بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 05 ديسمبر 2016

التشريع الإسلامي بين المطلق والنسبي

مقاربة في الفقه السياسي

محمد جميل بن منصور
باحث موريتاني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

التشريع الإسلامي بين المطلق والنسبي[1]

مقاربة في الفقه السياسي

1- ألقيت هذه الورقة في ندوة «إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر»، المنعقدة بنواكشوط، يومي 28 و29 مارس2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تبدأ الورقة بمقدمة تطرح الإشكال في أبعاده الأصولية، باعتبار أصول الفقه هو العلم الإسلامي الذي طرح السؤال المنهجي أول مرة وفصل فيه من الرسالة للشافعي إلى الموافقات وتقعيد المقاصد مع الشاطبي، ثم تقف عند أهمية تناوله بحكم أثره الكبير على طريقة التفكير عند المسلمين، خصوصا حين يتعرضون لإشكالات الفهم والتنزيل لدين ينطلق من المقدس والمطلق على واقع متغير أو زمان متجدد وما يقتضيه ذلك من نسبية وقابلية للتكيف والتجدد.

وفي محور كامل بعد المقدمة، تحدد الورقة جملة من المنطلقات والضوابط، وفي هذا المحور نبحث إشكالية الفهم وما يحكمها في التعامل مع النصوص ومستوياتها ودرجاتها ومصادرها، وفي التعاطي مع سابق الفهوم وما تركه تراث الأمة علماء ومفكرين، ثم نحاول على ضوء ذلك أن نرسم قاعدة للتمييز بين الثوابت والمتغيرات وأثر ذلك على فلسفة التشريع الإسلامي، ولاشك أن التفكير في هذه النقطة يواجه واقعا ليس بالسهل خصوصا مع وجود الكثيرين، ممن يجعلون كل شيء ثابتا ولا مجال عندهم لهذا التمييز، ويحافظون على الأشكال ولو لم تعد تعبر عن معنى ولا تحقق مقصدا. والواضح هنا أن هذا التفريق ضرورة علمية وحاجة عملية للتكيف مع تباين الأمكنة واختلاف الأزمنة، وتقف الورقة بعد ذلك عند سؤال كثيرا ما طرح ومن خلفيات مختلفة، وهو أية علاقة بين الديني والدنيوي في التصور الإسلامي، محاولة في هذا الصدد تجاوز الثنائية التقليدية القائمة، إما على التماهي الذي خلفته ردات فعل مبالغ فيها على الأطروحات العلمانية أو التنافر الذي ولده تقليد بلا حدود لأفكار وخلاصات انتهت إليها تجارب أخرى وسياقات حضارية مختلفة، ثم يخلص هذا المحور إلى طبيعة وخصائص الاختيار المنهجي والمدرسي الذي انتهى إليه صاحب الورقة في النظر إلى التشريع الإسلامي بين المطلق والنسبي، وهو الاختيار الذي سيحكم المحور الثاني من الورقة المتعلق بالمقاربة المقترحة في الفقه السياسي.

وفي محور كامل كذلك، تتناول الورقة تنزيل القواعد والخلاصات التي تقررت في المحور السابق على موضوع الفقه السياسي بادئة بخصوصية هذا الفقه منهجيا وتاريخيا، وهي الخصوصية التي تعطيه مميزات تجعل دائرة النسبي والمتغير فيه أوسع وأكبر من دائرة المطلق والثابت، ونأخذ هنا نفسا فكريا لاستدعاء النصوص والاستشهادات التي قد تكون فيها جدة وإضافة، ثم تعمد الورقة إلى مناقشة تاريخية تهدف إلى التمييز بين الوحي والتاريخ والرؤية وتطبيقها، وهذا المجال بطبيعته خصب وتعدد زوايا النظر إليه يثريه مع ما يطرحه من إشكالات طبعا، ثم نحاول في نهاية هذا المحور أن نخلص إلى ما أسميناه معالم للتشريع في الفقه السياسي مثيرين بعض الإشكالات والمقاربات التي قد لا تكون تلقائية عند البعض.

وتنتهي الورقة بخروج يقترح بعض الخلاصات، ويقدم بعض الاستنتاجات، ويفتح الباب أمام مجالات أخرى للبحث في هذه القضية.

بطبيعة الحال، تحاول الورقة أن تجمع بين ما يقتضيه الموضوع من أصالة وتأصيل، فتستدعي ما قاله أهل العلم والاختصاص، وما يسبق ذلك من نصوص شرعية ذات صلة، وبين المناقشة المنهجية بما تطرحه من أسئلة وتشكك فيه من خلاصات أحيانا وما تتطلبه من مساءلات لما انتهى إليه السابقون في أمور يبدو البحث فيها لم يغلق بعد.

طرحت التطوّرات الفكرية والحياتية، التي شهدتها البشرية في القرن الماضي، تحديات كثيرة أمام الفكر الإسلامي، والمشتغلين فيه، وانطلقت على ضوئها مراجعات، وقُدّمت أطروحات سعت، في أغلبها، إلى الإجابة عن الأسئلة التي أفرزتها هذه التحديّات، واختلفت الزوايا التي نظر بوساطتها أهل العلم والفكر إلى هذه الأسئلة؛ بل اختلفت المنهجيّة في التعاطي، ففريق اهتمّ بتقديم الفتاوى مجزّأة حسب الأقضية التي تستجدّ، أو الأسئلة التي تُطرح، أو الإكراهات التي تفرض نفسها، وكان من هذا الفريق أفراد ومؤسّسات، واشتهرت، في هذا الصدد، موضوعات في الطبّ، والأحوال الشخصيّة، والمسائل المالية، والمستجدات العلمية، وفريق آخر اهتمّ بالنظر الكلّي في الموضوع، واعتبر أنّ حجم التحدّي الفكري أكبر، وأوسع، وأكثر تعقيداً، وأوسع أثراً، من التعامل معه بالطريقة الإفتائية التقليدية، ويتطلّب إبداع منهجيّة متكاملة، وهكذا بدأ الاستدعاء، استدعاء العلوم التاريخيّة عند المسلمين، التي تساعد في هذه المهمّة العلمية والمنهجية. تذكروا أنّ الفقه الإسلامي تعايش مع أحوال، وظروف، وسياقات متباينة، فكيّف وتكيّف.

«ولا عجب أن دخل هذا الفقه شتى البيئات والأوطان، وحكم مختلف الأجناس والألوان، من أعراب البوادي، إلى ورثة الحضارات العريقة في بلاد الأكاسرة، والقياصرة، والفراعنة، والتبابعة، وقد واجه نظماً متباينة، وعادات متضاربة، وأفكاراً متباعدة، وأوضاعاً متغيّرة، وأحوالاً متقلّبة، فلم يضق ذرعاً بالإفتاء فيها، والتشريع لها، والقضاء بينها بالقول الفصل، والحكم العدل»[1]. وهي الشهادة نفسها التي قدّمها باحث من نوع آخر هو الدكتور وائل حلاق، الذي يقول متحدّثاً عن تعدديّة الفقه: «فقد زودته بقدر كبير من المرونة، والقدرة على التكيُّف في إدارة مجتمعات وأقاليم مختلفة جذرياً، من المغرب إلى أرخبيل الملايو، ومن بلاد ما وراء النهر سيحون إلى الصومال»[2].

وطبيعي أن يكون التركيز على علم أصول الفقه، الذي عُدَّ من قبل كثير من الدارسين في الحقل الإسلامي، ومن خارجه، التطوّرَ المنهجي الأبرز في تاريخ النظر عند المسلمين، ومعروف أنّ هذا العلم تطوّر على نحو واسع، من عهد الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتابه **(الرسالة)**، الذي يُعدُّ باكورة التأليف في هذا العلم، إلى تبلور **(المقاصد)** مع أبي إسحاق الشاطبي[3]، بكلِّ ما تضمّنته من سعة منهجية وتركيبية أعطت العقل الإسلامي مجالاً وأمداً واسعين، وهكذا ستفيد المدوّنة الأصولية مدرسة البحث عن منهجية متكاملة للاجتهاد الإسلامي المعاصر، وهنا سيبدأ النظر إلى التشريع الإسلامي بمعناه العام، في استحضار ثنائية المطلق والنسبي، التي تهدف إلى وضع الحدود لدائرتيها، دائرة المطلق الذي يتجاوز

1 القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1986م، ص 19

2 حلاق، وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، ، تشرين الأول/ أكتوبر 2014م، ص 124

3 لقد ظهرت المقاصد مبكراً في النظر الأصولي، ومن أشهر من تناولها: الحكيم الترمذي، وأبو زيد البلخي، والقفال الشاشي الكبير، وابن بابويه القمي، وإمام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، والعزّ بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي، وابن القيّم.

الزمان والمكان، فلا يتأثر بتقلّب العصور، ولا باختلاف الأمصار، ودائرة النسبي التي يختلف التعاطي معها من حال إلى حال، ومن فترة إلى أخرى، وتصطبغ بعوائد وأعراف وخصوصيات الأمم والشعوب. وقد صاغ الدكتور حسن الترابي هذه الثنائية بلغته الخاصّة: «والحقّ في تصوّر الدين أنّه توحيد بين شأن الله، وشأن الإنسان في الدنيا، بين المطلق الثابت، والنسبي المتحوّل، ويكمن البلاء المبين في المفارقة الدائبة التي تطرأ بين الحقّ الأزلي، والقدر الزمني، ويكمن الموقف الديني في التزام التكليف الشرعي بمجاهدة تلك المفارقة حيثما طرأت، ومحاولة تحقيق التوحيد في كلِّ حال»[4].

ونحن نقدِم على طرح هذه الإشكالية، أو هذه الثنائية، لأنّ وضوح النظر في شأنها، وضبط القواعد في التعامل معها، عاصمٌ منهجيٌّ في بلورة الرؤى، وتحديد الاختيارات، فممّا يربك أيّ مسار نظري، أو بناء فكري، غياب الأرضية التي تحكمه، فيؤدّي ذلك إلى اضطراب في التوجّهات والتقريرات التي قد تُعدُّ أمراً في حال، وتناقضه في آخر، تسمح بمرونة في قضيّة، ثمّ تضيق في أخرى، وفي الغالب، يتأثّر بهوى اللحظة، أو ضغط الحال، أو إكراه المجال. وسنجتهد، في هذه الورقة، في تناول هذا الموضوع من خلال منطلقات وضوابط تتحدّد على ضوئها فلسفة الفهم، وحدود الثوابت، ومجال المتغيّرات، وترسم بناء عليها طبيعة العلاقة بين الديني والدنيوي، وما يترتّب على ذلك من اختيارات وخلاصات ستحكم المحور الثاني، الذي سنحاول فيه تنزيل هذه المعاني الفكرية والمنهجية على الفقه السياسي، أو الفكر السياسي، متوقفين عند خصوصيّته، مارين على أثر العنصر الزمني، والتجارب السابقة عند المسلمين، وعلاقة الوحي والتاريخ في ذلك السياق، خالصين إلى جملة من الخلاصات رأينا أنها بمثابة مقاربة في الفقه السياسي، منتهين إلى فتح آفاق لبحث ينبغي أن يتواصل ويتطوّر.

4 الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة/ الجزائر، 1990م، ص 106

أوّلاً: منطلقات وضوابط:

«..... فكان منها نقية قبلت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا، وزرعوا ...»

من حديث شريف رواه مسلم.

«كان السلف يفسّرون، ويتأوّلون، ويعلّلون، وعلى الواقع ينزلون فمن لم يتبيّن هذا المنهج فسكوته أفضل من كلامه، وجلوسه خير من قيامه، والله المستعان»

الشيخ عبد الله بن بيه.

نسعى، من خلال هذه الضوابط، أو هذه المنطلقات، إلى تصوّر رؤية متكاملة عن فهم المنظومة الإسلامية تكون وسيلة لحدّ الحدود بين المطلق والنسبي في هذه المنظومة، ومع إدراكنا للصعوبات أمام ذلك نظراً إلى التداخل الذي وقع زمناً طويلاً بينهما، والاحتماء، الذي لجأت إليه مدارس إسلامية عديدة، بالمقدّس والمطلق، حتى تضفي على اختياراتها واجتهاداتها صفة الحقّ الثابت، ومن ثمّ صبغ مخالفيها بعكسه، مع ذلك سنجتهد لبناء هذه الرؤية، معتمدين على بعض مخرجات مدرسة (الأصول) في بعض تجلّياتها.

في قواعد الفهم:

لعلّ الإمام أبا حامد الغزالي يساعدنا، حين يضع ضابطاً مهمّاً للتعامل مع الشرع ونصوصه، لاسيّما في مجاله العام، الذي سيسميه الشاطبي (العادات). يقول أبو حامد الغزالي، موصياً الفقيه المجتهد بأن: «يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال، والأقوال، فإنّه إن اكتفى بحفظ ما يُقال كان وعاء للعلم، ولا يكون عالماً؛ ولذلك يُقال فلان من أوعية العلم، فلا يُسمّى عالماً إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار»[5]. وسيكون هذا الاهتمام بالأسرار، وعدم الاكتفاء بالحرف والظواهر، دافعاً للبحث عن العلل والمقاصد. يقول عضد الدين الإيجي: «والتعليل هو الغالب على أحكام الشرع؛ وذلك لأنّ تعقُّل المعنى، ومعرفة أنّه مفضٍ إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبُّد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم»[6]. ويؤكّد المقاصدي التونسي العلّامة محمد الطاهر بن عاشور المعنى نفسه: «واستقراء أدلّة كثيرة من القرآن والسنّة الصحيحة يُوجِب لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد»[7].

---

5 الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، 94/1

6 الإيجي، عضد الدين، شرح مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983م، 2/ 238

7 ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون، تونس، ط5، 2012م.

إنّ ربط النصوص بالحكم، وربط الأحكام بالعلل، يعطي منظومة تفسيرية من شأنها أن تبعدنا عن النظرة الظاهرية التي لا تلفت إلى المعاني، وتلتزم بالأشكال، حتى ولو لم تعد محقّقة للقصد، وقد أكّد عالم المقاصد الأشهر أبو إسحاق الشاطبي أنّ «الأصل في العبادات، بالنسبة للمكلّف التعبُّد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[8]. وقد وفّق الدكتور حسن الترابي، في أطروحته التجديدية في صياغة الأمر، على نحو دقيق، عندما قال: «ومن أعسر قضايا فقه الدين إدراك ما هو مقصود بغايته وصورته أيضاً (بالنيّة والشكل معاً) من مظاهر التديُّن التي جاء بها النموذج الشرعي عهد نزول القرآن، وحياة الرسول صلى الله عليه وسلّم، وما جاءت فيه الصورة عرضاً غير مشروطة بذاتها على التأبيد؛ بل لكونها وسيلة التعبير المتاحة في تلك البيئة الأولى عن مقصود الشرع»[9]. وقد استطاع بعض الباحثين، من خلال استقراء جيد لأطروحات أبي إسحاق الشاطبي، أن يحدّد قواعد أو ضوابط للفهم تشكّل، مجتمعةً، ما يمكن اعتباره نظرية أصولية في فهم نصوص الشرع، فقد شرح الدكتور عبد المجيد اسماعيل السوسوه ذلك في بحثه القيّم **(الأسس العامة لفهم النص الشرعي: دراسة أصولية)**، اعتمد فيه، طبعاً، على صاحب الموافقات، واعتبر هذه الأسس ثلاثة[10]؛ الأساس الأوّل: الضبط اللغوي للنص ووضعه في موضعه، الأساس الثاني: التكامل الدلالي بين النص وغيره ممّا له أثر في دلالته، الأساس الثالث: الاهتداء بالمقاصد في فهم النص.

ورأى الدكتور عبد المجيد النجار أن الضابط الظرفي المستحضر لأسباب النزول، أو الورود، مستقلّ بذاته، مكمّل للأسس الأخرى[11]. ولا يُعَدُّ ما سبقت الإشارة إليه من التفات إلى المعاني والمقاصد، وربط للأحكام بعللها، أمراً جديداً؛ بل شهدت حياة النبي -صلّى الله عليه وسلّم- والصحابة الكرام، ما يمثّل أساساً لكلّ هذه المعاني؛ ففي مسند الإمام أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، عندما رخص -صلى الله عليه وسلّم- للشيخ، ولم يفعل للشاب، في التقبيل أثناء الصيام، واستغرب الحاضرون، قال صلى الله عليه وسلم: «**إنّ الشيخ يملك نفسه**»[12]. وفي ادّخار الأضحية من عدمه علّله -صلى الله عليه وسلّم- بعد المنع، ثمّ الإذن: «**إنّما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت**»، أو «**فإنّ ذلك العام كان بالناس جهد -أي شدّة وأزمة- فأردت أن تعينوا فيها**»[13]. وحديث القبور مشهور: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها**». وأوضح الإمام القرطبي أنّ هذا الأمر ليس من باب النسخ؛ بل من باب ارتفاع العلّة: «بل هو حكم ارتفع لارتفاع علّته، لا لأنّه منسوخ... فلو قدّم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضاحي، ولم يكن عند أهل ذلك

8 الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد الإسكندراني وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص 384

9 الترابي، حسن، مرجع سابق، ص 107

10 السوسوة، عبد المجيد، الأسس العامة لفهم النصّ الشرعي، دار الجامعات اليمنية، ط1، 2000م.

11 النجار، عبد المجيد، فقه التديُّن فهماً وتنزيلاً، الزيتونة للنشر والتوزيع، ط2، 1995م.

12 رواه الامام أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

13 رواه البخاري.

البلد سعة يسدّون بها فاقتهم إلا الضحايا لتعيّن عليهم ألّا يدخروها فوق ثلاث، كما فعل النبيّ صلى الله عليه وسلّم»[14]. ومعروفٌ تغيّر فتاوى الصحابة في جملة من القضايا: في الأنواع التي تخرج منها زكاة الفطر، وفي زكاة الخيل، وفي سهم المؤلفة قلوبهم، وفي قسمة الأرض المفتوحة، وفي عام المجاعة، وفي جمع القرآن، وفي توبة القاتل، وفي التقاط الضالّة[15].

وقد سادت في تاريخ المسلمين مدارس تحفّظت، ولم تتوسّع في هذا الاتجاه؛ بل مالت إلى الاحتياط، ومنع التأويل، وقابلتها مدارس الرأي والتعليل، حتى شكا أبو سليمان الخطابي من انقسام الناس في عصره: «إلى فرقتين: أصحاب حديث وأثر ولّى أكثرهم ظهره للفقه والفهم، وأصحاب فقه ونظر لا يعرج أكثرهم من الحديث إلا على أقلّه»[16].

وتُعدُّ قضية المصالح، واعتبارها من أهمّ الأمور التي ساعدت في بناء التصوّر المُشار إليه في مفتتح الحديث، افتتح الإمام الشاطبي كتاب المقاصد من (**الموافقات**) قائلاً: «ولنقدّم، قبل الشروع في المطلوب، مقدّمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي أنّ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[17]. وحين ذكر أقسام المقاصد ربط الضرورية بهذا المعنى، «فأمّا الضرورية فمعناها أنّها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، حيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج»[18]. ثمّ أوضح أنّ مقاصد الشرع في اعتبار المصالح مبثوثة مطردة في التشريع شاملة له: «مقاصد الشرع في بثّ المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامّة، لا تختصُّ بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محلّ خلاف. وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليّات الشريعة وجزئياتها»[19].

وقد أكّد تلميذ الشاطبي ابن عاشور المعنى نفسه، مع لفتة مفيدة جديدة: «فالشرائع كلّها (ولاسيما شريعة الإسلام) جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل؛ أي في حاضر الأمور وعواقبها». ثمّ يُوضح: «وليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأنّ الشرائع لا تحدّد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»[20]. ولكن العلامة العز بن عبد السلام أوضح الأمر أكثر، وأعطاه مقاربة شاملة ستفيد أكثر في زوايا النظر للمصالح ببعديها الديني والدنيوي: «أمّا مصالح الآخرة

---

14 نسبها القرضاوي إلى القرطبي في تفسيره، ج12، ص47- 48. عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط2، ص 84

15 راجع: القرضاوي، المرجع السابق، وجاسر عودة، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية.

16 الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 2008م، ص 349

17 الموافقات، مصدر سابق، ص 200

18 المصدر نفسه، ص 202

19 المصدر نفسه، ص 230

20 ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 14

وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلّة الشرع، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح. وأمّا مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلِب من أدلّته»[21]. وقد اعتبر الصحابة - رضوان الله عليهم - وهم الأفقه والأفهم، المصالح هذه، فالمصلحة هي التي جعلت أبا بكر -رضي الله عنه- يجمع الصحف المفرّقة، التي كان يُدوَّن فيها القرآن، والمصلحة هي التي دفعت عمر -رضي الله عنه- لوضع الخراج، وتدوين الدواوين، وهي التي جعلت عليّاً -رضي الله عنه- يضمن الصناع، ويأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ النحو، وهي التي استند إليها معاذ بن جبل -رضي الله عنه- في أخذ الثياب اليمنية بدل العين من زكاة الحبوب[22].

ويأتي الاجتهاد، باعتباره الآلية الشرعية لتنزيل المعاني السابقة، في إطار يجيب عن الأسئلة، ويُعالج ما استجدَّ من أقضية وأحوال. يوضح الإمام الشاطبي معنى العموم والكليّة الذي يشكّل أرضية الاجتهاد: «ويكفيك من ذلك أنّ الشريعة لم تنصّ على حكم كلّ جزئية على حدتها، وإنّما أتت بأمور كليّة، وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر»[23]. وقد كان حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- المروي في الصحيحين **«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»**؛ تشجيعاً صريحاً، وتشريعاً لا يقبل التشكيك. يقول الدكتور أحمد الريسوني معلّقاً على هذا الحديث: «لقد كان من الممكن ذهنياً وقياسياً أن يكون للمجتهد المصيب أجر، وأن يكون على المجتهد المخطئ وزر، وكان من المُمكن، أيضاً، أن يكون المجتهد المخطئ معفواً عنه بلا أجر ولا وزر، وفي هذا عدل وفضل. أمّا أن يكون المجتهد المخطئ غانماً مأجوراً، فهذه هي الحكمة البالغة، والرحمة السابغة»[24]. وفي كتابه القيّم **(تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع)** أوضح العلّامة عبد الله بن بيه أبعاد هذه المسألة، وتنزيلاتها المختلفة، ويتأسّس الاجتهاد على حقيقة شرعية بيّنة أوضحها الحديث الشريف «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإنّ الله لم يكن لينسى شيئاً**»[25]. ومع ذلك، فالاجتهاد ليس باباً مفتوحاً دون ضوابط ولا موجّهات. صحيحٌ أنّه، أحياناً، وفي بعض مراحل تاريخ المسلمين، عُسِّرت شروطه، وساد الاحتياط الزائد، ولكنّ الاجتهاد، مع ذلك، يتطلّب علماً، ومعرفةً، وأدوات؛ ولذلك حذّر د. أحمد الريسوني: «فهل يُعقَل ويُقبَل أن يكون الدين وحده (بأصوله، وفروعه، وقواعده)، مجالاً مباحاً يقول فيه من شاء ما شاء بدعوى حريّة الفكر، وعدم احتكار الحقيقة»[26].

---

21 عبد العزيز بن عبد السلام، عزّ الدين، القواعد الكبرى الموسوم بـ (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، دار القلم، دمشق، ط4، 2010م، ص 13

22 راجع: عوامل السعة والمرونة، مرجع سابق، ص 20- 21

23 الموافقات، مصدر سابق، ص 726

24 الريسوني، أحمد، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص 10

25 رواه البزار ورجاله ثقات، والحاكم، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي

26 الريسوني، أحمد، الاجتهاد، مرجع سابق، ص 15

وتستمر الإضاءات المكمّلة للمعاني السابقة في التبلور داخل المنظومة الفقهية والأصولية عند المسلمين، فهذا الفقيه الحنفي المشهور ابن عابدين يُعطي الزمان اعتباره، والعرف قيده «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، حيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلاً للزم منه المشقّة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة»[27]. وقد صاغ الإمام ابن القيّم قاعدة مشهورة بالغة الدلالة في هذا السياق «فصل: في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، والنيات، والعوائد»[28]. ومآلات الأمور، والنظر في المصائر، واستحضار ذلك عنصر مهمّ يلزم حضوره عند الفهم، وأثناء الصياغة، وعند التنزيل؛ لأنّ الأمور بمآلاتها. لنستمع إلى الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام، إلّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[29]. ولشيخ الإسلام ابن تيميّة موقف مشهور، عكس هذا المعنى، عندما أنكر على أصحابه إنكارهم على التتار شرب الخمر، مبرراً ذلك بأنّها تشغلهم عن قتل الأنفس، وليس عن ذكر الله، وقد اعتبر ابن القيّم أنّ فقه المسافة بين الفهم والتنزيل فقه دقيق؛ فهو «موضع مزلّة أقدام، ومضلّة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب»[30]. والناظر إلى بعض الأحكام ودلالات التخفيف الذي يكون بالإسقاط، والتنقيص، والإبدال، والتقديم، والتأخير، والترخيص، والتغيير، أو التيسير ومسالكه (تغليب الإباحة على التحريم، إقرار الرخص في محالها، تقديم الترغيب والتبشير)، سيزداد وضوح الأمر عنده؛ ولذلك اشتهر عن بعضهم: «نحن قومٌ لا نعرف التساهل في الدين، ولكن نعرف التيسير فيه، ولا نعرف التشديد في الدين، ولكن نعرف الاستمساك به»[31].

في الثوابت والمتغيّرات:

بناءً على ما سبق، نستطيع تصوّر قاعدة أو قواعد تضبط دائرة الثوابت من ناحية، ودائرة المتغيّرات من ناحية أخرى. يرى الإمام ابن القيّم أنّ هذا الباب واسعٌ يحتاج فقهاً وفهماً؛ إذ يقول: «وهذا بابٌ واسعٌ اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التي لا تتغيّر، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً»[32]. ويفصّل العلّامة الدكتور يوسف القرضاوي الأمر تفصيلاً كاد يستحقُّ وصف (الجامع المانع)؛ إذ يرى أنّ أحكام الشريعة ذات مستويين «مستوى يمثّل الثوابت والدوام، وهو ما يتعلّق بالأسس، والمبادئ، والأحكام، التي لها صفة العموم، وهو ما جاءت به النصوص القطعية الثبوت والدلالة التي لا تختلف فيها الأفهام، ولا تتعدّد

27 مجموعة رسائل ابن عابدين، للعلامة محمد أمين افندي الشهير بابن عابدين، 2/ 125

28 الجوزية، ابن قيّم، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار الحديث، القاهرة، ط 2006، المجلد الثاني، ص5

29 الموافقات، مصدر سابق، ص 773

30 الجوزية، ابن قيّم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الفكر، بيروت، ط1، 2005م، ص 17

31 ذكرها: الزير، عبد الله، من مرتكزات الخطاب الدعوي، سلسلة كتاب الأمّة، ط1، 1997م، ص116

32 الجوزية، ابن القيّم، إغاثة اللهفان، المكتبة القيمة، مصر، 1973م، 1/ 346- 349

فيها الاجتهادات، ولا يؤثّر فيها تغيّر الزمان، والمكان، والحال...، ومستوى يمثّل المرونة والتغيّر، وهو ما يتعلّق بتفصيل الأحكام في شؤون الحياة المختلفة، ولاسيما ما يتعلّق بالكيفيات، والإجراءات، ونحوها، وهذه قلّما تأتي فيها نصوص قطعية؛ بل إمّا أن يكون فيها نصوص محتملة، أو تكون متروكة للاجتهاد»[33].

وتشكّل قاعدة الاستثناء، التي لا تخطئها العين في النصوص والممارسات الشرعية، أساساً مهمّاً لفهم ثنائية الثوابت والمتغيّرات، ومن أهمّ نماذجها استثناء الحالات (إقامة الحدّ أثناء الغزو)، استثناء الأفراد (حالة من أسلم بعد الاتفاقية في الحديبية)، استثناء الجماعات (جماعة ثقيف التي اشترطت)، استثناء الأقاليم (أهل إيلياء مثلاً). ويعطينا الإمام القرافي، في أسلوب مميّز، دفعاً بكلامه في الفرق الثامن والعشرين: «ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، فلا تجرْهُ على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»[34]. ويعزّز ابن القيّم، «وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف أعرافهم، وعوائدهم، وأزمنتهم، وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل»[35]. وهذا ما دعا الدكتور حسن الترابي إلى القول: «والفقه إذا تراكمت نقوله الموروثة قد يغري الجيل الخالف إلى أن يقنع بماضيه، ويستغني عن الاجتهاد، وإعمال وظائف العقل الناقد المولّد المركّب للمفهومات الجديدة»[36]. ولذلك لا غرو، ونحن نتحدّث عن اطّراد ثنائية الثوابت والمتغيرات، أن نلحظ الوجه التعددي الذي ظهر في تاريخ الفقه والفهم عندنا، فلا «عجب أن اتّسع صدر هذا الفقه الرحب لمتشدّد كابن عمر، ومترخص كابن عباس، ولقياسي كأبي حنيفة، وأثري كأحمد، وظاهري كداود، فرأينا مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث والأثر، وأهل الألفاظ والظواهر، وأهل المعاني والمقاصد، والمتوسطين المعتدلين بين هؤلاء وأولئك»[37].

في موضوع الديني والدنيوي:

هي عناوين تتداخل لترابط موضوعاتها، ولتقارب مترتباتها، ولكنّها تتمايز بحثاً وفكرةً، وموضوع الديني والدنيوي لما له أثر على لاحق الورقة، وتنزيلاتها، وخلاصاتها، مهمٌّ وجوهري. لقد اشتهر بين الناس عامّة، وعند المهتمين خاصّة حديث تأبير النخل الذي قال فيه -صلى الله عليه وسلم- بعد أن خرج النخل

33 القرضاوي، يوسف، بينات الحلّ الإسلامي، مكتبة وهبه، القاهرة، 1988م، ص 71- 74

34 القرافي، شهاب الدين، الفروق، المكتبة العصرية، بيروت، 2007م، ص 198

35 إعلام الموقعين، مصدر سابق، ص 78

36 تجديد الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 138

37 عوامل السعة والمرونة، مرجع سابق، ص 47

رديئاً: «**إنّما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر**»[38]. وحديث الإمام أحمد أكثر صراحة: «**ما تقولون، إن كان أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان أمر دينكم فإليّ**»[39]. ومن أدعية النبي -صلى الله عليه وسلّم- المشهورة: «**... وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي إليها معادي**»[40]. إذاً، هناك أساس شرعي عام لهذا التمايز، وهو يحدّد مجالين مختلفين، وقد يتداخلان؛ بل من الوارد أن يتأسّس أحدهما على الآخر، وأن يأخذ أحدهما من بركة ومرجعيّة الآخر، ولكن التمايز قائم مع ذلك. لنستمع إلى بعض العلماء والأعلام، وهم يوضّحون ذلك، فالعلّامة ابن حزم يقول، معلّقاً على حديث تأبير النخل: «وأخبرا أنّه -صلى الله عليه وسلّم- أعلمنا أننا أعلم بما يصلحنا في دنيانا منه، ففي هذا كان يشاور أصحابه، وأخبرا أنّه -صلى الله عليه وسلّم- جعل أمر آخرتنا إليه»[41]. أمّا الإمام مسلم، فقد بوّب للحديث المذكور في شرحه «وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره -صلى الله عليه وسلّم- من معايش الدنيا على سبيل الرأي»[42]. وقد جاء في نهج البلاغة كلام منسوب إلى أمير المؤمنين علي: «الحكم لله، وفي الأرض حكّام، لابدّ للناس من أمير برٍّ، أو فاجرٍ، يضمّ الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ من القوي للضعيف، حتى يريح برّ، ويستراح من فاجر»[43].

ويذهب الدكتور عبد الإله بلقزيز إلى أنّ التمايز بين الديني والسياسي جاء واضحاً بعده (ص)؛ بل كان له حضور في زمانه «كان يمكن ملاحظته حتى في مشروعه، كما تجلّى في عهده (ص)، فعقده التحالفات، وإبرامه العهود مع غير المسلمين، وإقامة نظام المدينة على مقتضى الأمّة، لا على مقتضى الملّة، بعضٌ من علامات كثيرة على الوجه السياسي»[44]. وقريب من بلقزيز ما ذكره الشيخ راشد الغنوشي من أنّ «رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- قد اجتمعت في شخصه صفات النبوّة كمبلّغ عن ربّه، مثل سائر إخوانه الأنبياء، إلى صفات القائد السياسي للجماعة التي اهتدت بهديه، أو التي ارتضت الدخول في عهده، وإن لم تكن على دينه»[45]. ويعلّق الدكتور سلمان بن فهد العوده على حديث بريده «(**... فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك...**»[46]. وفي هذا الحديث تحديد لمناطق السياسة الشرعية العامّة المصلحيّة، التي لا تصحُّ نسبتها

38 مسلم كتاب الفضائل، باب امتثال ما يقوله شرعا، الحديث رقم: 4364

39 محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، سنة النشر: 1415 - 1995 حديث رقم 2225

40 مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل، ومن شر ما لم يعمل، برقم 2720

41 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ط1، 2009م، المجلد الثاني، ص 187

42 النووي، محيي الدين، شرح صحيح مسلم، دار القلم، بيروت، ط1، (د.ت)، ج 15، ص 125

43 عبد الحميد بن أبي الحديد، أبو حامد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الجبل، 1996م، ج2، ص 307

44 بلقزيز، عبد الإله، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص 201

45 الغنوشي، راشد، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المؤسّسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط1، 1999م، ص 119

46 الحديث أخرجه مسلم.

إلى الله، ولا الحديث فيها باسم الدين والإسلام»[47]. ولابن الحدّاد كلام في السياق، يقول: «والسياسة سياستان؛ سياسة الدين، وسياسة الدنيا، فسياسة الدين ما أدّى إلى قضاء الفرض، وسياسة الدنيا ما أدّى إلى عمارة الأرض، وكلاهما يرجعان إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان»[48].

وكما رأينا سابقاً، يفرّق الإمام العزّ بن عبد السلام بين مصالح الدنيا والآخرة، وطرق كلّ منهما، وانتهى الدكتور سعد الدين العثماني إلى رأي: «وفي رأينا أنّ العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الاسلام ليس هو الفصل القاطع، وليس هو الوصل والدمج التامَّين؛ بل هو وصل مع تمييز وتمايز»[49]. ولعلّ تحديد مهمّة الدولة والسلطة يساعد في معرفة حدود التمايز، يرى د. بلقزيز أنّ الدولة «لا تبرّر نفسها إلا بوظائفها المدنية الصرف في حفظ الأمن، والتنمية، وحريّة المواطنين، وحماية القوانين التي يتوافق عليها المواطنون»[50]. وهو الرأي نفسه، تقريباً، للغنوشي: «أمّا الدولة، فمهمّتها تقديم الخدمة للناس قبل كلّ شيء كمواطن الشغل، والصحة الجيدة، والمدرسة الجيدة»[51]. ويتفنّن عبد اللطيف الهرماسي في الصياغات[52]، التي ترسم العلاقة بين الدين والدنيا، أو الدين والسياسة: «الديني والدنيوي: تطابق أم تقاطب أم تداخل» «الديني والسياسي من التداخل إلى التمايز» «الدين والسياسة: نزاع الصلاحيات، وتداخل الحقول».

تلخيص وانتقال:

بعد هذه الإثارات، التي اشتملت على قواعد الفهم، ومسألة الثوابت والمتغيّرات، وإشكال الدين والسياسة، أو الدين والدنيا، يهمّنا، قبل الانتقال إلى المحور الثاني من الورقة، الذي سينصبُّ فيه اهتمامنا على الفقه السياسي، وتنزيل هذه المعاني النظرية عليه، أن نحدّد جملة اختيارات وخلاصات نتصوّرها ترجمةً للمدرسة الأولى في ترتيب حديث مسلم: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنّما هي قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلّم وتعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به**»[53].

47 العوده، سلمان بن فهد، أسئلة الثورة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2012م، ص 57

48 ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيّد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص 61- 62

49 العثماني، سعد الدين، الدين والسياسة: تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2009م، ص 112

50 الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة لمركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع المعهد السويدي بالاسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013م، ص 42

51 المرجع نفسه، ص 109

52 راجع: الهرماسي، عبد اللطيف، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012م، ص 91 و253 و263

53 رواه مسلم.

1 – إنّ الإسلام شرعَ في العبادات والحياة الخاصّة إلى حدِّ التفاصيل، والدقائق، وأجملَ في الشأن العام، ووسّع دائرة العفو فيه نظراً لما يطرأ على الناس من مستجدّات، وما يطرحه اختلاف الزمان والمكان من تحديات وإكراهات.

2 – إنّ عقول المسلمين، لاسيما أهل العلم منهم، والمهتمين بأصول الفقه، وفرع (المقاصد) منه خاصّة، انتهت إلى قواعد وضوابط تُعين على فهم صحيح لا تأسره تطبيقات الماضي، ولا يخرج على قطعيات الوحي، ويسعى لبناء رؤية تلتزم بالملزم، وتحقّق مقتضيات التجديد والمعاصرة؛ ولذلك حقّ للدكتور الريسوني، وهو يتحدث عن قيمة هذه المقاصد؛ «بل هي إلى هذا كلّه تنشئ نمطاً في الفهم والتصوّر للأمور، وتُعطي منهجاً في النظر والتفكير هو هذا الذي أسميه الفكر المقاصدي»[54].

3 – إنّ آلية الاجتهاد هي الوسيلة الشرعية للمواءمة بين ثوابت الشرع، ومتغيّرات الحياة، ومجاله أوسع من تصوّر قوم حصروه في آلية فتوى محدودة الموضوع والمجال؛ بل إنّ الدكتور يوسف القرضاوي يذهب بها أبعد: «وأكثر من ذلك أنّ الاجتهاد، الذي ندعو إليه، لا ينبغي أن يقف عند حدِّ الفروع الفقهية فحسب؛ بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، تكملة للشوط الذي بدأه الشاطبي»[55]. وهو ما دعا إليه الترابي في بحثه المشهور عن تجديد أصول الفقه حينما دعا إلى القياس الواسع، والاستصحاب الواسع؛ ليؤكّد: «ولم تأتِ الشريعة تقريرات مطلقة؛ بل تنزّلت أحكاماً حيّة على واقع متحرّك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه، موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه»[56].

4 – إنّ إهمال هذه المنهجية، التي تستحضر أصول الفهم، وتتبنّى مسلك الاجتهاد، يؤثّر على نحو بالغ، ويسبّب من الخلل والخلط الكثير: «إنّ إهمال هذه المنهجية إفراطاً أو تفريطاً، أو الإخلال بها، يؤدّي إلى أخلال كثيرة توقع، أحياناً، في تضييق شديد، وحرج لعدم اقتدار المتعاطي على فتح الأبواب، وولوج السبل الموصلة إلى مقاصد الشرع، والميسرة على الخلق، وفي الوقت نفسه المنضبطة بضوابط الاستنباط»[57].

5 – إنّه آن الأوان لتجاوز الجدل التقليدي بين أطروحة إسلامية تُبالغ في الخلط بين الدين والسياسة (وظروف الصراع مع العلمانية حاضرة) وأطروحة علمانية تبالغ في تقليد الآخر في محيط حضاريّ إسلامي ظلّ الدين حاضراً فيه بقوّة، ويستحيل، نظراً لمضامين القرآن والسنّة، وخصوصية الإسلام، أن

54 الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003م، ص 33

55 الفقه الاسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 40

56 تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 132

57 بن بيه، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014م، ص 79

يقبل بتحرير السياسة من بركته، وهديه، وضبطه. آن الأوان لتجاوز هذا الجدل نحو فكرة التمايز أو التمييز على لغة القرافي، والعثماني، والغنوشي.

ثانياً: تنزيل في الفقه السياسي:

«ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين»

إمام الحرمين الجويني

معروفٌ أنّه ما أثّر أمر في تاريخ الأمّة مثل ما أثّرت المسألة السياسية، فمنذ الفتنة، وما رافقها وأعقبها من تباين وتدابر، وما قام على إثرها من تجارب في السلطة والحكم، وهذه المسألة حاضرة مؤثّرة. ولم يكن سقوط آخر مظهر من مظاهر الوحدة السياسية (الخلافة) (مع ما فيه، وما قيل عنه) ثمّ دخول المستعمر، ونشأة الدولة الوطنية الحديثة، إلا مرحلة أجّجت النقاش حول الشأن السياسي على نحو غير مسبوق، فبرزت دعوات تريد تقليد الآخر الغالب والمغلوب مولع بتقليد الغالب على لغة ابن خلدون، في شكل الدولة، ووظيفتها، وعقيدتها (العلمانية الصريحة)، وفي المقابل، ظهرت حركات واتجاهات تدعو إلى عودة الخلافة، وتتشبّث بنمط الحكم الإسلامي، كما فهمته وتمثّلته، وقد دفع هذا التقابل والتنافر الجبهتين إلى مزيد من الحدّية والطرفية، التي لا تتطوّر في أجوائها الأفكار، ويحلُّ فيها الإحلال والإلغاء محلَّ الحوار والتفاعل.

وبتطوّر الزمن، واكتشاف قطاع من العلمانيين أنّ الدين الإسلامي أعمق في حياة المسلمين، وأوضح في طبيعته العامّة من أن يُحشَر في الزاوية، وانتباه كثير من الإسلاميين أنّ الإطلاق لا يستند إلى وحي قاطع، ولا تراث حاسم، وأنّه يسعهم ما وسع علماء من المسلمين في النظر النسبي للمسألة السياسية...، صحيح أنّ في القرآن الكريم، والسنّة النبوية (وهما الأصلان الملزمان) أحكاماً تتعلّق بالسلطة، والشأن العام، وأنّ ثمّة موجهات وضوابط تزخر بها النصوص الشرعية لا سبيل إلى تجاهلها أو تجاوزها، لكن صحيح، كذلك، أنّ الوحي في الشأن السياسي لم يعطِ تفاصيل، ولم يقرّر لوائح، ولم يحسم في أشكال، ما ترك للعقل المسلم، وهو يعيش زمانه، ويتفاعل مع عصره، مجالاً للاجتهاد، والتجديد، والاستيعاب؛ الاجتهاد فيما عنده، والتجديد لما بين يديه، والاستيعاب لمفيد الحضارة البشرية، وفي نمطها المعاصر بالذات. رحم الله إمام الحرمين الجويني، فقد كان واضحاً في غياثه، حينما قرّر: «ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع خلية عن مدارك اليقين»[58]. وشرح سبب الخلط، ومجانبته الصواب، عند الخائضين في شأن الإمامة والسياسة: «والسبب الظاهر في ذلك أنّ معظم الخائضين في هذا الفن يبغون مسلك القطع في مجال الظن»[59]. ثمّ أكّد:

58 الجويني، إمام الحرمين، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، دار المنهاج، بيروت، جدة، ط3، 2011م، ص 253

59 المرجع نفسه، ص 243

«ولا مطمع في وجدان نصٍّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر معوز أيضاً»[60]. فإمام الحرمين هنا (على الرغم من فهمنا بعض دوافعه في إطار السجال الكلامي مع القائلين بالنصِّ من الشيعة) يضع قاعدة عامّة تحكم التصوّر السياسي.

وفي تصنيف وتحديدٍ اختصّ به بذلك الوضوح، على الأقل، يأتي الفقيه المالكي القرافي، في كتابه المميّز **(الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام)**، ليضيف قاعدة مهمّة في التأسيس لما أردناه من خصوصية الفقه السياسي: «وأن تصرُّف الإمامة الزائد على هذين (يعني الفتيا والقضاء) يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حقّ الأمّة، وهي غير الحجّة والأدلّة»[61]. وذاك ما عناه الفقيه الحنبلي ابن عقيل بقوله: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ولا نزل به وحي»[62].

فنحن، إذاً، أمام مجال مفتوح يفرّق فيه العلماء بين مستويات التصرُّفات النبوية، معتبرين التصرفات بالإمامة تختلف عن غيرها. يعلّق الدكتور العثماني، بعد استعراض أقوال هؤلاء العلماء: «إنّ التصرفات النبوية بالإمامة، بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية، تفتح باباً واسعاً لتجديد الفقه السياسي في الإسلام، وإعادة النظر من زاوية جديدة في كثير من قضاياه، كما تمكّن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظراً وتطبيقاً»[63]. وبلغة واثقة، يوضّح الشيخ عبد الله بن بيه: «أمّا السياسة الشرعية، فإنّما هي من مجالات تحقيق المناط في واقع أنظمة الحكم، وجباية المال، وتصرُّف الولاة، وتحريات القضاة»[64].

ويمكننا، بشيء من الوضوح، أن نتصوّر الإجابة السياسية الإسلامية عن سؤالي الشرعية والتشريع، اللذين يخلط بينهما الكثيرون، فالشرعية تتأسّس على اختيار الناس وقبولهم، ولا عبرة بفقه الضرورات، وإكراه اللحظات التاريخية الضاغطة، والتشريع يتأسّس على مرجعية الشريعة بمعناها العام، وليس الصورة الذهنية التي علقت بفعل الجدل السياسي، وتمسح أنظمة الجور، بما اعتبرته شرعية تطبيق الشريعة، هذه الصورة التي تقدّم العقاب على القيم، والعدل، والكفاية.

أمّا كون مصدر الشرعية هو الناس، فالكيفية التي اختير بها الخلفاء الراشدون، وحديث البخاري، الذي تضمّن قولة عمر المشهورة، بعد أن وصف بيعة أبي بكر الصدّيق بأنّها كانت فلتة وقى الله شرها: **«من دعا**

60 المرجع نفسه، ص 244

61 القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار السلام، حلب، 2009م، ص 56

62 الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص 17

63 الدين والسياسة: تمييز لا فصل، مرجع سابق، ص 29

64 تنبيه المراجع، مرجع سابق، ص 53

إلى إمارة نفسه أو غيره دون مشورة المسلمين فلا يحلّ له هو والذي بايعه تغرة أن يُقتلا». ولشيخ الإسلام ابن تيميّة كلام ثمين في الردّ على من اعتبر وصية الصديق للفاروق مصدر شرعيته: «وكذلك عمر، لما عهد إليه أبو بكر، إنّما صار إماماً لمّا بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنّهم لم يُنفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً»[65].

أمّا مصدرية الوحي، فاختيار قانوني يلزم العقل المسلم أن يقدّمه على نحو يقف عند الثوابت، ولا يخلطها بمتغيّرات تنتسب إلى وقتها، أو ترتبط بعلّتها، والتجديد اتجاه تلزم تنميته. ويعطينا الدكتور القرضاوي مثالاً مهمّاً يساعد في هذا الصدد، متحدثاً عن مصطلح أهل الذمّة، وإمكانية الاستغناء عنه: «فلا أجد مانعاً من استخدام كلمة المواطنة، والمواطن، فإنّ الفقهاء متفقون على أنّ أهل الذمة من أهل دار الإسلام، فهم من أهل الدار، وإن لم يكونوا من أهل الملّة...، وحذف هذه الكلمة لا يتعارض مع شيء من أحكام شريعتنا، أو مقررات ديننا»[66]. ويورد القرضاوي، هنا، قصة الفاروق عمر مع عرب بني تغلب في شأن الجزية، مع أنّ كلمة الجزية وردت في القرآن الكريم.

بين الوحي والتاريخ:

لقد اهتمّ بهذه الثنائية د. محمد ولد المختار الشنقيطي، ووُفِّق في تناولها ضمن كتابه **(الخلافات السياسية بين الصحابة: دراسة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ)**، وهي ثنائية يساعد تصحيح النظر إليها، وتحرير الوحي من هيمنة التاريخ، ونزع غطاء شرعية الوحي عن تجاوزات التاريخ، في تدقيق النظرة للفقه السياسي.

لا يجد الدكتور سلمان العوده حرجاً في الحكم على الفقه السلطاني، وفقه السياسة الشرعية، كما تمّ بحثه في التاريخ الإسلامي: «أمّا فقه السياسة الشرعية، أو الأحكام السلطانية، فكان أقرب إلى توصيف الواقع وحكايته، وتسويغه من الناحية الفقهية، وآل الأمر إلى تفويض الصلاحيات كلّها، أو جلّها، إلى الحاكم الذي اشتدت وطأته، وقويت شوكته»[67]. بل يصرّح ويُسمّي: «ومن أشهر من كتب في الأحكام السلطانية الماوردي، وقد أخذ قطعة من كتابه من الثقافة الفارسية؛ ولذا غلب عليه فكر الطاعة، ونحا نحوه القاضي أبو يعلى، ومن بعده الجويني، والغزالي، ولم يخرجوا كثيراً عمّا أُصّل»[68]. وعندما يعود الباحث إلى كتاب **(الأحكام السلطانية والولايات الدينية)** لأبي الحسن الماوردي، أو لكتاب **(الأحكام السلطانية)** لأبي يعلى

65 ابن تيمية، أبو العباس، منهاج السنة النبوية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986م، 530/1

66 القرضاوي، يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2008م، ص 50

67 أسئلة الثورة، مرجع سابق، ص 66

68 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفراء، لن يجد صعوبة في الاتفاق مع العودة فيما ذهب إليه، فالإمامة (وهي حقٌّ عامٌّ شرعيّته من كلِّ الناس، وأثره على كلِّ الناس) تنعقد بالواحد، أو الثلاثة، أو الخمسة. يقول الماوردي، بعد أن ردَّ القول بانعقاد الإمامة بجمهور أهل الحلِّ والعقد: «وقالت طائفة أخرى: أقلّ من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة... وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولّاها أحدهم برضا الاثنين... وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد»[69]. حتى إمام الحرمين يقول بذلك: «وأقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر، وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه، وهو أنّ الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحلّ والعقد»[70]. إنّه التاريخ وثقله، والواقع وتشريعه، وولاية العهد عندهم مصدر شرعية بلا تردُّد، فهذا الماوردي: «وأمّا انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته»[71]. أمّا أبو يعلى فيقول: «ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحلِّ والعقد»[72]. حتى عبد الرحمن بن خلدون، على الرغم من خصوصيّته ونقديته، يسير في الاتجاه نفسه، مؤكّداً حصول الإجماع على الأمر: «فالإجماع حجّة كما عرف، ولا يُتهم الإمام في هذا الأمر، وإن عهد إلى أبيه أو ابنه»[73]. على الرغم من أنّه كان أبعد نظراً، وأعمق تأويلاً، وهو يتحدث عن شرط القرشية، الذي استقرَّ اعتماده عند أغلب العلماء ومنظري السياسة الشرعية». فلابدّ، إذاً، من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة»[74]. ثمّ ينتهي إلى خلاصة بالغة الروعة والدلالة: «وعلمنا أنّ الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل، ولا عصر، ولا أمّة، علمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفاية فرددناه إليها»[75].

والواقع بأحداثه، وما يترتب عليه موضع تسويغ وتبرير: «ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر، ورتّب الخلافة فيهم، فقال الخليفة بعدي فلان، فإن مات، فالخليفة بعد موته فلان، فإن مات، فالخليفة بعده فلان، جاز، وكانت الخلافة متنقلة إلى الثلاثة على ما رتّبها»[76]. هذا الماوردي؛ أمّا الفرّاء، فالتغلُّب هو القاعدة: «وظاهر هذا أنّ الثاني إذا قهر الأوّل، وغلبه، زالت إمامة الأوّل؛ لأنّه قال (الجمعة مع من غلب)، فاعتبر الغلبة»[77]. ولعلّ الدكتور رضوان السيّد يجد لهم بعض العذر بالنظر للموازنة بين المصالح والمفاسد:

---

69 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص 6-7

70 الغياثي، مرجع سابق، ص249

71 الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 9

72 الفرّاء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ص 25

73 ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الفكر، بيروت، 2004م، ص 206

74 المصدر نفسه، ص 193

75 المصدر نفسه، ص 193

76 الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 12

77 الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 22

«اضطر الفقهاء، إذاً، إلى شرعنة إمارة الاستيلاء، وسلطنة التغلُّب حفظاً للوحدة، ودرءاً للانقسام»[78]. والمرأة لا تصلح للوزارة، ولا تقوى عليها، وتلك خلاصة السياسة الشرعية، كما يراها صاحبا الأحكام السلطانية: «ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة، وإن كان خبرها مقبولاً»[79]. «وأنّ فيها (الوزارة) طلب الرأي، وثبات العزم، وما يضعف عنه النساء، والبروز في مباشرة الأمور ممّا هو عليهنّ محظور»[80]. والمطّلع على كتب التراث السياسي سيجد الكثير منها سرد روايات، وحكاية قصص، أغلبها من فارس، وبعضها من الأمم الأخرى، ما يعطي الانطباع بأنّ القوم كانوا فقيرين في الثقافة السياسية والدستورية، وأنّهم اكتفوا، في ظلِّ نمط حكم معين لا يقبل من الفقه والفكر إلّا ما يشرّع له، بالحكايات والقصص عن شروط الوزير، وأخلاق الملك، وفوائد العدل، ومخاطر الظلم، ووصل التبرير (في أجواء الخصومة مع الشيعة وغيرهم) إلى ما انتهى إليه القاضي أبوبكر بن العربي في حديثه عن قتل حجر بن عدي، والحسين بن علي رضي الله عنهما: «ولكنّ حجراً -فيما يُقال- رأى من زياد أموراً منكرة، فحصبه، وخلعه، وأراد أن يقيم الخلق للفتنة، فجعله معاوية ممّن سعى في الأرض فساداً»[81]. «وما خرج إليه (الحسين) أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جدّه المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذِّر من الدخول في الفتن»[82].

ليس من المبالغة القول إنّ انقلاب السلطة في التاريخ الإسلامي من الخلافة إلى الملك، وشيوع أنماط جديدة لم يعرفها العقل الإسلامي القائم على الزهد، والبساطة، وقرب الحاكم من المحكومين، باعتباره أجيراً عندهم يخدمهم، ولا يعلوهم، يسير في مصالحهم، ولا يتجبّر عليهم، إنّ كلّ ذلك ترك أثراً واضحاً على واقع الناس، وما يكتبه أهل الفقه والنظر. ابن خلدون يشرح في تبرير: «ثمّ اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها»[83]. وليس بعيداً منه ما كتبه بعد ذلك في زمن الدكتور محمد عابد الجابري -وإن حلَّ الشرح محل التبرير- «لقد تمكّن معاوية من الملك عندما استطاع تحقيق التوافق بين القبيلة باعتماد الشرعية القرشية إلى جانب الجادلة، وبين الغنيمة باعتماد مبدأ المواكلة والمشاربة، وبين العقيدة باعتماد الجبر القبلي»[84]. ولكن د. وائل حلّاق يرى في اختلاف المشهد تعبيراً عن معنى، ومستوى التحوّل الذي حدث بعد انقلاب الخلافة إلى ملك. فإذا كان عمر بن الخطاب، على سبيل المثال، يعيش الحياة، التي كان الكثير من العرب المنتمين إلى فئته الاجتماعية نفسها، يعيشونها، وكان، أيضاً، يختلط بسائر المؤمنين كواحد منهم، فإنّ خلفاء بني أميّة

78 تحرير: الخطيب، معتز، مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010م، ص 169

79 الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 24

80 الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 31

81 ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، مكتبة أسامة بن زيد، بيروت، 1979م، ص 213

82 المرجع نفسه، ص 232

83 مقدّمة العلامة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 544

84 الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2011م، ص 261م.

كانوا يعيشون في قصور، ويستبدّون بالسلطة، وينعزلون بأنفسهم تدريجياً، وبصورة متزايدة عن الرعية التي كانوا يحكمونها»[85].

لقد دعا الشنقيطي إلى رفع الحواجز الكثيفة «لكنّ المثير للأسى، حقاً، أنّ حواجز كثيفة من المقدّسات الوهمية لا يزال يحول بيننا وبين قراءة تلك المرحلة التأسيسية الحرجة من تاريخ الإسلام. ويجد الباحث المتجرّد نفسه مشدوداً بين شيعة يسيئون قراءة تاريخ الصحابة، وسنّة يمنعون قراءة ذلك التاريخ، وما بين المسيء إلى التاريخ، والمانع من الخوض فيه، ضاعت الحقيقة هدراً على أعتاب الطائفية والتعصُّب»[86]. وأكّد ضرورة اعتماد منهجيّة تتجاوز الخلط بين الوحي والتاريخ، موضحاً أنّ «الأمّة لن تخرج من أزمتها التاريخية إلّا إذا أدركت كيف دخلت فيها»[87].

لقد عرف التاريخ الإسلامي بعد الانحراف تمايزاً واضحاً بين أهل الحكم وأهل العلم، بين أهل السلطة وأهل الالتزام، وقد عبّر الرأي العام (على الرغم من هيمنة مفهوم الطاعة والخوف من الفتنة) عن تعلّقه بالعلماء، كلما كانوا أكثر صدقاً في التعبير عن المثال. وقصة أم ولد هارون الرشيد تلخّص هذا المعنى، فقد رُويَ أنّ زيارة هارون الرشيد إلى الرقّة تزامنت مع دخول عبد الله بن المبارك إليها، وكان مستقبلو ابن المبارك أكثر بكثير من مستقبلي الخليفة، فعلّقت أمُّ ولد أمير المؤمنين: «هذا والله الملك، لا ملك هارون الذي لا يجمع الناس إلا بشرط وأعوان»[88]. وقد اشتهر عند الناس، كما نعلم، القول: «سلطان غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم». ولا شكّ في أنّ الفتنة خطر، ولا يُرجى منها الخير، ولكن هذه الكلمة انتُزِعَت من سياقها الذي يذمُّ الفتنة، ويذمُّ معها السلطان الظلوم، والحكمة مكتملة تنسب إلى عليّ بن أبي طالب، وتنسب إلى عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وكمالها هو: «**إمام عادل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم**»[89]. فالمراد تراتبية الأمور، ولكنهما كفّتان: كفّة العدل من ناحية، وكفّة الظلم والفتنة من ناحية أخرى، فالأولى ممدوحة، والثانية يتراتب مكوناها في السوء.

إنّ قراءة واعية لماضينا تتسم بقدر من الموضوعية والإنصاف، ولكنّها تحرص على ضرورة الفصل المنهجي بين الوحي والتاريخ، ونحن نحاول، اليوم، بلورة رؤية حول الفقه السياسي في واقع يتطلّب منّا أن ننسب أنفسنا إلى زماننا ومتطلّباته، وعصرنا وتحدياته.

85 حلاق، وائل، نشأة الفقه الاسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م، ص 248

86 الشنقيطي، محمد بن المختار، الخلافات السياسية بين الصحابة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص 50

87 المرجع نفسه، ص 61

88 نشأة الفقه الاسلامي وتطوّره، مرجع سابق، ص 252

89 الطرطوسي، أبو بكر، سراج الملوك، دار صادر، بيروت، ط3، 2012م، ص 120

نحو مقاربة في الفقه السياسي: خلاصات واستنتاجات:

«وتتنازع المجتمعات العربية اليوم مدرستان في موضوع الشريعة، مدرسة علمانية ترى الشريعة نقيضاً للحريّة، ومدرسة سلفية ترى الحريّة نقيضاً للشريعة، فقد جعل العلمانيون الوحي تاريخاً يمكن تجاوزه، وهذا أمر مستحيل إسلامياً، وجعل السلفيون التاريخ وحياً يجب استنساخه، وهذا مستحيل إنسانياً»

محمد ولد المختار الشنقيطي

لقد سعينا، من خلال ما عرضنا في هذه الورقة، إلى تسليط الضوء على جملة من المسائل والمعاني تنتهي مركّبة ومجتمعة إلى منهجية أصولية فكرية تضبط الفهم، وتفتح الآفاق لنظر إسلامي متجدّد يستلهم مقاصد الشرع وغاياته، ولا تأسره فهوم يحدّها الزمان، ويقيّدها المكان، ورتّبنا على ذلك بعض التصوّرات ذات الصلة بالفقه السياسي؛ خصوصيّته، وموجهاته، وضرورة تحريره من قيود وخصوصيات تاريخية تصلح للاسترشاد والاستفادة لا للإلزام أو الثبات، ولعلّنا مطالبون، ونحن نستعد لإنهاء هذه المذاكرة، بتقديم جملة خلاصات واستنتاجات تمثّل، مجتمعةً، معالم مقاربة سياسية ستبقى محتاجة إلى مزيد من البحث، والتدقيق، والتحديد:

1) لقد قدّم الدكتور طه عبد الرحمن، في كتابه القيّم **(روح الدين)**، تفسيراً للإجمال الذي اعتمده الشارع في الشأن العام، ولا سيما السياسي منه، يقول: «وإنّما السبب في ذلك أنّ الشريعة الإسلامية توفّر للمكلّفين أكثر الاختيارات التدبيرية الرشيدة الممكنة، التي يكون فيها صلاح دنياهم، حتى يضعوا بأنفسهم من القوانين ما يفي بحاجاتهم، ويخدم مصالحهم»[90]. ويوافقه، موضحاً ومفصّلاً، د. سلمان بن فهد العوده: «فالخطاب القرآني في الشأن السياسي لم يكن تفصيلياً كما في مسائل العبادة والإيمان؛ بل كان خطاباً مقاصدياً يُراعي متغيّرات الزمان والمكان»[91]. إنّ هذا الإجمال المُعبَّر عنه في الشرع بالعفو (فاقبلوا من الله عافيته) يقوم على فلسفة لا تخفى على ذي نظر وتقدير، فتطوّر الحياة، وتنوّع الحضارات، واختلاف الأزمنة، فضلاً عن خصوصيات الشعوب، والأمصار، والأقطار، كلّ ذلك يجعل هذا الإجمال مقدِّراً لهذه الأبعاد، تاركاً لعقول المسلمين المنضبطة بالوحي القاصدة للمصلحة الباحثة عن الحكمة (ضالة المؤمنين) تنزيل كليات الشرع، وعموميات التوجيه في الفقه السياسي على الواقع المعيّن، فتستقر منظومة التشريع الإسلامي بخصائصها وثوابتها، وتتجدّد وتتغيّر حسب مصالح ومطالب العصور والشعوب.

2) اعتبر الإمام القرافي صفة الإمامة متميّزة مختلفة عن غيرها زائدة عليه، بما يحمله ذلك من معنى التخصيص. قال رحمه الله: «وأمّا تصرُّفه -صلّى الله عليه وسلّم- بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوّة،

90 عبد الرحمن، طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012م، ص343

91 أسئلة الثورة، مرجع سابق، ص 56

والرسالة، والفتيا، والقضاء؛ لأنّ الإمام هو الذي فُوّضت إليه السياسة العامّة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك ممّا هو من هذا الجنس»[92]. وحاول الشيخ عبد الله بن بيه، بناءً على هذه الخصوصية لشأن الدولة والسياسة، أن يعطي تعريفاً للدولة في الإسلام لا يخلو من وضوح: «خلاصة القول: إنّ الدولة في الإسلام هي آلة من آليات العدل، وإقامة الدين، وليست دولة ثيوقراطية؛ بل مدنية بمعنى من المعاني، لكنّها، بالتأكيد، ليست دولة علمانية، إنّها دولة يكون للدين فيها مكانه ومكانته في مزاوجة مع المصالح، واتساع في التأويل»[93]. ومع التصنيف التقليدي للدكتور الجابري، فإنّه، بعد بحث طويل جمع فيه ودقّق، انتهى إلى خلاصة قريبة أو مماثلة: «نحن نرى أنّ الإسلام دين ودولة، ولكنّه لم يُشرِّع للدولة كما شرّع للدين؛ بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين»[94]. وقد حاول الشنقيطي، في ثنائياته، التي غالباً ما يحرص عليها في معالجاته، أن يقدّم صورة عن مقاصد الإسلام وبديله السياسي: «وقد أتى بمفهوم جديد للتضامن الاجتماعي يتأسّس على رابطة العقيدة والفكرة، بدلاً من رابطة الدّم والنسب، وجعل معيار الكفاءة السياسية هو الأمانة والقوّة بدل الوراثة والمكانة الاجتماعية، ووجّه تلك الروح العسكرية إلى الجهاد في سبيل الله بدل التناحر الداخلي، وألهم الناس ضوابط أخلاقية تكفكف من غلواء الذات الفردية والعشائرية، وتقضي بالمساواة بين البشر، وهكذا حوّل الإسلام القبيلة إلى أمّة، والطبقية إلى مساواة، والوراثة إلى كفاءة»[95].

وهنا، نجد أنفسنا أمام تصوّر للدولة في الإسلام، مدنية المصدر، ومدنية البناء، تحكم انطلاقاً من مرجعية الإسلام، وأحكامه في التشريع، ولعلّ هذا ما جعل التصنيف، عند البعض، لأنواع السلطات والحكومات، يركّز على الصفة السياسية لا المنطلق العقيدي، أو الطابع المذهبي، كما فعل الأستاذ راشد الغنوشي، في مقاله المشهور **(شعب الدولة أم دولة الشعب)**[96]. وقريباً من ذلك ما أشار إليه الدكتور محمد خاتمي في واقع مذهبيّ لا يخلو من انغلاق: «لابدّ من أن نحدّد، أوّلاً، ماهية الحكومة في نظامنا، والرؤية التي نحملها، فهل هي حكومة تهيمن على الشعب أو حكومة من أجل الشعب»[97].

3) أثارت قضيّة الشريعة نقاشاً واسعاً في الساحات المختلفة، واختلف الناس حول تطبيق الشريعة ودلالاته، ودلالاتها، وهو ما يستلزم رأياً في هذا الأمر، يعطينا كلٌّ من الدكتور العوده، ود.الشنقيطي، إسهاماتٍ تفسيريّة معيّنة، فسلمان يستدرك ما شاع في بعض الحالات: «قد تعلن دولة عن تطبيق الشريعة باستغلال

92 الإحكام في تمييز الفتاوى...، مرجع سابق، ص 105

93 تنبيه المراجع، مرجع سابق، ص 101

94 العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 358

95 الخلافات السياسية بين الصحابة، مرجع سابق، ص 104

96 الغنوشي مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص 120

97 خاتمي، محمد، الديمقراطية وحاكمية الأمّة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003م، ص 17

قداسة الاسم، واستجلاب إرادة شعبها...، فتتحوّل قيمة تطبيق الشريعة إلى شعار سياسي... فالشريعة من أهمّ معانيها تحقيق العدالة، والحكم بين الناس بالقسط، وإقامة الحقوق، ونصرة الضعيف، وحفظ المال العام، وحماية أعراض الناس وأنفسهم من العدوان والضرب، أو السجن، أو القتل»[98]. أمّا الشنقيطي، في مقالٍ مشهور له، فيقدّم لنا صورة مركّبة تقدّم حكم القانون على نوعه: «فالشرعية السياسية أهمُّ أحكام الشريعة، وحكم القانون والمساواة أمامه مقدّمان على نوع القانون ومصدره، وأي تطبيق لقوانين الشريعة غير مؤصّل تأصيلاً عميقاً، أو غير مراعٍ لسياق الزمان والمكان، أو غير منسجم مع مستوى استعداد الناس، ونضج المجتمع، سيجعل قوانين الشريعة منافية لقيم الشريعة، علماً بأنّ القوانين خادمة للقيم، وليس العكس»[99].

وهذا الفهم للشريعة هو الذي دفع باحثاً متمكناً، مثل الدكتور جاسر عوده، إلى توجيه النقد إلى أنماط التطبيق السائدة: «إنّ تطبيق الشريعة الإسلامية في هذا العصر (أو بمعنى أدق) كثيراً ما يكون اختزالياً لا شمولياً، حرفياً لا أخلاقياً، أحادي البعد لا متعدّد الأبعاد»[100]. وأوضح صورة مجتمع الشريعة كما يراها: «لقد أوصلتني دراساتي إلى أنّ الشريعة الإسلامية تحقّق مجتمعاً عادلاً ومُنتجاً، ومتطوّراً، وإنسانياً، تزدهر فيه الروح والمادة، ويتحلّى الناس فيه بالنظافة والصحة والتماسك»[101].

وهكذا، نجد أنفسنا أمام مقاربة مختلفة للشريعة؛ فهي قيم أوّلاً، ثمّ أحكام عدل وكفاية، ثم عقوبات، والبدء بآخرها خلل في التصوّر، وخطأ في التطبيق، والشريعة عامّة كليّة في الشأن السياسي، ومن ثمّ ليست وصفة جاهزة، وإنّما هي قواعد تحتاج إلى عقل وتجديد ينضبط بالثوابت، وتكون له القدرة علماً وفهماً على إنبات الكلأ والعشب الكثير، والشريعة شرعية وتشريع، ومن لا تقرّ شرعيته لا ينجيه ادعاء اتخاذها تشريعاً.

4) لا يخفى على المتابعين أنّ التيارات الاسلامية وجدت نفسها في وضعية، بعد جملة من التطورات والتقدُّمات، تحتاج إلى اجتهاد وفكر لم تكمله بعد. وصدق د. محمد جبرون، حين وصف بعض هذه الحركات بأنّها تقدّمت في الممارسة السياسية، دون أن تصحبها أو تسبقها بالمقاربة الفكرية الضرورية: «الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنّ ممارسة الإسلاميين السياسية، اليوم، واختياراتهم العملية، فيما يتعلّق بالديمقراطية، سابقة ومتقدّمة على ممارستهم النظرية، وخطابهم الثقافي. ومن السهل على المتتبّع العام، قبل الباحث، الوقوف

98 أسئلة الثورة، مرجع سابق، ص 125

99 محمد المختار الشنقيطي، مقال تطبيق الشريعة في مجتمعات حرة، موقع الجزيرة نت على الرابط: - http: //www.aljazeera.net/knowle gegate/opinions/2013/12/16/%D8%AA%D8%B7%

100 عودة، جاسر، مقاصد الشريعة الإسلامية كفلسفة للتشريع الإسلامي، تعريب عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2012م، ص 27

101 المرجع نفسه، ص 21

على المفارقات بين الخطاب عن الديمقراطية وممارستها لدى الإسلاميين في فصل الربيع، وتأويل ذلك تأويلاً سلبياً»[102].

حاول الشيخ راشد أن يصوّر الدولة كما يريدها الإسلاميون: «وفي كلِّ الأحوال، إنّ دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون، فيصيبون ويخطئون، عبر الشورى المتخصّصة، والشورى العامّة، التي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب، ووكيل عنه، ويعمل تحت رقابته في إنفاذ حكم الله حكم الشعب، فهي حكومة مدنية من كلِّ وجه»[103]. وكان الدكتور العثماني أصرح منه: «الدولة في الإسلام، إذاً، دولة دنيوية قراراتها بشرية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع، كما أنّ الحاكم في الإسلام لا يستمدُّ مشروعيته من قوّة غيبية؛ بل هو فرد عادي يستمدُّ ولايته من الأمّة التي اختارته وكيلاً عنها بمحض إرادتها، وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلاً عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة»[104]. وهي صورة مختلفة عمّا طرحه المفكرون الاسلاميون الأُوائل، أو بعضهم على الأقل. يقول الامام المودودي، متحدثاً عن الدولة الاسلامية: «لأنّها دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كلّ فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصّة، وبرنامجها الإصلاحي الخاصّ، ليس لأحدٍ أن يقوم في وجهها، ويستثني أمراً من أموره، قائلاً إنّ هذا أمر شخصي خاصّ لكيلا تتعرض له الدولة...، فإذاً، هي تشبه الحكومات الفاشيّة والشيوعية بعض الشبه»[105].

وقد استدركت أحزاب ذات مرجعية إسلامية على تطوّر ممارستها بشيء من الفكر والتنظير، كان منها حزب العدالة والتنمية المغربي، الذي أوضح، في أطروحة مؤتمره السادس: «حزب العدالة والتنمية حزب سياسي مدنيّ ذو مرجعية إسلامية، له برنامج سياسي مدنيّ يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية، ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسياً وليس دينياً، وهو يسعى إلى الإسهام في تدبير الشأن العام من قبل مواطنين مدنيين ذوي خبرة في الشأن العام وفق القواعد الديمقراطية، وليس من قبل رجال دين، أو أئمة، أو فقهاء، يبينون الأحكام الشرعية في النوازل المعروضة عليهم»[106]. وهذا ما جعل باحثاً مهتمّاً، كالدكتور جبرون، يرى أنّ التحوّل قد بدأ من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية[107].

---

102 مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013م، ص 57

103 مأزق الدولة...، مرجع سابق، ص 85

104 المرجع نفسه، ص 110

105 المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، 1985م، ص 47

106 أطروحة المؤتمر الوطني السادس للحزب، منشورات حزب العدالة والتنمية، 2008م، ص 22

107 الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي...، مرجع سابق، ص 47

5) يرى الكثيرون أنّ المقابلة هي بين الإسلام والعلمانية، وأنّه إمّا حكم ديني، أو من الدين ينطلق، وإما حكم جاهلي أو باللادينية يتصف، والحقيقة أنّ في هذا شيئاً من الاختزال، وقديماً نُسِب إلى عبد الرحمن بن خلدون تقسيماً ثلاثياً للدول: دولة الشرع، ودولة العقل، ودولة الطبيعة، وحتى المالقي في (**الشهب اللامعة**) أشار إلى شيء قريب من ذلك، عندما نقل عن ابن المقفع تقسيمه الملوك إلى ثلاثة: ملك دين، وملك حزم، وملك هوى[108]. ومن هنا، اعتبر العدل قيمة عامّة تكتمل وتشمل إذا كانت بالدين، ولكنّها قد تتحقّق مستقلّة عنه؛ لذلك اعتبروا أنّ الله ينصر الدولة العادلة، ولو كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة، ولو كانت مسلمة، ورحم الله الكواكبي كم كان يحب العدل، ويكره الاستبداد: «اللهم إنّ المستبدّين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدين الذي أنزلت فلا حول ولا قوّة إلا بك»[109]. وليس صحيحاً ما قاله مكيافيللي[110]، والتناقض ليس لازماً والهيبة دون حبٍّ زائلة ومُضرّة، والحبُّ ثمرة من ثمار العدل.

في دولة العقل، أو دولة الديمقراطية، التي يبدو أنّ قطاعاً مهمّاً من التيارات الإسلامية يتصالح معها، وبدأ في استيعابها ضمن منظومته الفكرية، تُعَدُّ الأغلبية الوحيدة المشروعة هي الأغلبية السياسية التي يحدّدها الناس، بناءً على البرامج والمشاريع. أمّا الأغلبيات القدرية، التي لا دور للإنسان في اختيارها، فلا تقرّر مصير حكم، وإن أسهمت في تحديد هويّة.

إنّ البحث في الفقه السياسي، نظراً إلى ما سبق من القواعد والموجّهات، يبدأ كلّما انتهى، والحاجة قائمة (دون تردُّد أو شكّ) في بحث إشكالاته المختلفة، حدود تلاقيه وتلاغيه مع الفلسفات والثقافات الأخرى، شكل الحكم والعلاقة بين السلطات، سلطة الحاكم، وحدود الحريّة، وغيرها كثير. ثمّ إنّ الفقه الدستوري تطوّر، وتوسّع، وتنوّع، وفي بدء الدعوة همّ -صلى الله عليه وسلّم- أن ينهى عن الغيلة حتى ذكر أنّ الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضرّ أولادهم.

108 المالقي، أبو القاسم، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص 26

109 الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م، ص 449

110 يقول مكيافيللي: «الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولمّا كان من العسير أن تجمع بين الأمرين، فإنّ من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك». مكيافيللي، نيقولو، الأمير، تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط21، 1998م، ص 143

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016