

سؤال التدبير

رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني



مسفر بن علي القحطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

سؤال التدبير

رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني

سؤال التدبير

رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني

مسفر بن علي القحطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر – إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

القحطاني، مسفر بن علي

سؤال التدبير: رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني/ مسفر بن علي القحطاني .

ص ٣٨٢ .

ببليوغرافية: ص ٣٦٥ - ٣٨٢ .

ISBN 978-614-431-047-2

١ . المقاصد (الفقه الإسلامي) . ٢ . الإصلاح الديني . ٣ . الإصلاح

السياسي . أ . العنوان .

300

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

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب المرذاتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabianetwork.com

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

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

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

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

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

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن

جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣

هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦

E-mail: info-ksa@arabianetwork.com

إهداء..

إلى من افتقدتها وهي في أعماقي ..
إلى أمي رحمها الله

المحتويات

١٣	مقدمة
١٩	الفصل الأول
	مقدمات في الإصلاح المدني :	المسألة الأولى
	مركزية الإصلاح المدني :	
١٩	في الخطاب القرآني
	تبيئة المصطلحات :	المسألة الثانية
٢٥	والمفاهيم المدنية المستوردة
	مقاصد الإصلاح المدني :	المسألة الثالثة
٣١	رؤية خلدونية
٤٠	مفاهيم لتدبير العمل الإصلاحي
٤٦	فقهاء السيادة في الإصلاح المدني
	دولة الحقوق ومجتمع المؤسسات :	المسألة السادسة
٤٩	رؤية مقاصدية
٥٦	الوعي الرقابي كمدخل للإصلاح
	الفكر المقاصدي :	المسألة الثامنة
٦٠	مدخلاً لبناء العقل الإصلاحي

المسألة التاسعة	: الوعي الجمعي ودوره
٦٧	في الإصلاح المدني المعاصر
المسألة العاشرة	: واقع الثورات العربية
٧١	وحلم الإصلاح المدني
المسألة الحادية عشرة	: النوازل السياسية
٧٧	ومأسسة الاجتهاد المعاصر
المسألة الثانية عشرة	: سيادة الأمة
٨١	في سياق النظر المقاصدي
المسألة الثالثة عشرة	: القابلية للفوضى
٨٩	في مآلات الإصلاح المدني
المسألة الرابعة عشرة	: فلسفة العبودية الطوعية للاستبداد:
٩٥	قراءة مقاصدية وسوسولوجية
المسألة الخامسة عشرة	: سلطة الفقيه
١٠٢ ...	ومحاولات تجديد المرجعية الإصلاحية
المسألة السادسة عشرة	: المدافعة الحضارية
١٠٩	ومفهوم التصالح المدني
المسألة السابعة عشرة	: المثقف وسؤال الإصلاح المدني:
١١٥	الحالة الخليجية أنموذجاً
المسألة الثامنة عشرة	: السفارة الإسلامية
١٢٢	وبناء الجسور الحضارية بين الأمم
المسألة التاسعة عشرة	: دبلوماسية ابن رشد
١٢٦	وجسور المعرفة الخالدة

- المسألة العشرون : تجربة ابن رشد في الإصلاح الفكري ١٢٨
- المسألة الحادية والعشرون : أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي :
الفقه والتنوير والإصلاح ١٣٤
- المسألة الثانية والعشرون : الحرية الدينية عند جون لوك :
مقاربات لخطابات التسامح المعاصرة ١٤٠

الفصل الثاني : قراءة في أهم الإشكالات الفكرية

- ١٤٧ في العمل الإصلاحي
- المسألة الأولى : فقه التدبير المدني بين مزالتق التأويل
ومخاوف التغريب ١٤٧
- المسألة الثانية : الطائفية المعاصرة :
قراءة في المفهوم وتحولاته الواقعية ١٥٤
- المسألة الثالثة : عقلنة الطائفية
مشروع للتصالح المجتمعي ١٦٠
- المسألة الرابعة : الحكومات والحركات الإسلامية
في مرحلة ما بعد القطيعة ١٦٤
- المسألة الخامسة : المواجهات بين الإسلاميين
من البيان إلى السنن ١٦٩
- المسألة السادسة : موت الجماعات الإسلامية :
توقعات ما بعد الثورات العربية ١٧٣
- المسألة السابعة : إشكالية الأدوار المتداخلة في الخطاب
الإسلامي المعاصر بين الفقيه
والسياسي والجمهور ١٧٩

المسألة الثامنة	: إشكالية مواجهة التطرف
شكلاً لا مضموناً	١٨٥
المسألة التاسعة	: مقاومة التطرف بالإصلاحات المدنية
١٨٩	
المسألة العاشرة	: غموض الخطاب الإصلاححي المعاصر
و حاجته إلى الإصلاح	١٩١
المسألة الحادية عشر	: اغتيال الكرامة
وظاهرة الاستخفاف بالإنسان	١٩٤
المسألة الثانية عشر	: سُنّة التدرج المرحلي
للإصلاحات المدنية	١٩٨
الفصل الثالث	: مقاصد الفقه السياسي عند ابن تيمية:
أ نموذج للإصلاح المدني	٢٠٥
مقدمة	: حول الدور التجديدي للفكر السياسي
عند ابن تيمية	٢٠٥
المسألة الأولى	: نظرة ابن تيمية إلى منصب الإمامة
و حكمه	٢١٠
المسألة الثانية	: نظرية ابن تيمية
في طرق اختيار الحكم وتولي السلطة	٢١٧
المسألة الثالثة	: مفهوم الولاية العامة
عند ابن تيمية	٢٢٨
المسألة الرابعة	: المقاصد العامة من الإمامة
عند ابن تيمية	٢٣٤

٢٤٤	: المقاصد الفرعية للإمامة عند ابن تيمية ...	المسألة الخامسة
	: مقاصد ولاية الاحتساب	المسألة السادسة
٢٥٤	عند ابن تيمية	
	: مقاصد السياسة والشريعة :	المسألة السابعة
٢٦١	مقاربات بين ابن تيمية وسينوزا	
٢٧١	: الوعي بالمستقبل في فقه الإصلاح	الفصل الرابع
	: الوعي بالمستقبل	المسألة الأولى
٢٧٢	وهلامية القبض على المعنى	
	: الوعي بالمستقبل كحاجة	المسألة الثانية
٢٧٥	إلى النهوض والإصلاح	
	: اعتبارية الرؤية المستقبلية	المسألة الثالثة
٢٧٨	في الاجتهاد الأصولي	
	: ملامح الوعي المستقبلي	المسألة الرابعة
٢٨٦	في خطة التحضر والإصلاح	
٢٩٩	: مقاصد الإصلاح القضائي	الفصل الخامس
٣٠٠	: مقاصد الإصلاح القضائي	المسألة الأولى
	: السلطة القضائية المعاصرة :	المسألة الثانية
٣١١	تحرير المفهوم وتطوير المضمون	

	الفصل السادس	: التجربة الخزاعية في المواجهة السياسية :
٣٣١	نقد وتقويم
٣٣٢	: أحمد بن نصر: العالم المحدث المحتسب ..
٣٣٥	: أحمد بن نصر وفتنة خلق القرآن
	: حركة أحمد بن نصر الخزاعي
٣٣٩	لمواجهة السلطة
٣٥٣	: أحمد بن نصر وقصة الخروج
	: خاتمة ومراجعات فقهية
٣٦٠	في السياسة والإنكار
٣٦٣	خاتمة
٣٦٥	المراجع

مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله
وصحبه أجمعين، وبعد

فمنذ أن كتب ابن خلدون رؤيته في العمران البشري وأسس
من خلالها علم الاجتماع السياسي وهذا الفن يزداد توسعاً
وتنظيراً للحالات المستجدة في الواقع الإنساني؛ لتضيف إلى
هذا العلم أبواباً أخرى من السُنن والقوانين التي تحكم علاقة
الفرد بمجتمعه وإدارة شؤون حياته المدنية والدينية.

والفقه الخلدوني بتأملاته الواقعية وتفسيراته لما يجري من
أحداث في زمانه لا يزال أيضاً مصدراً للإلهام والعطاء، ويمنح
المتأمل مقارنة مقاصدية للحالة الإسلامية الراهنة على الرغم
من المتغيرات التي أحدثتها المكتشفات العلمية والثورات التقنية
المعاصرة، كما أن المقدمة الخلدونية حازت قصب السبق في
التنظير والبيان لسياسة العمران الإنساني، إلا أن هناك عدداً من
الفقهاء والمؤرخين عاصروه أو جاؤوا قبله وبعده، ساهموا أيضاً
في رسم ملامح العمران المدني: كالماوردي وأبو يعلى وابن

تيمية والطرطوشي وابن رشد وابن حزم وغيرهم، ممن ستظهر
أسمائهم في هذا الكتاب.

واليوم ونحن نعيش في حقبة تغيرات جديدة شكّلت فاصلاً
بين عقود من الزمن عاشتها أغلب الدول العربية، وقد تجاوز
صداها المحيط الإقليمي إلى السياسات والمجتمعات والتحالفات
العالمية؛ وحتى النظريات السياسية والمعرفية لم تسلم من التغيير،
أعني بها مرحلة الثورات العربية التي تحوّلت إلى مشاريع تغيير
جذري للأنظمة السياسية وإعلان استقلال جديد حسمته الجماهير
والفئات المهمشة، ونظمته التقنية والاتصالات الحديثة وليس
خطابات الأحزاب والتنظيمات السرية أو البيانات الانقلابية، ما
أدّى إلى تقاربات فكرية جمعت التيارات المتباينة إلى وسط
فسيقائي تشكّل منه الطيفان الفكري والسياسي كلاهما في منبر
واحد، وأحياناً يتشظى الطيف الواحد إلى ألوان عديدة منها النافر
ومنها الباهت بحسب المواقف والأحداث، جاءت هذه المظاهر
وغيرها مع مرحلة التحوّل الثوري التي صبغت المجتمعات العربية
بنمط جديد من التغيرات؛ ظهرت جلياً على الحالة التونسية
والمصرية واليمنية والليبية والسورية؛ وهذا يعني أن هناك محددات
فكرية ومعطيات واقعية تراكمت وتشكّلت مع الزمن الطويل وفق
سُنن وقوانين مجتمعية، أدت إلى هذا التحوّل السريع، ومع أنّ
الموضوع يغلب عليه التنظير السياسي؛ إلا أن مقصد هذا الكتاب
هو تفسير هذه الحالة وفق سنن الشرع والمجتمع، وتوصيف العبر
لتكون أقرب إلى العمل، ومحاولة فهم الدروس التي قدّمتها بعض
المجتمعات العربية في تحوّلها الإصلاحي، أو في معالجات ما بعد
الثورة، هذه الرؤى والأفكار التي حاولت قراءتها من زاويتي

الشخصية؛ قد تفتح مجالاً أرحب لمناقشة تجربة الثورة وتقويمها حتى لا تفاجأ تلك الشعوب بانهيار ما ضحّت من أجله أو تُصدم عندما ترى جهدها الذي قامت به يتراكم حولها ليغرقها في مشكلات كانت في غنى عنها قبل خوض الثورة.

هذه الغاية هي ما دفعني إلى الكتابة وجمع تلك الوريقات، وسأوضح مقصودي قدر المستطاع، من خلال المعالم الآتية:

أولاً: تأكيد الحالة العمرانية المجتمعية أكثر من التحليلات السياسية؛ بمعنى قراءة الحالة العامة للمجتمعات العربية من خلال سنن التغيير وطبائع التحول ونواميسه.

ثانياً: محاولة الرد إلى مقاصد الشريعة الكلية في مجالها المدني المتعلق بمصالح الخلق ومدى تحققها في تلك المتغيرات، كذلك توضيحها عند اختلاط الاستدلال الفقهي بتنزيلات خاطئة على وقائع غامضة؛ بغية الخروج بأحكام فقهية قاطعة لحالات متحركة لم تثبت بعد، لذلك أرى أن أعمال المقاصد الشرعية في هذا المقام يأتي كمحاولة إظهارها على هيئة منارات هادية لمعرفة الطريق وتحديد الوجهة الأقرب إلى العمل، وليس إلى بيان صحة المسار (الثورة مثلاً) أو صدق السائر (الثائرون أو الحكومات).

ثالثاً: تقديم مقاربات أولى لمعالم الإصلاح الرشيد، وفهم سنن التغيير المدني ودور العمل الديني في رسم خارطة الطريق، لحلّ المشكلات المتراكمة منذ أزمان، والمتشابكة مع ذرائع الاحتياط ومطامع الأهواء، وتداخلات الديني والسياسي في العمل الإصلاحي.

هذه التأمّلات الشرعية والفكرية قد سطرّتها في دراسات ومقالات كتبها خلال فترات بعضها متقارب مع أحداث الثورات العربية، وبعضها قبل الحدوث، لكنها تنسجم مع رؤية هذا الكتاب والمراد من تأليفه.

ويمكن اختصار أهم موضوعات الكتاب في الجوانب الآتية:

أولاً: مقدمات في الإصلاح المدني.

ثانياً: قراءة في أهم الإشكالات الفكرية في العمل الإصلاحي.

ثالثاً: مقاصد العمل السياسي الرشيد: فقه ابن تيمية أنموذجاً.

رابعاً: الوعي المستقبلي في فقه النهوض والإصلاح.

خامساً: مقاصد الإصلاح القضائي.

سادساً: التجربة الخزاعية في المواجهة السياسية: نقد وتقويم.

وبناءً على ما سبق من مقدمة رسمت فيها أهم ملامح الكتاب، أحتاج إلى تأكيد أن تلك المقاربات هي محض اجتهاد قد ينقصها عمق التصور للشرع والواقع، والإمام محمد رشيد رضا - رحمه الله - اشترط للتصدي لموضوع الإصلاح شروطاً نادرة قال فيها: «فالحق أنّ الأفراد الذين امتازوا في هذا العصر من أمتنا بالعلم الصحيح والتصدي للإصلاح، إنّما امتازوا أولاً بقوة الاستعداد والميل الفطري إلى الاستقلال ثم سلوك النظر

والاستدلال»^(١). ولعل دوري يكمن في التقريب والتجريد أكثر من التصدي والتسديد، فكما قال - رحمه الله - إن الأمر شديد من حيث التمكن والبذل والاستعداد، ولكن حسي المحاولة والتحفيز لأهل القوة والقدرة في بذل المزيد من المعالجات الرامية إلى الإصلاح والتوجيه، وأجزم أن اجتهادات أهل الفقه والفكر - على اختلافها وتنوعها - قادرة على سد الثغرات وحل المشكلات، ما يفتح الطريق لبروز نظريات علمية في المجال الإصلاحي ينتجها تراثنا الإسلامي وتتلاءم مع واقعنا بمختلف مكوناته وأنماطه.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل بدايةً لفقه إصلاحي يرشد حال الأمة وينزع عنها فتيل الفتن ومحاولات الإفساد. إنه ولي ذلك والقادر عليه. والله تعالى أعلم وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه أجمعين.

والله تعالى أعلم وأحكم وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه أجمعين.

مسفر بن علي القحطاني

الظهران - المملكة العربية السعودية

(١) مجلة المنار، مج ١٧، ص ٥٥٦.

الفصل الأول

مقدمات في الإصلاح المدني

المسألة الأولى: مركزية الإصلاح المدني في الخطاب القرآني

الإصلاح المدني هو نهج الأنبياء والرسل (ﷺ)، وهو ناموس الكون في البقاء والقوة أو الضعف والانحلال، وكلما استمرت عجلة الإصلاح في المسير والتقدم كان لها أكبر الأثر في صناعة التحضر والتمدن والاستقرار في المعاش، وبالتالي الهداية والرشاد للخلق، وقد جمع الله تعالى هذه المهمة في حديث شعيب (ﷺ) لقومه لما أكثروا عليه الشبه والأباطيل بعدما أمرهم ونهاهم، فقال لهم كما حكى الله عز وجل في قوله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

فهذه الخلاصة التي قالها شعيب (ﷺ) هي موقف الأنبياء في خطتهم الدعوية إذا واجهتها خطط البغي والإفساد، وما

خرجت دعوات غيره من الأنبياء عن هذا المقصد العظيم؛ بل هو واجب المسلمين كلهم من دون حصر المعنى في سبب أو زمن معين، ويقرر الإمام محمد رشيد رضا هذا الفهم بقوله: «ما شرع الله الدين للبشر إلا ليكونوا صالحين في أنفسهم مصلحين في أعمالهم، وقد بين ذلك شعيب [ؓ] بصيغة الحصر في الآية (٨٨) وهي ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ وهو أبلغ البيان وأعمه وأتمه، وهو واجب على كل مسلم»^(١).

فالمقصود من الإصلاح المدني كما جاء في القرآن في أكثر من موضع؛ هو القيام بواجب التغيير الرشيد للمجتمع بإصلاح أفراد ومقاومة الفساد وأهله، والشواهد على ذلك كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وفي قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ تَجَوَّاهُمُ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤]. فالفعل الإصلاحي في الآيتين السابقتين يتجاوز حدود الذات إلى إصلاح الآخرين بما تستقيم وتسعد به حياتهم في الآخرة وتصلح حياتهم الدنيوية، والمتأمل في آيات الإصلاح يجد أنها في معاش الناس الدنيوي بشكل واضح جلي، أي إنها تعمق دور الصلاح الدنيوي الحياتي في تعبيد الناس لله عز وجل، من خلال إصلاح معاش الناس، ومحاربة المفسدين والظلمة كطرف مواجه في كل حرب إصلاحية، فشعيب (ؓ) أخبرهم بمهمته الإصلاحية بعدما ذكر فسادهم في

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١٢، ص ١٩٣.

التطفيف وفعل المنكرات وهي مفاصد دنيوية، وبالتالي
فالإصلاح الدنيوي هو من أهم مقاصد دعوة الأنبياء للبشر،
يؤيده ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَمُوتُنِي
كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ
وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [القصص: ١٩]، فالمقام
الإصلاح هنا متعلق بالأرض والحياة الدنيوية التي فهم منها
الرجل الدور الحيوي الذي كان يقوم به موسى (ﷺ) من
الإصلاح المباشر لحياة الخلق، وليس من أجل أن يكون جباراً
في الأرض كما هو صنيع فرعون، حيث أشار الرجل إلى هذه
الصفة التي لا تليق بالمصلح في الأرض. ومن الدلائل على
مركزية الإصلاح الدنيوي في الخطاب القرآني ما جاء في قوله
تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ
أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠]، وهنا السياق كان في ذم
اليهود كونهم ضيعوا الكتاب وأوامر موسى (ﷺ) وشروا بها
عرضاً زائلاً لا ينفع، فوقعوا في الفساد العريض، فجاءت
الآيات لتؤكد فضيلة التمسك بالكتاب وإقامة الصلاة وهي أهم
شعائر المعروف المحسوس المتعلق بإقامة الدين كله؛ وهو من
إطلاق الخاص المراد به العموم، فيقابله حينئذ الإفساد الذي
يحدث في الأرض الخراب، ولذلك دافع المنافقون عن أنفسهم
في سورة البقرة - في مشهد آخر مهم - بأنهم مصلحون في
الدنيا؛ حيث دلّ السياق على فسادهم في الشأن الحياتي كأعظم
رديلة وصبفوا بها، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا
فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١]، ثم جاءت
قاعدة ربانية أخرى لتؤكد عظمة الإصلاح المدني في قوله
تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾

[هود: ١١٧]. بمعنى أن الله تعالى لا يهلك القرى والمجتمعات حتى لو كانوا من المشركين ما داموا يقيمون الحقوق ويتعاطون الإصلاح في ما بينهم. وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام الطبري في قوله: «لم يكن ليهلكهم بشركهم بالله، وذلك قوله «بظلم» يعني: بشرك ﴿وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ في ما بينهم لا يتظالمون ولكنهم يتعاطون الحق بينهم وإن كانوا مشركين إنما يهلكهم إذا تظالموا»^(٢)، فالظلم والبغي في الأرض يندران بسرعة الهلاك العاجل للظالم وسلطته بسبب حال كمصيبة أو ثورة انتقام منه، بخلاف الهلاك الذي يحدث للمجتمعات في مدد طويلة تفتى فيها وتقوم غيرها مكانها، كحال الأمم السابقة في الأرض، ويؤكد هذا المعنى الإمام الطاهر بن عاشور في بيانه لمعنى الآية السابقة بقوله: «المراد؛ الإهلاك العاجل الحال بهم في غير وقت حلول أمثاله، دون الإهلاك المكتوب على جميع الأمم وهو فناء أمة وقيام أخرى في مدد معلومة حسب سنن معلومة»^(٣). فالآيات السابقة التي ورد فيها ذكر الإصلاح تؤكد أن المراد به الإصلاح المدني الديني، وهو أظهر صفات الأنبياء وأعظم ركائز التغيير التي حدثت في دعواتهم للأمم والشعوب، فلا يكون الفرد مصلحاً إلا بدور معاشي ظاهر يتحقق في الحياة العامة، بإقامة العدل المنافي للظلم

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخزج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ج ١٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨هـ/١٩٥٤ - ١٩٥٨م)، ج ١٥، ص ٥٣١.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١١٢.

والمؤيد للحقوق، وعدم الإفساد في الأرض بكل شمول معنى الفساد. فالإصلاح المدني الذي حملته الآيات كان ضدّ الظلم والفساد المالي والغش الاقتصادي الذي مارس قوم شعيب بعض صوره، وكان ضد البغي والعلو في الأرض الذي مارسه فرعون مع قومه، وضد التزييف والخداع الإعلامي الذي مارسه المنافقون بالتلبيس على الناس بأنهم مصلحون، وضد كتمان الحقائق وإخفاء الشواهد والأدلة كما مارسها اليهود مع أنبيائهم ومع النبي (ﷺ) وأُمَّته.

فالإصلاح المدني ليس أمراً هامشياً في القرآن الكريم أو أحكام الشريعة الإسلامية، كما يظن بعضهم، أو أن الأصل كما يروج آخرون هو التزهّد في الدنيا والعزلة عنها باختزال معنى الإصلاح بإصلاح النفس فقط، فهذه الشبه التي شاعت في الأمة وأورثتها الضعف قروناً وسيطرت على عقول الناس التبعية العمياء لكل مستبد ظالم؛ والخضوع التام له ما دام لا يصادم شعائر الدين الظاهرة في المسجد، من دون ميادين الحياة الأخرى، هذه النظرة السلبية إلى الدين شجعت عدداً من المجتمعات على الانعزال التام عن الحراك الإصلاحي وتغول الفساد السلطوي، خصوصاً في القرون الأخيرة الماضية، ما جعل تلك المجتمعات لقمة سائغة وسهلة للمستعمر أن يغزوها من دون مقاومة بسبب هذا الخنوع الفكري، وما قامت حركات التحرير في جميع تلك المجتمعات المستعمرة إلا بتحرير العقول أولاً من أفكار التصوّف البارد والعمى الفقهي عن مجالات الجهاد والإصلاح المدني، ومن يقرأ في أدبيات مرحلة ما قبل استقلال الشعوب العربية، أي في النصف الثاني من القرن

الماضي، يستشعر مدى تأثير المجتمع بالانكباب نحو الخصوصية والنزعة الطرقية، والاستسلام للخرافات البدعية البعيدة عن أي حراك جمعي وإيجابي يحدث تغييراً أو إصلاحاً، فثورة الإمام محمد بن عبد الوهاب وابن باديس والخطابي وغيرهم كانت في بدايتها ثورات على العقول المستكينة المتوقفة على ظواهر دينية بجهل وانغلاق، قبل أن تكون ثورة على المستعمر الغازي للبلاد، لذلك كانت النظرة الإصلاحية التي يحملها رواد التغيير ذات فهم واضح وعميق لمتطلبات الخطاب القرآني الذي أسس قيم الإصلاح ومساقاته في أغلب الموضوعات القرآنية، بدءاً من قصص الأنبياء مع مخالفيهم من الملأ أو الطواغيت، ونهايةً بأحداث البعثة والدعوة ومواقفه (ﷺ) مع منكري نبوته من المشركين والمنافقين، مروراً بآيات الأمر بالمعروف والإحسان والنهي عن البغي والمنكر والعدوان.

فالمفاهيم الإصلاحية هي نبض المجتمع ودليل حيويته وقابليته للتغيير والتجديد، وهذا الوضوح في الأدوار الإصلاحية والتكامل العملي بين المؤسسات والأفراد هو أعظم صفة للمجتمعات المتقدمة اليوم، فالتركيز المفاهيمي على بناء الفكر الإصلاحي وتعميقه في النفوس ينبغي أن يكون ضمن أولويات الدعوة إلى التغيير والإصلاح، والشعارات الكبرى التي نسمعها اليوم من جميع التيارات الوطنية والإسلامية حول ضرورة الإصلاح قد تصبح وبالاً كارثياً إن تم الاستعجال في البناء الإصلاحي من دون أساس فكري راسخ، يحرث الأرض وينقيها من الشبه والأهواء ويضع البذر الصالح ويرعاه، حينها سنحصد - بإذن الله تعالى - ثمراً طالما انتظرناه.

المسألة الثانية: تبيئة المصطلحات والمفاهيم المدنية المستوردة

في القرية الكونية المعاصرة تداخلت الأفكار والثقافات وتناقلت التجارب والأخبار بسرعة وسائل الاتصال والإعلام الحديثة، ما أدى إلى بروز واضح لقوة الغالب المتمكن من هذه الوسائل في انتشار أفكاره وعاداته وحتى أنماط حياته، وموقف المغلوب اليوم في كثير من مجتمعاتنا الإسلامية ليس الانكفاء والخوف من السيطرة عليه بل يتجه نحو المزيد من فتح الأبواب والتماهي في الآخر بحثاً عن المواكبة والشعور بالمحاكاة وبلوغ المشابهة والمشاكلة قدر المستطاع ولو في الخيال^(٤).

أمام هذه الحالة الواقعية تكمن عدة إشكالات فكرية وقيمية لهذا النوع من التفاعل الناعم بين الشعوب، تعود إلى أحادية التأثير والهيمنة في هذه المعركة، فلا يوجد تبادل مكافئ أو تفاعل مساوٍ بين أطراف التأثير، فالغرب مثلاً بقوة مؤسساته الأممية وإنتاجه المعرفي وهيمنته على وسائل الإعلام والتعليم بات من أهم أسباب التأثير الفكري والقيمي في العالم، وبالتالي لن تبقى بقية العالم في موقف المتفرج، ولن يستطيعوا - حتى لو حاولوا - مقاومة الإغراء في محاكاة النماذج الفنية والثقافية والتقنية والرياضية وغيرها، وهذا ما يجعل الأنموذج الغربي يتمدد وفق حالته المنتجة وخصوصيته الثقافية، الإشكال الآخر

(٤) انظر: فرنان بروديل، قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٨٦.

يظهر في منهجية التمييز والتصفية ومعرفة المقبول من المردود، فالمنهجية هنا ضعيفة وإذا وُجدت فهي غير واضحة لدى كثير من الأفراد وحتى المؤسسات المجتمعية في أكثر بلادنا العربية والإسلامية، والنتيجة المتوقعة مع مرور الزمن وتمادي الأنموذج الغربي في عرض بعض منتجاته المصادمة للفترة والسلوك السوي أن يحصل تهديد لهوية المجتمع وأسه الثقافية وثوابته الدينية ما يؤدي إلى الذوبان في الآخر، وأحياناً كردة فعل؛ الرغبة في الانكفاء والعزلة عن الآخر هروباً من مواجهة تلك المؤثرات الحضارية.

والموقف المطلوب في مواجهة هذه الحالة ليس إعلان التحذير والترهيب من تقليد الغرب بقدر ما نحتاج إلى رسم الخريطة الفكرية المعينة على فرز المقبول من المردود، كما ينبغي تقديم منهجية معرفية تفكك الكتل والقوالب المستوردة وتنتقي منها ما ينفع ويصلح مع شحذ الذهن للإنتاج الذاتي والتطوير والمساهمة في المنافسة بدلاً من الوقوف في طوابير الانتظار والاستجداء الأعمى.

ولعلي في هذه النقاط أنقل التجربة الفقهية لبعض الحالات المشابهة لواقعنا اليوم وكيفية تعامل بعض الفقهاء معها كمحاولة لرصد معالم التوطين للأفكار المستوردة وتجسير المشترك بين معطيات الإنسانية على مختلف العصور.

أولاً: إن الاقتباس من الآخر أياً كان لا إشكال شرعي فيه، ما دام لم يصادم نصاً ولم يؤدّ إلى ضرر ومفسدة متحققة، وقد ثبت عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم»،

والغيلة هي جماع المرأة المُرْضِع (٥) فحال الروم والفرس كان معتبراً في تجويز الغيلة، والإفادة من تجربتهم ساعد على الأخذ منهم في كل ما من شأنه النفع الخاص أو العام، ويؤيد ذلك قبول النبي (ﷺ) رأي سلمان الفارسي في حفر الخندق يوم هجوم الأحزاب وأنها فكرة فارسية لم يمنع من العمل بها، والأمم على مرّ العصور لا تزال تستلهم المعارف والتجارب من رصيدها الإنساني، ولكن من أهم مجالات الاقتباس وأعظمها في دولة الخلافة الراشدة ما أحدثه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من تطورات تنظيمية في أعمال الدولة، بإحداث نظام الدواوين المقتبس من الفرس، وكانت لغة هذه الدواوين مثل ديوان الخراج والجند وغيرها تُكتب بلغة أهل الأقليم من دون تعريب؛ فأهل العراق يكتبون بالفارسية، وأهل مصر يكتبون بالقبطية واليونانية، وأهل الشام يكتبون بالرومية، ولم تعرّب الدواوين إلا في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان المتوفى عام ٨٦هـ. فالاقتباس الحضاري الكامل والجزئي في شؤون الإدارة والحكم لم يكن أمراً مرفوضاً في عصر كبار الصحابة ما دام يحقق مقاصد حفظ المال وضبط المصالح من الضياع والفساد، وهذا النظام الإداري اقتبس بالكامل حتى لغته الأجنبية استمرت بالكتابة لأكثر من ستة عقود. وهذا يؤكد أن المجالات الدنيوية ما دام ثبت نفعها وصلحت في التطبيق ولم يظهر منها صدام مع الشريعة؛ فالعمل بها مطلوب تحقيقاً لصلاح نظام المعاش وإصلاح المجتمع القائم عليه، وبناءً عليه يمكن اعتبار الاقتباس

(٥) انظر: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٨ في ٦ (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠)، ج ١٦، ص ١٠.

من النظم الديمقراطية في الحكم وإدارة شؤون البلاد أمراً جائزاً لتحقيق العدالة ومنع الفساد، كذلك بعض النظم والحلول الاقتصادية والمعرفية لكثير من المشكلات الإنسانية.

ثانياً: إن محاولة استيراد مفاهيم المنتج الغربي كافة كالديمقراطية على سبيل المثال وما يتولد أو يؤسس عليها من حرية مطلقة وعقد اجتماعي وإبعاد كلي للحضور الديني، تعتبر استنباتاً خاطئاً في مناخ وبيئة مختلفة، ما تلبث هذه النبتة أن تذبل ويذوي وهجها بعد ملامسة التراب المخالف لأصل وجودها، فمفهوم الديمقراطية كمشروع نجاح للبلاد الأوروبية مرّ بعدة أطوار شهدتها تلك المجتمعات، شملت تحولات عديدة في ميادين التجارة والصناعة، وبالتالي تكوّنت مدن تحكمها الشركات والنقابات، وساد التبادل التجاري القائم على مصلحة الفرد، وتفكّكت الروابط الأسرية بفعل هذه التحوّلات من المجتمعات الزراعية إلى الصناعية، ومن هنا خرج مفهوم المجتمع المدني كنتيجة طبيعية لتحوّلات قرنين من الزمان، كان ممهّداً لنشوء الدولة الديمقراطية، بينما في مجتمعاتنا العربية لا تزال دولة القبيلة تحكم شؤون المجتمع كمكوّن رئيس في بنيتها الثقافية، لذلك ينبغي عند استيراد أنموذج غربي كالديمقراطية أو المجتمع المدني أن ندرك أن هناك تطورات وتحوّلات ثقافية وسياسية ودينية واجتماعية تظافرت جميعها لتشكّل هذا المفهوم أو قل هذا الاحتياج المدني، عندئذ ندرك خطأ اعتقادنا أن التحوّل الديمقراطي يكفي في وجوده مجرد المطالبة به وتقديم التضحيات من أجله، من دون أن نؤسس له مفاهيمه الخاصة بنا والمتسامحة مع ثقافتنا وهويتنا، مثل: تعميق مبدأ فصل السلطات وسيادة الأمة

وحقوق الإنسان وغيرها، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «إن المرجعية الأوروبية سواء كانت واقعاً تاريخياً أو اجتهادات فكرية، يجب أن تبقى مرجعيات استشارية لا غير. يجب أن لا تنقلب إلى (نموذج سلف) يهيمن على الفكر ويوجّه الرؤية»^(٦).

والنماذج الفقهية تؤكد أن الاقتباس الحضاري الذي قام به عدد من المترجمين المسلمين كان له دوره في تبيئة المفاهيم الأجنبية وتوطئتها، ومن يجعل حركة الترجمة أنها جهد المعتزلة في عهد المأمون وأنها بداية الانحراف والإلحاد في الأمة، أعتقد أنه ابتعد عن الصواب، فالكمية الكبرى من تراجم الكتب اليونانية كان في عهد الخليفة المتوكل المقرب لأهل الحديث والمُبعد للمعتزلة، وما قام به من ترجمة كانت أكثر بكثير مما قام به المأمون^(٧)، فمشاريع الترجمة والاستيراد المعرفي قد شملت عدداً من الجوانب السياسية التي تمت تبيئتها أو أسلمتها في الأحكام السلطانية على يد الماوردي وأبي يعلى وغيرهم، والأعمال الفلسفية التي تمت مناقشتها وتحويرها إلى كتب في المنطق والجدل والحساب والجبر وغيرها على أيدي عدد من العلماء كان بعضهم فقيهاً كالخوارزمي والرازي وغيرهم.

ثالثاً: التواصل المعرفي، خصوصاً في العلوم التي لم يعتدها العرب، كانت محط إثارة لاهتمام العلماء وطلاب العلم، وأصبح هناك إقبال كبير في بعض البيئات الإسلامية على هذا النوع من

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٧٣.

(٧) انظر: جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية (بيروت: دار كلمة، ٢٠١١)، ص ٣٤.

العلوم المترجمة، فكانت نازلة فلسفية خافها علماء كثيرون، وهو ما جعل الإمام الغزالي الفقيه الموسوعي، وهو حجة الإسلام كما يصفه معاصروه، ينبري لهذا الأمر ويتصدى له، وقد قام بتجربة منهجية لفحص مقولات الفلاسفة من خلال كتبهم والنظر المباشر لأقوالهم من دون الاعتماد على النقلة والناقلين، وأطال في النظر، حتى كاد ينزلق في ما أراد التنبيه منه، ثم عاود الكرة في الردّ عليهم لا من باب التوفيق والجمع، بل من خلال التحذير والقمع لأرائهم والمتفلسفين على نهجهم ورؤاهم، خصوصاً في كتابه المعروف تهافت الفلاسفة، وذكر الإمام الغزالي: «أن بعض معاصريه قد أعرضوا عن العبادات الدينية، واستهانوا بحدود الشرع وأهملوا شعائره، بل خرجوا بالكلية عن العقائد الدينية من دون أن يكون لديهم برهان يقيني أو بحث نظري، وإنما كان مدار كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطوطاليس، وأمثالهم»^(٨).

ومع خطورة الاعتراضات التي ذكرها الإمام الغزالي في معتقد الفلاسفة إلا أن الناظر في منجزات الفلاسفة المسلمين وتقدمهم المعرفي لا يمكن أن يغفل أن هناك دوراً نهضوياً قام به هؤلاء الفلاسفة في الطب والفلك والهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم العقلانية والطبيعية، وهذا ما يجعلني أتساءل باستغراب، هل كانت الفلسفة سبباً في جنوحهم الشرعي وفي الوقت نفسه تقدمهم العلمي؟ هل يمكن أن نرميهم بالزندقة والإبداع في آنٍ واحد؟

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ط ٣ (بيروت: دار المشرق، د. ت. ١٩٨٠)، ص ٣٨.

في اعتقادي أن المُشكِـل المعرفي في تقويم هذا المشهد السجالي لم يخلُ من تداخل المصالح الشخصية والحفظ السياسي في الحكم على هؤلاء الفلاسفة بالفسق أو بالتمرد على السلطة^(٩)، كما أن رسم الحدود بين المقبول والمردود من الفلسفة والمنطق لم يتضح ولم تتحدّد معالمه، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يقعون بين خيار القبول المطلق للفلسفة أو الردّ المطلق لها، وانعكس ذلك على نتاجهم المعرفي وردات أفعالهم الحادة تجاه خصومهم من الفقهاء أو الفلاسفة، وفي ظلّ هذا الخصام بين الفقهاء والفلاسفة، برز عدد من الأئمة الكبار الذين زاوجوا بين الوافد المعرفي والتأصيل الديني لهذه المعارف والفلسفات، منهم الإمام ابن رشد الحفيد وابن حزم وابن باجه وغيرهم. وسيأتي في هذا الكتاب تعريف بهذه الجهود التي أظهرت قدرة الشرع على المواكبة وقدرتهم على الإصلاح والتجديد ضمن محاولاتهم المعرفية ومحيطهم المكاني.

المسألة الثالثة: مقاصد الإصلاح المدني:

رؤية خلدونية

الإصلاح المدني المتعلّق بشؤون السياسة ومصالح المعاش الإنساني تداولته الحضارات كإرث من التجارب التي تناقلتها الأجيال الإنسانية بعد أطوار من النجاح، لذا يصعب نسبة طرق السياسة والحكم على ثقافة معينة بأنها صاحبة الامتياز المطلق في إنتاج إحدى نظريات السياسة الإنسانية والطرق الحكمية،

(٩) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٩٧ - ٢٠٧.

فالتداخل بين الإرث الإغريقي والفارسي ألهم عدداً من منظري السياسة الشرعية بالاقتراب والمحاكاة، مع التهذيب والزيادة والتجديد كالموردي والقاضي أبي يعلى في كتابيهما الأحكام السلطانية، وهذا ليس عيباً علمياً بقدر ما هو حسن توظيف للخبرات البشرية.

ومن أهم المشاريع السياسية ذات البعدين الاجتماعي والتاريخي التي امتازت بالتفرد إلى حدٍ بعيد ما قام به أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون المتوفى في عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م، في تأسيس منهج جديد لعلم السياسة في مقدمة مؤلفه التاريخي المشهور كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ولم يكن لهذا العلم الجديد مزيد بحث وتصنيف أو شرح وتعريف ممن جاء قبله أو بعده من علماء المسلمين، حتى بعض تلامذته كالمقرئزي أو من جاء بعده بقليل كابن الأزرق عرف أهمية فكر ابن خلدون التاريخي والسياسي، غير أنهم لم يضيفوا شيئاً يذكر على ما اكتشفه شيخهم من علم، والمدخل المتميز الذي طرقه ابن خلدون في مؤلفه، قد عالج فيه أسباب نشوء الدول والحضارات وسقوطها، وسلوك المجتمعات ومعايير القوة والضعف، لذا كانت إضافة نوعية ليس في علم التاريخ فحسب بل في إصلاح السياسة والاجتماع، وهو ما اصطلاح في تسمية مراده بـ «علم العمران البشري»، فقد قال عنه ابن خلدون إنه: «ذو موضوع هو؛ العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو

عقلياً»^(١٠). وقد قام ابن خلدون بتحرير الأساسات المنطقية لهذا المكتشف، مبيناً الأسس والأركان للعلوم البرهانية وهي: الموضوع والأعراض الذاتية والمسائل والمقدمات في فصول مقدمته المبتكرة؛ حيث يرى ابن خلدون «أنه شرح فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية، وما يمتّعك بعقل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»^(١١).

ثم قال في بيان غايته: «وهو علم يحوّل غاية المؤرخ من سرد الأخبار وتصيّد الغرائب إلى السعي إلى فهم الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»^(١٢).

وهذا المنهج من النظر في تحليل واقع المجتمعات، ودراسة أسباب التغيّر والتبدل في أحوال الفرد والجماعة، يعدّ من أعظم مصادر العمل الإصلاحي لأي مجتمع يُراد تغيير ظروفه وعلاج أزماته، ولعلّ عزلة ابن خلدون في قلعة ابن

(١٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٣.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢.

سلامة في الجزائر بعد نكباتٍ متعددة شهدتها في الأندلس
والمغرب العربي قادته إلى تلمس المخارج ومراجعة طبائع
العمران وتأثيرها في بني الإنسان.

ولن يكفي المقام لعرض المشروع الخلدوني كله، ولكن
الهدف بيان مقاصد الإصلاح المدني الذي سعى فيه ابن خلدون
كغايات ضرورية لصالح المجتمعات وسداد الدول بتحسينها من
أسباب الضعف والاندثار. ولعلي أشير إلى أهم هذه المقاصد في
النقاط الآتية:

أولاً: إن ابن خلدون لم يُعَنَ في كتابة المقاصد تنظيراً بل
قدّم مشاريع عملية تنزيلية للمقاصد، طارحاً شواهد المقاصد
العبادية إلى شهود المقاصد العمرانية على الدول والمجتمعات
ومن ذلك ما أكدّه بقوله: «ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام
الشرعية بالمقاصد في أنّ الزنا مخلط للأنسب مفسد للنوع،
وأنّ القتل أيضاً مفسد للنوع، وأنّ الظلم مؤذن بخراب العمران
المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في
الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران»^(١٣)،
ومنه قوله: «شدّد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها
المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً»^(١٤). وهذا العمل العلمي
فيه جمع بين قوة المأخذ من النصوص والأحداث وحسن
التعقيل لها والتنزيل السنني لمفهومها، ويوضّح محقق المقدمة،
عبد الواحد وافي، المنهج الخلدوني في النظر التاريخي بقوله:

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.

«تمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ. وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين». فعمل ابن خلدون في تطبيقه المنهج المقاصدي في نظريته العمرانية لم يكن إلا اجتهاداً تأويلياً تعليلاً جزئياً أمام الدفعة الحضارية القرآنية للعقل المسلم كي يتدبر ويتصّر ويتفكّر وينظر في السنن الكونية التي جعلها الله تعالى عللاً تنشأ عنها الظواهر، بحيث تتشكّل لديه قوة الملاحظة للعلاقات الرابطة بين الظواهر الطبيعية ومكوناتها الداخلية ليستخلص أن لكل ظاهرة علّة تدور معها وجوداً وهدماً، طرداً وعكساً، اتفاقاً واختلافاً، وأن أساس البحث في هذه العلّية هو الاستقرار الكلي أو الأغلبي أو الجزئي بمقصد إرادة البناء الحضاري الاستخلافي، مما يقتضي يقظة اجتهادية تجديدية متطورة للعقل المسلم مسايرةً لما يختزنه الوحي من عطاءات معرفية لا تنقضي حتى يرتفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاري^(١٥).

ثانياً: أهم المقاصد التي تظهر في المقدمة وتتأكد في أماكن كثيرة هي ضرورة العدل وضرورة الظلم للهلاك والاندثار، ومن مؤكداً قوله: «فصل في أن الظلم مؤذن

(١٥) انظر: عبد الرحمن العضاوي، «التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني»،

إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، العدد ٥٠ (حزيران/يونيو ٢٠٠٦).

بخراب العمران». ويشرح هذا المقصد بكونه هو «الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً، وأدلتته من القرآن والسنة كثير[ة]، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»^(١٦).

وجماع الظلم عند ابن خلدون الذي به تنهار الدول هو الاستبداد والإسراف، أي تغول الظلم على الأبدان والعقول والأعراض، وطمع الظالم بالاستيلاء على المناصب والموارد والأموال.

ثالثاً: يقرر ابن خلدون بعبارات مختلفة ضرورة العصبية وقوة القانون في الدولة والمجتمع؛ إذ هو أساس بقائها ومصدر هيبتها، وأبلغ موضع قرر فيه ضرورة القانون والملك بالعصبية في قوله: «إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقد منّا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة، لأنّ الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له

(١٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٥.

عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً^(١٧). فمع تقريره ضرورة العصبية إلا أنه يوحى بأهمية الملك المتغلب، والعصبية كما أنها قوة عددية مهيبة، إلا أنها قد تكون نظاماً يلزم بالاتباع ولا ينخرم بمجاوزة الأتباع، وتفصيل ابن خلدون لهذه الأهمية تجلى في حديثه حول طرق الصناعة وضبط الأسواق وإحكام الجند ومنع الظلم يوحى بتقنين قوي لا يلين عند التطبيق. يؤكد نص آخر يبين ضرورة السياسة الدنيوية التي لا تفهم اليوم إلا من خلال نظام محكم ملزم، يقول: «حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك، لئلا يفسد إن أهملت، وقدما أن الملك وسطوته كافيان في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح؛ فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من توابعها، وقد ينفرد إذا كان في غير الملة، وله على كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططاً وتتوزع على رجال الدولة ووظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨.

يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه»^(١٨).

رابعاً: المقصد الأخلاقي في التعامل مع الغير وإقامة المصالح للكافة، ولا يكون تحقق ذلك إلا بإعمال النظر الشرعي بأحوال الآخرة، وحمل الناس على أحوال الآخرة، تخويفاً من المعاصي وتهذیباً لطباع التمرد والتوحش، لهذا قال ابن خلدون: «وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم... وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(١٩)، فالطبيعة الدينية التي أرادها ابن خلدون في المُلْك تجعله عاملاً بمقاصد الآخرة مع مقاصد الدنيا التي لا يصلح المُلْك إلا بها، فَتَحَقُّقُ الجمع بين مقاصد الدنيا والآخرة مَرْدُهُ تهذيب الطَّبَاع وضبط الملك ألا يتجاوز الشرع في عمله، وقد فصّل هذا المعنى في أكثر من موضع، بتقريره أن السياسة إذا حادت عن الأخلاق وانغمس كل من المجتمع والدولة

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٧.

في ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها «تُفقد السياسة منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم»^(٢٠)؛ لذا يرى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة إلى قوة العصبية، والمراوغة في التدين تبريراً لأهواء الخاصة واستحواداً على المنافع من دون الآخرين سبباً في الاختلال، فتضيع القيم والأخلاق وتنفصل عن الملك وبالتالي تنهار الدولة، وأورد في ذلك شواهد متعددة من التاريخ^(٢١).

هذه بعض المقاصد وليست كلها، ويبقى هذا الموضوع واسعاً ومتشعباً لأن قراءة مقدمة ابن خلدون ثرية ومليئة بالكنوز المعرفية التي تلهم المصلحين عبر التاريخ وعياً سننياً ومقاصدياً ونهضوياً، لا يستغني عنها باحث أو مسؤول يتبغي الخير لمجتمعه، وهذا التناول السابق هو غيض من فيض، لا يليق بمقام الموضوع وأهميته، ولكن حسبي التنبيه وفتح الأفق لمتلمس الزيادة لخوض غمار هذا المعين من المعارف والخبرة التاريخية، كما أن هناك من استزاد في طرق هذا الموضوع مثل الدكتور إدريس حمادي في كتابه المصالح المرسلّة وبناء المجتمع الإنساني: الشاطبي وابن خلدون نموذجين^(٢٢). وكذلك بحث الدكتور عبد الرحمن العضاوي، «التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني»^(٢٣).

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨.

(٢٢) إدريس حمادي، المصالح المرسلّة وبناء المجتمع الإنساني: الشاطبي وابن خلدون نموذجين (الرباط: المعارف الجديدة، ٢٠٠٩).

(٢٣) العضاوي، «التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني».

المسألة الرابعة: مفاهيم لتدبير العمل الإصلاحي

الإصلاح المدني حراك عملي يدفع نحو التغيير أياً كان مساره؛ إذ هو فعلٌ يشدّ تقدماً نحو الأمام ويشير في العادة رغبة المفسدين في الانتقام، وعند هذه النقطة من الالتقاء تبدأ ملاحم المواجهة ومعارك البقاء بين من يريد الإصلاح ومن يبغى الاستئثار بمنافع البغي وملذاته، وحتى لا أغرق في ذكر مقدمات الفعل الإصلاحي التنظيرية أو أكررها، أضع بين يدي القارئ بعض المفاهيم العملية التي تدفع بالفعل الإصلاحي نحو التقدم، من دون خوف العقبات، وانتظار الكرامات وعرقلة أصحاب الأهواء والنزوات، أوردها في النقاط الآتية:

أولاً: إن المجتمعات تنهض بتوافق كل مكوناتها حول أهداف استراتيجية عليا، يتفق الجميع على اختلاف تنوعهم وتعددهم بضرورتها للتنمية والنهوض، هذه الأهداف الكلية الرئيسة إذا كانت غامضة أو بيد السلطة العليا ومحجوبة عن غالبية المجتمع، فإن هامشاً عريضاً من الأهداف الشخصية سيضعها كل فرد أو مؤسسة لتلبي ما يريده كل فرد بحسب رغباته وميوله، وبالتالي ستظهر في الميدان أهدافاً متضاربة لا يجمعها عقد ولا ينسجم في مضمونها أحد، وهذا الغياب للأهداف يبطل إن لم يعطل حركة الإصلاح، لأنها لا وجهة واضحة لها، لذلك نلاحظ شخصنة العمل التنفيذي بذات المسؤول حتى إذا خرج من منصبه أو انتهت مدته، جاء بعده مسؤول آخر بخطط أخرى وعمل مغاير يتجه نحو إثبات الذات أكثر من الإسهام في الإصلاح، وهذا ما انعكس أيضاً على تباين وشتات المشاريع والتناقض في البرامج التنموية، والمتأمل في

المجتمعات الناهضة من كوارث مدمرة، كيف استطاعت خلال سنوات قليلة أن تعيد قواها وتستجمع ذاتها لل صعود أعلى مما كانت عليه، ولعل في ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية أروع الأمثلة في ضرورة تحديد الأهداف أمام المجتمع بكل شفافية، ووضوح مساءلة عند التعثر أو الوقوف.

ثانياً: ضرورة المعالجة العاجلة لاحتياجات المواطن العادي، ونزول المسؤولين إلى قاع المجتمع للبحث عن أسباب خلل الإنجاز والتعثر ووقوف الخدمات ضرورة للنجاح، وكم يُحمّل المواطن وزر أخطاء المنفّذين - وهو شأن لا يعنيه - فكأنما عليه أن يقبل عثراتهم وينتظر هباتهم كالمستجدي الضعيف، وهذا الحال المقلوب الذي يعتمد الهبات والهدايا وتقريب ذوي العلاقات هو الذي يرسخ العمل القبلي على المدني، وهو من أعظم أخطار الفساد في المجتمعات، فالمواطن إنما يحصل على حقه المقرر شرعاً ونظاماً بصفة المواطنة، وبالتالي يُسائل كل من تخلّف عن خدمته وتحسين حياته وظروفه المالية والصحية والتعليمية وغيرها، والمسؤول أينما كان موقعه في الهرم التنظيمي هو خادم منفذ لما استرعاه الله من أمانة.

ثالثاً: ضرورة الشفافية أمام المواطن بأوجه الخلل والنقص والقصور، ومحاولة وضع المواطن أمام الخيارات الأصح له، بمعنى أن تتم عملية التقويم لأداء المؤسسات الخدمتية والمرافق الحكومية والقطاعات الأهلية التجارية بشكل دائم وصادق، ليعرف المواطن الخيار الأصح والأنسب له، ويرتدع المقصر المخالف، وتُخلق منافسة رشيدة تنعكس على رفاية المواطن، وهذه الشفافية لا تتحقق في أرض الواقع إلا بمساهمة

الإعلام بمختلف ميادينه في خلقها، ومؤسسات المجتمع المدني في تنظيمها وفق معايير إصلاحية وعادلة.

رابعاً: إن إحصاء الفساد والحديث الدائم عنه وتكرار الشكوى منه، يصيب المتأسفين المتألمين من هذا الواقع بالإحباط الخفي المتغلغل في أنفسهم والمؤدي إلى أيّ شعلة أمل في التغيير، ومعاودة الحديث حول الفساد ليس دائماً متنفساً للراحة أو الانتقام، فالذي يجدي نفعاً في الواقع أن نملك رؤية واضحة للإصلاح، فالانشغال بالمطلوب عمله وتغييره ولو من خلال البدء بالدوائر الصغيرة التي يمكن للفرد العادي التأثير فيها، أولى وأجدي من التذمر والشكوى، ونشر المبادرات الناجحة وتشجيعها يستدعي تهافت الغير على القيام بها، والإنجاز مهما كان حجمه وصغر دائرته إلا أن له قوة في إغراء الآخرين بإنجاز مثله، لهذا قال (ﷺ): «إذا قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فليغرسها»^(٢٤)، فكل الظروف المحيطة والقاهرة لم تمنع الإنسان الإيجابي أن يغرس فسيلة نخل لا جدوى منها في اللحظة الحاضرة سوى المبادرة بالعمل بغض النظر عن مآلاته وظروف تنفيذه.

خامساً: الفساد والسرقة من المال العام جريمة صامته، لكنها تدفع إلى جشع طاغٍ مستمر يصل قطعاً إلى الملك الخاص، وإذا شعر الفرد باقتراب اليد الطامعة من خبزه وقوت أهله، فإن صمت تلك الجريمة يتحوّل إلى صراخ مدمر ورائر

(٢٤) رواه الإمام أحمد، الحديث رقم ١٢٩٢٥، وهو صحيح على شرط مسلم كما

يقول الأرنؤوط.

يدفع الصامتين إلى الثورة مهما كلف الأمر؛ لأن مستقبلاً حالماً كان ينتظره قد تلاشى أمام طرُق الفساد بابه ودخوله عليه، حينها يكون الموت واقفاً أحب إليه من أن يعيش مكلوماً مهضوماً لا حول له ولا قوة. وأغلب ما حصل من ثورات في العقدين الماضيين، كان الرغبة فيها فتيل الثورة ومغير الأنظمة.

سادساً: إن عجلة الإصلاح ينبغي ألا تتوقف لأن وقوفها يعني التراجع إلى الوراء، وبالتالي الشعور بالإحباط واليأس الذي يقضي على أمل الفرد في العيش الرغيد، وموجات الإصلاح قد ترتفع وتنخفض بحسب مؤشرات الواقع وتحدياته وأزماته، وأحياناً تقف المشاريع الإصلاحية بسبب تصلب الحال المعيشي من دون تغير، أو البقاء الراكد من دون تطور استسلاماً لهيمنة الأزمة أياً كانت، إلا أنّ هذه الأسباب وغيرها قد تنذر بالوقوع في أزمة أخطر وأشد، ولا نجاة منها إلا بالبحث الدائم عن المخارج وتجديد الطروحات الإصلاحية وضخّ الدماء الفتية الجديدة داخل مؤسسات الدولة، من أجل أن نخلق من الأزمة شُعباً من التطور والنمو، ومن نظر في أهم المخترعات والمكتشفات العلمية الحديثة يجد بوضوح أنها خرجت من رحم الأزمات وانقلبت على الناس بالمرات.

سابعاً: المجتمع الذي لا يهتم بالمعرفة ولا يُعنى بالثقافة، هو مجتمع استهلاكي يبقى دائماً عبثاً على وطنه، ويكلف أكثر مما يقدم، ويستنفد موارده من دون أن يجدد طاقته، وهذا النزوع نحو الاستهلاك أضحى ميزة عالمية للإنسان المعاصر، والإصلاح المدني قطعاً سيتقاطع مع تلك الرغبات المحمومة نحو إشباع الذات من الملذات الإمتاعية، فالتوعية وحدها لا

تكفي لذلك الإدمان الشرائي؛ ما لم تُشبع نفسه بنهم المعرفة، وتُحبب إليه الثقافة، وتُزرع في عقله منذ الصغر أفكار العمل والإنتاج، وفي نفسه قيم البذل والإيثار.

ثامناً: عندما يشعر المجتمع أنّ الأنظمة مخترقة وتفسيرها مزدوج وواضعا يبتغي مصلحة نفسه، فإن انهياراً خلقياً وقيماً يدفع بالمجتمع نحو شريعة الغاب، بقانونها القاسي الذي لا يحد عنه إلا الضعيف، والذي يثبت نفسه بمنطق القوة والتغلب وليس بغلبة المنطق والحق، وتصبح قيمة الناس بمقدار من يعرفون قهره للآخرين وتجاوزته للقوانين، وتحوّل قيمة المجتمع ومعاييره إلى تقدير أصحاب المال والنفوذ من دون غيرهم من المؤثرين نفعاً في العقول والسلوك، هذا الحال - هو ربما - أقصى صور الفساد التي يمكن أن يصل إليها مجتمع أرضي، ولا يعقبها إلا الانهيار، مصداقاً لحديث النبي (ﷺ): «إنما هلك من كان قبلكم أنّهم كانوا يقيمون الحدّ على الوضّيع ويتركون الشريف والذي نفسي بيده لو فاطمة فعلت ذلك لقطعتم يدها»^(٢٥). والبيان النبوي هنا شافٍ ووافٍ في حقيقة تلك السُنّة الإلهية التي أهلكت من قبلنا ودمّرت مجتمعاتهم تلك الدرجة الفاحشة من الظلم والازدواجية والتمييز العنصري في القوانين والأحكام.

تاسعاً: من المعلوم في الطبائع الإنسانية أن الفساد له غواية التأثير والانتشار، وكذا الإصلاح، ولا يبدأ الإصلاح إلا من رأس الهرم، ولا ينجح إلا بثبات القاعدة ورسوخها في العمل الإصلاحية. ومعيار السلطة الراشدة هو القوة والأمانة،

(٢٥) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٧٨٧.

ومعيار المجتمع الصالح هو البناء المعرفي والقيم السلوكية، وهذه المعادلة الإصلاحية هي جناحي طائر الإقلاع التغيير، فالسلطة منها البداية وفتيل الشرارة الأولى للعمل، ولكن الفعل التقدمي لا يكون إلا من خلال دافعية المجتمع للنهوض، لذا كان من الضروري في الإصلاح المراهنة على النجاح في حسن إعداد الأجيال القادمة، وقد قال ابن عاشور - رحمه الله -: «إنَّ المصلحين يهتمون بإصلاح جيلهم الحاضر ولا يهتمون تأسيس أسس إصلاح الأجيال الآتية، إذ الأجيال كلها سواء في نظرهم الإصلاحية. وقد انتزع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ١٠] دليلاً على إبقاء أرض سواد العراق غير مقسومة بين الجيش الذي فتح العراق وجعلها خراجاً لأهلها قصداً لدوام الرزق منها لمن سيجيء من المسلمين»^(٢٦).

هذه بعض التأملات العاجلة وباختصار أردت ذكرها، ليتحمل القارئ تنزيلها وتفسيرها وفق ظروف مجتمعه وطبيعة دوره في العمل المدني، ويبقى الرهان الحقيقي للإصلاح مرتكزاً على استثمار الحراك المدني نحو إسعاد الفرد وتنمية مجتمعه، فهو من أعظم الغايات التي تسعى إليها غالب الحضارات وعليه قام مقصد التشريع العام، يقول الإمام الشاطبي: «وذلك أن الله تعالى لما اقتضت حكمته الأزلية سعادة الخلق في الأولى والآخرة، ناطها بأحكام معقولة التناسب، ورتب عليها مصالح كفيلة بذلك»^(٢٧).

(٢٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ١٩٩.

(٢٧) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور حسن سلمان، ج ٦ ([الرياض]: مكتبة ابن عفا، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص ١٧١.

المسألة الخامسة: فقه السيادة في الإصلاح المدني

أقصد بالسيادة حصول الإنسان على منزلة يقود فيها الخلق، ويتولى على الناس بشيء من المناصب والزعامات، وليس المعنى الدستوري للسيادة المتمثلة في الشريعة والأمة كما سألين لاحقاً، وعمر (رضي الله عنه) تنبه لهذا المفهوم الخاص بالسيادة استشرافاً لأمر القيادة الذي سيؤول إلى بعض الناس ويجني المجتمع من توليهم إما المنافع أو المضار، فقال (رضي الله عنه) محذراً ومذكراً: «تفقهوا قبل أن تسودوا»^(٢٨)، وقال الراغب الأصفهاني كلاماً نفيساً في التعليق على هذه الحكمة العمرية: «تنبيهاً أنكم لا تصلحون للسيادة قبل معرفة الفقه والسياسة العامة، ولأن السائس يجري من المسوس مجرى ذي الظل من الظل، ومن المحال أن يستوي الظل وذو الظل أعوج، ولاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالاً»^(٢٩).

عند التأمل في هذا النص العجيب لعمر (رضي الله عنه) نجد التفسير لكثير من المخالفات والحماقات التي تحدث من الرواد بسبب نقص الفقه في الدين وضعف الحكمة في التعامل مع الواقع، والفقه المطلوب هنا أعم وأشمل وأعمق من الحفظ أو الفهم المجرد للمعنى، لذا كان تحصيله شرطاً للسيادة النافعة على

(٢٨) رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في العلم، باب «الاغتباط في العلم والحكمة عن عمر موقوفاً»؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شبة، المصنف، كتاب الأدب، ج ٥، ص ٢٨٤؛ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، ص ٢٥٠، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢٩) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، بتحقيق أبو يزيد أبو زيد العجمي (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧)، ص ٩٢ - ٩٣.

الخلق، والواقع اليوم يشهد حاجتنا لمن أراد أن يتقدّم على الخلق في أي ولاية أن يتحلّى بالفقه والحكمة، أبسط هذه الصور عندما نكون في سوق أو مطار، ويحين وقت الصلاة فيتقدم على الناس من يريد إمامتهم، فيصلي بالناس كما لو كان في داره، ويطيل القراءة كأنما سيصلي قيام الليل، مع أن هذه الأماكن لا يصلي فيها إلا أصحاب الحاجات المستعجلة، والنبى (ﷺ) قال: «أيها الناس، إنكم منفرون، فمن صلى بالناس فليخفف؛ فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة»^(٣٠). ومثله ما ورد عن مطرف بن عبد الله بن الشخير قال: «سمعت عثمان بن أبي العاص [رضي الله عنه] يقول: كان آخر ما عهد إلي النبي (ﷺ) حين أمرني على الطائف قال لي: «يا عثمان تجاوز في الصلاة، وأقدر الناس بأضعفهم؛ فإن فيهم الكبير والصغير والسقيم والبعيد وذا الحاجة»^(٣١)، وهذه الوصية النبوية لأميره قبل السيادة جاءت لتؤكد الفقه الواعي بحاجات الناس والمتوافق مع ظروفهم.

فإذا كان النبي (ﷺ) يوجّه إليه بمراعاة حاجات الناس حتى في أداء العبادة التي هي دليل صلاح من يقوم بها، فمن باب الأولى أن الحزم في انتهاك الحقوق وتضييع الأمانات والتسلط بالظلم والبغي أكثر لزوماً وأعظم تكليفاً، والتفريط في ذلك خلاف مقام العدالة والأمانة.

والسيادة المعاصرة لها مهام متنوعة ومن أجل خشية التفريط بواجباتها، كان لا بد من ميثاق يوضح الواجبات ويحدّد الأعمال،

(٣٠) رواه البخاري، الحديث رقم ٩٠ واللفظ له، ورواه مسلم، الحديث رقم ٤٦٦.

(٣١) رواه ابن ماجه، الحديث رقم ٩٨٧، وقال الألباني: حسن صحيح.

يعلّل ابن تيمية الحاجة إلى ضبط هذه المهام بقوله: «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل في ما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] وأداء أولياء الأمور للأمانة مبني على ثلاث شعب: خشية الله تعالى، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس»^(٣٢).

وحتى لا تذهب الولاية بما فيها من سيادة على الخلق إلى مآلات مخالفة للعدالة والأمانة كان لا بد من التوثيق والتوصيف بالواجبات ليحسن معرفتها من الجميع ومحاسبة المقصّر وفقها، ويبقى الخوف من تجاوزات يتواطأ عليها من قام بالولاية ومن نصّب عليها، وتفادياً لذلك الخطر كان من التدابير الإصلاحية وجود العرفاء وهم نقباء الناس والمتحدثون عنهم، وعليهم مهمة الوصول إلى صاحب السلطة العليا للشكوى أو التبليغ عن المخالفات، وقد ورد ما يدل على ذلك التدبير في قول ابن جماعة: «يستحب أن يكون للأجناد: عرفاء ونقباء. يعرض على السلطان أحوالهم، ويرفع إليه أخبارهم، ويجمعهم عند الحاجة إليهم، فقد روي أن النبي (ﷺ) جعل عام خيبر على كل عشرة

(٣٢) انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراي، مجموع

الفتاوى [الرياض]: طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د.ت.ل.].، ج ٢٨، ص ٢٨٤.

عريفاً، وكان للأنصار اثنا عشر نقيباً: ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج، وقال في غزاة هوازن لما استنزل الأنصار عن السبي: ارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم. ويجب أن يكون العرفاء والتقباء أمناء تقاة^(٣٣). وهذا الوصف للعرفاء تكرر في بعض كتب الفقه في مجالات متنوعة لا تقتصر على ولاية دون أخرى، والمقصد فيها إشراك المجتمع في الرقابة والمطالبة ومساعدة الوالي والسلطان على معرفة أحوال الناس واحتياجاتهم، ويمكن هذه الطريقة أن تحقق التكامل في شؤون السيادة حتى لا تخرج عن مسارها بقصد أو بغير قصد، وإذا أردنا مقارنة معاصرة لهذا المفهوم المدني في الإصلاح فيمكن اعتبار الانتخابات واختيار الممثلين عن الشعب في المجالس النيابية أقرب الصور تحقيقاً لهذا المطلب.

المسألة السادسة: دولة الحقوق ومجتمع المؤسسات: رؤية مقاصدية

مرّت الدولة الإسلامية بأطوار مختلفة منذ تأسيس النبي (ﷺ) دولته الفتية في المدينة حتى عهد الدولة القومية المعاصرة، فتنظيمات الجيش وتوزيع الأعمال والمهام الرسمية والمعاهدات والمكاتبات وتطوير آليات الشورى، إجراءات لم تعهد لها الجزيرة العربية بأنظمتها القبلية في عهده (ﷺ)، فكانت التراتيب النبوية قائمة على حفظ كيان الدعوة بغرس المفاهيم والتشريعات، ومأسسة الحكم باختيار الأصلاح من أصحاب القوة

(٣٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ج ١، ص ١٤٤.

والأمانة بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي والعرقى أو قريتهم من النبي (ﷺ)، فقد تولى خالد بن الوليد قيادة الجيش ولم يمض على إسلامه أشهر، وعهد (ﷺ) بالإمرة لبعض أصحابه من غير المقربين، مثل استخلافه ابن أم مكتوم على المدينة ثلاث عشرة مرة في غزواته، وولّى عتاب بن أسيد على مكة، وعثمان بن أبي العاص على الطائف. فمقاصد الحكم في تلك المرحلة كانت قائمة على تحقيق العدل ونشر تعاليم الدين وحماية الدعوة من المهدّدات الداخلية والخارجية^(٣٤).

وفي دولة الخلافة الراشدة حدثت تطوّرات تنظيمية في أعمال الدولة، كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مؤسس هذه المرحلة من الإصلاحات، بإحداث نظام الدواوين المقتبس من الفرس، وكانت لغة هذه الدواوين مثل ديوان الخراج والجند وغيرها تُكتب بلغة أهل الأقليم من دون تعريب، فأهل العراق يكتبون بالفارسية، وأهل مصر يكتبون بالقبطية واليونانية، وأهل الشام يكتبون بالرومية، ولم تعرّب الدواوين إلا في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان المتوفى عام ٨٦هـ. فالإقتباس الحضاري الكامل والجزئي في شؤون الإدارة والحكم، لم يكن أمراً مرفوضاً في عصر كبار الصحابة؛ ما دام يحقّق مقاصد الحفظ للمال وضبط المصالح من الضياع والفساد، وهذه المقاصد هي التي جعلت عمر (رضي الله عنه) يجتهد في إبقاء الأراضي التي فتحت عنوة بأيدي أصحابها فتصبح أراضي خراجية تنمّي نفقات الدولة التي بدأت في التوسع والانتشار، كما أن هناك مقصداً واضحاً في تلك المرحلة

(٣٤) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ط ٢ (القاهرة): الهيئة

المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٣)، ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

من الحكم الرشيد يقوم على العمران المدني وبناء الأمصار ونشر الدين وتوسيع بلاد المسلمين.

المرحلة الأخرى من التطور في أنظمة الحكم الرشيد، ما أدخله العباسيون من نظام الوزارة في إدارة الدولة ويأتي الإمام الماوردي والقاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية والطرطوشي في سراج الملوك على رأس من كتبوا في النظام السياسي الإسلامي في تلك المرحلة، فعنوا بنظام الوزارة، وخصصوا لها فصلاً مستقلاً، وقد قَسَمُوا الوزارة إلى قسمين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ؛ فأما وزارة التفويض فهي أن يستوزر الخليفة من يُفَوِّضُ إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، ولا شك في أن مثل هذا المنصب دليل على مرونة مؤسسة الحكم والخلافة، التي لم تتخذ موقف الإدارة المركزية في كل شاردة وواردة، وإنما كان هذا المنصب تلبية لحاجة المسلمين، وتيسيراً لشؤونهم وأحوالهم، وأما وزارة التنفيذ فهي أقلُّ شأناً من وزارة التفويض؛ لأن النظر فيها مقصور على رأي الخليفة وتدبيره، ويكون عمل هذا الوزير أن يؤدِّي عن الخليفة ما أمرَ، ويُنفَّذ عنه ما دَكرَ، ويُمضِي ما حَكَمَ، ومعظم الوزراء في تلك المرحلة من الحكم على شاكلة هؤلاء، يُعَيِّنُهُم الخلفاء؛ لتنفيذ ما يأمرون به في الأمور المالية أو العسكرية أو الاجتماعية^(٣٥). وتبرز أهم مقاصد هذه المرحلة من الحكم في ضبط الدولة ومؤسستها من الضعف بسبب الاتساع من خلال سياسة التحويل والتوكيل للوزراء تحت سلطة الخليفة ورقابته، كما أن الدولة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

في تلك المرحلة حرصت على هويتها الدينية والسياسية التي تميّزها بعد الاحتكاك العسكري مع الروم لقرون، وكذا الاحتكاك الفلسفي مع الفكر الإغريقي الذي ولّد عدداً من الفرق الكلامية كان لبعضها سطوة التفرد بالسلطة كالمعتزلة والشيعة، أو سطوة التمرد على الدولة كالإسماعيلية والقرامطة وغيرهم.

أما المرحلة الأخرى فهي مرحلة دولة العصبية والتغلب التي برزت بشكل كبير في المغرب العربي والأندلس، عندما تحولت الدول الكبرى إلى دويلات صغيرة، تظهر وتغلب ثم تتفقر وتظهر بعدها دولة أخرى، وفيلسوف هذه المرحلة من الحكم هو ابن خلدون في مقدمته لكتابه في التاريخ، ويأتي بعده في تنظير هذه المرحلة من الحكم الفقيه المالكي ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسة**، وبقى مع ابن خلدون الذي أبدع في تنظير هذه المرحلة التي لا تزال هي واقع الدولة المعاصرة حتى اليوم، والفرق بينها وبين ما كان في عصر ابن خلدون راجع إلى تنوع العصبية وتطورها الزمني بحسب التحولات السياسية والتحالفات الكبرى للمعسكرات الغربية أو الشرقية، ويقصد ابن خلدون بالعصبية التي هي محور هذه المرحلة من الحكم؛ أنها الالتحام الذي يكون بين الأقارب أو القبائل والعشائر والذي يدفع للمناصرة والمطالبة بالملك والمغالبة في سبيله ويدخل فيه الحلف والولاء، وغير ذلك من صنوف التكتل والتحالف القبلي شاملاً أي نوع من الولاء المفضي إلى المغالبة في سبيل تلك الغاية^(٣٦). أما الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه **فكر ابن خلدون: العصبية**

(٣٦) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ط ٧ (بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٢٠١ - ٢٠٩.

والدولة فقد عرّف مقصود ابن خلدون بالعصبية بأنها «رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية ربطاً مستمراً يشتدّ عندما يكون هناك خطر يهددهم»، أو هي «قوة جماعية تمنح القدرة على المواجهة سواءً كانت المواجهة مطالبة أو دفاعاً»^(٣٧).

وينطبق هذا الوصف على أكبر من مجرد قبيلة كانت تتحرك برابطة الدم. فقد ينطبق على الحزب السياسي، إذا اجتمعت في أتباعه هذه الصفة، وينطبق على الجيش إذا انقلب على السياسي ودانت له السلطة. فوجود رابطة تجمع مجموعة من الناس وتدفعهم إلى التكتل والتضامن والإحساس بالخطر المشترك والتحرك في مواجهة الآخرين هو المقصود بالعصبية. وبناءً على أهمية هذه المرحلة من الحكم سأتناولها بالتعليق وفق مقاصد هذه المرحلة وتزليلاتها على واقعنا المعاصر:

أولاً: يرى ابن خلدون أنّ العصبية إذا اقترنت بالدين لا يقف أمامها شيء «فالصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية (العرقية) وتُفرد الوجهة إلى الحق». كما يرى أنه لا بد للعصبية الدينية من عصبية أخرى، أو جهة تدافع عنه وتحمي وجوده وهي الشوكة والقدرة والسلطان التي قصدها ابن تيمية بقوله: «فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً». فوجود المقصد الشرعي القائم على العدل وإثبات

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢١١ - ٢٢٠. وللجاري تعليقات نفيسة في تحليل الرؤية الخلدونية للدولة.

الحقوق مع سلطان القوة والجيش، يمنح الشرعية للمتغلب وقد تُنزع عنه تلك الشرعية بفقده شروط العدل وإقامة شعائر الدين الظاهرة، مهما بلغت شوكته ما دام قد تنكَّر لشرطي إظهار الحق وإقامة العدل في ديمومة تلك الشرعية.

ثانياً: أن عصبية الدولة قديماً وحديثاً؛ قد تضحل وتتلاشى قوتها ومكانتها وهيبتها، بسببين ذكرهما ابن خلدون، أحدهما؛ الخضوع والانقياد للغير ولا سيما إذا كان عدواً متربصاً، وفي هذا يقول: «المذلة والانقياد كاسران لثورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئمو المذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المطالبة والمقاومة». وهذا الانقياد - كما وضَّح ابن خلدون في مقدمته مفصلاً هذا السبب بالعجز، أنه قد يكون من عدو خارجي، وهذا واضح بين، وقد يكون من صديق قريب يهتمُّش دور السلطة الشرعية ويستفرد بالقرار ويتبوأ منزلة الحكم بصورة غير مباشرة؛ سواء أكانوا حاشية أم كتاباً أم حُجَّاباً في ديوان المُلك، كما فعل البرامكة في عهد الرشيد، والسبب الآخر المؤدِّي إلى انهيار نظام الحكم هو انغماس أفراد العصبية في النعيم والترف والتماهي في الشهوات، ما يجعل سكرتهم تخفي واجبات الحفاظ على الدولة، وتكسر حدة الخشونة والصلابة في القائمين على الحكم ومتطلباته الثقيلة، وقد لفت القرآن انتباهنا إلى دور الترف والنعيم في هلاك الأمم. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦].

ثالثاً: أن عمر الدول كما قال ابن خلدون يشبه إلى حدٍ

كبير عمر الإنسان، وتطور الدولة ونموها لا يختلف عن نمو الإنسان الطبيعي، بدءاً من مرحلة الضعف ثم إلى القوة ثم إلى الضعف والشيبة، والخطر الماحق للدول المعاصرة يكمن في وصولها إلى مرحلة الهرم والضعف بسبب بطء الإصلاح والأنفة من التغيير والخوف من التجديد، والغيبة عن التحولات واحتياجات العصر، مع التمسك الشديد بمفاصل السلطة ظناً أنه الفعل الصحيح للحفاظ على زمام الدولة وضبطها، كما هي طبائع سنّ الهرم والشيخوخة التي تصيب الإنسان في أواخر عمره. وهذه الحالة قطعاً سائرة في الدول والممالك كلها التي تسير وفق نظام الأفراد وحكم الأشخاص الخاضع لطبائعهم ودورة أعمارهم، وليس القائم على نظام المؤسسات الذي يستطيع البقاء والاستمرار، لأنه لا يرتبط بعمر المستولي على الشأن كله؛ بل المستمر وفق تطوّر المجتمع واحتياجات أفراده وكفاءة كل جيل بما يحقق المصلحة المجتمعية.

رابعاً: أن الشوكة والعصبية ليستا مرتبطين بأنموذج واحد لا يتغير، فقد تحصل الشوكة والقدرة لمن ملك قوة التأثير الواقعي في حشد الجماهير وقدرتهم لمناهضة الباطل أو الظلم الواقع عليهم، فإذا كان قديماً يحصل بمن يقدر على امتلاك السلاح والعسكر، فإن العصر الحديث أثبت أن صوت الشارع وقوة تنظيمه أقدر على إحداث التغيير بسرعة هائلة لا تحسمها المعارك والحروب، وأضحت وسائل التواصل الإلكتروني وأجهزة الاتصال الحديثة بآتها القوة الناعمة والسلاح المؤثر في التغيير أو التثبيت لأي نظام سلطوي.

خامساً: إن ما حصل في الآونة الأخيرة في بعض الأقطار

العربية من سقوطٍ سريعٍ لأنظمتها العتيقة، هو سقوط أيضاً لكثير من الأفكار والمفاهيم التي خيمت على الناس لعهودٍ طويلة، تجرّعت فيها المجتمعات بسببها ألواناً من القهر والذلة واستعلاء الباطل وهدر الحقوق، تحت ذريعة الخوف من الفتنة التي اختزلت في المحافظة على كيان الباطل ومصلحة الظالم من دون اعتبار لفتنة الاضطهاد الديني والتهميش الحقوقي للإنسان، مع تناسٍ واضحٍ لمقاصد الشرع من الاحتساب على الظالم والأخذ على يديه رحمة بالخلق ونصرة للحق، والتغيير اليوم إذا لم يحمل مفسد وأضراراً ولم يُسبب هتكاً لضرورات الشرع مع رؤية واضحة للإصلاح المنشود؛ كان تغييراً رشيداً جارياً على مقاصد الدين وسياسة الدنيا به، وبوصلة النظر في تحقيق هذه المصالح والبُعد عن المفساد الواقعة أو المتوقعة؛ ليست متروكةً لأحاد البشر وأصحاب الأهواء والمتعجلين من أهل الطيش والغرور؛ بل هو مقام شديد ومنزل عظيم لا يتصدر له إلا الراسخون في العلم والمتمكنون من فهم الواقع ممن زكّت أنفسهم ونضجت عقولهم وكَمُلَ علمهم وتكاثر مؤيدوهم وقلّ معارضوهم، وحينها ستظهر معالم الحق وشواهد الصدق على هذا المنحى من التغيير، ولن تكون العاقبة إلا للمتقين ولن يصلح الله عمل المفسدين، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

المسألة السابعة: الوعي الرقابي كمدخل للإصلاح

المدينة الفاضلة التي حلم بها الفلاسفة الأولون كمجتمع للفضيلة والعلم والسلوك الخلاق، لم يُكملوا ويعيشوا حلمهم الجميل كما أرادوا، ولو في عالم الخيال بل داهمتهم كوابيس الواقع وفاجعات الأيام وتلاشت ذكرى الحلم الجميل الذي

تمنّوه بمغالبات الغوغاء وشرائع الاستبداد وفساد السلطات؛ فأفلاطون صاحب الجمهورية الفاضلة مات في أكاديميته العلمية وليس في جمهوريته الفاضلة، بعدما هرب من مضايقات الأصدقاء قبل الأعداء، والفارابي الذي حاول التوفيق بين أفلاطون ونظرياته الدينية تُوقّي مقتولاً على أيدي عصابات خارجة على قانون الفضيلة، وأما محاولة ابن خلدون رسم هذه المدن الفاضلة في مقدمته المشهورة فقد انتهت به معزولاً في قلعة ابن سلامة بالجزائر ثم خروجه إلى تونس ثم إلى القاهرة؛ ليموت فيها موجوعاً يفقد أهله وضياع ماله.

ولم يكن الفقيه ابن رشد بأحسن حالاً ممن سبقه؛ فقد قدّم تجربته في صناعة السياسة الفاضلة من خلال ترجمته وتلخيصه لكتاب أفلاطون، ومع ذلك كانت نهايته بالنفي وحرق كتبه والتحذير منه، ولم ينعم بالعمو إلا قبل عام على وفاته.

هذه الصورة الخيالية لعالم نقي من الفساد والاستبداد عاناها منظروها قبل غيرهم، وضاعت عليهم دنياهم بما رحبت، وجنت عليهم أحلامهم الفاضلة؛ وما كانوا بتأويل الواقع بعالمين، ومع ذلك فليست طوباويّتهم بالمستحيلة عقلاً ولا واقعاً، ويمكن تحقيقها بشكل تام، كما في عهد النبي (ﷺ) وخلفائه الراشدين (رضي الله عنهم) كما ذكره ابن رشد في مدينتهم النبوية وربما يكون هذا استثناءً في التاريخ، لكن في عالم اليوم يعتبر الحديث عن مدن فاضلة بالمعنى الشمولي ضرباً من المستحيل الواقعي، ومجتمعاتنا المحلية تثبت لنا عدم إمكانيته العقلية فضلاً عن الواقعية، وذلك من عدة أمور منها غياب العدل والمساواة في الحقوق، وكذلك تغلغل الفساد والمحسوبيات في المهام الإدارية

بدلاً من القوة والأمانة، وتشتت التخطيط وهامشية التنفيذ للبرامج الإصلاحية، وأعتقد أن من أهمها - من وجهة نظري - ضعف الوعي الرقابي لدى بعض المسؤولين والأفراد.

فالمسؤول الذي لا يراقب الله تعالى في عمله، يستطيع أن يخالف ولي أمره من باب الأولى، والفرد الذي لا يقوم بدوره في الأمر بالمعروف والاحتساب على أصحاب المنكرات، مساهم بشكل كبير في تردي الوضع وتجذر الفساد، والحاجة اليوم قائمة لمأسسة الرقابة الشعبية، وحوكمة الأداء الرقابي الرسمي ليكون أكثر فاعلية في تنقية الأجواء من الخيانات والفساد.

ولعل ما جاء في تقرير منظمة الشفافية لعام ٢٠١٢ م على سبيل المثال دليل على هذا التردي في واقعنا الإسلامي؛ فلا توجد دولة عربية في القائمة الأولى في الشفافية، بل أكثرها دون الأربعين في الترتيب سوى قطر والإمارات ومنها ما هو في ذيل القائمة، والأهم في هذا التقرير دراسته أسباب الفساد في القطاعات والخدمات الحكومية، فقد ذكر ٩٣ في المئة ممن شملتهم الدراسة التي قامت بها المنظمة خلال إعداد التقرير - أن السبب هو غياب العقوبات، ويرى ٨٤ في المئة أن السبب هو الرغبة في الحصول على الثروة الشخصية، ويرى ٧٨ في المئة أن السبب سوء استغلال السلطة، ويرى ٦٦ في المئة أن السبب هو عدم وجود معايير واضحة للسلوك، ويرى ٥٧ في المئة أن السبب هو ضغوط من المديرين أو أشخاص في مراكز عليا، ويرى ٨١ في المئة أن السبب هو انعدام الشفافية^(٣٨).

والفكر الإسلامي قدّم للعالم نظماً راقية للعمل الرقابي تُنمي عن وعي كبير لأهمية هذا الجانب في مسيرة التغيير والإصلاح؛ فالنبي (ﷺ) مارس الرقابة المحاسبية على عماله، مثل قصة عامله ابن اللثبية على الصدقة، فلما جاء حاسبه كعادته مع عماله، فقال ابن اللثبية: هذا مالكم وهذا هدية، فقال رسول الله (ﷺ): «فهلاً جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً؟» ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتينني فيقول: هذا مالكم، وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟ والله لا يأخذ أحد منكم منها شيئاً بغير حقه إلا لقي الله - عز وجل - يحمله يوم القيامة». ومواقف عمر (رضي الله عنه) في محاسبة عماله مشهورة حتى وفاته، وهذا سنن الخلفاء من بعده، ولكن لم تكتمل منظومة هذا البناء طويلاً، بل أصابها أواء التخلف والضعف في العهود اللاحقة، والتراتب الإدارية في محاسبة العمال وأصحاب الولايات تذكّر بالصحة المجتمعية التي مارسها السابقون، كما تحكي التقدم الكبير في نظم الرقابة المالية التي باشرها ديوان المكاتبات والمراجعات وديوان الأزمات، بالإضافة إلى الأنظمة الراقية والأحكام البديعة التي حوتها كتب تدوين عمل والي المظالم والمحتسب، كما أن نُظُم الضبط الداخلي المتبعة في دواوين الأموال قد أحكمت الرقابة على موارد بيت المال ومصارفه من السرقة أو الإهمال والتضييع.

هذه التدابير الضرورية تحتاج في واقعنا المعاصر إلى بداية لاهبة وقوية تنبعث من داخل الأنفس، للإسراع في ضبط وتيرة

التقدم وتحديد بوصلة الاتجاه الصحيح، وحفظ المكتسبات من التغييب أو التضييع، كما أن دور العقاب الرادع بات مهماً وضرورياً لإثبات صدق العمل وإخراج الأورام السرطانية، ولو ببتير العضو الضارّ والفاسد حتى لا تغزو عدواه باقي الجسد الصحيح؛ لذا تكمن أولوية البدء بالوعي الرقابي في جميع الميادين وتنظيم دوره في المؤسسات المدنية، وإقامة المحاكم العادلة لمعاقبة المفسدين علناً بما يضمن الشفافية في ردع الخونة والمحاربين لمكتسبات الوطن، كما أنّ تقنين نظم الإفصاح عن الممتلكات قبل التولي وبعده بات ضرورة معاصرة في ظلّ استغلال النفوذ للاتجار غير المشروع.

وكما أكّدتُ من قبل أعيد مرة أخرى؛ أن جميع مشاريع وبرامج النهضة والتقدم كلها طموحات لمدينة فاضلة، لا يمكن أن نتلمس حقيقتها أو نوجد بعض ضواحيها، إلا بقدر كبير من الضبط الرقابي على كل مسؤولي التنفيذ، ولا يستقيم عمل الرقيب المحاسب إلا من خلال سلطة نافذة ومستقلة تحاسب الجميع «من أين لك هذا؟».

حينها نقول لكل مسؤول: «عدلت فأمنت فسلمت وتقدّمت بلادك!».

المسألة الثامنة: الفكر المقاصدي: مدخلاً لبناء العقل الإصلاحي

برزت مشاريع عديدة خلال القرن الماضي لتجديد الفكر الإسلامي وإنهاض قدرته على مواكبة سيل المتغيرات، والمحطات التاريخية لتلك المشاريع الفكرية قد مُلئت بالأحداث

والشخصيات والمناقشات التي اتجهت من أقصى اليمين المتطرف المتمثل في نتاج الفكر الجهادي والتكفيرى إلى أقصى اليسار الحدائى الفرنكوفونى المتعصب، وبين هذا وذاك طيف واسع من المشارىع الفكرىة التصحىحىة؛ المحافظة والتفكىكىة، وكل هذا الإنتاج مع أهمىته فى رسم خرىطة عدد من التغىرات السىاسىة والمجتمعىة التى ظهرت فى الخمسنىات والسطنىات المىلادىة من خلال انقلابات وحكومات عسكرىة؛ إلا أنه لم ىحقق من ووجهة نظرى تطوراً مفاهىمياً ىجدد بنىة الأفكار داخل مؤسسانا الإسلامىة بما فىها من منظومات أساسىة لا انفكاك لأى مشروع فكرى وإصلاحى من تجاوزها كالدىن والثقافة والأعراف، وحتى لا أكون شدىد الإغراب فى التنظىر، لو قمنا بجرد حسابات الفكر الاشتراكى، أو العلمانىة الصلبة التى تمثلها مجتمعات عدىة كتركىا وتونس فى حقبة التسعىنىات المىلادىة، وكذا الأفكار القومىة والبعثىة؛ لوجدنا أنها خرجت كرىة فعل حادة وقاسىة أرغمت كثرىن على اعتناقها والتنظىر المئالى لها، أو الصعود الانتهازى للقفز بها إلى الحكم والسىادة، ولما تُرك الناس لخباراتهم بعد عقود من الزمن عاد الانتماء الطبقى المتجذر للهوىة الفردىة سواء أكانت دىنىة أم عرفىة، واختار الناس بدافع الحرىة تلك الأفكار التى ىعتقدون أنها تمثلهم وتتلأم مع تصوراتهم الاختىارىة، لذا كانت أغلب أفكار الطلائع وعود البعث وجنة العلمانىة مجرد أوهام تلاشت مع أول بقطة طبقىة عاشها المجتمع العربى من دون تهدىد أو إجار.

وبناءً على هذه المقدّمة غير المسلمّ بها عند البعض، لكننا نجد أنفسنا أمام مسلمة تاريخية تُنبئ عن حقبة جديدة أو استقلالٍ

ثانيًا لعدد من الدول العربية من دون إملاءات وتخويفات، ما يكرّر على أذهاننا السؤال المتجدد ذاته، هل لدى تلك المجتمعات الثائرة مشروعات تليّ حاجة العصر وتتوافق مع هوية المجتمع ومرجعياته الإسلامية، كما ظهر من اختيار أكثر هذه الشعوب بعد أن أفرزت النتائج عن ميولهم ورغباتهم المتمثلة في برلمانات ومؤسسات جديدة للحكم وإدارة البلاد، ويبقى السؤال المهم حول شكل الحكم ومرجعياته وكيف تنظّم إدارته ومؤسساته؟ كلها أسئلة باتت هاجس التيارات المندفعة للحكم، لكن من غير رؤية واضحة للأجوبة عن تلك التساؤلات، وأبرز نتاج هذه الحيرة المعرفية ذلك الجدل الحاصل حول تذبذب المواقف لدى بعض الحركات الإسلامية وكأنها تعيش تيهًا عن المسار الأمثل لها، مثل الانقسامات داخل التيارات السلفية بعد إقرارها الدخول في المعتكف السياسي، ومثلهم التيارات الليبرالية وموقفها من الإسلام السياسي كمصطلح خلّقه تلك التيارات وحاربه بعنف كي لا يصل إلى الحكم. هناك أسباب مهمة أيضًا دعت إلى طرح سؤال التجديد الخطابى والبنوي؛ فالشباب العربي المعاصر؛ تائه ويبحث عن أفكار جوهرية تقوده نحو فعل إصلاحى تقدمى يشعر فيه بالتغيير، بعدما تخلى كثيرون عن التفاهم الرمزي حول عدد من الشخصيات الوعظية المفرّغة للشحنات العاطفية، والمكبّلة - في آنٍ واحد - قدرتهم على الحركة والتأثير؛ بسبب غياب الرؤية لدى تلك الرموز في تحديد الخطوة التالية التي تنتظرها تلك الجموع، فالطاقات الشبابية لم تصرف في مشاريع التنمية والتعليم والتوعية المجتمعية وغيرها، وبالتالي بدأوا يبحثون عن بدائل تفرّغ طاقاتهم الكامنة وتلهمهم للنهوض، أضيف إلى ذلك ضعف الساحة الفكرية بالمشاريع

التجديدية الرائدة على غرار ما كتبه جيل النهضة في أوائل القرن الماضي، مثل: الطهطاوي والأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والظاهر بن عاشور والفاسي مع تفاوت تاريخي بينهم، إلا أن الأثر الفكري والإصلاحي قد أثر في بنية العقل الإسلامي بشكل واضح.

وعوداً على ما بدأته من سؤال حضاري بضرورة خلق مشاريع فكرية تجدد بنية العقل المسلم وتعيد الروح لفهم حاجات العصر ومواكبة حركة المجتمعات التي لا تنتظر التباطؤ أو التراجع إلى الوراء، يبقى هذا السؤال الحضاري اليوم يشكّل واجب الوقت، كضرورة معاصرة لفهم الغياب الاختياري عن ممارسة المجتمعات الإسلامية هذا الدور، وإلا كان الخيار في استلهاهم تجارب أجنبية نافرة تعيدنا إلى المربع الأول، ورؤيتي لملامح هذا المشروع الفكري تأتي من خلال احتوائه على ثلاث مسلّمات قد تكون ضرورة شرطية للنجاح، وهي:

أولاً: شرط التسيد؛ بمعنى حصول المشروع على عناية قصوى من الاهتمام، كأن يكون ضمن كليات الدين أو ضرورات الحياة، وبالتالي يظهر هذا المشروع لدى الفرد والمجتمع على منصة السيادة المقدّرة للامثال، ولا يختلف عليه في الغالب أحد.

ثانياً: هو شرط التعقّل؛ بمعنى إدراك العقل المجرد - من دون تسييس أو تمذهب - جدواه العقلية وأهميته الواقعية، ولا يحتاج صاحب هذا المشروع إلى تكرار ومعاودة الإثبات بأهميته للتطبيق.

ثالثاً: هو شرط التخلّق؛ بمعنى وضوح الغاية والوسيلة الأخلاقية في هذا المشروع، وتوافقها مع مسلّمات وأعراف

المجتمع السلوكية، ووجود ثمرة أخلاقية يلمسها الجميع فلا تكون نفعية أو مادية بحتة.

وهذه المعالم والشروط الوضعية لقبول المشروع التجديدي تعتبر في غاية الأهمية، لكنها قد تصبح نوعاً من المثالية الحاملة التي يصعب وجودها في الواقع، وهذا الاحتمال يزول بعد استقراء الواقع الديني لنجد توافقاً على إمكانية أن تقوم مقاصد الشريعة بهذا الدور الإحيائي وبقدرة فائقة، وذلك لعدة أسباب منها:

١ - قدرة مقاصد الشريعة على نظم أهم معايير الإصلاح الإنساني والمتعلق بإصلاح التفكير العقلي والعقائدي، وإصلاح التعبير القولي والفعلي المتمظهر في السلوك والأخلاق، وإصلاح التدبير المعاشي المراعي للنظم الحياتية والاحتياجات المصلحية، كل ذلك ينتظم في سياق واحد متكامل البنية ومتوافق مع متطلبات العصر، وهو ما عبّر عنه بالضرورات الخمس القائمة على حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال^(٣٩).

٢ - أظهرت المقاصد نجاحاً تاريخياً تجديدياً، نقلت الفكر والفقهاء من تعقيدات الفقهاء وخلافاتهم مع الخصوم، وهيمنة التصورات الشخصية على بعض مفردات الشريعة، نحو طور جديد حقيق واثماً واثلاً جمع الأمة في بعض اللحظات الحرجة من الفرقة والضعف، فمشروع الإمام الشافعي في وضع

(٣٩) مسفر بن علي القحطاني، الوحي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٢٣ - ١٥٦.

قواعد الاستدلال ورسم خارطة الاجتهاد الفقهي، كان بمثابة رباط جامع للمدارس التي بدأت تتنافر لغياب تلك القواعد الجامعة، فعملية إظهار معالم الاستدلال هو نزوع نحو الكليات وردة للمقاصد يوجّه الأمة نحو الوحدة والتكامل، ومثله قام الغزالي في إحياء علوم الدين بإظهار مقاصد العلوم من خلال إحياء القلوب وتزكيتها كونها ثمرة العلم ونتاج المعرفة، وكذا فعل ابن تيمية في تطهير علم الكلام من تخيلات الفلاسفة وفرضياتهم نحو جوامع وكليات طريقة السلف في فهم نصوص العقائد، ولا يخفى دور الشاطبي في إكمال منهج الشافعي برسم معالم أعلى تظهر على الفروع والأصول من خلال كتابه الموافقات بالرد إلى مقاصد الشريعة العليا كمنهج نظر وترجيح عند الاختلاف والتعارض. كل ما سبق من تجارب مقاصدية كان لها دور إحيائي وتجديدي لبنية الفكر بعدما تقوقع العقل الحضاري في التقليد وانغمس في جدل الخلافات.

٣ - تمتاز مقاصد الشريعة أنها منضبطة في التصور العام عند الرد إليها، لأنها قواعد كلية وغايات إنسانية ومصالح عامة، لكنها كتبت بطريقة فقهية قانونية صارمة، تمنع التماهي نحو الحظوظ والأهواء الخاصة؛ لذلك اعتبر الفقهاء شروطاً لصحة المقصد والاعتماد عليه بأن يتصف برعاية الطاهر بن عاشور وهي: الظهور والثبات والانضباط والاطراد^(٤٠).

وبناءً على ما سبق، أعتقد أن الفكر المقاصدي - كما قال

(٤٠) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨)، ص ٥٠ - ٥٢.

الدكتور أحمد الريسوني في تعريف معناه: «هو الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها»^(٤١)، قادرٌ - في ظروفنا المعاصرة - أن يشعل شموعاً عديدة ترسم طريق التجديد في مجال العمل الفقهي لتحرره من قيود التقليد الذي خيم على التصنيف الفقهي منذ قرون وتمنحه روح التعليل للأحكام وحسن التنزيل للنصوص في كل ما يستجد في الكون المعاصر.

كما أن الفكر المقاصدي قد يحرّك الراكد في خطابنا الإسلامي التبليغي ليكون أكثر مواكبة لمتغيرات العالم وانفتاحه على بعض، وتعلو لغته لتكون سمع الجميع، يفهمها الموافق والمخالف، مع تخفيف النزوع نحو المثاليات الحاملة إلى حلول واقعية وبدائل تطبيقية.

ولن يقف دور الفكر المقاصدي من وجهة نظري عن تطوير المجال السياسي المعاصر وكذلك المجالين الاجتماعي والاقتصادي المعاصرين وتقديم المعالجات للأزمات كلها والشواهد على ذلك كثيرة، ولعل ما سبق يثير الفكر نحو مزيد من تسليط الضوء على هذا الكنز الفكري المودع في تراثنا^(٤٢)، وهذه النظرية لا تزال في حاجة متزايدة إلى نفض غبار الزمان عنها، فقد يكون لبريقها هداية وإرشاد لمن حارت به الطرق وتكاثرت عليه السبل؛ أن يستلهم منها المخرج نحو النور والضياء.

(٤١) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده (الرباط: منشورات جريدة «الزمن»، ٢٠٠٠)، ص ٣٥.

(٤٢) انظر: جمال الدين العطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ١٦٩ - ٢٦٩، والقحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة.

المسألة التاسعة: الوعي الجمعي ودوره في الإصلاح المدني المعاصر

تستغرق الثورات الجماهيرية من عمر الشعوب بضعة عقود وأحياناً تحصل بعد قرون من الانتظار وترقب الانفجار، لكن تلد معها الحرية ويبدأ التغيير من أول صيحة مكلوم أو مظلوم أو معتقل، وولادتها غالباً ما تكون عسيرة المخاض ومؤلمة حتى في نجاحها، والدافعية إلى التغيير عن طريق الثورة تفتح أبواباً شتى ومداخل عديدة يطرقتها الثوار؛ كلها رغبة في مخرج عاجل ينقذهم من الفشل أو الانتقام، لذلك تصاب بعض الثورات بالعمش وضعف الرؤية في تحديد المسار عند بداياتها، وقد تنجح في الوصول إلى الهدف وكثيراً ما تفشل ويلتهمها التاريخ من دون ذكر. ومن الشواهد على تلك الثورات الشعبية المعاصرة التي سطرت نجاحاً تاريخياً مذهلاً؛ الثورة الأمريكية ضد الإنكليز في عام ١٧٧٠م، والثورة الفرنسية ضد الملكية والكنيسة في عام ١٧٨٩م، والثورة الروسية الاشتراكية ضد الحكم القيصري في عام ١٩١٧م، والثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي في عام ١٩٥٤م وغيرها من ثورات أحدثت أثراً تاريخياً وعهداً جديداً من النظم والأفكار على الرغم من المآسي والآلام.

والثورات العربية المعاصرة في مصر وتونس على وجه الخصوص على الرغم من قصر عمرها وسرعة أحداثها وحادثة أسنان قادتها أعطت للتاريخ المعاصر دروساً وعبراً لا يتجاوزها إلا جاهل أو مكابر، فالشعوب العربية تجاوزت أنظمتها العتيقة وعياً بالحقوق ووضوحاً في الأهداف المطلوبة وحفظاً وحقناً للدماء والمكتسبات من الهدر أو الضياع، وقد فاجأ العالم كله

أن تنجح هذه الثورات وتكسر كل قيود الخنوع والذل والاستكانة للفساد والاستبداد بأقل الخسائر في عاميها الأولين (مصر وتونس واليمن تحديداً).

المدهش أيضاً في الحالة العربية، أن الشعوب لم تنجر كلها وراء دعوات التغيير بالثورة والصدام مع الحكومة حتى الإسقاط، بل أثبت بعضها وعياً آخر له حساباته الواقعية وإدراكاته لطبيعة البيئة ونوعية المطالبات وطريقة الإصلاح الملائم للظرف والحالة الراهنة. ولعل أبرز مثال في ذلك موقف الشعب السعودي، بأطيافه وتنوعاته كلها، من ثورة ١١ آذار/ مارس ٢٠١١م؛ حيث وقف مع حكومته واختار التغيير وفق القنوات الرسمية والمناصحة المباشرة وغير المباشرة لمن ولي أمر البلاد، وسطر هذا الموقف إنجازاً آخر لوعي الشعوب بدورها التغييرية متى كان الظرف والتغيير هو الأصلح والأنسب، أمام هذه الحالة من المشهد السعودي على وجه الخصوص، أذكر بعض التأملات والصور التي ارتسمت في ذهني حينئذٍ، أختصرها في النقاط الآتية:

أولاً: أثبت المجتمع السعودي على خلاف التوقعات الغربية وبعض التوقعات العربية وعيه الكبير بالطريق الأسلم للوصول إلى مطالبه وحقوقه، فعلى الرغم من التهييج الإعلامي وفرح الشارع العربي بانتصار ثورة مصر وتونس وخروج المظاهرات في عدد من الأقطار العربية، إلا أنه كان أكثر واقعية وإدراكاً بمآلات الأمور التي يمكن أن تحدث داخل النسيج المجتمعي، صحيح أن البُعد الديني المحرم للتظاهر قد أثر في معنويات الراغبين، ولكن يكفي أن الطيف الديني حتى المبيح للمظاهرات لم يشرّع المشاركة في هذه الحالة من المطالبات بطريقة

الخروج للشارع والصدام المتوقع مع رجال الأمن، ومع ذلك التنادي من الهيئات الشرعية بالمنع استجاب الناس كقناعة؛ لها دوافعها الأخرى في الامتناع، هذه الحالة الفريدة التي توافق فيها المجتمع على اختيار طريقته في الإصلاح، يجب أن تستغل ويتمّ الرهان على هذا الوعي الجمعي في إصلاح كثير من الظواهر السلبية في مجتمعنا المحلي، مثل: ضعف الجودة والالتقان، الالتزام بأداب التعايش واحترام الآخرين في الطريق وأماكن الترفيه والإفادة من الخدمات والمرافق العامة، كما يمكن الحدّ من بعض العادات والأعراف الخاطئة كالإسراف والمغالاة في الأفراح وطريقة الضيافة وأساليب العيش السلبية التي تهدر فيها الأوقات والأموال والصحة، إلى غيرها من المظاهر التي يمكن أن يكون للوعي الجمعي دور رائد في تخفيفها إذا لم يكن القضاء الكلي عليها.

ثانياً: ظهور الأثر الديني والالتزام الفردي بالفتاوى الرسمية في تلك الأزمة، وهذا البعد الضارب في العقل السعودي منذ القدم يمكن أن يكون صمام أمان ومكمن هداية للمجتمع، ولكن بشروط أراها ضرورية في إكمال هذا الدور الحيوي، وهو أن يجدد الخطاب الدعوي في المملكة روحه ومضمونه كما عليه أن يغير في طريقته وأسلوبه، وهذا لا يعني حداثة الوسائل فقط كالخروج في الفضائيات والمواقع الإلكترونية، ولكن أقصد تحديث الخطاب في مضمونه وطريقة عرضه، بالتركيز على خطاب الإعمار الدنيوي في مقابل العمل الأخرى، كذلك الموازنة بين الطرح المثالي للمسلم المتورع عن كل شبهة والمسلم الواقعي المتعرض لكل شهوة، كما نحتاج إلى

المزاوجة بين الإقناع العقلي عند التعليل الشرعي للأحكام، والرد إلى المقاصد الكلية عند الترجيح والاستدلال، هذه الأمثلة للتوضيح وإلا فالحاجة عظيمة في خلق هذا النوع من الخطاب المناسب لعصرنا وانفتاح مجتمعنا وتنوع الأفكار بيننا.

ثالثاً: إن الثقة بين الحاكم والمحكوم تتكامل بمدى مصداقيتها بين الطرفين، أما وقد أبدى طرف الشعب ثقته بقياداته في أن تتولى الإصلاح من دون إملاءات الشارع ومطالباته الصارخة، بقي أن تمارس المؤسسات الرسمية دورها الأكبر في تنفيذ الوعود وتصحيح الأخطاء الماضية؛ إذ ظهر للجميع خصوصاً في المؤسسات الخدمانية قمة استخفافها بحقوق الفرد عندما يرغب في إيجاد وظيفة أو الحصول على مقعد في الجامعة أو إيجاد سرير للعلاج أو معونة تخفف عنه أعباء الحياة، كما يحتاج المجتمع إلى انتفاضة عاجلة تزيح ديناصورات الفساد وتزلزل كيانات المفسدين. فأغلب المراقبين للشأن السعودي يؤكدون وضوح الأوامر الملكية التي قدمها خادم الحرمين بعد عودته سالماً من رحلته العلاجية في شباط/ فبراير ٢٠١١م، ولكن عندما يدخلها التأويل في تنزيلها أو التأخير في تنفيذها فإن أزمة ثقة قد تنشأ من جديد بسبب سوء التدبير من قبل بعض التنفيذيين المتفذين، ما يجعلنا جميعاً أمام تحدٍّ آخر للصدام وانفكاك اللحمة الوطنية.

رابعاً: المرحلة التي نعيشها بوصفنا سعوديين تتطلب، اليوم وبأسرع وقت، تحديد أهداف غائية وجوهرية عليا، تحمل الوضوح للجميع، ويستلهمها المواطن والمسؤول في عمله ومعاشه، وتعلن على الشعب كخطة تحدٍّ، تشعل في نفوس

الجميع الوصول إليها، وتخفف من الخلافات الجانبية كلها وآثارها المحبطة، وتساعد على النمو والبعث من جديد، كقوة ناهضة في المنطقة العربية والعالم أجمع، هذه الفكرة التي نظّر لها عدد ممن درس قيام الدول وسقوطها كابن خلدون وشبينغلر وتوينبي ومالك بن نبي هي أساس التقدم والنهوض، كما أن المملكة تملك كل مقومات البداية لنهضة حضارية متميزة في جانبها المادي والمعنوي، بالإضافة إلى أن الشعوب لا تتفق وتتناغم إلا على أهداف تنموية واضحة المعالم يستهدي بها الفرقاء والمختلفون كلهم، وفي تجارب بعض المجتمعات، مثل: الهند وماليزيا دليل واضح على تلاشي الخلافات والتنوعات الدينية والعرقية ما دام هناك أهداف واضحة تحقق الرفاه والرغد للفرد والوطن. ومن المؤكد أن المملكة ليست لديها مشكلة مع عدو خارجي فمكائنتها الدينية وقديستها في قلوب المسلمين لوجود الحرمين تمنحها حماية شعبية من العالم الإسلامي كله، ولكن مشكلتنا الحقيقية هي مع بُنية التخلف والجهل وفسو الفساد وضمور الوعي وقصور مؤسساتنا التنموية، وهو التحدي الذي ينبغي أن تُبذل فيه الجهود والميزانيات، والثمره بإذن الله ليست ببعيدة، أليس الصبح بقريب؟!

المسألة العاشرة: واقع الثورات العربية وحلم الإصلاح المدني

لا تزال وقائع الثورات العربية تحكم النتاج الثقافي والفكري حتى اليوم، بما قدمته من إلهام سخي في مفاهيم التغيير والإصلاح عند بعضهم، وما شكّلته من صدمة عنيفة لبعضهم الآخر أجبرت أصحابه ضرورة المراجعة والتصحيح ولو

في الوقت الضائع، خروجاً من مأزق البقاء وحيداً أو متهماً في ساحة لم يعد فيها أنيس أو جليس، وحفظاً لماء الوجه الذي انسكب منه كثير في نفاق الأنظمة الزائلة، وهذا الحال الأخير ينطبق على من كتب رغبة في الجماهير واستجلاب القراء من خلال بوصلة الميول الشعبية والرسمية لا من خلال قناعات راسخة وثابتة لا يهيم بعدها الموافق أو المخالف.

الحقيقة التي ظهرت مع الثورات العربية هي التغيير الذي جلبه الشباب إلى واقعهم المجتمعي، والأفكار والمفاهيم التي برزت مع هذا الحدث الاستثنائي، على غرار ما حدث في الثلاثينيات والأربعينيات الماضية من بروز الأفكار الشيوعية من خلال ثورات البروليتاريا وانقلاباتها في بعض البلدان، ومثلها القومية والبعثية والناصرية بعد نكسة عام ١٩٦٧ وغيرها من وقائع شهدت حالة من المفاهيم الانعكاسية، وبالتالي دخلت أطراف عديدة المنظومة الثقافية العربية؛ إما بحثاً عن بدائل تغيير مصيرية أو تأكيد هوية الإنقاذ الإسلامية من حملات التشوية والاستنكار التي أظهرها بعض مثقفي القرن الماضي على اختلاف مشاربهم الفكرية.

أما الحالة الإسلامية المتمثلة بفقهاء الشريعة ومن دار في فلکهم من دعاة ووعاظ، فدورهم جوهرى وعميق في التأثير في الشارع والرأي العام، لكونهم يملكون معرفة الموقف المخلص من الانحراف، وبالتالي طريق النجاة من المعصية، وهذا سبب موجب لإقبال الجماهير المسلمة عليهم، كذلك لديهم قدرات تواصلية مع شرائح المجتمع كافة عن طريق المنابر والفتاوى والاحتياج الروحي الذي لا يستغني عنه أحد من أفراد المجتمع،

هذه الفريدة في التأثير لا تزال محل امتعاض شديد لتيارات غير الإسلاميين كافة، ولعل أبرز مثال ظهر في الثورات العربية الحالية موقف فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي في دعمه وتشجيعه ثورات تونس ومصر وسوريا وليبيا واليمن، ما جعل الأنظمة وحلفاءها يعجزون عن الحد من تأثيره أو إيقاف صوته المزلزل لكيانات عتيقة تملك القدرات المالية والإعلامية، ولكنها أخفقت في امتلاك الضمير الإنساني العصي على الإقناع بالزيف والخداع والإرهاب البدني والفكري، هذا النموذج من الفقيه المعاصر قد لا يتأتى لكل مُدعي الفقه، ولكن قطعاً هناك دور محوري للفقيه والواعظ المعاصر تتشكل حوله دوائر قد تتسع أو تضيق، ولكن تجذب في فلکها أعداداً قد تملك التغيير أو تساهم في صناعته ولو على مستوى الأفكار والقناعات الفردية أو الفئوية. أمام هذه الحالة الجاذبة والصانعة والملهبة في تغيير الأنظمة وتثوير الشعوب من أجل الحصول على حقوقها، أجد من المهم التنبيه على بعض المفاهيم التي قد تضبط الحماسة العاطفية بحيث لا تتداخل مع الموقف الشرعي، وتلفت الانتباه لموازنات فقهية أخرى قد تمنع المباح وتسوّغ المكروه بحسب مقصده الآني أو المآلي، ولعلي أخصها في النقاط الآتية:

أولاً: الإصلاح السلمي والتغيير من خلال معطيات الواقع التقني الناعم، لا يعني دائماً الخروج ضد سلطة الحاكم الشرعي، ما دام المطالبون التزموا بحقوقهم التي كفلتها الأنظمة الرسمية لهم، ولم يحصلوا عليها على الرغم من المطالبات الفردية المتتالية، ولم يقم بالدفاع عنها أو المطالبة بها ممن يمثلهم في التعبير أمام سلطة الحاكم كأهل الحل والعقد أو

المجالس البرلمانية والشورية، فهنا نقف أمام تساؤل ديني كبير في مدى تسوية الشريعة هذا الحاكم في البقاء والاستمرار، من خلال منحه سلطةً مطلقةً للقهر والاستبداد من دون أي رقابة عليه أو مساءلة له؟! هذا الواقع المرّ لبعض الأنظمة العربية لا يُبرّر له الاتكاء على شرعية قد أفقدها نظامه بكثرة المخالفات والتمادي في الظلم ومنع العمل بشريعة الله، بل حرب الداعين إليها علناً من غير موارد، كما أن السمع والطاعة للإمام حتى الظالم ليست مساءلة تعبدية؛ بل هي مرهونة بإقامة نظام الحياة وإظهار شعائر الدين أو الخوف من حصول فتنة القتل للخلق عند السعي في تغيير النظام لمن لا يملك القدرة والشوكة (القوة)، فهذا المسائل الكبرى عند تنزيلها لواقع معين ينذر بخطر كبير ويوجب توضيحات جسيمة، أقطع بأنها ليست موكلة للشباب الراغب في الثورة كي يؤصلها ويقدرها أو يوازن بينها، بل هي من قضايا الأمة المصيرية التي تحتاج إلى نظر الراسخين في العلم من أهل الفقه والعدالة ممن لا يخافون في الله لومة لائم؛ حفظاً لوحدة المجتمع وسلامته من الفوضى والفتن.

ثانياً: تظهر على ساحة الثورة مفاهيم المواطنة كإشكال يتذرع الطرف الحكومي بالانتماء إليه ويتمسك المطالبون بالإصلاح بأنهم أكثر إخلاصاً للوطن وتضحيةً لأجله ولو بتحمل تبعات المواجهة مع من يوصفون بالخونة والمفسدين، وبالتالي أصبحت المواطنة سلاحاً للخصمين يشهره في وجه عدوّه بمفهومه الخاص لتبرير كل ممارسة ضده، والموقف الفقهي وإن كان لم يُحرّر بعد مفاهيم المواطنة بشكل واضح كي يتميز فيه أصحاب الخيط الأبيض من الإصلاحيين والخيط الأسود من المدّعين

المغرضين، كان لا بد من بحث هذا المصطلح بعيداً عن استدعاء تاريخ الأمة الواحدة إبان الخليفة الواحد والجيش الواحد، لأن الواقع مختلف ومصادمته غير ممكنة، بالإضافة إلى أن أبواب السياسة الشرعية العامة في الفقه قد تخدم بمقاصدها الكلية حقيقة المواطنة القائمة على حصول الكافة على حقوقهم من دون تمييز، وبالتالي قيامهم بواجباتهم من دون تمييز، وكما أن تراب الوطن شمل الجميع فلا يُخص منه طرف أو جزء بأفضلية من دون الآخر، والمواطنة المعاصرة هي عقدٌ جمعي، وشراكة بين الراعي والرعية، واختلاف المهام بينهم تقتضي تنوع الواجبات بحسب طبيعة الثغرات والأعمال المطلوبة، وأهم هذه الواجبات ما تعلق بحقوق الكافة ومصالح الجماعة كالثروات العامة، وأمن البلاد وحراستها من عدوّها، وسلامة البيئة و ضمانات العيش الرغيد وغيرها، فهذه أهم واجبات السلطة تجاه مواطنيها، والمزايدة من قبل بعضهم على حب الوطن بتثبيت مفاهيم الولاء للحاكم فقط وتحميل البقية واجبات الانتماء، من دون سد الخلل في تصرفاته السلطوية، وتقويم اعوجاجه وتصحيح أخطائه، هو إساءة للوطن وغش للحاكم وإضعاف لدوره، وتأليب الغوغاء لإحداث الفتن والفوضى.

ثالثاً: تصحب الثورات العادلة فوضى وهدر لكثير من المكتسبات بطريقة ظالمة، قد تُميت الأحياء وتُفسد الحياة، وحفظ نظام الحياة بصلاح معاش الناس من أعظم مقاصد الشريعة^(٤٣)،

(٤٣) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها (د. م. د.): دار الغرب

الإسلامي، ١٩٩٣، ص ٤١ - ٤٢.

وهذا المقصد قد يَغيب عند هياج التصادم واندلاع المواجهات وانسكاب الدماء، فالسلمية في المطالبة قد تنحرف بفعل المصادمة مع قوات الأمن الحكومي، لذا ينبغي أن يعي المُطالبون بالإصلاح ضرورة أن لا يفضي عملهم إلى الوقوع في مفاسد أو مظالم أعظم، مثل: تعمد قتل الأبرياء وتسويغ دخول أعداء الداخل أو الخارج من المتربصين بالثورة الدوائر أو القضاء على مكتسبات الدولة والمجتمع بالتكسير والتدمير للآثار والمباني الرسمية والخدمات العامة، يُضاف إلى ذلك أن الشباب الناصر من غير حكمة العقلاء وتؤدّة أهل الرأي قد يتحولون من أداة إصلاح إلى معول فساد، ووجود الفراغ القيادي ينذر بخطر التشرذم والتنازع عند الاختلاف وهذا لا محالة واقع؛ لهذا تتجه الأنظار إلى قيادة أهل الشرع الملامسين لنبض الشعب، وتوليهم مسؤولية التوجيه والضبط كونهم أقرب قيادة تنقذ الموقف من الانحراف نحو ما ذكرت من أخطار وأشرار قد تحيق بالثورة الفساد، خصوصاً عندما يطول أمدها ويمتد سعيها، هذه المسؤولية التي أوجبتها فريضة الوقت تقتضي - مع الفقه - الاجتماع على الرأي في تقدير المصالح ومعرفة المآلات والاعتدال في النظر، بعيداً عن أهل الشغب من دعاة التطرف وخطباء البغي الموتورين بالانتقام والتشفي، وأختم مقالي بأن تلك الرؤى محض اجتهاد لعلها تخفف غلواء الجنوح الذي وصلت إليه بعض الثورات، وتعيد لأهل الفقه والرأي الديني مسؤوليتهم التي تلاشت مع الوقت، وإن كان فيها من عموم فلأن الثورات باتت مشتعلة في أكثر من قطر، والتأييد أو الرفض لها قد مضى زمانه، كونها أصبحت واقعاً فرض نفسه على الجميع، ولكن تقليل أوجاعها وأخطارها واجب أهل الفقه والنظر عاجلاً غير آجل.

المسألة الحادية عشرة: النوازل السياسية ومأسسة الاجتهاد المعاصر

إن الله عز وجل أكمل شريعته ببعثة خاتم المرسلين (ﷺ) فلم يبق أمر من أمور الدنيا أو الآخرة أو للناس فيه مصلحة خاصة أو عامة إلا ووضّحه وبيّنه وجعل الناس على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

يقول الله عز وجل عن هذه النعمة العظيمة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]؛ فمبادئ الإسلام وشرائعه العامة واضحة جلية أما الجزئيات، فبعضها قد تضمنته النصوص، وبعضها ترك للاجتهاد، لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تنتهي، بينما النصوص تنتهي^(٤٤)، ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية بأن يحكمها نص؛ لوقع الناس في حرج، وأيضاً فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر، فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيد ذلك حركة المجتمع والدولة ويعطل مسيرتها، ولكن الشارع جعل لما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد والقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد، كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وسد الذرائع وغيرها، يقول الشاطبي - رحمه الله - : «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها من الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بُيّنّت غاية

(٤٤) انظر: محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ج ١، ص ٢٩٦.

البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثمّ محالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه . . . بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل»^(٤٥).

فإذا كان الاجتهاد ضرورياً في حياة أسلافنا؛ فهو أكثر ضرورة في حياتنا اليوم، ذلك أن أوضاعنا الحياتية قد تغيرت عما كانت عليه في الماضي تغيراً كبيراً وتطورت تطوراً مذهلاً خصوصاً في ما يتعلق بمستجدات العصر الراهن في قضايا السياسة والدولة وطرق الحكم الرشيد ومساحة الحريات المدنية إذا تقاطعت مع الديني، وما هو دستور الوطن القومي متعدد الثقافة والدين، والموقف من الخروج على الحاكم، والوقوف مع الثورات على الأنظمة، إلى غيرها من نوازل تترى كل يوم، ما يوجب مواجهتها باجتهادات يُبيّن فيها حكم الشريعة حتى يكون المجتمع المسلم على بينة من أمره في ما يدع وفي ما يذر.

وهذه النوازل المستجدة ذات تعقيدات وملابسات وتداخلات بعلوم ومعارف أخرى، ما جعل الاجتهاد يختص بالنظر في أمرين مهمين:

الأمر الأول: أن تتوافر في أهل النظر والاجتهاد في تلك النوازل سعة علم في التشريع الإسلامي والمعارف الإنسانية

(٤٥) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ٢ ج (الرياض: دار ابن عفان؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٨١٧.

الأخرى حتى يكون الاجتهاد في تلك القضايا متكاملًا وناضجًا ومستوعبًا كل جوانب النازلة المجتهد فيها، ويكون حكمه عليها صحيحاً، وهذا القدر الكبير من العلوم والمعارف لا يمكن توافره في عصرنا الراهن في عالم واحد وإنما يحتاج إلى عدد من العلماء ليكمل بعضهم بعضاً.

فالعالم المجتهد في العلوم الشرعية يكمله عالم متخصص متبحر في العلوم الإنسانية وحتى لو افترضنا أن رجلاً لديه إلمام بالعلوم كلها، فإن تعرضه للخطأ أكثر احتمالاً من تعرض الجمع الكثير، لذلك فالاجتهاد الجماعي أكثر إصابة للحق وأقل خطأ من الاجتهاد الفردي، فهو مطلب حاجي لا بد منه حتى تتسع الشريعة وتشمل كثيراً من القضايا الاقتصادية والعلمية والطبية والاجتماعية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية، ولا بد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة من تصور صحيح واستيفاء كامل لجوانبها الواقعية والعلمية كافة أولاً، ثم الشرعية ثانياً، ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي^(٤٦).

يقول الشيخ مصطفى الزرقا - رحمه الله - : «لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي وهو الآن ضرر كبير فالمحاذير التي كانت مخاوف يخشى وقوعها في القرن الرابع الهجري، ولأجلها أغلق فقهاء المذاهب الاجتهاد قد أصبحت اليوم أمراً واقعاً.

فيذا أردنا أن نعيد إلى الشريعة وفقهها روحها وحيويتها

(٤٦) انظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي (خصائصه ونقائضه وترتيب موضوعاته) (الرياض: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٩٨ - ٩٩.

بالاجتهاد الواجب استمراره في الأمة شرعاً، الذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جريئة عميقة في البحث متينة الدليل بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن قادرة على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء؛ فإن الوسيلة الوحيدة إلى ذلك هي أن نؤسس أسلوباً جديداً للاجتهاد وهو اجتهاد الجماعة بدلاً من الاجتهاد الفردي وبذلك نرجع بالاجتهاد إلى سيرته الأولى في عصر أبي بكر وعمر [رضي الله عنهما] (٤٧).

الأمر الثاني: أن من الأمور المهمة التي ينبغي للقائمين على الاجتهاد في النوازل أن يراعوها تحقيقاً لأهمية الاجتهاد الجماعي للنظر في النوازل المعاصرة ومحافظة على حسن أدائه؛ تأكيد دور «المجامع الفقهية» التي تضم أغلب المجتهدين في الشريعة وأشهرهم ليبدلوا وسعهم في التوصل إلى أحكام تلك النوازل.

والنوازل السياسية اليوم هي أعقد أنواع المستجدات، وطبيعتها تجعل الفقهاء في حذر من الخوض فيها، نظراً إلى خطورة مآلاتها، ومِظَنَّة ما تحمله لأصحابها من المواجهة مع أصحاب النفوذ، وترك النظر فيها يشجع أنصاف العلماء للتصدر في بيانها فيغمت الحق أو تشتعل فتنة، وتخذل الأمة في علمائها بصمتهم عن نوازل مدلهمة تجعلهم في حيرة وتخبط عن معرفة الحق أو المخرج الأسلم من تلك النوازل.

فموقف الفقيه في البعد عنها والخوف من القول فيها لم يعد

(٤٧) مصطفى الزرقا، الاجتهاد، ص ١١٧.

مبرراً، فالخطورة في الصمت على مستوى الأمة أعظم من سلامة الفرد في البعد عنها وترك الأمر لغيره ممن لا يحسن الفهم والتنزيل، وخروجاً من هذا المأزق وتبعاته المسلطة على رأس الفقيه، كان ينبغي أن تمارس المجامع الفقهية دورها ويصبح الاجتهاد عملاً مؤسسياً، يخفف وطأة الضغط على الفقيه، ويسدّ الخلل من قصور التصور أو ضعف التأصيل، كما يساعد على حسن التنزيل وتأمين الموقف بما يحفظ للأمة مصالحها وللحق ظهوره وللعلم حضوره، والاجتهاد المؤسسي من خلال المجامع والهيئات، ينبغي عدم خضوعه للتسييس لأن مقصد وجوده تخفيف نوازع الهوى وتقوية النظر، وليس جسراً لنظام أو تبريراً لواقع مخالف، خصوصاً أن تلك الهيئات العلمية الرسمية كمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي وهيئة كبار العلماء بالسعودية ومجمع البحوث الإسلامية بمصر والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، كلها من الهيئات المحترمة والمقدرة في الأمة وغالبها لا يخضع إلا لسلطان الشرع، فدورها اليوم أكد في الحضور والتأثير، ونوازل السياسة من أشد مزالق الفتوى المعاصرة، فالأمان الحقيقي هو بعودة هذا الفقه لأهله وأن ينظروا إلى ميزان الشرع ومصالح الخلق بما يحفظ للأمة ضروراتها الكلية.

المسألة الثانية عشرة: سيادة الأمة في سياق النظر المقاصدي

بعد الربيع العربي برز مفهوم سيادة الأمة إلى السطح وبشكل سجالي ينذر بخلاف حقيقي بين التيارات الإسلامية خصوصاً التي استطاعت الوصول إلى سدة الحكم في بعض

الدول العربية، وبرز هذا الجدل الفقهي وأحياناً العقدي نتيجةً لغموض مفهوم مدنية الدولة وطبيعة السلطة فيها، بالإضافة إلى إشكالية الموازنة بين الشريعة وحق الشعب في اختيار حكومته المنتخبة، وما يترتب على هذه السيادة الشعبية من التصويت الحر لأي القوانين يخضعون، وفي حال افتراضنا اختيار الشعب لغير الشريعة في بلد إسلامي، فهل يعتبر هذا الخيار حقاً للأمة تُمكن من تنفيذه، أو أنها ستخرج عن إسلاميتها بتحكيمها قوانين لم ينزلها الله تعالى؟

واعتقد أن هذا الجدل الذي لم يجفّ مداده بعد، عادةً ما يتم تناوله من وجهتين متباينتين: الأولى؛ تنظر من زاوية أن لا حكم لمجتمع مسلم إلا بالشرع المنزل، ومن يختار غيره فقد خرج عن الشريعة إلى غيرها، والوجهة الأخرى، من تنظر إلى حق الشعب في اختيار ما يريد من دون إكراه بغض النظر عن نوع الاختيار؛ ولو استبدل الشريعة الإسلامية بغيرها.

وأظن أن هناك تفصيلات ولوازم تجعل الرأيين غير واقعيين عند التطبيق في مجتمع أغلبه من المسلمين، فمن يرى لزوم سيادة تطبيق الشريعة حال حكمه، سيعجز في أي النماذج الفقهية الكثيرة يحسن اختياره للتطبيق؟ وهل يحق له أن يفرض على الناس بعض المندوبات أو الواجبات الظنية الخلافية التي تمثل تميّزه الحركي كحزب إسلامي؟ ولو فعل؛ لكان إلزاماً بما لم تلزم به الشريعة، فتبقى حينئذ دائرة الفرائض القطعية وهي ضيقة بالنظر إلى الاحتياجات التشريعية المتنوعة؟ ولهذا نسأل أصحاب هذا الاتجاه هل سيجتهدون عقلياً ومصلحياً في تنظيم شؤون الدولة السياسية والاقتصادية والمدنية لتغطية احتياجات الواقع

الملحّة؟ وإذا فعل ذلك ولا بد، فإنّ نسبة كبيرة من تشريعاته سوف تكون بشرية محضة على أصل: «أنتم أعلم بأمر ديناكم»^(٤٨)، فتنحصر حينئذ مناداته بالشريعة في دائرة ضيقة مما جاءت به النصوص في الشأن العام لأن الشأن الخاص للأفراد لا دخل للدولة فيه؟

ومن جهة أخرى، نجد أن من غلب حرية اختيار الشعب لتطبيق ما يريده بالاقتراع، تلحقه إشكالات نظرية وعملية في التطبيق؛ فالشعوب الإسلامية أغلبها يمثل أفرادها بالتمسك الذاتي بالشريعة، فالتصويت لن يشمل مجالات الفرض التشريعي المطالب به المسلم في عباداته أو كفه عن المحرمات الكبيرة، كما أن الخيار لن يشمل هوية المجتمع الرئيسة المتمثلة بدينه وثقافته ولغته، كما جرت على ذلك أغلب الديمقراطيات الحديثة، لهذا أرى أن التنازع في مرجعية الأمة وسيادتها على الشريعة بين الفريقين اللذين ذكرتهما تتجه إلى التوافق في كثير منها، وينحصر الخلاف في صور واقعية كانت هي شرارة الجدل بينهما، والمتعلقة ببيع الخمر والعري على الشواطئ ووجود المصارف الربوية وغيرها، فالفريق الأول لا شك في أنه سيمنع تلك الممارسات مباشرة، بينما الفريق الآخر سيجعلها ضمن الأطر الديمقراطية الخاضعة للتصويت والاختيار الشعبي أو من يمثلهم بالبرلمان، وبالتالي هل نعتبر هذا العمل الأخير مشروعاً؟ والجواب أن الإبقاء على المنكرات حتى يختار الشعب إزالتها بفرض القانون لا يعني إباحتها، وكون الشعب

(٤٨) رواه مسلم، الحديث رقم ٢٣٦٣.

اختار إبقاءها من دون تغيير يعني كذلك أن الشعب يحتاج إلى توعية وتعليم ليقنع أولاً بترك هذه المنكرات والتوبة منها، وهذه الفترة من الانتظار لا تعني الرضى بالمنكر بل هو من باب التدرج في التغيير من دون إكراه، وسُنّة التدرج التشريعي ثابتة في عدد من نصوص الكتاب والسُنّة، كما في الخمر والربا وغيرهما. وبالتالي المؤدّي العملي يتجه نحو التوافق على تطبيق الشريعة في النهاية، على الرغم من شناعة المخالفة في البداية، كما أن العمل لدى الفريقين له اعتبار في اجتهادات عدد من العلماء المعاصرين والمسوّغات في ذلك كثيرة.

ومن وجهة نظري في هذا السجال أن هناك إشكاليات أكبر في حديثنا عن سيادة الأمة تتجاوز الجانب التفصيلي الذي ذكرته في واحدة من صورها الواقعية، ولعلي أشير إلى هذه الإشكالات في النقاط الآتية:

أولاً: نحتاج إلى تقرير مدى انطباق قاعدة «سيادة الأمة» بمفهومها العام على مقاصد الشريعة، إلا أن هذا التقرير يصطدم بأن هذه القاعدة من أهم أركان العمل الديمقراطي المعاصر المستورد من الفكر الغربي؛ حيث تقوم الأنظمة الديمقراطية كلها على أساس فكري واحد، وهو أن السلطة ترجع إلى الشعب وأنه هو صاحب السيادة، أي إن الديمقراطية في النهاية هي مبدأ السيادة الشعبية^(٤٩). فالسيادة مرجعية عليا والفقهاء الدستوري يجعل الدولة هي المهيمنة على الأفراد والهيئات التي

(٤٩) انظر: عبد الوهاب الكيالي، معد، موسوعة السياسة، ٧ ج (بيروت):

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ - ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٧٥٦.

تحت إقليمها، والحقيقة أن هناك خلطاً بين السلطة السياسية والسيادة؛ إذ السيادة صفة للسلطة، كما أن الحديث عن السلطة ينبغي أن يكون مجرداً عن الأشخاص الذين يمارسونها، فالحكام يتمتعون بهذا الحق بصفة مؤقتة في أثناء شغل المنصب ولا يصبحون بذواتهم أساس السلطة ولا هي دائمة بهم وكأنهم هم الدولة والدولة اصطبت بهم^(٥٠). فنظرية سيادة الأمة توازيها نظرية أخرى هي سيادة الشعب وبينهما فروق دستورية، وعادة ما نخلط بينهما في التعبير، ولعل الغالب سيادة الشعب؛ فهي الأكثر واقعية والأوسع تطبيقاً، ومع أن هذا المبدأ يُعمل به في أكثر دول العالم إلا أن أكثر الأفكار القانونية إثارةً للجدل والخلاف في الفقه السياسي الوضعي؛ كما قال الدكتور إبراهيم شبحا^(٥١). وبما أننا أمام نظريات تنمو وتتطور وتشكل وفق حاجات المجتمعات، فلا نعطيها صفة الثبوت المطرد في مفاهيمها، وإن اطردت في تطبيقها بنماذج متعددة.

ثانياً: وبناء على ما سبق وما تكرر السؤال عنه؛ هل تعتبر سيادة الأمة من مقاصد الشريعة؟ وقبل أن نقرر ذلك أيضاً، يجب أن نحرر الخلاف الفقهي في هذه السيادة؛ إذ يُشكل أنها منازعة لسيادة الشريعة، وقد ناقشت ذلك واقعياً في المقدمة، أما نظرياً؛ فالله تعالى مصدر السلطات، والسيادة المطلقة هي للحق سبحانه وتعالى، كما جاء في الآية: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾

(٥٠) انظر: إبراهيم عبد العزيز شبحا، النظم السياسية والقانون الدستوري (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٢٣٦.
(٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨.

[المائدة: ١]. وكما قال رسول الله (ﷺ): «السيد الله تبارك وتعالى»^(٥٢). ومن هنا يتقرر أن معتقد المسلم الذي آمن بالله تعالى يجب أن يصدّق بمرجعية الوحي في كل حياته لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وهذه السيادة هي لله تعالى في منطوق الوحي ومفهومه القطعي، أما إذا دخلت معاني النص الاجتهادات والتأويلات فيمكن أن نبحت عند التطبيق في الشأن العام عن آلية الترجيح بين تلك التفسيرات التي قد يفصل فيها أهل العلم، وأحياناً يفصل فيها من اختارهم الشعب في الحكم. بناءً على قاعدة «حكم الحاكم يرفع الخلاف» بما لا يُنقض فيه الحكم من الاجتهادات^(٥٣).

ثالثاً: أن الجمع بين مبدأ سيادة الأمة وسيادة الشريعة يمكن تحقيقه من دون التباس، إذا قدرنا أن المرجعية العليا في الإلزام والأحكام للشرع؛ فإن المرجعية في الحكم والتنزيل والتطبيق هي للأمة بمجموعها وليس لفرد الحاكم، ومن هنا يحسن أن نفرق بين مصدر السلطة السياسية ومصدر النظام القانوني، فالسلطة السياسية مصدرها الأمة، والنظام القانوني مصدره الشرع، فإذا كانت الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع، فإن السلطة في التولية والرقابة والعزل للحاكم السياسي هو لمجموع الأمة، ولهم في إطار سيادة الشريعة مطلق الحق

(٥٢) رواه أبو داود، الحديث رقم ٤٨٠٦، وإسناده صحيح.

(٥٣) انظر: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، المنثور في القواعد، ج ٢،

ص ٥٩.

في ذلك لا ينازعهم فيه إلا ظلوم، ولا يسلبه منهم إلا مستبد
مراغم لمقاصد الشريعة.

رابعاً: وهو المتعلق بالأدبيات الإسلامية في دور الأمة
وسلطتها، والمتأمل في الفقه السياسي يلحظ بوضوح مدى
تهميش دور الأمة وتخفيف تأثيره المدني، بل نجد نعوتاً لا تليق
تصف الأمة بالغوغاء والدهماء والعمامة وغيرها على وجه
التنقص، مع أن الرحمة في النصوص لمجموع الأمة وأنها لا
تجتمع على ضلالة، وأنها مرجع الشرعية للإمام^(٥٤)، ويؤكد
هذا المقام عدد من النصوص والإيضاحات لكبار الصحابة، مثل
قول عمر (رضي الله عنه) على منبر رسول الله (ﷺ): «بلغني أن قائلاً
منكم يقول والله لو مات عمر لبايعت فلاناً، فلا يفرق امرؤ أن
يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة فتمت، إلا أنها قد كانت
كذلك، ولكن وقى الله شرها، وليس فيكم من تقطع الأعناق
إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين
فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتل»^(٥٥). وما قاله
علي (رضي الله عنه) عندما اجتمع إليه الناس في بيته وأرادوا أن يعقدوا
له البيعة، فقال: «إن بيعتي لا تكون خفية، ولا تكون إلا في
المسجد». فحضر الناس إلى المسجد ثم جاء علي فصعد المنبر
وقال: «أيها الناس عن ملأ وأذن إن هذا أمركم ليس لأحد من
حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنتم كارهاً
لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا أن ليس لي دونكم إلا

(٥٤) انظر: عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي (بيروت: دار الغرب
الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٣٦٥.

(٥٥) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٨٢٩.

مفاتيح ما لكم معي، وليس لي أن آخذ درهماً دونكم، فإن شئت قعدت لكم وإلا فلا آخذ على أحد»، فقالوا: نحن على ما فارقتك عليه بالأمس: اللهم اشهد، فبايعه طلحة والزبير، وقال لهما: «إن أحببنا أن تبايعاني وإن أحببنا بايعتكما؟»، فقالا: «بل نبايعك فبايعاه ثم بايعه الناس»^(٥٦).

وقد استقر في فقه السياسة الشرعية أن الإمامة تنعقد بأحد وجهين: الاختيار من أهل الحل والعقد أو العهد من الإمام السابق، وإذا كان العهد عند المحققين لا يعدو أن يكون ترشيحاً يفوض الأمر في إمضائه أو إلغائه إلى الأمة فقد آل أمر الإمامة إلى طريق واحد لا تنعقد انعقاداً شرعياً بغيره وهو الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد أو من تمثلهم الأمة عنها بالنيابة، فتمهد من ذلك أن السلطة في ذلك إلى الأمة لا غير.

خامساً: يظهر مما سبق أن سيادة الأمة يمكن اعتبارها من مقاصد الشريعة الجزئية؛ إذ متعلقها هو أبواب السياسة وترتيبها الإدارية، ويظهر مقصود الشرع في تحقيقها العدالة ومنعها ظلم السلطان وإشراكها الأمة في الرقابة والمحاسبة لمن تعدى وبغى في صلاحيته الممنوحة من الأمة، وفي عصرنا الحاضر أضحت هذا الدور أكثر فاعلية وأكد في نجاحه على مستوى تحقيق الحريات وإقامة الحدود والمصالح المجتمعية، وترك الأمر لفرد الحاكم بمنحه مطلق السلطة قد يغري بالاستبداد والانحراف عن غايات الولاية. والأصوليون قد قرروا أن شروط تحقق المقصد واعتباره يحصل في أربعة أمور: الظهور والثبات والانضباط

(٥٦) أبو حسن عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤.

والاطراد، وأعتقد أنه يتحقق في غايات سيادة الأمة^(٥٧).

هذه الفكرة على الرغم من أهميتها لم تنضج في الفقه السياسي الشرعي مع تطورها النظري في الفقه الدستوري الوضعي، لذلك هي محاولة لتطوير هذه النظرية، وتخفيف المفاصلة الشديدة بين دور الأمة ودور الشريعة وافترض أن سيادة الأمة هي قرين الكفر والخروج عن الملة. ولعل بوادر النضج لهذه المفاهيم تأتي من حسن رعاية التنزيل بقيام الحكومات العربية الصاعدة بعد ثورات الربيع العربي بتقديم النموذج الصالح لها.

المسألة الثالثة عشرة: القابلية للفوضى في مآلات الإصلاح المدني

في منتصف القرن الماضي ظهر كتاب مالك بن نبي شروط النهضة وفيه تحدث عن مفهوم جديد يحلل فيه جائحة الاستعمار الأجنبي الذي غزا أغلب العالم الإسلامي آنذاك، وابتكر فكرة «القابلية للاستعمار» التي مهّدت الأرض ووفرت المناخ البيئي والفكري لدخول الغزاة إلى قلب البلاد الإسلامية، فالقابلية الذاتية لدخول المستعمر من خلال الجمود والشلل الفكري والتفسخ الاجتماعي والتبعية السياسية كانت جزءاً رئيساً في تحديد أهم أسباب الإخفاق في المقاومة والانهازم قبل حدوث المعركة. هذه القابلية تعرض لنا اليوم بمفهوم مقارب للاحتلال وربما أخطر وأعنف، وذلك من خلال واقع الفوضى المحتمل

(٥٧) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٠ - ٥٢.

لمجتمعاتنا الإسلامية، الذي بدأ يهدد كياناتنا الوطنية وهوياتنا الثقافية ويشعل الفتن الطائفية والإثنية في كل الأرجاء، والساحة العربية على وجه الخصوص تلحظ نذر هذه الفوضى كما هو الحال في العراق ولبنان والسودان وتونس والجزائر ومصر واليمن وغيرها، فاحتمالات الفوضى الواقعة اليوم تثير في الذهن كثيراً من التساؤلات حول الأسباب والدواعي والجهات المخفية والمعلنة التي تقف وراء إذكاء هذه الفتن الماحقة.

هذه الحالة القلقة ما لم تحتو بطمأنينة وما لم تطفأ فتائل الفتنة بوعي وحكمة وتُحَقَّق الشعوب الغاضبة مطالبها الضرورية بسرعة بالغة، فإن المستقبل القريب سيشهد حالات من الفوضى المغرية بالانتشار والاكتماس لكل من يقف أمامها، وربما تنهافت الشعوب على تدمير مكتسباتها بلهفة جنونية بحثاً عن التغيير مهما كانت نتائجه. إننا نقف اليوم أمام ظاهرة إنسانية لديها القابلية للفوضى والاستعداد للتدمير الذاتي من دون وعي بمآلات هذا الجنون الكارثي على المجتمع، ولعلي أرصد من وجهة نظري أسباب هذه القابلية للفوضى لمجتمعاتنا الإسلامية من خلال القضايا الآتية:

أولاً: الغضب الجمعي من الاستئثار الفردي للسلطة بالحقوق والمكاسب والموارد والامتيازات، وصمت المجتمع وهو يرى اختلال العدل وتجاوز البغي ليس دليلاً على رضاه بذلك الغبن والاستخفاف، ولكن اقتراب اليد المستبدة بعماء الجشع وطغيان القوة إلى خبز الفرد وانتزاعهم مدخراته ومستقبله يجعله يصرخ من دون وعي وينفلت من كل قيود الخوف والرهبة، فلم يعد لديه ما يحميه أو يعيش من أجله. هذه النقطة من الصدام هي في

الحقيقة شعلة الانفجار وحدوث الفوضى والمواجهة الدامية ولو كانت النتيجة الموت أو الفناء لأن المجتمعات قد علمت بدنوّ أجلها مدهوسة تحت أقدام العوز والذلة والتهميش.

ثانياً: رغبة المجتمع في الولادة من جديد، والبحث عن الأمل مهما كان طريقه بعيداً وشائكاً، هذا الحلم الذي يعيشه أفراد كثيرون في مجتمعاتنا اليوم، قد يدفعهم نحو المخاض ولو قبل مواعده وتحمل آلامه مهما بلغت من شدة، لذلك يتوقع الفرد أسوأ الاحتمالات ويقبل بكل نتائج الفوضى المجتمعية في سبيل تحقيق أحلامه؛ ما دامت ستنقله في أقرب وقت إلى العيش الرغيد، لذلك تكمن قابلية الفوضى في المجتمعات الشابة أكثر من غيرها، لأن طبيعة الشباب المغامرة نحو أحلامهم تجعلهم يضحون بكل شي وباندفاع شديد، ويقدمون على التغيير مهما كانت نتائجه، ويرغبون في الولادة الجديدة ولو من رحم المعاناة والألم ما دام ذلك الحلم سيتحقق في واقعهم القريب. والمجتمعات العربية أغلب سكانها من الشباب، وهذا مكمن قوتها إذا كانت تلك الشريحة لا تعاني ظمناً أو بطالةً أو تخلفاً معرفياً، وإلا تحوّلت إلى أدوات فاعلة ومناخاً قابلاً للفوضى المدمّرة، وما لم تدرك الجهات المسؤولة هذه الحقيقة النفسية والاجتماعية فإن نفق الفوضى في انتظار الجميع.

ثالثاً: الرغبة في محاكاة المجتمعات المتقدمة التي باتت تقترب أكثر فأكثر من مجتمعاتنا وتفتح لنا أبوابها ونوافذها للنحوق بها ونتعاش معها لحظةً بلحظة، ولكن في عالم الأثير والنقل الفضائي والتواصل الشبكي، فيوجد هذا التنامي في الوصل والاتصال الخيالي تنادياً بالاقتراب الحقيقي والمماثلة المادية

لتلك المجتمعات؛ لهذا تأتي المشاكلة والتقليد للمجتمعات الغربية المتقدمة دليلاً واضحاً على صدق تلك الرغبة في اللحاق بركبها مهما كلف ذلك من تبعات، وقد يكون هذا السبب محفزاً على قبول الفوضى إذا كان مألها الارتماء الطوعي في تلك المجتمعات النافذة الغالبة بأنموذجها الرغيد والمتحرر من الهيمنة والاستبداد، ولا يظهر دور هذا السبب، للوهلة الأولى، في تسوية القابلية للفوضى المجتمعية، كون الجميع حتى السلطة ومؤسساتها الرسمية تحاكي أنموذجها الغربي وتقلده بما يحقق مصلحتها ورغباتها الشخصية، لذلك يمارس الفرد في المجتمع دوره في المحاكاة الخاصة به بما يحقق رغباته في الانعتاق من واقعه المحبط، والتماهي في المماثلة بالآخر، ما يورث خللاً في نسخ الواقع الغربي ونقل تجاربه حتى لو كانت الأرض والزمان لا تنبت هذا الأنموذج من التغيير.

هذه الملاحظات المبنية على مشاهدات واقعية وتحولات متوقعة في عالمنا العربي تقتضي احتواء المشكلات لا قمعها وتلبية المطالبات الحقوقية لا سلبها، ولا يكون الأمر مجدياً إلا بجهد جماعي تمارسه مؤسسات المجتمع المحلية والمؤسسات الرسمية الأممية، لأن عدوى الفوضى قابلة أيضاً للانتشار في كل جسم لديه القابلية للفوضى والاشتعال.

أما على الصعيد الخارجي والدولي لمناقشة فكرة القابلية للفوضى، فإنها ليست بالجديدة من الناحية السياسية، ففكرة الفوضى كانت سلاحاً فكرياً تبشر به الدول المستعمرة شعوب المجتمعات المغلوبة بما سمّوه بـ «الفوضى الخلاقة»، وهذا المصطلح الفلسفي ليس وليد الحالة السياسية المعاصرة، بل

قديم المرجعية والتأصيل، فقد جعله أفلاطون من أنظمة الحكم الفاسدة للمدينة الفاضلة؛ إذ إن الحرية المطلقة هي «الفوضى» ذاتها، والفوضى عند اليونان هي «العماء» الشامل. ولذلك سمى أفلاطون المدينة التي تقوم على «الحرية» بهذا المعنى بـ «حكم الدهماء»^(٥٨). وهو النوع نفسه الذي حذر منه الفقيه المالكي ابن رشد الحفيد منبهاً على أن الاجتماع في مثل هذه المدن (مدينة الحرية) إنما هو اجتماع بالعرض؛ لأن سكان هذه المدينة لم يكونوا ليقصدوا باجتماعهم غرضاً واحداً يجمعهم، وإنما بحسب اختلاف المشارب والأهواء توطنوا تحت ذريعة الحرية لكل فرد؛ فهو حكم الدهماء الفاشل في نواميس المجتمعات^(٥٩).

هذا المصطلح الفلسفي يعود مرة أخرى إلى الساحة السياسية، وضمن تقويم الوضع الأمثل لدول المنطقة العربية، ويحمل في طياته أجندة مجهولة ومستقبلاً مخيفاً؛ لكنه الأكثر تفاؤلاً وقبولاً لدى صنّاع القرار العالمي من المحافظين الجدد الذين عادوا مرة أخرى إلى ساحة التأثير العالمي بعد فوز الأغلبية الجمهورية في الكونغرس الأمريكي، فكرة الفوضى الخلاقة كما ينادي بها بعض السياسيين اليوم مرت بعدد من التطورات والتنظيرات بحسب متغيرات الواقع وطبيعة التحديات التي ينظر إليها المستعمرون الجدد، ويمكن أن يكون عالم الاقتصاد النمساوي جوزيف شومبيتر (Joseph Schumpeter)

(٥٨) انظر: جمهورية أفلاطون، نقلها للعربية حنا خباز (بيروت: دار القلم، [د. ت.].)، ص ١٤٣.

(٥٩) انظر محمد عابد الجابري، «الإصلاح بين الداخل والخارج»، جريدة الاتحاد، ٢٠٠٥/٦/١٤.

(١٨٨٣ - ١٩٥٠) في كتابه الشهير الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية الذي صدر في عام ١٩٤٢م^(٦٠)، مضمناً إياه تصوره لآليات اشتغال النظام الرأسمالي وفق الأطروحة الاشتراكية ومؤصلاً في الكتاب ذاته فكرة الفوضى الخلاقة اقتصادياً وسياسياً، كما يعتقد ناتان شارانسكي (Natan Sharansky) - المولود في عام ١٩٤٨م من أسرة يهودية مهاجرة من روسيا إلى ما يسمى إسرائيل، الذي أصبح وزيراً لفترة واحدة في عهد شارون، وقد قابله الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش في مكتبه بالبيت الأبيض، وأبدى بالغ إعجابه بكتابه قضية الديمقراطية؛ حيث شرح فيه شارانسكي نظرية «الفوضى الخلاقة» التي يدعو فيها أمريكا إلى استخدام الطائفية كوسيلة للقضاء على محاور الشر وتحقيق الديمقراطية في المنطقة العربية^(٦١). وشارانسكي له رؤى صدامية وعنصرية؛ فهو يعد الإسلام حركة إرهابية لا تهدد إسرائيل فقط وإنما تهدد العالم الغربي بأكمله، ويرى أن استئصال الإرهاب لا يتم باستخدام القوة وتجفيف منابع فقط، وإنما بمعالجة الأسباب العميقة للإرهاب التي تنبع من سياسات الأنظمة العربية الاستبدادية والفسادة وثقافة الكراهية التي تنشرها، ويتفق شارانسكي بهذا الطرح مع الأطروحة الشهيرة لهانتنغتون (Huntington) التي تنص على أن الإسلام عدو حضاري للغرب. كما يدعم هذه النظرية رجل يهودي آخر هو

Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York; (٦٠) London: Harper and Brothers, 1942).

Natan Sharansky with Ron Dermer, *The Case for Democracy: The Power of (٦١) Freedom to Overcome Tyranny and Terror* (New York: PublicAffairs, 2004).

إليوت كوهين (Eliot Cohen) في كتابه القيادة العليا: الجيش ورجال الدولة والزعامة في زمن الحرب، ويرى كوهين أن الحملة على الإرهاب هي الحرب العالمية الرابعة على أساس أن الحرب الباردة هي الثالثة، ويؤكد أن على الولايات المتحدة أن تنتصر في الحرب على الإسلام الأصولي من خلال فوضى الطائفية والقضاء على الراديكالية^(٦٢).

هذه التنظيرات لفكرة الفوضى ونشرها قد تحوّل بعضها إلى أيديولوجيا استعمارية، تهدّد مستقبل كثير من الكيانات العربية اليوم. والشعوب العربية مكرهةً تستجيب لهذه الحالة القلقة وتخوض غمار التغيير من دون رؤية وتخطيط لمستقبل أفضل تسعى إليه، ما يجعل الأمر يدعو إلى الريبة والخوف من ثورة تطالب بالحرية والحقوق، ثم تخرج بعدها مسلوبة الحرية مهذرة الحقوق لا تملك إلا صراخات نائرة تلاشت معها كل مكتسبات الماضي وأحلام المستقبل.

المسألة الرابعة عشرة: فلسفة العبودية الطوعية للاستبداد: قراءة مقاصدية وسوسولوجية

عندما نتأمل طبائع البشر في علاقاتها مع أنظمتها السلطوية، نجد حالات متباينة بين أولئك البشر الذين هم في أصل الخلقة سواء، فهناك شعوب تعيش حالات من القوة والإبداع في فنون الحياة وترفل برغد العيش الكريم، ولا يحدّ

Eliot A. Cohen, *Supreme Command: Soldiers, Statesmen, and Leadership in* (٦٢) *Wartime* (New York: Free Press, 2002).

من كرامتها وسموّها الإنساني أي أحد من البشر، كما هو الحال في حكم «بركليس» (Perikles) في العصر الإغريقي، أو حكم «عمر بن عبد العزيز» في الخلافة الأموية. وهناك من الشعوب المقهورة الذليلة التي لا تختلف طبائعها الحياتية عن بقية الحيوانات المدجّنة، ولا تعيش إلا من أجل البقاء على قيد الحياة بأقلّ متطلّبات الضرورة الإنسانية، فهي كائنات مستعبدة خلقت حرّة وتحولت بفعل القهر الإنساني إلى أدوات ساكنة تتحرك وفق ميول السلطة المستبدة، كما هو الحال في عصر الإمبراطور «نيرون» الروماني، و«هولاكو» المغولي، و«ماو تسي تونغ» الصيني وغيرهم كثير.

هذه الطبائع الإنسانية ساهم في علوّها أو سفولها طبيعة العلاقة المتبادلة بين الفرد ونظامه الحاكم، وبين تلك الطبيعتين طيف واسع من الأنواع البشرية المترددة بين نور الحرية ونير العبودية.

ومن غرائب طبائع البشر الذين اعتادوا العبودية والقهر أن تتحول تلك العذابات إلى رغبة وشغف، وأصبحت الكرامة والحرية لديهم تعني الخوف والقلق كشعور نفسي وقناعات تتابعت عليها الأجيال المقهورة. هذه الطبيعة باتت حال بعض المجتمعات الإنسانية اليوم، وقد ضرب المجتمع الصيني في عهد «ماو» أسوأ مثال لتلك الحالة الفريدة، ويمكن تصور ذلك الواقع المرّ بأدق تفاصيله الرهيبة بقراءة الرواية المتميزة البجمات البرية للكاتبة الصينية يونغ تشانغ (Jung Chang) (٦٣)،

Jung Chang, *Wild Swans: Three Daughters of China* (Hammersmith; London: (٦٣) Harper Collins, 1991).

أو قراءة رواية ١٩٨٤^(٦٤) للكاتب البريطاني جورج أورويل (George Orwell)، ولا يختلف هذا الواقع عما حصل في بعض دول الاتحاد السوفياتي سابقاً أو بعض الدول العربية في مرحلة ما قبل ثورات ٢٠١١م.

ويمكن قراءة هذه الطبيعة الإنسانية التي تستهوي العبودية طوعاً وتنفر من الحرية بأقصى درجات الهروب أو الانكفاء من خلال مقاصد التشريع الإسلامي وعلم الاجتماع الإنساني.

فالشريعة الإسلامية جاءت في مجملها بما يحرر الإنسان من صور العبودية لغير الله تعالى كافة، كما قال ربعي بن عامر (رضي الله عنه) لرستم قائد الفرس لما سأله: ما جاء بكم؟ فقال له: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»^(٦٥)، هذا النص الذي يحوي غاية الشريعة ويلخص مجمل أحكامها، الراجعة إلى ترسيخ الحرية في القلوب بالتوحيد الخالص لله تعالى وفي العقول بحرية النظر، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١] حتى في اعتناق الدين الذي يعتبر عند المسلمين بمثابة الحق الواجب، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ليؤكد حرية الاختيار وعدم الخضوع لجور الأديان كما مارسته الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى بتعسف بالغ

George Orwell, *Nineteen Eighty-four* (1984) (San Diego: Harcourt Bracc (٦٤) Jovanovich, 1984).

(٦٥) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٧، ص ٤٠.

لا تحتمله الطبيعة الإنسانية السوية، بالإضافة إلى نصوص العدل وتحريم الظلم والدعوة إلى المساواة في الأحكام والعقوبات، فكلها جاءت لتحرير الإنسان وفق قاعدة المقصد الأعظم في الشريعة، كما يقول الشاطبي: «بإخراج المكلف عن داعية هواه ليكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»^(٦٦)، وبناءً على ذلك التواتر من النصوص والأحكام قرر عدد من العلماء المجددين إثبات مقصد الحرية كمرجع كلي تعود إليه الأحكام والأنظمة في الشريعة، ولعل من أشهرهم الإمام الطاهر بن عاشور فقد جعل الحرية من ضمن مقاصد الشريعة وعليها أساس الفطرة التي جاءت كمشترك بشري جرت حياة الخلق على إقراره^(٦٧)، وللأسف أن هذا السمو التشريعي الذي قاد المجتمعات الإسلامية من عصور الانحطاط إلى مرحلة الريادة والشهود الحضاري تراجع بشكل كبير، وتلاشت هذه الميزة الفريدة في الفكر الإسلامي بسبب الاستبداد السياسي والانغلاق المذهبي، حتى تحولت مفردة «الحرية» إلى شغب على الثوابت، وأصبح رواها دعاة على أبواب جهنم، إما على وجه الحقيقة أحياناً، وإما على سبيل الاتهام لخصومهم، ثم توالى اللعنات على مجمل الحريات في «الإرادة والفكر والتعبير» بالرضى بالعبوديات الخاضعة لأهواء البشر من الساسة والاقتصاديين أو التعصب لأشخاص الفقهاء

(٦٦) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٢٥١.

(٦٧) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣٠، وافقه أيضاً: عز الدين بن زغبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، إشراف محمد أبو الأجنان (القاهرة: مطابع دار الصفوة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، وص ١٩٨، وعبد النور بزا، مصالح الإنسان - مقارنة مقاصدية (هيرندن: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٢٣٥.

والوعاظ أو التماهي مع زيف الإعلاميين، وما حصل ويحصل هذه الأيام في بعض الدول العربية الثائرة على أنظمتها القمعية، لهو أصدق تعبير على حالة الكبت والظلم والقهر الذي فجّر الفطرة الإنسانية لتثور لحريتها وكرامتها على الرغم من كل القيود، ومن تراكمات سنين الخوف والإذلال.

أما المقاربة السوسولوجية للقلق من الحرية والعبودية الطوعية للاستبداد، فهناك كثير من الدراسات والكتب التي تناولت هذه الظاهرة الفريدة بالبحث في صفات الأنفس وماهية المجتمعات وأحوالها، ولعل أشهرها كتاب **الخوف من الحرية** لمؤلفه إريك فروم (Erich Fromm) عندما تحدث عن التجربة النازية في ألمانيا^(٦٨)، وقريباً منه كتاب **طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد** لعبد الرحمن الكواكبي. ولكنني في هذا المقال، سأتناول الدراسة القيمة التي كتبها إيتيان دو لا بويسي (Etienne de la Boétie) المفكر والأديب الفرنسي في منتصف القرن السادس عشر الميلادي، وسطرها في كتاب صدر بعنوان **مقالة: العبودية الطوعية**، تناول المؤلف طبيعة الإنسان عندما يألف الاستبداد، وكيف تصبح الحرية نوعاً من الهلع الرهيب الذي يهرب منه المرء بأقصى سرعة، ليعود بكل رضى وقناعة بوضع القيد على رقبتة ويلعق أقدام الجلاد لظهره، لقد كانت مقالة لا بويسي رسالة للمستبدين شملت عدداً من النصائح التي استقرأ فيها مصائرهم المحتومة فوجدوا إما القتل على يدي من أنعم عليهم، أو خيانة أقرب المقربين إليهم، وإما الموت الذي يجعلهم لعنة في صفحات التاريخ لا تمحى ولا تنسى عقوداً من الزمن، ومن

Erich H. Fromm, *Escape from Freedom* (New York: H. Holt, 1994).

(٦٨)

تقريراته النفيسة، قوله: «فواهم كل الوهم من يظن أن فؤوس الحرب والحرس والمراصد تؤمن حماية للطغاة... ونرى بكل يسر أن عدد الأباطرة الرومان الناجين من الخطر بفضل رماثهم الذين هبوا لنجدتهم، أقل بكثير من عدد الذين قُتلوا على أيدي أولئك الرماة أنفسهم»^(٦٩). وفي قول آخر له حول تكاثر الأعوان لدى المستبدين: «حينما يتحول أحد الملوك إلى طاغية فإن كل ما في المملكة من شرٍّ ومن حثالة... يجتمعون من حوله ويمدونه بالدعم لينالوا نصيبهم من الغنيمة»^(٧٠)، أما عن حال أولئك الأعوان والمتملقين فيقول: «وحين أتفكر في هؤلاء الناس الذين يتملقون الطاغية من أجل أن ينتفعوا بطغيانه وبعبودية الشعب، يتولاني الدهول حيال شرهم بقدر ما تتابني الشفقة حيال غبائهم، فهل يعني تقرب المرء من الطاغية سوى ابتعاده عن الحرية وبالتالي ارتمائه كلياً في أحضان عبوديته»^(٧١). أما عن طبيعة العلاقة بين الطاغية ومن حوله فيقول: «إذا ما التقى الأشرار فإنهم لا يؤلفون مجتمعاً بل مؤامرة. وهم لا يتحابون بل يخشى بعضهم بعضاً، وليسوا أصدقاء؛ بل هم متواطئون... يا إلهي، كيف يكون المرء منشغلاً ليلاً ونهاراً بإرضاء رجل، ويحذر منه ويخشاه أكثر من أي شيء في الدنيا»^(٧٢). حوت المقالة أيضاً رسالةً أخرى للشعوب المستعبدة؛ إذ حاول إيقاظ عقولهم للتحرر وأنفسهم للكرامة، من خلال الشواهد التاريخية والمقارنات

Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Editions (٦٩) Bossard, 1922), p. 178.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

المجتمعية وحتى المعالجة النفسية كذلك، وفي هذا النوع من الإقناع بضرورة الحرية للشعوب، يقول: «إن الشعب الذي يستسلم بنفسه للاستعباد يعمد إلى قطع عنقه، والشعب الذي يكون حيال خيار العبودية أو الحرية؛ فيدع الحرية جانباً ويأخذ نير العبودية هو الذي يرضى بالأذى؛ بل يسعى بالأحرى وراءه»^(٧٣). ويحلل كيف يمكن الناس أن يعجلوا بزوال الطغاة من دون فعل للمواجهة، فيقول: «إن النار التي تبدأ من شرارة صغيرة لتتأجج ويزداد سعيها على الدوام، وكلما وجدت حطباً سارعت بالتهامه، فحسبنا أن نكف عن تزويدها بالحطب، فحينها تأكل بعضها وتغدو فارغة من كل قوة لتصير إلى العدم، كذلك هي حال الطغاة»^(٧٤). فهنا يؤكد لا بويسي أكثر من مرة أن الكف عن دعم الطغاة سيؤدي إلى تفرغهم من سطوتهم، وبالتالي يعجل نهايتهم، مع تذكيره الدائم بأن الناس «لو عاشوا مع الحقوق التي وهبتنا إياها الطبيعة ومع التعاليم التي لقتنا إياها، لكننا مطيعين لأهلنا خاضعين للعقل غير عبيد لأحد»^(٧٥). وحول حق الحرية التي قررتها الأديان والمواثيق، يقول: «إننا لم نولد وحررتنا ملك لنا فحسب؛ بل نحن مكلفون أيضاً بالدفاع عنها»^(٧٦).

الحقيقة أن التأمل النفسي والاجتماعي الذي قدمه لا بويسي قبل أكثر من أربعة قرون، لعبودية الإنسان لمثيله الإنسان وفلسفة الخوف من الحق الطبيعي في الحرية، يعتبر وثيقة

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

تاريخية لا تزال كلماتها حتى اليوم تبعث في الأنفس الانعتاق نحو فضاءات الحرية الملتزمة بالحق، وتؤكد قيمة العدل المتحرر من الاستبداد والنفعية. ولا أظن أن إنسان اليوم يستطيع أن يعيش بكرامة ويشعر بقيمته من دون حرية تسمو على نزعات الهوى والعبودية للغير، وإذا فقد الفرد هذه الروح فإما الاستسلام للموت البطيء أو الثورة والتغيير.

المسألة الخامسة عشرة: سلطة الفقيه ومحاولات تجديد المرجعية الإصلاحية

السلطة في الإسلام من الموضوعات الشائكة والملتبسة، وتخضع أدبياتها لمن يملك القوة والمكانة في المجتمع، ولذا غلب إطلاقها على السلطة الحاكمة لنفوذها الغالب على مكونات المجتمع كافة، كما أن وجود سلطات أخرى في المجتمع الإسلامي أدى إلى مزاحمة السلطة السياسية، وبالتالي الدخول في صراعات حادة أظهرت عدداً من الفرق الإسلامية، كالأخوارج التي تشرع الخروج على الحاكم بأي تأويل يظهر فيه ميل الحاكم عن إقامة العدل؛ وبالتالي تصبح هناك سلطة تمنح الحكم وتعزل الحاكم وفق اجتهادات شاذة وغريبة غير ثابتة ومستقرة، أما المعتزلة كفرقة تأسست على نظرية خاصة للسلطة؛ فقد جعلت من ضمن أهم أصولها المعتمدة مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبرر تشريعي تخلق السلطة بعدم الاتكاء التأويلي على الطاعة الجبرية التي تعززت في العهد الأموي، أما صراع الشيعة مع السلطة فهو الأوضح في جانبه العقدي من حيث اعتماد قول الأئمة الاثني عشر نصاً بحد ذاته وسلطة دينية ومدنية واحدة في دوامة «الاستنصاف والتنصيص»، أي طلب النص بعد الحاجة

إليه، وتصنيع النص بطريقة تركيبية موافقة للأحداث، حصل ذلك من خلال تطوير ولاية الإمام المعصوم إلى ولاية الفقيه بعد التوقف الزمني للتداول الوراثي للسلطة في عصر الغيبة، ولم تسلم تلك المنازعات من انتقادات علمية واسعة سواء من طرف السلطة الشرعية أم السلطات المنافسة لها.

والمراد من طرح فكرة سلطة الفقيه هنا هو معرفة مدى شرعية تلك السلطة وما هو استمداها الشرعي، وما هي المساحة المجتمعية المتأثرة بها؟ هذه التساؤلات تقضي أن نرسم دلالات مفهوم «السلطة» أولاً لنعرف مدى التقاطع والتوافق مع السلطة السياسية ذات الحكم المطلق في المجتمع.

فالسلطة في المعنى اللغوي هي السيطرة والتمكّن والقهر والتحكم، ومنها استمدّ معنى السلطان، أي صاحب ولاية التحكم والسيطرة في الدولة، ولها معانٍ عديدة: كالسلطة النفسية التي تعني قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوة شخصيته وثبات جنانه وحسن إشارته وسحر بيانه، وهناك السلطة الشرعية وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد، وهناك أيضاً السلطة الدينية التي تتقرر من الوحي والنص الديني، واجتهادات الأئمة في تأويله، وجمع السلطة سلطات وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والتربوية والقضائية وغيرها^(٧٧). فالمعنى

(٧٧) انظر: محمود عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ٣ ج (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٢٨٧، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١)، ص ٦٧٠.

اللغوي والاستخدام الفقهي للسلطة في الغالب يستعمل في سلطة الحاكم العام، خليفة أو أميراً، لكن هناك أنواعاً من السلطات التي فرضت قوتها بفعل النص التشريعي، كسلطة الإفتاء أو سلطة القضاء التي تكمن قوتها في استقلالها التام وعدم تبعيتها لأي سلطة أخرى، أو أنواع السلطات التي تأتي من خلال التفويض السياسي من صاحب السلطة الأعلى إلى من هم دونه، كسلطة المحتسب على السوق أو سلطة الوالي الشرعية على إقليمه الخاص فتبقى تابعة غير مستقلة إلا في حدود المهمة المناطة بها من الحاكم العام أو الخليفة.

ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً ومعاصرة وهو مقصودنا من التناول؛ والمتعلق بسلطة الفقيه سواء مارس الإفتاء أم الاجتهاد أم التبليغ والتعليم، ما هو نوعها ومشروعيتها في الاستحواذ والتمكن على سيادة المجتمع في مجاله الفكري والاجتماعي؟ وفي هذا نجد الدكتور عبد المجيد الصغير يشير إلى «أنه رغم عدم امتلاك العالم أو الفيلسوف (ومثلهم الفقيه) لزام القرار، فهو يمتلك قدرة على التحليل، والتقويم ومؤهل للنقد والتأثير والتوجيه، الشيء الذي يجعل معرفته (سلطة) مؤثرة وبالتالي منافسة لتلك التي يتمتع بها رجل السياسة»^(٧٨). ويكفي في إثبات مصداقية السلطة الفقهية، دورها التشريعي والاجتهادي الذي يجعلها محط أنظار الخلق في معرفة مراد الحق سبحانه وتعالى في ما ينزل بهم من وقائع لا نص صريح يثبت حكم الله تعالى فيها، كما في قوله

(٧٨) انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دراسات إسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٧.

تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، أو كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. فهنا جاء الأمر بالرد إلى أولي الأمر في معرفة مراد الشرع في ما ينزل ويستجد، وهو تقرير رباني بالرجوع إليهم، يقول ابن القيم في معنى ولاة الأمر بعدما ذكر الخلاف هل هم الأمراء أم العلماء: «والصحيح أنها متناولة للمصنفين جميعاً فإن العلماء والأمراء ولاة الأمر الذي بعث الله به رسوله فإن العلماء وولاته حفظاً وبياناً وذباً عنه ورداً على من ألد فيه وزاغ عنه وقد وكلهم الله بذلك»^(٧٩). وبالتالي تتجه الأنظار إلى علماء الشريعة لرفع الحرج وإيجاد الحل للمشاكل الفقهية أو المعرفية الذي وقع الناس فيه، وهذه المكانة تؤسس في القلوب انجذاباً واحتياجاً إلى الفقيه، وتنعكس على الواقع سلطة شرعية تمنح العلماء الطاعة والقبول، فإذا مارسوا معها العمل القضائي فإن سلطة عليا تنافس سلطة الحاكم قد تهيأت لهم وزادت من نفوذ سلطتهم الفكرية والمجتمعية على الأفراد كافة. والتاريخ قد أثبت لعدد من علماء الإسلام هذه المنحة السلطوية لأجل مهمتهم في التبليغ والتحكيم، جعلت منهم أحياناً المرجعية العليا في الدولة، كما حصل للعز بن عبد السلام وموقفه من

(٧٩) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الرسالة التبوكية: زاد المهاجر

إلى ربه، تحقيق محمد جميل غازي (جدة: مكتبة المدني، [د.ت.ل.]، ص ٤١.

المماليك حتى لَقَّبَ بسُلطان العلماء وبائع الملوك، أو كما حصل على النقيض من ذلك من حيث النتيجة؛ عندما تصادمت السلطة الفقهية مع السلطة السياسية في ثورة الفقهاء تحت راية ابن الأشعث في مقابل سلطة الخليفة والممثلة بالحجاج بن يوسف، وانتهت بانهزام الفقهاء في معركة دير الجماجم، وما حصل بين أهل الحديث بزعامة أحمد بن نصر الخزاعي والخليفة المأمون وانتهت كذلك لصالح الخليفة، هذه الصراعات تمثل ذروة الصدام بين سلطة الفقهاء وسلطة الحاكم، ولكن لا نخترل العلاقة بينهما بهذه الصور الحادة من المواجهة؛ بل هناك مساحة شاسعة ومتعددة الألوان من العلاقات التكاملية والأدوار المتبادلة ما سمحت بوجود سلم سلطوي بين تلك المكونات المجتمعية.

وإذا ركزنا الحديث على واقعنا المعاصر فإن الحالة التصالحية تغلب الحالة التصادية بين تلك السلطات وكلاهما موجود، إلا أن نسبة توافق الفقهاء مع سلطة الحاكم تكاد تكون هي الغالبة في المشهدين الفقهي والسياسي، ولعلي أعلق على ذلك ببعض المسائل على النحو الآتي:

أولاً: تحوّلت في كثير من المجتمعات الإسلامية سلطة الفقهاء إلى ديوان مخملي في البلاط الحاكم باسم فقهاء السلطة، الخاضعين لأهواء الدولة بالترغيب أو بالترهيب أحياناً، ما جعل هذا الخضوع سبباً لكثير من الظلم والاستبداد والفساد مارسته السلطة من دون خوف من الرقابة الدينية التي أصبحت جزءاً من المنظومة الحاكمة، وأصبحت حتى المخالفات الدينية الصريحة مبررة بالطاعة العمياء والتسليم السلبي للأهواء السياسية، وعلى العكس من ذلك التطرف، هناك من نازع السلطان في ثوب

حكمه، وتطفّل على مهامه وطلب خصومته من غير مبرر شرعي يقتضي هذا الخصام الخطير، وحشد بالتالي كل النصوص وأقوال السلف التي تبرر له الخروج عن الطاعة وإحداث المواجهة من خلال تأويل يخالف مقاصد الشرع الكلية ومصالحه القطعية، وتوظيف للأحداث التاريخية التي مرّت في عهد ثورات الطالبين وبعض التابعين بما يخالف فهم غالب سلف الأمة، ويمكن أن يكونوا مثلاً مكرراً لحالة الخوارج الأولى، وبين هذين المشهدين المتطرفين تحتاج المجتمعات الإسلامية اليوم إلى دور معتدل وسطي للفقهاء يعززون فيه سلطتهم الدينية بالتكامل الإيجابي مع الدولة نصحاً وإرشاداً، والمحافظة على سيرها من دون جنوح وانحراف، ثمّ التعالي عن إغراءات المال والمناصب مع عدم التعالي عن حاجات الناس ومطالبهم المعاشية، وهذا الأنموذج الصالح هو الصمام الوقائي من انفلات السلطة عن عقال الرشد أو انفلات المجتمع نحو التمرد والغضب.

ثانياً: إن أساس سلطة الفقيه أو العالم الديني ليس في منصبه الحكومي أو نفوذه الجماهيري، بل تكمن سلطته في قوته العلمية وسيرته الذاتية ومدى تحقق العدالة والزهادة في حياته مع البرهان المعرفي والحجج العقلية التي تمنح له القبول والانتشار في المجتمع، وهذه قبل أن تنتج سلطة مطاعة لهذا العالم أو الفقيه هي تحمّله مسؤولية النصح لله والتواضع للخلق. وعلى هذا الأساس خفتت تلك السلطة من الظهور في المجتمعات المعاصرة إلا في حالات محدودة، ما يجعل بروز هذا الأنموذج الفريد يتطلب وجود محاضن تربوية وتعليمية تضمن التأهيل العلمي والتزكية النفسية لتعيد للمجتمع

توازنه التكويني بوجود العلماء الناصحين المصلحين.

ثالثاً: يحتاج الفقيه المعاصر لتبقى له المرجعية المجتمعية والسلطة التأثيرية في الأفراد، أن يطور خطابه الفقهي ويجدد أسلوبه البلاغي، بحيث يكون أسرع الناظرين إلى المعطيات الحديثة والإفادة منها، والخطاب الفقهي عليه أن يتجاوز حاجة الفرد إلى معرفة مسائله الطبيعية المتكررة إلى حاجات المجتمع التي تتطلب إصلاحاً لمؤسسات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا يمكن أن يتطور هذا الخطاب إلا إذا انطلق في اجتهاده من المقاصد الكلية للشريعة، واستفاد من تجارب الأمم وثقافات الحضارات المختلفة، وأبدع حلولاً جديدة، وأسس منهجية تفكيرية عصرية هي فريضة العصر التي يفهمها جيل اليوم، فعلى سبيل المثال: هناك أزمات اقتصادية تخنق كثيراً من المجتمعات الإنسانية، فالاجتهاد في حلولها بالعودة إلى مقصد حفظ المال واستلهاام القواعد المصلحية الحاكمة التي جاءت في الكتاب والسنة، كتحريم الربا والغرر والقمار والميسر والضرر وفتح البدائل عند المنع كالقرض الحسن والمشاركة المتبادلة والضمانات لصحة التعاقدات بين الناس مع رفع الحرج والتوسعة عند الاحتياج العام، قد يعين الفقيه المعاصر على تقديم نظرية علاجية قد تطور أدوات الحل العالمية، كما أن الخطاب الفكري ببراهينه العقلية ينبغي أن يكون حاضراً في لغة الفقيه لمزيد الإقناع وإثبات الججاج، حينها سوف يدخله في العالمية التي تتجاوز خصوصيته الدينية والجغرافية.

رابعاً: قد يبلغ الفقيه والعالم منزلةً بين جمهوره وأتباعه من خلال دعوى احتكاره الصواب وزعمه الوصول إلى الحق في

آرائه واجتهاداته، وهذا الحال المشهود في كثير من الدوائر العلمية برونه يندر بروح المغالبة في توسيع مساحات التأثير بين الأتباع والجمهور، وقد يكون بسبب تأثير التلاميذ التعصبي لآراء أشياخهم ما يجعلهم يكسبونهم هالة الصحة وأحياناً العصمة، ويترك المجتمع مشتت الانتماء بين الفقهاء والمشايخ وليس على أساس المشروعات والمبادرات المجتمعية العامة التي ينتفع بها الفرد في معاشه ومتطلباته اليومية من دون أن يتعسكر ويخاصم غيره عند أي نقاش فقهي يحدث في مسجد أو مجلس، والتراث الفقهي قد حمل معه تلك الخلافات وتوارثتها الأجيال وتعاقبت على قبولها، إلا أن عصرنا الحاضر بما فيه من مستجدات واقعة وتحديات هائلة تهدد العقيدة والهوية؛ ينبغي أن تجعل هذا الاختلاف بين الفقهاء رحمة وسعة للمعاصرين للعمل بما يلائم حاجة العصر ويوافق مقصد الشرع، على أن يترتب الأتباع على التعددية الفكرية وليس على الحزبية والمشيخية التي تجعل بعضنا يشعل حرباً ويعسكر خلقاً من الناس على عدد درجات المنبر أو دخول الحذاء في المسجد أو تقصير الثوب وإطلاق اللحية، بينما المجتمع من حولهم يعجّ بموجات الإلحاد والتطرف من دون أن يثير الغيورين لحراك راشد يسعى لجعل السلطة للشرع المنزّل وليس للرأي المبدّل.

المسألة السادسة عشرة: المدافعة الحضارية ومفهوم التصالح المدني

منذ أن خلق الله تعالى الخلق، وكلّف آدم بالاستخلاف في الأرض، ومسيرة الإنسان في صراع مستمر مع نزعات النفس الغالبة لأجل التفرد البشري بالوجود أو معارك صراع الإنسان

مع أخيه الإنسان حول الزعامة والنفوذ أو من خلال رهق الصناعة الفكرية أو جهد إنشاء الحضارات والمحافظة عليها. كلها ملاحم اختلط فيها الدم بالعرق والفرح بالحزن والضيق بالفرح والبناء بالهدم، إنها ملحمة المدافعة الباقية بين القوى المسيطرة في الأرض كلها؛ سواء أكانت قوى مادية أم معنوية، قوى للخير أم للشر، وهذا الدفع الدائم بينها صاغ تاريخ الإنسان على مرّ السنين، ورسم حدوداً كثيرة متداخلة بين الحق والباطل، لم تكن لتُعرف لولا شدة تلك المعارك واقتراب ميادينها من جميع البشر؛ فساهم الوحي وتعاليم الرسل والأنبياء بضبط تلك العلاقات المتصارعة وتبيين حدودها والحكم على صحتها بالرد أو القبول. يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ. وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ. وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ. وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَى فَأَلْنَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثَمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ. فَكَايِنَ مِنْ قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبُرُّ مُعْتَلِّةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ. أَقْلَمٌ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٠ - ٤٦].

هذه الآيات المحكمة العجيبة في معناها ودلالاتها على حقيقة هذا المسير الملحني في حياة الإنسان، تؤكد حقائق مذهلة لمن يخوض هذه الغمار من الدعاة والمصلحين، أشير إليها بإيجاز، مع التأكيد أنها محاولة للفهم والاعتبار من دلالات تلك الآيات، وليس فيها جزم بالمعنى والله العالم بالمراد:

أولاً: إن المدافعة التي يقوم بها المسلمون عن الحق ليست عن المسلمين بالخصوص، بل هي عن كل المظلومين المحرومين في الأرض على اختلاف أديانهم وبلادهم، فلولا دفع المسلمين عن الحق الذي يؤمنون به لهُذمت الصوامع والبيع لليهود والنصارى وغيرهم، وهذا يجعل خندق المسلمين في المواجهة مع الظالمين والبغاة ليس مقصوداً على جنس ودين؛ بل هو جامع لمكونات عديدة تُظهر عالمية الشهود والريادة التي ينضوي تحتها كثيرون من البشر^(٨٠). فالنصرة الإسلامية للمستضعفين في الأرض من خلال المواثيق الأممية والجمعيات الحقوقية هي من قبيل المدافعة المشروعة وحلف الفضول مثال نبوي للمشروعية.

ثانياً: إن الظالم الباغي قد يقهر ويمكن للمؤمن في الأرض ليس بالعدد والعتاد الماديين فقط، بل بقدر إقامتهم الصلاة التي تعني إقامة الدين، وإيتاء الزكاة يدل على الدور التكافلي بين المسلمين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مدى تحويل الشريعة إلى روح تسري في مجالات الحياة المتنوعة،

(٨٠) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٩، ص ٢٨١.

فهذه الأدوات هي أدوات النصر المستديم في المعركة الحقيقية مع المعتدين والجبارين في الأرض^(٨١).

غير أن هذا المعنى يُشعر أحياناً بالانكفاء عن المواجهة المادية والحسم الميداني، ولا أظن الآية تعني ذلك بدليل الإذن بالمدافعة المادية، ولكنها تدل صراحة على أن التمكين غير الانتصار المادي؛ فقد ينتصر القوي في المعركة، ولكن يهزم في البقاء منتصراً ومحافظاً على قوته ومطبّقاً مبادئه التي ضحّى من أجلها، لهذا جاءت معايير التمكين من خلال الفعل المجتمعي التكافلي الإصلاحي، بشهادة حال الأمم السابقة التي ورد ذكرها في الآيات (قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين...) التي أبانت تلك الحقيقة واضحة، ولكن ليس للأعيان اللاهية؛ بل للقلوب الواعية التي تسير في طريق الملحمة الشائك الصعب، وهي تعلم أنه طريق النجاة والأمان.

ثالثاً: بيّنت الآيات أن التدافع بين أهل الحق والباطل ناموس كوني؛ فلولا هذا الدفع لفسدت الأرض، وهذا المعنى يؤكد أن دفع أهل الإيمان للباطل بمختلف أشكاله وأحواله، ليس دفاعاً بغرض الإهلاك والإفساد وإفناء المقابل أو الهيمنة وإلغاء الخصوصية، بل هو من قبيل الدفع بالتي هي أحسن، كما في قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٦]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٤.

يقول الإمام الطبري في معنى الدفع: «ادفع يا محمد بالخُلة التي هي أحسن، وذلك بالإغضاء والصفح عن جهلة المشركين والصبر على أذاهم، وذلك أمره إياه قبل أمره بحربهم»^(٨٢).
 فلأمر هنا بالدفع بالتي هي أحسن، وليس بالحسن فقط، وهو متوجّه إلى المشركين وليس المسلمين فحسب، والحكم بأن الآية منسوخة بآية السيف^(٨٣)، غير صحيح بإطلاقه ومبالغة في الحكم بالنسخ لآيات كثيرة دعت إلى المسالمة بين المسلمين وغيرهم، يقول الإمام الزركشي، - رحمه الله - في كتابه البرهان في علوم القرآن: «ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الأمرة بالتخفيف من أنها منسوخة بآية السيف قول ضعيف، فهو من المُنْسَأ - بضم الميم - بمعنى: أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما، لعله توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، ليس بنسخ، إنما النسخ: الإزالة، حتى لا يجوز امتثاله أبداً... فليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته»^(٨٤).

فالمدافعة بالمسالمة قد يكون في أحيان كثيرة هو من الدفع بالتي هي أحسن، ولو كانوا كفاراً ومشركين، وما سُمّي في عصرنا الحاضر بصدام الحضارات وما بُني عليه من نظريات

(٨٢) الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٩، ص ٦٧.

(٨٣) كما ذكره الطبري والبعوي في تفسيره، ج ٥، ص ٤٢٧.

(٨٤) انظر: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٤ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ - ١٩٥٩)، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٤، وعدنان محمد زرزور، علوم القرآن: مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازهِ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١)، ص ٢١٠.

عدائية وإقصائية لبعض الأمم والشعوب، هو اتجاه نحو الإفساد من خلال تسويغات الصراع بين الحضارات، والأمة الإسلامية في علاقاتها المدنية مع الحضارات الأخرى قائمٌ بشكل واضح نحو التدافع بالتي هي أحسن، أو من خلال قانون التعارف وإلغاء التمييز إلا على أساس التقوى، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

يقول ابن عاشور في تفسيره: «واجب بثّ التعارف والتواصل بين القبائل والأمم، وأن ذلك مراد الله منهم»^(٨٥). وهذه المعاني الريادية للأمة تؤكد مكانتها في الشهود على غيرها من الأمم، ولا تكون أمة شاهدة على غيرها إلا بالمعرفة التي تنافي الشك والجهل، كما قال النبي (ﷺ) للشاهد: «تري الشمس، قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دَعُ»^(٨٦). والشهادة أمانة في التحمّل وعدالة في التبليغ؛ فالأمة الشاهدة على غيرها من الأمم لا بد من أن تمثل لذلك الوصف بالمعرفة المكتسبة وتعريفها للغير، وبالعدالة والأمانة التي تسري بين أبنائها من خلال صلاحهم وقيامهم بشروط التمكين الذي ورد في آية المدافعة من خلال القيام بالصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا تكون أمتنا بخير وعلى مستوى التحضر المنشود والخيرية الظاهرة إلا بتلك الأوصاف المحتمّة، وعلى هذه السنن

(٨٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٣٢.

(٨٦) رواه الحاكم في المستدرک، ٩٨/٤ - ٩٩، وصححه.

ينبغي ألا ينفك الخطاب الإصلاحي عن هذه المقومات الضرورية لمشكلات التخلف والضعف التي نعانيها، كما ينبغي عدم التعامل مع الأمم والشعوب على أساس المباراة والمواجهة القتالية؛ فليس هذا الميدان سوى حلقة واحدة في سلسلة الميادين التنافسية الأخرى القائمة على المعرفة والقيم ونشر الفضائل بين الخلق، مما تخلّت عنها كثير من مجتمعاتنا الإسلامية، وامتنعت عن الخوض في غمارها، على الرغم من ضرورتها في صناعة التغيير والقيام بالتبليغ.

المسألة السابعة عشرة: المثقف وسؤال الإصلاح المدني: الحالة الخليجية أنموذجاً

المثقف في عصرنا الراهن مصطلح واسع ومائع يمكن أن يدخل فيه الجميع كلقب، ويمكن أن يخرج منه الجميع كفعلٍ وأثر، وفي واقعنا الخليجي يبرز دور المثقف كلاعب مهم في إدارة دقة كثير من الأزمات التي يعيشها المجتمع، تنظيراً وتقريراً وتثويراً وتبريراً للممارسات التي تُطرح كخيارات لمستقبل المنطقة، وهذا ما دعاني إلى كتابة هذه الفكرة كمحاولة لفهم تلك الموجات التي تشكل في خليجنا الهادئ، وتعظم وتتنامى بصعود أعداد من المثقفين اعتلوا تلك الموجات من دون أن يشعروا بخطر نهايتها الذي قد يكون ارتطاماً مفرعاً على صخرة شاطئٍ لم يشعروا بها وقت جني المغنم أو تصفيق المعجبين أو مكر المنتهزين، وبالتالي قد يُصدم بعض أولئك المثقفين عندما يعلم أن المحفّز الأخلاقي والقيمي في البداية لم يكن هو المنتج في النهاية.

والمتابع لأوضاعنا المحلية يجد توجه من محللين سياسيين كثيرين نحو دول الخليج العربي مع ترقّب وتأهّب حصول تغيرات جوهرية في النظم والسياسات المتبعة في تلك الدول، ولعل إدمان مسلسل الثورات العربية جعل المشاهد والمتابع للحالة السياسية في انتظار ما قد يحدث من جديد ثوري يشعل الإثارة نحو متابعة المزيد من الأحداث الدراماتيكية التي لم يوجد لها سابق تاريخي على الأقل في ذاكرة جيلين أو ثلاثة، ولست بصدد التعليق على تلك الحالة من الناحية السياسية ولكن تداخل المواقف والأحداث وتلبّس الديني والثقافي بالعباءة السياسية يجعل الحديث متشعباً وداعياً للقلق من تغوّل تلك المفردة «السياسة الانتهازية» ضمن سياق المشهد الخليجي القائم.

وبوضوح أكثر أستطيع أن أتلمس وجود تيارين ثقافيين هما الأبرز ظهوراً على موجات المشهد الخليجي، فالتيار الأول تيار إصلاحى يطالب بالتغيير السلمى المتدرج، ويريد دوراً أكبر في المشاركة السياسية ويناضل من أجل حرية أوسع للتعبير والرأي، وحياة معيشية عادلة تتسق مع الدخل النفطي لتلك الدول، كما أنه يحظى باهتمام الشباب المثقف بشكل واضح، ومطالب هذا التيار هي حقوق مشروعة تتحدث عنها جميع شرائح المجتمع وتتهامس بها في مجالسها الخاصة وأحياناً العامة، ولم يعد هناك سرّ يخفى مع وجود مواقع التواصل الاجتماعي، إلا أن هذا التيار ينتابه محذورين:

أولهما أن لغة المطالبة لم تتكيف مع طبيعة اللهجة الخليجية الخاصة، فما حدث في ميدان التحرير بالقاهرة وشارع بورقيبة في تونس وساحة التغيير في صنعاء لا يمكن استنساخه

في الخليج، فطبيعة العلاقة التي ارتسمت منذ عقود بين الحاكم والمحكوم ترفض لغة المراغمة والمعاندة، ومحاولة تغييرها ستعني تغيير طبيعة العلاقة بصورة لا بد فيها من رفض أحد طرفي المعادلة، ولا أظن أن بلوغ هذا القدر من المواجهة هو مطلب إصلاحي يستسيغه المواطن الخليجي المعاصر.

والمحذور الثاني في مطالب التيار الإصلاحي أنه يرتفع فوق موجة ينادي فيها بالإصلاح، بينما أسفل الموجة والدافع الباعث لها قد يكون مغايراً لمطلب الإصلاح التوافقي والتكاملي مع السلطة؛ ربما يتجه أصحابها نحو تغيير جذري يغير جغرافية المنطقة ويضع معادلات قوى مختلفة، قد تتحول إلى مهددات فعلية لسلم المنطقة وهويتها التاريخية، وهذا المحذور له دلائله التي تظهر من توسع النفوذ الإيراني وجيوبه الخليجية في محاولة لخلق تحالفات طائفية تطوّق المنطقة من جميع الجهات، من دون أن ننسى الدور الأمريكي المريب الذي يريد ضمان تدفق النفط وأمن إسرائيل ومصالح أعمق تنقذ أزماته الاقتصادية من خلال شركاء جدد؛ لذلك ينبغي التحوّط قدر المستطاع لأجل فهم اللعبة الدولية واستحضارها في طرح المشروعات الإصلاحية، فأغفال وجود مؤامرة خارجية تهيج المجتمع وتحرك المارد الشعبي أعتقد أنه سطحية في الفكر لا تليق بدعاة الإصلاح الغيورين على مستقبل بلادهم، فالتوافق مع الآخر في بعض المقدمات السببية لا يعني أن النتائج المرجوة صحيحة؛ هذا إذا لم تعط نتائج مغايرة تماماً.

أما التيار الثاني في المشهد الخليجي، فهو التيار المحافظ على بنية السلطة والمقاوم لكل أشكال التغيير، مع دعوته إلى

تنمية اقتصادية تكفل للفرد العيش الرغيد من دون مطالبات
حقوقية وسياسية، وهذا التيار مع عمقه الفكري وتخوفه
الواقعي، إلا أنه قد يقع في محاذير أخرى يمكن إجمالها في
محدورين:

الأول، أن مبالغة هذا التيار في المحافظة على الواقع
السياسي للخليج من دون أي إصلاحات على الرغم من كل
المحركات الدافعة إلى التغيير التي يعيشها العالم العربي، هو
من قبيل الدفع اتجاه المفاصلة بين آمال إصلاحية تزداد توسعاً
بين الشرائح الاجتماعية كلها وبين سياسي مقتنع للغاية بأن تلك
المطالبات خطر على ديمومة الحكم وسبب للفوضى، كما يسوّغ
هذا التيار للعقل الأمني أن يوقف ويعتقل ويتعامل بالريبة
الدائمة مع هذه المطالبات، وهذا الخيار غالباً ما يكون مكلفاً
من الناحية المادية والمعنوية، ودافعاً نحو المزيد من التشنج
والتوتر الذي ينقلب في مصلحة التيار الإصلاحي الشعبي وتخسر
الدولة ولاء المجتمع لها بسبب تلك الممارسات الإرغامية.

أما المحذور الآخر في مسار هذا التيار، أنه يحارب بدهيات
العقل وسنن الحياة من دون أن يشعر بما يقوم به من فعل أو قد
يظن أن يُحسن للأنظمة، فهو يفرّق بين المواطن المصري
والسوري والليبي الذين اندفعوا نحو الثورة، وبين الإنسان
الخليجي الآمن والمستقر معاشياً والمحافظ دينياً، وهذه كلها
معطيات وفوارق صحيحة ولكن الخليجي كغيره من البشر لا
يختلف عن سكان الأرض في حبه الحرية وطلبه حقوقه ورغبته في
المشاركة التكاملية مع السلطة، وهذا ما يجعل هناك صداماً قد
يأخذ الطابع الفكري أو الديني بأن الحرية والديمقراطية من

الخرافات والمؤامرات المحرمة على العقل الخليجي، وهذا ما يزيد الشق بين المواطن ودولته بسبب تلك المعالجات الخاطئة.

ولعلّي في هذا المقام أحدد أهم المعالم التي يمكنها أن تقدم رؤية ومخرجاً لأزمة قد تكون قريبة بسبب حركة التيارين نحو إثبات المصداقية وفرض الواقعية لصحة ما يدعو إليه كل فريق من مطالب، يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

أولاً: إن دول الخليج العربي لها خصوصية لم تستغلّها منذ زمن وهي في موقعها الجغرافي وتراثها الواحد وهويتها الجامعة والوفرة الاقتصادية الجيدة، وطبيعة الحكم المنبثق من داخل المجتمع والمتوافق مع المكونات السكانية كلها، والمتوارث وفق نمط يحفظ للأسر الحاكمة حقّ الإدارة وللشعب حقّ الشراكة في السلطات الأخرى، وما حدث في فترات سابقة من تباينات وخلافات هي وليدة السياسة ورغبة بعضهم في زيادة النفوذ، ولا أظنها أصبحت مصدراً للقلق في عصر التحالفات والذوبان في اتحادات تؤمّن المستقبل وتضمن الاستمرار في الحكم، وهذا المعطى المتعلق بالموازنة المصلحية والألوية التي تملئها ظروف الحال والزمان يجب أن تُراعى ضمن أجندة كل التيارات، فالتغيير الذي سيعرّض هذا الجسم التكاملي للتشطي والتباعد أو يريد الثورة لذاتها من دون مقاصدها هو تغيير مُكَلِّف يوجّج حالة من التصارع نحن في غنى عنها، ومكاسبها خاسرة وقبائل المنطقة حاضرة ستعيد مشهد الجاهلية الأولى وفق قول شاعرهم: «وعلى بكر أخينا إذا لم نجد إلا أخانا».

ثانياً: دور المثقف الخليجي وما يدخل ضمن مجالهم التأثيري من دعاة وفقهاء، عليهم مسؤولية كبرى في هذه

الأوقات، ولهم دور قيمى وريادى كبرى يتجاوز إثبات المواقف الآنية إلى تحقيق المصالح الآنية والمآلية للفرد والدولة، وهو موقف يجب أن تظهر فيه أهداف الوطن وغاياته فوق الأطماع والمكاسب الفردية العاجلة كلها، كما يجب أن تظهر فيه المصارحة وبذل النصح للمجتمع والدولة وتجلية الحق لهما خصوصاً وقت المحن، ولعل ما قاله إدوارد سعيد في وصف المثقف المعاصر قد ينطبق على عدد ليس بالقليل من مثقفي الخليج حيث قال: «لا شيء في نظري يستحق التوبيخ أكثر من تلك الطباع الذهنية للمثقف، التي تغري بتجنب المخاطر، أي الابتعاد عن موقف صعب ومبدئي تدرك أنه الصحيح ولكنك تقرر ألا تتخذه. وأنت - والكلام لسعيد - لا تريد الظهور في مظهر المنغمس جداً في السياسة، وتخشى من أن تبدو مولعاً بالجدل، وتحتاج إلى موافقة مدير أو شخص ذي سلطة، وتريد الاحتفاظ بسمعة حسنة كإنسان متزن وموضعي ومعتدل، وتأمل أن تُدعى مرة أخرى وتستشار، وتكون عضواً في مجلس إدارة أو لجنة لها مقامها، وبالتالي أن تظلّ في نطاق الاتجاه السائد الذي يعول عليه، وتأمل يوماً أن تحصل على شهادة مغرية، أو غنيمة كبرى، لا بل حتى على منصب سفير. إنّ هذه الطباع الذهنية - كما يضيف سعيد - هي العامل الأبرز دون منازع لإفساد المثقف، وإذا كان في وسع أي شيء أن يمسح حياة فكرية متقدمة، ويقضي على تأثيرها، وفي نهاية الأمر يقتلها، فلسوف يكون دمج مثل هذه الطباع وترسيخها في النفس»^(٨٧).

(٨٧) إدوارد سعيد، صور المثقف، نقله إلى العربية غسان غصن (بيروت: دار النهار

للنشر، ١٩٩٦)، ص ١٠٤.

أما المفكر علي شريعتي فهو يهيب بالمتقف أن يتولى منصباً أكثر ريادة في المجتمع حيث يقول: «إنَّ مسؤولية المثقف في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه، حيث لا يكون نبي، ونقل الرسالة للجماهير، ومواصلة النداء، نداء الوعي والإخلاص والإنقاذ في آذان الجماهير»^(٨٨). وأظن هذا الموقف المثالي من المثقف المعاصر هو مطمح نرجوه، ولكن قد لا يتحقق في الواقع المشهود، وإذا لم يحصل فلا أقل أن يصمت إذا لم يستطع النصح الواجب والتوجيه السديد المنقذ لبلده ومجتمعه والذي يعلمه يقيناً ويرواغ في قوله خشية فوات مغنم أو حظٍ دنيوي.

ثالثاً: إنَّ الإصلاح اليوم في الخليج يتعرّض للتشويه والاختلال بسبب موقف السلطة السياسية المتحدّر من مآلاته والقلق من موقف بعض المثقفين التصعيديين المستجيبين لإغراءات السلطة أو من يريد أن يكون بطلاً للجماهير، وهذه الحالة من الضبابية والشكوك التي أطّرت العلاقة بين هذين العنصرين المهمين في معادلة الإصلاح، قد تنسحب على مستقبل التنمية والاستقرار في المنطقة، ودولاب الإصلاح في أي مجتمع أرضي لا يجوز له أن يتوقف، وينبغي أن تعي الجهات المسؤولة أن كلفة الإصلاح اليوم زهيدة والفرصة اليوم متاحة من دون تضحيات والاستجابة لضغوط المجتمع أهون من الاستجابة لمحاكم الشعب، وسنن الله في المتعطّرين مُشاهدة ومتكررة، ولن تجد دول الخليج أحرص ولا أصدق من شعوبها المسالمة ونخبها المتصالحة مع قيادتها بالترغيب لا بالترهيب، لذا التضحية

(٨٨) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ٣٧٦ (بتصرف).

بهذه العلاقة الوطيدة انجرار نحو نفق مظلم؛ الله أعلم بعواقبه.

هذا المشهد الذي أراه وأعيشه يوجب علي أن أبينه وأنادي به ولو لم يعجب بعضهم، لكنه قطعاً سيكون مدخلاً نحو التفاهم داخل بيتنا الخليجي من دون حاجة إلى وسيط يفرض مطامعه أو خيار يفرض تضحياته.

المسألة الثامنة عشرة: السفارة الإسلامية وبناء الجسور الحضارية بين الأمم

تاريخ السفارة في الإسلام بدأ مع بداية الدعوة النبوية، وما رافقها من حاجة إلى التواصل مع القبائل أو الشعوب أو الدول المحيطة بالدولة المدنية التي أنشأها النبي (ﷺ) بعد الهجرة، ومع أن للرسول والسفراء قديماً حصانة من الاعتداءات على أشخاصهم ورسالاتهم، فقد حافظ النبي (ﷺ) على هذا التشريع الدولي على الرغم من الخروقات العديدة التي مارسها عدد من الحكّام في وقته؛ مثل ما فعل ملك الفرس خسرو الثاني حينما قطع الخطاب الذي أرسله إليه الرسول (ﷺ) وداسه بأقدامه، وكذا فعل أمير الغساسنة مع رسول النبي (ﷺ) الموفد إليه.

وفي مقابل هذه المعاملة الوحشية والسلوك المشين أكرم النبي (ﷺ) مبعوث المقوقس عظيم القبط وقبل هداياه، وأكرم رسول هرقل. وقد أثرت هذه المعاملة الحسنة في بعض الرسائل فدخلوا في الإسلام لما رأوه من حُسن المعاملة وكرم الوفادة.

وقد روي عن أبي رافع مولى رسول الله (ﷺ) أنه قال: «بعثني قريش إلى رسول الله (ﷺ) فلما رأيت رسول الله (ﷺ)

ألقي في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله، إني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله (ﷺ) إني لا أخيس بالعهد أي لا أنقض العهد، ولا أحبس البرود أي الرسل، ولكن أرجع فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع»^(٨٩). قال الإمام الشوكاني: هذا الحديث دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين، لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسل فكان ذلك بمنزلة عقد العهد، وحتى لا يؤوّل بأن الرسول (ﷺ) قد حبس الرسول أو أن إسلام رسول قريش كان خوفاً على حياته^(٩٠).

وقد قرر الإمام السرخسي هذه القاعدة الدولية في قوله: «الرسل والمبعوثين لم تزل آمنة في الجاهلية والإسلام وهذا لأن أمر القتال والصلح لا يتم إلا بالرسل فلا بد من أمان الرسل لتوصل إلى ما هو المقصود»^(٩١). فتأمين الرسل ثابت في الشريعة الإسلامية ثبوتاً معلوماً.

هذا في مجال أمن السفراء والرسل، أما في مجال نوعية اختيار السفراء فكان دقيقاً وملحوظاً فيه طبيعة المقابل ومدى تأثيره النفسي بشخصية السفير وانعكاس ذلك على رأيه بصاحب الرسالة وأهدافه. وقد ظهرت حكمة النبي (ﷺ) في تطبيق هذا المفهوم من خلال صور عدة، منها تعامله مع سفراء قريش في

(٨٩) رواه الإمام أحمد، الحديث رقم ٢٣٩٠٨، وقال الأرنؤوط: حديث صحيح.

(٩٠) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (د. م.]: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.]: ج ٩، ص ٢٠٦.

(٩١) انظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]: ج ١٠، ص ٩٢.

صلح الحديبية وتعاملهم مع سفيره عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وفهمهم مراد النبي (ﷺ) من الصلح، وإرساله دحية الكلبي إلى قيصر كمبعوث عن النبي (ﷺ) وقد اختاره عليه الصلاة والسلام لجماله الشديد وحسن بيانه، ولا شك في أن هذا الاختيار له دلالاته التأثيرية في المقابل من الملوك والعظماء.

وقد سار على هذا النهج الجليل جملة من الملوك والخلفاء، فقد اختار الخليفة عبد الملك بن مروان القاضي عامر بن شرحبيل الشعبي رسولاً إلى ملك الروم، وكان آية في الفهم والذكاء والعلم، حتى حسد ملك الروم العرب عليه وحاول إغراء عبد الملك بقتله. كما اختار عضد الدولة القاضي أبا بكر الباقلائي رسولاً إلى ملك الروم، وكان من كبار علماء الكلام والفقه والأصول، وقد استطاع في محادثاته مع الملك أن يفحمه في جدالهم حول عيسى ومريم، واختار الفاطميون القاضي محمد بن سلامة القضاعي سفيراً إلى ملك البيزنطية، وأرسل الخليفة وزيره هشام بن الهذيل إلى ملك الروم. فالسفير في التاريخ الإسلامي صورة عاكسة لحال الأمة وقوتها ومقدار ما تملكه من معارف وعلوم، لا تظهر إلا في شخص السفير ومدى تمكنه العلمي وقدراته الذاتية في الردّ وسرعة الجواب وحسن المنطق.

والسفارات بين الدول في العصر الحديث لا تختلف عما سبق تأسيسه من قبل، فالبعثات الدبلوماسية هي وسائط المعرفة وأبواب السلم أو الحرب، وأعضاؤها مرآة بلادهم والصورة المنقولة عن حضاراتهم، والمجتمعات دائماً تتفحص وتقرأ وضع السفارات كمدخل للأوطان التي ترغب في التعرف إليها.

وفي عصر العولمة والتواصل والتداخل الثقافي، زادت

مهام السفير عما سبق وتعاظم دوره في المجتمع الذي يُعُتَبَر إليه، فهو الناطق السياسي والوعاء الثقافي والرسول المجتمعي حتى لو كانت لحكومته أغراض أخرى غير تلك المقاصد في عمله. وبمنظرة واقعية إلى الدور الذي تؤديه بعض سفارات الدول العربية والإسلامية في المجتمعات غير المسلمة، يظهر للعيان صورة سلبية من الانكفاء وعدم التأثير سواء تلك المناسبات السنوية التي تتطلبها الأعراف الدبلوماسية، كالأيام الوطنية وتوديع السفراء واستقبال الوزراء وتوصيل الرسائل وحضور الأفراح والمآتم، والقليل الذي يتجاوز دوره نحو التواصل مع الإعلام وتغيير الصورة النمطية عن بلاده، أو التأثير في النخب المثقفة والسياسية وتحويلهم في صف الدفاع أو الحلفاء مع قضايانا العربية والإسلامية. وبالتالي تصبح شخصية السفير أكبر من ممارس للعمل الإداري أو الأمني إلى شخصية تستقطب وتؤثر وتصنع فكراً وتُحاور بمهارات الدبلوماسية المثقف.

وكم يتعجب الزائر لكثير من دول العالم خصوصاً الدول السياحية منها أن يجد كتب التعريف والإرشاد السياحي قد كُتبت بأشهر لغات العالم باستثناء العربية، مع أن أكثر زوارها والمترددون عليها هم من العرب، في حين نجد اللغة العبرية قد اتخذت موقِعاً متميزاً بين اللغات الحية وهي التي لا ينطق بها سوى بضعة ملايين في العالم كله.

ولهذا، أجد أن من الضروري أن تقوم السفارات العربية خصوصاً في الدول الغربية بالدعوة والتعريف باللغة العربية وفنونها الأدبية، وبناء جسور حضارية للتواصل مع ثقافاتنا العربية والإسلامية، ولا أظن أننا نستطيع العبور نحو هذه

الجسور إلا من خلال بوابة السفارات المفتوحة للعلوم
والمعارف والحضارات المتنوعة.

فالتعريف بمقاصد السفارة ومهامها الأساسية بات ضرورياً
لخلق مجالاً إصلاحياً يعمق التفاهم والتعارف بين الأمم
والمجتمعات.

المسألة التاسعة عشرة: دبلوماسية ابن رشد وجسور المعرفة الخالدة

في عام ٢٠٠٨م كنت في زيارة علمية لبعض المعاهد
والمراكز البحثية في ثلاث دول أوروبية، هي: هولندا وبريطانيا
وألمانيا، والتقيت عدداً كبيراً من الباحثين في الدراسات
الإسلامية والعربية وفي كل زيارة ألتقي فيها باحثين غربيين تتابني
حال المقارنة بين مراكزهم ومراكزنا العلمية بما فيها من إمكانات
بحثية وموارد بشرية، أصاب بعد تلك الحال من المقارنة
بفيروسات الكآبة ومشاعر الإحباط من واقع البحث العلمي لدينا،
خصوصاً أن إمكاناتهم المادية متواضعة ومحدودة لا تصل إلى
التجهيزات والإمكانات التي توافرت في بعض جامعاتنا الحالية.

فحرية البحث ومرونة الأنظمة وتوافر المعلومات وتذليل
الصعوبات للباحثين هي ما تتميز به تلك المراكز وتفتقده أحياناً
مراكزنا البحثية من دون محاولة لعلاج هذا الوضع إلا بالمزيد
من اللوائح المخدلة والإجراءات البيروقراطية، بينما يأتي إنشاء
المراكز العلمية والبحثية في الغرب مفتوحاً ومتاحاً من غير أي
تعقيدات أو تخوفات، ويُعطى الإذن لمن يملك مشاريع بحثية
وتمويلية من دون النظر إلى عدد المؤسسين أو الإمكانيات

المتوافرة في أثناء التأسيس، فمعهد الدراسات الشرقية في جامعة لايبزغ (Leipzig University) شرق ألمانيا يحوي قرابة الثلاثين مركزاً، وتبحث بعض هذه المراكز في موضوعات قد لا ترتقي في سلم اهتمامات أساتذة الجامعات لدينا عن كونها أحاديث مجالس تنتهي بانقضاء المجلس، بينما يعكف عليها جمهور من الباحثين لسنوات طويلة.

ومما أثار استغرابي في جامعة لايدن (Leiden University) في هولندا أن وجدت عدداً من المتخصصين باللغويات يدرسون اللغات المندثرة للأقليات العرقية في الشرق الأوسط، فأحدهم كان متخصصاً بلغة قبيلة المهرة وعاش معهم سنين عديدة وتتبع قواعد تلك اللغة وأصولها وكتب فيها كثيراً من الدراسات، وأذكر أن أحد المستشرقين ونحن ذاهبون إلى غداء عمل سألني عن سبب وجود همزة قطع في كلمة (الأخر) في الآية (٣٦) من سورة يوسف وكيفية نطقها، وأخبرني أنه يعكف على دراستها وتحليلها لغوياً وموضوعياً منذ زمن، وهو ما جعل ملاحظته لم تخطر على بالي مع قراءتي المتكررة للسورة، كما وجدت اهتماماً كبيراً بالدراسات الإسلامية المعاصرة وتحليلاً لكثير من الظواهر في مجتمعنا، سواء أكانت حول التغييرات الطارئة في اهتمامات الفتاة السعودية أم التيارات الفكرية أم المذاهب الدينية أم الظواهر الدعوية الدقيقة، حتى مجالات الدراسات الماضية التي انقرض وجودها في ثقافتنا المعاصرة.

كما لفت نظري باحثة ألمانية متخصصة بالمنطق عند المعتزلة، ولها في هذا الميدان أكثر من ثلاثة كتب، مع أن المعتزلة كفرقة قد اندثرت تاريخياً، ولكن لم يمنعها ذلك أن تتعلم

اللغة العربية وتخصص بأعقد مجالات البحث العلمي وأصعبها؛ إذ إنه يندر أن يوجد مهتمون بهذا المجال في عالمنا الإسلامي، بل وصل الأمر لدى بعض الباحثين أن يكتب عن الآثار الاجتماعية على السعوديين تجاه القوانين الدولية وعن الحج والقبيلة والتطرف وغيرها من الموضوعات المحلية. أجزم أن هناك من يرى أن دافع أولئك المستشرقين مبني على أهداف سياسية واستخباراتية يقصد منها حرب العالم الإسلامي، ومع احتمالية هذا الرأي من الصحة إلا أن زيارة واحدة لهذه المراكز ومقابلة الباحثين فيها يرى أن هناك دوافع أكبر مما قد يُظن بهم، تقوم على الشغف بالبحث وكشف المجهول وتقديم مادة نافعة للسلم العالمي أكثر من أن تكون صالحة للاستبداد السياسي. خصوصاً أن رؤية الباحث الأكاديمي تختلف عن رؤية الإعلامي أو السياسي من حيث العمق وتجريد الأحداث من الأجندة الخفية والمصالح الحزبية التي تغلب على النظرة السياسية والإعلامية. لذلك أرى أن الحوار الإيجابي هو الذي يتم بين من يمثل القيم والمبادئ ويغلب النظر العلمي ويسعى إلى دعم المشترك الإنساني، وأقدر وأفضل من يؤدي هذا الدور هي تلك المعاهد والجامعات. والتجربة التاريخية تثبت أن ما قدمه ابن رشد وابن خلدون يفوق بكثير ما قدمته سفارتنا وجهودنا الدبلوماسية في تحسين صورتنا أو تحقيق التعاون المشترك بين حضارتنا المعاصرة.

المسألة العشرون: تجربة ابن رشد في الإصلاح الفكري

برزت في تاريخنا الإسلامي نماذج من علماء المسلمين جمعوا بين الفقه والفلسفة، باعتبار أن الفقه هو العلم الشرعي المنزل، والفلسفة هي علوم البرهان العقلي المجرد، ولم يحدث

الجدل بين تلك العلوم إلا بعد الترجمة الواسعة التي ساهمت سلطة الخليفة العباسي المأمون في انتشارها وافترض التعارض بينها وبين الوحي المنزّل، وكانت الفلسفة اليونانية القديمة هي النتاج الأقوى لعلماء الترجمة في ذلك العصر، ومع الإعجاب الشديد بهذا الجديد المعرفي، كانت الحاجة وظروف المكان والزمان قائمة للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، وهذا ما أوجد عدداً من المشروعات التأويلية والتوفيقية، كما فعل ابن سينا والفارابي وابن باجه في قضايا المجتمع والسياسة، وأبو بكر الرازي وأبو سليمان السجستاني والكندي في مسائل الطب والطبيعة، ومع جودة التطوير الذي قاموا به واستكمالهم عدداً من المشروعات اليونانية الناقصة والخاطئة، إلا أن جنوحاً كبيراً عن الشريعة قد خالفوا فيه إجماع المسلمين.

كان حجم النازلة الفلسفية في مجتمعات المسلمين كبيراً ومؤثراً، خصوصاً بين العلماء والأمراء، وهو ما جعل الإمام الغزالي الفقيه الفيلسوف، وهو حجة الإسلام كما يصفه معاصروه، ينبري لهذا الأمر ويتصدى له، وقد قام بتجربة منهجية لفحص مقولات الفلاسفة من خلال كتبهم والنظر المباشر إلى أقوالهم من دون الاعتماد على النقلة والناقدين، وأطال في النظر، حتى كاد ينزلق في ما أراد التنبيه منه، ثم عاود الكرة في الرد عليهم لا من باب التوفيق والجمع، بل من خلال التحذير والقمع لآرائهم والمتفلسفين على نهجهم ورؤاهم، خصوصاً في كتابه المعروف **تهافت الفلاسفة**، وذكر الإمام الغزالي «أن بعض معاصريه قد أعرضوا عن العبادات الدينية، واستهانوا بحدود الشرع، وأهملوا شعائره، بل خرجوا

بالكلية عن العقائد الدينية من دون أن يكون لديهم برهان يقيني أو بحث نظري، وإنما كان مدار كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم^(٩٢).

ولم يكتف الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة بالهجوم على الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين، بخاصة الفارابي وابن سينا، بل نصب الحجج والدلائل في مخالفته لهم في عشرين مسألة، وحكم عليهم بالبدعة في سبع عشرة مسألة، وحكم عليهم بالكفر في ثلاث مسائل، وهي: قولهم بقدوم العالم، وقولهم إن الله لا يعلم الأشياء الجزئية، وإنكارهم بعث الأجساد وحشرها في الآخرة اكتفاء بالبعث الروحاني وحده.

ومع خطورة الاعتراضات التي ذكرها الإمام الغزالي في معتقد الفلاسفة إلا أن الناظر في منجزات الفلاسفة المسلمين وتقدمهم المعرفي لا يمكن أن يغفل أن هناك دوراً نهضوياً قام به هؤلاء الفلاسفة في الطب والفلك والهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم العقلانية والطبيعية، وهذا ما يجعلني أتساءل باستغراب، هل كانت الفلسفة سبباً في جنوحهم الشرعي وفي الوقت نفسه تقدمهم العلمي؟ هل يمكن أن نرميهم بالزندقة والإبداع في آنٍ واحد؟

في اعتقادي أن المُشكّل المعرفي في تقويم هذا المشهد السجالي لم يخلُ من تداخل المصالح الشخصية والحظوظ

(٩٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٨.

السياسية في الحكم على هؤلاء الفلاسفة بالفسق أو بالتمرد على السلطة^(٩٣)، كما أن رسم الحدود بين المقبول والمردود من الفلسفة والمنطق لم يتضح ولم تتحدّد معالمه، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يقعون بين خيار القبول المطلق للفلسفة أو الرد المطلق لها، وانعكس ذلك على نتائجهم المعرفي وردّات أفعالهم الحادة تجاه خصومهم من الفقهاء أو الفلاسفة، ولا تغفل أن المعجبيين بالمنطق اليوناني لم يستفيقوا من لحظة الانبهار والتعرف الأولي والاستكشاف لتلك العلوم الحادثة، كمنحى طبيعي في مسيرة العلوم قبل نضجها ووضوح معالمها. ولكن هذا لا يعفيهم عن القيام بمشروعات التوفيق والتأويل وردم الهوية بين الفرق المتخاصمة، خصوصاً بعدما استقرت تلك الفلسفات واتضحت مناطق النزاع بينها وبين علوم الشريعة.

وفي ظلّ هذا الخصام بين الفقهاء والفلاسفة برز الإمام ابن رشد الحفيد الفقيه والفيلسوف المالكي في توضيح المبادئ التي تجب معرفتها للتوفيق بين الدين والفلسفة، واختط لنفسه منهجاً في إصلاح هذه الحال التي عاشها واستوعب مفاصل النزاع فيه، من خلال إقرار القضايا الآتية:

أولاً: «أن الدين أو الشرع يوجب النظر العقلي أو الفلسفي، كما يوجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته»، وقد ذكر ابن رشد آيات كثيرة من القرآن الكريم تدعو إلى التفكير والتدبر، منها على سبيل المثال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي

(٩٣) أواميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ١٩٧ - ٢٠٧.

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴿١٨٥﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وصرح ابن رشد بأن الاعتبار ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس العقلي أو الشرعي والعقلي معاً، ورد على من قالوا إن الفلسفة تؤدي إلى الكفر بأن السبب ليس الفلسفة، ولكن من يتناول الفلسفة، وضرب مثلاً على ذلك بمن يموت بسبب شرقة الماء، فليس الماء هو الذي سبب الوفاة، ولكن حدوث أمر عارض عند شربه هو الذي أدى إلى الوفاة.

ثانياً: أن الشرع فيه ظاهر وباطن، ويقرر ابن رشد أن نصوص الشرع لها معنى جلي قريب وواضح، ولها أيضاً معنى خفي، أو بعبارة أخرى لها معنى ظاهر ومعنى باطن. ولكن ليس كما يقول باطنية الإسماعيلية ومن وافقهم.

ثالثاً: بأن التأويل ضروري للتوفيق بين الشريعة والفكر أو بين الدين والفلسفة، فإذا كان الدين يوجب النظر العقلي أو الفلسفي، فإنه من الواجب أن نلتزم تأويل ما لا يتفق معه من النصوص ذات الدلالة الظنية في معناها. ولقد صرح ابن رشد بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع الصحيح بالعقل الصريح^(٩٤).

هذا الجهد الذي قام به ابن رشد لا يستطيع القيام به إلا فقيه فيلسوف، قد جمع علوم المنقول والمعقول، وأدرك بحكمته جوامع المتفق عليه، وحرر فواصل النزاع بين المختلفين، وأنشأ من أجل ذلك مشاريعه العلمية، ومن أبرزها بداية المجتهد

(٩٤) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت (بيروت: المطبعة

الكاثوليكية، ١٩٩٢)، ص ٥٨١ - ٥٨٨.

ونهاية المقتصد في بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدارس
الفقهية، وردهم إلى الأصول الجامعة والمقاصد المرعية في
الشرعية، ثم قام بمشروعه الآخر فصل المقال في تقرير ما بين
الشرعية والحكمة من الاتصال وكتابه الكشف عن مناهج الأدلة،
وفيها بيّن أوجه الخلاف والاتفاق بين المدارس الإسلامية، لهذا
بقي - رحمه الله - يكرر ويؤكد «أن الناس اضطربوا في هذا
المعنى كل الاضطراب في الشرعية حتى حدثت فرق ضالة،
وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشرعية الأولى،
وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا
كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال
عن فهم مقاصد الشرعية»^(٩٥).

وبحق نستطيع أن نقول إن تجربة ابن رشد كفقيه فيلسوف
حققت نجاحاً رائداً في التوفيق والتأويل بين الفقهاء والفلاسفة،
فميزة تجربته تكامل مشروعاتها التقريبية في ميادين الفقه
والفلسفة ليس في نطاق عالمنا الإسلامي، بل تم استلهاؤها
لقرون في الكنيسة النصرانية كجامع بين الدين والمنطق
ولكن من خلال شروحه منطق أرسطو التي تبنتها الكنيسة حتى
عصر الأنوار.

ويبقى سؤال آخر: هل ابن رشد كان الوحيد في بيان
الموقف الشرعي في هذه الميادين؟ وللجواب نحتاج إلى حث
تاريخي ومعرفي لتراثنا الإسلامي لإبراز عدد من التجارب التي
لا تقل أهمية عما قام به ابن رشد، ولعل أهمها في نظري

(٩٥) انظر: حمادي، إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد، ص ٤٥ - ٦٥.

الدور التوفيقى الذي قام به الإمام الشافعي في رسالته المشهورة، فهو صاحب مدرسة فقهية، وسمّاه الإمام أحمد فيلسوفاً، كذلك الإمام ابن تيمية في رده على غلاة الفلاسفة والمنطقيين، ثم مشروعه الكبير في درء تعارض العقل والنقل، ولا نغفل دور الأندلسيين كالإمام الفقيه الفيلسوف أبو محمد ابن حزم والإمام الشاطبي صاحب **الموافقات**. هذه المشروعات هي بعضٌ من كل، تحتاج إلى بيان واستفصال لمعرفة الدور الريادي في الصناعة المعرفية، ولكن في عصرنا الحاضر قد لا نحتاج إلى التوفيق بين الفلسفة والفقه بالتأويل، وذلك أن الخلاف لم يعد حاضراً في عصرنا كما كان في العصور السابقة، فالجميع يقرر توافق الشرع والعقل، ولكن ميدان التنزيل لا يزال محتاجاً إلى ممارسات ومشاريع عملية تؤكد هذا التوفيق وتطبق على الواقع سنن وقواعد الشرع وتجارب العقل ومكتشفاته في مجال الصناعات والمخترعات والفنون الحديثة، فالإصلاح في مجالنا الفكري والفقهى قائدٌ إلى إصلاح حياتنا المدنية المتنوّعة^(٩٦).

المسألة الحادية والعشرون: أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي: الفقه والتنوير والإصلاح

يعتبر ابن عقيل الحنبلي - رحمه الله - من أكثر الفقهاء نبوغاً وتصنيفاً وسعة اطلاع، كذلك من أكثرهم إثارة للجدل في الوسط الفقهي والكلامي والسياسي، هذه السيرة العطرة بالوقائع

(٩٦) محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية (د. م.): مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣، ص ١٧١ - ٢٠٥.

والأحداث لا تزال تثير الرغبة في قراءتها وتحليلها، والدافع لكثير من دارسي هذا الإمام محاولة جمع أجزاء الصورة المختلفة والمتباينة لشخصيته من أجل فهم أدق وأعمق لمنهجه في التفكير والتعبير الديني.

أما الفترة التي عاشها ابن عقيل الحنبلي فقد كانت في القرن الخامس الهجري في الفترة من (٤٣١ - ٥١٣هـ/ ١٠٤٠م) - (١١١٩م)، أي في المرحلة الذهبية للفقهاء المذهبي، كما أن إقامته في بغداد حاضرة العلم ومآرز العلماء والفقهاء قد جعلته من تلك النجوم السائرة وفي عداد الربانيين الأفاذاذ، قال ابن رجب عنه: «كان من أفاضل العالم وأذكياء بني آدم مفرط الذكاء متسع الدائرة في العلوم»^(٩٧). ومع انتمائه إلى المدرسة الحنبلية وتأثره بأعلامها الكبار إلا أنه قد تميز عن فقهاء مذهبه وبقية المذاهب بصفات جعلت له فريدة عن غيره ربما حتى عصرنا الحاضر، قال عنه الإمام الذهبي: «الإمام العلامة، البحر، شيخ الحنابلة، المتكلم، صاحب التصانيف، كان يتوقد ذكاءً، وكان بحر معارف، وكنز فضائل، لم يكن في زمانه نظير»^(٩٨)، ويمكن ذكر أهم الميزات التي طبعت شخصية الإمام ابن عقيل وأثارت عليه النقد والبلاء من بعض فقهاء عصره، أوجزها في ما يأتي:

(٩٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، عنى بنشره وتحقيقه ووضع فهرسه هنري لاووست وسامي الدهان (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١)، ج ١، ص ٦١.

(٩٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ج ١٩، ص ٤٣٣.

أولاً: طلبه العلم على أيدي علماء ومشايخ من مدارس مختلفة ومذاهب متنوعة مثل ابن الدامغاني وأبي القاسم بن برهان العكبري من الأحناف وأبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي والخطيب البغدادي من الشافعية وعدد من كبار علماء الصوفية في عصره كالقزويني وأبي منصور العطار، ما شكّل منه عقلية متميزة ومُناظرة، تفحص وتنتقد وتجادل بأسلوب منهجي نفيس، وأغلب ما جاء في كتابه العظيم الفنون هو عبارة عن تلك المناظرات التي عقدها مع مخالفيه، ويمكن الرجوع إلى كتابه الجدل وهو على طريقة الفقهاء، لتتضح هذه المنهجية العقلية الفريدة في الإثبات والحجاج. واستعمال المنطق في كتب ابن عقيل الأصولية تدل على إيمانه العميق بأهميته في تجلية أدوات التحليل العقلي وضبط منهجية الاستدلال الأصولي من الانحراف بسبب التقليد أو العصبية، وهذا المنحى العقلاني لدى ابن عقيل يعتبر من ميزاته الخاصة عن بقية الحنابلة في عصره ومن جاء بعده، فهم وإن برزوا في مجال المناظرة العقدية إلا أنه خاضها بشمولها في الفقه والأصول والكلام.

ثانياً: برز من شيوخ الإمام ابن عقيل عدد من النساء اللاتي طلب العلم على أيديهن، مثل ماشطة بغداد - كذا تُكتّى - والحرائية وبنّت الجنيد وبنّت الغرّاد^(٩٩). وهذا الأمر لم يكن مستغرباً في سير علمائنا الأوائل كون المرأة كانت تتعلم وتعلم.

(٩٩) انظر مقدمة المحقق، في: أبو الوفاء علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١١.

وتشارك في مجالس العلم، وذكر الإمام ابن عقيل بعض من درّسه من النساء، هو تأكيد قيمة المرأة وتمكينها من مجالس العلم، بالقدر الذي يتفشى فيه الخير من دون أن يكون ذريعة للمنكر، وكم استغرب أن يترفع مترجمون معاصرون كثيرون عن ذكر تلك التوثيقات عن نساء السلف العالمات مع أهمية ذكره في إزالة شبه كثيرة عن دور المرأة في الإسلام.

ثالثاً: اشتغل ابن عقيل بمذهب المعتزلة، وأخذ علم العقليات عن شيخي الاعتزال أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان صاحبي أبي الحسين البصري، فتأول بعض صفات الله عز وجل، وترحم على الحلاج وأراد الحنابلة قتله، فاستجار بياب المراتب عدة سنين، وكان يقول: «كان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء وكان ذلك يحرمني علماً نافعاً، فأوذيت من أصحابي حتى طلب الدم»^(١٠٠). إلى أن أعلن توبته، بل كتبها بخطه في عام ٤٦٥هـ، وشهد عليه جماعة من الشهود والعلماء، إضافة إلى أنه أُلّف في الرد على المعتزلة ونقض معتقدتهم بما توصل إليه من يقين وحجة، ولا أظن أن ابن عقيل أخفى معتقده في المعتزلة بسبب الضغوط المذهبية عليه، بل قال - رحمه الله - فيمن استتابه: «أنهم مصيبون في الإنكار علي؛ لما شاهدوه بخطي من الكتب التي أبرأ إلى الله منها وأتحقق أنني كنت مخطئاً غير مصيب»^(١٠١)، لم يكن ينقص ابن عقيل حجة في الرد والإفحام على أحد يخالفه، فقد كان

(١٠٠) ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج ١، ص ١٤٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٥.

فارس المضمار حتى إن إلكيا الهراسي من علماء بغداد يطلب منه الترفق عند المناظرة، ولم يكن كذلك مقلداً لأحد بل متبعاً للدليل موافقاً لأصول الإمام أحمد، لذلك أعتقد أنه تراجع عن المعتزلة طواعية بعدما انكشف له الحق، ودخل في مدرستهم أيضاً برغبة ومقدرة على التمييز، جعلت منه يفرق بين ما هو منه مقبول وما يستحق الرد، ويمكن أن نصف ابن عقيل بأنه متسع النظر في الاستفادة من كل من يرى فيه نفع وفائدة، ومع شدة أصحابه الحنابلة على المعتزلة - إلى درجة أنهم كانوا ينهونه عن الأخذ منهم - لم يمنعه ذلك من أن يتعرف إلى ما عندهم من علوم.

رابعاً: مما تميّز فيه الإمام ابن عقيل كذلك إنكاره على الأمراء والسلاطين في عصره لفعلهم بعض المنكرات، وقد ذكر ابن رجب عدداً من رسائله إليهم^(١٠٣)، وهذا معهود عند الحنابلة قديماً، وربما كان لزهدهم بالدنيا وتشفهم عن متاعها وشدة ورعهم أنهم كانوا يغلظون في الإنكار على مخالفهم من الأمراء والعلماء، وقد صرح ابن عقيل أنّ هذه الأسباب وغيرها هي ما جعل مذهبهم ضعيف الانتشار بالمقارنة بأصحابهم من الحنفية والشافعية، إلا أنّ له قولاً مفرداً خالف فيه كثيراً من الحنابلة وهو القول بالخروج على الإمام الظالم، ووافقه ابن الجوزي على ذلك، وقد استشهد بخروج الحسين على يزيد لإقامة الحق، بينما نصوص الإمام أحمد أنه لا يحلّ وأنه بدعة مخالفة للسنة، كما أنه كان يأمر بالصبر، وأنه إذا وقع عمت

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧ - ١٥١.

الفتنة، وانقطعت السُّبُل، وسُفِكَت الدماء، وتُسْتَبَاح الأموال،
وتُنْتَهَك المحارِم^(١٠٣).

هذه المقدمات السابقة عن الإمام الجليل ابن عقيل تؤكد وجود فريدة علمية من حيث التوسع في الطلب والتنوع في الأخذ عن المدارس الكلامية والمتصوفة واختيار الاتجاه الثوري في تعامله مع السلطة، والخروج أحياناً عن المفهوم التقليدي لقول المذهب، ما يجعله في حرية الترجيح عندما يرى قوة الدليل تلوح في تفكيره، وقد أنكر عليه في قولٍ ليس في مذهبه الحنبلي، فقال: «أنا لي اجتهادٌ، متى ما طالبني خصمي بحجة كان عندي ما أدفع به عن نفسي، وأقوم له بحجتي». وكان يقول: «الواجب اتباع الدليل، لا اتباع أحمد»^(١٠٤). ومع هذا فكان شديد الاحترام والتقدير لأصحابه الحنابلة حتى في أشد أوقات الخلاف بينهم، لذلك كان التذكير بهذه القامات الفقهية مهمّ في أوقاتنا المعاصرة من أجل تنشيط الفعل التجديدي والتفكير الفقهي الإبداعي الذي يستلهم تجارب الأوائل ويستفيد من منهجيتهم الاستدلالية في وضع حلول لأزماتنا الفقهية والفكرية الراهنة، وابن عقيل، وقد مرّ على ولادته قرابة ألف عام، لا يزال علمه لم يبحث في توسع، ما يجعله مستحقاً أن يفرد بدراسة معمقة وتحليل دقيق لعقله الوفيّ لدينه وأمته، لهذا كان لاسمه نصيب من إبداعه العقلي.

(١٠٣) انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح، الفروع (بيروت: المكتب الإسلامي، [د.ت.ا.])، ج ١١، ص ٣١٦.

(١٠٤) ابن رجب، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧.

المسألة الثانية والعشرون: الحرية الدينية عند جون لوك: مقاربات لخطابات التسامح المعاصرة

تحظى أدبيات مفكري التنوير الأوروبي بقبول واسع لدى كثيرين من مثقفي المجتمعات العربية المعاصرة، وهذه الأدبيات وفق سياقاتها الزمانية والمكانية قامت بأهم مشروع نهضوي في أوروبا ولا تزال مكمّن إلهام لمؤسسات الدولة والمجتمع، واليوم ونحن في مرحلة تغيرات إصلاحية كبرى قيمية وفلسفية باتت هذه الأدبيات التنويرية تخضع لمشرط النقد وأحياناً توضع على مذبح الإقصاء والرمي في سلة مهملات التاريخ^(١٠٥)، وقد تكون الصدمة أكبر للثقافات الناشئة كحال بعض مثقفي ومؤسسات مجتمعاتنا العربية التي تشربت قبول هذه الأدبيات بعد مرور أكثر من قرنين على إنتاجها ليفرض عليها بعد ذلك التغيير والتشكّل وفق أنموذج جديد مغاير لما سبق من محاكاة واتباع وبعيداً عن الاستقلال والإبداع، بينما كان من المفترض أن تخضع تلك الأدبيات لمُحكّمات الدين والعقل ومعرفة فوارق المسارات واللوازم التي أدت إلى نشوء الأفكار في الغرب وجدوى نقلها إلى الشرق.

وتطبيقاً لهذا المبدأ أعرض أهم نتاج تلك المرحلة التنويرية لأكثر المفكرين عمقاً وتأسيساً لأفكار ما بعد سلطة الكنيسة

(١٠٥) انظر على سبيل المثال أطروحات هايرماس الفيلسوف الألماني، في كتابه: جدل العلمانية (٢٠٠٧)، الذي حاور فيه بابا الفاتيكان، كذلك له مقال أحدث جدلاً واسعاً وهو: «عصر التحول». وانظر أيضاً إدغار موران، الفيلسوف الفرنسي، في كتابه: إلى أين يسير العالم؟ (٢٠٠٩).

(الإكليروس) وهو المفكر الإنكليزي جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) من خلال رسالته في التسامح. واقتصاراً عليها من دون بقية مؤلفاته الأخرى، كون هذه الرسالة الأكثر تأثيراً في بيان الحرية الدينية وتحديد السلطة السياسية من التدخل فيها، وسأعتمد على الطبعة التي قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بترجمتها ووضع مقدمة نفيسة عن تاريخ التسامح واللاتسامح المسيحي مع تعليقات وإضافات ضمنها تلك المقدمة^(١٠٦)، وسأعرضها من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أُلّف جون لوك رسالتين في التسامح قبل رسالته المشهورة وذلك في الفترة بين عامي ١٦٦١ و١٦٦٢م. وكانت آراؤه غارقة في تطويع الحرية لحكم الحاكم المدني، وكان يقرر أن مهمة الديانة المسيحية تكون بالقلب لا في السلوك الظاهر، ولما كانت في القلب فإنها تظل مستورة عن الأعين ولا مكان حينئذ إلا لهيبة الحاكم أن تُرى في الواقع مع اطمئنان العبد على ما في قلبه ولو خالف سلوكه معتقده، كما أنه ضد حرية الضمير والرأي لأنها تدفع إلى المطالبة بحرية الفعل، وهذا يشيع الفوضى والاضطراب، وكان يرى ضرورة استخدام الحاكم القوة ضدّ مطالب الشعب بالحرية. وبعد عدة سنوات وبالتحديد في عام ١٦٨٩م كتب رسالته في التسامح (*A Letter Concerning Toleration*) (المشهورة) التي لم يُكتشف أنه كاتبها إلا قبل شهر واحد من وفاته، مع العلم أنها تُرجمت في حياته إلى الفرنسية والألمانية

(١٠٦) انظر المقدمة، في: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٧ - ٦١، وطبعة مركز عبد الرحمن بدوي عام ٢٠١١م.

والهولندية، وانتشرت على نطاق واسع بين الناس، ولكن من دون اسمي المؤلف والمترجم، ويبدو أن لوك لم يشعر بضمانات تكفل انتشار أفكاره في التسامح الديني داخل إنكلترا آنذاك، لذلك عمد إلى كتمان اسمه وإخفائه عن القراء خشية مصادمة قوى الدين والحكم، مع إيمانه الكامل بالتسامح وفق رؤيته الخاصة.

ثانياً: الفرق الحقيقي الذي ظهر في رسالته (الأخيرة) في التسامح، أنه خفف وحدّ من سلطة الحاكم المدني وجعل مجال تدخل الحاكم في ما يؤمن السلام المدني وممتلكات الرعية، وبالتالي رفض لوك أن يتصرف الحاكم في علاقة الإنسان بدينه وبربه، وبالتالي يعتبر لوك من أهم من رسم العلاقة بين سلطة الكنيسة والدولة وفصل بينهما بلغة قانونية رائدة، كذلك رفض تدخل الدولة في إكراه أحد على اعتناق عقيدة بعينها، ورفض تدخل رجال الدين في حياة الناس الخاصة وميولهم الفكرية الحياتية، وقصر دور الكنيسة على الدعوة والوعظ والنصح من دون اضطهاد المخالفين، فهذه الجرأة التي أظهرها لوك في فصل التداخل بين الدولة والكنيسة، قدّم خلالها نظريته القانونية والعقلانية في الجمع بين مصالح الأطراف الثلاثة بإضافة حق الفرد بين تلك المؤسسات.

ثالثاً: أن لوك اتجه في رسالته التسامحية إلى تبرير صور عديدة من القمع والاستبداد إما لمصلحة الدولة وإما لمصلحة الكنيسة، خلافاً لما يراه الليبراليون المعاصرون في نظرهم إلى الحرية الدينية، فهو يرى عدم تسامح الحاكم مع العقائد التي تتنافى مع الأخلاق الطيبة خوفاً من اضطراب المجتمع بسببها،

ولا يرى أيضاً التسامح مع الكنائس التي تحفظ حقوق المهترقين أو لها ولاءات أجنبية، بل كان أكثر صراحة عندما رفض رفضاً قاطعاً التسامح مع الكاثوليك، بحجة أن ولاءهم للبابا وهم يتأمرون علنياً على ملك إنكلترا، وهنا يستثني لوك أعظم طائفة مسيحية لأسباب سياسية وحرب قائمة مع لويس الرابع عشر ملك فرنسا الذي كان يستنصر في حربه ضد ملك إنكلترا بالكاثوليك الإنكليز، وهذا الموقف الغريب والمناهض لحقوق الملايين النصارى لم يفصل فيه لوك ليخرج خونة الوطن منه، ولم يكتب حينها كيفلسوف مستقل، بل عمم كرهه وعدم تسامحه على الكاثوليك جميعاً، فالحرية الدينية عند أهم مفكر غربي قعد للتسامح الديني يعتبر أمراً مخزياً أن يقع في فخ التعصب والإقصاء السياسي، كذلك يجب أن نعرف أن الحرية الدينية المطلقة كانت شعاراً فارغاً عن المضمون الحقيقي للحرية، وكثير من الدول الغربية من بعد عصر النهضة وحتى اليوم تمارس تحيزاً ملحوظاً في تطبيق قيم التسامح الديني على جميع الرعايا.

رابعاً: الفئة الأخرى التي رفض جون لوك التسامح معها، كانت فئة الملاحدة، وقد علل ذلك بقوله: «لا أمان لمن لا يؤمن بالله»، مع أنه ليس بالضرورة أن يكون الملحد متنكراً للعقود والمواثيق المدنية مع الآخرين، إلا أنه ينطلق من قاعدة دينية ترفض التسامح مع اللادينيين، وهذا الموقف هو خلاف ما عليه الكنيسة والدولة المعاصرة، التي قررت مبدأ الفصل الكلي بينهما، وأرجعت الدين إلى الحرية الشخصية، واليوم نجد لوك يمثل شاهداً حياً لتأصيل التسامح الديني والليبرالية الفردانية،

لكننا لا نعلم أن هذا المنظر للحرية قد خالف أتباعه في إطلاق الحرية من دون زمام، وبغض النظر عن وجود قيود وموانع للحرية، إلا أن ما يعيننا هنا أن جون لوك لم يكن في تسامحه الديني متحرراً من قيود نزعاته السياسية والمذهبية، وأظن أن كثيرين من مفكري التنوير الأوروبي كجان جاك روسو وديكارت كانت لهم ميولهم الدينية الواضحة التي لم يخالفوا فيها اتجاه الكنيسة على الرغم مما يعرف عنهم من تقديس للعقل وتهوين لتعاليم الدين.

خامساً: أن الحرية الدينية عند الأديان فضلاً عن دعاة الحرية في عصر التنوير الأوروبي هي حرية مسؤولية تحترم مقدسات الآخرين ولا تضطهد أحداً على أساس ديني، ولكن غالباً ما تضيق هذه الحريات عند نزعات التعصب والاستغلال السياسي التي لم يسلم منها أحد حتى جون لوك كداعية للحرية الفردية، واليوم للأسف نشهد حرباً إعلامية تصف المسلمين بمصادرة حقوق غير المسلمين ونشر التعصب الديني ضد غيرهم، وهذه الخرافة قام على تفنيدها عدد من الكتب والدراسات المعمقة دينياً وتاريخياً، وبعضها من إعداد مؤلفين غربيين، إلا أن مَشَاهِد التطرف والإرهاب القاعدي وغيرها تشكك في هذه الحقائق وتقنع الفرد العادي خصوصاً الغربي بأن الإسلام دين القمع والتعصب ضد الآخرين. هذه الشذوذات كما أنها لدى فِرَق من المسلمين تؤمن بهذا النوع من التطرف، إلا أن الديانات والثقافات الأخرى لم تسلم منها كذلك، والمرجع في الحقائق هو لثوابت الفكر ومسلمات الدين المنقول والمعقول من دون شبهة.

واليوم وفي قلب العالم الإسلامي تتم المناداة بالحرية الدينية المطلقة لممارسة أشد صور الإلحاد الديني، بطريقة تصدم خيار الأغلبية المطلقة التي تؤمن بالله وتدافع عن مقدساتها بأرواحها، ولم يقتصر هذا النوع من الإلحاد على ممارسته بالسر كاختيار شخصي؛ بل بإخضاع القوانين التوافقية على احترامه وتمكينه في المجتمع، ولا أظن وفق منطق العقل أن هذا الخيار سيُحترم ويُمرر في بيئة مسلمة اختار مواطنوها هذا الدين كمرجع لشؤون حياتهم ولن يقبلوا بهذا الشذوذ بالفرض القهري عليهم تحت دعوى الحرية والتسامح، لهذا أعتقد أن حرية التدين وعدمه أمر متروك للفرد، ولكن مطالبة المجتمع باحترام شتم الدين والإله الحق لا شك في أنه مرفوض عقلاً وشرعاً وواقعاً.

الفصل الثاني

قراءة في أهم الإشكالات الفكرية في العمل الإصلاحى

المسألة الأولى: فقه التدبير المدنى بين مزلق التأويل ومخاوف التغرىب

تقوم عملية الإصلاح بشكلها العام على مقومات ثلاثة، هي: إصلاح التفكير وإصلاح التعبير وإصلاح التدبير^(١). فمعالجة المنظومة الذهنية والسلوكية للفرد والمجتمع تأتي من خلال صلاح التفكير والتعبير للفرد الواحد؛ على أن تستمر عجلة الإصلاح في توسيع دائرة الأفراد ليشكلوا حلقات واسعة من الصلاح الشعبي، وتبقى علاقاتهم الحياتية ونظمهم المعاشية وروابطهم مع غيرهم رهن المعلم الثالث للإصلاح والمتعلق بإصلاح التدبير المدنى.

(١) انظر: الشاهد البوشىخى، «الإنسان: خلق وعمل»، مجلة حراء، العدد ٢٠ (أيلول/سبتمبر ٢٠١٠).

فالتدبير المدني كمصطلح متداول لإصلاح المعاش؛ خصوصاً ما يتعلق منه في سياسة المجتمع وتدبير أحواله من خلال سلطة الحاكم ومؤسسات الحكم والقضاء والتشريع؛ الأمر الذي يجعل هذا المصطلح في مواجهة مع بعض الفقهاء المتخوفين من تسلل المدنية الغربية كمصطلح للسياسة الشرعية، وبالتالي حدوث الانفصام بين ما هو ديني ومدني؛ كتجربةٍ أوروبيةٍ مع الكنيسة يخشون تكررها لعلمنة البلاد الإسلامية.

واعتقد أن التشابه المصطلحي أو حتى التداول لمصطلح له مضامينه الفكرية الخاصة، لا يعدّ محذوراً ما دام لمفهومه دلالة أخرى تتسق مع معتقداتنا وثقافتنا الإسلامية، مثل مصطلح القانون والفلسفة والكيمياء وغيرها، فهذه المصطلحات لا تخلو من معانٍ مخالفة للمعتقد الديني، ولكن تحولها المفاهيمي إلى الاستعمال الإسلامي وبالتالي تنقيتها من تلك المخالفات مع بقاء الاسم لم يمنع المؤسسة الشرعية من استعمالها من دون حرج إلا من بعضهم، ثم إن القاعدة الشرعية تؤكد أن العبرة في أحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني^(٢).

ومن جهة أخرى لا يعد مصطلح التدبير المدني خارجاً عن سياق التداول الإسلامي، فقد سبق إلى استعماله الإمام ابن رشد في شرحه سياسة أفلاطون^(٣).

(٢) انظر: أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩)،

ص ٥٥.

(٣) انظر: فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛

٦٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

كما أن هناك عالماً آخر تناول هذا المصطلح وهو ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق؛ للتدليل على أن الكمال الفردي يكون بتهديب الأخلاق وتحسينها مع احتياج المجتمع إلى التدبير المدني لحفظ النظام العام من خلال تمسكه بالخلق القويم^(٤).

والتدبير المدني هو نوع من الفقه السياسي الممارس ضمن سلطة الحاكم أو نوابه في تدبير معاش الخلق، وإصلاح هذا النوع من الممارسة السياسية بات من ضرورات الحياة المعاصرة، مع تشعب مجالاتها وتطور أساليبها وضعف السلوك الشمولي في ضبط مناحيها، ما يحتم تطوير مؤسسة الحكم لتكون أكثر فاعلية في سد الاحتياج والرقابة على المال والإحاطة بالفساد وتحقيق العدالة في كل مجالات الحياة، وفصل سلطات الحكم (التشريعية والقضائية والتنفيذية) من التداخل المخل بجودة العدل والرقابة. فهذه المقاصد من التدبير المدني هي محك البقاء والاستدامة لأي نظام حكم في عالمنا اليوم، وأي استهانة وتهميش لهذه المقاصد فإن باباً سيكسر من دون إغلاق من الفوضى والاحتراب الداخلي وتنامي القمع والاستبداد.

والفقه التدبيري للسياسة المعاصرة من حيث تأصيله التشريعي؛ إما أن يكون مصلحياً جازياً على أعراف الناس وعاداتهم فيدخل في دائرة المقبول؛ ما لم يصادم نصاً صريحاً أو قاعدة كلية، وهذا النوع من التصرفات السياسية كثير في مجال الحكم وإدارة شؤون البلاد، يقول ابن تيمية: «عموم الولايات

(٤) انظر: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق،

وخصوصها وما يستفيدة المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حدّ في الشرع^(٥). وأما ما كان منه قائماً على تحقيق المقاصد العليا من السياسة، كالعدل والشورى والأمن وغيرها، فهو من منارات العمل السياسي ومعالمه الكبرى، ولا خلاف في اعتباره عند أغلب أمم الأرض على اختلاف أديانهم وثقافتهم.

إلا أن الإشكال - من وجهة نظري - يبقى في الأحكام الشرعية التفصيلية التي فيها دلالة صريحة في الوجوب أو التحريم أو الندب أو الكراهة، وهي التي جاءت على حال أو ظرف معين، بتأييد نص من الكتاب أو السنّة، فهذه الأحكام الشرعية الضابطة للفعل السياسي هل هي أصل ثابت باق للعمل بها في كل عصر ومصر، أم أنها في هذا النوع من الفقه قد تتغير وترجع إلى مدركات النص وعقله؛ وبالتالي تعتبر قابلة للتغيير والتبديل، مثل: توصيف أهل الحل والعقد، والخروج على الظالم الجائر، والبيعة وطرقها، وشروط الحاكم وسبل اختياره، وحدود الحسبة على الولاية، والاستعانة بغير المسلم في شؤون الحكم، ووجود ما يخالف الشرع في المواثيق والتحالفات مع غير المسلمين، وغيرها من مسائل جرت فيها نصوص وأحكام، وتموضعت في زمان وأحوال غير ما نعيشه هذه الأيام، فهل إعادة النظر فيها سببٌ للخوف من تضييع الشريعة ولمزها بعدم الاستقرار والثبات ما يفقدها حجية البقاء

(٥) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى

[الرياض]: طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د.ت.ا.]، ج ٢٨، ص ٦٨.

والصلاحية في كل الأزمان والأحوال؟ هذا السؤال يجرتنا إلى معرفة أهم المعالم التي تتصف بها أحكام التدبير المدني أو الفقه السياسي، وذلك لمعرفة الحكم الثابت والقابل للتغيير بحسب مدركات الحاجة الزمانية أو المكانية أو الحالية، والحكم الباقي الذي لا يجوز المساس به، ولعلي أوضح هذه الأحكام من خلال المسائل الآتية:

أولاً: أن الحكم الشرعي إنما يؤخذ من كتاب الله وسنة رسول الله (ﷺ)، فالقول على الله تعالى والتألي عليه بغير علم أمر محرم وقد حكى الإمام ابن القيم الإجماع على ذلك^(٦)، والناظر في النوازل السياسية بما تحويه من مسائل غامضة وقضايا معقدة تتأكد لديه أهمية استفراغ الوسع في طلب الدليل واستجماع شروط الاجتهاد لمن ينظر فيها، والتقصير في ذلك مع القدرة افتراءً على أحكام الشرع وتقوُّلاً على الله بغير علم، فالادعاء في قضايا السياسة وأحوالها أنها من قبيل القاعدة الثابتة والنص المحكم، والإفتاء بذلك مُشكلاً وخطيراً تقريره للناس، وللأسف أن كثيراً ممن تجاسر على الحسم القطعي في المتغير، ما يلبث أن يخالف فتواه وينقلب على رأيه من دون تبرير مقنع لذلك التحول الغريب.

ثانياً: أن الأحكام الشرعية مبنية على تحقيق مصالح الناس وتكميلها وتعطيل المفساد وتقليلها. يقول الشيخ ابن سعدي في قواعده: «القاعدة الأولى: الشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة

(٦) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١٢٦.

أو راجحة ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة»^(٧).

والمسائل السياسية مهما اختلفت وتنوعت فإن أحكامها لا بد من أن تسير وفق قاعدة الشرع الكلية، جالبةً لمصلحة ودارئةً لمفسدة، وتغيّر الظروف والأزمنة لا يبرر خلاف ذلك. يقول ابن القيم: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل»^(٨).

ثالثاً: أن الأحكام الشرعية مبنية على النظر إلى المآل^(٩)، وهناك من المسائل السياسية ما ينبغي بناؤها على هذه القاعدة سداً للذريعة أو تحريماً للميل أو منعاً من الغلو أو الوقوع في الشر والفساد وذلك لأن وسائل الحرام تفضي إلى الحرام، كما أن من القواعد الشرعية؛ تشوّف الشريعة لعلق باب المفاسد أكثر من فتحها لمجالات المصالح، فالتشديد في قمع الفساد ومحاربة الظلم والاستبداد والتفرد بالسلطة يجري على سنن الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة الواقعة في حياة الأفراد أو المجتمع^(١٠).

رابعاً: أن الأحكام الشرعية لا تُبنى على الصور النادرة بل

(٧) انظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، تعليق محمد بن صالح العثيمين (د.م.]: مكتبة السنة، ٢٠٠٢)، ص ٥.

(٨) انظر: ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١.

(٩) انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور حسن سلمان، ج ٦ [الرياض]: مكتبة ابن عثان، ٢٠٠٣)، ج ٥، ص ١٧٩.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٥.

العبرة بالكثير الغالب ولو فُرض وجود مصلحة عظيمة في صورة جزئية فإن حكمة الله سبحانه وتعالى أولى من مراعاة هذه المصلحة الجزئية التي في مراعاتها تعطيل لمصلحة أكبر وأهم؛ فالنوازل العامة كما في مسائل السياسة العامة قد يُقدّم حكمها واعتبارها وإن أخل بالمصالح الخاصة أو الجزئية لفرد أو مجموعة. قال ابن العربي: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس؛ فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا»^(١١).

خامساً: الأحكام الشرعية نوعان: ثابتة لا تتغير، ولا يجوز الاجتهاد فيها، ومتغيرة خاضعة لاجتهاد المجتهدين بحسب المصلحة وهي تختلف من شخص إلى آخر، ومن مكان إلى آخر وكثير من أحكام السياسة المعاصرة من هذا النوع.

قال ابن القيم: «الأحكام نوعان، نوع لا يتغير من حالة واحدة، هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له: زماناً ومكاناً وحالاً. كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»^(١٢).

وهذه المعالم العامة لأحكام السياسة الشرعية توضح لنا

(١١) انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٣٠٦.

(١٢) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [د.ت.])، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

حسن التأويل لدلالات النص وحسن التنزيل لمعناه في واقع الحياة المتغير، كما أن إدراك هذه الحقائق يخفف الاستغلال السيئ والتوظيف المشين للدين في السياسة، وتبقى هذه القضايا مشار نقاش وحوار، لأن الفقه السياسي يحتاج إلى التبليور والنضوج خصوصاً بعد حصول تلك الثورات العربية وما رافقها من جدال كبير حول الشرعية أو عدمها لكثير من أنظمة الحكم والثورات عليها.

المسألة الثانية: الطائفية المعاصرة: قراءة في المفهوم وتحولاته الواقعية

برزت الطائفية كمفهوم معرفي وأيديولوجي في الأحداث الأخيرة التي تمرّ بالعالم الاسلامي، وبصورة واضحة على خريطة التغيرات العالمية، وهذا البروز الخطير ينذر بتداعيات كارثية في آن واحد في حالة تصاعد الصدمات العنيفة بين أتباع الطوائف إذا استمر مسلسل التخوين والاتهامات بالعمالة والتراشق العقدي بالخروج من الدين، فالصراعات التي تتشكل معسكراتها تحت الأرض هذه الأيام، أشدّها بأساً وأكثرها تدميراً أن تكون حرباً دينية بنسخة طائفية، حينها يتسارع الأتباع إلى أدنى تثوير عقدي يُلهمه في الغالب الخطباء والوعاظ من أبناء كل طائفة، وعندما تتأجج هذه الصراعات أياً كانت، فإن دماراً إنسانياً سيتحقق لا محالة، والتاريخ القديم والمعاصر يحفل بأحداث مخزية لا تُنسى مهما تغايرت الأعصار والأمصارع، فطبيعة الصراع الطائفي هو تشريع قطعي للعنف، وإباحة الدماء من غير عصمة، وتبرير استخدام السلاح لإفناء الخصم وتدمير مكتسباته؛ بل وإبعاده عن التأثير ولو بالقضاء على كل الطائفة

مع رضى نفسي واطمئنان قلبي بمشروعية الانتقام من دون تمييز. ومن الشواهد المعاصرة ما قدّره مركز استطلاعات الرأي الإنكليزي (ORB) بأن عدد القتلى العراقيين من شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٣م إلى شهر آب/ أغسطس ٢٠٠٧م وصل إلى مليون وثلاثة وثلاثين ألف قتيل، في حين أن عدد القتلى الذين قتلوا برصاص القوات الأمريكية الغازية وصل إلى ٤٠ في المئة من القتلى فقط، والباقون هم قتلى الصراعات الطائفية والمعارك الداخلية بين العراقيين أنفسهم^(١٣).

وفي هذا الفصل سأتناول إشكالية المفهوم الطائفي من كونه تنوعاً دينياً يحكمه رباط الدين العام والنظام السياسي القائم، إلى شكل أيديولوجي جديد للتحزب السياسي والتمترس الديني المفارق للآخر أياً كان. هذا التحول في المفهوم لا يعني تطوراً منهجياً أو تجديداً لأفكار ومعتقدات الطائفة بقدر ما هو تكريس للعنف الديني والتخندق المذهبي المضاد للاندماج والتعايش السلمي وفق مقتضيات الدولة المعاصرة، أمام هذه الحالة من التغيرات المفاهيمية وبالتالي الواقعية التي تشهدها بعض المجتمعات العربية والإسلامية، أسطر بعض الوفقات والمراجعات لهذا النوع من التحولات وفق النقاط الآتية:

أولاً: مفهوم الطائفية بحسب مراد الدكتور طه جابر العلواني^(١٤) مفهوم مشتق من جذر متحرك فهو مأخوذ من

(١٣) انظر: الشرق الأوسط، العدد ١٠٦٥٧.

(١٤) انظر: طه جابر العلواني، «الانقسامات الطائفية وآثارها المستقبلية»، الوسط

(المنامة)، ٢٨/١/٢٠١١.

(طاف، يطوف، طواف، فهو طائف) فالبناء اللفظي يحمل معنى تحرك الجزء من الكل من دون أن ينفصل عنه بل يتحرك في إطاره وربما لصالحه لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. فالمفهوم في حد ذاته يتضمّن فكرة الأقلية العددية المتحرّكة في إطار الكل المشدود إليه بغض النظر عن دينها أو عرقها أو لغتها، لذلك ظل المفهوم يُستخدم ليشير إلى كيانات مختلفة في خصائصها والقاسم المشترك بينها هو القلة العددية، وعلى هذا الأساس لم يطرأ على الطائفة انفصال سياسي وفق لبوس الاعتقاد المذهبي لفترة طويلة من التاريخ الإسلامي، مع أنّ هناك كيانات استقلّت عن الخلافة في القرنين الرابع والخامس الهجري، ولكن محقّق الانفصال جاء كمحاولات تصحيحية من خلال دعوات شمولية لعموم المسلمين، بغض النظر عن وجود خفايا شعوبية وعنصرية وراء تلك الكيانات، كما أنّ أغلب الطوائف الإسلامية على الرغم من معاركها الكلامية مع خصومها لم تتجه نحو المفاصلة السياسية إلا الطائفة الشيعية في بعض مراحلهم التاريخية.

ثانياً: هناك خلط معاصر تنزيلي بين الطائفية في المجتمع والطائفية في الدولة، ربما يُعتبر الدكتور برهان غليون في كتابه نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة^(١٥) أكثر من وضّح هذا المعنى والالتباس المفاهيمي في الحالتين، ويفرّق في الكتاب

(١٥) برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة (بيروت: المركز الثقافي

العربي، ١٩٩٠).

بين طبيعتين مختلفتين تماماً وليس لهما النتائج ذاتها: الأولى تتعلق بطريقة اشتغال المجتمع والثانية بطريقة اشتغال الدولة الحديثة، وبالتالي تحويل الدولة والسلطة العمومية من إطار لتوليد إرادة عامة ومصلحة كلية إلى أداة لتحقيق مصالح خاصة وجزئية، هذا المفهوم البراغماتي للطائفية يعني استخدام الولاء الطائفي للالتفاف على قانون المساواة وتكافؤ الفرص الذي يشكل قاعدة الرابطة الوطنية الأولى، وبالتالي يصبح الولاء لنظام الطائفة وسلطتها على حساب الانتماء الوطني للدولة، ويُنتج بالتالي الأنموذج الأوضح لاستخدام الدين والعصبية القرابية في السياسة، والنظر إلى الجماعة الدينية من حيث هي جماعة مصالح خاصة، لهذا غلب على الطرح الطائفي المعاصر تعوّل الشأن السياسي، ما يجعل هذا المفهوم الديني أكثر توظيفاً في الصناعة السياسية وقيام التكتلات والتحالفات الحزبية من كونه معتقداً دينياً للفرد.

ثالثاً: إن مفهوم الطائفية في العادة مرفوض وبغيض وتنفر منه كل الطوائف مهما تطرفت فكرياً، كونه من دواعي تفرّق وانقسام المجتمع، لذلك يستحيل وجوده علانية أو تدّعيه طائفة لنفسها إلا في حالات نادرة قليلة الوجود، لكننا نلاحظ بشواهد وحجج واضحة الفعل الطائفي الصامت والتوتر الصارخ الذي يحصل من خلال الاصطفاف التقويضي للآخر، وقد يتحول تحت ذرائع شتى إلى تنظيمات باطنية الوجود تسعى إلى تأسيس كيانات سياسية هي جوهر كثير من مطالبات الفدرالية أو بشكل أوضح مشاريع تقسيم وتفتيت الدولة الوطنية الواحدة، وبوادر هذا الطرح بدأت تظهر في الساحة العربية لتحول الربيع

الإصلاحي إلى خريف كارثي على المجتمعات العربية. ولكن قد يتبادر إلى الذهن إشكالية أن تكون الدولة ذاتها هي مصدر الفعل الطائفي؟ فهذا الاحتمال من حيث الحاضر هو إعلان مواجهة وتشوير للفتيل الطائفي للانفجار، ولكنه من حيث المستقبل يحمل معه خطر الدمار الكلي للكيان الوطني من دون تمييز، وبذلك تسهم الدولة الطائفية بموتها السريع يوم أن تميز المجتمع على أساس ديني أو عرقي أو لغوي أو غير ذلك.

رابعاً: برزت الطائفية في بعض الثورات العربية الأخيرة بمطالبات إصلاحية رشيدة، لكنها سرعان ما تحوّلت إلى ما يشبه الحروب الأهلية بعيداً عن ميدان الإصلاح والتغيير، كما أدّت المطالبات الطائفية في بعض تلك الثورات إلى إحياء كوامن العداة والتوتر بين المطالبين كافة، ما ينذر بتحوّل خطير في مفاهيم العدالة للجميع والحرية الفكرية المضمونة لكل؛ إلى مدركات واحتياجات خاصة لفئة دون الأخرى، والغريب أن هذه النعرة ما أن تثور في المجتمع حتى تجعل المدافعة عن الخصوصية أهم أولويات الإصلاح، وبالتالي تُتناسى المطالبات الجوهرية للتغيير كلها، ولا يعدّ هناك سوى صوت التخوين والتحذير بين الفئات بعضها لبعض، وهذا الواقع المشاهد لبعض الطوائف التي ظهرت في أثناء الثورات العربية كان مؤشّر نجاح لبعض الحكومات، حيث صرفت نظر المطالبين بإصلاح مؤسسات الدولة ومعالجة أخطائها إلى الالتفاف إلى خصوصياتهم الطائفية والمدافعة عنها، وقد ينشغل المجتمع بخلافاته الطائفية عن مواجهة عدوّه الأول كما حصل في الغزو الأمريكي للعراق، حيث تحوّل المجتمع بأطرافه كلها

من محاربيين للمحتل إلى منادين ببقائه قدر المستطاع.

خامساً: تحفل بعض مجتمعاتنا العربية بتهميش حقوقي واضح للأقليات خصوصاً الدينية، وفي ربيع الثورات العربية حاولت بعض تلك الأقليات الحصول على حقوقها من خلال النزول إلى الشارع والمطالبة بها مع بقية الأصوات الأخرى، وهذا - من وجهة نظري - شكّل سلبية ظاهرة في توقيت المطالبة، بما يندر من وقوع المحذور الذي ذكرته في النقطة السابقة، كما أن التغافل عنها في مثل هذه الظروف من الخرق والحمق عند البعض، وقد يكون في رؤية آخرين من الصحافة والحقق، والتقدير الأنسب في مثل هذه الحالة المتداخلة أن تكون المطالبات للمقاصد العليا من الحقوق من دون الدنيا منها، والتأكيد على الحريات الأساسية التي ينعم بها الجميع من دون الحريات الفرعية الخاصة بفتة أو طائفة، فالمجتمع إذا تكوّن على أساس حقوقي وقام على دستور محترم من الجميع يضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم ويؤسس لقضاء نزيه عادل، فلا داعي حينئذ لأي مطالبة تقتضيها خصوصيات طائفة دون أخرى.

هذه التأمّلات السابقة هي مجرد رصد للتحوّل المفاهيمي الذي طرأ على المضمون الطائفي بما يحويه من مبادئ وأفكار ومعتقدات، كانت ستسهم في تنوع المجتمع وتكامله، إلى تحوّل مغاير نحو التوظيف السياسي لمفهوم الطائفة وإدخال هذا المفهوم بكلّ متعلقاته الدينية لعبة المراهنات والمغالبات البراغمية التي تفرّغه من محتواه القيمي وتقضي على تاريخه الفكري، وأكثر من سياتر بذلك التحوّل هي الأجيال القادمة من

أبناء تلك الطوائف التي ستشعر بقدر كبير من الاستغفال العاطفي
والخداع العقائدي نتيجة تلك المغالطات الجانحة.

المسألة الثالثة: عقلنة الطائفية مشروع للتصالح المجتمعي

تشهد مناطق عربية وإسلامية توتراً ملحوظاً وانقساماً داخلياً
بين فئات المجتمع الواحد من خلال تنامي المواجهات الطائفية،
خصوصاً بين السنة والشيعة، وقد اتجه بعضها إلى حمل السلاح
والمفاصلة التامة ليس مع الأنظمة السياسية فحسب؛ بل حتى
مع المكوّنات الاجتماعية الأخرى ذات المشترك المصلحي
والتاريخي. وهذه الحالة الاحتقانية من النزاع المضمور والقابل
للانفجار في أي لحظة تثوير لها هي مصدرٌ ثريٌ لتشريع الانقسام
والتحوّل نحو النزاعات المسلحة، وتوقّف أي مشروع تنموي
وإصلاحي يخدم فئات تلك المجتمعات.

واقع التثوير الطائفي اليوم ينادي شعاراتياً بالإصلاح والتنمية
المتكافئة، لكن العقل يأبى أن يفهم ممارسات تلك المطالبات،
والسبب أنّ تعدّد البواعث لظهور الطائفية بين أنداد متشجنين
داخل مجتمعاتهم يحمل كثيراً من المبررات الحقوقية والوطنية،
لكن لا تصل إلى درجة المواجهة التفجيرية لكل مكتسبات
الأطراف، إلا إذا كانت هناك أجندة توسّعية وسياسية تغلب
المنطق العقلي ومركزية الوطن للجميع.

هذه الحالة ليست بدعاً من واقعنا اليوم، بل هي أساس
الافتراق الذي ظهر في الأمة الإسلامية منذ بداية عهدها،
ولسبب رئيس تشظت من أجله فرقاً وطوائف توالدت مع نمو
التأصيل الفكري لتلك النزاعات.

وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك السبب في قوله: «وأعظم الخلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سُئل سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُئل على الإمامة في كل زمان»^(١٦).

فالبعد السياسي والتنازع السلطوي قاسمان مشتركين بين الطوائف كلها في البعث نحو التمرد أو النزوع إلى المواجهة، فكما أنها تُرضي أطماع المتغالين على الحكم؛ إلا أنها تحمل معها تبريراتها الدينية ولبوسها الشرعي في إقناع الغوغاء والأتباع لخوض الحروب المقدسة والتنعم بالشهادة في سبيل الله، مناصرةً لحقوق آل البيت كما هو شعار العباسيين وعموم الطالبين، ومثله شعار «الرضي من آل محمد»، وشعار الحاكمية لله تعالى كما رفعه الخوارج في وجه خصومهم بقولهم «لا حكم إلا لله»، ورفع ابن الأشعث شعار «يا ثارات الصلاة» لاستمالة الفقهاء في عصره؛ لأن الحجاج كان يमित الصلاة ويؤخرها حتى يخرج وقتها. ولم تتوقف حركة الاستغلال السياسي من تثوير الناس نحو الإمامة والسلطة حتى في عصرنا الحاضر؛ إذ استبدلت عبارة الموت لأمریکا والقضاء على الصهيونية ورميهم في البحر بالتثوير نحو الإمامة، كما درج على ذلك خطباء الفرق والطوائف والأحزاب في تهيج عواطف السذج نحو المجهول الفاتن والمصير القاتم لتلك الدعوات.

لذا يتساءل المرء أين عقول الناس ومواقفهم من تلك الألاعيب؟ أين منطق الواقع من تلك الخطابات اللاهبة،

(١٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي

مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ١، ص ٣١.

والتصفيقات الصاخبة للجموع المستغفلة؟ أين محاسبة أصحاب
الوعود على منابر الصمود عندما اكتشف الناس ما وراء الأكمة
من الحظوظ؟ كل ذلك يتلاشى وينتهي وتختفي ملفات النعمة بعد
النكبة، كسنة تاريخية تعاقبت عليها مجتمعاتنا العربية
والإسلامية، وتؤكل دائماً كما أكل الثور الأبيض. والمتابع لذلك
المسلسل يرى أن غياب العقول المدركة ورهبة القلوب المؤمنة
هي وراء انتفاضة ذلك السخف السياسي باسم الدين والحق. ولا
أعني أن تلك الحركة الانتهازية لمتسلقي المناصب ستنتهي إلى
العدم، فالواقع يشهد بحاجة الناس إلى الانتفاض ضد الفساد،
والصمود عند القتال، وطبيعة البشر عند الفتن تتجه نحو الصوت
الأعلى الذي يليه نعمة النفس، لكن أن يختفي صوت المنطق
وعقلانية الحكمة من كل الأحداث القبلية والبعديّة، فهذا هو
التقاعس المؤذن بانقلاب الموازين وتحكم الغوغاء في مصير
البلاد والعباد. والمتأمل في هذه الظاهرة يجد من أولويات
الخروج من مأزقها وتكرارها، تربية تلك المجتمعات على
عقلانية التفكير ومنطقية التعامل مع الأحداث وتقوية الفكر الناقد
في نفوس الأفراد، وربط المناهج التعليمية بتلك النظريات،
ومحاورة الأطروحات وعرضها على قوانين الفكر ومستلزماته،
وبالتأكيد ستبقى هناك شرائح مجتمعية تنبذ تلك الطريقة في
التناول وتأنف من الحلول العقلية لأنها تراها انهزامية وتقاعساً
عن الانفلات نحو التغيير، وربما يمثل الشباب فيها نسبة غالبية،
ومع ذلك فإن تأثير النخب المفكرة ونتائج العمل ولو كانت
متأخرة ذات جدوى في تغيير مسار كثير من الطوائف بل
والشعوب نحو السلم والتعايش، ولعلي أبرهن على ذلك بنماذج
تاريخية مرت بتلك الظروف والأحوال، فالمعتزلة كفرقة كان لها

حضورها السياسي الكبير من القرن الثالث وحتى السابع الهجري في بعض المناطق من عالمنا الإسلامي، وقد مارسوا أيام المأمون والمعتصم والواثق العباسيين جنوحاً شديداً نحو الاستبداد كما في فتنة خلق القرآن ومحنة الإمام أحمد بن حنبل، وحصل لهم من التمكّن ما يدفعهم إلى القفز نحو السلطة وتجييش الأتباع، ومع ذلك فأدبياتهم العقلية ومنطقيتهم التي غلبت في أدبياتهم الفكرية لا تتوافق مع غاية سبيلها الرئيس الشحن العاطفي والتهويل النفسي وتضييع الحقائق بين تلك المغالبات والأصوات العالية، لذلك تلاشت المعتزلة واندمجت في المجتمع الإسلامي وأصبحت تاريخاً مضى إلا بعضاً من أفكارها ذات البعد الفلسفي وليس السياسي^(١٧). أما الشاهد الآخر فهي تلك التجربة الكبيرة التي حصلت لأوروبا بعد عصور الاستبداد الكنسي والسياسي، فالحروب الصليبية والصراعات الدينية والإثنية أنهكت تلك المجتمعات قروناً طويلة، جعلها تتجه نحو عصر العقلانية المحضة التي خففت بعد زمن من الاستقرار غلواء التعصب الديني والتشنج العنصري، فالأطروحات الفلسفية للوك وبيكون وروسو وفولتير وهيغل وديكارت وكانط وغيرهم غالبت إلى حدٍ ما سطوة الكنيسة نحو تبريرات الحروب المقدسة وشرعنة الاستبداد السياسي، صحيح أن المجتمع الأوروبي عانى عودة التثوير إلى عقله خلال الحروب العالمية، لكن جاء ما يقابلها من وحدة متكاملة لتلك الدول طوت صفحة التنازع الإثني والعنصري نحو الاتحاد الأوروبي على الرغم من قرب الأحداث

(١٧) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، قدّم له وبوّها علي بو ملحم (بيروت: دار مكتبة الهلال، ٢٠٠٤).

الدموية وشهود جيل واحد على تلك المتغيرات الكبيرة.

هذا المشروع المقترح أو وجهة النظر للحالة الطائفية في عالمنا الإسلامي يمكن أن نتجاوز آثارها الوخيمة ولا تكون مبرراً أو معبراً لاختراقات دولية أو مشاريع استعمارية مقبلة، بتعميق الطرح العقلاني وليس العلماني في أدبيات تلك الطوائف واعتماد المنهج النقدي المنطقي في قراءة الواقع والتعامل مع الأحداث التاريخية والحالية، وهذا الخيار يقرب آلية التعامل مع تلك الطوائف نحو الميدان الفكري العقلاني بدلاً من السياسي والثوري؛ بل يعمق الانتماء الفكري للطائفة وينقي معتقداتها من الخرافة والأساطير والتسييس المتعمد للمذهب. ويكون مبرراً للعمل المشترك في قضايا التنمية ومسالك النهضة. وأتساءل في ختام عرض تلك المسألة: هل تلك التجربة لو حصلت وتبناها بعض عقلاء الطائفية المعاصرة قادرة على المحافظة على التعايش بين تلك المجتمعات وتحويل التعددية إلى مرفأ أمان من تقلبات السياسة وهياجها نحو الانتقام أو الاستقلال؟ وهل نستطيع أن نعيش في جزيرة واحدة بدلاً من الفوضى الجغرافية والتوظيف السلبي لمعتقدات الروح المطمئنة؟ أسئلة قد تبحث عن إجابة تختزل قروناً من التشتت والضعف.

المسألة الرابعة: الحكومات والحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد القطيعة

ظلت العلاقة المأزومة بين كثير من الحكومات العربية والحركات الإسلامية عقوداً طويلة من الزمن تعاني التوتر والاتهام المتبادل والقطيعة شبه التامة، ولا تخلو أيامها من

ويلات الاغتيالات والثورات في مقابل سجون الحكومة التي
مُليت بالمعتقلين بسبب انتمائهم إلى المعارضة الإسلامية.
وخيمت هذه الحالة من القطيعة على صورة العلاقة بين الطرفين
المتضادين من دون أن تحمل المتغيرات العالمية أي بوادر
انفراج يمكن أن تعيد حالة السلم السياسي والاجتماعي إلى
الطرفين، وأمام هذه الإشكالية بإفرازاتها السلبية على الأمن
والتنمية، يمكن القول إن المراجعة لم تنل حظها من الاهتمام
والجدية ما يجعل المصلحة الوطنية ومستقبل الأجيال الواعدة
نصب أعين المؤثرين من الطرفين، ولعل هناك بريق أمل في
جيل بدأ يتسبّد على مجريات الأمور الراهنة ولا يستحضر
صراعات لم يشهدها تاريخه في تحويل هذه القطيعة إلى تنوعات
مدنية وتبادل أدوار عملية، تحقّق التعاون في المشترك العام من
المصالح والمكاسب الوطنية. والمرحلة المقبلة لا تقبل الانتظار
الطويل لتذويب الخلافات وتحتاج إلى قدرة عالية في القفز على
مناوشات الحرب الباردة بين أطراف المجتمع الواحد، وهذا
يتطلب وعياً بأولويات المواجهة وصدقاً في التعامل مع المصالح
الوطنية وصبراً على مناكفات ونزق صنّاع العداوات ومرترقة
الفتن الأهلية.

ومن المقرر لدى الجميع أن توتر الوضع السياسي والأمني
في أي بلد يعتبر من أكبر معوقات التنمية والاستقرار ولا يمكن
تحقيق مصالح خاصة أو عامة في أجواء المواجهة والتنازع،
وحتى تهميش فصيل صغير من المعارضة فإنما هو أشبه بتجاهل
الألم في طرف البدن، الذي مهما صغر فإنه مصدر تنغيص لكل
أجزاء البدن المختلفة، كما أن الاهتمام والتفاعل مع كل

معارضة تهدف إلى إلغاء الآخر من دون مراعاة تنوعات ومشاريع أخرى، قد يؤدي إلى الانشغال التام عن مصالح الوطن العليا والالتفات إلى صراخ المطالب الشخصية والحزبية، ما يعيق قافلة النهضة عن المسير، لكن من المهم أيضاً أن يكون الاعتبار الحقيقي هو للفصائل ذات التمثيل الحقيقي للشعب وأصحاب المعالجات السلمية للإصلاح الذين يملكون برنامجاً تنموياً حقيقياً يتلمسه الشعب ويؤمن بجدواه الجميع، وتهميش هذا الطرف المهم من معادلة الإصلاح الوطني قد تكرر في تجارب طويلة ومتعددة داخل كثير من البلاد الإسلامية، كحزب الرفاه السابق في تركيا والإخوان في مصر والنهضة في تونس والجماعة الإسلامية في باكستان، والإنقاذ في الجزائر إلى غيرها من الحركات الإسلامية الأخرى.

ولم يحقق هذا التهميش والإبعاد سوى تخريب المجتمع وتكريس الدولة جهدها ومالها في تحطيم المقابل من دون أي مكاسب حقيقية، بل على العكس أحياناً قد تكون نتائج الاستطلاعات أو الانتخابات تؤكد أن الطرف المنتصر هو من كانت الحكومة تظنه قد تلاشى تأثيره داخل المجتمع. فالانفتاح العالمي وغلبة اقتصاديات المال والأعمال أعادا من جديد رسم خرائط الأعداء والأصدقاء، وأصبحت الدول ذات الأحلاف الاقتصادية هي من أقوى الدول تعاوناً وتلاحماً من الدول ذات التوجهات السياسية الواحدة، لذلك خرج هذا الإطار التنموي كأقوى إطار يمكن أن تلتقي عليه أهداف الفرقاء في الوطن الواحد، وأنموذجاً للاتحاد الأوروبي و«آسيان»، ما زالوا حاضري النجاح في مقابل تواضع الإنجاز المطلوب من الاتحاد

المغاربي ومجلس التعاون الخليجي والجامعة العربية وغيرها، كما أن نجاح التجريبتين الهندية والصينية على الرغم من كثرة التنوعات والديانات واللغات في دمج الجميع نحو هذه الغاية محفز قوي آخر لإعادة النظر في القواسم المشتركة بين أجنحة المجتمع الواحد.

أما الإشكالية الأخرى فتكمن في تعاطي بعض الإسلاميين العمل السياسي من خلال مظاهر عديدة، كازدواجية الخطاب الجماهيري التعبوي مع الخطاب السياسي المصلحي، والمثالية المفرطة في غايات الدولة الإسلامية مقابل تناسي الواقع الراهن والأنظمة الأممية والأحلاف الدولية وسيادة القطب الأوحده في العالم، كما تظهر إفرزات هذه الإشكالية في تداخل الديني والعقدي في أثناء الموالاة أو المعاداة، ففي حين تخرج فتوى التكفير للاشتراكية والعلمانية تظهر تحالفات قوية معهما في أثناء الانتخابات أو داخل البرلمانات من دون تأصيل شرعي وفقه واقعي يوضح هذا التغير في المواقف والقرارات، كما أن الخيار العسكري لدى بعض الحركات «الجهادية» أظهر فشله في تقدير قوة الحكومات التي مهما ضعفت فهي أقوى من أي تيار «جهادي» مهما بلغ من القوة والتنظيم، كما فشلوا أيضاً في بلورة الغاية والهدف من المواجهة مع الحكومات وخلطوا بين الجهاد كوسيلة وبينه كغاية، بالإضافة إلى عدم وجود مشروع أو برنامج حقيقي للإصلاح والتنمية، والناظر في الحركات «الجهادية» الراهنة كالقاعدة - على سبيل المثال - يرى بوضوح النزعة الشديدة نحو التطرف الفكري والغلو الديني، ما يستحيل معه أن تنتصر بالعدل وأن تحكم بالوسطية

وأن تلقى القبول من أطراف المجتمع، فالعدل والوسط والقبول هي شروط النجاة والنصر في أي مشروع يهدف إلى بناء الحياة والمجتمع.

هذه الإشكاليات وغيرها قد تظهر في الممارسة وقد تكون في أساس التنظير والبناء الفكري لدى قطاعات واسعة من الإسلاميين، وهي تحتاج إلى مراجعة وتقويم في عدة مناح، منها: تقويم التراث الإسلامي السياسي وعدم إسقاط النص على واقع مختلف كلياً عنه، وفي تجربة شيخ الإسلام ابن تيمية قبل ثمانية قرون في نقد شروط الإمامة وواجبات الولاية، خطوة من الريادة والإبداع يجب أن تستمر وتُستحضر خلالها ثوابت السياسة الشرعية لا متغيراتها التي أملتتها الظروف الزمانية والمكانية والحالية في وقت مضى، كما أن تقسيم المجتمع إلى فئات متباينة في الدين والانتماء، والنظر إلى المخالفين سياسياً كأنهم خارج إطار الدين والعقيدة كلها مفاهيم تحتاج إلى تمييز وتقويم وورع وإخلاص، والخطوة الأهم في مرحلة المراجعة والتقويم هي واجب المرجعيات الفقهية، أفراداً ومؤسسات في تطوير مفاهيم المناصحة لولاية الأمر، والإنكار السلمي لأخطاء الدولة من دون الاستسلام والانكفاء خوفاً من وهم الخروج والثورة، أو التمادي والمعاندة التي قد تقود إلى مفاسد الثورة والاقتتال الداخلي، والتجارب العالمية من حولنا فيها من المفيد النافع لواقعنا والمتفوق مع شريعتنا الغراء ما ينبغي أن نستفيد منه في الحراك السياسي الإيجابي لمجتمعاتنا، مثل: المشاركات البرلمانية والديمقراطيات الشورية ومؤسسات المجتمع المدني وغيرها من تطبيقات إيجابية، كانت مستنداً

شريعياً لدولة الخلافة الأولى عندما قامت الدواوين واختطت المدن ووزعت الغنائم والفرص على الجنود والمرابطين وبيوت مال المسلمين.

إن مرحلة (ما بعد القطيعة) التي يمرّ بها العالم اليوم هي نقلة نوعية في التاريخ الإنساني، قد تختصر العمر الحضاري في لحظات، وتعجّل بالنهضة التي توقفت منذ أمد بعيد، ويكفي أنها أخرجت كثيراً من الرؤوس المدفونة في وحل الخصومات والتحزبات إلى مدّ النظر في الأفق البعيد الذي يحمل الأمل إلى الشعوب مجدداً.

المسألة الخامسة: المواجهات بين الإسلاميين من البيان إلى السنان

شهدت الساحة الإسلامية منذ زمن قريب مواجهات مسلحة وعنيفة في أكثر من مكان، وبقدر ما يشعر المتابع معها بالحزن لما يجري من دمار وقتل، فإنه يتعجب من طبيعة هذا الاقتتال وأسبابه، ومن هو صاحب الحق أو الظالم المعتدي في ظلّ غبار المعارك وضبابية الموقف الشرعي لأطراف النزاع. وهذه المواجهات التي تحتل الصدارة في نشرات الأخبار العالمية هي مواجهات في بعض بلادنا الإسلامية، وليست بين أطراف مختلفة التوجه والديانة، بل هي معارك منطلقها المساجد ودعاتها من الخطباء والوعاظ، وراياتها إعلاء كلمة الله وشعاراتها العمل على تطبيق شرع الله تعالى وفق مذهب أهل السنّة والجماعة. وهذا ما يجعل المشهد أكثر قتامة والحراك فيه مشياً في حقل من الألغام

المتفجرة، إما بالتكفير أو التدمير المسيّس بالدين، والشواهد حاضرة وأبعادها وآثارها المتوقعة على أبناء تلك المجتمعات ستكون عميقة ومؤثرة في انتمائهم إلى أي مشروع إسلامي مقبل، والأمثلة على ذلك ليست بعيدة أو غائبة عن المتابع العادي، مثل ما يحصل في غزة بين حماس وجند الله، أو بين شباب المجاهدين في الصومال والحكومة الصومالية المكونة من كثير من كوادر المحاكم الإسلامية، أو ما يحصل في أفغانستان بين طالبان وبعض الفصائل الجهادية التي قاتلت الروس في الثمانينيات من القرن الماضي، كما لا يخفى الحال الدامي في العراق والمواجهات المسلحة بين أطراف المقاومة والقاعدة وجيش الصحوة والتيارات الإسلامية الأخرى، وسوريا وليبيا وتونس ليست عنا بعيد.

كل تلك الوقائع وغيرها؛ هي انقلاب في طبيعة الاختلاف الذي يقع بين الإسلاميين ويشغل الشارع الإسلامي بالردود والمناقشات التي قد يخرج بعضها عن إطار الأدب الإسلامي في النقد والإنكار، لكنها في أغلبها لا تخرج عن محيط البيان بالحجة والبرهان، أما أن ينقلب الخلاف إلى مواجهات مسلحة وصراعات دامية على تمكين مشروع اجتهادي أو اختيارات بشرية لموقف معين، فهذا ما يدعو إلى الانتباه والتحذير من مغبة تلك المعالجات الجانحة، والمساوئ والمفاسد المترتبة على جميع الأطراف من جراء تلك المواجهات المخالفة. ويمكن أن أبيتن بإيجاز مكمّن الخطورة في هذا التحوّل السريع نحو التصفيات الإبادة للمخالف في الرؤى والاجتهادات البشرية كما في النماذج التي وقعت في بعض البلاد الإسلامية:

أولاً: ليس المقام في هذه المسألة بيان من هو صاحب الحق والمخالف من تلك الأطراف المتقاتلة، لكن من الضروري أن نعرف أن أغلب تلك الاختلافات لها ما يؤيد أصحابها ويستدلون عليه ويشحنون به الأتباع من النصوص والأقوال الفقهية. فالمنطقة التي يتنازعون فيها من الدوائر الرمادية التي لا تعطي لصاحبها القطع في صحة رأيه وصواب اجتهاده، ومع ذلك هناك ثوابت قطعية لا يجوز الاختلاف عليها كحرمة سفك الدماء لغير إعلاء كلمة الله وأن حفظ نظام المجتمع وسلامة أمنه من المقاصد الكلية، وأن الأصل حرمة المسلم على المسلم، ولا ينفي ذلك إلا موجبات محددة ذكرتها النصوص وحددت سبل تنفيذها، وأما تسوية الفوضى والاحتكام إلى السنن والبنديقية في تهديد المقابل وإرغام المخالف على قبول وجهات النظر الاجتهادية والتوجهات السياسية لهو من المهددات الخطيرة للشريعة والمجتمعات الإسلامية.

ثانياً: إن ما يحصل بين المسلمين من اقتتال هو من الفتن التي نهى عنها النبي (ﷺ) كما في قوله: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»^(١٨)، فهي فتنة مصيرها مخيف لكل الأطراف، مهما لبسناها بلبوس الغيرة والنصرة وإقامة الشرع، بينما هي تحكيم لتوجهات وخيارات لأحزاب ومؤسسات، ويحصل الإشكال الأكبر أن هذه الخلافات كثير منها يمتد إلى أبرياء ومدنيين لا حظّ لهم في تلك المواجهات إلا القتل والتدمير لحياتهم ومستقبلهم، وهذا ما يجعل الأمر

(١٨) رواه البخاري، الحديث رقم ٣٠.

عظيماً عندما يحصل القتل، والوعيد في الشريعة قد جاء على ما هو أقل من ذلك بكثير، احتياطاً لسلامة المسلمين من الإضرار ببعضهم، فقد قال (ﷺ): «لا يشر أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده، فيقع في حفرة من حفر النار»^(١٩). وقال (ﷺ) في حديث آخر: «من مر في شيء من مساجدنا، أو أسواقنا، ومعه نبل فليمسك، أو ليقيبض على نصالها كفه؛ أن يصيب أحداً من المسلمين منها بشيء»^(٢٠)، ولا أظن أن فقيهاً أو مفتياً يجروء على تشريع العدوان على أحد من المسلمين بحجة أن هناك شبهة في الولاء أو مظنة التحالف مع الأعداء، فضلاً عن أن تلك المسائل لو حدث ما يوجب النظر فيها فإنها من شأن مجامع العلماء لا أفرادهم، فهي من النوازل المدلهمة التي تحتاج إلى ثاقب النظر وتقدير المآلات ورسوخ العلم وإدراك مقاصد الدين وحفظ كيان المسلمين ولو بتحمل أخف الضررين.

ثالثاً: إن تلك المواجهات الموجهة بين الفصائل والأحزاب والمنتهمية بالفظائع والاحتراب، هي هدر للجهود البانية للوطن في ماضي عهوده، وتضييع لمكتسبات المؤسسين الذين بذلوا الغالي والنفيس في التحرير والبناء، وتحطيم الأمل في نفوس الطامحين من الأجيال الواعدة الحاملة بالعيش الرغيد، واتهام مشروعات الأسلمة وبناء الدولة التي يدعو إليها أكثر الإسلاميين بالنقص والفشل، فضلاً عن تثويرها للإخوة والجيران، ونزوعهم

(١٩) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٦٦١.

(٢٠) رواه البخاري، الحديث رقم ٤٣٦.

العاجل إلى حل خلافاتهم بالقوة والسنان، وتحويل مشاعر المسلمين من التعاطف والتعاون والاتحاد إلى تعميق الحقد والضغينة والتشقي ولو بالضعف والافتراق.

إن مؤشرات الجنوح للمواجهة عند الاختلاف بين دعاة الشريعة وحماتها، يُنذر بتحول خطير نحو عصر الفتن والافتتال وعسكرة المجتمع، وسيادة الغلو والتطرف والإرهاب، والأخطر من ذلك أنه سيكون حلاً مبرراً لمعالجة الآراء بدلاً من مناقشتها، ويستلهم المنظرون وطأة الواقع تأصيلاً لذلك الجنوح، وقد يعدّ حينها دعاة الاعتدال والتسامح والحوار من الضعفاء سفهاء الأحلام، والفتن حين تقبل لا يبصرها إلا العالم الفقيه وحين تدبر يعرفها كل جاهل ويحصد زرعها الجميع، وسنن الله في الأنفس والمجتمعات شاهدة على هذا التدهور والانتكاس، وصفحات التاريخ كتبت تلك الصور وروت تلك الأحداث وأخبرت بأن المنتصر منها مهزوم، والقوي فيها موهوم، وما ذهب من أندلس وما ضيعناه من فلسطين لن ترجعه الدموع والأشعار، أو اتهام الماضي وسب الجاني، وصدق الحق تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٢٥].

المسألة السادسة: موت الجماعات الإسلامية:

توقعات ما بعد الثورات العربية

يعيش العالم اليوم حالة من الترقّب والتوجّس من الصعود السياسي للحركات الإسلامية، وتوليها زمام الحكم في عدد من الدول العربية أو اقترابها من ذلك، وصناديق الاقتراع كمنتج

غربي ديمقراطي هي التي جاءت بهذا المارد بعدما أخرجته الثورات العربية من قمقمه الذي عاش فيه القمع والإبعاد التعسفي، كما مارسه بعض الدول العربية البائدة بصفاقة وجهل تخلو من الحنكة واللُعب السياسية، مثل: مصر وتونس وليبيا وربما سوريا واليمن، وهناك قوائم في الانتظار يزداد وضعها سوءاً بسبب بلادة التعامل الذي تمارسه الأجهزة الأمنية مع شعوبها، خصوصاً مع الحركات الإسلامية، ما جعل حامي الديار ومسؤول الأمن السبب الرئيس في سقوط تلك الأنظمة العتيدة والثورة عليها، وغالباً لا يستفيد العقل الأمني من الدروس، ولا يرى العبر بوضوح، ويُدخل أنظمتها التي اعتمدت عليه أوسع أبواب الثورة وأحياناً الانتقام.

أما اللافت المهم في مرحلة ما بعد الربيع العربي هو الصعود الكبير للحركات الإسلامية واقتربها من سدّة الحكم، مثل فوز حزب النهضة التونسي بأكثر من ٤٠ في المئة من أصوات الناخبين بحيث يكون منصب رئيس الوزراء من نصيبهم. كما حصد حزب العدالة والتنمية في المغرب أكثر من ٨٠ مقعداً في البرلمان، وهو ما جعل العاهل المغربي يعين عبد الإله بنكيران زعيم الإسلاميين رئيساً للوزراء، وفي مصر حقق حزباً الحرية والعدالة - الوجه السياسي لحركة الإخوان المسلمين - فوزاً ساحقاً في المرحلة الأولى من الانتخابات المصرية، ثم فوز مرشحهم الدكتور محمد مرسي برئاسة مصر قبل الانقلاب عليه. وجاءت القوى الليبرالية والقومية والاشتراكية، في مواقع أقل أهمية، حيث لا تُشكّل مجموع قواها كتلة تضاهي قوة الإسلاميين مجتمعة. أمام هذا المشهد الدرامي المتسارع

والخيالي جداً، نقف في وسط عاصفة من المتغيرات، وأجزم أن تفسير بعض تلك الظواهر الحالية ومن بينها الصعود الإسلامي ليس حتمياً ولا يملك أحد يقنيات التحليل الواقعي للأحداث؛ لضبابية المشهد وتحولاته التي لم تنتهِ بعد، وسأحاول المقاربة بين هذا الصعود الإسلامي وقراءتي للمشهد بوجه عام، من خلال النقاط الآتية:

أولاً: فوز الإسلاميين بالانتخابات واقترابهم من الحكم، لا يعني قناعات جادة لدى الناخبين بمشروع الدولة الإسلامية، ولكن قرب عهد الثورة وانتصار الشعب، وبروز الإسلاميين كقيادة منظمّة لتحقيق مطالب الجمهور أدى بهم إلى تسيّد الموقف الشعبي بجدارة، كما أن انهزام التيارات اللادينية ذات التاريخ التحالفي مع الحكومات السابقة جعل الخيار الأوحّد تقريباً لمصلحة الإسلاميين، بناءً على ما سبق يلحظ المتابع أن الصعود الإسلامي حالة مؤقتة وقد تنامت كردة فعل، ولا تزال اختبارات المصدقية من جهة، والنجاح في إدارة معاش الناس من جهة أخرى أهم محكّات النجاح الحقيقي. وهذا التأييد الشعبي والنجاح الانتخابي قد يغري الإسلاميين بالرهان الدائم على التعاطف الشعبي والمنابر الدينية من دون تقديم مشاريع حقيقية وواقعية وتعددية أيضاً، تستطيع تحقيق نقلة نوعية في احتياجات الفرد والمجتمع، كما أن مأسسة التشريعات ودعم الحريات وتحقيق العدالة يتطلب عملاً دؤوباً وإعداداً متواصلًا، وإلا خسرت تلك الجماعات المعركة في أول جولاتها، وإذا حصلت الخسارة فإن العود بعدها يحتاج إلى زمن طويل لإعادة ثقة الناخب بعدما تزعزعت مصداقية الشعارات، والمجتمع

شديد الحساسية أن يُستغل في عواطفه الدينية ويستغفل بالهتافات الإسلامية.

ثانياً: إن الحركات الإسلامية، بتنظيماتها وهياكلها وقواعدها المتمتية، أمام مرحلة تاريخية أخرى ومهمة بغض النظر عن دخولها المعترك السياسي، ذلك أن الحالة الراهنة تختلف جذرياً عن مرحلة التأسيس الأولى للجماعة، فالانفتاح المعرفي وتعدّد التوجهات والأطروحات الفكرية والدعوية قد غيّر رمزية الفكرة الواحدة والبيان المُلزم، كما أن الحريات السياسية والإعلامية قد فتحت الباب للمنازلة والمنافسة المحمومة على الصدارة؛ ما يتطلب سرعة قد لا تتواءم مع بطء التأصيل والتنظير الشرعي لنوازلها، ولا يمنح فرصة كافية لإقناع الحركة بها، أو موافقة القواعد على العمل بها، كل هذه الاحتمالات ساهمت في خلق عمليتين متوازيتين في خطين متغايرين أحياناً، وأقصد خيار الحزب السياسي المنفتح في مقابل الحركة الإسلامية برمزياتها الجماهيرية وانغلاقها على أتباعها المنتظمين، وهذا التكتيك صالح لفترة معينة، لكن من وجهة نظري أنه قد لا يستمر في المستقبل، لأن إيقاع الحزب أكثر سرعة وأداؤه يتطلب مرونة وحرية، ونجاحه سيخطف الأضواء للسير نحوه، وأدبياته المنفتحة سوف تشكل أجيالاً جديدة هي أكثر رغبة في الانتماء إليه وأبعد عن الضوابط والقيود التنظيمية، وحزب العدالة والتنمية التركي أقرب مثال على ذلك، ولا ننسى أن أعمار الجماعات والدول لا يختلف عن أعمار الأفراد، كما قرّر ابن خلدون في مقدمته، فبلوغ أي جماعة سناً متقدمة يجعل قدرتها على إحداث التغيير والنهوض

بطيئةً ومثقلةً بأحمالٍ من الموازنات والاعتبارات التنظيمية، وهذا مع ما فيه من مخالفة لإيقاع العصر السريع وتحولاته المتجددة، قد يصيب الأتباع بالتذمر من أي انتظار أو مرجعية لا تحمل صفات النجاح الميداني والقيادة الواعية باحتياجات الفرد والمجتمع، فالنجاح الظرفي للجماعة الدينية في زمان ومكان ما لا يعني أنه الأصل عندما تتغير الظروف المحيطة كلها.

هذه الرؤى تضع بين عينيّ نتيجة مفادها أن عصرنا يقتضي موت الجماعات والتنظيمات التقليدية، ويتطلب بعثاً جديداً للتيارات الجماهيرية، فتنقاد هذه التيارات لمصالح الشعوب وتوافق على مطالبهم وتحترم انتماءهم الديني العام وتنتصر لدولة القانون والمؤسسات كخيار جامع لأطياف متنوعة من الناس. ودخولها حينئذ في العمل السياسي لا يشترط في عضويته شروط الاصطفاء للجماعة الدعوية لأن التيار أكثر سعة ومرونة في العمل والاستيعاب من خصوصية الجماعة ومهام الانتماء إليها. وهذا الانتقال من التنظيم للتيار مرّ على كثير من الجماعات السرية الاشتراكية المعاصرة تحوّلت حينها إلى تيار مجتمعي، وتأطرت بعد مرحلة متأخرة ضمن أحزاب سياسية قد لا تمتّ بصلة مع النشأة الأولى، والحركة الإسلامية في شأنها التربوي والدعوي والإصلاحي هي نتاج مجتمع إسلامي ونبض لدوره الديني، والإطار التنظيمي اليوم قد يكون حجاباً عن تحقيق هذا الدور الريادي.

ثالثاً: إن أطروحة موت الجماعات الإسلامية قد لا تستهوي أجيال التأسيس التي بنت التنظيم حجراً حجراً، وضحت بالغالي

والنفيس أمام كل محاولات الإفناء، وهذا قد يُفهم في إطاره النفسي والعاطفي، أما في إطار التوقع والنظر المستقبلي القريب فإن على الجيل المؤسس أن يفكر أولاً في مصلحة المجتمع والوطن، ويمدّ نظره نحو مآلات التحوّلات الراهنة، لأن الانفتاح المعاصر بكل أدواته النافذة يُدوّب حواجز الأطر التنظيمية، وشباب الحركة الذين عاشوا نجاح الثورة عرفوا أن مبادراتهم خارج التنظيم كانت أنجح في قيادة الحركة والمجتمع نحو التغيير مما لو انتظروا وترقبوا وتوقعوا أسوأ الاحتمالات كما هي نظرة التخوّف لدى أي قيادة حركية، ووجود الجماعة الإسلامية في مجتمع مسلم تسوده الحريات والحقوق يجعل هناك ازدواجية في الهوية الدينية التي كانت مبرّرة في عهد القمع والاستبداد وحرب الدين، لكنها غير مبرّرة في واقع الدولة التي أصبحت قاب قوسين من الحكم الإسلامي، والخوف على التاريخ المنجز للحركة لا يعني تشويبه بالصمود غير المبرر على المواقف، بل هو من الحكمة التي تعي ضرورة التغيير عندما يحين وقته وتتهياً ظروفه.

إن مستقبل الجماعات الإسلامية في مرحلة ما بعد الثورة مرهون بمدى مواكبتهم طبيعة الدولة المدنية المعاصرة، ومدى استعدادهم للتخلي عن زعامتهم الدينية إلى مؤسسات تنمية ومجتمعية، كما أن هذه المرحلة لا تقبل التجزئة في الحلول؛ فالديمقراطية والحريات التي يدعو إليها حزب الحركة ينبغي أن تكون هي أدبياته التي يؤمن بها في السر والعلن، والتعددية في إطار ثوابت الدين والوطن ينبغي ألا يُقصى منها المنافس الحزبي وعدم قبول الآخر أياً كان. هذه الفكرة تبقى وجهة نظر ورؤية

خاصة في واقع شديد الضبابية ربما تنجح في إشعال شمعة للمراجعة وإعادة النظر، فبوصلة الاتجاه قد تضل في أجواء المنافسة والصعود للسيادة.

المسألة السابعة: إشكالية الأدوار المتداخلة في الخطاب الإسلامي المعاصر بين الفقيه والسياسي والجمهور

برز الخطاب الإسلامي كأقوى عوامل التأثير في العقل العربي المعاصر في كل شرائحه المختلفة حتى المخالفون له قد شغلوا بأدبياته وخاضوا في الردود عليه ما جعلها تشكل معظم إنتاج أبرز المخالفين للخطاب الإسلامي، فضلاً عن الدور الذي أداه في كل صور الحراك داخل المجتمعات الإسلامية، ولعلي أعرض في هذه المسألة أهم الإشكاليات التي وقع فيها بعض رواد الخطاب الإسلامي وأدت إلى بروز عدد من الظواهر التي أثرت في الدور الإيجابي الذي يمكن تحقيقه للفرد والمجتمع الإسلامي، وسأذكر أهم إشكاليتين أظنهما تداخلت فيهما الأدوار، وتعددت المواقف ما ساعد على ظهور تباينات عديدة في الواقع الإسلامي.

أولاً: إشكالية الأدوار المتداخلة بين الفقيه والسياسي

الفقه الإسلامي من أهم إنجازات الأمة في عصورها الماضية، حتى في عصور التقهقر والانحطاط كان للفقه دورٌ مميزٌ في حفظ التراث العلمي ولو جاء أحياناً، إلا أنه ساهم في توسيع دوائر المصنفات الفقهية سواء أكانت هوامش على متون أم شروحاً لمدونات ومختصرات أو تعليقات وفتاوى لآحاد

الأئمة، وقد أدرك فقهاء اليوم أن لهذه الفروع أهمية كبرى من حيث تخريج المستجدات عليها، أو من خلال الاستئناس بالعدد الهائل من ذاك الرصيد الفقهي المتنوع في تنظيم مجالات الحياة بشرة قانونية لا مثيل لها.

والفقيه كإنسان مدني في علاقاته وتفاعلاته مع مجتمعه يتأثر بمن حوله من أحداث أو أشخاص، فكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك على آرائه واختياراته الفقهية من حيث المرونة والشدة أو الانفتاح والانغلاق، وهذه الطبائع البشرية والتباينات البيئية أنتجت فروقات ملحوظة بين المدارس الفقهية في بعض العصور، فعلى سبيل المثال: فقه الأحناف في ما وراء النهر خصوصاً في أبواب العلاقات مع المخالفين يختلف، من حيث كثرة الفروع وواقعيته وقدرتها على التعايش والاستيعاب، عن فقه الحنابلة في الشام، كذلك عن فقه مالكية الأندلس في التنوع والتجديد، ويختلف عن فقه الشافعية في مصر؛ بل حتى الفقيه الواحد تتعدد آراؤه تبعاً للمتغيرات الخارجية أو المؤثرات الداخلية كما حصل للإمام الشافعي في القديم والجديد، ومحمد ابن الحسن الشيباني في مخالفته شيخه الإمام أبي حنيفة، وابن حزم في بعض مراحل حياته. ولكن أعمق أثر - من وجهة نظري - يعيق أو يشجع التغير أو التطور لدى الفقيه هي العوامل السياسية والمتغيرات الدولية المتسارعة في شكل لا تسمح لمتأمل أن يدرك أبعادها أو يخوض في أسبابها وآثارها، والفقيه المعاصر مثله مثل بقية مفكري مجتمعه من حقه أن يحلل ويستنتج رؤاه السياسية حيال أي قضية يعيشها أو يسمع بها في العالم، لكن الإشكال يحدث عندما يقرأ الفقيه الواقع السياسي

من خلال أدوات معرفية قاصرة تحجب الحقيقة أكثر من أن تظهرها وتغيبس الواقع بجمال الصورة الإعلامية الخادعة، فيبني على تلك المعطيات البسيطة أو السطحية أحكاماً شرعية بالحرمة أو الجواز تنطبع في نفوس المتلقين ويستجيبون لها بقوة الشرع وقدسية أحكامه، كما يحدث أن يفتي بعض الفقهاء بالحرمة المطلقة بالإقرار بجدوى المحاكم الدولية والمواثيق الأممية حتى في دفع الضرر كونها طاغوتاً أكبر يحكم بغير ما أنزل الله، أو إعطاء الشرعية لنظام مستبد أو لمخادع بالدين، وقد حكى التأريخ عن أولئك الفقهاء الذين أعجبوا بنابليون حينما مارس معهم بعض طقوسهم الدينية ليحتل بلادهم بالعمامة والجلباب الديني^(٢١). وقد يُستغل الفقيه في بناء أحكامه من خلال واقع لم يعرفه إلا من خلال أعين الساسة، ومصالحة لم يعتبرها إلا من خلال تقديرهم، والعادة في المصلحة السياسية أنها آنية المطلب متقلبة المزاج تخضع للعبة الدولية؛ بينما الحكم الشرعي الذي يقوم على دليل المصلحة لا بد من توافر شروط المصلحة المعتمدة؛ كأن تكون حقيقة غير متخيلة، عامة غير قاصرة، يقينية، أو يكون ظنها غالباً، وليست شكوكاً وأوهاماً^(٢٢). وكما يكون الخلط عظيماً عندما ينساق الفقيه نحو السياسي في تصوراتهِ ويشرّع لمصالحه المتقلبة؟! وفي تاريخنا نماذج أخطأ

(٢١) انظر بالتفصيل كتاب: عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

(٢٢) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ج ٢، ص ٢٩٣؛ الفتوحى، شرح الكوكب المنير، ج ٤، ص ٤٣٢، والزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ٧٨-٧٩.

فيها الفقهاء عندما ركبوا موج الأحداث السياسية بغير فقه أصيل ونظر أصولي عميق كما في فتنة الفقهاء مع ابن الأشعث وقتالهم الحجاج بينما كان موقف الحسن البصري الحذر من الركون إلى السيف في التغيير والإصلاح^(٢٣)، وكما حصل ويحصل دائماً من الدخول في تحالفات السلطة ودعم الانتخابات وحض الجماهير على الدخول في المعتركات السياسية، مثل أزمة الفتاوى والتصعيد في أثناء حرب الخليج الثانية، أو ما حصل في انتخابات ١٩٩٢م في الجزائر، أو الموقف من الطائفية في أثناء حرب لبنان ٢٠٠٦م، كلها شواهد على أثر التقاطعات المنهجية وخطرها على علاقة الفقيه بالسياسة.

واعتقد بأن الإحجام والتغافل الشديد عما يقع للأمة من نوازل ليس هو الحل الأمثل الذي نريده من فقهاء الأمة أو نشده في علاج أزمة الأدوار المتداخلة بين الفقيه والسياسي، لكن المنهج الأمثل أظنه في إحياء دور الشورى التي كانت أساس النظر في الشأن العام للأمة اقتداءً بأفضل هذه الأمة بعد نبيها (ﷺ) وهما الصحابان أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما)، فمع سعة علمهم ومعرفتهم للتأويل ومشاهدتهم للتنزيل لم ينفكوا عن الشورى في كل أحوالهما بل منعوا بعض الصحابة من حق التنقل والسفر من أجل مصلحة الرجوع إليهم في نوازل الأمة ومشكلاتها، كما أن النظر في جذور الخلل والكشف عن مكامن الزلل في واقع الأمة قد يكون أولى وأحرى من مغالبة

(٢٣) انظر موقف الإمام الحسن البصري في أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٧، ص ١٢٠.

السياسي في سلطته ومنازلة الإعلامي في منبره من غير فائدة سوى تسجيل المواقف وحفظها في أرشيف الهوان والنسيان.

ثانياً: إشكالية الأدوار المتداخلة بين الواعظ والجمهور

جمهور الواعظ في المجتمعات الإسلامية واسع وعريض وله حضوره في كل الشرائح الاجتماعية، وهذا الإقبال على الوعظ والإرشاد الديني هو نتيجة طبيعية لتدين المجتمعات وتجذّر الأثر الوعظي في نفوس الناس، وهو أثر إيجابي يتسق مع فطرة الإنسان ويشبع حاجة الروح المتمردة دوماً على مادية الحياة المعاصرة.

وهذا ما يفسر ظاهرة البروز النجمي للمرشد والواعظ الديني الذي يُحسن الدخول إلى كوامن القلوب ويجيب عن الأسئلة الحائرة الغائرة في أعماقنا جميعاً، فالبرامج الفضائية والكتيبات والأشرطة تشهد بهذا التنامي المطرد مهما حاول منافسوه من التيارات المضادة تبرير هذا الحضور الوعظي وتهميشه بالظروف السياسية المحبطة والتدهور الاقتصادي والضمور الفكري لدى أولئك العوام المتلهفين. أمام هذه الحالة الراهنة للعلاقة المتينة بين الواعظ وجمهوره أجد حاجة ماسة إلى نقد سلبيات هذه العلاقة وترشيدها إيجاباً بدلاً من افتعال خصومة عقدية مع كل محاولة للتجريد أو الترشيد، والذي ينبغي أن تتسع له الصدور بدلاً من أن تحاربه وتتخندق ضده، هناك ملاحظات عديدة أدت إلى تداخل الأدوار بين الواعظ وجمهوره فأصبح الوعظ لدى بعضهم هو ما يريده الجمهور من تفسخ وميوعة الثوابت الدينية، أو إشباع ميوله الظرفية وحاجاته

الآنية ولو كانت مآلاتها المستقبلية خطيرة مثل توجيه الناس إلى مواقف سياسية أو شحنهم للمواجهات الصدامية مع المخالفين والمتربصين بالتيارات الإسلامية التي وللأسف قد تكون انتصاراً لشخص الواعظ في قالب الدفاع عن الإسلام، وقد يتقمص الجمهور حال الواعظ وربط النجاة الأخروية به، فيعمد الجمهور مهما كان تنوعه الثقافي والتخصصي إلى تقليد الواعظ في تفاصيل حياته حتى اليومية وهذا ما حمل عدداً من الأطباء والمهندسين إلى ممارسة الوعظ الديني من غير التمكن الكفائي لأداء هذا الدور مع تضييع الثُّغور التي قد لا تسدّ من غيرهم.

أما عن الخطاب الوعظي المعاصر فقاعدته التي يجب أن يرجع إليها عند حدوث النوازل والمستجدات وتسارع المتغيرات على المجتمعات هو ما كان عليه النبي (ﷺ) وأصحابه الكرام من الإيجاز في الوعظ بدلاً من الإطالة والإكثار الممل، والتبشير والتيسير بدلاً من التشديد والتنفير، وتغليب خطاب الرحمة والرجاء بدلاً من خطاب الوعيد والتخويف في كل حال ومقام، والجمع بين البناء الواعي لفكر المتلقي والتأثير العاطفي في الأسلوب والحديث، مع ضرورة النزول من علياء الترفع باسم المفاصلة والعزلة عن الغوغاء والعوام إلى محاكاة جميع أفراد المجتمع في أعرافهم المقبولة والتقرب من واقعهم المشهود والسماع منهم والحوار مع المخالفين منهم والتبسط في التعايش معهم، وكم ألحظ وللأسف أنّ بعض فضلاء الوعّاظ من يتعمّد السير ضمن الأتباع وتكلّف الحماية من الحاشية والرفاق ولا يصله أحد من المحبين والمعجبين إلا بعد معاناة وقد لا يحظى منه إلا بكلمات معدودة أو دقائق محدودة.

أعتقد أن الوعظ المعاصر في ظلّ تغيّر أنماط الجمهور المعاصر وميوله يحتاج إلى رسم حدودي يضبط العلاقة بين أقوى عناصر التأثير داخل المجتمعات المحافظة، ويستدعي التطوير الدائم للخطاب الوعظي ليس في أدواته السماعية بل في محتواه الفكري ومضمونه الدعوي، خصوصاً أن الحدود الجغرافية لهذا الخطاب بدأت تتلاشى لتصل إلى مجتمعات قاصية تختلف كلياً عن واقع الواعظ الجغرافي ما يجعله أمام مهمة ليست بالهينة أو السهلة في مراعاة هذا التنوع وتجاوز محدودية الانكفاء على صورة واقعه المحلي، وأنّ الكلمة التي تقال في محفل أو جامع أو لقاء تلفزيوني عابر لن تتلاشى من أذهان الحاضرين عند مغادرتهم أبواب الجامع أو بعد إقفالهم جهاز المشاهدة؛ بل ستلتقفها أذهان ونفوس شعوب ومجتمعات تعلم أنها تسمع الإسلام الحقيقي من دون مناقشة وستطبقه ربما من دون فهم. لقد أصبح الواعظ في بعض الأحيان هو الطبيب والسياسي والمهندس والمفكر والناقد... والدخول في هذا المعترك المتشابك والمعقد يجدّد بشكل مستمر أزمة الأدوار المتداخلة والمراوحة في مكانها والتاركة المزيد من الشغور المتكشفة للأدعياء والمتربصين.

المسألة الثامنة: إشكالية مواجهة التطرف شكلاً لا مضموناً

بعد مرور أكثر من عقد على مواجهة التطرف في أكثر من مكان عربي وإسلامي، ومحاربة وجوده في المؤسسات التعليمية والمجتمعية، أطرح تساؤلاتي حول نتائج تلك المعركة بجولاتها

المختلفة، وفي إمكانية نجاحنا في دحض شبهات المتطرفين والقضاء على جيوبهم المنتشرة في كثير من المدن والقرى والأرياف المهجورة؟ وهل استطعنا أن نوجد الأنموذج الصحيح للتدين المعتدل؟ وهل قلّصت جهود الدعاة والعلماء دوائر المتعاطفين مع الفكر التكفيري؟ وهل بعد هذه السنوات نستطيع أن نقول إننا حصّنا عقول أجيالنا من أي خطر للتطرف قد يهدد مستقبل أجيالنا القادمة؟ وهل لامسنا حقيقة التطرف الغائر في القناعات؛ أم أن نقدنا يأتي كردّات فعل لبعض الممارسات الجهادية التي تقع هنا أو هناك؟ أعتقد أن هذه التساؤلات وغيرها ضرورية لتقويم تجربتنا وتصحيح مفاهيمنا نحو الأخطاء المرتكبة والتي تعتبر طبيعية إذا ما قارناها مع حجم المواجهة وتعدّد مجالاتها وتشابك أسبابها، لكن يبقى طرح الأسئلة والمراجعة حول هذا الموضوع مهم للغاية لنعرف موقعنا بالضبط وموقع المقابل كذلك؛ لنفهم أبعاد الجولة القادمة والأسلحة المناسبة لها. ولعل أهم ما تجب مراجعته في إطار واجب المؤسسات هو أداء الأجهزة الإعلامية والتعليمية على وجه الخصوص في نشر الوعي الحضاري والفكر المعتدل والتسامح الأخوي بين أبناء المجتمع الواحد، وذلك أنّ دورها شمولي لكل الأفراد، وأثرها قوي في حس الإنسان ومشاعره وعقله اللاواعي بالدرجة الأولى، خصوصاً أن معركتنا الحقيقية مع التطرف هي في ميدان الفكر والعلم، وأسلحة الحرب فكرية بالدرجة الأولى، وأدواتها معرفية وضحاياها ليسوا بأموات هامدين؛ بل هم أحياء يعيشون بيننا، وقد يحملون تلك الفيروسات الخطيرة، وهم بيننا لكننا لا نستطيع التنبؤ عن موعد

تفاعلها أو انفجارها في الجسم والمجتمع لخمودها أحياناً وتلوّنها وقبوعها تحت السطح أحياناً أخرى، فالتركيز على المواجهة الأمنية ليس هو العلاج الحاسم لهذه الأزمة أو الخيار الوحيد لمواجهتها؛ بل يعتبر حلاً مؤقتاً ومرحلة أولى للقضاء على الحالات الخطيرة التي استفحل فيها المرض ولم يعد من خيار إلا القطع والبت للعضو التالف، وليس للحالات الحاملة لتلك الفيروسات القاتلة، التي قد تستوجب إجراءات علاجية مستمرة ومكثفة لتأهيل المريض للعودة مرة أخرى إلى مجتمعه نقياً وصالحاً، وأي تقاعس في المبادرة نحو المعالجة الفكرية قد يؤدي إلى انتشار الوباء داخل الجسد، وحينها تكون خيارات النجاة قليلة ونتائجها باهضة.

والحقيقة أن الواقع الإسلامي خلال الفترة الماضية حمل كثيراً من التظلمات وأنتج مؤتمرات عديدة وتشكلت لها عدة لجان، لكن ثمرة هذه البرامج في التغيير وجدواها في الإصلاح لا تزال متواضعة ومن دون الطموح في الوصول إلى قناعات مؤثرة وإيجابية تجعل الشباب المتحمس سواء أكان متديناً أم غير ذلك يتفاعل معها ويؤمن بها ويتحصن ضدها، وللأسف أن مراجعتنا وتقويمنا لبعض الشخصيات العلمية التي لها فتاوى شاذة مخالفة لمقاصد التنزيل الرشيد للنص السديد، مثل فتاوى بعض أئمة الدعوة المعاصرين في الردة والتكفير والجهاد ضد المخالفين وغيرها، أو المؤلفات العقائدية المعاصرة التي اختارت بعض الآراء الفقهية والعقدية في هجر المبتدع ولو كانت بدعة يسيرة مبناها الجهل أو العرف المتوارث، كحال كثير من الشعوب الإسلامية المتأثرة

بالتصوف أو التشيع، أو الكفر بالموالاة المطلقة لغير المسلم، أو الحكم بالضللال والهلاك العام للأشاعرة والماتريدية، وغيرها من مراجعات مهمة تحتاج إلى جرأة علمية من هيئات موثوقة لا تخضع لسلطة الجماهير أو الدول أو الإعلام المسيّس، مع الحاجة إلى مناقشة المرجعيات العلمية المحرّضة - سواء بقصد أم بغير قصد - في آرائها ونقدها موضوعياً، وأن لا يقابل هنا النقد بحساسية شديدة من الأتباع والمحيين، لأن الحق أحب إلينا والمعصوم هو الوحي ومبلغه (ﷺ)، وكل علمائنا الكبار من أئمة المذاهب وغيرهم لم يسلموا من الخطأ والنقد والمراجعة وتغيير الفتوى، فالاحترام لا يعني التقديس، والعصمة والنقد لا يعني النكوص والاتهام. وحتى لا يصبح الأمر منفلاً لغير المتأهلين أجد من المناسب أن يقوم بهذا الدور هيئة كبار العلماء أو المجامع الفقهية بتكليف خاص من المؤسسة الرسمية الحكومية لتوضيح الموقف الشرعي من الولاء والبراء كمفهوم للسلف يتفق مع مقاصد الشريعة ويجمع النصوص كلها ولا يجرّئ فهمها، كذلك تطبيقات الجهاد على العصر الحاضر، والموقف من غير المسلمين والمخالفين لأهل السنّة أفراداً ودولاً وجهات، وتحقيق المعنى بدار الكفر والإسلام، وحقوق ولاية الأمر وحفظ نظام الأمة ورعاية مكتسباتها، فهذه المسائل وغيرها تعتبر أهم الإشكالات الفكرية التي يتسلح بها المتطرفون ويغضّ الطرف عنها المعتدلون، فهل نكسب المعركة الحقيقية في جولاتها الفكرية، أم نراوح على عادتنا القديمة في ترك الأمور تمور حتى لا يبقى إلا الويل والشبور؟!

المسألة التاسعة: مقاومة التطرف بالإصلاحات المدنية

يخرج في كل فترة ركود من المواجهات مع القاعدة بعض رموزهم للتهديد، وإذكاء نار الخروج على الأنظمة ومؤسسات المجتمع، والتذكير بحضورهم الحربي والإعلامي مهما تواروا عن السطح ضعفاً أو تكتيكاً، وعادة ما تحمل هذه التهديدات صوراً استعراضية للآراء المتطرفة والمتشجعة، والتضحيات الخاطئة في غير ميدانها المشروع.

وبقدر ما يعجب المرء من هذه التصريحات يأخذه الألم العميق للجنوح الرهيب الذي غيَّب العقول عن إدراك حقيقة الجهاد وإنكار المنكر، وتشريع الموت تحت أي مسوغ سياسي مخالف لهم من دون اعتبار أحكام الشريعة لتلك الممارسات التي تحتاج إلى قرارات مجتمعية وهيئات علمية للنظر فيها، فكيف يفتي في عظامها بعض أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، من دون إدراك لأي شرط من شروط النظر والاجتهاد.

هذه الهوة العميقة في فكر القاعدة وممارساتهم تناقش في كثير من الأحيان بطريقة عاطفية، وتتناول بشكل جدالي يعرض الممارسات المتطرفة ليُشرعن بها الممارسات الخاطئة، فيصبح الخطأ الذي وقعت فيه بعض المؤسسات الرسمية في بعض الدول العربية والإسلامية أصلاً لتسوية القتل وزلزلة الأمن وترويع المجتمع وتهديد مكتسباته، وهنا يتم تسفيه العقل العادي واغتياله من خلال دعوى المحافظة على الدين بنفسه وطمسه باسم الدين!

هذه التهديدات التي تعرضها القاعدة بين الحين والآخر،

ويتم التعامل معها والردّ عليها من خلال المؤسسات الأمنية يثير في الذهن عدة تساؤلات ملحة حول دور الجهات المعنية الأخرى مثل: الجامعات والأندية الثقافية والرياضية ومكاتب التوظيف والعمل والمساجد وغيرها من مناحات وبيئات قد تنمو فيها تلك الأفكار، إما قناعة أو من خلال ردة فعل وتشتت من المجتمع تتطور إلى قناعة عاطفية.

هذه الجهات سألقة الذكر هي نماذج للغلبة الحقيقية في معالجة جذور التطرف الفكري بين شبابنا على وجه الخصوص. ولا يُظن أن كثرة الحديث حول محاربة التطرف والأصدقاء الإعلامية قد آتت ثمارها، فتلك الجهات قد قامت بعدد كبير من البرامج وبميزانيات ضخمة، تجمل بها تقاريرها وترفع مؤنة التقصير عنها، ويبقى المقياس الحقيقي للنجاح هو مدى التأثير الذي صنعه تلك البرامج، واختبار نجاحها في بناء الوعي الفكري والديني لدى المتلقين من خلال تساؤلاتهم ومشاركاتهم، والتواصل معهم عبر الوسائل التقنية الحديثة، للأسف إن هذه الإنجازات ربما تنسفها مواقع إلكترونية وغرف دردشة تمتلك التأثير البياني والتزييف الشرعي؛ فتستحوذ على العقول التي همشتها طريقة الخطاب ونوعية الحديث وطبيعة المحاضرين في تلك البرامج الوقائية الرسمية.

وحتى ننجح في تحقيق الحماية الفكرية والمدافعة الذاتية من تأثير هذه الأفكار في عقول أجيالنا، يجب أن تتولى تقييم تلك البرامج قبل تنفيذها جهة علمية تجمع بين تأصيل المعلومة وكيفية العرض وطرائق التنفيذ بحسب اختلاف الظروف والأعمار والبيئات، وأعتقد أن كرسي الأمير نايف لدراسات

الأمن الفكري في المملكة العربية السعودية كمثال؛ قادر على تحقيق هذا المطلب الجزئي، أما المطلب الكلي الذي هم فاعلوه وأرجو أن يتحقق فهو يتمحور حول انسجام البرامج والنظم كافة بخطة استراتيجية موحدة لها جهازها الإشرافي وآلياتها في الرقابة والمحاسبة عند وجود الخلل في التطبيق أو التنزيل على الواقع.

إن هذا التهديد للقاعدة ينبغي ألا يؤثر في قدراتنا الدفاعية ما دمتنا قد حصّنا ذواتنا بدروع الوعي والإيمان، ولو حصل بعض الشذوذ في قيام البعض بأعمال متطرفة قد تقع هنا أو هناك، فليست مجتمعات الأرض كلها بمنأى عن تلك الخروقات، وتبقى نشوراً عن الشكل العام، سيرفصها الجميع ويعاودون مواجهتها من جديد وبصورة أقوى من السابق؛ لأن القناعة والانسجام قد عُرسَت فسائلهما في كل تلك المؤسسات الرسمية والمدنية، وأصبحا سلوكاً واعياً وليس تكليفاً مباحثاً تتأفف من قبوله النفوس، فكيف بالعقول؟!

المسألة العاشرة: غموض الخطاب الإصلاحي المعاصر وحاجته إلى الإصلاح

شهدت الأعوام الماضية صوراً من العرائض والمطالبات بتفعيل الإصلاح الداخلي على شكل بيانات إنترنتية ومحاضرات حوتها منتديات اقتصادية أو مطالبات وتحريضات من خارج الحدود تكتسب صفة المعارضة الخارجية، وهذه من وجهة نظري متباينة الوجهة والمقصد، وهي جزء من مسلسل الإصلاح المتعثر الذي تلد بعض مشاريعه أجنة ميتة لا حياة فيها، وعادة

ما يتم النقد بعد خروج الخطابات الإصلاحية بأنها لم تُؤخذ باهتمام وُعُطِلت عن العمل وكأنها وحي منزل لا يقبل إلا التطبيق العاجل في أرض الواقع، ومع أهمية دفع عجلة الإصلاح من دون توقف، والتسليم بحسن قصد بعض القائمين بهذه المطالبات الوطنية؛ إلا أن الخطاب الإصلاحي المحلي يحتاج إلى نقد ومراجعة ملحّة في أهم أبعديات المشروع الإصلاحي، ولعلي أختصر المقام في عرض بعض التساؤلات والمراجعات التي قد تطور هذا الخطاب وتنميه سعياً لعمل إيجابي بأقل الأضرار المتوقعة، ومن هذه التساؤلات:

أولاً: أن الخطاب الإصلاحي تنقصه الرؤية الواضحة والمنهجية الواقعية قبل الخوض في التجارب الميدانية التي سوف تضطر المطالبين بالإصلاح إلى الدخول في تقاطعات معقدة وعنيفة مع قوى السلطة والمجتمع، تجعل همهم الأكبر التصدي للمواجهة الراهنة مع تلك القوى، وتُنسيهم فحوى الخطاب وجدوى الإصلاح الذي ينشدونه، وفي تجربة التسعينيات الماضية سؤال مطروح لأصحاب مذكرة النصيحة الماضية: كم مما جاء فيها ما زالت القناعة به قائمة وراسخة؟ مع ظني أن حتميات الماضي وقطعياته أصبحت اليوم إما مردودة أو مظنونة لكثير من أولئك الدعاة؛ ليس لأن الزمن تغير؛ بل لأنها لم تنل النضج الكافي لإخراجها؟ ثم أريد أن أعود حول مقصودي من الرؤية المطلوبة في الخطاب الإصلاحي حيث يجب أن تظهر الأهداف الكلية والتي عادة لا يختلف حولها الفرقاء، كاستقلال القضاء وضمان الحريات العامة والرقابة الشعبية على الأداء وغيرها، ومن ثمّ يُتدرج في

تطبيقها وفق المراحل التي تملئها طبيعة المجتمع والقائمين عليه، وقد يكون من الأولى في حال تأخير بعض المطالبات القيام ببعض أجزائها بحسب الظروف الملائمة. وبهذا الوضوح والجلء ينبغي أن يكون خطاب الإصلاح المطلوب. كما يجدر بنا ألا نتناسى أن السلطة والمجتمع لن تثق في مشروع ظهرت في أجدته مصالح خفية ومطامع شخصية تمرر من خلال هيبة الدين واحترام المطالبين.

ثانياً: التشنج الواضح من دعاة الإصلاح سواء حصل هذا التشنج من أصحاب السلطة والمسؤولين تجاههم أم حصل منهم تجاه الآخرين، والواقع يشهد بهذا التوتر المتبادل بين أطراف وجهات الإصلاح الوطني، وهو مشاهد من خلال عنف الخطاب وعنف ردة الفعل أحياناً تجاه دعاة سواء في مقالات أم اعتقالات. أتساءل حينها في مدى إمكانية أن يتم إصلاح ظاهره الوعود بالرخاء والعدالة والأمن، وباطنه العداوة والبغضاء والتشفي بين أولئك المصلحين؟! وهل يمكن أن نلغي أحد أطراف المعادلة الإصلاحية سواء أكانوا من المطالبين أم من المسؤولين؟ ولا أظن أن حل الإلغاء والتهميش يمكن القيام به، خصوصاً في مثل ظروفنا الحالية بثورتها المعلوماتية والاتصالية. وما أجزم به أن هناك قدراً كبيراً من المشترك الإصلاحية الكل يتفق عليه، لكن يحدث الاختلاف في آليات تنفيذها أو سرعة المبادرة إليها أو التعجل في تطبيقها أو التخوف الزائد من تبعاتها، وهذه المخاوف لا تقتضي صب المزيد من الزيت على النار المشتعلة في الكثير من الميادين الحياتية، وبمنظرة واحدة إلى بعض المتربصين والمنتظرين الناقلين لأي زعزعة أمن في

البلاد تضطربنا لأن نكون كالبيدتين للإنسان تغسل إحداهما الأخرى، ولو اقتضى بعض التنظيف نوع من الألم المؤقت والخفيف.

ثالثاً: المشروع الإصلاحي مشروع وطني تبنيه أيدي أبناء الوطن، كل الوطن، ويُسقى بمائه وينسجم مع ثقافته وأعرافه، والمستورد من المشاريع الإصلاحية لا نعني رده وتجاهله، لكن ينبغي إخضاعه لاحتياجاتنا الراهنة وتطلعاتنا المستقبلية وموافقته لأحوالنا الثقافية والبيئية. ومن العجيب أن تُسوّق في بلادنا منتجات أجنبية الصنع للإصلاح والتطوير، والغرابة ليس في كونها بعيدة عن واقعنا وتطلعاتنا؛ بل ما فيها من النزق والجرأة أن تهمش سيادتنا على بلادنا أو ترسخ التبعية لمستقبل بلادنا ونهضتنا. إن واقع الإصلاح في بلادنا يشهد مرحلة حساسة من التغيير تتطلب كفاءةً وروحاً عالية لا تنظر سوى مصلحة الوطن، وتبتعد عن الإثارة باسم الإصلاح، وتتعامل مع هذا المشهد بحنان الأب وحزمه وإصراره على النجاح، والوعي بمدركات العمل الإصلاحي يجنبنا خطر التصدع الداخلي أو التباطؤ الحضاري، ويكفي أنه يعلمنا روح الجسد الواحد، ولو تعددت الرؤى واختلفت الأعضاء.

المسألة الحادية عشر: اغتيال الكرامة وظاهرة الاستخفاف بالإنسان

أعتقد أن ظاهرة الاستخفاف بالناس من أشد صور التحقير البشري للإنسان، وإذا كانت إهانة الحيوان مذمومة وفعلها من أقبح الأفعال حتى لو كان المراد هو الانتفاع بلحمه للأكل عند

الذبح، فقد قال (ﷺ): «إن الله كتب الإحسان في كل شيء... فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحدّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته»^(٢٤). فإذا كان هذا هو قانون التعامل مع الحيوان البهيمي فالإنسان من باب الأولى والأحرى أحقّ بذلك التكريم في حياته، فقد سخرّ الله له كل شيء في الأرض والسموات، وأخبر الله تعالى أن الله كرّم الإنسان على كل الخلق في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وهذه المنزلة من التكريم والتفضيل يتساوى فيها من يحمل الصفة الإنسانية بغض النظر عن كل التنوعات البشرية والاختلافات الخلقية، لكنها في حياتنا المادية واعتبارات عصرنا الاستهلاكي أصبح التكريم للإنسان وفق كم يساوي كسلعة سوقية؟ وكم يحمل من ألقاب وظيفية؟ وكم يبلغ من منزلة سلطوية؟ وبالتالي فنحن أمام الشريحة الأكبر التي لا تملك الثروات أو المناصب، والتي يتم التعامل معها وفق قانونية الاستخفاف المذلّ الذي يُنمي عن طبقيّة استبدادية غير مكشوفة للعيان، لكنها تتخفى بمكرٍ في التصرفات والأفعال، نلحظها بقوة في تعامل المدير مع مرؤوسيه، والموظف مع مراجعيه والضابط مع أفراد من أصحاب الشرائط الحزينة، والمعلم أحياناً مع تلامذته والآباء مع زوجاتهم وأطفالهم، بل المثقف مع قرّائه، والمفكر مع قيمه ومبادئه! إنها صور عديدة من الاستخفاف الممنهج لقتل الكرامة والحيوية الذاتية لدى شخص الإنسان

(٢٤) رواه مسلم في صحيحه، الحديث رقم ١٩٥٥.

تأتي في بعض المجتمعات بصورة منظّمة وهادئة تنتهي بالفرد المكبوت إلى القتل الرحيم، ليعيش بعدها إنساناً ذليلاً مستضعفاً سهل الانقياد وعجينة هشة للتأثير والطرق وفق ما يريده أصحاب النفوذ الإعلامي والاستهلاكي والفكري، أما السياسي البسيط فقد يفرحه أن يكون أفراد مجتمعه منقادين مخفوضي الرؤوس ليسمعوا ويطيعوا من دون تعليل أو مناقشة، ولكن على المدى البعيد سيتحولون نحو الأقوى أثراً ونفوذاً في عقولهم والمدغدغ لعواطفهم والمشبع لغرائزهم، وربما تكون وجهتهم مخالفة لسياسة بلدهم وسلطانهم، ثم إن سياسة الاستخفاف تولّد كبتاً فكرياً يتحول نحو السرايب والغرف المعتمة وربما ينشأ في هذا المناخ الموبوء أفكاراً متطرفة أو انتماءات شاذة عن الدين والمجتمع، وقد يتشكل في أذهانهم نوع من القرف الوجودي والتذمر الصامت من كل شي حتى لو كان حسناً، لأنّ الإحساس بالنبذ يشكّل في أي مجتمع خلايا سرطانية تقتل ببطء مناعة الجسم وقوته في البقاء والمواجهة، وهذه السياسة كانت فكرة قديمة مارسها فرعون على قومه، كما حكى الله تعالى عنه في قوله: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ﴾ [الزخرف: ٥٤]، قال القرطبي في معاني الاستخفاف: «فاستخف قومه وقهرهم حتى اتبعوه، يقال استخفه خلاف استقله، واستخف به أهانه، وقال ابن الأعرابي: المعنى فاستجهل قومه ﴿فَاطَاعُوهُ﴾ لخفة أحلامهم وقلة عقولهم»^(٢٥).

والمعاني تدور هنا على أن استخفاف فرعون بقومه جعلهم في

(٢٥) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]، ج ١٦، ص ٩٣.

مستوى أن يجعلوه إلهاً مع كل مظاهر النقص والخور الإنساني، وسخرهم في أقبح صور الاستعباد البشري كما في بناء الأهرام كشاهد على هذا الاستخفاف العظيم، لكن النهاية أثبتت صدق المآل المأساوي لهذه الحفنة من الناس، فقوم فرعون لم يحفلوا به وارتد عنه أكثر جنوده تبعاً وانتماءً وهم السحرة، وزالت تلك الدول بزوال مصدر القهر فيها؛ لذا يقول ابن حزم في معرض حديثه عن مساوئ الاستخفاف: «فإذا استخففت بهم - أي بالخلق - بغير حق استخفوا بك بحق لأن الله تعالى يقول: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] فتولد على نفسك أن تكون أهلاً للاستخفاف بك بل على الحقيقة مع مقت الله عز وجل وطمس ما فيك من فضيلة»^(٢٦).

ويبقى قانون الاستخفاف مصدر قلق دائم وتخوف محتم من تحولات أو نقمة المستخف بهم، أو على العكس ضعفهم وقلة حيلتهم عندما يلقون في وجه الأعداء أو يُطلب منهم الصمود في وقت الشدة والبلاء. إن أخطر ما في ظاهرة الاستخفاف بالإنسان أنها تغتال عقله وفكره وبالتالي حياته المثلى التي يسعى إلى تحقيقها في دنياه ويحلم بها في جميع أمانيه، حينها ما الفائدة من العيش وقد ماتت تلك الآمال في النفوس؟! وما صُورُ المنتحرين أو المدمنين أو المرضى النفسيين في مجتمعاتنا إلا انعكاساً لاستخفاف الآخرين بهم وتحطيمهم تدريجياً وتحويلهم إلى تراب متحرك يتطاير مع كل رياح العولمة التي تهب على أوديتنا كل يوم.

(٢٦) ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ص ٦٦.

المسألة الثانية عشر: سُنَّة التدرج المرحلي للإصلاحات المدنية

عندما يولد الإنسان ويخرج إلى الحياة ينساب في تيارها السائر السادر تحكمه نوااميسها، ويعتلج في عرصاتها متقلباً بين جوانبها المتنوعة المختلفة، ينمو في أثنائها ولا يتوقف، يكبر فيه كل شي ولا يسكن، يتغير في كل لحظة بهدوء وأحياناً بعنف، فالتغير هو قانون الحياة.

إن ذلك النمو الذي يسري في كل أجزاء الإنسان لا يقتصر على جزء من كيانه من دون الآخر بل يشمل بدنه وعقله وروحه وسلوكه وعواطفه وكل مكوّناته. إن الإنسان في نموّه وتطوّره كان يخضع لقانون التدرج والانسحاب في كل مراحل العمرية إلى أن ينتهي به المطاف وهو لا يزال يخضع لهذا القانون، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

إن تجاوز قانون التدرج والمرحلية في التعامل مع الإنسان، وبالأخص في مفاهيمه وأفكاره، أو دعوته إلى تغيير سلوكه وطبائعه أو الرغبة في إصلاح بيئته ومجتمعه، لن يحقق هذا التجاوز أي نفع في الإصلاح والتغيير المنشود بل قد يثمر في نفس ذلك الفرد ردة فعل تقوده إلى التمسك بقديمه والافتخار بما كان عليه، والاحتراب من أجله لو استطاع. إن النفوس التي أَلِفَتْ الاعوجاج وقد عاشت فيه دهرًا طويلاً تتصلب على ما تألف من المعاصي والمخالفات، وإذا أردنا لها نقلة مفاجئة

سريعة؛ صاحت وتمردت وتفلتت تبغي التملص فيُضطر إلى الترفق والتدرج في حملها على تنفيذ الحق والعمل بالشرع. والأساس الفقهي الذي تستند إليه قاعدة التدرج يكمن في قواعد ترجيح المصالح الكبيرة والعظيمة والدائمة على سواها من المصالح الصغيرة والجزئية والمنقطعة؛ لأن امتناع الناس عن الامتثال للشرع كله دفعة واحدة قد يؤدي بهم إلى الشقاق وإحداث الفتن العارمة، وهي لا شك مفسدة كبيرة تُبعد وتُنأى باحتمال مفسدة تأخير إعلان تطبيق الشرع والحق الذي يرفضونه. يؤيد ذلك قول عائشة (رضي الله عنها): «إنما نزل أول ما نزل منه - أي من القرآن - سور من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام: نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنوا. لقالوا: لا ندع الزنا أبداً.» (٢٧).

إن الحكمة تفرض على المسلم مراعاة أحوال الناس والمخاطبين، فمقدار امتثالهم لأحكام الشرع يختلف ويتباين فلا ينبغي للداعي إلى الله معاملة الناس جميعاً بالمثل أو التعجل في إلزامهم بالحق كله ونفوسهم قد ألفت غيره واعتادت عليه. ومن الأمثلة المبيّنة لذلك الأمر ما جاء عن النبي (ﷺ) في النهي عن المعازف والضرب بها، ومع ذلك فقد جاء عن بريده أنه قال: «خرج رسول (ﷺ) في بعض مغازيه، فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت: «يا رسول الله إني كنت نذرت إن ردك الله سالماً أن أضرب بين يديك بالدف وأتغنى، فقال لها رسول الله (ﷺ):

(٢٧) رواه البخاري في صحيحه، ج ٤، ص ١٩١٠، الحديث رقم ٤٧٠٧.

«إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا». فجعلت تضرب، فدخل أبو بكر (رضي الله عنه) وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب، ثم دخل عثمان وهي تضرب، ثم دخل عمر فألقت الدف تحت إستها ثم قعدت عليه. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إن الشيطان ليخاف منك يا عمر، إني كنت جالساً وهي تضرب فدخل أبو بكر وهي تضرب، ثم دخل علي وهي تضرب، ثم دخل عثمان وهي تضرب فلما دخلت أنت يا عمر ألقت الدف»^(٢٨).

يقول ابن القيم معلقاً على تلك القصة وقصة عائشة مع الجاريتين اللتين كانتا تغنيان بغناء بعث: «فقد أقر النبي (صلى الله عليه وسلم) الصديق على أن الغناء مزموور الشيطان... فعلم أن هذا من الشيطان، وإن كان رخص فيه لهؤلاء الضعفاء العقول من النساء والصبيان، لئلا يدعوهم الشيطان إلى ما يفسد عليهم دينهم، إذ لا يمكن صرفهم عن كل ما تتقاضاه الطباع من الباطل، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فهي تحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، فإذا وصف العمل بما فيه من الفساد مثل كونه من عمل الشيطان، لم يمنع ذلك أن يدفع مفسدة شر منه وأكبر، وأحب إلى الشيطان منه، فيدفع بما يُحبه الشيطان، ما هو أحب إليه منه، ويحتمل ما يبغضه الرحمن، لدفع ما هو أبغض إليه منه، ويفوت ما يُحبه لتحصيل ما هو أحب إليه منه، وهذه أصول من رزق فهمها والعمل بها فهو من العالمين بالله، وبأمره»، إلى أن قال: «وإذا لم يمكن حفظ العبد نفسه من جميع

(٢٨) محمد بن عيسى الترمذي، صحيح سنن الترمذي، ج ٣، ص ٢٠٦، الحديث

رقم ٢٩١٣.

حظوظ الشيطان منه، كان من معرفته وفقه وتمام توفيقه أن يدفع حظّه الكبير بإعطائه حظّه الحقيق إذا لم يمكن حرمانه الحظين كليهما، فإذا أعطيت النفوس الضعيفة حظاً يسيراً من حظّها، يُستجلب به من استجابتها وانقيادها خير كبير، ويدفع عنها شراً كبيراً أكبر من ذلك الحظ، كان هذا عين مصلحتها، والنظر لها والشفقة عليها». ثم قال وهو يتحدث عن حديث ضرب المرأة الدفّ بمناسبة قدومه: «واحتمل (ﷺ) ضرب المرأة التي نذرت إن نجاه الله أن تضرب على رأسه بالدفّ لما في إعطائها ذلك الحظّ من فرحها به، وسرورها بمقدمه وسلامته الذي هو زيادة في إيمانها ومحبتها لله ورسوله، وانبساط نفسها وانقيادها لما تؤمر به من الخير العظيم الذي ضرب الدفّ فيه كقطرة سقطت في بحر، وهل الاستعانة على الحق بالشيء اليسير من الباطل إلا خاصة الحكمة والعقل، بل يصير ذلك من الحق إذا كان معيناً عليه، ولهذا كان لهو الرجل بفرسه وقوسه وزوجته من الحق؛ لإعانتته على الشجاعة والجهاد والعفة، والنفوس لا تنقاد إلى الحق إلا ببرطيل، فإذا برطلت بشيء من الباطل لتبذل به حقاً وجوده أنفع لها وخير من فوات ذلك الباطل كان هذا من تمام تربيتها وتكميلها، فليتأمل اللبيب هذا الموضوع حقّ التأمل، فإنه نافع جداً والله المستعان»^(٢٩).

إن التدرج المطلوب لا يقصد به التملص من بعض الشرع، فإن الشرع كامل وكله واجب، لكن تطبيقه على الناس في أول

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الكلام على مسألة السماع، تحقيق ودراسة راشد بن عبد العزيز الحمد (الرياض: دار العاصمة، [د.ت.ا]، ص ٣١١-٣١٤.

أيام الحكم، أو في دعوة الناس له قبل الحكم، أو في تربية الدعاة عليه يسوّغ للعالم المتأمل أن لا يتحدث به أو يُطبّقه دفعة واحدة، بل في خطوات لا تُبطئ به عن إقامة حكم الله عز وجل وتطبيق شرعه، هذه الخطوات ينظر فيها إلى الأهداف بدقة وبصيرة وتحدد الوسائل الموصلة إليها، وبالتخطيط والتنظيم والتصميم تصل المسيرة إلى المرحلة المنشودة والأخيرة التي فيها تطبيق الشريعة والحكم بها.

ويدلّ على صواب هذا السلوك ما كان من الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - فقد جاء إلى الحكم بعد مظالم ارتكبتها بعض الذين سبقوه فتدرج ولم يستعجل. فدخل عليه ولده عبد الملك فقال: «يا أبت ما يمنعك أن تمضي لما تريده من العدل؟ فوالله ما كنت أبالي لو غلّت بي وبك القدر في ذلك. قال: يا بني: إني إنما أروّض الناس رياضة الصعب، إني أريد أن أحيي الأمر من العدل فأؤخر ذلك حتى أخرج معه طمعاً من طمع الدنيا فينفروا لهذه ويسكنوا لهذه»^(٣٠)، أي يخرج طمعهم بالموعظة والتأني ليكون عن قناعة لا بخوف من السطوة والعقاب.

ويبدو أن هذا الولد الصالح قد حاز حماسة فاقت التي عند أبيه فدعته إلى معاودة الاستغراب من سياسة التأخير والتدرج فكان منه أن: «دخل على أبيه فقال: يا أمير المؤمنين ما أنت قائل لربك غداً إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها أو سئّة فلم

(٣٠) عبد الستار الشيخ، عمر بن عبد العزيز: خامس الخلفاء الراشدين (دمشق:

دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٢٢٦.

تحيتها؟ فقال أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيراً، يا بني: إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة، وعروة عروة ومتى أردت مكابرتهم على انتزاع ما في أيدهم لم آمن أن يفتقوا عليّ فتقاً يكثر فيه الدماء. والله لزوال الدنيا أهون عليّ من أن يراق بسببي محجمة من دم، أو ما ترضى أن لا يأتي عليّ أبوك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة ويحيي فيه سنة»^(٣١).

وقد شهد الحسن البصري - رحمه الله - على حصول هذا اليوم بقوله: «ما ورد علينا قط كتاب عمر بن عبد العزيز إلا بإحياء سنة أو إماتة بدعة أو رد مظلمة»^(٣٢).

إن مرحلة التدرج التي طبّقها عمر بن عبد العزيز في خلافته التي لم تستغرق عامين سطرت من الإنجازات ما ملأت به أسفاراً من كتب التاريخ حقيقاً على أهل الإصلاح والتغيير تأمل هذا العمل والإنجاز العجيب، وأكثر دعاة تطبيق الشريعة اليوم يسيئون للشريعة باستعجالهم وإرغام الناس على تفاصيل خلافية يجعلونها أصولاً كلية، وكم تستباح الدماء ويُقتل المخالفون تحت راية تطبيق هذه الشريعة التي هي منهم براء.

(٣١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٤٠.

(٣٢) الشيخ، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الفصل الثالث

مقاصد الفقه السياسي عند ابن تيمية: أنموذج للإصلاح المدني

مقدمة: حول الدور التجديدي للفكر السياسي عند ابن تيمية

لا يزال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - تعالى مثاراً للجدل الفقهي والكلامي من عصره حتى اليوم، وربما كانت المعطيات التاريخية والجغرافية منذ عهده حتى اليوم سبباً لدخول ابن تيمية معترك الخلاف بين ظاهرية النصوص ومقلدة الفقهاء وبين تياره التجديدي المقاصدي القائد نحو حسن الفهم التأويلي للنصوص وتصور الواقع العملي للتنزيل، وبسبب هذا التوجه لابن تيمية واجه أعداءً من صنوف شتى، يكادون يتفقون على إنكار مساره التجديدي ومحاولاته الإقلاعية المناهضة لواقع الجمود الفقهي والخمود الحضاري. هذه الحالة التیمیة التي تبناها من جاء بعده من الفقهاء والمصلحين، قدمت للعقل

الفقهي تجديداً بروح العصر، على الرغم من أن هناك صورة مغايرة لبعض أتباع ابن تيمية ممن ينكر التجديد ويخافه، ويشدد على المخالف ويغتاله، وفي اعتقادي أن هذا السلوك نظر الى ابن تيمية من زاويته الفكرية وتعامل مع فتاواه وآرائه من خلال حاجاته أو معاركة الشخصية، ولعلي في هذا المقال أبرز موقف ابن تيمية الفقهي والتجديدي في أهم المسائل السياسية التي لها امتداد مع واقعنا المعاصر، من خلال النقاط الآتية:

أولاً: ناقش ابن تيمية القضايا السياسية المتعلقة باختيار الحاكم وتولي السلطة والعلاقات الدولية بين المجتمع الإسلامي وغيرها من خلال مقاصد الشريعة وتعامل مع متغيراتها من خلال الفقه المصلحي وقواعد الشرع الكلية، في ظروف قاهرة مرّت بها الأمة بسبب الاجتياح المغولي والصليبي. وبرز فقه ابن تيمية السياسي بوضوح من خلال ردّه على الشيعة في خلافهم مع السنّة حول الإمامة في كتابه الكبير منهاج السنّة النبوية ورساليته الصغيرتين الحسبة والسياسة الشرعية التي تعرض فيها لأهم المسائل الفقهية للولايات الدينية والمدنية.

ثانياً: يرى ابن تيمية أن اختيار الحاكم يحصل بالطرق الفقهية التي ذكرها الفقهاء، مثل: البيعة وولاية العهد (الاستخلاف) والقهر والغلبة كما هو عند بعضهم، ويضيف أن النص «النبوي» دلّ على ثبوت الخلافة لأبي بكر، وينظر ابن تيمية في هذا الموضوع الخطير من زاوية مقاصدية أخرى، وهي أن أساس الاختيار يحصل لمن له القدرة والسلطان ووافقه أهل الشوكة، يقول - رحمه الله: «فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة

والسلطان صار إماماً^(١)، فلا يرى أيضاً اشتراط عدد من أهل الحل والعقد لصحة البيعة، فسلطة الأمر الواقع التي تحصل بها مقاصد الإمامة هي سلطة شرعية عند ابن تيمية، ويؤكد ذلك بقوله: «فالدين الحق لا بد له من الكتاب الهادي والسيف الناصر»^(٢)، وأعتقد أن حسم الأمور في اختيار الحاكم بحصوله على القدرة والسلطان، وموافقة أهل الشوكة من المؤثرين في القرار أو النفوذ؛ لا شك في أنه يحسم المنازعة في إثبات الشرعية لمن يدعيها نظرياً ويفقد أدواتها عملياً.

ثالثاً: برز فقه ابن تيمية السياسي في موضوع صفات الإمام وشروط الولاية، فقد خرج عما قرره الفقهاء من صفات كثيرة تتعلق بالكفاية والعدالة وسلامة الحواس والاجتهاد والقرشية وغيرها، واقتصر نظره المقاصدي على أهمية تحقيق شرطين رئيسيين، كما في قوله: «فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة»، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]^(٣)، كما أنه قصر مقصود الولاية على قيام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤)، وقال في نص آخر: «والمقصود والواجب بالولايات، إصلاح دين الخلق الذي متى

(١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ١، ص ٥٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣١.

(٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى (الرياض): طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د.ت.]، ج ٢٨، ص ٢٥٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

فاتهم خسروا خسراً مبيناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياه»^(٥).

رابعاً: قرر ابن تيمية أصلاً مقاصدياً عاماً عليه مدار الولايات الصالحة، واختزل فيه واجبات الإمام أو الحاكم، فقال مؤكداً ذلك: «أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»^(٦)، ورسائله العلمية وواقعه العملي جار على هذا المقصود العظيم، فابن تيمية لم يلتزم بالآليات الفقهية في تحديد عمل الحاكم، بل جرى على مقصود الشرع العام الذي لم يفصل في واجبات لم ينزل الله بها من سلطان خصوصاً في قضايا السياسة ومعاش الناس، بل تُركت وفق واقع المجتمعات ومتغيراته الحياتية، يقول (رحمه الله): «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حدّ في الشرع»^(٧).

خامساً: يمكن التدليل على مقاصدية ابن تيمية في العمل السياسي والموازنة المصلحية فيه؛ فتواه الشهيرة في جواز عمل المسلم تحت إمرة من يُكلّفه بأخذ المكوس (الضرائب) على وجه الظلم والتعدي المحرّم، ولكنه قد يخفف بعض الظلم في العمل ضمن تلك الولاية، فأجابه ابن تيمية: «الحمد لله، نعم!! إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه وولايته خيرٌ وأصلح للمسلمين من ولاية غيره واستيلاؤه على الإقطاع خيرٌ من

(٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٤٦.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٨.

استيلاء غيره - كما قد ذكر - فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في ذلك بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه، وقد يكون ذلك عليه واجباً!! إذا لم يقدّر به غيره قادراً عليه. فنشر العدل - بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان - فرضٌ على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقدّم غيره في ذلك مقامه ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم»^(٨).

سادساً: برزت النظرة المقاصدية أيضاً في فتوى ابن تيمية المتعلقة ببلد ماردين، هل هي دار حرب أم دار إسلام، ذلك أن فيها بعض أعداء الإسلام المحاربين ويسكنها بعض المسلمين، فكان جوابه مقاصدياً لم يضعهم في أحد القسمين؛ بل جعلها مركبة من دار الحرب والإسلام، يُعامل كل فريق بما يستحقه وفق المصلحة والقدرة على الامتثال. وهنا يتجاوز ابن تيمية التصنيف الفقهي للديار وما يترتب عليه من أحكام، فالوضع المعاصر للدول والحكومات لو تم إسقاطه على التصنيف الفقهي للديار لوقع الحرج في التنزيل وأورث حالة من المواجهة الدائمة مع الدول الكافرة، وهذا مخالف لواقع الناس اليوم والتداخل الكبير في مصالحهم، وارتباطهم بالمواثيق والمعاهدات والأحلاف الدولية، ولا شك في أن محاولة ابن تيمية في تجاوز هذا التقسيم تعطي الفقه السياسي رؤية مقاصدية تضبط العلاقة مع الآخر وفق ثوابت الولاء والبراء ومصالح المسلمين وموازنين القوة والضعف في بلدانهم، ويحسن الإشارة إلى أن كتاب اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم صُنّف

(٨) المصدر نفسه، ج ٣٠، ص ٣٥٦.

ضمن الإطار العقدي القائم على صلاح الفرد من شوائب الشرك والتقليد، وفرّق بين الحديث عن أهل الكتاب في الإطار السياسي والمدني الذي تدخل فيه عوامل أخرى لها علاقة بأمن مكونات المجتمع من الفوضى والاحتراب، وعوامل السلم والحرب القائمة على موازين المصلحة والقوة.

يظهر مما سبق عرضه بإيجاز شديد في هذه المقدمة أن فقه ابن تيمية السياسي كان مقاصدياً يستلهم كليات الشرع ومصالح الخلق في التنزيل الواقعي للسياسة الصالحة، وحُكم بعض المتأخرين على فساد الأنظمة السياسية المعاصرة شرعياً، أو حرمة الديمقراطية والمواثيق الدولية والتعاون مع الجمعيات الحقوقية الدولية وغيرها، يحتاج إلى تراث واعتدال وموازنة تفحص الواقع وتمايز بين المصالح والمفاسد، وكم نحتاج اليوم إلى رسم ملامح فقه سياسي رشيد يستلهم الكليات ويدرك المتغيرات، ويقي الأمة خروج الجاهلين وإفساد المغالين.

ويمكن زيادة التوضيح لدور ابن تيمية في معالجة القضايا السياسية من زاوية تجديدية مقاصدية بعرض بعض المسائل ليدرك القارئ هذه الإضافة العلمية المتميزة لابن تيمية.

المسألة الأولى: نظرة ابن تيمية إلى منصب الإمامة وحكمه

أولاً يجب أن نعلم أن ابن تيمية قد ناقش موضوع الإمامة مناقشة طويلة وذلك في معرض الرد على مخالفيه من الشيعة ومن وافقهم وذلك بالأدلة والتأصيل العلمي المعتمد على استقراء النصوص والآثار في كل جزئية يريد الرد عليهم فيها.

وأول ما بدأ في ذلك أنه أثبت أن إمامة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) كانت ثابتة بالتنص من القرآن الكريم والسنة النبوية، لكن الخلافة لم تتعدّ عهد الخلفاء الراشدين كما ورد في الأحاديث، وهذا الأمر مقرر عنده^(٩).

إلا أنه قال - رحمه الله تعالى - في إحدى فتاواه في مجموع الفتاوى بوجوب تنصيب الخلافة حتى بعد انقضاء الخلافة الراشدة مع أنه لم يذكر هذا في السياسة الشرعية ومنهاج السنة النبوية وهنا لا بد من تحليل معنى الخلافة في هذه الفتوى المذكورة.

يقول ابن تيمية - رحمه الله تعالى: «وتحقيق الأمر أن يقال انتقال الأمر عن خلافة النبوة إلى الملك إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة أو اجتهاد سائغ أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً، فإن كان مع العجز علماً وعملاً كان ذو الملك معذوراً في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة كما تسقط سائر الواجبات مع العجز كحال النجاشي لما أسلم وعجز عن إظهار ذلك في قومه؛ بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه لكن المُلْك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداوود وسليمان ويوسف. وإن كان مع القدرة علماً وعملاً، وقدر أن خلافة النبي مستحبة ليست واجبة، وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا فهذا التقدير إذا فرض أنه حث فلا إثم على الملك العادل أيضاً»^(١٠).

(٩) انظر: ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ٨، ص ٢٨٨ وما بعدها وج ١٠، ص ٥٢٤ وما بعدها.
(١٠) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٣٥، ص ٢٥.

وهنا لأول وهلة يبدو للقارئ أن وجوب الخلافة عند ابن تيمية يعني وجوب تنصيب الإمام عند العلماء من أهل السنة، لأن الخلافة والإمامة مترادفة عندهم وحينئذ فلا فرق بينه وبينهم، لكن بعضهم يرى أن الإمامة هي النظام الذي تتعلق شرعيته بشخص الإمام كخليفة النبي (ﷺ) وهو الذي ثبتت إمامته بالطريقة الشرعية المقررة بالفقه، بينما الخلافة عند ابن تيمية ليست نظاماً معيناً؛ بل هي كيفية الحكم والسياسة أو الإدارة على صورة الخلفاء الراشدين، وشيخ الإسلام عندما جعل الخلافة والإمامة لفظين مترادفين لمعنى واحد وافق جمهور العلماء وهو الأصح، ولذلك يأتي شيخ الإسلام ويبين وجوب الإمامة أو الخلافة في كل زمن على الكيفية التي صورها الخلفاء الراشدون حيث يقول في هذا: «بل الواجب خلافة النبوة لقوله [ﷺ]: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهتدين...»^(١١)، إلى قوله: «فهذا أمر وتخصيص على لزوم سنة الخلفاء والأمر بالاستمساك بها وتحذير من المحدثات المخالفة لها وهذا الأمر منه والنص دليل بين في الوجوب».

ثم اختص من ذلك قوله (ﷺ): «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر»^(١٢)، فهذان أمر بالاعتداء بهما، والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم، وفي هذا تخصيص للشيخين من وجهين: أحدهما: أن السنة ما سنوه للناس، وأما القدوة فيدخل فيها الاقتداء بهما في ما فعلاه مما لم يجعلوه سنته. الثاني: أن السنة

(١١) رواه الترمذي، الحديث رقم ٢٦٧٦.

(١٢) رواه أحمد في مسنده، ٣٨٢/٥.

أضافها إلى الخلفاء لا إلى كل منهم فقد يقال: «إما ذلك فيما اتفقوا عليه دون ما انفرد به بعضهم، وأما القدوة فعين القدوة بهذا وبهذا، وفي هذا الوجه نظر»^(١٣).

فالخلافة عنده اقتداء بسنة الخلفاء الراشدين يمكن أن يكمل ويمكن أن ينقص، وكل نظام حكمه عنده لا بد من أن يقع بين طرفين:

الطرف الأول: هو الخلافة، **والطرف الثاني:** هو الملك (أي الملك الجائز) بقدر الاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين.

وبناء على ذلك كان تعبيره: «إن شوب الخلافة بالملك جائز في شريعتنا»، وقوله: «ومعاوية قد شابها [أي الخلافة] الملك وليس هذا فادحاً في خلافته»^(١٤).

فإن الخلافة عند ابن تيمية قد تختلط بالملك بينما عند عامة العلماء من أهل السنة فالخلافة أي الإمامة إما صحيحة وإما باطلة ولا توسط في هذا، والصحة والبطان من حيث ثبوتها وانعقادها، والعلماء عندما فرقوا بين الخلافة والملك كان من أجل بعض النصوص التي جاءت في ذلك، ومنها أن الملك فيها عادة يكون بالقهر والغلبة بخلافة الخلافة والإمامة الصحيحة التي تثبت بالطرق الشرعية الصحيحة.

ولذلك نظر شيخ الإسلام إلى المصلحة والاقتداء بسير الخلفاء، وجعل على ذلك ثبوت الشرعية من عدمها، بل إنه

(١٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٧.

صرح بقوله: «يجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكاً ولم يكونوا خلفاء أنبياء...»^(١٥).

فكما أثبت شيخ الإسلام وجوب الإمامة فإنه أثبت كذلك وجوب السير على طريقة حكم الخلفاء الراشدين، وليس بمعنى إقامة نظام الإمامة كما هو مفهوم الفقه لما فيه من تعسر، ونصوص السُنَّة تُنبئ بحدوث ذلك في آخر الزمان، أي عودة الخلافة الراشدة، أما بقاء الطريقة والشرعية في الحكم فإنه ثابت ومستقر، وبذلك نجد أن ابن تيمية يختلف عن سائر الفقهاء من أهل السُنَّة في موضوع الإمامة بأمر منها:

الأول: هو قوله بثبوت الإمامة بالنص بخلاف نظرية الاختيار عند الفقهاء.

الثاني: هو عدم ذكره تنصيب الإمام في السياسة الشرعية خلافاً لعادة كتب الأحكام السلطانية التي تبدأ بتقديم هذا الموضوع في بداياتها، لكنه ذكر ذلك ضمناً في طيات بعض كتبه.

الثالث: نجد أن استنباطات ابن تيمية واستدلالاته في وجوب تنصيب الإمام تعتبر تجديداً وإثراء لفقه السياسة الشرعية وباب الإمامة على الخصوص، فمن استشهاداته في وجوب الإمامة يقول - رحمه الله تعالى: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها»^(١٦)، ثم يستدل على ذلك من نصوص الشرع بقول الرسول (ﷺ):

(١٥) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٥.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٣٩١.

«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»^(١٧). ويؤكد ذلك حديث آخر وهو: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم»^(١٨).

جدير بالذكر أن الاستشهاد بهذين الحديثين في سياق القضايا السياسية لم يوجد في كتب الأحكام السلطانية ولا في كتب علم الكلام ولا كتب الفقه.

ويرى ابن تيمية أنه إذا كان النبي (ﷺ) أوجب تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر فإنه يكون قرينة بذلك سائر أنواع الاجتماع^(١٩).

ويؤكد ابن تيمية أن شعائر الدين ذاتها لا تقوم إلا بقوة وإمارة، وبالتالي فالإمارة واجبة... يقول: «ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة كذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة»^(٢٠)، بل يعتبر ابن تيمية الإمارة من القربات التي يتقرب بها العباد إلى الله، «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات...». ويؤكد هذا المعنى كذلك في قاعدة الحسبة بقوله: «الولاية لمن يتخذها ديناً يتقرب به إلى الله ويفعل منها الواجب

(١٧) رواه الحاكم في المستدرک وصححه، ٦١١/١.

(١٨) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٢٢٧/١١، الحديث رقم ٦٦٤٧، طبعة دار الرسالة.

(١٩) ابن تيمية الحرائي، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٣٩١.

(٢٠) المصدر نفسه.

بحسب الإمكان من أفضل الأعمال الصالحة حتى قد روى الإمام أحمد في مسنده عن النبي (ﷺ) أنه قال: «إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر...»^(٢١).

ويستدل ابن تيمية على ضرورة الإمامة في الأمة الإسلامية لطبيعة الإنسان كما يقول: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون على جلب منافعهم والتناحر لدفع مضارهم، ولهذا يقال الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفساد فجميع بني آدم لا بد من طاعة أمر وناهٍ...»، إلى قوله: «... وإذا كان لا بد من طاعة أمر وناهٍ ومعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له وهو الرسول النبي الأمي المكتوب في التوراة والإنجيل الذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وذلك هو الواجب على جميع الخلق»^(٢٢).

وذلك أن ابن تيمية يرى وجوب الإمامة امتداداً من افتقار كل جماعة إلى أمانة تجلب المنافع وتدفع المضار حتى لو كانت جماعة أقل من ثلاثة سافروا بالصحراء فيجب عليه تأمير أحدهم كما دلت على ذلك النصوص، ويرى أن باب المصلحة والمفسدة يقضي بحتمية وجود الإمام ووجوب نصبه هذا من ناحية

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٥

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٢ - ٦٣.

الاستدلالات في الإثبات لهذه القضية. ولا ننسى استدلالاته في معرض الرد على الشيعة في ثبوت الإمامة لا كما يرونها بل كما دلّت عليها نصوص الشرع وحوادث السُّنة وإجماع الصحابة^(٢٣).

المسألة الثانية: نظرية ابن تيمية في طرق اختيار الحكم وتولي السلطة

ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في رسائله ومؤلفاته عندما يطرح قضية فإنه يخرج من المسلّمات التي فيها، ويناقش أوجه الاختلاف وما يرى أنه خطأ ويسرد في ذلك كل ما يستطيعه من أدلّة وحجج لتبين الحق.

ولذلك كان شيخ الإسلام ابن تيمية لا يناقش الموضوعات كما هي مرتبة عند من سبقه من أهل النقل والتقليد الجامد بل دائماً يطرح الجديد ويركز على أمور الواقع التي تلامس حاجات الناس والمجتمع.

ففي مثل هذا المبحث من أحكام الإمامة تناوله ابن تيمية من ناحيتين:

الأولى: من ناحية الرد على الشيعة الإمامية في خلافهم مع أهل السُّنة في مسألة الإمامة ومن الأحقّ بها وكيفية ذلك في مؤلفه الكبير منهاج السُّنة.

الثانية: وذلك من ناحية ذكر أوصاف أهل الإمارة ومن

(٢٣) انظر: حسن كوناكاتا، «النظرية السياسية عند ابن تيمية»، (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، [١٩٩٤]، ص ٨٣ وما بعدها.

يعاون الإمام في السلطة من أهل الولايات المختلفة الخاصة أو العامة؛ حيث إنه يرى أن النقاش في أصل الإمامة والخلافة قد حصل وهو حقيقة ماثلة أمام الناس بوجود السلطان المتغلب، وأن الحديث في ذلك يورث مفسدة وضرراً عظيماً وتهاجراً في الدولة، وذلك لتخلف بعض الأوصاف الشرعية في الإمام المتغلب، لكن وجوده فيه مصلحة راجحة تحتاج إلى من يسد ما فيها من نقص وتكملة ما فيها من عيوب بإيجاد الأمناء الأقوياء، خصوصاً أن وضع البلاد السياسي مضطرب وذلك بسبب الاجتياح المغولي والصليبي للشام في ذلك الوقت، وناقش ابن تيمية هذا الأمر في رسالتيه الحسبة والسياسة الشرعية.

أما رأيه في كيفية انعقاد الإمامة وما هي الطرق لذلك فإنه - رحمه الله تعالى - لا يخرج عما قاله العلماء من قبله إلا في بعض المواضع التي يرى أن الصواب معه فيها.

فأولاً شيخ الإسلام ابن تيمية يثبت أن خلافة أبي بكر (رضي الله عنه) قد ثبتت بالنص، ومعنى ذلك أن النص طريق من طرق انعقاد الإمامة لم يقل به بعض الفقهاء، فيقول في ذلك: «إن كثيراً من أهل السُّنة يقولون: إن خلافته - أي خلافة أبي بكر - ثبتت بالنص وهم يسندون ذلك إلى أحاديث معروفة وصحيحة . . . والتحقيق أن النبي [ﷺ] دلّ المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله . . .» (٢٤).

يرى بعض الفقهاء أن انعقاد الإمامة باختيار أهل الحل

(٢٤) ابن تيمية الحرائي، منهاج السُّنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ١،

والعقد يشترط أن يكون لهم عدد محدد اختلفوا فيه إلى أقوال. أما ابن تيمية فإنه يرى اشتراط عدد معين من أهل الحل والعقد ليس من أقوال أهل السُّنة.

ويقول في ذلك: «أما قول الرافضة: إنهم يقولون: إن الإمام بعد رسول الله [ﷺ] أبو بكر بمبايعة عمر، برضا أربعة. فيقال:

ليس هذا قول أئمة أهل السُّنة وإن كان بعض أهل الكلام يقولون: إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين، وقال بعضهم: تنعقد ببيعة واحد فليست هذه أقوال أئمة السُّنة، بل الإمامة عندهم تثبت لموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان فإذا بويع بيعة حصلت بها بالقدرة والسلطان صار إماماً.

ولهذا قال أئمة السلف: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية فهو من أولي الأمر الذي أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله فإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك. وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه، ولهذا لما بويع علي [ﷺ] وصار معه شوكة صار إماماً.

ولو كان جماعة في سفر فالسُّنة أن يؤمروا أحدهم كما قال النبي [ﷺ]: «لا يحل لثلاثة يكونون في سفر إلا أن يؤمروا واحداً منهم»، فإذا أمره أهل القدرة منهم صار أميراً فكون

الرجل أميراً وقاضياً ووالياً وغير ذلك من الأمور التي مبناهما على القدرة والسلطان حصلت وإلا فلا؛ إذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة وإلا فلا. وهذا مثل كون الرجل راعياً للماشية متى سلمت إليه بحيث يقدر أن يراها كان راعياً لها وإلا فلا، فلا عمل إلا بقدرة عليه، فمن لم تحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملاً.

والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بقمهه لهم فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعته أو بقمهه فهو ذو سلطان مطاع، إذا أمر بطاعة الله.

ولهذا قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطار: «أصول السُّنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ»، إلى أن قال: «ومن وُلِّيَ الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ومن غلبهم بالسيف حتى صار وُسْمِي أمير المؤمنين فدفعت الصدقات إليه جاز براً أو فاجراً».

وقال في رواية إسحاق بن منصور وقد سئل عن حديث النبي ﷺ: «من مات وليس له إمام، مات ميتة جاهلية»^(٢٥)، ما معناه: فقال: تدري ما الإمام؟ الإمام الذي يُجمع عليه المسلمون كلهم يقول: هذا إمام، فهذا معناه. والكلام هنا في مقامين:

أحدهما: في كون أبي بكر كان هو المستحق للإمامة وأن

(٢٥) رواه ابن حبان في صحيحه، الحديث رقم ٤٤ بحسب ترتيب شرح الإحسان

على صحيح ابن حبان.

مبايعتهم له مما يحبه الله ورسوله فهذا ثابت بالنصوص والإجماع.

والثاني: أنه متى صار إماماً، فذلك بمبايعة أهل القدرة له. وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً، سواء أكان ذلك جائزاً أو غير جائز...» (٢٦).

نستنبط من هذا النص الذي أطلنا في نقله وذلك لأهميته، عدة أمور:

أولاً: أنّ عدد أهل الحل والعقد لا يشترط عند ابن تيمية بل العبرة بموافقة أهل الشوكة والقدرة وخضوعهم لطاعته.

ثانياً: أنّ القدرة والسلطان بهما تحصل الولاية وعليهم يصح الانعقاد، فلا عبرة عند شيخ الإسلام بالاختيار ولا بالاستخلاف إذا لم يكن هناك سلطان وقدرة على ذلك حتى الخلفاء الأربعة لم تنعقد بيعتهم وتمضي إلا بعد ما صار معهم شوكة، فشيخ الإسلام يرد بذلك على من ادعى الإجماع في صحة انعقاد بيعة المستخلف وغيره.

ثالثاً: يرى ابن تيمية شرعية إمامة المتغلب إذا أمر بطاعة الله تعالى ويجعل ذلك من أصول السُّنة.

رابعاً: يجعل ابن تيمية البيعة الصحيحة والحقيقية هي بيعة أهل الشوكة والقدرة وفي ذلك يقول: «عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم - ويقصد أهل الشورى، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان ولم يتخلف عن

(٢٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٦ - ٥٣٠.

بيعته أحد، قال الإمام أحمد في رواية حمدان بن علي: «ما كان في القوم أوكد من بيعة عثمان كانت بإجماعهم فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة صار إماماً وإلا فلو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصّر إماماً»^(٢٧).

لا شك في أنّ هذا النص يلخص موقف ابن تيمية كله من المسألة، ومن البداية يجب أن نلفت إلى مصطلحين بالغي الأهمية في هذا السياق، هما: «أهل الشوكة» و«القدرة والسلطان» فهذان المصطلحان يحددان اتجاه تفكير ابن تيمية في مسألة الإمامة بأسرها، تلك المسألة التي ينظر ابن تيمية إليها باعتبارها أمراً من الأمور الواقعية التي ينبغي عدم الخروج عليها خوفاً من إحداث فتنة، ويتأكد هذا من تحديد ابن تيمية للولاية والسلطان على أساس أن ماهيتها تكمن في «القدرة الحاصلة» على حد تعبيره، أما التعبير المعاصر الذي يوازي تعبير ابن تيمية السالف فربما يكون «سلطة الأمر الواقع» وتدلّ بقية عبارة ابن تيمية على هذا؛ إذ يقول: «وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين»^(٢٨)، وليس هذا هو النص الوحيد الذي يحدد فيه ابن تيمية ماهية الإمامة على أساس القدرة وكتابات السياسية زاخرة بنصوص تدعم مثل هذا الفهم مثل قوله

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣٢ - ٥٣٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣٠.

الذي لا يحتمل اللبس أو التأويل «حيث إنه يبين ذلك في نص عن علي» أنه قال: «لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة، قيل له: هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؟ قال: يؤمن بها السبيل وتقام بها الحدود يجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء»^(٢٩).

ولذلك فإن ابن تيمية يرى أن الإمامة غلبة وقهر وذلك على أساس واقع الأمة وتاريخ الأئمة وجاءت بعد ذلك البيعة مصدقة له كما ذكرنا.

وكثير من الباحثين المحدثين يؤلون نصوص ابن تيمية عن البيعة نحو فكرة سيادة الأمة كما قال الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس: «المرحلة الثانية: البيعة العامة وهي أقرب ما تكون للاستفتاء... وهذه المرحلة هي الحاسمة والتي تقرر صالحيّة الخليفة المرشح أو عدم صالحيته فإذا بايعه الناس فقد أصبح يبيعتهم إماماً، وإذا لم يبايعه الناس لم تنعقد إمامته وطلب من أهل الحل والعقد ترشيح غيره وعرضه على الأمة...»، ثم يذكر قوله ابن تيمية: «الإمامة عند أهل السنّة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة»^(٣٠).

ولكن مفهوم البيعة عند ابن تيمية ينبغي عدم فهمه من المنظور الديمقراطي الحديث، لكنه مفهوم واقعي بحث لا يشير إلا إلى واقع حصول القوة كما هو واضح في اختياره لفظ

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤٨.

(٣٠) محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام (عمان: دار

الفرقان، ١٩٨٠)، ص ٢٢٩.

«الشوكة»، ويزداد ابن تيمية قرباً من النزعة الواقعية عندما يُبين أن الله تعالى لم يُنزل الشريعة وحدها وإنما ضمَّ إليها تأييد «السيف والحديد».

ولذلك يقول ابن تيمية في هذا المعنى: «فالدين الحق لا بد فيه من الكتاب الهادي والسيف الناصر كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فالكتاب يُبين ما أمر الله به وما نهى، والسيف ينصر ذلك ويؤيده وأبو بكر ثبت بالكتاب والسنة أن الله أمر بمبايعته والذين بايعوه كانوا أهل السيف المطيعين الله في ذلك، فانعقدت خلافة النبوة في حقه بالكتاب والحديد»^(٣١).

فابن تيمية أسس هذا المبدأ في نظريته للإمامة بالنصوص والواقع التاريخي من بيعة أبي بكر حتى يثبت أن الإمامة لا بد لها من الشرعية والسيف أو السلطان الذي يحمي ويقوي تلك الشرعية، وأعتقد أن موقف ابن تيمية في اشتراط بيعة أهل القدرة والشوكة كان نظراً مقاصدياً ومصليحياً من أجل إقامة نظام الدولة وإصلاح أحوالهم بوجود القائم بالسلطان في أرض الواقع، لكن في عصرنا الحاضر قد يكون في إثبات ذلك وتقريره محاولة كل صاحب شوكة وقوة أن يتغلب بقدرته العسكرية والعقدية على أمر الناس ويجبرهم على بيعته وطاعته

(٣١) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ١،

وقد يكون ظالماً مستبداً، لكن بالرجوع إلى قاعدة سيادة الأمة وغلبيتهم في إقرار الحكم من خلال الانتخاب أو الاستفتاء العام قد يجعل الأمر لشوكة الأمة ورأيها الغالب مما يحقق مقصد ثبات السلطة وعدم مراغمة أصحاب الشوك والقدرة عليها.

كذلك هناك أمر آخر يجوّز رأي ابن تيمية حول الإمامة وذلك من حيث صفات الإمام أو شروط توليته فابن تيمية لم يحدد شيئاً من ذلك مع أن أهل السُّنة قد تحدثوا عن شروط واقعية حيث يجب أن يكون ذا ولاية تامة بأن يكون مسلماً حراً ذكراً بالغاً عاقلاً... وأن يكون عادلاً ذا كفاية علمية بدرجة تؤهله للاجتهد في ما يطرأ من نوازل وأحداث... وأن يتمتع بحصافة الرأي في القضايا السياسية والحربية والإدارية.

كما يجب أن يمتاز بصلاية الصفات الشخصية بأن يتميز بالجرأة والشجاعة والنجدة والقدرة على إنصاف المظلوم... وأن يتسم بالكفاية الجسدية وهي سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وأخيراً اشتراك النسب وهو أن يكون المرشح للإمامة من قريش، وهذا الشرط مختلف فيه بين الفقهاء، كما أن تفسير موقف ابن تيمية منه محل للخلاف بين الباحثين. وبشكل عام فإن ابن تيمية لم يتعرض لتلك الصفات على النحو المعتاد أو المألوف من فقهاء الفكر السياسي الإسلامي، وإن كان قد تعرض لبعضها بنحو من الأنحاء^(٣٢).

(٣٢) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٥٣ وما بعدها.

وقد جمع ابن تيمية صفات الولاية في صفتين كبيرتين هما
القوة والأمانة.

كما يقول: «فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة كما قال
تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَزْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾» [القصص: ٢٦] (٣٣).

فهو يختلف عن فقهاء أهل السنة وغيرهم من الذين
اشترطوا صفات عديدة في الإمام ومفهوم القوة عند ابن تيمية لا
يعني مجرد القوة البدنية وإنما يعني القوة بأنواعها بحيث تشمل
كل أنواع المهارات الإنسانية من أول الشجاعة في الحرب حتى
العلم بالدين وأحكامه.

ولما كان كل منصب يستدعي نوعاً معيناً من القوة فإن ابن
تيمية يرى «أن القوة في كل ولاية بحسبها فالقوة في إمارة
الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب
والمخادعة فيها...» (٣٤).

فالقوة عنده هي التي يجب أن تتوافر في كل صاحب ولاية،
فالحاكم تتمثل به القوة في معرفة العدل كما نص عليه القرآن
والسنة وإلى امتلاك القدرة على تنفيذ الأحكام والقوة التي يجب أن
تتوافر في قائد الجيوش تتمثل في أمور ثلاثة هي: شجاعة القلب
والخبرة بالحروب والمخادعة فيها والقدرة على أنواع القتال.

أما الصفة الثانية: وهي الأمانة، فمقياسها خشية الله
تعالى، وألا يشتري الرجل بآيات الله ثمناً قليلاً، وترك خشية

(٣٣) انظر: ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٢٥٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٥٣.

الناس. فهذه الخصال الثلاث كما يقول ابن تيمية اتخذها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] (٣٥).

ولكن ابن تيمية على الرغم من قوله بأن القوة والأمانة ركنان للولاية فإن القوة والأمانة ليستا متساويتين عنده. فالقوة عنده أهم وأكثر ضرورة وتتأكد بحسب نوع الولاية، والأمانة تابعة للقدرة فهي حينئذ مكملة لها أو هي التي تضيء عليها المثالية، ويتعبير آخر فإن القدرة هي أساس الولاية الواقعي، بينما الأمانة هي مطلوب الولاية الشرعي (٣٦).

وأما مقصود الولاية فيإلى جانب أنه أداء للأمانة فقد بسطه ابن تيمية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (٣٧)، وسيأتي بسط ذلك في مكانه.

وهكذا تتبين لنا بعض الآراء التي امتازت بها نظرية ابن تيمية في الإمامة ودوره في معالجة الواقع والخروج عن الرتابة في طرح القضايا العلمية التي سار عليها الفقهاء، بل إنه جدد في ذلك وألبس كثيراً من القضايا الفقهية والعلمية ثوباً جديداً مزيناً بالأدلة والآثار المدعمة لما يقول.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٥٤.

(٣٦) انظر: كوناكاتا، «النظرية السياسية عند ابن تيمية»، ج ٢، ص ٩٥-٩٦. فقد فصل في اختيارات ضخ الإسلام السياسية وبين بطريقة علمية منهجية.

(٣٧) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٦.

المسألة الثالثة: مفهوم الولاية العامة

عند ابن تيمية

نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية في حديثه عن أحكام الولايات في بعض كتبه مثل السياسة الشرعية والحسبة وغيرهما نجد أنه يغلب مصطلح الولاية ومصطلح ولي الأمر ومشتقاته على لفظ الإمامة وما شابهها.

وذلك لأن الأمور التي يعالجها ابن تيمية في مثل تلك الأبواب هي أمور واقعية ومحسوسة ومشاهدة عند الناس قد عرفوها بمصطلحاتها المنتشرة والغالب فيها الولاية وما يشتق منها.

وكذلك معنى الولاية أعم من غيره فهو يشمل جميع ما يتولاه الإنسان وتصير له سلطة شرعية عليه، ولذلك كان المصطلح شائعاً في كتابات شيخ الإسلام، ومن ذلك قوله: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة»^(٣٨). جاءت رسالة الحسبة شارحة لهذا المقصد من الولاية.

وذكر كذلك شيخ الإسلام في منهاج السنة مقصداً آخر من مقاصد الولاية عندما قال: «ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عباد - عن بيعة أبي بكر - لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية فإن

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة»^(٣٩).

فالقصد من وجود الولايات والتمولين هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكي يحصل هذا القصد لا بد من قدرة وسلطان يحميان هذه الولاية الشرعية كي تحقق المقصود الشرعي منها، ولذلك كان لا بد من صفات خاصة لذوي الولاية لا يتم الأمر والمقصود إلا بها، وهي كما قال ابن تيمية: «والمطلوب منه العدل مثل الأمير والحاكم والمحتسب وبالصدق في كل الأخبار والعدل في الإنشاء من الأقوال والأعمال لتصلح جميع الأحوال وهما قربتان كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾» [الأنعام: ١١٥]^(٤٠).

ويقول كذلك بعبارة أوضح: «فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل وإذا تعدّر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل»^(٤١).

وذكر ابن تيمية ضابطاً في الولايات هو أنها متغيرة بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال وليست نصوصاً ثابتة في كل حال وزمان ومكان، ولهذا تعتبر من المقاصد الشرعية لأحكام الإسلام، لأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ومتجدد مع العصور والأجيال فكانت تلك الأحكام الاجتماعية السياسية متجددة ومتغيرة مع

(٣٩) ابن تيمية الحرائي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج ١، ص ٥٣٠.

(٤٠) ابن تيمية الحرائي، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٦.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

الظروف ولذلك قال ابن تيمية: «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيدة المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حدّ في الشرع...»^(٤٢). ومن تتبع وجد كثيراً من مثل ذلك في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

إذاً، برئاسة الدولة عند ابن تيمية ليست هي الإمامة، لكنها الإمارة أو الولاية، هذا واضح أيضاً عندما حدد صفات السلطة الإسلامية تحت اسم «الولاية الإسلامية».

ومن الملاحظ بوضوح أن هذه النقطة قد أثرت فيمن جاء بعده، وظهرت ضمن كتاباتهم المتعلقة بهذا الموضوع، فنحن نجد أن ابن قيم الجوزية وهو من أشهر تلامذة ابن تيمية قد طابق ابن تيمية في مفهوم الولاية الذي ذكره وهذا واضح في كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

وفي ذلك مثل قوله: «وجميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٤٣). وقوله أيضاً: «مفهوم الولايات وخصوصها وما يستفيدة المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف ليس لذاك حدّ في الشرع»^(٤٤).

وهاتان الجملتان مقتبستان بالألفاظ نفسها من رسالة الحسبة لابن تيمية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

(٤٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٨٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

وكذا نجد أيضاً أن ركني الولاية عند ابن القيم هما الصدق والعدل كما يقول: «لكن من المتولين من يكون بمنزلة الشاهد المؤتمن والمطلوب منه الصدق مثل صاحب إخبار ولي الأمر بالأحوال، ومنهم من يكون بمنزلة الأمير المطاع والمطلوب منه العدل مثل الأمير والحاكم والمحتسب ومدار الولايات كلها على الصدق في الأخبار والعدل في الإنشاء».

وهكذا نلاحظ تأثر ابن القيم بابن تيمية؛ حيث إنه قد اقتبس هذه الجملة أيضاً من كتاب أو رسالة الحسبة في الإسلام، ومع أن تفصيل أنواع الولايات ووظائفها ليس لها حدّ في الشرع فإن مبنى السياسة وأساسها عند ابن تيمية وفي بيان هذه العلاقة بين الشريعة والسياسة يقول ابن القيم: «ومن له ذوق في الشريعة أو اطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأن لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفروعها وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه لم يحتج إلى سياسة غيرها البتة فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها»^(٤٥).

ولكن قوله إن السياسة جزء من الشريعة ليس تفصيلاً بل هو سلبي، أي من دون تفصيلات، وهذا يتضح عند بيانه لقول الشافعي القائل: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، فهنا عقب ابن

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤.

القيم شارحاً: «فإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليظه لأصحابه»^(٤٦).

وقصد ابن القيم أن يُبين أن الشرع لا يحدد كيفية السياسة على وجه الدقة والتفصيل وإنما الشرع يوجه توجيهاً عاماً، وذلك بتبين المحرمات والإشارة إلى الهدف الشامل من الشريعة وهو إقامة العدل وفي هذا يقول: «بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخراج بعد العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، بل جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحك وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات»^(٤٧).

وواضح من كلامه أنه قصد بيان أن: «السياسة العادلة لا حد لها في الشرع بالتفصيل وأنها قابلة للتغيير بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة إلا أن هدفها العام هو إقامة العدل، ومعايرها وقياسها هو الوصول إلى مصالح الأمة، وتلك المسماة عنده بالسياسة الجزئية وهي مقابلة عنده للشرائح الكلية العامة»^(٤٨).

إذاً، فإن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الذي ورث فقه شيخه، بيّنا أن السياسة لا بد من أن تكون موافقة للشريعة، وواضح أن هذه الموافقة لا تعني أن الشريعة قد أتت بكل التفاصيل المتصورة والأشكال المختلفة، لكنها أتت بالإجمال العام النافع الذي يمكن تبسيطه إلى قاعدة عامة وهي «إقامة

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

العدل»، ونستطيع أن نقول إن هذه الفكرة كان لها السبق على الفكر الإسلامي المعاصر؛ حيث إن كثيراً من الباحثين المعاصرين يقولون إن الشرع لا يحدد كيفية تفصيله للنظام الإسلامي مع أنهم اعترفوا بأن دين الإسلام يشتمل على السياسة ونظم الدولة وذلك من خلال مناقشتهم وبحثهم النقدي لقول علي عبد الرازق القائل بانفصال الإسلام عن السياسة وقد حاول أولئك الباحثون استنباط قواعد السياسة الإسلامية^(٤٩).

ولكن يجب أن نوضح فرقاً بين ابن تيمية وابن القيم من جهة وجمهور الباحثين المعاصرين من جهة، حيث يرى ابن القيم وقبله ابن تيمية أن الصلاة هي أهم واجبات ولاية الأمور كما يقول ابن القيم: «واعتناء ولاية الأمور بالزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء فإنها عماد الدين وأساسه وقاعدته»، ومثله قال ابن تيمية^(٥٠).

أما غيرهم من الباحثين فإنه يرى الشورى من أهم الأمور والواجبات على أصحاب الولايات.

هذا التأثير بشيخ الإسلام لم يكن قاصراً على ابن القيم أو غيره من تلامذة شيخ الإسلام بل امتد التأثير إلى بعد ذلك بقرون عندما جاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقام بالإصلاح والدعوة على نهج شيخ الإسلام وطريقته.

ومن الأقوال التي قالها تأثراً بابن تيمية: «إن جميع الولايات

(٤٩) انظر: سعدي أبو حبيب، دراسة في منهج الإسلام السياسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥).

(٥٠) ابن تيمية الحراي، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٢٦٠.

مقصودها أن يكون الدين كله لله فإنه سبحانه إنما خلق الخلق لذلك وذلك هو الخير والبر والتقوى والحسنات . . . ولهذا أمر [ﷺ] أمته بتولية ولاية الأمور عليهم، وأمر ولاية الأمور أن يؤدوا الأمانة وأن يحكموا بالعدل وأمر بطاعتهم . . .»^(٥١)، إلى غير ذلك من النصوص التي تبين التوافق بين الشيخين.

ونخلص من هذا كله، أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فهما أن الولاية جاءت لمقصد عظيم وهو إصلاح الخلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بالعدل والأمانة من جهة القائمين بالولاية والمحافظة على ذلك بالسلطان والقدرة.

وأختم بنص نفيس لشيخ الإسلام يقول فيه مؤكداً ما مضى من معاني: «وأهم ما في هذا الباب معرفة الأصلح وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر»^(٥٢).

المسألة الرابعة: المقاصد العامة من الإمامة

عند ابن تيمية

الإمامة والحكم في الإسلام وسيلة لا غاية، وسيلة إلى مقاصد معينة يستطيع الإمام بما لديه من صلاحيات خاصة أن يحقق ويبلغ ما يعجز عن بلوغه آحاد المسلمين.

وجماع هذه المقاصد هو إقامة أمر الله عز وجل في الأرض

(٥١) محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ج ١٣ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د.ت.ا.]، ج ١٣: ملحق المصنفات، ص ٤٢.

(٥٢) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦٠.

على الوجه الذي شرع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،
الأمر بكل معروف ونشر الخير والرفع من قدره والنهي عن كل
منكر والقضاء على كل فساد والحط من شأنه وأهله.

وهذا هو الهدف والمقصد الأساس للإمامة في الإسلام،
وقد أوضح الله عز وجل هذا الهدف في كتابه الكريم حيث قال:
﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا
بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

فهذا هو الجامع لمقاصد الإمامة كما قال ابن تيمية - رحمه
الله تعالى - : «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٥٣).

وقال - رحمه الله تعالى - أيضاً في موضع آخر: «والمقصود
والواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا
خسراناً مبيناً ولم ينفعهم ما تعلموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا
يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»^(٥٤).

وهذه المقاصد والأهداف العليا من الإمامة يمكن أن تتمثل
في مقصدين كبيرين هما إقامة الدين وسياسة الناس به.

وهذان المقصدان للإمامة مشتقان من التعريف الذي اختاره
الماوردي بقوله إن «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة
الدين وسياسة الدنيا به»^(٥٥).

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦٢.

(٥٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٥.

المقصد الأول: إقامة الدين

والمراد به الدين الحق وهو الإسلام، وهو المقصد الأول والأهم كما هو معلوم من مهمة الأنبياء (ﷺ) أنهم جاؤوا إلى إقامة الدين وتتابعوا على ذلك ولما كانت رسالة المصطفى (ﷺ) آخر الرسالات فكل من جاء بعده من الأئمة والخلفاء إنما هم حفظة لهذا الدين ومسخرين لإقامته فكان شرف المهمة يناط بشرف من يحملها ولذا كان الأئمة هم خلف للأنبياء في إقامة شعائر الدين.

ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية في أول حديثه عن قاعدة الحسبة: «أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل وعليه جاهد (ﷺ) والمؤمنون، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾» [الذاريات: ٥٦] (٥٦).

وتتمثل إقامة الدين في أمرين:

أولاً: حفظه؛ من المعلوم أن الله عز وجل قد تكفل بحفظ القرآن الكريم كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ولم يكل حفظه إلينا كما وكل إلى الأمم السابقة حفظ كتبها فأصابها التحريف والتبديل كما قال جل وعلا: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا

(٥٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴿المائدة: ٤٤﴾.

وهياً الله عز وجل للسنة النبوية جهابذة العلماء والنقاد يحفظونها في صدورهم ويدونونها في كتبهم، فحفظ الله هذا الدين وذلك بحفظ ما يقوم عليه من كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، ولا يتم هذا الحفظ بأن تبقى في بطون الكتب والمكتبات محفوظة؛ بل تحفظ بنشرها والدعوة إليها بالقلم واللسان والسنان، ولذلك كان نشر الدين والدعوة إليه من أهم المقاصد لأنها وظيفة الرسل، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والرسول (ﷺ) قام بهذه الدعوة فإنه أمر الخلق بكل ما أمره الله به، ونهاهم عن كل ما نهى الله عنه، أمر بكل معروف ونهى عن كل منكر»^(٥٧). وذلك امتثالاً لأمر الله عز وجل حيث قال: ﴿وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [القصص: ٨٧] وقال عز وجل: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]. وهذا الواجب واجب على مجموع الأمة كما قال ابن تيمية: «وهو الذي يسميه العلماء فرض كفاية إذا قام به طائفة منهم سقط عن الباقيين، فالأمة كلها مخاطبة بفعل ذلك، ولكن إذا قام به طائفة سقط عن الباقيين»^(٥٨)، وحيث إن الإمام هو النائب عن مجموع الأمة فإن هذا الواجب يكون في حقه أكد وعليه فرض عين، لأن له القدرة والسلطان أكثر من غيره من أفراد المسلمين، فعلى الدولة ممثلة في شخصه أن تقوم بتنفيذ هذا الهدف الجليل في داخل البلاد وخارجها.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٦١.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٦٥.

وكذلك من مقاصد الإمامة في حفظ الدين وإقامته أن يكون مصوناً عن كل ما يسيء إليه من أباطيل أو مفتريات فيجب على الإمام محاربتها ودفع الشبه والقضاء على البدع والأفكار الهدامة وجميع التيارات التي تدعو إلى الكفر أو الرذيلة.

يقول شيخ الإسلام في ذلك: «ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة أو العبادات المخالفة للكتاب والسنة فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام يصلي واعتكف فإنما لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين هذا أفضل. فبيّن أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله؛ إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب»^(٥٩)، فإذا كان بيان حال الذين يخالفون الحق والسنة من فروض الكفايات على من يعلم مخالفتهم فإنه يكون فرض عين وواجب على صاحب السلطان والإمامة.

ثانياً: تنفيذه؛ وهو الجانب الثاني من مقاصد الإمامة في إقامة الدين، وتنفيذ الدين يكون بأمور منها: إقامة الشرائع، والحدود، وتنفيذ الأحكام، فمن لوازم حراسة الدين أيضاً تنفيذ

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

أحكامه، من جباية الزكاة وتقسيم الفيء، وتنظيم الجيوش المجاهدة، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وإقامة الحدود التي شرعها الله عز وجل، وأمر بتنفيذها وحيث إن إقامتها من اختصاصات الولاية أو من ينوبه عنهم من القضاة الشرعيين ونحوهم، حيث لا يستطيع آحاد الناس إقامتها وإلا كانت هناك الفتنة والقتال، لذلك فهي من مقاصد الإمامة المختصة بها، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى: «إقامة الحدود واجبة على ولاية الأمور وذلك يحصل بالعقوبة ترك الواجبات وفعل المحرمات فمنها عقوبات مقدرة... ومنها عقوبات غير مقدرة...»^(٦٠).

بل إن ابن تيمية يشدد على ذلك ويقول: «وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمال يأخذه: كان بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة، وبمنزلة القواد الذي يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة»^(٦١).

وهكذا يظهر أن هذا المقصد مهم للغاية عند ابن تيمية، فمن دونه يختل النظام وتفسد الأحوال وتخرب البلاد ولا أهمية للسلطان عندئذ إذا ضيقت الحدود وأخل بالشرائع.

ولهذا قال علي بن أبي طالب (عليه السلام): «لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة. فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرّة قد

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٠٧.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣٠٥.

عرفناها. فما بال الفاجرة؟ فقال يقام بها الحدود وتأمين بها السبل، ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء»^(٦٢).

وإقامتها يجب أن تكون على جميع الناس حتى يحصل العدل ويحفظ المجتمع، فلا فرق بين شريف ووضيع أو قوي وضعيف، كما قال رسول الله [ﷺ]: «أقيموا حدود الله في القريب والبعيد ولا تأخذكم في الله لومة لائم»^(٦٣).

وقال [ﷺ] أيضاً: «حدّ يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحاً»^(٦٤).

قال شيخ الإسلام معلقاً على هذا الحديث: «وهذا لأن المعاصي سبب لنقص الرزق والخوف من العدو كما يدل عليه الكتاب والسنة، فإذا أقيمت الحدود، ظهرت طاعة الله ونقصت معصية الله تعالى فحصل الرزق والنصر»^(٦٥).

المقصد الثاني: سياسة الدنيا به

وقد يقصد بذلك الحكم في شؤون الحياة بما أنزل الله وقد تكلمنا في ما سبق في حراسة الدين عن إقامة الحدود والعقوبات وهي لا شك من الحكم بما أنزل الله، لكنها ليست

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٩٧.

(٦٣) رواه: ابن ماجه، في سننه، الحديث رقم ٢٥٤٠، قال في الزوائد: هذا إسناد صحيح على شرط ابن حبان فقد ذكر جميع رواته في ثقاته.

(٦٤) رواه النسائي، الحديث رقم ٤٩١٩، ورواه ابن ماجه، الحديث رقم ٢٩٣٨، وحسنه الألباني، الحديث رقم ٣١٣٠ في صحيح الجامع.

(٦٥) ابن تيمية الحزاني، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٣٠٢.

وحدها المراد بـ «الحكم بما أنزل الله» بل المراد به: إدارة وتدبير جميع شؤون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها المنصوص عليها أو المستنبطة منها وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم، فالحدود جزء من الحكم بما أنزل الله وليست كل أحكام الله.

وقد بين الله عز وجل في كتابه الكريم القاعدة الأساسية في التصور الإسلامي للحكم فقال: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في أكثر من آية^(٦٦). فهو سبحانه الحاكم المهيمن وكل ما في الوجود تحت هيمنته وتدبيره فيجب على كل مسلم أن يفهمها ويعيها ويطبّقها لأنها مقتضى «لا إله إلا الله» وما الأئمة والحكام إلا هيئات تنفيذية لتنفيذ أحكام الله في عبادته، وسياستهم بشريعته التي لا يصلح حال البشر إلا بها.

ومما يجب الإيمان به أيضاً عموم الرسالة المحمدية وشمولها لكل متطلبات الحياة وأنها الشريعة الخاتمة والصالحة للبشرية جمعاء حتى قيام الساعة، حيث قال عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ويقول عز وجل: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وليس معنى شمول الشريعة وكمالها بجميع متطلبات الحياة هو النصية على كل جزء بعينه فهذا أمر متعذر وتحميل للنصوص ما لا تحتمله.

(٦٦) وردت هذه الآية في أكثر من سورة في القرآن الكريم، «سورة الأنعام»، الآية ٥٧، و«سورة يوسف»، الآيتان ٤٠ و٦٧.

وقد ذكر الإمام الشاطبي جواباً عن من استشكل أن هناك أموراً في الشريعة لم ينصّ عليها فقال: «إن قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أوردتم ولكن المراد كلياتها فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات والتحسينات إلا وقد بينت غاية البيان»^(٦٧).

فما يحدث ويجد من أقضية لا بد من أن يوجد في الشريعة من القواعد الكلية أو الجزئية التي يمكن أن يرد إليها حكم هذه القضية أو يقاس عليها وهذه هي مهمة المجتهد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: «الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك، وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله وشمولها لأحكام أفعال العباد.

وذلك أن الله بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحصى فهذا الوجه تكون النصوص محيطية بأحكام أفعال العباد»^(٦٨).

وقد وصف تلميذه ابن القيم - رحمه الله - هذه النقطة بأنها: «موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب

(٦٧) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ٢ ج (الرياض: دار ابن عفان؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٤٧٨.

(٦٨) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى.

فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجروا أهل
 الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد
 محتاجة إلى غيرها وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق
 معرفة الحث والتنفيذ له، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنه حق
 مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع ولعمر الله إنها لم
 تناف ما جاء به الرسول [ﷺ] وإن نافت ما فهموه من شريعته
 باجتهادهم والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الواقع
 وتنزيل أحدهما على الآخر فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس
 لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة
 أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً...»، إلى
 أن قال: «وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوّغت من
 ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله وكلا الطائفتين أثبت من تقصيرها
 في معرفة ما بعث الله رسوله [ﷺ] وأنزل به كتبه»^(٦٩).

وبعد أن عرفنا أن أحكام الشريعة جاءت شاملة لجميع أحوال
 الحياة من أجل أن تطبق وأن يعمل بها ولا يدعها الإنسان ويبحث
 عن غيرها من أحكام البشر وقوانين الأرض بقي أن نعرف حكم
 من ترك شرع الله عزّ وجل وأخذ بغيرها من الشرائع الباطلة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا سمي - أي الله عز
 وجل - من تحوكم إليه - أي الطاغوت - ومن حاكم بغير كتاب
 الله طاغوت وسمى الله فرعون وعاداً طغاة...»^(٧٠).

وقال في موضع آخر: «وفي هذه الآيات أنواع من العبر

(٦٩) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١١.

(٧٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٠٠.

من الدلالة على ضلال من يحاكم إلى غير الكتاب والسنة وعلى نفاقه وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة...»^(٧١).

وقد ذكر العلماء تفصيلاً لأحوال من يحكم بغير ما أنزل الله سواء من كان عامداً أو جاهلاً أو مكرهاً أو مغرراً به^(٧٢)، ولا مجال لذكرها رغبة في عدم الإطالة.

فسياسة الدنيا بأحكام الدين تعتبر من أهم مقاصد الإمامة العظمى التي هي مهمة خلف الأنبياء والرسل وكل وسيلة إلى هذا المقصد تأخذ حكمه في الوجوب والأهمية لأن الوسائل تأخذ أحكام المقاصد كما هو معلوم من القاعدة الشرعية.

المسألة الخامسة: المقاصد الفرعية للإمامة عند ابن تيمية

وكما ذكرنا في مقاصد الإمامة الكبرى أنها تدور على مقصدين وأصلين فإن هناك مقاصد فرعية ذكرها العلماء وأنت نصوص الشرع مؤكدة لها نذكر بعضها:

المقصد الأول: العدل ورفع الظلم

وهذا من أهم المقاصد وأسمى المطالب التي أمر الإسلام بتطبيقها والالتزام بها في الأمور كلها.

ولذلك قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٧، وح ١٢، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٧٢) انظر: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، «رسالة تحكيم القوانين»، ص ٨٠٥،
ومحمد بن صالح العثيمين، المجموع الثمين من فتاوى ابن عثيمين (الرياض: مؤسسة
الجزيري، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٣٧ و٤٢.

وَإِتْيَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [النحل: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وإذا كان الأمر بالعدل واجب التطبيق من جميع الناس فإن وجوبه أكبر وأهميته أكثر بالنسبة إلى أهل الولايات والحكام، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

إلى غيرها من الآيات الكثيرة التي حثت بل أوجبت العدل حتى مع الأعداء.

ونصوص السنة لم تترك هذا المقصد مع البيان والإيضاح لأهميته بل قد تواترت أحاديث كثيرة في الحث عليه منها: حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله وذكر منهم «إمام عادل»^(٧٣)، ومنها قوله (ﷺ): «المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين هم الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا»^(٧٤).

وروى أبو عبيد كذلك بسنده إلى أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لعمل الإمام العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة عام أو خمسين عاماً»^(٧٥).

(٧٣) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٨٠٦.

(٧٤) رواه أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ١٨ ج في ٦ (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠)، كتاب الإمارة، باب فضيلة الأمير العادل، ج ١٢، ص ٢١١.

(٧٥) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، ص ١٣. وقال فيه شك هشيم وهو أحد شيوخه.

وفي مقابل ذلك ندد الإسلام بالظلم والظالمين وتوعدهم في كثير من الآيات والأحاديث، وقد جعل الله الظلم من أسباب هلاك الأمم فما من دولة يتفشى فيها الظلم إلا ويبدأ فيها الانهيار وتحل عليها عقوبة الله تعالى.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة ولهذا يروى: الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»^(٧٦).

ولهذا توعد الله عز وجل الظلم وأهله بالأخذ الشديد فقال جل من قائل: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»^(٧٧).

والعدل الحق لا يكون إلا بتطبيق أحكام الشريعة التي تضمنت العدل كل العدل في إعطاء الحقوق لأصحابها وتنظيم العلاقات بين الناس تنظيمًا عادلاً، وإن من أكبر الظلم وأخطره أن يتعدى حاكم من الحكام على حق من حقوق الله عز وجل لا يجوز إلا له، وكذلك يكون ظالماً للرعية التي تحت يده

(٧٦) ابن تيمية الحرائي، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٤٦.

حيث حرمهم من عدل الله وشرعه وحملهم من الآثام والأوزار بسبب إجبارهم على التحاكم إلى الطاغوت وقد رأينا في ما سبق ما في ذلك من الوعيد.

ونظراً إلى أهمية العدل وضرورته على الفرد والمجتمع اعتبر من مقاصد الإمامة الذي لا بد من الإتيان به وتحقيقه في الأمور كلها.

وشيخ الإسلام تكلم في ذلك كثيراً وجعل الأصل في سياسة الملك والولاية هو أن تقوم على العدل ومن ذلك ما قال في رسالته الحسبية: «جميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية فأى من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين...»^(٧٨).

قال ذلك - رحمه الله تعالى - مبيناً أهمية هذا المقصد وضرورته «أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»^(٧٩).

وما رسالتاه الحسبية والسياسة الشرعية إلا أمر بالعدل وتنزيل لأحكامه على الواقع من الولايات والأحكام.

ولذلك عالج شيخ الإسلام بمواقفه الجريئة الظلم الواقع على المسلمين من بعض الحكام والمتسلطين كما هو معلوم من

(٧٨) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦.

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٤٦.

موقفه مع قازان ملك التتر وغيره، وعالج الظلم والحيث الذي يقع في بعض معاملات الناس وأحوال معاشهم من بعض ولاية الأمور بمؤلفات ورسائل كان لها دور كبير في إصلاح الأحوال ومنع الفوضى والاضطراب.

المقصد الثاني: جمع الكلمة ونبذ التفرقة

كما إن غايات الإمامة ومقاصدها جمع الكلمة وعدم الفرقة وتوحيد صفوف المسلمين ولا يكون هذا إلا بقيادة واحدة تجمع ولا تفرق، وتعتصم بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وأمرهم بالاتحاد والالتفاف حول راية واحدة فقال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وحرم التنازع بينهم وبين أنه يفضي إلى الإخفاق والضعف فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

ومن مقومات جمع الكلمة المواخاة بين المسلمين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. وقال عز وجل: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقال (ﷺ): «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره، التقوى ها هنا - ويشير إلى صدره - بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»^(٨٠).

(٨٠) رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخله واحتقاره شرح

النووي، ج ١٦، ص ١٢٠.

وقضى على الحواجز الجغرافية والعصبيات الوطنية والقبلية وقضى على اختلافات اللغة والجنس واللون، وجعل الميزان والمعيار الثابت لقياس الأفضلية هو التقوى والعمل الصالح: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فهذا الاهتمام من الشارع بهذا المقصد العظيم من مقاصد الإمامة دليل على ضرورته في التطبيق، وعلى أن يعنى به ولاية الأمر فهو الأساس في استقرار المجتمع، وفي أمانه، لأن الفرقة شر؛ لما تورثه من الكراهية والبغضاء بين أفراد المجتمع الواحد.

وشيخ الإسلام لم يدع هذا المقصد من البيان والاهتمام بل قد حث عليه ودعا إليه، وجعل من أعظم واجبات الدين ولاية أمر الناس، وأن السبيل لتحقيق هذا الواجب وهو الاجتماع والوحدة والترابط بين الأفراد وولي أمرهم، يقول في ذلك: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» رواه أبو داود من حديث أبي سعيد وأبي هريرة، وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم» فأوجب ﷺ «تأشير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع»^(٨١).

(٨١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣٩٠

وقال رحمه الله تعالى كذلك: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون، فالتعاون على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفضلونها، يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لمأمنها من المفسدة ويكونون مطيعين للأمر لتلك المقاصد والنهي عن تلك المفاسد فجميع بني آدم لا بد من طاعة أمر وناه»^(٨٢).

ورسالة ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو قاعدة الحسبة، ما هي إلا اهتمام عملي من ابن تيمية في جمع الكلمة وحفظ المجتمع من الفرقة والتشتت؛ إذ إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الوسائل في ذلك يحصل التهاجر والبغي وتغرق سفينة المجتمع.

ويكفي في ذلك أن ابن تيمية جعل أول مهام المحتسب؛ الأمر بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ويأمر كذلك بالجمعة والجماعات ويعاقب عليها... إلى آخره^(٨٣).

ولا شك في أن الأمر بالصلوات جماعة وجعلها من أوائل مهام المحتسب دليل على أهمية الوحدة وجمع الكلمة لأن الصلاة جماعة أو في الجمعة مظهر عظيم لهذا المقصد.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٢.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٩ و٧١.

المقصد الثالث: القيام بعمارة الأرض واستغلال خيراتها في ما هو صالح للإسلام والمسلمين

كذلك من مقاصد الإمامة ومن مظاهر سياسة الدنيا بالدين القيام بعمارة الأرض التي استعمرنا الله فيها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، ولا يكون ذلك إلا بأن تقوم الدولة الإسلامية بتهيئة جميع ما يحتاجه الناس من مختلف الصناعات والحرف والعلوم وتوفير سبل البحث العلمي والاختراع وقد جعل الفقهاء ذلك من فروض الكفاية التي يجب وجودها في الأمة.

يقول شيخ الإسلام في ذلك: «وقد ذكر طائفة من العلماء من أصحابنا وغيرهم؛ أن أصول الصناعات كالزراعة والحياكة والبنائة فرض على الكفاية والتحقيق أنها فرض عند الحاجة إليها»^(٨٤).

ويقول في موضع آخر: «والمقصود هنا: أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، ولا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل»^(٨٥).

وهكذا يجعل شيخ الإسلام عمارة الأرض من فروض

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ١٩٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٨٢.

الكفايات وربما تصير من فرض الأعيان عند الحاجة إليها وهذا يعتبر اهتمام كبير من العلماء في هذا المقصد وابن تيمية جعل هذه الأعمال من مسؤوليات الإمام ومن مقاصد الإمامة حيث يرى أن الإمام له الحق في أن يجبر مثل هؤلاء من أصحاب الصناعات من أجل أن يعمروا الأرض ويسدوا حاجات المجتمع.

ويرى كذلك أن في حالات الجهاد وخروج الناس للمدافعة عن الدين والوطن فإن من يخلف هؤلاء المجاهدين عليه أن يقوم بإصلاح أراضيهم للزراعة والقيام بسد النقص الذي يكون من خروج هؤلاء للجهاد^(٨٦).

ولأهمية عمارة الأرض واستغلال خيراتها في ما ينفع البلاد والعباد جعل شيخ الإسلام الإنفاق على مثل تلك الأعمال من بيت المال أمراً واجباً ومصرفاً أصيلاً لا بد منه في كل ولاية عامة.

فقال: «وأما المصارف: فالواجب أن يبدأ في القسمة الأهم فالأهم من مصالح المسلمين العامة كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة - وذكر تلك المصارف - وكذا صرفه في الأثمان والأجور، لما يعم نفعه من سداد الشغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار...»^(٨٧).

(٨٦) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٨٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٨٦.

وأكثر الفقهاء الذين تناولوا هذا الموضوع أشاروا إلى أهمية هذا المقصد، فهذا الفقيه المشهور أبو يوسف في كتابه القيم الخراج الذي وجهه إلى الخليفة هارون الرشيد؛ أن على الخليفة أن يأمر بحفر الأنهار وأجراء مياهها وتحميل بيت المال وحده نفقات ذلك، وهذا نص كلامه: «إذا أمرت بحفر تلك الأنهار وجعلت النفقة من بيت المال ولا تحمل النفقة على أهل البلد وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيئوا إليه، إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم»^(٨٨).

وما ذكره أبو يوسف من ضرورة حفر الأنهار لأرض الخراج هو من قبيل التمثيل لا الحصر يدل على ذلك عبارته الأخيرة: «وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيئوا إليه». كما يمكن القياس على ما ذكره أبو يوسف جميع الأعمال اللازمة لاستغلال ثروات البلاد وخبراتها على وجه يعود بالنفع العميم على الجميع فهذه يجب القيام بها، مثل تنظيم الري في البلاد وإقامة السدود وتحسين الزراعة واستخراج المعادن وإقامة المصالح إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها وعدها وتختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال^(٨٩).

(٨٨) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.]، ص ١١٠.

(٨٩) انظر: عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٦)، ص ٢٣٠ وما بعدها، وعبد الله بن عمر الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٨)، ص ٧٩ وما بعدها.

المسألة السادسة: مقاصد ولاية الاحتساب

عند ابن تيمية

ولعلي أذكر بإيجاز من خلال عرضها في النقاط التالية:

أ - إصلاح معاش الناس ومعادهم بإقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهذا يعتبر من أهم المقاصد من ولاية الحسبة وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: «إن إصلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس»^(٩٠).

وقال كذلك: «وولي الأمر إنما نُصّب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا هو مقصود الولاية»^(٩١).

فالاحتساب هو وسيلة لمقصود، لكن عناية ابن تيمية به جعله في ذاته مقصداً بُنى عليه الكثير من المصالح والمنافع الجزئية والكلية.

لذلك لم يدع ابن تيمية شيئاً من أمور الناس إلا وأدخل ذلك في مهام المحتسب سواء أكان ذلك من أمور العبادات كالأمر بالصلوات والزكاة والصيام والحج وغيرها، أو من أمور المعاملات كالغش والأمر بالصدق في البيع والشراء، وكان النهي عن التطفيف أو الاحتكار وغيره، أو من الأمور التي تتعلق

(٩٠) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٣٠٦.

(٩١) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣٠٦.

بمصالح المسلمين الخارجية من رد العدوان والقيام بالجهاد وقتال أهل البغي، أو من أمور الأخلاق والسلوك كالصدق والأمانة وصلة الرحم وغيرها كثير، كل ذلك اعتبره ابن تيمية من مهام المحتسب التي يجب أن يأمر فيها بالمعروف وينهي عن المنكر طاعة لله عز وجل.

ولذا قال ابن تيمية: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى: مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال وهي الدواوين المالية وولاية الحسبة»^(٩٢).

ب - أن الحسبة نوع من أنواع الجهاد

إن مفهوم الحسبة لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع الجهاد للاشتراك في المقصد العام من إقامته وهو حماية البلاد وهداية الناس وإصلاح معاشهم.

ويشتركان كذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يجب على كل أحد بعينه؛ بل هو على الكفاية كما دلّ عليه القرآن، فإذا لم يقم به من يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته؛ إذ هو واجب على كل إنسان بحسب قدرته، كما قال النبي (ﷺ): «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه وذلك أضعف الإيمان».

وإذا كان كذلك «فمعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن

(٩٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

المنكر وإتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أمرنا به^(٩٣).

والحسبة والجهاد هما من باب النفع للخلق وفي ذلك يقول ابن تيمية: «لأنهم كملوا أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر من جهة الصفة والقدر، حيث أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر لكل أحد، وأقاموا ذلك بالجهاد في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم، وهذا كمال النفع للخلق»^(٩٤).

فكما إن الجهاد ذروة سنام الإسلام وعمود الدول الذي به تبقى ومن دونه تفتى ولا تستقر ولاية أحد من الخلفاء إلا بإحيائه أو بالإعداد له، فجاءت الشريعة باعتباره مقصداً مهماً من مقاصد الإمامة، والحسبة من هذا الباب كذلك.

ج - إشاعة الاحتساب لحماية الجسد الواحد من المنكرات

يرى ابن تيمية إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الجميع والاحتساب كذلك ولا ينفك أحد عن هذا الوجوب إلا بعذر شرعي، ولذلك قرر هذه القاعدة: «وكل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي ولا بد أن يأمر وينهى حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها إما بمعروف وإما بمنكر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣]»^(٩٥).

فإحساس المجتمع بأهمية تلك الفريضة وأنهم مسؤولون

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٦.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٦٧.

عن ذلك كله يحيي في نفوسهم الوحدة والتعاون وأنهم كالجسد الواحد، وفيه كذلك مشاركة لولاية الأمر في تحمل المسؤولية وتخفيف العبء عليهم، لكن العلماء جعلوا نطاق التحرك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إلى العامة هو التعريف والتذكير بفساد هذا العمل وخطورة هذا المنكر وكذلك بالوعظ والتخويف اللطيف الذي يؤدي إلى الانزجار والخوف من الله تعالى.

وأما تجاوز هذه المرحلة إلى الفعل فالأولى أن تُترك لمن هم أقدر على تحقيق الدرع للمنكر من غير فساد أو فتن، وهذا من وظائف ولاية الحسبة أو من يعينهم ولي الأمر نيابة عنه^(٩٦).

د - إعمال المصالح عند الاحتساب وفقه الموازنة عند التنازع والاضطراب

أشبع ابن تيمية هذا الباب قواعد وتقريرات نفيسة ومفيدة لا يخلو أمر بالمعروف ونهْي عن المنكر من الحاجة إليها، التي تمس الواقع العملي لتلك الولاية، ولندع المجال لشيوخ الإسلام ليقرر في هذا فيقول: «ولهذا قيل ليكن أمرك بالمعروف معروفاً ونهيك عن المنكر غير منكر وإذا كان هو من أعظم الواجبات والمستحبات فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين والذين آمنوا وعملوا

(٩٦) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مصطلح حسبة، ج ١٧، ص ٢٦٥.

الصالحات ودم المفسدين في غير موضع فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به وإن كان قد ترك واجب وفعل محرم، إذ المؤمن عليه أن يتقي الله في عباده وليس عليه هداهم...»^(٩٧).

ويبين ذلك في موضع آخر فيقول: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت فإنه يجب ترجيح الراجح منها. فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحقيق مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدالاتها على الأحكام»^(٩٨).

ويضرب شيخ الإسلام مثلاً يوضح ذلك وهو حال كثيرين من أهل الأهواء كالخوارج والمعتزلة والشيعة الذين يدعون الناس إلى قتال الأئمة وزرع الفتن، يقول في ذلك: «كما انتصب كثير من أهل البدع والأهواء كالخوارج والمعتزلة والرافضة، وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك وكان فساده أعظم من صلاحه ولهذا أمر النبي ﷺ بالصبر على جور الأئمة

(٩٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٩.

ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة، وقال: «أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة وأما أهل الأهواء - كالمعتزلة - فيرون القتال للأئمة من أصول دينهم»^(٩٩). ولهذا كان من مقاصد الإمام في هذه الولاية أن يوازن بين مصالح الأمر أو النهي وبين مفسده حتى لا يحصل خلل أو ظلم وبغي في هذه الولاية، ولذلك كان ينبغي على ولي الأمر أن يتخذ لهذا المنصب أهل العلم والفقه، وأكد ذلك حين قال: «فلا بد من العلم بالمعروف والمنكر والتمييز بينهما، ولا بد من العلم بحال الأمور والمنهي، ومن الصلاح أن يأتي بالأمر بالمعروف والنهي بالصرط المستقيم، وهو أقرب الطرق إلى حصول المقصود»^(١٠٠)، إن رسالة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لشيخ الإسلام ابن تيمية احتوت أكثر مما ذكرنا من المقاصد التي أرادها الإمام من تلك الولاية، لكن نكتفي بما ذكرنا منها، وننتقل إلى ميزة هذه الرسالة وعلو شأنها بين مؤلفات الحسبة وكيف استطاع مؤلفها أن يجعل منها قاعدة جليلة في هذا الباب.

أول هذه المزايا أن ابن تيمية ربط موضوع الحسبة بمفهوم الدولة العام، ذلك أنه بيّن أنه لا بد للإنسان من تنظيم المجتمع وإقامة الدولة عقلاً وشرعاً، وأن محمداً (ﷺ) بعث بأفضل المناهج والشرائع، وأن قيام الناس بالقسط من أهم ما جاءت

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٣٦.

من أجله هذه الشريعة، وأن قوام الولايات أي الحكم أو الدولة وغايتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم ذكر أنواع الولايات واختصاصاتها إلى أن وصل إلى ولاية الحسبة فحدد موقعها من الولايات أو السلطات الأخرى.

كذلك عالج ابن تيمية موضوع الحسبة من حيث المبدأ أو النظرية معالجة شاملة متماسكة معقبات عليها بشواهد تؤكد صحة هذه المبادئ والتقارير الشرعية، ولذلك ترى موضوع الحسبة هو عبارة عن جملة قواعد وشروحات لتلك القواعد، ولهذا تعتبر هذه الرسالة عمدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند العلماء.

ويلاحظ كذلك أن ابن تيمية أضاف إلى بحثه في قواعد الحسبة بحث المؤيدات الضامنة لتنفيذها وهي العقوبات التي تكلف تنفيذ أوامر المحتسب.

أيضاً تتميز هذه الرسالة أن ابن تيمية عالج موضوع الحسبة معالجة شخصية لم ينقل فيها من كتب غيره ولا كان مقلداً أو مقتفياً أثر سابقه في التأليف، كما فعل عدد من المؤلفين في هذا الموضوع، ولابن تيمية في مثل هذا الموضوع طريقة خاصة به فهو كثير الاستشهاد بالكتاب والسنة في دعم آرائه أو الآراء التي ينقلها، وهو لا يقتصر في عرض موضوعه على رأي مذهب واحد من المذاهب الفقهية بل ينقل مختلف الآراء ويذكر أدلتها ويناقشها ويرجح ما يراه أقوى حجة وهو في مناقشته دقيق عميق لا يكتفي بظواهر النص حتى يغوص إلى مناط العلة فيه وإلى قرائنه وأسباب وروده وظروف تطبيقه كما بدا لنا ذلك عند

مناقشة آرائه في الاقتصاد وبعض مسائل المالية التي جاءت ضمن رسالته في المبحث السابق^(١٠١).

المسألة السابعة: مقاصد السياسة والشريعة: مقاربات بين ابن تيمية وسبينوزا

تعتبر المقاربات الفكرية بين الثقافات المختلفة والديانات المتعددة؛ لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف ومدى التكامل البنائي للمعارف الإنسانية وتطوراتها عبر التاريخ وتنقلاتها عبر الجغرافيا من أهم مجالات العمل المعرفي والأكاديمي المعاصر، وقد تبنى أعمار الأفراد في تتبعه ودراسته ولا تنجزه في الغالب إلا المشروعات المؤسساتية والمراكز البحثية على الرغم من قلتها في عالمنا المعولم والمتقارب لدرجة التداخل والذوبان ضمن قوالب مجتمعية أحادية النظر ومادية الفكر، ومع هذا التمازج الذي فرض نفسه على الأرض لا تزال ثقافة الاستهلاك والاستلهاء هي التي تنصب الجسور بين الأفراد والمجتمعات.

هذه الرؤية في الجمع بين الأشباه والنظائر لعلماء ومفكرين قدموا للإنسانية تراثاً هائلاً خالداً للدراسة والبحث، لا يمنحنا قطعية الحكم على ثبوت الاقتباس بين تلك النظائر العلمية مع بقاء الاحتمال في وجود خيوط اتصال جمعت بينهما في لحظة توافق أو تمانع معرفي، كما أنها لا تعني تهمة النقل والإفادة من دون ردّ حق النقل لصاحبه؛ فلعلّ ظروف القطيعة والتعادي بين

(١٠١) انظر: محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٩٢ - ٩٤.

أصحاب الديانات والحضارات في العصور الوسطى تجرّم هذا النقل وتكفر صاحبه وتجعل من السلامة والحكمة نقل الفائدة من دون العزو اللائق بأصحابها كما يؤكد ذلك مايكل مورغان في كتابه تاريخ ضائع وجوناثان ليونز في كتابه بيت الحكمة، وما أكتبه في هذا المقام هو محاولة لرصد بعض تلك الخيوط التي جمعت بين علماء كبار من أديان وحضارات متفرقة؛ أدت إلى بروز مشروعات تغيير وإحداث تجديد خرجت عن مألوف ذلك الزمان، وما زالت تمنح الباحثين وهجاً جذاباً لمعاودة النظر والبحث في المقارنة والحرث في تراث أولئك الرواد.

ولعلّي أختار للتدليل والتمثيل على هذا المنحى ما قدّمه شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨م) في مجال العلاقة بين السياسة والدين، وما ألفه باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) في السياسة ونقد التراث الديني، والمؤلفات لهما متعددة، ويمكن المقاربة بين كتاب ابن تيمية السياسة الشرعية وهي رسالة مختصرة ضمن مجموع فتاواه، وبين رسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة، والمراد من هذه المقاربة معرفة مقاصد السياسة باجتماعها مع الدين، ومدى التقارب المنهجي في رسم العلاقة بين هذه الثنائية الدين والسياسة عند عالمين دينيين كان لهما ظروف متشابهة جعلت كثيرين من علماء البلاط والتقليديين يشنون عليهما حروباً تتهمهما بالخروج عن مألوف الدين وطاعة السياسيين، وقد انتهى الأمر بابن تيمية مُتَوَقِّفِي فِي سِجْنِهِ بِقَلْعَةِ دِمَشْقَ، وَتَوَقِّفِي سِبِينُوزَا مَعزُولاً فَقِيراً مُهْدِداً فِي لَاهَاي بَهُولَنْدَا، وَلَكِنْ أَفْكَارُهُمَا مِنْ أَعْظَمِ مَصَادِرِ الْإِلْهَامِ الْإِصْلَاحِي لِقُرُونٍ طَوِيلَةٍ.

عادة ما يُطرح تساؤل عند المقارنة بين شخصيتين منتجتين في المعارف الإنسانية عن مدى استفادة المتأخر من المتقدم، والإمكان العقلي لا يمنع ذلك، ولكن البحث في علوهما ودراسة حياتهما قد تُغلب عدم وجود تواصل علمي بينهما، كما هو حال ابن تيمية وسبينوزا، إلا أن هناك بعض الفرضيات تتجه نحو إيجاد تواصل غير مباشر بينهما، منها ما يجعل موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) محور هذه الفرضية، فقد عاش في المحيط العربي والإسلامي، واشتهر بأنه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى، كما اشتهر كتابه دلالة الحائرين بأنه واحدٌ من أهم الكتب التي دوّنها اليهود، وتشير هذه الفرضية أنّ ابن تيمية قد نقل كثيراً عن ابن ميمون في اقتضاء الصراط المستقيم حول دين الصابئة وفرق اليهود، كذلك يُذكر أن سبينوزا قد تأثر في دراسته اليهودية بابن ميمون الذي يُطلق عليه مصطفى عبد الرازق أنه من أهم فلاسفة الإسلام على الرغم من عقيدته اليهودية، فدراسته في الأندلس ودراسته مؤلفات ابن رشد جعلت هناك جسراً معرفياً انتقل إليه سبينوزا للغرف من ابن رشد مباشرة من دون وسيط، فسبينوزا تأثر بشكل مباشر بابن رشد كما قرّر ذلك الدكتور أشرف حسن منصور في بحثه «ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي»^(١٠٢)، والفرضية الأخرى تؤكد تأثيراً كبيراً لابن حزم الأندلسي بأستاذ سبينوزا ومرجعه في

(١٠٢) أشرف حسن منصور، «ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي»، الحوار المتمدن، العدد ٣٤٤٠ (٢٨ تموز/ يوليو ٢٠١١)، وبندبكتس دو سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٧.

الدراسات اليهودية إبراهيم بن عازرا الذي تتلمذ في الأندلس وأخذ عن ابن حزم علم مقارنة الأديان، ما سهّل على سبينوزا الوصول المباشر لابن حزم والنهل منه، كما يقرر سعيد كيفايّتي في بحثه «دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان»^(١٠٣). وابن تيمية قد أخذ عن ابن حزم في كثير من المواضع وأثنى خيراً عليه، ومن هنا أقدر أن التشابه المنهجي بين ابن تيمية وسبينوزا كونهما قد تأثرا من مراجع علمية واحدة في ما يتعلق بمقارنة الأديان والتحرر الاستدلالي من ربقة التقليديين، كما هو حال ابن رشد وابن حزم وابن تيمية، فعوامل التوافق بين المنهجين خصوصاً في الفقه السياسي يمكن أن تشكل مقارنة معرفية بينهما.

فمقصد تأليف ابن تيمية لرسالته السياسة الشرعية من أجل «جوامع من السياسة الإلهية والآيات النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور»^(١٠٤). وجعل الهدف من رسالته كما قال: «وهذه الرسالة مبنية على آيتين في كتاب الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٨ - ٥٩]. قال

(١٠٣) سعيد كيفايّتي، «دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان»، مجلة التسامح، العدد ٢٢ (ربيع ٢٠٠٨).

(١٠٤) ابن تيمية الحزاني، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٢٤٥.

العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور؛ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك؛ إلا أن يأمرُوا بمعصية الله^(١٠٥). وضمّن هذه الرسالة عدداً كبيراً من الرؤى المقاصدية التي أحدثت تغييراً في الفكر السياسي وعلاقته بالديني، منها على سبيل المثال، مناقشة القضايا السياسية المتعلقة باختيار الحاكم وتولي السلطة والعلاقات الدولية بين المجتمع الإسلامي وغيرها من خلال مقاصد الشريعة، وتعامل مع متغيراتها من خلال الفقه المصلحي وقواعد الشرع الكلية، في ظروف قاهرة مرت بها الأمة بسبب الاجتياح المغولي والصليبي، كذلك رأى ابن تيمية أن اختيار الحاكم يحصل بالطرق الفقهية التي ذكرها الفقهاء مثل البيعة وولاية العهد (الاستخلاف)، وبالقدر والغلبة كما هو عند بعضهم، وينظر ابن تيمية في هذا الموضوع الخطير من زاوية مقاصدية أخرى، وهي أن أساس الاختيار يحصل لمن له القدرة والسلطان ووافقه أهل الشوكة، فلا يرى أيضاً اشتراط عدد من أهل الحل والعقد لصحة البيعة، فسلطة الأمر الواقع التي تحصل بها مقاصد الإمامة هي سلطة شرعية عند ابن تيمية، إلا أنه حدّد في جل رسالته ضرورة إقامة الدين وتحقيق العدالة مع الجميع، في قوله: «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراً مبيئاً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٤٥.

دنياهم. وهو نوعان: قسم المال بين مستحقه؛ وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه^(١٠٦). كما أكد ضرورة الاستقامة والصلاح بقوله: «وينبغي أن يعرف أن أولي الأمر كالسوق، ما نفق فيه جلب إليه، فإن نفق فيه الصدق والبر والعدل والأمانة، جلب إليه ذلك، وإن نفق فيه الكذب والفجور والجور والخيانة، جلب إليه ذلك، والذي على ولي الأمر، وعليه أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه^(١٠٧). كذلك له اختيارات في موضوع صفات الإمام وشروط الولاية؛ فقد خرج عما قرره الفقهاء واقتصر نظره المقاصدي على أهمية تحقيق شرطين رئيسين: القوة والأمانة.

وقد برزت نظرتة المقاصدية في فتواه المتعلقة ببلد ماردین هل هي دار حرب أو دار إسلام، وذلك أن فيها بعض أعداء الإسلام المحاربين، ويسكنها بعض المسلمين، فكان جوابه مقاصدياً لم يضعهم في أحد القسمين؛ بل جعلها مركبة من دار الحرب والإسلام، يُعامل كل فريق بما يستحقه وفق المصلحة والقدرة على الامتثال. وهنا يتجاوز ابن تيمية التصنيف الفقهي للديار وما يترتب عليه من أحكام؛ فالوضع المعاصر للدول والحكومات لو تم إسقاطه على التصنيف الفقهي للديار لوقع الحرج في التنزيل وأورث حالة من المواجهة الدائمة مع الدول الكافرة، وهذا مخالف لواقع الناس اليوم والتداخل الكبير في مصالحهم، وارتباطهم بالمواثيق والمعاهدات والأحلاف

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٦٨.

الدولية، ولا شك في أن محاولة ابن تيمية في تجاوز هذا التقسيم تعطي الفقه السياسي رؤية مقاصدية تضبط العلاقة مع الآخر وفق ثوابت الولاء والبراء ومصالح المسلمين وموازن القوة والضعف في بلدانهم.

الأمر الإصلاحي الآخر الذي برز في كتابات ابن تيمية هو ما يتعلق برؤيته المقاصدية في الاستدلال الفقهي والكلامي بالرد إلى فهم الكتاب والسنة وعدم الخضوع لآراء المذاهب وتعصيم لأئمتهم، ما يجعل الخروج عليها كالمخالفة الصريحة للدين، وله عدة رسائل في هذا الباب، مثل: الاختيارات الفقهية والحسبة والمظالم المشتركة. وفتاواه المتنوعة تؤكد الاستقلالية الفقهية والتحرر من التقليد المذموم، أما منهجه في مقارنة الأديان أو الرد على المخالفين من أهل الكتاب فقد تميّز بقوة الدليل النقلي وإقامة الحجج العقلية وإثبات التناقض بين كتبهم المقدسة، ومثال ذلك: كتابه الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح والرسالة القبرصية وغيرها.

أما سبينوزا في اللاهوت والسياسة فقد وضع لنفسه هدفين: الأول إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على الإيمان، والثاني إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة، كما استقرأ ذلك حسن حنفي في تقديمه الكتاب^(١٠٨)، فمعايشة سبينوزا للنظم السلطوية اللاهوتية والسياسية واقترابه منها مكّنه من رسم نظريته حول حرية العقل وبالتالي الفرد الذي لا يخضع

(١٠٨) انظر تقديم حسن حنفي، في: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة،

للخرافة ولا توضع عليه القيود للطاعة والاستعباد، فالإيمان الصحيح دعوة للروح والسلام والتضحية، ولكن هذا الوحي تحول في الكنيسة إلى مجتمع تسوده المظهرية والتعصب والكرهية، وعلى المستوى السياسي حذر سبينوزا أن قضاء الدولة على حرية الفكر هو قضاء على الرأي العام، وبالتالي تصبح الدولة بلا دعامة داخلية، فيفعل الحاكم ما يشاء وتفعل أجهزة الحكم ما تريد، ومن ثمّ تنشأ الجماعات السرية المناهضة للحكم، فيُقتضى على أمن الدولة.

فرسالة اللاهوت والسياسة تصحيح لمفاهيم عميقة انحرفت وتحوّلت إلى نظم استبدادية شرسة، ابتعدت كلياً عن مقاصد الإيمان والحقوق الطبيعية للأفراد، لذا نجد سبينوزا في أغلب صفحات كتابه يفكك وينقض كثيراً من البنى الخرافية التي قام عليها الحق الإلهي عند اليهود والنصارى، وجعل آخر خمسة فصول من رسالته في بيان مقومات الدولة، من خلال رصد تاريخ العبرانيين ومزايا دولتهم وأسباب انهيارها، ثم أكد بعدد من الشواهد أن حرية الرأي لا تهدد السلطة العليا للدولة ما لم تتحول إلى تجاوزات للنظام القائم المرعي؛ لأنّ الفرد عليه أن يحترم من خولهم لوضعها ولا يحاربها إلا بالطرق القانونية في تغييرها.

وعوداً إلى موضوع المقاربة بين جهود ابن تيمية وسبينوزا في مجال السياسة الشرعية، أجد أن هناك نزوعاً نحو الرد إلى مقاصد الشريعة وكلياتها وتجاوز الخلافات الفقهية إلى نظرة واقعية مصلحية تحافظ على كيان الدولة كما قرر ابن تيمية، ولم يبتعد سبينوزا في نظريته إلى الرد والرجوع نحو الحقوق

الأساسية والطبيعية للفرد ولم يكن ملحداً بذلك، بل جعل الإيمان بمبادئه الروحية أصلاً للمحافظة وخلصه من الخرافات في الشأن الطبيعي التي يجب أن تُحكم بنور العقل من دون صدام مع الوحي، وبالتالي استقرار الإيمان في النفوس والأمن في الأوطان، والحقيقة أن هناك كثيراً مما تمكن دراسته في هاتين الشخصيتين، ولعل هذا يدفع الباحثين أو المراكز العلمية إلى رصد هذه المشروعات التغييرية ومعرفة أبرز قوانين الإصلاح عندما تمحى معالمه وتشعب بين الناس مسالكة.

الفصل الرابع

الوعي بالمستقبل في فقه الإصلاح

الزمن بالنسبة إلى الإنسان هو وعاءه المعنوي الذي يحوي لحظاته ويضبط أيامه، وفي فلك الزمن تدور ساعات أعمارنا بصمت يكبت صراخ الأحياء وضجيج الأشياء كونه ساحقاً متعجلاً، أنه يلتهم الحياة من دون التفات، فما مضى لن يعود، والحاضر قريب الفوات لا يسع وقته وظروفه للتحكم والتغيير، وأما الفعل الممكن فلا يكون إلا في المستقبل. إن المستقبل هو رهان النهضة ومجال الفعل، ومن غير التفكير فيه والاستعداد لاحتمالاته فإن واقع الضعف والتخلف لن يتحول بغتة إلى نهضة وتقدم من غير تخطيطٍ لماضي ذهب صار واقعاً اليوم وأملاً متجدداً في المستقبل.

ومن هنا أحببت أن أعلق في هذا الفصل على حاجتنا إلى فقهٍ إصلاحي يصنع الريادة والشهود الحضاري للأمة، من خلال مدرج الوعي بالمستقبل ومتطلباته النظرية.

وقد قسمت هذا الفصل إلى مسائل على النحو الآتي:

المسألة الأولى: الوعي بالمستقبل وهلامية القبض على المعنى

زمن المستقبل يعتبر من الغيب الذي لم يطلع عليه بشر،
والوعي كمصطلح هو من العبارات الشائكة المعقدة المحملة
بالغموض على الرغم من كثرة الاستعمال؛ فالمستقبل والوعي
من ألغاز عصرنا الحاضر والمحيرة والمتبادرة أيضاً إلى كل ذهن
في آنٍ واحد!

يقول القديس أوغسطين: «عندما لا يطرح المرء السؤال: ما
هو الزمان؟ فإنه يعرف ما عساه أن يكون الزمان، ولكنه إذا طرح
السؤال فإنه لا يعرف عن الزمان شيئاً»^(١)، والوعي كذلك من
حيث الاستعمال لا إشكال في توافق الأذهان على المراد العام
منه، ولكن عند تحليل معناه وتوضيح مبناه المصطلحي فإن فضاءً
واسعاً من النجوم البعيدة تراه أمامك في حيرةٍ وذهول.

ففي هذا القرن طُرحت أسئلة عديدة حول الوعي وماهيته،
ليس من الفلاسفة فحسب بل من علماء النفس والأعصاب
والإدراك وحتى من بعض الفيزيائيين، كلها تدل على وجود لغز
مثير في ظلام دامس^(٢).

يقول دانيال دينيت في تفسير هذا المصطلح من الناحية
المادية: «إن الوعي الإنساني هو تقريباً اللغز الأخير المتبقي...»

(١) صلاح إسماعيل، فلسفة العقل: «دراسة في فلسفة جون سيرل» (القاهرة: دار
قباء الحديثة، ٢٠٠٦)، ص ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٩٨.

ثم يكمل بعدما سرد بعض الألباز الكونية والطبيعية: ومع ذلك فإننا لا نزال مع الوعي في لبس شديد، فالوعي يقف اليوم بمفرده باعتباره الموضوع الذي يترك حتى المفكرين العظام وقد عُقدت ألسنتهم وأخذتهم الحيرة من كل جانب».

وبالتالي خرجت عدة مناهج واتجاهات تحليلية للتعامل مع لغز الوعي أو ما يسمونه الفلاسفة «الفجوة التفسيرية»، وأغلب فلاسفة هذه الاتجاهات هم من الغربيين؛ فأصحاب النزعة الاستيعادية ينكرون وجوده بوصفه ظاهرة حقيقية، وأصحاب التصور الإعجازي ينظرون إلى الوعي على أنه لغز وسر يتجاوز الطبيعة، وهناك اتجاه يسمى نزعة صاحب اللغز الجديدة ويرون أن الوعي ظاهرة طبيعية لكن تفسيرها النظري مستحيل، وهناك أصحاب المذهب الطبيعي الذين يعتبرون الوعي ظاهرة حقيقية يمكن تفسيرها في حدود طبيعية. فهذا الاتجاه الأخير هو اختيار عدد من الفلاسفة المعاصرين مثل: تشيرشاند ودينيت وفلاناغان وجون سيرل، ولعلّ الأخير أكثر مَنْ كَتَبَ في هذا الموضوع الذي أزال اللثام عن حقيقته في عدة مؤلفات، قام بدراستها الدكتور صلاح إسماعيل في كتابه **فلسفة العقل**^(٣).

نلاحظ ممّا مضى أنّ هناك ملامح نظرية علمية للوعي متروكة لمستقبل التطور البحثي في علوم النفس والعقل والأعصاب يتنبأ بها عدد من الفلاسفة المعاصرين. وهذا يفتح الباب للسؤال المعتاد عن مدى قيام المفكرين والمثقفين المسلمين لاكتشاف لغز الوعي. وأعتقد أن الوعي الإسلامي لا

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

يعاني مشكلة إثبات الوجود، فهو حاضر في المكونات الرئيسة للدين من نصوص القرآن والسنة الواضحة في دلالاتها وثبوتها، ولكن المشكلة المركبة لدينا هي في اكتشاف نظرية الوعي في بطون هذا الإرث العظيم، فغيابها أو تغييرها ناتج من انحرافات الجهل والأهواء التي تلبست بها الأمة في عصورها المتأخرة؛ بحسب رأي الإمام الشاطبي في دوافع الفرقة والانحراف في تاريخ الأمة. يقول - رحمه الله - : «إن الإحداث في الشريعة إنما يقع إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، وهذا الحصر بحسب الاستقراء من الكتاب والسنة»^(٤).

ويمكن تقريب النظر في أهم ملامح الوعي الديني لدى المسلمين من خلال القضايا الأربع الآتية: الفهم البياني الصحيح لدلالات النصوص على معانيها كمطلب للوعي، والتأصيل الاستدلالي المعرف بأحكام النوازل الجديدة وفق قواعد التنزيل المحكم كمنظم وممنهج للوعي، والشهود الاستخلافي القائم بواجب عمارة الدنيا ونهضة معاش الناس كمنتج للوعي، والتلازم المقاصدي بجمع النصوص لتتوافق مع حقائق المقاصد الكلية للشريعة وتحقق المنافع من عبودية الخلق لله تعالى كخلاصة وصورة تامة للوعي. فهذه الملامح الأربعة هي أشبه بمقاربة اجتهادية لعلها تفتح الباب لرصد الجوانب العقلية من نظرية الوعي الديني في الشريعة الإسلامية.

(٤) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ٢ ج (الرياض: دار ابن

عقار؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٤٩٣.

المسألة الثانية: الوعي بالمستقبل كحاجة إلى النهوض والإصلاح

الدراسات المستقبلية أو علم المستقبل أو المستقبلات أصبحت في الألفية الثالثة مفتاح التغيير والاستجابة الراشدة لتحديات المستقبل ومفاجآته المحمومة والمتسارعة في حياة المجتمعات المعاصرة. والمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لم تعد متدرجة في اتساقها وانسيابيتها في بُنى المجتمع الفكرية والثقافية، بل اكتسبت صفة العصر الحاضر في سرعتها واندفاعها اللاواعين نحو التغيير الحتمي الذي فرضته عولمة السوق المفتوحة وشبكات التلفزة الفضائية ومجريات الساحة السياسية تحت وطأة مرتزقة الحروب الإرهابية، وأصبحنا نندفع مع ذلك السيل العارم بكل غثائته نحو المصير المجهول المنحدر نحو قيعان التبعية والغواية الاستهلاكية أو الترفيفية كما هي سمة العصر القادم للمجتمعات العربية والحاضر للمجتمعات الغربية.

فمجتمعات تعيش تحت هذه الهيمنة الناعمة لا يمكن لها أن تحدد مصيرها ومستقبلها القادم وأدوات التغيير والتفعيل ما زالت ملكاً لغيرها. من هنا كان التحدي للخروج من هذه المآزق بإشعال الشمعة التي تزيل ظلمة الليل الطويل ورؤية الطريق الذي يجب أن نسير فيه وليس الطريق الذي نجبر على السير فيه.

إن الرؤية المستقبلية هي الشمعة التي تحدّث عنها فرانسيس بيكون، والتي قصد بها طريق التجربة الحقيقية التي لا بد من

أن نشعلها أولاً حتى نرى الطريق بوضوحه المحسوس^(٥). فالوعي بتحديات الحاضر واستشراف العمل المستقبلي لمدافعتها والتفاعل الإيجابي معها خطوة نحو المخرج الصحيح لأزماتنا المتكررة، ولا يكفي الاستنفار الخطابي لها أو المراوحة الوعظية بجدواها؛ بل لا بد من رسم التجربة العلمية والتخطيط المنهجي لمقاومتها بالتي هي أحسن.

والفكر الإسلامي المعاصر لم تغب عنه أهمية استشراف المستقبل مع محدودية هذا الطرح في الساحة الثقافية، لكن الذي يشكّل غياباً ملحوظاً في برامجنا الثقافية عدم وجود المنهجية العلمية التي تحوّل استشراف المستقبل إلى منهجية علمية لها أساساتها المعرفية وتقنياتها الاستراتيجية، ولعلّ ندرة المراكز المتخصصة بالدراسات المستقبلية في بلادنا العربية شاهد على ضعف العمل بالدراسات والنظريات المستقبلية في مقابل التكاثر الهائل لتلك المراكز في الغرب المعاصر، ومثال على ذلك: بلغ عدد أعضاء «جمعية مستقبل العالم» الأمريكية أكثر من ثلاثين ألف عضو، منهم ما يزيد على الألف عضو من العلماء الذين يعتبرون أنفسهم متخصصين فعلاً بهذا المجال الجديد ويمارسون العمل فيه بحسب قواعد ومناهج معينة تضفي عليه كثيراً من الموضوعية^(٦).

(٥) انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله المشعشع (القاهرة: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤)، ص ٩٨.

(٦) انظر: زكي الميلاد، المسألة الحضارية: كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير؟ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٠٣ - ١١٤.

فالخطوة الأولى التي يجب البدء بها - مع تأخرها - هو معالجة أمية الوعي المستقبلي بنشر ثقافة علوم المستقبل في الأوساط العلمية والمراكز البحثية وحتى عموم الناس من القراء والمهتمين.

يقول الدكتور هادي الهيتي: «الوعي بالمستقبل هو مستوى فهم المجتمع لصورته القادمة، وإدراكه لدوره في الإسهام في تفاعله مع مواقف الحاضر وصولاً إلى إدراك ما يقتضيه تفاعله مع مواقف المستقبل»^(٧).

فبما أن المستقبل يتطلب عملاً جاداً للتفاعل معه؛ كانت الحاجة أهم إلى بناء وعي فردي ومجتمعي يضمن تحقيق المقصود وينجح في الوصول إلى المطلوب من التخطيط والاحتياطات والدفاعات اللازمة لتغيير المستقبل.

فهمة الوعي بالمستقبل تتركز على تحويل علم المستقبل من تخرّصات وظنون ونبوءات خرافية إلى علم له أساساته المنهجية، وتكوين إرادة التغيير والمدافعة الذاتية لتحديات المستقبل. كما تبرز أهمية الوعي المستقبلي في فهم وإدراك طبائع السنن التغييرية والتحوّلات الإنسانية وتصحيح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل وإهمال التعامل مع تحدياته. وهذا التحفيز الذهني لاستشراف المستقبل سيدعو إلى المشاركات الجماهيرية في عمليات التغيير وتكوين فرص التأهب الاجتماعي

(٧) هادي نعمان الهيتي، إشكالية المستقبل في الوعي العربي (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢١.

استعداداً للمستقبل بدلاً من ترقب وقوع المشكلات بصورة مفاجئة.

هذه بعض البنى المهمة في الوعي المستقبلي ينبغي أن تتحقق كأرضية صلبة لأي مشروع استراتيجي يُراد له النجاح في واقع حياة الناس، وهي لا شك رؤية فكرية وثقافية تنطبع تلقائياً في سلوك الفرد الواعي باستشراف المستقبل، عندما يفكر في دراسته وتكوين أسرته وتأمين كفايته المادية وأحلامه الحياتية، وبالتالي تتشكل لنا نخباً واعية ترفض العودة إلى تجارب الماضي ما لم تثبت معطيات الحاضر جدواها وتحليلات المستقبل فاعليتها، ولا أظن مشروعاً تنجزه تلك النخب إلا وهو صمام أمانٍ للمجتمع من تداعيات المستقبل وتحدياته.

المسألة الثالثة: اعتبارية الرؤية المستقبلية في الاجتهاد الأصولي

لست بصدد إثبات مشروعية النظر المستقبلي؛ فالأصل العام في الشريعة جاء مقررراً إثبات المصالح للمكلفين في الحاضر والمستقبل، كما يقول الشاطبي: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(٨).

وكون مصالح الآجل من أهم مقاصد الشريعة يعطى للمسلم انطباعاً ذهنياً راسخاً بضرورة النظر المستقبلي وتجاوز

(٨) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق

عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]]، ج ٢، ص ٩.

المعاش الدنيوي إلى ما بعد حياة الإنسان من المعاد الأخروي، فنصوص العمل للآخرة تؤكد ضرورة الوعي بالعمل لمستقبل الإنسان من دون خضوعه للحياة المعاصرة والحاضر المؤقت، وهذا التوجّه الشرعي يعتبر أقوى وثيقة تاريخية تبني الوعي المستقبلي في سلوك الأفراد بل وتشدّهم نحو عمارة الدنيا بالعمل للآخرة.

ومن تأمل سنن الحياة فإنّه يدرك قوانينها الثابتة التي لا تنخرم عند تكامل موجباتها السببية؛ لذا وجب على المسلم أن يدافع القدر بالقدر من خلال فهم تلك النواميس الثابتة والعمل على مقتضاها الشرعي فشيوع الظلم، مثلاً، مؤذنٌ بخراب المجتمعات ونزوعها للشورات؛ ومن أجل تفادي وقوع هذا القانون الإنساني وجب على أهل الحل والعقد المحافظة على موازين الحق والعدل من باب دفع الأقدار بالأقدار، وهي لا شك استلهاهم عملي لتفادي توقعات المستقبل. وسير الأنبياء وشرائعهم نماذج حيّة مليئة بالشواهد الاستشراعية للمستقبل الذي كانوا يتصورون وقوعه؛ فهذا نوح (عليه السلام) أمضى ألف سنة إلا خمسين عاماً يدعو قومه، وحين رأى بحكمته ونفاذ بصيرته أن لا فائدة ترجي منهم، دعا على قومه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]. فكانت الرؤية المستقبلية واضحة عند نوح (عليه السلام) لذا كان القرار بالدعاء عليهم حكيماً لعدم توقّع الإيمان منهم ولعظم الضرر من وجودهم، واستجاب الله عز وجل لدعائه. والمثل المشابه والمعاكس هو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لملك الجبال الذي أراد أن يطبق الأخشيين على أهل الطائف: «بل أرجو أن يخرج من

أصلا بهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً» نظراً إلى توقع الإيمان من ذراريهم في قادم الأيام^(٩).

وهذا يوسف (عليه السلام) عندما فسر رؤيا العزيز بوجود كارثة اقتصادية في البلاد وحصول المجاعة قام بالتخطيط المستقبلي للخروج من هذه الأزمة بخطة محكمة لمدة خمسة عشر عاماً تنجو فيها البلاد من كارثة المجاعة. وقد قصّ القرآن الكريم وقائعها في سورة يوسف (عليه السلام).

والشواهد من حياة المصطفى (صلى الله عليه وآله وسلم) أكثر من أن تحصر في مثل هذه الورقة، سواء في خياراته لمن يحمل هموم الدعوة السرية في بداياتها أو من خلال إرساله بعض أصحابه إلى الحبشة كخيار استراتيجي يحفظ الدعوة من الاجتثاث في مكة ويوفر مناخاً جديداً لنشر الإسلام، أو في تركه غزو المشركين في ديارهم حتى استقرت له الدولة بعد غزوة الأحزاب واستقرت مصادر التمويل بعد فتح خيبر كأساسات مهمة في بناء الدولة وإعداد الجيوش. ولم تتوقف جهود العلماء من العمل به؛ ربما أكثر من تأصيله والتعريف البياني له، ولعلّ من أهم الأسس الأصولية المؤكدة رعاية الشريعة للمستقبل؛ أنها ألزمت المفتي وهو الموقع عن رب العالمين والقائم بأخطر وظيفة في المجتمع الديني؛ أن يكون على دراية واسعة بمآلات الفتوى وذرائعها المفضية إليها، وهذه القاعدة دلت عليها النصوص الكثيرة بالاستقراء التام؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا

(٩) رواه البخاري في صحيحه، الحديث رقم ٣٢٣١.

فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ ﴿ [البقرة: ١٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وما جاء عن النبي (ﷺ) حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه قوله: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»^(١٠)، وقوله: «ولا قومك حديث عهدهم بكفر لأست البيت على قواعد إبراهيم»^(١١)، إلى غيرها من النصوص المتواترة في اعتبار الذرائع والمآلات واستشراف مستقبل وقوعها^(١٢).

يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - في أهمية اعتبار هذه القاعدة عند النظر والاجتهاد: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة قد تستجلب، أو لمفسدة قد تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، لكن له مآل

(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم ٣٢٥٧، وأخرجه مسلم في صحيحه، الحديث رقم ٤٦٨٢.

(١١) أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم ١٢٦.

(١٢) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ٣٢٢ - ٣٢٥؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين من رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٣، ص ١٠٨ و ١١٠، وحسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١)، ص ١٩٣.

على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من انطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»^(١٣).

إن تخمينات المستقبل ليس عهدها قريب بل بعيد بُعد بداية الإنسان على وجه الأرض، لكنه كان تخرصات وخذاعات يمارسها الكُهان والسحرة ليأكلوا أموال الناس بالباطل ويدفعوا عن الناس قلقهم الفطري من المستقبل، ولكن تأصيل اعتبار المستقبل من خلال منهجية علمية تحليلية تحاول الضبط والتحديد والوصول إلى الدقة العلمية، هو التحدي الحقيقي أمام العمل لمستقبل أفضل للبشرية، ولهذا حرّمت الشريعة الإسلامية تصديق العرافين والكُهان لما فيه من ادعاء الغيب والتخرص من خلال كذب الجن والشياطين، وأظن أن كلمات الشاطبي السابقة حول اعتبار المآلات، وغيره من علماء أصول الفقه الذين تحدثوا عن قاعدة سدّ الذرائع وفتحها؛ تتمحور حول تلك المنهجية العلمية في تحويل النظر المستقبلي إلى أدوات علمية قادرة على القياس والتحليل.

(١٣) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور حسن سلمان، ج ٦ [الرياض]: مكتبة ابن عفان، (٢٠٠٣)، ج ٥، ص ١٧٨.

وللإمام ابن القيم تقسيم لطيف في أنواع الذرائع ما يسدّ منها وما يفتح، يقول فيه - رحمه الله: «والذرائع تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ - أن تكون وسيلة موضوعة للإفشاء إلى المفسدة: كشرب الخمر مفضٍ إلى مفسدة السكر، والزنا مفضٍ إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، وهذا النوع جاءت الشريعة بمنعه.

٢ - أن تكون وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة، كعقد النكاح بقصد التحليل أو عقد البيع بقصد الربا، وهذا ممنوع.

٣ - أن تكون وسيلة موضوعة للمباح ولم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، مثل: الصلاة في أوقات النهي وسب آلهة المشركين وتزيّن المتوفى عنها زوجها في زمن العدة، وهذا ممنوع.

٤ - أن تكون وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المخطوبة أو المشهود عليها، والصلاة ذات الأسباب في أوقات النهي، وكلمة الحق عند سلطان جائر، وهذا مشروع في الجملة»^(١٤).

هذا المثال السابق لمجرد توضيح المنهجية الشرعية التي يمتد نظرها إلى ما بعد الحاضر نحو مآلات الفعل واستباق المآل بحكم الحال إما من باب المنع من الأسوأ أو من باب الدفع بالتي هي أحسن.

(١٤) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٩ (بتصرف).

ويمكن معرفة مسالك الكشف عن مآلات الأفعال والأحوال
من خلال الطرائق الآتية وبإيجاز:

أ - مسلك الاستقراء الواقعي.

ب - مسلك الاستبصار المستقبلي.

ت - مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية.

ث - مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية.

ج - مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل^(١٥).

ويؤكد عالم المستقبليات العربي الأستاذ المهدي المنجرة
أهمية المنهج العلمي في دراسة المستقبل، فيقول: «لا يكمن
دور الاستشراف في إصدار التنبؤات، إذ يتجلى هدفه في تحديد
الاتجاهات، وتخيّل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات
تحويله على مستقبل ممكن، وهكذا فإنّ الأمر يتعلق بتسليط
الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه
نحو الأهداف بعيدة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب
اتخاذها في الحين، قصد الوصول إليها»^(١٦).

فعلماء أصول الفقه قد قدموا رؤية مستقبلية وفق ضوابطهم
الأصولية، وأظن أن لهم قدم سبق في صناعة علوم المستقبل -

(١٥) للتفصيل، انظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط ٢
(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٢٧٥ - ٢٨٢.

(١٦) انظر: المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي
المستقبل (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، حيث استوعب كثيراً
من هذه القضايا المهمة في دراسة المستقبل.

مع حاجة هذا الإطلاق إلى دقة علمية وجهد استقرائي - وليس ما ذكره المؤرخون الأوروبيون كما يشاع الحديث عندهم من أنّ أحد رجال الدين في بريطانيا في القرن الثامن عشر ويدعى صامويل مادن في كتابه ذكريات القرن العشرين هو البداية الحقيقية لظهور علم المستقبل، مع العلم أن ما ذكره كان مجرد توقعات وليست تحليلات منهجية لهذه التوقعات المستقبلية، ومثله كتاب أصدره الأسقف الفيلسوف جوزيف غلانفيل وهو أحد مؤسسي الجمعية الملكية البريطانية، حول توقعاته لمجتمعات القرون القادمة. ولكن يجب أن نعترف ونقر بأن محددات هذا العلم ونشأته الحقيقية والفضل في نشره وتعليمه كانت في الغرب المعاصر؛ فأول من استعمل مصطلح «أحداث المستقبل» (Miloontologie) هو عالم الاجتماع غلفان في عام ١٩٠٧، وأول من استعمل كلمة «علم المستقبل» هو الأمريكي ذو الأصل الألماني أوسيب فليختايم تحت اسم (Futurologie)، كما أن أول من استخدم كلمة «استشراف» (Prospective) هو العالم المستقبلي غاستون، وهذا الجهد الكبير في خدمة هذا العلم استثمر في كثير من صور الحياة المعاصرة والعلوم الإنسانية والطبيعية، فنجد في فرنسا أن العالم غاستون برجييه في عام ١٩٥١ أنشأ مركزاً دولياً للاستشراف، نشر في بداياته الأولى ما عرف بـ «كراسات الاستشراف». كما تعد السويد في هذا المجال هي البلد الأكثر اهتماماً بهذه الدراسات؛ حيث أسست لذلك كتابة دراسات مستقبلية للدولة كان من مهامها بحث البدائل المستقبلية للمجتمع السويدي وإجراء دراسات حول تعميق الحالة الديمقراطية بها، وعموماً فكل الدول المتقدمة لها مراكز للدراسات المستقبلية، وأصبح بالتالي علماً

له خصائصه ومتخصصوه، ويكفي أن نعرف أن «جمعية مستقبل العالم» الأمريكية بلغ عدد أعضائها أكثر من ثلاثين ألف عضو منهم ما يزيد على الألف عضو من العلماء الذين يعتبرون أنفسهم متخصصين فعلاً بهذا المجال الجديد ويمارسون العمل فيه بحسب قواعد ومناهج معينة تضي عليه كثيراً من الموضوعية، في حين أن تلك المراكز المستقبلية لا تتعدى العشرين في جميع الدول العربية مع ضعفها وقلة إنتاجها، كما أن تدريس هذا العلم ونشر ثقافته في الجامعات العربية ما زال محدوداً وهامشياً؛ ولا غرابة في ذلك فحضورها الواقعي والتفاعلي مع القضايا الراهنة مغيب عن الشهود، فكيف نطلب منها القفز نحو المستقبل البعيد؟^(١٧).

المسألة الرابعة: ملامح الوعي المستقبلي في خطة التحضر والإصلاح

مما سبق يمكن أن نلخص أهم ملامح الوعي المستقبلي الخاص بخطة التحضر والإصلاح المدني، من خلال تأكيد المفاهيم الآتية:

أولاً: يؤكد الدكتور هادي الهيبي في بيان المراد بالوعي المستقبلي كحاجة مجتمعية إلى النهوض والتغيير: «الوعي بالمستقبل هو مستوى فهم المجتمع لصورته القادمة، وإدراكه لدوره في الإسهام في تفاعله مع مواقف الحاضر وصولاً

(١٧) انظر: وليد عبد الحي، «الدراسات المستقبلية: النشأة والتطور والأهمية»، مجلة التسامح، العدد ٣ (صيف ٢٠٠٣).

إلى إدراك ما يقتضيه تفاعله مع مواقف المستقبل»^(١٨).

فيما أنّ المستقبل يتطلّب عملاً جاداً للتفاعل معه؛ كانت الحاجة أهمّ لبناء وعي فردي ومجتمعي يضمن تحقيق المقصود وينجح في الوصول إلى المطلوب من التخطيط والاحتياطات والدفاعات اللازمة لتغيير المستقبل.

فهمة الوعي بالمستقبل تتركز على الغايات الآتية:

١ - تحويل علم المستقبل من تخرصات وظنون وتنبؤات خرافية إلى علم له أساساته المنهجية.

٢ - تكوين إرادة التغيير والمدافعة الذاتية لتحديات المستقبل.

٣ - فهم طبائع السنن التغييرية وإدراكها والتحويلات الإنسانية.

٤ - تصحيح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل والتعامل مع تحدياته.

٥ - التحفيز الذهني للمشاركات الجماهيرية في عمليات التغيير وتكوين فرص التأهب الاجتماعي استعداداً للمستقبل بدلاً من ترقب وقوع المشكلات بصورة مفاجئة.

ثانياً: الوعي بالمستقبل هو نوع من إثارة الفكر نحو طلب التغيير في الممكن من الزمان والمكان، ولا يتم التغيير ما لم تنعش الذاكرة الجماعية فهي المستهدفة من المستقبلية، وأسّ

(١٨) الهيتي، إشكالية المستقبل في الوعي العربي، ص ٢١.

ذلك يكمن في الإيمان والعمل، ومحاربة التآكل المعرفي،
والحيلولة دون تآكل الذاكرة، هما المقصد الأسمى من الاهتمام
بعلوم المستقبل، وأس ذلك العلم والتواصي بالثبات على الحق
والصبر على مواصلة السير، لبلوغ الأهداف المرسومة لازدهار
الأمة ودوام السؤدد لها^(١٩).

فما لم يكن هناك شعور جماعي بضرورة العمل على
الحدّ من الأخطار ومقاومة الفساد وإصلاح الأحوال فإنّ
الجهد المستقبلي يبقى أوراقاً مصفوفة لا تسعف محتاجاً أو
تنقذ مبتلى.

ثالثاً: يقول الدكتور محمد بريش: «المستقبلية في منهجها
السليم تقتضي نظرتين متكاملتين: نظرة إلى الأفق البعيد، ونظرة
إلى الحاضر من بعيد. نظرة إلى الأفق البعيد لتكهن مآلات
القرارات المتخذة الآن، ليس بقصد استغراق الذهن في التحديد
الدقيق لتفاصيل مضمونها، ولا الاستمتاع ببراعة تخيل أشكالها،
ولكن بهدف معرفة مجال المراجعة حاضراً، وفسحة إمكانية
المبادرة حالاً؛ لتغيير المسار نحو الأفضل وتوجيه الواقع نحو
الأمثل.

وتلك نظرة تقتضي بدورها كشف الجينات المولدة
للاتجاهات الثقيلة التي تجرّ الأحداث بجاذبيتها، وتشدّ الواقع
والوقائع تحت مفعولها، وهو أمر صعب دون نظرة أخرى من
بعيد للواقع المدروس، نظرة تنطلق من زمن موغل في التاريخ

(١٩) انظر: محمد بريش، «المستقبل مجال الفعل»، موقع الدكتور محمد بريش،

< <http://www.alukah.net/Web/brich/0/1272> > .

بشكل كافٍ لاستيعاب المسار التاريخي للأحداث وفقه أشكال تطوره، ومعرفة غلبة الصورة منه التي تحققت على صورة أخرى لم يُكتب لها أن ترى النور، وإن كانت لها حظوظ افتراض الوقوع والتحليل الإبستمولوجي الناقد بين النظرتين من شرفة الماضي الذي انطلقت منه النظرة الأولى إلى أفق المستقبل الذي بلغته النظرة الثانية، هو الزبدة المرتجاة من البحث والتحليل، وهو المانع من أن يرجع بصر البحث المستقبلي خاسئاً وهو حسير، وما أمره على الدارس المستغرق الجهد بيسير»^(٢٠).

رابعاً: «المستقبل للإسلام» رُفِع كشعار يؤيده النص الشرعي والحاضر المشهود، لكن المستقبل المنشود لا يتحقق وينمو نحو التطور والفاعلية استشعاراً لمعنى مستقبلية الدين الحاسمة في آخر الزمان، فالدين هو قادم شرارة الإقلاع الحضاري عند الأمم التي حققت شهوداً حضارياً؛ فهو يحيي الروح ومن ثم تقوم السياسة بعد ذلك بتنظيم الطور الثاني، ويتولى الاقتصاد الطور الثالث، وهذا يحدث شيء منه اليوم في العالم الإسلامي، فهناك رقي في الروح وبصيرة في الدين وتدفق في القوة البشرية. وهناك اليوم هاجس فاعل ومؤثر يغمر المخيلة بالتفاؤل، لم يوجد بهذه الكفاءة ولا بهذا العمق، فكثير من المسلمين اليوم يعمل وفق فكرة السيادة المستقبلية للإسلام وهنا تكمن مفارقة غائبة عن الأنظار في فكرة المستقبل. فإذا كان المسلمون يملكون هذا الحس فإن خصوم الإسلام لدى حكوماتهم أفكار بعيدة المدى للتخطيط المستقبلي، لكن

(٢٠) المصدر نفسه.

المخيال الشعبي يفقد الأمل كلما ازداد غرور القوة. هذه الحالة تخرج الإنسان من حيز اللحظة التاريخية؛ لتصبح عقيدة تصنع الطريق لبلوغ الغاية، وحين تصبح هذه الفكرة ثقافة مشاعة بين الناس، يجد خصومها أنفسهم محاطين بها؛ فينتقلون من حال العداء إلى حال التبني اللاشعوري لها، ويعملون على انتصار الحق بعيداً عن الحرص على امتلاك الحقيقة^(٢١).

خامساً: القيم إلى أين؟^(٢٢) هذا التساؤل الكبير كان محط اهتمام أكثر من خمسين مفكراً جمعتهم اليونيسكو في عام ٢٠٠٤م من كل أنحاء العالم للتباحث حول مستقبل القيم في ظل التطورات الهائلة التي أصابت عدة قطاعات حيوية جاءت بها ثورة التقنية والأسواق المفتوحة وعممتها وسائل الإعلام والاتصال، وكان هناك شبه إجماع - بحسب قراءتي لمقالاتهم ومناقشاتهم لهذه القضايا - حول أن التهديدات هي أعظم من المبشرات ودواعي التشاؤم تحكم معطياتها إشراقات التفاؤل.

لقد رصدت هذه المجموعة من الباحثين والفلاسفة خطورة المستقبل القادم للقيم الإنسانية لا بدعوى التنبؤ بإرهاصاته ولكن من أجل الحماية من تداعياته الكارثية وبالخصوص على مستوى القيم الفكرية والثقافية والأخلاقية وحتى الدينية، فقد بدأت هذه القيم تخضع لمنطق العرض والطلب وحاجات السوق الكبيرة

(٢١) انظر: محمد بن حامد الأحمرى، ملامح المستقبل (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥)، ص ٤٠ وما بعدها.

(٢٢) القيم إلى أين؟، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي؛ ترجمة زهيدة درويش جيور وجان جيور (بيروت: دار النهار بالتعاون مع اليونسكو، ٢٠٠٥).

التي ساحت بها العولمة في كل أودية العالم وأصبحت المساومات المادية هي لغة التفاهم بين الدهاقنة أصحاب التمويل وعابري البحار من الشركات المتعددة الجنسية وبين أفراد ومؤسسات الثقافة ومصانع الفكر. وهنا مكنم الخلل الذي يتعدى سوء الاستغلال للتراث الإنساني والقيم النبيلة التي حفرتها مسألة المجتمعات البشرية، وهذا ينذر بكساد قيمي قد يحطم المجتمع ويلاشيه ويصبح الناس كالمسامير المتحركة في تلك المجتمعات الميكانيكية أو سلعاً رخيصة لاستهلاك الأقوياء وإلهاء الضعفاء.

هذه المقدمة السابقة هي رؤيتي الواضحة لمستقبل القيم في كثير من أنحاء العالم بعيدة عن أي نظارة تختزل الواقع في وردة صغيرة، صحيح أن المجتمعات ليست قالباً واحداً في حجم التأثير بل هناك تفاوت في القوة والضعف بينها قد يكون مرده إلى العامل الزمني الذي تحدده العولمة في خطتها للانتشار، وفي منطقتنا العربية القطار قد وصل المحطة والركاب ينتظرون الدخول فيه لحجز مقاعدهم في رحلتهم نحو المجهول!

أعلم أن هذا التشاؤم لا يليق بالمسلم الذي يصنع الخير من معامل الشر، ويحطم قيود اليأس بالعمل المثمر، ويغرس النخلة ولو قامت الساعة، لكن التفاؤل المفرط لا يمنع دق نواقيس الخطر القادم من تحولنا إلى سوق كبير يباع فيه كل شيء، نعم كل شيء حتى الفكر والقيم والإنسان، والمتأمل في اقتصاديات العولمة وأسواقها الحرة رأى كيف تذوب اللغات وتهشم الثقافات ويبيع الإنسان أو يدفن حياً تحت ركاب الديون أو البحث عن فتات العيش في مزابل الأغنياء والمترفين. لذلك خرجت

صيحات فلاسفة الغرب كهابرماس (Habermas) وبول ريكور (Ricoeur) وإدغار موران (Moran) وتشومسكي (Chomsky) وبول كنيدي (Kennedy) وغيرهم بالدفاع عن القيم ولو كانت ناقصة التأثير، فالحدثة الغربية بمفاهيمها العلمانية قد ماتت في نفوس كثيرين وسقطت في براثن فيروسات الغطرسة والتعالي وازدواجية المبادئ، وورثتها الحاليون ناقمون عابثون محطمون بناء الأسلاف مهما كان جماله في أعينهم. لهذا يدعو هابرماس إلى ما سمّاه بـ «الكلية الأخلاقية» من خلال التوصل إلى معايير أخلاقية تنطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم^(٢٣).

إنني أشاهد في مجتمعي تلك الصورة المتكررة للاستبداد والاستغلال، وتلك البدايات التي انتهت منها شعوب وذائق مرارتها ثقافات تريد بسط نفوذها تحت هيمنة الإعلام المؤدلج، ووطأة المنتديات الاقتصادية التي يُجلب لها متحدثون من العالم يعيدون تنميط الثقافة وإنتاج القيم للناس كما يريدون لا كما نؤمن ونعتقد، لقد اضطروا المثقف والكاتب والعالم لأن يتوقف عن الإبداع والبحث والتأليف حتى يرتفع الطلب أو يبيع ما عنده وفق احتياج السوق وأهواء الناس، وعليه دائماً إذا لم يكن له صديق أو معرّف في هذا السوق أن يعدّ الجواب لأسئلة الناشرين كم سيجلب من مال أو يشتري بضاعته الفكرية من أناس ولو بالإثارة التافهة أو الدوس على القيم السامية؟! هذه الحالة المؤسفة خيوط بداياتها تتفاقم في مجتمعنا وملاحمها

(٢٣) انظر: يورغن هابرماس، الحدثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر

(بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٨٤ وما بعدها.

بدأت تظهر في معارضنا للكتاب وبرامجنا الإعلامية في تحقير
العظيم وتعظيم الحقير وتحطيم الوعاة وقراءة سورة يس على
مشهدنا الفكري الأصيل!

سادساً: نأخذ هنا خطوات إجرائية لتوضيح عملية تحويل
التنبؤ بالمستقبل إلى آليات منهجية وعلمية، ولعلنا نستعرض هذا
المثال الذي أدى إلى تحول كبير في مناهج البحث في
الدراسات المستقبلية، من خلال الربط بين التقني والاجتماعي
والتفاعل بينهما، فأصبحت بالتالي تقنيات الدراسات المستقبلية
تركز على كيفية إيجاد طرائق بحثية تربط بين التطور التقني
والتطور الاجتماعي المستقبلي الذي تجلى بشكل كبير في بعض
التقنيات المعروفة مثل تقنية دلفي (Delphi Technique) أو
مصفوفة التأثير المتبادل (Cross Impact Matrix).

كما أن التركيز في التحليل المستقبلي على الآثار البعيدة
وعلى الاتجاهات (Trends) وليس على الأحداث (Events) تطوراً
كبيراً في مجال دراسات المستقبل، وقد نجم عن ذلك تداول
تصنيف مينوسوتا (نسبة إلى الولاية الأمريكية) في المدى الزمني
للدراستات المستقبلية الذي يقوم على خمسة أبعاد:

- المستقبل المباشر: ويمتد لعامين.
- المستقبل القريب: ويمتد من عامين إلى خمسة.
- المستقبل المتوسط: ويمتد ما بين خمسة إلى عشرين عاماً.
- المستقبل البعيد: ومدته بين عشرين إلى خمسين عاماً.
- المستقبل غير المنظور: أكثر من خمسين عاماً.

على أن الدراسات المستقبلية عرفت نقلة نوعية في العام الذي أنشأ فيه برغر مركزه من خلال الجهود التي شرع فيها العالم الفرنسي برتراند دو جوفنيل (Bertrand de Jouvenel) بالتعاون مع مؤسسة فورد الأمريكية، وتمكن من إنجاز مشروع المستقبلات الممكنة (Futuribles) الذي يؤكد فيه أن المستقبل ليس قدرأ بل مجال لممارسة الحرية، من خلال التدخل الواعي في بنية الواقع القائم باتجاه «المفضل»، وعلى هذا الأساس يتم النظر إلى المستقبل على أنه متعدد لا مفرد كما هو حال الماضي، من خلال فكرة تعدد الاحتمالات. وشكّل كتابه الشهير فن التنبؤ (*The Art of Conjecture*) نقلة كبيرة في مجال الدراسات المستقبلية؛ حيث شرح فيه كيفية عمل ما سماه هيئات التنبؤ (Forum Provisionnel) التي تقوم بعمليات إنجاز الدراسات المستقبلية لدولة معينة.

وقد أكد جوفنيل ثلاثة جوانب عند إنجاز الدراسة المستقبلية:

١ - الاتجاهات السائدة لظاهرة معينة: وحدد كيفية رصد هذه الاتجاهات.

٢ - سرعة الاتجاهات: بمعنى قياس كمية التغير في ظاهرة معينة خلال زمن معين من ناحية والتسارع في هذا التغير، وهو الأمر الذي تطور في الدراسات المستقبلية باستخدام قوانين رياضية للتسارع ودمجها في التحليل.

٣ - العلاقة بين الظواهر: وتعني توفر إطار نظري يقوم على إدراك التفاعل المتبادل بين الظواهر مهما بدت غير مترابطة، ورفض «المنهج التجزيئي» (Reductionism) والتركيز على «المنهج

الكلي» (Holism) (وهو المنهج الذي يعني أن الكل أكبر من مجموع أجزائه)، وقد تبنيت المؤسسة العسكرية الأمريكية لجدوى الدراسات المستقبلية، وركزت على توظيفه لمصلحة الأمن القومي، وكانت القوات الجوية الأمريكية هي الأكثر اهتماماً بهذا الموضوع، وأدت مؤسسة راند (Rand) من خلال جهود عالم الرياضيات الأمريكي أولاف هلمر (Olaf Helmer) دوراً بارزاً ولا سيما في التوسع في استخدام تقنية دلفي التي أشرت إليها سابقاً، وكان للعالم الأمريكي هيرمان كان (Herman Kahn) الدور الريادي في تطوير تقنية السيناريو التي تقوم على فكرة محددة هي: «إذا - فإن» (If-Then) وهي من أكثر التقنيات رواجاً لكن قلة من الباحثين يتعامل معها بالعلمية التي افترضها هيرمان كان. وإلى جانب فرنسا والولايات المتحدة برزت جهود علماء أوروبيين مثل الهولندي فرد بولاك الذي أصدر كتاباً معروفاً لدى باحثي الدراسات المستقبلية هو *The Image of the Future* في عام ١٩٦١، ثم كتابه المهم *Prognostics* في عام ١٩٧١، مما ترك أثراً في الحكومة الهولندية تمثل في تأسيس وحدة الدراسات المستقبلية في عام ١٩٧٤، على غرار تلك التي سبق وأنشأتها الحكومة السويدية في عام ١٩٧٣ بمبادرة من رئيس الوزراء أولاف بالمه تحت اسم سكرتارية الدراسات المستقبلية التابعة لرئاسة الوزراء^(٢٤).

وفي ختام هذا الفصل، أجد من المهم بعد هذه المقدمات

(٢٤) انظر: وليد عبد الحي، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، الكتاب العربي الجامعي التدريسي في العلوم السياسية (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢).

التنظرية أن نقرر حاجتنا إلى الوعي المستقبلي في تغيير الوضع الراهن الذي يحتاج إلى إنقاذ جاد للثروات والمكتسبات بل لمجموع المجتمعات.

فهناك أسئلة حول الفعل المستقبلي لتغييرها، مثل:

- التفاقم السكاني في مجتمعاتنا الإسلامية وانعدام الطبقة الوسطى الفاعلة في أي مجتمع.

- الهيمنة الفضائية للمنتج الأجنبي وانعكاسه على أفكار وعادات المجتمع في مقابل تغول وتوحد التأثير الفضائي في عقل المجتمع ومحدودية المؤثرات الأخرى.

- التحول في بعض المجتمعات العربية إلى خيار السلاح والمواجهة بقوة عند أي اختلاف وشرعنة التعامل بالقوة في التغيير مهما كانت النتائج مريرة مثل: (الصومال، فلسطين، العراق، لبنان، أفغانستان ودول الربيع العربي بعد ذلك).

- اختراقات ما بعد الحداثة لمجتمعاتنا وتهديد الثوابت والقيم المشتركة الدينية والخلقية.

- قصور التعليم العالي عن مواكبة احتياج المجتمعات العربية.

- تفكك الروابط الاجتماعية وتحول المجتمعات إلى أسواق استهلاكية وجزر متباعدة.

- التطورات النووية في المنطقة وبداية عصر التهديدات الحربية والصفقات العسكرية.

- بدايات تحالفات سياسية واقتصادية تستهدف اقتسام المنطقة والسيطرة على الطاقة.

- تنامي الصراعات الطائفية وتحولها من خلافات فكرية ومذهبية إلى مشاريع سياسية استقلالية.

- المواجهة مع البيئة من خلال العدوان على الطبيعة، مما أثر في المناخ العام للأرض، وهذا تحدُّ معاصر ولا يدري ما يترتب على هذه المتغيرات في مستقبل للأرض.

- التبعية الصناعية والزراعية والبنكية للمجتمعات الصناعية الغربية والشرقية، ومدى تأثيره في اقتصادياتنا المحلية.

إلى غيرها من تساؤلات عديدة لا تحتاج إلى بلاغة خطابية في الجواب بقدر ما تضطرنا إلى التخطيط المستقبلي لاحتوائها وتغيير مسارها وصياغة البدائل الصالحة لمعالجتها بدلاً من الاستسلام الصامت لتأثيراتها.

الفصل الخامس

مقاصد الإصلاح القضائي

فإن وظيفة القضاء بين الناس أو النظر في مظالمهم من أعظم الرتب في إقامة الدين، ومن أخطر الولايات في سياسة الدنيا بالدين. فالقضاء توقيع عن رب العالمين، وصلاح للخلق على هدي سيد المرسلين، والقضاة ملاذ للمظلومين وأمن للخائفين، ولا سعادة وطمأنينة في الأرض إلا بالعدل في الحكم والقضاء، وبهذا الناموس العظيم قامت السموات والأرض.

وخطة القضاء مبنية على تحقيق مقاصده وتحري أهدافه العليا، وجعل للقاضي أمر تدبير الطرق الموصلة إلى العدل وترتيب العمل بالحق، ولأجل أن المقاصد هي الحاكمة على سياسة القضاء كان العمل بها والرجوع إليها مظنة التطوير، وحمايةً من الانحراف عند تزامم العمل وتغاير الظروف وتكالب التحديات والمستجدات.

وقد جعلت هذا الفصل في مسألتين رئيسيتين:

المسألة الأولى: مقاصد الإصلاح القضائي.

والمسألة الثانية: السلطة القضائية المعاصرة، تحرير المفهوم وتطوير المضمون.

وقد حاولت أن أجمع بين ما سطره الفقهاء وبينه القانونيون كون العمل القضائي المعاصر هو شغلهم ومجال دراستهم، وما كتب في هذا المقام قد دوّنته مصنفات القضاء، ولكن الحديث عن مقاصد الإصلاح والتطوير بالمفهوم المعاصر هو ما رأيت أهميته خصوصاً للمعنيين في مجال التطوير والإصلاح المؤسسي والنظامي لهذه السلطة الرائدة.

المسألة الأولى: مقاصد الإصلاح القضائي

فمقاصد الشريعة في اصطلاح الأصوليين هي: «المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها وهي الغاية التي من أجلها وضعت أحكام الشرع»^(١).

وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(٢). إما بجلب النفع لهم أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دلّ عليه استقرار الشريعة في جميع تصرفاتها بما يثبت أنها وضعت لمصالح العباد، كقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وكقوله

(١) مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١٣.

(٢) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور حسن سلمان، ج ٦ (الرياض: مكتبة ابن عفا، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ٩.

تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ومن استقرأ علل الأحكام المعروفة أو أدلة الأحكام المشتركة في العلة تبين له كذلك أن العلة تلك بمعناها العام هي مقصد الشارع ومدار أحكامه. كما في قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى في آية الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالى في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. إلى غيرها من الحكم والغايات المناطة بالأحكام، يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله: «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٣).

وهكذا يُوجد في كل حكم شرعي - خصوصاً أبواب المعاملات - أمور ثلاثة:

١ - الوصف الظاهر المنضبط وهو العلة.

٢ - وما في الفعل من نفع وضرر ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد أو حكمة التشريع.

٣ - وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة ويسمى مقصد التشريع^(٤).

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣.

(٤) محمد الظاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية =

وهذه سمة ملازمة لكل أحكام الشرع، فما من حكم إلا وقد قُرّر لرعاية مصلحة أو درء مفسدة، وإخلاء العالم من الشرور والآثام، ما يدلّ على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام ألا وهو إسعاد الفرد والجماعة وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوج مدارج الكمال والخير والمدنية، فالتشريع كله جلب مصالح، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلاً أو آجلاً، والمنهيات كلها مشتملة على المفاسد والمضار.

فإذا كانت مقاصد الشريعة بهذا الشمول والعموم من الهيمنة على أحكام الشريعة وارتباط التشريع بها في كل جزئياته، كانت معرفتها بالتالي أمراً ضرورياً على الدوام ولكل الناس.

فالعامي يلحظ بها حكمة التشريع وأسرار الأمر والنهي، ما يزيده يقيناً وإيماناً وعلماً وعملاً. والفقهاء يراعي مقاصد الشرع عند الاستنباط وفهم النصوص والنظر في أحكام الشرع؛ فإذا أراد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع. وإن دعت الحاجة إلى بيان حكم الله في نازلة مستجدة عن طريق القياس أو الاستحسان وغيرها تحرّى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها.

وهكذا لا تنقضي الفوائد والأسرار التي يجنيها الفقيه

= (للتوزيع، ١٩٧٨)، ص ٢٠ - ٢٢، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ١٠١٨.

والمجتهد من مراعاته مقاصد الشريعة عند بحثه ونظره في الأحكام^(٥).

وبعد هذه المقدمة في أهمية المقاصد ودراستها أريد أن أسترشد بما نصت عليه الأدلة الشرعية في توضيح تلك المقاصد في إصلاح هذا المرفق وتطوير أدائه الميداني من خلال الملامح الآتية:

أولاً: العدل والعلم أعظم مقاصد ولاية القضاء

يقول ابن تيمية رحمه الله: «المقصود في ولاية القضاء تحري العدل بحسب الإمكان وهو مقصود العلماء»^(٦).

وقال - رحمه الله: «ولما كان العدل لا بدّ من أن يتقدّمه علم؛ إذ من لا يعلم لا يدري ما العدل؟ والإنسان ظالم جاهل إلا من تاب عليه فصار عالماً عادلاً»^(٧).

ووسائل تحقيق العدل وبلوغ العلم في القضاء المعاصر قد تغيّر عما كان عليه سلف الأمة، وذلك أنّ واقع الناس قديماً كان محفوظاً بالشرع وواعزهم القلبي مملوءاً بالإيمان، كما أن

(٥) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط ٢ (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ١٠٦ - ١٠٧؛ زيد بن محمد الروماني، مقاصد الشريعة الإسلامية (الرياض: دار الغيث، ١٩٩٤)، ص ٢٠ - ٢٩، ونور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجته - ضوابطه - مجالاته، كتاب الأمة؛ ٦٥ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨)، ص ٥٨ - ٥٩.

(٦) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى [الرياض]: طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د.ت.ا.]، ج ١٨، ص ١٦٩.

(٧) المصدر نفسه.

القضاة أغلبهم من العلماء المجتهدين أو المتأهلين، فوسائل تقرير العدل قد اجتمعت في ذات العالم ولم يحتج إلى وسائل تحرراً بالغة في الحجاج والدلائل، أما اليوم فإن واقع الحياة المعاصرة قد تشابك وتعقد وانفتحت على المجتمعات صنوف الأنظمة والسلع والعادات والأفكار بسبب وسائل الاتصال والتواصل بين الشعوب والأفراد، كما أنّ القاضي لم يحصل على التأهيل الفقهي اللازم لتغطية ذلك الاحتياج المستمر والمتغيّر، لذلك فإنّ اعتبار الآليات المقترحة قد يسهم في تحقيق مقصد العلم والعدل:

أ - ضبط الأحكام القضائية المتداولة والمتقاربة والتباين فيها مفسدة؛ بمواد قانونية محدّدة، مثل أحوال الأسرة في الطلاق والنفقة والحضانة وغيرها، وبعض الدعاوى المالية في العقارات والتجارة الخارجية والتوثيق العقدية.

ب - رسم منهجية واضحة في مجال الاجتهادات القضائية، كأن تحرر منهجية التكييف الفقهي للوقائع القضائية ويدرّب عليها القاضي ويكسب الملكة اللازمة لها، وتوضّح منهجية العمل في ما يشدّد فيه كصيانة الأعراس والأموال، وما ييسّر فيه الحكم كقضايا الحدود والمخالفات الشخصية القائمة على الستر في أعراف الناس.

ج - الشفافية والوضوح في العمل القضائي وإبراز الأحكام النافعة للناس من دون ما فيه ضرر أو فضيحة، وتعليم الناس حقوقهم وآليات المطالبة بها أو المدافعة عنها، سواء أكانوا رجالاً أم نساء أم وافدين، بكل ما يسهّل الوصول إلى المحكمة من تقنيات أو أنظمة عملية يسيرة التطبيق.

ثانياً: القوة والأمانة من مقاصد تولي القضاء

اشترط الفقهاء لمن يتولى القضاء شروطاً عديدة كأن يكون بالغاً عاقلاً مسلماً حراً عدلاً فقيهاً ورعاً^(٨). ولو اعتبرنا النظر المقاصدي في تلك الشروط لوجدنا أن ولاية القضاء لا تقوم إلا بالقوة والأمانة في شخص القاضي، كسائر الولايات العامة الأخرى، فالقوة تشمل العلم وسلامة الحواس والأهلية اللازمة للتقصي والإدراك، والأمانة تشمل الديانة والصلاح الشخصي والعدالة الأخلاقية، وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - سار على هذا المنهج المقاصدي ورأى أن جامع صفات من يتولى هذه المناصب في الأمة أن يكون قوياً أميناً، وبذلك لم يشر إلى الشروط والصفات العديدة التي قررها الفقهاء - رحمهم الله - في كتبهم لمن يتولى أمراً للمسلمين، ويؤكد ابن تيمية منهجه في قوله: «الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، كما يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾» [القصص: ٢٦] ^(٩). ثم يقرر ابن تيمية - رحمه الله - أن المقصد العام للقضاء والإمامة والوزارات المتنوعة الذي يجب ألا يغيب على أحد: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١٠).

(٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ١٢٧؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ١٤، ص ٤٠٨؛ أبو عبد الله محمد الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١٧، ص ٥٣ - ٥٦، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق عبد الله التركي ومحمد الحلو (القاهرة: مطبعة هجر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج ٩، ص ٣٩.

(٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٥٣.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٦.

فالإطار العام للعمل القضائي هو تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمفهومه العام المنصوص منه والمعقول، وهذا العمل هو الذي ينتج إصلاحاً رائداً في المجتمعات البشرية.

لذلك فإن القضاء يسير جنباً إلى جنب مع كل مؤسسات المجتمع الإصلاحية، فمهمة التغيير وقضايا الإصلاح جزء رئيس في العمل القضائي ينبغي عدم حذها بمجالات معينة إلا إذا كان تخصيصاً خادماً للمقصد العام من الإصلاح المجتمعي وتوزيعاً للأدوار وتحقيقاً للتكامل مع مؤسسات الدولة الأخرى. يضاف إلى مهمة القضاء أنه يقوم بدور الرقابة أيضاً على تحقق الإصلاح الحقيقي في الواقع العملي، وقد يحاسب ويعاقب من يخلّ بهذه المقاصد العليا من أصحاب الولايات أو غيرهم من أفراد المجتمع.

ثالثاً: استصلاح المجتمع بحسب حاجاته الراهنة

كما إن القضاء يحافظ على مقاصد المجتمع العليا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن له تطوير وسائله الإجرائية في تحقيق هذا المقصد بما يتناسب مع تغيرات المجتمع وحاجات أبنائه في ظلّ الظروف الراهنة. ومن ذلك:

أ - تطوير وسائل العقوبات البديلة عن السجن والجلد في قضايا التعزيرات المتعلقة بالجنح السلوكية، مثل المساهمة في خدمة مرافق المجتمع، والمساعدة في الجمعيات الخيرية، والعمل لساعات محددة في تنظيم وتوزيع الإغاثات أو خدمة المواطنين في مجتمعه.

ب - التوعية الدائمة بالواجبات الدينية والدينيوية، والتحذير من المنكرات المتنوعة، لأن منزلة القضاة وهيبتهم الاجتماعية تخولهم مقام التوجيه الراشد للمجتمع، وذلك لتوافر العلم الشرعي والمعرفة بالواقع الصحيح، وإدراكهم حاجات المجتمع من التوجيه في قضية أو التفاوضي عنها لمصلحة مرجوة في المستقبل.

ج - أن القضاة هم أهم المستشارين لأصحاب الولايات العامة، ورأيهم معمول به في القضايا الإصلاحية العامة، وهذا الدور يجعل من القضاة وقفاً على هموم المجتمع وينبغي عدم تطيرهم في مصالح خاصة، أو أن يتدخلوا لنصرة فريق من المجتمع على آخرين، أو يخضعوا لحسابات الأحزاب أو الطوائف داخل المجتمع، لهذا كان مقام القضاة رفيع القدر عالي الشأن، جعلهم الله موقعين عن حكمه ومبلغين لشرعه في الأرض^(١١).

رابعاً: تطوير أدوات التقاضي: واجب الوقت المعاصر

كتب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أبي موسى الأشعري قاضي الكوفة: «سلام عليك، أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، وأنفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، وسوء بين الناس بوجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس

(١١) انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح، الفروع (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.]، ج ١٢، ص ١٧٩؛ أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٤٧، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ج ١، ص ١٢٠، وقد فصل في مهام القضاة وجعلها في عشرة أمور يتولها القضاء وينظر فيها تعود إلى تحقيق مصالح العباد.

ضعيف في عدلك. البينة على من أدعى، واليمين على من أنكر. والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً. ولا يمنعك قضاء قضيتته بالأمس، فراجعت فيه اليوم بعقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل. الفهم الفهم، فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة. ثم أعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذلك بنظائرها، واعمد إلى أقربها إلى الله عز وجل، وأشبهها بالحق. واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة؛ أمدأ ينتهي إليه، فإن أحضر بيئته، أخذت له بحقه. وإلا سُجّلت القضية عليه، فإنه أنفى للشك وأجلى للعمى.

المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيماً في ولاء أو نسب، فإن الله عز وجل تولى منكم السرائر، ودرأ بالبينات والإيمان.

وإياك القلق والضجر والتأذي بالخصوم والتنكر عند الخصومات، فإن استقرار الحق في مواطن الحق، يعظم الله به الأجر، ويحسن عليه الذخر، فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله، فما ظنك بثواب غير الله عز وجل في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك»^(١٢).

(١٢) أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، الحديث رقم ٤٥٢٤. انظر تخريجه، في: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، ج ٤، ص ٨١، ومحمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بإشراف محمد زهير الشاويش، ج ٨ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)، ج ٨، ص ٢٤٣.

هذه الرسالة الجامعة التي كتبها عمر إلى قاضيه يوصيه بجوامع الأثر النبوي والصلاح الأخروي ويقدم له دستور العدل القضائي ويرسم له مقاصد القضاء الشرعي. وهذه الرسالة تعتبر بحق من أعظم الموثائق الحقوقية التي يفتخر بها المسلمون على كل الأمم، لما حوته من تقدم وريادة وتميز ونضج في الفهم والعمل القضائي، هذه المآثر الحضارية هي بحق دليل عظمة الإسلام وتنظيماته العادلة وصلاحيته الممتدة عبر الأزمنة والأمكنة. ولعل هذا الإلهام العمري دفع الإمام ابن القيم إلى شرحها في أربع مجلدات باسم **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، واعتقد أن بهذه النصوص الفقهية والقضائية قد اجتمع للمسلمين من حيث التنظير أبداع دستور قضائي يفوق كل المدونات القضائية التي اقتبسها المسلمون في أوقات الانحطاط الفكري والسياسي خلال القرن الماضي، فكيف لو ضمنا إلى هذا المصنّف الرائد ما سطره ابن فرحون المالكي في كتابه العظيم **تبصرة الحكام أو السير الكبير للشيباني** أو **أدب القضاء لابن أبي الدم**. وغيرها من مصنفات الإبداع العقلي والإصلاح الإداري كعلامة فارقة للقضاء الإسلامي بالمقارنة بالنظم العالمية.

وبالعودة إلى واقعنا المعاصر خصوصاً حالة القضاء في البلاد الإسلامية، فإنه من أهم المرافق الحيوية لأمن الناس واستقرارهم، وهذا متفق عليه عند جميع الأمم، ولكن دوره الريادي في إقامة العدل والإصلاح بدا ضامراً مهمّشاً يدور في فلك المعاملات الرسمية ولا تدور في فلكه، ويساير ويدقق في صحة الإجراءات القانونية وفحص التوثيقات المدنية ولا يؤسسها ويبتكر في تأصيلها، ما يتطلب قاضياً ناقلاً لا مبدعاً ومقلداً لا

ففيهاً مجتهداً ووسيطاً بين الدوائر الرسمية لا سلطة مستقلة تحكم وتحاسب غيرها من السلطات والإدارات، وللأسف ومع تطوّر المجتمعات وتوسعها وحاجتها إلى التقاضي العادل؛ لا يزال القضاء في كثير من تلك المجتمعات يراوح مكانه بل تتقلص دوائره يوماً بعد يوم، أما صورته النمطية في أذهان الشعوب فقد رسمتها الأفلام والمسلسلات والأخبار الصحفية، وأبرزت صوراً شاذة وباهته لمنتفعين ومرتشين وأغبياء لا حيلة لهم، وهذه - لا شك - لا تمثل عموم القضاة ولا تعكس واقعهم الحقيقي. ولكن يبقى عبء التغيير وإصلاح القضاء وتطويره ومواكبته للمستجدات مهمة القضاة أنفسهم قبل غيرهم، فهم على الرغم من كل المحاولات التهميشية لنفوذهم يستطيعون متى أرادوا وصدقوا وتحملوا ثقل التغيير؛ أن يعودوا إلى مركز التأثير الحقيقي ويؤسسوا نواة الإصلاح المنشود لتدور في فلكهم أنظمة المجتمع كلها، أنها مرحلة حرجة جداً في العمل القضائي إما يكونوا وإما لا يكونوا^(١٣)!

قال ابن المناصف في تنبيه الحكام، كما نقل ابن فرحون في التبصرة: «واعلم أنه يجب على من تولى القضاء أن يعالج نفسه ويجتهد في صلاح حاله، ويكون ذلك من أهم ما يجعله من باله فيحمل نفسه على أدب الشرع وحفظ المروءة وعلو الهمة ويتوقى ما يشينه في دينه ومروءته وعقله، ويحطه عن منصبه وهمته فإنه أهل لأن ينظر إليه ويقتدى به، وليس يسعه في ذلك ما

(١٣) انظر: محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط ٢ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ١٦٥ - ٢١١.

يسع غيره، فالعيون إليه مصروفة ونفوس الخاصة على الاقتداء بهديه موقوفة، ولا ينبغي له بعد الحصول في هذا المنصب سواء وصل إليه برغبة فيه وطرح نفسه عليه أو امتحن به وعرض عليه أن يزهد في طلب الحظ الأخلص والسنن الأصلح، فربما حمله على ذلك استحقاق نفسه لكونه ممن لا يستحق المنصب، أو زهده في أهل عصره وبأسه من استصلاحهم واستبعاد ما يرجو من علاج أمرهم وأمره أيضاً لما يراه من عموم الفساد وقلة الالتفات إلى الخير، فإنه إن لم يسع في استصلاح أهل عصره فقد أسلم نفسه وألقى بيده إلى التهلكة ويئس من تدارك الله تعالى عباده بالرحمة، فيلجئه ذلك إلى أنه يمشي على مشي أهل زمانه ولا يبالي بأي شيء وقع فيه لاعتقاده فساد الحال، وهذا أشد من مصيبة القضاء وأدهى من كل ما يتوقع من البلاء، فليأخذ نفسه بالمجاهدة ويسعى في اكتساب الخير ويطلبه ويستصلح الناس بالرهبة والرغبة ويشدد عليهم في الحق، فإن الله تعالى بفضله يجعل له في ولايته وجميع أموره فرجاً ومخرجاً»^(١٤).

المسألة الثانية: السلطة القضائية المعاصرة:

تحرير المفهوم وتطوير المضمون

السلطة القضائية قائمة بشكل رئيس على مبدأ «استقلال القضاء» وهو من المبادئ المقررة في أكثر دساتير الدول، ومع ذلك نجد من الصعب تحديد تعريف جامع له لتنوع النظم القانونية والسياسية في العالم، فمحاولة التعريف هنا ليست على

(١٤) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ٢ ج في ١ (القاهرة: الطبعة الأميرية، ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م)، ج ١، ص ٥٩.

سنن الحدود الفقهية بل تأتي في بيان المعنى بالتقريب لمقصوده الواقعي والفلسفي، ويمكن الدلالة عليه بأنه: «وجود ضمانات إقامة العدل وتحقيق القواعد القضائية عند الحكم والتطبيق».

وهذا يعني أن مبدأ استقلال القضاء لا يخضع لغير سلطان الحق والعدل، بما يدل عليه من كفاءة القاضي ونزاهته واجتهاده في الحكم، مع ضمان العمل والتطبيق من دون تدخل أي سلطة في مسيرة التنفيذ. ولهذا ينبغي النظر عند التحقق من استقلالية القضاء في دولة ما إلى مدى عدم خضوع القضاء قسرياً لأي سلطة أخرى في شؤونه المالية والإدارية والتأديبية، فإذا كان خاضعاً لسلطة أخرى في أي من هذه النواحي فإن هذا يمثل طعناً في استقلاليته وحياده.

والقضاء السعودي في نظامه الجديد قد نص في المادة (الأولى) «القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء». وهو توافق ظاهر مع المادة (السادسة والأربعين) من النظام الأساس للحكم. فنصها: «القضاء سلطة مستقلة... ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية».

أولاً: المسيرة التاريخية لمبدأ استقلال القضاء

مبدأ فصل السلطات في دولة القانون يأتي على أساس استقلال السلطات الثلاث الرئيسة في أي نظام سياسي وهي: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهذا مبدأ أساس استقرت النظريات السياسية المعاصرة على تقريره. والنظام الديمقراطي

الحديث يعمل على «تنظيم الفصل»: «فصل المهن أو تقسيم العمل، فصل السلطات، فصل الكنيسة عن الدولة، فصل بين المجتمع المدني والدولة، فصل بين الممثلين وغير الممثلين». ويبدو هنا فصل السلطات، في المقام الأول، كمبدأ تقسيم تقني لعمل الدولة؛ لهذا ميّز أرسطو في كتابه السياسة بين فئات من السلطة، مع أنه لم يتحدث عن «فصل السلطات»، وإنما كان يبحث عن عقلنة تنظيم الحاضرة مميزاً بين وظيفة المداولة ووظيفة التنفيذ ووظيفة القضاء^(١٥).

ثم ظهرت النظرية الكلاسيكية لفصل السلطات في عصر التنوير، في كتاب لوك في القرن السابع عشر (١٦٣٢ - ١٧٠٤) حول الحكومة المدنية، ومونتسكيو في القرن الثامن عشر (١٦٨٩ - ١٧٥٥) في كتاب روح القوانين، وارتبطت بالفلسفة السائدة في ذلك العصر^(١٦).

فقد كتب لوك أن إعطاء الذين يمتلكون السلطة سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذها يثير إغراءات قوية جداً عند هؤلاء لتجاوز سلطتهم، نظراً إلى طبيعة الإنسان المبنية على نزعات الطموح. من هنا ضرورة فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، ولم يتحدث عن السلطة القضائية^(١٧).

(١٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان (القاهرة؛ بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤)، ص ٣٣٩ - ٣٤٧.

(١٦) هنري باتيفول، فلسفة القانون، ترجمة سمويح فوق العادة (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٢)، ص ١١ - ١٥.

(١٧) انظر: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٨٥ - ٨٩.

أما مونتسكيو فقد كتب أنه عندما تجتمع السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية في الشخص نفسه، أو الهيئة السيادية نفسها تختفي الحرية؛ لأن الملك نفسه أو مجلس الشيوخ، سيصدر القوانين الجائرة لينفذها بجور، كما لا توجد الحرية أيضاً إذا كانت السلطة القضائية غير مفصولة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ فإن كانت منضمة إلى سلطة التشريع تصبح تعسفية على حياة المواطنين وحررياتهم لأن القاضي يصبح مشرعاً. وإذا كانت منضمة إلى السلطة التنفيذية فإن القاضي سيملك سلطة الطاغية، وعليه يدعو إلى حكومة «اعتدال» لأن الحريات العامة لا يمكن أن توجد إلا في ظل مثل تلك الحكومة^(١٨).

لم تبق نظرية فصل السلطات مجرد نظرية فقد أخذت بها دساتير مثل دستور الولايات المتحدة في عام ١٧٨٧، ودساتير الثورات في عام ١٧٩١ ودستور العام الثالث، ثم أصبح مكانها حديثاً، بشكل أو بآخر، أغلبية دساتير العالم.

ولم تسلم النظرية الكلاسيكية لفصل السلطات من النقد متعدّد المصادر والأزمنة، فقد كان جان جاك روسو يعارض توزيع ممارسة السيادة بين سلطات مستقلة، حتى ولو قبل نوعاً من فصل المهام. لأن الحكومة التي لا يمكن أن يعهد بها لمجموع المواطنين يجب أن تكون متميّزة عن المشرّع. ويصر على أنها ليست سلطة مستقلة، وإنما تابعة للسلطة التشريعية.

(١٨) شارل مونتسكيو، روح القوانين، ترجمة عادل زعير [د. م.]: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية؛ مكتبة المنارة الأزهرية، (١٩٥٤)، ج ١، ص ٤٣٣ (بتصرف).

وجاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (في مادته الثالثة) أن السيادة لا تتجزأ، وهذا ما لا يتفق مع فكرة فصل السلطات؛ فالصفة الأساسية للسلطة صاحبة هذه السيادة تتضمن التدرج الهرمي للسلطات، وليس التوازن والندية، كما أن القضاء - ما عدا ما هو الحال عليه في الولايات المتحدة - لم يكن يعتبر في أي وقت موازياً ومعادلاً للسلطتين الأخريين. وبالتعريف فإن القضاء ليس سلطة حقيقية، لكن يجب أن تتوافر له استقلالية فعلية، فالقاضي يجب ألا يأخذ أوامر من البرلمان ولا من الحكومة، ولا يخضع إلا للقانون، فهو خادم له.

وباعتبارها لا تعكس الحقيقة السياسية، رفضتها الأنظمة الاشتراكية، المؤمنة بالنظرية الماركسية التي لم تكن تؤمن بفصل السلطات في الدولة؛ فلها مفهومها الخاص للدولة وللسلطة. فالسلطة التي تجسدها الدولة ليست إلا أداة ضرورية للتحويل إلى الاشتراكية وبعبارها مجرد مرحلة؛ فلا داعي، إذاً، إلى تقسيمها أو فصلها أو تقليصها^(١٩).

أما اليوم، وبوجود الأحزاب السياسية التي تنشط في الحياة السياسية وتقودها، فلم تعد توجد حكومة من لون معين من جهة، وبرلمان مخالف وموازن لها، من جهة أخرى. وإنما توجد أكثرية مكوّنة من حزب واحد أو من مجموعة أحزاب متحالفة فائزة في الانتخابات، تتصرف في الوقت نفسه بالحكومة التي تشكلها، وتملك أغلبية، غالباً ما تكون مطلقة

(١٩) ف. أ. أفاناسيف، أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط ٤

(بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٤)، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

في البرلمان، ووجود معارضة متجسّدة بحزب واحد أو مجموعة أحزاب متحالفة أو متعارضة لا يستطيع إعاقة ما تريده الحكومة. فالهدف الأساس لهذه المعارضة يبقى في الإعداد للفوز في الانتخابات القادمة، واستلام الحكم الذي عليها ممارسته بالطريقة المذكورة نفسها. ومنه فإن الحديث عن فصل للسلطات لا يعود دقيقاً أو مفهوماً. وينطبق هذا، في الخطوط العريضة، على الأنظمة السياسية التي تأخذ بنظام الحزبين الرئيسيين أو بنظام تعدد الأحزاب^(٢٠).

ثانياً: تطبيق استقلالية القضاء في الواقع المعاصر

كثيراً ما يتم الإعلان عن استقلال القضاء باعتباره مبدأ في أغلب دول العالم التي توصف بالديمقراطية، إلا أن التنوع في النظم القانونية والسياسية في هذه الدول قد جعل من الصعب تعريفه من الناحية العملية، فبعض البلدان تقوم بعزل القضاة عن الضغوط السياسية بجعل عملية اختيارهم تتم من قبل هيئات غير سياسية، بينما تحاول بلدان أخرى (أبرزها الولايات المتحدة) أن تحمي هذا الاستقلال بإشراك قوى سياسية متعددة في عملية الاختيار (يتم ترشيح القضاة الفدراليين بواسطة رئيس الولايات المتحدة بناء على مشورة وموافقة المجلس الأعلى في الكونغرس المعروف بمجلس الشيوخ). وفي بعض الأنظمة،

(٢٠) انظر: محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، وهایل نصر، «في - السلطة - القضائية وفصل السلطات»، الحوار التمدن، العدد ٢٤٥٦ (٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥)، <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=152441>>.

يكون هناك تركيز أكبر على استقلال القاضي بمفرده بينما نجد في بلدان أخرى تركيزاً أكبر على استقلال السلطة القضائية كلها. وفي العالم العربي نجد أن الهيئات القضائية قد تكونت نتيجة التفاعل ما بين الثقافتين القانونيتين الإسلامية والمدنية اللاتينية. ومع هذا التنوع يكون من الصعب الإعلان رسمياً عن تحديد آلية موحدة لاستقلال القضاء. وبالتالي، فإن عملية إعداد معيار عالمي موحد لاستقلال القضاء - مناسب لجميع النظم السياسية والقانونية في العالم - دائماً ما ينظر إليها على أنها عملية في غاية التعقيد إلى الحد الذي يثبط القيام بأي محاولة لتنفيذها.

وإلى جانب التنوع السابق، فإنه توجد على المستوى الدولي أدوات ووثائق دولية عديدة تتناول استقلال القضاء. فنجد على المستوى المحلي أن دساتير كثير من البلدان تصرّ على أنه ينبغي أن يتناول القضاة القضايا المعروضة أمامهم باستقلالية ومن دون أي تدخل خارجي في أدائهم لعملهم، سواء أكان هذا التدخل من طرف سلطتي الحكومة الآخرين أم من الأفراد. وعلى المستوى الدولي، كثيراً ما تنص الوثائق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي يتركز اهتمامها على حماية حقوق الإنسان، على استقلال القضاء. أما المحاكم الدولية، مثل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ومفوضيتها، وكذلك المحاكم المعنية في البلدان الديمقراطية، فتتضم معاً في تأييدها لاستقلال القضاء إما صراحة أو ضمناً.

والواقع أن استقلال القضاء ليس مسألة داخلية فحسب؛ بل أصبح بصورة متزايدة معياراً دولياً، فعلى سبيل المثال، ينص

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨ في المادة (١٠) منه على أن: «لكل إنسان الحق بكامل المساواة في محاكمة عادلة وعلنية أمام محكمة عادلة وعلنية وأمام محكمة مستقلة ومحايده عند تقرير حقوقه وواجباته وأي اتهام جنائي يوجه ضده». وتنص المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان في عام ١٦٥٠ في المادة (٦) على أن:

«لكل إنسان عند تقرير حقوقه وواجباته المدنية أو أي اتهام جنائي يوجه ضده الحق في محاكمة عادلة وعلنية خلال فترة زمنية معقولة أمام محكمة مستقلة ومحايده أنشأت طبقاً للقانون».

وفضلاً عن ذلك، فقد اعتمد مجلس الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين، الذي عقد في ميلانو في الفترة من ٢٦ آب/أغسطس إلى ٦ أيلول/سبتمبر ١٩٨٥، عدداً من المبادئ الغنية التي تكفل استقلال القضاء والمعروفة بالمبادئ الأساسية لاستقلال القضاء. وقد اعتمدت هذه المبادئ بعد ذلك بموجب قراري الجمعية العامة (٣٢/٤٠) بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥ و١٤٦/٤٠ بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥. وبتصديقها على «المبادئ العامة لاستقلال القضاء» لم تحاول الجمعية العامة ابتكار نظام واحد لكل البلدان، ولكن بدلاً من ذلك أعلنت في وثيقة عن عشرين مبدأ عاماً واجبة التطبيق بغض النظر عن النظام السياسي والقانوني السائد. وقد أدركت هذه الوثيقة وجود فجوة بين المبادئ النظرية والممارسة الفعلية، وقد أعربت عن رغبتها في أن تكون هذه المبادئ العشرون بمثابة أداة تخدم في «مساعدة الدول

الأعضاء في مهمتها لتأمين استقلال القضاء وتعزيزه، وأن ذلك يجب أن يكون محل اعتبار واحترام الحكومات داخل إطار تشريعاتها القومية وممارستها، وأن يكون مثاراً لاهتمام القضاة والمحامين وأعضاء السلطتين التنفيذية والقضائية والجمهور بصفة عامة».

ويمكن تقسيم المبادئ التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى ست فئات، تتعلق الفئة الأولى بالمسائل العامة المرتبطة باستقلال القضاء؛ إذ يجب أن يكون هذا الاستقلال مكفولاً ولكن هذا لا يكفي؛ فيجب أيضاً أن يمنح الاختصاص للقضاء؛ كما يجب أن يتلقى الموارد اللازمة لأداء وظيفته؛ ويجب تنفيذ ما يصدر عنه من أحكام؛ ويجب عدم استخدام المحاكم التي تتجافى إجراءات مقرررة عليها كوسيلة لتفادي القضاء.

وتتعلق الفئة الثانية بحرية التعبير والاجتماع، وهذه مسألة صعبة نظراً إلى الاختلاف الكبير في الممارسات الدولية.

أما الفئة الثالثة من المبادئ التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فتتطوي على مؤهلات القضاة واختيارهم وتدريبهم، ومرة أخرى لا تتطلب هذه المبادئ ممارسات معينة ولكنها تحظر ممارسة التمييز ووضع معايير غير مناسبة للتعينات القضائية.

وعن الفئة الرابعة من المبادئ فإنها تغطي الشروط ومدد الخدمة للقضاة، وتتطلب أن يحكم القانون هذه المسائل، وأن يعمل القاضي حتى سنّ التقاعد أو انتهاء مدة خدمته المحددة

قانوناً، وأن تتمّ عملية إحالة القضايا على أسس إدارية داخلية.

وبالنسبة إلى الفئة الخامسة من المبادئ فتتعلق بالسرية المهنية والحصانة، وبمنع القضاة من الإفصاح أو الإكراه على الإفصاح عن معلومات سرية وخصوصية وبوجوب تمتعهم بالحصانة المناسبة من الدعاوى المدنية المرتبطة بواجباتهم المهنية.

وأخيراً، تنطوي الفئة السادسة من المبادئ على تأديب القضاة وإيقافهم عن العمل وعزلهم، بالمطالبة بوجود إجراءات مناسبة والإصرار على أنه لا يجوز إخضاع القاضي للتأديب إلا في حالة وجود ما يبرر ذلك من أسباب. وعلى ضوء ما تقدّم، فإننا نجد أنه مما لا جدال فيه أن استقلال القضاء في عالم اليوم هو أساس لتحقيق إدارة حسنة للعدالة، ويزداد اعتناق القضاء لهذا المفهوم في أنحاء مختلفة (وفي غاية التنوع) من العالم. وفي إطار هذا المنطق يعتبر استقلال القضاء مذهباً قانونياً راسخاً معمولاً به منذ زمن طويل. فكان مذهباً مسلماً به في أنحاء العالم كافة أينما وجدت أنظمة سياسية متحضّرة^(٢١).

وقد اعتمدت الدول العربية في السنوات الأخيرة فكرة استقلال القضاء بما يتوافق مع المعايير الدولية السائدة؛ كما أعلنت على الملأ قبولها بمبدأ الفصل بين السلطات، وهذا القبول أوردته بجلاء كثير من النصوص الدستورية العربية. كما سبق أن قرّر في النظام القضائي الجديد بالمملكة العربية

(٢١) انظر تفصيل هذا الإعلان الذي أصدرته الأمم المتحدة على الموقع : <http://www.un.org/depts/dhl/dh1ara>

> .

السعودية فكرة استقلال القضاء عن مبادئ الشريعة الإسلامية (وهي المواد من ٤٦ إلى ٥٤).

وتجدر الإشارة إلى إنه في عام ١٩٨٣ تفاوضت الدول العربية على إبرام «الاتفاقية العربية للتعاون القضائي» في الرياض، وكانت خطوة أولى مهمة نحو إنشاء معايير إقليمية. ولكن عملية التصديق على الاتفاقية سارت على نحو بطيء جداً، وفي واقع الأمر كان التركيز على تطوير معايير إقليمية أقل مما كان على المسائل المتعلقة بالاختصاص القضائي وتنفيذ الأحكام خارج النطاق الإقليمي للدولة المعنية. لكن في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٩ اتخذت خطوة ثانية حاسمة عندما عقد المركز العربي لاستقلال القضاء ومهنة المحاماة، بالتعاون مع مركز استقلال القضاة والمحامين الواقع مقره في جنيف، مؤتمراً حول المسائل القضائية. وقد استضافت نقابة المحامين اللبنانية، تحت رعاية وزارة العدل اللبنانية، مؤتمر بيروت الذي شارك فيه ١١٠ حقوقياً من الحقوقيين العرب من ١٣ دولة عربية. وقد نتج من المؤتمر صدور إعلان ينص على مجموعة شاملة من الأهداف والمعايير للسلطات القضائية العربية.

وينقسم إعلان بيروت إلى سبعة أقسام: يغطي القسم الأول الضمانات المكفولة للقضاء، ويحثّ على إيجاد سلسلة من الضمانات التنظيمية والإجرائية لاستقلال القضاء. أما القسم الثاني فيسلط التركيز على عملية اختيار القضاة بدافع إقرار مبادئ توجيهية قانونية واضحة لعملية الاختيار. أما القسم الثالث من الإعلان فيوصي باتخاذ التدابير اللازمة لتأمين توفير التدريب الكافي والمناسب للقضاء للتأكد من تأهيله للقيام بمهامه.

ويحضر القسم الرابع من الإعلان على إيجاد الهياكل والإجراءات اللازمة للرقابة القضائية على دستورية التشريعات. ويتضمن القسم الخامس توصيات تتعلق بحقوق المتهمين والمحاکمات العادلة. أما القسم السادس فيدين ممارسة التمييز في شغل المناصب القضائية القائم على أساس الجنس، ويستحث القسم الأخير من الإعلان الهمم على دعم المحكمة الجنائية الدولية ومؤازرتها.

والواقع، أن إعلان بيروت يمثل نقطة الانطلاق المنطقية لأي جهود إقليمية مستقبلية، وذلك للتأكد من أن الالتزامات العامة تجاه استقلال القضاء قد تمّ التقيد بها^(٢٢).

ثالثاً: الموقف الإسلامي من مبدأ فصل السلطات خصوصاً القضائية

استقلال القضاء من الضمانات التي يتفق عليها العقلاء، وقد جاء تأكيدها في النصوص الشرعية، من مثل قول الله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩]، وعقب ذلك بيان مآل الإخلال باستقلال القضاء في قوله سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ

(٢٢) انظر: عادل عمر شريف وناثان ج. براون، «استقلال القضاء في العالم العربي»، ورقة قدمت إلى مؤتمر العدالة الثاني وبرنامج إدارة الحكم في العالم العربي التابع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام ٢٠٠٣.

الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾!
[المائدة: ٥٠]، وحكم الجاهلية نموذج للتخلف الذي يتنافى مع التطوير وإيجابياته. ومن مثل قول النبي (ﷺ): «من أعان على خصومة بظلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع»^(٢٣).

إن استقلال القضاء لا يرتبط ارتباطاً لازماً بمبدأ الفصل التام بين السلطات بل يقوم على تحقيق التكامل بينها مع تمتعه باستقلال كامل في أحكامه وقراراته، وبرهان ذلك - على سبيل المثال - أن القاضي في الدولة الإسلامية منذ قيامها في عهد النبي (ﷺ) وحتى سقوط الخلافة في عام ١٩٢٤م كان يعتبر نائباً للخليفة، فكان يتبع السلطة التنفيذية، إلا أنه مع ذلك كان - من الناحية العملية - يتمتع باستقلال يفوق إلى حد كبير الاستقلال الذي نراه في الدولة الحديثة، فكانت له سلطة وضع قواعد قانونية، وسلطة تقديرية كبيرة جداً في فرض العقوبات التعزيرية، كما أنه لم يكن لأي خليفة من الخلفاء أن يجزئ على إنشاء محاكم استثنائية تحاكم المواطنين (الرعية) بديلاً من قاضيه الطبيعي، أو يمتنع عن تنفيذ حكم قضائي، فضلاً من أنه كان لا يخضع في قضاؤه إلا لأحكام الشريعة الإسلامية التي لا يمكن لأحد كان أن يجبره على مخالفتها أو الخروج عليها حتى الخليفة نفسه.

لذلك مبدأ فصل السلطات أهم ما يكون بين التنفيذية والتشريعية، أما فصل السلطة القضائية فهو متعسر واقعياً، ولا يعني عدم الفصل عدم الاستقلال، بل استقلال القاضي في التاريخ الإسلامي كان قضية رئيسة لدى جميع السلطات.

(٢٣) رواه أبو داود، الحديث رقم ٤٣٧ في صحيح أبي داود للالباني.

ويمكن الاستئناس في تأصيل مبدأ فصل السلطات بالأصل الفقهي الذي قرره الفقهاء في تنوع تصرفات النبي (ﷺ) كنبى مبلغ، وكقاضي يفصل بين الناس، وكإمام يسوس الرعية ويقود الجيش^(٢٤)، وهذا الفصل بين المهام استمر في من بعده من الخلفاء في توزيعها على شكل وظائف مستقلة في أدائها ونطاق عملها؛ وتبعتها للإمام الحاكم لا يعطيه حق التدخل في تلك المهام القضائية والتشريعية التي حواها في بعض مراحل التاريخ الإسلامي مسمى «أهل الحل والعقد».

ومن مظاهر استقلالية القضاء في الإسلام ما يأتي:

١ - أن الإسلام أعطى للقضاة منزلة رفيعة لدى الحكام ورجال الدولة حتى لا يجروا أحد على التئيل منهم، لأن القاضي لا يحكم بين الناس بما يراه، وإنما بما عند الله، قال تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

٢ - أن القضاء أحيط بكل مظاهر الإجلال والتكريم من الخلفاء الراشدين، ومن انتهج نهجهم من رؤساء الدولة الإسلامية، وصانوه عن التدخل في شؤونهم، وكانوا يتقبلون الأحكام الصادرة ضدهم بكل رضى وتسليم.

(٢٤) توسع في هذا الباب الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

فمن ذلك أن ردّ القاضي أبو يوسف - رحمه الله تعالى - شهادة الوزير الفضل بن الربيع؛ فسأله هارون الرشيد عن ذلك، فقال: سمعته يقول: أنا عبد الخليفة، فإن كان صادقاً فلا شهادة لعبد، وإن كان كاذباً فشهادته مردودة أيضاً لكذبه، وبالغ الخليفة في الجدل، فقال: وما شأني كشاهد، أتقبل شهادتي؟ فقال أبو يوسف: لا، فعجب الخليفة، وسأله عن السبب، فقال: لأنك تتكبر على الخلق، ولا تحضر الجماعة مع المسلمين، وهذا ينافي العدالة التي هي شرط لقبول الشهادة، فبنى الرشيد مسجداً في داره وأذن للامة الصلاة فيه، فحضر بذلك صلاة الجماعة^(٢٥).

٣ - إنشاء منصب رئاسة القضاة في العصر العباسي الأول، وأصبح من يقوم بهذا المنصب هو المكلف بتعيين القضاة وعزلهم، وتفقّد أعمالهم ومراجعة أحكامهم، وأول من شغل هذا المنصب العباسي هو الفقيه الحنفي أبو يوسف - رحمه الله.

٤ - جناية الأرزاق الكافية على القضاة من بيت مال المسلمين، بما يكفل لهم حياة مادية كريمة تضمن لهم استقلاليتهم وكرامتهم، جاء في كتاب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في أرزاق القضاة: «وارزقوهم وأوسعوا عليهم واكفلوهم من مال الله»^(٢٦).

(٢٥) انظر: أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، ٣ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج ٣، ص ٢٦٢.

(٢٦) انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٤٤ - ٥٣، وأبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص ٢٤٧ - ٢٥٤.

رابعاً: العلاقة بين السلطتين القضائية والتنفيذية ومدى استقلالها في النظام السعودي

النظام الأساس للحكم في المملكة وهو يمثل الدستور العام للدولة، جعل العلاقة بين السلطات الثلاث علاقة تعاون تكاملي في أداء وظائفها المستقلة، وفق النظام الأساس للحكم وغيره من الأنظمة، كما هو مقتضى المادة (الرابعة والأربعين) منه؛ وهذا يقتضي أن يكون كل ذلك في إطار السياسة الشرعية؛ وهو على هذا، أمر له فلسفته في النظام السياسي الإسلامي، وكذا في رأي عدد من منظري المبادئ الدستورية الوجودية.

ومن هنا يفسر صدور الموافقة على النظامين بمرسوم ملكي، وذلك استناداً إلى المادة (السبعين) التي تنص على صدور الأنظمة والمعاهدات والاتفاقات بموجب مراسيم ملكية. إضافة إلى ما يحمله معنى الأمر الملكي من قوة للمأمور به، تساهم عادة في تسهيل ما قد يعترضه من عقبات مالية وإدارية وغيرها.

وهكذا ما تضمنه النظامان من النص على تتويج بعض قرارات المجلس الأعلى للقضاء بالأمر الملكي وما جاء في معناه.

ومما يحسن التنبيه إليه أن هذين الأمرين لا يُعدّان تدخلاً في السلطة القضائية بالمعنى الممنوع شرعاً وقانوناً، وإنّما هو جزء من وظيفة وليّ الأمر في سياسة الأمة سياسة شرعية، وإشرافه على تطبيق الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية كما هو مقتضى المادة (الخامسة والخمسين) من النظام الأساس

للحكم، ولا شك في أنه جزء من الولاية الشرعية، ما دام في هذا الإطار.

وقد اتضح الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية في شؤون القضاء ذاته في المادة (الحادية والسبعين) من النظام التي حصرت عمل وزارة العدل في الإشراف الإداري والمالي على المحاكم وكتابات العدل، ورفع ما تراه من المقترحات أو المشروعات التي من شأنها رفع المستوى اللائق بمرفق العدالة، وإنشاء مركز بحوث تابع لها، يتولى نشر الأحكام القضائية المختارة بعد موافقة المجلس الأعلى للقضاء.

ويلحظ أن عضو المجلس الأعلى للقضاء من وزارة العدل، هو وكيل الوزارة الذي يجب أن يختار من بين رجال القضاء العاملين أو السابقين، بشرط ألا تقل درجته عن رئيس محكمة (ب)، أو سبق له شغل هذه الدرجة.

ومن الأمور الأخرى التي تؤكد دستورية النظامين الجديدين: النصّ على أنّ مرجعية الأحكام هي الشريعة الإسلامية، وما تفرع منها من الأنظمة المرعية؛ وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ من أهم أسباب عدول المنظم السعودي عن المسمى المعاصر للأنظمة وهو (القانون)، جريانُ العرف المعاصر بأنّ القانون ما تفرع من الأحكام الوضعية المضادة للشريعة في الجملة؛ فأراد المنظم السعودي تأكيد انتماء تنظيمات المملكة العربية السعودية إلى الشريعة الإسلامية وانبثاقها عنها، بالعدول عن اللفظ المحتمل إلى اللفظ الأسلم.

وقد جاء النصّ الدستوري بوجود تطبيق المحاكم لأحكام

الشريعة الإسلامية في جميع القضايا المعروضة عليها، وذلك في المادة (الثامنة والأربعين) من النظام الأساس للحكم، ونصّها: «تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دلّ عليه الكتاب والسنة، وما يُصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة»، فالمرجعية في القضاء للشريعة الإسلامية، وهذا نص صريح في بطلان أي حكم غير شرعي، وإن استند إلى نظام صادرٍ من وليّ الأمر.

كما جاء النص على تمام سلطان الشريعة على القضاء في (السادسة والأربعين)، وفي المادة (الأولى) من نظام القضاء الجديد، وأحالت إليها المادة (الأولى) في نظام ديوان المظالم الجديد. وقد ذكرتُ نص المادتين الأخيرتين في الفقرة (أ)، وكلاهما محكوم بالمادة السابعة من النظام الأساس للحكم أيضاً^(٢٧).

خامساً: معوقات تطبيق استقلالية القضاء في واقعنا المعاصر

هناك عدد من المعوقات الإدارية والتنظيمية تمنع استقلال القضاء كسلطة عليا لا تخضع للسلطات الأخرى؛ ربما كانت طبيعة الأنظمة الحكومية المعاصرة وآلياتها في الإدارة في عدد من الدول العربية قزمت بشكل كبير استقلال القضاء ومباشرته المطلقة لأعماله، ومن ذلك على سبيل المثال:

(٢٧) انظر: سعد بن مطر العتيبي، «نظام القضاء ونظام ديوان المظالم الجديان (قراءة دستورية)»، مجلة العصر (٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧).

١ - تعيينات القضاة وعلى رأسهم صاحب السلطة القضائية سواء أكان كبير القضاة أم رئيس مجلس القضاء أم رئيس المحكمة الدستورية أم غيرهم من أصحاب المناصب العليا الذين قد يؤثر في طبيعة عملهم واستقلالهم بأحكامهم تدخل من عيّنهم.

٢ - عدم استقلالية النواحي المالية والإدارية الخاصة بالقضاء، وبقاؤها في يد السلطة التنفيذية. ما يجعل القاضي تابعاً في أكثر أموره التنفيذية والإدارية لسلطة أخرى غير القضاء.

٣ - محاسبة القاضي أو عزله، ينبغي ألا تتدخل فيه أي سلطة أخرى غير السلطة القضائية، من أجل مراعاة حقه في الحصانة وأن يكون التأديب أو المحاكمة ممن يوازي مرتبته التنظيمية^(٢٨).

٤ - من التجاوزات التي تقع في صلاحيات السلطة القضائية، إلزامها بالتعاميم والقرارات الإدارية للوزارات التنفيذية التي تتعارض مع استقلالية القاضي في النظر، وإنها معلمة ينبغي ألا تصل إلى درجة الإلزام في التنفيذ وهي من اختصاص القضاء.

٥ - من المخالفات التي تقع في استقلالية القضاء ما يتعلق بنقل وإعارة القضاة إلى جهة تنفيذية يصبح القاضي تبعاً

(٢٨) انظر: محمد الحضيرى، «دور القضاء في الإصلاح السياسي ومشكلة استقلال القضاء»، على موقعه الشخصي على الإنترنت، ودراسة «إصلاح القضاء في ظل الربيع العربي»، إعداد الشبكة الأوروبية لحقوق الإنسان، شباط/فبراير ٢٠١٢م على موقعها: <<http://www.euromedrights.org>>.

لها، والنظام القضائي الجديد في المملكة قد جعل ذلك من
صلاحيات المجلس الأعلى للقضاء مع تمكين القاضي من إبداء
رأيه في الموافقة من عدمها^(٢٩).

هذه بعض الإضاءات السريعة والبسيطة حول السلطة
القضائية في الشريعة مع نظرة تاريخية لمبدأ هذا الاستقلال.

(٢٩) انظر: شريف وبراون، «استقلال القضاء في العالم العربي».

الفصل (الساوس)

التجربة الخزاعية في المواجهة السياسية: نقد وتقويم

التاريخ الإسلامي هو رصيد هذه الأمة من التجارب والأحداث التي مرّت عليها خلال القرون الماضية، مخلفة وراءها دروساً واقعية، وعبراً وعظية يعرفها من استقرأ تاريخه، ويجعلها من جهل هذا التاريخ.

وقد نرى أن الأمة في تاريخها الغابر قد صعّدت إلى الذروة العليا في قيادة العالم، وربما مرت عليها أعوام تاهت في شعاب الانحطاط والضلال، وهكذا تمرّ على هذه الأمة فترات من الصعود وفترات من الخنوع. ولا تسأل عن أسباب ذلك فإن التاريخ يعيد سنّته وتكرر صفحاته مبيّنة أن الأسباب التي أدت إلى الصعود في يوم ما هي التي أدت إليه بعد ذلك والعكس بالعكس، وإن تغيّرت الأجيال وتباينت الديار وتعدّدت الأحوال.

ومن هذا التاريخ العظيم نأخذ صفحة منه نقرأ عبرها، وندرس أحداثها، قد انطوت عليها الأيام، ومرّت عليها

السنوات، وتوالت عليها الأجيال. هذه الصفحة هي من الصفحات المشرقة لعلماء الأمة ومجاهديها، وهذه السيرة العطرة مع ما فيها من مناقب وخصال سامية فإنها قد قدّمت للأمة أنموذجاً من العمل السياسي يحتاج إلى توضيح ونقد في ضوء السياسة الشرعية ومقاصدها الكلية. إنها سيرة وتجربة الإمام أبو عبد الله أحمد بن نصر الخزاعي - رحمه الله -.

وقد تناولت هذه الشخصية في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: أحمد بن نصر: العالم المحدث المحتسب

هو أبو عبد الله أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي المروزي البغدادي كان جده مالك بن الهيثم من أكبر دعاة بني العباس في تأسيس دولتهم، وأبوه نصر بن مالك يغشاه أهل الحديث.

كان أحمد بن نصر من أكابر العلماء العاملين القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فحياته العلمية حافلة بطلب العلم والرحلة إليه؛ فقد سمع الحديث من حماد بن زيد وسفيان بن عيينة وهاشم بن بشير، وكانت عنده مصنفاته كلها، وسمع من الإمام مالك بن أنس أحاديث جيدة. وحدث عنه أحمد بن إبراهيم الدورقي، وأخوه يعقوب بن إبراهيم ويحيى بن معين. وذكره يحيى يوماً فترحم عليه وقال: «قد ختم الله له بالشهادة، وكان أحمد لا يُحدث ويقول: إني لست أهلاً لذلك، ويذكر ابن كثير أن يحيى بن معين قد أثنى عليه خيراً»^(١). وذكره الإمام

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٠، ص ٣٠٣.

أحمد بن حنبل يوماً فقال: «يرحمه الله ما كان أسخاه بنفسه لله، لقد جاد بنفسه له»^(٢)، وقد ذكره ابن حبان في الثقات^(٣)، وقال يحيى بن معين: كان عند أحمد بن نصر مصنفات هشيم كلها، وعن مالك أحاديث كبار.

ولما سئل يحيى بن معين هل كتبت عنه شيئاً؟ فقال: نعم، نظرت له في مشايخ الجنديين^(٤).

يقول ابن كثير: «كان أحمد بن نصر هذا من أهل العلم والديانة، والعمل الصالح والاجتهاد في الخير، وكان من أئمة السُّنة الأمرين بالمعروف والناهيين عن المنكر»^(٥).

بايعه العامة في عام ٢٠١هـ على القيام بالأمر بالمعروف

(٢) انظر في: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٣؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الصغير، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي؛ القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٣٦١، أبو حسن عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٢٠؛ محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار سويدان، [د.ت.])، ج ٩، ص ١٣٥، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ج ١١، ص ١٦٦.

(٣) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، طبعة جديدة بإشراف مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ٧٩، وقال عنه الحافظ بن حجر ثقة.

(٤) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٥، ص ١٧٥.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

والنهي عن المنكر حين كثر الشطّار والدعّار في غيبة المأمون
عن بغداد^(٦).

لم يقعد الإمام أحمد بن نصر عن مهمة الإصلاح في
المجتمع بل بدأ يدعو إلى ذلك حياته كلها فقام بمهمة الأمن في
المدينة، وقام بمهمة إغلاق دور الدعارة والزنى حتى بايعه الناس
على ذلك فأصبح رأساً لهم في الإصلاح والأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر، ويا لها من مهمة ثقيلة وأمانة عظيمة، ولكن
الذهب لا يُصقّى إلا بالنار والرجال لا يظهرون إلا بالمحن، ولم
تكن الدولة العباسية لترضى بذلك، يقول ابن حجر: «كان أحمد
يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لما كان المأمون بخراسان فلما
قدم بغداد استتر أحمد، ثم تحرّك أمره في أيام الواثق، واجتمع
إليه الخلق»^(٧).

وقيام أحمد بن نصر بهذه المهمة كان من واجبات العلماء
في عصره، فإن مجال الحسبة على الشطار والسراق والبغاة
المفسدين كان من أدوار العلماء تكاملاً مع دور السلطة السياسية
المنشغلة بالمعارك في إقليم خراسان.

ولم يعتبر هذا العمل منافسة للخليفة أو مزاحمة لسلطانه،
وإنما مهمة خلافة يهبّ لها أهل الإيمان والعلم.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٣ - ٣٠٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء،
ج ١١، ص ١٦٧.

(٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٧٩، والذهبي،
المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٦٧.

المسألة الثانية: أحمد بن نصر وفتنة خلق القرآن

عاش أحمد بن نصر في أيام المأمون والمعتصم بالله والوائق فقد عاصر هؤلاء الثلاثة، وكان موقفه من هذه الفتنة هو مذهب أهل السنة والجماعة من القول إن القرآن كلام الله غير مخلوق.

وكان الواثق من أشد الناس في القول بخلق القرآن، يدعو إليه ليلاً ونهاراً سرّاً وجهاراً، اعتماداً على ما كان عليه أبوه قبله وعمه المأمون من غير دليل ولا برهان، ولا سُنّة ولا قرآن.

فقام أحمد بن نصر يدعو إلى الله وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقول إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، كما هو منهج علماء السلف توضيحاً للحق ودرءاً للفتنة في دين الله تعالى.

وكان يقول: «رأيت النبي ﷺ في المنام فقلت: يا رسول الله بمن نقتدي في عصرنا هذا؟ قال: «عليك بأحمد بن حنبل»^(٨). ويقول أحمد بن نصر كذلك: «رأيت مصاباً بالصرع قد وقع فقرأت في أذنه فكلمتني الجنية من جوفه فقالت: «يا أبا عبد الله دعني أخنقه فإنه يقول القرآن مخلوق»^(٩). وذكر عن الخليفة: «ما دخل عليه من يصدقه، وكان لا يخافه أبداً»^(١٠).

(٨) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٨٠ - ٨١؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٣ - ٣٠٤، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار السيرة، [د.ت.ا.]، ج ٢، ص ٦٩.

(٩) المصادر نفسها.

(١٠) المصادر نفسها.

وبدأ أحمد بن نصر يشحذ ذهنه ويصقل رأيه ليواجه هذه الفتنة التي جثمت على قلب الأمة لفترة من الزمن.

فكانت فتنة خلق القرآن بمثابة المنخل الذي مايز بين الصفوف، وأظهر أهل الحق أكثر وضوحاً وجللاءً بين الناس، ولذلك نال الإمام أحمد إمامة أهل السُّنة بصبره ويقينه بالحق الذي معه.

يقول ابن القيم إن الإمامة تكون بترك الشبهات والشهوات أو بالصبر واليقين: «وكذلك جعل سبحانه إمامة الدين منوطة بهذين الأمرين فقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤] فدل على أن الصبر واليقين تنال بهما الإمامة في الدين... وجمع بينهما أيضاً في قوله: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]»^(١١).

فكان الإمام أحمد بن نصر الخزاعي يتكلم بالحق الذي معه في مسألة خلق القرآن، وأنه كلام الله وأخذ يعلم الناس مذهب أهل السُّنة في ذلك، ويتخذ أسلوب المواجهة الفكرية مع علماء المعتزلة المقربين من الخليفة آنذاك.

يروى إسحاق بن حنبل عم الإمام أحمد أنه قال للإمام أحمد: «يا أبا عبد الله قد أعذرت فيما بينك وبين الله تعالى وقد أجاب أصحابك، واليوم بقيت في الحبس والشر وحدك.

(١١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٠٦.

فقال: يا عم إذا أجاب العالم تقية والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟ فأسكت عنه!«^(١٢).

ويذكر الذهبي قصة عن الإمام أحمد بن حنبل في المحنة أن عباس الدوري قال: «سمعت أبا جعفر الأنباري يقول: لما حمل أحمد إلى المأمون أُخبرت فعبرت الفرات، فإذا هو جالس في الخان فسلمت عليه فقال: يا أبا جعفر تعثيت. فقلت: يا هذا أنت اليوم رأس والناس يقتدون بك فوالله لئن أجت إلى خلق القرآن لئجيبن خلقاً، وإن أنت لم تجب ليمتنعن خلقاً من الناس كثير، ومع هذا فإن الرجل إن لم يقتلك فإنك تموت، لا بد من الموت، فاتق الله ولا تجب، فجعل أحمد يبكي ويقول: ما شاء الله، ثم قال: يا أبا جعفر أعد علي فأعدت عليه وهو يقول: ما شاء الله»^(١٣). يقول الذهبي في كلامه عن محنة الإمام أحمد بن حنبل: «الصدع بالحق عظيم يحتاج إلى قوة وإخلاص فالمخلص بلا قوة يعجز عن القيام به، والقوي بلا إخلاص يخذل، فمن قام بهما كاملاً فهو صديق ومن ضعف فلا أقل أن يتألم، والإنكار بالقلب، ليس وراء ذلك إيمان، فلا قوة إلا بالله»^(١٤).

ويؤكد ابن دقيق العيد أيضاً كراهته أن يترخص العلماء الذين ينظر إليهم ويقتدى بهم ما يوجب سوء الظن بهم. يقول - رحمه

(١٢) عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق مصطفى حميدة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ٢٠١.

(١٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٢٣٩.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٤.

الله - : «وهذا متأكد في حق العلماء ومن يقتدي بهم، فلا يجوز لهم أن يفعلوا فعلاً يوجب سوء الظن بهم وإن كان لهم منه مخلص، لأن ذلك سبب إلى إبطال الانتفاع بعلمهم»^(١٥).

ويروي ابن جرير الطبري أنه دُخِلَ عليه - أي على أحمد بن نصر - في بعض تلك الأيام وعنده جماعة من الناس فذُكِرَ عنده الواثق فجعل يقول: «ألا فعل هذا الخنزير أو قال هذا الكافر». وفشا أمره فُخِوْفٌ بالسلطان وقيل له: قد اتصل أمرك به، فخافه^(١٦).

فبدأت سلطة الواثق وشرطته تراقب أحمد بن نصر وتحركاته، وكان موقفه الرافض من فتنة خلق القرآن قد جعله مناظراً ومحاجاً للمعتزلة الذين حاولوا استغلال نفوذهم السياسي بمصادرة أقوال المخالفين وتخويف السلطة منهم، بل وصل الأمر إلى التقول على العلماء وامتحانهم بالسجن والتعذيب من أجل مسألة علمية ميدانها البحث والتأصيل.

ويبدو أن أحمد بن نصر قد واجه بشدة وعنف أيضاً هذا الوجود المعتزلي في بلاط الخليفة، وقد شكّلت لديه المواجهة الفكرية تحوُّلاً نحو مواجهتها بالقوة والتغيير المسلح، وقد بدا هذا التوجُّه من خلال تأصيل كفر الخليفة الذي لم يوافق عليه الأمام أحمد بن حنبل وكثير من علماء السلف في عصره، وأعلنوا براءتهم من ذلك.

(١٥) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.])، ج ٤ ص ٣٢٩.

(١٦) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٣٥.

المسألة الثالثة: حركة أحمد بن نصر الخزاعي لمواجهة السلطة

حرّك المطوفون بأحمد بن نصر من أصحاب الحديث وممن ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد وحملوه على الحركة لإنكار القول بخلق القرآن وقصدوه من دون غيره لأسباب منها:

- أن أباه وجده كانت لهم منزلة كبرى في دولة بني العباس.

- منزلته الكبيرة بين أهالي بغداد وعلمائها.

- أنه قد بويع من أهل الجانب الشرقي في بغداد على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له في عام ٢٠١هـ؛ وذلك لما كثر الشطّار والدعّار في بغداد في أثناء غيبة المأمون عنها^(١٧).

والمتمامل في دعوة أحمد بن نصر يجد أنها قد بدأت من عام ٢٠١هـ واستمرت حتى عام ٢٣١هـ عندما تحرك للخروج العلني على دولة بني العباس. يعني هذا أن حركة أحمد بن نصر الخزاعي استمرت ٣٠ سنة دعوة سرية يأمر فيها بالمعروف وينهى عن المنكر وخصوصاً القول بخلق القرآن هو وأصحابه من أهل الحديث وغيرهم.

فاجتمع على أحمد بن نصر جماعة من أهل بغداد والتف عليه الألوّف من الأعداء، وانتصب للدعوة إلى أحمد بن نصر

(١٧) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٠٥، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفة الصفوة، ضبطها وكتبها هوامشها إبراهيم رمضان وسعيد لحام (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٦٣.

رجلان هما أبو هارون السراج يدعو أهل الجانب الشرقي من بغداد، وآخر يقال له طالب يدعو أهل الجانب الغربي، فاجتمع عليه من الخلائق ألوّف كثيرة وجماعات غزيرة من الناس.

ويفهم من هذا أن أحمد بن نصر كان يقوم بالعمل الجماعي بين الناس بواسطة دعائه الموجودين في بغداد فلم يتحرّك فردياً في دعوته إلى السُّنة أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، وفي شهر شعبان من عام ٢٣١هـ انتظمت البيعة لأحمد بن نصر في السّرّ على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخروج على السلطان لبدعته ودعوته إلى القول بخلق القرآن، وما كان عليه هو وأمرأؤه وحاشيته من المعاصي والفواحش^(١٨).

وهنا لا بد من وقفات مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذكر بعض الضوابط الشرعية لذلك:

أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية وقد يتعين في بعض المواضع

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن، ولما كان الجهاد من تمام ذلك كان الجهاد أيضاً كذلك، فإذا لم يقم به من يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته إذ هو واجب على كل إنسان بحسب قدرته كما قال النبي ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده

(١٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٦، وابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠،

فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان^(١٩). ففرضية الكفاية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مذهب جمهور العلماء^(٢٠).

ثانياً: عدم اختصاصه بأصحاب الولايات إلا إذا خيف زيادة الضرر فيرجع فيه إلى السلطان

قال النووي: «قال العلماء: ولا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات بل ذلك جائز لآحاد المسلمين. قال إمام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين فإن غير الولاية في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاية بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية... والله أعلم^(٢١)».

يقول الغزالي: «إن الآيات والأخبار التي أوردناها تدل على أن كل من رأى منكراً فسكت عليه عصي إذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكّم لا أصل له^(٢٢)».

(١٩) رواه مسلم، الحديث رقم ٧٨، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، مجموع الفتاوى ([الرياض]: طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د.ت.])، ج ٢٨، ص ١٢٠.

(٢٠) جلال الدين العمري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نقله إلى العربية محمد أجل أيوب الإصلاحي (الكويت: شركة الشعاع للنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م)، ص ٣٤.

(٢١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٨، ص ٦ (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠)، ج ٢، ص ٢٣.

(٢٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٣٣.

ولكن المنكرات العامة والمغلظة والتي قد يترتب عليها حاجة إلى الأعوان والقوة فهذه متروكة للإمام أو من يفوضه لذلك، ولو ترك إنكارها لآحاد الناس فلربما ترتب على ذلك سوء التقدير للعواقب والإفساد أكثر من الإصلاح. وقد قال الإمام ابن الجوزي: «الضرب باليد والرجل - في مجال الإنكار - وغير ذلك مما ليس فيه إشهار سلاح أو سيف يجوز للآحاد، بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة، فإن احتاج إلى أعوان يشهرون السلاح فلا بد من إذن السلطان على الصحيح لئلا يؤدي إلى الفتن وهيجان الفساد والمحن»^(٢٣).

ثالثاً: لا إنكار في موارد الاجتهاد

يقول ابن تيمية: «مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يهجر ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به، وإلا قلد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم في بيان أرجح القولين»^(٢٤).

فلا إنكار في مسائل الاجتهاد التي اختلف فيها العلماء إلا ما ضعف فيه الخلاف أو كان ذريعة إلى محذور متفق عليه؛ كما ذكره القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية^(٢٥).

(٢٣) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، ط ٢ [د.م.]: مؤسسة قرطبة، (١٩٩٣)، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢٤) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٢٢١.

(٢٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ج ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ج ٢، =

رابعاً: حسم المنكر بما ينحسم به من القول والفعل

وذلك لعموم قوله [ﷺ] من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان^(٢٦)، مع ضرورة اعتبار القيد المصلحي الذي ذُكر في المسألة الثانية.

يقول القاضي عياض: «هذا الحديث أصل في صفة التغيير فحق المغير أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به قولاً كان أو فعلاً فيكسر آلات الباطل ويريق المسكر بنفسه أو يأمر من يفعله وينزع المغصوب ويرده إلى أصحابه بنفسه أو بأمره إذا أمكنه^(٢٧)».

خامساً: وجوب الاقتصار في التغيير على قدر الحاجة

يقول الإمام الغزالي: «فاعلم أن الزجر إنما يكون على المستقبل والعقوبة تكون على الماضي والدفع على الحاضر الراهن وليس إلى آحاد الرعية إلا الدفع وهو إعدام المنكر، فما زاد على قدر الإعدام فهو إما عقوبة على جريمة سابقة أو زجر عن لاحق وذلك إلى الولاة لا إلى الرعية^(٢٨)».

يقول الشوكاني: «ولكنه يقدم الموعظة بالقول اللين، فإن

= ص ٢٥٤؛ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٢، ص ٢٣، وابن داود الحنبلي، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٢٥ - ٢٢٨.

(٢٦) رواه مسلم في صحيحه، الحديث رقم ٧٨.

(٢٧) النووي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٩؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣١٩، وأبو بكر أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٦٠٩.

(٢٨) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

لم يُؤثّر ذلك، جاء بالقول الخشن، فإن لم يُؤثّر ذلك، انتقل إلى التغيير باليد، ثم المقاتلة إن لم يمكن التغيير إلا بها»^(٢٩). وهذه المراتب لها ضوابط تتضح في ما يأتي.

سادساً: بقاء الإنكار بالقلب كاملاً وجازماً في جميع الأحوال

«وقد سمع ابن مسعود رجلاً يقول: هلك من لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر. فقال ابن مسعود: «هلك من لم يعرف بقلبه المعروف والمنكر». يشير إلى أن معرفة المعروف والمنكر بالقلب فريضة لا تسقط عن أحد فمن لم يعرفه هلك أما الإنكار باللسان واليد فإنما يجب بحسب الطاقة»^(٣٠).

سابعاً: ارتباط وجوب هذه الفريضة في ما وراء ذلك بالقدرة وغلبة المصلحة

وهذه ضوابط للمراحل يقول الجصاص عنها: «أخبر النبي ﷺ أن إنكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الإمكان، ودل على أنه إذا لم يستطع تغييره بيده فعليه تغييره بلسانه ثم إذا لم يمكنه ذلك فليس عليه أكثر من إنكاره بقلبه»^(٣١).

وابن القيم - رحمه الله - قسّم الإنكار إلى أربعة أقسام:

«الأول أن يزول المنكر أو يخلفه ضده. الثاني أن يقل

(٢٩) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (الرياض: دار ابن حزم، [د.ت.ا.])، ص ٥٨٦.

(٣٠) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٣١) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٦١٩.

المنكر وإن لم يزل بجملته فهذا مشروعان. الثالث أن يتساويا المنكر وما يخلفه يكون منكراً مساوياً فهذا موضع اجتهاد أما الرابع فهو أن ينكر ويخلفه منكر أشد منه فهذا محرم»^(٣٢).

فمعرفة المآلات وما يترتب على إزالة المنكر من مفساد ضروري للمحتسب لأن هذه الشعيرة شرعت للإصلاح وليس للمراغمة والإفساد والتسلط الظالم على الخلق.

ثامناً: انتقاص القدرة بالخوف من الأذى

يقول ابن رجب: «من خشي في الإقدام على الإنكار على الملوك أن يؤذى أهله وجيرانه لم ينبغ له التعرض لهم حيثئذ لما فيه من تعدي الأذى إلى غيره، كذلك قال الفضيل بن عياض وغيره، ومع هذا فمتى خاف منهم على نفسه السيف أو السوط أو الحبس أو القيد أو النفي أو أخذ المال أو نحو ذلك من الأذى سقط أمرهم ونهيمهم، وقد نص الأئمة على ذلك منهم مالك وأحمد وإسحاق وغيرهم. قال أحمد: لا يتعرض للسلطان فإن سيفه مسلول»^(٣٣).

إلا أنه يستحب ويندب لمن قوي على هذه المشاق أن ينكر لقول النبي (ﷺ): «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»^(٣٤)، ولكن ذلك الأمر مضبوط بشروط:

١ - أن يحدث هذا الإنكار أثراً إيجابياً.

(٣٢) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ١٢ - ١٣. (بتصرف يسير).

(٣٣) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٣٤) حديث صحيح رواه أبو داود، الحديث رقم ٤٣٤٤، والترمذي، الحديث رقم ٢١٧٤.

٢ - ألا يمتد الأذى إلى من ورائه.

٣ - ألا يترتب على ذلك مفسدة أعظم.

ومن المسائل المهمة التي يجدر ذكرها في هذا الضابط: هل للعمامة أن يستخدموا القوة والإنكار باليد ككسر الملاهي وإراقة الخمرور؟ نقول: يجوز لهم ذلك إذا لم يزل المنكر بالتعريف أو الوعظ أو التعنيف، فإن كان لهم قدرة بتغييره بالقوة جاز لهم ذلك بشروط:

أ - أن يكون المنكر موجوداً في الحال، لم يمضِ أو سيأتي في المستقبل.

ب - أن يقتصروا على قدر الضرورة في إزالة المنكر ولا يجوز أن يجاوزوها.

ج - أن لا يفضي إنكارهم إلى فتنة أو مفسدة^(٣٥).

واليوم أصبح هناك مؤسسات خاصة كما في المملكة العربية السعودية تقوم بالاحتساب المنتظم وفق قواعد وآليات تضبط التصرفات من وقوع المجاوزات.

تاسعاً: الأمر والنهي عند انعدام جدواه

هذه المسألة اختلف في حكم الأمر والنهي إلى قولين:

الأول: قالوا بسعة الترك لعدم الجدوى قال به ابن عمر وابن مسعود وصحابة كثيرون، وهو قول لأهل العلم منهم

(٣٥) العمري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ١٧٥ - ١٧٨.

الأوزاعي والغزالي والعزّ وغيرهم. لقوله (ﷺ): «بل ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك ودع عنك أمر العامة»^(٣٦). ويستدلون بجميع أحاديث العزلة آخر الزمان لعدم جدوى الإصلاح حينئذٍ.

أما القول الثاني: فمنهم من ذهب إلى الوجوب، قال به النووي والجصاص ويستدلون بحادثة أصحاب السبت^(٣٧).

ويبدو أن المسألة تقرر جدوى الاحتساب بالفعل، أما الاحتساب بالقلب فيجب بقاءه وثباته، والاحتساب الفعلي إذا لم يترتب عليه نفع حالي أو مآلي فلا جدوى منه، وصاحبه معذور.

عاشراً وأخيراً: مسألة الخروج على الحاكم^(٣٨)

فالحاكم إذا كان كافراً جاز الخروج بشرط أن يكون الكفر بواضحاً أي ظاهراً واضحاً للناس، وأن يكون دليل الكفر جلياً مُجمَعاً عليه، ثم أن يكون للمسلمين شوكة وغلبة وقدرة على الخروج، ثم أن تتحقق المصلحة ولا يترتب مفسدة أعظم على ذلك. وجواز الخروج على الحاكم الكافر بالشروط التي ذكرناها مجمع عليه؛ حكى الإجماع ابن المنذر وابن حجر والقاضي أبو يعلى والقاضي عياض وغيرهم... أما الحاكم الفاسق أو الجائر فحكم الخروج

(٣٦) رواه أبو داود، الحديث رقم ٤٣٤١، والترمذي، الحديث رقم ٣٠٥٨.

(٣٧) انظر: صلاح الصاوي، الثواب والتغيرات في العمل الإسلامي (لندن: المنتدى

الإسلامي، [د.ت.ا.])، ص ٢٨٠ - ٣٠٤، والعمرى، المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٨١.

(٣٨) وهذه المسألة هي ما وقع للإمام أحمد بن نصر الخزاعي في خروجه على الواثق.

عليه مسألة مختلف فيها يقول الشهرستاني: «وأعظم الخلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»^(٣٩).

والخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: تحريم الخروج، وهو مذهب جمهور أهل السنة والجماعة وذكر النووي الإجماع^(٤٠).

القول الثاني: جواز الخروج، وذهب إليه بعض أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية وبعضهم يرى الوجوب.

أما أدلة القائلين بالتحريم كما يأتي:

١ - جميع النصوص الآمرة بالطاعة وعدم نكث البيعة منها قوله (ﷺ): «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم؛ قلنا يا رسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليه وإل فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة»^(٤١).

٢ - الأحاديث الواردة في تحريم الاقتتال بين المسلمين، وما جاء من أحاديث في التحذير من الفتن كقوله (ﷺ):

(٣٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]]، ج ١، ص ٣١.

(٤٠) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٤١) رواه مسلم، ج ٣، ص ١٤٨١.

«لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٤٢).

٣ - ما ورد عن حال بعض الأئمة على لسان رسول الله (ﷺ) ولم يأمر بالخروج عليه. مثل حديث «هلكة أمتي على يد غلظة من قريش»^(٤٣). وحديث دعاة على أبواب جهنم^(٤٤)، ومع ذلك لم يأمر بالخروج عليهم.

٤ - المقاصد الشرعية من الشريعة وعظم المفساد تحرّم الخروج؛ إذ إن الخارجين عبر التاريخ الإسلامي لم يتحقق لهم في الغالب ما أرادوا الخروج عليه.

وأنقل من طبقات ابن سعد ما جاء من رأي الحسن في الخروج المسلح^(٤٥): فقد ذكر ابن سعد بسنده عن حماد بن زيد عن يونس قال: «كان الحسن والله من رؤوس العلماء في الفتن والدماء»، ولذلك نجد في تجربة الحسن البصري في الفتن التي وقعت في وقته دروساً مهمة للعظة والاعتبار.

ويذكر ابن سعد بسنده عن ابن عون قال: استبطن الناس أيام ابن الأشعث فقالوا له: أخرج هذا الشيخ يعني الحسن، قال ابن عون فنظرت إليه بين الجسرين وعليه عمامة سوداء، قال فغفلوا عنه، فألقى نفسه في بعض تلك الأنهار حتى نجا منهم وكاد يهلك يومئذ.

(٤٢) رواه البخاري، الحديث رقم ١٢١.

(٤٣) رواه البخاري، الحديث رقم ٣٤١٠.

(٤٤) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٦٧٣.

(٤٥) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار الكتب

العلمية، ١٩٩٧)، ج ٧، ص ١٢٠.

وبسنده عن سلمان بن علي الربيعي قال: لما كانت الفتنة فتنه ابن الأشعث إذ قاتل الحجاج بن يوسف انطلق عقبة بن عبد الغافر وأبو الجوزاء وعبد الله بن غالب في نفر من نظرائهم فدخلوا على الحسن فقالوا: يا أبا سعيد ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام، وأخذ المال الحرام، وترك الصلاة وفعل وفعل؟ قال: وذكروا من فعل الحجاج. فقال الحسن: «أرى أن لا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيا فكم وإن يكن بلاء: ﴿فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٧] قال: فخرجوا من عندي وهم يقولون: نطيع هذا العليج! قال: وهم قوم عرب قالوا: وخرجوا مع ابن الأشعث، قال: فقتلوا جميعاً»^(٤٦).

وبسنده عن عمرو بن يزيد العبدي قال: سمعت الحسن يقول: «لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يفرج عنهم، ولكنهم يجزعون إلى السيف فيوكلون إليه فوالله ما جاؤوا اليوم خيراً قط»^(٤٧).

كان الحسن البصري موقفه الاعتزال التام عند حدوث مثل هذه الفتن. ويدل على ذلك ما أخبر به سالم بن أبي الديال قال: سألت رجل الحسن وهو يسمع وأناس من أهل الشام فقال: يا أبا سعيد ما تقول في الفتن مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث؟ فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب ثم قال بيده

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه.

فخطر بها ثم قال: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد - يكررها
كانها من لسان السائل - نعم ولا مع أمير المؤمنين»^(٤٨).

أما أدلة القائلين بالجواز فهي كما يأتي:

١ - عموميات أدلة النهي عن المنكر والأمر بالمعروف.

٢ - الأوامر التي نصت على قتال الفئة الباغية حتى تفيء
إلى أمر الله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا
الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩].

٣ - قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:
١٢٤] وإمامة عهد الله تعالى.

٤ - النصوص الدالة على عزل الظالم وما ورد في خطر
الأئمة المضلين وغيرها من الأدلة كقوله (عليه السلام): «السمع والطاعة
على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر
بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٤٩).

والراجع والله تعالى أعلم القول الأول الذي لا يرى جواز
الخروج على الإمام ولو كان فاسقاً جائراً لما يترتب على ذلك
من الفتن والمفاسد العظيمة، ولا يعني ذلك السكوت على

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٤٩) رواه البخاري، الحديث رقم ٦٧٢٥؛ انظر أيضاً: عبد الرحمن اللويحق،
الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة - دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم
التطرف والأصولية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ص ٤١١ وما بعدها، ومحمد
خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (عمان: دار البيارق، ١٤١٤هـ/
١٩٩٣م)، ص ١١٣ - ١٤٠.

الأوضاع المنحرفة الجائرة، وليس ذلك أيضاً من قبيل الرضى بهذا الوضع، وإنما هو من قبيل الاختيار بين أهون الشرين، ومجال النصح بالرفق واللين والصبر واسع في هذا المقام. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»^(٥٠).

ويذكر ابن حجر في التهذيب وقد تأمل في المسألة عندما ترجم للحسن بن صالح قال: «وقولهم كان يرى السيف، يعني كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور وهذا مذهب للسلف قديم لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر... وهو مع ذلك لم يخرج على أحد - يقصد الحسن بن صالح»^(٥١).

يقول الإمام النووي: «قال العلماء: وسبب عدم انعزاله - أي الحاكم الفاسق أو الجائر - وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء، وفساد البين فتكون المفسدة في عزله أكثر من بقاءه».

فالنصح والمحافظة على سلمية الإنكار من التحول للفوضى

(٥٠) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٣، ص ٣٩١.

(٥١) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٦٣، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ١٢٠ (موقف الحسن البصري من الخروج مع ابن الأشعث).

والصدام، عواقبه حسنة ومآلاته نافعة. كما إن حفظ نظام البلاد وعدم تعريض الناس للفتن والفساد من أعظم مقاصد الدين.

المسألة الرابعة: أحمد بن نصر وقصة الخروج

لما تهيأ الأمر لأحمد بن نصر وكثر أتباعه في أنحاء بغداد وترتبت أموره للخروج تواعدوا على أنهم ليلة الثالث من شعبان في يوم الجمعة يُضرب الطبل في الليل فيجتمع الذين بايعوا في مكان اتفقوا عليه ثم يخرجون بعد ذلك.

وأنفق أبو هارون وطالب من أصحابه ديناراً ديناراً للذين سيضربون الطبل، وكان من جملة من أعطوه رجلاً من بني أشرس وكانا يتعاطيان الشراب.

فلما كانت ليلة الخميس شربا في قوم من أصحابهم واعتقدوا أن تلك الليلة هي ليلة الموعد - وكان ذلك قبله بليلة - فقاما يضربان الطبل في الليل ليجتمع إليهما الناس، فلم يأت أحد وانخرم النظام، وسمع الحراس في الليل فأعلموا نائب السلطنة فأصبح الناس متخبطين.

ويقع الإمام أحمد بن نصر في خطأ فادح أدى إلى انكشاف عمله لمدة ثلاثين سنة بسبب عدم الانتقاء الجيد للأفراد الذين يعتمد عليهم في مهام الحركة وواجباتها.

وبعد انخرام النظام بسبب خطأ المكلفين بضرب الطبل، وسماع الحراس بذلك أعلموا نائب السلطنة فاجتهد نائب السلطنة على إحضار ذاك الرجلين، فأحضرا فعاقبهما فأقرا على أحمد بن نصر فطلبه وأخذ خادماً له فاستقره فأقر بما أقر به الرجلان.

فجمع جماعة من رؤوس أصحاب أحمد بن نصر معه وأرسل بهم إلى الخليفة في سرٍّ من رأى وذلك في آخر شعبان^(٥٢).

وهكذا تكشفت حركة أحمد بن نصر قبل تنفيذ أمر الخروج، وتبدأ بذلك مرحلة أخرى من قصة الخروج.

لما وصل أحمد بن نصر ومن معه إلى سامراء أحضر الخليفة له جماعة من الأعيان وحضر القاضي أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، فلما وقف أحمد بن نصر بين يدي الوثائق لم يعاتبه على شيء مما كان منه في مبايعته العوام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره، بل أعرض عن ذلك كله وقال له: ما تقول في القرآن؟

- فقال: هو كلام الله.

- قال: أمخلوق هو؟

- قال أحمد: هو كلام الله - وكان أحمد بن نصر قد استقتل وباع نفسه وحضر وقد تحنَّط وتنور وشدَّ على عورته ما يسترها.

- فقال الخليفة: فما تقول في ربك، أترأه يوم القيامة؟

- فقال: يا أمير المؤمنين قد جاء القرآن والأخبار بذلك قال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]، وقال رسول الله (ﷺ): «إنكم ترون ربكم كما

(٥٢) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٣٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٠٧، وأبو حسن عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٢١.

ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته»^(٥٣)، فنحن على الخير.

- فقال الخليفة: ويحك، أيرى كما يرى المحدود المتجسم ويحويه مكان ويحصره الناظر؟

أنا أكفر برب هذه صفته.

- فقال أحمد: حدثني سفيان بحديث يرفعه: «أن قلب ابن آدم بأصبعين من أصابع الله يقلمه كيف يشاء»^(٥٤)، وكان النبي (ﷺ) يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»^(٥٥).

- فقال رئيس الشرطة إسحاق بن إبراهيم: ويحك انظر ماذا تقول؟

- فقال له أحمد: أنت أمرتني بذلك - فأشفق إسحاق من ذلك.

- فقال إسحاق: أنا أمرتك؟

- قال أحمد: نعم أنت أمرتني أن أنصح له.

- فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون في هذا الرجل؟

فأكثروا القول فيه، فقال عبد الرحمن بن إسحاق - وكان قاضياً على الجانب الغربي فعزل وكان مواداً لأحمد بن نصر قبل ذلك: يا أمير المؤمنين هو حلال الدم.

(٥٣) رواه البخاري، الحديث رقم ٥٢٩.

(٥٤) ذكره: نور الدين علي الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (بيروت: دار الكتاب، ١٩٦٧)، ج ٧، ص ٢١١.

(٥٥) رواه الترمذي، الحديث رقم ٢١٤٠.

وقال أبو عبد الله الأرميني صاحب أحمد بن دؤاد: اسقني
دمه يا أمير المؤمنين.

فقال الواثق: لا بد أن يأتي ما تريد.

وقال ابن أبي دؤاد: هو كافر يستتاب لعل به عاهة أو نقص
عقل.

وهكذا يمر على الأمة في عصور الانحطاط والضلالة من
يزين للأمرء أعمالهم ويحسن للحكام والظلمة صنيعهم، والطامة
إذا كان من يقوم بذلك من العلماء والفقهاء وأهل الديانة ويفتي
لهم مدهانة، وما علم أنه قد باع آخرته بدنياه غيره.

ولذلك صاح هرم بن حيان قائلاً: «إياكم والعالم الفاسق
فبلغ عمر بن الخطاب [رضي الله عنه]، فكتب إليه وأشفق منها، ما
العالم الفاسق؟ فكتب إليه: «ما أردت إلا الخير، يكون إمام
يتكلم بالعلم ويعمل بالفسق ويشبهه على الناس فيضلون»^(٥٦).

فقال الواثق بعدما تكلم علماؤه: إذا رأيتموني قمت إليه
فلا يقوم أحد معي فإني أحتسب خطاي، ثم نهض
بالصمصامة - وقد كانت سيفاً لعمر بن معد يكرب - فلما
انتهى إليه ضربه بها على عاتقه وهو مربوط بحبل قد أوقف على
نطع، ثم ضربه أخرى على رأسه ثم طعنه بالصمصامة في بطنه
فسقط صريعاً - رحمه الله - على النطع ميتاً.

فحمل أحمد بن نصر بعد ذلك وصُلبَ جسده في سامراء

(٥٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٤٨.

وفي رجله زوج قيود، وحُمل رأسه إلى بغداد فنصب في الجانب الشرقي أياماً وفي الغربي أياماً وعنده الحرس ليلاً ونهاراً.

وفي أذنه رقعة مكتوب فيها: «هذا رأس الكافر المشرك الضال أحمد بن نصر الخزاعي، ممن قتل على يدي عبد الله هارون أمير المؤمنين بعد أن أقام عليه الحجّة في خلق القرآن ونفي التشبيه وعرض عليه التوبة ومكّنه الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح. فالحمد لله الذي عجله إلى ناره وأليم عقابه فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه»^(٥٧).

ثم أمر الواثق بتتبع رؤوس أصحابه فأخذ منهم نحو تسعة وعشرين رجلاً فأودعوا في السجون وسمّوا الظلمة. ومنعوا أن يزورهم أحد وقيدوا بالحديد ولم يجز عليهم شيء من الأرزاق التي كانت تجري على المحبوسين وهذا ظلم عظيم، ثم أمر بجمع كل من له علاقة به.

ويذكر أنّ قصّاراً دلّ على أصحاب أحمد بن نصر فأخذوهم وأخذوه معهم لما وجدوا على القصّار سبباً فحبسوه معهم^(٥٨). قال جعفر بن محمد الصائغ: بصرت عيناى وإلا فقتنا، وسمعت

(٥٧) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٠٧-٣٠٨؛ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٣٧-١٣٨؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ٣٦٥؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٢١-٢٢، وأبو العرب محمد بن أحمد بن نعيم التميمي، كتاب المحن، تحقيق عمر العقيلي ويحيى الجبوري (بيروت: دار العلوم للطباعة؛ دار العربي الإسلامي، [د.ت.])، ص ٢٤٦.

(٥٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٩؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٨، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٦.

أذناي وإلا فصمّتا أحمد بن نصر الخزاعي حين ضربت عنقه
يقول رأسه: لا إله إلا الله.

وقد سمعه بعض الناس وهو مصلوب على الجذع ورأسه يقرأ
﴿أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾
[العنكبوت: ١ - ٢]، قال: فاقشعر جلدي.

ونقل عن الموكل بالرأس أنه سمعه في الليل يقرأ سورة
يس، وصح أنهم أقعدوا رجلاً بقصبة فكانت الريح تدير رأسه
إلى القبلة فيديره الرجل.

وعن السراج يقول: سمعت خلف بن سالم يقول بعدما قتل
ابن نصر وقيل له: ألا تسمع ما الناس فيه يقولون: إن رأس
أحمد بن نصر يقرأ؟

وقيل رئي أحمد بن نصر في النوم فقيل: ما فعل الله بك؟
قال: ما كانت إلا غفوة حتى لقيت الله فضحك إلي وقيل:
غضبت له فأباحني النظر إلى وجهه.

ثم بقي الرأس منصوباً في بغداد والبدن منصوباً في سامراء
ست سنين إلى أن أنزل وجمع في عام ٢٣٧هـ، فدفن واجتمع
لجنازته خلق كثير وذلك في عهد المتوكل الذي كان يشايح أهل
السُّنة، وذلك في ثلاث ليال خلت من شوال في تلك السنة^(٥٩).

(٥٩) أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٨١-٨٢؛ ابن العماد الحنبلي،
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٦٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١،
ص ١٦٨-١٦٩؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٢٢، والخطيب البغدادي،
تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ، ج ٥، ص ١٧٩.

ومن العبر في استشهاده - رحمه الله - ما رواه عبد العزيز بن يحيى الكتاني صاحب كتاب الحيدة قال للمتوكل: يا أمير المؤمنين ما رأيت أو ما رُئيَ أعجب من أمر الواثق قتل أحمد بن نصر وكان لسانه يقرأ القرآن إلى أن دفن. فوجل المتوكل من كلامه وساء ما سمع في أخيه الواثق.

فلما دخل عليه الوزير محمد بن عبد الملك الزيّات قال له المتوكل: في قلبي شيء من قتل أحمد بن نصر فقال: يا أمير المؤمنين أحرقتني الله بالنار إن قتله أمير المؤمنين الواثق إلا كافراً.

ودخل عليه هرثمة فقال له في ذلك فقال: قطعني الله أرباً إرباً إن قتله أمير المؤمنين إلا كافراً.

ودخل عليه القاضي أحمد بن دؤاد فقال له مثل ذلك فقال: ضربني الله بالفالج إن قتله الواثق إلا كافراً.

قال المتوكل: فأما ابن الزيّات فأنا أحرقتة بالنار، وأما هرثمة فإنه هرب فاجتاز بقبيلة خزاعة فعرفه رجل من الحيّ فقال: يا معشر خزاعة هذا الذي قتل ابن عمكم أحمد ابن نصر فقطعوه إرباً إرباً، وأما ابن أبي دؤاد فقد سجنه الله في جلده يعني بالفالج^(٦٠)!

(٦٠) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٨، والخطيب البغدادي، المصدر

نفسه، ج ٥، ص ١٧٨.

المسألة الخامسة: خاتمة ومراجعات فقهية في السياسة والإنكار

وفي الختام، نطوي صفحة هذا القائد العالم المجتهد الشهيد الذي صبر وجاهد من أجل أن ترفع راية التوحيد خفاقة حياته كلها التي ذاق فيها المرارات وعانى فيها الويلات فنسأل الله - عز وجل - أن يجزيه خير الجزاء على ما قدم وبذل من غالي ونفيس في سبيل دينه ورفع رايته.

ولكن قد يثور تساؤل عن سبب سكوت الإمام أحمد بن حنبل عن هذه الحركة واكتفائه بتزكية الإمام أحمد بن نصر والشهادة له بالخير حينما سئل عنه يوماً فقال: «يرحمه الله ما كان أسخاه بنفسه لله لقد جاد بنفسه له».

وللإجابة عن هذا التساؤل لا بد من أن نذكر ما يأتي:

أولاً: أن منهج الإمام أحمد في مثل مسائل الخروج هو عدم الجواز خوفاً من الفتنة ولعدم قدرة المسلمين على منازعتهم في الأمر فكان يرى الصبر والتحمل وعدم الإثارة، ومارس بنفسه ذلك المنهج.

ومما يدل على ذلك ما ذكره الذهبي: «أن نفراً جاؤوا إلى أبي عبد الله - الإمام أحمد بن حنبل - فقالوا: هذا الأمر قد فشا وتفاقم ونحن نخافه على أكثر من هذا، وذكروا ابن أبي دؤاد أنه أمر المعلمين بتعليم الصبيان في المكاتب: أن القرآن كذا وكذا - يعني بدعة المعتزلة - فنحن لا نرضى بإمارته فمنعهم من ذلك وناظرهم وحكى أحمد قصده من مناظرتهم

وأمرهم بالصبر»^(٦١). فالإمام أحمد كان يخاف الفتنة العامة التي ربما تحدث من خروج الناس ولكنه بنفسه لم يجلس ويسكت، بل قصته معروفة في المحنة مكث في السجن سنوات وهو يقاوم هذه البدعة ويناظر أصحابها فلم يترخص لنفسه بالجلوس والعجز.

ثانياً: أن حركة أحمد بن نصر الخزاعي كانت حركة سرية، فإما كان الإمام أحمد لا يعلم عن تفاصيلها، لذلك لم يذكرها ويبيّن الموقف الشرعي منها على وجه التفصيل، وإما أنه يعلم عنهم ولكنه لا يذكرهم خوفاً من انكشافهم لدى عيون السلطان الذين كانوا يراقبونه ويحضرون حلقة العلمية التي كان يجلس فيها أكثر من خمسة آلاف من طلبة الحديث.

ثالثاً: أن الإمام أحمد بن حنبل بعدما خرج من السجن ظل مختفياً في بغداد لا يخرج لأحد حتى مات الواصل، وأحداث أحمد بن نصر كانت في تلك الفترة، وهنا نقل أورده الذهبي يؤكد التزام الإمام أحمد بن حنبل بأمر الواصل بعدم التواصل مع الناس. يقول الذهبي عن أحد أصحاب الإمام أحمد: «بيّنا نحن في أيام الواصل إذ جاء يعقوب ليلاً برسالة الأمير إسحق بن إبراهيم إلى أبي عبد الله يقول لك الأمير: إن أمير المؤمنين قد ذكرك فلا يجتمعن إليك أحد ولا تساكني بأرض ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت في أرض الله، قال: فاخفى أبو عبد الله بقية حياة الواصل وكانت الفتنة وقتل أحمد بن نصر الخزاعي، ولم يزل أبو عبد الله مختفياً

(٦١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٢٦٣.

في البيت لا يخرج إلى الصلاة ولا إلى غيرها حتى هلك
الوائق»^(٦٢).

رابعاً: أن هناك خلافاً في المنهج بين الإمام أحمد بن حنبل
والإمام أحمد بن نصر تمثل في مسألة الخروج وكذلك في
تكفير أحمد بن نصر للخلفاء وبسبب موقفهم من خلق القرآن،
وهذا ما كان يرفضه الإمام أحمد بن حنبل ويناظر أتباعه في
ذلك، لهذا اكتفى الإمام أحمد بن حنبل بتزكية أحمد بن نصر
بعد وفاته من دون الدخول في تحقيق موقفه من الخطأ أو
الإصابة.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٩٤.

خاتمة

ما سبق من أفكار ورؤى هي اجتهادات كاتبها وفق تقديره الواقع ومعرفته بالشرع والسُنن، وكان هناك الكثير الذي كفت عنه خشية الإطالة والتشعب والشغب، لكن أرجو أن تكون منارات المقاصد ظاهرة في فصول الكتاب يهتدي بها من تكاثرت عليه السبل وتعددت لديه الخيارات، وهي منارات لم أضعها بالطرق التي صنفت عليها كعناوين وقواعد، بل جعلتها في ثنايا عرض الأفكار إما من خلال دلالة المقصد الكلي أو دليل وعلّة المقصد الجزئي، فما أصبت في ذلك فمن الله وحده، وما أخطأت أو قصرت فمن نفسي والشيطان.

والله تعالى أعلم وأحكم وصلى الله عليه وسلم على محمد وآله وصحبه.

مسفر بن علي القحطاني

الظهران - السعودية

ص. ب. ١٥١٦

الرمز ٣١٢٦١

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن أبي الدم، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله. كتاب أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات. تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. المصنف.

ابن الأثير، أبو حسن عز الدين. الكامل في التاريخ.

ابن الأزرقي، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. [الرياض]: طبعة الملك خالد بن عبد العزيز، [د. ت.].

_____ . منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١. ج ٩.

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. صفة الصفوة. ضبطها وكتب هوامشها إبراهيم رمضان وسعيد لحام. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. طبعة جديدة بإشراف مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

———. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة: المطبعة السلفية، [د. ت.].

ابن حزم. الأخلاق والسير في مداواة النفوس.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون.

ابن داود الحنبلي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تحقيق مصطفى حميدة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. جامع العلوم والحكم. تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩. ٢ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٩٢.

———. كتاب الذيل على طبقات الحنابلة. عنى بنشره وتحقيقه ووضع فهارسه هنري لاووست وسامي الدهان. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع . الطبقات الكبرى . بيروت :
دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ .

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي . الأموال .

ابن عاشور، محمد الطاهر . التحرير والتنوير .

_____ . مقاصد الشريعة الإسلامية . تونس : الشركة التونسية
للتوزيع، ١٩٧٨ .

ابن عبد الوهاب، محمد . مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب .
القاهرة : مكتبة ابن تيمية، [د . ت .] . ١٣ ج .

ج ١٣ : ملحق المصنفات .

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله . أحكام القرآن .

ابن عقيل، أبو الوفاء علي . الواضح في أصول الفقه . تحقيق عبد الله
بن عبد المحسن التركي . بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨ . ج ٥ .

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحفي بن أحمد . شذرات الذهب
في أخبار من ذهب . بيروت : دار السيرة، [د . ت .] .

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي . تبصرة الحكام في
أصول الأقضية ومناهج الأحكام . القاهرة : الطبعة الأميرية،
١٣٠٦هـ/١٨٨٨م . ٢ ج في ١ .

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد . المغني . تحقيق عبد الله
التركي ومحمد الخلو . القاهرة : مطبعة هجر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر . أعلام الموقعين
عن رب العالمين . بيروت : دار الكتب العلمية، ١٩٩٦ .

- _____ . إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان . القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [د. ت.].
- _____ . الرسالة التبوكية: زاد المهاجر إلى ربه . تحقيق محمد جميل غازي . جدة: مكتبة المدني، [د. ت.].
- _____ . الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .
- _____ . الكلام على مسألة السماع . تحقيق ودراسة راشد بن عبد العزيز الحمد . الرياض: دار العاصمة، [د. ت.].
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر . البداية والنهاية . بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦ . ١٤ ج في ٧ .
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد . سنن ابن ماجه .
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد . تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف .
- ابن مفلح، أبو عبد الله محمد . الفروع . بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].
- أبو حبيب، سعدي . دراسة في منهاج الإسلام السياسي . بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥ .
- أبو زهرة، محمد . المجتمع الإنساني في ظل الإسلام . ط ٢ . جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم . منهج البحث في الفقه الإسلامي (خصائصه ونقائضه وترتيب موضوعاته) . الرياض: دار ابن حزم، ١٩٩٦ .

أبو فارس، محمد عبد القادر. النظام السياسي في الإسلام. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٠.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. طبقات الحنابلة. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية، [د. ت.].

الأحمري، محمد بن حامد. ملامح المستقبل. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥.

إسماعيل، صلاح. فلسفة العقل: «دراسة في فلسفة جون سيرل». القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٦.

أفاناسييف، ف. أسس الفلسفة الماركسية. ترجمة عبد الرزاق الصافي. ط ٤. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٤.

الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بإشراف محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩. ٨ ج.

— . صحيح الجامع الصغير. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٩ - ١٩٧٩.

أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

باتيفول، هنري. فلسفة القانون. ترجمة سموحي فوق العادة. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٢.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. التاريخ الصغير. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي؛ القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٧٧.

— . صحيح البخاري.

بروديل، فرنان. قواعد لغة الحضارات. ترجمة الهادي التيمومي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

بزا، عبد النور. مصالح الإنسان - مقارنة مقاصدية. هيرندن: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

بن زغبية، عز الدين. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. إشراف محمد أبو الأجفان. القاهرة: مطابع دار الصفوة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. شعب الإيمان.

الترمذي، محمد بن عيسى. صحيح سنن الترمذي.

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. كتاب المحن. تحقيق عمر العقيلي ويحيى الجبوري. بيروت: دار العلوم للطباعة؛ دار العربي الإسلامي، [د. ت.]

الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. ط ٨. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (نقد العقل العربي؛ ٣)

— . فكر ابن خلدون: العصبية والدولة. ط ٧. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

_____ . في نقد الحاجة إلى الإصلاح . بيروت: مركز دراسات
الوحدة العربية، ٢٠٠٥ .

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ: الرسائل
السياسية. قَدِّم لها وبوّها علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة
الهلال، ٢٠٠٤ .

الجبرتي، عبد الرحمن. عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

جمهورية أفلاطون. نقلها للعربية حتّا خباز. بيروت: دار القلم،
[د. ت.] .

الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي. أحكام القرآن. بيروت: دار
الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م .

حسان، حسين حامد. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. القاهرة:
دار النهضة العربية، ١٩٧١ .

الخطاب، أبو عبد الله محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل.
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ .

حمّادي، إدريس. إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد.
بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧ .

_____ . المصالح المرسلّة وبناء المجتمع الإنساني: الشاطبي وابن
خلدون نموذجين. الرباط: المعارف الجديدة، ٢٠٠٩ .

الخادمي، نور الدين. الاجتهاد المقاصدي: حجّيته - ضوابطه -
مجالاته. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨ .
(كتاب الأمة؛ ٦٥)

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد.
دمشق: دار القلم، ١٩٩١.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة
السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ. بيروت: دار الكتاب
العربي، [د. ت.].

خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية.
بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٩٩٧.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. سنن الدارقطني.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي.

الدميجي، عبد الله بن عمر. الإمامة العظمى عند أهل السنة
والجماعة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٨.

ديورانت، ول. قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة
وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم. ترجمة فتح الله المشعشع.
القاهرة: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. حقق
نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط [وآخرون].
بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨. ٢٥ ج.

الراشد، محمد أحمد. المسار. دبي: دار المنطلق، ١٩٨٩. (إحياء
فقه الدعوة؛ ١)

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. الذريعة إلى مكارم
الشريعة. بتحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي. القاهرة: دار
السلام، ٢٠٠٧.

- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار.
- الرماني، زيد بن محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية. الرياض: دار الغيث، ١٩٩٤.
- الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده. الرباط: منشورات جريدة «الزمن»، ٢٠٠٠.
- الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦. ج ٢.
- زرزور، عدنان محمد. علوم القرآن: مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازة. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١.
- الزرقا، أحمد محمد. شرح القواعد الفقهية. دمشق: دار القلم، ١٩٨٩.
- الزرقا، مصطفى. الاجتهاد.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. البحر المحيط.
- _____. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ - ١٩٥٩. ج ٤.
- _____. المنثور في القواعد.
- زيدان، عبد الكريم. أصول الدعوة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٦.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف. نصب الراية تخريج أحاديث الهداية.

سبينوزا، بنديكتس دو. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. المبسوط. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تفسير السعدي. الرياض: رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، [د. ت.].

____. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة. تعليق محمد بن صالح العثيمين. [د. م.]: مكتبة السنة، ٢٠٠٢.

سعيد، إدوارد. صور المثقف. نقله إلى العربية غسان غصن. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦.

السنهوري، عبد الرزاق. فقه الخلافة وتطورها. ط ٢. [القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨.

____. تاريخ الخلفاء.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. الاعتصام. الرياض: دار ابن عفان؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨. ج ٢.

____. الموافقات. تحقيق مشهور حسن سلمان. [الرياض]: مكتبة ابن عفان، ٢٠٠٣. ج ٦.

- _____ . الموافقات في أصول الشريعة. تعليق عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٤ ج.
- الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن. جمعه الحافظ البيهقي. ط ١٠. بيروت: دار إحياء العلوم، [د. ت.].
- شريعتي، علي. العودة إلى الذات.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
- الشوكاني، محمد بن علي. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. الرياض: دار ابن حزم، [د. ت.].
- _____ . نيل الأوطار. [د. م.]: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.].
- شبحا، إبراهيم عبد العزيز. النظم السياسية والقانون الدستوري. الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠.
- الشيخ، عبد الستار. عمر بن عبد العزيز: خامس الخلفاء الراشدين. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.
- الصاوي، صلاح. الثوابت والمتغيرات في العمل الإسلامي. لندن: المنتدى الإسلامي، [د. ت.].
- الصغير، عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤. (دراسات إسلامية)
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١.

صليبا، جورج. العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية. بيروت: دار كلمة، ٢٠١١.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار سويدان، [د. ت.].

_____. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخزج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ - ١٣٧٨هـ/ [١٩٥٤ - ١٩٥٨م]. ١٥ ج.

العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ط ٢. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

عبد الحي، وليد. مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية. عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢. (الكتاب العربي الجامعي التدريسي في العلوم السياسية)

عبد المنعم، محمود. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٩. ٣ ج.

العثيمين، محمد بن صالح. المجموع الثمين من فتاوى ابن عثيمين. الرياض: مؤسسة الجريسي، ١٩٨٩.

العطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

العفاني، سيد حسين. رهبان الليل. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

العليبي، فريد. رؤية ابن رشد السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٤)

عمارة، محمد. في فقه الحضارة الإسلامية. [د. م.]: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣.

العمرى، جلال الدين. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقله إلى العربية محمد أجل أيوب الإصلاحي. الكويت: شركة الشعاع للنشر، ١٤٠٠هـ/ [١٩٧٩م].

العودة، سلمان. الغرباء الأولون. الرياض: طبعة دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢. (رسائل الغرباء؛ ١)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين.

_____. تهافت الفلاسفة. ط ٣. بيروت: دار المشرق، [د. ت.].

_____. المستصفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

غليون، برهان. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

الفاصي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها. [د. م.]: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

الفتوحى. شرح الكوكب المنير.

القحطاني، مسفر بن علي. الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

القرافي، شهاب الدين. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام
وتصرفات القاضي والإمام. حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.
حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تفسير القرطبي. بيروت:
دار الكتب العلمية، [د. ت.].

_____. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

قطب، سيد. في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.

القيم إلى أين؟. مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي؛ ترجمة زهيدة
درويش جبور وجان جبور. بيروت: دار النهار بالتعاون مع
اليونسكو، ٢٠٠٥.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في
ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الكيالي، عبد الوهاب (معد). موسوعة السياسة. بيروت: المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ - ١٩٩٤. ٧ ج.

لوك، جون. رسالة في التسامح. ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي.
بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

اللويحق، عبد الرحمن. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة -
دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية.
بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات
الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

_____ . أدب الدنيا والدين . تحقيق مصطفى السقا . بيروت : دار
إحياء العلوم ، ١٩٨٨

المبارك ، محمد . آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال
الاقتصادي . دمشق : دار الفكر ، ١٩٧٠ .

مسلم بن الحجاج ، أبو الحسين . صحيح مسلم .

مطر ، أميرة حلمي . الفلسفة عند اليونان . القاهرة ؛ بيروت : دار
النهضة العربية ، ١٩٧٤ .

المنجرة ، المهدي . الحرب الحضارية الأولى : مستقبل الماضي وماضي
المستقبل . بيروت ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٥ .

المنذري ، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم . مختصر صحيح مسلم .
تحقيق محمد ناصر الدين الألباني . الكويت : وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية ، ١٩٩٢ . ٢ ج .

مونتسكيو ، شارل . روح القوانين . ترجمة عادل زعيتر . [د . م .] : اللجنة
الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ؛ مكتبة المنارة الأزهرية ، ١٩٥٤ .

الميلاد ، زكي . المسألة الحضارية : كيف نبكر مستقبلنا في عالم
متغير؟ . بيروت : المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٩ .

النجار ، عبد المجيد . مراجعات في الفكر الإسلامي . بيروت : دار
الغرب الإسلامي ، ٢٠٠٨ .

_____ . مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة . ط ٢ . بيروت : دار الغرب
الإسلامي ، ٢٠٠٨ .

نشيد الكتابات : مجموعة أناشيد أبو مازن كاملة مع تراجم لشعراء
الدعوة . القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٨٩ .

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. شرح النووي على صحيح مسلم. القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠. ١٨ ج في ٦.
- هابرماس، يورغن. الحداثة وخطابها السياسي. ترجمة جورج تامر. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢.
- الهيتمي، هادي نعمان. إشكالية المستقبل في الوعي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.
- الهيتمي، نور الدين علي. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بيروت: دار الكتاب، ١٩٦٧.
- هيكل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية. عمان: دار البيارق، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. أخبار القضاة. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. ٣ ج في ٢.

دوريات ودراسات

- «إصلاح القضاء في ظل الربيع العربي». إعداد الشبكة الأوروبية لحقوق الإنسان. شباط/فبراير ٢٠١٢. <<http://www.euromed.rights.org>>.
- البوشيخي، الشاهد. «الإنسان: خلق وعمل». مجلة حراء: العدد ٢٠، أيلول/سبتمبر ٢٠١٠.
- الجابري، محمد عابد. «الإصلاح بين الداخل والخارج». جريدة الاتحاد: ٢٠٠٥/٦/١٤.
- الشرق الأوسط: العدد ١٠٦٥٧.

عبد الحفي، وليد. «الدراسات المستقبلية: النشأة والتطور والأهمية». مجلة التسامح: العدد ٣، صيف ٢٠٠٣.

العتيبي، سعد بن مطر. «نظام القضاء ونظام ديوان المظالم الجديدان (قراءة دستورية)». مجلة العصر: ٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧.

العضراوي، عبد الرحمن. «التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني». إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي): العدد ٥٠، حزيران/يونيو ٢٠٠٦.

العلواني، طه جابر. «الانقسامات الطائفية وآثارها المستقبلية». الوسط (المنامة): ٢٨/١/٢٠١١.

كيفايتي، سعيد. «دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان». مجلة التسامح: العدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٨. مجلة المنار: مج ١٧.

منصور، أشرف حسن. «ابن رشد وسبينوزا وعصر التنوير الأوروبي». الحوار المتمدن: العدد ٣٤٤٠، ٢٨ تموز/يوليو ٢٠١١.

نصر، هايل. «في - السلطة - القضائية وفصل السلطات»، الحوار المتمدن: العدد ٢٤٥٦، ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥.

رسائل جامعية، أطروحات

كوناكاتا، حسن. «النظرية السياسية عند ابن تيمية». (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، [١٩٩٤]).

مؤتمر

مؤتمر العدالة الثاني وبرنامج إدارة الحكم في العالم العربي التابع
لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام ٢٠٠٣.

٢ - الأجنبية

Books

- Chang, Jung. *Wild Swans: Three Daughters of China*. Hammersmith; London: Harper Collins, 1991.
- Cohen, Eliot A. *Supreme Command: Soldiers, Statesmen, and Leadership in Wartime*. New York: Free Press, 2002.
- Fromm, Erich H. *Escape from Freedom*. New York: H. Holt, 1994.
- La Boétie, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Editions Bossard, 1922.
- Orwell, George. *Nineteen Eighty-four (1984)*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York; London: Harper and Brothers, 1942.
- Sharansky, Natan with Ron Dermer. *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror*. New York: PublicAffairs, 2004.

