ما قدمناه هنالك من أفكار بعد أن نكرر بعضها اختصاراً. انظر: جاسر عودة، بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١).

(٩٨) انظر:

Andreas Osiander, *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution* (New York: Oxford University Press, 2007), and Jean Jacques Rousseau, *Social Contract and Discourses*, translated with Introduction by G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton and Co., 1913).

عقد اجتماعي عادل[٩٩]. وعلى الرغم من عدم إمكانية تحقق الحالة الطبيعية هذه في واقع الناس إلا أن مفهوم راولز عن العدالة الاجتماعية وربطها بالحريات والمساواة وتكافؤ الفرص أثر في الفكر السياسي الفلسفي في القرن العشرين سواء الذين اتفقوا أو الذين اختلفوا معه.

وأخيراً، هناك تعريف قانوني معاصر للدولة المدنية على أنها: «دولة تحفظ العدل وحقوق المواطنين في المجتمع المدني من الاعتداء بحماية القانون لهم»[١٠٠]. وهذه المعاني المذكورة للمدنية كلها لها تعلق على نحو أو آخر بما سوف نطرحه من مفهوم للدولة المدنية؛ إذ نتصورها فعلاً دولة لا يتحكم فيها الاستبداد العسكري وترعى مواطنيها بالقوانين والسياسات والمؤسسات المدنية في حدود العدالة بأشكالها كافة بما فيها العدالة الاجتماعية، وتحافظ على حقوق المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني وارتباط الخدمة المدنية بالقيم والمصالح العليا للمجتمع، وكل هذا يدخل ضمن مفهوم الدولة المدنية المنشودة.

ولكن الواقع أنه تم «تسييس» مفهوم الدولة المدنية في ما انتشر من خطاب سياسي وشعبي عام في سياق «الربيع العربي»، واحتدم النقاش من خلاله حول طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة نفسها، وكان ذلك على عدة صور وتعريفات، فقال بعضهم إن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، وقال آخرون إنها هي الدولة الليبرالية التي تركز على حريات وحقوق المواطنين كأفراد، وقال آخرون إنها الدولة التي يحكمها مدنيون أي في مقابل الدولة العسكرية التي يحكمها قادة الجيش، وقال آخرون إنها هي الدولة الوطنية التي يستوي فيها المواطنون أمام القانون، وقال آخرون إنها ليست الدولة الدينية الثيوقراطية التي يحكمها رجال الدين، وقال آخرون إن الدولة المدنية هي نفسها «الدولة الإسلامية» في صورتها الصحيحة منذ عهد الرسالة وميثاق المدينة[١٠١].

---

(٩٩) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

(١٠٠) انظر القاموس القانوني:

John Bouvier, *A Law Dictionary: Adapted to the Constitution and Laws of the United States and the Several States of the American Union*, 2 vols. (Philadelphia: G. W. Childs., 1856).

(١٠١) انظر الدراسات حول الربيع العربي والمصطلحات السياسية الجديدة في: شبكة السلام والتنمية العالمية:

<http://www. internationalpeaceandconflict.org>.

وعلى الرغم من عدم وجود تعريف مستقر تاريخياً وفلسفياً، إلا أن مصطلح «الدولة المدنية» يبدو لي كفرصة ممتازة لإحداث نوع من التوافق المجتمعي والأرضية المشتركة بين الاتجاهات والأيديولوجيات المذكورة كلها، توافق على شكل الدولة المنشود وعلى قيم يمكن أن نسميها جميعاً «قيماً مدنية» تحكم الدولة وعملها وسياساتها، وهذه القيم يأتي لها «الإسلامي» من منظور مقاصد الشريعة كما سيأتي البيان، ويأتي لها المسيحي واليهودي واللاديني والوطني والليبرالي والعلماني وغيرهم كلّ من منطلقه الفلسفي الذي يوصله إلى هذه القيم المجردة نفسها باسم العدالة والحرية والمصلحة العامة.

بل يبدو لي أن هذا حل ضروري تحتم وقته بغرض بناء توافق ضروري للمجتمعات العربية في السياق الحالي خروجاً من حالة الاستقطاب الشديد والتشظي الواسع التي تشهدها إلى حالة فيها مراعاة للنظام العام وحرص على التوافق المجتمعي والسلام الاجتماعي والأهداف المشتركة.

ولكننا ينبغي أن نفرق في تعريف «الدولة المدنية» بين المبادئ التي يتفق عليها الجميع والتي ينبغي أن تدخل في تعريف الدولة نفسها وخصائصها المميزة لها، وبين الأيديولوجيات السياسية المختلفة التي ينبغي أن تكون كلها فاعلة ومسهمة في «الدولة المدنية» المنشودة والتي لا يصح أن يحتكر أي منها تعريف الدولة نفسها أو خصائصها الدستورية المميزة لها.

أما المبادئ المتفق عليها فأولها أن يحكم المدنيون تلك الدولة لا أن يرتبط نظام الحكم بالمؤسسة العسكرية، وهذا يعني أن تكون المؤسسة العسكرية واحدة من مؤسسات الدولة يجري عليها ما يجري عليهم لا أن تكون فوق الجميع لا في الدستور ولا في الممارسة العملية، ومن المبادئ أيضاً ضمان حريات وحقوق المواطنين وتساويهم أمام القانون مهما كان دينهم وجنسهم وفكرهم، وكذلك مبدأ سيادة القانون واستهدافه لتحقيق العدالة واستقلاله الحقيقي عن السلطات الأخرى في الدولة، واحترام الدستور للقيم التي قام عليها المجتمع وبالتحديد لمبادئ الشريعة الإسلامية إذا كانت الغالبية من المسلمين، وهذا بالطبع مع كفالة حرية المعتقد لكل أصحاب الأديان من المواطنين.

وأما الأيديولوجيات السياسية التي لا يصح أن تدخل في تعريف الدولة المدنية نفسها ولو دخلت في تعريف فلسفات الحركات والأحزاب السياسية التي قد تصل إلى الحكم، فهي «علمانية الدولة» أو «ليبرالية الدولة» أو «اشتراكية الدولة» أو حتى «إسلامية الدولة» ـ في نظري، والحديث هنا هو عن الدولة الوطنية المعاصرة تحديداً كما هي في واقعنا المعاصر تحديداً، لا عن شكل يتصوره بعض للدولة «الإسلامية» وهو غير موجود في واقعنا على أي حال.

وعليه، فقد تنادي قوى وأحزاب سياسية تسمي نفسها «علمانية» بفصل الدين عن الدولة بشكل أو بآخر أو بحيادية الدولة تجاه الأديان وما إلى ذلك، ولكن هذا ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو في مواد دستورها المؤسس لها، وإنما يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم طبيعة «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الليبرالية التي تعطي أولوية لحريات المواطنين كأفراد على كل الاعتبارات الأخرى من دون قيد أو شرط على تلك الحريات، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة نفسها أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الاشتراكية بمعنى تحكم الدولة بدرجة أو أخرى في اقتصاديات السوق أو فرض نظام تكافل اجتماعي معين وما إلى ذلك، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية».

وأما أن تنادي قوى وأحزاب سياسية بتطبيق بعض الأحكام الشرعية الإسلامية الخاصة التي تؤثر في حياة كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين سواء قبِل المواطنون تلك الأحكام أم لم يقبلوها، فهذا أيضاً ينبغي أن لا يدخل في «تعريف» الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم «الدولة المدنية». وإذا رفض بعض هذا الكلام وأصروا على أن الدول الوطنية المعاصرة دولاً

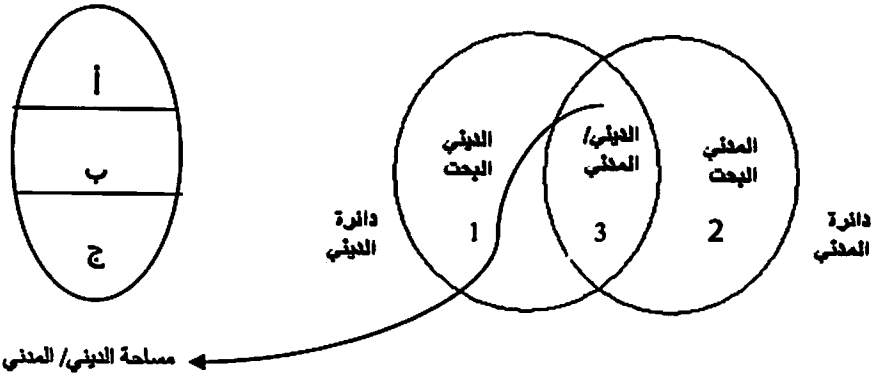
إسلامية بكل المعاني الشرعية والتاريخية، فليقم من يستطيع بثورة على أسس إسلامية حتى تقوم دول إسلامية لها دستور مختلف لطبيعة الدولة ولعلاقة المواطن بها، ولكن الثورات التي كانت أو ما زالت والتي أنتجت المرحلة الحالية، لم يستهدف فيها الناس تلك الدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي ولم يدّع أحد ممن قام بهذه الثورة ـ من الإسلاميين فضلاً عن غيرهم ـ أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بهذه الطريقة، وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن لتتفق عليها الشعوب ولم ولن تخرج إلى الشوارع لتؤيدها.

وهنا يأتي سؤال حول علاقة «الديني» و«المدني» في ما نتصور من «دولة مدنية»، والإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى بعض التركيب والتفصيل، مما نقدمه فيما يأتي.

ـ علاقة مركبة بين الديني والمدني

بداية، لا نرى «تعارضاً» بين مفهوم «المدني» ومفهوم «الديني الإسلامي»، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر متقاطعة وليست دوائر منفصلة على طريقة تعدد الأبعاد التي ذكرت من قبل، كما في الشكل الرقم (١ ـ ١) الموضح.

الشكل الرقم (١ ـ ١)
علاقة الديني والمدني بين التقاطع والتمايز



وهذا التصور هو تطبيق لضرورة وجود مساحة رمادية بين الأبيض والأسود في تحليل المفاهيم الاجتماعية. هنا يكون مفهوم المدني منقسماً إلى قسمين: «مدني بحت» و«مدني ديني»، هذا بالإضافة إلى قسم «ديني بحت»، على هذا النحو الآتي (كما يظهر في الشكل):

(١) **الديني البحت**: وهو بمعنى التعبديات التي تخص أهل الدين مما لا يصح أن يكون له علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام التي لا تتعلق بالنظام العام ولا تؤثر فيه بشكل مباشر. وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية ويهودية كذلك، وأهل كل دين في الدولة المدنية يختصون بدينهم ومعتقدهم ما لم يتناقض مع النظام العام الذي هو قاسم مشترك بين الجميع. وهذه هي مساحة ممارسة الشعائر التي لا يصح أن تتدخل فيها الدولة، وهي المساحة التي إذا ابتلعتها الدولة فهي تعتدي على حريات المواطنين وتتحول من دولة «مدنية» إلى دولة «شمولية»، ولا يصح من الدولة أن تتدخل في الحريات الدينية بهذا المعنى لا سلباً ولا إيجاباً، أي لا باسم الدفاع عن الدين ولا باسم الدفاع عن العلمانية.

(٢) **المدني البحت**: وهو هنا بمعنى ما يخص الدولة ومؤسساتها من تدابير سياسية وسياساتية مما للإسلام تداخل مباشر معه عن طريق القيم والمعاني لا عن طريق الأحكام الشرعية التفصيلية التي يختص بها الإسلام كدين، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في نصوص الشريعة، ونذكر في القسم التالي كيف يدخل هذا القسم ضمن «شؤون الدنيا» أو «التصرف بالسياسة» الذي ناقشناه في سياق الحديث عن مقاصد الرسول (ﷺ)، وبالتالي فهذه مساحة «مدنية» خالصة إن صح التعبير على الرغم من تعلقها بالقيم الأخلاقية والمصالح العامة.

(٣) **الديني ـ المدني**: وهناك دائرة رمادية (وهي المساحة البينية في الوسط في الشكل الموضح)، وفيها يختلط الديني بالمدني، أي إن للدين فيها أحكاماً تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة، أو بالأمة بتعبير أدق لأن الخطاب الإلهي أو النبوي على صاحبه الصلاة والسلام لم يتوجه أبداً إلى الدولة وإنما

إلى المؤمنين، أي الأمة. وهذه الأحكام الدينية الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين أو سياسات عامة تلزم الجميع. وهنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المواطن المسلم وغير المسلم على حد سواء لهي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

ولكننا إذا قسمنا هذه المساحة (الديني ـ المدني) إلى ثلاثة أقسام متمايزة يمكن أن تشكل إطاراً مشتركاً واسع القبول وحتى نستطيع أن نتجنب صراعاً وانقساماً مجتمعياً وخيم العواقب في «الدولة المدنية»:

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

في الأحوال الشخصية تحديداً، الغالبية الساحقة من الشعوب العربية: مسلمين ومسيحيين وغيرهم، سنة وشيعة وغيرهم، إسلاميين وليبراليين وغيرهم ـ لا يقبلون بفكرة «الزواج المدني» بمعنى الزواج بين أي شخصين يتوافقان عليه من دون الرجوع إلى أحكام الدين (الإسلامي أو المسيحي أو غيره) في جواز ذلك الزواج شرعاً عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلا بد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات ـ وتلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره ـ لا بد من أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشريعة والمذهب في كل دين، والذين يمثلون (طبعاً في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أو المسيحية بالمرجعيات المعروفة. هذه المساحة لا بد من أن يكون القانون ومؤسسات الدولة فيها معززة لخصوصية كل دين وكل طائفة وكل مذهب.

ولا يصح ترك هذه المساحة من التشريع لحركة المجتمع التلقائية نظراً إلى حساسيتها وكثرة النزاعات وتشعبها في هذه الأمور، والحاجة الواقعية إلى قوة الدولة لضمان أداء الحقوق بين الناس في نطاق مسؤوليات الأسرة ورعاية الضعفاء الذين لا حيلة لهم كالأطفال وكثير من النساء، وتبدو لي هذه الحكمة وراء التفصيل القرآني الخاص لأحكام الأسرة بأحكام قطعية تفصيلية كثيرة بمواقيت ونسب وعلاقات محددة إلى أبعد مدى.

ولا يصح في هذه المساحة المتوازية للتشريعات الدينية أن يكون هناك

قوانين عقوبات مدنية متوازية في دولة وطنية واحدة. هذا نطاق مختلف لأن تعريف الجرائم المدنية والعقوبات عليها لا يصح أن يختلف من مواطن إلى آخر تحت سيادة دولة واحدة فيكون الفعل جريمة في حق مواطن وليس بجريمة في حق مواطن آخر، أو أن يكون الفعل معاقباً عليه بالغرامة في حق مواطن وبالقتل في حق مواطن آخر، وإن حدث هذا ـ كما نرى في ممارسات بعض الأحزاب الإسلامية في محافظات أو مقاطعات يحكمونها بعينها ـ فإنما يؤدي إلى تقويض العدالة الاجتماعية في إحدى صورها الأساسية، بل وتقويض الدستور الذي يساوي بين المواطنين قانونياً وهو أساس قيام الدولة نفسها، وإلى الإخلال بالنظام العام بما يحقق مفاسد أكثر مما يحقق من مصالح.

ب ـ الديني ـ المدني الذي يسري على الجميع بناءً على توافق مجتمعي

وهذه مساحة من الأحكام الدينية (الإسلامية في هذا السياق)، والتي يتفق الجميع على أنها أفضل ما يمكن للمصلحة العامة ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية تحديداً، من ذلك مثلاً في أغلبية البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو «حد القتل العمد» نفسه في الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أنه حكم شرعي إسلامي إلا أنه قد حدث توافق مجتمعي عليه فأصبح هو القانون المعمول به على المسلم وغير المسلم، ولا يعارض الدستور ولا النظام العام.

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

وهناك أيضاً القوانين التي تدعم فيها الدولة دور العبادة من مساجد ومؤسسات تعليمية ودعوية إسلامية، والإجازات الرسمية في الأعياد الإسلامية والتي تكون إجازات للجميع، وكذلك هيئات المساجد والأوقاف الإسلامية التي قد تدعمها مؤسسات عامة، وبعثات الحج الرسمية التي تدعمها الدولة من مال الشعب، ونحو ذلك. وهذه المساحة كلها لا بد من الرجوع فيها إلى «المشرّع» الذي يمثل الشعب وأن تراعي الحساسيات

المختلفة سواء حساسية المسلمين ـ وهم أغلبية ـ أو مشاعر الأقليات ولها حق أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعِي.

هذا فضلاً عن المادة الدستورية العامة والمهمة التي تجعل من الشريعة «مصدراً» أو «المصدر» للتشريع، وهي مادة مهمة توافق عليها المجتمع في كثير من البلاد من دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين.

ج ـ الديني ـ المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي التي ينبغي أن تكون لها حساسية خاصة عند الإسلاميين، نظراً إلى أن مصدر القوانين أو المؤسسات هنا هو الشريعة في هذه الحالة، ولكن التوافق المجتمعي عليها لم يحدث ولم يتم بدرجة مقبولة تسمح بأن يتحول الديني الإسلامي إلى قانون مطبق أو مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة، وذلك مثل من ينادي بأن تقوم الدولة الوطنية على جمع جزية أو ضريبة خاصة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة بعض شعائر الإسلام أو لباس المسلمين أو المظاهر الدينية العامة على الجميع باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو تطبق الحدود الشرعية على الجميع، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية، إلى آخره.

وهذه المساحة كلها من الشريعة لا ينسخها ولم ينسخها شيء شرعاً، ولكن مع هذا لا بد للطرح الإسلامي الآن في هذه المرحلة تحديداً أن لا يدخلها في الطرح السياسي أصلاً، وأن يخرجها من مساحات مؤسسات الدولة والتقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات العمل المدني والتربية والثقافة. فالآداب الإسلامية العامة مثلاً يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين، وسنة الرسول (ﷺ) تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل على أي حال هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

ثم إن دائرة المدني التي درسناها هنا بأقسامها الأربعة («١»، «أ»، «ب»، «ج»)، أي سواء منها ما تعلق بالإسلام كقيم ومبادئ مشتركة وما تعلق

به كأحكام تفصيلية، لا بد بدورها حتى يتحقق فيها المعنى المدني من أن يتحقق فيها المعنى التعددي بمعناه الشامل، أي أن الدائرة المدنية هي عبارة عن مجموعة دوائر متداخلة، كما سنفصل البيان في الفصل الثاني إن شاء الله.

وبعد هذا التفصيل والتركيب المقترح لمفهوم الدولة المدنية تأتي مسألة المرجعية الإسلامية وعلاقتها بتلك الدولة، وهو ما يناقشه الفصل الثاني معتمداً مقاصد الشريعة كأصول يمكن أن يبنى عليها التجديد المعاصر في فقه الدولة المدنية المذكورة، وتأتي هذه المناقشة في سياق مناقشة منهجية التعامل مع المرجعيات الإسلامية المختلفة حين نتصدى للقضايا السياسية من وجهة النظر التي نطلق عليها «إسلامية». مقاصد الشريعة تجيب عن السؤال المهم: ماذا نعني بكلمة «إسلامية» في مجال السياسة وفي سياق الدولة المدنية؟

الفصل الثاني

ما معنى «المرجعية الإسلامية» في سياق الدولة المدنية؟

بالمئات والألوف هي الأطروحات والأبحاث والكتب التي تتناول «الإسلامية» في أمور السياسة، من الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية والحزب الإسلامي إلى المشروع الإسلامي والسياسات الإسلامية والحل الإسلامي، بل ونلاحظ أن كلمة «الإسلامية» أصبحت مضافة إلى كثير من مظاهر حياتنا اليوم كالبنوك، والأطعمة، والأندية، والفنون، والأزياء، والأسواق، والمدارس، والكتب، والسياحة، وهلم جراً. ولكننا نلاحظ كذلك أنه من النادر أن يسأل السائلون: ماذا نعني حين نقول إن هذا النشاط أو ذاك المنتج أو تلك المؤسسة «إسلامية»؟

وإجابة هذا السؤال عندي هي أن النشاط الإنساني يكون إسلامياً إذا كانت «مرجعيته» إسلامية، والمرجعية هنا هي بمعنى: غاية الوجود، ومستند الفكر، وعلامة الصحة، ومرد الخلاف، ومصدر الأخلاق، ودليل البرهان، ومركز الحركة، ومعيار النجاح.

ونطرح في هذا الفصل مقاصد الشريعة كمرجعية للدولة بهذه المعاني كلها، فهي التي تعرف الغاية من وجود الدولة نفسها لتحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس، ومستند فكرها حين تبحث عن قيم تنبني عليها سياساتها ومؤسساتها، وعلامة الصحة في كل اجتهاد جديد أو قرار يغير الواقع من القيادات التنفيذية فيها، ومرد الخلاف إلى أنها أرضية مشتركة بين المختلفين من كل المذاهب والمشارب الإسلامية بل وبين المسلمين وغيرهم، ومصدر الأخلاق لأن حفظ المصالح الشرعية هو خلق وسلوك فردي قبل أن يكون سياسة دولة، وهو كذلك معيار النجاح لتحقيق هذه الدولة مهمتها والوفاء بهدف وجودها.

والمرجعية بهذه المعاني في موضوعنا ـ وهو الدولة ـ هي التي تحكم على «إسلامية» الدولة من عدمها، لا الأشكال والأزياء والأسماء والألقاب، والتي نراها في كثير من مشروعات «الدولة الإسلامية» التي لا تأخذ من الإسلام إلا الأشكال والأسماء والصور أو حتى بعض الألقاب الرسمية من بعض الهيئات الدينية أو العلمائية، وتكون هذه «الدولة الإسلامية» نفسها أبعد ما تكون عن الإسلام غاية ومستنداً ومصدراً ودليلاً ومعياراً ومرداً، بل إنها أحياناً تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل ذلك، كما نرى من جماعات منحرفة تطلق على نفسها اسم «الدولة الإسلامية» من دون أن تكون لا دولة ولا إسلامية، ولا تأخذ من الإسلام إلا الأزياء والأدوات والألقاب والألوان والزخارف كما يعرفها صناع الأفلام في هوليوود!

ويجدر بالذكر في هذه المقدمة أن نذكر أن «المرجعية» غير «المشروعية»، ولو تقاطعت معها في بعض الدوائر. فالمشروع في الإسلام ما أظهره الشرع[1]، والشرْع والشريعة هي الطريق والمنهاج الذي أنزله الله تعالى على رسله وآخرهم محمد (ﷺ)[2]. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. وبالتالي «فمشروعية» أمر ما تتعلق بفتوى تبين الحكم الشرعي فيه بناء على دليل من الكتاب والسنة[3]. ولكن المرجعية الإسلامية التي نقصدها هنا أوسع من الفتوى، والفارق بينها وبين المشروعية هو الفارق بين الفكر الإسلامي الذي

---

(١) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٣٦١، وأبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، حقق النص وقدّم له مازن المبارك، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، ج ١، ص ٧٠.

(٢) راجع أصل الكلمة في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، ج ٨، ص ١٧٥؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٨٩، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م])، ج ٦، ص ٢٦٩.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٨٢٠.

يتعامل مع الأفكار والمؤسسات والفقه الإسلامي الذي يتعامل مع الأحكام الشرعية بالحل والحرمة، وسنناقش لاحقاً قصور المقاربة التي أطلقنا عليها «منهج الفتاوى الجزئية» التي تتناول موضوعات السياسة من خلال الفقه فقط إباحة أو إيجاباً أو تحريماً، على الرغم من أن الأمور الفكرية أوسع وأعقد كثيراً من ذلك المنظور الفردي البسيط. نعم لا يخلو نشاط إنساني من حكم شرعي، ولكن الحكم نفسه في أمور السياسة قد يكون متغيراً بتغير ظروف كثيرة معقدة وليس قضاء مبرماً بسيطاً لكل حالة في كل زمان ومكان.

وفي هذا الفصل نناقش عدداً من «المرجعيات» الإسلامية المختلفة التي يعود إليها أصحاب الأطروحات «الإسلامية» في أمور السياسة، ألا وهي التاريخ الإسلامي، والفقه الإسلامي، والسنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، والقرآن الكريم، وأخيراً مرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي رأينا أن تكون هي المرجعية الأساس التي تندرج في إطارها كل المرجعيات الأخرى وتعرف مرجعية «الدولة المدنية» في هذه المرحلة.

أولاً: مرجعية التاريخ الإسلامي

بعض الذين يتناولون قضايا السياسة الشرعية في عصرنا يرجعون إلى أحداث تاريخنا الإسلامي منذ عصر الخلافة الراشدة إلى عصر العثمانيين، كي يستدلوا على مشروعية قرار أو مؤسسة أو نظام ما يتعلق بالسياسة.

ولكنْ هناك فارق بين دليل شرعي يدل على «مشروعية الحكم» بالمعنى الذي طرحناه آنفاً ودليل تاريخي يدل على «وقوع الحكم» بالمعنى التاريخي، لأن المشروعية غير الوقوع كما هو معروف في أصول الفقه لأن وقوع الشيء في التاريخ لا يلزم مشروعيته. وقد جعل الأصوليون المشروع متوقفاً على الشارع تعالى في الكتاب والسنة، وجعلوا الوقوع متوقفاً على «أهل الخبرة» بوقوع هذا الحكم من عدمه في التاريخ وبارتباط الأسباب بالمسببات والسياق في المسألة المعينة[٤]، وهذا يعني أن أهل العلم لا يمنحون الحدث

(٤) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٢٠، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحرير عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨٩.

التاريخي ـ بلغة العصر ـ مشروعية ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان.

ويجدر بالذكر هنا أن مصادر التشريع الإسلامي من كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ) لا تدخل في هذا التفريق، لأن نصوص الشرع ليست «منتجاً ثقافياً» ابن زمنه وأحداثه كما ادعى البعض، إلا أن إدخال «الدليل التاريخي» في هذا المقام ـ وإن لم يدل على المشروعية بمعنى الحل والحرمة الشرعية ـ هو عندي مهم ولكن من باب المصلحة التي لها في الشرع اعتبار ويترتب عليها أحكام صحيحة وسياسات رشيدة، وهي الأصل في أمور السياسة الشرعية على أي حال، ومصلحة الرجوع إلى الدليل التاريخي هنا تتعلق أساساً بقضية الهوية الإسلامية.

ففي سياسة الأمم هناك قضية محورية يقل الالتفات إليها في الفكر السياسي الإسلامي على الرغم من أهميتها وخطرها، ألا وهي قضية «الهوية»، والهوية قضية يترتب على تثبيتها مصالح أساسية حتمية الوقوع في الدين والدنيا، ويترتب على فقدها أو الإخلال بها مفاسد جمة حتمية الوقوع في الدين والدنيا، وبالتالي فالحرص على تحقيقها مشروع والإخلال بها لا يجوز، والتاريخ هو جزء من المرجعية الإسلامية المنشودة لا محالة.

ويمكن تعريف الهوية الإسلامية بأنها تفرد الكيانية الإسلامية بمجموعة من الصفات والخصائص التي تميزها عن باقي الهويات والأمم الأخرى، كاللغة والدين والعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية، والتي اصطبغت عند المسلمين بصبغة الإسلام منذ أزمنة بعيدة[٥]، وهذه الصفات والخصائص يترتب على ضياعها استعباد الأمة من غيرها، وتقمصها المشوّه لهويات وأنماط حياة لا تنتمي إليها تاريخياً ولا دينياً، وفي هذا من الشر ما فيه.

ويجمع أهل العلم بهذا المجال على أن التاريخ من أهم العوامل التي تشكل هوية الأمم، وبالتالي فأي حديث عن مفاهيم أو نظم سياسية «إسلامية» لا بد له من أن يلمس الهوية التاريخية للأمة لا أن يفصلها عنها

---

(٥) انظر: نبيل متولي، «الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية في مدرسة المستقبل،» ورقة قدمت إلى: ندوة «مدرسة المستقبل»، جامعة الملك سعود، كلية التربية، ٢٢ ـ ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٢م؛ عبد المنعم النمر، **شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام** (القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ولطيفة إبراهيم خضر، **هويتنا إلى أين؟** (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩).

ويضعها في موضع التناقض معها. وهذا بالطبع لا يعني الجمود على الأشكال التاريخية التي عفا عليها الزمن في ممارساتنا وسياساتنا، ولكنه يعني البناء على هذه الأشكال خاصة ما تميزت به أمة الإسلام عن غيرها وكان ولا يزال عنصر قوة لها، وإن اختلفت فيه مع بقية الأمم والشعوب.

وأول ما يحضر من أمثلة هذه الأنظمة التاريخية الإسلامية القوية التي شكلت جزءاً من هوية أمة الإسلام التي حدث اعتداء كبير عليها وتقصير في استثمارها من أجل حياة سياسية أفضل، هو نظام الوقف؛ فمن المعروف أن نظام الوقف أدّى دوراً واسعاً في شتى نواحي الحياة الإسلامية عبر تاريخها الطويل، ودعم القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية الإسلامية ومؤسسات التعليم والثقافة والصحة والخدمات العامة بأنواعها، وتمتع باستقلالية حفظتها لها الشريعة بما جعلت من حماية لشروط الواقفين ورغباتهم، مما شكل صمام أمان لسلطة يمكن أن نطلق عليها بلغة العصر «مدنية» أي تنتمي إلى المجتمع المدني، في مقابل السلطة التنفيذية الحاكمة الراغبة دوماً في التمدد والتغوّل سواء في نظام ديمقراطي أو غير ديمقراطي. ولا بد للتصورات التجديدية في نظام المجتمع وتوزيع السلطات من أن تنظر إلى مؤسسة الوقف والمؤسسات المدنية الإسلامية التاريخية الأخرى بعين الاعتبار، وهذه مسألة هوية.

والرجوع إلى التاريخ الإسلامي كحجة في حد ذاته هو دأب جلّ الكاتبين في قضية التعددية السياسية ـ كما سيأتي، ولكن هنا نناقش منهجية التعامل مع التاريخ الإسلامي كمرجعية في القضايا السياسية ونبحث في الضوابط والاعتبارات اللازمة لهذه المرجعية[٦].

فبعد فتح مكة ودخول الناس في دين الله أفواجاً انضمت أشكال وألوان من العصبيات إلى أمة الإسلام، ولكنهم سرعان ما ارتدوا إلى تلك العصبيات بعد وفاة النبي (ﷺ) لولا أن تداركتهم حكمة الصحابة (رضي الله عنهم) وحزمهم في البقاء أمة واحدة حول قيادة سياسية واحدة، بل والتوسع بحمل

(٦) انظر: إبراهيم البيومي غانم، **الأوقاف والسياسة في مصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ومحمد موفق الأرناؤوط، **دور الوقف في المجتمعات الإسلامية** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠).

هذه الرسالة إلى الآفاق من الأندلس إلى الصين، ومن الأناضول إلى الحبشة ـ في غضون عقود قليلة، ثم سرعان ما ذهبت الخلافة الراشدة بذهاب أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (ﷺ) التي كانت تأتي ببيعة الأمّة وتراضي جمهور الناس في مدينة رسول الله (ﷺ) على الرغم من تنوع القوميات والأعراق فيها وانصهارها جميعاً في بوتقة الإسلام ـ ذهبت وحلّ محلها الملك العضوض المتوارث، والذي أراد أن يقبض على السلطة ويبقي على شكليات الشورى والبيعة لا جوهرها، ويورّث السلطان إلى الأبناء والأحفاد بل ويقمع كل معارض بالسيف باسم «الخلافة»، والخلافة من ذلك براء.

وللأسف لم يكن أمام الناس ـ والفقهاء على رأسهم ـ من خيار إلا «الطاعة» أو «السيف» سبيلاً للتغيير السياسي ـ على طريقة أنا أو الفوضى، إما بانقلاب دموي على المُلك وتداوله بين فروع قريش إلى عصر العثمانيين، وإما بمحاولات ثورية فاشلة لإرجاع الخلافة الراشدة كانت تؤدي ـ وبنسبة مئة في المئة من الحالات ـ إلى دماء غزيرة تهرق فيما سماه العلماء والمؤرخون «فتنة»، كفتنة الزبير والحسين (ﷺ) وغيرهما، مما أدّى بعد القرن الأول إلى جفول العلماء عن تأييد ما أطلق عليه «الخروج على الحاكم» واكتفائهم بنصح الناس أنه لا طاعة لمخلوق في «معصية» الخالق، على تعريف تبسيطي لمفهوم المعصية لم يشمل الذنوب في حق الأمة.

فعلى الرغم من أن اختلاس أموال المسلمين «معصية»، والظلم الاجتماعي بسبب العنصر والنسب، والاحتكار التجاري، وعدم استشارة المسلمين في الأمر، والاستئثار بالكرسي على الرغم من عدم الكفاءة، والاستبداد بالسلطة ـ كلها «معاصٍ»، إلا أن هذه المعاصي لم تعتبر شروطاً كافية لعزل الحاكم، واستمر واستقر الاستبداد بالسلطة والعنف في تبادلها، وتتابعت عليه الأجيال.

ولكن تاريخ الأمة المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام لا يصح أن يختزل في تبادل السلطة ـ إرثاً أو سيفاً ـ وما لحق بذلك من تاريخ الحروب والغزوات والفتوحات؛ ذلك لأن القرآن قد أشعل فتيل حضارة هي من أعلى ما عرف التاريخ وأرقاه، وهذه الحضارة بألوانها وتنوعها الفذّ هي «المرجعية» الحقيقية التي نعود إليها إذا ما أردنا أن نبحث في تاريخ الإسلام عن

«مرجعية تاريخية» تمهد الطريق للإصلاح والتطوير المنشود وللتعددية السياسية الحقيقية.

ولكن منهج كتابة التاريخ نفسه قد شابته عدة إشكالات حالت دون الاستفادة من تاريخ المسلمين الحقيقي، والتي يمكن أن نجملها كالآتي:

أولاً: طغى على كتب التاريخ، كما نعرفها اليوم، التأريخ للسلطة والصراع عليها تاركة الوزن الأقل؛ للتأريخ للحضارة وأشكال الحراك الاجتماعي والنشاط العلمي والفني والنقابي والثقافي، فحين نقرأ الكتب الأشهر اليوم نجد أن هذه هي السمة العامة سواء قرأنا تاريخ الطبري الذي ذكر في مقدمته أنه سيتحدث عن «تاريخ الملوك وجمل من أخبارهم»، وهو فعلاً ما ركز عليه الكتاب، فهو في الغالب يُعنْوِنُ بـ«ثم جاءت سنة كذا وكذا» ويتبعها بالحوادث التي حدثت ـ وهي فقط حوادث سياسية وعسكرية مرتبطة بالخلفاء والولاة والجيوش، وقد يذكر أفراداً من الولاة أو الأعيان ونبذة عن حياتهم أو موتهم من دون تعرض لحركة المجتمع أو الحضارة نفسها «ومن دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا القليل»، كما ذكر هو نفسه في مقدمته.

فإذا رجعنا إلى **البداية والنهاية** لابن كثير وجدناه يُعنْون للأبواب بخلافة فلان أو بيعة فلان أو دخلت سنة كذا وفيها غزا فلان أو انقضاء دولة كذا أو دخول دولة كذا. ونجد الواقدي في **فتوح الشام** كمثال آخر يتكلم عن المغازي فقط وتفصيلات الحروب والمعاهدات، وكذلك كانت **فتوح البلدان** للبلاذري، و**تاريخ البصروي**، وفيهما يؤرخان بالخلفاء والسنين التي وصلوا فيها إلى الحكم أو عزلوا عنه، وتفصيلات تتعلق بالقضاة بل والحُجّاب، ويلاحظ كذلك أنه لم تُذكر البلاد غير العربية بشيء إلا في حدود الفتوحات والقلاقل والفتن.

وعلى المنوال نفسه نسجت كتب أخرى ككتاب **المعرب عن عجائب المغرب** للغرناطي وغيره، ثم تحدث ابن خلدون في مقدمته عن الاجتماع والحضارة وهو تطور نوعي في كتابة التاريخ، ولكن تاريخ ابن خلدون نفسه كتب على منوال الطبري وابن كثير وغيرهم.

وهكذا يمكن تلخيص السمة العامة لكتابة التاريخ الإسلامي أنه قد

طغت فيها أخبار الملوك والخلفاء والحاشية على التاريخ الحضاري، فلا تكاد تجد ذكراً لغير هؤلاء، وحتى التقسيم الزمني لما أطلق عليه مراحل تاريخية أو عصور أو حقب كان تبعاً لتغير هؤلاء الخلفاء أو وصول أسر معينة إلى الحكم، ولم يتضمّن علامات فارقة ثقافية أو اقتصادية أو حضارية أو شعبية إلا نادراً، والمعالجات الكلية التنظيرية السننية تكاد تكون غائبة إلى يومنا هذا، اللهم إلا في مثل **مقدمة** ابن خلدون وما نقرؤه في بعض دراسات التاريخ المعاصرة كدراسات الدكتور إسماعيل الفاروقي والدكتور عماد الدين خليل.

وإن كان لي أن أقدم مقترحات مقتضبة للتجديد في كتابة التاريخ الإسلامي وتأهيله ليكون ظهيراً لفكرة التعددية في دولة مدنية منشودة، فلا بد **أولاً** من أن نوسع دائرة الدراسة لتاريخ الإسلام لتشمل مساحات أوسع من العالم الإسلامي كالصين والهند وأوروبا الشرقية وأفريقيا على امتدادها بل وقارتي أمريكا، وأن نتجاوز **ثانياً** التبدلات السياسية كوسيلة للتأريخ حتى نفهم التاريخ من خلال تغيرات حضارية واسعة وشاملة ذات أثر تاريخي، وأن نحقق **ثالثاً** بعض التوازن بين عرض الجوانب السياسية والعسكرية وعرض بقية الجوانب الاجتماعية والعلمية والفنية والبيئية والحضارية، وأن نتابع **رابعاً** موضوعات معينة بشكل رأسي على مدار التاريخ ونحللها، مثل موضوع الحوار مع أهل الكتاب وتطور العلوم المختلفة وقضايا المرأة وغيرها، وأن نردّ في سياق السرد على شبهات المستشرقين وغيرهم، وأن ندرس **خامساً** العلاقة بين الإسلام نفسه كجوهر توحيدي وبين أحداث التاريخ الإسلامي وحركته كمظاهر وظواهر لهذا الجوهر، حتى نركز على الإيجابيات والدروس المستفادة أكثر من السلبيات و«الفتن»، **وأخيراً وليس آخراً** أن نلاحظ السنن الإلهية ونفاذها على مدار الأحداث.

وسيرة الرسول (ﷺ) هي كذلك جزء مهم من هذه «المرجعية التاريخية» التي تشكل هوية أمة الإسلام ويتوجب البناء عليها في التنظير والتجديد المنشود، ولكن منهج كتابة السيرة أيضاً يحتاج إلى تجديد مماثل على المنهج الحضاري نفسه لا العسكري.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظريات التي طرحها المؤرخون والفقهاء

الذين كتبوا في علم «السياسة الشرعية»، والتي تحدثت عن أشكال للخلافة بعد رسول الله (ﷺ) ركزت كلها على «الحاكم» وأهملت «المحكوم»، فالنظرية السنّية السائدة كانت تفصّل في شروط الإمام وعربيّته وقرشيّته وذكوريّته وطاعته وتوليته وتوريثه الحكم لغيره، إلى آخره، ونظريات الشيعة كانت تدور حول حق علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في الخلافة والأئمة من نسله (رضي الله عنهم) من بعده، على خلاف عند فرق الشيعة بين الجعفرية والزيدية والإسماعيلية في عدد الأئمة وجواز تولي المفضول مع وجود الفاضل، وغير ذلك من المسائل. وحتى عند الإباضية ومن تكلم عن الإمامة من المعتزلة وغيرهم، كان التاريخ عندهم كله يدور حول الحكم وأحياناً نظام الحكم ولا يتعرض كثيراً لقضايا المحكومين وحياتهم وسياستهم.

أما اليوم، فالمطروح في الساحة الفكرية الإسلامية يتعامل مع الموروث التاريخي الحالي أخذاً أو رداً في اتجاهات مختلفة يمكن أن نقسمها كالآتي:

١ ـ الاتجاه الطوباوي التمجيدي

نجد اتجاهاً يمجد كل ما ورد إلينا من التاريخ السياسي الإسلامي، منذ عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) مروراً بالدول والخلافات المختلفة إلى أن وصلنا إلى عصر الاستعمار. وهذا الاتجاه يرى أن التاريخ الإسلامي قد افتُري عليه كثيراً وأننا بحاجة إلى أن نذب عن صفحته الناصعة الصور المشوهة التي ألصقت بها زوراً وبهتاناً، وفي هذا بعض الحق. ولكن يذهب هذا الاتجاه إلى المبالغة في المدح لنظم سياسية كانت أغلبها ـ إذا توخينا الإنصاف ـ دموية استبدادية، تقصي المعارضة بكل صورها وتستغل الدين في إخضاع الشعوب للاستبداد والفساد المالي والأخلاقي التي غرقت فيه، وأنها نظم ـ بعد الخلافة الراشدة ـ محت الفارق بين مال الله تعالى وفلنقل مال الأمة، وبين مال الخليفة الذي يتصرف فيه بمطلق الحرية من دون ضابط.

٢ ـ المنهج التبريري الاعتذاري

وهو اتجاه يرى الكمال في النظم السياسية المعاصرة ـ خاصةً النماذج الديمقراطية الأوروبية، فيعاود قراءة تاريخنا السياسي الإسلامي بمنظار يبحث عن كل صفات هذه النظم المعاصرة في الموروث القديم. فنجد من يقرأ

تاريخ المذاهب الإسلامية بعين التعددية السياسية الحزبية مثلاً، فيدّعي أن الإسلام قد عرف «التعددية السياسية بمعناها الديمقراطي المعاصر» من أول يوم، أو يقرأ تاريخ أهل الحل والعقد فيدّعي أن المسلمين قد ابتدعوا البرلمانات التمثيلية بمعناها المعاصر قبل غيرهم، أو يقرأ قصة وصية عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) للستة من بعده فيستنتج أن المسلمين كانوا يطبقون نظاماً ديمقراطياً في «التصويت الانتخابي» لأولي الأمر، أو يقرأ نظاماً للمجتمع المدني على الطريقة الأمريكية في بعض ما ورد من وقائع السماحة وقبول الآخر والعمل مع جماعة المسلمين، إلى آخره.

وهذا الاتجاه لا يحاول تطوير هذه المفاهيم أو النظم الغربية بناءً على النظرة الإسلامية وإنما يأخذها كما هي بعجرها وبجرها ويبرر ويشرعن لها من التاريخ الإسلامي وهو ما يضر أكثر مما ينفع.

٣ ـ الاتجاه النقدي الإصلاحي

وهذا اتجاه يحمل على التاريخ الإسلامي كما نعرفه من عدة أوجه نقداً، كالنقد لمنهج كتابة التاريخ الإسلامي الذي طرحناه آنفاً، وهذا اتجاه مفيد ولكنه لا يصح الاقتصار عليه.

٤ ـ الاتجاه النقدي التفكيكي

وهذا اتجاه «مابعد حداثي» له تيارات في داخله بقدر تيارات مابعد الحداثة كما نعرضها لاحقاً، فيتجه إلى «تفكيك» التاريخ الإسلامي بناءً على تصوير للتاريخ على أنه مجموعة من المآسي التي نتجت من «تهميش» المستضعفين ولا يرى أي حسنات أو جوانب أو ومضات للأمل في هذا التاريخ، وهذا اتجاه يعرّض الهوية الإسلامية نفسها للخطر، وهو مرفوض.

وفي نظري أننا نحتاج في بناء المكون التاريخي من المرجعية الإسلامية المعاصرة ـ خاصة في قضايا السياسة ـ إلى رؤية متكاملة نجمع فيها بين محاسن التيارات المذكورة أعلاه، وذلك كالآتي:

أولاً: لا بد من أن نمجد في تاريخنا الإسلامي ما يستحق التمجيد ونبرز للعالم محاسنه، على أن هذا التمجيد ينبغي أن لا يصرفنا عن

الاعتراف بالأخطاء، وهذه الجوانب المضيئة في تاريخنا الإسلامي لا بد من أن تكون أساساً نبني عليه قبول المفاهيم والنظم السياسية المعاصرة أو رفضها حتى نصل الأمة بتاريخها وهويتها.

ثانياً: المنهج التبريري المذكور يصلح على مستوى من مستويات الخطاب الإسلامي العام وليس على كل مستوى. فيمكن في البرامج العامة والحوارات الشعبية أن نعود إلى هذا الأسلوب لنبرر اختيارات معاصرة اقتبسناها من النظم الأخرى وذلك حتى ندعم القبول الشعبي لها وهو مهم، ولكن ينبغي للتبرير أن لا ينصر التاريخ ظالماً أو مظلوماً بل يقف مع الحق والمبدأ أينما كانا.

ثالثاً: الدراسات النقدية المتوازنة لا بد من أن تتحول إلى خطط بحثية جادة في كتابة التاريخ الإسلامي وقراءته وفهمه، ومن ثَم البناء عليها من أجل دراسات مستقبلية رائدة.

رابعاً: لا بد من الاعتراف بالحق أن تاريخنا لا يخلو من تهميش للمستضعفين وعنصرية على أساس الأصل واللون في بعض جوانبه، وهذا الاعتراف هو من باب «التوبة الجماعية» وتصحيح المسار وليس من باب جلد الذات أو الرفض التام لكل ما هو ماضٍ، فكم في ماضينا من معانٍ نحن أحوج إلى استحضارها اليوم من ذي قبل.

ومرجعية التاريخ ـ بكل هذه المعاني التي ذكرناها في هذا الفصل ـ مكون رئيس في المرجعية الإسلامية، إضافةً إلى المرجعيات الأخرى التالية الذكر، ذلك أن الاقتصار على «المرجعية التاريخية» في شؤون السياسة هو نوع من الجمود على الأشكال التاريخية التي اتخذتها قيم الإسلام المستمدة من نصوصه الشرعية، والأولى هو العودة إلى النصوص الشرعية نفسها لمحاكمة كل جديد نافع إليها، وإلى آراء العلماء الذين تركوا لنا تراثاً فقهياً غير مسبوق في تاريخ البشر.

ثانياً: مرجعية الفقه الإسلامي

ينظر كثيرون من الباحثين في مسائل السياسة من وجهة نظر الإسلام في هذا العصر على أنها مسائل تنتمي حصرياً إلى «باب» أو فصل السياسة

الشرعية في الفقه الإسلامي. صحيح أن الفقهاء اعتنوا بهذا الباب وأصّلوا وفصّلوا في كثير من المسائل، ولو أن هذا التأصيل والتفصيل أخذ خطاً أقل كثيراً من التفصيل في مسائل العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والحج والمعاملات الأخرى خاصة في ما يتعلق بالأحكام الشخصية، وصحيح أن العودة إلى الفقه الإسلامي مهمة نظراً إلى أن اجتهادات الفقهاء في وضع معايير الحلال والحرام والواجب ينبغي أن لا تغيب عن الاجتهاد والتجديد المعاصر، إلا أن الفقه الإسلامي على أهميته هو جزء من الصورة وينبغي أن لا يحتكرها كلها.

ومعنى الفقه هو الفهم والتصور والإدراك الذي يعبر عن فهم الفقيه لحكم الله تعالى وليس بالضرورة «حكم الله» نفسه، فالشارع هو الله تعالى والفقيه بشر يصيب ويخطئ ـ كما مر في الفصل الأول، ومن الأخطاء الفقهية الشائعة في مجال السياسة الشرعية دعاوى «الإجماع» غير الدقيقة.

و«إجماع الفقهاء» دليل مدّعى في مسائل كثيرة في مجال السياسة الشرعية وما يلحق بها من مسائل في التشريع الجنائي والقضاء والجهاد وغيرها، على الرغم من أنه لم يحدث أن أُثبت إجماع عن طريق عملية منظمة، وعلى الرغم من التفاوت الكبير في الآراء وغياب الإجماع حتى في تعريف الإجماع، وعلى الرغم من أن «الإجماع السكوتي» (أي افتراض الموافقة في من لم يعرف له رأي في المسألة المطروحة) يتناقض مع القاعدة الثابتة «لا ينسب لساكت قول». ولكنّ كثيراً من الفقهاء اعتبروا الإجماع «دليلاً قطعياً كالنص»، و«دليلاً نصبه الشارع»، بل عدّوا رد الإجماع كفراً، فقالوا: «جاحد الإجماع كافر»[٧]، وهو عجيب.

ويعرف كل قارئ ذي خبرة بكتب فقهنا الإسلامي على مدار تاريخه أن الفقهاء كثيراً ما يدعون الإجماع في أحكام هي عرضة لخلاف واضح ومعروف، وذلك بغية الانتصار لرأي ما. وقد راجع ابن تيمية مثلاً كتاب

---

(٧) انظر مثلاً: شمس الدين بن محمد بن أمير الحج الحلبي، **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ٣، ص ١٥٨، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٨٦.

ابن حزم عن مراتب الإجماع في كتاب سماه: **نقد مراتب الإجماع**، وذكر ابن تيمية أن ابن حزم نقل عدداً من الأمثلة التي لم يكن الفقهاء دقيقين في دعاوى الإجماع فيها ولم يقروا تعدد الآراء فيها، كدعوى الإجماع على أن جاحد الإجماع مرتد، ودعوى الإجماع على مقدار الجزية، وعدم جواز إمامة المرأة للرجل على أي حال، وغير ذلك من مسائل الفقه[٨].

ومن ناحية أخرى اعتبر بعض الفقهاء أن طريقة الاستنباط الاجتهادية المسماة بالقياس لها حجية كحجية الوحي، واستدلوا على ذلك بقولهم إن «تشبيه فرع بأصل تشبيه الشارع»، وهذا الكلام ليس دقيقاً نظراً إلى أنه يضيع الحد بين كلام الله تعالى واجتهاد البشر عن طريق القياس وهو عمل عقلي بشري لا ريب في ذلك.

وقد تبنت مجموعة من الفقهاء يعرفون في الكتابات الأصولية باسم «المصوبة»، الرأي القائل إن الأحكام الشرعية هي ما يغلب على ظن المجتهد أنه الصواب، ومثل هذا التحديد يفرق تفريقاً بيّناً وضرورياً بين آراء البشر والوحي الإلهي، ومذهب المصوبة هذا أولى المذاهب في قضايا السياسة التي تتعدد فيها الآراء بطبيعتها[٩].

كما أن المصوبة رأوا أن الاجتهادات الفقهية على الرغم من تعارضها، كلها صواب[١٠]، بل اعتقد المصوبة أن «الحق يتعدد»[١١] وهي فكرة لعلها أثرت فيما بعد في «الفلسفة الغربية» في القرون الوسطى من خلال ابن رشد[١٢]، والذي أثر في بعض مناهج الفلسفة من خلال كلامه عن

---

(٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقد مراتب الإجماع** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨).

(٩) انظر مثلاً: الحج الحلبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٨.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤١٢، ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، ج ١، ص ١٤٠.

(١١) انظر مثلاً: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١٣، ص ٣٢٠؛ ٣٢٠؛ الحج الحلبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨؛ علي بن الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٥٩، وأبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٨٦٨.

(١٢) عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٧.

الحقيقة المزدوجة[١٣]. والفقهاء الذين تبنوا رأي المصوبة كانوا من الفلاسفة، مثل أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر بن العربي، وأبي حامد الغزالي، وعدد من المعتزلة، مثل أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم، وقد عبّر الغزالي عن نظرتهم هذه بقوله: «حكم الله هو ما يغلب على ظن الفقيه أنه صواب»[١٤].

غير أن الغزالي استثنى الأحكام التي «تثبت بالنص»[١٥]. وهذا نظر صائب ولكنه يحتاج إلى ملاحظة أنه ليس كل نص شرعي واضح هو بالضرورة قطعي الدلالة على الحكم الذي يستنبط منه، وسوف نرى في هذا البحث أمثلة على نظرات غير صائبة ولو أنها بُنيت على «نصوص»، ذلك أن «النص» يمكن أن يحتمل عدداً من التأويلات، وهذا يجعل الأحكام راجعة إلى «ما يغلب على ظن الفقيه أنه صواب»، وليس الصواب بعينه خاصةً فيما نحن بصدده من مسائل.

وهذا التفريق بين الشارع تعالى والإنسان الفقيه، أي بين «الصواب» و«غلبة الظنّ على الصواب» مهم فيما نحن بصدده من موضوع «التعددية السياسية»، ذلك لأنه حين يكون الخط الفاصل بين الشريعة والفقه غامضاً باهتاً فإن ذلك يؤدي إلى أن تمنح اجتهادات البشر الفقهية القداسة بل تُنسب إلى الله تعالى بدلاً من نسبتها إلى أصحابها وهو ما يحدث كثيراً للأسف في مجال السياسة، ويلعب على وتره ساسة كثيرون لأطماعهم الخاصة.

وقد حدث تاريخياً أن أدّت مثل تلك المزاعم التي لا تفرق بين الفقه والشريعة إلى ظاهرتين خطيرتين، **أولاهما**؛ اتهام المذاهب الإسلامية بعضها

---

(١٣) انظر:

Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964), and Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan, 1967) vol. 4, p. 526.

انظر أيضاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** (ترجم ضمن مجموعة أعمال ابن رشد، ترجمة محمد جميل الرحمن) (إيه جي ويدجري، ١٩٢١) [جرى اقتباسه في ١٨ كانون الثاني/يناير، ٢٠٠٥م]؛ من موقع:
<http://www.muslimphilosophy.com>.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٥٢.

(١٥) المصدر نفسه.

لبعض بالابتداع في الدين ووصول هذه الاتهامات إلى تسييس وتجييش أدى إلى الإخلال بالنظام العام ومصالح الناس، وثانيهما؛ الجمود ومقاومة التجديد في الفقه الإسلامي، مما أثر سلباً في ملاحقة الفكر لما يجدّ في دنيا الناس من قضايا خاصةً في المجال السياسي.

أما اتهام المذاهب بعضها بعضاً بالابتداع في الدين أو حتى المروق من الدين كله، فهو أمر قد حدث كثيراً للأسف في تاريخنا الإسلامي بين الفقهاء المنتمين إلى المذاهب المختلفة، وبدلاً من مجرد نسبة الطرف الآخر إلى الخطأ أو مجانبة الصواب، يُتهم الطرف الآخر بجحود أو إنكار ما ادُّعي أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، أو من الأصول الشرعية الثابتة، أو من قضايا «الإجماع». إن قدراً هائلاً من الصراع الدامي بين بعض أتباع المذاهب الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامي كانت هذه الاتهامات الباطلة المتبادلة منشأه.

وأحد الأمثلة على ذلك هو تلك المعارك الشرسة التي شهدتها خراسان في عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ونيسابور في عام ٥٥٣هـ/ ١١٥٩م، وأصفهان في عام ٥٨١هـ/ ١١٨٦م، والقدس في عام ٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م، وهذه كلها كانت معارك ـ يقول التاريخ ـ بين الشافعية والحنفية بسبب خلافات مذهبية، أو سياسية بتعبير أدق. فمثلاً، المعركة الدامية بين الشافعية والحنفية التي حدثت في خراسان نحو عام٣٩٠ للهجرة (الموافق١٠٠٠م) كانت قد ثارت بعد أن قرر الخليفة لشدة إعجابه بأبي حامد الغزالي ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ أن يحوّل المذهب الرسمي في المحاكم من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي، وهو مذهب الإمام الغزالي.

والخلاف الفقهي هنا بين أتباع هذين المذهبين يبدو وكأنه هو السبب في القتال، إلا أن من الواضح أن الصراع على ما اعتبروه جزءاً من السلطة السياسية (في جانبها التشريعي) كان هو موضوع الخلاف الحقيقي، أما النظر إلى الاجتهادات الفقهية بتجرد عن السلطة، ودون الغلو في دعاوى «اليقين العلمي» أو الحديث باسم الله أو ادعاء «التوقيع» عنه، فإنه يبني لبنات في صرح التعددية والتعايش المنشود، وحينئذ ستكون المرجعية الفقهية مرجعية أخلاقية مطلوبة، وهي نعمة وليست نقمة.

ومثال آخر على إشكالية الانحراف في تعريف «مرجعية الفقه» هو المعارك المتكررة بين السنة والشيعة والتي كان من نتيجتها «السلب والنهب والحرق» ـ كما يروي التاريخ ـ في بغداد والبصرة والكرخ والري وغيرها (يذكر التاريخ منها مثلاً ما حدث في أعوام ٣٥٠هـ/ ٩٦٢م، و٣٦١هـ/ ٩٧٢م، و٣٦٣هـ/ ٩٧٤م، و٣٧٠هـ/ ٩٨١م، و٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م، و٤٠٥هـ/ ١٠١٥م، و٤٢١هـ/ ١٠٣١م، و٤٣٢هـ/ ١٠٤١م، و٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م، و٤٧١هـ/ ١٠٧٩م، و٤٦٧هـ/ ١١٨٤م، وهلم جراً)[١٦]. ولا تزال اتهامات متبادلة بالمروق من الدين بين الجانبين تحدث بسبب خلافات مشابهة في الرأي حول مسائل هي في الواقع تنتمي إلى الفقه الإسلامي لا إلى العقيدة الإسلامية، وحساسيات بسبب ممارسات وعادات مردها إلى غياب الخلق الإسلامي القويم عند العوام وعند بعض مدّعي العلم، وليس بالضرورة غياب الخلق في أصول المذهب ولا عند الأئمة الأعلام فيه قديماً وحديثاً، وما زال يتولد عن ذلك هذا العصر ممارسات عنيفة مع المخالفين تأتي على الأخضر واليابس، وتعيق بناء ثقافة للتعايش المشترك في العالم الإسلامي على الرغم من أنه أحوج ما يكون إليها.

هذا وقد يقتضي العدوان السياسي والعسكري دفاعاً عن النفس من طرف ضد الآخر: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]. ولكن لا بد من أن يبقى الصراع في دائرة الخلاف السياسي ومسائل البغي من عدمه، ولا نتجاوز فنوصفه توصيفاً عقائدياً ونحول المسائل إلى صراع كفر وإيمان فنخسر جميعاً ويكسب أعداء الأمة، ثم لا بد من أن نفرق بين الخلاف السياسي بين المستبدين من حكام الدول ذات الأغلبية السنية أو الشيعية، وبين الخلاف المذهبي بين طوائف المسلمين. لا يصح أن يفسد السياسيون وممارساتهم قروناً من تاريخ العيش المشترك بين مذاهب المسلمين من أجل أجنداتهم السياسية الضيقة.

وأحد الأسباب الرئيسة لتزايد الجمود ومقاومة التجديد في الفقه

---

(١٦) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ١١ ـ ١٢، وعز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، المجلدات ٢، ٨، و١٠.

الإسلامي على مدار التاريخ الإسلامي أن دائرة «القطعي» أو «الثوابت» ظلت تتوسع على مدى القرون، حتى اتسعت دائرة «الثوابت» هذه لتشمل آراء الأئمة المجتهدين في مختلف مذاهب الفقه حتى في مسائل السياسة الشرعية، والتي هي أولى المسائل بالاجتهاد والتجديد.

وأخيراً، زعم الزاعمون أن «باب الاجتهاد» قد أغلق، وبهذا بقيت المذاهب الإسلامية عموماً متخلفة وراء تغيرات الواقع الحقيقية التي ما فتئت تحدث منذ العصور الوسطى وحتى العصر الحديث.

ولكن مذاهب الفقه الإسلامي نفسها هي تطور تاريخي طبيعي لاختلاف الزمان والمكان واختلاف نظر مجموعات من الناس في التعامل مع ذلك، وهي ـ على أهميتها كجزء من التاريخ ـ لا يصح الجمود عليها ولا قصر الفقه على الرجوع إليها، وإنما ينبغي أن تكون جزءاً من المرجعية الإسلامية الفقهية وليست كلّها.

فقد ظهرت في بداية عصر ما بعد الرسول (ﷺ) اجتهادات عديدة للصحابة (رضي الله عنهم) ظهر من خلالها منهج يعتمد مباشرة على القرآن الكريم وما رووا هم من أحاديث الرسول (ﷺ) التي وردت في ظروف مشابهة[١٧].

ثم لمّا توسعت الدولة الإسلامية، وواجه الصحابة خبرات جديدة بتفاعلهم مع أقوام جدد من حضارات مختلفة، بدأ الصحابة يواجهون أسئلة أخرى ليس لها أجوبة مباشرة من النصوص الشرعية، فأعمل الصحابة في هذه الحالات فهمهم الخاص للمصلحة، خاصة الصحابة الذين وجدوا أنفسهم في مناصب تنفيذية. من هذه الأسئلة التي واجهها الصحابة في تلك الفترة مسائل «الأرض المفتوحة»، و«تضمين الصَّنَاع» (أو الصُنَّاع، أي مسؤولية الصانع عن المواد الخام التي يصنع منها السلعة)، ومسألة «جمع المصحف»، ومن ذلك أيضاً ما عرف باسم اجتهادات عمر (رضي الله عنه) في مسائل الحدود والزكاة والأحوال الشخصية وغيرها.

---

(١٧) للتوسع، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج ٤، ص ١٦٣٨، وج ٦، ص ٢٦٦٦، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، تحرير طه جابر العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٥، ص ٥٢٩.

غير أن عدة أمور أسهمت في تزايد الاختلاف بين اجتهادات الصحابة بعضهم عن بعض، مما نشأ عنه فيما بعد أول تصنيف لمذاهب الفقه بناءً على اختلاف طرق الاجتهاد بين المجتهدين، وهذه المذاهب، بل التيارات، تلخصت في تمايز مجموعتين سميتا بـ«أهل الرأي» و«أهل الأثر». وهذه العوامل هي: النزاعات السياسية بين الفرق الإسلامية، وأثر شخصيات الأئمة المجتهدين في تلك الفترة، وتفرق الصحابة في البلاد بالهجرة والارتحال.

أما الصراعات السياسية فكان أوجها بعد مقتل عثمان (رضي الله عنه) (في عام ٣٥هـ/ ٦٥٥م)، وهو حادث فرّق الصحابة ومن معهم إلى مجموعات سياسية متنازعة، وسرعان ما انقلبت المجموعات السياسية إلى فرق متقاتلة[١٨]؛ حيث ولدت النزاعات السياسية فروقاً في الفهم حول «مسائل العقيدة»، أو هكذا ادّعى بعض أطراف النزاع[١٩]. وأدّى النزاع السياسي الفرقي هذا إلى نشوء ظاهرة كان لها أثر عميق في الفقه الإسلامي، وهي ظاهرة «وضع» أو تلفيق الأحاديث النبوية؛ فقد اعترف بعض الرواة الذين قاموا هم أنفسهم بوضع الأحاديث أنهم لفّقوا تلك الأحاديث ليعطوا شرعية لآرائهم أو دعماً لزعمائهم السياسيين، وهو عامل يجب أخذه بنظر الاعتبار في البحث في مسائل السياسة بناءً على «نصوص شرعية» يدّعيها البعض.

وأما شخصيات ذلك الزمان قد أثرت فيمن تلقى عنهم العلم من تلاميذهم، وفي المذاهب التي نشأت وأخذت مكانها، كل في منطقته الجغرافية. من ذلك الفرق بين فقه الصحابيَيْن الجليليْن عبد الله بن عمر في شدائده وعزائمه، وعبد الله بن عباس في رخصه ومرونته. ومن ذلك فقه عائشة (رضي الله عنها) زوج النبي (ﷺ) التي كانت امرأة قوية حرة ظهرت شخصيتها تلك في عدد من فتاواها وآرائها، التي أثبتت فيها حرية المرأة في التصرف وحقوقها التي كفلها الشرع لها، بل كانت آراؤها ومروياتها تتعارض أحياناً معارضة مباشرة مع أحاديث يرويها بعض الصحابة الآخرين (رضي الله عنهم) أجمعين.

---

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط ٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٦٠٨.

(١٩) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص ٤٨.

وقد خصص بدر الدين الزركشي كتاباً جمع فيه نقد عائشة (رضي الله عنها) لمرويات غيرها من الصحابة، سمّاه **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**[٢٠]، وقد لاحظتُ أن آراء عائشة (رضي الله عنها) التي انفردت بها تقبلها المذهب الحنفي أكثر من غيره، ولعل هذا فيما يبدو لي راجع إلى أثر تلميذي عائشة الشّعبي وحماد، فكلاهما من أساتذة أبي حنيفة[٢١].

وأما أثر الهجرات المبكرة للصحابة (رضي الله عنهم) فقد بدأت بهجرة الصحابة (رضي الله عنهم) إلى العراق والشام ومصر، وانتهت بالفاتحين العرب الذين سافروا إلى بلاد بعيدة، وقرر بعضهم الاستقرار في البلاد التي وصلوا إليها.

فالعراق أصبح موطناً لعدد كبير من الصحابة (رضي الله عنهم)، كعلي بن أبي طالب وأبنائه، وعبد الله بن عباس، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأبي مسعود الأنصاري؛ وأصبحت مصر موطناً لعمرو بن العاص وأبنائه، وقيس بن سعد، ومحمد بن أبي بكر، وعمار بن ياسر، وغيرهم؛ وأصبحت اليمن موطناً لمعاذ بن جبل، وعبيد الله بن عباس، وغيرهما؛ وأصبحت الشام موطناً لمعاوية وكثيرين من الأمويين بالتبعية، وعبد الله بن عمر، وشرحبيل بن حسنة، وخالد بن الوليد، والضحاك بن قيس، وغيرهم؛ وأصبحت عُمان موطناً لحذيفة بن اليمان، وغيره. ومضى أبو أيوب الأنصاري (رضي الله عنه) أبعد من ذلك، فوصل قرب القسطنطينية (إسطنبول حالياً)، وتوفي هناك. غير أن عدداً كبيراً من الصحابة أيضاً بقي في مكة والمدينة المنورة.

ثم تطور الفقه الإسلامي بفضل الحضارات التي اختلط فيها المهاجرون المسلمون بغيرهم، فأصبح يتميز بأبعاد جغرافية وثقافية جديدة.

وأما بالنسبة إلى المذاهب الفقهية المعروفة فقد تبلورت خلال القرن

---

(٢٠) بدر الدين الزركشي، **عين الإصابة فيما استدركته عائشة على الصحابة**، تحرير سعيد الأفغاني، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠).

(٢١) انظر بعض الأمثلة الفقهية في: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ١١٧؛ أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٩٦، ومحمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج ٣، ص ٥٥.

الثالث الهجري مذاهب الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنبلية، والجعفرية، والزيدية، والإباضية، وكلها سميت باسم مؤسسيها: محمد ابن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨٥٤م)، ومالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، وأبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، وأحمد ابن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، وجعفر الصادق بن محمد الباقر (ت. عام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، وهو الإمام السادس من الأئمة الاثني عشر)[٢٢]، وزيد ابن علي زين العابدين (ت. ١٢٢هـ/ ٧٣٩م)، وعبد الله بن إباض (ت. ٨٦هـ/ ٧٠٥م) ـ على الترتيب[٢٣].

وهناك عدد من الأئمة الآخرين الذين عاشوا في الفترة نفسها، وسميت باسمهم مذاهب مندرسة لم يكتب لها البقاء تاريخياً، منهم مثلاً سفيان الثوري (ت. ١٦١هـ/ ٧٧٨م)، وأبو ثور (ت. ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، والأوزاعي (ت. ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، والليث بن سعد (ت. ١٧٥هـ/ ٧٩١م).

وأما الاستثناء الوحيد في تسميات المذاهب باسم مؤسسيها هو مذهب الظاهرية، ولعل طريقتهم الحَرفية الغريبة وشخصية مؤسس هذا المذهب داود بن علي (ت. ٢٦٨هـ/ ٨٨١م)، والتي لم تكتسب شعبية ولا جاذبية كبيرة، هما السبب في عدم تسمية المذهب باسم مؤسس المذهب كما هو الحال في المذاهب الأخرى.

وعلى الرغم من «بشرية» و«تاريخية» المذاهب وأئمتها وأعلامها وفتاواها، كما حاولنا أن نبين من خلال هذا السرد التاريخي المقتضب، إلا أنه لا يصح أبداً أن يُهمل الفقه الإسلامي وتراثه الهائل مصدراً ومرجعية مهمة في القضايا المعاصرة السياسية وغير السياسية، ولكن على أن لا يكون

---

(٢٢) بحسب المذهب الشيعي يبدأ الأئمة الاثنا عشر بعلي بن أبي طالب (ﷺ) وكرم الله وجهه، ويشملون ولديه الحسن والحسين، وبعدهم تسعة أئمة متتالين من نسل الحسين: علي زين العابدين ابن الحسين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي الرضا، محمد الجواد، علي الهادي، الحسن العسكري، محمد بن الحسن العسكري.

(٢٣) انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، حققه محمود فاخوري؛ خرّج أحاديثه محمد قلعجي، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٥)، وشمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحرير إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.]).

ذلك بمنهج يجمد على المنقول في الكتب ويعرقل الاجتهاد والتجديد المنشودين.

وتطرح في الساحة الإسلامية مقاربات فقهية لقضايا سياسية معاصرة ـ يمكن أن نقسم هذه المقاربات إلى الاتجاهات الآتية:

١ ـ اتجاه الجمود على المنقول في كتب الفقه

هو اتجاه يرى أن خلف هذه الأمة لن يصلوا إلى ما وصل إليه سلفها أبداً، وأن باب الاجتهاد قد أغلق لأن شروط المجتهد العسيرة لا يمكن تحققها اليوم كما تحققت عند الأئمة، وبالتالي ليس هناك مسألة إلا وهي موجودة في كتب الأقدمين، وهذا المنهج يؤدي إلى ليّ توصيف الواقع أحياناً وليّ عنق النصوص الشرعية أحياناً أخرى ـ كما سيأتي في المناهج التبريرية في التعامل مع قضية التعددية السياسية كما يعرضها الفصل الثالث.

٢ ـ اتجاه القياس على مذاهب الفقه على الرغم من الفارق

وهذا المنهج فيه إدراك أعلى للواقع المعاصر ولكن مع إصرار على العودة إلى أي نص فقهي ولو كان بعيداً لتبرير الاجتهاد الجديد. ومرة أخرى، هذا منهج فيه جمود على المنقول في الكتب وبالتالي يصبح المنقول «نصاً» يقاس عليه الحوادث الجديدة، ولكن هذه القياسات لا تصح أو هي «مع الفارق» كما يقول الفقهاء، وبالتالي تضر وتفسد أكثر مما تنفع في الواقع، كما سنرى في بعض الاجتهادات التي نعرضها كذلك في مسألة التعددية السياسية.

٣ ـ اتجاه تجاوز الفقه الإسلامي كلياً

وينادي كثيرون بأن مقاربة المسائل السياسية المعاصرة لا يصح أن يدخل فيها الفقه بالتحريم أو التحليل أصلاً، وهذا غير دقيق لأن هناك جانباً من كل قضية من قضايا السياسة مما يتعلق بأحكام الحلال والحرام والوجوب في الإسلام بشكل مباشر وملزم للمسلمين.

ثم يدعي بعض أنه إن دخل الفقه في قضية فلا يصح أن نعود فيها إلى آراء الأقدمين، ولكن هذا الطرح يتعارض كما ذكرنا مع الهوية التاريخية

للمسلمين من جانب، ومن جانب آخر يلغي قروناً من الاجتهادات النيرة النافعة التي ما استندت إلا إلى الأصلين العتيدين الكتاب والسنة.

٤ ـ اتجاه المؤامرة السياسية في الفقه الإسلامي

وعلى غرار التفكيك المابعد حداثي للنظم والشخصيات التاريخية، يقارب كثيرون موضوع فقه السياسة الشرعية على أنه كان مجرد مؤامرة من السلطان خضع لها الفقيه على مدار العصور لخدمة بعض القبائل العربية وأطماعها في السلطة، بل إن بعض الكتّاب يوسع هذه النظرة التفكيكية «للتاريخانية» (والتأرخ أصح لغة) لتشمل الفقه كله في موضوعاته المختلفة. ولعل ما دفعهم إلى ذلك هو ما يرون اليوم من تلاعب بعض الحكام ببعض الفقهاء في عصرنا لشرعنة الطغيان والاستبداد بل والقتل وانتهاك الأعراض بناءً على فتاواهم للأسف. وفي نظري أننا نحتاج إلى إعادة صياغة أصولية لبناء فقه عصري في القضايا السياسية في إطار كلي شامل، وذلك في ضوء الآتي:

أولاً: لا بد من الثبات على المسائل التي أجمعت عليها الأمة قديماً وحديثاً، أنها «قطعيات» في الدين. صحيح أن الإجماع اختُلف في تعريفه، لكن مسائل العقائد الأساسية والتعبديات الراسخة والمبادئ العامة والمقاصد الكلية لا يصح الخلاف عليها ويمكن اعتبارها بكل المقاييس مسائل قطعية عليها ما يمكن أن نسميه «إجماع» الأمة.

ثانياً: لا مانع من القياس على فتاوى القدماء ولكن مع الانتباه إلى الفارق في المناط، مع العلم أن هذا القياس ليس حجة قطعية، بل الأولى فيه اعتبار العلة والقياس عليها، ولكن هذا القياس يكون أحياناً مهمّاً بوصفه لغة خطاب عام من جهة، وخطوة أولى للاجتهاد من جهة أخرى.

ثالثاً: لا يصح تجاوز الفقه الإسلامي الموروث في كل شيء، فضلاً عن تجاوز المقاربة الفقهية أصلاً بالتحليل أو التحريم بالكلية. ولكن الفقه لا يمثل الصورة كلها، وفي الاجتهاد الجديد لا بد من فقه الواقع الذي يدرك كذلك المتغيرات التاريخية ويتعامل مع المفاهيم السياسية بحساسية خاصة.

رابعاً: ينبغي لنا أن نعترف كذلك بسوء استغلال بعض الحكام في

تاريخنا للفقه والفقهاء، ولا يصح في النهضة الإسلامية المعاصرة إلا أن تدرك هذه العلاقة والضغط الذي تسببه فتنة الدخول على السلطان أو على السلطة، ولا بد من أن يحافظ الفقيه المعاصر على مسافة كافية بينه وبين السلطان.

هكذا تكون مرجعية الفقه الإسلامي ـ بالمعاني المذكورة ـ جزءاً من المرجعية الإسلامية المنشودة، وينضبط الرجوع إلى الفقهاء ومذاهب أهل العلم في مسائل السياسة الشرعية التي نحتاج فيها إلى هذا الرجوع.

ثالثاً: مرجعية السنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام

السنة هي ما رواه الصحابة (رضي الله عنهم) ووصل إلينا من أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله وتقريراته، وهي أصلاً «بيان» لكتاب الله تعالى الذي هو أصل الإسلام. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وأما علاقة معاني السنة بمعنى القرآن الكريم فهي تشمل:

١ ـ معنى في السنة شبيه بمعنى في القرآن الكريم.

٢ ـ معنى في السنة هو تفصيل لمعنى عامّ في القرآن الكريم.

٣ ـ معنى في السنة هو تخصيص لعبارات عامة في القرآن الكريم.

٤ ـ معنى في السنة فيه إضافة شروط ما إلى أحكام عامة في القرآن الكريم.

٥ ـ معنى في السنة فيه إنشاء حكم مستقل لم يرد في القرآن الكريم من قريب ولا بعيد.

وتتفق المذاهب الفقهية كلها على النقاط الثلاث الأولى وتختلف حول النقطتين الأخيرتين، مما له تعلق ببعض مسائل بحثنا كالآتي:

إذا كان نص القرآن الكريم «عاماً» وكان نص السنة «خاصاً» حول المسألة نفسها، فإن الشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والجعفرية يعتبرون حديث الآحاد «مخصصاً» للنص العام للقرآن، وهو بهذا يقيّد تعبيره العام،

بينما يعتبر الحنفية هذا «التخصيص» نوعاً من النفي لعموم النص القرآني القطعي، ولهذا رفض الحنفية بشكل عام أن تضع روايات الآحاد قيوداً تتعارض مع ألفاظ القرآن الكريم العامة، ولهذا فقد اختلف الحنفية في بعض الأحكام التفصيلية عن بقية المذاهب.

وإذا أردنا أن نضرب أمثلة لقضية العام والخاص، نجد مثلاً عموم قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] الذي يعتبره الجمهور مخصَّصاً بحديث النبي (ﷺ): «**من بدل دينه فاقتلوه**»، وعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨] يعتبره الجمهور مخصَّصاً بحديث النبي (ﷺ) حين قال لأم حميد: «صلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك».

أمّا الإمام مالك فهو يسعى إلى إيجاد دليل يؤيد حديث الآحاد الذي يخصص المعنى العام من آيات القرآن الكريم، فإذا لم يجد ما يؤيد الحديث رفض الأخذ به. وهذا الدليل الداعم الذي سعى الإمام مالك إلى الحصول عليه إما أن يكون عملاً لأهل المدينة (وهو دليل ترده كل المذاهب الأخرى بشكل مجمل)، أو أن يكون قياساً يؤيد معنى الحديث، فإذا لم يجد مثل هذه الأدلة الداعمة فإنه يستخدم منهج الترجيح ليرد من خلاله حديث الآحاد في هذه الحالة.

أما إذا دل الحديث الشريف على حكم لا ورود له في القرآن الكريم بشكل مباشر، فإن المذاهب كلها تقبل الأخذ بالحكم الذي ينطق به الحديث، على شرط ألا يكون الحكم خاصاً بالنبي (ﷺ)، والأفعال الخاصة بالنبي (ﷺ) قد تكون أفعالاً خاصة به من حيث كونه نبياً قد يشرع له ما لا يشرع للناس، أو أن تكون أفعالاً كان يفعلها بحكم الجبلة البشرية لا التشريع، أو العادة لا العبادة.

وكان بعض المالكية والحنابلة قد أضافوا صنفين آخرين إلى أفعال الرسول (ﷺ) لا يقعان تحت ما يفيد التشريع الملزم لكل مسلم، وهذان الصنفان هما أفعال يفعلها «بالإمامة» أي بوصفه قائداً، وأفعال يفعلها بـ«القضاء»، أي بوصفه قاضياً، وهو تفريق مهم في مجال «السياسة»، بل نراه

ضرورة لفَهم مُعاصِرٍ لسنة الرسول (ﷺ)، فالقرافي مثلاً يجعل كل أفعال النبي (ﷺ) في أثناء الحروب تنضوي تحت «تصرفه بالإمامة»، ومثلها قراراته (ﷺ) المتصلة بالحكومة و«السياسات» كما هو المصطلح المعاصر.

ويجعل الإباضية ما أطلقوا عليه «عبادات الرسول» (ﷺ) خاصة به، ويقصدون بذلك تلك العبادات التي كان يفعلها من دون أن يداوم عليها، بينما ترى المذاهب الأخرى هذه الأفعال «مندوبة» إذا لم يداوم عليها الرسول (ﷺ). وفرق بعض المعتزلة بين ما أطلقوا عليه كذلك «عبادات الرسول» (ﷺ)، والتي اعتبروها الأفعال الوحيدة الملزِمة لكل مسلم، وبين بقية أفعاله، والتي يعتبرونها من المعاملات المتغيرة.

وليس هناك معيار نظري أصولي واضح أو متّفَق عليه يمكننا من التفريق بين ما يمكن أن نعتبره «عبادات» (تعبديات هو التعبير الأدق هنا) وما يمكن أن نعتبره «معاملات» (أو عاديات بتعبير الشاطبي)، ولم نجد هذا مكتملاً حتى في نظرية المعتزلة تلك، ولا نظريات غيرهم الذين قالوا إن العبادة هي الفعل «غير المعقول المعنى».

ثم إن «اجتهاد الرسول» (ﷺ) ـ من حيث أصله ومن حيث مداه ـ هو موضع خلاف طويل بين المذاهب الأصولية وهو موضوع مهم في سياق الحديث عن السنة والسياسة. وفي رأيي أننا لم نصل بعد إلى جواب شافٍ كذلك حول مدى هذا الاجتهاد وقد أثبت أصله الجمهور، وأجود وأشمل ما كتب فيه برأيي هو كتاب **حجية السنة** للشيخ عبد الخالق عبد الغني ـ رحمه الله ـ وهو من علماء الأزهر المعاصرين.

وخالف الظاهرية وبعض الفقهاء من مذاهب أخرى رأي الجمهور الذين يقولون بإمكانية اجتهاد النبي (ﷺ)[٢٤]، وبنى ابن حزم مخالفته للأكثرية على أن اجتهاد البشر «ظني»، في مقابل «اليقين القطعي» الذي يقدّمه الوحي، والذي قال عنه إنه متاح للنبي (ﷺ) في كل وقت[٢٥]، بينما كانت حجة أبي حامد الغزالي والجمهور أن وصف النبي (ﷺ) نفسه للوحي يدل على أن

---

(٢٤) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ج ١، ص ٤٢٦.

(٢٥) أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ١٢٤.

الوحي لم يكن ينزل عليه بحسب طلبه في كل وقت، فلزم أن يجتهد حتى ينزل الوحي ليصحح إن كان الرأي الاجتهادي خلاف الأولى[٢٦].

وثار الخلاف ـ في باب اجتهاد النبي (ﷺ) ـ في معنى «الوحي» المذكور في القرآن الكريم في عدة مواضع[٢٧]، فقد فسر بعض المفسرين أن تلك الآيات تعني أن: «كل ما ينطق به الرسول (ﷺ) فهو وحي»[٢٨]. بينما رفضت أغلبية المذاهب هذا التفسير، لأنهم رأوا أن حديثه (ﷺ) المتعلق بشؤون الدنيا وعادياتها ليس وحياً.

ثم إن هناك جدلاً ما زال حياً بين الأصوليين الذين اتفقوا على مبدأ ممارسة النبي (ﷺ) للاجتهاد، وهو حول ما إذا كان هذا الاجتهاد قابلاً للخطأ أو «مجانباً للصواب» (تأدباً معه (ﷺ))، فمع أن القرآن الكريم يصحح للنبي (ﷺ) في عدة مواضع معروفة في أشياء جانب فيها الصواب[٢٩]، إلا أن عدداً من الفقهاء رفضوا إمكانية وقوع مجانبة الصواب في اجتهاد النبي (ﷺ)، بناءً على عصمته كنبي من الخطأ[٣٠].

غير أن أكثر المذاهب تقر بإمكانية مجانبة الصواب في اجتهاد النبي (ﷺ) على شرط أن يأتي التصحيح على الفور عن طريق الوحي[٣١]، اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بأمر من أمور الدنيا، وهذا الرأي أصبح محسوماً تقريباً بين العلماء، إلا أن التفريق القاطع بين ما هو من أمور الدنيا وما ليس كذلك يبقى غير محسوم ـ فيما يبدو لي.

---

(٢٦) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج ١، ص ٣٤٦، والبخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، الحديث رقم ٢.

(٢٧) **القرآن الكريم**: «سورة النجم،» الآيتان ٣ ـ ٤؛ «سورة يونس،» الآية ١٥، و«سورة الحاقة،» الآية ٤٤.

(٢٨) انظر: عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنة**، ط ٢ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٦٦، **ومؤتمر الفقه الإسلامي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٤.

(٢٩) انظر مثلاً: **القرآن الكريم**: «سورة الأنفال،» الآية ٦٧؛ «سورة التوبة،» الآية ٤٣، و«سورة عبس،» الآيات ١ ـ ٣.

(٣٠) سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٤، ص ٩٩.

(٣١) عبد الخالق، **حجية السنة**، ص ٢٣١، **ومؤتمر الفقه الإسلامي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى**، ص ٤٤.

وإليك هذا المثال حول مجانبة الصواب في أمر من أمور الدنيا كأنه ـ بلغة العصر ـ خطأ «سياساتي»، وهو الخبر الذي ورد في الحديث المعروف بحديث «تأبير النخل»[٣٢]. فقد ورد حديث في مسلم كما يأتي: عن موسى ابن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله (ﷺ) بقوم على رؤوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله (ﷺ): ما أظن يغني ذلك شيئاً. قال: فأُخبروا بذلك فتركوه، فأُخبِر رسول الله (ﷺ) بذلك، فقال: إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله (ﷻ). وفي رواية: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. وزاد آخرون تعقيباً له (ﷺ) يقول فيه: أنتم أعلم بشؤون دنياكم مني.

وحديث آخر يزيد في إشكالية تحديد مجال «أمور الدنيا» وعلاقة السنة بالسياسات وقرارات السلطة التنفيذية هو حديث «الغيلة»[٣٣]؛ إذ يروي مسلم ومالك أن النبي (ﷺ) قال: «كدت أنهاكم عن الغيلة، ثم رأيت الروم والفرس يفعلونه فلا يضر أولادهم»[٣٤].

فهذان الحديثان وأمثالهما يجعلان قضية تحديد ما هو من «أمور الدنيا» غير محسوم فيما يبدو لي، والأمر يحتاج إلى مزيد من البحث الأصولي خاصةً أن سنة الرسول (ﷺ) في هذه الأمور لها تعلق مباشر فيما نبحث فيه هنا من أمور السياسة الشرعية وتنظيم الدولة وشؤون الحكم والسياسات المتعلقة به.

وأما ما يتعلق بتصنيف الأحاديث من حيث ثبوتها وهو موضوع سنشير

---

(٣٢) وهناك عدة روايات للحديث، انظر: عبد الجليل عيسى، **اجتهاد الرسول صلّى الله عليه وسلم** (الكويت: دار البيان، ١٩٤٨)، ص ١٣٤.

(٣٣) الغيلة هي الجماع في وقت إرضاع الطفل، وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أن مما يضر بالطفل الرضيع أن تحمل أمه في فترة رضاعه.

(٣٤) مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤١٨، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت، دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٥٤٢.

إليه لاحقاً في معرض «المراجعات النقدية» لبعض أحاديث السياسة؛ فالأحاديث الصحيحة تصنف على أنها متواترة أو مشهورة أو آحاد، والأحاديث المتواترة قطعية الثبوت وقطعيتها كقطعية القرآن الكريم عند المذاهب كلها، ذلك لأنها نقلت عن عدد كبير من الصحابة ـ وتقدير هذا العدد يتفاوت بين الآراء ـ يستحيل تواطؤهم على الكذب. والأحاديث التي يشملها هذا الصنف تكون حول أصول الإسلام والعبادات التي يعرفها كل مسلم (كشعائر الصلاة، وأركان الحج، والصيام، وما إلى ذلك)، والتي تواترت معانيها غالباً ولو لم تتواتر ألفاظها. وتواتر تلك الأحاديث يعني كذلك عند كل المذاهب أن من واجب كل مسلم الإيمان بها إلى جانب العمل بها، وهذه هي «قطعيات الإسلام» التي ينبغي لأي نظام عام أن لا يتناقض معها.

أما «الحديث المشهور» فيرويه عدد من الرواة لا يبلغون في الكثرة حد التواتر أي الحد الذي يجعل من المستحيل تواطؤهم على الكذب أو الخطأ، ويشمل هذا الصنف عدداً صغيراً من الأحاديث الموجودة في كتب الحديث المتداولة لا يصل عددها إلى مئة حديث عند كل من أحصاها، مما يجعل أثرها العملي محدوداً.

وأما الأحاديث التي تشكل الأكثرية الغالبة من الأحاديث الشريفة والتي يستشهد بها المستشهدون بالسنة في المجالات الفقهية كلها فهي روايات الآحاد. وقد اعتمدت المذاهب الفقهية كلها، باستثناء قلة من المعتزلة، على هذا الصنف من الحديث من أجل استنباط جل فقهها بما فيه فقه السياسة الشرعية. وقد نقلت تلك الأحاديث عن طريق سلسلة واحدة أو سلاسل قليلة من الرواة تختلف عادة ألفاظ روايات بعضهم عن بعض اختلافاً قليلاً.

وأما التثبت من كفاءة الرواة وصحة الحديث سنداً أي نقلاً فعلى تفصيل بالغ ورد في كتب علوم الحديث الشريف[٣٥]. وكي يعتبر الحديث الشريف صحيح النقل، لا بد من أن يكون صحيحاً في سنده ومتنه معاً، وكي يعتبر الحديث صحيح المتن يجب: أن يكون متنه صحيح اللغة، وألا يتعارض مع

(٣٥) انظر مثلاً: أبو عمرو تقي الدين بن الصلاح، **المقدمة في علوم الحديث** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٧).

حديث آخر، وألا يتعارض مع العقل أو القياس بحيث لا يمكن التوفيق بينهما[٣٦]، غير أنه تاريخياً قد حدث قصور في نقد المتون وحكم على صحة الحديث غالباً بناءً على سنده فحسب، وأثّر الخلاف بين العلماء حول سند الأحاديث المختلفة في الفقه تأثيراً معتبراً، و«نقد المتن» هو أحد أوجه النقد المعاصر الذي يترتب عليه أثر في مجال السياسة الشرعية.

وإذا ثبتت صحة الحديث فإنه يكون عند الظاهرية ـ والحَرْفيين في عصرنا ـ «قطعياً» و«مطلقاً»، أي يُعمل به في استنباط الأحكام الفقهية العملية، وهو في الوقت نفسه واجب الاعتقاد به ولو كان حديث آحاد، بينما تعتبر المذاهب الأخرى كلها الآحاد موجباً للعمل به في الفقه، ولكنه ليس جزءاً مما يجب الاعتقاد به.

ويفرق بعض المعتزلة بين الأحاديث القولية والفعلية (وتشمل هذه الأخيرة سكوت الرسول (ﷺ) إقراراً لأمرٍ ما)؛ إذ لا يعتبرون حجية الأحاديث الفعلية كأدلة للتشريع ـ أي تلزم كل مسلم ـ إلا في مجال العبادات، وهم يعتبرون «الأحاديث القولية» في العبادات وفي المعاملات معاً، إلا أن التفريق بين العبادات والمعاملات سؤال آخر بقي غير محسوم[٣٧].

وتصحيح حديث شريف من جهة السند يتطلب عدداً من الشروط لحمل الحديث أي حفظه، وعدداً من الشروط الأخرى لنقل الحديث أي روايته، فحامل الحديث لا بد من أن يكون بالغاً وأكثر الأقوال حول السن التي يعتبر الراوي فيها بالغاً تتفق على سبع سنين، وأن يكون معروفاً بالضبط أي قوة الذاكرة، وحتى يروي الحديث لا بد من أن يكون الراوي بالغاً مسلماً تقياً ضابطاً، وأن يكون السند متصلاً بينه وبين النبي (ﷺ) ليس فيه انقطاع، أي في لقاء كل راوٍ بشيخه.

---

(٣٦) شرح جيد في: الخشوعي محمد الخشوعي، **غاية الإيضاح في علوم الإصطلاح** (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٢)، ص ٧٤.

(٣٧) كنت قد قمت بعمل دراسة مسحية للآراء ذات العلاقة بقضية التعبديات في كتابي. انظر: جاسر عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، ط ٣ (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٦٤ ـ ٦٧.

وهناك خلافات عميقة وذات أثر واضح في فقه السياسة الشرعية على شروط ثقة الرواة بين المذاهب السنية المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية والظاهرية، ومذاهب الشيعة الجعفرية والزيدية، ومذهب الإباضية ـ كل لديه رواته الثقات. فيعتبر أهل السنة كل الصحابة عدولاً، وكذلك التابعين، بمن فيهم آل البيت من أئمة الشيعة، أو من اعتبر من أئمة الإباضية، ولقب الشيعة والإباضية لم يطلق كما رأينا إلا متأخراً بعد تأسيس هذين المذهبين، ولكن الأجيال التالية من الشيعة والمعتزلة لا يعتبرون عند أهل السنة عدولاً على وجه العموم في رواية الحديث الشريف، بسبب ما يتهمهم به أهل السنة من «البدع» و«الرفض»، بينما لا يقبل الجعفرية والزيدية أحاديث الصحابة (ﷺ) إلا قلة منهم يعتبرونهم من آل بيت النبي (ﷺ) دون غيرهم.

ويرجع هذا الموقف بشكل عام إلى النزاع السياسي العسكري بين علي وبعض الصحابة من جانب وبين معاوية وعائشة وبعض الصحابة من جانب آخر رضي الله عنهم جميعاً، وهو نزاع انقلب إلى حرب أهلية في موقعة الجمل الشهيرة في عام ٣٧ هـ/ ٦٥٧م، وأثر في الحديث والفقه والسياسة الشرعية معاً.

والشرط الأخير لعد الراوي مقبول الحديث، وهو كون رواية سند حديثه متصلة بينه وبين النبي (ﷺ)، هو شرط ثار حوله خلاف متشعب بين المذاهب، فإذا كان في السند نقص في راوٍ أو أكثر في أول السند أو أوسطه أو آخره فإن المصطلحات المستخدمة لوصف النقص تختلف، ويختلف قبول الحديث من حالٍ إلى حالٍ عند علماء الحديث، وهي فروق أدّت إلى فروق كثيرة في الآراء الفقهية.

فالحديث المرسل مثلاً حديث ينسب إلى النبي (ﷺ) مباشرة وسقط من سلسلته أحد الرواة عن الصحابة أو الصحابي الراوي نفسه، والخلاف فيه له أثر في الخلافات الفقهية بين المذاهب، فالمالكية والأحناف يقبلون هذا الحديث من التابعين فقط أي أن يكون النقص في السلسلة في عدم ذكر الصحابي الراوي، والشافعي لا يقبل مثل هذا الحديث إلا مع أدلة مؤيدة له، مثل ورود الحديث برواية أخرى وإن كانت مرسلة أيضاً.

وأما الجعفرية والزيدية فلا يقبلون مثل هذا الحديث إلا رواية عن

أئمتهم، وأما الإمام أحمد، فيعتبر الحديث المرسل ضعيفاً سنداً، ولهذا لا يعمل به إلا إذا لم يجد حديثاً غيره في المسألة، ومع ذلك يعطي الإمام أحمد الحديث الضعيف مكاناً فوق الأدلة الثانوية مثل القياس.

أما متن الحديث نفسه في درجة الآحاد، فلا يُقبل إذا تعارض مع أحاديث أخرى «قطعية» أو مع القياس (عند المالكية)، أو ما لم يكن الراوي فقيهاً (عند الحنفية)، ولا يُقبل الحديث المرسل إذا كان يناقضه عمل الراوي نفسه أو كان يناقض ما أطلق عليه المعتزلة «العقل»[٣٨].

وإن كان لي أن أعلق على هذا المسح السريع للموضوع بما يتسق مع بعض ما سيرد في هذا البحث، فأقول إن مصطلحات «التعارض»، و«القطع»، و«العقل» نفسها كما وردت في تلك المذاهب الفقهية تحتاج إلى تحديد وتجديد. فالحكم مثلاً على أن حديثاً ما يناقض «العقل» يقتضي طرح سؤال: كيف نعرف ما يناقض «العقل»؟ الغزالي وغيره من الفقهاء ممن أدخلوا العقل في مصطلحاتهم وصفوه بأن «ما يقبله الحس ويعرف بالتجربة»[٣٩]، وهذا التعريف ليس واضحاً ولا حاسماً كما هو ظاهر.

وهناك إشكالية أخرى في المناهج المذكورة أعلاه وهي المقاربة الاختزالية والتجزيئية للسنة، فنعتبر دليلاً واحداً ونهمل أدلة أخرى ذات علاقة تؤدي معنى كلياً من السنة أو من القرآن، وقد لاحظ عدد من الفقهاء قصور المقاربة الاختزالية التجزيئية التي تتبناها بعض المناهج الأصولية، ولكن انتقادهم للأدلة الكلية كان مبنياً على «ظنيتها»، بعكس «اليقين» أو «القطع» الذي ظنوه في الأدلة التجزيئية، وهي ثنائية لا تلزم.

وكان الإمام فخر الدين الرازي قد لخص في كتابه حول أصول الفقه الأسباب المختلفة التي ذكرها العلماء التي تجعل «دليل الخطاب» في الدليل الجزئي لا يزيد عن كونه «ظنياً»[٤٠]، وقد أسهمت الخلفية الفلسفية للرازي في رأيي في تقديره لعدم واقعية الزعم بالحصول على «يقين قطعي» من خلال

---

(٣٨) أبو حسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خالد الميس، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٥٣.

(٣٩) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج ١، ص ١٤٢.

(٤٠) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج ١، ص ٥٤٧ ـ ٥٧٣.

دليل لفظي جزئي واحد، وهي آفة المذاهب الحَرفية ومن انتهج نهجها.

غير أن اهتمام الرازي بـ«ظنية» دليل الآحاد منعه من الانتباه إلى المشكلة الأهمّ التي ينطوي عليها الاستدلال بموجب دليل وحيد، ألا وهي مشكلة المنطلق التجزيئي الذي بُني عليها ذلك الاستدلال، واعتبارُ الأدلة الكلية ضروري في عملية الاجتهاد المعاصر.

أما مرجعية السنة النبوية في الأمور السياسية على وجه التحديد، فقد كان رسول الله (ﷺ) القائد السياسي للأمة، وهذا هو حال الرسل جميعاً وهذا ما يقتضي منا إضافة إلى الاعتبارات الأصولية النظرية المذكورة أن نفهم سنته (ﷺ) في ضوء سياقها السياسي وقابلية الاجتهاد في المسائل السياسية للتغير، مما سيأتي بيانه في سياق الحديث عن مقاصد الشريعة.

رابعاً: مرجعية القرآن الكريم

القرآن الكريم الذي بأيدينا اليوم هو المصحف نفسه الذي كانت عليه النسخ التي أقرها الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) (فيما عدا علامات التنقيط والحركات)، بعد أن قامت بكتابتها «اللجنة» التي شكلها (رضي الله عنه) من كُتّاب الوحي وأمرهم بالقيام بهذا العمل، ثم أقرّهم جموع الصحابة على ما وصلوا إليه.

وكانت فكرة جمع القرآن الكريم في مجلّد واحد بين دفتين مع انقراض القرّاء وخلاف المسلمين حول النسخ المختلفة والقراءات المختلفة وصل في عهد عثمان (رضي الله عنه) إلى قرار بجمع المصحف في مجلّد واحد ونسخة معتمدة، بل وأن يأمر الخليفة عثمان بحرق كلّ النسخ الأخرى قطعاً للنزاع في أي تفاصيل. وهكذا، فهناك اتّفاق على ذلك المصحف الذي بين أيدينا في كل آياته وعند مذاهب ومشارب المسلمين كلّها من دون استثناء، وقد رأينا كيف أن ابن الجزري مثلاً قد أورد أكثر من ثمانين رواية لكلّ قراءة من القراءات العشر المعروفة اليوم[٤١]، لهذا فإنّ كلاً من هذه القراءات بلغ درجة التواتر كما أقرّت بذلك أيضاً المذاهب الإسلامية كلّها من دون خلاف.

---

(٤١) أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، أشرف على تصحيحه ومراجعته علي محمد الضباع، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]).

غير أنّ هناك استثناء واحداً لهذا التوافق، وهو رأي تبنّاه النادر من فقهاء الشّيعة الجعفريّة المتأخرين في موضوع «السياسة الشرعية»، فقد زعم هؤلاء أنّ هناك عدداً من آيات القرآن الكريم لا يحتويها مصحف عثمان، كلّها تتعلّق بتولّي عليّ بن أبي طالب الخلافة وإمامة آل البيت، بل وادّعوا أنّ بعض أصحاب النبيّ (ﷺ) قد أخفوا هذه الآيات لأسباب سياسيّة، غير أنّ كلّ مصادر السنّة والشّيعة التاريخيّة المعروفة اليوم، ليس فيها ذكر لأيّ اتّهام من هذا النوع، كما إنّه لم يؤيّد أي مرجع أو إمام شيعي في العصر الحديث هذا الكلام، ومرجعيات الشيعة اليوم على اختلاف مراتبهم، من الخميني والصّدر والسيستاني إلى فضل الله والخوئي ومهدي شمس الدين، لا يؤيّدون هذا الرّأي، بل إنّهم شجبوه بقوة وأنكروه[٤٢]، كما لا نرى أي رأي فقهيّ مذكور في أيّ من كتب فقه الشّيعة الكثيرة مبني على أيّ من تلك «الآيات» أو «السور» غير الموجودة في القرآن الكريم الذي نعرفه اليوم.

لهذا فإنّ من الصواب أن نقول إنّ المصحف العثمانيّ هو بحسب المذاهب الإسلامية كلها المصحف الوحيد المقبول والصّحيح المحتوي للقرآن الكريم، وأن أي ادعاء سوى ذلك من أي الأطراف أو على أي من الأطراف هو كلام غير مقبول علمياً ولا شرعياً. وتبقى مسألة «الإمامة» عند الشيعة مسألة اجتهادية تخضع للرؤى المختلفة وليست من عقائد الإسلام التي تُخرج من الملة ولا تُدخل فيها على أي حال.

وحينما يتحدّث الفقهاء عن «دليل» من القرآن أو من السنّة، فإنّما يعنون في الواقع حكماً يؤخذ من دلالة لفظ معيّن من آية أو حديث شريف، وينطبق عليه وصف أحد أصناف الألفاظ حسب وضوحها، ودلالتها، وشمولها، وهذه التصنيفات لها آثار في استخلاص المعاني والأحكام عند كلّ المذاهب الفقهيّة. وبتطوّر المذاهب الفقهيّة تاريخياً وازدياد تقبّل الفلسفة اليونانيّة بين الفقهاء الأصوليين، انتهى الأمر بهذه التصنيفات اللغوية والمنطق الذي بنيت عليه إلى أن أصبحت مشابهة للتصنيفات في كتب المنطق التي شاعت في القرون الوسطى، سواء في محتواها أو في بنيتها[٤٣].

---

(٤٢) انظر: محمد سليم العوا، **العلاقة بين السنة والشيعة** (القاهرة: مطبعة السفير الدولية، ٢٠٠٦).

(٤٣) جاسر عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢).

وبدا لي أن المرورَ السريع هنا على أنواع هذه الدلالات و«الحَرفية»، التي شابت تناولها، مفيدٌ في إطار هذا البحث الذي يظهر فيه أثر تلك الحَرفية في حكم كثير من الفقهاء على القضايا المعاصرة كما سيأتي.

أما من حيث الوضوح فهناك اتّفاق بين المذاهب حول تصنيف جانبين متقابلين للوضوح، بحيث تصنّف الألفاظ على أنّها «واضحة» أو «غير واضحة»[٤٤]، ويقسم الفقهاء العبارات الواضحة أيضاً إلى أربعة مستويات من الوضوح، من أشدّها وضوحاً إلى أقلّها وضوحاً، فتوصف العبارة على أنّها نصّ «محكم» أو «نصّ» أو «ظاهر» أو «مفسّر». هذا التقسيم مبنيّ على ثلاثة معايير: إمكانيّة التخصيص، وإمكانيّة التأويل، وإمكانيّة النسخ.

فاللفظ المحكم هو تعبير واضح ليس معه تخصيص ولا تأويل، وأنه ثبت فيه عدم النسخ (أي في عهد النبيّ (ﷺ)). ولكن مثل هذا اللفظ المحكم يتضمّن معنى أكثر تأكيداً من الألفاظ الأخرى كلها، أي إنّه هو يخصص أو يُأوّل أو حتى ينسخ الألفاظ الأخرى «المتعارضة»، إلا أنه يبدو لي أنّ شرطَي «ثبوت» عدم النسخ، وثبوت «عدم التعارض» غير حتميين، ذلك لأنّ النسخ والتّعارض كلاهما قد ادُّعيا كثيراً من دون دليل ومن دون منهجية متسقة.

أمّا «النصّ» فهو عند الفقهاء لفظ واضح ولكنّه قابل لأن يخصص بلفظ آخر، كما إنّه يمكن أن يُنسخ بظهور دليل «معارض». والدليل الذي فيه من القوّة ما يخصص، أو يُأوّل، أو ينسخ «النصّ» يجب أن يكون هو نفسه نصّاً أو محكماً.

ومثل هذه المقاربة اللغويّة البحتة للأدلة الشرعية لإعطاء بعض دلالات ألفاظها أولويّة على بعضها الآخر يتبنّاها جمهور الفقهاء من مختلف مذاهب الفقه وأدّت إلى «الحَرْفية» التي تعانيها أبواب الفقه بما فيها باب السياسة الشرعية.

واقترح بعض الفقهاء أدلّة خارج «النصّ» يمكنها «معارضة» هذا النصّ، كالمصلحة والعرف. فالطوفي مثلاً، وهو فقيه حنبليّ بارز، قدّم المصلحة

---

(٤٤) محمد أبو زهرة، أصول الفقه (بيروت: دار الفكر العربي، [١٩٥٧])، ص ١٠٩.

على النصّ الخاص «الظني»، وابن عابدين، وهو فقيه حنفيّ بارز، قيّد معنى النصّ بالعُرف. ومثل هذه الآراء تواجهنا بسؤال رئيس حول «قطعيّة» اللفظ الواضح الذي وضع تحت درجة «النصّ» بحسب طريقة مذاهب الفقه، والذي أدّى إلى مقدار كبير من الحَرفية والجمود في التعامل مع الواقع، خاصة الواقع السياسي التاريخي في مسائل السياسة الشرعية.

أمّا المستوى التالي من «الوضوح» فهو اللفظ «الظاهر»، والذي يحدّد على أنّه صنف مستقلّ عن النصّ عند الحنفيّة فحسب، فالفرق عند الحنفيّة بين النصّ والظّاهر هو أنّ معنى النصّ «مقصود» في الكتاب أو السنّة، بينما معنى الظّاهر يفهم كمعنى متضمّن وثانويّ[٤٥]، فالمعنى المتضمّن الثانويّ للفظ «الظاهر» هو «قطعي» كذلك بحسب تعبير الفقهاء الأحناف، ما لم يعارضه «نصّ» أو «محكم».

وأمّا أدنى مستوى من اللفظ الواضح فهو «المفسَّر»، ويعني الفقهاء بمصطلح المفسّر أنّ اللفظ يكون غير واضح، ولكن يوضّحه ويفسره لفظ أو ألفاظ أخرى. وأمّا مقدار الوضوح في ضوء الألفاظ الأخرى فيعتمد على مستوى تلك الألفاظ الأخرى، أي ما إذا كان اللفظ محكماً أو نصّاً أو ظاهراً.

ويقسم الأصوليّون الألفاظ غير الواضحة كذلك إلى أربعة أصناف، اعتماداً على ما إذا كان مصدر «عدم الوضوح» هو في بنية اللفظ أو في مدى ما يتضمنه من معان. والمستويات الأربعة للألفاظ غير الواضحة هي: الخفيّ، والمشكَل، والمجمَل، والمتشابه[٤٦].

فاللفظ «الخفيّ» غير واضح من حيث ما يشمله هذا اللفظ[٤٧]، فالفقهاء مختلفون في الرّأي مثلاً حول ما إذا كانت لفظة «السّارق» في آية المائدة تشمل المختلس والنشال أو لا تشمله، وهكذا فقد أعطت المذاهب أجوبة مختلفة عن هذا السؤال بناء على مناهجها في التعامل مع الألفاظ الخفيّة. فالأحناف (إلا أبا يوسف) لم يعدوا النشال من جملة السارقين، بسبب

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٦) علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ١١٢.

(٤٧) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٧.

«اختلاف الأسماء»[٤٨] على حدّ تعبيرهم، وهو ما يعني أنهم التزموا منهجاً حَرفياً في الفهم للغاية، وفي هذه المسألة ينظر إلى شكل السرقة وليس معناها، بينما نجد المالكيّة والشّافعيّة وأحمد يعتبرون أنّ صفة «السّارق» تنطبق على من «ينطبق عليه معنى السّرقة»، وأكّدوا كذلك أنّ هذا «المعنى» يجب «أن يرجع فيه إلى العرف»، وهو أقرب إلى المعنى المقصود وأقرب إلى الإنصاف والعدالة في مسائل السياسة الشرعية.

ولنضرب مثلاً آخر وهو كلمة «القاتل» في الحديث الشريف: «لا يرث القاتل [أي من المقتول]»، فقد برز خلاف حول ما إذا كانت كلمة «القاتل» تشمل ضمناً القاتل خطأ، أو التحريض على القتل، أو الاشتراك في القتل. فالشافعيّ مثلاً يجعل كلمة القاتل تشمل كلّ من يسمّى قاتلاً، سواء أكان عن عمدٍ أم خطأ، بينما أصرّ مالك على أنّ الإنسان يجب أن يكون عنده قصد العمد حتى يعتبر قاتلاً، ولذلك لا يدخل عنده القتل الخطأ في هذا المصطلح.

وأمّا الأحناف فاختاروا مرة أخرى رأياً حَرفيّاً في هذه المسألة، فقرّروا أنّ المعنى المتضمّن في كلمة «القاتل» هو «فعل القتل»، فإذا كان الشخص قد باشر القتل بنفسه، سواء أكان عن عمدٍ أم غير عمدٍ، فإنّ الحديث يشمله، وإذا لم يباشر القتل بنفسه، حتّى ولو أعان القاتل على فعل القتل، ولو عمداً، فإنّه لا يعتبر قاتلاً ولا يشمله الحديث الشريف.

ونتعجب ـ في مثل هذه الأمثلة وأمثالها ـ كيف أنّ الفقهاء يتوصّلون إلى أحكام يحكم العقل السليم بتناقضها، لمجرّد أنّهم يلتزمون بدقة بنظريّاتهم اللغوية المحض في استنباط الأحكام، بل نلاحظ كذلك في المثلَيْن السابقَيْن (المتعلقين بتعريف السارق والقاتل) كيف أنّ بعض الأحكام التي سميت «شرعية» والمستنبطة من الطرق اللغوية المحضة، تصبح إذا اعتبرناها قوانين ذات أثر سلبيّ بل وخطير في تحقيق مقاصد الشريعة في المجتمع، كالعدالة وحفظ نظام المجتمع، كما يظهر بوضوح في هذين المثالَيْن.

وأمّا اللفظ «المشكّل» فهو يعني كلمة تحتمل من حيث بنيتها أكثر من

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.

معنى، وهو بالتالي لا يمكن فهمه إلّا بأدلّة أخرى خارجة عنه[٤٩]. والمثال المشهور على ذلك في كتب الأصول هو كلمة «قُرُوء» المذكورة في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة؛ فقد اختلفت مذاهب الفقه حول هذا اللفظ بسبب اختلافهم حول الأدلّة التي استخدموها لتفسير الإشكال، فالخلاف في الرّأي حول هذا اللفظ وأمثاله يؤول إلى خلافهم حول «الأدلّة المتعارضة».

أمّا اللّفظ «المجمل» فهو لفظ يشمل معناه عدداً من المعاني أو الأحكام في آن واحد، بحيث يتحتم العثور على ألفاظ أو أدلّة أخرى لتوضيحه[٥٠]، ومن أمثلته كلمتا «الصّلاة» و«الحجّ» اللتان وردتا في القرآن والسنّة، فهما تشملان عدداً من الأحكام التفصيليّة نفهمها من نصوص أخرى. ويرى الفقهاء أنّه بعد تفصيل اللفظ المجمل؛ فإنّه يصبح «واضحاً»، أي يصبح إمّا نصّاً أو محكماً أو مفسّراً[٥١].

ولدينا أخيراً اللفظ «المتشابه»، وهو لفظ لا يمكن فهمه «بالعقل»، حسبما يقول الفقهاء[٥٢]، ومن أمثلته الحروف العربية المقطّعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، وصفات يوصف بها الله تعالى تماثل ما يوصف به البشر، وغير ذلك. وفي هذه الحالات، لا بدّ من التأويل من أجل كشف هذا التشابه في الكلمات والمصطلحات.

وأقول رأيي هنا صراحة ـ من باب عدم كتم العلم ـ إنّ هذا التصنيف كله بين الألفاظ الواضحة وغير الواضحة وأنواعهما يبدو لي تصنيفاً متوهماً لا يلزم المجتهد. والدليل على ذلك هو أنّ الفرق في الألفاظ بين ما هو «محكم» أو «نصّ» أو «ظاهر» يعتمد على القابلية للتخصيص أو التأويل أو النسخ كما قرّر الفقهاء الأصوليون، ولكنْ هناك عدد لا يحصى من المسائل التي يمر بها الدارس لتراثنا الفقهيّ في مختلف المذاهب تثبت أنّ كل لفظ تقريباً قد قيل إنه «محكم» أو «نصّ» في مذهب ما يكون هو نفسه محل خلاف حول ما إذا كان قد خصصه فعلاً لفظ آخر أو أوّله أو نسخه، سواء في المذهب نفسه أو في مذهب مختلف.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٥.
(٥١) المصدر نفسه.
(٥٢) المصدر نفسه.

لهذا فإنّ تقسيمات «المحكم» و«النصّ» و«الظاهر» تؤول في ما يبدو لي إلى قسم واحد، ألا وهو «الظّاهر». وهذا اللفظ الظاهر إذا وجد ما يُأوّله أو يفسّره فإنّ الحكم على درجة وضوحه يعتمد على درجة الوضوح النسبي التي نجدها في اللفظ المفسِّر، والحكم على «قطعية» معناه يتناسب مع عدد الأدلة الأخرى التي تدعم المعنى نفسه وتؤيده. وكذلك، فإنّ أكثر الألفاظ في الكتاب والسنّة قد تعتبر «مجملة» أو «خفية» أو «مشكلة» باعتبار أو بآخر، وهي على أي حال في حاجة إلى بيان لإظهار معناها، ولا يوجد فرق «طبيعيّ» بين هذه الأصناف كما قد يُظن.

وتصنيف الألفاظ الثاني هو من حيث الدلالات التي تتضمنها الألفاظ. وتتّفق أكثر المذاهب الفقهيّة على تصنيفين للدلالات طرحهما المذهبان الحنفي والشافعيّ، وطرحت بقيّة المذاهب تصنيفات متشابهة في المعنى. وعندما قمت بتحليل تصنيفَي الدلالات المذكورَيْن تبيّن لي أنّهما متشابهان إلى حد كبير وإن اختلفت التقسيمات.

فيرى الأحناف أنّ دلالة اللفظ قد تكون «دلالة عبارة»؛ إذ تعطي المعنى مباشرة من دون لبس، ممّا يعني أنّ اللفظ محكم أو نصّ أو ظاهر أو مفسّر، كما يمكن للدلالة أن تكون «دلالة إشارة»، ممّا يعني أنّ المعنى قد يستند إلى فهم علاقة ما بين معنى مباشر ومعنى غير مباشر لكنه مقصود؛ فآية الدَّين مثلاً (وهي أطول آية في القرآن الكريم) تعني في دلالة عبارتها أنّ العقد يجب أن يكتب بحسب اتّفاق الطرفين، ولكنّ الآية تعني أيضاً بدلالة الإشارة أنّ العقد ملزم شرعاً أمام المحاكم لكلا الطّرفين، مع أنّ هذا غير مذكور مباشرة في الآية، ولكنه يفهم بالإشارة.

ومثال آخر هنا هو آية الشورى التي تعني في دلالة عبارتها أن الحاكم لا بد من أن يستشير النّاس، ولكنّها قد تعني بشكل غير مباشر ـ أي بدلالة الإشارة ـ معانيَ إضافية، كـ «محاسبة الحكام» و«الرقابة على أموالهم» و«وجوب الأخذ برأي الناس».

وفي هذين المثالين، نرى كيف يمكن أن تتوسّع الدّلالة المباشرة ـ أي دلالة العبارة ـ لتشمل معنى غير مباشر ـ أي دلالة الإشارة ـ وكيف يسهم هذا

التوسع في معالجة قضايا العصر التي اشتد احتياج المسلمين إلى معالجتها من خلال النصوص الشرعية.

ولكن الإشكالية المنهجية هنا أنّ دلالة العبارة لها أولويّة مطلقة فوق دلالة الإشارة عند كلّ المذاهب، ذلك أنّ دلالة العبارة تعتبر «قطعية» مؤكّدة، بينما دلالة الإشارة تعتبر «ظنّيّة» متوهمة، ولهذا فلا يعتبر ما تحمله دلالة الإشارة من معنى من الناحية الأصوليّة مقتضياً للوجوب «الشرعي» في الأحكام، وبالتالي تصبح «إلزامية الشورى» أو «محاسبة الحاكم» أو «الخروج على الحاكم الظالم» أو «عدم أحقية الحاكم في مال الأمة إلا بحقه» واجبات شرعية «قطعية» منصوصاً عليها، وليست فقط مسائل «خلافية».

أمّا «القياس الجليّ، أو قياس الأولى» فهو دلالة تستنبط من التعبير عن طريق «العقل»، ويسمّيها بعض الفقهاء «دلالة الدلالة»[٥٣]، مثال هذه الدلالة أنّ تحريم أكل مال اليتيم من دون حقّ، كما في الآية العاشرة من سورة النّساء، يتضمّن بقياس الأولى منع تبديد مال اليتيم بأيّ طريقة أخرى. مثال آخر هو ما تتضمّنه آية الإسراء التي تحرم قول «أفّ» لأحد الوالدين، فالقياس الجليّ أو قياس الأولى لهذا يقتضي تحريم إيذاء الوالدين بأيّ شكل من أشكال الإيذاء. ومثل هذا القياس لا يصل أيضاً من ناحية الحجية إلى حجية القياس الفقهيّ عند الفقهاء، على الرغم من أنّ ابن تيميّة ذكر قياس الأولى هذا لينتقد «القطع» الذي ادّعاه أرسطو للقياس المنطقي.

وآخر الدلالات بحسب تصنيف الأحناف هي دلالة الاقتضاء، وهي تشير أيضاً إلى معنى نتوصّل إليه من خلال «العقل» لدى سماعنا للّفظ، فالحذف، كما هو نوع من الفصاحة في اللغة العربية، هو أيضاً نوع من عدم الوضوح؛ ولكنه قطعاً يفيدنا مرونة في التشريع وإثراء في تنوّع الآراء كذلك، فمثلاً، قد ورد في الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وهذه الآية تتضمن حذف كلمة: قد تكون هي كلمة «أكل» (أي حرّم عليكم أكل الميتة)، أو كلمة «استخدام» (أي حرّم عليكم استخدام عظام الحيوان الميّت أو جلده مثلاً)[٥٤]، فكلمة «استخدام» في هذا المثال أعمّ من كلمة «أكل»،

(٥٣) حسب الله، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

وكلاهما قد يحتمل أن يكون هو المعنى المحذوف «المقصود»، وقد اختلفت مذاهب الفقه حول إعطاء الأولويّة لتبديل الكلمة المحذوفة ببديلها العام (أي «استخدام» في هذه الحالة)، أو بديلها المخصوص (أي «أكل»)، فقد أخذ الشافعي بالبديل العام، بينما أخذ الأحناف بالبديل المخصوص.

ويظهر من التقسيم الشافعي للدلالات تشابه كبير مع تقسيم الحنفيّة أعلاه؛ حيث يظهر عندهم قسم «الصّريح» وهو يشبه «العبارة» عند الحنفيّة، وقسم «المفهوم» وهو يشبه «القياس الجلي» و«الاقتضاء» عند الحنفيّة، إلا أنّ الشافعيّة يضيفون مستوى يقصد منه تحديد ما إذا كانت الدلالة مقصودة أم غير مقصودة، أي «إشارة» أم «إيماء» من دون حاجة إلى استخلاص أو تنقيح العلّة بطريقة منهجيّة[٥٥]، هذا، والقسم الذي يضيفه الشّافعيّة هنا ليس له أثر فقهي واضح على الأحكام.

وكان المذهبان الجعفريّ والزيديّ قد طرحا تقسيماً مختلفاً للألفاظ «المحكمة» يشبه كذلك ـ في ما يبدو لي ـ تقسيم الشافعيّة والحنفيّة. ومصطلحات الجعفريّة والزيديّة في هذا الخصوص هي: «الجلي» و«الظاهر» و«المفهوم» و«الخاصّ» و«التحسين العقليّ» و«المجاز»، بهذا الترتيب بحسب درجة الإحكام[٥٦]، وتعريف كلّ من هذه الأصناف مشابه للأصناف المقابلة عند الحنفيّة والشّافعيّة، ولعلّ الإضافة الوحيدة الجديرة بالذّكر في تصنيف هذين المذهبين هي قسم «التحسين العقلي»، وهو قسم يفتح الباب أمام الاجتهاد الحرّ، على أنهم اشترطوا ألّا يكون في المسألة نصّ صريح أو واضح أو متضمّن أو خاصّ[٥٧]، وبالتالي «فالتحسين العقلي» بقي معطلاً في أغلبية مسائل السياسة الشرعية لأن النصوص والروايات قد غطّتها وزيادة.

والمذاهب كلها ما عدا المذهب الحنفي توافق المذهب الشّافعيّ على تقسيم دلالة «المفهوم» إلى مفهوم الموافقة (والذي يشمل قياس الأولى)،

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٥٦) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦)، ص ٨٨.

(٥٧) محمد أبو زهرة، **الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٩)، ص ٣٦٣.

ومفهوم المخالفة. ومفهوم المخالفة يعني عند الأصوليين أن النص كما يدل بمنطوقه على حكم، يدل بمفهوم المخالفة على عكسه، أو منطقياً: أنّ وجود حقيقة ما يقتضي غياب نقيضها. ويعني هذا بلغة المنطق الشكلية أن «س» تعني «عدم س»، وقد قسمت مذاهب الفقه التي أقرّت بمفهوم المخالفة هذا المفهوم إلى خمسة أقسام مختلفة، وهي: «اللقب»، و«الوصف»، و«الشرط»، و«الغاية»، و«العدد»، ويعني هذا أنّ ذكر أحد هذه الأصناف في نصّ قرآني أو في نصّ الحديث يتضمّن، بحسب مفهوم المخالفة، الغياب المنطقيّ بل والبطلان الشرعيّ لنقيض هذا الصنف، وقد رفض الأحناف هذا المنطق ورأوا أنّ العلّة الواحدة لنصّ شرعيّ لا يمكن أن تتضمّن حكمين في آن واحد[٥٨].

صحيح أنّ المذاهب الفقهيّة كلها تستثني من مفهوم المخالفة الأوصاف المذكورة على سبيل المجاز، كما يستثنون أثر مفهوم المخالفة الذي «يعارض» نصوصاً أخرى[٥٩]، غير أنّ مفهوم المخالفة نفسه (كما يتضح من الأمثلة) يضعنا أمام نوع من الاختيارات الثنائية الحتمية، بتعبير المنطق[٦٠]، وبشكل لا يقبل توسطاً بين تلك الاختيارات ولا جمعاً بينهما. وهذه القراءة للنصّ الشرعي عند من يقول بهذا المفهوم تحدّ من مرونة وتعددية الأحكام بحسب الظروف المتغيرة. وهذه إذاً، حالة أخرى من حالات ضعف الفقه الإسلاميّ في التكيّف مع تغيّر الظروف، وتعطيل لعمل النصوص الشرعية في توجيه هذا التكيف.

ولنضرب مثلاً آخر: تطبيق مفهوم المخالفة على دلالة العدد المذكورة أعلاه نتج من ذلك ما سمي «تعارضاً» بين عدد من الأحاديث الشريفة حول أعداد محدّدة من مقادير ما يدفع زكاةً، وهذه الأعداد اختلفت فيها الروايات الصحيحة في حدود بسيطة[٦١]، وقد اضطر هذا الوضع الفقهاء إلى أن يدّعوا

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤١، ويوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٤٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٦٠) يعني هذا أنّه إذا كان هناك حدثان، أ، ب، فإما أن يكون «أ» صحيحاً وإما «ب»، ولكن ليس: «أ» و«ب»، وليس: لا «أ» ولا «ب».

(٦١) القرضاوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢.

نسخ ـ وبالتالي إبطال شرعية ـ أعداد وردت في أحاديث صحيحة ثابتة، لا لشيء إلا للمحافظة على الاطّراد في تطبيق مفهوم المخالفة على الأعداد، فهناك فرق ـ مثلاً ـ بين كتاب أبي بكر وكتاب عليّ وكتاب عمرو بن حزم (ﷺ) جميعاً فيما يخصّ العدد الذي يجب أخذه كزكاة من قطعان الإبل[٦٢]، ونظراً إلى هذه الفروق ودلالات الأعداد، اختلف الفقهاء حول أي الأعداد يعتمدون (وبالتالي أيّ الأعداد يرفضون بناء على مفهوم المخالفة). وجمع عدد قليل من العلماء، كالطبريّ مثلاً، بين كل الرّوايات السابقة بتركه للفقيه حرية الاختيار من بين الأعداد الواردة من أجل تقرير مقدار الزكاة في هذه الحالة[٦٣]، والجمع حسن وأولى وإعمال النص أولى من إهماله.

غير أنّنا لو فكّرنا في بُعد آخر، غير بُعد الدلالة أصلاً، فلن نحتاج إلى أن نواجه أو نحلّ أيّ تعارض. فمن المعلوم أن من جملة مقاصد الزكاة ـ بل ومقاصد الشريعة العامة ـ مصلحة الفقراء والتيسير على المكلف، وهو ما قرره الفقهاء جميعاً، لهذا فقد قرّر بعض الفقهاء المعاصرين أنّ الأعداد في مقادير الزكاة قد تتفاوت باعتبار ظروف دافعي الزكاة أنفسهم، وذلك بقصد التيسير[٦٤]، وهو أولى وأنفع للفقير الذي يستلم الزكاة، وهذا المنهج المتعدد الأبعاد ضرورة في التصدي للقضايا العامة من نافذة الفقه.

واللفظ العام يشمل أكثر من معنى في دلالته، بينما اللفظ الخاصّ يشمل معنى واحداً فقط، سواء أكان هذا المعنى يدل على شخص أو صفة. ويتّفق الفقهاء على أنّ اللفظ إذا كان خاصّاً فإنّه يكون قطعيّ الدلالة، ولا يمكن أن يكون ظنّياً بناء على افتراضات عقلية متصورة[٦٥]، لكنّ الفقهاء اختلفوا حول مجال نصوص القرآن الكريم حينما تكون عامّة، فقد اعتبرها الحنفيّة قطعيّة لا تقبل التخصيص، بينما اعتبرها فقهاء كلّ المذاهب الأخرى ظنّية وقابلة للتخصيص، وهذا الخلاف في الرأي له أثر في النصوص التي يعتقد أنّها «متعارضة»؛ فقد ظهر مثلاً خلاف في الرأي حول دلالة آيات عامّة مقابل

---

(٦٢) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**.

(٦٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ج ٥، ص ٤٠١.

(٦٤) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج ١، ص ١٨٤.

(٦٥) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ١٤٦.

ألفاظ خاصّة في أحاديث آحاد يمكن نظريّاً أن تخصص تلك الألفاظ العامة.

والمثال المشهور هنا هو الآية ٦ من سورة المائدة، وهي: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ وهو تعبير عامّ لا يحدّد أيّ ترتيب معيّن للغسل، غير أنّ هناك عدداً من الأحاديث الشريفة تصف كيف كان النبيّ (ﷺ) يتّبع ترتيباً معيّناً على الدوام في وضوئه، فهنا رفض الحنفيّة إيجاب ترتيب معيّن للوضوء (واعتبروا الترتيب مستحبّاً) بناء على نظريّتهم أنّ اللفظ العامّ في الآية المذكورة «قطعيّ» لا يجوز تخصيصه بأحاديث «ظنّية»، بينما فرضت كلّ المذاهب الأخرى الترتيب، لأنّهم اعتبروا الترتيب المحدّد المذكور في الحديث الشريف مخصصاً للمعنى العامّ المذكور في الآية[٦٦]، أمّا مالك فإنّه وافق على التقييد على أساس أنّ عمل أهل المدينة يؤيد أحاديث الآحاد في هذه الحالة، وأمّا من دون التأييد بعمل أهل المدينة (أو بقياس معتبر) فإنّ مالكاً يعتبر الحديث معارضاً للآية، وهو بهذا مرجوح.

وإن كان لي من تعليق هنا فهو أننا نرى من تحليل معايير «العموم والخصوص» أنّ هناك توجّهاً عامّاً بين فقهاء السلف للأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما، وقد زاد هذا التوجّه من الجمود الذي كان يقيّد طريقة الاستنباط اللغوي البحت ـ الحَرفيّ أصلاً. ويلاحظ المرء في استنباط الأحكام بالطريقة اللغوية الصرفة أنّه لا يكاد يوجد اعتبار في النظرية للظروف المحيطة بالحالات المدروسة التي يمكن أن تؤثر في الحكم كذلك، وهذا ضيق النظرة لاعتبارات الواقع خاصة في مسائل السياسة.

كذلك، فإنّ قدراً كبيراً من البحث في موضوع الزكاة مثلاً كان يركّز على أمور مثل: هل ندفع زكاة على العسل أو الخيل ولم يردا في النصوص المتفق عليها؟ وهل الشجر داخل في لفظ الزرع؟ وهل المسكين يشمل الفقير أم يختلف؟ وهل الزجاج أو النحاس أو الملح من الركاز (أي الكنز الدفين)؟ وهل البقر الذي تجب فيه الزكاة من السوائم؟ وهل الذهب المحلّق (أي مصبوباً في شكل دائري) جائز؟ إلى آخر قائمة تلك الأسئلة التي تغفل القضيّة الحقيقيّة والمقصد الحقيقيّ من نظام الزكاة، ألا وهو أنّ الزكاة نظام

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

اقتصادي واجتماعي للتضامن والتكافل بين الأغنياء والفقراء، وهذا الاعتبار هو الأولى في إدخال كل ما هو «ثروة» في الزكاة بصرف النظر عن الأشكال والأسماء والصور.

كذلك، فإنّ الأحكام المتعلّقة بالمحاكم والقضايا لا يصح أن تكون مقيّدة فقط بالاستنباطات من محض الألفاظ التي تتناول عدد الشهود أو أشكال البيوع أو أنواع القرائن، وإنّما ينبغي أن تراعي تطوّر المجتمع وتقوم على حاجته وتستهدف المقصد العام و«المطلق» فعلاً من وراء أي نظام قضائي، ألا وهو تحقيق العدل. ولكننا نجد أنّ كثيراً من الفقهاء اقتصروا في هذا المجال على الرجوع أصلاً إلى قواعد التخصيص والتقييد ودلالات الألفاظ والتعبيرات، بدلاً من الرجوع أصلاً إلى قواعد العدالة والمصلحة العامة كإطار حاكم للفهم والتطبيق.

صحيح أن الاستنباطات اللغويّة من ألفاظ القرآن الكريم قد تكون ضروريّة لتحديد أفعال العبادة المحضة، إلا أنّها لا يجوز اعتبارها مصادر كافية للحكم في أمور السياسة، والتي تتعلّق بالمصالح العامّة وتندر فيها العبادات المحضة، وإنّما يجب التعامل مع هذه القضايا بمنهجية تعتمد أساساً على القيم الأصيلة والمقاصد المتغياة، وتحكم هذه القيم والمقاصد على الفهم والتطبيق لنصوص القرآن الكريم، كما سيفصّل المبحث الآتي في سياق اعتبار مرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية.

خامساً: مرجعية مقاصد الشريعة.. حيث تتكامل المرجعيات[٦٧]

أبدأ الحديث عن مقاصد الشريعة بتقرير أن قناعتي التي وصلت إليها من خلال البحث وطلب العلم هي أن مقاصد الشريعة هي المنهج الذي ينبغي له أن يكون أصلاً مرجعياً رئيساً في القضايا السياسية والسياساتية، نحكم به على فهمنا وتطبيقنا كل المرجعيات الإسلامية السالفة الذكر جميعاً في هذا المجال تحديداً، من فهم القرآن والسنة إلى استدعاء التاريخ والفقه.

---

(٦٧) استخدم هذا المصطلح «مرجعية مقاصد الشريعة» منذ فترة، ثم أسعدني توارد الأفكار بيني وبين أخي المفضال المقاصدي الأستاذ الدكتور نور الدين الخادمي، وقد قرأت له حديثاً بحثاً يستخدم فيه المصطلح نفسه. انظر: نور الدين الخادمي، «فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد،» مجلة الأمة الوسط (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين)، العدد ٤ (٢٠١٣).

وإنزال هذه الشريعة لم يكن عبثاً ـ معاذ الله ـ ولكنه لتحقيق مصالح وغايات وأهداف ومعانٍ معينة، من أهم هذه المقاصد والمعاني العدل؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، واللام في «ليقوم» هي «لام السببية»، وبالتالي فالعدل مقصد وهدف رئيس من إرسال الرسل وإنزال الكتب أصلاً، وهو من مقاصد الشريعة «العامة» و«الكلية»، بالإضافة إلى مقاصد أخرى ذكرها العلماء في نظرياتهم المختلفة مما نقدمه هنا بإيجاز[٦٨].

ومقصد العدل ورفع الظلم هو الذي إذا مات إنسان ونيته الخالصة لله أنه في سبيل تحقيقه فهو شهيد، كما ذكر في حديث الرسول الكريم (ﷺ) عن: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر (أي ظالم) فأمره ونهاه فقتله»[٦٩].

والمقاصد بهذا المعنى هي من الفقه للشريعة، وهي نظرية وفهم عميق وضروري لهذه الشريعة يستنبطه العلماء وتتطور معانيهم المستنبطة مع تغير زمنهم وعصورهم. وبالتالي فمقاصد الشريعة لها تاريخ مصطلحي طويل ونظريات متعددة لا يتسع المقام لتفصيلها[٧٠]، ولكننا سوف نلقي الضوء هنا على بعض التقسيمات الأساسية التي لا خلاف عليها، ألا وهي التي تتعلق بالضرورات، والحاجيات، والتحسينيات.

أما الضرورات، فمعناها مسائل «حياة أو موت» كما نقول في كلامنا المعاصر، والشيء الضروري هو الذي يتوقف عليه بقاء الناس أو هلاكهم. وأما الحاجيات، فهي تأتي بعد الضرورات وتشمل كل ما يحتاجه الناس مما لا يدخل تحت المسائل الضرورية الوجودية، فهي حاجات استهلاكية لكنها مطلوبة ومهمة، والقسم الثالث هو التحسيني أو الكمالي أو المسائل الاستهلاكية غير الأساسية أو الضرورية، ودرجات المصالح هذه كلها مما أتت الشريعة لتحقيقه في دنيا الناس واستهدفت توفيرها على مستويات مختلفة.

---

(٦٨) انظر مثلاً: عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها.

(٦٩) رواه الحاكم من حديث جابر وصححه.

(٧٠) لي في هذا العلم أبحاث متواضعة عديدة. انظر مثلاً: عودة: فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ومقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية.

أما الضرورات، فقد قال العلماء المتخصصون في هذا المجال أن الضرورات الشرعية هي «عصمة» أو «حفظ» أو «حماية» المصالح الآتية: الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، على خلاف في بعض تفاصيل الترتيب والمصطلحات.

والإمام الغزالي له كلام مهم يدور على أن الحفظ هذا له جانب إيجابي وجانب سلبي: الجانب السلبي هو الحفاظ على المصلحة من النقص والتضييع، والجانب الإيجابي هو الحفظ من باب التنمية والتزكية، وينبغي مراعاة الجانبين في التطبيق والتفعيل[٧١].

فمثلاً، حفظ الدين المقصود به حماية أصل الدين، أي أصل الإيمان بالله (ﷻ)، لأن كل شيء في الإسلام له علاقة بالدين، لكن حفظ الدين ـ بهذا المعنى أي الأولوية الأولى في ما نزلت الشريعة لتحقيقه من مصالح وغايات ـ هو حفظ أصل الإيمان بالله من ما ينقضه من عقائد وأفكار، وهذا للمسلمين.

أما لغير المسلمين، فحفظ الدين في حقهم مكفول وضروري في الشريعة أيضاً لأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا[٧٢]، عن طريق حفظ أصل حرية الاعتقاد عندهم، والقرآن صريح في قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦][٧٣] ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وهذه آيات مطلقة واضحة محكمة على أن غير المسلم لا يصح أن يُكره على الإسلام أو على أيّ من أحكامه الخاصة بالمسلمين، وهذا من حفظ الدين في حقه على مستوى الدولة والنظام العام، وتعبير الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور عن المعنى نفسه

---

(٧١) مزيد من التفصيل في المراجع السابقة.

(٧٢) تسمى في الفقه «قاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وهي مقولة لشيخ الإسلام ابن تيمية ولغيره في مواضع مختلفة، وليست حديثاً ولو أن المعنى صحيح. انظر: أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحرير عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ٦١٨، وعلاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ج ٧، ص ١١١.

(٧٣) ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي أن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية الدينية.

هو «حرية الاعتقادات»[٧٤].

أما حفظ النفس فيتعلق بحفظ الحياة البشرية في الإسلام، بصورها ومراحلها كلها، ويتعلق بدرء ما يفوّت هذه الحياة من قتل وما يؤدي إلى الضرر البدني والنفسي بأشكاله كلها، مثل أن يفقد الإنسان أحد أعضائه أو تفقد الحامل جنينها أو شيء يؤدي بالإنسان إلى المرض مثلاً، ثم يتعدّى المقصد المذكور ذلك المعنى السلبي إلى معنى إيجابي يتعلق بشرعية كل ما من شأنه أن ينمّي صحة الإنسان ويوفّر الوقاية من الأمراض والعلل والأوبئة، وما إلى ذلك.

بل إن حفظ النفس في الإسلام يتعلق أيضاً بحفظ أشكال الحياة المختلفة كأمم الحيوان والنبات ومكونات البيئة[٧٥]، فالتعديّ على الحياة بشتى صورها محرّم في الشريعة بصرف النظر عن ورود النصوص فيها بألفاظ العموم أو الخصوص، والإبقاء عليها مشروع ومقصود.

وأما حفظ العقل فربطه العلماء قديماً بقضية تحريم الخمر في الشريعة وقالوا إن هذا يعني حفظ العقل من الغياب عن الوعي بكل مسكر أو مخدر مهما كانت الأسماء والمسميات وبغض النظر عن طريقة الصنع والمواد المؤثرة «الشديدة» التي اعتبرت «عللاً منضبطة» في الفقه التقليدي.

---

(٧٤) أما قضية «حد الردة»، فهي عندي قضية خلافية ذات تفاصيل متشعبة، وأفضل ما كتب فيها في عصرنا كتابا الشيخين طه العلواني ويوسف القرضاوي. انظر: طه العلواني، **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣)، ويوسف القرضاوي، **جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥)، وخلاصة رأيي الخاص في هذه المسألة أن الإسلام لم يكن ليضع سيفاً على رقبة المرتد حتى يقول لا إله إلا الله، لأن هذا لا يرجعه مسلماً وإنما يجعله من المنافقين وهو ما لا تقصده الشريعة بالتأكيد! وما ورد في هذا الباب من عقوبات هي عقوبات على جرائم أخرى صاحبت الردة وليست الردة وحدها، كما ذكر أساتذتنا. والقرآن مملوء بالإشارات إلى أناس ارتدوا على عهد النبي (ﷺ) ولم يحاول قتلهم أحد، إلا أن يكونوا محاربين معتدين. راجع مثلاً أسباب النزول في الآيات الآتية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧]، و﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦]، و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ [آل عمران: ٩٠]، وغيرها كثير في الكتاب والسنة.

(٧٥) انظر مثلاً: يوسف القرضاوي، **رعاية البيئة في شريعة الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

ولكن حفظ العقل في الإسلام في حقيقته وكما يبين القرآن هو أيضاً معنى إيجابي أوسع من المعنى السلبي للحفظ والحماية، لأنه يتعلق بمفاهيم «تنموية»، كطلب العلم والحفاظ على عقول الناس من الخرافة والشعوذة والاتباع الأعمى والحرص على البراهين والأدلة العقلية في كل مسألة (أياً كان المنهج العقلي والفلسفي)، ولو كانت المسألة هي وجود الله تعالى أو صدق الرسل صلى الله عليهم وعلى محمد وسلم، ومحاربة عقلية القطيع والإمعة، والحفاظ على عقول النشء، إلى غير ذلك من المعاني.

أما حفظ النسل، فلا يتعلق في الشريعة بالحفاظ على نسب الأولاد إلى أبيهم فحسب، بل يضاف إلى ذلك حفظ الطفولة وحفظ الأسرة بمعنى الحماية السلبي وبمعنى التنمية الإيجابي أيضاً وفي آن واحد. ففي واقعنا المعاصر، الأسرة هي الأساس في الحفاظ على الأمة وفي تنشئة الأولاد وتربيتهم، ولذلك فحفظ النسل كمفهوم اتسع في الاجتهاد المعاصر في مقاصد الشريعة ليشمل حفظ الأسرة ـ كما ورد في الكتابات المعاصرة ـ وكل ما يتعلق بها من نظم اجتماعية وثقافية وقانونية.

وأما حفظ العرض، فهو مفهوم يمتد كذلك وراء كونه متعلقاً بالحفاظ على سمعة الإنسان ـ رجلاً كانت أو امرأة ـ من أي قذف أو تجريح أو تشهير أو اتهام أو تجسس، إلى أن يكون متعلقاً بكرامة الإنسان و«حقوق الإنسان الأساسية» كما نعرفها اليوم في المواثيق الحقوقية المعاصرة.

ولكننا هنا ينبغي أن نفرق بين حقوق الإنسان الأساسية التي يتفق عليها كل البشر (كحق الحياة وحرية الاختيار والحماية من التعذيب وحرية التعبير والعدالة القضائية، إلى آخره)، وبين تطبيقات لهذه المعاني في الثقافات المختلفة قد تختلف بين أهل الشرق والغرب وبين المسلمين وغيرهم ـ من دون أن يلزم أن تجبر أي ثقافة الثقافات الأخرى على تبنّي مفاهيمها وتطبيقاتها التفصيلية أياً كانت. ولكننا نرى أحياناً بعض الدول ذات النفوذ أو ذات الغنى والثروة تحاول أن تفرض ثقافتها الخاصة على الآخرين باسم حقوق الإنسان، وهذا الأمر في معرض الحديث عن السياسة يحتاج إلى تنويه، وينبغي أن يدافع المسلمون فيه عن هويتهم وأصالتهم.

وأما حفظ المال فهو في الفقه التقليدي يتعلق بالعقوبات التي فرضتها

الشريعة على السرقة والغش والاحتكار والاختلاس، ولكن المعنى المعاصر الفقهي يضيف بعداً إيجابياً يمتد إلى حفظ الحقوق والملْكيات (بما فيها الحقوق والملْكيات الفكرية)، وحفظ الاقتصاد من الانهيار والبطالة والتضخم، وقس على ذلك.

وللشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ طرح تأسيسي حول «ضرورات الفرد» و«ضرورات الأمة»؛ إذ قال إن مصلحة الأمة مقدمة على مصلحة الفرد، وبالتالي فإن دين الأمة ونفسها وعقلها ونسلها وعرضها ومالها مقدّم كله على دين الفرد ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله. وهذا معنى مهم كذلك في التطبيق والتفعيل للشريعة خاصة في مجال الأولويات والسياسات، والمسألة تحتاج إلى توازن وتوسط ونظر بعيد.

وأما الحاجيات، فهي قضايا ومصالح يحتاج إليها الناس على درجة أقل من الضرورات، لأنها ليست مسائل حياة أو موت، وقد ضرب العلماء أمثلة على هذه الحاجيات كالزواج والسفر والتجارة، بمعنى أنه لا يموت الشخص إذا افتقد وسيلة المواصلات أو الزواج أو التجارة، وهكذا.

ولكنّ بعض الأصوليين قالوا أيضاً إن «الحاجة إذا عمّت نزلت منزلة الضرورة»، أي إنه إذا كان هناك كساد عام في التجارة أصبحت التجارة ضرورة، وإذا كان هناك كساد عام في الزواج أصبح الزواج ضرورة، وهكذا.

وهذه الحاجيات ـ إذاً ـ مهمة ولكنها تأتي بعد الضرورات ولا تتقدم عليها في سلم الأهمية والاهتمام. والنظر إلى «مبادئ الشريعة» لا بد من أن يراعي هذا الترتيب ولا يخل به في الفكر والتطبيق، وهو ترتيب منطقي على أي حال يتفق عليه العقلاء.

وأما التحسينيات، فمن فضل الله (ﷻ) وكرمه ووده أن جعل من أهداف الشريعة ومقاصدها أن تحسّن حياتنا وتجملها حتى بالكماليات، وليس فقط بما نحتاج إليه على سبيل الضرورة أو الحاجة، وذلك كتزيين البيوت والمساجد وتعبيد الطرقات، وكأمور الترفيه المباح والروائح الطيبة والطعام والشراب والشهوة المباحة، والأثاث المريح والألوان الجميلة وما إلى ذلك، وتحقيق هذا كله من مقاصد الشريعة وأهدافها ولكنه يأتي في

المرتبة التي تلي الحاجيات، وتقدم لها وتمهد، ولا يصح أن تتقدم عليها في سلم الأولويات والاهتمامات والميزانيات والسياسات.

وبالإضافة إلى هذا التقسيم المشهور من تقسيمات المقاصد، هناك تقسيمات أخرى تتعلق بما يسمى الكليات العامة، فقد قال العلماء إن العدل من مقاصد الشريعة الكلية، وقالوا إن مراعاة الفطرة أي الطبيعة البشرية التي فطر الله عليها الناس من مقاصد الشريعة الكلية كذلك، وقالوا إن مراعاة السنن الإلهية بمعنى النظم والقوانين الكونية التي جعلها الله (ﷻ) حاكمة على حركة الكون والحياة ـ قالوا إن الشريعة تتغيا مراعاة هذه القوانين ولا تقصد أبداً أن تصطدم معها، وذكروا «حفظ نظام الأمة» ضمن المقاصد الكلية العامة التي تستهدفها الشريعة بتفاصيلها المختلفة، مما له أهمية خاصة في باب السياسة الشرعية.

ومن معاني الكليات العامة التي ذكرها علماء المقاصد كذلك: السماحة، والتيسير، والحكمة، والمصلحة العامة، والتعاون، والتعايش، والتكافل، والأمانة، والتطوع، وغير ذلك من القيم المجتمعية التي نسميها اليوم «قيماً مدنية» مؤيدة لثقافة التعددية وداعمة لازدهار المجتمع المدني.

إذاً، فالرجوع إلى «مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها» هو رجوع إلى هذه المعاني كلها والغايات المذكورة أعلاه، والتي تغيّتها الشريعة وراعتها كمصالح وحقوق مطلقة وكأولويات قيمية. وهذا الرجوع إلى المبادئ ميزته أنه لا يختلف فيه العقلاء نظراً إلى أن هذه المقاصد «مراعاة في كل ملة» ـ على حدّ تعبير الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ ويقبلها العقل السليم بداهة ولا يجادل فيها أياً كانت ديانته أو أيديولوجيته، وهي إذاً أرضية مشتركة بين القوى السياسية كافة في أي مشروع سياسي عام.

على أن هناك أجزاءً اجتماعية «تعبّدية» من الشريعة الإسلامية (أحكام المساجد والأخلاق الاجتماعية وأحكام الأحوال الشخصية مثلاً) لا يسع المسلمين أغلبيات أو أقليات، ولا في أي بلد ولا تحت أي سلطان أن لا يلتزموا بها، ولا يكفيهم فيها أن يعود المشرّع القانوني إلى «المبادئ العامة» والمعاني المطلقة، بل لا بد للمسلم سواء فردياً أو باسم بالقانون إن أمكن، لا بد من أن يعود إلى التفاصيل والأركان والشروط والأسباب والموانع

المحددة التي نصت عليها الشريعة، وذلك على ألا يخرج تفسير النصوص التفصيلية عن المبادئ والمقاصد الكلية المذكورة ـ وهكذا تكون الموازنة بين النصوص المحددة الثابتة والمقاصد الكلية العامة، كما ذكرنا في القسم الديني المدني الذي ذكرناه في الفصل الأول.

ولا يمكن أن نتحدث في هذا العصر عن السياسة الشرعية أو «تطبيق الشريعة» من دون أن ننظر إلى السنة نظرة مقاصدية، فنفرق بين ما كان من قرارات وتصرفات النبي (ﷺ) على سبيل التشريع، وما كان على سبيل بشريته المحض وليس للتشريع، وما كان على سبيل «الإمامة»، أو ما نسميه في لغة العصر «السياسة والسياسات» ـ كما أشرنا سابقاً في معرض الحديث عن السنة ونفصله هنا.

أما التشريع فهو وحي إلهي ثابت لا يتغير، وأما ما كان منه (ﷺ) على سبيل الفعل البشري اليومي (كالذي لا تشريع فيه من الملابس والأطعمة والأشربة والأدوات والأدوية الطبية ووسائل السفر والأثاث والزينة والمسكن، إلى آخره)، فهو لا يلزم الناس إلا أن يقلده (ﷺ) بعض الأفراد على سبيل المبالغة والاقتداء والمحبة في خاصة نفوسهم، وأما ما كان على سبيل السياسات ـ بأنواعها المختلفة ـ فالعبرة فيه هنا بالمعاني والمبادئ والمقاصد التي ذكرناها آنفاً لا بالأشكال والأحكام والسابقات والقرارات المحددة.

وهنا يذكر العلماء تقسيماً آخر من مقاصد الرسول (ﷺ) فيسألون: هل قصد (ﷺ) التشريع في قضية معينة أم لم يقصد التشريع؟ وهذه دوائر متقاطعة، فهناك أشياء لا بد من أن الرسول (ﷺ) قد قصد فيها التشريع، وهي معروفة، كالصلاة لأنه قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وكالحج لأنه قال: «خذوا عني مناسككم».

وهناك أفعال لا بد من أن يدرك كل مسلم أن الرسول (ﷺ) لم يقصد بها التشريع لأمته، كحبّه لبعض الأطعمة دون غيرها، أو تطببه (ﷺ) بما تطببت به العرب، أو لبسه الثوب الأبيض والعمامة، فلم يقل: كلوا القرع كما آكل، ولا اكووا الجروح بالنار كما أكوي، ولا البسوا العمامة كما ألبس، ولا ازرعوا كما أزرع، ولا ابنوا بيوتكم كما أبني، فهذه كلها من

العادات أي أنها تفعل عن طريق «الجبلّة» البشرية، والأفعال «الجبلية» هي أفعال بحكم بيئته هو (ﷺ)، وما يلزمها من جغرافيا وتاريخ ـ ليس إلا، والمقصود فيها هو ما ينفع الناس بحسب الظروف والبيئات والأذواق.

ولكن هناك مساحة مهمة في سياق كلامنا هذا اختلفت فيها الأنظار، وهي مساحات نسأل فيها: هل قصد الرسول (ﷺ) بفعل معين أن يكون تشريعاً لكل مسلم أم لم يقصد أن يكون كذلك، أم هو تشريع لمجموعة معينة لها اختصاصات معينة؟ وهو موضوع دقيق ومهم في سياق هذا البحث[٧٦]، وهذه المساحة بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي هي نفسها مقسَّمة إلى أقسام.

فالإمام القرافي في كتابه **الفروق** (وهو كتاب مهم) قد فرّق بين أنواع من تصرفاته (ﷺ)، فكتب ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ يقول:

«فرق بين تصرفه (ﷺ) بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة... وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة... فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف فيها بطريق الإمامة دون غيرها»[٧٧].

إذاً، ما قاله الرسول (ﷺ) أو فعله على سبيل التبليغ هو ملزم لكل مسلم شرعاً (أما قانوناً فهو موضوع مختلف وهو يعود إلى نظام الدولة وما لا يزعزع النظام العام كما أسلفنا)، وما قاله على سبيل القضاء أي وهو يحكم بين متخاصمَيْن في قضية فهذا يعود إلى القضاة فقط وليس إلى كل الناس أي على سبيل «السابقات القضائية» بما لها وما عليها، وما قاله على سبيل الإمامة أي على سبيل «السياسة» أو ما قد نسميه اليوم السياسات أو القرارات التنفيذية أو الإجراءات أو التدابير السياسية أو السلطوية، فهذا للإمام أو هو اليوم للأمة في النظام الشوري المنشود.

---

(٧٦) انظر: علي الخفيف، «السنة التشريعية،» في: محمد الطاهر بن عاشور [وآخرون]، **السنة التشريعية وغير التشريعية**، تحرير محمد عمارة، في التنوير الإسلامي؛ ٥٦ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠١).

(٧٧) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق (مع هوامشه)**، تحرير خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٣٥٧.

وهناك مسائل معروفة في الفقه يفرق العلماء فيها بين ما يجوز «للإمام» وما يجوز لكل أحد من المسلمين، لكن الشاهد هنا أن ما اتخذه النبي (ﷺ) من تصرفات أو أفعال بقصد الإجراءات والسياسات لا يلزم المسلمين إلا في سياقه المحدّد وليس في كل سياق، وما يلزم من هذه التصرفات لكل المسلمين هو المقاصد والغايات والمعاني التي تغياها الرسول (ﷺ) من تصرفاته الشريفة، وليس بالضرورة تفاصيل القضية بين المتخاصمين أو تفاصيل المعاهدة مع عدو معين أو تفاصيل السياسات في مختلف أنواع السياسات، لأن العبرة هنا بالمصلحة العامة، وهو ما يتغير زماناً ومكاناً وظروفاً.

فمثلاً، حين قسّم النبي (ﷺ) الجيش إلى ميمنة وميسرة ووسط، فهذا من باب السياسة، أو «الإمامة» بالمصطلح الشائع، وعلى هذا فلا يلزم هذا التقسيم للمسلمين في كل زمان ومكان، بل لهم أن يقسموا الجيش أي تقسيم يرونه مناسباً، وما يلزم هنا هو القصد والمبدأ وهو حسْن تقسيم الجيش لصالح المعركة.

ومثال آخر في هذا المعنى نفسه هو قضية تقسيم الغنائم على الرغم من أنه مذكور في كتاب الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]. وعلى الرغم من أن هذا الحكم مذكور في القرآن بلفظ «واضح» و«عام» و«محكم»، إلا أن النظر إلى المقاصد يدلنا على أن هذا الحكم هو من باب «السياسات» ليس إلا، لأن النبي (ﷺ) قد قام بهذا التقسيم للغنائم لأهداف ومقاصد معينة تتعلق بتوزيع هذه الغنائم على الجيش، كأنها مرتبات ومكافآت ودخول لأفراد الجيش.

فإذا قررت الأمة اليوم في بلد ما أن تغير ذلك النظام النبوي على صاحبه الصلاة والسلام إلى رُتَب عسكرية ولكل رتبة مرتّب مختلف وشروط للترقية إلى آخره، فهذه المرتّبات والترقيات وهذا النظام الجديد لا يتعارض مع نظام الغنائم، لأن نظام الغنائم هو سياسة أصلاً وليس شريعة لازمة، والنبي (ﷺ) كان قصده فيه السياسة، وبالتالي فاتباعنا الشرعي هنا ليس

اتباعاً حَرفياً وإنما اتباعاً مقاصدياً معنوياً، ولا يقول عالم اليوم بوجوب تقسيم الغنائم بالطريقة المذكورة في القرآن أو السنة، لأن هذه وسائل انتهى عصرها.

وتتشابه هذه المسألة تماماً مع مسائل يكثر حولها الجدل وهي قرارات نبوية على صاحبها الصلاة والسلام قصد بها فقط مقاصد سياسية معينة تتعلق بغير المسلمين في المجتمع آنذاك، كمسألة الجزية على غير المسلمين، واستعباد الأسرى، وتفاصيل المعاهدات، وإرسال الرسل برسائل معينة، وغيرها من القرارات السياسية التي لم يقصد به الرسول (ﷺ) التشريع كتشريع ملزم للمسلمين إلى يوم الدين، وإنما قصد بهذه المسائل والإجراءات كلها وأمثالها مقاصد وأهداف معينة، وإذا تحققت هذه المقاصد في عصر آخر بوسائل أخرى فهذه الوسائل مشروعة أيضاً إسلامياً؛ ذلك لأن هذه المسائل ليست عبادات وليست مقصودة في حدّ ذاتها، ولهذا فإننا ينبغي أن نستوعب جيداً في هذا العصر أن هناك نصوصَ وسائل ونصوصَ مقاصد، وينبغي أن نفرق بين الوسائل والمقاصد، ولو كان نصاً في كتاب الله تعالى.

فمثلاً، حين يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فرباط الخيل هذا وسيلة، على الرغم من أنه مذكور في القرآن، وليس كل ما هو مذكور ومنصوص عليه في القرآن صراحة يصبح غاية في حد ذاته بحَرفيته ووسائله، بل لا بد من أن يسأل العلماء المجتهدون السؤال الآتي: هل هذا من باب الوسيلة إلى غاية؟ أم إن هذا من باب الغاية المقصودة في حدّ ذاتها؟

فإن كان من باب الوسيلة كالخيل أو الغنمية أو الجزية، فالوسائل تتغيّر بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وإن كان من باب الغايات فالغايات ثابتة لا تتغير وهذا اعتبار مهم حين نفكر في تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر.

وأكرر هنا أن هذه «السياسات» لا تدخل فيها المسائل الشرعية الثابتة التي قصد بها «التعبّد»، أي العبادة الخالصة والاتباع الحَرفي، وذلك وكما يقول الشاطبي:

«الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه»[٧٨].

وهذا الفهم يعطي مرونة في فهم الشريعة الإسلامية نحن أحوج ما نكون إليها في هذا العصر، ولكن الأصل في التعبّديات التي تكون بين الإنسان وربه (ﷻ) هو الالتفات إلى الأشكال والصور لأن هذه الطاعة من العبد للرب مقصودة لذاتها.

وقول الشاطبي «الأصل» هو لأن هناك استثناءات، فقد قال العلماء كالطوفي وهو من أئمة المذهب الحنبلي إن المقدرات تعبديات ثابتة: «وهي الأرقام المنصوص عليها بلفظ يتفق الناس على أنه واضح محكم»، ولو كانت في المعاملات. يعني مثلاً اثنان ونصف أو خمسة أو عشرة في المئة والنسب عموماً في مسائل الزكاة، وعدد الطلقات ثلاثاً، وثلاثة أشهر للعدة، وتقسيم المواريث، إلى آخره، أي إن ما كان من الأرقام المقدرة المحددة التي اتفق على تفسيرها المسلمون من دون احتمال لخلاف أو تأويل فهي من العبادات ويجب أن نأخذها بالتعبد، لأن التعبد مقصود فيها.

وعلى الرغم من أن هذه المعاملات المذكورة تتعلق بالأسرة وتتعلق بالزكاة وهي معاملات بين الناس في المجتمع، إلا أنها معاملات فيها معنى عبادة لأنها فرائض وواجبات دينية محتومة.

ولكن التوسيع غير السليم لمنطق «التعبديات» غير مقبول، ويؤدي إلى حَرفية ضارة، فمثلاً يقف الحَرفيون في مسألة الزكاة على الأصناف المحددة للزكاة التي وردت في حديث النبي (ﷺ)، كما نرى عند ابن حزم الظاهري مثلاً أو عند من يفتي اليوم بعدم جواز إخراج زكاة الفطر مالاً. وهذا النظر الضيق إلى النصوص دون مقاصدها وغاياتها ومعانيها يؤدي إلى أن من يملك خمسة من النوق يدفع زكاة لأن النوق منصوص عليها، وفي المقابل من يملك بئر بترول مثلاً لا يدفع زكاة لأن البترول لم يرد في النص، ومن يملك

(٧٨) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦.

الذهب يدفع زكاة ومن يملك الألماس لا يدفع على الرغم من أنه أثمن، ويستلم الفقير زكاة الفطر زبيباً أو شعيراً ولا يستلم الزكاة نقداً على الرغم من حاجته إليه وعدم حاجته إلى الزبيب والشعير، وهكذا. وهذا النظر باطل لأنه مناف للعدل المقصود أصلاً من شريعة الزكاة.

ولكن هذه الطريقة الحَرفية في التفكير أنتجت من الفتاوى الظاهرية قديماً وحديثاً ما هو أقرب إلى النكات منه إلى الفتوى، ولا تصلح لأي تفكير جاد في تطبيق الشريعة في عصرنا. فمثلاً، على الرغم من جلالة قدر الإمام ابن حزم كفيلسوف كبير وإمام عظيم في الفقه وفي الأصول وفي تاريخ الأديان وفي الحديث بل وفي الشعر والأدب كذلك، إلا أنه علق مثلاً على الحديث الذي ورد عن النبي (ﷺ) عن الرجل الذي بال في الماء فقال (ﷺ): «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد»[٧٩]، علق ابن حزم عليه أنه إذا بال في إناء ثم صبه في الماء فالماء لا ينجس، وهو عجيب! وعلق شيخ مذهبه داود الظاهري على المسألة نفسها أن النجاسة مختصة ببول الإنسان، وأن الغائط ليس كالبول في هذا الحكم، وهو أعجب!

أو كتعليق ابن حزم على الحديث الذي بيّن فيه النبي (ﷺ) أن إذن البكر في زواجها يكفي فيه أن تصمت ـ أي حياءً، فقال (ﷺ) للصحابة في الحديث المعروف: «إذنها صُماتها»، فعلق ابن حزم في كتابه **المحلّى بالآثار** أنه لو كسرت الفتاة صمتها وقالت «نعم» بطل عقد الزواج!

ومنهج التفكير في تطبيق المعاملات الإسلامية والسياسات في واقعنا المعاصر إذا أخذنا فيه بهذه الظاهرية والحَرفية وصلنا إلى نتائج غير منطقية وغير مقبولة، كما نرى في عصرنا من بعض الاتجاهات الإسلامية، والذين سمّاهم أستاذنا الشيخ القرضاوي «الظاهرية الجدد»، والتي كان منهم فتاوى «سياسية» حَرفية عجيبة، كتحريم بقاء الفلسطينيين في أرضهم المحتلة لأنها أصبحت «دار حرب»، وتحريم مبدأ الانتخابات لاختيار ممثلين عن الناس في مجالس تشريع القوانين بحجة أن الحكم لله، وتحريم تولي المرأة القضاء أو الوزارة وتحريم بل تجريم سياقة المرأة السيارة بحجة درء الفتن، والفتوى

---

(٧٩) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٤٤، من حديث أبي هريرة.

بفرض الجزية على غير المسلمين في الدولة المعاصرة، وعدم فرض الزكاة على العملات الدولارية أو النقدية عموماً، وفرض السمع والطاعة للأمراء وإن جلدوا الظهور وسرقوا الأموال ظلماً وبهتاناً، وغير ذلك من الفتاوى التي تستند إلى حَرفيات لعلها أعجب منطقاً وأسوأ أثراً من حَرفية ابن حزم وداود في مثال الطهارة الذي ذكرناه.

وفي المقابل، إذا أخذنا بالمنهج الذي ينظر إلى المقاصد والمعاني والمبادئ فقط من دون وضع ضوابط وقيود على معانيها الفضفاضة، كالتعبديات والمقدرات والقطعيات وغير ذلك من ضوابط الاجتهاد التي ذكرناها، وصلنا إلى معانٍ عامة تحتمل كل شيء تحت معنى الحرية أو الفطرة أو الرحمة أو حتى العدل، فما نحتاج إليه هو منهج وسط بين هذا وذاك في التعامل مع ما نعرفه من هدي الرسول (ﷺ) ومن نصوص القرآن.

وبناء على هذه المرجعية المقاصدية، فإنّ سنة النبيّ (ﷺ) لا بد من أن تصنّف إلى ثلاثة أقسام:

(أ) السنة التي هي بيان النبيّ (ﷺ) المباشر للرسالة السماويّة، وهي ما سمّاه القرافي «التصرّف بالتبليغ» ـ كما ذُكر آنفاً.

(ب) السنة التي هي اجتهادات صحيحة ولكنها ذات أغراض محدّدة، مرتبطة بالحالات الراهنة بما فيها الأغراض السياسية التي تدخل في مسائل السياسة الشرعية وليست نقلاً مباشراً للرسالة السماويّة، فالأحاديث من هذه الفئة يجب أن تفهم وتطبّق في ضوء مقاصدها لا بحَرفياتها وأسمائها.

(ج) السنة التي تقع في مجال الحياة البشريّة المعتادة وما يتّخذ النبيّ (ﷺ) من قرارات بشأنها، أو يتصّرف حيالها، وهي ما وصفه ابن عاشور على أنّه حال «التجرد من الإرشاد».

ومنهج التعامل مع الأحاديث الشريفة من زاوية المقاصد والمبادئ يوجب إدراكاً شموليّا كلياً لحياة النبيّ (ﷺ) وأقواله، ولا بد من أن نفتح المجال هنا لنقد متون روايات أحاديث متناقضة بوضوح لا لبس فيه مع القيم الإسلاميّة الواضحة والمجمع عليها. ومثل هذا النقد أو حتى التأويل لمتن الحديث من باب عدم التواؤم مع الكليات يتقدم خطوة عن النقد «بشذوذ

المتن» وهو معيار استخدم في علوم الحديث التقليديّة في عمليّة «تضعيف المتن».

فالحكم بشذوذ المتن هو عادة على حديث متعارض مع حديث آخر (سواء على لسان الراوي نفسه أو غيره) ويكون المجتهد غير قادر على توفيق الدلالة (أي الدلالة اللغويّة) للحديثين أو توفيق العلتين في الحديثين، وعندها فإنّ الحديث الأقلّ قطعية يعتبر شاذّ المتن يقال عنه إنه «مخالف للأصول» أو «ليس عليه العمل» أو «مرجوح»، ولو كان مروياً في الصحاح.

ولكن ما نطرحه في معيار «الشذوذ المنهجيّ» يقتضي أن الحديث الشاذ ـ ولو كان مروياً في الصحاح ـ هو الذي لا يتوافق مع المبادئ القرآنية الثابتة والأصول الراسخة والمقاصد الكلية للإسلام، كما يتبيّن من خلال الفهم الكلي للنصوص، وليس من باب «التعارض» الجزئي في العلة أو الدلالة فقط، وهكذا فإن هذا النوع من الشذوذ يمكن أن يكون المصطلح الذي يطلق على الطريقة التي انتهجها كثيرون من المعاصرين في نقد مرويات أحاديث لا تتوافق مع مبادئ القرآن وكلياته[٨٠].

وهذه الطريقة في التعامل مع روايات الحديث من خلال معيار المقاصد يمكن أن تسهم في سد فراغ حيوي في رواية الحديث الشريف عموماً، ألا وهو الفراغ الناشئ عن عدم ذكر سياق النصّ وقصة الكلام وظروفه المحيطة. فالأكثرية الساحقة من الأحاديث المروية عن النبيّ (ﷺ) هي عبارة عن جملة

---

(٨٠) انظر مثلاً: طه جابر العلواني، «مدخل إلى فقه الأقليّات،» <http://www.alrashad.org/issues/12/12-Alwani.htm>؛ محمد الغزالي: السنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٩ و١٢٥، ونظرات في القرآن (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١)، ص ٣٦؛ عبد المنعم النمر، الاجتهاد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د. ت.])، ص ١٤٧؛ حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٧؛ جون مقدسي، «فحص الحقيقة للاستحسان كطريقة للتفكير الفقهي الإسلامي،» مجلة UCLA للقانون الإسلامي والشرق أوسطي، العدد ٩٩ (خريف ٢٠٠٣ ـ شتاء ٢٠٠٤)؛ أ. وموتوشو، «مشكلة الأمر في أصول الفقه» (أطروحة دكتوراه، جامعة أدنبره، ١٩٨٤)؛ لؤي صافي، إعمال العقل ـ من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١٣٠؛ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩)، ص ٢١، و

Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*, Culture and Civilization in the Middle East (Surrey, UK: Curzon, 1999), p. 1.

أو جملتين فيها جواب عن سؤال أو سؤالين، من دون ذكر للسياق التاريخيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئي الذي يتعلق بذلك الحديث أو رواته أو أبطال قصته، مما كان واضحاً للصحابي الراوي أو الصحابية (ﷺ)، ومما قد يؤثر بعد عصرهم في فهم مدلولات رواياتهم أو يحرفها عن أصول الإسلام الأصيلة من عدل وسماحة وتيسير ومساواة ومصلحة خاصة مع تغير الزمان والمكان والظروف الواقعية.

وقد بنى الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ على كلام الإمام القرافي المذكور آنفاً وتوسّع في تصنيف التصرفات النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، فأضاف إلى قصد التّشريع والفتوى: قصد القضاء، وقصد القيادة، وقصد الإرشاد (وهو أوسع من التشريع)، وقصد المصالحة، وقصد الإشارة على المستشير، وقصد النصيحة، وقصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، وقصد تعليم الحقائق العالية، وقصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم)[٨١].

وتوسيع بن عاشور المذكور لدلالة الأحاديث الشريفة يزيد من مستوى «المقاصديّة» عمّا كانت عليه في مناهج وطرق استنباط الأحكام في ما سبق، ويزيد قدراً من المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها. وهذا المنهج هو منهجنا المختار في مقاربة الأحاديث التي أوّلها الناس حَرفياً ليصدروا أحكاماً في قضايا السياسة الشرعية قد لا تراعي مصالح الأمة أو تعطيها الأولوية المطلوبة.

وأكثر المذاهب والفقهاء يقيسون حكماً جديداً على حكم قديم بناء على العلّة التي يقوم عليها الحكم، وليس بناء على «المقصد» أو «الحكمة» من وراء الحكم. وكان دافع الفقهاء في ذلك هو المحافظة على «الانضباط» الفقهي من خلال علّة الحكم، ويقصدون بانضباط العلة ثبات أساس ومدار الحكم مع تغيّر المكان والزّمان، وبعبارة أخرى فإنّه من أجل الحفاظ على الشكل على المستوى الإجرائيّ، فإنّ الفقهاء يقرّرون أنّ العلة من وراء الأحكام يجب أن تكون «علامة» أو «وصفاً ظاهراً» لا يتغيّر أبداً مع

(٨١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشرعية** (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، الفصل السادس.

الظروف. وحتّى أولئك الفقهاء الذين يعللون الأحكام بما يسمى «الحكمة»، يضعون شرطاً لذلك أنّ تلك الحكمة يجب أن تكون «منضبطة»[٨٢].

غير أنّ التحليل المتأنّي لمفهوم «الانضباط» الذي يشترط أن تتصف به العلّة يظهر لنا أنّ كثيراً من الأوصاف التي علق عليها الفقهاء الأحكام كانت عادات قابلة للتغير ولا يمكن تعريفها بشكل دقيق، وهو ما بيّنه ابن قدامة، الفقيه الحنبليّ الكبير[٨٣].

وانتقد ابن قدامة ـ مثلاً ـ المثل المشهور في هذا الباب من كتب الأصول وهو أن الصائم المريض يفطر بناء على «انضباط العلّة» وهي المرض، فكتب يقول: «المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره»[٨٤]، والواقع أنّ حجّة ابن قدامة تنطبق على كثير من العلل التي يدّعي فيها الانضباط وهي ليست كذلك لأنها تدور مع الحكمة المقصودة.

ونكرر هنا أنه على الرغم من صعوبة ضبط العلة، إلا أن «الظنّية» التي ينطوي عليها استقراء المقاصد منعت الفقهاء من قبولها كعلل قطعية لها «حجية» مستقلة، ولعلّ أكثر الفقهاء كانوا تحت تأثير المنطق اليونانيّ، وخاصّة منطق أرسطو حينما وافقوا على إعطاء «الاستنباط» مكاناً فوق «الاستقراء» ليكون أداتهم في الوصول إلى «اليقين المنطقيّ».

وكان أرسطو قد بيّن أنّ الاستقراء يمكن أن يكون إمّا تامّاً (أي حين يشمل كل الحالات ذات العلاقة) وإما ناقصاً (حين لا يشمل كل الحالات ذات العلاقة)، وهكذا فقد اقترح أنّه بناء على «قطعية الاستقراء التام» و«ظنّية الاستقراء الناقص» فإنّ الاستقراء ليس هو الأداة التي تفيد اليقين

---

(٨٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٥، ص ٤٢.

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٤٢.

(٨٤) المصدر نفسه.

المنطقيّ[٨٥]. وهذه الحجّة نفسها استخدمها الفقهاء بحَرفيّتها في مختلف المذاهب، بدءاً من الرازي والغزالي وانتهاء بالسيوطي والآمدي[٨٦].

وهكذا فإنّ القياس الجزئي الشكليّ الذي بني على دليل واحد، قد أعطي مكانة فوق المفاهيم الكلية المبنيّة على المقاصد، والتي تقوم على أدلة كثيرة لا دليل واحد لأنها تقوم على المعرفة المسحيّة الاستقرائيّة، الذي هو استقراء ناقص بطبيعة الحال. ولكن كثرة الأدلة المستقرأة على المقاصد خاصة في قضايا السياسة الشرعية تزيد من احتماليات «القطع» للمقاصد إلى أكثر من احتماليات القطع لدلالات الألفاظ في النصوص المتعلقة بها، ويكون إذن القياس على المقاصد أولى بمصالح الناس خاصة في قضية السياسة الشرعية[٨٧]، وهو معنى مهم من معاني المرجعية التي نقصدها هنا.

هذا وقد كانت المذاهب التي تبنّت الاستحسان قد حاولت أن تحل إشكالية الشكلية في القياس[٨٨]، غير أنّي أعتقد أنّ أصل الإشكالية ليس في شكلية القياس كما رأى أهل الاستحسان، بل ـ أيضاً ـ في تعريف العلة الحَرفيّ «المنضبط» أصلاً، وهو التعريف الذي كثيراً ما يضيّع «المقصود» من وراء الحكم نفسه. وهكذا فقد كان الاستحسان عند تلك المذاهب يبدو لي أنه تغاضٍ عن شكليّات «الدلالات» اللفظية في حالات معينة وتطبيق مباشر للمقصد كمدار للحكم. وعلى أي حال فالاستحسان الذي طبقه الفقهاء على كثير من مسائل السياسة الشرعية هو أقرب إلى المنهج المقاصدي الذي يحقق مصالح الناس، والذي هو هدف السياسة أصلاً، والعودة إلى المقصد مباشرة في تلك القضايا أولى من نظرية الاستحسان.

وسد الذرائع من الأدوات الأصولية التي يكثر الرجوع إليها في المناهج

---

(٨٥) أرسطو، **أعمال أرسطو**.

(٨٦) انظر مثلاً: الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج ٣، ص ١٣٣؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحرير عبد الوهاب عبد اللطيف، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.]) ج ١، ص ٢٧٧؛ الحج الحلبي، **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، ج ١، ص ٨٦، وحسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ١٤٩.

(٨٧) انظر: عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**.

(٨٨) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج ٥، ص ١٤٨.

الحَرفية القديمة والمعاصرة، ورجع إليها عدد من الفقهاء المعاصرين في قضايا التعددية السياسية بشكل فيه غلوّ ـ كما سيأتي. وسدّ الذرائع هو مجرد منطق من طرق التفكير في الفتوى اعتبرها بعض الفقهاء «مصدراً» (ولو كان ثانوياً) للتشريع، خاصّة في المذهب المالكيّ[٨٩]. وأغلب الفقهاء لا يذكرون سدّ الذرائع كدليل مستقلّ، وإنّما يجعلون معناه تحت أصل المصلحة[٩٠]، ويشمل سدّ الذرائع حظر عمل مشروع ومباح لأنّه قد يكون وسيلة تؤدّي إلى عمل غير مشروع أو إلى ضرر بالمقاييس الشرعية[٩١]. وقد ذكر الفقهاء من مختلف المذاهب أنّ العمل المحظور من باب الذريعة لا بد من أن يكون احتمال أن يؤدّي إلى حرام أكبر من عدم احتمال ذلك. وقد قسم المالكية احتمالات الحرام أو الضرر إلى أربعة مستويات قطعي وغالب ومحتمل ونادر[٩٢]، والأمثلة الآتية ذكرها فقهاؤهم في معرض التمثيل لمراتب الاحتمال الأربعة المذكورة، أوردها هنا من باب مناقشة السياقات التاريخية لتلك الأفكار.

شاع مثال على عمل يؤدّي إلى نتائج ذات ضرر قطعي أو «متيقّن»، ألا وهو حفر بئر في طريق عام، والذي رأى الفقهاء أنه لا محالة سوف يؤذي الناس، ويتّفق الفقهاء على سدّ الذريعة في هذه الحالة، ولكنّهم اختلفوا حول ما إذا كان حافر البئر في هذا المثال يكون ملزماً بالتعويض عن أيّ أذى يصيب الناس بسبب فعله، والخلاف هنا يدور حول ما إذا كان تحريم فعل ما يستتبع شرعاً إلزام من يفعله بالأضرار الناجمة إذا ما قام بهذا الفعل أم لا.

وأمّا المثال على عمل يكون احتمالُ أن يؤدّي إلى حدوث ضرر احتمالاً «نادراً» كما ذكر الإمام الشاطبي، فهو بيع العنب حتى مع العلم أنّ عدداً محدوداً من الناس قد يستخدمونه لصنع الخمر. ويتّفق العلماء كذلك على أنّ سدّ الذرائع لا يطبّق في هذه الحالة، لأنّهم رأوا أن منافع هذا البيع أكبر من ضرره لأن الضرر يحدث في أحوال نادرة نسبيّاً[٩٣].

---

(٨٩) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٢٦٨.

(٩٠) صلاح الدين عبد الحليم سلطان، **حجية الأدلة الاجتهادية الفرعية** (القاهرة: سلطان للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٥٢٢.

(٩١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ص ٢٤٦.

(٩٢) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٢٧١.

(٩٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٢٤٩.

وأما المثال على ضرر «غالب الاحتمال» ـ بحسب ما أورد الفقهاء ـ فهو بيع السلاح في زمن ما سمي اصطلاحاً بالفتنة وبيع العنب لصانع الخمر[٩٤]. فالمالكيّة والحنابلة اتفقوا على سدّ هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّهم رأوا أنّ الضّرر يجب أن يكون «متيقناً» حتى تبرّر سدّ الذريعة.

وأما المثال على الضّرر «المحتمل» ـ كما أورده الفقهاء ـ فهو سفر المرأة وحدها من دون محرم، أو العقود السليمة شكلاً ولكنها تتخذ وسيلة أو حيلة للمعاملة بالرّبا[٩٥]، وهنا أيضاً اتّفق المالكيّة والحنابلة على سدّ هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّ الضرر غير «متيقّن» ولا «غالب الاحتمال».

والواقع أن هذه الأمثلة التي سقناها تُظهر أنّ الحكم على احتمالية الذرائع أو الوسائل يخضع لسياقات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة وبيئيّة، وليس لقواعد ثابتة. ذلك أن «سفر المرأة وحدها»، و«بيع السلاح»، و«بيع العنب»، وما إلى ذلك من أفعال يمكن أن تؤدّي إلى ضرر محتمل في بعض السياقات، ولكنها أفعال سليمة العواقب بل مفيدة للناس في أحوال أخرى كثيرة، لهذا فإنّ تصنيف الأفعال بحسب احتمالات ضررها في أقسام حتمية لا يلزم.

وهناك أصل مقاصدي مهم في مسألة الذرائع وهو أن الذرائع كما تسد لدرء المفاسد يمكن أن تفتح لتحقيق المصالح، وطرح بعض المالكيّة أصلاً سموه «فتح الذّرائع» بالإضافة إلى أصل «سدّ الذّرائع»[٩٦]. فقد قسّم القرافي الأحكام إلى «وسائل» و«مقاصد»، ورأى أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد

---

(٩٤) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٩٦) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الذخيرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٥٣، والفروق (مع هوامشه)، ج ٢، ص ٦٠، برهان الدين ابراهيم ابن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٢٧٠.

محرّمة يجب سدّها، بينما الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد حسنة يجب فتحها[٩٧].

وأمّا ابن فرحون (ت. ٧٦٩هـ/١٣٦٩م) وهو مالكيّ أيضاً، فقد طبّق فكرة القرافي حول «فتح الذرائع» على عدد من الأحكام[٩٨]، وهذا منهج أصولي وفقهي مهم خاصة في القضايا التي تتعلق بالشأن العام. وعلى هذا فإنّ المالكيّة لا يحصرون أنفسهم في الجانب السلبي من إصدار الأحكام بحسب «مآلاتها الأخلاقية»، وهو تعبير نستعيره من الفلسفة الأخلاقيّة، وإنّما يوسّعون من طريقتهم في التفكير لتشمل الجانب الإيجابيّ من المآلات، وهو ما عبّروا عنه بفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، وإن لم تكن تلك المقاصد قد ذكرت في نصوص الوحي بشكل صريح كدلالات لفظية.

ونختم هذا القسم الذي رأينا أن نستطرد فيه بعض الشيء في الحديث عن نظريات مقاصد الشريعة وقضايا الاجتهاد وأصول الفقه نظراً إلى ما سيأتي في الفصل التالي من قضايا فقهية، والخلاصة أنّ درجة صواب أي اجتهاد في مجال السياسة الشرعية يجب أن يحددها مستوى «مقاصديته»، أي مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة نظرياً وفلسفياً، وكذلك، فإنّ صواب أيّ فتوى يجب أن يحدّده مستوى تحقيقها للمقاصد في أرض الواقع ودنيا الناس.

والاختيار بين الآراء الاجتهادية، والذي كان يجري في السابق بناء على ترتيب مسبق للحجّيات والمصادر (كأنواع الدلالات، والإجماع، والقياس، ورأي الصحابي، وعمل أهل المدينة، إلى آخره، على خلاف بين المذاهب في حجية هذه الأدلة وترتيبها)، يجب في عصرنا هذا ـ وقد تضاعفت الحاجة إلى اجتهادات جديدة ـ أن يجري أساساً بناء على تحقيق المقاصد كمرجعية أولى في مسائل السياسة الشرعية، بصرف النظر عن مذهب الفقيه التاريخي أو ميوله النفسية. أما إذا كانت دلالة أحد المقاصد تعارض دلالة مقصد آخر، فالمقصد الذي يظهر أنّه الأعلى والأهم ـ بناء على ترتيب الأولويات المعروف ـ هو الذي يجب أن يتقدم.

---

(٩٧) القرافي: الذخيرة، ج ١، ص ١٥٣، والفروق (مع هوامشه)، ج ٢، ص ٦٠.

(٩٨) ابن فرحون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠ وما بعدها.

وخلاصة هذا الفصل الذي أسهبنا فيه في الحديث عن «مرجعيات إسلامية» بمعانٍ مختلفة، أنّ المرجعية الإسلامية الأولى في تحديد الفلسفة والمنهج والمصدر والهدف والمدار في عملية كلٍّ من الاجتهاد الفكري والفقهي في أمور السياسة جميعاً وبالتالي مرجعية الدولة المدنية التي نراها مهمة في هذه المرحلة من تاريخنا الإسلامي هي: مقاصد الشريعة الإسلامية، وسنستصحب هذه المرجعية في المناقشة الآتية حول قضية التعددية السياسية في الدولة المدنية.

الفصل الثالث

الدولة المدنية سياسياً:
التعددية في ضوء مقاصد الشريعة

هذا الفصل يفصّل في موضوع الخصيصة ذات الأولوية في المرحلة الحالية من خصائص الدولة المدنية التي وصلنا إليها في تحديد مفهومها، ألا وهي: التعددية السياسية. وقد اطلعت على كل ما استطعت العثور عليه مما كتب في موضوع التعددية السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر، بين آراء للعلماء والفقهاء والمفكرين والباحثين والقيادات السياسية الإسلامية، وبين الدراسات والبحوث والمحاضرات والكتب التي خصّصت لهذا الموضوع، وخلصت إلى أن تناول جلّ أصحاب الفكر الإسلامي لمبدأ التعددية السياسية في ما سمّوه «الدولة الإسلامية» هو تناول من خلال نظرة تجزيئية إقصائية، وأن الذين انتقدوا الفكر الإسلامي من زاوية أو أخرى وقعوا هم أيضاً في تحيزات تجزيئية إقصائية، وبالتالي فالمقدمات المنهجية التي ذكرناها في الباب الأول فيما يتعلق بالمنهجية المنظومية الكلية لتحليل المفاهيم وكذلك المقدمات المنهجية التي تتعلق بمرجعية مقاصد الشريعة الإسلامية، هي كلها في نظري أسس منهجية مطلوبة لإصلاح ذلك الخلل في تناول الموضوع فكرياً، وبالتالي إصلاح النظم السياسية التي ترتبت على ذلك الفكر وأثرت سلباً من خلاله في واقع الناس.

ثم إن مفهوم «التعددية» نادراً ما يُطرح في دائرة أوسع من دائرة تعدد الأحزاب السياسية التي تتنافس على السلطة، وسوف نعرض جانباً من الجدل الطويل حول مشروعية وجود أحزاب سياسية أصلاً داخل الدولة «الإسلامية» أو عدم مشروعيته. ولكن سنن الله تعالى ودرس التاريخ وحقائق الواقع تدلنا على أنّ التعددية في معناها الحقيقي ضرورة سننية وثقافية واجتماعية قبل أن

تكون نظاماً حزبياً نتفق أو نختلف معه، بل نرى أن التعددية المجتمعية والثقافية هي الضمان والحماية والأساس لتعددية سياسية حقيقية، حزبية كانت أم غير حزبية.

وبصرف النظر عن النتائج التي وصل إليها المؤيدون والمعارضون لمسألة التعددية الحزبية في «الدولة الإسلامية»، فقد رأيت في هذا الفصل أن أقسم الآراء بحسب المنهج المتبع في الاجتهاد الفكري لا بحسب النتائج العملية لهذه الاجتهادات قبولاً أو رفضاً للتعددية الحزبية، ذلك لأن غياب التعددية المنشودة في نظري هو أساساً بسبب الإشكالية الفكرية في تناول الموضوع، وبالتالي فلا بد من التعامل النقدي مع المنهجيات المختلفة حتى يمكننا تصور مفهوم شامل للتعددية السياسية في الدولة المدنية واستصحاب النتائج المنهجية في التعامل مع موضوعات السياسة الأخرى.

أولاً: المنهج الحَرفي في خدمة الاستبداد

مر بنا سابقاً تحليل بعض المناهج الأصولية المعمول بها في الفقه المعاصر، أدّى قصورها إلى أنواع ودرجات من الحَرفية والجمود وعدم الواقعية سواء في فهم النصوص الشرعية أم الاستدلال بها أو القياس عليها. وقد وجدنا من خلال هذا البحث أن أغلب من يرفضون التعددية السياسية مبدئياً يستندون إلى فهم حَرفي لنص شرعي أو حكم فقهي، بل وجدنا أيضاً بعض من يؤيد التعددية السياسية استناداً إلى المنهج الحَرفي نفسه كذلك، وهو أيضاً غير مقبول لأنه يعزز منهج تفكير لا يتسق مع منهج التفكير الذي يستند إلى مقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها كمرجعية وفلسفة، والذي نعتبره ضرورة فكرية واجتماعية من أجل تعددية حقيقية راسخة وليست عارضة براغماتية مؤقتة.

والحق أنه لا توجد نصوص شرعية مباشرة سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة على صاحبها الصلاة والسلام ـ تحدد ملامح نظام سياسي إسلامي معين ولا آليات عمل هذه النظام تداولاً للسلطة ولا تحديداً للسلطات ولا صنعاً للقرار، وبالتالي فالمقصود الشرعي من هذا «السكوت التشريعي» هنا هو أن يظل هذا الميدان مفتوحاً للاجتهادات المتجددة كل

يبني رأيه على تجربته الخاصة ووعيه العام بمجريات الأحداث السياسية الآنية والتاريخية[1].

وقد انتشرت في عصرنا معالجات حَرفية لنصوص يراها أصحابها متعلقة بموضوع التعددية السياسية، وهي على الرغم من تعلقها بالشريعة من الناحية النظرية، إلا أنها واقعياً قد أدّت إلى تعزيز الاستبداد السياسي والضرر بمصالح الناس وهي بالتالي غير شرعية وغير سليمة.

والنظرة الفاحصة إلى تلك النصوص التي استندوا إليها تدلنا على أنها تتناول مفاهيم لا تنطبق على الواقع السياسي اليوم ولكنها تقحم عليه تجاوزاً لسياقات النصوص الموضوعية والتاريخية، كنصوص الولاء، والبيعة، والعهد، والطاعة للأمير، وذم الاختلاف، والتنازع، والتفرق، والتنابذ، والحلف، والحزب، والفرقة، والجماعة، والبدعة، والسنة، إلى آخره. وتلك المعالجات الحَرفية نتيجتها العملية ـ عن قصد أو غير قصد ـ هي تعزيز الواقع الاستبدادي السائد، وبالتالي لا بد من الرد عليها لتعبيد الطريق للدولة المدنية المنشودة.

١ ـ الحَرفية في فهم نصوص الولاء والبيعة والعهد والطاعة

وأول ما يستند إليه الحَرفيون في الحكم على التعددية السياسية ـ بعد أن قصروها على التعددية الحزبية ـ هو النصوص الشرعية الواردة في قضايا «الولاء والبراء» و«البيعة» و«العهد» للإمام و«الطاعة» له، إلى آخره. وعلى الرغم من شكلية هذا التناول وعدم انطباق المعاني الأصلية ـ العقدية بالأساس ـ لهذه المفاهيم على الموضوع، إلا أن أصحابه يدّعون أن هذه المعاني «مناطات» للحكم بالمعنى الشرعي، ويقيسون عليها للحكم على ما سموه «التحزب المذموم»، وهو ما يؤدي إلى إشكاليات عملية حقيقية ليس فقط في شرعية التحزب السياسي بل وفي أسلوب التعامل مع الأحزاب السياسية وكأنها كلها خارجة عن الإسلام ولو كانت «إسلامية».

وما كتبه عثمان بن معلم وأحمد إمام نناقشه هنا كمثال واضح على هذا

---

(١) انظر: عاطف عدوان، «التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر،» مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، السنة ١٦، العدد ١ (٢٠٠٢).

الاتجاه؛ حيث يقولان إن الحركات والأحزاب الإسلامية لا تخلو من المحذورات التي هي بمنزلة «تنقيح المناط في الحكم على جماعةٍ مَّا بأنَّها مُتَحَزِّبة تَحَزُّباً مذموماً»، وذكرا عدداً من تلك المحذورات[٢]، منها عقد الولاء والبراء على ما لم يعقده الله عليه من الكينونة داخل الحزب، أو تأييده وإن لم ينتظم فيه، مع أنَّ أصل الولاء يُعْطَى المسلم لمجرَّد كونه مسلماً، ويزاد فيه لحسن إيمانه وتقواه وصحة منهجه، وبحسب علمه بالحق ونصرته له، ويُعَادَى الشَّخْص لإخلاله بمقتضيات الإيمان وتعصُّبه للباطل وأهله، وأشارا إلى كلام ابن تيمية في موضوع الولاء والبراء[٣].

ثم استشهد الباحثان المذكوران بما ورد في القرآن الكريم من هذه المصطلحات، فذكرا قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقول السّعدي في تفسيرها: «﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ﴾ أي: ذكورهم وإناثهم، ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ في المحبَّة والموالاة والانتماء والنصرة، ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وهو اسم جامع لكُلِّ ما عرف حسنه من العقائد الحسنة والأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة، وأوَّل مَن يدخل في أمرهم أنفسهم، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، وهو كُل ما خالف المعروف وناقضه من العقائد الباطلة والأعمال الخبيثة والأخلاق الرذيلة، ﴿وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ أي: لا يزالون ملازمين طاعة الله ورسوله على الدوام، و﴿أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: يدخلهم في رحمته ويشملهم بإحسانه»[٤]. ونلاحظ هنا عمومية هذه النصوص الشرعية وعدم تعلقها بالموضوع السياسي المطروح أصلاً.

وقد انتقد الدكتور صلاح الصاوي استحضار قضية الولاء والبراء في

---

(٢) انظر: عثمان بن معلم محمود وأحمد بن حاج محمد عثمان، **التحذير من التفرق والحزبية** (مقديشو: مركز أهل الحديث في الصومال، [د. ت.]).

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط ٢ (الرياض: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ١١، ص ٥١٢.

(٤) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان** (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ص٣٠٣.

موضوع «التعددية السياسية في الدولة الإسلامية»، فكتب يقول: «موالاة الإيمان لا يقطعها النزاع، بل ولا يقطعها الاقتتال، لقد بلغ النزاع بين السلف مبلغ الاقتتال في بعض الأحيان، ولكن هذا لم يقطع موالاة الإيمان بينهم بل كان يوالي بعضهم بعضاً، ويترحم بعضهم على بعض ويصلون على القتلى من الفريقين ونحوه، فإذا كانت موالاة الإيمان لا يقطعها التقاتل فكيف يقطعها تنافس سياسي ينشد مصلحة الأمة والتمكين لأهل القوة والأمانة فيها في إطار من القواعد الضابطة للتعامل، والمانعة من البغي أو الاستطالة؟»[٥].

والشيخ القرضاوي مثلاً في كتابه من **فقه الدولة في الإسلام** قد فنّد التبسيط في تلك النظرة الحَرفية من دون اعتبار لموقف المتحزب. كتب يقول: «ومن الشبهات التي أثيرت كذلك: ما قيل من أن وجود أحزاب داخل الدولة الاسلامية يقسم ولاء الفرد بين حزبه الذي ينتمي إليه ودولته التي بايعها على السمع والطاعة والنصرة والمعونة... هذا صحيح إذا كان الفرد سيتخذ موقف المعارضة للدولة في كل شيء والتأييد لحزبه في كل شيء. وهذا ما لا نقول به».

ثم اقترح الشيخ معياراً ضابطاً فقال: «إن ولاء المسلم إنما هو لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۞ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٥ ـ ٥٦]... إن إنتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم، أو جمعية، أو نقابة، أو اتحاد أو حزب لا ينافي انتماءه للدولة وولاءه لها. فإن هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والمحظور كل المحظور هو اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١].. وإذا كان النمط الحزبي المعهود هو تأييد الفرد لحزبه في مواقفه، وإن اعتقد أنه مبطل بيقين، ومعارضة الدولة وإن اعتقد أنها على حق، فهذا ما لا

---

(٥) صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢).

نقره ولا ندعو إليه، وما ينبغي تعديله إلى صيغة تتفق وقيم الإسلام وأحكامه وآدابه»[٦].

ومن المفاهيم التي استحضرت بالحرف لا المعنى وبالشكل لا المضمون في هذا الباب: البيعة. فقد كتب أيضاً عثمان بن معلم وأحمد إمام يقولان إن أخذ البيعة كعهد للحزب أو لزعيمه بقصد الربط بين أفراد مجموعة الحزب وإحكام تنظيمهم ليُنطلَق بهم إلى تنفيذ أهداف الحزب، يجعل المسلمين لا يخلو حالهم من أمرين[٧]: إما أن يكون لهم إمام ثبتت ولايته بإحدى الطُّرق المعتبرة عند أهل السُنَّة، فلا يجوز إحداث بيعة أخرى، قال رسول الله (ﷺ): «مَن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر». وقال (ﷺ): «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»، أو أن يكونوا متفرقين متحزِّبين فلا يُتَّبع أحد هذه الأحزاب في الفرقة، ولا يُبايع أحد المتنافسين من أهل الشوكة، وهي الحال التي سأل عنها حذيفة حين قال: فإن لَمْ يكن لهم جماعة ولا إمام؟ فأجابه النبيُّ (ﷺ) بقوله: «فاعتزل تلك الفرق كلها»[٨].

ثم ذكرا صنفاً آخر سموه «مَن لا شوكة لهم» وهم: «لا يحصل بهم مقصود الإمارة من إنصاف المظلومين، وتأمين السُّبُل، وإقامة الحدود، وإيصال الحقوق والولايات إلى أهلها، وهم بالتالي أبعد من أن يُبَايَعُوا»، واستشهدا بكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية عن طاعة الإمام الذي يقول فيه: «إنَّ النبي (ﷺ) أمر بطاعة الأئمة الموجودين المعلومين الذين لهم سلطان يقدرون به على سياسة الناس، لا بطاعة معدوم ولا مجهول، ولا مَن ليس له سلطان ولا قدرة على شيء أصلاً. كما أمر النَّبيُّ (ﷺ) بالاجتماع والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف، ولم يأمر بطاعة الأئمة مطلقاً، بل أمر بطاعتهم في طاعة الله دون معصيته»[٩].

---

(٦) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٧) انظر: محمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية.

(٨) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢٨.

(٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ١١٥.

وهنا نرى في معرض الاستشهاد الحَرفي بنصوص البيعة أن المؤلفيْن يدعمان ما نعتبره خطأ تاريخياً من أخطاء فقه السياسة الشرعية، ألا وهي قضية شرعنة حكم من أطلقوا عليه «صاحب الشوكة»، أي إن الباحثيْن هنا يشرعنان للذي يمتلك وسائل عنف أشد وبطش أعلى أن يتولى الحكم، شرعاً لا افتئاتاً، وحقاً لا باطلاً، وهذه إشكالية كبيرة ما زلنا نعانيها في فقه اليوم في ظل حكومات استبدادية عديدة يشرعن لها الفقهاء على هذا الأساس.

وهنا نرى كذلك قياساً مع الفارق ـ أي قياس غير سليم ـ بين بيعة النبي (ﷺ) أو البيعة للخلفاء من بعده، وبين اختيار رئيس أو رئيس وزراء أو أمير أو ملك في دولة وطنية عصرية؛ حيث إن مسألة البيعة لا تنطبق أصلاً على آلية اختيار رأس السلطة التنفيذية، لأن آليات انتقال السلطة سواء بالانتخاب المباشر للأفراد أو الأحزاب أو غير ذلك من النظم يختلف كل الاختلاف عن قضية انتقال السلطة في آلية الاستخلاف والبيعة.

ثم استشهد الباحثان بفتوى للشيخ ابن باز حين سئل: «بعض الطُّلَّاب السلفيين يقولون: لا بُدَّ أن نجتمع على عهد وعلى بيعة لأميرٍ لنا وإن كُنَّا على المنهج السلفي ولسنا في الجماعات الأُخرى؟»، فأجاب الشيخ بقوله: «ما يحتاج بيعة ولا شيء أبداً، يكفيهم ما كفى الأولين. الأولون طلبوا العلم وتعاملوا بالبر مِن دون بيعة لأحد»[10]. بل واستدلا أيضاً بما قاله الطبري في شرح حديث حذيفة الذي أورده البخاري تحت باب «كيف الأمر إذا لم تكن جماعة»؛ إذ قال: في هذا الحديث أنَّه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزاباً، فلا يتَّبع أحداً في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك، خشيةً من الوقوع في الشر»[11]. وهذا كله استشهاد في غير محله وقياس مع الفارق على المنوال نفسه.

ولكن البحث الأطول والأكثر تفصيلاً في ما يمكن أن نطلق عليه المنهج الحَرفي في هذا الباب هو ما كتبه الشيخ صفي الرحمن المباركفوري، والذي

---

(١٠) من شريط بعنوان «أسئلة أبي الحسن للشيخين ابن باز وابن العثيمين» سُجِّل بمكَّة المكرَّمة في السادس من ذي الحجة عام ١٤١٦هـ/ [٢٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦م].

(١١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١٣، ص ٣٧.

ذكر فيه: «إذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام، فالحزب إمَّا أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره، فإنْ جَعَلَ الإسلام هو الأساس فإنَّ الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسهما أمراً آخر غير الإسلام فإنَّ هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أنَّ الإسلام قد نهى عن الدَّعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها... إذن فلندَع هذا الأساس المنتن للأحزاب، ولا نلوِّث به الإسلام»[١٢].

وهذا الرفض المطلق للتجمعات والجماعات السياسية كلها الذي يعلنه الشيخ صفي الرحمن ويدلل عليه من خلال دراسته المفصلة، اعتمد فيه كذلك على منهج موازنة المصالح والمفاسد في نظره، وهي موازنة تتغير بتغير الظروف، ونظرة أوسع من النظرة الحَرفية. كتب يقول: «ومن محاسن الشريعة الإسلامية أن شيئاً ما إذا اشتمل على مفسدة ومصلحة فالشريعة تنيط الحكم بالأقوى منهما، فإذا كان الغالب هو المفسدة فهي ترجح جانب المنع على جانب الجواز، وإذا كان الغالب هو المصلحة فهي ترجح جانب الجواز على جانب المنع، وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية ليس هذا موضع تفصيلها. ومقتضى هذه القاعدة العظيمة أن لا يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي إلا إذا كان فيه مصلحة راجحة لا يشك في رجحانها، وأمنت الأمة من الوقوع في فتنة الافتراق والتنازع والتحاسد والتباغض، ومن الخوض في عصبيات جاهلية ونزعات غير إسلامية، وإلا فلا»[١٣].

وبالتالي فرأي الشيخ هنا منوط بما رآه هو محققاً للمصلحة الراجحة، وهو جيد لأنه يفتح الباب لتطوير المنهجية الحَرفية التقليدية عن طريق اعتبار مسألة المصالح والمفاسد، وهو تطوير مهم بناء على مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي تتجاوز بقوة المنهجية الحَرفية وتنقلها منطقياً إلى ما وراء الحَرف من معنى، وهي نقلة مهمة.

---

(١٢) صفي الرحمن المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام** (بومباي، الهند: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٨٧)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

ويلحق بهذا الباب أيضاً مسألة طلب الإمارة التي اعتبرها البعض أساساً في رفض أو قبول نظام الأحزاب السياسية، فقاسوا بشكل حَرفي خوض حزب سياسي للانتخابات بطلب الإمارة المنهي عنه شرعاً في بعض الحالات، كنهي النَّبِيُّ (ﷺ) عبد الرحمن بن سمرة عن طلب الإمارة، فعنه قال: قال لي رسول الله (ﷺ): «يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة، فإن أُعْطِيتَهَا عن مسألة وُكِلْتَ إليها، وإن أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مِسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عليها»[١٤]، وما ورد عن أبي موسى الأشعري قال: دخلت على النَّبِيِّ (ﷺ) أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: «إنَّا لا نُوَلِّي هذا مَن سأله ولا مَن حرص عليه»[١٥].

ويجدر بالذكر أن الذين اختلفوا مع هذه النتيجة من أهل الفكر الإسلامي المعاصر اتبعوا المنهجية نفسها في القياس، والطريقة نفسها في إصدار «الفتوى» على النظام السياسي بالوجوب أو الحرمة وهو ما لا يصح أصلاً.

فمثلاً، في مناقشة الدكتور صلاح الصاوي في كتابه **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** لهذه المسألة كتب يقول: «لا منازعة في أن الجمهور على أن طلب الولاية مكروه، وأن اجتنابها هو الحزم، وأن ما فيها من المغارم أضعاف ما فيها من المغانم، وأن من حرص على طلبها وُكِّل إليها، كما صرحت بذلك النصوص السابقة، وكما أشارت إليه مقالات أهل العلم في شروح هذه الأحاديث. ولكن هذا الأصل العام يرد عليه استثناء من تتعين عليه الإمارة، كمن يقوم بالأمر عند خشية الضياع، وأنه يكون في هذه الحالة كمن أعطى بغير حرص، بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجباً عليه، وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف (عليه السلام) ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]... ولهذا الاستثناء يخرج كل من يسعى لطلب الولاية في ظل إطار علماني لإقامة الدين وتحكيم الشريعة، بلا شك أن طلبها في هذه الحالة جهاد متعين»[١٦].

---

(١٤) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، حديث رقم (٧١٤٦)، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج ٢، ص ١٢٠.

(١٥) البخاري، المصدر نفسه، حديث رقم (٧١٤٩).

(١٦) الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

ولكن رأي الدكتور صلاح الصاوي هنا يجعل ما أطلق عليه «الإطار العلماني» حالة خاصة تبيح «طلب الولاية» ويقيس قصة يوسف (عليه السلام) عليها على الرغم من الفروق بين النظام الملكي المصري القديم والنظام الديمقراطي المعاصر. ولكن على أي حال، فإن المنطق الذي استند إليه الدكتور الصاوي يفتح الباب في المذاهب الحَرفية التقليدية لاعتبار المقاصد بمعنى الغايات والمقاصد بمعنى النيات، وهما ضروريان من أجل مقاربة للموضوع المطروح مبدئياً بشكل يناسب العصر.

٢ ـ الحَرفية في فهم نصوص ذم الاختلاف والتنازع والتفرق والتنابذ

وقد حُكم على مسألة التعددية السياسية في شكلها الحزبي من خلال منهج حَرفي في تناول بعض المنهيات الشرعية كالاختلاف والتنازع والتفرق وما إليه، والتي هي بالأساس منهيات عقدية وسلوكية لا تتعلق بالضرورة بالاختلاف داخل النظام السياسي أو حول آليات الانتخاب أو التنازع على الصلاحيات أو ما إليه من مسائل السياسة المجردة.

ونضرب أمثلة سريعة من هذا المنهج الحَرفي، أولها حين سُئِلَ الشيخ ابن عثيمين: هل هناك نصوص في كتاب الله وسُنَّة نبيِّه (ﷺ) فيها إباحة تعدُّد الجماعات الإسلامية؟ أجاب بقوله: «ليس في الكتاب والسُنَّة ما يبيح تعدُّد الجماعات والأحزاب، بل إنَّ في الكتاب والسُنَّة ما يَذُمّ ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]»[١٧].

وقد نقل عثمان بن معلم وأحمد إمام قول ابن تيمية الذي يستشهد به كثيرون ممن يؤيدون التحزب السياسي، وأوّلوه بما يصرفه إلى رأيهم، فقد قال ابن تيمية في كلام له: «وأمَّا رأس الحزب فإنَّه رأس الطائفة التي تتحزَّب، أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصُّب لمن دخل في حزبهم بالحق

(١٧) مجلة الجندي المسلم، العدد ٨٣ (ربيع الأوّل ١٤١٧هـ/ [آب/ أغسطس ١٩٩٦م]).

والباطل، والإعراض عمَّن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحقِّ والباطل، فهذا من التفرُّق الذي ذمَّه الله تعالى ورسوله، فإنَّ الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن الفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان. وفي **الصحيحين** عن النَّبِيِّ (ﷺ) أنَّه قال: «مَثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحُمَّى والسَّهر»[١٨].

وهذا النقل المذكور من ابن تيمية ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ وهو شائع في الأدبيات الإسلامية المعاصرة ـ يفتقر إلى الدقة في قياس الظروف السياسية في عصرنا على الظروف السياسية التي عاش فيها ابن تيمية، ويدل على إشكالية منهجية في الإشارة إلى كلام الفقهاء من تاريخنا ولو كانوا من كبار الأئمة وكأن الفقه التاريخي «مرجعية» قائمة في حدّ ذاتها وحجة شرعية مقبولة في نفسها، وهو ما لم نقبله نظرياً ولا عملياً إلا في إطار مقاصدي سنني، كما ذكر.

ثم نحا الباحثان منحى التأويل لكلام ابن تيمية ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ وكأنه حجة في حدّ ذاته يحتاج إلى تأويل ليصرف عن ظاهره للضرورة، فكتبا يقولان: «والمتأمِّل لمقولة شيخ الإسلام، الجامع بين أطراف كلامه يلوح له أنَّ الرئاسة التي يسوِّغها الشيخ هي رئاسة العلم، وزعامة شيخ لحزبه، أي تلاميذه وطلبته الذين يعلمهم ويزكيهم ويربيهم على العلم والعمل كما كانت حياة أئمة السَّلَف، فما مِن أحد من علماء السلف إلَّا كان له تلاميذ وأتباع يعلمهم ويربيهم ويخرجهم على يديه... وليس معنى قول شيخ الإسلام تسويغ الحزبية وزعامتها بالمفهوم المعاصر».

بل ونقل الباحثان تأييداً لكلامهما من كلام الإمام الشاطبي في الاعتصام في ذمِّ البدعة وأهل الافتراق، وما قاله في سياق حديثه عن حديث الاثنتين وسبعين فرقة، على الرغم من أن كلام الشاطبي نفسه ذكر فيه أنّه لا يقصد بالذم الخلاف الواقع في مسائل الاجتهاد وإنّما يراد به ما سمّاه «الافتراق المقيّد»، أي الذي قيّد معناه بالآيتين التاليتين: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]، وقوله تعالى:

---

(١٨) البخاري، صحيح البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾، وأشباههما من الآيات الدَّالَّة على التفرُّق الذي صاروا به شيعاً أي: جماعات عقدية في الدين نفسه، على حد قول الشاطبي[١٩].

وهذا الرأي هو ما خلص إليه الباحث الباكستاني خالد إسحاق في دراسته المنشورة في مجلة **المسلم المعاصر** تحت عنوان «الأحزاب السياسية ونمط القيادة في المجتمع الإسلامي»، والذي رد خلالها على خصوم التعددية الذين يستخدمون بعض آيات القرآن الكريم من قبيل الآيات المذكورة أعلاه، موضحاً أن تلك الآيات تركز على الاختلاف في الدين لا في مسائل السياسة، وأن الاختلافات أنواع كثيرة والاختلافات السياسية هي نمط من الاختلافات وليس بالضرورة أن تؤدي دائماً إلى التفرق في الدين[٢٠].

وقد كتب الأستاذ مشير المصري في دراسته المطولة عن التعددية السياسية في الإسلام ناقداً الذين استدلوا في السياق نفسه بمواضع ذكر «الشيع» و«الفرق» في القرآن، فقال: «إن كلمة «شيعة» التي وردت في الآيات، تحمل نفس المعنى الذي تحمله كلمة حزب، أو طائفة، أو فرقة، ولكن استخدام هذه الكلمات لا تصل بنا إلى نتيجة قطعية؛ لأنه كما استخدمت هذه المصطلحات في مقام الذم في الآيات التي استدل بها أصحاب المذهب الأول فقد استخدمت في مقام المدح في آيات أخرى، وتدل على الفئة الراشدة المهدية منها: قال الله تعالى: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الصافات: ٨٣]. فجاءت في الموقع الأول تشير إلى شيعة موسى، وفي الثاني إلى أن إبراهيم كان من شيعة نوح. وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة حزب، فقد جاءت تشير إلى حزب الله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾»[٢١].

---

(١٩) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٩، وخالد إسحاق، «الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٤٤ (تموز/يوليو ١٩٨٥).

(٢١) مشير عمر المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة** (غزة: مركز النور للبحوث والدراسات، ٢٠٠٦)، ص ١٣٣.

وعلى الرغم من تأييدي لكلام الأساتذة الفضلاء المذكورين هنا في اختلافهم مع الأستاذين ابن معلم وأحمد إمام ومن نهج نهجهم، إلا أن منهجهم في رأيي ما زال يكرس الإشكالية نفسها في الوقوف على حَرفية كلمات النصوص الشرعية المذكورة وكأنها يمكن أن تتناول تفاصيل قضايا السياسة المعاصرة بشكل مباشر، وهو غير دقيق، ومنهجهم هذا يكرس كذلك «إشكالية الفتاوى السياسية»، والتي نناقشها لاحقاً في هذا الفصل.

ثم وقفنا على نمط من الحَرفية التبسيطية في تناول هذا الشأن تتجاوز القياس مع الفارق إلى قياس على نصوص شرعية ليس لها تعلّق بالموضوع لا من قريب ولا من بعيد، كالذين استدلوا على عدم شرعية التعددية الحزبية بما روى الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث أبي ثعلبة الخشني، قال: كان الناس إذا نزل رسول الله (ﷺ) منزلاً فعسكر تفرقوا عنه في الشعاب والأودية، فقام فيهم فقال: «إن تفرقكم في الشعاب والأودية إنما ذلكم من الشيطان» قال: فكانوا بعد ذلك إذا نزلوا انضمَّ بعضهم إلى بعض حتى إنك لتقول: لو بسطتَّ عليهم كساءً لعمَّهم، إلى آخر الحديث[٢٢].

ولا يبدو لي أن هناك مناسبة بين وجه الشبه بين شعاب الجبال وشعاب المذاهب السياسية فضلاً عن أن يكون ذلك مؤثراً في الحكم على هذه المسألة! وإنما ذكرت هذا المثال العجيب لأن هذا المنحى من الخطاب الضحل الذي يرمي إلى الاستهلاك العام في أوساط البسطاء قد شاع في الخطاب الإسلامي الشعبي المعاصر خاصة في سياق «الربيع العربي»، ولم ينتج إلا ضحالة ضارة للغاية في الخطاب السياسي الإسلامي العام، ثم أدى إلى نتائج كارثية نظراً إلى ضغط الجمهور الذي صنعه ذلك الخطاب التبسيطي على صناع القرار أنفسهم لتحقيق أهداف غير واقعية سياسياً.

٣ ـ الحَرفية في فهم نصوص الحلف والحزب والفرقة والجماعة

وبالمنهجية الحَرفية نفسها قيست مسألة التعددية السياسية في صورتها

---

(٢٢) أحمد بن حنبل، المسند (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٢٩، ص ٢٣٧؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، السنن (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٤١؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج ٥، ص ٢٦٩، ومحمود وعثمان، التحذير من التفرق والحزبية.

الحزبية على نصوص فيها ذكر مفاهيم شرعية مختلفة عن الحزب السياسي المعاصر في المعنى والمبنى كالحلف والفرقة وما إليها.

كتب الشيخ صفي الرحمن المباركفوري يقول: «إنَّ الإسلام لا يتحمَّل في داخله تنظيماً آخر... ولم يبق عنده مجال لتعدُّد الجماعات والكتلات المتفرقة، بحيث لا يكون لإحداها حقوق وعلاقات بالأخرى حتى يحتاج إلى عقد التحالف بينها»[٢٣]، والشيخ هنا يشير إلى قضية «الحلف» التي وردت في بعض النصوص الشرعية.

وعلى الرغم من أن الأحاديث التي وردت عن الرسول (ﷺ) خاصة في هذه المسألة جاء فيها تحبيذ فكرة الحلف على طريقة حلف الفضول مثلاً، إلا أنه ورد عنه (ﷺ) حديثان ظن بعض الفقهاء فيهما «التعارض» بمعنى «التناقض»: أحدهما أنه لو دعي إلى حلف «مثله في الإسلام لأجاب»، وبعضها جاءت تنهي عن الحلف في الإسلام بلفظ عام مطلق: «لا حلف في الإسلام»، إلا أن أصحاب المنهج الحَرفي أصروا على انتقاء أحد الحديثين وجعل الآخر مردوداً بإطلاق على طريقة الأبيض والأسود التي لا ترى تعدد الأبعاد التي تحدثنا عنها سابقاً، فبعضهم جعل حلف الفضول منسوخاً و«لا حلف في الإسلام» ناسخاً له من دون دليل شرعي، والآخرون جعلوا الحلف والتحالف ـ بمعنى الأحزاب السياسية ـ مفتوحاً بإطلاق، وكل هذا يفتقر إلى الدقة والمنهجية المنطقية السليمة.

ويختار المعارضون والمؤيدون للتعددية الحزبية، بانتقائية غير ممنهجة، من شروح هذه الأحاديث ما يعزز مواقفهم، كالذي نقله عثمان بن معلم وأحمد إمام عن الإمام أبي جعفر الطحاوي؛ حيث كتب يقول: «قول النبي (ﷺ): «لا حلف في الإسلام»، إنما كان منه عند فتحه مكة... عن عبد الله بن عمرو، قال: لما دخل رسول الله (ﷺ) مكة عام الفتح قام خطيباً، فقال: «أيها الناس! إنه ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة ولا حلف في الإسلام»... فأخبر عبد الله بن عمرو أن هذا القول إنما كان من رسول الله (ﷺ) يوم فتح مكة، والذي كان من رسول الله (ﷺ) في المهاجرين والأنصار رضوان الله عليهم من المؤاخاة

(٢٣) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام.

عقيدتهم وعملهم»[٢٥].

وعلى الرغم من أن تفريق الشيخ ابن باز بين الفرق الضالة والفرق الناجية مفيد في تجنب كثير من التفسيق والتبديع بين الأحزاب والجماعات الإسلامية، ويسهم في التنوع المنشود في إطار الحديث عن الدولة المدنية، إلا أن مفهوم «الفرقة» نفسه وكذلك مفهوم «الجماعة» الذي ذكره، هما من المفاهيم المغلوطة في هذا الباب، لأنهما ـ إن صحّت أحاديث الفرقة الناجية ـ مفهومان عقديان يتعلقان باختلاف في العقيدة، ولا ينطبقان على الجماعات والأحزاب السياسية إسلامية كانت أو غير إسلامية.

وقد ردّ الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** على هذه الطريقة بقوله: «من ذلك ما صدر لبعضهم من حكم أو فتوى تجعل أي تكوين لجماعة، أو انتساب إليها عملاً محرّماً، وابتداعاً في الدين لم يأذن به الله، سواء سميت هذه المؤسسة جماعة أو جمعية أو حزباً، أو ما شئت من الأسماء والعناوين... وهذه جرأة غريبة على دين الله، وتهجم على الشرع بغير بيّنة، وتحريم لما أحل الله بغير سلطان. فالأصل في الأشياء والتصرفات المتعلقة بعادات الناس ومعاملاتهم الإباحة. وتكوين الجماعات العاملة للإسلام منها، بل الصواب أن تكوين هذه الجماعات مما توجبه نصوص الشرع العامة، وقواعده الكلية»[٢٦].

وعلى الرغم من وجاهة رأي أستاذنا وفائدة كلامه في أن الأصل في الأشياء الإباحة وفي دعم المبادرات والجماعات الإسلامية التي تخدم الإسلام وأهدافه، إلا أن تلك المؤسسات والجمعيات والجماعات والأحزاب على الرغم من أصل إباحتها ينبغي أن يكون الحكم عليها من باب المصالح والمفاسد التي تؤول إليها مآلاتها الواقعية، والتي ينبغي أن تقدر بحسب العلوم الاجتماعية والسياسية المتعلقة بها وبناء على المرجعية الأخلاقية المقاصدية التي عرضنا ملامحها، لا بناء على آليات الفتوى بالحل والحرمة، فالأمر كله في دائرة المباح مبدئياً.

---

(٢٥) منقول في: المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٨٠.

(٢٦) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

٤ ـ الحَرفية في مفهوم البدعة والسنة

ومن الإشكاليات المنهجية التي تظهر في تحريم الحَرفيين فكرة التعددية الحزبية هو استناد ذلك التحريم إلى «بدعية» التعددية السياسية. فقد كتب عثمان بن معلم وأحمد إمام عن مفاسد الأحزاب وذكرا منها بدعيتها، لأنها «تنفرد باسم أو رسم عن منهاج النبوة، وهو عمل مستحدث لم يُعْهَد في الصَّدر الأوَّل»[٢٧].

وقد ناقش الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** مفهوم البدعة، فقال: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها. وقد حفر الرسول (ﷺ) خندقاً حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، إنما هي من أساليب الفرس أشار بها سلمان (رضي الله عنه)، واتخذ الرسول (ﷺ) خاتماً يختم به كتبه، حين قيل له: إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوماً، واقتبس عمر نظام الخراج، ونظام الديوان، واقتبس معاوية نظام البريد، واقتبس من بعده أنظمة مختلفة»[٢٨].

وقد ردّ الأستاذ مشير المصري على من قال ببدعية التعددية الحزبية بقوله: «ينبغي التحرر من فكرة القائلين ببدعية الأحزاب السياسية، إذ أن ذلك هو الذي يورث الفرقة والاختلاف، ويشرذم الصف المسلم، ويؤثر على مسيرة العمل الإسلامي، وكذلك التحرر من النظرة السطحية والقديمة لفكرة الأحزاب على أنها شر محض، وتبعث الفرقة والتباغض، وأن تتحول هذه النظرة وتتغير إلى ما يتوافق وشرعنا الحنيف، لاسيما وأن الأحزاب المؤطرة بالإسلام أضحت مصدر خير وفأل حرية واستقرار»[٢٩].

وعلق الشيخ محمد الغزالي على هذا الرأي، حين كتب ـ رحمه الله ـ بأسلوبه الخاص قائلاً: «قال لي متعالم كبير إن الانتخابات بدعة! قلت له: وسفك الدم واستباحة الحرمة هو السنة؟ قال: إن الغوغاء لا رأي لهم. قلت: ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا وذاك؟

---

(٢٧) محمود وعثمان، **التحذير من التفرق والحزبية**.

(٢٨) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٩) المصري، **المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: دراسة فقهية مقارنة**، ص ١٦١.

قبلناهم مقاتلين ولم نقبلهم ناخبين؟!»[٣٠].

ولعلّي أضيف أن الإشكالية المنهجية هنا هي في الحَرفية بل والانتقائية في وسم كل جديد لا يروق لآحاد الناس بأنه بدعة لأنه لم يكن موجوداً على عهد الرسول (ﷺ)، وبالتالي خلط الفعل الإجرائي المصلحي بالفعل الشرعي العبادي التوقيفي؛ حيث إن الرسول (ﷺ) قصد إلى ترك الفعل الأول لتطور الزمن وتحقيق المصلحة، وقيد الفعل الثاني بالضوابط الشرعية والأشكال والهيئات المخصوصة. وخلْط هذين النوعين من الأفعال لا يؤدي إلا إلى إشكالات شرعية ومجتمعية كبيرة، أقلها الخلط بين الخلاف السياسي والخلاف الديني، وهو خطير وضار، كما نرى في واقعنا.

٥ ـ الحَرفية في تقليد النظم السياسية التاريخية

لم تبرز مواقف الأستاذ أبو الأعلى المودودي نحو التعددية السياسية في كتاباته المتعددة في مجال السياسة إلا في كتيب أصله محاضرة ألقاها بالأوردية في مدينة لاهور عام ١٩٣٩م وصدرت بعد ذلك باللغة العربية تحت عنوان «نظرية الإسلام السياسية».

ولكن تصور الدولة عند الأستاذ المودودي ودور من أطلق عليه «الأمير» وصلاحياته خضع تماماً لنظم سياسية تاريخية انتقاها من تاريخ المسلمين، وبناء على ذلك فقد وصل إلى قناعات قد تتوافق مع التاريخ ولكنها تختلف عن مبادئ الإسلام نفسه ومقاصده وغاياته إذا أردنا أن نطّبقه في الواقع. فالأمير عنده حاكم مطلق استبدادي، ولا يُلزم بالمشاورة أصلاً على أساس أن كثرة العدد ليست ميزاناً للحق والباطل، وبالتالي فالأمير في تصوره يمكنه أن يخالف أهل الشورى كلهم ويقضي برأيه المنفرد، ولكنه ذكر أن على مجلس الشورى أن يراقب الأمير مراقبة شديدة ولهم أن يعزلوه إذا اتبع الهوى. ولكن سؤالي هنا: هل القضاء بالرأي المنفرد ولو خالف أهل الشورى جميعاً إلا «اتباع الهوى» ومخالفة منهاج النبوة؟ هل اتباع الهوى يقتصر على إتيان المحرمات على المستوى الفردي ولا يدخل فيه الاستبداد على المستوى العام وهو أشد؟

---

(٣٠) محمد الغزالي، نظرة إلى واقعنا الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، ص ٣٣.

وعلى المنهج نفسه جاء طرح الأستاذ محمد أسد في كتابه **منهاج الإسلام في الحكم** الذي أصر فيه على استنطاق بعض أحداث السيرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام بشكل مباشر للإجابة عن أسئلة معاصرة في نظام الحكم على الرغم من اختلاف المسائل والظروف. كتب يتساءل: «هب أننا أعطينا الأمير جميع السلطات التنفيذية، فإن سؤالاً سيظلّ قائماً: هل ستبقى هذه السلطات والوظائف المترتبة عليها محصورة في شخصه وحده، كما هو الحال بالنسبة لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، أم أنه سيمارسها بالاشتراك مع مجلس وزراء يمثلون الكتل الرئيسية في مجلس الشورى ويستمرون في الحكم ما داموا متمتعين بثقة هذه الهيئة التشريعية؟»، فأجاب أن سيرة الرسول (ﷺ) تدل على أنه كان يركز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد كان يطلق عليه «الأمير» أحياناً ويسميه «الإمام» أحياناً أخرى، وكأنه كان يعتبر أن هذا النظام هو أنسب ما يمكن من الأنظمة للحكومة الإسلامية[٣١].

واستنطاق التاريخ السياسي من سيرة المصطفى (ﷺ) لا يصح أن نقف فيه على الحَرفيات التي يذكر فيها الرسول (ﷺ) طاعة «الأمير» وما إلى ذلك، بل لا بد من أن نعود فيه إلى «قصد الإمامة» الذي ناقشناه من قبل ضمن مقاصد الرسول (ﷺ)، وننظر إلى التدابير السياسية على أنها وسائل إلى غايات وليست غايات في حد ذاتها.

ونلاحظ هنا كذلك أن «المرجعية التاريخية» تتجاوز عند البعض قضية الهوية والبناء على الإنجازات الإسلامية التاريخية ـ وهو الحد المناسب لاعتبارها كما ذكرنا آنفاً ـ إلى منهج آخر فيه نوع من الحَرفية في تناول التاريخ ونوع من الإلزام في استنساخ صوره ونظمه، على الرغم من أن التاريخ كما سبق البيان لا يعتبر حجة شرعية ولا يلزم أن نكرر صوره ونظمه السياسية ولو كانت تلك النظم من عهد النبي (ﷺ).

---

(٣١) محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ١١٣.