سلسلة ندوات ومؤتمرات

المقاربات الشرعيّة المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسيّة

قراءة في المنهج

الباحثون المشاركون

أ. د. عبد المجيد النجار
د. امحمد جبرون
أ. د. نور الدين الخادمي
د. صالح بوشلاغم
د. أحمد ذيب
أ. د. أحمد إبراهيم أبوشوك
د. محمد حمود البغيلي

سلسلة علمية تصدر عن

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة قطر
Ibn Khaldon Center for Humanities & Social Sciences / Qatar University

حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب: المقاربات الشرعية المعاصرة
للمفاهيم والموضوعات السياسية : قراءة في المنهج

تأليف: مجموعة باحثين.

الناشر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية

بلد النشر: دولة قطر

سنة النشر: 2020

الطبعة: الأولى

**الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز ابن خلدون.**

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية

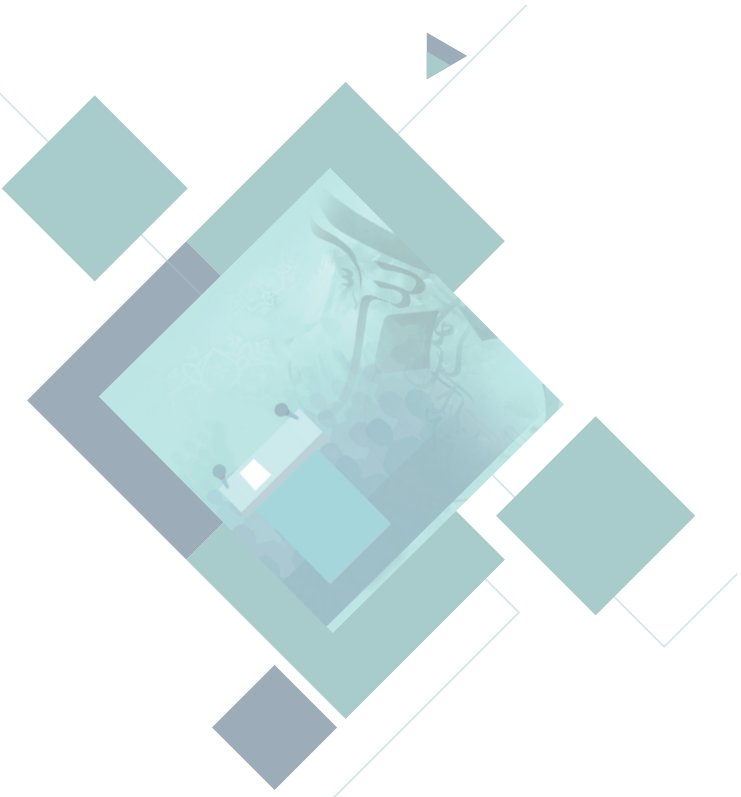
قراءة في المنهج

الباحثون المشاركون

أ. د. عبد المجيد النجار
د.امحمد جبرون

أ. د. نور الدين الخادمي
د.صالح بوشلاغم
د.أحمد ذيب

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك
د. محمد حمود البغيلي



فهرس

الأسس المنهجية الحاكمة للمقاربات الشرعية في المجال السياسي
أ. د. عبد المجيد النجار
10

الأسس المنهجيَّة الحاكمة للمقاربات الشرعيَّة في المجال السياسي
أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك
58

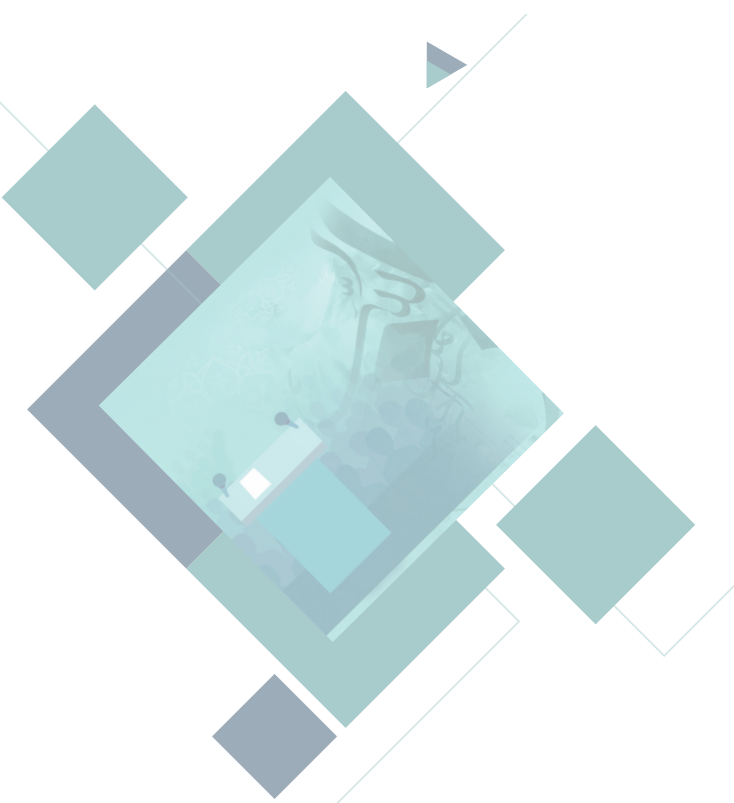
إشكالات منهجية في مقاربات سياسية شرعية معاصرة
أ. د. نور الدين الخادمي
96

نحو قواعد منهجية في المقاربات الشرعية السياسية المعاصرة
د. صالح بوشلاغم
154

الفكر السياسي الإسلامي الحديث وسؤال المنهج؛ في أفق مشروع منهجي جديد
د. امحمد جبرون
184

التَشْغِيل القَسْرِي للمفاهيم السياسية في الخطاب الإسلامي؛
مراجعة منهجية وتقويم إبستمولوجي
د. أحمد ذيب
230

نقد المقاربات المعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي؛ محمد شحرور نموذجا
د. محمد حمود البغيلي
254



تقديم

لقد ظل التراث الفقهي الإسلامي لعهد قريب فاعلًا قويًا في الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، كما ظل حاضرًا في الحياة الفكرية لنُظّار المسلمين. وظلت المراجع الفقهية لكبار الأئمة هي المرجعية الأساسية لأي مقاربة شرعية، سواء في ذلك الحياة الخاصة والعامة.

ولكن هذه الفاعلية الفقهية تضاءلت عبر التاريخ لعوامل كثيرة، يأتي علىٰ رأسها انهيار النظام الإسلامي التقليدي (والذي تزامن مع سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤)، وتغلب الدولة الوطنية الحديثة بمؤسساتها العسكرية والأمنية القاهرة علىٰ الداخل الإسلامي، وهيمنة الاقتصاديات الكبرىٰ عابرة القارات، والتحالفات الدولية من الخارج.

وبإزاء هذه الأوضاع غير المألوفة، وإجابة عن سؤال: ما العمل؟ تبلورت تدريجيًا بين شرائح المفكّرين المسلمين منهجيتان متعارضتان: منهجية «القطيعة التامة» مع التراث الإسلامي، ومحاولة تأسيس نظُم سياسية حديثة علىٰ أنقاض التراث؛ ومنهجية «الوصل والتجديد» التي يحاول أصحابها الجمع بين ما هو ثابت في التراث، وما هو متغير في الواقع، مع مراعاة مصلحة المجتمع وتجارب الإنسانية.

إن ما يهمّنا في هذا الإصدار ليس منهجية القطيعة التامة، وإنما ينصب اهتمامنا علىٰ منهجية المقاربات الشرعية التي تحتفظ بصلة قوية بالتراث، ولكنها تسعىٰ، مع ذلك، للتجديد والتواصل مع قضايا السياسة المعاصرة. ونقصد «بالمقاربات الشرعية في المجال السياسي» تلك المعايير والضوابط التي وضعها فقهاء المسلمين في باب الإمامة والخلافة، لتكون إطارًا نظريًا عامًا للدولة الإسلامية.

لقد ظلّ علماء المسلمين يقومون منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بالنظر ثم إعادة النظر في تلك المنظورات التراثية من جهة، وفي كيفية التعامل من جهة أخرىٰ مع الوافد الفكري الجديد؛ فمن مقاربة شرعية ترىٰ أن باب الفقه السياسي الإسلامي ظلّ أقلّ الأبواب تطورًا وتجديدًا، ولذلك فهي تروم إعادة النظر في التراث السياسي الإسلامي، ومحاولة تلمس مواطن القوة والضعف فيه؛ إلىٰ مقاربة أخرىٰ تتمسك بالمدونة الفقهية-السياسية، وتحاول التحرك من خلالها نحو رؤية سياسية معاصرة تخاطب الواقع الإقليمي والعالمي المتجدد؛ إلىٰ محاولة ثالثة تعطي أولوية للتراث السياسي الغربي وللتطورات الهائلة التي قعت فيه، ولضرورة دراسته دراسة دقيقة، وذلك تمهيدا لتنزيل الأحكام والقيم الشرعية عليه.

غير أن السؤال الملحّ الذي ظل يطوق كل هذه المحاولات هو سؤال متعلق بالمنهج؛ سؤال يدور حول المحدّدات المنهجية التي يجب اتباعها من قبل الباحث المسلم المعاصر؛ أي كيف يتعامل مع النص القرآني، ومع المرويات الحديثية، ومع التراث الضخم الذي تولد (تاريخيا) في ظل التفاعل مع تلك النصوص، ومع الواقع المعاصر الذي تباعد كثيرًا عن النص الإسلامي والتراث معًا، بل وربما تناقض معهما؟ ومنشأ هذا التساؤل يعود إلىٰ أن كثيرا من المقاربات الشرعية المعاصرة تعاني من خلل منهجي ملحوظ يتمثل في أمرين؛ الأول: إغفال للأبعاد الاجتماعية والسياسية التي أسهمت «تاريخيًا» في تكوين المدونة الفقهية-السياسية، والثاني: تناول موضوعات السياسة المعاصرة بمفاهيم ومنظورات المدونة التراثية بمعزل عن التطورات الهائلة التي شهدها البحث العلمي والواقع العملي.

وبناء علىٰ هذا، فقد اشتمل هذا الإصدار علىٰ تتبع وعرض نقدي لكثير من «المفاهيم» السياسية التي تمتلئ بها كتب التراث، والتي تحتاج، بحسب ما يرىٰ بعض الباحثين، إلىٰ تدقيق وإعادة تعريف، وذلك مثل مفهوم السياسة، والشعب، والمجتمع، والشورىٰ، والحاكمية، والحقوق، والحريات العامة، وتداول السلطة، وأهل الحل والعقد، وقرشيّة الحاكم، وتغلب الحاكم، والخروج علىٰ الحاكم، وغيرها من المفاهيم التي رأىٰ الباحثون أنها محل إشكال، وأن ما تقرر بشأنها في كتب التراث يظل موضع نقد. ولا يتعرض الباحثون في هذا الإصدار للأفكار مجردة، وإنما يصلونها بأصحابها، وبالتيارات الفكرية التي نشأت بتأثير منهم، وبالسياقات الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بها.

إن مركز ابن خلدون وهو يسعىٰ لجمع هذه المادة ونشرها ليرجو أن يلفت الأنظار إلىٰ صنوف من المنهجيّات غير الفاعلة في الفكر الإسلامي، وإلىٰ ضرورة استبدالها بأخرىٰ أكثر فاعلية ونفعًا، وأن يكون قد أسهم مِن ثم في وضع لبنة في مسار التجديد.

مع الشكر والتقدير للأساتذة الذين قلّموا هذه البحوث المميزة.

أ. د. التجاني عبد القادر حامد

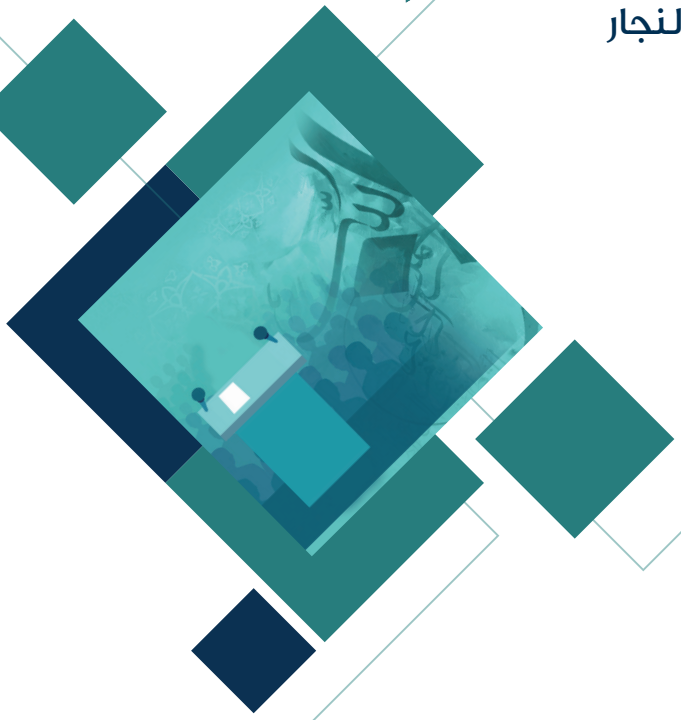
رئيس قسم العلوم الاجتماعية

المقاربات الشرعية المعاصرة
للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج

الأسس المنهجية الحاكمة
للمقاربات الشرعية في المجال السياسي

أ. د. عبد المجيد النجار



الأسس المنهجية الحاكمة للمقاربات الشرعية في المجال السياسي

أ. د. عبد المجيد النجار*

■ تمهيد

إنّ التراث الفقهي الإسلامي ظلّ على الدوام حاضرا في حياة المسلمين، مؤثّرا في توجيهها تأثيرا بالغا، ومهما يحدث من اجتهاد في الفقه وتجديد في الدين، فإنّ الفقه الموروث تبقى له مكانته المرموقة في صياغة تديّن المسلمين في مختلف العصور مهما يتمّ فيه من تجديد، نظرا فيه بالتخيّر والترجيح حسبما تتطلّبه مقتضيات الظروف، أو تطويرا لبعض الاجتهادات فيه وفق ما تكشف عنه مستجدّات العلوم الكونية والإنسانية؛ ولذلك فإنّ المراجع الفقهية لكبار الأئمّة تكون في الغالب الأعمّ هي المنطلق الأساسي لكلّ نظر اجتهادي فقهي، فيكون التراث الفقهي إذن

* من مواليد تونس سنة ١٩٤٥، حاصل على شهادة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١، عمل أستاذا جامعيا بالجامعة الزيتونية بتونس، وجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة قطر. وعمل أستاذا زائرا بالجامعة الأردنية، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وجامعات عربية وإسلامية أخرى. وهو عضو في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومجلس الأمناء والمكتب التنفيذي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والمجلس الوطني التأسيسي بتونس، ومقرر لجنة التوطئة والمبادئ العامة لإعداد دستور الجمهورية الثانية، والأمين العام المساعد للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية بتونس.
وللدكتور النجار مؤلفات كثيرة، منها: فقه التديّن فهما وتنزيلا، والشهود الحضاري للأمّة الإسلامية، وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل، وقضايا البيئة من منظور إسلامي، وفصول في منهجية الفكر الإسلامي، والآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، ومقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ومراجعات في الفكر الإسلامي.

عاملا مؤثّرا إن لم يكن الأكبر تأثيرا في توجيه حركة التديّن، وهو واقع الحال في الوضع الراهن للمسلمين.

وبالرغم من أنّ الفقه السياسي من بين التراث الفقهي هو الحلقة الأضعف فيه من حيث التوسّع والشرح والتفصيل، ومن حيث تناوله بالاجتهاد والتجديد، إلا أنّه هو أيضا ظلّ يؤثّر في العقلية السياسية الإسلامية عبر الأجيال إلىٰ يومنا هذا، وليس ما نشاهده اليوم من أحداث دامية في الكثير من مناطق العالم الإسلامي إلا شاهدا علىٰ ذلك، إذ تصنع هذه الأحداث حركاتٌ ومنظمات تنطلق من مفاهيم سياسية تتأسّس علىٰ الفقه السياسي الموروث. وربما كان بعض من هذا التأثير حاصلا بصفة تلقائية غير مقصودة، وذلك بطريق الترسّب الثقافي العامّ.

لقد بقي الفقه السياسي الإسلامي أقلّ أبواب الفقه تطوّرا وتجديدا، فهو يكاد يكون قد حافظ علىٰ ما أنتجه فقهاء السياسة الشرعية في القرن الرابع للهجرة، إذ قد ظلّت المؤلّفات بعد ذلك تقلّد ما ألّفه أولئك الفقهاء مع إضافات قليلة، والباحثون المحدثون في هذا الشأن لئن طوّروا أسلوب العرض وبعض المصطلحات في السياسة الشرعية، وراجعوا بعض الأحكام بنظر اجتهادي، فإننا نقدّر أنّ البداية الصحيحة في هذا الشأن هي التي تكون من تحرير المنهج الذي ينبغي أن يسلكه فقه السياسة الشرعية من أجل تطويره في اتجاه معالجة القضايا السياسية المطروحة اليوم علىٰ الفكر السياسي الإسلامي.

إنّ الفكر السياسي الشرعي لا يسعه اليوم أن يبقىٰ قاصرا علىٰ المنهج التجريدي المثالي فينتج ما ينبغي أن يكون بناء علىٰ المبادئ والمثل المؤسّسة للسياسة الشرعية، وإنما ينبغي، فيما نقدّر، أن ينتهج المنهجية الواقعية العملية التي بها ينظر في واقع المسلمين في نطاق الواقع العالمي الذي أصبح شديد التأثير عليهم، ويحدّد كيفية التعامل مع ذلك الواقع في سبيل تحقيق المنافع العملية للإسلام والمسلمين، مراعيا في ذلك

للتوازنات في القوىٰ الدولية المؤثّرة، ومنتهجا نهج التحسّب للمآلات القريبة والبعيدة لكلّ التصرّفات السياسية.

كما لم يعد يسع هذا الفكر السياسي الشرعي أن يبقىٰ معوّلا علىٰ الدولة في أن تنجز للشعب ما ينبغي إنجازه لصالح الأمّة، تأثّرا بتضخيم مؤسّسة الرئاسة كما هو موروث في فقه السياسة الشرعية، وتأثّرا بسير الدولة الحديثة التي نشأت في العالم الإسلامي، وإنما ينبغي أن يتّجه إلىٰ تفعيل كامل جسم الأمّة المتمثّل في مؤسّسات المجتمع المدني لتكون هي الفاعل الأساسي في الإنجاز كما هي الفاعل الأساسي في القرار، بمنهجية تشاركية توافقية بين جميع القوىٰ المكوّنة للمجتمع والدولة.

إنّ الواقعية العملية، والتوافقية التشاركية، واعتبار التوازنات والمآلات، وتحريك المجتمع المدني وتحميله مسؤولية البناء التنموي؛ تمثّل جملة من الأسس المنهجية التي ينبغي، فيما نقدّر، أن تكون منطلقا للفكر السياسي كي يستطيع أن ينتج الحلول التي تجابه المشكلات السياسية التي يتعرّض لها الإسلام والمسلمون من وجهة نظر إسلامية، وذلك في سبيل تطوير للفقه السياسي الإسلامي.

وهذا ما نحاول إنجاز مقاربة فيه نضمّنها في هذه الورقة مبتدئين ببيان علاقة السياسة بالدين، لما وقع فيه من جحود ونكران، أو شابه من خلل في الفهم.

■ أولًا: السياسة والدين

ديننا الحنيف ليس دينا مقتصرا علىٰ تنظيم الحياة الروحية في بُعدها الفردي الخاصّ، وإنما له قول في تنظيم العلاقات العامّة التي تشكّل الحياة الجماعية للناس، تلك هي طبيعته الثابتة في نصوصه المؤسِّسة، والتي إذا ما أُلغي منها ذلك القول أصبح الدين غير الدين، وما عاد يصحّ أن يطلق عليه اسم الإسلام، إذ يُقتطع منه ركن هامّ من أركانه وهو تدبير الشأن المجتمعي في بُعده السياسي، ومعلوم أنّ البعد الاجتماعي في الإسلام بصفة عامّة هو الركن الكبير إن لم يكن الأكبر من أركانه، وحتىٰ العبادات بالمعنىٰ الخاصّ التي هي علاقة بين العبد وربّه صيغت صياغة مجتمعية كما يبدو في الصلاة والزكاة والحجّ علىٰ سبيل المثال[1]، وإذن فإنّ السياسة ركن أصيل من أركان الإسلام كما تثبت ذلك نصوصه المؤسّسة.

١. السياسة في الدين

لقد جاء القرآن الكريم يؤسّس لقواعد الحكم، ويوجّه إلىٰ المبادئ السياسية، سواء بصفة مباشرة، أو بإقرار في ما كان يرويه من أحداث التاريخ المتعلّقة بالسياسة والحكم، وهي كثيرة في القصص القرآني، ومن ذلك ما جاء في رواية حكم بلقيس من ثناء ضمني عليها فيما كانت تسوس به شعبها من الشورىٰ كما جاء في قوله ﷻ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢]، وما جاء صريحًا في القرآن الكريم في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وهل الحكم بين الناس إلا حكما في نطاق سياسة الناس وتدبير شؤونهم الجماعية في نطاق نظام جامع هو نظام الدولة؟

---

(١) راجع في ذلك مثلا: الترابي، حسن، **الصلاة عماد الدين** (د.م: دار القلم، د.ط، ١٩٩٤).

والمتتبّع للسيرة النبوية يخرج بيقين من أنّ النبي ﷺ كان يقيم دولة بكلّ مواصفاتها وأركانها، دستورا لتنظيم العلاقات بين مكوّنات المجتمع، وهو الذي عرف بدستور المدينة، وقضاء لفصل الخصومات بين الناس، وتراتيب قانونية شرعية في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية، وعلاقات خارجية مع الكيانات السياسية وشبه السياسية التي له بها صلات، وقوّة عسكرية تحمي كيان هذه الدولة الناشئة، وقد كان هو بنفسه يمارس رئاسة الدولة بكلّ تلك المواصفات بالإضافة إلىٰ اضطلاعه بشأن النبوّة وما تقتضيه من البلاغ عن ربّ العالمين.

ولم يكن هذا التأسيس للدولة شيئا عارضا اقتضته ظروف طارئة أو ضرورات واقعية، وإنما كان شيئا أساسيا مندرجا ضمن الهدي الديني، كما أمِر النبي ﷺ بتبليغه للناس، وكما سعىٰ لتحقيقه في الواقع، فقد كانت فكرة الدولة من بين مضامين المهمّة النبوية منذ البعثة، ولم تكن المرحلة المكّية إلاّ مرحلة تمهيد لإقامة الدولة، فلمّا لم تكن مكّة مهيّأة لإقامة الدولة فيها لثقل المعارضة القرشية للدعوة الجديدة، انتقل التفكير في إقامتها في مكان مهيّء لذلك، وكانت يثرب هي ذلك المكان المهيّأ اجتماعيا وجغرافيا، فلما اكتملت الظروف الاجتماعية والأرضية الثقافية الدينية لقبول أهل يثرب للدين الجديد؛ انتقل الرسول الكريم ﷺ إليها وشرع في التأسيس الفعلي للدولة الإسلامية.

وفي حادثة الهجرة نفسها أبلغ دلالة علىٰ هذا العزم النبوي لتأسيس الدولة الجديدة، فقد اختار الرسول ﷺ في هذه الهجرة رفيقا له أبا بكر الصديق رضي الله عنه، وقد كانت رحلة محفوفة بالمخاطر إذ كانت قريش تترصّد لقتله، وهو ما يفترض أن يكون اختيار الرفيق من ذوي البأس في القتال للذبّ عنه والقتال دونه، ولكنّ اختيار أبي بكر كان، فيما نقدّر، ذا علاقة بتأسيس الدولة المبتغاة في يثرب، إذ الدولة في تأسيسها تحتاج إلىٰ أمرين أساسيين: تنظيم اجتماعي، وتنظيم اقتصادي، وقد كان أبو بكر أجدر من

يُطارح معه في هذين الأمرين، إذ كان رجلا نسّابة خبيرا بالمجتمع العربي ومكوّناته وقبائله، كما كان تاجرا خبيرا بالاقتصاد، كما كان عليه في ذلك العهد، ولا نتصوّر إلا أنّ رحلة الهجرة التي استغرقت أياما كان التداول فيها بين النبي ﷺ وصاحبه يتناول تأسيس الدولة المرتجاة علىٰ هذين الأساسين بصفة أساسية.

٢. الأسس الحاكمة في السياسة

إنّ البيان الديني في الشأن السياسي يتّجه في اتّجاه وضع المبادئ العامّة والأحكام الكلية، وهي أحكام قليلة العدد ولكنّها عظيمة الأثر في تنظيم الحياة السياسية. وأهمّ هذه المبادئ ما يلي:

أ. مبدأ سيادة القانون

ويعني احتكام جميع الناس حكاما ومحكومين إلىٰ القانون، وهو في هذه الحال الأحكام الشرعية، وذلك كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، غير أنّ هذه الأحكام منها ما هو ثابت لا يتغيّر، ومنها ما هو متغيّر بالاجتهاد حسبما تقتضيه الظروف وما تتحقّق به المصلحة، والأحكام المتعلّقة بالحكم والسياسة أكثرها قابل للتغيّر باعتبار أنّ الحياة السياسية متطوّرة بتطوّر المجتمعات، وباعتبار أنّ الأحكام فيها جاء أكثرها كلّيا عامّا، ويأتي تفصيله بالاجتهاد حسبما تقتضيه تغيّرات المجتمع.

ب. مبدأ العدل بين الناس

وذلك من قِبل كلّ من يتبوّأ مسؤولية في الحكم وفي كلّ مستوىٰ من مستويات هذه المسؤولية، ولعلّ هذا المبدأ هو العمود الفقري للنظام السياسي الإسلامي، كما يتبيّن في تخصيصه بالذكر في الآية المؤسّسة للحكم، وهي قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا

﴿حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، والعدل هو عدل بإيتاء الحقوق إلىٰ أصحابها، وتحميل الواجبات لمن هو محمولة عليه، وتوزيع الفرص بالتكافؤ بين جميع طلاّبها قطعا للمحسوبية وللأهواء وللمصالح الشخصية والفئوية؛ حتىٰ يكون العدل هو الحاكم علىٰ كلّ الحاكمين إزاء المحكومين.

ج. مبدأ السلطان للشعب

وذلك علىٰ معنىٰ أنّ الأمّة هي صاحبة القرار في تدبير شؤونها، فالخيار خيارها في نمط حياتها وفي مشاريع تنميتها، وفي وضع مشاريعها واستراتيجياتها لا يفرض عليها أحد ذلك، وهي صاحبة القرار في اختيار من تكلّفه بالتنفيذ المباشر لخياراتها، ابتداء من رئيس الدولة الذي يعتبر أجيرا عندها يأتمر بأوامرها وإلىٰ آخر مسؤول في إدارة الدولة؛ ولذلك فقد جاء الخطاب القرآني يتّجه بالتكليف في إدارة الشأن العامّ إلىٰ الأمّة في الغالب الأعمّ، كما في قوله ﷻ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وهو ما يدلّ علىٰ أنّ مجموع الأمّة هي صاحبة أمرها وما عداها من الأشخاص القائمين بالحكم إنما هم ممثلون لها علىٰ سبيل التكليف منها.

د. مبدأ الشورىٰ

وهو يعني أنّ خيارات الأمّة وسبل تدبيرها ينبغي أن يكون تشاورا بين جميع أفرادها، كلّ فيما يتعلّق به من الأمر، فإن كان الأمر جامعا مثل اختيار رئيس الدولة كانت الشورىٰ شاملة لكلّ الأفراد، وإن كان قطاعيا كانت الشورىٰ ملزمة في أهل ذلك القطاع، ولا يُستثنىٰ أمر من الأمور المتعلّقة بالشأن العامّ من أن يكون شورىٰ بين أهله، وتدور هذه الشورىٰ علىٰ أساس من الحرّية في الرأي، وحرية في التعبير عنه والدعوة إليه،

وحرّية في التنظّم من أجل نشره بين الناس. أما وسائل الشورىٰ وإجراءاتها فتحدّدها ظروف الزمان والمكان ومتغيّرات الأوضاع والأحوال. وقد جاءت هذه الشورىٰ ركنا أساسيا من أركان الدين في الشأن السياسي، بل في كلّ مظاهر الشأن العام، وهو مقتضىٰ قوله ﷻ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

علىٰ أساس هذه المبادئ الأربعة علىٰ الخصوص، يقوم الشأن السياسي في الإسلام، وتأصيلها وجعلها في هذه المرتبة العلوية من المبدئية يدلّ علىٰ أنّ شأن السياسة والحكم لم يأت في الإسلام أمرا عارضا علىٰ هامش التكاليف الدينية، وإنما جاء أساسيا جوهريا، تكون إقامته من إقامة الدين والإخلال به من الإخلال به، ولا غرو فإنّ مهمّة الإنسان التي خلق من أجلها هي عمارة الأرض كما في قوله ﷻ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وهذه العمارة لا يمكن أن تتمّ إلا بانتظام الإنسان في منظومة من الحياة الجماعية تقوم علىٰ السياسة والحكم. وإنما نقرّر هذا من أجل أن نؤسّس عليه ما يلي من الأسس المنهجية للمقاربات الشرعية في السياسة والحكم.

■ ثانيا: الواقعية منهجًا في السياسة الشرعية

إنّ الحكمة الإلهية في اقتصار البيان السياسي علىٰ المبادئ الكلّية وعدم النزول بها إلىٰ التفاصيل؛ هي ترك المجال واسعا للتفاعل مع الواقع الإنساني في تمثّلاته الاجتماعية بمظاهرها المختلفة، إذ هذا الواقع شديد التغيّر من حال إلىٰ حال، ومن زمان إلىٰ زمان ومن مكان إلىٰ مكان، فالمجتمع الإنساني شديد التطوّر كما نراه في مشهد التاريخ وفي مشهد الواقع الراهن، وهو ما جعله غير قابل للضبط في تحديد أنماط الحكم وفي سبله الإجرائية، فجاءت الأحكام المتعلّقة بشؤون السياسة والحكم كلّية عامّة، مفسحة المجال واسعا للتعامل مع الواقع في تحديد الأحكام التفصيلية، وتبدو هذه الواقعية بالأخصّ في فقه الواقع، وفي فقه التنزيل علىٰ الواقع.

١. فقه الواقع

لمّا كانت الأحكام المتعلّقة بالسياسة الشرعية في تفاصيلها مرتبطة بالواقع الذي تكون عليه أحوال المجتمع، ولمّا كانت تلك الأحكام مستنبطة في أغلبها بالاجتهاد ضرورة، لأنّ البيان الديني المباشر فيها جاء كلّيا عامّا؛ فإنّ ذلك يقتضي أوّل ما يقتضي الفهم العميق لذلك الواقع في أبعاده المختلفة، فهمًا يتجاوز استيعاب الظواهر إلىٰ الغوص في الأسباب واستشراف المآلات والوقوف علىٰ المفاعيل المؤثّرة الداخلية الناشئة من ذات المجتمع والخارجية الوافدة عليه، وذلك لتبنىٰ الأحكام الاجتهادية علىٰ أساس تصوّر للواقع مطابق لحقيقته أو مقارب لها فتؤتي ثمرتها، ولا تبنىٰ علىٰ مجرّد تصوّر نظري فتبوء بالخسران ولا تثمر شيئا.

إنّ الأحكام الشرعية التي تستنبط بالاجتهاد ليُساس بها شأن الحكم، هدفها أن تثمر مصالح تتحقّق للناس، وهي مقصد الأحكام الشرعية كلّها، تحقيقا لأمنهم الخاصّ والعامّ الداخلي والخارجي، وحلاّ لمشاكلهم المعيشية، وتحقيقا للتنمية، وتعميرا في الأرض. والأحكام الشرعية إذا كانت نظرية مجرّدة مبنية علىٰ تصوّر للمجتمع في قوانينه المجرّدة لا علىٰ حقيقته، كما هو في الواقع، فإنها غالبا لا تحقّق من تلك الأهداف شيئا، بل قد تبوء بعكسها؛ وذلك لأنّ الحياة الاجتماعية إذا كانت تجري علىٰ سنن ثابتة فإننا لا نعلم من تلك السنن إلا الكلّي الظاهر منها، ويحتفظ الواقع لنفسه بسنن أخرىٰ خفية لا تعلم إلا بتمثّلاتها في الواقع العيني، وهو ما تشهد عليه تلك الأحداث التي تفاجئ توقّعاتنا في السيرورة الاجتماعية، ونظنّ أنها تحدث اتّفاقا ولكنّها في حقيقتها تجري وفق سنن لا ندرك منها إلا مظاهرها في الواقع، وإذن فإنّ دراسة هذا الواقع دراسة عينية في متغيّرات أوضاعه وعدم الاكتفاء باستيعاب قوانينه المجرّدة؛ أمر ضروري لكي تبنىٰ الأحكام الشرعية علىٰ ما تكون به مثمرة لمقاصدها. هذا وإنّ في العلوم الحديثة من أدوات التحليل ما يساعد كثيرا علىٰ فهم الواقع الاجتماعي في أبعاده المختلفة. ومن أهمّ ما ينبغي فهمه من واقع المجتمع في وضعنا الراهن ما يلي:

أ. المكوّنات الداخليّة

المجتمع، أيّ مجتمع، ليس هو في الغالب الأعمّ كتلة واحدة منسجمة مع بعضها في طبيعتها الاجتماعية، وفي انتماءاتها الأيديولوجية والفئوية والحزبية، ففي المجتمع الفقراء والأغنياء، وفيه المتديّن وغير المتديّن، وفيه تنظيمات وأحزاب متعدّدة الوجهات، وهؤلاء كلّهم تجمعهم المواطنة بما تقتضيه من مساواة في الحقوق والواجبات، فأيّما حكم أو تصرّف سياسي ينبغي أن يقوم علىٰ علم بهذا الواقع من المكوّنات الاجتماعية والسياسية، علما يقوم علىٰ دراسة أحجامها ومطالبها ومدىٰ

قوّتها وتأثيرها وفاعليتها وطبيعة علاقاتها ببعضها، فتكيّف الأحكام والمواقف إذن بحسب ما يحصل من العلم بذلك الواقع، أما إذا اتّخذ الحكم أو الموقف مجرّدا وأُريد تنزيله علىٰ الواقع دون العلم بتفاصيله؛ فإنّه غالبا ما ينتهي إلىٰ الفشل ولا يؤتي ثمرته المبتغاة منه، إذ يكون غير متناسب مع حقيقة المكوّنات التي يُنزّل عليها وحقيقة التوازنات القائمة بينها.

ب. المؤثّرات الخارجية

إنّ أيّ مجتمع في القديم والحديث لا يمكن أن يعيش مغلقا تمام الانغلاق علىٰ نفسه لا يمتدّ إليه تأثير من خارجه، فالمجتمعات إنما تنمو وتتطوّر بتفاعلها مع مجتمعات أخرىٰ من خارجها قادمة إليها بحكم التجاور الزمني أو الجغرافي، أو قادمة إليها من التاريخ بثقافتها وخبراتها. وقد أصبح هذا الأمر في عالم اليوم أمرا مشهودا كما لم يكن مشهودا من قبل، فالمجتمعات قد انفتح بعضها علىٰ بعض علىٰ جميع المستويات بحيث تكاد تضمحلّ الفواصل بينها، وقد أصبح تأثّر أيّ مجتمع بغيره من المجتمعات أمرا لا يمكن الانفكاك منه، وقد يكون ذلك التأثّر والتأثير ثقافيا أو سياسيا أو عسكريا، فالأبواب كلّها مفتوحة بين الشعوب والأمم، وكلّ محاولات الانغلاق كما كانت تمارسه الأنظمة الشيوعية بالستائر الحديدية قد باءت بالفشل.

وهذه العوامل الخارجية المؤثّرة ينبغي أن تكون مأخوذة بعين الاعتبار في تقرير الأحكام السياسية وتنزيلها، وذلك بالدراسة العلمية لهذه العوامل في طبيعتها وفي مدىٰ تأثيرها علىٰ المكوّنات الداخلية وتوازنها، والوقوف علىٰ ذلك بأكثر ما يمكن من التفصيل، وذلك من أجل أن تبنىٰ الأحكام والمواقف السياسية علىٰ أساس العلم بهذا الواقع لتحقّق مقاصدها، أما لو وقع الإهمال لهذا الواقع والاكتفاء بالأحكام المجرّدة؛ فإنها كثيرا ما تصطدم بهذه المفاعيل الخارجية فتبوء بالفشل في تحقيق المصالح المبتغاة منها.

لقد كان الرسول الكريم ﷺ في تدبيره السياسي لا يرسم خطّة ولا يبني رأيا إلا علىٰ أساس دراسة دقيقة للواقع الذي سيكون مسرحا لتنفيذ تلك الخطّة وتنزيل ذلك الرأي، وذلك ما يبدو جليا علىٰ سبيل المثال في اختياره يثرب لتكون له مهجرا يبني فيها دولته الجديدة وتكون منطلقا لنشر دعوته، فهذا الاختيار لم يكن تلقائيا اعتباطيا، وإنما كان نتيجة درس للواقع الجغرافي والديمغرافي والاجتماعي لهذه المدينة؛ أسفر عن علم بتوفّر عوامل النجاح لدولته ودعوته، فانتقل إليها وكان له فيها نجاح الدولة وظهور الدعوة.

لقد كانت للنبي ﷺ قرابة خؤولة في حواشي يثرب، وهو عامل مساعد علىٰ تلقّيه بالقبول والنصرة. ثمّ إنّ يثرب كانت تتنازع فيها قبيلتا الأوس والخزرج في صراعات مريرة، فهذا القادم الجديد بما يحمله من آمال المجد سيكون محلّ تنافس بينهما علىٰ نصرته وعونه للظفر بهذا المجد. وقد كانت يثرب علىٰ مسافة من مكّة عاصمة العرب، لا هي بالقريبة منها فيمكن أن يطالها عداء قريش الذي هو سبب الهجرة، ولا هي بالبعيدة عنها بحيث يكون الانقطاع دون الأصحاب الذين انضمّوا إلىٰ الدعوة ومن كان فيهم رجاء الانضمام إليها، بل كانت في وضع وسط يتفادىٰ هذا العيب وذاك، وكلّ هذه العناصر التي أسفرت عنها دراسة واقع المدينة بمعونة أبي بكر نسّابة العرب والخبير بأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية؛ كانت عناصر نجاح لتأسيس الدولة في المدينة والانطلاق منها في نشر الدعوة.

وبسبب قصور في دراسة الواقع والنفاذ إلىٰ أبعاده الظاهرة والخفية؛ تعثّرت ثورات الربيع العربي، وآل سعي الذين تبوّأوا سدّة الحكم فيها بمقتضىٰ تفويض شعبي إلىٰ تعثّر شديد، أدّىٰ إلىٰ فشل بعضهم وإلىٰ صراع بعضهم الآخر صراعا مريرا مع عوامل الفشل، وما ذلك -فيما نقدّر- إلا لقصور في العلم بالواقع الذي هو مسرح الوضع السياسي بعد تلك الثورات، والذي ستبنىٰ فيه آمال الحكم الجديد علىٰ أساس الحرية والكرامة والتنمية الشاملة، لقد وقع الظنّ بأنّ الثورة التي أطاحت بنظم الاستبداد هي الكفيلة وحدها ببناء العهد الجديد، ولكنّ الواقع كان يمور بعوامل الشدّ إلىٰ الماضي في توازنات داخلية مختلّة لصالح ذلك الماضي، وتأثيرات خارجية غلاّبة في إحباط الإصلاح والإبقاء علىٰ الأوضاع القديمة لضمان المصالح التي يضمنها وضع الاستبداد.

لم تؤخذ هذه العوامل الواقعية ولا تلك بما يكفي من التقدير الصحيح لتوفير أسباب النجاح لآمال الثورة، فكانت الخيبة لتلك الآمال، مهما تكن خيبة ظرفية سيَجبرُها لا محالة إن عاجلا أو آجلا توق الشعوب الجياش إلىٰ الحرية، وإذا كان من استثناء في هذا المشهد، فهو الاستثناء الذي انتبه فيه البعض إلىٰ عوامل الشدّ إلىٰ الماضي داخليا وخارجيا، فتعاملوا معها بالمرونة التي حدّت من فعاليتها المعاكسة؛ فكان شيء من النجاح في التدبير السياسي المستجيب لاستحقاقات الثورة. إنّ العلم بالواقع، مسرح الفعل السياسي في ملابساته وتوازناته وعوامله الظاهرة والخفية، هو أحد المكوّنات المنهجية الحاكمة للمقاربات الشرعية في الشأن السياسي.

٢. فقه التنزيل

إنّ دراسة الواقع في نطاق التدبير السياسي لتحصيل فقه فيه يشمل ظواهره وخوافيه، ليست مقصودة لذاتها علىٰ سبيل التحصيل العلمي المجرّد، بقدر ما هي مقصودة من أجل أن تُنزّل عليه الرؤىٰ السياسية التي ترسم نظريا، إذ هذه الرؤىٰ قد تكون حقّا في ذاتها تحمل حلولا لمشاكل المجتمع، أو تحمل له عدلا وحرّية، أو تنمية مادّية وبشرية، ولكن يكون الواقع بملابساته وتعقيداته متأبّيا علىٰ تلك الحلول والمصالح أن تثمر عند تنزيلها فيه، فإذا ما مضىٰ التنزيل تعسّفا عليه لم يثمر شيئا بل قد يثمر نتيجة عكسية، فبدل حلّ المشاكل يكون تعقيدها، وبدل الحرية والعدالة والتنمية يكون الاستبداد والفتنة.

إنّ هذا الفقه في التنزيل عنصر منهجي بالغ الأهمية في الاجتهاد الفقهي عامّة وفي الاجتهاد في الفقه السياسي خاصّة؛ ذلك لأنّ الواقع المتعلّق بشؤون السياسة والحكم أكثر تعقيدا من أيّ واقع آخر، بما أنّ الحكم هو المشرف علىٰ شؤون الحياة الاجتماعية كلّها، وبما هو سبب لفتنة النفوس وغواية السلطان والجاه، فهذه العوامل كلّها تجعل الأحكام والخطط النظرية كثيرا ما تخطئ هدفها عند تنزيلها علىٰ الواقع السياسي تنزيلا آليا؛ مما يستلزم تحصيل فقه في التنزيل يُتحرّىٰ فيه أن تثمر الأحكام والخطط ثمارها الصالحة بأكبر قدر ممكن.

وقد كان الإمام الشاطبي رائدا في التنبيه إلىٰ هذا الفقه في التنزيل، وإلىٰ وجوب أن يكون عنصرا ضروريا في الاجتهاد، وذلك حينما قال: «إنّ المجتهد لا يحكم علىٰ فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلىٰ ما يؤول إليه ذلك الفعل، [فقد يكون ذلك الفعل] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل علىٰ خلاف ما قُصد فيه. فإذا أُطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدّىٰ استجلاب المصلحة إلىٰ مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون

هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية»[1]، وما ذلك المآل الذي ينتهي إليه الحكم المشروع علىٰ خلاف مقصوده إلا بسبب تعقيدات الواقع وملابساته، وهو ما يستلزم فقها آخر غير فقه الأحكام وفقه الواقع، وهو فقه التنزيل.

إنّ جماع فقه التنزيل؛ أن يقرأ المجتهد السياسي أيلولة ما سينزّله من رؤىٰ وخطط سياسية في الواقع، ويستبصر مآلات تلك الرؤىٰ والأحكام من إثمار للمصلحة أو عدم إثمار ليمضي في التنزيل إذا ما تبيّن له باليقين أو بغالب الظنّ أنها ستحقّق مقاصدها، أو يحجم عنه بالتأجيل أو بالتدرّج أو بالاستبدال إذا ما تبيّن له أنّ تنزيلها سوف لن يثمر مقاصدها بل قد يؤول إلىٰ عكس المقصود. والعلم بهذا المآل الذي يُبنىٰ عليه التنزيل من عدمه يتوقّف علىٰ العلم بالمؤثّرات التي تحول دون إثمار الأحكام والخطط لمقاصدها في الواقع.

ومن تلك المؤثّرات علىٰ سبيل المثال، ما ذكرناه آنفا من الخلل في التوازنات الداخلية والخارجية التي قد تكون عائقا دون أن تثمر الأحكام السياسية مقاصدها، فقد يكون الشعب مثلا غير مهيّئ ثقافيا وسياسيا لأن ينزّل في حقّه خطّة ديمقراطية في أعلىٰ مظاهر الديمقراطية، فيستلزم الأمر التدرّج فيها حتىٰ يمرن الشعب عليها فتفضي إلىٰ مقاصدها، أو قد تكون القوىٰ الخارجية المهيمنة مترصّدة لأيّ خطّة اقتصادية وطنية من أجل إجهاضها رعاية لمصالحها، فينبغي إذن الترفّق في هذه الخطّة والتحوّط فيها بالتأجيل أو بالتخفيف من قوّتها أو بالتدرّج فيها حتىٰ تتوفّر الظروف الخارجية الملائمة لتنزيلها علىٰ وجهها الكامل.

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ، **الموافقات** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، د. ت) ج٤، ص ١٤١.

وقد كان النبي ﷺ، وهو المنزّل للأحكام الدينية علىٰ واقع الحياة، في كلّ الشؤون يتحرّىٰ في هذا التنزيل الواقع الذي ينزّل فيه تلك الأحكام أن يكون قابلا لأن تثمر فيه المصالح التي من أجلها شرعت، وأكثر ما كان يتحرّىٰ في ذلك الواقع السياسي، فلا يقدم علىٰ تنزيل الأحكام فيه إلا بعد درس عميق لتعقيداته وملابساته، وأسبابه ومآلاته، ويضمن باليقين أو بالظنّ الغالب أنّ تنزيل الرؤية السياسية التي يرتئيها سوف ينتهي إلىٰ النتيجة المحمودة التي تتحقّق منها المصلحة، وكثيرا ما كان ذلك التنزيل محلّ استغراب أو محلّ اعتراض من بعض أصحابه لما يقع في نفوسهم من أنّ التنزيل إنما يقتضيه مجرّد المبدئيّة فيكون آليا، خافية عليهم ملابسات الواقع التي ينبغي أن تكون عنصرا هامّا في فقه التنزيل.

ولعلّ من أوضح الأمثلة علىٰ الفقه النبوي في التنزيل ما وقع في صلح الحديبية، فقد «صَالَحَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُشْرِكِينَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَشْيَاءَ: عَلَىٰ أَنَّ مَنْ أَتَاهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ رَدَّهُ إِلَيْهِمْ، وَمَنْ أَتَاهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَرُدُّوهُ، وَعَلَىٰ أَنْ يَدْخُلَهَا مِنْ قَابِلٍ وَيُقِيمَ بِهَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، وَلاَ يَدْخُلَهَا إِلَّا بِجُلُبَّانِ السِّلاَحِ؛ السَّيْفِ وَالقَوْسِ وَنَحْوِهِ»[1]، وكان كل شرط من هذه الشروط قاسيا علىٰ المسلمين الذين جاؤوا يحدوهم الشوق إلىٰ العمرة، وكان من المفروض أن يمضي الرسول ﷺ بهم إلىٰ تنزيل الحكم الذي بمقتضاه جاؤوا إلىٰ هذا المكان، غير أنّه أحجم عن ذلك وعقد بدلا منه الصلح المذكور.

في تقديرنا كان هذا التصرّف النبوي مبنيا علىٰ دراسة للواقع، استبصر فيه المآل لهذا الحدث وفق علمه ﷺ بطبيعة التكوين القبلي وطبيعة التحالفات بين القبائل والعلاقات بينها، وجاء الواقع يصدّق ذلك الاستبصار «فلم تمرّ أيام طوال علىٰ إبرام ذلك الحلف، حتىٰ كان تشدّد

(١) أخرجه البخاري في باب الصلح مع المشركين.

المشركين فيه وبالا عليهم، فأخذوا يشتكون من النصوص التي فرضوها أو فرضتها حميتهم الغليظة...لقد انفرط عقد الكفار في الجزيرة منذ تمّ هذا العقد، فإنّ قريشا كانت تعتبر رأس الكفر وحاملة لواء التمرد والتحدي للدين الجديد، وعندما شاع نبأ تعاهدها مع المسلمين، خمدت فتن المنافقين الذين يعملون لها، وتبعثرت القبائل الوثنية في أنحاء الجزيرة؛ وخصوصا لأنّ قريشا جمدت علىٰ سياستها النفعية واهتمت بشؤونها التجارية، فلم تجتهد في ضمّ أحلاف لها، في الوقت الذي اتسع فيه نشاط المسلمين الثقافي والسياسي والعسكري، ونجحت دعايتهم في تألّف قبائل غفيرة، وإدخالها في الإسلام».[1]

وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنّ المسلمين الذين أسلموا في مكّة ومنعهم ذلك العهد من الالتحاق بإخوانهم في المدينة لم يكن ذلك فتنة لهم في دينهم بل اشتدّ به إيمانهم، وكان ذلك معلوما للرسول الكريم ﷺ بالاستبصار المستقبلي، فاندفعوا إلىٰ «سيف البحر» بقيادة أبي بصير رضي الله عنه، وظلّوا يناوشون بالحرب قريشا وقوافل تجارتها حتىٰ أصبحت متوسّلة لمسلمي المدينة أن يضمّوهم إليهم بعدما كانوا يشترطون منعهم من الالتحاق بهم[2] . إنّ هذه القراءة للواقع استبصارا لمآلاته من قِبل النبي ﷺ هي التي كانت، فيما نقدّر، قاعدة لذلك التصرّف النبوي في عمرة الحديبية، فأثمر ذلك التصرّف من مقاصد الدين ما اعتبر فتحا عظيما للإسلام والمسلمين.

---

(١) الغزالي، محمد، **فقه السيرة النبوية** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط٦، ١٩٦٥م) ص ٣٦٣.

(٢) راجع في ذلك: ابن هشام، عبد الملك، **سيرة ابن هشام** (القاهرة: طبعة الحلبي، ٢٠٠٩م) ج٢، ص ٣٢٤.

ويمكن أن نذكر في شأن دراسة الواقع واستبصار المستقبل ذلك التصرّف النبوي في مغانم هوازن حينما خصّ الرسول ﷺ شيوخ قريش بالغنائم دون الأنصار، فوجدوا في أنفسهم من ذلك غضاضة، فجمعهم يشرح لهم الموقف، وقال لهم: «مَا كَانَ حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكُمْ». قَالَ لَهُ فُقَهَاؤُهُمْ: أَمَّا ذَوُو آرَائِنَا يَا رَسُولَ اللهِ، فَلَمْ يَقُولُوا شَيْئًا، وَأَمَّا أناس مِنَّا حَدِيثَةٌ أَسْنَانُهُمْ، فَقَالُوا: يَغْفِرُ اللهُ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ، يُعْطِي قُرَيْشًا، وَيَتْرُكُ الأَنْصَارَ، وَسُيُوفُنَا تَقْطُرُ مِنْ دِمَائِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنِّي أُعْطِي رِجَالًا حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِكُفْرٍ، أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالأَمْوَالِ، وَتَرْجِعُوا إِلَىٰ رِحَالِكُمْ بِرَسُولِ اللهِ ﷺ، فَوَاللهِ مَا تَنْقَلِبُونَ بِهِ خَيْرٌ مِمَّا يَنْقَلِبُونَ بِهِ».[1]

قد يظهر أنّ حكم العدل في توزيع الغنائم هو الأولىٰ بأن ينزّل في هذه الحادثة، ولكنّ النبي الكريم ﷺ عدَل عن ذلك بدراسة للواقع واستبصار مستقبلي تحصل به مصلحة كبرىٰ تتعلّق باستقرار الإسلام ورسوخه، فشيوخ قريش حينما يُتألّفون بهذه الغنائم، وهم حديثو عهد بكفر، يكون ذلك سببا في استقرارهم علىٰ الإسلام، ويكون سببا في استقرار الإسلام بهم، ومن ذلك تسليم العرب بظهور هذا الدين الجديد والكفّ عن مناوأته، بل والسعي إليه بالدخول فيه، فإنّ العرب تبع لقريش وشيوخها، فالعدول عن تنزيل حكم العدالة في هذا الظرف لتحصيل مصلحة استراتيجية عظمىٰ؛ كان بناء علىٰ عمق في فهم الواقع ومآلاته، وذلك من فقه التنزيل النبوي لأحكام الدين في المجال السياسي.

(١) أخرجه البخاري في باب ما كان النبي ﷺ يعطي.

وأين من هذا الفقه التنزيلي تصرّفات أولئك الأغرار الذين يؤمنون بأحكام دينية هي في ذاتها حقّ، فيسعون إلىٰ تنزيلها في المجال السياسي تنزيلا آليا بمقتضىٰ حقّيتها في ذاتها، دون درس للواقع الذي تُنزّل فيه من حيث مدىٰ قبوله باعتبار ملابساته لإثمار المصلحة التي ترتجىٰ من تلك الأحكام، فلا يثمر ذلك التنزيل الآلي إلا الكوارث في أكثر الأحوال، وما تقوم به بعض الجماعات المنتسبة إلىٰ الدين، وتتحرّك به تحرّكات سياسية في وقتنا الراهن بمنطق أن يكون الدين حاكما للحياة كلّها، وبالأخصّ منها الحياة السياسية، إلا مثالا علىٰ فقر مدقع في فقه التنزيل يجرّ إلىٰ الكوارث والويلات.

إنّ هذه المنهجية الواقعية في الفقه السياسي تعتبر، فيما نقدّر، من أهمّ الأسس المنهجية التي ينبغي أن تكون حاكمة علىٰ المقاربات الاجتهادية في مجال هذا الفقه، دراسة للواقع في تعقيداته وملابساته دراسة لا تكتفي بالظواهر، وإنما تنفذ إلىٰ العوامل والأسباب، وتستبصر المآلات والعواقب، ليُبنىٰ علىٰ ذلك فقه في التنزيل يتحرّىٰ أن تكون الأحكام الشرعية مؤتية ثمرتها عند تنزيلها، تفاديا للتنزيل الآلي الذي لا يثمر في كثير من الأحوال إلا عكس المقصود.

■ ثالثا: الخيار الشعبي منهجا للحكم

عانت شعوب الأمّة الإسلامية من استبداد الحكّام طويلا، في عصور ماضية وفي العصر الحديث، حتىٰ وقع في ظنّ الكثيرين أنّ الحاكم هو الذي ينبغي أن يدبّر شؤون الشعب بمحض إرادته تقريرا وتنفيذا، وبات قصارىٰ ما يُطلب منه أن يكون عادلا بين الناس فيما يقرّر وما يُنفّذ. ثمّ جاء بعض فقهاء السياسة الشرعية ينظّرون لهذا المشهد، فأطلقوا له السلطان في ذلك فقها لتشريع ما اكتسبه من سلطان واقعا. ثم جاءت الدساتير الحديثة لتوسّع من سلطات رئيس الدولة بما يطلق من يده في الحكم ليمضي في طريق الاستبداد إلىٰ منتهاه.

إنّه وضع استقرّ في الواقع، كما استقرّ من طول الإلف في الكثير من الأذهان، ولكن البناء الجديد ينبغي أن يُعدّل فيه هذا الركن من أركان الفقه السياسي ليستوي علىٰ أسّ متين، وذلك بأن يُعاد فيه السلطان إلىٰ الشعب فيكون سيّد نفسه فيما يريد، وسيّد نفسه فيما ينفّذ من إرادته، وليكون الحاكم رهن تلك الإرادة الشعبية في التقرير والتنفيذ.

١. تأصيل الخيار الشعبي

نقرأ القرآن الكريم فنجد فيه الخطاب فيما يتعلق بإدارة الشؤون العامة للمجتمع متوجّها إلىٰ الأمّة، لا إلىٰ الرئيس الحاكم، وقد بلغ ذلك من الاستفاضة بما لا يدع مجالا لتأويل، ولك أن تحصي مناط الخطاب في القرآن فإنك ستجد الأمّة هي المناط المستفيض لذلك الخطاب، حتىٰ فيما قد يظنّ أنه من اختصاص الحاكم كقوله ﷻ في هذه المسألة من المسائل الاجتماعية الاقتصادية: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء:٥]، إذ الحجر علىٰ السفهاء من مهمّات الحاكم، ولكنّ الخطاب وجّه إلىٰ الأمّة. وأمّا ما هو موجّه إلىٰ الحاكم فهو منحصر في الأمر بالعدل وحسن الأداء، لا بالتقرير، كما في قوله ﷻ: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨].

ومن هذا المنطلق فإنّ سلطان القرار إنما هو للشعب، يختار ما يريد من نظام للحياة، ويرسم ما يريد من مشروع يفصّل به ذلك النظام بحسب ما تقتضيه أوضاع الواقع، وهو في كلّ ذلك ينطلق من مرجعيته العقدية التي يؤمن بها وما يتفرّع عنها من أحكام عملية، وهي المرجعية التي اختارها لنفسه بمحض إرادته أيضا، لا يصادر سلطانه ذلك مصادر، ولا ينتقص منه منتقص.

وإذ لا يمكن للشعب أن ينفّذ بنفسه بصفة مباشرة ما يستقرّ عليه قراره فإنّ سلطانه يمتدّ أيضا إلىٰ حرّية اختياره لمن يقوم فيه بمهمّة التنفيذ لما اختاره من مشروع، فإذا ذلك الذي يختاره لهذه المهمّة هو رئيس الدولة الذي يكلّفه بتنفيذ مراده، فيكون وفق عقد بينهما هو الأجير الذي يكلّفه بتنفيذ اختياراته التي اختار، أو يكون هو الوكيل الذي ينوب عنه في ذلك التنفيذ، وهو ما يثبّت حقّ الرقابة عليه في الوفاء بعقد الإجارة أو الوكالة، ويكون له حقّ التنبيه عندما يحيد، كما يكون له حقّ العزل إذا بلغ الخلل مبلغا خطيرا.

إنّ للشعب وحده إذن سلطان القرار لما يريد، وله سلطان التنفيذ لما أراد، يفوّضه لمن يختار أن يكون حاكما عليه، فيكون إذن حاكما لا سلطان له من تلقاء ذاته يحكم به، وإنما هو يحكم بالسلطان الذي خوّله له الشعب، وله أن يراقبه في استعماله فيسحبه منه متىٰ قدّر أنه استعمله في غير الوجه الذي وقع التعاقد عليه، أو أنّه انحرف به عن ذلك الوجه.

ولا يوجد في النصّ القرآني ما يشير إلىٰ إحالة سلطان الأمّة إلىٰ أهل الحلّ والعقد إلاّ أن يكونوا نوّابا عنها، فوضت لهم التصرّف في صلاحياتها بمحض إرادتها، ولا ما يشير إلىٰ شرعية ولاية العهد بمعزل عن تزكيتها ورضاها، كما استقرّ عليه الرأي الغالب في الفقه السياسي، ولا ما يشير إلىٰ شرعية الغلبة العسكرية بالشوكة بالمعنىٰ الذي آل إليه الأمر في ذلك الفقه. وليس في السنة النبوية ما يبرر شرعية هذه الآليات التي تصادر

الإرادة الجماعية للأمّة، بل الأمر فيها علىٰ عكس ذلك قولا وفعلا، ومن أمثلته ما حدث في وفد هوازن لمّا فوّض ﷺ الأمر في استرجاع هوازن للسبي إلىٰ مجموع الناس الذين يهمّهم الأمر عن طريق عرفائهم قائلا: «إنّا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتىٰ يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس، فكلّمهم عُرفاؤهم، ثم رجعوا إلىٰ رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيّبوا وأذنوا»[1]. فقد أرجع النبي ﷺ أمر الأمة إليها لتتشاور فيه، ولم يُحلّ أحدا محلَّها في ذلك، لا أهل حلّ وعقد، ولا غيرهم. وقد جرىٰ الأمر علىٰ هذا النحو من إعادة أمور الأمّة إليها في عهد الخلافة الراشدة كما تشهد به أخبار كثيرة.

وقد شاع في الفقه السياسي تبرير لولاية العهد[2] بما صدر من أبي بكر في تولية عمر رضي الله عنهما، وما صدر من عمر في تولية أحد الستّة، واعتبر ذلك إجماعا يشرّع لهذه الولاية، إذ قد رضيه جميع الصحابة، ولم يعارض فيه أحد منهم، وهو ما قرّره الماوردي وتابعه عليه الأكثرون، وذلك في قوله: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع علىٰ جوازه، ووقع الاتفاق علىٰ صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما: أحدهما، أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلىٰ عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهده. والثاني، أنّ عمر رضي الله عنه عهد بها إلىٰ أهل الشورىٰ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها».[3]

وإذا كان بعض فقهاء السياسة الشرعية قد جعلوا نفاذ ولاية العهد مشروطا بالإشهاد عليها خيفة التنازع عند ادّعائها من أكثر من واحد، وإذا كان بعض آخر تقدّم في هذا الأمر خطوة أخرىٰ فجعله مشروطا بموافقة

(١) أخرجه البخاري، باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع جاز.

(٢) راجع في بيان ذلك كتابنا: **مقاربات في فهم التراث** (بيروت: طبعة دار البدائل، ٢٠٠١م).

(٣) الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م) ص ٢١.

أهل الحلّ والعقد، فإنه على حدّ علمنا، لم يرد في كتب السياسة الشرعية ما يكيّف ولاية العهد، ولا ما يكيّف عقد الإمامة من قِبل أهل الحلّ والعقد ابتداء أو تزكية لولاية العهد، على أنّهما من باب الاقتراح الذي يقترحه على الأمّة العاهد بالولاية أو أهل الحلّ والعقد، وتزكية يزكّون بها المقترح للإمامة، ليكون الأمر النهائي في الاختيار للأمّة، على نحو ما يُعرف اليوم بالترشيح الذي يعقبه الانتخاب، وإنما عُرض الأمر على أنّه شأن يستقلّ بالحقّ فيه العاهد بالولاية أو أهل الحلّ والعقد دون عموم الأمّة، وهو أمر لا نجد له أصلا في نصوص الدين ولا في تصرّفات الخلفاء الراشدين.

ويمكن أن نستثني مما قرّرناه إشارة أوردها الفرّاء قد توحي بمعنى الترشيح في تكييف ولاية العهد، وهي المضمّنة في قوله: «ويجوز أن يعهد [الإمام] إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأئمّة، لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين»[1]، فهذا الكلام يفهم منه أنّ ولاية العهد غير ملزمة للمسلمين بذاتها، وإنما هي مجرد ترشيح من المُولّي يطرحه على المسلمين نصيحة لهم بما استُحفظ عليه من أمانة الإمامة، فلا يتمّ لها تنفيذ إذن إلا برضاهم.

وفي اتّجاه هذه الإشارة الواردة عند الفرّاء قام جملة من فقهاء السياسة المعاصرين بمراجعة هذه المسألة تكييفا لعقد الإمامة من قِبل أهل الحلّ والعقد أو بطريق ولاية العهد على أنّه ترشيح، وهو ما أصّله محمد سليم العوا في قوله: «كانت البيعة الأولى في سقيفة بني ساعدة بمثابة ترشيح أولي الرأي من المسلمين لأبي بكر لتولي أمور الدولة الإسلامية، وكانت البيعة العامّة في اليوم الثاني بمثابة الاستفتاء على هذا الترشيح الذي أبدى فيه المسلمون آراءهم في اختيار رئيس الدولة»[2].

(١) الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، **الأحكام السلطانية** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م) ص ٢٥.

(٢) العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: طبعة دار الشروق، ١٩٨٩) ص ٧١.

وإذا كان هذا الترشيح ترشيحا معتبرا بالنظر إلىٰ مقام القائمين به إلا أنه غير ملزم للمسلمين، بل هو مطروح عليهم إن شاؤوا قبلوه وإن شاؤوا رفضوه، وهو ما شرحه عبد الوهاب خلاف علىٰ سبيل التأصيل في حقيقة تولية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في قوله: «لو أنّ المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيرا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبي بكر حجّة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحدا غير الستة الذين جعل عمر الشورىٰ فيهم، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما»[1]. وهذا التأويل يعيد للأمّة حقّها في الاختيار، وهو أنموذج للمراجعة التي ينبغي أن تكون.

وما أصبح شائعا في الفقه السياسي من التشريع لتولي الإمامة بالغلبة بالشوكة العسكرية، لئن كان اجتهادا قد تبرره أحداث معيّنة في ظروف معيّنة تُدفع فيها بهذه الغلبة الفتنة التي يفوق ضررها ضرر التولّي بالغلبة، إلاّ أنّه من غير المبرّر أن تصبح الشوكة العسكرية طريقا شرعية لتولي الإمامة بصفة مبدئية، كما رأينا سالفا أنّه أصبح حكما شائعا في الفقه السياسي، إذ هو يعصف بالحقّ الثابت للأمّة في اختيار الإمام؛ وهو الحقّ الثابت في الدين كما شرحناه سابقا[2].

(١) خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية** (القاهرة: طبعة دار الأنصار، ١٩٧٧) ص ٥٨.

(٢) راجع في تشريع تبوّؤ الإمامة بالشوكة في: إمام الحرمين، عبد الملك، **الغياثي**، تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة: الشؤون الدينية، طبعة خاصة، ١٤٠٠هـ) ص ٣١٧، ملاحظاتنا عليه في كتابنا: **مقاربات في فهم التراث**.

٢. آليات الخيار الشعبي

إذا كان الخيار الشعبي منهجا في السياسة الشرعية كما هو ثابت في الأصول، فإنّ الآلية لتنفيذه قد تركت عفوا يخترع منها المسلمون أو يقتبسون من الكسب الإنساني ما يناسب تغيّر الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتغيّرة، وذلك في نطاق ما تسمح به المبادئ العامّة التي وضعت إطارا للسياسة الشرعة. لقد اخترعت السياسة الحديثة البرلمانات آلية للخيار الشعبي، باعتبارها نائبة عن الشعب بمقتضىٰ الانتخاب، في وضع الخطط التي تنظّم الحياة في شتىٰ وجوهها، تختار منها ما تراه مناسبا كما تختار من يقوم علىٰ تنفيذ تلك الخطط وكيلا عنها في التنفيذ، فهل في هذه الآلية ما يكون أساسا منهجيا للمقاربة الشرعية في الخيار الشعبي؟ وكيف يمكن أن تؤسّس هذه الآلية علىٰ أساس شرعي معتبر؟

من مصادر التشريع في الإسلام الإجماع، وهو في مفهومه البسيط: «اتّفاق المجتهدين من الأمّة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ علىٰ حكم شرعي في أمر من الأمور العملية»[1]، وفي تحديد مفهوم الإجماع وشروطه وتعيين أهله اختلاف بين العلماء في التضييق والتوسيع، وعلىٰ كلّ حال فإنه يمثّل علىٰ نحو أو آخر رأي مجموع الأمّة، باعتبار أنّ مخرجات الإجماع هو ما تتّفق عليه الأمّة علىٰ لسان علمائها.

فهل في البرلمانات، وهي التي تمثّل مجموع الأمّة، إذا ما كان هذا التمثيل حقيقيا، ما يشبه الإجماع في معانيه الموسّعة؟ فيكون إذن مقاربة شرعية للخيار الشعبي تندرج ضمن الأسس المنهجية في المجال السياسي.

إنّ الإجماع في بادئ أمره كان شبيها بالدور التشريعي الذي تقوم به البرلمانات اليوم، إذ انقطع الوحي بوفاة الرسول ﷺ، ووجد المسلمون أنفسهم في مواجهة ابتلاءات جديدة من حياتهم المتطوّرة لا عهد لهم بها،

(١) أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه** (د.م: طبعة دار الفكر العربي، د.ت) ص ١٩٨.

ولا يجدون فيما بين أيديهم من بيانات ذلك الوحي ما يكون لها حلاّ، وإن كان فيها بيان عامّ يحتمل أوجها من المعاني لا يجدون من يرجّح لهم أحدها كما كان يفعل النبيّ ﷺ لمّا كان بين ظهرانيهم، فالصحابة «كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم، وقد كان عمر رضي الله عنه يجمعهم ويستشيرهم ويبادلهم الرأي، فإذا أجمعوا علىٰ أمر معين سارت عليه سياسته، وإن اختلفوا تدارسوا حتىٰ ينتهوا إلىٰ أمر تقرّه جماعة الفقهاء منهم»[1]، وقد اعتبر أبو زهرة هذا هو الدور الأوّل من أدوار فكرة الإجماع.

وإذ كان الدين كما فهمه المسلمون يُلزمهم بأن تكون حياتهم كلّها، الفردية منها والجماعية، مستجيبة لمراد الله ﷻ خاضعة لأوامره ونواهيه وفق قوله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، فإنّهم انطلقوا يبحثون عن أجوبة لما يعترضهم من مستجدّات الأحداث والأحوال لا يجدون فيها نصوصا قاطعة، يبتغون توفيق تلك المستجدّات إلىٰ المراد الإلهي كما هو مطلوب منهم، متّخذين في ذلك منهج التشاور فيما بينهم علىٰ أوسع نطاق ممكن، توافقا علىٰ وجه من وجوه ما ورد به بيان الوحي ظنّيا، أو استهداء بكلّيات الدين ومقاصده فيما لم يرد فيه بيان مباشر، فإذا اجتمعت كلمتهم علىٰ شيء من ذلك مضوا فيه علىٰ أنّه حكم ديني.

بذلك المنهج تعامل الصحابة رضي الله عنهم مع أوّل ابتلاء واجههم إثر وفاة الرسول الكريم ﷺ، وهو الفراغ الناشئ عن تلك الوفاة في منصب قيادة الأمّة، فعالجوه بالتشاور في سقيفة بني ساعدة، وانتهوا فيه إلىٰ توافق علىٰ تنصيب الخليفة الأوّل. وبذات المنهج تعاملوا مع حادثة الردّة ليواجهوا التمرّد الذي قامت به قبائل من العرب، كما تعاملوا مع تناقص أعداد القرّاء حفظة القرآن الكريم المؤذن بضياعه، فانتهوا بالتوافق إلىٰ قرار

(١) المرجع السابق نفسه، والصفحة ذاتها.

حرب المرتدّين وقرار جمع المصحف الكريم استهداء بمقصد حفظ الدين فيهما، وهكذا أصبح اجتماع كلمة المسلمين علىٰ رأي من الآراء يواجهون به مشكلة من مستجدّات الحوادث أصلا معتمدا علىٰ نحو تلقائي، يضفي علىٰ ذلك الرأي صفة الشرعية ليصبح حكما من أحكام الدين بمقتضىٰ التوافق الذي حصل في شأنه.

وقد ظلّ الأمر علىٰ هذا النحو من التلقائية في مواجهة المستجدّات التي لا يجد المسلمون فيها نصّا من الوحي حتىٰ نشأت الحركة العلمية في القرن الثاني للهجرة، واتّجه الأمر إلىٰ التقنين العلمي الذي يضبط ما كان قبلا يجري مرسلا من الأعمال والأقوال في المعالجة الشرعية للأحداث، ونشأ في ذلك من بين ما نشأ التقنين العلمي لذلك التوافق الذي كان يواجه به المسلمون الأحداث منهجا لإضفاء الشرعية علىٰ ما يقع عليه التوافق من أحكام، وذلك ما أصبح يسمّىٰ بالإجماع الذي صار أصلا من أصول التشريع، يأتي في الرتبة ثالثا بعد أصليْ القرآن الكريم والحديث الشريف.

وحرصا من المسلمين علىٰ التحرّي في أن لا يداخل الدين ما ليس منه، وتحوّطا لأن تكون كلّ الأحكام التي ينتهون إليها مندرجة ضمن المراد الإلهي؛ فقد شدّدوا في شروط الإجماع وضوابطه تشديدا كبيرا حتىٰ ليُخيّل إلىٰ الناظر أحيانا أنّ هذا الإجماع المقنّن تقنينا علميا أصبح بذلك التشديد مستحيلا وقوعه، وقد كان في طوره الأول طور اجتماع الكلمة منهجا جاريا بتلقائية منتجا للأحكام مواجها للأحداث.

أصبح الإجماع عند البعض، مثل ابن حزم، لا ينطبق إلا علىٰ ما أجمع عليه الصحابة دون غيرهم ممن جاء بعدهم من المسلمين، إذ يقول: «الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما اتفق أن جميع الصحابة ﷺ قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، وليس الإجماع في الدين شيئا غير

هذا»[1]، وهو ما مقتضاه انتهاء هذا المنهج أن يكون منهجا لتقرير الأحكام الشرعية بانتهاء عصر الصحابة، وذهب الأكثر من العلماء إلىٰ أنّ الإجماع المعتبر إنما هو إجماع المجتهدين كافّة في عصر من العصور علىٰ رأي واحد، ولا يكون ذلك الإجماع معتمدا إلا بعد وفاة أولئك المجتهدين، إذ في حياتهم لعلّ بعضهم يتراجع عن رأيه فيختلّ الإجماع.

لقد كان الإجماع، وهو اجتماع الكلمة قبل تقنينه الفقهي، وسيلة حيّة لإنتاج الأحكام الشرعية في مواجهة المشاكل الطارئة، إذ كان يكفي فيه أن يجتمع من يتيسّر حضورهم من المسلمين بأكبر قدر ممكن، ليتداولوا في الأمر الذي طرأ عليهم، ويدلي كلّ بحجّته فيه، استهداء بكليات الدين ومقاصده، وبعد تقليبه علىٰ وجوهه ينتهون فيه إلىٰ رأي يجتمعون عليه أو يجتمع عليه معظمهم ليصبح حكما شرعيا باجتماع الكلمة عليه.

ولمّا أصبح هذا الإجماع مشدّدا عليه في القرون التالية، محاطا بالكثير من القيود في إجراءاته وفي شروط القائمين عليه؛ ضاق العمل به، وأصبح غير منتج للأحكام في مواجهة المستجدّات، وهو ما أدّىٰ إلىٰ أن أنكر البعض شرعيته مثل ابن حزم الذي حصره في إجماع الصحابة كما أسلفنا، وانتهىٰ البعض الآخر إلىٰ حصر ما تمّ إنتاجه من أحكام عن طريقه في عدد قليل جدّا طيلة عصور، منكرا تلك الادّعاءات الواسعة للأحكام الناشئة عنه.

وكأنّ الإجماع في وضعه التراجعي ظلّ يتدهور باطّراد عصرا بعد عصر حتىٰ انتهىٰ الأمر إلىٰ عصرنا هذا الذي فقد فيه وجوده أو كاد، فضلا علىٰ أن يفقد دوره، إذ لا نعلم اليوم أنّ حكما ما من أحكام الدين ينتهي إليه المسلمون بالإجماع، كما هو مقرّر في التقنين الفقهي، فتعطّلت إذن

(١) ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: طبعة دار الآفاق الجديدة) ج١، ص ٤٧.

هذه المنهجية التي استعملها المسلمون الأوائل بنجاعة في تقرير الأحكام الدينية، وخسر الفقه بذلك وسيلة مهمّة من الوسائل التي تحفظ له الحيوية وثراء الإنتاج.

وإذ كان الإجماع من حيث ذاته يتوفّر علىٰ عناصر من القوّة الذاتية، كان بها قديما فاعلا منتجا، فإنّه يمكن اليوم أن يُعاد إحياؤه باستنهاض تلك القوّة الذاتية للاستفادة منه في الحركة الفقهية الحديثة عامّة، وفي الفقه السياسي خاصّة، والحال أنّ المسلمين يواجهون من مستجدّات الأوضاع ومستأنفات الطوارئ ما لم يواجهوه في أيّ زمن مضىٰ، ولكنّ الأمر يحتاج إلىٰ اجتهاد في إعادة الإجماع إلىٰ دوره المنتج، اجتهادا ينبني علىٰ وضع هذا الأصل من أصول التشريع في السياق التاريخي الذي تعيشه الأمّة في زمنها الراهن.

ويمكن الانطلاق في هذا الشأن من الإجماع الذي كان عليه الصحابة ﷺ، لنسترشد بالمنهجية التي كان عليها في ممارستهم إياه، من أجل وضعه في السياق الراهن لحياة المسلمين، ولنتلافىٰ بذلك بعض التعقيدات التي طرأت عليه بالتقنين الفقهي فكبّلته عن أداء دوره زمنا طويلا، وفي نشأة هذا الإجماع علىٰ يد الصحابة، نشأة سياسية في تلك القضايا التي ذكرناها آنفا، ما يساعد علىٰ الاستفادة منه في التأصيل المنهجي للمقاربات الشرعية في القضايا السياسية الراهنة.

لقد كان الصحابة ﷺ لمّا يواجههم حادث جديد يتنادون للاجتماع، ويحضر منهم من كان متيسّرا له الحضور، فيتداولون الرأي في ذلك الحادث بقيادة بعض منهم، هم في الغالب من أكابرهم أو من أمرائهم، وقد يستمرّ ذلك التداول أياما، وقد يشتدّ فيه التشاور ويتوسّع ويمتدّ، حتىٰ إذا نضج الرأي وقع إقراره علىٰ أنّه حكم شرعي، ومضوا فيه إلىٰ التنزيل. ولم يرو لنا التاريخ أنّ الشورىٰ التي كانت تدور بين الصحابة اقتصرت علىٰ عدد معيّن منهم، هم الأكبر سنّا مثلا، أو المتقلدون لمنصب

الإمارة، أو الأكثر فقها في الدين، وأنّ ما عداهم كانوا يُمنعون من إبداء الرأي في موضوع الشورىٰ، كما لم يرو لنا التاريخ أنّ اجتماع الكلمة في آخر الأمر توقّف علىٰ معارضة الشخص الواحد أو القلّة من الأشخاص الذين عارضوا ما انتهىٰ إليه توافق الأغلبية، بل كان الأمر يمضي بمشاركة كلّ من كانت له مشاركة، وبمعارضة القلّة التي ارتأت المعارضة أحيانا.

علىٰ هذا النحو انعقدت كلمة الصحابة علىٰ تولية أبي بكر ﷺ، وقد تنادوا دون منع أحد من الحضور أو المداولة إلىٰ سقيفة بني ساعدة، بالرغم من معارضة علي وسعد بن عبادة ﷺ، وعلىٰ هذا النحو اجتمعت كلمتهم علىٰ جمع المصحف وتوحيده بعد التداول في الأمر، ولم نعلم أحدا استُبعد من هذا الشأن بالرغم من احتفاظ البعض بمصاحفهم الخاصّة، كما روي عن عبد الله بن مسعود ﷺ، وكذلك اجتمعت كلمتهم علىٰ قضايا أخرىٰ شارك فيها الفقهاء والمفتون منهم والأقلّ فقها وفتوىٰ، مع معارضة الواحد أو العدد القليل، ورُويت هذه المواقف كلها علىٰ أنها من إجماع الصحابة ﷺ.

وإذا كان الأمر علىٰ نحو ما وصفنا، فلماذا آل أمر الإجماع إلىٰ الفئة القليلة، هي فئة المجتهدين وإلغاء كلّ من سواهم من فئات الأمّة؟ ولماذا اشتُرط فيه أن لا يخالف ولو واحد من فئة المجتهدين المحصور فيهم الإجماع الرأيَ الذي انتهوا إليه، بعدما كان في الأمر سعة من حيث عدد المشاركين في الرأي، ومن حيث مخالفة العدد القليل لما ينتهي إليه رأي الغالبية منهم؟

لعلّ السبب في ذلك يندرج ضمن ما آل إليه وضع عامّة المسلمين في الفكر الفقهي من استبعاد لهم في المشورة التي جاءت في بيانات الوحي موسّعة تشملهم جميعا، كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله ﷻ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فقد ظلّت الشورىٰ في الفقه الإسلامي تضيق باستمرار حتىٰ انحصرت في عدد قليل أصبحوا يُسمّون

بأهل الحلّ والعقد، وربّما انحصر هؤلاء في الفرد الواحد إذا كانت له شوكة عسكرية وأتباع كثر، كما قرّر ذلك إمام الحرمين في حديثه عن تنصيب رئيس الدولة، إذ يقول عن طالب الإمامة: «إذا استظهر بالقوّة وتصدّىٰ للإمامة كان إماما حقّا، وهو في حكم العاقد والمعقود له»[1]، فتحوّطا من أن يؤدّي إشراك العامّة في الإدلاء بالرأي إلىٰ الانحراف في بعض أحكام الدين؛ آل الوضع إلىٰ استبعادهم من دائرة الشورىٰ الدينية لينحصر الأمر في القلّة القليلة المعبّر عنهم بأهل الاجتهاد، ولم يكن ذلك شأن الجيل الأوّل من المسلمين كما مرّ بيانه.

إنّ الوضع الراهن للمسلمين هو ذلك الوضع الذي أصبحوا فيه يواجهون حياة انفلتت في الكثير من وجوهها منذ زمن عن هدي الأحكام الدينية، وخضعت للقوانين الوضعية التي تُستجلب جاهزة من خارج الدائرة الإسلامية، أو تصنع من داخلها، ولكن علىٰ نمط ذلك المستجلب، وقد عزّز من هذا الوضع ما خضعت له الشعوب الإسلامية عهدا طويلا من استبداد أصبحت فيه مسلوبة الإرادة مصادرة الرأي، تُساق إلىٰ مصيرها من قِبل حكام طغاة بما يرون هم لا بما تراه هي.

واليوم وقد بدأت دورة تتخلّص فيها الشعوب من الاستبداد، وتستردّ إرادتها الحرّة، كما حدث مبكّرا في البلاد التركية، ثم تلاه ما حدث في بلاد الربيع العربي، فإنّ الأمر مهيّأ لاستدعاء الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، ووضعه في هذا السياق الجديد لتفعيله في مواجهة الحياة التي غابت الأحكام الدينية طويلا عن أن يكون لها دور في تنظيم الشأن العامّ، وانحصرت أو كادت في الشؤون الشخصية للأفراد عبادات وأحوالا أسرية.

(١) الجويني، **الغياثي**، مصدر سابق، ص ٣١٧.

لقد أصبحت الشعوب الإسلامية المتحرّرة من الاستبداد تشارك بالرأي في الحياة العامّة عن طريق برلماناتها المنتخبة من قِبلها، وأصبحت هذه البرلمانات هي التي تشرّع القوانين المنظمة للحياة، وهو ذات الدور الذي كان يقوم به الفقهاء، ومن المفروض أن تكون تلك القوانين هي ذات الأحكام الشرعية التي كان يقرّرها قديما أولئك الفقهاء، ومن هنا يمكن أن ترسم الخطوة الأولىٰ لتفعيل الإجماع، إذ هو كما تقدّم اجتماع كلمة المسلمين علىٰ رأي يصبح بذلك الاجتماع مكتسبا صفة الشرعية فيكون حكما شرعيا.

إنّ نوابّ البرلمان هم الذين اختارهم الشعب بإرادته الحرّة ليعبّروا عن رأيه في المواضيع والقضايا التي تتطلّب حلولا، والمطلوب من هؤلاء النوابّ أن يجروا الشورىٰ موسّعة في كلّ تلك المواضيع والقضايا، فما كان منها عامّا أجروا الشورىٰ فيها مع عامّة الناس، وما كان منها ذا صبغة فنّية أجروا الشورىٰ فيها مع الفنّيين المتخصّصين في المجال المطلوب فيه حكم، وما كان منها متعلّقا بمعنىٰ شرعي دقيق أجروا فيه الشورىٰ مع أهل العلم الشرعي المتخصّصين فيه، ثمّ يجمعون كلّ ذلك في صورة متكاملة يقدّرون أنها تحقّق مصلحة الشعب في القضية محلّ البحث لتصبح حكما اجتمعت عليه كلمة الجماعة عبر ممثليهم الذين انتخبوهم وكلاء ليعبّروا عن رأيهم، وليكتسي ذلك الحكم صبغة الشرعية باجتماع الكلمة عليه في صيغة جديدة للإجماع اقتضاها سياق الزمن الراهن.

ولا يخفىٰ ما قد يوجّه إلىٰ هذا الطرح للإجماع في سياقه الجديد من أسئلة ينبغي الإجابة عنها، حتىٰ لا ينتهي الأمر إلىٰ مجازفة غير محسوبة العواقب، فيمكن أن تؤدّي إلىٰ انحراف خطير في تقرير الأحكام الشرعية بسبب التفلّت من مقتضيات التمثيل الشعبي الذي هو عماد الإجماع، فتصبح الأقوال موكولة إلىٰ الأهواء الشخصية، أو بسبب الجهل بالمصادر الأصلية للدين وبمبادئه ومقاصده العامّة، فيحيد الاجتهاد عن سمته الديني

الصحيح، وهذه الأجوبة ينبغي أن تكون مستندة إلىٰ أدلّة من الوحي أو إلىٰ شواهد من تقريرات العلماء للإجماع، كما بدأ اجتماعا لكلمة الصحابة، وكما تطور بعد ذلك أثناء التقنين الفقهي.

وأوّل ما يتبادر إلىٰ الذهن في هذا الشأن، أنّ الإجماع هو أصل من الأصول التي يستخرج بها الحكم الشرعي ليصبح مندرجا ضمن الأحكام الفقهية الدينية، فما دخل القوانين التي يسنّها ممثلو الشعب في البرلمان في هذا الموضوع؟ وما علاقة هذه القوانين التي تُسنّ لتنظيم الحياة المدنية للمجتمع بتقرير الأحكام الشرعية التي وضع الإجماع أصلا من أصول تقريرها؟ والجواب أنّ البرلمان مطلوب منه أن يسنّ القوانين التي تنظّم حياة الناس في شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية والأسرية وغيرها، وتلك القوانين هي التي تقابل الأحكام الشرعية التي كان الفقهاء يستخرجونها من أصولها، فدور ممثلي الشعب هو ذاته دور الفقهاء في تقرير الأحكام، سوىٰ أنّ المطلوب منهم هو أن تكون القوانين التي يسنّونها مستندة إلىٰ أدلّة شرعية، فإذا كانت كذلك فهي الفقه في ثوبه الجديد.

وقد يتبادر إلىٰ الذهن أيضا أنّ الممثّلين للشعب في البرلمان ليسوا من أهل العلم الشرعي، أو أكثرهم ليس كذلك، فكيف يمكن أن يكون لهم دور في الاجتهاد والمطلوب فيه إجماع المجتهدين من أهل العصر؟ ثمّ كيف يمكن أن يكون لهم دور في هذا الشأن بمقتضىٰ تمثيلهم للشعب كافّة، والاجتهاد هو من اختصاص القلّة من أهل العلم المجتهدين؟ والجواب عن ذلك أنّ ممثّلي الشعب هم في الغالب من الفقهاء في الواقع، وإن لم يكونوا من الفقهاء في أحكام الشرع، فما يشرعونه من أحكام تتعلّق بمصالح الشعب في شؤون حياتهم يصدرون فيما تعلّق منه بالواقع عن فقههم فيه، ويصدرون فيما تعلّق منه بتوجيه الوحي باستشارة وتوجيه العلماء المتخصّصين في العلم الشرعي، ومن هذا وذاك يؤلّفون الأجوبة عن المشاكل المطروحة ويقرّرونها باسم الشعب الذي وكّلهم عنه،

استئناسا في ذلك كلّه بما كان يجري عليه الأمر في عهد الصحابة ﷺ، إذ لم تكن الشورىٰ عندهم تقتصر علىٰ الفقهاء والمفتين منهم، ولكنها كانت تعمّ كافّتهم علىٰ اختلاف مستوياتهم في ذلك.

وكذلك فإنّ الأمر حينما يتعلّق بشأن مجموع الأمة، فإنّ هذا المجموع يكون معنيا بالشورىٰ فيه للمشاركة في تقرير الرأي، وذلك ما نطق به القرآن الكريم عند تعميمه لأمر الشورىٰ في المسلمين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهو ما تمّ في عهد الصحابة، إذ لم يكن ممنوعا علىٰ أحد أن يحضر مجالس الشورىٰ، أو أن يمنع من إبداء الرأي فيها، وقد كان عبد الرحمن بن عوف ﷺ يدخل علىٰ النساء في خدورهن ليشاورهنّ في الحكم الذي سيكون أساسا لتولية الخليفة المناسب، وهو أيضا ما ذهب إليه بعض الأصوليين من فسح المجال للعامّة أن يكون لهم دور في الإجماع، وهو ما أشار إليه حسن الترابي في قوله: «فجمهور المسلمين هو الحكَم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوىٰ أو تعتبر صاحبة الرأي الفصل، فالأمّة التي لا تجمع علىٰ ضلالة هي المستخلفة صاحبة السلطان، تضفي الحجة الملزمة علىٰ ما تختار من الآراء المتاحة، ولكلّ فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم»[(١)].

وربما قيل: كيف يمكن أن يكون التمثيل الشعبي في البرلمانات المنتخبة قاعدة للإجماع، والممثَّلون فيه لا يجمعون كلهم علىٰ رأي واحد إلا علىٰ سبيل الندرة، والحال أنّ الإجماع مطلوب فيه إجماع كلّ المجتهدين دون استثناء، فإذا ما عارض واحد منهم سقط الإجماع فلم يعد مصدرا للتشريع؟ والجواب عن ذلك أنّ اجتماع الكلمة الذي كان عليه الصحابة ﷺ عُدّ إجماعا ولم يكن أحيانا شاملا لجميعهم، بل كان

(١) الترابي، حسن، **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (تونس: مكتبة تونس، د.ط، ٢٠١٣) ص ٢٦.

يشذّ عنهم أحيانا أفراد منهم، فيعارضون الرأي الذي استقرّ عليه الأكثرون، وذلك مثل مخالفة علي بن أبي طالب وسعد بن عبادة لحكم تولية أبي بكر، ومخالفة بعض الأفراد لحكم محاربة أهل الردّة، ومخالفة ابن مسعود لحكم إحراق المصاحف للإبقاء علىٰ مصحف عثمان وحده، كما أنّ بعض الأصوليين ارتأوا أنّ مخالفة الواحد والاثنين لرأي المجتهدين لا يسقط الإجماع، بل يبقىٰ قائما كأصل لشرعية الحكم.

وربما قيل: إنّ الإجماع هو إجماع المجتهدين في الأمّة الإسلامية بأكملها، وليس إجماع ممثلي الشعب في قُطر من الأقطار؟ والجواب عن ذلك أنّ إجماع أهل القطر الواحد معتبر فيما يتعلّق بالأحكام الخاصّة بذلك القطر، بل قد يكون معتبرا فيما يتعلّق بالأحكام العامّة للمسلمين كافّة، واعتماد الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عمل أهل المدينة مصدرا من مصادر التشريع يندرج ضمن هذا الإطار.

إنّ الإجماع أصل من أصول التشريع، إذا بقي علىٰ حاله كما جاء في كتب الأصول، وكما قُيّد بتلك القيود الثقيلة، سيبقىٰ خارج السياق التاريخي، فيكون هو في واد النسيان، وحياة المسلمين جارية في واد آخر؛ ولذلك فإنه ينبغي أن يقع التصرّف فيه بما تسمح به بيانات الوحي، وبما يدعمه من مستأنسات في آراء العلماء وتقريراتهم فيه، ولو كانت من المرجوحات في زمنها، ليوضع بناء علىٰ ذلك في السياق الذي تعود فيه الحيوية إليه، ويعود هو إلىٰ فاعليته المنتجة فيواجه زحمة الابتلاءات التي تواجه المسلمين في حياتهم الحديثة، ويستفاد منه إذن آلية من آليات تحقيق الخيار الشعبي أساسا منهجيا للمقاربات الشرعية في المجال السياسي، وكلّ ذلك علىٰ اعتبار العودة به إلىٰ المفهوم الذي كان عليه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في معالجة ما اعترضهم من تحدّيات، وعلىٰ افتراض أن تكون البرلمانات ممثّلة للشعب تمثيلا حقيقيا في التزامها الديني علىٰ وجه الخصوص.

■ رابعا: تشاركية الحكم بين الدولة والأمّة

أقامت تعاليم الدين الإسلامي توازنا دقيقا بين المجتمع ممثَّلا في عموم الأمّة وبين الدولة ممثَّلة في الحكم وأجهزته المتعددة، بحيث لا يجور أحدهما علىٰ الآخر فيضعف من دوره المناط بعهدته في تحقيق غاية التعمير في الأرض، أو يلغيه بما يفضي إمّا إلىٰ شلل مباشر في الأداء، وإمّا إلىٰ صراعات وفتن تنتهي إلىٰ ذات الشلل بخسائر أكبر وأفدح، وإنّما يتكامل الطرفان بضوابط من الحقوق والواجبات المتبادلة في سبيل تحقيق تلك الغاية، وتفادي كلّ المعوّقات الذاتية والموضوعية التي تحول دونها؛ وآية ذلك أنّ توجيهات الدين في هذا الشأن بنت العلاقة بين المجتمع والدولة علىٰ مبدأ النيابة، فالحاكم إنّما هو نائب عن المجتمع في ممارسة الحكم، والسلطان الذي يحكم به إنّما هو سلطان الأمّة، فوّضته إليه بإرادتها لإدارة شؤونها وفق ما اختارته هي من مشروع التعمير، وهو المشروع القائم علىٰ المرجعية الإسلامية، وهي أثناء ممارسة الحاكم لذلك السلطان تراقبه وتحاسبه، ولها أن تستردّ منه سلطانها إذا أخلّ بشروط الوكالة.

ومع هذا المبدأ في تفويض السلطان الذي يجعل المجتمع هو صاحبَ الأمر، فلا يجور الحاكم عليه، كما لو كان هو مالكَ الحقّ، فإنّ التوجيهات الدينية لم تعف المجتمع من المهامّ التنفيذية للتعمير لتلقي بها كاملة علىٰ عاتق الحاكم بمقتضىٰ تفويض السلطان إليه، وإنّما حمّلته قسطا كبيرا، إن لم يكن الأكبر من تلك المسؤولية، ليقوم هو بها دون انتظار أن ينجزها الحاكم؛ ولذلك فقد جاءت الأوامر التعميرية موجَّهة إلىٰ عموم الأمّة، وليست موجّهة إلىٰ الوكيل عنها ممثَّلا في الحاكم، فقد قال ﷻ علىٰ سبيل المثال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، وقد تواتر في القرآن الكريم الأمر بعمل الصالحات موجَّها لعموم الأمّة، وهي تشمل كلّ أعمال التعمير.

وما إخال هذا التوجيه الربّاني في تحميل الأمّة مسؤولية التعمير بصفة مباشرة، إلاّ أنّ من بين حِكَمه التحوّطَ من إخلال الحاكم بمسؤولياته التعميرية، لو أُسندت إليه هذه المهمّة علىٰ وجه الاقتصار، أو ما يشبه الاقتصار، والحال أنّ غواية الحكم كثيرا ما تكون سببا في ذلك، كما أثبته التاريخ، فحينما تُحمّل الأمّة مسؤوليتَها في التعمير فإنّها تكون أقرب إلىٰ النهوض بها وأبعد عن التقصير فيها، بمقتضىٰ أنّ الأمّة لا تجتمع علىٰ الضلال، وذلك في حال ما إذا أغوت الحاكمَ شهوةُ السلطان فأخلّ بواجباته في التعمير.

ولمّا قامت الدولة الإسلامية مستهدية بهذا التوجيه الديني في علاقة المجتمع بالدولة تحقّقت فيها الحكمة المبتغاة من هذا التشريع، فخلال فترات من تاريخها أصاب أجهزةَ الدولة، وعلىٰ رأسها حاكمُها، ضروبٌ من الخلل، استبدادا وفتنا واضطرابات مختلفة، قعدت بها عن أداء مهمّة التعمير علىٰ الوجه المطلوب، ولكنّ المجتمع كان يقوم أثناء ذلك بتلك المهمّة بدرجة عالية من الكفاءة؛ حركة علمية، وإنتاجا اقتصاديا، ومرافق صحّية، وغيرَها من وجوه التعمير، وذلك عبر المؤسّسات الأهلية، وخاصّة منها المؤسّسة العظيمة؛ مؤسّسة الأوقاف، ولنا أن نذكر في ذلك أنّ التأسيس الحضاري الإسلامي كان يتمّ خلال القرن الثاني للهجرة حينما كانت الدولة تتعرّض لفتن الحروب بين الأمويين والعباسيين، ثم بين بعض ملوك العباسيين أنفسهم، وأنّ ذلك العمران بلغ أوجه في القرن الرابع والخامس حينما كانت الدولة في مستوىٰ أجهزة الحكم تعاني من الاضطرابات والفتن الداخلية والضعف والوهن الشيء الكثير.

وحينما نشأت الدولة العربية الحديثة، قبل ما يقارب القرن من الزمن، فإنّها بدل أن تنظرَ في التوجيهات الدينية في علاقة المجتمع بالدولة، وتعودَ إلىٰ التجربة التاريخية للدولة الإسلامية لتستلهم من هذا وذاك بناءَها الجديد، فإنّها أدبرت عنه إدبارا، ويمّمت صوب الدولة الأوروبية

لتستنسخ صورتها، ولكنّه كان استنساخا فرّط في كثير من مظاهر الحسن، وحافظ علىٰ بعض مظاهر القبح.

أخذت الدولة الحديثة من الدولة الأوروبية شموليةَ الدولة في القيام بمهامّ التعمير، وتلك الشمولية كانت في الدولة الأوروبية شموليةً مفوَّضة من المجتمع بإرادته الحرّة عبر النظام الديمقراطي، ذلك النظام الذي تدير به الدولة ما يرتضيه المجتمع من مشاريع التعمير، فيكون هو صاحبَ المشروع تشريعا، ويكون بالتالي متحمّلا بإخلاص لمباشرة إنجازه بإدارة الدولة بسلطان تمارسه علىٰ سبيل النيابة عنه، وليس علىٰ سبيل الاستقلال به دونه، فاستوت إذن معادلة المجتمع والدولة في تقاسم أدوار التعمير، واستتبّ الأمن بينهما، وحصل بذلك هذا العمران المشهود، وكان هذا المشهد مستَلهما من توجيهات الدين الإسلامي في شأن العلاقة بين المجتمع والدولة كما أشرنا إليه آنفا.

ولكنّ الدولة الحديثة حينما استنسخت شمولية الدولة فإنّها جرّدت هذه الشمولية من جوهرها الحيّ الفاعل، وهو احتفاظ المجتمع بإرادة التشريع، وتفويضُه الإدارةَ التنفيذية للدولة، وأصبحت هي المشرّعَ والمنفّذَ في آن واحد، ولم تُبق للمجتمع إلاّ أن يكون مسرحا لتجاربها المريرة، بل مسرحا للتعسّف والاستبداد والتسلّط، مدّعية أنّها هي القادرة دون المجتمع علىٰ أن تنهض بكلّ مرافق التعمير، وطفقت تجرّد المجتمع من أدواته الفاعلة، فحلّت مؤسّسة الأوقاف أو شلّتها، وفعلت بسائر المؤسّسات الأهلية الأخرىٰ مثل ذلك، تفكيكا أو تدجينا أو إفراغا من الحقيقة وإبقاء علىٰ الهيكل الصوري، وذلك بادّعاء أنّها هي القادرة علىٰ القيام بكلّ تلك الأعباء تشريعا وإنجازا.

ولمّا مرّت الأيّام انكشف للمجتمع أنّ الدولة كانت كاذبة فيما ادّعته، وأنّها غرّرت به في سلبه مهامَّ البناء، إذ لم يتحقّق له من تلك المهامّ ما يناسب تلك الوعود، وما يفي بطموحه في العيش الكريم مادّيا ومعنويا،

بل لعلّه في بعض مجالات الحياة شهد تخلّفا إلىٰ الوراء من حيث كان ينشد التقدّم إلىٰ الأمام، ولأنّ هذا المجتمع هو سليلُ المجتمع الإسلامي الذي صنع تلك الحضارة المشهودة بجهوده الذاتية، ولأنّه كان يرقب عن كثب التجربة الأوروبية في علاقة المجتمع بالدولة وما أثمرته من ثمار الحضارة، فإنّه بدأ يشاكس الدولة الحانثة بالوعد قصورا أو تقصيرا، وذلك ليستردّ منها إرادة التشريع كما يستردّ سلطان التنفيذ حقّا من حقوقه لا يمنحه للدولة إلاّ علىٰ سبيل الوكالة المشفوعة بالمراقبة والمحاسبة.

ولأنّ الدولة الحديثة استمرأت عبر عقود من الزمن الانفراد بالسلطان تشريعا وتنفيذا، إذ «من طبيعة الملك الانفراد بالمجد»[1]، كما عبّر عنه ابن خلدون، فإنّها قابلت مشاكسةَ المجتمع في سبيل استرداد حقّه بالصدود والرفض، بل بالمنع والقمع، وترتّب علىٰ ذلك أنّ أغلب الدول العربية والإسلامية اليوم، تقوم فيها خصومة بين المجتمع والدولة قد تشتدّ إلىٰ أن تبلغ الفتنة الدموية، وقد تخفّ إلىٰ حدود المنازعة المدنية، والمشهد في مجمله يصوّر خللا في العلاقة بين المجتمع والدولة تنخرم فيه معادلة الحقوق والواجبات بينهما، وينشأ عن ذلك ضريبة ثقيلة ما تفتأ كلّ يوم تزداد ثقلا، حتىٰ إنّها تجاوزت حدود حصيلةٍ مهينة من التخلّف الحضاري إلىٰ ما يهدّد تهديدا جدّيا وجودَ الأمّة بهويّتها الثقافية واستقلاليتها في القرار والمصير، كما تنطق به الأحداث كلّ يوم.

إنّ ما تعيشه الأمّة اليوم ليستدعي كواحد من أهمّ الشروط الاستراتيجية لنهضتها، إن لم يكن أهمَّها، أن يتصدّىٰ المجتمع لهذا التحدّي المتمثّل في سطوة الدولة عليه، فتنعقد المصالحة بين الطرفين، وأن تستويَ معادلة الحقوق والواجبات بينهما علىٰ نصابها، وذلك بأن يستعيد المجتمع حقّه في السلطان يفوّضه إلىٰ من يشاء بإرادته الحرّة،

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة** (دمشق: طبعة دار يعرب، ٢٠٠٤م) ص ٣٢٩.

مع ما يتبع ذلك من حقّ المراقبة والمحاسبة، وأن يستعيد حقّه في حرّية التشريع لما يرتضيه من برامج وخطط، توفّر له الأسباب في أن ينهض هو بشطر كبير منها بصفة مباشرة، وينهض بالشطر الآخر تحت إدارة الدولة، فتتكامل الجهود، ويتمّ النهوض من كبوة التخلّف.

إنّ المصالحة بين المجتمع والدولة علىٰ النحو الذي وصفنا؛ هو الكفيل بأن يجعل المجتمع ناهضا بمهامّه في تجاوز التخلّف إلىٰ التحضّر، تحقيقا لما ارتآه هو من مشاريعَ بإرادته الحرّة علىٰ وجه الريادة والابتكار في التشريع، وعلىٰ وجه الصدق والإخلاص في التنفيذ، وهو الكفيل بأن يجعل الدولة ممثّلة في أجهزة الحكم قويّة في الإدارة حازمة فيها بما تستمدّه من تفويض اجتماعي، فيثمر هذا مع ذاك ثمارا من الإنجاز الحضاري المبارك، وهو الكفيل أيضا بأن يسدّ الفجوة بين المجتمع والدولة فيتلاحم الطرفان يسند بعضهما بعضا، ويتقوّىٰ بعضهما ببعض، فلا تجد قوىٰ الهيمنة مدخلا للفرقة المذهبة للريح، وإذا ما قوي العامل الذاتي للفعل الحضاري، وانتفىٰ المعوّق الخارجي الذي يعوقه عن الفعل؛ فإنّ مسيرة النهضة ستنشط وتثمر لا محالة.

إنّ من مقتضيات بناء المجتمع المتين، أن تتأسّس فيه المنظّمات الدستورية المستقلة علىٰ المستوىٰ السياسي، من مثل محكمة دستورية وهيئة انتخابية ومنظمة إعلامية، وذلك لتوزيع السلطة فلا تبقىٰ حكرا علىٰ الدولة مما يغريها بالاستبداد، كما تتأسّس المنظمات المدنية المتعدّدة الاختصاص، سياسية وعلمية واجتماعية وثقافية واقتصادية، يقوم كلّ منها علىٰ ثغر من ثغور معركة البناء، فتكون كلّها قوىٰ اجتماعية تتضافر جهودها لتكوّن المجتمع القوي الذي يكون بها قوّة اقتراح رائدة، وقوّة حراك مجتمعي تشاوري ينبض بالحيوية، وقوّة إنجاز عملي لما ينعقد عليه التراضي، بل قوّة لحفظ المجتمع من الفوضىٰ والانحلال عندما تنشب فيه أسبابها، تتوالىٰ هذه المؤسسات المدنية كلّها علىٰ ذلك في اتّجاه موحّد ليكون الحصاد وفيرا والبناء متينا.

ولا يكفي أن يكتسب المجتمع أسباب القوّة ويركن إليها، بل عليه أن يكتسب أيضا أسبابا للمناعة الذاتية التي تجعله يدافع عن نفسه، ويحافظ علىٰ قوّته حينما تلمّ به عوامل التصدّع، أو تهاجمه نوازع الاستبداد والهيمنة من قِبل الدولة أو غيرها من قوىٰ الاستبداد، ومن أسباب هذه المناعة أن يكتسب المجتمع ثقافة اجتماعية شاملة تنشئ بين مكوّناته لحمة توحّدها عند استشعار الخطر، فتهبّ للدفاع عن المجتمع مهما كانت عليه من التنوّع، بل ومن الاختلاف في الرؤىٰ وفي السبل العملية لتصريفها.

ومن الوسائل الدفاعية التي يتّخذها المجتمع، ما يؤسّسه من المنظمات النقابية التي تتصدّىٰ للدفاع عن الفصائل المجتمعية، وخاصّة الضعيفة منها، حينما تتعرّض للحيف الذي يضعفها ويضعف بضعفها كلّ المجتمع، مع الاحتراس في هذا الشأن من أن يتحوّل الدفاع عن المجتمع من خلال الدفاع عن فصائله المستضعفة إلىٰ صراع بين الفئات أو بين الطبقات، فيؤول الأمر إلىٰ إنهاك المجتمع من حيث كان المراد الدفاع عنه.

والمجتمع في هيئته الاعتبارية محمّل بأمانة البناء الحضاري، كما هو شأن الفرد وبمعان زائدة عليه، وذلك باعتبار ما يفيده الاجتماع من قوّة لا يتوفّر عليها الفرد، فهو الذي ينبغي أن يكون قوّة ريادة وابتكارا يخطّط لمشاريع النهضة، ويوسّع الحوار فيها عبر حراك اجتماعي تشارك فيه كلّ مكوّناته، وعلىٰ الأخصّ منهم المفكّرون والخبراء والعلماء، فإذا أفضىٰ الحوار الشوري إلىٰ خيار من الخيارات يُقدّر أنّه الأرشد، لما خضع له من التمحيص الجماعي، عزم المجتمع علىٰ التنفيذ المباشر لما وقع عليه الاختيار، وعلىٰ المجتمع أن يوفّر للأفراد الظروف الملائمة التي تفجّر طاقاتهم ليقوموا بدور المبادرة الفردية باعتبار أنّ الأفكار منبعها الأول هو الفرد، ولكن الهيئة الاجتماعية هي حاضنة حصائل المبادرات الفردية، والجامعة لها والمطوّرة لمضامينها، وهي التي توظّفها في حركة البناء

وتقوم عليها في تخطيطها وفي تنفيذها، وصاحبة الكلمة الأخيرة فيها.

وينهض المجتمع بأمانة البناء الحضاري تخطيطا وتنفيذا، شراكة بين مكوّناته ومؤسّساته علىٰ أوسع نطاق ممكن، فيقوم كل منها بالدور الذي يليه بحسب ما يناسب طبيعته، فلا تُرىٰ تلك المكوّنات والمؤسسات إلا حيّة نشيطة متعاونة متكاملة، وإذا ضعف بعض منها أو أعاقه عائق عن أداء مهمّته؛ كان من واجب الجميع مدّ يد العون إليه ليستأنف القيام بدوره، فللمجتمع في هيئته الاعتبارية مسؤولية في حفظ مكوناته وتنشيطها وتفعيلها، وعليه أن يتّخذ من الوسائل في ذلك ما يجعله ينهض بهذه المسؤولية من تحسّبات تأمينية ومؤسسات إسنادية وتحوّطات للطوارئ.

ولكنّ هذه المكانة الجلّية التي يتبوّأها المجتمع ينبغي أن لا تكون سببا في الجور علىٰ الفرد، بقمعه والانتقاص من حقوقه والكبت لطاقاته ومقدّراته، فلكلّ منهما إزاء الآخر حقوق وعلىٰ كلّ منهما إزاءه واجبات، يحمي المجتمع أفراده ويوفّر لهم فرص الإبداع ويحفظ لهم الكرامة، حقوقا وحريات؛ لأنّ في قوّتهم قوّته وفي ضعفهم ضعفه، ويحدّ الأفراد في أنفسهم من أنانية التمدّد ليعطوا من ذواتهم للمجتمع ويسعوا في صالحه الذي يعود علىٰ كلّ منهم بالصلاح، وتضبط هذه المعادلة بين الفرد والمجتمع في حقوق كل منهما وواجباته ضبطا دقيقا؛ لتكون مفردة هامّة في النظام التربوي ينشأ عليها الأفراد طوعا، كما تكون مفردة هامّة في مدوّنات القانون تضبط العلاقة بين الفرد والمجتمع للعمل بها إلزاما.

والدولة إزاء هذا الدور المجتمعي إنما هي صدىٰ للمجتمع، تتبنّىٰ الخيار الذي ينتهي إليه المجتمع بعد حراكه الديمقراطي الواسع لتذهب به في عقد بين الطرفين إلىٰ التنزيل في الواقع، ومن واجبها في هذا التعاقد أن تكون مهيّئة للأسباب التي ينتج فيها المجتمع خياره، من توفير للأمن الداخلي والخارجي، ومن حفظ للوحدة حينما تهدّدها الأخطار الداخلية والخارجية، ومن إدارة لحركة الحوار الديمقراطي علىٰ أوسع نطاق

ممكن، ومن تهيئة لآليات التنفيذ وإشراف عليه، ومن دور تحكيمي عندما ينشب النزاع، وليس لها أن تفرض علىٰ المجتمع ما يعاكس خياره، ولا أن تستبدّ عليه برأي لا يشارك هو في صناعته إلا أن يكون مندرجا في آليات التنفيذ في نطاق الخيار المجتمعي، فيكون المجتمع هو صاحب الخيار إنتاجا، والمباشر له تنفيذا، وتكون الدولة في كلّ ذلك موفّرة للأسباب قيّمة علىٰ الضبط ميسّرة للأداء حاكما عدلا عند التنازع، وبذلك تستوي المعادلة بين المجتمع والدولة، فيكون هو من القوّة الذاتية بحيث يتفادىٰ سطوة الدولة عليه، وما يتبع ذلك من خذلان في أداء دور البناء، وتكون هي قائمة بدور تهيئة الأسباب للمجتمع من جهة وقائمة من جهة أخرىٰ بدور التنفيذ لمرئيات المجتمع بشوكة السلطان القائم علىٰ العدل.

تلك سنّة سنّتها الأمّة الإسلامية في إنجاز حضارتها المشهودة، كما مرّت الإشارة إليه، فتلك الحضارة لئن كان روّادها في الابتكار العلماء والمفكّرون إلاّ أنّ الخيار فيها كان للأمّة والتنفيذ المباشر كان من فعلها، والدولة إنما كانت مهمّتها الرعاية والتأمين، بل في بعض مفاصل التاريخ، حتىٰ حينما أخلّت الدولة بواجبها في هذا الشأن لانشغالها بالفتن السياسية، كان المجتمع ماضيا في القيام بمهمّته لما توفّر عليه من قوّة دفع ذاتية، فهذه السنّة الحضارية في تمليك المشروع الحضاري للمجتمع اختيارا وإنجازا هي التي ينبغي السير علىٰ خطاها لما ثبت فيها من حقّ نظري، ولما حصل منها من خير عملي.

إنّ العلاقة بين المجتمع والدولة هي علاقة التعاون والتكامل في مشروع البناء الحضاري، ولكنّ المجتمع هو الأصل، فهو الذي تكون منه مبادرة الاختيار الحرّ لمضامين المشروع، ثمّ هو ينتدب الدولة للقيام عليه، ويمكّنها من سلطة الإدارة والضبط والتأمين، ويبقىٰ كلّ منهما يمارس دوره الموكول له، لا تجور الدولة علىٰ المجتمع فتنتزع منه حقّ المبادرة والشورىٰ والاختيار مدّعية أنّها هي الكفيلة بأن تنهض

بكلّ ذلك، فإذا هي في الغالب لا تجد طاقة علىٰ حمله فتلجأ إلىٰ القهر والاستبداد، وتكون النتيجة الاضطراب والفشل، ولا يجور المجتمع علىٰ الدولة فيكلّفها بالإشراف علىٰ ما يستقرّ عليه من خيار ثمّ يسلبها قوّة السلطان الذي تحقّق به ذلك بما يبالغ فيه من مطالب الحرّيات والحقوق، فيتجاوز في ذلك الحدّ فينقلب إلىٰ الضدّ، إذن فهي معادلة دقيقة تقوم بين الطرفين، يقوم فيها كلّ طرف بالدور الموكول له في كنف الوحدة في الغاية والتكامل في الأداء. وما هذا الأنموذج الناجح إلا صدىٰ لتعاليم الدين في الشأن السياسي، تلك التعاليم التي وجّهت إلىٰ أن تتحمّل الأمّة مسؤولية التعمير، كما وجّهت إلىٰ أن تكون الدولة هي الحامية لتلك المسؤولية، الموفّرة لظروف نجاحها، فكان ذلك أساسا من الأسس المنهجية للمقاربة الشرعية في شأن السياسة والحكم.

والله ولي التوفيق.

■ ثبت المصادر والمراجع

١. الترابي، حسن عبد الله، **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (تونس: مكتبة تونس، د.ط، ٢٠١٣).

٢. الترابي، حسن عبد الله، **الصلاة عماد الدين** (د.م: دار القلم، د.ط، ١٩٩٤).

٣. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين، **غياث الأمم والتياث الظلم (الغياثي)** تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة: الشؤون الدينية، طبعة خاصة، ١٤٠٠هـ).

٤. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: طبعة دار الآفاق الجديدة).

٥. خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية** (القاهرة: طبعة دار الأنصار، ١٩٧٧).

٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد أبو زيد، **المقدمة** (دمشق: طبعة دار يعرب، ٢٠٠٤م).

٧. أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه** (د.م: طبعة دار الفكر العربي، د.ت).

٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ اللخمي، **الموافقات** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، د. ت).

٩. العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: طبعة دار الشروق، ١٩٨٩).

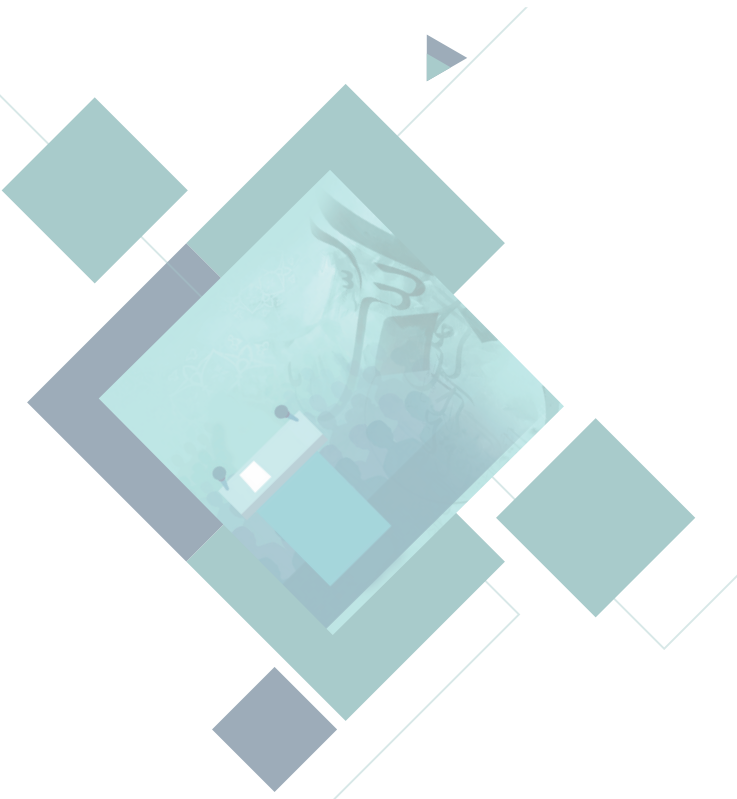
١٠. الغزالي، محمد، **فقه السيرة النبوية** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط٦، ١٩٦٥م).

١١. الفرّاء، أبو يعلىٰ محمد بن الحسين، **الأحكام السلطانية** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

١٢. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية** (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م).

١٣. النجار، عبد المجيد، **مقاربات في قراءة التراث** (بيروت: طبعة دار البدائل، ٢٠٠١م).

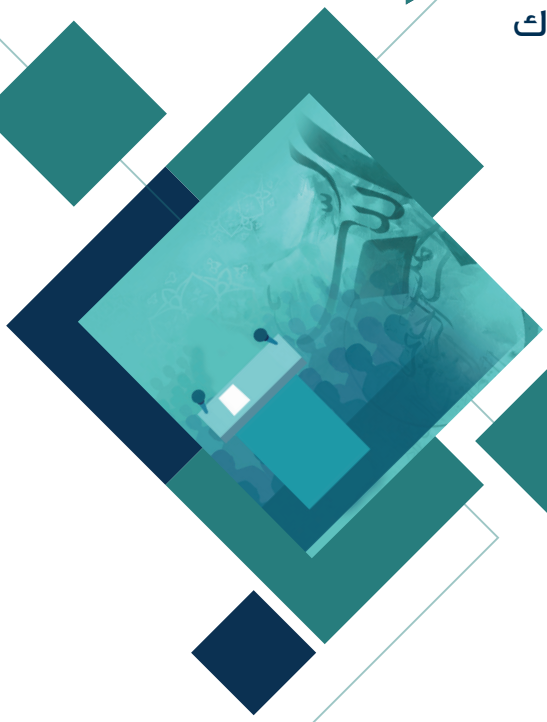
١٤. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **سيرة ابن هشام** (القاهرة: طبعة الحلبي، ٢٠٠٩م).



المقاربات الشرعية المعاصرة
للمفاهيم والموضوعات السياسية
قراءة في المنهج

الأسس المنهجيَّة الحاكمة
للمقاربات الشرعيَّة في المجال السياسي

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك



الأسس المنهجيَّة الحاكمة للمقاربات الشرعيَّة في المجال السياسي

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك*

يُقصد بالمقاربات الشرعيَّة في المجال السياسي، الأسس التي وضعها بعض العلماء والفقهاء والأصوليين المسلمين عن «نظرية الإمامة أو الخلافة»، والتي شكلت محور ارتكاز النظرية العامة للدولة الإسلامية، ودار حولها جدل فقهي كثيف وخلاف سياسي واسع، بدأ منذ اللحظة الأولىٰ لوفاة الرسول ﷺ، وتطور لاحقًا في أدبيات المدرستين السنيَّة والشيعيَّة، اللتين استندت أسسهما المرجعية إلىٰ مختارات من نصوص الوحي (القرآن والسنة) ومواقف من التجربة التاريخية.

تحاول هذه الورقة أن تحلل الأسس المنهجية لبعض أدبيات المدرستين، ومراحل تطورها المختلفة لبناء نظرية عامَّة للدولة الإسلامية،

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، ومنسق البحث العلمي بقطاع العلوم الاجتماعية والإنسانية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر. حصل علىٰ درجة الدكتوراه في التاريخ في جامعة بيرقن بالنرويج (١٩٩٨م)، وعمل باحثًا بمركز دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بجامعة بيرقن (١٩٩٥-١٩٩٩م)، ثم أستاذاً في قسم التاريخ والحضارة (١٩٩٩-٢٠١٢م)، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، حيث شغل العديد من المناصب الإدارية، منها: رئيس قسم التاريخ والحضارة (٢٠٠٤-٢٠٠٧)، ونائب العميد لشؤون البحث العلمي والدراسات العليا (٢٠٠٧-٢٠١٠)، ومدير المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية (٢٠١٠-٢٠١٢). كما عمل باحثًا وأستاذاً زائراً في مركز دراسات الشرق الأوسط الحديث ببرلين (٢٠١٠، ٢٠١٢، ٢٠١٦)، وجامعة بتسبيرج الأمريكية (٢٠١٥)، وجامعة ويسكونسن (٢٠١٧). وألّف أكثر من عشرين كتاباً، وخمسين بحثًا علمياً، منشورة باللغتين العربية والإنجليزية، في دوريات علمية ودور نشر إقليمية وعالمية.

وتبدأ الورقة بعرض استقرائي تحليلي لتلك الأسس المنهجية، ثم تناقش بعد ذلك إسهام الحداثة الغربية في إضافة بُعدٍ ثالث لمرجعية نصوص الوحي والتجربة التاريخية؛ لأن المصطلحات الحداثيَّة ذات القبول الواسع قد شكلت تحدٍ حقيقي للأسس المنهجية الحاكمة للمقاربات الشرعيَّة في مجال بناء النظرية العامَّة للدولة الإسلامية، والتي حصرت نفسها في جدلية التنظير لوظيفة الحاكم، ومؤهلاته الذاتية والمكتسبة؛ لشغل الوظيفة المركزية العامة (الإمامة)، دون النظر في طبيعة العلاقة الجدليَّة بين الحاكم والمحكوم اللذين يمثلان طرفي المعادلة السياسيَّة.

■ منهجية التنظير السني للإمامة

بدأت تظهر معالم النظرية الاتباعية للإمامة في عهد أبي الحسن الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠هـ/ ٩٧٤- ١٠٥٨م)، من أكبر فقهاء المذهب الشافعي، في أيام ضعف الخلفاء العباسيين، وذلك في كتابه الموسوم بـ «الأحكام السُّلطانيَّة والولايات الدينيَّة»، والذي جمع فيه آراء من سبقوه، وقارن بينها، ودلل بها، لوضع أسس الإمامة، التي وصفها بأنها «مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا»[1]؛ ولذلك يجب أن تتوفر شروط معينة فيما يكلف بها، ويجب أن يُعين صاحبها اختياراً أو عهداً. وقد استند في ذلك إلىٰ التجربة التاريخية التي تبلورت في اختيار ومبايعة الخليفتين الراشدين، أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ﷺ، بحكم أن الأول قد تمَّ اختياره في سقيفة بني ساعدة في المدنية بعد وفاة الرسول ﷺ؛ والثاني قد عَهِدَ إليه الأول بأن يكون خليفة له، بحجة استيفائه لشروط الإمامة.

(١) الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦) ص ١٥.

وصف لؤي صافي هذا المنهج في تحديد دور الإمام وكيفية تعينه بـ «المنهج الوظيفي»، الذي يستند إلىٰ البنية السياسية التي أفرزت عملية الاختيار نفسها، «دون اعتبار المقصد، أو المقاصد التي توجه الفعل السياسي، أو تحكم العلاقات السياسية»، ولذلك اكتفىٰ الماوردي بعملية القياس الصوري، التي أكسبها قيمة معيارية تشريعية، دون النظر في السياقات السياسية والاجتماعية التي فرضت ذلك النوع من الاختيار.

دفع هذا المنهج الوظيفي الماوردي إلىٰ الإفتاء بأن «الْإِمَامَة فَفَرْضُهَا عَلَىٰ الْكِفَايَةِ، كَالْجِهَادِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ، فَإِذَا قَامَ بِهَا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِهَا سَقَطَ فَرْضُهَا عَلَىٰ الْكِفَايَةِ».[1] وحسب وجهة نظره أن توفر شروط الإمامة في ظل وجود العهد أو اختيار أهل الحل والعقد يجعل دور السواد الأعظم من الناس (أو الشعب) دوراً هامشياً قائماً علىٰ المبايعة والالتزام بالطاعة والنصرة. وفي إطار هذا المنهج الوظيفي قسَّم الماوردي المسلمين إلىٰ أهل إمامة، وأهل اختيار، وأهل طاعة ونصرة، فأهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، يجب أن تتوفر فيهم الشروط الآتية: أولاً: «العدالة الجامعة لشروطها»؛ وثانياً، «العلم الذي يتوصل به علىٰ معرفة من يستحق الإمامة علىٰ الشروط المعتبرة فيها»؛ وثالثاً، «الرأي والحكمة والمؤديان إلىٰ اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف». أما أهل الطاعة والنصرة فهم منقادون لأهل الاختيار، ويجب أن يكونوا ملتزمين ببيعتهم للإمام المختار لهم، دون أن يكونوا شركاء في اختياره.[2]

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٧-١٨.

وبناءً علىٰ ما تقدم، وضع الماوردي سبعة شروطٍ لأهلية الإمام: أَحَدُهَا الْعَدَالَةُ عَلَىٰ شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ، وثانيها «الْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَىٰ الِاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ، وثالثها «سَلَامَةُ الْحَوَاسِّ منْ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَاللِّسَانِ لِيَصِحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةُ مَا يُدْرَكُ بِهَا»، ورابعها «سَلَامَةُ الأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصٍ يَمْنَعُ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَسُرْعَةِ النُّهُوضِ»، وخامسها «الرَّأْيُ الْمُفْضِي إِلَىٰ سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ»، وسادسها «الشَّجَاعَةُ وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَىٰ حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعَدُوِّ»، وسابعها «النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِوُرُودِ النَّصِّ فِيهِ وَانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ.»[1]

وظلت هذه الشروط محل اتفاق بين أصحاب «النظرية الاتباعية»، ولم يختلفوا في شرط منها إلا شرط النسب إلىٰ قريش، فقد انقسموا بين مؤيد ومعارض، لكنهم جميعاً لم ينظروا إلىٰ الحكمة أو العلة الكامنة وراء هذا الشرط، بخلاف ابن خلدون، الذي قيَّم هذا الشرط من منظور مقاصدي، مفاده: «نحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه ... لم نجدها إلا اعتبار العصبية، التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفُرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مُضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم علىٰ سائر مُضر العزة بالكثرة، والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جُعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم... بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون علىٰ سوق الناس بعصا الغلب إلىٰ ما يراد منهم، فلا يخشىٰ من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة... فإذ ثبت أنَّ اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل، ولا عصر، ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٨-١٩.

الكفاية فرددناه إليها، وطردنا الملة المشتملة علىٰ المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة علىٰ من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة علىٰ حسن الحماية».[1]

وبذلك أخرج ابن خلدون شرط القرشية من دائرة التنصيص والإجماع اللذين أشار إليهما الماوردي، وجعلها شرطًا مرتبطًا بضمان انقياد الأمة إلىٰ صاحب المنصب، وذلك تقديراً للعصبية الاجتماعية والسند السياسي الذي يتمتع به.

ومن جانب آخر، نلحظ أن المنهج الوظيفي القائم علىٰ شروط كفاءة الإمام، وأهلية المختارين له، وانقياد عامة المسلمين لاختيارهم الذي يراعي شروط التنصيب المشار إليها أعلاه، جعل الماوردي لا يهتم باتساع دائرة الاختيار، سواء كان ذلك علىٰ مستوىٰ أهل الحل والعقد، أو مشاركة عامة المسلمين في اختيار من يمثلهم. ولذلك لم يحبذ قول العلماء الذين احتجوا بأنَّ الإمامة «لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلدٍ؛ ليكون الرضا به عامًا، والتسليم لإمامته إجماعًا». فدفع احتجاج أولئك العلماء بقوله إنَّ «بيعة أبي بكر الصديق ﷺ علىٰ الخلافة»، كانت «باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها»[2]، بذلك نسف فكرة الجمهور، ومال إلىٰ النصاب المقيد، الذي وضع له سقفًا، يبدأ حدَّه الأدنىٰ برجل واحدٍ، مستندًا في ذلك إلىٰ احتجاج طائفة من العلماء بقول العباس لعلي ﷺ: «أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حُكْمٌ وَحُكْمُ وَاحِدٍ نَافِذٌ»[3].

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.) ج١، ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٣) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٤.

وفي الحد الأعلىٰ لنصاب أهل الحل والعقد استدل الماوردي بأمرين؛ أحدهما: أنَّ بيعة أبي بكر ﷺ «انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وبشر بن سعد، وسالم مولىٰ أبي حذيفة ﷺ»؛ وثانيهما: أنَّ عمر بن الخطاب قد «جعل الشورىٰ في ستة؛ ليُعقد لأحدهم برضا الخمسة».[1]

هكذا جعل هذا المنهج الوظيفي دور عامة الناس دوراً هامشياً، فإذا توفرت الشروط المذكورة أعلاه في مرشح الإمامة الذي يمكن أن «يسرع الناس إلىٰ طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته»، وبناءً علىٰ ذلك اختاره أهل الحل والعقد، وعرضوا الإمامة عليه، «فأجابهم إليها، ثم بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته».[2] إذن رأي السواد الأعظم من الأمة ليس محل ترجيح في اختيار الإمام، بل محل طاعة ونصرة؛ لأن الأمة ليس من حقها اختيار الإمام، بل مبايعته؛ لأن عملية الاختيار حق مشروع للقلة التي تمتاز بالعلم، والعدل، والحكمة.

وعلىٰ المستوىٰ الوظيفي الأدنىٰ أجاز الماوردي إمارة الاستيلاء في الوقت الذي ضعف فيه سلطان الخلفاء العباسيين، وذلك بقوله: إنَّ «إمارة الاستيلاء تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة علىٰ بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين؛ ليخرج من الفساد إلىٰ الصحة، ومن الحظر إلىٰ الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مخذولاً ولا فاسداً

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥-٢٦.

معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع فيه تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز».[1]

ومثل هذا التبرير يعكس مدىٰ اهتمام الماوردي بالدور الوظيفي للدولة وتبرير سياسة الأمر الواقع، دون أن يضع تنظيراً مجرداً لتحديد القواعد الإجرائية والقانونية الناظمة لعلاقات الدولة الرأسية والأفقية. ومن ناحية عملية شجع مفهوم إمارة الاستيلاء والغلبة علىٰ ظهور أمراء متمردين في الأطراف، يفرضون سلطانهم علىٰ الخلفاء الضعفاء في المركز، بزعم أنهم يقومون بصون «القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية».

وبهذه الكيفية ظلت هذه «النظرية الاتباعية» القائمة علىٰ المنهج الوظيفي، والمستندة إلىٰ تجربة الخلافة الراشدة، تشكل معالم النظرية العامَّة لدولة الخلافة، وتتسم في الوقت نفسه بالمرونة والتحور حسب ظروف الزمان والمكان؛ لأنها، كما يرىٰ عبد الجواد ياسين، قد «استطاعت... أن تستوعب داخل إطارها [الفضفاض] دولة الراشدين الشورية، ودولة الأمويين الوراثية الاستبدادية، ودولة العباسيين الأولىٰ بطابعها الدموي، ودولة العباسيين الثانية بحكوماتها السلطانية التي فرغت الخلافة من مضمونها الحقيقي. وفي سبيل ذلك فقد استطاعت -وهي تتلوىٰ مع التاريخ- أن تقر مبدأ الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ الاستخلاف الفردي، ومن عمر الاستخلاف الجماعي، وتقبل من تجربة عثمان مبدأ تأييد الولاية، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السلطة أو الأسرة المالكة، وتقر من خلال الواقع العباسي مبدأ ولاية السلاطين والوزراء».[2]

---

(١) **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٦.

(٢) عبد الجواد، ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨) ص ٣١.

ويبدو أن هذه المرونة قد ساعدت علىٰ استمرارية هذه «النظرية الاتباعية»، التي استندت إلىٰ حد كبير إلىٰ تبرير الواقع السياسي القائم، وتنصيص التاريخ؛ عملاً بمجريات الظروف السياسية المحيطة. وما انفك هذا الوضع التنظيري التابع للواقع السياسي قائمـًا إلىٰ أن واجهت دولة الخلافة العثمانية تحديات الدول الاستعمارية الأوروبية، المتفوقة عليها اقتصاديـًا وسياسيـًا واجتماعيـًا، والطامعة في بسط سلطانها علىٰ فضاءاتها الجغرافية.

■ منهجية التنظير الشيعي للإمامة

ظهرت بدايات التنظير الشيعي للإمامة في عهد الخلافة الأموية، وفي بيئة مناهضة لنظام الحكم السني القائم آنذاك، والذي استمر لقرون طويلة، ولا شك في أن هذه التقابلية قد وَلَّدت جدلاً طويلاً في الإطار الفقهي الشيعي نفسه، وصراعًا مريراً مع أهل السنة والخوارج.

ويصعب في هذا الجزء أن نغطي مواقف كل الفرق الشيعية من قضية الإمامة، ولكن نكتفي بتركيز النقاش علىٰ أدبيات الإمامية الاثني عشرية، ومنهجها التنظيري، الذي زاوج بين تأويل النصوص (القرآنية والحديثية) والتجربة التاريخية، مستنداً في ذلك إلىٰ مرتكزين؛ يقضي أحدهما بأن الرسول ﷺ قد عين عليًا بن أبي طالب ﷺ إماماً للمسلمين بنصٍ ظاهرٍ، «من غير تعريض بالوصف، بل إشارة بالعين».[1] وحجتهم في ذلك أن الرسول ﷺ قد «بُعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة، ويتركهم هملاً يرىٰ كل واحدٍ منهم رأياً، ويسلك كل واحد طريقاً، لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه، وينص علىٰ واحد هو الموثوق به، والمعول عليه، وقد عين علياً في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً».[2]

---

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢) ج١، ص ١٦٣. في التعريض بالإمامة لعلي بن أبي طالب ﷺ يقول الشهرستاني: «أما تعريضاته مثل أن بعث أبا بكر ليقرأ سورة البراءة علىٰ الناس في المشهد، وبعث بعد علياً ليكون هو القارئ عليهم، والمبلغ عنه إليهم، وقال نزل عليَّ جبريل فقال: يبلغه رجل منك، أو قال من قومك، وهو يد علىٰ تقديمه علياً ﷺ. ومثل ما كان يؤمر علىٰ أبي بكر وعمر غيرهما من الصحابة في البعوث، وقد أمر عليهما عمرو بن العاص في بعث، وأسامة بن زيد في بعث، ما أمر [علىٰ] عليّ أحداً قط». «أما تصريحاته فمثل ما جرىٰ في نأناة [تعني العجز والضعف] الإسلام حين قال: من الذي يبايعني علىٰ ماله، فبايعه جماعة، ثم قال: من الذي يبايعني علىٰ روحه، وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي، فلم يبايعه أحد، حتىٰ مد أمير المؤمنين علي ﷺ يده فبايعه علىٰ روحه، ووفى بذلك حتىٰ كانت قريش تعير أبا طالب أنه أمَّر عليك ابنك». **المصدر السابق نفسه**، ص ١٦٣.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ١٦٣.

وقد اقتضت عملية التعيين بالنص حسب رؤية الإمامية أن يكون الإمام معصوماً؛ لأن الإمام يقوم «مقام الرسول ﷺ، فيما كان يتعلق به من أمر الدين وحفظ نظامه»[1]. وبهذا التصور أضحت الإمامة في أدبيات الشيعة مكملةً للنبوة الخاتمة، وأصل من أصول الدين الخمس، والإيمان بها واجب علىٰ المسلمين. واستمد المرتكز الثاني شريعته من التجربة التاريخية، المتمثلة في انتقال الإمامة من علي بن أبي طالب إلىٰ ابنه الحسن، ومن الحسن إلىٰ الحسين، ومن الحسين إلىٰ علي زين العابدين، ثم تناسل الأئمة من بعده في نسق عمودي من أحفاد الحسين إلىٰ أن بلغ عدد الأئمة الكلي اثني عشر إماماً. وعند هذا المنعطف ظهرت فكرة التوريث العمودي في سلالة الحسين بن علي دون غيرها، ويقول الكليني في هذا المضمار، نقلاً عن علي بن إبراهيم بن أبي فاختة: «لا تعود الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين أبداً»،[2] وذلك استناداً إلىٰ قوله سبحانه ﷻ: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥].

وبناءً علىٰ ذلك تشكلت عملية التوريث العمودية التي بلغت منتهاها عند الإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري، الذي أجمعت أدبيات الإماميَّة بأنه في حالة غيبة منذ القرن التاسع الميلادي، وسيظهر آخر الزمان تحت مسمىٰ «المهدي المنتظر» أو «الإمام الغائب أو القائم»، ويملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. وبسبب الغيبة الصغرىٰ أو الكبرىٰ أخرجت الشيعة الإمامية الاثنا عشرية من دائرة الفعل السياسي المباشر، حيث إنها تمترس خلف مفهوم «التقية» في ظل الأنظمة السياسية الباطشة، وأشواق عودة الإمام «الغائب». ولم يتمَّ تجاوز الاثني عشرية

(١) الكرماني، أحمد حميد الدين، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق: مصطفىٰ غالب (بيروت: دار المنتظر، ط ١، ١٩٩٦) ص٧٤.

(٢) عبد الجواد، ياسين، **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٣١.

هذا الركود السياسي إلا في عهد الدولة الصفوية (١٥٠١- ١٧٢٤م) التي أفتىٰ علماؤها بجواز ولاية الفقهاء نيابة عن الإمام الغائب، وكذلك الإمام الخميني الذي أجاز ولاية الفقيه الواحد أثناء غيبة الإمام المنتظر، وذلك بقوله: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمر المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب علىٰ الناس أن يسمعوا ويطيعوا... لقد فوض الله الحكومة الإسلاميَّة الفعليَّة المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلىٰ النبي وأمير المؤمنين».[١]

ونخلص بهذا السرد الموجز إلىٰ أن المنهج التنظيري للشيعة الإمامية قد استمد شرعيته من بعض النصوص القرآنية والحديثية المؤولة والتجربة التاريخية التي امتدت لقرون من الزمان، وتبلورت حصيلته في أربعة مرتكزات، قوامها الوراثة النبوية نسباً ووظيفةً، والعصمة المانعة من الوقوع في الزلات والأخطاء، وفكرة الغيبة، وظهور «المهدي» المنتظر بعد غيبته الكبرىٰ، ليملأ «الأرض عدلاً وقسطاً، كما ملئت جورًا وظلماً».[٢]

ويختلف هذا المنهج التنظيري الإمامي في بعض الجوانب عن المنهج السني الوظيفي؛ لأنه اهتم بمواصفات الإمام المعصوم، ودوره في حماية الدين وحراسة الدنيا، رافضاً آلية الاختيار الواردة في أطروحة أهل السنة الاتباعية؛ متعللاً بأنَّ الوصية حق مثبوت للإمام علي بن أبي طالب، دون غيره، وقائمة بالعهد بين الأئمة التسعة من سلالة الحسين.

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر، الخميني، روح الله، **الحكومة الإسلامية**، ترجمة مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني (بيروت: دار الولاء للطباعة والنشر، ٢٠١١م).

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (ظهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٥، د.ت) ج١، ص ٣٣٨.

■ إرث الخلافة العثمانية والأطروحات البديلة

بعد هزيمة الدولة العثمانيَّة في الحرب العالميَّة الأولىٰ، وسيطرة الحلفاء علىٰ مساحات واسعة من ولاياتها العربيَّة وأجزاء من قلبها النابض في الأناضول، تصاعد نفوذ الحركة الوطنيَّة التي قادها مصطفىٰ كمال (١٨٨١-١٩٣٨م) ضد رئاسة الخلافة العثمانيَّة في الآستانة؛ لدرجةٍ دفعت شيخ الإسلام أن يصدر فتوىٰ بكفر مصطفىٰ كمال أتاتورك وجواز محاربته، لكن الكماليِّين لم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل أوعزوا إلىٰ مفتي أنقرة بأن يصدر فتوىٰ مضادة، تنفي صلاحية فتوىٰ شيخ الإسلام. وبلغ الصراع ذروته بين الطرفين في ٣٠ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٢م، عندما تقدم الدكتور رضا نور بك، وزير الصحة والتعاون الاجتماعي في حكومة أنقرة آنذاك، إلىٰ الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ طالبًا فصل السلطنة عن الخلافة، وتولي الحكومة التركيَّة الجديدة إدارة دفة الحكم في تركيا[1]. وبعد مداولات عصيَّة بين الكماليِّين وخصومهم السياسيين، توصلت الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ إلىٰ القرارين الآتيين:

١. «إن الشعب التركي قد فوض الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ، التي تمثله تمثيلًا حقيقيًا في جميع حقوق سيادته وحاكميته بمقتضىٰ قانون التشكيلات الأساسيَّة، بحيث تجتمع تلك السيادة والحاكميَّة في الشخصيَّة المعنويَّة للجمعيَّة اجتماعًا لا يقبل تركًا، ولا تجزئةً، ولا نقلًا إلىٰ غيرها، كما فوض إليها استعمال تلك السيادة وعدم الاعتراف بأي قوة أو هيئة لا تستند علىٰ الإرادة الوطنيَّة. فهذا لا يعترف بشكل أي حكومة في داخل حدود الميثاق الوطني إلا حكومة الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ لتركيا. من أجل ذلك يعتبر الشعب التركي شكل الحكومة التي في الآستانة والمستندة علىٰ السيادة

(١) كوثراني، وجيه، **مختارات سياسية من مجلة المنار: رشيد رضا** (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠) ص ٥٨-٥٩.

الشخصيَّة منتقلة إلىٰ التاريخ انتقالًا أبديًا ابتداءً من يوم ١٦ مارس/ آذار ١٩٢٠م.

٢. الخلافة في آل عثمان، بحيث تنتخب الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ لها من آل ذلك البيت أرشدهم وأصلحهم علمًا وأخلاقًا، والدولة التركيَّة سناد مقام الخلافة.»[١]

وفي خطبته أمام الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ، ثمَّن مصطفىٰ كمال قرار فصل السلطنة عن الخلافة، بعد أن استهل خطبته بنقدٍ لاذعٍ للبرقيَّة التي أرسلها توفيق باشا عن دور الباب العالي في مفاوضات مؤتمر الصلح، ثم عرَّج علىٰ تاريخ الدولة الإسلاميَّة؛ ليثبت من خلاله أنَّ العلاقة بين السلطنة والخلافة علاقة قائمة علىٰ الانفصال، وأن حدود الدولة العثمانيَّة في عهد الانحطاط السلطاني صارت «تضيق كل يوم، وتنقص قوات الشعب التركي مادة ومعنىٰ كل يوم، وتنزل الضربات الموجعة علىٰ رأس الاستقلال التركي، وتمحق أراضي المملكة وثروتها ونفوسها وكرامتها بسرعة مدهشة»[٢]، إلىٰ أن هبَّ الشعب التركي وأسسَّ دولةً باسمه وعنوانه، ثم «جمع السُّلطة الشعبيَّة لا في شخص واحد، بل في مجلسٍ عالٍ مؤلفٍ من وكلائه الذين ينتخبهم جميع أفراده، وهذا المجلس مجلسكم الموقر، أي الجمعيَّة الوطنيَّة التركيَّة الكبرىٰ»، هو الحكومة، «وليس هناك مقام سلطنة أو هيئة حكومة أخرىٰ في البلاد».[٣]

ويعلل أتاتورك في كلمته التاريخيَّة أمام الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ تجريد الخلافة من سلطتها الزمنيَّة، بقوله: «أيها السادة، لقد رأينا مقام

---

(١) «تقرير الدكتور رضا نور، الموقع من ٦٨ نائبًا»، **مجلة المنار** (مجلد ٢٣، ج١٠، ١٩٢٢م) ص ٧٨٦-٧٨٨.

(٢) «خطبة الغازي مصطفىٰ كمال باشا»، **مجلة المنار** (مجلد ٢٣، ج١٠، ١٩٢٢م) ص ٧٧٢-٧٨٤، و٧٨٢.

(٣) **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٨٢-٧٨٣.

الخلافة في بغداد في عهد الخلفاء العباسيين وفي مصر يعيش قرونا بجانب السلطنة، مع انفراده عنها، وإن من الطبيعي جدًا أن يكون مقام الخلافة بجانب مقام السلطنة الشعبيَّة... والآن -أيها السادة- مقام الخلافة محفوظ بجانبه مقام السيادة والسلطنة الوطنيَّة، أي الجمعيَّة الوطنيَّة التركيَّة الكبرىٰ. ولا شك في أنَّ هذين المقامين يقفان جنبًا إلىٰ جنب، وقفةً أعلىٰ وأسمىٰ من وقفة الخلافة العاجزة الضعيفة إزاء ملكشاه؛ لأن تركيا الحديثة تمثلها الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ، ولأن الشعب التركي يتعهد ويتكفل بأن يكون سنادًا لذلك المقام بجميع قواه».[1]

وفي ظل هذه التطورات، اتهمت الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ السلطان محمد وحيد الدين السادس (١٩١٨-١٩٢٢م) بالخيانة، نسبة لتجاوبه مع قوات الاحتلال الأوروبيَّة، وتوقيعه علىٰ معاهدة سيفر لسنة ١٩٢٠م، التي أوصت بفصل الولايات العربيَّة من الدولة العثمانيَّة ووضع جزر بحر إيجة تحت السيادة اليونانيَّة. وخوفًا من المساءلة السياسيَّة هرب السلطان إلىٰ جزيرة مالطة علىٰ متن بارجة بريطانيَّة، وأخيرًا استقر في الريفييرا الإيطاليَّة. وتوفي في مدينة سان ريمو في ١٦ مايو/ آيار ١٩٢٦. استغلت الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ هرب السلطان محمد وحيد الدين، وعرضت منصب الخلافة، بسلطاته الدينيَّة المقيدة، علىٰ عبد المجيد بن السلطان عبد العزيز، الذي قبل المنصب، وأُعلن قبوله علىٰ الملأ[2].

(١) **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٨٢.

(٢) انظر:

Stanford J. Shaw and Ezel Kural shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, p. 365.

كان قرار الفصل بين السلطنة والخلافة تمهيدًا لإلغاء منصب الخلافة، لكن الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ يبدو أنها قد مازجت بين المؤسستين، وآثرت تأجيل إلغاء الخلافة؛ خوفًا من إثارة الرأي العام المسلم ضدها. وفي الوقت نفسه حظي قرار الفصل بتأييد حذر في أوساط المسلمين؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن عزل السلطان محمد وحيد السادس وتعيين ابن عمه عبد المجيد خليفة بلا سلطنة، ربما يفسح المجال لتحسين أداء الخلافة علىٰ المستوىٰ الديني والحضاري الناظم لعلاقات الشعوب المسلمة، فضلًا عن أن نقل سلطات السلطنة إلىٰ الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ ربما يعزز تحسين أداء الحكومة التركيَّة بسلطاتها الثلاث.

بهذه الكيفية، برز تياران تشريعيان أو منهجان للتشريع في الدولة العثمانية، أحدهما منفعلٌ بمنجزات الحداثة الأوروبية ونظرتها للعلاقة التشاركية بين الحاكم والمحكوم، دون أن يكون الحاكم منفرداً بالسلطة والمحكومين أهل طاعة ونصرة؛ وثانيهما آثر العودة إلىٰ منهج التنظير الوظيفي للإمام دون المحكوم، كما جاء في رد الشيخ محمد رشيد رضا علىٰ قرار فصل الخلافة والسلطنة: «إن الغازي كمال مصطفىٰ باشا مخطئ فيما رمىٰ إليه في خطبته من محاولة إثبات أن نظام الخلافة الشرعي غير صالح، ولا موافق لمصلحة الأمة، وإن سيدنا عمر علم بذلك، ومهَّد السبيل لنظام غيرها، بأمره بالشورىٰ في انتخاب الخليفة بعده، ومخطئ في استدلاله علىٰ ذلك بعجز الأمويين والعباسيين والعثمانيين عن إقامة تلك الخلافة، كما أخطأ في دعواه أن جمهور الصحابة جعلوا الخلافة تابعة لقوة العصبيَّة الجنسيَّة. ونتيجة هذا أنه مخطئ في حكمه المقصود بالذات من أنَّ الحقَّ أو الصواب ما فعله المتغلبون علىٰ الخلفاء الأولين من سلب سلطتهم، وجعلهم آلة للتبرك بلقبهم، وأن ذلك حجة لاقتداء الحكومة التركيَّة الوطنيَّة بهم، كل ذلك باطل واعتداء علىٰ الشرع، نُفذ بالقوة، ويمكن الآن أن يُنفذ مثله بالقوة، لكن لم يمكن ذلك ولن يكون هذا حقًا ولا خيرًا لمن فعله... وقد بينا الحقَّ في مقالات نشرناها في هذا

الجزء، وقد كتبنا إلىٰ الغازي مصطفىٰ كمال كتابًا، أشرنا فيه إلىٰ الخطة المثلىٰ في إحياء مقام الخلافة والانتفاع به، وذلك قبل وقوع هذا الحدث الأخير، الذي نرجو أن يصححوا خطأهم فيه بعد الصلح، واستشارة علماء الإسلام الأعلام من جميع الأقطار».[1]

لم يكتف الشيخ رشيد رضا بالتعليقات الناقدة لخطبة أتاتورك أمام الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ، ونتائج الفصل المرتبة عليها، بل نشر سلسلة من المقالات في مجلة المنار؛ لتوعية الرأي العام المسلم بخطورة التعديلات التي أجرتها الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ في أنقرة علىٰ مستقبل الخلافة الإسلاميَّة، التي تعني بالنسبة له رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا حسب مقتضيات الشريعة الإسلاميَّة[2]، ولإثبات هذا الفهم الفقهي الاصطلاحي؛ احتج الشيخ رشيد رضا بأدبيات المتكلمين والفقهاء التي أقرَّت شرعيَّة الخلافة، واستندت مرجعيتها إلىٰ القرآن والسنة وإجماع السلف. كما عضد الشيخ رشيد رضا رأيه ببعض الشواهد التاريخيَّة الناقضة لشواهد الغازي مصطفىٰ كمال في خطبته التي ألقاها أمام الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ. ثم خاطب الشيخ رضا الرأي العام التركي خطابًا تحريضيًا، يحثه فيه علىٰ النهوض «بتجديد الخلافة الإسلاميَّة، بقصد الجمع بين هداية الدين والحضارة لخدمة الإنسانيَّة»، كما أبان في خطابه التحريضي «حقيقة الخلافة وأحكامها، وشيئًا من تاريخها وعلو مكانتها، وبيان حاجة جميع البشر إليها، وجناية المسلمين علىٰ أنفسهم بسوء التصرف فيها، والخروج بها عن موضوعها، وما يعترض الآن في سبيل إحيائها، مع بيان المخرج منها».[3]

---

(١) تعليق المنار علىٰ «خطبة الغازي مصطفىٰ كمال باشا»، **مجلة المنار** (مجلد ٢٣، ج١٠، ١٩٢٢م) ص ٧٨٤-٧٨٥.

(٢) رشيد رضا، محمد، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨) ص ٩.

(٣) **المصدر السابق نفسه**، ص ١١.

وبهذه الكيفيَّة، تحرك الشيخ رشيد رضا في فضاء فقهي تقليدي؛ ليثبت شرعيَّة الخلافة، وفي فضاء آخر سياسي؛ ليعالج مشكلة إحيائها حسب معطيات الواقع السياسي في العالم الإسلامي المتصدع آنذاك. وتجسد هذا التشخيص الثنائي في ثلاثة اتجاهات فكريَّة سياسيَّة رئيسية؛ تمثل الاتجاه الأول في رفض الشيخ رشيد رضا لأطروحة الكماليِّين التي وصفت الخلافة بأنها نظام حكم لا ديني، وفي المقابل قدم أطروحة تأصيليَّة مفادها أن الخلافة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، وأنَّ سلف الأمة أوجبوا علىٰ المسلمين نصب إمامهم شرعًا لا عقلًا في كل زمانٍ ومكانٍ، وكلفوا أهل الحل والعقد منهم بعمليَّة الاختيار والمبايعة. ثم أطنب في شرح شروط أهل الاختيار للخليفة، والشروط المعتبرة في الخليفة نفسه، وصيغة مبايعته، وكيفيَّة إحياء الخلافة وفق متطلبات العصر؛ ناظمًا بذلك إطارًا إجرائيًا وفقهيًا لمصطلح الخلافة، مستمدًا من منهج التنظير الوظيفي الذي وضع الماوردي لَبِناته. كما أوضح بعض الخطوات اللازم اتباعها لإحياء هذه المؤسسة التي تمثل السياج الواقي لوحدة الأمة الإسلاميَّة وحماية الدين الإسلامي، كما يرىٰ.

وتبلور الاتجاه الثاني في تصنيف الشيخ رشيد رضا للمتصدرين للزعامة السياسيَّة في العالم الإسلامي إلىٰ ثلاثة أحزاب. يقف علىٰ أحد طرفيها حزب المتفرنجين الذي يعتقد أن الدين لا يتفق مع متطلبات العصر السياسيَّة والعلميَّة والحضاريَّة، وأن «الدولة التي تتقيد بالدين تقيدًا فعليًا لا يمكن أن تعز وتقوىٰ، وتساوي الدول العزيزة»[1]. ويعزو رضا هذا الموقف إلىٰ منابته المعرفيَّة (الإبستمولوجيَّة)؛ لأن الذين ينتمون إليه قد تعلموا في مؤسسات علمانيَّة أوروبيَّة، ويكثر وجودهم في تركيا ومصر، ويقل نفوذهم في سوريا والعراق والهند. وأن غاية طرحهم السياسي تكمن في رفضهم لمؤسسة الخلافة، ودعوتهم لتأسيس نظام حكم لا ديني، يقوم

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧٠.

في بنائه السياسي والانتمائي علىٰ رباط الوطنيَّة بدلًا من رباط الدين[١]. ويقف علىٰ الطرف الآخر «حزب حشويَّة الفقهاء الجامدين» الذين يتمنون أن تكون حكومتهم إسلاميَّة محضة في شكلها ومضمونها، حتىٰ لو كانت مخالفة لمدنيَّة العصر، ويقتدون في تطبيق ذلك سيرة السلف والفقهاء المقلدين، ويرفضون الاجتهاد المطلق في المعاملات الدنيويَّة وتسيير شؤون الدولة وفق متطلبات العصر[٢]. ويوجد بين الطرفين «حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل» الذي يجمع «بين الاستقلال في فهم فقه الدين والحكم الشرعي الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبيَّة». ويعتقد الشيخ رشيد رضا أن هذا الحزب يستطيع «إزالة الشقاق من الأمة، علىٰ ما يجب عمله من إحياء منصب الإمامة، إذا اشتد أزره، وكثر ماله ورجاله، فإن موقفه في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين».[٣] وبذلك يستطيع حزب الإصلاح «أن يوجه كل قصده وهمه أولًا إلىٰ بيان شكل حكومة الخلافة الإسلاميَّة الأعلىٰ بالنظام اللائق بهذا العصر الذي امتاز بالنظام علىٰ سائر العصور، ثم يحاول إقناع أصحاب النفوذ في البلاد الإسلاميَّة المرجوة لتنفيذه بما فيه من المصالح والمنافع والسعادة، وبتفضيله علىٰ جميع أنواع الحكومات في العالم كله، وبإمكان تنفيذه، ودفع كل ما للمتفرنجين واليائسين من الشبهات علىٰ ذلك».[٤]

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧٠-٧١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٧٢-٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٧٠.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ٧٧.

بهذا التبسيط السطحي للواقع السياسي المعقد آنذاك، سعىٰ الشيخ رشيد رضا إلىٰ إعطاء حزب الإصلاح الإسلامي الذي يتزعمه أهليَّة الحل والعقد، المكلفة بإحياء الخلافة الإسلاميَّة وفق أنموذج الخلافة الجديدة، الذي ينشد تطبيقه في عالم إسلامي معقد التضاريس السياسيَّة.

أما الاتجاه الثالث فيتشكل في دعوته لعقد مؤتمرات إسلاميَّة، تُسهم في تمكين حزب الإصلاح الإسلامي من الترويج لأطروحته الإحيائيَّة لمنصب الخلافة القائمة علىٰ إحياء الدين والشريعة، ثم بعد ذلك تأتي الخطوات الإجرائيَّة لتنفيذ الأطروحة علىٰ أرض الواقع. لكن توصيات المؤتمر الذي عُقد في القاهرة عام ١٩٢٦م، أي بعد عامين من إلغاء الخلافة العثمانيَّة، كانت مثبطة لتطلعات الشيخ رضا؛ لأن المؤتمر قد أوصىٰ بتأجيل البت في مسألة الخلافة؛ لأنه «لا يمكن تحققها بالنسبة إلىٰ الحالة التي عليها المسلمون الآن»، وحلًا لهذه المعضلة اقترحت لجنة المؤتمر: «أن تتضافر الشعوب الإسلاميَّة علىٰ تنظيم وعقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلاميَّة المختلفة؛ لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت إلىٰ آخر، حتىٰ يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة علىٰ وجه يتفق مع مصلحة المسلمين». واقترح الشيخ رشيد رضا أن تكون مصر مقرًا رئيسا لاجتماع العلماء وتبادل الآراء في الخلافة وكيفيَّة إحيائها. لكن كل هذه المقترحات النظريَّة بشأن إحياء الخلافة مصطلحًا ووظيفة ظلت حبيسة الجدل الإجرائي والفقهي، ولم تنفذ بأي صورة من الصور التي اقترحها الشيخ رشيد رضا؛ لأن الصراعات السياسيَّة علىٰ منصب الخلافة كانت أشد عنفًا وقوةً من تطلعاته الفقهيَّة[1].

(١) لمزيد من التفصيل انظر: «مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية»، **مجلة المنار** (مج ٢٧، ١٩٢٦) ص ٢٠٨-٢٣٢؛ ٢٨٠-٢٩٤؛ ٣٧٠-٣٧٧؛ ٤٤٩-٤٥٨.

وفي تلك الأثناء، أصدر الفقهاء والعلماء الأتراك المناصرون للحركة الكماليَّة منشورًا وافيًا بعنوان «الخلافة وسلطة الإمامة»، بينوا فيه مفهوم «الخلافة، وأوصافها، وشروطها، وأدوارها، وتاريخ تقلباتها السياسيَّة.[1] وطرحوا سؤالاً جوهريًا علىٰ المستوىٰ النظري: هل الخلافة الإسلاميَّة مسألة اعتقاديَّة أصيلة في بنية الدين نفسه، أم أنها من المسائل الفرعيَّة المتعلقة بحقوق المسلمين ومصالحهم ولا علاقة لها بالاعتقاد؟ ووضَّح المنشور بجلاء أن مسألة الخلافة ليست مسألة اعتقاديَّة، بل قضيَّة دنيويَّة وسياسيَّة، ولذلك يجوز التفريق بين «هيكلها الشكلي» و«مقصدها الموضوعي»؛ لأن النصوص المرجعيَّة سكتت عن القضايا المتعلقة بشكل نظام الحكم في الإسلام، ناقلةً إياها إلىٰ دائرة المباح، أو الاجتهاد البشري المتأثر بمتطلبات العصر. ولذلك أقر المنشور بشرعيَّة المقصد الموضوعي، ورفض الالتزام بموروثات الهيكل الشكلي، بحجة أن تاريخ المسلمين السياسي أفرز أشكالًا متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل؛ لذلك لا يجوز إسقاط إلزاميَّة المقصد الموضوعي علىٰ الهيكل الشكلي للخلافة، علمًا بأن بنية الهيكل الشكلي قد تكونت في فضاء الممارسة التاريخيَّة التي تؤكد عمليَّة الفصل بين السلطنة والخلافة. وبناءً علىٰ ذلك

(١) لمزيد من التفصيل انظر: **الخلافة وسلطة الأمة**، نقله للعربية عبد العزيز سني بك (القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٥م). نشرت الطبعة التركية عام ١٩٢٢م؛ صدرت الطبعة الأولىٰ للترجمة العربية عام ١٩٢٤م؛ وصدرت الطبعة الثانية عام ١٩٥٥م، وقدم لها نصر حامد أبوزيد، حيث وضع النص في إطاره السياسي والاجتماعي. ويوجد النص الكامل للخلافة وسلطة الأمة في: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا- علي عبد الرازق- عبد الرحمن الشهبندر، دراسة نصوص** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦م) ص ٢٠٩-٢٤٨. وقد احتوىٰ هذا الكتاب علىٰ نصوص مهمة عن الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا وما بعدها، إذ ضم الكتاب بين دفتيه فصولاً من كتاب محمد رشيد رضا عن الخلافة، والإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، والخلافة وسلطة الأمة لأنصار الثورة الكمالية، وبعض النصوص التي نشرها عبد الرحمن شهبندر بشأن الخلافة، فضلاً عن بعض الرسائل المتبادلة بين محمد رشيد رضا وشكيب أرسلان. وقدم كوثراني لهذه النصوص بمقدمة شاملة للظرف السياسي الذي حدثت فيه هذه الجدالات الفقهية-السياسية.

برر علماء الأتراك الكماليِّون عملية الفصل، وثمنوا حكومة الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ في أنقرة بأنها شكل بديل لأشكال السُّلطة التي لا تتعارض مع وجود الخلافة في شكلها الديني الذي يعزز دور الخليفة في تحقيق وحدة الأمة الإسلاميَّة.[1]

وبعد ثلاثة أشهر من صدور منشور المرافعة -«الخلافة وسلطة الأمة»- في تأييد فصل السلطنة عن الخلافة، صدر كتاب مصطفىٰ صبري التوقادي، الموسوم بـ «النكير علىٰ منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة». وصبري من علماء الأتراك البارزين الذين تقلدوا العديد من المناصب الحساسة في عهد الكماليِّين، ومن أهمها منصب مشيخة الإسلام، وعضويَّة مجلس الأعيان العثماني. وكان صبري من المدافعين المتعصبين للخلافة العثمانيَّة وضرورة استمراريتها بشقيها السلطاني والديني[2]. وعندما ضاق الكماليِّون ذرعًا بانتقاداته السياسيَّة وخطبه التحريضيَّة ضدهم، هاجر صبري إلىٰ قاهرة المعز، حيث ألَّف كتاب «النكير»، لإبراز سوآت الكماليِّين وجورهم علىٰ الخلافة العثمانيَّة، واصفًا ما ذكره في صفحات كتابه من انتقادات بأنه: «بعضٌ مِمَّا اكتسبَتْه أيدي الاتِّحاديين والكماليِّين الذين قبَضوا علىٰ زمام الدَّولة العثمانيَّة منذ ستَّ عشرةَ سنة، فارْجِع البصَر إلىٰ ما قبلها، كيف تجدها عند القياس بحالتها التي هي عليها اليوم من حيثُ فسحةُ المَمْلكة وضيقُها، وعَمارُها وخَرابُها، ومن حيثُ كثرةُ نفوسِ الأمَّة وقِلَّتُها، ومن حيث معيشتُهم وثَرْوتُهم، وأمنهم وراحتهم، ثم ارجِع البصر كرَّتين؛ حتَّىٰ تهتدي إلىٰ إدراك الفرق بين ما كانت عليه الدولة، أَعنِي الدَّولة المعظَّمة الجامعة

(١) لمزيد من التفصيل، انظر النص الكامل لهذا المنشور (الخلافة وسلطة الأمة) في: وجيه كوثراني، **الدولة الخلافة في الخطاب العربي**، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢٤٨.

(٢) لمزيد من التفصيل عن سيرة الشيخ مصطفىٰ صبري التوقادي، انظر: القوسي، مفرح بن سليمان، **الشيخ مصطفىٰ صبري وموقفه من الفكر الوافد** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م).

للسَّلطنة العثمانيَّة والخلافة الكبرىٰ الإسلاميَّة، مقترنة إحداهما بالأخرىٰ، مع ما استتبعَتْه تلك المقارنة التي هي أزهىٰ وأبهىٰ من قِران السَّعدين عند الثقَلَين من حالات وعادات وملَكات دينيَّة وأدبيَّة واجتماعيَّة، توارَثْناهن من آبائنا، وكُنَّ كالمشخِّصات لأمَّتنا تمتاز بهن، ولكلٍّ منهن قيمةٌ عظيمة لا تَعْدلها فوائد العالم عند أقوام ذوي السَّجايا الرَّزينة التي تقوم بها حياةُ الأمم، وتدوم علىٰ قدر ما يحظَوْن منها، وبين ما آلت إليه اليوم، وأعني به الدَّولة الصغيرة اللادينيَّة القوميَّة».[1]

واضح من هذا النصّ أن الشيخ صبري كان متحاملًا علىٰ الحركة الكماليَّة، ومستخفًا بمنجزاتها السياسيَّة، ومُعرّضًا بفساد زعمائها الدينيين، ونزعتهم العصبيَّة للجنس التركي، ومحاربتهم للخلافة الإسلاميَّة، فضلًا عن تواطؤهم الخفي مع الإنجليز واليهود والماسونيَّة. لكن هذا التحامل من زاوية أخرىٰ يعكس طرفًا من النظرة الداخليَّة المعارضة لتوجهات الكماليِّين بشأن الخلافة.

(١) مصطفىٰ صبري، محمد، **النكير علىٰ منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**، تحقيق: مصطفىٰ حلمي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤) ص ٢٠٩.

وبعد عام من هذا الجدل الفقهي-السياسي الذي أثاره قرار فصل السلطنة عن الخلافة، وقَّع الكماليُّون علىٰ معاهدة السلام الثانية مع الحلفاء في مدينة لوزان بسويسرا، في ٢٤ يوليو/ تموز ١٩٢٣م، وبموجب هذه المعاهدة، التي أضحت تُعرف بمعاهدة لوزان، تمَّ إبطال معاهدة سيفر (Sèvres) لسنة ١٩٢٠م[١]، وأُعيدت الأناضول وتراقيا الشرقيَّة إلىٰ الدولة العثمانيَّة. وبهذا الإنجاز حقق الكماليُّون نصرًا سياسيًا لصالح إعادة بناء الدولة التركيَّة. وفي ١٣ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٣م أعلنت الجمعيَّة الوطنيَّة الكبرىٰ أنقرة عاصمة للجمهوريَّة التركيَّة، وبعد أسبوع من ذلك الإعلان أجازت الجمعيَّة نفسها الدستور الجديد لقيام الجمهوريَّة التركيَّة، وانتخبت مصطفىٰ كمال أتاتورك أول رئيس لها، وعصمت أنون أول رئيس لمجلس وزرائها. ولا جدال في أن هذه الإنجازات المتلاحقة قد عززت شوكة الكماليِّين، وأكسبتهم تأييدًا شعبيًا واسعًا، مكَّنهم في خاتمة المطاف من إلغاء الخلافة العثمانيَّة في ٣ مارس/ آزار ١٩٢٤م[٢].

---

(١) هي معاهدة سيفر (أو معاهدة السلام أو الصلح الأولىٰ) التي وقعها السلطان العثماني محمد وحيد الدين السادس مع الحلفاء عقب الحرب العالمية الأولىٰ، أي في ١٠ أغسطس/ آب ١٩٢٠ م، وقد اشتملت البنود الآتية:

١. منح تراقيا والجزر التركية الواقعة في بحر إيجه إلىٰ اليونان.
٢. الاعتراف بكل من سوريا والعراق كمناطق خاضعة للانتداب.
٣. الاعتراف باستقلال شبه الجزيرة العربية.
٤. الاعتراف باستقلال أرمينيا.
٥. الاعتراف باستقلال كردستان وضم ولاية الموصل إليها.
٦. اعتبار مضائق البسفور والدردنيل مناطق مجردة من السلاح وتحت إدارة عصبة الأمم.

بيد أن حكومة الجمعية الوطنية الكبرىٰ رفضت قبول معاهدة سيفر ووصفت توقيع السلطان عليها بالخيانة.

لمزيد من التفصيل انظر:

Stanford J. Shaw and Ezel Kural shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* p. 356.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر:

Standford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, pp. 365-369.

■ إلغاء الخلافة وتداعياته الفكريَّة-السياسيَّة

أحدث إلغاء الخلافة العثمانيَّة جدلًا سياسيًا وفقهيًا واسعًا في حواضر العالم الإسلامي، فالمعارضون لذلك القرار عدّوه ردَّة سياسيَّة توجب المراجعة والتوبة، والمؤيدون اعتبروه خطوة تجاه الإصلاح السياسي والتجديد؛ لأن الخلافة العثمانيَّة في عُرفِهم قد فسدت وأفسدت. ونذكر من المؤيدين الشيخ علي عبد الرازق، الذي أصدر كتابًا بعنوان: الإسلام وأصول الحكم، في أبريل ١٩٢٥م، واصفًا الخلافة بأنها قضيَّة دنيويَّة سياسيَّة، لم يرد بشأنها نص قرآني أو حديث نبوي، ولم ينعقد عليها إجماع، بل إن بعض العلماء الذين برروا شرعيتها اعتمدوا علىٰ «أقيسة المنطق وأحكام العقل».[١]

أما من حيث الممارسة السياسيَّة فيرىٰ الشيخ عبد الرزاق أنها لم تعتمد علىٰ ضوابط شرعيَّة ثابتة، بل استندت إلىٰ منطق القوة الماديَّة في مواجهة الخصوم السياسيين. ولذلك وصفها بأنها كانت «نكبة علىٰ الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد»؛[٢] لأنها «لم تكن شيئًا قائمًا علىٰ أساس من الدين القويم، أو العقل السليم، وبأنَّ ما زعموا أن يكون برهانًا لها هو إذا نظرت وجدته غير برهان... إنَّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي تعارفها المسلمون، بريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست من شيء من الخطط الدينيَّة، كلا، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسيَّة صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهىٰ عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلىٰ أحكام وتجارب

(١) عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، ص ٢٦.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٠-٥١.

الأمم، وقواعد السياسة».[1] ومن ثم نعتها الشيخ عبد الرازق بأنها نمط من أنماط الحكم الدنيوي، ولا شيء يمنع المسلمين «أن يهدموا ذلك النظام العتيق، الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، علىٰ أحدث ما أنتجت العقول البشريَّة، وأمتن ما دلت تجارب الأمم علىٰ أنه خير أصول الحكم».[2]

يبدو أن أطروحة عبد الرازق قد اصطدمت بطموحات الملك فؤاد[3]، الذي كان يرغب في تولي الخلافة بعد إلغائها في الآستانة، وبسطوة علماء الأزهر ورسائلهم الناظمة لمرجعيَّة الخلافة الدينيَّة. ونتيجة لذلك عقد الشيخ محمد أبو الفضل، شيخ الجامع الأزهر آنذاك، مجلسًا من أربعة وعشرين عالمًا من هيئة كبار العلماء، ناقشت كتاب الإسلام وأصول الحكم، وخلصت إلىٰ أنه «يحوي أمورا مخالفة للدين، ولنصوص القرآن الكريم، والسنة النبويَّة، وإجماع الأمة، ومنها:

١. «جعل الشريعة الإسلاميَّة شريعةً روحيَّة محضةً لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢. وإنَّ الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلىٰ العالمين.

٣. وإنَّ نظام الملك في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض، أو إبهام، أو اضطراب، أو نقص موجب للحيرة.

---

(١) **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٧.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٧.

(٣) هو الملك فؤاد الأول (١٨٦٨-١٩٣٦م) بن الخديوي إسماعيل، خلف أخاه حسين كامل عام ١٩١٧، سلطانًا علىٰ مصر، وفي العام ١٩٢٢ عدَّل لقبه إلىٰ ملك مصر، وظل في منصبه إلىٰ أن توفي في العام ١٩٣٦م. كما حضر الملك فؤاد الأول نهايات الحرب العالمية الأولىٰ، وفي عهده قامت ثورة ١٩١٩م في مصر، وثورة ١٩٢٤ في السُّودان، وكذلك أُعلن قيام الجمهورية التركية برئاسة مصطفىٰ كمال أتاتورك، وأُلغيت الخلافة العثمانيَّة في الآستانة.

٤. وإنَّ مهمة النبي ﷺ كانت بلاغًا للشريعة مجردًا عن الحكم والتنفيذ.

٥. وإنكار إجماع الصحابة علىٰ وجوب نصب الإمام، وعلىٰ أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦. وإنكار أن القضاء وظيفة شرعيَّة.

٧. وإنَّ حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعد، ﷺ، كانت لا دينيَّة».[١]

وبناءً علىٰ هذه «الاتهامات» تمَّ استدعاء الشيخ علي عبد الرازق والسماع لدفوعه، كما عُرضت أثناء مداولات المجلس بعض نصوص كتابه المؤيدة للاتهامات المشار إليها أعلاه من وجهة نظر هيئة كبار العلماء، ثم جاء نصُّ حكم المجلس عليه كالآتي: «حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالمًا معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائيَّة الشرعيَّة، ومؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم، من زمرة العلماء. صدر هذا الحكم بدار الإدارة العامة للمعاهد الدينيَّة، في الأربعاء ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ (١٢ أغسطس ١٩٢٥). شيخ الجامع الأزهر».[٢] إلا أنَّ عبد العزيز باشا فهمي، وزير الحقانيَّة آنذاك، وبقية وزراء الحزب الدستوري في الحكومة المصريَّة الائتلافيَّة، عارضوا هذا الحكم، وتقدموا باستقالاتهم لجلالة الملك الذي قبلها علىٰ الفور، وكلَّف مجلسًا من وزارة الحقانيَّة برئاسة علي ماهر للنظر في قرار هيئة كبار العلماء.[٣] وفي ضوء هذا التوجه السياسي

(١) «حكم هيئة كبار العلماء في الإسلام وأصول الحكم»، **مجلة المنار** (مجلد ٢٦، ج٥، ١٩٢٥م) ص ٣٦٤-٣٨٢.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٨٣.

(٣) **المصدرالسابق نفسه**، ص ٣٨٦-٣٨٨.

المعادي للشيخ علي عبد الرازق، أقرَّ مجلس الحقانيَّة «إثبات عزل الشيخ علي عبد الرازق من اليوم الذي صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرة العلماء»، كما أيَّد فصله من «وظيفته اعتبارًا من يوم ٢٢ محرم سنة ١٣٤٤ (١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥) مع مراعاة عدم حرمانه من حقه في المكافأة».[١]

ومن العلماء الذين أيدوا هذا الحكم، الشيخ رشيد رضا الذي ذهب أبعد من تأييد الفصل الديواني من الوظيفة؛ متهمًا الشيخ علي عبد الرازق بالردة عن الإسلام، ومحتجًا في اتهامه بأنه قد صادم صريح آيات الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة بقوله: إنَّ «الحكومة الإسلاميَّة لا دينيَّة، لا تقوم أحكامها السياسيَّة ولا القضائيَّة علىٰ الدين، وكذلك تصريحه بأنَّ «حكومة أبي بكر الصديق ﷺ وسائر الخلفاء الراشدين لا دينيَّة، ولا يمنع المسلمين مانع من هدمها، واستبدال أي نوع من الحكم بها، ولو الحكم البلشفي، وتلك إباحة لهدم أحكام القرآن، واستحلال لما هو محرم بالإجماع، ومعلوم من الدين بالضرورة».[٢]

وقبل صدور حكم هيئة العلماء ضد الشيخ علي عبد الرازق، نشر رشيد رضا سلسلة من المقالات التحريضيَّة ضد كتاب الإسلام وأصول الحكم، جاء في إحداها: «أول ما يقال في وصف هذا الكتاب، لا في الرد عليه، إنه هدمٌ لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريقٌ لجماعته، وإباحةٌ مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعيَّة الدنيويَّة... فالإسلام بريء منه، بحسب ما فهمه المسلمون في العصر الأول من عصرنا هذا. وإننا سنرد علىٰ جميع أبوابه وفصوله، ردًّا مفصَّلًا، جريًا علىٰ

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩٣.

خطتنا في الدفاع عن ديننا وملتنا»؛[1] لأن الكتاب من وجهة نظره دعوة جديدة لنسف بناء الخلافة، وتضليل أبناء المسلمين في منطلقاتها الدينيَّة، كما أن أطروحته ضرب من ضروب «الحرب السياسيَّة العلميَّة للإسلام والمسلمين»، بل إنها «أنكىٰ من الحروب الصليبيَّة باسم الدين». والدليل علىٰ ذلك، أنَّ حصادها قد تجسَّد في «محو اسم السلطنة العثمانيَّة الإسلاميَّة من لوح الوجود»، الأمر الذي «طرب له الإفرنج، ومروجو سياستهم من نصارىٰ الشرق، وملاحدة المتفرنجين المارقين من الإسلام، ورفع هؤلاء عقائرهم في مصر، هاتفين لعمل الترك، وكذلك فعل أمثالهم في سائر البلاد، إلا أنَّ هؤلاء نشطوا لجعل الحكومة المصريَّة حكومة لا دينيَّة كحكومة أنقرة، فهزأ العالم الإسلامي بدعوتهم، وسخر منهم، وراجت في مقابلها الدعوة إلىٰ عقد مؤتمر إسلامي عام؛ لإحياء منصب الخلافة بقدر ما تستطيعه قوىٰ الإسلام في هذا الزمان».[2]

إلا أن هذا الموقف الإحيائي الناقد لأطروحة الشيخ عبد الرازق قد واجه استنكارًا واسعًا في أوسط بعض الكُتَّاب والمفكرين، وفي مقدمتهم الأستاذ عباس محمود العقاد (ت. ١٩٦٤م)، الذي نشر مقالًا في صحيفة البلاغ تحت عنوان: «روح الاستبداد في القوانين والآراء»، وجاء في أحد مقاطعه «نخشىٰ أن تكون الروح الاستبداديَّة قد سرت إلىٰ بعض جوانب الرأي العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرمة، وما ينبغي للباحثين من الحقوق».[3] وصب في الاتجاه ذاته موقف الدكتور محمد حسين هيكل (ت. ١٩٥٦م)، الذي قرظ لكتاب الإسلام وأصول الحكم في

(١) رشيد رضا، محمد، «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة والإسلام، بل دعوة جديدة إلىٰ نسف بنائها وتضليل أبنائها»، **مجلة المنار** (مج ٢٦، ج ٢، ١٩٢٥م) ص ١٠٤.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص١٠٠.

(٣) العقاد، عباس محمود، «**روح الاستبداد في القوانين والآراء**»، صحيفة البلاغ، ٢٠/ ٧/ ١٩٢٥م.

صحيفة السياسة، لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وانتقد موقف رشيد رضا بقوله: «وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشىٰ عليه الشهوات، ولا تتلاعب به المنافع، ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة».[1]

ومن زاوية أخرىٰ، نلحظ أن مقالات الشيخ رشيد رضا التي نشرها في مجلة المنار قد أوعزت إلىٰ الأزهر الشريف باتخاذ إجراء تأديبي ضد الشيخ علي عبد الرازق؛ والدليل علىٰ ذلك، أنها في إحدىٰ مقاطعها تقول: «إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه [أي الشيخ علي عبد الرازق]، كما سكتت عن أحمد صفوت، وأمثاله، فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره إنَّ سكوتهم عنه إجازة له، أو عجز عن الردّ عليه، فإن كان ردّنا عليه ودحضنا لشبهاته يرفع عنهم إثم الإنكار عليه وتحذير الناس من ضلالته -لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات- فإن اللائمة التي توجه إليهم بالسكوت عن مثل هذا لا تُرتفع بردِّنا وحدنا، بل تحط من أقدارهم في نظر الأمة كلها، وحاشاهم الله من ذلك».[2]

ولا استغراب في أن مثل هذه النداءات التحريضية، والظرف السياسي الذي صدر فيه كتاب الإسلام وأصول الحكم؛ قد دفعا الأزهر لاتخاذ موقف ضد الشيخ علي عبد الرازق، يتماهىٰ مع متطلبات المرحلة، لكن عندما تبدلت الظروف الموضوعية؛ ألغىٰ الأزهر الشريف الحكم الذي أجازه أربعة وعشرون عالمًا من هيئة كبار العلماء، وأعاد الشيخ عبد الرازق إلىٰ زمرة العلماء.

---

(١) نقلاً عن ياسر حجازي، «**الإسلام وأصول الحكم: معركة الدين والسياسة**»، إسلام أون لاين، ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٥م، http://www.islamonline.net (تاريخ الاستشارة: ١٣/ ٨/ ٢٠٠٨م).

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٤.

وفي ضوء هذا الجدل الفقهي والسياسي، الذي ساد في تلك الفترة، عاد مرة أخرىٰ إلىٰ السطح منهج التنظير الوظيفي، القائم علىٰ شروط كفاءة الإمام، وتكليف أهل الحل والعقد باختياره، وإلزام المحكومين بطاعة أمره ونصرة سلطانه. إلا أن المناهج السنية الحديثة انتقدت منطلقات المنهج الوظيفي؛ لأنه لم يُسهم في بناء نظرية عامة للدولة الإسلامية، تكون قادرة علىٰ التواؤم مع الظروف السياسية والمستجدات الاجتماعية المتغيرة دومـًا. ولذلك عاب لؤي صافي المنهج التجزيئي-الاختزالي لعلماء الآداب السلطانية المتقدمين، لكنه استخدم نصوص الوحي ومعطيات التجربة التاريخية وفق مهج مقاصدي شامل للانتقال من دائرة المشخصن (الإمامة) إلىٰ دائر المجرد (الدولة)، عبر سلسلة متعاقبة من الإجراءات التجريدية، التي «يتم من خلالها تحديد الأحكام النصية والقواعد السلوكية العامة، ثم تعيين المبادئ والقوانين التي تحكم الوحدة الداخلية لأصناف النصوص والأفعال والعلاقات الخارجية بين الأفعال»، بغية الوصول إلىٰ المقاصد الكلية للنصوص والأفعال التي تحدد شكل الدولة الإسلامية ودورها الوظيفي.[1]

وعلىٰ النسق نفسه سار محمد مختار الشنقيطي، الذي ربط أزمة التنظير العام للدولة الإسلامية بأربع ثنائيات، تشمل ثنائية القيم المستخلصة من النصوص القرآنية والسنية، والإجراءات المتعلقة ببناء الهيكل الوظيفي للدولة، وثنائية وحدة الأمة الإسلامية والشرعية السياسية، وثنائية فوضىٰ المحكومين وطغيان الحُكام، وثنائية الذات المسلمة والآخر غير المسلم. ونقطة الانطلاق لتجاوز هذه الثنائيات حسب الشنقيطي، يجب أن تقوم علىٰ جملة من المعايير الإجرائية لإسلامية الدولة، وذلك بتحويل القيم السياسية الواردة في النصوص القرآنية والسنة «إلىٰ موازين عملية منضبطة، يمكن قياسها، والتحقق من

(١) لؤي صافي، **العقيدة والسياسية: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ص ٥١.

تطبيقها في المجتمعات المعاصرة، بحيث يسهل مطابقة الأنظمة السياسية لها، أو مخالفتها إياها».[١]

والدعوة إلىٰ تحديد العلاقة الجدلية بين القيم والإجراءات بهذه الكيفية، تُشبه في بعض جوانبها منهج عبد الجواد ياسين الداعي إلىٰ التمييز بين «الهيكل الشكلي» للدولة الإسلامية و«المحتوىٰ الموضوعي»، لأن النصوص من وجهة نظره قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتراتيبها الوظيفية. ويعني سكوت النصوص إحالة صوغ الهيكل الشكلي للسلطة إلىٰ دائرة المباح، التي أضحت عرضة لتيارات الفقه المتوالية والمتراكمة إبَّان عصر التدوين وما بعده، ونتج عن ذلك التراكم خلط في فهم وظيفة الهيكل الشكلي للسلطة ومحتواها الموضوعي، كما ألقىٰ ذلك الخلط بظلاله علىٰ تصور العقل المسلم المعاصر، ودفع الفكر العلماني المخاصم ليقدح في أدبيات التراث الإسلامي السياسية.[٢] واستشهد المستشار ياسين بقضية الإمامة، التي اعتبرها كمحتوىٰ موضوعي فريضة لازمة حسب النصوص الشرعية، وأن نسقها الشكلي لا وجود له في النصوص الشرعية، ولا في التاريخ، بل إن التاريخ أفرز «أنساقًا متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل».[٣] إلا أن النظرية الوظيفية المتأثرة بالواقع السياسي تسعىٰ لإسقاط إلزامية المضمون علىٰ النسق الشكلي، وبذلك تؤسس لانتقال فرضيَّة المنهاج (المضمون) إلىٰ فرضيَّة النظام (الشكل) الذي تشكلت بنيته في فضاء التاريخ الواسع.

---

(١) الشنقيطي، محمد مختار، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي** (الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨م) ص ٥٢٣.

(٢) عبد الجواد، ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ**، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٠.

ويبدو أن عدم تنصيص الشكل، وكثرة أنساقه المتعددة التي أفرزتها الممارسة السياسية عبر التاريخ، قد دفعا الدكتور موسىٰ الباشا لرفض الشكل والمضمون معاً[1]، كما فعل سابقه الشيخ علي عبد الرازق. وبناءً علىٰ نظرية التمييز بين شكل الدولة ومضمون رسالتها، اعتبر الشنقيطي الديمقراطية «أفضل صيغة إجرائية لتطبيق قيم الإسلام ذات الصلة ببناء السلطة وتداولها، لأن فيها «تطبيق للشق الدستوري من الشريعة»، في وعاء الدولة القُطرية التي «لا تتأسس علىٰ الاشتراك في الدِّين أو العِرق، بل علىٰ أساس الجغرافيا، والعقد الاجتماعي»، اللذين ينظمان علاقة المحكوم بالحاكم، ويجعلانها أكثر «انسجامًا مع التجربة الإسلامية الأولىٰ في المدينة»[2]، ولكنّ آخرين يرون أن نموذج الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية أكثر قرباً إلىٰ دولة المواطنة المدنية. ونتيجة لهذا الاختلاف في وجهات النظر؛ يظل الحوار قائماً حول النموذج الأمثل لشكل الدولة الإسلامية.

(١) لمزيد من التفصيل انظر، موسىٰ محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية في النظرية والتطبيق: المملكة العربية السعودية، [و] جمهورية إيران الإسلامية وجمهورية السودان نماذج دراسية** (أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨م).

(٢) الشنقيطي، **الأزمة الدستورية**، مرجع سابق، ص ٥٥٤-٥٥٥.

■ خاتمة

نخلص بهذا العرض إلىٰ أن عملية التنظير لهيكل الدولة الإسلامية، بشقيها السني والشيعي، كانت عبارة عن انعكاس مباشر لإفرازات البنية الاجتماعية في القرون الهجرية الأولىٰ، والصراع السياسي الذي برز إلىٰ السطح، بعد وفاة الرسول ﷺ، وتطور بمتوالية هندسية بعد أحداث واقعة صفين (٣٦هـ/ ٦٥٧م) بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ولم يكن استجابة مجردة للنصوص القرآنية والحديثية الآمرة بتحديد قيم العدل، والمساواة، والحرية، دون تحديد شكل الحكومة الذي تُرك لاجتهاد المسلمين، لمواكبة متطلبات عصورهم.

وكان التنظير في المدرستين منصبـًا حول شخصية الحاكم دون المحكوم، بل إن المحكوم ظل مهملاً في أدبيات الأحكام السلطانية، ليس هناك استدعاء صريح لحريته أو مشاركته في اختيار من يحكمه، بل نصوا علىٰ ضرورة خضوعه للحاكم، والتزامه بمسلك الصمت تجاه قرار أهل الحل والعقد، أو التعيين القائم علىٰ الوصية، أو علىٰ عهد الإمام السابق. ولذلك افترض المنهج الوظيفي بشقيه السني والشيعي أن يكون الحاكم عادلاً، بمعنىٰ أن هذا الدور واجبٌ مناط به، وليس حقـًا للمحكومين أن ينازعوه أو يعارضوه فيه.[1] وبهذه الكيفية اختزل المنهج التنظيري الوظيفي الدولة في شخص الإمام (الحاكم)، دون الاعتراف بأن الدولة تكوين «سياسي واجتماعي، تتقابل فيه فكرة الحاكم مع المحكوم، وفكرة الحكومة مع المجتمع، و فكرة النظام مع الحرية.»[2] ولذلك جاءت أدبيات الأحكام السلطانية في المدرستين خاليةً من مفاهيم أساسية، مثل

(١) عبد الجواد، ياسين، **السلطة في الإسلام II**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٦.

مفهوم الشعب، ومفهوم المجتمع، ومفهوم الحقوق، ومفهوم الحريات العامة، ومفهوم التداول الديمقراطي للسلطة وفق مرجعيات مجتمعية-سياسية حاكمة.

وللخروج من مأزق منهج التنظير الوظيفي، حاول بعض علماء السياسة المعاصرين التمييز بين شكل الدولة ومضمون رسالتها، نظَّروا للشكل في إطار المصالح المرسلة التي لا تتعارض مع قيم المضمون، فأتوا بنموذج الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية، التي ما تزال محل جدل في أوساط المنظرين لها والمعارضين لأطروحة التمييز بين الشكل والمضمون.

■ قائمة المصادر والمراجع

١. الباشا، موسىٰ محمد، **الدولة الدينية الإسلامية في النظرية والتطبيق: المملكة العربية السعودية، [و] جمهورية إيران الإسلامية وجمهورية السودان نماذج دراسية** (أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨).

٢. حجازي، ياسر، **الإسلام وأصول الحكم: معركة الدين والسياسة**، موقع إسلام أون لاين، ٢٠٠٥/٩/٧٢م (تاريخ الاستشارة: ٢٠٠٨/٨/٣١م).

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.).

٤. الخميني، روح الله الموسوي، **الحكومة الإسلامية**، ترجمة: مؤسس تنظيم ونشر آثار الخميني (بيروت: دار الولاء للطباعة والنشر، ٢٠١١).

٥. رشيد رضا، محمد، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨).

٦. الشنقيطي، محمد مختار، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي** (الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨م).

٧. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢).

٨. صبري، محمد مصطفىٰ، **النكير علىٰ منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**، تحقيق: مصطفىٰ حلمي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).

٩. العقاد، عباس محمود، **روح الاستبداد في القوانين والآراء**، صحيفة البلاغ، ٠٢/ ٧/ ١٩٢٥م.

١٠. القوسي، مفرح بن سليمان، **الشيخ مصطفىٰ صبري وموقفه من الفكر الوافد** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٧).

١١. الكرماني، أحمد حميد الدين، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق: مصطفىٰ غالب (بيروت: دار المنتظر، ط ١، ١٩٩٦).

١٢. الكليني، **الكافي** (ظهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٥، د.ت).

١٣. كوثراني، وجيه، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن الشهبندر، دراسة نصوص** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦م).

١٤. كوثراني، وجيه، **مختارات سياسية من مجلة المنار: رشيد رضا** (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠).

١٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦).

١٦. ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام II: نقد النظرية السياسية** (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

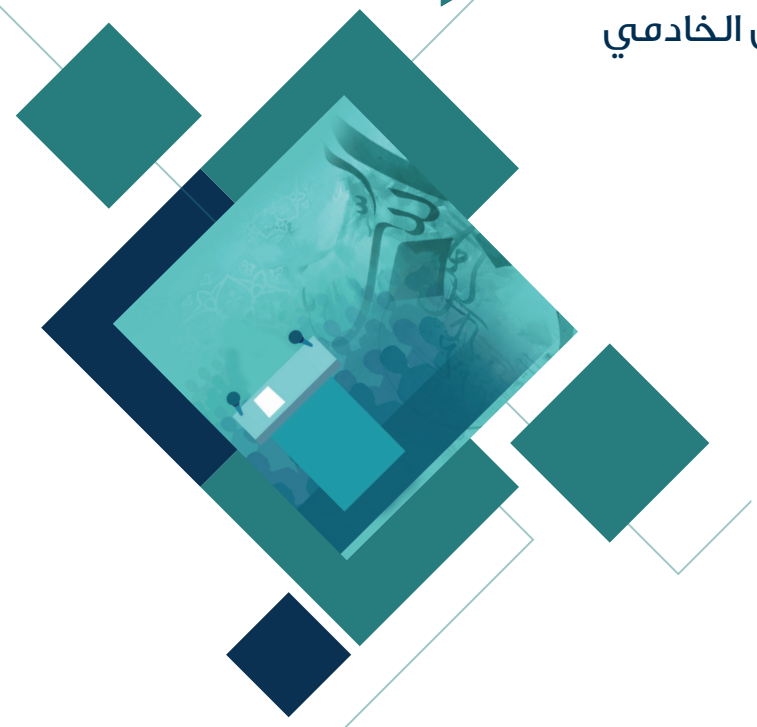
١٧. ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨).

■ المراجع الأجنبية:

1. Stanford J. Shaw and Ezel Kural shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

المقاربات الشرعية المعاصرة
للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج



إشكالات منهجية
في مقاربات سياسية شرعية معاصرة

■ أ. د. نور الدين الخادمي

إشكالات منهجية
في مقاربات سياسية شرعية معاصرة

أ. د. نور الدين الخادمي *

بسم الله الرحمن الرحيم

■ مقدمة

□ محددات الورقة:

المحدّد المعرفي: السياسة مفهومًا وموضوعًا.

المحدّد الزماني: العصر الحالي، في قضايا مثارة محددة.

المحدّد المنهجي: إشكالات وتساؤلات منهجية نقدية في مقاربات شرعية معاصرة في مفهوم السياسة وموضوعاتها.

---

* أكاديمي وسياسي تونسي، حصل على دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة. وهو أستاذ الدراسات العليا بعدة جامعات سابقًا وحاليًا. ناقش وأشرف على عدد كبير من رسائل الدكتوراه والماجستير والمذكرات، كما شارك في وضع مناهج دراسية ثانوية وجامعية، وقد شغل منصب وزير الشؤون الدينية خلال ٢٠١٢ و٢٠١٣ بتونس.
يرأس حاليًا مركز تونس الدولي لمقاصد الشريعة وفقه الواقع، ولجنة الدكتوراه، وعضو اللجنة الوطنية القطاعية بوزارة التعليم العالي، كما عمل مديرًا لمدرسة الدكتوراه بجامعة الزيتونة سابقا، ورئيس قسم الشريعة ووحدة بحث فقهاء تونس، وهو عضو وخبير بعدة مجامع فقهية، ومراكز بحثية، ومؤسسات علمية، وناشط في المجتمع المدني.
له أكثر من ستين كتابًا منشورًا، وعشرات المقالات المنشورة بدوريات محكّمة، وحضر وشارك في عدد كبير من المؤتمرات والندوات الوطنية والمغاربية والدولية، بالإضافة إلى تقديم برامج إذاعية وتلفزية، وله إسهامات إعلامية بالصحافة التونسية والعربية.

□ **طبيعة الورقة:**

الورقة منهجية بالأصل، والمعرفي فيها تبع للمنهج؛ ولذلك نركّز علىٰ المنهجية من حيث الإشكالات والتساؤلات والجواب عنها، ومن حيث مقاربات الأجوبة، لا من حيث حسمها، وكل ذلك في إطاره المنهجي، وما يكون معرفيًا أو زمانيًا فهو علىٰ سبيل التبع لا الأصالة، فلا نعتني كثيرًا بالموضوع والتعريفات والأقسام والصلات ونحوها، إلا بقدر ما يتصل بالأصل المنهجي.

ويمكن القول إجمالًا بأن الإشكالات المنهجية قد تمثلت في التسطيح والحرفية والاجتزاء والانتقاء للسياسة، وعدم تناولها بمفهوم كلي ورؤية جامعة، وبشمول لموضوعاتها ومفرداتها وبسياقاتها ومآلاتها. كما تمثلت في استبعاد السياسة من دائرة الإسلام وعلومه وتراثه ومنجزاته عبر العصور، بموجب التعصب الأيديولوجي والطائفي والمذهبي، وبمقتضىٰ بعض الأطروحات المعادية والمجافية للحقيقة الموضوعية. وتمثلت أيضًا في انعدام التخصص، وفي انتصاب سياسي بعاطفية ومن دون أهلية، في مباشرة السياسة بمستوياتها المعرفية والوظيفية والتجديدية، وغير ذلك مما يمثل أنواعًا أو أجناسًا من المناهج في مقاربات السياسة المعاصرة وأطروحاتها النظرية والعملية. وهو ما نبينها -إجمالًا- في الآتي:

إن أبرز أنواع تلك الإشكالات المنهجية هي:

أ. النوع الأول: منهج المقاربة الشرعية التراثية المقررة:

التي تعامل السياسة المعاصرة بمدونة السياسية الشرعية كما استقرت في التراث، خارج إطار المنهج التجديدي الذي يجمع بين استصحاب الثوابت وتطوير المتغيرات، في ضوء ملاحظات الواقع ومنتجات العلوم وتجارب البشر ومقتضيات المصلحة، كما تعاملت هذه المقاربة في الأعم الأغلب مع الفقه السياسي التراثي في إطار الأحكام السلطانية والتراتيب

الإدارية بمفهوم سلطاني وإداري وفني، وليس بمفهوم الأمة والحضارة والتطور الاجتماعي، وهو ما أغفل المنجز الحضاري العام، الذي لا يقتصر علىٰ منجز الحكم والسياسة، وإنما يتعداه لمنجزات حضارية وإنسانية، ومنها النظم بأنواعها السيادية والمجتمعية، ومؤسسة الأسرة، وفضاء الأمة، وآفاق الامتداد العالمي والإسهام الإنساني.

وقد أدىٰ هذا المنهج إلىٰ إشكالات كثيرة، كإشكال عدم تناسب صور التراث السياسي الإسلامي مع منتجات السياسة الحديثة، وضمور الوعي بالأبعاد الحضارية والمجتمعية في السياسة الشرعية ومقارباتها، وإشكالات الوعي بالتوعية والتطوير في مجال السياسة الإسلامية الحديث.

ب. النوع الثاني: منهج المقاربة غير التراثية:

التي تعامل السياسة الشرعية المعاصرة بمنهجية استبعاد التراث والمرجعية في الأداء السياسي المعاصر، واعتبار الدين غير مهتم بالسياسة أصلًا، وأن السياسة شأن الدنيا الفانية وأن الدين شأن الآخرة الباقية، كما اجتزأت هذه القراءة، في الأغلب، من التاريخ السياسي الإسلامي شواهد التراجع والانحطاط، وعممته ليكون الحاكم علىٰ الرؤية الكلية للسياسة الإسلامية، وعلىٰ حضارة المسلمين بوعاء سياسي ومجتمعي وإنساني عالمي.

وقد أدىٰ هذا المنهج إلىٰ إشكالات كثيرة، كإشكال التعامل مع الحقيقة العلمية الموضوعية للإسلام الذي يؤسس للسياسة بنصوصه وأصوله المرجعية، وبمنجزاته السياسية التأسيسية في العهد النبوي، والتاريخية عبر العصور. وكذلك إشكال التعامل مع الهيئات والشخصيات والجماهير المسلمة التي تختار المرجعية الإسلامية في السياسة والدولة والحكم، فكيف نعامل الأغلبيات والأقليات الإسلامية التي تنحاز إلىٰ الخيارات السياسية الإسلامية، بمقتضىٰ إراداتهم العامة وحقهم الدستوري

في الأداء السياسي وفق مرجعيتهم الإسلامية، وكذلك أدىٰ هذا المنهج إلىٰ إشكال التعامل مع المنجز السياسي الحضاري والمجتمعي...

واعتبار هذه المقاربة «**إحدىٰ المقاربات الشرعية المعاصرة**»، يأتي في سياق التجوز، وليس في سياق الحقيقة، فهي مقاربة بإضفاء الشرعية الإسلامية عليها، إما من حيث تبنيها ممن يحسبون علىٰ التيارات الشرعية الإسلامية، أو من حيث الاستدلال لها بالنصوص والقراءات الشرعية الموجهة، أو من حيث توافقها مع بعض المقاربات الشرعية في بعض القضايا والمناهج والمخرجات.

ج. النوع الثالث: منهج المقاربة الشرعية التراثية المحررة:

التي تعامل السياسة المعاصرة بالتراث، ولكن برؤية تجديدية وتطويرية، وبمنهج موضوعي ومقاصدي وسياقي، يأخذ بعين الاعتبار الواقع في تحدياته وحاجياته ووضعه التركيبي المعقد، وهو ما نخصص بيانه بأكثر عمقًا، وفي صدارة المقاربات؛ لأهميته وإبرازه والبناء عليه في الواقع المعاصر في شأن السياسة المعاصرة والدولة الحديثة والحكم الرشيد.

■ تمهيد:

تُعدّ المدونة التراثية الإطار المرجعي للمقاربات السياسية الشرعية المعاصرة. وهي مجموع التراث المبني علىٰ النصوص الشرعية، بمنهج الفهم والتنزيل، وبمراعاة التفاوت والتداخل في ذلك، وبرؤية إجمالية، وفي حدود المدونة السياسية الشرعية التي تُعرف بكُتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية. وهو ما يستدعي الإشارة إلىٰ ملاحظات أساسية يلزم منها التعامل مع موضوع المداخلة، من حيث المعرفة العلمية، والمنهج المتبع، والمخرجات المأمولة، والسياق الذي يجري فيه ذلك كله.

□ الملاحظة الأولى:

ينبغي تحديد المدونة التراثية بأبرز مصادر السياسة الشرعية المعروفة المتداولة في الموضوع، ومن دون الالتفات إلىٰ جميعها أو أغلبها، وكذلك من دون الالتفات إلىٰ المصادر القريبة المجاورة أو المتصلة بعلم السياسة الشرعية، علىٰ نحو مصادر الأصول والمقاصد والفُروع وغيرها من المصادر التي يَتعذّر النظر فيها لكثرتها وتداخلها، وأبرز هذه المصادر هي:

- الإمامة والسياسة لابن قُتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ).
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي (ت٤٥٠ هـ).
- الأحكام السلطانية لأبي يعلىٰ الفراء (ت ٤٥٨ هـ).
- غياث الأمم في الْتياث الظُّلَم لأبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ).
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ).
- الطُرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (ت ٧٥١ هـ).

□ الملاحظة الثانية:

يَفترض البحث تحديد قضايا قليلة محصورة في السياسة الشرعية، تقع معالجتها من المنظور المعرفي الموصول بالإشكالات المنهجية؛ من أجل الالتزام بالضبط المطلوب في البحث، والقُدرة علىٰ استيعابه ومناقشته والبناء عليه. وكذلك التركيز علىٰ أنواع هذه القضايا وموضوعاتها من دون مناقشتها بتفاصيلها وفُروعها، فهذا ونحوه يكون له بحث آخر، ونكتفي في هذه الورقة بما أوردناه وفق هذه الملاحظات؛ لاستنهاض الباحثين والمؤسسات للتوسع فيه والإحاطة به، بما يلزم من الناحية الموضوعية والمنهجية والوظيفية.

وهذه القضايا هي: الحاكمية، وقُرشية الحكم وذاتية الدولة، الخلافة العظمىٰ والخليفة الواحد، ودين الدولة وتدين الحاكم، وتغلّب الحاكم وغالبية الشعب، والولاء للحاكم والخروج عليه.

□ الملاحظة الثالثة:

الاهتمام بالإشكالات المنهجية التي تُمثّل تحديًا فكريًا وعمليًا، والتي تستدعي معالجة شاملة، وفي إطار علمي ومنهجي وسياقي، يُعبّر عن الوعي العميق والرؤية الكلية لقضايا السياسة الشرعية بمفهومها المُحرّر وأهدافها المأمولة وموازناتها المناسبة الممكنة.

□ اتجاهات المقاربة التراثية للسياسة المعاصرة:

تعدّدت المُقاربة التراثية للسياسة المعاصرة بتعدّد الاتجاهات البحثية والسياسية والمؤسسية، وهي بقراءات وأنظار، وبتعدّد المسارات والأمصار. ويكفي هُنا أنْ نُشير إلىٰ اتجاهين كبيرين:

١. أحدهما يُمثّل المقاربة المقررة عبر التاريخ، والمكررة والمتداولة وفق ما استقر في المدونة التراثية في الأغلب، من حيث الاصطلاح والتعريفات والأمثلة والصور والأساليب في التأليف والتفريع والشرح ونحوه. وهذا يُمكن أن نُسمّي مقاربته بالمقاربة التراثية المقررة التي ليس فيها كثير تحقيق وتجديد.

٢. الاتجاه الثاني، وهو يُمثّل المقاربة التراثية المستقرة في المدونة، ولكن بتجديد وتحرير في المُصطلح والتعريف والتمثيل والأسلوب، وفي الاستدعاء الوظيفي المعاصر، بحقيقته ومقتضياته، وبمسايرة الجديد وملاحقة الراهن بتحدياته وإمكانياته. وهو ما يُمكن تسميته بالمقاربة المتطورة المحررة.

إنّ كِلا المُقاربَتَيْن تقع في مقابل المقاربة الأخرىٰ، من حيث منهج تناول مدونة التراث السياسي في السياسة الشرعية المعاصرة؛ لاختلاف البيئات والسياقات والأنظار والقضايا والملكات، ولشِدّة الموضوع السياسي وتعقيده ومشقته. ومع ذلك فإن المقاربتين تشتركان في جذع مدونة التراث، من حيث كونها إطارًا مرجعيًا لهما في السياسة وقضاياها، كما أنّهما يتداخلان في أمثلة وموضوعات وقضايا، فليس نعني بالمقاربة التراثية المقررة خلوها من إضاءات في التجديد والتطوير، ولا نعني -كذلك- بالمقاربة التراثية المحررة خلوها من الملاحظات الموضوعية والإشكالات المنهجية التي نُبيّنها في حينها.

والمأمول من المُقاربَتَيْنِ أن تجتمعا في اتجاه جَمعي بانتظام وإتقان، وبما يُحفظ فيه القديم ويُعالج فيه الجديد، برؤية تكاملية وبمراعاة سياقه ومقتضياته وتحقيق نتائجه ومخرجاته، وبما يعود علىٰ الأداء السياسي الإسلامي المعاصر بالتجدّد والتقدّم، وبما ينفي عن واقعنا حالات التراجع في الوعي والفعل السياسيين.

■ المبحث الأول: المقاربة التراثية المحررة للسياسة الشرعية المعاصرة

تُمثّل هذه المقاربة مقاربة تراثية مُتطوّرة ومُحرّرة. ومعنىٰ ذلك، أنّها تَعتّد بمُدونة التراث السياسي الإسلامي برؤية تجديدية، ومنهجية تحليلية نقدية استقرائية استنتاجية، لا تُقَدّس التراث ولا تبخسه، ولا تُمجّد الأشخاص أو تنال منهم، وإنّما تهتم بالمفهوم والموضوع والطبيعة المركبة والسياق في السياسة وقضاياها وبمقتضاها. وهو ما يُمثّل أنواع اهتماماتها النظرية والعملية، وهو ما نورده فيما يلي:

□ النوع الأول: الاهتمام بالموضوع السياسي

تَهتمّ المقاربة السياسية التراثية المحررة بالموضوع السياسي من جهة الأصل، وبمُصطلحاته وتعبيراته وصوره ونحوها من جهة التبعية للأصل، فهي تَهتمّ بالمعاني المُحرّرة والواسعة والمقاصدية للسياسة وقضاياها، من دون أن تقع في النظر الشكلي والحرفي الذي يُفوّت تلك المعاني. ولهذا النوع ضروب نُبيّنها فيما يلي:

أ. الضرب الأول: الاهتمام بالمعاني السياسية أصالة وبالمباني تبعًا

تَهتمّ هذه المقاربة بالموضوع والمعنىٰ السياسي بالأصالة والابتداء، بناءً علىٰ معقوليّة هذا المعنىٰ وتطوّره وقابليته للتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والحال، وأنه يجري وفق الأعراف والمصالح والمقاصد. ومن ثم فإنّ المباني السياسية كالمُصطلحات والإجراءات والتعريفات السياسية تُعدّ بمثابة الوسائل والمقدمات للموضوع السياسي ومقاصده. والمُصطلحات السياسية لا مشاحة فيها، والإجراءات السياسية تتغيّر وتتطوّر بما يُحقّق المصلحة السياسية وبِما يراعي الأعراف والعادات والحاجيات. كما تَهتمّ هذه المقاربة بالمبنىٰ السياسي التابع للمعنىٰ السياسي بالأصالة والخادم له، ولذلك يَتحدّد هذا المبنىٰ في ضوء المعنىٰ. وهو المطلوب في معاملة المَوضوعات والمُفردات والمُصطلحات السياسية.

وفي اعتبار المعنىٰ يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثباتُ أجناس تلك الأحكام لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات خاصها وعامها، باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوالُ والأوصافُ والأفعالُ من المعاني المُنتجة صلاحًا ونفعًا، أو فسادًا وضرًّا، قويين أو ضعيفين»[1]، ويُضيف: «ولذلك فإنّ الأسماء الشرعية إنّما تُعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعًا في مسمياتها عند وضع الأسماء الشرعية، فإذا تغيّر المُسمَّىٰ لم يكن لوجود الاسم اعتبار»[2].

ومثاله: مسألة أهل الحلّ والعقد، فهي مسألة تُعرف بموضوعها الذي يُعنىٰ بهيئة أو سُلطة تقديرية في اختيار الحاكم ومحاسبته وعزله، وتُسند إلىٰ مجموعة من الأكفاء بأهلية عالية ومرجعية ملزمة؛ بمقتضىٰ الاتفاق علىٰ ذلك والتعارف عليه، ووضع القوانين الضابطة له. ومن هنا، فإنَّ الاصطلاح عليها بمُصطلح أهل الحلّ والعقد أمر اجتهادي اعتباري ليس مقصودا لذاته، وكذلك عددها وطُرق تكوينها وزمانها وإجراءاتها وغيرها. فهذا من قبيل الأمور الاجتهادية التي يَنبغي أن تكون خادمة للموضوع السياسي الذي أقيمت هذه المجموعة من أجل تحقيقه، وهو موضوع اعتماد الجدارة في الاختيار والمسؤولية؛ بما يخدم أهداف المنصب أو الموقع الذي تم من أجله اختيار من يتولاه بقُوّة وأمانة، وبُغية تحقيق مصالحه العامة المُحدّدة بالشرع والدستور والعُرف، والحاصلة بمقارباتها بالممكن والمستطاع[3].

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ) ص ٣٤٦.

(٢) **المصدر السابق**، ص ٣٤٨.

(٣) ينظر: عبد المجيد النجار، **أهل الحل والعقد في الفقه الإسلامي، وماهيتهم وشروطهم ووظائفهم**؛ ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج٤، ص ٣٨ وغيرهما.

ب. الضرب الثاني: الاهتمام بالمعنىٰ الواسع للسياسة

لا يَقتصر المعنىٰ السياسي علىٰ معنىٰ الحُكم وعلاقة الحاكم بالمحكومين ضمن دائرة الحكم واختيار الحاكم وعزله، وإنّما تشمل السياسة كل ما يتعلق بالمجتمع والأمة والحضارة والإنسانية، وهو ما يُعبّر عنه بالبُعد الإنساني العام للسياسة. وهذا ما جرت به أعراف السياسة الحالية التي أضحت تُعنىٰ بالسياسة في كافة مجالات الحياة، كالمجال الصحي والتعليمي والتنموي والرياضي والترفيهي، ومِن هُنا أصبح الحزب السياسي ما قبل الحُكم يطالب بتحديد سياساته في تلك المجالات، وكذلك الحكومة، فهي تُلزم ببرنامجها السياسي في مجالات الحياة عامة، ومنها السياسة الدينية علىٰ سبيل المثال، ومعنىٰ ذلك أنّها تُحدّد هذه السياسة الدينية برُؤية كُليّة وبرامج تنفيذ ووسائل عمل وميزانية وتسويق ومراقبة وحوكمة...

ج. الضرب الثالث: الاهتمام بالمعنىٰ المقاصدي للسياسة

ترد السياسة الشرعية لتحقيق مقاصدها بمراعاة الوسائل والقصود، وهو المراد بالمعنىٰ المقاصدي الذي ينبغي الاهتمام به بمستوياته المعرفية والمنهجية. كما أنّه المعنىٰ الذي جاء ذِكره في تعريف السياسة نفسها، حيث أرجعوها إلىٰ المصلحة، وإلىٰ مستوياتها المقررة في جمعها والترجيح بينها عند التعارض واختيار الأصلح والابتعاد عن الأفسد، وخير الخيرين وشر الشرين، ونحو ذلك. كما أدرجوا تحت المعنىٰ المقاصدي للسياسة الضرورات العامة والرخصة العامة والحاجة العامة.

ومثال ذلك: الخطاب السياسي الحديث، فهو يعد إحدىٰ وسائل الأداء السياسي المعاصر، ومن أبرز المسالك التعبيرية عن البرنامج السياسي والانتخابي والدعاية والتسويق والإقناع.

ومثال آخر: مفهوم الاستطاعة الذي يعنىٰ بسائر الأعمال التي تبنىٰ علىٰ اليسر ونفي التكليف بما لا يُطاق فيها. ومنها ما يصطلح عليه بالاستطاعة البرلمانية والدبلوماسية والإدارية والإعلامية.

ومثال آخر: يتعلق بمفهوم البدائل السياسية والأولويات السياسية، وهذا ونحوه في معنىٰ مقاصد السياسة ومعقوليتها وإمكانياتها.

□ النوع الثاني: الاهتمام بالمُركّب السياسي في السياسة الشرعية المعاصرة

يُراد بالمُركّب السياسي الوضع الذي آلت إليه السياسة في العصر الحديث، من حيث العلوم السياسية والمؤسسات السياسية والعلاقات والمصالح والقيم السياسية. فلم تعد السياسة بمعنىٰ بسيط أو بنُظم وإجراءات ميسورة، وإنّما أضحت بوضع مُركّب ومنظومات مُعقّدة، تقتضي التعامل معها بالتركيب نفسه، من حيث التصور والتحليل وتقدير المواقف ورسم السياسات ومواجهة الأزمات. وأبرز ضروب التركيب السياسي: التركيب العلمي السياسي، والتركيب المؤسسي السياسي، والتركيب الملاحظ في مسارات السياسة ومسالكها في نشاطها وتحقيق أهدافها. وهو ما يَستوجب مراعاة هذا التركيب بتحقيق التكامل المطلوب في كل ذلك، وهو ما نُبيّنه في الضُروب الثلاثة الآتية:

أ. **الضرب الأول: التكامل المعرفي في السياسة الشرعية المعاصرة**

هذا التكامل بمستويين:

١. مستوىٰ تكامل السياسة الشرعية مع سائر العلوم الشرعية الأصولية والمقاصدية والتفسيرية والسنية، بمقدار ما يلزم منه هذا التكامل.

٢. مستوىٰ تكامل السياسة الشرعية مع العلوم السياسية والاجتماعية والإدارية، بمقدار ما يلزم منه هذا التكامل.

والفائدة في هذا التكامل: تحقيق ما يُعرف بالتكامل المعرفي، الذي ارتقىٰ إلىٰ الشرط العلمي والمنهجي والسياقي لنفي الاجتزاء المعرفي والفراغات الملحوظة بسبب أحادية التخصص، وأثر ذلك في الإحاطة والجدوىٰ والمقاربات المناسبة والفَعّالة. ولم يعد يكفي في الوقت الراهن العلم بالسياسة الشرعية بمعزل عن العلم السياسي الحديث، والعكس صحيح، وبمراعاة التخصص الدقيق والغالب فيه.

ب. الضرب الثاني: التكامل المؤسسي في السياسة الشرعية المعاصرة

وهو التكامل المأمول علىٰ صعيد المؤسسات السياسية وسائر الهيئات المعنية، كالهيئة القضائية والتشريعية والفقهية والعلمية، فهذا التكامل تستدعيه السياسة الحديثة بمؤسساتها المركبة وتعقيدها الشديد في تداخل الوظائف والصلاحيات والإجراءات، وفي تزاحم العلوم والخبرات والمناهج علىٰ الأداء والممارسة السياسية.

وهو كذلك يعنىٰ بوصل المقاربة السياسية الشرعية -وفضلا عن الدولة الوطنية- بالنظام العالمي، والهيئات الدولية والقانون الدولي. وهو الرافد المؤسسي الوظيفي الذي يقوم علىٰ الوصل المؤسسي الوظائفي التكاملي، وعلىٰ قاعدة الوصل لا الفصل، والتمايز لا التدابر، في المهمات والصلاحيات والمجالات والمخرجات.

ويمكن اعتبار ثلاثة أقسام للمؤسسات السياسية المركبة:

١. مؤسسة الحُكم التقليدية التي تشمل السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

٢. هيئات الحُكم الحديثة، كالهيئات الدستورية والمحاسبية والرقابية وهيئات الخُبراء والعُلماء.

٣. هيئات مجتمع الحُكم: وهي الهيئات المدنية المجتمعية، علىٰ

نحو المُنظمات العُمّالية والحُقوقية والجمعيات الأهليّة والخيريّة والعلميّة والمراكز البحثيّة والاستراتيجيّة؛ فهذه الأنواع المؤسسيّة تدعو إليها ضرورة الحياة السياسية المعاصرة التي تداخلت فيها المؤسسات والعلوم والصلاحيات.

ولم يعد يكفي استصحاب التركيب المؤسسي البسيط الذي كانت عليه السياسة الشرعية، علىٰ نحو وزارة التنفيذ ووزارة التفويض، من حيث الوضوح والبساطة والفصل بينهما وفي تعيين من يتولاهما، وغيره. كما لم يعد مُمكنًا حاليا اعتماد مرجعية هيئة بعينها، في موضوع السياسة ودواليبها، كالهيئة العلمية المتخصصة في الدستور بمعزل عن الهيئات الأخرىٰ المرتبطة بالموضوع نفسه، وكذلك لا يُمكن اعتماد مرجعية فقهية بمعزلٍ عن الهيئات الأخرىٰ، للتداخل الملحوظ من جهة، وللمعاملة بالمِثل والمساواة من جهة أخرىٰ، فالجهة الدستورية والجهة الفقهية يمكن أنْ تَجتمعَا في أداءٍ دستوري، كُلٌّ بحسب تخصصه وصلاحيته، وبموجب ماهية الدستور النظرية التي تُعبّر عن الهوية الشعبية والإرادة العامّة، وعن الحقيقة العلمية الدستورية، وبمقتضيات الماهية الدستورية في الصياغة والأسلوب والأمور الفنية والعملية.

وهو ما يجعلنا نَتحدّث عن تواصل مؤسسات شرعية كثيرة كانت قائمة عبر التاريخ مع مؤسسات السياسة الحديثة، بحسب الحاجة والمُمكن والسياق، ومنها مؤسسة المظالم والحِسبة والإفتاء والوقف...

ثُمّ إنَّ توسيع مجال المؤسسات وجعلها في رابطة تعاقدية بين مكونات الدولة، من مؤسسة حُكْم عُليا وهيئات حُكم وهيئات مجتمع حُكم؛ إنَّ هذا التوسيع تدعو إليه التطورات المتسارعة في مجال الدولة والسياسة، في اتجاه تَوسّع دائرة الحُكم والتداول عليه، وتعزيز الشراكة المُجتمعية والحُكم المحلي في مقابل الحُكم المركزي، وتقييد سُلطة الحاكم الفرد أو الحزب؛ حتىٰ لا يستفحل الفساد ويتعاظم الاستبداد، وعندها تكون فاتورة الإصلاح والتدارك باهظة وشاقة.

وعليه، نقول بوصل السياسية الشرعية بخدمة المجتمع وزهو الاجتماع الإنساني؛ بما يُحقّق الأهداف السياسية، ويُجلِّي المفهوم السياسي الواسع في استثمار التنوع والتدافع، وإدارة الاختلاف والخصوصية، وتوطين السياسة وتقصيدها، وتعزيز القُدرات السياسية العامّة في الوعي والتنظم والممارسة، وحمل الكافة على العدالة والمواطنة والحيلولة دون معاودة الصنم وتبرير الاستبداد، والركون إلى منطق التغلب والتسلط بدل الأغلبية والتشارك.

ج. **الضرب الثالث: تكامل المسارات في السياسة الشرعية المعاصرة**

هذه المسارات ثلاثة:

١. **مسار العلم والعمل والتزكية:**

وهو مسار أَقرّته الحاجة المعاصرة إلى علم بالسياسة مقرونًا بالعمل والإنتاج، ومُرفقا بالتزكية والقيم. وهو مسار مُنسجِم مع حقيقة السياسة الشرعية، من حيث ردها إلى مبدأ العلم المُفضي إلى العمل، والعلم والعمل المبنيان على قيم الإسلام ونفع الناس. كما أنّه مسار يأتي لمسايرة الدعوات المتكررة إلى إرجاع القيم للسياسة أمام الجشع السياسي لدى كثيرين، ولمواجهة ما آلت إليه الممارسات السياسية الظالمة الفاسدة التي أوقعت الإنسانية في العذابات والمعاناة. كما أنّه يأتي لمواكبة ما يُعرف في علم السياسة الحديثة بشرعية الإنجاز التي تنضاف إلى شرعيات التاريخ والنضال والجماهيرية وشرعية الكفاءة والمهارة. ولم يعد يكفي في الحياة السياسية الحديثة في الأزمنة المتأخرة التنظير العاري عن مضامينه التنموية وآثاره ومنجزاته النافعة للناس، الدالة على الأهلية القابلة للتصديق والتصفيق. وهو ما يجعل الفاعلين السياسيين الموصولين بالمرجعية الشرعية منتبهين إلى شرعية الإنجاز، بحُسن القصد وإرادة النفع ورجاء المثوبة.

٢. مسار اجتماع فنون التعبير مع متون التنظير:

وهو المسار الذي آلت إليه نظرية الإعلام في بناء الرأي الجماهيري العام، وإقامة القاعدة الشعبية للحُكم، وتمكين السياسة العادلة من عامّة الناس، وهو ما يُعرف بوسائل الإفادة والبناء بذلك. وهو الذي نُعبّر عنه بفنون التعبير عن السياسة والحُكم، واعتمادها في الإقناع بالمشروع السياسي وتعزيز القُدرات علىٰ الحُكم والثبات علىٰ الدولة المنظمة القويمة. فلا يكفي في السياسة بالخصوص حُسن التنظير ولا متون البرامج ولا النوايا الحسنة والقلوب الصادقة، وإنّما يلزم من ذلك التعبير عن النية والإرادة بالقول والفعل والإنجاز والتنمية وتقوية العمران وتكثير المنتوج ونفع الناس وتحسين المعاش. وهو ما يتحقق بوسائل التعبير المتداولة كالأعمال الدرامية والخطابية والبيانية، ومنها التعليم والتدوين والإخراج الحضاري والإنجاز العمراني، الذي هو في مقدمة التعبير عن مشروعية السياسة وحِكمة الساسة[1].

٣. مسار التداول السياسي والمداولة الشعبية:

وهو المسار الذي يكون فيه التداول السياسي بمستويين:

- المستوىٰ الأول: وهو التداول السياسي السلمي التعاوني علىٰ الحكم والسلطة، وعلىٰ هيئات الحكم. ومنه مبدأ المداولة المتخصصة في تقرير مهمة الحل والعقد وتنظيمها ومراجعتها وتطويرها، بموجب التشاور مع المعنيين المتخصصين في مجالها، كالتخصص القانوني والإداري والمالي، وبموجب التوافق الوطني والسياسي والمجتمعي علىٰ صيغها الفضلىٰ عند التنازع السياسي أو البحث عن الأفضل الاجتهادي والوظيفي. كما تقرر مبدأ المداولة العامة لاختيار أهل الحل والعقد، أو اختيار المجلس الوطني أو النيابي ليختار بعد ذلك هذه الهيئة.

(١) الأصول التعبيرية في كتابي: **الفنون والأصول**.

وهو المعنىٰ الذي ذكره بعض العلماء المعاصرين، إزاء إطلاق المجالس النيابية والهيئات الدستورية والمجتمعية والعلمية علىٰ معنىٰ أهل الحل والعقد[1].

- المستوىٰ الثاني: وهو التداول العام علىٰ هيئات مجتمع الحكم وسائر الهيئات القابلة للتداول والتنافس. وهو ما يمكن أن نسميه بالمداولة في مقابل التداول؛ للتعبير عن مفهوم واسع للتداول، لا يقتصر علىٰ السلطة فقط، وإنما يشمل سائر المؤسسات الحكمية والسياسية، ومنها التداول علىٰ المواقع القيادية في الأحزاب والجمعيات. وهذا قد مثل منهجا معاصرا في الوعي السياسي الشرعي. ومنه ما يعرف بالتوافق الوطني في قضايا سياسية وحكومية محددة، وفي المراحل الاستثنائية بالخصوص، يتعذر فيها اعتماد نتائج الصندوق الانتخابي وقاعدة الأغلبية في الحكم، وإنما يُصار إلىٰ التوافق بما يحقق المصلحة المشتركة، ويزيل الضرر المنتظر بموجب الاستقطاب السياسي وتعذر إعمال قاعدة الأغلبية[2].

(١) أهل الحلّ والعقد في كلام محمد رشيد رضا، وعبد المجيد النجار، والسياسة الشرعية لعبد الوهاب خلّاف...

(٢) ذكرت في بعض محاضراتي ومقالاتي أن التوافق الوطني في حالات الاستثناء بالخصوص عند تعذر تطبيق قاعدة الأغلبية الانتخابية، أنّه يُعدّ من قبيل الاستحسان الذي هو في هذا المثال: العدول عن الأصل لمصلحة راجحة، عند تعذر ذلك الأصل. وقد ذكرت أن هذا المثال يُحمل علىٰ عمومه النظري، ولا يتعلق بتجربة بعينها، لأنَّ الحُكم علىٰ التجربة يفتقر إلىٰ أدواته وشروطه، وهو ما لا يتوافر في هذا التحليل النظري العام للمثال. ولذلك يرد هذا المثال للتفقيه والتبيين، وليس لإفتاء الناس بمشروعية نازلة توافق أو عدم مشروعيتها.

□ النوع الثالث: الاهتمام بالسياق السياسي:

تَنتهج المقاربة السياسية الشرعية المعاصرة الالتفات إلىٰ السياق السياسي، والواقع الذي تجري فيه نوازلها وترد فيه تحدياتها وإكراهاتها، وتتوافر فيه الفُرص والمكاسب. وللاهتمام بالسياق السياسي ضروب ثلاثة، تتعلق بالمناط، وهو ما يرتبط بالواقع أو الواقع ومرتبطه الشرعي، وتتعلق بالمآل، وهو منتهىٰ الفعل ومصيره، وتتعلق بالزمن، وهو الوعاء التوقيتي والكوني في الأداء السياسي. وهذه الضروب ذاتها تحتاج إلىٰ التحقيق والنظر، ولا تسعها ورقات ومجملات، ولكن ما لا يُدرك كله لا يُترك جله. وهذه الضروب نجملها فيما يأتي:

أ. الضرب الأول: تحقيق مناط الفعل السياسي:

تحقيق المناط[1] هو: تبين التطابق أو التناسب بين المُنزل الشرعي والفِعل أو الواقع الإنساني. وتحقيق المناط في الدولة والسياسة، هو تحقيق التناسب والتحقق منه تجاه فعلها المُركب، الذي قد يرتقي إلىٰ خطة اقتصادية أو برنامج تعليمي أو بناء جسور ومنشآت وتكوين جيل وفئات... وهو من الصعوبة الشاقة بمكان.

(١) تحقيق المناط هو: «أنْ يقع الاتفاق علىٰ عِلّية وصف بنص أو إجماع، فَيُجتهد في وُجُودها في صورة النِّزاع... وسُمِّي تحقيقَ المناطِ؛ لأنّ المَنَاطَ، وهُو الوصفُ، عُلِمَ أنّه مُنَاطٌ، وبَقِيَ النظر في تحقيق وجوده في الصورة المُعيَّنَةِ». الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول** (دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ) ج٢، ص ١٤٢.

ب. **الضرب الثاني: اعتبار مآلات الفعل السياسي:**

المآل في الدولة والسياسة هو المنتهىٰ والمصير بحسبه. ومآل الفعل[1] هو منتهاه ومصيره ونتائجه ومخرجاته. وهو أحد المسالك المنهجية للسياسة الشرعية المعاصرة، في إطار منهج الاهتمام بالسياق السياسي.

ج. **الضرب الثالث: مراعاة زمن الفعل السياسي:**

الزمن السياسي زمن معقول، ويتعلق به الواجب السياسي، أو الحُكم التكليفي السياسي، ولاسيما الحُكم الكفائي المتعلق بالواجبات السياسية العامّة، كواجب حفظ الانتظام وحماية العمران وإقامة العدالة والسيادة... وهذا الزمن قد دلت عليه عُمومات الشرع وكلياته، وحاجيات الخلق ومصالحهم. وهو مع ذلك زمان مركب ومتداخل وبمدد التنمية ومراحل الإنجاز وفترات الإصلاح والتطوير، وبمسافات الأجيال وملفات الأعمال. ومن هنا كان بمعقولية عالية وفسحة في النظر فسيحة. ومن لم يعتبر بالزمن السياسي فاته الزمن السياسي والزمن الحضاري والزمن التكليفي فيما يناط بالسياسة وأحوالها.

---

(١) يقول الشاطبي: «النّظرُ في مآلاتِ الأفعالِ مُعْتَبَرٌ مقصودٌ شرعًا، كانت الأفعالُ موافقةً أو مخالفةً، وذلك أنّ المجتهدَ لا يحكُمُ علىٰ فِعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلىٰ ما يؤول إليه ذلكَ الفعلُ، مشروعًا لمصلحة فيه تُسْتَجلَبُ، أو لمفسدة تُدْرَأُ، ولكنْ له مآلٌ علىٰ خلاف ما قُصِدَ فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تَنشأ عنه أو مصلحة تَندفِع به، ولكنْ له مآلٌ علىٰ خلاف ذلك... وهو مجالٌ للمجتهد صَعْبُ المَورِدِ إلاّ أنّه عَذْبُ المَذاقِ محمودُ الغَبِّ جارٍ علىٰ مقاصِدِ الشّريعةِ». الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ، **الموافقات** (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ) ج٥، ص ١٧٧-١٧٨.

□ الحاكمية بمنهجية تراثية محررة:

ليس في أدبيات المهتمين المعاصرين بالسياسة الشرعية، من منظور الرؤية المحررة للتراث الإسلامي السياسي، ما ينفي مقولة الحُكم والدولة في الإسلام، وهو الأمر المُتفق عليه مع سائر أو أغلب المهتمين بالتراث بمختلف مواقفه واتجاهاته. ولكن المختلف فيه هو مناهج النظر والاستثمار لهذا التراث، ومقتضيات ذلك في الواقع من حيث أدوات البحث وأساليب التعبير ومسارات العمل ومحاصيله.

وقد مثّلت الحاكمية أو الخلافة أو الحُكم أو الإمامة أحد أبرز القضايا الشرعية والتراثية الجدلية في القديم والحديث، وهي تُمثّل الآن إحدىٰ أكبر الإشكالات الفكرية والسياسية لتعلقها بالدولة موضع التنافس أو التنازع، ولارتباطها بسياقات معاصرة، ظهرت فيها حركات الإسلام في مجال السياسة والحكم[1]، وتجلت فيها طبائع استبداد تحركها شهوة السلطة، ومفاسد احتلال شنيع فظيع، ولاتصالها بناءً علىٰ ذلك بتراجع شديد وخطير في الوعي السياسي الإسلامي والإنجاز الحضاري والتقدم بأنواعه.

---

(١) للحاكمية اتجاهان:

– اتجاه أوّل: الحاكمية هي مفهوم إسلامي يُعبّر عن جوهر النظرية الإسلامية السياسية والقانونية، وأنّه يجد جذوره في الأصول المنزلة والتراث الإسلامي.

– اتجاه ثان: الحاكمية ليست مفهوما أصوليا، وإنّما هو مفهوم طرحه أول من طرحه الخوارج اعتراضا علىٰ واقعة التحكيم، ثم أعاد طرحه مرة أخرىٰ في العصر الحديث المودودي في إطار وضعيته وظروفه السياسية والاجتماعية التي عاشها في شبه القارة الهندية، التي يدين فيها الأغلبية بغير الإسلام، والتي تدهور فيها وضع الأقلية المسلمة. هشام جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ) ص ٣٩-٤٠.

إنّها قضية نصية أصولية[1]، جاءت بها نصوصها الشرعية الدالة علىٰ ما هو ثابت فيها من حيث مبدأ إقامة النظام والدولة وتحقيق العدالة والحرية والمسؤولية واعتماد الاختيار بالرضا والتعاقد والتشاور، ومنع الفساد والاستبداد والاستعباد، وغيره، كما تَقررت بأصول عامّة وقواعد كُليّة ومقاصد معتبرة، تُمثّل الإطار المرجعي مع إطار النصوص الشرعية في فهمها وإقامتها وتطويرها.

ومن هنا، فإنَّ الحاكمية محكومةٌ بتلك النصوص التي تفهم وتعمل بتلك الأصول والقواعد، وهو من قبيل الجمع بَيْن الحُكم المجرد والحكم الملابس، وبين فقه النظر وفقه العمل الذي أشرنا إليه في مواضع شتىٰ،

(١) تتحدد الحاكمية وتتأطر بنصوصها الشرعية وأصولها الكلية وسياقها القائم، وقد استوفىٰ إلىٰ حد كبير بحث الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية مدركات الحكم في اللغة والنصوص؛ مما يدل علىٰ أصالة هذه الحاكمية في مرجعية الإسلام، ففي معنىٰ لفظ الحكم في اللغة، أورد الباحث أنه بمعنىٰ: المنع، والعلم والفقه، والقضاء بالعدل، ومنه الحكمة بإصابة الحق بالعلم والعقل، وهي من الله معرفة الأشياء وإيجادها علىٰ غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، والحكمة كذلك القضاء والعدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل، والحكم من الإحكام وهو الإتقان... خلاصة القول في المعنىٰ اللغوي لمادة (ح – ك – م) أن الحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساسي المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم فإنه لا بُدّ أن يتسم بالإتقان، وأن يؤسس علىٰ الحكمة، وهي إصابة الحق، وأدواته: النبوة والكتب السماوية (القرآن والإنجيل)، والجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل. هشام جعفر، **المرجع السابق**، ص ٥٦ – ٥٧.

وفي ما جاء في القرآن والسنة في لفظ الحكم ومشتقاته، نلاحظ وجود معان إضافية لمدلوله عما جاء في اللغة، وهي تسعة أوجه:

١. الحكم بمعنىٰ التحليل والتحريم،
٢. الحكم بمعنىٰ القضاء والقدر،
٣. الحكم بمعنىٰ النبوة وسنة الأنبياء،
٤. الحكم بمعنىٰ القرآن وتفسيره،
٥. الحكم بمعنىٰ الفهم والعلم والفقه،
٦. الحكم بالمعنىٰ السياسي،
٧. الحكم بمعنىٰ القضاء والفصل في الخصومات،
٨. الحكم بمعنىٰ الإتقان والمنع من الفساد،
٩. الحكم بمعنىٰ الإبانة والوضوح.

هشام جعفر، **المرجع نفسه**، ص ٥٧–٦٧.

وأرجعنا إليه مسألة الحاكمية ضمن محور النصوص الشرعية، ومحور الأصول المتعلقة بالأحكام الشرعية التكليفية والوضعية.

□ الحاكمية بين المفهوم الشرعي ومدنية الدولة:

للاستكمال، ببحث المسألة في إطار التأطير النصي والأصولي الشرعي لها، وبمنهجية الموضوع السياسي والمُركّب السياسي والسياق السياسي، وفي المقاربات التراثية؛ نلاحظ الاتفاق بينها في الاعتداد بمجمل النصوص والأصول، مع الاختلاف في التحقيق النظري والتنزيل الوظيفي، كما نلاحظ التفاوت الشديد في مناهج الاعتبار بالموضوع والمُركّب والسياق. والله المستعان.

أمّا في المقاربة غير التراثية، فالمنظار إلىٰ الحاكمية من قبلها واقع في مسار مضاد؛ لاختلاف الأسس المرجعية والسياقية.

إشكالات المقاربة التراثية المحررة:

بقدر التميّز الذي عليه المقاربة التراثية المحررة للسياسية الشرعية المعاصرة، بقدر الإشكالات الضخمة التي ابتُليت بها، والتي تحتاج إلىٰ مواجهتها وتفكيكها وتجازوها، وأبرز هذه الإشكالات هي:

١. **تفاوت مقبولية أطروحة هذه المدرسة من قبل جماهير إسلامية غفيرة وهيئات فقهية كثيرة**؛ فهذه الأطروحة ولئن وجدت قبولا في أوساط علمية وإسلامية عرفت بالنُزوع نحو التجديد والإصلاح، وفي مسارات غالبة في الدول التي عَرفت ثورات ما يُسمىٰ بالربيع العربي أو الربيع الديمقراطي، إلا أنّها لم تجد القبول نفسه في أوساط أخرىٰ، بسبب التحصيل العلمي الموروث في مجال مدونة السياسة الشرعية بوضعها الذي عليه من دون تجديد وتطوير، وبسبب الانتماءات الحزبية السياسية التي غَلَبَ عليها التفسير الحزبي للنظرية السياسية الإسلامية بما يُساير أهداف الحزب وممارساته،

وإن لم يكن ليُعبّر عن المفهوم الموضوعي العلمي للسياسة الشرعية، وكذلك بسبب علاقات بعض النخبة العلمية بالهيئات الحاكمة، وما حملهم علىٰ رفض هذه المقاربة التي تُمثّل مشروعا بديلا لأطروحات تلك الهيئات الحاكمة، ولأنّها تعبّر عن الرؤية السياسية الجديدة التي قامت عليها الثورات القائمة والإصلاحات المنشودة، والتي لم يكن لها قبول من أولئك الحُكّام ومنظريهم، نظرا إلىٰ أنّها -في نظرهم- تعارض مشروعهم وتُهدّد عُروشهم.

ومن الأمثلة علىٰ مستويات مقبولية هذه المقاربة المعاصرة المتطورة، مثال مقولة: مدنية الدولة، فقد وجدت القبول في أوساط ما يُعرف بمناصري الثورات والمشروعات الإصلاحية والتجديدية، ولكنها وجدت الرفض أو اللامبالاة من قبل تيارات وشخصيات كثيرة، إمّا علىٰ خلفية ضُعف الوعي العميق بهذا المُصطلح ومفهومه العلمي وإمكانياته في تحقيق مقارباته الشرعية الإسلامية بسياقه ومآلاته، وبعدم تعارضه مع طبيعة الدولة المسلمة والمجتمع الإسلامي والتراث والأصول والقيم، أو علىٰ خلفية الاصطفاف السياسي الحزبي والحكومي الذي يتخوّف من هذه المقولة، ومما قد تُمثّله من تهديد لكياناتها السياسية والسّلطوية القائمة علىٰ الانفراد بالحكم والاستئثار بالثروة والقرار؛ وبسبب قيام طبيعة مدنية الدولة علىٰ المواطنة والعدالة والتعددية السياسية والتداول علىٰ السلطة وتقرير الإرادة العامّة للشعب، وغيره مما لا يتماشىٰ مع طبيعة تلك الكيانات المتحكمة في الشعوب.

وعليه، فإنَّ هذا الإشكال الكبير يستوجب بذل المُمكن في إنجاز أمرين اثنين؛ الأول: هو إحداث الوعي العلمي والتجديدي النخبوي والجماهيري بطبيعة هذه المقاربة ومفهومها وأصالتها وأثرها الإيجابي المطلوب، والثاني: هو العمل علىٰ التقارب الفكري والعملي الوفاقي مع المخالفين، والاتفاق علىٰ مشترك ما يقبل التحقّق ويدرأ الانفصام

والخصام، والتدرج بذلك لتعظيم الوعي والفعل بالمقاربة السياسية المعاصرة المناسبة. وعند تعذّر هذا التقارب والوفاق، فإنه لا مناص عندئذ من ضرورة الثبات علىٰ حقية هذه المقاربة، والدفاع عنها والإقناع بها، وممارسة سنة التدافع مع الإخوة في الدين والشركاء في المصلحة والرُفقاء في الوطن، وسيكون الأجدر في هذا هو من تكون له الإمرة وتناط به المهمة.

ومعلوم أن بلوغ مراتب الجدارة واستحقاقها، يكون بمدىٰ قدرات الفاعلين السياسيين علىٰ التجدّد والمواكبة، وعلىٰ تحقيق الأثر وتفعيل الإنجاز ونفع الناس. ومن لم يتقدم يتقادم، ومن لم يَتجدّد يَتبدّد، ومن لم يتطور يتدهور ويتقهقر، قال ﷻ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧].

٢. **إشكالات فكرية وعملية تحتاج إلىٰ الأجوبة عنها**، بأقدار عالية من التحقيق العلمي والتحرير المصطلحي والتنزيل والتطبيق، وهي في غاية التعقيد والحساسية، وتتعلق بقضايا الأسرة والمواطنة والجنسية والمشاركة السياسية والتشريعية في بلاد غير إسلامية، وقد ورد فيها الخلاف والنزاع، ومثّلت تحديا كبيرا للوجود الإسلامي في الغرب، وللدولة الحديثة، ومؤسسات التجديد والتعليم، وفي مجالات الإعلام والفنون والتقنية والتقنين، وغير ذلك من النوازل والمستجدات التي تناولتها المجامع الفقهية والمراكز البحثية والهيئات العلمية، ولكن ذلك لم يستوف حظه إلىٰ حدّ الآن من حيث الجواب عن تلك الإشكالات وتقديم ما يتعلّق بها مقاربات.

■ المبحث الثاني: المقاربة التراثية المقررة للسياسة الشرعية المعاصرة

تُمثّل هذه المقاربة مقاربة تراثية مقررة ومكررة، ومعنىٰ ذلك؛ أنّها تعامل السياسة المعاصرة بمدونة السياسية الشرعية كما استقرت في التراث، خارج إطار المنهج التجديدي -من حيث الملاحظة العامة- الذي يجمع بين استصحاب الثوابت وتطوير المتغيرات، في ضوء ملاحظات الواقع ومُنتجات العلوم وتجارب البشر ومُقتضيات المصلحة، كما تعاملت هذه المقاربة -من حيث الملاحظة الغالبة- مع الفقه السياسي التراثي في إطار الأحكام السلطانية والتراتيب الإدارية بمفهوم سلطاني وإداري وفني، وليس بمفهوم الأمة والحضارة والتطور الاجتماعي، وهو ما أغفل المُنجز الحضاري العام، الذي لا يقتصر علىٰ مُنجز الحكم والسياسة، وإنّما يَتعدّاه لمُنجزات حضارية وإنسانية، ومنها مُنجز النُظم بأنواعها السيادية والمُجتمعية، ومؤسسة الأسرة، وفضاء الأمة، وآفاق الامتداد العالمي والإسهام الإنساني.

إنَّ أبرزَ ما تَرتكز عليه هذه المقاربة؛ تفاوت اهتمامها بالموضوع السياسي، وبالمُركّب السياسي، وبالسياق السياسي، خلافًا للمُقاربة المحررة التي كان اهتمامها بكل ذلك واضحا ومستحضرا في الغالب الأعم.

وهو ما نُورِدُه فيما يلي:

□ النوع الأول: تفاوت الاهتمام بالموضوع السياسي في السياسة الشرعية المعاصرة:

اهتمام المقاربة السياسية التراثية المقررة بالموضوع السياسي متفاوت ومختلف، وهي في المُجمل تُركِّز على الأشكال والمباني في معاملة السياسة المعاصرة، من حيث المُصطلحات والأمثلة والتعريفات والصُور النظامية والهيكلية، ومن حيث تضييق مفهوم السياسة وقصرها على الحكم ومتعلقاته، من دون أن يرقى إلى المفهوم المجتمعي والحضاري العام، وكذلك من حيث ضمور الوعي بالمقاصد في السياسة بمفرداتها وآفاقها؛ وهو ما مَثّل ضُروبا في هذا النوع -من حيث الإجمال والإطلاق-، ومع ذلك لم يخل منهجها من بعض الاهتمام بالموضوع السياسي والمعنى المقاصدي ونحوه. ولهذا النوع ضُروب، نُبَيّنها فيما يلي:

أ. الضرب الأول: الاهتمام بالمباني السياسية أصالة وبالمعاني تبعا:

ومنه كما قُلنا ما يتعلق بالمُصطلحات، كمُصطلح التفويض والتنفيذ وأهل الحَلّ والعقد وألقاب الحاكم والهيئات... وما يتعلق بالتعريفات والأمثلة والصور والأشكال السياسية، التي وَردتْ بسياقاتها وأعرافها، وتتعلق بمعانيها وحقائقها. والأصل في هذه القضايا هو النظر إلى معانيها المعقولة، وتحديد ما يناسبها من الأسماء والمُصطلحات والأشكال، بحسب تطوّر العصر وسدّ الحاجة وجلب المصلحة.

ب. الضرب الثاني: الاهتمام بالمعنى الضيق للسياسة:

وهو المعنى الذي انحسر في الحُكم ومشتملاته ومتعلقاته، من جهة المعنى السلطاني الذي جاءت بعض الكتب السياسية الشرعية لتدل عليه في حينها، ارتباطا بسياقه الذي يُعنى بمعالجة الوضع السياسي عندئذ وتناوله بحسب ما هو موجود وقائم. ومن جهة المعنى الإداري الفني

الذي جاء برؤية ترتيبية في الغالب، ليُعنىٰ بما هو قائم من هذه الناحية، ولا يُفهم منه استبعاده للمعاني الأخرىٰ التي تعلقت بها كتبها وبيانات العلماء فيها، كالتي تتعلق بسياسة الأمة والمجتمع والإنسانية بمضامين معرفية ودوائر علم وبحث واجتهاد وإفتاء، لم تكن تلك الكتب قد أثثتها بما يلزم من حيث الرؤية الفكرية الكُليّة والتحليل اللازم والتوظيف المطلوب.

وعَلَّ افتراض أنّ الكُتب القديمة تناولت المفهوم الواسع للسياسة، وهذا أمر غير مسلم به ومتفاوت فيه ويحتاج إلىٰ البرهنة عليه بالاستقراء والتباحث، فإنّه يَتعيّن علىٰ الباحثين والفاعلين السياسيين المعاصرين أن يراعوه ويستنبطوه من تلك الكُتب، بناءً علىٰ اتساع مفهوم السياسة المعاصرة، وأنّها سياسة شاملة لمجالات الحياة، كمجال التعليم والاقتصاد والرياضة، ومِن ثم تقررت السياسة الاقتصادية والتعليمية والصحية للدولة والحكومة وللحزب السياسي؛ وهو ما يُؤكد أنّ السياسة المعاصرة أصبحت بمفهوم واسع جدا، ومفهوم مُركّب ومتداخل، وأضحت بأبعاد حضارية وإنسانية تتجاوز الوطن والإقليم، كما تتجاوز المجال والقطاع.

ج. الضرب الثالث: الاهتمام بالمعنىٰ الظاهري للسياسة:

غِيابُ أو ضُمور المعنىٰ المقاصدي في هذه المقاربة، قد مَثّل تحديا كبيرا ومأزقا في الأداء السياسي الشرعي الحديث، وشواهده: التعبير عن العُموم المقاصدي من ضُعف تأثيثه بما يلزم من مكوناته وأساليبه ووسائله، وتضييق مفهوم الوسائل لتقتصر علىٰ مجالات معروفة، كمجال العبادات والمعاملات التجارية، ومن دون أن ينظر إلىٰ الوسائل العامّة والسياسية، وبمنظور واسع ومُركّب تتداخل فيه الوسائل وتتفاوت، كما عُومِلتْ مُفردات مقاصدية بعموم وسطحية في معالجة قضايا سياسية كبرىٰ، ومنها مُفردة الضرورة العامّة والحاجة العامّة والاستطاعة العامّة، كالاستطاعة البرلمانية والتنموية والدولية. وكذلك عومل القصد الفردي

والتعبّدي، وضُعف التأسيس للقصد السياسي والبرلماني والحضاري، بقواعده وضوابطه وآفاقه في تحرير السياسة وتحقيق السيادة.

□ النوع الثاني: تفاوت الاهتمام بالمُركّب السياسي في السياسة الشرعية المعاصرة:

تفاوت الاهتمام بالتكامل المعرفي:

تَركّزَ الاهتمامُ في هذه المقاربة علىٰ دراسة السياسة الشرعية بمعزل عن العلوم السياسية الحديثة، وكذلك بمعزل عن المعارف الاجتماعية والإنسانية والقانونية، وبدرجة أقل عن العُلوم الشرعية الكُليّة والجُزئيّة علىٰ نحو علم الأصول والمقاصد والنظريات، وهو ما أدىٰ إلىٰ أحادية التكوين السياسي الشرعي، وفقد القُدرات العلمية التكاملية في الأداء السياسي بمساراته المختلفة، كمسار العمل السياسي والخطاب السياسي والاجتهاد السياسي، وغيره مِمّا لا بُدّ فيه مِن تكامل المعارف مع مراعاة التخصص والغالب فيها. ولا ينبغي أنْ يُفهم أنّ الدعوة إلىٰ التكامل قد تُؤذن بتهميش العلم السياسي الشرعي أو العلوم الشرعية بوجه عام، وإنّما تَتنزل هذه الدعوة في إطار التكامل المعرفي الذي أصبح حاجة لازمة في العلوم والوظائف والعمل، وبمراعاة التخصص والمهارة والتمايز وتكافؤ الفرص والمعاملة بالمثل في هذا المضمار، وهو ما يجعل جميع العُلوم تخضع لهذا التكامل، من دون استثناء، وفق مقاربات ذلك وسياقاته وإمكانياته. وطُلاب العلوم السياسية ودارسوها، عليهم واجب التكامل المعرفي بوصل دراساتهم بسياسة الشرع وعلومه.

تفاوت الاهتمام بالتكامل المؤسسي:

وهي الملاحظة الأخرىٰ علىٰ المقاربة التراثية المكررة، فقد تفاوت اهتمامها من حيث التكامل المؤسسي المطلوب في السياسة الشرعية المعاصرة، كتكامل المؤسسة الشرعية في الفتوىٰ والحِسبة والتعليم، مع المؤسسة الوطنية والمجتمعية والدولية، ومن ذلك: تكامل مؤسسة الإفتاء مع مؤسسة القضاء، ومؤسسة الحِسبة مع مؤسسات المجتمع المدني وهيئات الإصلاح، ووصل التعليم الشرعي بالتعليم العام، بمقاربات ذلك، وهذا أمر في غاية التجديد المُعتبَر، وبأقدار عالية من الوعي والنظر والتحقيق، وبإشكالات ضخمة لا بُدّ من معالجتها من أجل التجاوز والإصلاح.

تفاوت الاهتمام بتكامل المسارات:

ويُراد به تكامل مسارات العلم والعمل والتزكية، وغيره مما ذكرناه في المقاربة المحررة. والغرض هو أن تتطور هذه المقاربة بما يَستجيب لمُتطلِّباتِ السياسة المعاصرة ومقاصدها العامّة والخاصّة. ومثاله: الإفادة بالفنون التعبيرية في السياسة الشرعية للتدليل علىٰ ضرورة التطوِّر اللازم والتجديد المُعتبَر.

□ النوع الثالث: تفاوت الاهتمام بالسياق السياسي في السياسة الشرعية المعاصرة:

وهو التفاوت الذي لُوحِظ في الاهتمام بمناط الفعل السياسي ومآله وزمانه؛ مما أورث ضعفا بَيّنا في الوعي بهذا السياق ومفرداته المناطية والمآلية والزمانية، وفي الفعل بناءً عليه.

□ إشكالات منهج المقاربة التراثية المقررة:

أدىٰ منهج هذه المقاربة إلىٰ إشكالات كثيرة، منها ما يتعلق بالإطار العام لهذه الإشكالات، كإطار موقع التراث السياسي الإسلامي في الواقع الراهن، ومنها ما يتعلّق بقضايا ومُصطلحات ومقولات تُراثية، كمُصطلح أهل الحلّ والعقد والنسب القرشي في الخلافة، ومنصب الخليفة العام وأولوية الخلافة العُظمىٰ في عصر الدولة الوطنية الحديثة والنظام الدولي الحديث، ووزارة التفويض والتنفيذ أمام طبيعة الحُكم المُركّب في مقابل الحُكم الفردي أو الحُكم الأحادي، كأحادية السلطة التنفيذية والتشريعية والسياسة الخارجية، فقد تداخلت الصلاحيات التنفيذية مع الصلاحيات التشريعية ورسم السياسات، وكذلك إشكالات مقولة التغلب والولاء المُطلق واستدامة الاستبداد وضياع الرشد العام وفوات التعاقد مع الأمة والشعب، ومقولة الخروج علىٰ الحاكم من دون الاعتبار بالخروج علىٰ الأمة والدولة والهوية من قبل الحاكم، ومقولة العِصمة السلطوية والاجتباء الذاتي في المجال السياسي خارج إطار معقولية السياسة ونوطها بالموضوع أصالة وبالذات تبعا وتلبسا، و«التابعُ تابعٌ» كما تقرّر في القاعدة[1].

(١) السيوطي، عبد الرحمن، **الأشباه والنظائر** (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ط٢، ١٤١٨هـ) ج١، ص١٩٨؛ وابن نجيم، زين الدين، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ) ص ١٠٢.

أبرز الإشكالات المنهجية في المقاربة التراثية المقررة للسياسة المعاصرة:

إنَّ مُعاملة السياسة المعاصرة بمدونة التراث، بمعزل عن الواقع الحالي بتعقيداته المختلفة، كانت بأوجه ثلاثة لمفارقة التراث للواقع، وهذه الأوجه الثلاثة هي:

١. وجهُ المفارقة بين المدونة والواقع، من حيث المفارق الزماني والسياقي والمُصطلحي والإجرائي والتمثيلي.

٢. وجهُ مفارقة المتقدمين لِمَنْ تَقدّمهُمْ، وتطويرهم لما تلقوه عنهم، فيما يَتعلّق بالفكر السياسي الإسلامي، وأحكام الدولة والسلطة، وهو ما يتجلىٰ في ملامح التطور السياسي، وإنْ كان بأقدار متفاوتة، وأحيانا ضامرة، وهو ما يسوغ لتطوير تلك المدونة بما يساير الواقع بأصالة وكفاءة. وأنّ هذا التطوير يقوم به المتأخرون استدراكا علىٰ المتقدين، في كل جيل وعصر، لا سيما والتطوير لا يَطال الثوابت والنصوص والمحكمات.

٣. وجهُ انسداد الأُفق الوظيفي -كُليّا أو جُزئيّا- لبعض ما جاء في تلك المدونة في معالجة الموضوعات والقضايا السياسية المطروحة بقُوّة في الوقت الراهن، ومنها علىٰ سبيل المثال: عُموم قُرشية الحكم، وبعض شروط الحاكم وصفاته، وشكلية أهل الحلّ والعقد.

إنَّ معاملة السياسة المعاصرة بمدونة التراث بمعزل عن الواقع؛ أدىٰ إلىٰ إشكالين كبيرين، وإشكالات صغرىٰ تتعلق بقضايا ومُصطلحات محددة، وهو ما نُبيّنه فيما يلي:

أ. إشكال التناسب بين التراث السياسي الإسلامي والمُنتج السياسي الحديث:

المُراد بالتناسب في هذا المقام، هو التوافق أو التقارب بين التراث السياسي الإسلامي والمنتج السياسي الحديث، فيما يُمكن معه إيجاد ذلك التناسب والتوافق، من حيث المدلول والاصطلاح والمجال والأثر وغيره، ومن حيث المعاني والقِيم والمقاصد علىٰ الوجه الأخص، باعتبار أن العِبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني[1]، وأنَّ المقصود هو تحقيق المقصد بمُراعاة مُدركاته النصيّة واللغوية ومُقتضياته في الفهم والتنزيل والتجديد والتطوير. ومن حيث أنواع الاهتمام المذكورة في المقاربة التراثية المُحررة (الاهتمام السياسي الموضوعي والمُركّب والسياقي).

وقدْ تَبيّن بملاحظة الواقع العملي السياسي والدراسة النظرية السياسية قيام الانفصام -في شواهد كثيرة- بين التُراث السياسي والمنتج السياسي، بحسب أحوال ذلك، وحُصول التنازع والتجاذب بينهما؛ مما فَوّت إمكانيات التقارب وآثاره في تَفعيل السياسة الشرعية الإسلامية في الحُكم والدولة، والإفادة من المنتج السياسي الحديث، وتحقيق ما يُمكن أنْ نَصطلح عليه بجدلية ذلك التُراث والمنتج، والإطار التكاملي التقاربي بينهما؛ بموجب الموضوع العلمي والمقتضيات لكل منهما.

ومرد غياب هذا التناسب، هو التعويل علىٰ مدونة التراث السياسي الإسلامي بمعزل عن مراعاة الواقع وتطوراته وتحدياته وإمكانياته، خارج إطار ضرورة التجديد المعتبَر في الدين والواقع والاجتهاد.

---

(١) «لأنّ المقصود الحقيقي هو المعنىٰ وليس اللفظ... وما الألفاظ إلا قوالب للمعاني». علي حيدر، **دُرر الحُكّام شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط. خاصة، ١٤٢٣هـ) ج١، ص ٢١.

وليس المقصود بحُصول التناسب بين التراث القديم والمنتج الحديث هو حصول التماهي الغريب المفترض أو التقارب المغشوش، بل المقصود هو بحث المُشترك وتعزيز النفع ودرء التعارض المتخيّل، الذي يرد إلىٰ الفهم الظاهري السطحي والنظر الجزئي الحرفي، وضعف إرادة الشركاء في التجاوز والتجميع والتثمير.

ب. إشكال تفريغ السياسة الشرعية من أبعادها المُجتمعية والإنسانية والحضارية الكبرىٰ:

مفاد هذا الإشكال -كما ذكرنا ذلك آنفًا- جعل السياسة الشرعية تُعنىٰ بالأحكام السلطانية والتراتيب الإدارية، بمعزل عن أحكام المجتمع والأمّة والامتداد العالمي والنفع الإنساني، وهو ما أدىٰ إلىٰ فوات الوعي بمنافع تلك الأحكام السياسية الكُبرىٰ، التي تتجاوز أحكام السلطة وشروط الحاكم وغيره إلىٰ أحكام الأمة والحضارة والعالمية.

ج. إشكالات قضايا محددة:

ومنها ما يلي:

١. قضية قرشية الحكم وذاتية الدولة:

موجز هذه القضية:

أ- اشتراط القرشية في نصوص السنة النبوية: عن الزُّهري قال: كان محمد بن جُبَيْر بن مُطْعِم يُحَدِّثُ أنّه بَلَغَ مُعاويةَ وهو عندَهُ في وَفْدٍ من قُريش، أنَّ عبد الله بن عَمرو بن العَاصِ يُحدِّثُ أنّه سيكُونُ مَلِكٌ مِن قَحْطانَ، فغَضِبَ فقامَ فأثنىٰ علىٰ الله بما هو أهلُهُ، ثُمّ قال: أمّا بعدُ، فإنّه بَلَغَني أنّ رجالا منكُمْ يُحدِّثونَ أحاديثَ ليستْ في كتاب الله، ولا تُؤثَرُ عن رسول الله ﷺ، وأولئك جُهَّالكُمْ فإيّاكُمْ والأمانيَّ التي تُضِلُّ أهلهَا، فإنّي سَمعتُ رسول الله ﷺ يقولُ: «**إنَّ هذا الأمْرَ في قُريشٍ، لا يُعاديهِمْ أَحدٌ إلا**

كَبَّهُ اللهُ علىٰ وجهِهِ ما أقامُوا الدِّينَ[1]».

وعن أنس بن مالك، دخل علينا رسولُ الله ﷺ ونحن في بيتٍ في نفرٍ من المهاجرين، قال: فجعل كلُّ رجل منا يُوسعُ له يرجو أن يجلسَ إلىٰ جنبه، فقام علىٰ بابِ البيتِ فقال: «**الأئمةُ من قريش، ولهُمْ عَليكُمْ حقٌّ، ولكُمْ مثلُ ذلكَ، مَا إذا استُرحِمُوا ورَحِمُوا، وإذا حَكَمُوا عدَلُوا، وإذا عَاهدُوا وَفَوْا، فَمَنْ لم يَفعلْ ذلك مِنهُمْ فعلَيهِ لعنةُ اللهِ والملائكةِ والنّاسِ أجمعينَ[2]**».

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ، وفي حديث زُهَيْر: يَبْلُغُ به النبي ﷺ، وقال عَمْرٌو في رواية: «**النّاسُ تَبَعٌ لِقُريشٍ في هذا الشّأنِ؛ مُسلمُهُمْ لمسلِمِهِمْ، وكافرهُمْ لكافرِهِمْ[3]**».

ب- **فقه الأحاديث**: قال النووي في شرحه لبعض أحاديث هذا الباب في صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أنّ الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلىٰ هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك بعدهم، ومَنْ خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم، فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة، قال القاضي: اشتراط كونه قُرشيًّا هو مذهب العلماء كافّة، قال: وقد احتج به أبو بكر وعمر ﷺ علىٰ الأنصار يوم السقيفة فلم يُنكره أحد. قال القاضي: وقد عدّها العلماء في مسائل الإجماع، ولم يُنقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرنا، وكذلك من بعدهم

(١) أخرجه البُخاري في **صحيحه**، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قُريش، حديث رقم: ٧١٣٩.

(٢) أخرجه أحمد في **مسنده**، مسند أنس بن مالك، حديث رقم: ١٢٩٠٠.

(٣) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإمارة، باب الناس تَبَعٌ لقُريشٍ، حديث رقم: ١٨١٨.

في جميع الأعصار، قال: ولا اعتداد بقول النظّام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع؛ أنه يجوز كونه من غير قريش».

ج- أقوال العلماء المعاصرين في اشتراط القرشية:

- **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**: قال الشيخ ابن عاشور في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: «ومن أمثلة الموانع السياسية الدائمة منع مساواة سائر المسلمين قريشًا في التأهل لِمنصب الخلافة الكبرىٰ حسبما أجمع عليه المسلمون يوم السقيفة، وقد أومأ إليها أبو بكر ﷺ يومئذ إذ قال: «إنَّ العرب لا تدين لغير هذا الحي من قريش»، يعني إذ لم تُجعل الخلافة خاصة بهم تنافسَ عليها العرب ورأت كل قبيلة أنها أولىٰ بها من غيرها، ولذلك قال النبي ﷺ: «**إنَّ هذا الأمر في قريش**» علىٰ وجه الإخبار أو علىٰ وجه الأمر. فإذا زال السبب السياسي الذي راعاه أبو بكر ففي المسألة نظر»[1]. وقال في موضع آخر تعقيبا علىٰ حديث: «**إنَّ هذا الأمر في قريش**»: «يُحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر، وأيًّا ما كان فقد وَقَعَ قيد ما أقاموا الدين، علىٰ أنّ الأنساب دخلها من الاختلاط والادعاء ما يرفع اليقين بأنّ أحدًا معيّنا من قُريش، قال إمام الحرمين في الإرشاد: (ومن شرائطها (أي الإمامة) عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش لقول رسول الله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»، وقال: «**قَدِّموا قريشًا ولا تَقَدَّمُوها**». وهذا يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب)»[2].

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: الشركة التونسية للنشر، ط٢، د. ت) ص ١٥٩.

(٢) **المصدر السابق**، ص ٢١٣.

- **الشيخ محمد أبو زهرة:** يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «وعلىٰ فرض أنّ هذه الآثار تدل علىٰ طلب النبي ﷺ أن تكون الإمامة في قريش، فإنّها لا تدل علىٰ طلب الوجوب بل يصح أن يكونَ بيانًا للأفضلية لا لأصل صحة الخلافة... فبجمع هذه النصوص مع حديث: «**إنّ هذا الأمر في قريش**» نَتبَيّن أنّ النصوص في مجموعها لا تستلزم أن تكون الإمامة في قريش وإنه لا تصح ولاية غيرهم، بل إنّ ولاية غيرهم صحيحة بلا شك، ويكون حديث الأمر في قريش «**الأمر في قريش**» من قبيل الإخبار كقول النبي ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون، ثم تصير ملكًا عضوضًا**» أو يكون من قبيل الأفضلية لا الصحة. بقي قول أبي بكر والصحابة معه، فنقول إنه معلل بالتقوىٰ في قريش وشوكتهم، فإذا تحققتا في غيرهم، ولم تكونا فيهم فإنه بمُقتضىٰ منطق الصِّدِّيق الذي وافقه عليه الصحابة تكون الولاية في غيرهم، لأنه إذا كانت القوة والمنعة والتقوىٰ هي المناط، فإنّ الخلافة تكون حيثما تكون هذه المعاني»[1].

- **الشيخ عبد الوهاب خلّاف:** يقول الشيخ عبد الوهاب خلّاف بعد نقله للشروط المعتبرة فيمن يُولّىٰ الخلافة، من كلام الماوردي في الأحكام السلطانية: «فأما الشروط الستة الأولىٰ: من العدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي، والشجاعة، فظاهر اشتراطها وكلها ترجع إلىٰ العدالة والكفاية والقُدرة علىٰ حمل المسلمين أن يتبعوا قانونهم ومنع غيرهم أن يعتدي عليهم، وكلها لا بد منها ليقوم الإمام بواجبه من حراسة الدين وسياسة الدنيا، وكلها متفق عليها. وأما الشرط السابع (النسب القرشي) فمُختلَفٌ فيه، ومنشأ الخلاف عدم القطع بصحة النص الوارد فيه، ومعارضته للنصوص الكثيرة التي وردت بإلغاء اعتبار الأنساب والاعتماد علىٰ الأعمال والنهي علىٰ من دعا إلىٰ عصبية، وفقد الرابطة بينه

(١) أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط) ص ٧٨.

وبين الغاية التي من أجلها يُولّىٰ الإمام، لأنّ شرط الشيء لا بُدّ أن يكون ذا صِلة في الوصول إلىٰ المقصود به. والنسب القرشي إن كان مشروطا لذاته فليست الغاية تقتضيه؛ لأنّ حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أيًّا كان نسبه، وإن كان مشروطا لِما كان لِقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة علىٰ أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أُولي عصبية غالبة، ولا اطراد لاشتراط القرشية»[1].

إنَّ أوجه التعارض بين قضية قُرشية الحكم تراثيا وبين مُنتج السياسة الحديثة فيما يُعرف بموضوعية الحكم، أي بمعنىٰ أنّ الحُكم لا يتعلق بالذوات والأشخاص لكونهم أشخاصا آدميين، وعلىٰ أساس الانتساب إلىٰ العرق والطائفة والحزب والعائلة ونحوها، وإنّما يتعلق بموضوع الحكم والدولة، بمعنىٰ أنه يتعلق بتدبير الشأن العام والعمل بما يصلحه ويناسبه، وهو ما يعني موضوع الدولة بتحديداته المضمونية والترتيبية، دستوريا وعُرفيا وشرعيا، وبأبعادها الإنسانية والحضارية والحيوية.

فكأن فهم هذه القضية يؤسس لذاتية الحكم وانحساره في قريش واستمراره علىٰ ذلك عبر العصور، من دون اعتبار بانعدام مُقتضيات ذلك، كانعدام السلالة القرشية في بيئة إسلامية تحتاج إلىٰ حكم إسلامي وليس يوجد قريشيون حتىٰ يحكموا بموجب هذا الشرط، أو وجود الأفضل في الحُكم منهم بموجب موضوع الحكم ومقتضياته في الأفضلية والأولوية، من حيث الكفاءة والمهارة. ثم إنّ الحُكم إذا تعلق بالذوات، فهو مخرج علىٰ ما لا يعود علىٰ أصل الموضوعية بالإبطال، إذ الأصل هو الموضوعية، وأما الذاتية فهي الاستثناء بشروط ثلاثة:

(١) خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٥٠هـ) ص ٥٥.

١. أن تكون بإرادة عامّة، بمعنىٰ أن يوافق عليها الأغلب، بمُنتهىٰ الرضا المطلوب في التعاقد السياسي.

٢. أن تكون بمصلحة عامّة، بمعنىٰ تدبير الشأن العام بما يصلحه، وليس تدبير الشأن الذاتي بما يُضخمه ويُفسده.

٣. أن يكون بمقتضىٰ عام، ليس بالمُقتضىٰ الخاص، إذ لا تقوم الولايات العامّة علىٰ الوضع الجبلي الذي هو مناط الولايات الخاصة، كولاية الأبوة والأمومة، وإنّما تقوم علىٰ الوضع المكتسب بأسباب تحصيله وشروط استحقاقه، ومنها شرط العلم والخبرة والأمانة والجدارة في كل ما يقيم الموضوع العام ويُحقّق مصالحه المُعتبَرة. ومن المُقتضىٰ العام العُرف العام والسياق العام الذي يدعو في بعض الأحيان إلىٰ اعتبار السلالة في الحكم والدولة، استثناء من الأصل، واطرادا للأغلب الأعم، واعتبارا بالشروط المقررة في ذلك.

ودلائل جريان الحكم والدولة بين أصل الموضوعية واستثناء الذاتية، شواهد التاريخ والواقع، ومفهوم السياسة الشرعية بهذا الأفق الواسع الأصيل، وبمنهج دوام النظر والتجديد في ذلك، وملاحقة الجديد ورده إلىٰ أصله واعتبار استثنائه، وليس بحمل الموقف المتردد بين الثبات والتغيّر علىٰ ثبات دائم، أو علىٰ تغيير مطلق، وهو ما أوقع في الإشكال المذكور، وفي انعدام تناسب القضية مع ما يُعرف بالحكم التعاقدي الموضوعي المبني علىٰ التداول والشراكة والمحاسبة... ومع ما يُعرف بالحُكم الملكي الذي يكون فيه سبب الحُكم هو العائلة والسلالة، بناءً علىٰ رضا العامة الشعبية والتعاليم الدستورية والعُرفية، وبتحقيق المصالح العامة وقابلية المحاسبة والمحاكمة والعزل والتخلية.

وهو المعنىٰ الذي أشير إليه في فقه حديث: «**إنَّ هذا الأمر في قريش**»، فيما يتعلّق بمراعاة السياسة الشرعية في ذلك، حيث اعتبر في قرشية الحكم ما ذكره بعض العلماء من العصبية والقوة والوجاهة المطلوبة في الحكم وفي تقديم من هو قُرَشي بناءً علىٰ ذلك. فيقول ابن خلدون مبينا هذا الرأي: «فإذا ثَبَتَ أنّ اشتراطَ القُرشيّةِ إنّما هو لدفع التنازُع بما كان لهم من العصبية والغَلَب، وعلمنا أنّ الشارعَ لا يَخُصُّ الأحكامَ بجيل ولا عصر ولا أُمّةٍ؛ عَلمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفايةِ فرددناه إليها، وطردنا العِلَّة المشتَمِلَةَ علىٰ المقصود من القُرَشِيَّةِ وهي وجودُ العصبيَّةِ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكونَ من قوم أُولي عصبيةٍ قويَّةٍ غالبةٍ علىٰ مَن معها لعصرِها، ليستَتْبِعوا مَن سِواهُمْ وتجتمعَ الكلمةُ علىٰ حسن الحماية. ولا يُعلَمُ ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القُرشيّةِ، إذ الدعوةُ الإسلاميّةُ التي كانتْ عامّةً، وعصبيةُ العرب كانت وافيةً بها فغلبوا سائرَ الأُمم، وإنّما يُخَصُّ لهذا العهدِ كل قطرٍ بِمَن تكون له فيهِ العصبيةُ الغالبةُ»[1]. وتابع ابن خلدون علىٰ هذا من العلماء المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي[2].

وكذلك ما ذكره بعض العُلماء من أفضلية قريش علىٰ غيرها عند الاستواء في كفاءة الحكم. يقول الدكتور عبد الكريم زيدان مثلا: «إذا تساوىٰ اثنان في شروط الخلافة وكان أحدهما قُرشيا وجب اختيار القُرشي»[3].

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة** (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ٢٠١٦م) ص ٢٢٧.

(٢) القرضاوي، يوسف، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة** (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨م) ص ١٧١.

(٣) زيدان، عبد الكريم، **أصول الدعوة** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٩، ١٤٢٣هـ) ص ٢١٥.

٢. مصطلح الخلافة العظمىٰ والخليفة الواحد:

يُثير هذا المُصطلح في العصر الحالي تساؤلات؛

- من حيث قيام الدولة الوطنية الحديثة التي تقوم علىٰ أساس المواطنة والانتماء القطري بالمحددات الدستورية والسيادية الوطنية، التي تتعارض مع مُصطلح الخلافة العظمىٰ في الصورة والمصطلح والفضاء الجغرافي والعلاقات البينية وغيرها.
- ومن حيث -كذلك- قيام النظام العالمي الذي يقوم علىٰ ما يُعرف بالمرجعية الدولية التي تتعارض مع وضع الخلافة العُظمىٰ من حيث الانتماء الديني ومقتضياته القانونية والدولية بموجب تلك المرجعية والتزاماتها وما قد يتصادم كُليا أو جُزئيّا مع المرجعية الإسلامية للخلافة العظمىٰ، ولا سيما بمستوىٰ من الفهم التجزيئي، والخطاب المهزوز، والمحاولات العدمية التي عليها من يتبنىٰ ما يُعرف بدعوة الخلافة وأولويتها في الأداء السياسي والعمل الفكري والتفقه الشرعي.

وتفصيل شيء من هذا الإشكال يتعلق بمقولة إقامة الخلافة لدىٰ فريق إسلامي برؤية خطابية جميلة[1]، وبإشكالات فرعية كثيرة، منها:

- اعتبارها أصلا ينبغي أن يكون أولا وقبل أي شيء، لكي يُبنىٰ عليه

(١) من بين هؤلاء حزب التحرير، وفيما يلي بعض ما جاء في تعريف الخلافة في الموقع الرسمي للحزب علىٰ الإنترنت: «**الخلافة هي الإمامة الكبرىٰ، وهي أصلٌ استقرت عليه قواعد الملة**، وهي رئاسة تامة، وزعامة عامة، وخلافة للنبوة لحراسة الدين وإقامته، وسياسة الدنيا بتطبيق الشريعة، وسياسة الرعية ورعاية شؤونها، والقيام علىٰ مصالحها، وإظهار شرائع الدين، وإقامة حدوده، والائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه، وتبني والتزام أحكامه، وإقامة المعروف وإظهاره وكف المنكر وطمس آثاره، وحفظ الحوزة، وبسط الأمن، والدفاع عن الدولة في مواجهة الأعداء الخارجيين...».

غيره من مشروعات أقل منه وتتفرع عنه، وهنا يُطرح التساؤل عن حُكم ما يسبقه من الأعمال التي تكون بمثابة المقدمات للخلافة، من العمل السياسي والمؤسسي والتربوي والفكري مما يبني الوعي ثم الفعل بهذه الخلافة، ولكن المشكل هو أن هذه المقدمات لا يجوز عملها في دولة ليس فيها الإسلام وهي لا تصح إلا في دولة الإسلام، وهي مقدمات لدولة الإسلام وخلافة الإسلام، فالشرط لغيره لا يجوز قبل مشروطه، ولا يحصل مشروطه إلا به.

- اعتبار الخلافة هدفا معلنا وجميلا، ولكن وسائل تحقيقه ليست بالمستوىٰ نفسه من حيث التأكيد والتأثيث، وتحقيق معانيها وتحرير مُصطلحاتها وتفكيك تعقيداتها واعتماد منهج الواقعية والتدرج، واعتبار اختلاف العصر وتعدّد الوسائل ومراعاة الغالب المصلحي والمآل الفعلي والسياق الخاص والعام...

- اعتبار الخلافة أمرا محتكرا لمن يفسره ويتبناه وبرؤيته الخاصة حزبيا أو فكريا أو جماعيا، خارج إطار الخلافة في استيعابها لكل مكوناتها الإسلامية واللغوية والسياسية وغيرها.

- اعتبار العقود الستة التي مضت منذ إعلان مشروع الخلافة، ومن دون أن يتحقق شيء علىٰ مستوىٰ كيانها وإنتاجها؛ جديرا بمراجعة الموقف من هذه المقولة بخلفيتها الفكرية لأصحابها ومشروعها في ذلك، وهذا لا يقدحُ في أشخاصها ولا يُقلِّل من انتسابهم إلىٰ الإسلام وتبنيه ومنتجاته من قبلهم في الدعوة والتربية والفكر وغيره.

-

أما ما يتعلق بالخليفة أو الحاكم الواحد، فيتعلق به إشكال تناسب ما ذكره بعض العلماء في شروطه وصفاته. يقول أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية: «وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة، أحدها: العدالة علىٰ شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلىٰ الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصبح معها مباشرة ما يُدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المُفضي إلىٰ سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المُؤدية إلىٰ حماية البَيضة وجهاد العدو، والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لوُرود النصّ فيه وانعقاد الإجماع عليه»[1]، وفي مهامه كمهمة التنفيذ والتفويض[2]، في ارتباطها بطبيعة الحكم في العصر الحالي، من حيث كونها حكما مركبا وجماعيا ومؤسسيا، وباختصاصات ثابتة وصلاحيات محددة وآليات وإجراءات وضمانات... مما لا بد معه من تجاوز لهذا الإشكال بتجديد النظر في موضوع الحكومة أو السلطة السياسية بمنزع مؤسسي وجماعي وموضوعي، يكون فيه الحديث عن الحاكم الفرد بالتبعية للمؤسسة الحكومية ومجمع السلطات والمؤسسات الحاكمة.

(١) الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط١، ١٤٠٩هـ) ص٥.

(٢) قال الماوردي: «والوزارة علىٰ ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. فأما وزارة التفويض فهو أن يستشير الإمام من يُفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها علىٰ اجتهاده... وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل؛ لأنّ النظر فيها مقصور علىٰ رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يُؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو مُعين في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها ولا متقلد لها». الماوردي، **المصدر السابق**، ص ٣٠ و ٣٤.

٣. إشكال دين الدولة وتدين الحاكم:

بالنسبة إلىٰ دين الدولة، فقد تزايدت قضية مرجعية الشريعة في الدولة الوطنية الحديثة، بين إشكالين، إشكال الاتجاه الإقصائي لها، والاتجاه المتبني لها بمقاربات عليها بعض التحفظ، من حيث ضعف الوعي بحقيقة الشريعة في مفهومها الكلي المقاصدي والسياقي، وضُمور الوعي بطبيعة السياسة والدولة وما يستدعيه ذلك من أقدار الشراكة والمداولة وأدوار التوليف والتكييف، وليس بمجرد التمني والتلقي تحصل ثمرات ذلك ومنجزاته.

أمّا ما يَتعلّق بتدين الحاكم، فقد طرحت مسألة دين الحاكم، ولا سيما من يقف علىٰ رأس السلطة السياسية، كرئيس الدولة، وهل يشترط فيه الإسلام وُجوبًا وصحة أم لا، وما السبيل إذا تَعذّر حُصول هذا الشرط في دولة مسلمة بموجب مُقتضيات دستورية أو مآلات انتخابية أو تقديرات سياسية؟ فهل في هذه الحالة يُستغنىٰ عمّا ذكره الأقدمون تجاه هذا الشرط؟ وهو ما قد يُوقع في الإخلال بهذا الشرط الملزم للمسلمين في نظر من يتبناه، أم لا يُستغنىٰ عنه ويتمسك به مهما كانت النتائج والمآلات، وهو ما قد يُؤدي إلىٰ عدم تطبيقه لعدم إمكانيته وضعف حظوظ تحققه، للمقتضيات المذكورة آنفا ونحوها.

٤. إشكال تغلب الحاكم وأغلبية الشعب:

يُراد بتغلّب الحاكم تحصيل السلطة بالقُوّة وفرض أمرها الواقعي، وإن كان ذلك جاريا علىٰ خلاف الإرادة العامة للشعب والاختيار العام الحر. أما أغلبية الشعب فيراد بها إرادتهم العامة التي تُمثّل مصدر سلطة العامة، والتي يُعبّر عنها بصيغ التراضي وصور الإيجاب والقبول السياسي، علىٰ نحو الانتخابات والاستفتاء والتوافق والتسوية.

ويتمثّل إشكال التغلب السلطوي والغلبة الشعبية بالخصوص في تناقض هاتين المقولتين في التراث الإسلامي، فالمقولة الأولىٰ التي تنص علىٰ «التغلب» إنّما هي مقولة تؤسّس لسلطة الفرد من جهة أولىٰ، ولخلل في الوسيلة المتبعة في تولي الوظائف العامّة، ولمآلات كان الغالب فيها النزوع إلىٰ الاستبداد والاسترسال فيه؛ بما يضمن شهوة السلطة ومصادرة قُوّة الأمة التي لا يكون هواها وفق هوىٰ الحاكم الفرد المتغلب.

أما مقولة الإرادة العامة، التي عبّر عنها الدكتور يوسف القرضاوي بقوله: «وقد تغيّرت فكرة «العصبية» التي يستند إليها الخليفة أو رئيس الدولة في عصرنا إلىٰ فكرة «المساندة الشعبية» التي تُمثلها «الأغلبية» التي تختار قائدها بانتخاب حُر نزيه[1]»، فهذه المقولة تؤسس للإرادة الشعبية العامة، وهو المُعبر عنه بالأمة[2] للإشارة إلىٰ الكل الإسلامي الذي هو الأمة، إذا قدر للمسلمين إقامتها بكيان سياسي وفهم واع وشروط وسُنن، أو الإشارة إلىٰ الجزء أو البعض الإسلامي فيما يمكن تحقيقه بكيانه الوطني والمحلي والإقليمي، فالميسور لا يُترك بالمعسور.

٥. إشكال الولاء للحاكم والخروج عليه:

الولاء للحاكم هو الانتظام في المجتمع الحكومي ومجمع السلطات بقواعد ذلك ومقتضياته، كقاعدة الحقّ والعدل والمعروف، ومقتضيات الاستحقاق والتداول والمحاسبة والاختيار والعزل... وهذا الولاء يجري بمعنىٰ الانتظام والتعاون علىٰ البر والخير والاشتراك في المسؤولية

(١) القرضاوي، **في فقه مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٢) يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «ولمّا كان تولي الأمة جميعها الحكم متعذرا تعيّن أن يكون حكمها نفسَها أن تنصب من يولىٰ الحكم فيه برضىٰ منها واختيار، ولمّا كان اتفاق جميع الأمّة عسيرا في الغالب تعيّن أن يكتفي باتفاق ورضىٰ جمهور الأمة، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية، فلا يكون حاكم الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها». **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٢١٣-٢١٤.

والواجبات، وهو ما يجعله بمفهوم إنساني وحقوقي وتعاقدي، وليس بأفهام التبرير والتجميل وبدعاوي المصلحة والعصمة، وهو ما يلزم منه الطاعة بمعنىٰ الانضباط والالتزام والتطاوع؛ بما يخدم الحياة العامة وينفي عنها فوضىٰ الحُكم وضعف الدولة وتنازع الناس في غياب الدولة أو ضعفها.

أمّا الخُروج علىٰ الحاكم فهو نقض رابطة الولاء والطاعة باختلال العقد وانتفاء الرضا وفوات المقصود الذي لأجله أقيم النظام ولزم الانتظام. ومِنْ ثمّ فإنَّ الخُروج يرد عند انتفاء موجبات الولاء والنظام، ويتجاوز بعض صوره التي يحصل بها، وإنّما يشمل كل ما به يحصل نقض الرابطة التعاقدية، ومنها العصيان المدني والثورة علىٰ المستبدين والإضرابات والتقاضي الإداري وغيره مما يجري فيه معنىٰ الخروج بضوابطه ومقتضياته.

والإشكال المتعلق بهذه القضية، هو إشكال الإفراط في معنىٰ الولاء ومعنىٰ الخروج، من حيث النظر التبريري التسطيحي للولاء واعتبار الحاكم واجب الطاعة «**وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ**»[1] كما جاء في الحديث، وإن كان ذلك حاصلا خارج إطار الإرادة العامة وبتجاوز السلطة وخرق الدستور، وبتعليلات الحفاظ علىٰ الدولة والأمن القومي ومواجهة التحديات من فقر وأمية وإرهاب وتآمر... وهو ما أدىٰ إلىٰ إشكالات مستعصية في الوعي السياسي المبني علىٰ الولاء المفرط الفوضوي، وما أدىٰ إليه من مظالم ومفاسد، ومن فقدان الثقة بوجوه ورموز معروفة في مجال الفقه والفكر، وفي فوات منافع كثيرة بسبب الاستبداد بتبرير فقهي ودعم من النخبة بأنواعها غير قليل.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة طاعة الـمُسلمين عند ظهور الفتن، حديث رقم: ١٨٤٧.

■ المبحث الثالث: المقاربة غير التراثية للسياسة المعاصرة: قراءة في منهجها

□ ملاحظات مهمة:

أ. الملاحظة الأولىٰ:

اعتبار هذه المقاربة مقاربة ترد في المواقف الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية، إنّما هو اعتبار من قبيل التجوّز وليس له دلالة حقيقية علىٰ التقيّد بالمرجعية الإسلامية والتعبير عنها، فهي مقاربة قد تُضفىٰ عليها صفة الشرعية، إما من قبل أصحابها بغية التسويغ لمشروعيتها في الداخل الإسلامي، أو للتوهم بأنها تعبير عن الموقف الشرعي الإسلامي للسياسة، أو لأسباب أخرىٰ سياقية وسياسية...

فهذه المقاربة كثيرًا ما تَستعمل مُفردات الخطاب الشرعي وأدواته ومُصطلحاته، ولكن بقراءات غير موضوعية، لا تستجيب لحقيقة ذلك من الناحية المعرفية الموضوعية، ولا لمقتضيات تلك الحقيقة من حيث مراعاة المنهج العلمي في النظر والاستقراء والسياق... وهذا معروف في مجمل أدبيات هذه المواقف وسردياتها المعنية بالتعامل مع الوحي الكريم والتراث الإسلامي وحاضر المسلمين ومستقبلهم، ضمن إطار ما يُعرف بنفي خصائص التعالي عن الوحي وخاتمية التشريع، وبمُفردات تُجسّد تلك الخصائص الكبرىٰ، كمفردة تاريخية النص وبشريته...[1]، وغيرها مما يجعل هذه المقاربة غير جديرة بجعلها من قبيل المقاربة الشرعية المعاصرة التي تُعبّر عن المرجعية الإسلامية الأصيلة، والتي تصل التراث الإسلامي بموضوعية ومنهجية، وتلتزم بالمُقتضيات اللازمة في الفهم والتفسير والتطبيق والتنزيل، وإن كان لها تفاوت واضح واختلاف بَيّن في مناهج معاملة السياسة الشرعية المعاصرة وأنظارها.

---

(١) ينظر كتابي: **القراءات التأويلية للقرآن الكريم**، عدة مواضع.

ونلاحظ -كذلك- بأنَّ بعض القراءات من خارج التراث الإسلامي للنصوص والتراث والواقع الإسلامي، يُروّج لها علىٰ أنها قراءات شرعية إسلامية، ضمن ما يزعم من أنّها ضرب من تعدّد الدلالات واختلاف القراءات، وثراء الاجتهاد وحقّ الاختلاف وحرية التفكير والتعبير، في مواجهة ما يُعرف بالاحتكار الشرعي والاجتهادي، وهيمنة الاتجاه الواحد في التفسير والتعبير عن الصفة الإسلامية في مجال الاجتماع السياسي وفعل الدولة.

ب. **الملاحظة الثانية:**

إنَّ نفي الصفة الشرعية عن هذه المقاربة لا يعني الحجر علىٰ أصحابها ومنعهم من الإدلاء بمواقفهم في إطار حقّهم في التعبير، وإنّما يعني رفض ادعاء أولئك لتلك الصفة الشرعية والتخصص العلمي الإسلامي، وتوظيفهم لهما (الصفة والتخصص) في إطار الصراع السياسي والاصطفاف الأيديولوجي، وهذا مرفوض في عالم الفكر ودوائر المعرفة، علميا ومنهجيا وأخلاقيا وقانونيا.

ولا يعني كذلك خلو هذه المقاربة من الموافقات مع المقاربة الشرعية في بعض التفاصيل والأمثلة والمسارات السياسية الحقوقية والتنموية... فهنالك ما يُمثّل إطارا مشتركا في المواقف من السياسة المعاصرة، ما يعد قدرا من التعاون في ذلك والتثمير له، علىٰ صعيد تعزيز السياسة الراشدة المعاصرة والتعايش السلمي والتنافس النزيه، ولكن الانتحال والتوظيف حَرَمَا الحياة السياسية والمجتمعية من الثراء والتطور وبناء الوحدة وتنمية العمران.

وأيضًا لا يعني خُلو هذه المقاربة من بعض الفوائد التي أفادتها في إثراء المسار التفكيري والتداولي والتكويني، فقد استفزت تلك المقاربة الشعور الجمعي العام والعقل العلمي الخاص، وحملته علىٰ زخم علمي

وحراك مجتمعي، ومعاودة في النظر والتجديد والتطوير؛ ما جعل المقاربة الشرعية السياسية في تقدم واضح وتجاوز لكثير من المستقرات العلمية والمواقف المتداولة المقررة. كما أنّها تُسهم باستمرار في ضرورة التنادي الوطني والعالمي لتعزيز المشترك والتداول السلمي والتنافسي علىٰ مناصب الدولة ومواقع المجتمع ومنابر الفكر وروافد الإصلاح العام، والتخفيف من الاحتقان والتنافر بسبب الافتراق السياسي والتعدد الفكري والحزبي والتنازع الأيديولوجي.

وتقع هذه المقاربة علىٰ نقيض المقاربة التراثية في معاملة السياسة الشرعية، لاختلاف المرجعية الفكرية والتشريعية لتلك السياسة. وهي تقوم علىٰ إلغاء مرجعية مدونة التراث السياسي الشرعي، بل وإلغاء المرجعية الشرعية نفسها في المجال السياسي، أو التوظيف الأيديولوجي لها توظيفا غير موضوعي، بمعنىٰ أنه توظيف لا يستجيب للحقيقة العلمية الموضوعية للسياسة الشرعية في تلك المرجعية.

□ **أهم مرتكزات هذه المقاربة غير التراثية:**

إنكار المرجعية الإسلامية للسياسة المعاصرة بـ:

- **إنكار مدونة التراث للسياسة:** بتراوح إلغاء مدونة التراث بين الإلغاء الكلي والإلغاء الجزئي، واعتبارها مُنتجا تاريخيا ماضيا، لا يصلح للحاضر بكليته أو بإجماليته.
- **إنكار مرجعية النصوص والأصول للسياسة:** بـ:

- إلغاء المجال السياسي من مرجعية الإسلام، واعتبار السياسة لا علاقة لها بالدين، وتقرير مقولة الفصل بين الدين والحياة والدولة، وهو ما يلغي أصلا قيام موقف شرعي معاصر مبني علىٰ مرجعية الإسلام، باعتبار أنّ ذلك الموقف هو فرع لتلك المرجعية وثمرة لها، وإذا بطل الأصل يبطل معه الفرع، فالتابع تابع، وزوال الأصل زوال لفرعه.

- تشويه الاهتمام الإسلامي بالمجال السياسي، بإقرار المجال السياسي في مرجعية الإسلام، ولكن بقراءات غير موضوعية لا تستجيب للحقيقة العلمية والمنهج المعتبر في ذلك، وكذلك بقراءات متفاوتة من حيث الموضوعية لتاريخ السياسة عبر العصور، واعتبار ذلك التاريخ مؤسسا لمواقف سياسية ظالمة ولصراع مستدام على السلطة والحكم، أو مؤذنا بعدم واقعية الحكم الإسلامي وتعذر تطبيقه، بتراجعاته الكبرى وإخفاقاته في تحقيق أهدافه وطموحات الناس.

إنَّ مجمل القول في هذه المقاربة، أنّها تعامل السياسة الشرعية المعاصرة بمنهجية التشكيك والإقصاء والبخس، واعتبار الدين غير مهتم بالسياسة أصلا، وأن السياسة شأن الدنيا الفانية وأنّ الدين شأن الآخرة الباقية، وأن السياسة مدنسة ونسبية ويتنازع الناس فيها، وأنّ الدين مقدس ومطلق ويتحد الناس فيه ويتفقون عليه.

كما اجتزأت هذه القراءة -في الأغلب- التاريخ السياسي الإسلامي، ولم تعامله بموجب النظر الموضوعي والرؤية الكلية للسياسية الإسلامية وحضارة المسلمين وإنتاجهم السياسي والمجتمعي والحضاري والإنساني، وهو ما أورث الظن الغالب أو اليقين والقطع لدى لفيف من المهتمين، بأنّ ذلك التاريخ السياسي تاريخ صراع على السلطة واهتمام بالشأن الحكومي الذاتي والفئوي، من دون أن يرتقي إلى تدبير الشأن الحضاري العام، والمداولة السياسية الراشدة والترقي بالقيم السياسية بمهارة وشراكة وعدل وعدالة وسماحة.

إنَّ القول بأنَّ التاريخ السياسي الإسلامي مَشحونٌ بالصراعات على السلطة ومَشُوبٌ بالتجاوزات السلوكية والمالية والإدارية، وأنّه لم يكتب فيه أداء سياسي مُميّز إلا في فترات قليلة، وفي مقدمتها فترة الخلافة الراشدة؛ إنَّ هذا القول تعميم بمغالطة وتكرار مرسل، يحتاج إلى بيان إضافي

تحقيقي استقرائي لهذا الأداء السياسي عبر العصور وفي أقطار وبيئات وجغرافية متسعة باتساع الأمة وانتشارها في سائر المعمورة، كما يجدر فيه التذكير بأنَّ الأداء السياسي ليس مقتصرا علىٰ السلطة وإدارة الحكم وعمل الحكام، وإنّما يشمل كل مجالات عمل الأمة وحركة المجتمع ودور العلماء والشعراء والمؤرخين والفلاسفة والقضاة والمفتين والمربين... كما أنّه يُعبّر عن مفهوم أوسع لمؤسسات الدولة في منظور الفقه السياسي الإسلامي وعلوم الشرع في الأصول والمقاصد والقيم، ومنها مؤسسات النظم الإدارية والثقافية كمدارس العلم والترجمة والتدوين والنشر ونقل الأفكار وتبادل المعارف، ومنها -أيضا- النُظم المجتمعية كنظام الوقف وريعه الحضاري بالإضافة إلىٰ ريعه الاقتصادي، ونظام الزكاة وتطهيرها للمجتمع كما تطهر المزكي وماله، ونظام الأسرة التي هي الخلية الأساسية الأولىٰ لحِفظ نظام الأمة وتحقيق مراد الخالق ومصلحة المخلوق في تعمير الوجود وعمارة الدنيا واستعمار الأرض، هذا فضلا عن نُظم الدواوين والأربطة والمجالس والنقابات والجمعيات والتبادل الاقتصادي وإقامة الفنون الجميلة والعمرانية والبيئية، وغيرها مما مثل أداء سياسيا حضاريا بعموم واتساع ودوام في مجالات كثيرة ومتفاوتة، يحتاج الدرس العلمي فيها إلىٰ الدرس التاريخي باستقراء واستجلاء.

وقد أدىٰ منهج هذه المقاربة، من خارج دائرة التراث ومرجعية الإسلام واللغة، إلىٰ إشكالات كثيرة، كإشكال التعامل مع الحقيقة العلمية الموضوعية للإسلام الذي يؤسس للسياسة بنصوصه وأصوله المرجعية، وبمنجزاته السياسية التأسيسية في العهد النبوي، والتاريخية عبر العصور. وكذلك إشكال التعامل مع الهيئات والشخصيات والجماهير المسلمة التي تختار المرجعية الإسلامية في السياسة والدولة والحكم. فكيف نُعامل الأغلبيات والأقليات الإسلامية التي تنحاز إلىٰ الخيارات السياسية الإسلامية، بمقتضىٰ إراداتهم العامة وحقّهم الدستوري في الأداء السياسي وفق مرجعيتهم الإسلامية؟

وكذلك أدىٰ هذا المنهج إلىٰ إشكال التعامل مع المُنجز السياسي الحضاري والمجتمعي، الذي مثلته عقليات سياسية تاريخية واعية وراشدة، ليس فقط في الفترة التأسيسية الراشدة، وإنّما في فترات مختلفة ومساحات ممتدة عبر العصور؛ فكيف سنجيب وبماذا سنجيب عن هذا المنجز الذي أريد طمسه، بموجب هذه المقاربة المبعدة للسياسة بأبعادها الحضارية، والمستبعدة لمنجزاتها ومخرجاتها؟

ويمكن الإشارة فيما يأتي إلىٰ أهم الإشكالات المنهجية لهذه المقاربة، علىٰ أن يكون لتحقيق تلك الإشكالات بمنهج الاستقراء والاستدراك، إطاره في أعمال علمية متخصصة ومفردة، وهو ما نأمله ونشجع عليه.

□ إشكالات المقاربة غير التراثية للسياسة المعاصرة:

أ. إشكال استبعاد المرجعية الإسلامية عن الدولة والحكم والسياسة:

تأسس استبعاد المرجعية الإسلامية عن الدولة علىٰ قاعدة الموقف الفكري والأيديولوجي من الدين، واعتباره شأنا خاصا لا صلة له بالدولة أو الحياة العامة، واعتبار الدستور حاسما للمرجعية ومحتكرا لها، واعتبارات أخرىٰ تأويلية تؤسس لذلك الاستبعاد، ومنها أنّ الدين للإنسان وليس للدولة، فالدولة لا دين لها، لا تصلي ولا تصوم، وأنّ طبيعة الدولة طبيعة مدنية، وأما الدين فطبيعته غير مدنية وإنما هي طبيعة روحية وجدانية خاصة وأخروية، ولا يحمل في ذاته ومصادره القابلية للتشريع والانتظام السياسي والمجتمعي والمؤسسي. وهكذا تتردد هذه التأويلات والقراءات بناءً علىٰ قاعدة ذلك الموقف والمرتكزات الفلسفية والسياسية لهذه المقاربة، وترد في مسارات الجدل السياسي والصراع الحزبي، بدل المشاركة السياسية والانتظام العام بما يصلحه ويعززه.

وأوجه هذا الإشكال:

١. مأزقها في الإقناع والعمل، حيث تصادم هذه القراءات في أحيان كثيرة غالبية المسلمين الذين يتبنون المرجعية الإسلامية في الدول الإسلامية، وتناقض الحقيقة الموضوعية العلمية وشواهد التاريخ والواقع في حضور المرجعية في المدونات العلمية والنصوص الدستورية، وفي روافد الخطاب والممارسة والتداول المجتمعي ودوائر الدولة، مع التفاوت في ذلك.

٢. تفويتها لفرصة تعزيز المشترك في الموضوع السياسي بمرجعية الإسلام والدستور معا، وبروح التوافق والتعاون في المتفق عليه في العلم السياسي الشرعي والمعرفة السياسية الحديثة، فبدلًا أن يتنادىٰ جميع الفرقاء أو الشركاء السياسيين في تعزيز المشترك، بما يُكثّف المصالح ويحفظ القيم ويُقوّي الكيان؛ تنازع الخصوم وتدابروا، وترتب علىٰ ذلك فوات منافع وحصول مفاسد في الفكر والممارسة وفي الدولة والمجتمع.

٣. ومن المنافع الفائتة في غياب ذلك المشترك، منافع المضمون الحضاري والتشريعي والمجتمعي للسياسة الشرعية المعاصرة بحقيقتها الموضوعية وحسن تمثلها وأداءها، وبما يعود علىٰ أصل الدولة بتحقيق أهدافها في العدالة والتنمية والعلاقات الخارجية.

ب. إشكال ما يُعرف بـ «الإسلام السياسي»:

تَفرّعت مقولة الإسلام السياسي عن الموقف الفكري والعملي من السياسة بمرجعية الإسلام، وعن مسار العمل السياسي وقيام أحزاب علىٰ تلك المرجعية، ونفي حقّ الحزب السياسي في تبني مرجعيته الفكرية الدينية أو القومية أو العشائرية؛ وهو ما أدىٰ إلىٰ أوجه من ذلك الإشكال، منها:

١. وجه الازدواج المرجعي للأحزاب السياسية، حيث تمكن بعض الأحزاب من حقّ تبني المرجعية المرادة قوميا أو ليبراليا أو طائفيا وعنصريا... وتُمنع التيارات السياسية الإسلامية من الحقّ المرجعي الإسلامي، كما تمكن بعض الأحزاب السياسية من الحقّ المرجعي الإسلامي، ولكن بأجندات سياسية ورسمية وأجنبية، تُهيمن فيها دوائر الاستبداد ولوبيات الفساد، وتعمل علىٰ توظيفها واستثمارها تحت مظلة المرجعية الدينية التي لها في نفوس الناس القابلية والرضا.

ويُمكن للناظر أن يُشير إلىٰ أنواع أخرىٰ من «الإسلامات» كالإسلام الرسمي الحكومي، الذي توظف فيه الحكومة الدين لأغراضها، وهذا ملحوظ في شواهد أكثر من أن تُحصىٰ، وكالإسلام الإقليمي والدولي والغربي، الذي تتنافس فيه بعض الدول والأقاليم من أجل استعطاف المسلمين في الانتخابات والسياسة والدعاية، وغير ذلك مما يَنطبق عليه المعنىٰ نفسه الذي وُصف فيه الإسلام بالسياسي إشارة إلىٰ الأحزاب السياسية التي تتبنىٰ الإسلام وتتخذه مرجعية لها.

والأصل المنهجي الموضوعي أن يعامل الجميع بالمعيار نفسه، فالإنكار علىٰ الأحزاب السياسية الإسلامية بمنعها من أن توصف نفسها بالإسلام، يقتضي كذلك الإنكار علىٰ غير الأحزاب السياسية الإسلامية من حكومات ودول ومنظمات من أن تتصف بالإسلام وأن تستثمر ذلك في أغراضها وأعمالها. وهذا هو العدل في المعاملة والتوازي في المسارات والتوازن في المواقف، كما يدل ذلك مدلول القانون وصريح المعقول.

٢. مأزق مواجهة المدّ الإسلامي السياسي، حيث يعاود الانتشار في كل مرة يجد فيها منطلقا في ذلك، وتكمن كذلك في مصادمة الإرادة العامة التي تتطلع إلىٰ مرجعية الإسلام في الحكم والدولة.

ج. **إشكال الذاتية الأيديولوجية للحكم والدولة:**

وهي الصورة الثانية للذاتية في الحكم والدولة، في مقابل الذاتية التي ترد في الفهم التراثي بمنزع الطائفة والمذهب، في مقولة جماعة الحكم وعصمة الحاكم والتفوق السياسي بسبب العرق واللون والجنس والعشيرة... وهو ما عمّق المنطلق الفصائلي للدولة علىٰ حساب المنطق الشعبي والمجتمعي، وفضاء الأمة والعالم، وأصبح لدينا قبائل في السياسة[1] بدل القبائل في الرحم والنسب والجغرافيا، وهو ما أورث إشكالات المأزق الأيديولوجي في إدارة الدولة واختطافها طائفيا أو حزبيا؛ مما أورث الانفصام بين «الدولة الحزب والطائفة» ودولة «شعب المواطنين»[2].

د. **إشكال التغلب والخروج خارج دائرة التراث:**

وهي الإشكالية العُظمىٰ التي أسست للاستبداد بمنطق التغلب الأيديولوجي، وبأذرع سدنة السلطة القابضة للثروة والجاه والقوة خارج إطار القانون والشرعية والعدالة، وكثيرا ما توظف روافد الثقافة والفن والمال والإعلام والفتوىٰ في ترسيخ ثقافة المستبد والانقلاب علىٰ الخيارات العامة للأمة والشعب، والارتداد علىٰ الثورات الحرة ضد الحاكم الظالم المستبد.

وأما مقولة الخروج خارج دائرة التراث وأصوله فهي الخروج علىٰ خيار الأمة والشعب، والاختراق للموقف الوطني والخصوصية الثقافية والهوية الإسلامية، بأطروحات حادثة. وقد آل أمر هذه المقاربة إلىٰ إشكالات الفشل في هذه الأطروحات ومصادمة الشعوب وتفويت الفُرص والاستثمارات في الإنسان الحُرّ المُصطَلِح مع هُويته ووطنه وأمته.

(١) علىٰ حد تعبير الدكتور فتحي الملكاوي فيما يتعلق بقبائل التخصص العلمي.

(٢) علىٰ حد تعبير الدكتور منصف المرزوقي رئيس تونس السابق.

■ المصادر والمراجع

١. أحمد، **المسند**.

٢. البخاري، **صحيح البخاري**.

٣. جعفر، هشام، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ).

٤. حيدر، علي، **دُرر الحُكّام شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط. خاصة، ١٤٢٣هـ).

٥. خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٥٠هـ).

٦. ابن خَلدون، عبد الرحمن، **المقدمة** (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ٢٠١٦م).

٧. رشيد رضا ، محمد، **تفسير المنار**.

٨. أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط).

٩. زيدان، عبد الكريم، **أصول الدعوة** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٩، ١٤٢٣هـ).

١٠. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر، **الأشباه والنظائر** (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ط٢، ١٤١٨هـ).

١١. الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ، **الموافقات** (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ).

١٢. الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول** (دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ).

١٣. ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: الشركة التونسية للنشر، ط٢، د. ت).

١٤. ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ).

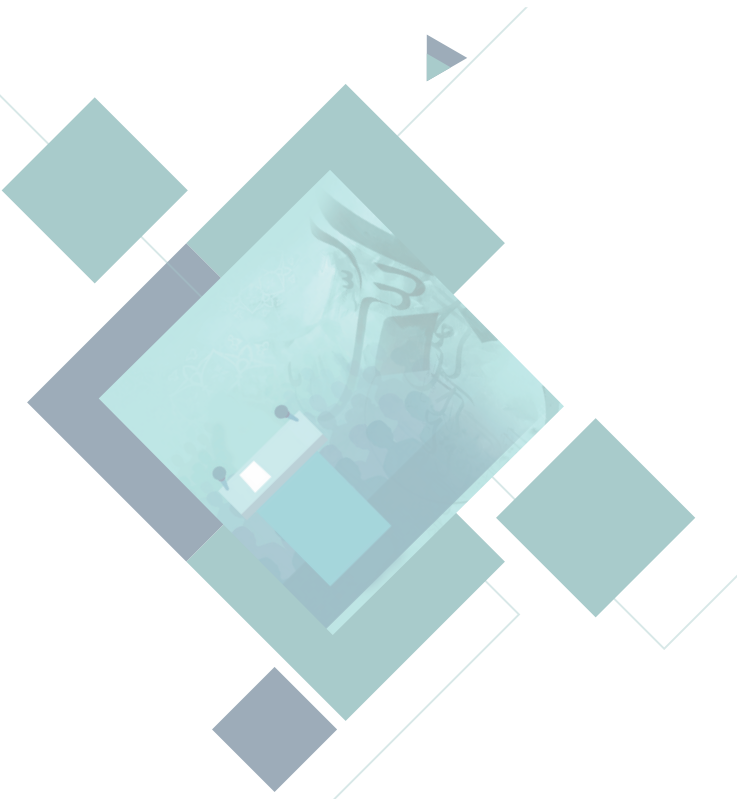
١٥. القرضاوي، يوسف، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة** (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨م).

١٦. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط١، ١٤٠٩هـ).

١٧. مسلم، **صحيح مسلم**.

١٨. النجار، عبد المجيد، **أهل الحل والعقد في الفقه الإسلامي: وماهيتهم وشروطهم، ووظائفهم**.

١٩. ابن نُجيم، زين الدين ابن إبراهيم، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ).

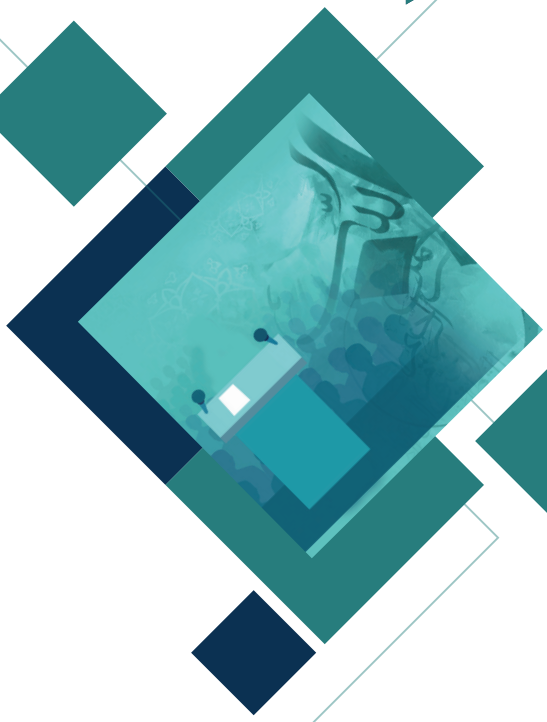


المقاربات الشرعية المعاصرة
للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج

نحو قواعد منهجية
في المقاربات الشرعية السياسية المعاصرة

■ د. صالح بوشلاغم



نحو قواعد منهجية في المقاربات الشرعية السياسية المعاصرة

د. صالح بوشلاغم *

■ مقدمة

تقدمت البشرية في اجتماعها السياسي أطوارا عديدة متسارعة، وقامت منظومات ونظريات وأنظمة سياسية حديثة تسعىٰ لملاحقة الواقع واستشرافه وتوجيهه؛ فصار لزاما علىٰ فقهاء الشريعة الإسلامية والمفكرين المسلمين تقديم مقاربات شرعية تدْرس تلك المفاهيم والموضوعات، جنبا إلىٰ جنب مع تراكم من تراث سياسي تضافرت فيه كتب الآداب السلطانية مع كتب الأحكام السلطانية والفقه السياسي، إضافة إلىٰ المؤلفات المتأخرة التي جادلت مفاهيم التنوير والنهضة الحديثة، وحاولت اتخاذ مواقف منها.

ولا يخطئ الناظر إلىٰ المنتوج الإسلامي في مقاربة تلك المفاهيم والموضوعات في لحظ تباين واضح في التعامل مع الوافد الثقافي الجديد

* أستاذ مساعد بقسم القانون الخاص، كلية الحقوق، جامعة السلطان قابوس بسلطنة عمان، حاصل علىٰ الدكتوراه في الفقه وأصوله، من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (٢٠١٣)، له أعمال منشورة منها: كتاب بعنوان: شرعية السلطة في الإسلام بين الفقه والنص (الجزائر، ٢٠١٩)، وبعض البحوث، منها: المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية ووسائلها (مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت ٢٠١٧)، نحو معيار لتكييف عقود المالية الإسلامية: عقد التأمين التعاوني أنموذجا (مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، ٢٠١٦)، وقاعدة الشورىٰ وصلتها بالمصالح الشرعية (بالاشتراك، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩).

إلىٰ المجتمع الإسلامي في دائرته المعرفية والميدانية؛ ما بين مرحب منبهر بها يحاول تطويع التراث الإسلامي، بل والنص الإسلامي ليدفع عن المسلمين تهمة التخلف وعدم السبق في تنظيم الحياة السياسية للمجتمع كافة، وكانت بدايات هذا التوجه مع علي عبد الرازق، وتوالت المقاربات إلىٰ أن وصلت إلىٰ دعوىٰ الفصل التام بين الشريعة والسياسة، ورفع شعار علمانية الدولة، وفريق رافض للمنظومة الوافدة جملة وتفصيلا راميا مفاهيم كثيرة منها بالكفر والردة، كمفهوم الديمقراطية مثلا، وتجلىٰ ميدانيا في تنظيمات مسلحة متطرفة. وبين الفريقين باحثون توسطوا وحاولوا تمحيص الوافد الحديث هادفين للتمسك بالأطر والأسس الشرعية الإسلامية، التي تنزل بها النص القرآني، آخذين بالاعتبار تطبيقات الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم، وفي الوقت نفسه نقد التراث السياسي الإسلامي، وتطوير ما يتطلب التطوير، وإعادة فهم ما يخضع لسياقات تاريخية، ورفض ما لا يتسق مع يقينيات القرآن الكريم وقواعد الشورىٰ والعدل.

والقارئ لما هو موجود في الدائرة الإسلامية عند هذا الفريق الثالث، يقف في مواضع عديدة علىٰ حصول الخلل في الوصول إلىٰ الغاية مع سلامتها ونبلها، وما ذلك إلا للخلل المنهجي في التعاطي مع دوائر أربعة: النص، التاريخ، الفقه، الواقع.

فالسؤال المنهجي الملحُّ في هذه المرحلة، بناء علىٰ التراكم الحاصل في المقاربات الشرعية للموضوعات السياسية، هو: ما هي الضوابط المنهجية التي يجب الالتزام بها لتجنب الحيد عن المقاربة المنهجية السليمة في القضايا السياسية المعاصرة؟ وسنحاول في هذه الورقة مقاربة تلك القواعد، ومنهجنا في ذلك استقرائي تحليلي نقدي؛ يحاول استقراء بعض المقاربات السياسية المعاصرة واقتناص ما ورد فيها من ملحوظات تدعو لمراجعة المنهج، وتحليل أسباب الوصول إلىٰ تلك المقاربة

وآثارها، ونقد الخلل الحاصل فيها، والاستعانة بقواعد ضابطة تجنّب الباحثين السقوط في تلك الاختلالات.

وتم تقسيم هذه الورقة إلىٰ:

١. المقاربات الشرعية للموضوعات السياسية: الواقع والمأمول وتحديات المرحلة

٢. المقاربة السياسية: عناصر المحتوىٰ والمنهج

٣. محورية النص القرآني

٤. التاريخ ومرجعية المقاربة السياسية

٥. المصطلحات بين التحريف والتوليد من غير حاجة

٦. فهم مضامين التراث قبل نقدها

٧. نقد المرويات الحديثية في ضوء سياقها التاريخي

٨. الانتقائية في قراءة التاريخ

■ ١. المقاربات الشرعية للموضوعات السياسية: الواقع والمأمول وتحديات المرحلة

كثيرة جدا هي الكتابات التي سعت لتناول الشأن السياسي إما نقدا أو تنظيرا أو توجيها أو...، فهناك كتابات ومشاريع ابتغت دراسة التراث السياسي العربي والإسلامي والنظر في مراحله، والعوامل التي صنعته والواقع السياسي المعاصر، وكيفية تجاوز الفجوة بين الفكر السياسي الإسلامي بوصفه بناء معرفيا وثقافة إسلامية إلىٰ بناء سياسي عصري، يتفاعل بإيجابية مع الواقع الإقليمي والدولي، ولعل مما لا تخطئه العين أن تلك الكتابات ما تزال عاجزة عن رفد الشارع الإسلامي والعربي، خاصة بمنظور واضح صالح للتفعيل الواقعي يستجيب لهوية الإسلام وتطلعات المسلمين، باختلاف مشاربهم وأعراقهم.

ويبدو للباحث أن من أوجه القصور في تلك الكتابات عدم اكتمال دائرة البناء فيها؛ إذ بعضها يكتفي بالتفكيك والتحليل، وآخر يجاوز ذلك للنقد، وآخر يكتفي بالتأصيل من النصوص القرآنية والنبوية دون اعتناء بالنظم السياسية المعاصرة والفكر السياسي الحديث، وآخر ينطلق من المنظور السياسي المعاصر دون نظر إلىٰ هوية الأمة ومكونها الثقافي، وقد يقوده ذلك إلىٰ الدعوة لانفصال الأمة عن هويتها، من أجل مواكبة التحضر الإنساني، وغير ذلك من المقاربات التي ينبغي جمعها ومعالجتها معالجة شاملة في مشروع حضاري لا يكتفي بالجانب التنظيري، بل يسعىٰ للحديث عن الآليات العملية التي ترافق الأمة في حركتها للتحرر من أغلال الاستبداد والعودة إلىٰ ظلال الحرية، مستفيدا من المخزون التراثي والنتاج البشري دون حيد عن ثوابت الهوية الإسلامية.

فالمرحلة الراهنة يسيطر عليها سؤال: كيف يتم التحول من أنظمة استبدادية إلىٰ أنظمة سياسية حديثة مستقرة؟ ما هي الخطوات العملية التي يجب علىٰ النخبة المثقفة أن تتولىٰ بيانها والترتيب بينها؟ ومتىٰ

يتم الانتقال من طور إلىٰ آخر؟ كيف يمكن لتلك التحركات أن تتفادىٰ تخريب الأوطان؟ ما هي المرحلية الواجب احترامها في أطوار التحول من الاستبداد؟ لا يجد المسلم اليوم كتابات دقيقة واضحة ترشده في هذا المسار! ولعل طرق موضوع المنهجية في تناول الموضوعات السياسية في المقاربات الشرعية؛ يمهد الطريق للوصول إلىٰ تلك الغاية.

■ ٢. المقاربة السياسية: عناصر المحتوى والمنهج

من المفترض أن المقاربة السياسية الشرعية قراءةٌ تستمد من مصادر مختلفة، وتعالج تلك الاستمدادات وفق قواعد منهجية، ثم تسعىٰ لتنزيل تلك المقاربة إلىٰ الواقع بقصد الإصلاح والتطوير، وما يعنينا بشدة في هذا المقام مراقبة مصادر الاستمداد من جهة، وفي الوقت نفسه تلك الانتقالات الاستدلالية التي توصلنا إلىٰ بناء المقاربة السياسية. فحركتنا هنا في دائرتين: الأولىٰ دائرة المحتوىٰ والثانية دائرة المنهج.

أ. **المحتوىٰ**: تتوزع هذه الدائرة علىٰ أربع مفردات:

١. **النص**: الخطاب الإلهي المعصوم عن الخطأ في ذاته، وهو القرآن الكريم أصالة، والسنة النبوية تبعا.

٢. **التراث**: حصيلة التفكير الإسلامي ما قبل العصر الحديث من مقاربات في تفسير القرآن، وشروح السنة وعلومها، وأصول الفقه، والعقيدة وعلم الكلام، والفقه ...

٣. **التاريخ**: الوقائع السابقة التي مر بها المسلمون في مختلف المناطق والحقب والمجتمعات.

٤. **الواقع**: مجريات الحاضر السياسي وأنظمة الحكم المعاصرة والمنظمات الدولية...

فالمقاربة السياسية الشرعية الفعالة هي التي تجمع بين مصادر الاستمداد الأربعة، ولا تغفل أحدها اكتفاء بغيره؛ فإن تجاهلت النص فإنها قد تحيد عن أطر المشروعية الإسلامية، ولا تكون أمينة في نسبة تلك المقاربة للشريعة؛ إذ تتجاهل مصدر أحكام الشريعة وتوجيهاتها. وتجاهل النص في المقاربة السياسية هو تجاهل للمعيارية الإسلامية، فلا يكون الأمر مقبولا شرعا إلا عند عدم مخالفته للنص، وهذا قد يقود الباحث إلىٰ تبني معيار للصواب يجافي النص، فيكون من التعسف والخطأ العلمي أن تنسب هذه المقاربة إلىٰ الشريعة لاحقا.

وأما تجاهل التراث، فإنه يجعل المقاربة قاصرة عن الإفادة من جهود العلماء السابقين، والتعامل مع الموروث الذي هو في معظمه يشكل الخلفية الفكرية للمجتمعات الإسلامية، خاصة العربية، وقد تقع المقاربة في أخطاء في الفهم أو التحليل أو الاستدلال أو... نبه عليها علماء سابقون، كما أنه يحرم الباحث من قراءة فكر الأمة طوال القرون الماضية، وكيف تعاملت مع الوحي والتاريخ.

وأما تجاهل وقائع التاريخ، كليا أو جزئيا، فليس إلا بترا للروايات الحديثية والأقوال الفقهية، وتطور الفكر السياسي الإسلامي عن سياقاته، ولا يمكن استيعاب دقائق النصوص وإشاراتها وبواعث الأقوال الفقهية ومقاصدها إلا بالنظر إلىٰ سياقاتها التاريخية التي أنتجتها، والتاريخ مخزون هائل من الحوادث يمد الناظر فيه بتجارب الأمم والمجتمعات، حتىٰ إذا وقف علىٰ أسباب انتكاساتها وانتصاراتها كان ذلك سببا في تجويد مقاربته والأخذ في الحسبان عوامل التأثير الواقعي، والعلاقات بين السياسي والأمني والاجتماعي والثقافي شريطة أن تردف تلك الوقائع بالتحليل والتفكيك، وتبتعد عن مجرد التوصيف والسرد. وما الواقع المعاصر سوىٰ نتاج أحداث متعاقبة مرت بها الأمة بمجتمعاتها ومجموعاتها حتىٰ صارت إلىٰ ما آلت إليه.

وأما الواقع المعاصر، فهو الوعاء الذي يقارب الباحث وينتج لأجله، فلا يمكن بحال أن يغفل عن جزئياته ومتغيراته وثوابته، إذ المقاربة السياسية يراد بها تنزيلها إلىٰ واقع الناس، فلا يمكن لمقاربة سياسية أن تجد حيزا في التنزيل للواقع وهي لا تأخذ بعين الحسبان الواقع المحلي والإقليمي والعالمي، والنظم السياسية المعاصرة والحاكمة في تلك الأوطان، والعلاقات والمنظمات الدولية والقانون الدولي وغير ذلك من العوامل الأساسية لبناء مقاربة تجد مجالا للتنفيذ والتأثير في واقع الناس.

ب. **المنهج**: يمكن النظر إلىٰ الجانب المنهجي عند المقاربة السياسية من خلال أربع عمليات (مراحل):

١. **التصور**: فهم القضية أو الموضوع محل البحث كما هو في ذاته.

٢. **التكييف**: النظر في الصورة النظرية الموجودة سلفا والتي تنطبق كليا أو جزئيا مع التصور الحاصل.

٣. **الاستدلال**: البحث في الموقف الشرعي والمصلحي والقانوني (المنظومة التشريعية والفكرية).

٤. **التنزيل**: دراسة إمكانات التوافق والتعديلات المطلوبة من أجل تفعيل المقاربة ميدانيا.

لابد لأي مقاربة علمية من تمام تصور الموضوع؛ فلا يمكن بحث قضية قبل تصور جزئياتها كما هي في ذاتها، دون إضافة بتدخل أو توجيه معياري، ذلك أن التصور في القضايا الفكرية هو بمنزلة التشخيص في الأمور المادية، فإن كان التشخيص غير دقيق أوشكت المقاربة أن تكون غير ذات جدوىٰ، وهذا مستمد من القاعدة المنطقية: «الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره»، فأنت تحكم علىٰ أي موضوع بناء علىٰ تصورك له، وقد يؤدي التعجل في استيفاء التصور إلىٰ أخطاء تجعل المقاربة غير ذات معنىٰ، ومثال ذلك: مشكلة ادعاء تطابق بين مصطلح تراثي وآخر حديث،

لقصور في تصور أحدهما؛ التراثي أو الحديث.

وعملية التكييف تاليةٌ للعملية السابقة (التصور)، والتكييف: «إلحاق تصرف حادث بما يطابقه أو يشابهه من تصرفات تم البت فيها»[1]، ولا يلزم أن يكون لكل تصرف تصرف آخر مشابهٌ أو مماثلٌ سابق عليه، خاصة في المجال السياسي؛ فقد يبتكر الناس أنظمة وآليات متصلة بالحكم والسلطة لا سابق لها. والحاجة للتكييف تأتي من ضرورة تحليل القضايا الناشئة، ورصد المواقف الشرعية والفكرية السابقة والحاضرة منها من أجل الإفادة من المقاربات السابقة. وما يزال الفكر الإنساني يبني علىٰ ما سبقه من لدن أرسطو وأفلاطون، فالفكر السياسي شديد الصلة باجتماع الإنسان الذي هو ظاهرة قديمة قدم الإنسان، وتكون المقاربة مبتورة غير ذات فائدة عندما تتجاهل الجهود السابقة، أو تخفق في تكييفها، أو تتعسف في تكييف الجديد وإلحاقه بالقديم دون برهان سليم من الاعتراض. وخطر الخلل في التكييف أنه يلغي وينسف الابتكار والتجديد.

إذا تم تصور القضية محل البحث تصورا صحيحا وتم البحث عن مشابهاتها دون تكلف أو تعسف، جاءت الحاجة إلىٰ دراسة الموقف منها وبحث الاستدلالات ذات الصلة بها، وذلك بتجميعها ثم تحليلها والنظر في منطوقها ومفهومها، وعبارتها وإشارتها ونصها وظاهرها...، وقد تقع اختلالات كثيرة جدا في الاستدلال الشرعي في المقاربات السياسية، منها تحريف دلالات النصوص القرآنية والنبوية، وتجاهل نصوص الوحي والاعتماد علىٰ اجتهادات الفقهاء وتقديمها علىٰ نصوص الوحي، أو اعتماد طريقة في الاستدلال تمنع النظر المقصدي والتعليلي للنصوص، بحجة منع القياس وغيره من أدلة الاستنباط لاعتبارات مختلفة، كالتاريخانية وتضييق دائرة الإلزام وغير ذلك من الحجج التي تنم عن

(١) بوشلاغم، صالح، **نحو معيار لتكييف عقود المالية الإسلامية** (مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية) مج٦، ع١، ص١٢٦.

عدم فهم للاستدلال الشرعي، وعدم اطلاع كاف علىٰ علم أصول الفقه، أو ازدرائه جهلا بما تحويه مسائله من منهج استدلالي يجمع بين الوحي والمنطق[1].

المرحلة الأخيرة هي التنزيل أو الاجتهاد التنزيلي، والذي يعنىٰ بتحقيق مناط المقاربة السياسية ودراسة العوائق والمتغيرات الواقعية، وكيفية تعديل المقاربة السياسية بحيث تكون متفقة مع جزئيات واقعها، وتتفادىٰ العقبات، وقبل ذلك كله النظر في اللحظة الاجتماعية التي يمر بها المجتمع، هل هي لحظة متناسبة مع أجزاء المقاربة السياسية؟ أو يجب العمل علىٰ إيجاد ظروف مناسبة تولّد الحاجة الاجتماعية لتلك المقاربة السياسية حتىٰ تجد طريقها للواقع؟ وكذا النظر في الانعكاس الواقعي للمقاربة؛ إن كانت تعمل في الوعي والفكر فحسب، أو أنها تتطلب آليات عملية لإمكان تجسيدها واقعيا، فالمشاركة السياسية مثلا تتخذ أشكالا متعددة، وتقوىٰ وتضعف حسب عوامل الواقع، وتصور المشاركة السياسية في وجهها المثالي قد لا يكون مناسبا تجسيده في اللحظة الراهنة لمجتمع ما، وقد تؤدي محاولة ذلك إلىٰ فساد كبير؛ فتلزم المقاربة السياسية في هذه الحالة بالانتقال للبحث في كيفية تجسيد تلك الظروف المواتية في كافة المجالات العلمية والتربوية والاجتماعية والسياسية، وقد تطرح منظورا للمشاركة السياسية الجزئية المرحلية، ومقاربة آفاق مستقبلية للتحول نحو مشاركة سياسية تقارب المستوىٰ المطلوب.

(١) ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام** (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩) ص٦١ وما بعدها.

هذا الإطار النظري لعمليات التصور والتكييف والاستدلال والتنزيل، وكذا تجميع المحتوىٰ ودراسة جزئياته حتىٰ تتم علىٰ الوجه المطلوب لا بد من قواعد ناظمة تضبط المنهج والمحتوىٰ، ولما كان من غير المتيسر الإحاطة بالقواعد المنهجية الناظمة للدائرتين المشار إليهما لعوامل عديدة؛ فإننا سنقتصر علىٰ جملة من القواعد التي نرىٰ أهميتها القصوىٰ، وضرورة الاعتناء بها عند مقاربة الموضوعات السياسية من منطلقات الشريعة الإسلامية، محاولين عرض بعض النماذج التي وقعت في اختلالات ذات صلة بتلك القواعد بغرض التمثيل فحسب.

■ ٣. محورية النص القرآني

قد لا تجد متحدثا في الشريعة والدين إلا وله استدلالات من الكتاب أو السنة أو كليهما، فجميع الأفكار والمذاهب والتيارات تأخذ من القرآن الكريم ومن السنة، وليس ذلك عجيبا، فقد تم تصميم القرآن الكريم ليجد كل باحث فيه ضالته، ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، فالقضية ليست في الاستدلال بالقرآن الكريم وادعاء تأييده؛ بل في صحة ذلك الاستدلال، ثم في مرتبته، والسياقات التي تحكمه خاصة في المجال السياسي.

ومن المتفق عليه -إجمالا- في أصول الفقه تأسيسا، وفي الفقه تطبيقا، أن نصوص الكتاب أصالة والسنة تبعا تشكل محورية الاستدلال، وأن ما عداهما من آراء وتفسيرات ليست سوىٰ فهم لنصوص الكتاب والسنة، وهي لا تكتسب أي قداسة تمنع من نقدها وردها، وهذا يقتضي منا ابتداء إعادة النظر في دليل الإجماع، من حيث وظيفته الاستدلالية، وبالأخص إمكان تجاهله، وعدم الاعتداد بحجيته أساسا.

فدليل الإجماع يجعل الاجتهادات الماضية في حال تم الاتفاق عليها حجة علىٰ من يأتي بعد ذلك العصر، ويفترض فيه عصمته من الخطأ، وهذا ما قد يفتح الباب لتضييق الخيارات السياسية للأمة، والشأن السياسي شأن متبدل متغير لا يقارن بمسائل العبادات والأسرة، ويزداد المشكل المنهجي حدة عند الخطأ في فهم موضع الإجماع، فمثلا الإجماع علىٰ مشروعية أمر ما لا يلزم منه الإجماع علىٰ تحريم الخيارات الأخرىٰ، وهنا نورد نموذجا لتوظيف الإجماع توظيفا خاطئا، يقول أحد الباحثين: «أما الاقتراح القائل بأن تحديد فترة رئاسة الخليفة بمدة معينة فإنه اقتراح مرفوض شرعا؛ لمخالفته لإجماع الصحابة الذي انعقد علىٰ أن الخليفة يبايع مدىٰ الحياة، مادام يحكم بما تضمنه عقد البيعة. والاقتراح بالنص

علىٰ تحديد فترة حكم الخليفة هو رأي مأخوذ من الفكر الديمقراطي الغربي الرأسمالي»[1].

في هذا النص مشكلات عدة؛ أولها فهم موضع الإجماع المتعلق بالمسألة، فالصحابة الكرام لم يعرض عليهم حكم تحديد ولاية الحاكم بمدة محددة فقرروا منعه ورأوا عدم جوازه، لكنهم عملوا بمشروعية عدم التحديد، ليس توجها لمناقشة الاختيار بين التحديد وغيره ليكون التحديد ثم الإجماع عليه منعا لغيره من الخيارات؛ بل لعله لم يخطر لهم، ولم يفكروا فيه، أو لم تكن لهم حاجة إليه، فالإجماع حاصل علىٰ مشروعية عدم تحديد ولاية الحاكم، لا علىٰ عدم مشروعية تحديدها.

والمشكلة الأخرىٰ في هذا النص، أنه يتصادم مع تطور الواقع السياسي للمجتمعات البشرية، فيلمح إلىٰ أن وفود هذا الإجراء من المنظومة الغربية يجعله منافيا لطبيعة النظام الإسلامي، وكان المفترض دراسة إيجابياته وسلبياته ومواطن إمكان حصول التعارض مع المنظومة النصية الإسلامية، فإن كان خيارا مناسبا في المنظور الشرعي فلا يهم مصدره من أي ثقافة أو منظومة كانت. ودائرة الابتكار في المجال السياسي أوسع الدوائر؛ إذ شدة ارتباطها بالتغيرات التي تحصل للمجتمعات من أهم حِكَم عدم تقييد الأمة بنظام سياسي محدد في النصوص القرآنية والنبوية.

وعدم التمييز بين النص وفهمه، أي بين الوحي والفقه، يجعل الباحث يخرج بنتائج لا قيمة علمية لها؛ فإن جعَل النص من الفقه فإنه يكون قد قضىٰ علىٰ المحكمات التي جاءت الشريعة بها معيارا للصواب، وهي التي تحفظ للإسلام هويته، وهي مطلقة في الزمان والمجتمعات، وقد جعلها الشارع رحمة للعالمين، وهي ثوابت لا تتغير ولا تتبدل، ومدارها حول

(١) الخالدي، محمود عبد المجيد، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، ط٤، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٤م) ص ٣٣٥.

أطر تشريعية وأخلاقية عامة. أما إن جعل الفقه من النص، وأضفىٰ عليه قدسية لا تتبدل ولا تتغير وقع في وهم استحالة تغيير الفقه وتطويره، ومن ثم جعل الشريعة صالحة لأزمان مضت، قاصرة عن استيعاب المتغيرات.

■ ٤. التاريخ ومرجعية المقاربة السياسية

من الأخطاء المنهجية التي تقع فيها بعض المقاربات السياسية في قراءتها للمنظومة الإسلامية أنها تمزج بين تاريخ المسلمين والإسلام، أي تعتبر ما مر عليه المسلمون في تاريخهم هو الإسلام، أو أنها تعتمد علىٰ اجتهاد آني وتتخذه الرأي الشرعي الممثل للإسلام في مقاربتها، في حين أن تاريخ المسلمين ليس هو الإسلام؛ فالإسلام مضمون إلهي خوطب به الناس جميعا منذ البعثة إلىٰ قيام الساعة، وقد يأتي المسلمون ببعض أوامره ونواهيه وقد يتركون بعضها فلا يتحمل الإسلام في جميع الأحوال مسؤولية أفعالهم، وهذا أمر منطقي لا يخفىٰ، فالفكرة الصحيحة لا تنقلب خاطئة إذا لم يستجب لها شخص ما أو مجتمع ما أو الناس جميعا! أو عملوا ببعضها دون الآخر، أو أساءوا العمل بها. فلا يجوز للمقاربة أن تعتمد أمرا تاريخيا فعله المسلمون جزءا من الإسلام، ومن جهة أخرىٰ ليس للفقيه أن يبني مقاربته علىٰ شرعنة واقعه؛ إذ ذلك لا يختلف عن جعل التاريخ مرجعية شرعية سوىٰ فارق التوقيت، فالأول يعتمد التاريخ الذي مضىٰ، والثاني يعتمد التاريخ الكائن، ويشتركان في جعل المرجعية الشرعية أفعال المسلمين، لا النص.

وهذا الخلل نجد له تطبيقات في التراث الفقهي، ولعل ذلك مرده إلىٰ أن الفقه في المجال السياسي كان يصنعه الواقع، لا بمعنىٰ الاستفادة منه وإنتاج الفقه المناسب، بل بمعنىٰ التبرير والتسويغ لما هو كائن، وقد وقف كثير من الفقهاء من السلطة موقف المؤيد الذي يوجد المسوغات الشرعية ويهندسها، فمثلا أورد السيوطي وابن تيمية أنه لما ولي يزيد بن

عبد الملك أراد أن يسير بنهج سابقه عمر بن عبد العزيز، فجمع له آل مروان أربعين شيخا، وقيل عشرين، شهدوا أن ما علىٰ الأمير من حساب ولا عذاب[1]. ويقول ابن قدامة: «ولو خرج رجل علىٰ الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتىٰ أقروا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إماما يحرم قتاله والخروج عليه؛ فإن عبد الملك بن مروان خرج علىٰ ابن الزبير فقتله واستولىٰ علىٰ البلاد وأهلها حتىٰ بايعوه طوعا وكرها، فصار إماما يحرم الخروج عليه»[2]. فالاستدلال في هذا النص اعتمد التاريخ دون بحث فيه عن مدىٰ صوابه[3].

وما يجب حيال التاريخ هو تجريد الوقائع من أي قداسة مهما كانت، واعتبار ما حصل دروسا يستضاء بضوئها، سواء كانت ناجحة أو فاشلة.

---

(١) السيوطي، عبد الرحمن، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: حمدي الدمرداش (السعودية: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص١٨٤؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ج ٦، ص ٢٠٠.

(٢) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني** (القاهرة: دار مكتبة القاهرة، د.ط، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨) ج ٨، ص ٥٢٦.

(٣) ومثالا لذلك أيضا ما أورده الماوردي: «إن قيل: هي عقد ولاية علىٰ صفة وشرط والولايات لا يقف عقدها علىٰ الشروط والصفات، قيل: هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها علىٰ أحكام العقود الخاصة، فقد عمل بذلك في الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء العصر، هذا سليمان بن عبد الملك عهد إلىٰ عمر بن عبد العزيز ثم بعده إلىٰ يزيد بن عبد الملك ولئن لم يكن سليمان حجة، فإقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون في الحق لومة لائم هو الحجة، وقد رتبها الرشيد في ثلاثة من بنيه؛ في الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن، عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء... ولو مات الخليفة والثلاثة من أولياء عهده أحياء، وأفضت الخلافة إلىٰ الأول منهم، فأراد أن يعهد بها إلىٰ غير الاثنين مما يختاره لها، فمن الفقهاء من منعه من ذلك حملا علىٰ مقتضىٰ الترتيب، إلا أن يستنزل عنها مستحقها طوعا. فقد عهد السفاح إلىٰ المنصور -رحمهما الله-، وجعل العهد بعده لعيسىٰ بن موسىٰ، فأراد المنصور تقديم المهدي علىٰ عيسىٰ فاستنزله عن العهد عفوا لحقه فيه، وفقهاء الوقت علىٰ توافر وتكاثر لم يروا له فسحة في صرفه عن ولاية العهد قسرا حتىٰ استنزل واستطيب». الماوردي، علي بن أحمد، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، د.ط، د.ت) ص ٣٦-٣٧.

فالواجب تجريد اجتهادات الصحابة وجميع الأئمة في جميع العصور من متغيرات الواقع الذي كانت فيه، من أجل النفاذ إلىٰ المبادئ الكبرىٰ التي تشكل التصور الإسلامي ومنهج المقاربة السياسية، فاجتهادات الصحابة ومن بعدهم لا تلزمنا في شيء بحد ذاتها، وحاجتنا إليها ليست في ترسم مضامينها، بل في استكشاف الأدوات الاجتهادية والمبادئ الثابتة التي لا تتغير عبر الأزمان[1]. والاجتهاد بشروطه في المجتهِد والمجتهَد فيه في الشأن السياسي وغيره يبقىٰ مفتوحا ليتعقب كل تغيير طارئ علىٰ الفرد أو المجتمع، وينتج له الحكم المناسب الذي يحقق حكمة الشارع، ويحفظ دلالة النصوص، ومن الخطأ الشنيع اعتقاد أن اجتهادات السابقين ملزِمة لمن يأتي بعدهم.

■ ٥. المصطلحات بين التحريف والتوليد من غير حاجة

قد تقع بعض المقاربات السياسية المعاصرة في أحد خطأين: **الأول**: تحريف دلالة مصطلح جديد له مدلوله الخاص به، وهو يقدم معنىٰ دقيقا يختلف عما سبقه من مصطلحات، **الثاني**: نحت مصطلح جديد لمفهوم موجود.

تقع بعض المقاربات في تمييع مصطلح جديد له دلالة مفيدة في التفرقة بين المفاهيم، وكثيرا ما يقع ذلك استجابة لعقد حضارية لدىٰ بعض المفكرين والعلماء المسلمين اتجاه الحضارات الأخرىٰ؛ فيدَّعون السبق العلمي والفكري في كافة المجالات، فما أن يعلن الغرب عن اكتشاف حضاري إلا وتجدهم يتسابقون نحو توليد دلالات متكلفة من آيات وأحاديث ونظم اجتماعية للقول بأن الإسلام قد سبق الغرب بقرون في ذلك الاكتشاف، وإذا جاءوا إلىٰ مصطلح جديد فإنهم يطوعونه ويعطون له تعريفا بحيث يلغي تلك الدلالة التي وضعت له، وهذا وإن أوهم السبق

(١) لؤي صافي، **المنهجية العلمية والتنظير السياسي**، مجلة المسلم المعاصر، ع ٧٨. في: http://almuslimalmuaser.org.

العلمي والفكري ربما، لكنه يؤدي إلىٰ حرمان الفكر السياسي الإسلامي من مواكبة جديد الفكر الإنساني، ويجعله مرهونا لنتاج فكري مضىٰ منذ قرون، وتجديد المصطلحات وإنتاجها يتطلب حركية علمية وحضارية دؤوبة، ولما استلم غير المسلمين المشعل الحضاري صاروا تبعا لذلك هم الذين ينتجون الحصة الكبرىٰ من المصطلحات التي يتطلبها التطور العلمي والإنساني.

والأمانة والموضوعية تقتضيان الحفاظ علىٰ دلالة المصطلح وعدم الدخول في عملية تكييفه قبل التحقق من تصوره كما هو في ذاته، حتىٰ تكون المقاربة في ذلك المصطلح ضمن الدائرة العلمية الصحيحة له، وإلا فإن تحريف دلالة مفهومه سيقود إلىٰ الحديث عن شيء آخر يُختزل فيه ذلك المصطلح الجديد. ومثال ذلك مصطلح الشرعية السياسية، فقد عرفه أحد الباحثين بقوله: «التزام القائم علىٰ السلطة السياسية بإقامة مجتمع إسلامي كما صور بالكتاب والسنة»[1]، وإذا كان مصطلح الشرعية السياسية فعلا مصطلحا شائكا استغرق وما يزال نقاشات عديدة في مصادره ومضامينه؛ فإن القول بأنه الالتزام بإقامة مجتمع مسلم وفق الكتاب والسنة فيه هدر لدلالة مصطلح الشرعية السياسية، التي هي الحق في الحكم الذي هو محور مفهوم الشرعية السياسية، وإن اختلفت المعايير التي يستند إليها لدىٰ كل مدرسة أو تيار فكري، ولعل ما قاد هذا الباحث إلىٰ ذلك قوله ضمن بيان أهداف بحثه: «إظهار كيف أن الإسلام قد عرف الشرعية بكل أبعادها الموضوعية قبل أن يعرفها الغرب بأكثر من ألف سنة، وانفرد بها في عصره. وكيف أن مضمون الشرعية في الإسلام يبدو أكثر شمولا وعمقا، كما تبدو ضمانات الشرعية فيه أكثر فاعلية ونفاذا، وذلك في مواجهة مضمون الشرعية وضماناتها في الغرب المعاصر كضمانات شكلية

(١) عادل فتحي، عبد الحافظ، **شرعية السلطة في الإسلام** (رسالة ماجستير، كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

وهزيلة»[1]. فهذا الانطلاق من مواجهة المنظومة الغربية وتحديها وبيان أسبقية الإسلام في كل شيء؛ هو الذي قاد إلىٰ تحريف مدلول المصطلح.

من جهة أخرىٰ، قد يتخذ بعضهم من مقولة «لا مشاحة في الاصطلاح» متكأ لتوليد مصطلحات لمعانٍ ومفاهيم قد استقرت لها مصطلحات معلومة مشهورة، وعندما لا تكون هنالك حاجة لإنتاج مصطلح جديد؛ فإن إنتاج ذلك المصطلح يؤدي إلىٰ تعقيد في المقاربة واشتغال بالجانب الشكلي لتنميق المصطلحات والإغراب فيها بما قد يوهم القارئ لها بعمق في الفكرة يقتضي -من أجل التمييز بين معان دقيقة- نحت مصطلح جديد، وهذا يكون علىٰ حساب الاشتغال بما يقود لإنتاج علمي نافع.

ومثالا لذلك مصطلح «التنصيص السياسي» الذي استخدمه أحد الباحثين، وهو مرادف لمصطلح الوضع، أي وضع الحديث، فقد قال مثلا: «يعنينا من هذا النص تأكيد واحد من كبار شراح الحديث السلفيين كابن حجر لحقيقة التنصيص السياسي الذي يعبر عنه في الأدبيات السلفية بالوضع السياسي»[2]. ما الحاجة إلىٰ سبك مصطلح «التنصيص السياسي» مع وجود مصطلح الوضع؟!، وهو شهير معلوم لدىٰ العامة والخاصة، فما أن يقال حديث موضوع حتىٰ يعرف منه المعنىٰ المقصود تحديدا.

(١) **المرجع السابق**، ص ٧.

(٢) ياسين، **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

■ ٦. فهم مضامين التراث قبل نقدها

من الأخطاء المنهجية التي تقع فيها بعض الدراسات النقدية؛ أنها تتعجل النقد قبل الفهم، فلا تعطي مرحلة فهم التراث حقها، وبناء علىٰ ذلك تخرج بنتائج غير صحيحة، ولا إضافة نافعة فيها، فالأساس المنطقي يجعل الحكم مبنيا علىٰ التصور، والقاعدة: «الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره»، أما إن كانت القراءة متعسفة تبتغي الوصول إلىٰ نتائج محددة بليِّ أعناق عبارات المؤلفين من أجل الإيهام بغير حقيقتها، وأن الموجود خطأ يجب تصويبه؛ فذلك أبعد ما يكون عن الأمانة العلمية والنزاهة في ابتغاء الصواب.

ومثالا لهذا الخطأ المنهجي والقراءات التي تتعجل النقد قبل استجماع القضية في التراث بكافة أوجهها حتىٰ تكتمل الصورة، ما أورده أحد الباحثين في قوله: «لقد كان الشافعي في الحقيقة -رغم سمات عقلية لا تخفىٰ في منهجه النظري- يضيق دائرة المباح، من حيث أراد الشارع أن يوسعها. لأن القياس في صيغته الشافعية هو إحالة المسكوت عنه علىٰ النصوص، بينما النصوص بسكوتها إنما تحيل هذا المسكوت عنه علىٰ دائرة المباح، فكأننا بالقياس نرد علىٰ النصوص إحالتها، ونفتئت علىٰ دائرة المباح، أي دائرة الحرية الإنسانية»[1]. وفي موضع آخر يقول: «وإذا كان المسكوت عنه مقصودا، كان القول بإلزامية الإجماع والقياس وما ألحق بهما من مرجعيات مفارقة للنص مناقضا لمقصود الشارع العليم في إنشاء دائرة الحرية، أو بالأحرىٰ في الكشف عن هذه الدائرة التي هي كائنة بالأساس علىٰ سبيل الأصالة والابتداء. وذلك أن الإجماع والقياس لا يبدآن في العمل إلا عند سكوت النص، في حين أن الغرض من سكوت النص إنما هو علىٰ وجه التحديد وقف العمل، أعني وقف الإلزامية بشقيها

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

في الإيجاب والتحريم... فإذا ما ثبت السكوت بهذا المعنىٰ في حق شيء كائنا ما كان أو يكون، كان ذلك إيذانا بدخوله في دائرة الحرية الإنسانية أو دائرة الإباحة. في عبارة أخرىٰ كان هذا الشيء مباحا يمتنع القول فيه بحرمة ربانية أو وجوب رباني. وذلك عكس المنهج الشافعي الذي ما إن يتثبت من السكوت عن حكم شيء حتىٰ يوجب قياسه علىٰ حكم من الأحكام المنصوصة قد ينتهي إلىٰ القول فيه بالوجوب أو بالحرمة. أي أنه يعود إلىٰ إسناد الإيجاب أو التحريم إلىٰ الشارع بعد أن أثبت الشارع له حكم الإباحة»[1].

نظر هذا الباحث للقياس مصدرا تشريعيا يقضي علىٰ المباح، أي أنه يوسع دائرة الإلزام علىٰ حساب الإباحة الأصلية، ويرىٰ أن دائرة العفو تمثل الحرية الإنسانية، وأن القياس وإن صدر عنه حكم المباح فهو غير المباح الأصلي (العفو)، وبناء عليه فلا حاجة للقياس.

ولا شك أن الدارس لعلم أصول الفقه يدرك أن القياس إنما هو عمل بالنص باعتبار أن العلة تكون موجودة في الأصل، وعمل المجتهد هو الكشف عنها ومن ثم يكون الحكم مرتبطا بها وجودا وعدما، فالصورة الظاهرية الشكلية للأصل (الأوصاف الطردية) لم يبن الحكم عليها أصالة، وقد جاء الحكم لأجل الوصف الذي هو العلة، فالتعليل هو بحث وفهم للوصف الذي جاء الحكم بناء عليه، ومقتضىٰ ذلك العمل بالحكم في الحوادث الأخرىٰ التي تشترك مع الأصل في وجود العلة فيها، وهذا أمر عقلي يستدعيه أي تشريع، حتىٰ تتسق أحكامه وتتحقق أهدافه، وإلا لجاز لدىٰ العقلاء العمل بالحكم وضده، ولجاز تضارب الأهداف التشريعية، فيكون مآل حكم ما حفظ الدين مثلا ومآل حكم آخر إهداره وإفساده، وكلا الحكمين ينتسبان لتشريع واحد. فالعمل بالقياس إنما هو عمل بتلك

(١) المرجع السابق نفسه، ص٥٢- ٥٣.

العلة الموجودة في المنصوص عليه، فليس إلا عملا بمعنىٰ النص! وأما القول بأن القياس يجوز العمل به دون إلزام فلا معنىٰ له! ذلك أن الاجتهاد لا إلزام فيه بين المجتهدين أنفسهم، وهذا ينطبق علىٰ العلة الاستنباطية الاجتهادية، فكيف يكون لقياس ظني[1] إطلاقية الزمان والمكان في العمل به؟! لم يدع لذلك علم أصول الفقه، ولم يدع مجتهد لزوم اجتهاداته أو قياساته للأمة بإطلاق، هذا توهم!

وأما الإعلاء من شأن الفقه ورفع منزلته فوق النص، فلا يعالج بتجاهل الفقه أو إلغائه أو نفي أدواته الاستدلالية التي يفرضها المنطق والعقل السليم؛ لأن ذلك موقِعٌ في الفوضىٰ والعبث في التشريع، بل علاجه بالتفرقة بين الوحي وغيره، وجعل الوحي حاكما علىٰ الفقه، لا العكس، وعدم الرفع من شأن الاجتهاد النسبي إلىٰ مقام النص المطلق، والحفاظ علىٰ إخضاع الأول للثاني. ولقد أبان الكاتب نفسه أن مما دعاه لجحد أي مصدر تشريعي تبعي هو ما وقع من تقديس لأقوال الفقهاء ورفعها فوق منزلة النص، يقول: «فلقد أتىٰ علىٰ الإسلام حين من الدهر لم يكن شيئا سوىٰ النص، ثم أتىٰ علىٰ الإسلام حين آخر من الدهر أصبح الإسلام فيه هو النص مضافا إليه الفقه والفكر، ولقد صارت للفقه مكانة مرجعية مساوية لمكانة النص من الناحية العملية، ثم راحت تعمل في تكوين العقل المسلم علىٰ مدار الزمن دورا تجاوز بهذه المرجعية مكانة النص بقدر غير يسير»[2].

(١) القياس القطعي مختلف فيه، هل هو من دلالة اللغة أو القياس، لذا لا تجد فيه خلافا في قطعيته.

(٢) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٦٠.

■ ٧. نقد المرويات الحديثية في ضوء سياقها التاريخي

من المعلوم أن الروايات الحديثية تخضع لمنهج خاص في فحصها اهتمت به علوم الحديث، فدرست سندها ومتنها بناء علىٰ قواعد معلومة عند أهل الاختصاص، غير أن من الجوانب المهمة التي يتم إغفالها، خاصة في الروايات السياسية: السياق التاريخي للروايات. فوضع الحديث لصالح السلطة مما شاع حصوله، وقد تختفي بين ثنايا السند أحاديث وروايات لو خضعت للنقد التاريخي لظهر الخلل في نسبتها للنبي ﷺ، وقد اعتنىٰ عبد الجواد ياسين بهذه الجزئية، فحاول دراسة بعض الروايات السياسية في ضوء واقعها التاريخي الذي نقلت فيه.

فعلىٰ سبيل المثال حديث «الأئمة من قريش» من حيث الإسناد صحيح، بل ذهب بعضهم إلىٰ تواتره، قال الشيرازي: «وعلموا كلهم بحديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه إن الأئمة من قريش... فدل علىٰ وجوب العمل به. فإن قيل هذه أخبار آحاد فلا يحتج بها في إثبات خبر الواحد. قيل هذا تواتر من طريق المعنىٰ، فإنها وإن وردت في قصص مختلفة فهي متفقة علىٰ إثبات خبر الواحد، فصار ذلك كالأخبار المتواترة في سخاء حاتم وشجاعة علي كرم الله وجهه»[(١)].

ويقول محمد رشيد رضا: «أما الإجماع علىٰ اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقاة المحدثين، واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم. وجرىٰ عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لنبي قريش، ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون، حتىٰ إن الترك الذين تغلبوا علىٰ العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل، لم يتجرأ أحد منهم علىٰ ادعاء الخلافة، ولا التصدي لانتحالها حتىٰ بالتغلب الذي يجئ الكلام

(١) الشيرازي، إبراهيم بن علي، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٣هـ) ص ٣٠٧.

فيه بعد، وما ذلك إلا لأن الأمة كلها مجمعة علىٰ ما ذكر، معتقدة له دينا، بل كان الملوك والسلاطين المتغلبون يستمدون السلطة منهم، أو كانوا يدعون النيابة عنهم. وأما الأحاديث في ذلك فكثيرة مستفيضة في جميع كتب السنة، وقد أخرجوها في كتب الأحكام وأبواب الخلافة أو الإمارة والمناقب وغيرها، ولم يقع خلاف في مضمون مجموعها بين أهل السنة من عرب ولا عجم، ولم يتصد أحد من علماء الترك لتأويلها، وقد طبع بعض الكتب المثبتة لها في الآستانة بإذن نظارة المعارف، حتىٰ في زمن السلطان عبد الحميد الذي لم يهتم بلقب الخليفة أحد مثله، ومنها شرح المقاصد الذي نقلنا عنه هنا ما نقلنا، وكذا المواقف مع شرحه وحواشيه. وحديث «قدموا قريشا، ولا تقدموها» الذي ذكره الماوردي، رواه الشافعي والبيهقي في المعرفة بلاغا، وابن عدي في الكامل من حديث أبي هريرة، والبزار في مسنده من حديث علي كرم الله وجهه، والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن السائب بأسانيد صحيحة. وفي معناه حديث أبي هريرة المرفوع في الصحيحين: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن» ولا نريد ذكر بقية الأحاديث. وحسبنا من قوة حديث «الأئمة من قريش» من حيث الرواية قول الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند ذكره في المناقب من صحيح البخاري ما نصه: قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق»[1].

إن الاكتفاء بدراسة السند وعدم تتبع الرواية في ألفاظها وسياقات الأحداث يغيِّب حقيقة عدم وجود هذا الحديث، وأن الرواية بالمعنىٰ قد عملت عملها في تحوير ما وقع فعلا في السقيفة، وصاغته في حديث الأئمة من قريش وأمثاله(٢). فحديث البخاري فيه من الإشارات ما يدل

(١) رشيد رضا، محمد، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. د.ط. د.ت) ص ٢٧.

(٢) تماما كحادثة رواية ابن عمر ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» التي ردتها عائشة ﷺ.

علىٰ استحالة وجود حديث عن النبي ج في الموضوع حينها، وليس أقلها قول عمر: «إما بايعناهم علىٰ ما لا نرضىٰ، وإما نخالفهم فيكون فساد»، فكيف أجاز عمر بن الخطاب لنفسه التفكير في احتمال موافقة الأنصار مع وجود حديث يرويه أبو بكر عن النبي ﷺ؟![1]. «والذي قد يكون الراجح في تفسير غياب هذا الحديث حينها أن الرواية بالمعنىٰ قد تكون حرفت صيغة حديث: (الناس تبع لقريش) واختصرته في حديث: (الأئمة من قريش)، ثم جاء من توهَّم أن وقائع السقيفة كانت إجماعا علىٰ وجود هذا الحديث، لا علىٰ مصلحة سياسية ظاهرة»[2].

■ ٨. الانتقائية في قراءة التاريخ

رغم الأهمية التي لا تخفىٰ للتاريخ ضمن العلوم الاجتماعية، فإن التناول التاريخي للأحداث بقصد التحليل والنقد يفقد كل فائدته إذا ما تم توجيهه بصورة انتقائية تبتغي تكبير أحداث أو تجاهل أخرىٰ. فدراسة التاريخ تتطلب موضوعية قصوىٰ وحيادا كبيرا وانتباها شديدا للسياقات والفاعلين السياسيين خاصة، وكثير من المقاربات السياسية تنطلق من تبرئة جهة ما تاريخيا، ثم تتعسف في اختلاق الأعذار، أو إخفاء الأحداث وتفاصيلها، وهذا لا يجعلها تخفق في قراءة التاريخ والاستفادة منه فحسب؛ بل يزيد الواقع سوءا إذ يدعم تعصبات محددة ويطوع وقائع التاريخ لأجلها، وكثيرا ما يقع فاعل ذلك في تناقضات، إذ تظهر علىٰ لسانه تفاصيل تتعارض مع ما يسوّق له ابتداء، ولا يمكن بحال أن ننجح في بناء واقع يتسم بالعدالة والحرية إذا كنا غير قادرين علىٰ التخلص من تبعات الماضي، أو كنا نرىٰ ذلك اجتهادا يسوغ لهم في تلك الظروف؛ لأن

---

(١) انظر في حيثيات السقيفة وبيعة أبي بكر: بوشلاغم، **شرعية السلطة في الإسلام بين الفقه والنص** (الجزائر: طيف للطباعة. د.ط. ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩) ص ٢٥٦-٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

ادعاء تشابه الظروف وارد، فإذا أجزنا لعلماء سابقين أن يتعسفوا في فهم النصوص القرآنية، أو يعملوا بمبدأ المصلحة بما يناقضها، فما الذي يتيح لنا منع وقوع ذلك في حاضرنا؟! فإن سوغناه لهم، أفلا يتخذ آخرون ذلك حجة وذريعة لتتبع ذلك المنهج التبريري في واقعنا؟!

ومثالا للانتقاء في قراءة التاريخ نورد نصين لباحث ذهب إلىٰ تبرئة الأمويين من توظيف الدين لدعم دولتهم فقال: «تؤكد الشواهد والقرائن كلها أن الأمويين لم يُحاولوا توظيف الدين، ولا ما يمت إليه بصلة في إضفاء الشرعية علىٰ حكمهم، باستثناء فكرة القضاء والقدر التي تعني أنهم انتصروا علىٰ خُصومهم بالقوة، وأن هذا الانتصار كان مسألة حتمية»[1]. لكن الباحث نفسه في كتاب آخر يقول: «والمشكلة السياسية الأولىٰ في هذه الدولة / الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي العسكري؟! لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولىٰ من ولايته، خطبة حدد فيها الثوابت التي ستقوم عليها سياسته... فلقد كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلىٰ عهده. وقد أكد معاوية هذه الشرعية بحديث «الأئمة من قريش»... جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية، فقام فأثنىٰ علىٰ الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنه بلغني أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ، فأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم

(١) الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١) ص ١٤٢.

أحد إلا كبه الله علىٰ وجهه، ما أقاموا الدين»[1]. ثلاثة ثوابت بنىٰ عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده: المجالدة، والمواكلة، والشرعية القرشية»[2]. وهناك نماذج أخرىٰ في مشروع الجابري للعقل العربي في انتقائيته التاريخية، وما هذا إلا مثال واحد.

(١) أخرجه البخاري.

(٢) الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧، ١٩٩٢) ص ٢٤٩-٢٥٠.

■ خاتمة

كان المؤمل أن تشتمل هذه الورقة علىٰ قواعد أكثر اتساعا وتنوعا، غير أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، والرجاء أن يتاح للباحث مستقبلا تعميق الورقة بما يعطي للموضوع حقه. وبالإمكان إيجاز ما ورد في هذه الورقة من نتائج فيما يلي:

- المقاربات الشرعية في الموضوعات السياسية، بحاجة للتركيز أكثر في تفاصيل الآليات والتحول نحو الحكم الراشد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ من أجل نجدة الواقع الشعبي بها.
- للمقاربة الشرعية في الموضوعات السياسية مصادر أربع: النص، التراث، التاريخ، الواقع بما أفرزه من نتاج سياسي. ويمر منهج المقاربة بأربعة مراحل: التصور، والتكييف، والاستدلال، والتنزيل.
- من أبرز العوائق المنهجية في المقاربات الشرعية للموضوعات السياسية؛ عدم اكتمالها بما يجعلها شاملة للنص والتراث والتاريخ والواقع.
- من أهم القواعد المنهجية في المقاربة الشرعية للموضوعات السياسية ما يأتي:
  - محورية النص القرآني.
  - استبعاد التاريخ من المرجعية التشريعية.
  - الحفاظ علىٰ المدلول الاصطلاحي للمصطلحات الجديدة، وعدم تمييعها بزعم السبق.
  - الكف عن نحت مصطلحات لمفاهيم موجودة ولها مصطلحاتها المتعارف عليها.

- فهم مضامين التراث قبل نقدها.
- الصرامة في نقد المرويات الحديثية في ضوء سياقها التاريخي، وعدم الاغترار بصحة السند.
- تجنب الانتقائية في قراءة التاريخ السياسي.

■ المصادر والمراجع

١. بوشلاغم، صالح بن بشير، **شرعية السلطة في الإسلام بين الفقه والنص** (الجزائر: طيف للطباعة. د.ط. ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩).

٢. بوشلاغم، صالح بن بشير، **نحو معيار لتكييف عقود المالية الإسلامية** (مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، مج٦، ع١).

٣. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦).

٤. الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١).

٥. الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧، ١٩٩٢).

٦. الخالدي، محمود عبد المجيد، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، ط١٤٠٤،١هـ/ ١٩٨٤).

٧. رضا، محمد رشيد، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. د.ط. د.ت).

٨. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: حمدي الدمرداش (السعودية: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤).

٩. الشيرازي، إبراهيم بن علي، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٣هـ).

١٠. عادل فتحي عبد الحافظ، **شرعية السلطة في الإسلام** (رسالة ماجستير، كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨).

١١. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني في فقه أحمد بن حنبل الشيباني** (القاهرة: دار مكتبة القاهرة، د.ط، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨).

١٢. لؤي صافي، **في المنهجية العلمية والتنظير السياسي**، مجلة المسلم المعاصر، ع ٧٨، ١٩٩٦م.

١٣. الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، د.ط، د.ت).

١٤. ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام نقد النظرية السياسية** (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩).

المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج

الفكر السياسي الإسلامي الحديث وسؤال المنهج؛ في أفق مشروع منهجي جديد

■ د. امحمد جبرون

الفكر السياسي الإسلامي الحديث وسؤال المنهج؛ في أفق مشروع منهجي جديد

د. امحمد جبرون *

■ مقدمة

شهد الفكر السياسي الإسلامي في الفترة الحديثة صحوة علمية وبحثية ملحوظة تمثلت في ظهور عدد من الأعمال والنصوص الفكرية المهمة[1]، التي حاول أصحابها الجواب عن السؤال المستجد السياسي الإسلامي من منظورات معرفية مختلفة، وذلك في أفق التوفيق بين الإسلام والحداثة السياسية، أو في أفق استئناف الدينامية الحضارية الإسلامية وتنفيذ الإصلاحات بعد حقبة الاستعمار الشامل. ولا نحتاج للتذكير في هذا السياق إلىٰ أن هذه اليقظة الفكرية الإسلامية تزامنت مع انهيار النظام السياسي الإسلامي التقليدي، وتراجع شرعية مفاهيمه الأساسية، حيث

* أستاذ التعليم العالي مؤهل، حاصل علىٰ درجة الدكتوراه في التاريخ، وشهادة التأهيل الجامعي، ويمارس التدريس بجامعة عبد الملك السعدي وبمعهد تكوين الأساتذة، وهو مختص وباحث في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وقد نشر العديد من المؤلفات تزيد عن ١٦ كتابًا، تتوزع ما بين أعمال فردية وأخرىٰ جماعية، ومن أبرز هذه الأعمال المنشورة: الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري (أطروحة دكتوراه). وتجربة الحوار الثقافي مع الغرب (قراءة تقويمية ونموذج مقترح). ومفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة. ونشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره. وهدي القرآن في السياسة والحكم. وقد فاز بمجموعة من الجوائز، منها: جائزة العلوم الاجتماعية التي يمنحها المركز العربي؛ وجائزة المغرب للكتاب سنة ٢٠١٦م.

(١) نقصد بالفترة الحديثة؛ الفترة الواقعة بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين.

ألصقت به أوصاف الرجعية، والاستبداد، والتخلف...، وتزامن أيضا مع ظهور أنظمة ونماذج سياسية جديدة بعيدة عن الأشكال السياسية القديمة ومتجاوزة لها.

لقد تأثرت النصوص المرجعية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، المتداولة بين المسلمين وإلىٰ اليوم بسياقات مختلفة، وضاغطة، تتصل بالظروف والإكراهات التاريخية والثقافية التي ظهرت في نطاقها، من أبرزها علىٰ سبيل المثال، لا الحصر: حادثة سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وحادثة ظهور الدولة الوطنية (الدولة-الأمة) بعد ذلك، وصعود وهيمنة الفكر السياسي الشمولي الاشتراكي أو الديكتاتوريات العسكرية... وقد حاول مفكرو السياسة المسلمون الذين برزوا في هذا السياق الانتقالي التأقلم مع هذه الظروف الجديدة، وعملوا بأشكال مختلفة علىٰ تأصيل مفاهيم الدولة، والشرعية السياسية، والقانون، وأفكار الإصلاح... واجتهدوا في تجديد الموروث السياسي الإسلامي، وتأويله تأويلا جديدا في اتساق مع هذه الظروف، وصوغ «إسلاميات سياسية» جديدة.

وهكذا، فقد ظهرت بالعالم الإسلامي في هذا السياق حركة سياسية ثقافية نشطة، قادها عدد من أعلام الفكر والثقافة الكبار، ومن أبرزهم: رفاعة الطهطاوي (١٨٧٣م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م)، وتلميذه الإمام عبده (١٩٠٥)، ومحمد الكردودي (ت. ١٨٥٢م)، وعليّ السملالي (ت. ١٨٩٣م)، والشيخ رشيد رضا (١٩٣٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢م)، وعبد الرزاق أحمد السنهوري (ت. ١٩٧١م)، وأبو الأعلىٰ المودودي (١٩٧٩م)، وتقي الدين النبهاني (١٩٧٧م)، والطاهر ابن عاشور (ت. ١٩٧٣م)... وتمخضت عن هذه الحركة جملة من النصوص السياسية النوعية.

إن الدراسة التي نتطلع لإنجازها في هذه المناسبة، هي عبارة عن مقاربة منهجية للمنجز الفكري السياسي الإسلامي في الفترة الحديثة، وتأملٍ فيما وراءه من فرضيات، وفهوم، وأدوات...، ذلك أن أغلب النصوص التي بين أيدينا، إن لم تكن كلها، تجاهل مؤلفوها مسألة المنهج، ولم يتحدثوا فيه، ولم أنهم -كلّهم دون استثناء- استبطنوا منهجيات معينة، وعملوا بها، وإن لم يدركوا أصولها قبليا. وقد اخترنا هذا المنجز موضوعا للدراسة لاعتبارات كثيرة، من أهمها أنه يشكل تراكما نوعيا، ومنتهيا، وناضجا، يسمح لنا بملاحظة خصائصه، وحدوده، ومشاكله، ويسمح لنا أيضا بتلمس شروط تفكير منهجي في الشأن السياسي أكثر نضجا في المستقبل.

إن هذه المقاربة التي تقود خطواتنا في هذا العمل، حاولنا صوغها في صورة فرضية أولية قابلة للبحث والمناقشة علىٰ النحو التالي:

«إن الفكر السياسي الإسلامي الحديث في سعيه لبناء الأصالة، وإشاعة الروح الأخلاقية في الفكر الإسلامي الحديث لم يتسلح رواده بوعي منهجي جديد، واضح المعالم، واستعانوا، ووظفوا مجموعة من الآليات المنهجية الواضحة الصلّة بمنظومة التفكير التقليدية، وإن لم يفقهوها، وهو ما جعل الكثير من عبارات هذا الفكر ونصوصه سلفية البنية، تقليدية الروح، الشيء الذي يجعلنا نطرح السؤال التالي: هل كانت هناك إمكانية لتجديد الفكر دون تجديد منهجه؟

لقد عانىٰ الفكر السياسي الإسلامي، مع هذا المنهج، من الكثير من الصعوبات في الحفاظ علىٰ أصالته وأخلاقيته بسبب اضطرابه من جهة، وميله إلىٰ التقليد أكثر من جهة ثانية، وهو ما يقتضي إعادة نظر في منطلقات هذا المنهج، وتجديده بما يحفظ استمرار واستقرار صفة الأصالة في نصوص الفكر الإسلامي عموما، والسياسي منه علىٰ وجه الخصوص. ولعل دواعي إعادة النظر هاته كثيرة ومتعددة، ومن أبرزها: التطورات والتحولات الكبيرة التي شهدها حقل الدراسات الإسلامية خلال المائة

عام السابقة من جهة، والدينامية التاريخية، السُننية، والتي من مظاهرها تطور الظاهرة السياسية علىٰ صعيد العالم، ومنه العالم الإسلامي، وهو ما يحثنا علىٰ اجتراح أفق منهجي جديد في الفكر السياسي الإسلامي، قادر علىٰ رفد الجهود التحديثية للمسلمين، وذلك أولا بالوعي بحدود المنهج التقليدي وضيق أفقه من خلال عينة الدراسة، وثانيا بتحديد معالم التجديد المنهجي المنشود في هذا الباب».

إن هذه الفرضية تقتضي من الناحية المنهجية أمرين متكاملين:

١. تجريد أوصاف المنهج الذي استخدمه مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث، وتقييمه انطلاقا من غايته الكبرىٰ، وهي بناء أصالة الفكر السياسي الإسلامي وحفظها.

٢. تلمس أوصاف منهج جديد في الفكر السياسي الإسلامي، يحفظ من جهة صفة الأصالة في هذا الفكر، ويستوعب أشكال وآفاق التحديث السياسي في المجال الإسلامي.

ولعل من المفيد، قبل بحث هذه المسائل، بيان مفهومين مركزيين، سيرافقاننا علىٰ امتداد هذه الدراسة، وهما مفهوما: الفكر السياسي الإسلامي، والأصالة.

- نقصد بالفكر السياسي الإسلامي في هذه الدراسة؛ كل الخطابات والنصوص التي ألفها عدد من المفكرين المسلمين، وتناولوا فيها قضايا الإصلاح السياسي المختلفة، مثل: الشورىٰ، والاستبداد، والخلافة، وحاكمية الشريعة، وإصلاح الجيش، والضرائب غير الشرعية... وذلك انطلاقا من أصول الإسلام الكبرىٰ، وفي مقدمتها الكتاب والسنّة. وهذا الفكر بالرغم من أنه صدر عن أشخاص ليسوا بالضرورة علماء شريعة ولا فقهاء، فإن ممارستهم الثقافية، ومنتجهم الفكري لم يبتعدا كثيرا عن غاية

الفقهاء ومقاصدهم، حيث وجدناهم يتوخون في نهاية المطاف إصدار أحكام بالصلاح أو الفساد علىٰ الظواهر والوقائع، شأنهم شأن الفقهاء، وهو ما جعل الفكر الإسلامي بشكل عام «فكر فقهي» من حيث الغاية والمقصد، ومن ثم، يكون الفكر السياسي الإسلامي في جوهره ممارسة اجتهادية لها شرعيتها الأصولية، وتدخل في باب دليل «الاستدلال» كما عرفه الإمام الجويني (ت. ٤٧٨هـ) في «البرهان في أصول الفقه»، والذي سنقف معه فيما سيأتي.

- أما الأصالة كوصف في الأعمال الفكرية؛ فنقصد بها الاتصال بروح الإسلام وهديه، فالقول بأصالة عمل ما، وتحققه من وصف الإسلام، وتعني التسوية التي يقيمها المفكر بين هدي الإسلام وروحه كما تعرب عنه الأصول الكبرىٰ من جهة، وبين قضايا التفكير ومجالاته من جهة ثانية، وهذه التسوية قد تكون ناجحة أو فاشلة، بحسب كفاءة المفكر وإدراكه للهدىٰ والواقع. وفيما يتعلق بطبيعة هذه الأصالة وهويتها، فيمكن ربطها -في العمق- بحزمة القيم الكلّية التي احتفىٰ بها القرآن والنبي ﷺ في سنّته، والتي تكمن وراء كل أحكام الشريعة المعاملاتية، من معروف، وخير، وصلاح...، والتي تؤكد حجيتها جزئيات الكتاب وكلّياته علىٰ حد سواء.

إن هذه الدراسة من الناحية المنهجية تتجزأ إلىٰ ثلاثة محاور كبرىٰ، وهي:

- **السياق التاريخي للفكر السياسي الحديث**، وسنحاول خلال هذا المحور التعرف علىٰ خصوصية اللحظة التاريخية التي أنشأ فيها مفكرو السياسة المسلمون نصوصهم وأعمالهم، وذلك للصلة الوثيقة بين طبيعة هذه اللحظة والتأويلات التي جاءوا بها للنصوص في سياق بناء الأصالة.

- **المنهج في الفكر السياسي الإسلامي الحديث**، وسنحاول من خلال هذا المحور تجريد أهم الخصائص المنهجية لهذا الفكر انطلاقا من تحليل عدد من الاستدلالات، وفي قضايا مختلفة.

- **الفكر السياسي الإسلامي في أفق جديد**، وسنحاول خلال هذا المحور تلمس أهم الحدود والأوصاف المنهجية التي يجب أن تؤطر الفكر الإسلامي في المجال السياسي، والتي من شأنها حفظ أصالته، وحفز جهود التحديث.

I- الفكر السياسي الإسلامي الحديث في سياقه التاريخي

إن النصوص السياسية التي تشكل أساس هذه الدراسة تتوزع علىٰ مرحلة زمنية طويلة نسبيا، تمتد علىٰ مدىٰ أزيد من قرن من الزمن، من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي إلىٰ منتصف القرن العشرين تقريبا، وهي الفترة التي شهدت تحولات سياسية وحضارية راديكالية علىٰ امتداد خريطة العالم الإسلامي. وإذا كنا في هذه المناسبة لا نستطيع الإحاطة بكل هذه التحولات وجزئياتها، واستعراض أهم محطاتها، فإننا في الآن نفسه لا نستطيع تجاهلها، والحديث في الأفكار والنظريات مجردة، ودون التفات إلىٰ الواقع، وما جرىٰ علىٰ الأرض، وذلك للصلة الوثيقة بين هذه النظريات والأفكار من جهة ومجريات الواقع من جهة ثانية. ومن ثم سنتحدث -تمهيدا للخوض في الأفكار والنظريات- في عدد من المعالم التاريخية التي ميزت هذه المرحلة، وخاصة ما تعلق بالتطورات الكبرىٰ التي عرفتها الدولة العثمانية، وشبه القارة الهندية، والمغرب الأقصىٰ.

لقد دخلت الخلافة العثمانية طور الضعف والتراجع بشكل واضح في عهد السلطان محمود الثاني (١٧٨٥- ١٨٣٩م)، ففي عهده ازداد ضغط روسيا القيصرية علىٰ الدولة العثمانية، التي كانت تتطلع للنزول للمياه الدافئة، والتي فرضت الحرب علىٰ العثمانيين (١٨٢٩م)، وسلبتهم الكثير من ممتلكاتهم علىٰ ساحل البحر الأسود وفي أوروبا الشرقية، وهو ما وفر الظروف لاستقلال عدد من بلاد الأطراف عن الدولة العثمانية فيما بعد، وفي مقدمتها اليونان، ورومانيا، وصربيا، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأتاح الفرصة -أيضا- لبعض الدول الأوروبية لتحقيق أطماعها، واحتلال أجزاء من التراب العثماني، وعلىٰ رأس هذه الدول فرنسا، التي استغلت الانكسار العثماني أمام الروس، واستقلال اليونان لاحتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م.[1]

(١) يلماز أوزتونا، **تاريخ الدولة العثمانية**، ترجمة عدنان محمود سلمان (إستانبول: مؤسسة فيصل للتمويل، ١٩٩٠) ج٢، ص ٩-١٤.

ولم يتغير المشهد العثماني كثيرا بعد ذهاب السلطان محمود الثاني ومجيء السلطان عبد المجيد الأول (١٨٣٩-١٨٦١م)، ومع بقية السلاطين الآخرين الذين جاءوا بعده، وحتىٰ سنة ١٩٢٤م، سنة إلغاء الخلافة، فقد تفاقمت المشاكل الداخلية للدولة، واحتد الصراع بين المحافظين الذين كانوا يجرون إلىٰ الوراء والإصلاحيين الذين يرغبون في توسيع دائرة الإصلاحات، وإخراج الخلافة من التقليد إلىٰ الحداثة، وذلك من خلال اعتماد سياسة «التنظيمات»، وإقرار حد أدنىٰ من الديمقراطية والشورىٰ علىٰ غرار ما كانت تعرفه أوروبا، كما كثرت في هذه الفترة التمردات في أطراف الإمبراطورية، وخاصة في الشطر الأوروبي من الدولة، وفي بلاد الشام ومصر، أما علىٰ الصعيد الخارجي، فقد اتسع الصراع الدبلوماسي والعسكري بين الدولة العثمانية وروسيا القيصرية، ودخل الطرفان في أكثر من حرب، وأشهرها حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦م)، وحرب ٩٣ (١٨٧٧/ ١٨٧٨م) التي أنهكت العثمانيين، وينضاف إلىٰ هذا، التدخلات الإنجليزية والفرنسية في شؤون الدولة الداخلية، وعبثهم المستمر والدائم باستقرارها، ومن أشهر الأزمات والفتن التي عرضت للعثمانيين في هذه الفترة العصيبة من تاريخهم؛ فتنة الأرمن في نهاية القرن التاسع عشر، الذين اتهموا بالتآمر مع الخارج، والسعي إلىٰ تقويض الإمبراطورية من الداخل، وذلك بتحريض ودعم من قوىٰ خارجية.[1]

إن الوضع المترهل الذي عاشته الدولة العثمانية في آخر أيامها، أتاح الفرصة لبعض ولاة الأطراف بالاستقلال عنها، ومن أبرز هؤلاء الولاة والي مصر محمد عليّ باشا (ت. ١٨٤٨م)، الذي استقل بتدبيرها ابتداء من سنة ١٨٢٩م، وأسس بها ما يشبه مملكة مستقلة، توارثها بنوه من بعده، والأسرة الخديوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتىٰ مجيء

(١) للمزيد من التفاصيل يرجع لكتاب يلماز المشار إليه سابقا، ج٢، ص ٢٤- ٢٦٣.

الاحتلال الإنجليزي في ثمانينيات القرن التاسع عشر.[1]

ومن ناحية أخرىٰ، عانت البلاد الإسلامية التي كانت خارج نفوذ الإمبراطورية العثمانية من إشكالات التحديث والضغط الإمبريالي الديبلوماسي والعسكري، فعلىٰ سبيل المثال، واجه المغرب الأقصىٰ خلال القرن التاسع عشر ضغوطا دبلوماسية وعسكرية مختلفة الأشكال، وفُرض عليه الدخول في حربين قاسيتين، وهما حرب إسلي سنة ١٨٤٤م، التي واجه فيها فرنسا، وحرب تطوان سنة ١٨٦٠م، والتي واجه فيها إسبانيا، والتي انهزم فيهما المغرب هزيمة ثقيلة. ولم تفلح جهود الإصلاح والمقاومة التي قام بها المغرب الأقصىٰ في رد هذا العدوان، وانتهىٰ به الأمر إلىٰ الاستسلام للمحتل الفرنسي، وتوقيع معاهدة الحماية سنة ١٩١٢م، ونفس الشيء -مع اختلاف في الطريقة والشكل- حصل في شبه القارة الهندية مع السلطنة الإسلامية المغولية، التي تم احتلالها من طرف الإنجليز في منتصف القرن التاسع عشر، وتبديد قوة المسلمين، وإضعافهم أمام الطائفة الهندوسية.

إن هذه الوضعية السياسية والحضارية البئيسة التي عاشها المسلمون علىٰ امتداد قرن من الزمان تقريبا، طرحت العديد من الإشكالات الثقافية والفكرية الجديدة، والتي كانت بمثابة نوازل سياسية حديثة، اختلفت من حيث سياقها العام، وفي الكثير من عناصرها عن النوازل السياسية التقليدية، ولا يمكن قياسها أو الحكم فيها استنادا إلىٰ الأمثلة السابقة. وقد اختلفت طبيعة هذه الإشكالات والأسئلة الطارئة بحسب المجالات والبيئات، فإشكالات شرق آسيا وأسئلتها اختلفت عن غربها، وإشكالات

(١) يرمز هذا التاريخ إلىٰ الحرب الروسية العثمانية، التي اعتذر عن المشاركة فيها محمد عليّ بأعذار مختلفة، وهو ما أثار الشكوك حول نواياه، وأفسد علاقته بالباب العالي. المرجع نفسه، ج٢، ص١٥-١٨، ٣٦، ٦٨؛ السوربوني، محمد صبري، **الإمبراطورية المصرية في عهد محمد عليّ والمسألة الشرقية**، ترجمة ناجي رمضان عطية (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط.١، ٢٠١٢) ص ٢٤١.

المشرق العربي اختلفت عن غربه، وهكذا. ومن أبرز هذه الإشكالات التي فرضت نفسها علىٰ العقل السياسي الإسلامي خلال هذه الحقبة، وشغلت الكثير من النظار والمفكرين؛ الشورىٰ والاستبداد، والمنزلة الدينية للخلافة، وشرعية الملك والتغلب، والنظام العسكري الحديث، والضرائب الحديثة... وهي قضايا كلها تقريبا ترجع إلىٰ قضية أساسية، وهي إعادة بناء الاجتماع السياسي الإسلامي وتجديد شرعيته، وفي صلب ذلك بناء الدولة الإسلامية الحديثة، في توافق مع العصر، ومستجداته الحضارية والثقافية.

إن التراث السياسي الإسلامي الذي أنتجه المسلمون علىٰ هامش هذه النوازل المختلف مكانها وزمانها، يشكل مادة ومنطلقا لدراسات عديدة مختلفة الوجهة والمرجعية العلمية، ومن بين هذه الدراسات الممكنة والضرورية؛ دراسة المنهج الذي أعمله مفكرو السياسة الجدد في تناول هذه النوازل، والحكم فيها، من حيث عناصره، ومفرداته، وحدوده، والنظر في مدىٰ تقاطعه مع منهج التفكير التقليدي، والذي كان سائدا في تناول الظاهرة السياسية في المجال الإسلامي، وذلك كله في أفق تلمس الخطوط العريضة للأزمة المنهجية المزمنة التي عانىٰ منها الفكر السياسي الإسلامي، وما زال، وتقدير إمكانيات تجاوزها.

II- المنهج في الفكر السياسي الإسلامي الحديث: امتداد التقليد

إن القضايا والأسئلة التي تناولها مفكرو السياسة المسلمون علىٰ امتداد قرن من الزمان تقريبا (من منتصف القرن التاسع عشر إلىٰ منتصف القرن العشرين)، تتأرجح بين نوعين رئيسين، منها ما هو عبارة عن نوازل ووقائع سياسية جديدة أو «أمر واقع» يحتاج إلىٰ نظر فكري جديد لشرعنته أو إنكاره، ومنها ما هو عبارة عن تطلعات وأفكار إصلاحية جديدة، اجتهد أصحابها في إخراجها فكريا إخراج «الحكم الشرعي» الملزم لعموم المسلمين. والأمر في الحالتين معا يتعلق بمناط شرعي جديد، وهو عبارة عن واقع حاصل (جديد)، أو واقع منشود علىٰ غير ما تعارف عليه الناس، فقضية الخلافة -علىٰ سبيل المثال- اتخذت في الفكر السياسي الإسلامي الحديث وجهتين رئيستين: وجهة إصلاحية-تقويمية، حيث كثير من التنظير والنقاش حولها، تم مع وجودها وتحت مظلتها، وكانت غايته إصلاحها، وتخليصها من أعطابها، أي الدعوة إلىٰ واقع جديد؛ ووجهة طَلَبية، ألحت في الدعوة إلىٰ استعادتها بعد سقوطها، واحتجت لها بأنواع مختلفة من الأدلة النقلية والعقلية، لكن بصورة مخالفة لما كانت عليه. وإلىٰ الوجهة الأولىٰ ينتسب حديث المفكرين المسلمين المسهب في مسألة الشورىٰ، وضروراتها الشرعية والعقلية، واستنكارهم الشديد للاستبداد وأهله؛ وإلىٰ الثانية ينتسب حديثهم في شرعية الخلافة كنظام سياسي إسلامي فريد، ودعوتهم إلىٰ الاجتهاد في بنائها شكلا ومضمونا. وسنحاول فيما يلي تحليل بنية الاستدلال في هذا المناط الشرعي الجديد، واستنباط خصائصه.

١- بنية الاستدلال في الفكر السياسي الإسلامي: قضايا مختلفة

إن أعلام الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، أسسوا مواقفهم واختياراتهم السياسية في عدد من القضايا التي كانت مطروحة عليهم، استنادا إلىٰ منهج في الاستدلال مختلف عن طريق القدامىٰ، وسنحاول فيما يلي استعراض هذا المنهج الذي اعتمدوه في بناء أحكامهم الشرعية وصوغ أفكارهم الإصلاحية، وذلك في أفق استنباط خصائصه وأصوله، وذلك بالاشتغال التحليلي علىٰ عدد من هذه القضايا. لكن، وقبل ذلك، لا بد من بيان مفهوم الاستدلال في هذا السياق، وما المقصود به؟

إن الاستدلال بمعناه الأصولي، وبحسب تعريف الإمام أبي المعالي الجويني هو: «معنىٰ مشعر بالحكم، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه»[١]، أي حكم في القضايا المستجدة استنادا إلىٰ «أصل» ليس من قبيل الأصل في القياس، بل أصل يجمع أصولا (جزئية) فيما يشبه الاستقراء، ويأخذ بالاعتبار الحِكمَة من شرع الحكم.[٢] ويتعلق أساسا بقضايا اجتهادية، لا حكم فيها. وهو ممارسة فقهية وشرعية قديمة، وليست بالجديدة. قال الشافعي (ت. ٢٠٤هـ) «فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلىٰ القول بالاستدلال»[٣]، أي إنه ممارسة أصيلة لدىٰ الجيل الأول من الصحابة. والاستدلال بهذا المعنىٰ، وبحسب مثبته الإمام

(١) الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (طبعة قطر، ط.١، ١٣٩٩).ج٢، ص ١١١٣.

(٢) الكفراوي، أسعد عبد الغني، **الاستدلال عند الأصوليين** (القاهرة: دار السلام، ط.١، ٢٠٠٢) ص ٤٦.

(٣) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج٢، ص ١١١٧.

الجويني ليس ممارسة عشوائية متفلتة من عقال النص والوحي، بل يجب الالتفات فيه إلىٰ الأصول، ويجب أن يضاهي معانيها.[1]

ومن ثم، فالاستدلال في نظر إمام الحرمين ومن ذهب مذهبه هو ممارسة اجتهادية يتم اللجوء إليها عند انعدام الأصول، وقد شرحه أسعد عبد الغني الكفراوي بقوله: «وقد يسمىٰ الاستدلال بقياس المعنىٰ؛ مراعاة لعملية إلحاق الأحكام بالمعاني الكلية المستنبطة من الأصول الجزئية، ولأن مستنده: معنىٰ مناسب للحكم مخيل مشعر به، أي متضمن للمصلحة الشرعية، ويعني بالمصلحة الشرعية المحافظة علىٰ مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وهذا هو المقصود بالمعنىٰ المخيل المناسب».[2] وتجدر الإشارة إلىٰ أن الاستدلال بهذا المعنىٰ هو عرف خاص (اصطلاحي)، غير الاستدلال بالمعنىٰ العرفي-العام (طلب الدليل)، أو الاستدلال بالمعنىٰ اللغوي.[3]

وعموما، إن الحديث في الاستدلال الفقهي حديث طويل ومتشعب تشعب المذاهب الفقهية، وطرائق أعيانها في النظر، وقد تتبع الدكتور أسعد الكفراوي في عمله السالف الذكر مذاهبَ الفقهاء واصطلاحاتهم في الحديث عن الاستدلال قديما تتبعا دقيقا، وشاملا، لكننا في هذه المناسبة لا نروم تكرار ما قام به، بل الذي يهمنا بيان اختيارنا الذي سنعمل به في هذه الدراسة، وهو اختيار في عمومه لا يخرج عن مذهب الجويني.

(١) **المصدر السابق**، ج٢، ص ١١٣١.

(٢) الكفراوي، **الاستدلال عند الأصوليين**، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٣) **المصدر السابق**، ص ٥٢.

ومن ثم، فالاستدلال هو عمليات التأصيل التي يقوم بها الفقيه أو المفكر بغرض إيجاد «أصول جديدة» وكلِّية من الكتاب أو السنّة للحكم في عدد من القضايا والنوازل الجديدة، وذلك بتأويلها تأويلا جديدا، ذلك أن النصوص الجزئية هي نفسها، لكن تأويلها قابل للتجدد والتغير. وهو ممارسة اجتهادية، تروم إضفاء الشرعية الأخلاقية علىٰ المستجدات الواقعية، التي لا أصل لها، انطلاقا من المعاني المباشرة للنصوص الجزئية أو الكلّية. وسنحاول فيما يلي استعراض أشكال من الاستدلال علىٰ شرعية عدد من القضايا والمحدثات.

أ. تأصيل الشورىٰ:

إن من أبرز المفكرين الذين انشغلوا بإصلاح أمر الخلافة، وشروط استقامتها، والذين كان لهم حضور مؤثر في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر؛ خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، والإمام عبده، وعبد الرحمن الكواكبي... فقد ربط هؤلاء استقامة أمر الخلافة العثمانية، وقوتها في الداخل والخارج بعدد من الشروط، من أبرزها شرط الشورىٰ، فلا حظ للدولة العثمانية في التقدم والازدهار في نظر هؤلاء دون انفتاح الباب العالي علىٰ الأمة، وأخذ رأيها في الشؤون العامة. وللاستدلال علىٰ وجوب هذا الشرط وتوكيده، استعمل هؤلاء طائفة من الأدلة النقلية والعقلية والمصلحية، وسنحاول فيما يلي تقديم بنية الاستدلال لديهم:

□ خير الدين التونسي:[1]

الدليل من الكتاب	الدليل من سيرة الصحابة	الدليل من أحكام الأئمة	الدليل المصلحي
﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي﴾ [طه: ٢٩-٣١]	وصية عمر رضي الله عنه في شورى الخلافة، وميله للأكثر.	- نقل كلاما لسعد الدين التفتازاني يؤكد على الشورى. - ونقل كلاما للإمام ابن العربي.	- أعطى مثال مالك البستان الذي لا يستغني عن الخادم العارف للعناية ببستانه. - عواقب الاستبداد السيئة. - النفس مجبولة على الحرية.

□ جمال الدين الأفغاني:[2]

الدليل من الكتاب	الدليل المصلحي
﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨]	- الإنسان عاجزٌ بطبعه عن الإحاطة بوجوه المنافع الخاصة به، فما بالك بشؤون الأمة، ومن ثم فهو بحاجة إلى غيره (بتصرف).

(١) التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (قرطاج: بيت الحكمة، قرطاج، ط٣، ٢٠١٣) ج١، ص ١١٣-١١٩.

(٢) الأفغاني، جمال الدين، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، ب. ت) ص ١٥٨، ١٥٩.

□ الإمام محمد عبده:[1]

الدليل من الكتاب	الدليل من السنة	الدليل المصلحي
- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] - ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]	- «الدين النصيحة...» - «كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه».	- الأضرار الناشئة عن الاستبداد.

□ عبد الرحمن الكواكبي:[2]

الدليل من الكتاب	الدليل من السنة	الدليل من سيرة الصحابة	الدليل المصلحي
- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] - ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] - ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٠٩] - ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَؤُا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢]	سيرة النبي ﷺ في الحكم.	سيرة الخلفاء الراشدين.	ذكر أضرارا متعددة في أبواب مختلفة من كتابه.

(١) عبده، محمد، **الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٩/ ٢٠١٠) ص ٣٨٠-٣٨٣.

(٢) الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة (طبائع الاستبداد)**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠١٤) ص١٩٥-٢٠٩، ٢١٠، ٢٣٠.

ب. **إعادة تأصيل الخلافة واستعادتها:**

لقد انشغل عدد من أعلام الفكر والسياسة في العالم العربي والإسلامي بمصير الخلافة، وسعوا في إعادة نصبها من جديد بعد إعلان سقوطها الرسمي سنة ١٩٢٤م، ومن أبرز هؤلاء الأعلام: الشيخ رشيد رضا، والفقيه والقانوني عبد الرزاق السنهوري، والشيخ تقي الدين النبهاني، وأبو الأعلىٰ المودودي، والطاهر ابن عاشور... وإذا كان هؤلاء وغيرهم قد تناولوا في أبحاثهم وأعمالهم جوانب مختلفة من مسألة الخلافة، كهيأتها، وهياكلها، وغاياتها...، فإننا في هذه المناسبة سنتناول من آثارهم فقط ما تعلق بمسألة ضرورتها، وحجية ذلك، وبشكل رئيسي منهجهم في إثبات ذلك (الاستدلال).

□ رشيد رضا:[1]

الدليل من السنة	الدليل من سيرة الصحابة	الدليل من أقوال الأئمة	الدليل المصلحي
الأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين، ومنها قوله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، وحديث حذيفة، وفيه: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»...	إجماع الصحابة على نصب الخليفة بعد وفاته ﷺ.	تبنى رأي سعد التفتازاني في «مقاصد الطالبين».	ما لا يتم الواجب إلا به، من قبيل تطبيق الحدود، وجلب المنافع...؛ فهو واجب.

(١) رشيد رضا، محمد، **الخلافة** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤) ص ١٤- ١٥.

- عبد الرزاق السنهوري:[1]

الدليل من سيرة الصحابة	الدليل من أقوال الأئمة	الدليل المصلحي
إجماع الصحابة على نصب الإمام؛ يعطي الخلافة خصوصيتها الشرعية المتمثلة في تطبيق الشريعة والتكامل بين الديني والدنيوي في إطارها.	يحيل على رأي التفتازاني.	يقتضي الواقع التاريخي وجود سلطة سياسية أيا كان نوعها.

□ الطاهر ابن عاشور:[2]

الدليل من السنة	الدليل من سيرة الصحابة	الدليل الفقهي	الدليل المصلحي
قوله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» إلخ	استدل بقول عثمان رضي الله عنه: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».	إجماع الأمة، وهو مظهر من مظاهر التواتر المعنوي، وبهذا الإجماع ثبتت قواطع الشريعة أو المعلوم من الدين بالضرورة.	مقتضى مصلحي.

(١) السنهوري، عبد الرزاق، **فقه الخلافة**، تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري (القاهرة: منشورات مؤسسة الرسالة، والحلبي الحقوقية، ب. ت) ص ٨٣-٨٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: جداول، ط١، ٢٠١١) ص١٢٠-١٢٢؛ ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، ب. ت) ص ٢٠٧-٢١٢.

□ تقي الدين النبهاني:[1]

الدليل من الكتاب	الدليل من السنة	الدليل من سيرة الصحابة	الدليل المصلحي
- ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨] - ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة: ٤٩]	- «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». - «سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم وإن أساؤوا فلكم وعليهم»...	أجمع الصحابة بعد وفاته ﷺ على الإمامة، وقدموها على الانشغال بدفنه ﷺ.	توقُّف تنفيذ العديد من الواجبات الشرعية على وجود الإمام...

□ أبو الأعلىٰ المودودي:[2]

الدليل من الكتاب
- الدولة أو الحكومة الإسلامية هي مقتضى مباشر للحاكمية القانونية، والتي تشير إليها العديد من الآيات: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ﴾ [المائدة: ٥٠]؛ ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]...ومقتضى أيضا لمنزلة الرسول ﷺ التي تشير إليها العديد من الآيات، والقانون الأعلى الذي بموجبه ترجع كل الأمور إلى الله ورسوله. - «وإذا كانت الحاكمية لله خاصة، فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي؛ يكون خليفة الحاكم الأعلى (الله)».

(١) النبهاني، تقي الدين، **الدولة الإسلامية** (بيروت: دار الأمة للنشر والتوزيع، ط٧، ٢٠٠٢) ص ٢٣١-٢٣٣.

(٢) المودودي، أبو الأعلىٰ، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (ب. م، ١٩٦٧) ص٤٩؛ المودودي، **الخلافة والملك** (الكويت: دار القلم، ١٩٦٧) ص ١٦ - ٢١.

ج. تأصيل النظام العسكري الحديث:

إن عددا من البلاد الإسلامية التي كانت غير واقعة تحت ضغط نازلة الخلافة في الشرق والغرب، ظهرت بها أعمال فكرية ومناقشات فقهية سياسية بعيدة نسبيا عن واقعة الخلافة، ومن هذه القضايا قضية النظام العسكري الحديث، وقضية الضرائب الحديثة، فالجيوش في البلاد الإسلامية كانت تقليدية في كل شيء، في تكوينها، وعدتها، وطرائق قتالها...، ولم تتغير هيأتها إلا بعد احتكاكها بالجيوش الغربية، وإفادتها من العديد من أساليبها، ومن هذه الأساليب طريقة القتال، ونظامه.

إن قضية طريقة القتال، أو القتال زحفا وبالصفوف، كانت قضية فكرية وفقهية-سياسية طارئة علىٰ الساحة المغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأُنتجت حولها خطابات فقهية جديرة بالدراسة والتحليل. ومن أبرز هذه الخطابات -التي سنشتغل علىٰ جانب منها في هذه المناسبة- ما ألفه أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد القادر الكردودي (ت. ١٨٥٢م)[1]، وكان قريبا من السلطة المخزنية بالمغرب الأقصىٰ. وسنحاول فيما يلي تحليل منهجه في تناول هذه القضية، وتقديم بنية الاستدلال الفقهي لديه.

(١) محمد بن عبد القادر الكردودي، من أعلام الفكر والإصلاح بمغرب القرن التاسع عشر، اشتغل بالتدريس والقضاء، وله عدة أعمال في التاريخ والآداب السلطانية واللغة...

الدليل من الكتاب	الدليل من السنة	أقوال الأئمة	الدليل المصلحي
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف:٤]	- «ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء، وقلما ترد على داع دعوة، عند حضور النداء، والصف في سبيل الله» - «لم أبعث باليهودية، ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنفية السمحاء... ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة».	رجع إلى تفاسير القاضي أبي بكر ابن العربي وابن جزي..	إن اتخاذ هذا النظام في القتال من أسباب النصر والقوة، وهو عادة الأمم المتحضرة والقوية من سالف الأزمان..

د. تأصيل الضرائب غير الشرعية:

كانت الدولة الإسلامية التقليدية تعتمد في مواردها بالأساس علىٰ الموارد الشرعية من أعشار وزكوات، وجزية، وفيء...، وكانت تلجأ بين الفينة والأخرىٰ إلىٰ ما كان يعرف بالمكوس، لكن وبعد ظهور الدولة الحديثة (الدولة-الأمة) بالغرب، وظهور ما يسمىٰ بالضرائب الحديثة؛ اعتمدت بعض الدول الإسلامية الأسلوب نفسه للقيام بوظائف وواجبات التحديث.

إن قضية الضريبة أو ما عرف بـ «ضريبة الترتيب» بالمغرب، كانت من القضايا الفكرية والفقهية التي فرضتها أوضاع المغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأنتجت حولها خطابات فقهية جديرة بالدراسة والتحليل. ومن أبرز هذه الخطابات -التي سنشتغل علىٰ جانب منها في هذه المناسبة- ما يرجع إلىٰ عليّ بن محمد السوسي السملالي

(ت. ١٨٩٣م)[١]، وكان مقربا من السلطة المخزنية بالمغرب الأقصىٰ. وسنحاول فيما يلي تحليل منهجه في تناول هذه القضية، وتقديم بنية الاستدلال الفقهي لديه.

سيرة الصحابة	أقوال الأئمة	الدليل المصلحي
ذكر ضريبة الخراج التي فرضها الخليفة عمر رضي الله عنه على أهل أرض السواد.	ذكر فتاوى المتقدمين في المعونة من المغاربة والمشارقة والأندلسيين، ومن أبرز من استدل بقولهم: ابن منظور، وأبو إسحاق الشاطبي، والباجي...	ذكر مجموعة من المفاسد التي يؤدي إليها فراغ بيت المال، ومنها تبدد الجند، وانحلال النظام، والتهديد العسكري الذي يواجه الدولة من طرف النصارى...

إن هذه الاستدلالات التي عرضناها، تقدّم صورة واضحة عن منهج التفكير السياسي لدىٰ هذا الجيل من أعلام الإصلاح، وسنحاول فيما يلي استخلاص أهم خصائص هذا المنهج.

(١) عليّ بن محمد السوسي السملالي، من علماء المغرب ورواد الإصلاح الكبار خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، له عدّة مؤلفات في السياسة والتاريخ العام والآداب... وكان قريبا من بلاط السلطان الحسن الأول.

٢- خصائص الاستدلال في الفكر السياسي الإسلامي الحديث:

إن الجهد التأصيلي الذي قام به هؤلاء الأعلام، علىٰ اختلاف مشاربهم الفكرية ومواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم الوطنية، استند من الناحية المنهجية إلىٰ مجموعة من العناصر، من أبرزها: القرآن، والسنّة النبوية، وسيرة الصحابة، وأقوال الأئمة، والمصالح والمنافع الدنيوية، علىٰ تفاوت بينهم في الأخذ بهذه العناصر واستعمالها، ففي بعض التأصيلات السابقة وجدنا لدىٰ بعضهم استدلالات غنية تحضر فيها نصوص القرآن إلىٰ جانب السنّة، وسيرة الصحابة، والدليل المصلحي، كما هو الحال في استدلال تقي الدين النبهاني علىٰ الخلافة، واستدلال محمد الكردودي علىٰ وجوب الأخذ بالنظام العسكري الحديث، بينما في البعض الآخر وجدنا تأصيلا فقيرا، يقتصر علىٰ دليل من القرآن ودليل مصلحي أو أحدهما فقط، كما هو الحال مع أبي الأعلىٰ المودودي في مسألة الخلافة، وجمال الدين الأفغاني في مسألة الشورىٰ...، وهم من هذه الناحية، وبالرغم من كون أغلبهم ليسوا فقهاء، ولم يقدموا أعمالهم كنصوص فقهية صرفة، فإنها جاءت في العمق ملتزمة منطق الفقه والفقهاء.

وعموما، إن بنية الاستدلال في الفكر السياسي الإسلامي الحديث لم تكن علىٰ صورة واحدة، بل تعددت أشكالها وصورها بتعدد الأدلة، وطرق استعمالها، غير أنها وعلىٰ تعدد طرق الاستدلال، وتنوع الأدلة، فإنها لم تخرج عن البراديغم الأصولي التقليدي، المهتم اهتماما شديدا بالبحث عن الأصول الجزئية، والاجتهاد في طلبها، الشيء الذي يجعلنا نشك بصدد عدد من هذه «الفتاوىٰ الفكرية»، هل الأمر فعلا يتعلق باجتهاد، وبإعمال منهج الاستدلال كأصل جديد كما عرفه الجويني، أم أنها ممارسة تقليدية في ثوب جديد؟ ومن ثم فقد اختصت هذه الاستدلالات بثلاث خصائص تجعل منها صورة مطورة للمنهج الفكري الفقهي التقليدي، وهي: استنباط المعاني من الأدلة الجزئية (نصوص أو

آيات) واستعمالها كأصول للحكم في عدد من القضايا السياسية الجديدة، واستثمار عدد من الأحاديث وبعضها ضعيف في الاستدلال التأصيلي، وتضخم الدليل المصلحي ووضوحه في بعض التأصيلات دون اهتمام كبير بما هو أخلاقي. وسنحاول فيما يلي بيان ذلك.

أ. استنباط المعاني من الأدلة الجزئية:

لقد اجتهد مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث في إيجاد عدد من المستندات والمرجعيات النصية لأفكارهم التحديثية في مجال السياسة، وقد ظهر في هذا السياق عدد من الآراء التفسيرية غير المسبوقة، فعلىٰ سبيل المثال في قضية الشورىٰ والاستبداد، استدل خير الدين التونسي من القرآن بقوله ﷻ: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾ [طه: ٢٩-٣٢] علىٰ ضرورة إشراك أهل الحل والعقد في كليّات السياسة، وهو المعنىٰ الذي لا نعثر عليه عند أبرز المفسرين القدامىٰ.(١)

ونفس الشيء قام به عبد الرحمن الكواكبي، عند استثماره لقصص القرآن المتعلقة بملكة سبأ والفرعون مع ملئه، وهي الآيات التي قال فيها الباري ﷻ: ﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢]؛ و﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٞ﴾ [الأعراف: ١٠٩]، فقد رأىٰ فيها ما لم يره غيره من المفسرين المتقدمين، واستنبط منها تعاليم ومعاني مشحونة بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، وقال في هذا المعنىٰ: «فهذه القصة [يقصد قصة ملكة سبأ]

---

(١) انظر تفسير قوله ﷻ: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾ لدىٰ الطبري (ت. ٣١٠هـ)، والقرطبي (ت. ٦٧١هـ)، والشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ)، (موقع التفاسير، تاريخ التصفح ٠٣/ ٠٥/ ٢٠١٩)
https://www.altafsir.com.

تعلّم كيف ينبغي أن يستشير الملوك الملأ، أي أشراف الرعية، وألا يقطعوا أمرا إلا برأيهم، وتشير إلىٰ لزوم أن تحفظ القوة والبأس في يد الرعية، وأن يخصص الملوك بالتنفيذ فقط، وأن يكرموا بنسبة الأمر إليهم توقيرا، وتقبح شأن الملوك المستبدين»[1]، ونفس الشيء فعله مع قصة فرعون وملئه، حيث رأىٰ فيها احتفاء بالشورىٰ، وحثا عليها، وهذا المعنىٰ أو التفسير كذلك محدث، لا نعثر علىٰ مثيل له لدىٰ أبرز المفسرين القدامىٰ، كالطبري، والقرطبي، والشوكاني...

ولم يشذّ الإمام عبده عن هذه القاعدة، فقد رأىٰ في قوله ﷻ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أصلا للمعارضة السياسية الراشدة، وتكليف لجماعة من المسلمين للقيام بواجب النصح لأولياء الأمور، والأخذ علىٰ يد الظالم منهم، ومن قوله في هذا المعنىٰ: «إذ لا يخفىٰ أن هذه الآية الشريفة عامة في دعوة الملوك وغيرهم، علىٰ معنىٰ أن تلك الأمة، أي الطائفة من المسلمين، تدعو الملوك وغيرهم إلىٰ الخير، وتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر»[2]، ولم ينوّه أي من المفسرين الذين رجعنا إليهم في هذا الباب إلىٰ هذا المعنىٰ السياسي في الآية.[3]

ومن الأمثلة الواضحة علىٰ هذا الاجتهاد في التفسير بما يناسب النازلة السياسية الحديثة، تفسير أبي الأعلىٰ المودودي لآيات الحكم بما أنزل الله، كقوله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]؛ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، والتي رأىٰ فيها

(١) الكواكبي، **الأعمال الكاملة (طبائع الاستبداد)**، مصدر سابق، ص ٢٠٠.

(٢) محمد عبده، **الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)**، مصدر سابق، ص ٣٧٩، ٣٨٠.

(٣) رجعنا لتفاسير كل من الطبري والقرطبي والشوكاني...

أمرا بنظام في الحكم مخصوص، وأمرا بالخضوع لحاكمية الله القانونية، وهو تفسير محدث لا نجد له امتدادا أو مثيلا في تفاسير المتقدمين، فعلىٰ سبيل المثال تفسير قوله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ لدىٰ أبرز المفسرين ارتبط بوقائع وحيثيات غير بارزة تماما في تفسير أبي الأعلىٰ المودودي، مثل تحاكم اليهود إلىٰ النبي ﷺ، وأمرهم بالتزام شريعة التوراة وغير ذلك، والمساواة في الأحكام بين الناس... بينما ربطها المودودي بالسيادة التشريعية والحاكمية الإلهية، التي تتفق والنظرية السياسية الثيوقراطية.(١)

ومن الآيات الأخرىٰ التي أصّل من خلالها بعض الأعلام للإصلاح العسكري وبناء الجيش النظامي قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف:٤]، فقد رأىٰ الكردودي في هذه الآية أصلا قرآنيا لبناء الجيش الحديث(٢)، وهو المعنىٰ الذي غفل عنه عدد من المفسرين القدامىٰ، فعلىٰ سبيل المثال، رأوا في الآية تفضيلا للراجل علىٰ الفارس في القتال، ورأوا طلبا للثبات في الجهاد...(٣)

وعموما؛ إن جدَّة القضايا التي طرحها العصر الحديث، والظروف التاريخية المحيطة بها، لم تحل دون إيجاد أصول من القرآن للحكم في هذه القضايا من داخل البراديغم التقليدي.

(١) أبو الأعلىٰ المودودي، **الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) الكردودي، **كشف الغمة**، ج٢، ص ٤٢١.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، موقع التفاسير. ٠٣/ ٠٥/ ٢٠١٩؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، نفسه، ٠٣/ ٠٥/ ٢٠١٩
(https://www.altafsir.com).

ب. استثمار عدد من الأحاديث، وبعضها ضعيف، في الاستدلال التأصيلي:

إن تأصيل عدد من الأفكار الجديدة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، استند إلىٰ أحاديث وتأويلات جديدة أو إلىٰ أحاديث ضعيفة، ولدينا في القضايا التي عرضناها سابقا بعض الأمثلة الدالة علىٰ ذلك. ومن ذلك الأحاديث الذي استدل بها عدد من الأعلام علىٰ وجوب نصب الخليفة، كقوله ﷺ: «من مات وليست عليه طاعة مات ميتة جاهلية، وإن خلعها من بعد عقده إياها في عنقه لقي الله ليست له حجة -وفي رواية أخرىٰ- من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتىٰ يراجعه، ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن موتته موتة جاهلية»[1]، وقوله ﷺ: «من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[2]، وقوله ﷺ: «سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساؤوا فلكم وعليهم»[3]، ووصية رسول الله ﷺ لحذيفة بن اليمان: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم».[4]

إن هذه الأحاديث استدل بها عدد من أعلام الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث علىٰ وجوب عقد الإمامة، ورأوا فيها دليلا نصيا واضحا علىٰ وجوبها، ومن أبرز هؤلاء تقي الدين النبهاني، ورشيد رضا، والطاهر ابن عاشور. ومن المؤكد أن هذه الدلالة محدثة وطارئة، ولم تكن ملحوظة لدىٰ المتقدمين، فأغلب شراح الحديث من القدامىٰ الذين

(١) رواه أحمد في مسنده، ورواه الحاكم في المستدرك.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، والبيهقي في سننه.

(٣) رواه الدار قطني في سننه.

(٤) رواه البخاري في صحيحه.

تناولوا هذه الأحاديث رأوا فيها شيئا آخر غير هذا، فعلىٰ سبيل المثال، رأىٰ النووي (ت. ٦٧٦هـ) في شرحه لنصيحة الرسول ﷺ لحذيفة بن اليمان: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم» أمرا بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، وفي سائر الأحوال، وإن فسق الإمام وعصىٰ، وأخذ الأموال... فتجب طاعته في غير معصية، كما رأىٰ في الحديث أيضا إحدىٰ معجزاته ﷺ المتمثلة في إعلامه بالغيب، والفساد السياسي الذي سيحصل ببلاد المسلمين.(١)

ولم يبتعد ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ) في شرحه لهذا الحديث عن فهم الإمام النووي، فقد رأىٰ هو الآخر في هذه النصيحة أمرا بطاعة الأئمة بغض النظر عن أحوالهم، خيرا أو شرا، ورأىٰ فيه توصيفا دقيقا لتقلبات السياسة في الزمن المبكر من عصر الخلافة الراشدة إلىٰ العصر الأموي.(٢)

ولم يختلف المعنىٰ في الأحاديث الأخرىٰ، فقد أكد الطبري في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء:٥٩] علىٰ طاعة أولي الأمر، ومنهم الأئمة، ومن يتولون أمور المسلمين، وذكر حديث النبي ﷺ: «سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساؤوا فلكم وعليهم».(٣) ونفس المعنىٰ ذهب إليه النووي في شرحه لحديث: «من خلع يدا من

(١) النووي، يحيىٰ بن زكريا، **المنهاج في شرح صحيح مسلم** (د.م: مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٩٩٤) ج١٢، ص ٣٢٨-٣٣٠.

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تحقيق بن باز ومحمد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب (ب. م: المكتبة السلفية) ج ١٣، ص ٣٥- ٣٦.

(٣) الطبري، أبو جعفر، **جامع البيان**، موقع التفاسير، ٠٤/ ٠٥/ ٢٠١٩:
https://www.altafsir.com.

طاعة»، فمن فعل ذلك فلا حجة له في فعله، ولا عذر له ينفعه.[1]

والشيء نفسه يمكن ملاحظته فيما يتعلق بالأحاديث التي استدل بها محمد الكردودي علىٰ وجوب النظام العسكري الحديث، مثل قوله ﷺ: «ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء، وقلما ترد علىٰ داع دعوة، عند حضور النداء، والصف في سبيل الله»، وقوله أيضا «لم أبعث باليهودية، ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنفية السمحاء... ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة»، فهذه النصوص لم يتعدّ معناها لدىٰ المتقدمين مسألة الحث علىٰ الجهاد، والثبات في سبيل الله، وإعلاء شأنه[2]، لكن الكردودي رأىٰ فيها أكثر من ذلك، رأىٰ فيها أصلا شرعيا للقتال علىٰ هيئة مخصوصة.

ومن ثم، فهذه الأحاديث بغض النظر عن صحتها، والنقاش الذي أثاره الكثير من الباحثين حول حقيقة نسبتها إلىٰ الرسول ﷺ، فقد استخدمت بأشكال مختلفة، فقد استخدمها المتقدمون للدفاع عن الأمر الواقع، وتخليق سلوك الطاعة مع الأمراء، واستخدمها المتأخرون لإثبات ضرورة الإمامة ووجوب نصبها.

وإجمالا؛ إن الاستدلالات التي أنشأها عدد من مفكري السياسة في العالم العربي، خلال العصر الحديث، استثمروا فيها نصوصا حديثية قديمة، واستنبطوا منها معاني جديدة، بخلاف ما كان دارجا، الشيء الذي جعلها أصلا صالحا لبناء أحكام في قضايا جديدة.

---

(١) النووي، **المنهاج في شرح صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٣٣٤.

(٢) ابن عبد البر، يوسف، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفىٰ بن أحمد العلوي ومحمد البكري (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٢) ج ٢١، ص ١٣٨-١٤٠.

ج. تضخم الدليل المصلحي ووضوحه:

لقد استدل مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث، في مقاربتهم لعدد من القضايا والنوازل الحديثة، بمجموعة من الأدلة المصلحية، ولعلها أبلغ أثرا، وأكثر وضوحا في بيان وجوه الخير لعدد من الأفكار الإصلاحية، فقد دافع عدد منهم علىٰ ضرورة الخلافة، ووجوب نصبها باعتبارها حاجة حيوية للاجتماع البشري، الذي لا يستقيم بدونها، ولا يمكنه تحقيق استقراره وجلب منافعه المادية والروحية في غيابها، كما أنها مقتضىٰ مباشر للشريعة الإسلامية، التي يتطلب تطبيقها نوعا من السلطة والحكم، ولو أنها هي الأخرىٰ مقتضىٰ طبيعي للاجتماع البشري، فأيما كيان، ومهما كانت طبيعته، بحاجة إلىٰ شريعة وضعية أو دينية حتىٰ تستقيم أحواله، ومن ذلك قطع التخاصم وحسم مادة الخلاف، وفرض النظام.

وفي باب الشورىٰ ومناهضة الاستبداد، ذكر هؤلاء المفكرون جملة من الأسباب المصلحية الداعية إلىٰ إقرار الشورىٰ والتخلص من ربقة الاستبداد، ومن هذه الأسباب؛ الأضرار الكبيرة الناجمة عن الاستبداد السياسي، والتي بسطها واستوفاها عبد الرحمن الكواكبي في «طبائع الاستبداد»، والتي تمس سائر أنحاء الحياة، وأيضا الطبيعة الإنسانية، فالإنسان مجبول علىٰ الحرية، ميال لها بطبعه، كاره للاستبداد والتسلط من جهة، وأيضا عاجز بطبعه علىٰ الإحاطة بكل شيء، فهو مفتقر لغيره في شأنه الخاص، فما بالك بالشأن العام الذي يتطلب خبرات متنوعة وعميقة من جهة ثانية.

ولم يختلف الأمر مع قضيتي الجيش النظامي والضريبة، فقد ثبت بالملموس أن طرائق القتال والجندية التقليدية، سواء ما تعلق بالتكتيكات العسكرية من كر وفر، أو الخطط العسكرية، والتراتبيات... لم تعد تنفع في جلب النصر وحسن المدافعة للمسلمين، وهو يدعو بالضرورة إلىٰ

الأخذ بالأساليب الحديثة الذي سبق الغرب إلىٰ ابتكارها واستعمالها، ومن ثم فالاستمرار علىٰ القديم في العسكرية يعني مزيدا من الهزائم والانكسارات... أما قضية وضع ضريبة جديدة علىٰ المواطنين، غير الضرائب الشرعية التي كانت معروفة، فقد أمست من الضرورات المصلحية التي لا يمكن تأجيلها بسبب التزامات الدولة وتحملاتها التي فرضتها عليها التطورات، والتي لم تكن مطالبة بها في الماضي، فيستحيل علىٰ الدولة، سواء كانت إسلامية أو غير ذلك، القيام بالوظائف الأمنية والاجتماعية والاقتصادية بالاعتماد فقط علىٰ الموارد التقليدية.

وصفوة القول؛ إن بنية الاستدلالات التي أنشأها مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث لتأصيل عدد من القضايا الجديدة، والحكم فيها وعليها؛ بقيت في مجملها استدلالات تقليدية، وسارت علىٰ الطريق نفسه الذي سار عليه المتقدمون، وهو ملاحقة النصوص الجزئية، والاجتهاد في تأويلها بما يخدم الأغراض الجديدة، ولم ينجح هؤلاء المفكرون من خلال ممارساتهم الاستدلالية في التأسيس لمقترب منهجي جديد، بقدر جدة الحياة السياسية التي دخلها المسلمون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

III- الفكر السياسي الإسلامي في أفق منهجي جديد

إن الاستدلالات التي أنشأها مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث بخصوص عدد من القضايا، من حيث بنيتها، وتقريراتها، تثير لدينا ولدىٰ الكثير من القراء جملة من الانتقادات والملاحظات، وهي عينها الانتقادات التي يمكن توجيهها للحركة الثقافية التأصيلية في العصر الحديث بشكل عام. وما من شك أن هذه الانتقادات تمس في الجوهر المكانة الأخلاقية للاستدلال السياسي، وأثره التربوي والتوجيهي، وتطرح السؤال مجددا عن طبيعة وهوية الرسالة الأخلاقية للإسلام في مجال السياسة.

ومما يجدر التذكير به في هذا السياق، أن الاستدلالات الفكرية السياسية التي جاء بها مفكرو السياسة المسلمون في العصر الحديث، وبالرغم من تعلقها بمجال فكري ثقافي يبدو مبدئيا بعيدا كل البعد عن الفقه وطرائقه، فإن أصحابها ومؤلفيها ظهروا في كثير من المواطن بمظهر الفقهاء، بحيث كانوا يرومون تأسيس شرعية دينية وأخلاقية لأفكارهم الإصلاحية ومواقفهم السياسية، وإخراجها مخرج الحكم والفتوىٰ، فعلىٰ سبيل المثال كان يرمي الجهد المضني الذي بذله عبد الرحمن الكواكبي في «طبائع الاستبداد» إلىٰ إقناع القراء بأن الاستبداد فعلٌ ونظامٌ محرمان شرعا، وهكذا في غيره من القضايا. والسؤال الذي يثار في هذا المقام: هل كان مفكرو السياسة أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بحاجة إلىٰ مثل هذا المسلك وهم يكتبون في مجال ثقافي (فكري، إعلامي...) يبدو ظاهريا بعيدا عن الفقه؟ ربما لم يكن هذا الأمر ضروريا في نظر البعض، وخاصة إذا استحضرنا تجارب ثقافية بعيدة عن المجال الإسلامي، غير أن الواقع الإسلامي يؤكد استحالة ذلك في بلاد تقوم كل شرعياتها تقريبا علىٰ الدين، حيث يصعب الخروج من منطق «يجوز وما لا يجوز، والحلال والحرام»، ولهذا وجدنا هؤلاء المفكرين متورطين في الموقف الشرعي بشكل أو آخر، ولم يكن بإمكانهم تجاهله.

ومن ثم، فالاستدلال السياسي في الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، وإن كان ليس عملا فقهيا بالأصالة، فإنه من حيث مخرجاته وبنيته يتصل بالفقه اتصالا وثيقا، كما أنه وبالرغم من أنه اجتهاد بالأساس يقع خارج نفوذ الأصول الأربعة، فإنه يتوخىٰ غاية الأصول نفسها، أي بناء الشرعية الأخلاقية، وبهذا المعنىٰ فهو قابل للمراجعة النقدية باعتباره «اجتهاديا فكريا وفقهيا» في الآن نفسه. ويمكن اختصار العناصر الأساسية لهذه المراجعة في النقط الثلاث الآتية:

□ ضعف المغزى الاجتهادي للاستدلال:

فقد الاستدلال في كثير من التجارب السابقة معناه الاجتهادي، وبدا في كثير من الأحيان، وكأنه نوع من القياس بمعناه الكلاسيكي، فالمفكر في كثير من الحالات يستند نظره في القضايا السياسية المحدثة إلىٰ معنىٰ نصي جزئي (قرآني أو حديثي) مُحدث، وهي القضايا التي لا «أصل» للحكم فيها مبدئيا، فيكون النص بمعناه المحدث بمثابة أصل جديد لقضية جديدة (فرع)، وذلك للمناسبة المعنوية التي أوجدها المفكر بينهما، فيكون -مثلا- قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤] أصلا للحكم بوجوب تحديث الجيش وإصلاحه أو مقتضىٰ مباشر له، ومن ثم فغاية ما بلغه هؤلاء في هذا الباب هو توليد معاني جديدة انطلاقا من جزئيات قديمة.

□ توسيع دائرة الخلاف المذموم:

إن الاستدلالات السياسية التي أنشأها مفكرو السياسة في العصر الحديث، أحدثت الكثير من الخلاف بين المسلمين، وتعددت المواقف الفكرية والآراء الاجتهادية والإصلاحية بتعدد الاستدلالات، فعلىٰ سبيل المثال إلىٰ جانب الاستدلال علىٰ جواز فرض الضريبة، ظهرت استدلالات أخرىٰ محرمة لها، وإلىٰ جانب الاستدلال علىٰ وجوب استعادة الخلافة ظهرت تأصيلات واستدلالات أخرىٰ متصالحة مع الدولة القطرية... وإذا

كان الخلاف ضروريا وطبيعيا باعتبار طبيعة الأشياء، فإن هذا الخلاف في كثير من الحالات اتخذ شكل صراع علىٰ أساس ثنائيات الحق والباطل، والأخلاقي وغير الأخلاقي، والشرعي وغير الشرعي... إلخ.

□ زيادة الطلب على النص والاستنزاف الدلالي له:

لقد استندت الاستدلالات السياسية الحديثة إلىٰ مجموعة من الآيات والأحاديث في مقاربتها لعدد من القضايا الطارئة، واستنبطت منها معاني جديدة غير تلك التي اشتهرت بها، والتي درج علىٰ استعمالها المتقدمون، من ذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر، ما استنبطه الإمام عبده من قوله ﷻ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وجوب المعارضة السياسية، وشرعيتها الأخلاقية، وهو المعنىٰ الذي لم ينتبه له أي من المتقدمين، الذين رأوا أن الآية تعني العلماء والدعاة تحديدا، ولا تهم غيرهم[1]، ولعل السبب الرئيسي وراء هذه الظاهرة؛ هو الثراء الدلالي للقرآن بصفته «حمّال أوجه».

إن هذه الملاحظات النقدية الثلاث التي لاحظناها علىٰ منهج الاستدلال في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، تجعل منه خطابا غير منضبط، ومفتوحا علىٰ إمكانية إثبات الشيء ونقيضه، ويسهم في تأجيج الصراع الديني والمذهبي بين المسلمين من جهة، ويلفت انتباهنا -أيضا- إلىٰ إشكال عويص يتعلق بالصلة بين الدين والتاريخ، وكيف يجب أن تكون العلاقة بينهما؟ ولا يمكن التخفيف من الآثار السلبية لهذه النواقص التي تشوب الاستدلال السياسي، والحد من آثارها في الواقع، إذا لم يعالج هذا الإشكال ولم يتفهم، وذلك من خلال مشروع منهجي جديد. ومما

(١) انظر تفسير الآية لدىٰ الطبري والقرطبي والشوكاني علىٰ سبيل المثال. موقع التفاسير، ٠٦/ ٠٥/ ٢٠١٩.
https://www.altafsir.com.

لا شك فيه أن المدخل الرئيسي لهذا المشروع؛ هو فقه العلاقة بين الدين والتاريخ.

إن علاقة الدين بالتاريخ هي علاقة معقدة، ولها متغيرات كثيرة، يصعب الإمساك بها، وضبطها، فإذا كان الدين في أصله جاء مخاطبا التاريخ باعتباره دينامية متغيرة ومتحولة، لا تستقر علىٰ حال، والإنسان جزء من هذه الدينامية الحيوية، فإن الصعوبة والتعقيد علىٰ مستوىٰ العلاقة بين الطرفين، تنشأ عن طبيعة كل منهما، فالدين كخطاب للإنسان في المطلق، بغض النظر عن الزمان والمكان، ينزع إلىٰ الهيمنة علىٰ التاريخ، بينما التاريخ بحكم تعلقه بالخصوصية الزمانية والمكانية، وقلقه الدائم، ينزع للتخلص من هذه الهيمنة، ومن ثم فرغبة الدين في مواكبة التاريخ والسيطرة عليه، تضطره لإعادة إنتاج ذاته باستمرار، بحسب الخصوصيات الزمانية والمكانية.

ومن ثم، فنجاح الدين في بناء علاقة راشدة بالتاريخ تتطلب وعيا مزدوجا، وعيا بعناصره وقواه المطلقة التي تتجاوز ضيق لحظة التنزيل، ولحظات «السلف الصالح» من جهة، ووعيا بجوانبه الزمنية المحدودة بحدود لحظة التنزيل من جهة ثانية، والكثير من التعثرات وسوء التفاهم بين الدين والتاريخ، يرجع بالأساس إلىٰ ضعف الوعي بالمطلق والمقيد في الدين، والخلط بينهما، وكلما ترسخ وتعمق الوعي بهذا الأمر إلا واستقامت العلاقة بين الطرفين أكثر.

إن الإسلام كرسالة مطلقة من هذه الناحية، قادر علىٰ مواكبة التاريخ، والتوافق معه، ويمكن النظر إلىٰ الاستدلالات التي أنشأها مفكرو السياسة في العصر الحديث كشكل من أشكال المواكبة والتوافق التي ترمي إلىٰ تنزيل المطلق الإسلامي علىٰ المتغير التاريخي، وهو الشكل الذي لا يمكن الحكم عليه بألفاظ من قبيل النجاح أو الفشل، بل يجب فقه منسوب أخلاقيته، وطرائق تحقق هذه الأخلاقية، فالإمام عبده مثلا،

وهو يدافع عن الشورىٰ، يستدل عليها من الشرع، ويحث علىٰ تنزيلها، لا يتناقض مع رأيه أن الشرق بحاجة إلىٰ مستبد عادل، فكلا الموقفين مرتبط بتقدير معين للمعروف والخير والمصلحة، وهو تقدير أخلاقي بالأساس.

ومن ثم، فالاستدلالات السياسية التي أنشأها مفكرو السياسة هي تسويات أخلاقية ممكنة بين المطلق الإسلامي والتاريخ (واقع حقيقي أو متخيل)، لكل منها أخلاقيته، هذه الأخلاقية لا تتجلىٰ من خلال إقامة المقارنة بين الاستدلالات المختلفة، كالمقارنة -مثلا- بين الاستدلال علىٰ شرعية الاستبداد أو الشورىٰ، والاستدلال علىٰ شرعية الخلافة أو الملك، حيث تبدو الشورىٰ متفوقة أخلاقيا علىٰ الاستبداد، والخلافة متفوقة علىٰ الملك، بل تتجلىٰ من خلال فقه اللحظة التاريخية التي نشأ في إطارها الاستدلال، فعلىٰ سبيل المثال، الاستدلال الذي أقامه الطهطاوي دفاعا عن شرعية الملك، والمتغلب، وإعادة النظر في شرط القرشية في الإمامة في كتابه: «سيرة الرسول وتأسيس الدولة الإسلامية»[1]، لا يمكن كشف أخلاقيته دون التعرف علىٰ خصوصية لحظة إنشاء الاستدلال، وهي اللحظة التي كانت فيها مصر تحت حكم محمد عليّ باشا وبيته، وتعيش في استقلال شبه تام عن الخلافة العثمانية، ومن ثم لا يمكن -أبدا- فقه هذه الأخلاقية بالوقوف عند حدود النص أو الاستدلال المجرد، كما أن الاستدلال الذي أقامه أبو الأعلىٰ المودودي في موضوع الخلافة، حيث أخرجها إخراجا معارضا لاجتهاد عبد الرزاق السنهوري ورشيد رضا، وجعلها عامة تعني جماعة المسلمين، وأخرجها من كثير من القيود والاشتراطات التقليدية التي دأب الفقهاء علىٰ التذكير بها في كل حديث عن الخلافة...[2] فهذا الاستدلال لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلىٰ

(١) الطهطاوي، رفاعة، **الأعمال الكاملة -سيرة الرسول وتأسيس الدولة الإسلامية-** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١) ج٤، ص ٤٨٣- ٤٩٧؛ ٥١٤-٥١٥.

(٢) المودودي، **الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص ٤٩-٥١.

ظرفية المودودي، وظرفية شبه القارة الهندية في النصف الأول من القرن العشرين. والمودودي في هذا الباب والطهطاوي وآخرون لم يكونوا علىٰ وعي أن ما ينتجونه من قول في السياسة هو نتاج تحت ضغط السياق الذي يعيشونه، وهو ليس بالضرورة الموقف السياسي الإسلامي في المطلق. وقد كان غياب هذا الإدراك سببا في صراع مذموم وحاد بين عدد من المفكرين، حيث اعتبر كل منهم أن ما هو عليه هو الحق، ودونه الباطل.

ومن ثم، فالاستدلالات التي عرضنا لها سابقا لا يمكن فقه روحها الأخلاقي إذا أعرضنا عن مخاضها التاريخي، ومفهوم الواقع الذي حدد مساحة المتاح لديها، فهي أخلاقية في حدود هذا الواقع الحقيقي أو المتخيل، ومهما كان مسار التاريخ، واختياراته، فإنه لا يستطيع أن يتفلت من سلطة التخليق، ومن ثم، فقد انتقل التاريخ من الخلافة الراشدة إلىٰ دولة العصبية، إلىٰ الدولة-الأمة... وما زال واعدا بانتقالات أخرىٰ غير متوقعة، لكن هذه الانتقالات التاريخية مهما كان عنفها وجذريتها لم تحل دون إنتاج الفكر السياسي الإسلامي لأخلاقية السياسة.

وهكذا، فإذا كانت العلاقة السوية بين الإسلام والتاريخ تمر بالضرورة عبر القيم والأخلاق، فإن الاستدلالات الكلاسيكية التي أنشأها مفكرو السياسة في العصر الحديث والتي تعرفنا علىٰ جانب منها في السابق، لم تهتم كثيرا بالأصول الكلية، ولم تهتم ببناء أدلة كلّية اجتهادية، وبالتالي فوتت الفرصة علىٰ المسلمين في تأصيل الحداثة السياسية، وبناء أخلاقية نسبية، وتاريخية، متوافقة ومواكبة للتاريخ.

إن الدين الإسلامي جاء للإنسان بالخير، ولأجل الخير، جاءه بالصالح العام، وحثه على التزام المعروف... قال ﷻ:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

- ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: ١١٠].

- ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ قَالُواْ خَيۡرٗاۗ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٞۚ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞۚ وَلَنِعۡمَ دَارُ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [النحل: ٣٠].

- ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧].

- ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

- ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ۝٣﴾ [العصر: ١-٣].

هذه القيم تتنزل على التاريخ وفق قوانينه وسننه، ويقدم لنا تاريخ الإسلام صورة واقعية وواضحة عن هذا الاتصال. وهذه القيم إذا شاعت في الواقع الحقيقي أو غلبت على الظن في المتخيل، وأدركتها العقول والفطر السليمة، فإنها أدلة كلّية، تغني عن الأدلة الجزئية، وهي مناط الخيرية والصلاح، وسببها المتين، وهي علّة العلل، ومن ثم، فالاستدلالات السياسية في مجموعها هي أوجه مختلفة للخيرية، وتطلبها بحسب ظرفياتها، وهي لا توجد في تناقض مع بعضها، ولا يضرب بعضها بعضا، وهذا هو الأصل، بل تتنافس على التحقق من أكبر قدر من الخيرية، فالإسلام لا يصنع التاريخ، بل يؤثر فيه بدعوته للخير وتأييده، وقد يتحقق هذا الأمر بنسب عالية في ظرف، وقد يقل في ظرف آخر...، وفي جميع الأحوال فإن الأمر يدور بين خير أدنى وخير

أقصىٰ، ولا يدور بين حق وباطل. وقد أشار الأستاذ عبد الله سعيد لملامح هذا المنهاج في كتابه: «قراءة القرآن في القرن الواحد والعشرين» (Readin the Qur'an in Twenty first Century)، وذلك من خلال القراءة السياقية للنص القرآني، والقائمة علىٰ اعتبار الدلالة الأخلاقية في النصوص، وهي الدلالة القادرة علىٰ العبور إلىٰ سياقات تاريخية بعيدة عن سياقات التنزيل.[1] ومن المؤكد أن هذه المقاربة قد تخفف من الآثار السلبية للمنهج التقليدي في مقاربة الظواهر السياسية، وذلك بإعادة تأطير الخلاف باعتباره تنافسا بين الخير، وعلىٰ الخير، وأيضا من خلال تخفيف الطلب علىٰ النص في الاستدلال، والاكتفاء بالاستدلالات الكلية من قبيل ما ذكرناه آنفا.

ومن ثم، فاستدلالات الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (الكلاسيكية)، سواء في ذاتها أو في علاقتها مع بعضها البعض، لم تقم علىٰ هذه الخلفية المعرفية في علاقة الدين بالتاريخ، وتعاملت مع القضايا المستجدة بمنطق الفقه، وأحكامه الحديّة، ولم تتعامل معها بـ «فقه القيم»، وهو ما كان سببا في صراعات غير ودية بين أطراف هذه الاستدلالات، صراعات إقصائية وإلغائية، كما أنها لم تتعامل مع التاريخ بمرونة، بل حاولت التحكم في مساره، وتقييد حركته، وهو ما تجلىٰ بشكل ملموس في المناقشات والصراعات الفكرية التي عاشها المشرق العربي حول قضية الخلافة.

(1) Abdullah Saeed, *Reading the Qu'ran in the twenty – first century*, p 3-9.

■ خاتمة:

إن الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، من الناحية المنهجية، اخترع استدلالات متنوعة لتجاوز إشكال الأصالة الذي طرحته التطورات التاريخية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، غير أن هذه الاستدلالات وبالرغم من أهميتها، وأهمية الأعلام الذين أنشأوها، فإنها لم تحل المشكلة من جذرها، ولم تفلح في منح الجيل الإسلامي الحديث منهاجا في النظر والحكم يتناسب مع التحديات الكبرىٰ التي واجهت المسلمين في هذه الفترة الدقيقة من التاريخ الإسلامي، وأعملت بصورة أو أخرىٰ المفاهيم والأدوات التقليدية التي كانت سائدة في الماضي.

لقد أدت منهجيات الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث إلىٰ اختلالات وسلبيات متنوعة، ليس أقلها زيادة حجم الخلاف المذموم في الأمة، فبالإضافة إلىٰ الانقسامات المذهبية والطائفية التقليدية، ظهرت فرق جديدة علىٰ أساس الخلاف الحزبي والفكري في مجال السياسة، وقد اتخذ هذا الخلاف طابعا صراعيا، قبيحا، وادعىٰ كل طرف احتكار الأصالة والصواب (منطق الفقهاء)، وأيضا أدىٰ إلىٰ زيادة الطلب علىٰ النص الجزئي، ودخل الكثير من النصوص التي كانت خارج دائرة العمل بشكل عام إلىٰ حيز الفعل والتأثير، وفي مقدمتها أحاديث الفتن، وهو ما أدىٰ إلىٰ تسلف الفكر السياسي الإسلامي بشكل كبير وواضح.

إن هذه الأزمة المنهجية التي عانىٰ منها الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، والتي ما زالت مستمرة بشكل أو بآخر في عصرنا الحالي، لا يمكن تجاوزها إلا بتجديد منهجي عميق يناسب حجم التجديد الذي عرفه الواقع. ويستند هذا التجديد إلىٰ جملة من المبادئ نبهنا إليها فيما تقدم، ومن أبرزها: أن الدين لا يمكنه أن يهيمن علىٰ التاريخ ويؤثر فيه إلا بالقيم المطلقة المجردة عن الزمان والمكان، والتي تتنزل علىٰ الواقع وتتلبس به بحسب ظرفياته، وأحواله، ولا يمكن -أبدا- إعادة الاعتبار

لسلطة الدين في ميدان التاريخ من خلال الأحكام الحدية، ولا يخفىٰ أن هذه الاستراتيجية في بناء العلاقة بين الدين والتاريخ استراتيجية ثرية وغنية بأشكال لا حصر لها من ممارسات وسيناريوهات التخليق، وتنتج عنها ممارسات تعاونية وتآلفية بدل الممارسات التعصبية والصراعية.

■ قائمة المصادر والمراجع

١. الأفغاني، جمال الدين، **العروة الوثقىٰ** (بيروت: دار الكتاب العربي، ب. ت).

٢. الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (طبعة قطر، ط.١، ١٣٩٩).

٣. ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تحقيق بن باز ومحمد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، (ب. م: المكتبة السلفية).

٤. خير الدين، التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (قرطاج: بيت الحكمة، قرطاج، ط٣، ٢٠١٣).

٥. رشيد رضا، **الخلافة** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤).

٦. السنهوري، عبد الرزاق، **فقه الخلافة**، تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري (القاهرة: منشورات مؤسسة الرسالة، والحلبي الحقوقية، ب. ت).

٧. السوربوني، محمد صبري، **الإمبراطورية المصرية في عهد محمد عليّ والمسألة الشرقية**، ترجمة ناجي رمضان عطية (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط.١، ٢٠١٢).

٨. الطبري، **جامع البيان**، موقع التفاسير، (www.altafsir.com).

٩. الطهطاوي، رفاعة، **الأعمال الكاملة –سيرة الرسول وتأسيس الدولة الإسلامية**– (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١).

١٠. ابن عاشور، الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، ب. ت).

١١. ابن عاشور، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، تقديم رضوان السيد (بيروت: جداول، ط١، ٢٠١١).

١٢. ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفىٰ بن أحمد العلوي ومحمد البكري (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٢).

١٣. عبده، محمد، **الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)** تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٩/ ٢٠١٠).

١٤. الكفراوي، أسعد عبد الغني، **الاستدلال عند الأصوليين** (القاهرة: دار السلام، ط.١، ٢٠٠٢)

١٥. الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة (طبائع الاستبداد)**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠١٤).

١٦. المودودي، **الخلافة والملك** (الكويت: دار القلم، ١٩٦٧).

١٧. المودودي، أبو الأعلىٰ، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (ب. م، ١٩٦٧).

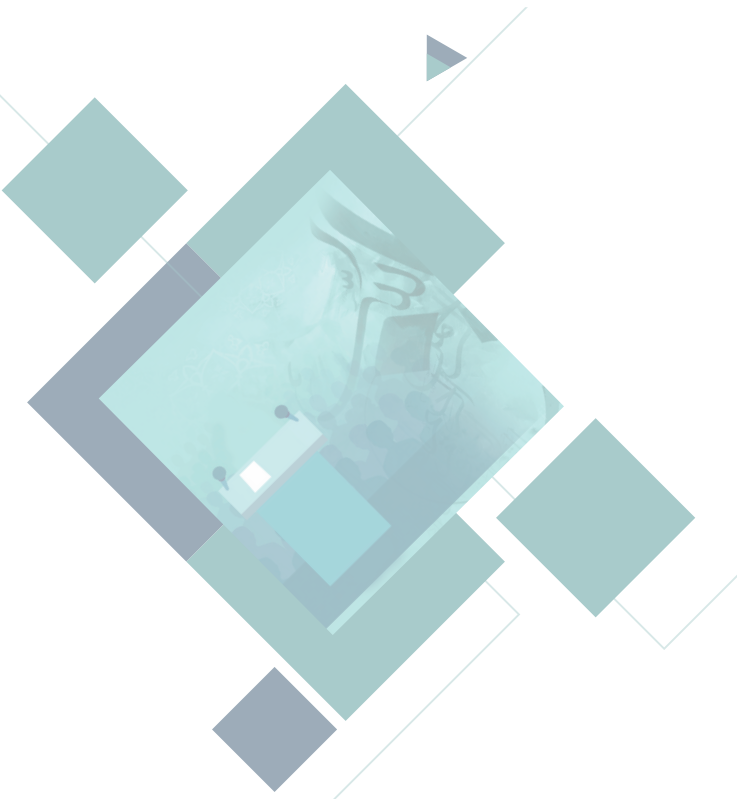
١٨. النبهاني، تقي الدين، **الدولة الإسلامية** (بيروت: دار الأمة للنشر والتوزيع، ط٧، ٢٠٠٢).

١٩. النووي، يحيىٰ بن شرف الدين، **المنهاج في شرح صحيح مسلم** (د.م: مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٩٩٤).

٢٠. يلماز أوزتونا، **تاريخ الدولة العثمانية**، ترجمة عدنان محمود سلمان (إستانبول: مؤسسة فيصل للتمويل، ١٩٩٠)

المراجع الأجنبية:

1. Abdullah Saeed, *Reading the Qu'ran in the twenty – first century*, (Routledge, New York, p. 2014.)

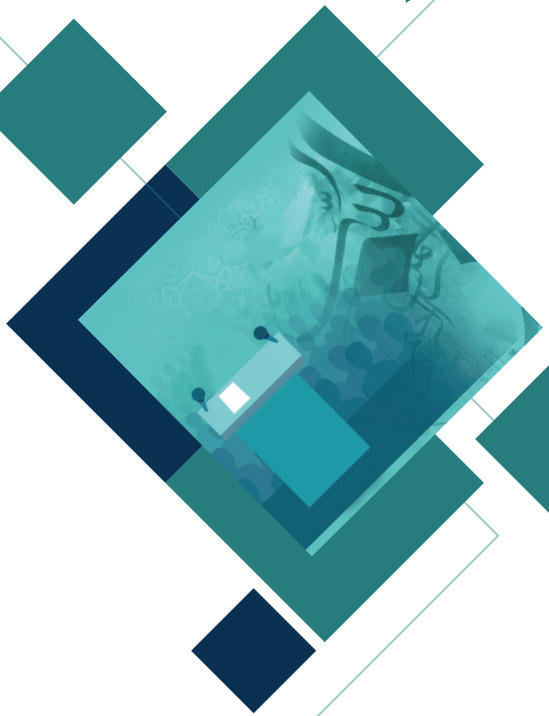


المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج

- التَشْغِيل القَسْرِي للمفاهيم السياسية المعاصرة في الخطاب الإسلامي؛ مراجعة منهجية وتقويم إبستمولوجي

■ د. أحمد ذيب



التَشْغِيل القَسْرِي للمفاهيم السياسية المعاصرة في الخطاب الإسلامي؛ مراجعة منهجية وتقويم إبستمولوجي

د. أحمد ذيب *

■ استهلال

موضوع هذه الندوة يتعلق بالمقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم السياسية، وفي إطاره أُقدّم هذه الورقة الموسومة بـ «التَشْغِيل القَسْرِي للمفاهيم السياسية المعاصرة في الخطاب الإسلامي؛ مراجعةٌ منهجية وتقويمٌ إبستمولوجيّ».

وهي تَتَنَزَّلُ ضِمْنَ سَعْيٍ ابستمولوجيٍّ لـمُعاينة هذا النوع من التشغيل، ومُعَايَرة نظامه الفكري والمعرفي، اعتمادًا علىٰ إبستمولوجيا المفاهيم.

* أستاذ المناهج، وباحث في الإبستمولوجية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، من كتبه المنشورة: التفكير الفقهي المعاصر بين الوحي الخالص وإكراهات التاريخ؛ واستثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة؛ ونظرية الضرورة الطبية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي؛ وقضايا الإيبستمولوجيا في العلوم الإسلامية.
كما أن له عددًا من الأبحاث العلمية المنشورة، منها: أثر المذهب المالكي في القوانين الغربية، جامعة أكسفورد، ١٧ أفريل ٢٠١٣، والمطالبة بالدليل الشرعي في الدرس الفقهي المعاصر-مثارات وأسباب-، مجلة المدونة التابعة لمجمع الفقه الإسلامي بالهند، ومثارات الغلط المنهجيّ في استثمار الفقه النَّوازلي -مقاربة منهجية-، مجلة كلية الشريعة، جامعة القصيم، وإشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر-دراسة نقدية تحليلية- مجلة جامعة الأمير عبد القادر والأسس الإبستمولوجية للمنهجية الأصولية، من تأصيل المعنىٰ إلىٰ إمكانية الإجراء، الملتقىٰ الدولي حول قراءة إبستمولوجية في مناهج البحث العلمي عند العرب والمسلمين، بتاريخ ٢١-٢٣ أفريل ٢٠١٩، جامعة الجلفة (الجزائر) وغيرها.

وهي مقاربة معرفية تعمل علىٰ مرافقة عملية التشغيل المفاهيمي، بدءًا بفحص كيفية انتقال المفهوم، ومرورًا برصد أهم شروطه وعوائقه، وانتهاءً باستخلاص مآلاته ومصائره.

□ اعتذارات

ليس القصد من هذه الورقة المختصرة إعطاءُ تقويمٍ نهائيّ، أو مراجعة مستوعبة، فهذه مهمّة جليلة لا ينوء بحملها إلا جمع كريم من الباحثين، ونعوذ بالله من التكلّف لما لا نحسن، والتَصَدِّي لما لا نُطيق. ولكنَّهَا إشاراتٌ عَجْلَىٰ وتأمُّلاَتٌ سريعة، أبتغي من ورائِها التنبيهَ علىٰ أهم مَثَارَاتِ الغَلَطِ في هذا الموضوع المعتاص، والله المسؤول بلوغ المأمول وتيسير المطلوب.

وليس القصد كذلك من تتبع هذه المقولات الفكرية؛ النَّعْي علىٰ أعمال هؤلاء المفكرين، ولا غَضًّا من جهودهم التي اعتنوا أنفسهم في بذلها، ولكنها دعوةٌ إلىٰ مراجعة موضوع التبيئة المفاهيمية، وترقية شرطياته النَّظرية والمنهجية.

□ تجلية العنوان

نعني بالتشغيل القسري: توطينُ مفهوم ما في غير مجاله التداولي، اعتمادًا علىٰ إسقاطات ذاتية أو ظرفية.

ويُحيلنا هذا التعريف الإجرائي إلىٰ مظهرين متقابلين من مظاهر التشغيل القَسْري:

- **المظهر الأول: أدلجة اللَّفظ أو الوعاء**

ويتلخص في استعارة الأوعية اللفظية من مجال تداولي إلىٰ مجال تداولي آخر بطريقة قَسْرِية، كاستعارة الألفاظ الغربية: الديمقراطية، والمواطنة، والدولة المدنية، والحريات العامة للتعبير بها عن النَّظر

السياسي الإسلامي، من غير اعتبارٍ لخلفياتها الفلسفية، ولا لظرفياتها التاريخية.

- **المظهر الثاني: أدلجة المعنىٰ**

ويتلخص في شحن المصطلحات الإسلامية الكلاسيكية بدلالات حادثة مغايرة لدلالتها الأصلية، أي يتم نقل المعنىٰ من مجال معرفي إلىٰ مجال آخر مغاير. فهو إذن لا يُظهر تسمية جديدة، وإنما يقتطع لفظًا تراثيًا (المصطلح التجربة) من سياقه التاريخي والحضاري، ليتم إسقاطه بعد ذلك علىٰ الحالة الراهنة. فَالشَّكْلُ قديم، والمضمون حادث، وهو ما يشبه الأناكرونيزم anachronism، أي الحكم علىٰ فكر نشأ في ظروف معرفية معينة بمقاييس راهنة.

ومن أمثلة ذلك: البيعة، وأهل الحل والعقد، والخروج علىٰ الحاكم، والطاعة...

وهكذا قُدِّرَ لمنظومتنا المفاهيمية أن تَظَلَّ أسيرة تاريخين: إمَّا تاريخ الماضين، أو تاريخ الغربيين.

□ تصوير المشكلة

بعد الصِّراعِ الطويل الذي اعتركته أوروبا ضد الاستبداد بنوعيْه: الإقطاعي والكهنوتي، استطاعت أن تُؤَطِّر وعيها ضمن أرضيةٍ فلسفيةٍ محكومة بتوجهات خاصة نحو الوجود والحياة والإنسان، فَتَرَشَّحَ لها علىٰ إثر ذلك العديدُ من النَّظريات والتجارب المُؤَطِّرة لهذا الوعي المستأنَف، نحو: نظرية الدولة، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية السيادة، ونظرية الديمقراطية، ونظرية الفصل بين السلطات...

وبعد اتصال المجتمعات الإسلامية بالثقافة الغربية، وتمظهر أغلب الدول العربية بمظهر الدولة الوطنية الحديثة؛ سارع كثيرٌ من رجالات

الفكر والفقه إلىٰ استدماج المفاهيم الغربية داخل الخطاب الإسلامي، رغبةً منهم في خلق نوع من التَلاقي والتماثل بينها وبين المفاهيم الإسلامية، فاستعملت مفاهيم سياسية غربية، كمفهوم المعارضة، والمشاركة، والديمقراطية، والمواطنة، والأمة..، وهي مفاهيم مقطوعة الصِّلة -أو تكاد- بواقعنا العربي.

وبغرض التساؤل عن مدىٰ مشروعية هذا النوع من التشغيل، تقترح الورقة طرح الاستفهامات الآتية:

- **سؤال الكيفية**: كيف تمت عملية التراسل المفاهيمي بين المنجز الغربي والخطاب الإسلامي؟ هل كان تَراسُلاً راشدًا؟ أم أنه لا يعدو أن يكون عملاً تركيبيًا تلفيقيًا؟
- **سؤال الأهليّة**: هل استوفىٰ مُقْتَضَيَاتِ منهجية النقل المفاهيمي مفهومًا، ونسَقًا، ومنهجًا؟
- **سؤال الماهية**: ما طبيعة النتائج التي يُحيل إليها هذا النوع من التشغيل، هل هي مقبولة معرفيًا، ومتماسكة منطقيًا، ومتطابقة تاريخيًا؟

□ مقدّمات راسمة

قبل الشروع في المقصود، تحسُن الإشارة إلىٰ جملة من المقدمات التي تعين علىٰ تفصيح الرأي، وتجلية الفكرة، وهي أربعة:

- **المقدمة الأولىٰ**:

تُؤكِّد الورقة علىٰ أنَّ «الاقتباس المفاهيمي» ضرورة معرفية لا مَعْدَىٰ عنها في بناء العلوم والمعارف؛ فالمفاهيم هي لغة التحاور، وأَقْنِيَة الفهم والإفهام.

وتُؤكِّد التجربة الإسلامية أنَّ الفكر السياسي سبق له أن اقتبس مفاهيم سياسية من سياقات تداولية يونانية وفارسية بعد أن أَطَّرها بتقاليده وأوضاعه الحضارية، فاندمجت بما لديه من ثقافة إسلامية أصيلة.

وكذا فعل اللاتينيون الذين أَثْروا لغتهم الفلسفية بما كانت في حاجة إليه من المصطلحات اليونانية، علىٰ نحو صنيع شيشرون وغيره.

- **المقدمة الثانية:**

يفترض البحث تقابلاً قيميًا علىٰ جهة التضاد بين النظام السياسي الإسلامي، والنظام السياسي الغربي، ومن أظهر مواطن الافتراق: النَّظر إلىٰ عنصر الدّين، فبينما يُقَدِّم الإسلام رؤية كلية توحيدية تزاوج بين الدّين والدولة، نجد أنَّ أغلب المذاهب الغربية المعاصرة[1] تَتَفصَّىٰ عن الدِّين، وتنظر إليه علىٰ أنه أخيولة ودجل.

إنَّ هذا التباين الشديد بين هاتين المنظومتين هو ما دفع مالك بن نبي للتساؤل: «بأيّ وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد في مجمله تقرير سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين، وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد في مجمله تقرير خضوع الإنسان إلىٰ سلطة الله في هذا النظام أو غيره».

وعليه، فإنَّ نجاح أيّ استعارة مفاهيمية يقتضي أولاً استنهاض القيم الذاتية، ثم تطعيمها بحسنات المنجز الغربي ثانيًا.

(١) بعض التجارب السياسية الغربية لم تتأسس علىٰ مناكفة الدين، مثل الثورة الأمريكية التي دمجت بين مفهوم الحق الطبيعي والحق الإلهي، وقد نصت ديباجة إعلان الاستقلال الأمريكي علىٰ أن البشر منحوا حقوقا لا تقبل التنازل عنها، منها حق الحياة، والحرية، والسعي إلىٰ السعادة. نقلا عن مختار الشنقيطي، **الأزمة الدستورية** (الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية، ط٢، ٢٠١٩) ص ١١٥.

- **المقدمة الثالثة:**

بالرغم من أنَّ المفهوم ذا طابع تجريدي كوني، إلا أنه يظلّ -كما هو حال المعرفة البشرية- مشروطًا بالانسجام مع عُنصريْ الخبرة والواقع، ومُنحازًا بطبيعته للبيئة الثقافية والقيمية التي صدرت منها. فما ننقله من المفاهيم ليس دلائل عارية ومفصولة عن سياقها المعرفي، بل هي كيانات محمّلة بتاريخها وفلسفتها.

- **المقدمة الرابعة:**

المفهوم لا يظهر في أرض قاحلة جرداء، وإنما ينمو داخل مفاهيمية تحتوي علىٰ: حركة، وفعل، وتأثير.

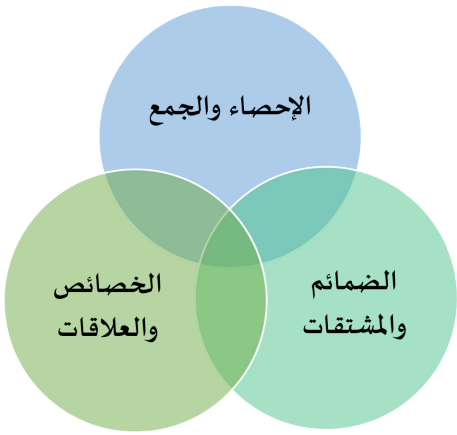
■ مسرد الاختلالات

قُسم لي التهدّي إلىٰ أربع اختلالات منهجية، يمكن إيجازها في الآتي:

□ الاختلال الأول: غياب التأثيث المفاهيمي

المقصود بالتأثيث المفاهيمي: إجراء معجميّ تصنيفيّ يسبق عملية الاستعارة، ويتضمّن مجموعة من الخطوات النَّظرية التي تستهدف ترجمة القيم السياسية الأزلية[1] إلىٰ مفاهيم إجرائية، بدءًا **بعملية الجمع والترتيب**، ومرورًا **بتحديد الضمائم والمشتقات**، وانتهاء **بتجلية الخصائص والعلاقات**.

فهو بذلك يشمل:



عناصر التأثيث المفاهيمي

(١) وليس القصد مفاهيم الفقه السياسي السلطاني، بل القيم السياسية المكتنزة في نصوص الوحيين. نحو: الشورىٰ، والعدل، والمساواة، والحرية، والطاعة، والبيعة، والأخوة، والمسؤولية، والمحاسبة، وسيادة الشرع، وسيادة الأمة، والحقوق الإنسانية، والتكافل الاجتماعي، ومال الله، وقيام الناس بالقسط، ولزوم الجماعة وإمامها، والتزام السواد الأعظم، والأخذ علىٰ يد الظالم، ورفق الراعي بالرعية...

وفي وُسعنا القول إنَّ تأثيث المفاهيم الأصلية يحيلنا إلىٰ ثلاث فوائد:

الأولىٰ: تقدير حاجياتنا المفاهيمية (تجنب الاستعارة العشوائية).

الثانية: صيانة المفاهيم الإسلامية من الاكتساح الثقافي؛ لأنَّ الاستعارة المفاهيمية الخاطئة تعد مشكلة ذات حدين، كما يسميها علماء الاجتماع، فهي تربك المفهوم الأصل من جهة، وتُضعف الثِّقة بالمفاهيم الإسلامية من جهة ثانية.

الثالثة: تحقيق الربط العضوي بين المفهوم المستورد ومنظومتنا المفاهيمية.

ويُلاحظ أنَّ الكتابات الإسلامية انفتحت علىٰ عملية الاقتباس المفاهيمي من غير تظهيرٍ للمنظومات المفاهيمية (ترتيب البيت الداخلي) في التداول السياسي الإسلامي، ولا متابعةٍ لحدود توظيفها واستعمالها.

سيما إذا علمنا أنَّ أكثر المفاهيم السياسية الإسلامية المعبّرة عن القيم الأزليّة ظلّت غضَّة طريّة لم يتم تعاهدها بالشكل الكافي، بسبب قصر مدة الرشد السياسي (أربعين سنة)، وضيق التجربة الإجرائية الحقيقية.

ويذهب بعض الكتاب -وهو حسن الترابي- تأسيسًا علىٰ هذه الحقيقة إلىٰ إناطة مشروعية النقل المفاهيمي بالسياق الحضاري، وهو ما يمكن الاصطلاح بـ«الإمكان المفاهيمي» -علىٰ وزن «الإمكان التاريخي» لهيجل-؛ فَيَصِحُّ -بحسبه- النقلُ حال قوّةِ الأمة وظهورها، ويُمنع حال الانكسار والاستضعاف، أين يجدي التحفظ والتميّز والاستقلالية، تحصينًا للنفس من التلبيس الثقافي.

ويمكن التمثيل لهذا المسعىٰ بجهود المفكر المغربي عبد الله العُرْوي في استقصاء مفهوم الحرية في التراث الإسلامي، مع التحفظ علىٰ النتائج التي انتهىٰ إليها بحثه [1].

□ الاختلال الثاني: اختلال التطابق بين الدلالة الأصلية والدلالة الاستعمالية

سبق البيان أنَّ المفاهيم تشتغل ضمن مستويات متفاوتة:

- إما موضوعًا: سياسية، ثقافية، دينية...
- أو وظيفيًا: بنائية، أدائية، معيارية، بيانية...

إذا تمهَّد هذا، فإنَّ شرعية الاستعارة المفاهيمية تتوقف أساسًا علىٰ تحقّق شرط المطابقة، أي: تطابق الحقل الموضوعي أو الوظيفي بين النظامين: الغربي والإسلامي، وهذا ما أسماه الجابري بالترابط العضوي، الذي يضمن للمفهوم المنقول المشروعية والسلطة.

فعملية التبيئة المفاهيمية تشبه تمامًا عملية نقل الأعضاء من جسد إلىٰ آخر، أين يُشترط التماثل والمواءمة.

ومن الأمثلة الدالة علىٰ الخطأ في ذلك:

أ. مفهوم الأقليات

وهو مفهوم يرتبط في التقاليد الغربية بالتعصب العنصري، فهو يعني عندهم: اختلافًا تُفَارِق به الأقليةُ الأغلبيةَ في أحدِ المقوّمات الطبيعية (اللَّون، والعِرق)، أو الثقافية (اللُّغة).

---

(١) أخطأ العروي في وضع اليد علىٰ المنابع الحقيقة للحرية، إذ ذهب يبحث في أعراف البدو الفوضوية، وتهويمات الصوفية المتحررة من الضوابط التشريعية. نقلًا عن الشنقيطي، **الأزمة الدستورية**، مرجع سابق، ص ١٤٠.

أما القاموس السياسي الإسلامي فإنه لم يعرف هذا المصطلح بنفس دلالته التي تطرحها العلوم الاجتماعية المعاصرة، بل إنَّ التمييز الرئيسي داخل المجتمع المسلم يتم علىٰ أساس معيار الدِّين، فالإسلام إذن عرف الأقلية الدينيّة (حق الجماعات التي تقبل الدعوة الإسلامية)، ولم يعرف الأقلية السياسية.

فَصَحَّ بهذا الاعتبار أن يُقال: إنَّ مفهوم الأقلية في الوضع الإسلامي يجب أن يفهم بمعناه الوظيفي، لا البنائي.

ب. مفهوم الوطن

الذي يعني في السياق الغربي: خصوصية الانتماء إلىٰ رقعة جغرافية.

أما معنىٰ الوطن في التصوّر الإسلامي فهو يعني: قاعدة المشاركة في العقيدة الواحدة، والتي عَبَّر عنها الفقهاء بمصطلح دار الإسلام.

ويُلاحظ أنَّ الكتابات الإسلامية المعاصرة[1] لم تستعمل هذا المفهوم في مستواه الخاص الذي تقتضيه الدلالة الدستورية، وإنما أُسْلِم -بطريقة لا شعورية- إلىٰ مفهوم إسلامي مغاير، وهو: الأمة، الذي يتأسّس علىٰ الوحدة العقدية، معتبرًا أنَّ الوطن الإسلامي وطنًا واحدًا مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده، وهذا المعنىٰ أقرب لمعنىٰ الإمبراطورية التي لا تعترف بالحدود الجغرافية.

وبهذا تم إفراغ مفهوم الوطن من دلالتيْه السياسية والقانونية، في عملية تُشبه ما يصطلح عليه إنغريد بإزالة الصّفة المصطلحية ليرنو إلىٰ ما ينشده المفكرون الإسلاميون من شمولية الانتماء إلىٰ الأمة الإسلامية، أي: الانتقال به من اللغة المتخصّصة إلىٰ مجال التفكير العام.

(١) أقصد التجربة التاريخية، وإلا فإن معنىٰ الوطن حسب وثيقة المدينة يقترب كثيرًا من المفهوم المعاصر.

ولذا، فإنَّ المفكر الإسلامي حينما يتحدث عن الوطن، فكلامه لا يعني في أعين رجل القانون أكثر من تعبير وجداني لا يعثر له علىٰ مقابل مادي يُجسده ويوضحه من الناحية القانونية، أو هو في أحسن الأحوال رابطة تضمن مجموعة الدول، لكل منها ترابطه الوطني الخاص، وهي تمارس السيادة الكاملة علىٰ ذلك التراب.

فعلىٰ حد تعبير سيد «الوطن: دار تحكمها عقيدة، ومنهاج حياة، وشريعة من الله. هذا هو معنىٰ الوطن اللائق بالإنسان. والجنسية: عقيدة، ومنهاج حياة، وهذه هي البصيرة اللائقة بالآدميين».

ج. مصطلح الحرية

سجّل المؤرخ المغربي أحمد الناصري (ت١٨٩٧) موقفا سلبيا من مفهوم الحرية بسبب هذا الخلط بين الحريات السياسية والمنظومات الثقافية، أي الخلط بين الحرية وثمراتها الاجتماعية التي تختلف من مجتمع لآخر، باختلاف الخلفيات التاريخية والعقائد الدينية والأعراف الاجتماعية، فكتب: « وَاعْلَم أَن هَذِه الْحُرِّيَّة الَّتِي أحدثها الفرنج فِي هَذِه السنين، هِيَ من وضع الزَّنَادِقَة قطعا، لِأَنَّهَا تَسْتَلْزِم إِسْقَاط حُقُوق الله وَحُقُوق الْوَالِدين وَحُقُوق الإنسانية رَأْسا. أما إِسْقَاطها لحقوق الله فَإِن الله ﷻ أوجب علىٰ تَارِك الصَّلَاة وَالصَّوْم وعَلىٰ شَارِب الْخمر وعَلىٰ الزَّانِي طَائِعا حدودا مَعْلُومَة، وَالحريَّة تَقْتَضِي إِسْقَاط ذَلِك كَمَا لَا يخفىٰ. وَأما إِسْقَاطها لحقوق الْوَالِدين فلأنهم -خذلهم الله- يَقُولُونَ: إِن الْوَلَد الْحَدث إِذا وصل إِلَىٰ حد الْبُلُوغ، وَالْبِنْت الْبكر إِذا بلغت سنّ الْعشْرين مثلا، يفْعَلَانِ بأنفسهما مَا شاءا، وَلَا كَلَام للْوَالِدين، فضلا عَن الْأَقَارِب، فضلا عَن الْحَاكِم، وَنحن نعلم أَن الْأَب يسخطه مَا يرىٰ من وَلَده أَو بنته من الْأُمُور الَّتِي تهتك الْمُرُوءَة، وتزري بِالْعرضِ، سِيمَا إِذا كَانَ من ذَوي البيوتات، فارتكاب ذَلِك علىٰ عينه مَعَ مَنعه من الْكَلَام فِيهِ مُوجب للعقوق ومسقط لحقه من البرور. وَأما إِسْقَاطها لحقوق الإنسانية فَإِن الله ﷻ لما

خلق الْإِنْسَان كرمه وشرفه بِالْعقلِ، الَّذِي يعقله عَن الْوُقُوع فِي الرذائل، ويبعثه علىٰ الاتصاف بالفضائل، وَبِذَلِك تميز عَمَّا عداهُ من الْحَيَوَان، وَضَابِط الْحُرِّيَّة عِنْدهم لَا يُوجب مُرَاعَاة هَذِه الْأُمُور، بل يُبِيح للْإِنْسَان أَن يتعاطىٰ مَا ينفر عَنهُ الطَّبْع، وتأباه الغريزة الإنسانية، من التظاهر بالفحش والزنىٰ وَغير ذَلِك، إِن شَاءَ؛ لِأَنَّهُ مَالك أَمر نَفسه، فَلَا يلْزم أَن يتَقَيَّد بِقَيْد، وَلَا فرق بَينه وَبَين الْبَهِيمَة الْمُرْسلَة إِلَّا فِي شَيْء وَاحِد، هُوَ إِعْطَاء الْحق لِلْإِنْسَان آخر مثله، فَلَا يجوز لَهُ أَن يَظْلمه، وَمَا عدا ذَلِك فَلَا سَبِيل لأحد علىٰ إِلْزَامه إِيَّاه، وَهَذَا وَاضح الْبطلَان؛ لِأَن الله ﷻ حَكِيم، وَمَا ميز الْإِنْسَان بِالْعقلِ إِلَّا ليحمله هَذِه التكاليف الشَّرْعِيَّة من معرفَة خالقه وبارئه والخضوع لَهُ؛ لتَكون لَهُ بهَا الْمنزلَة عِنْد الله فِي العقبىٰ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. وَاعْلَم أَن الْحُرِّيَّة الشَّرْعِيَّة هِيَ الَّتِي ذكرهَا الله فِي كِتَابه، وَبَينهَا رَسُول الله ﷺ لأمته، وحررها الْفُقَهَاء رضي الله عنهم فِي بَاب الحجر من كتبهمْ، فراجع ذَلِك وتفهمه ترشد، وَبِالله التَّوْفِيق»[1].

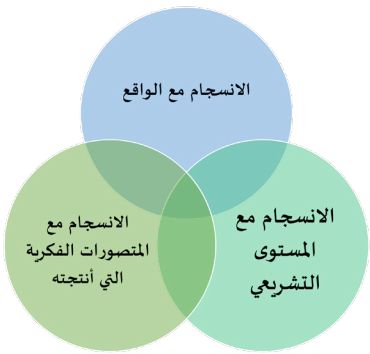
(١) الناصري، أحمد بن خالد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ**، ت: جعفر الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، د، ت) ج٣، ص١١٤. بدلالة الشنقيطي، **الأزمة الدستورية**، مرجع سابق، ص ٥٤٥.

□ الاختلال الثالث: إغفال النَّسَق

النَّسَق: هو مجموعة من المتصوّرات المترابطة مع بعضها ترابطًا منطقيًا، لتُشكّل في النهاية وحدة عضوية متماسكة.

والمراد به هاهنا: تلك العلاقات الفكرية التي تربط بين أجزاء التجربة المفاهيمية بعضها ببعض.

إذا تمهَّدَ هذا، فإنَّ المفهوم الواحد في النسق -بحسب دولوز[1]- ليس بسيطًا، بل مركبًا يتعلق مع سائر الوحدات الفكرية المشكّلة للتجربة المفاهيمية، فهو يُدرك عبر شبكة علاقات مع مفاهيم أخرىٰ، ولا يُفهم إلا في إطار النسق الذي تنتمي إليه. فهو إذن نتاج أنظمة معرفية معقّدة من الأفكار الأكثر تجريدًا تتساند فيها الخبرة الفعلية مع البيئة الثقافية (عوامل الاجتماع والنفسيات)، ينضاف إليهما المنظومة التشريعية، وهذه الشبكة تعمل متفاعلة لتشكل الصِّفة النَّسَقية في الجهاز المفاهيمي.



مكونات النسق المفهومي

(١) دولوز، جيل، **ما هي الفلسفة**، ترجمة: مطاع صدقي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧) ص ٣٩.

وبالرجوع إلىٰ الكتابات السياسية لكل من طوماس هويز، واسبينوزا، وجون لوك، وجاك روسو، نلاحظ وجود شبكة من المفاهيم التي تعمل وتتحرك متضافرة ومتكاملة فيما بينها مُعَبّرة عن نمط جديد في التفكير السياسي، وذلك أمثال الشعب، والمواطن، والتعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، والوطن، والديمقراطية.[1]

لكن، وفي غمرة النقل المفاهيمي، تم تجاهل الارتباطات البنيوية المشكّلة للنَّسق المفهومي، حيث لم يتم التعامل مع المفهوم السياسي المنقول علىٰ أنه نسق معرفي يرتبط ارتباطًا عضويًا بالمستعمل وبظروفه المحيطة به، وبطريقة تعامله مع هذا المحيط.

ولذا يجب التمييز هاهنا بين استعارة المفهوم وتملّك المفهوم، فاستعارة المفهوم في ذاته لا تكفي لجعله زادًا صالحًا، لأنَّ المفهوم لا يُشكّل معرفة في حد ذاته، وإنما فقط يُتيح حدوثها.

□ الاختلال الرابع: غياب المعايرة (معايرة الواقع الفعلي)

أي معايرة الواقع الفعلي (التجريبي) لتلك المفاهيم في بيئتها الأصلية، بغرض التفريق بين المفهوم في حالته التجريدية والتحقّق الفعلي. فليس من العلمية ولا الواقعية أن نسارع إلىٰ نقل مفاهيم تتعارض مع الإدراك الغربي الذي جاء بها في ظروف تاريخية معينة، ثم بات يتنكّر لها بعد أن اختلف الواقع المعاصر في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي ظهرت فيه أول مرة.

---

(١) للتوسع يُنظر: السعيد بنسعيد، **المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر**، ضمن ندوة إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء: دار نويفال للنشر، ط٢، ٢٠٠١) ص ٢٢.

ولذا، فإنه يُشترط في عملية المعايرة عنصران أساسيان:

أ- التمثّل والواقعية، ونعني بها: استدماج المفاهيم الجديدة المتلقاة في الواقع الفعلي، بعد تجاوز قيود التصور الذاتي وقيود السياق التاريخي.

وقد ميز هيجل -في سياق حديثه عن مفهوم الإمكان التاريخي- بين مرحلة غرس المبدأ، ومرحلة إدخال المبدأ في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي[1].

ب- الاستمرارية، أي: استمرارية تطبيقها في ذلك الواقع الذي أفرزها وطوّرها، فتلك الاستمرارية وحدها ما يسمح بإضفاء الصلاحية والواقعية علىٰ المفهوم المنقول، ومن ثم نبرر صلاحيته للتطبيق في كل مجتمع تتوافر فيه خصائص الواقع السياسي الغربي.

فمصطلح أهل الذمة -مثلاً- لا يمكن تبيئته في حقل تداولي آخر، اعتبارًا بزوال حكمة التفريق بين المسلمين والذميين والمستأمنين، وتَفَصِّي جنسية الدولة الإسلامية عن الدِّين.

ومن أمثلة الخطأ في هذا المستوىٰ: مفهوم الديمقراطية الذي كثيرًا ما يتم اعتباره عند بعض المفكرين العرب مفهومًا مثاليًا كاملاً يعلو عن المساءلة والنقد، بينما هو يعاني من أزمة في التطبيق والممارسة، ويتعرض للنقد من قبل عدد من الغربيين أنفسهم، كتورمان أرنولد، وياريتو، وموسكا، ولا يقطعون بأنه النظام الأمثل، بل يرونه مجرد خيال.

وقد أثبتت الدراسات أنَّ ثلث المحرّرين الغربيين يمتنعون عن استخدام كلمة الديمقراطية في تحقيقاتهم وبحوثهم؛ لأنها في نظرهم تخالف ولا تتساوق مع إدراكهم السياسي ووعيهم الجماعي.

---

(١) نقلاً عن هيجل، **العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح (بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٧) ص٧؛ يُنظر: الشنقيطي، **الأزمة الدستورية**، مرجع سابق، ص ٥.

صحيح أنَّ فكرة الديمقراطية تستمد -نظريًا- قوتها وجاذبيتها من تلك المعاني الإيجابية التي يتضمنها التعريف من قبل: الحرية، والكرامة، والضمانات، وضمان التعليم، وأمثالها.

لكن في المقابل لم تعبّر الديمقراطية دائمًا عن حقيقة الإدراك أو الواقع السياسي الغربي، وما زالت موضع تساؤل ومناقشة، سيما ما يتعلق بالتطبيق الديمقراطي، مثل: طغيان واستبداد الأقلية علىٰ حساب الأغلبية المغيّبة، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وقانون التجنس، والاستفزاز الإعلامي، والانتهازية، والتغاضي عن الأنشطة الاقتصادية المدمرة للبيئة، والاستخفاف بقتل الأنفس استرضاء لشركات الأسلحة، والمتاجرة بالبشر...

■ خاتمة

□ نتائج

يطيب لي في نهاية هذا البحث أن أذكر أهم ما قاد إليه من النتائج، وهي:

– أظهر البحث أنَّ موضوع التشغيل الإسلامي لمترجمات الحضارة الغربية ستظل ملتاثة ما لم تصدر عن «**المنهج**» وتُصنع علىٰ عينه، فالتبيئة المفاهيمية هي في حقيقتها عمل مناهجي ذو قوة توصيفية وتفسيرية وتحليلية، ولذا دعت الورقة إلىٰ ضرورة تظهير المحتكمات المنهاجية المشروطة في عمليات التوطين المفاهيمي، بغرض تجاوز التوظيف الانفعالي (emontional investment) للمفاهيم الغربية.

– أوضح البحث أنَّ معركة المفاهيم هي من أهم الملاحم الحضارية التي يتَعَيَّن علىٰ الدَّارسين اعْتِرَاكها ومُجَالَدتَها، بغية تحقيق فهم صحيح للذَّاتِ الحضارية، ومدافعة التسلط المصطلحي الذي تمارسه ثقافة الخارج.

– رصد البحث مظهرين من مظاهر التعامل الأيديولوجي مع التبيئة المفاهيمة:

الأول: عقدة الخصوصية.

والثاني: عقدة المقايسة مع المصطلحات الغربية.

وكلاهما يؤثر علىٰ عملية التراسل المفاهيمي الراشد بين النظامين الإسلامي والغربي، فالأول مُفْضٍ إلىٰ الحرمان، والثاني ينتهي إلىٰ حالة من التيهان.

□ توصيات

وإنَّ البحث إذ يُقَدِّم هذه النتائج فإنه يُوصي بالآتي:

- الدعوة إلىٰ ضرورة تفعيل القول الإبستمولوجي[1] في الفكر السياسي العربي، واستثمار مكتسباته المنهجية قصد ترشيد عمليات النقل المفاهيمي للموضوعات الغربية.

- الدعوة إلىٰ إعمار وتظهير المصطلحات الإسلامية لتفصح عن مفاهيمها وتصوراتها الخاصة عن الدولة والمجتمع والسلطة، وإبداع الألفاظ التي تعطي للتجربة الإسلامية استقلالها وفَرادتها.

- ضرورة توظيف البحوث البينية لضمان توطين سليم للمفاهيم الوافدة.

- استلهام التجربة الإسلامية في أقلمة المفاهيم وتكييفها، تبعا لقواعد التداول الإسلامي، وذلك علىٰ غرار صنيع الأصوليين -مثلاً- في استلهام المفاهيم من النظم المعرفية المحايثة كعلم الكلام، وعلم المنطق، حيث توفقوا في توطين إخصاب علم الأصول بمفاهيم هذه العلوم بما ينسجم مع طبيعة النظر الأصولي.

- عقد ندوة دولية حول موضوع التشغيل القسري للمفاهيم السياسية الإسلامية في الموضوعات الحديثة.

- تظهير المفاهيم السياسية الإسلامية وتحويلها إلىٰ مفاهيم إجرائية، اعتمادًا علىٰ منهجية الدرس المصطلحي التي اقترحها المعهد الفاسي.

---

(١) لأنَّ السؤال الإبستمولوجي يطرح السؤال الآتي: ما الصحيح وما الخطأ في هذه المعرفة.

تلك هي أهم الآفاق التي آثرت أن أختم بها هذا العمل المتواضع، الذي أرجو أن يكون فيه ما يفيد إخواني العاملين في مجال الاصطلاح الإسلامي، والله المسئول أن يبلغ به السؤل، ويُقابله بالقبول، إنه خير مأمول.

وصلّ اللهم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

■ قائمة المصادر والمراجع

١. إنغريد ماير، **تمدد المعنىٰ المصطلحي**، ضمن كتاب **المعنىٰ في علم المصطلحات**، ترجمة: ريتا خاطر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩).

٢. الترابي، حسن، **الشورىٰ والديمقراطية** (بيروت: المستقبل العربي، ١٩٨٥).

٣. الجابري، **محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٠).

٤. جيل دولوز، **ما هي الفلسفة**، ترجمة: مطاع صدفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧).

٥. حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط١، ١٩٩٦).

٦. السعيد بنسعيد، **المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر**، ضمن ندوة إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء: دار نويفال للنشر، ط٢ ، ٢٠٠١)،

٧. الشاروني، عمر، **المفهوم في موضعه** (تونس: دار الجنوب، ١٩٨٧).

٨. الشنقيطي، محمد المختار، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية** (الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية، ط٢، ٢٠١٩).

٩. عبد الفتاح سيف الدين، وآخرون، **ندوة بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨).

١٠. عبد الله إبراهيم، **المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزيات الثقافية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥).

١١. عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (المغرب: المركز الثقافي العربي،ط٥، ١٩٩٣).

١٢. الغنوشي، راشد، **حوارات مع قصي صالح** (المغرب: منشورات مجلة الفرقان البيضاء).

١٣. الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

١٤. القرضاوي، يوسف، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٩٩٣).

١٥. القرضاوي، يوسف، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥).

١٦. كمال حبيب، **الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).

١٧. الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ت: عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٩-١٩٩٩).

١٨. مالك بن نبي، **القضايا الكبرىٰ** (بيروت: دار الفكر المعاصر،ط٢، ٢٠٠٠).

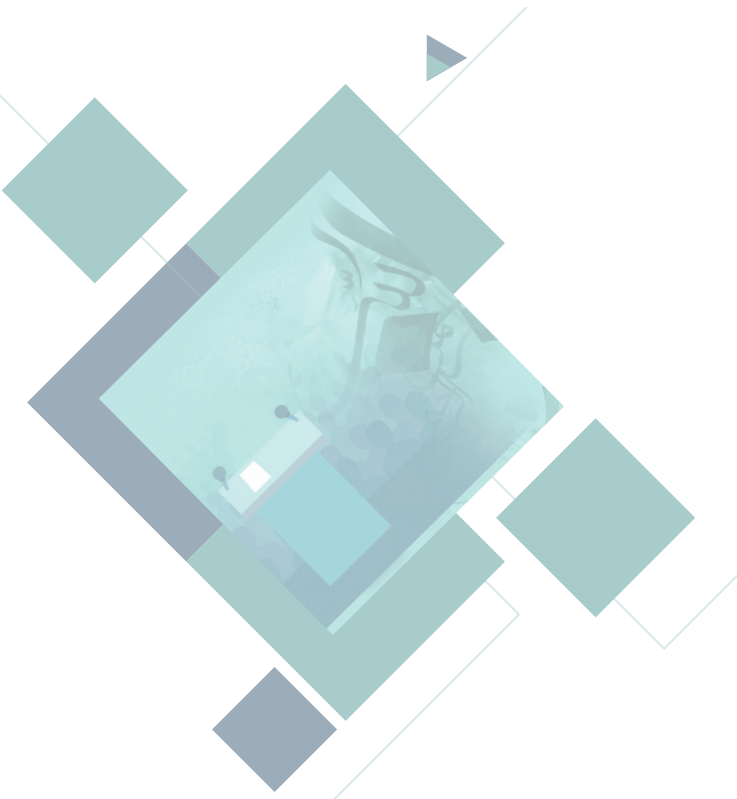
١٩. المسيري، عبد الوهاب، **الثقافة والمنهج** (دمشق: دار الفكر،ط١، ٢٠٠٩).

٢٠. منىٰ، أبو الفضل، **الحوار مع الغرب آلياته وأهدافه و دوافعه**، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨).

٢١. الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصىٰ**، ت: جعفر الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، د، ت).

٢٢. هويدي، فهمي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٣).

٢٣. هيجل، **العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح (بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٧).



المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية

قراءة في المنهج

نقد المقاربات المعاصرة
في الفكر السياسي الإسلامي؛ محمد شحرور نموذجا

د. محمد حمود البغيلي

نقد المقاربات المعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي؛ محمد شحرور نموذجا

د. محمد حمود البغيلي*

ظهرت في الآونة الأخيرة بعض الأقطاب الإسلامية المتشددة، وهي تتراجع عن مواقفها السابقة، بل وتعتذر عن بعض أطروحاتها في مختلف ميادين الحياة، وبالطبع منها الحقل السياسي.

وبما أن ثمة أصواتا تجديدية حداثية مدنية حاولت، وما تزال، كسر قيود التقليد في قراءة النصوص الدينية، وتواكب عملية المراجعة الكبرىٰ للمعتقدات الدينية السائدة، فقد وجد الباحث ضرورة نقد بعض المفاهيم الناتجة عن أهمية القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، وهي قراءة المفكر محمد شحرور.

بيد أن هذا البحث سيسلط الضوء علىٰ نقد بعض المفاهيم السياسية النابعة عن قراءة شحرور المثيرة للجدل، نظراً لاتساع مشروعه

(١) أديب وباحث سياسي كويتي، حاصل علىٰ درجة الدكتوراه في الفلسفة السياسية حول التأويل السياسي في القرآن الكريم، والماجستير في العلوم السياسية. وهو مدير المعلومات والمراسلات بديوان سمو رئيس مجلس الوزراء، وعضو مجلس إدارة سابق رابطة الأدباء الكويتيين في دورتين ٢٠١٥ و٢٠١٧، وعضو جمعية الصحفيين الكويتية، والأمين العام الأسبق للنادي السياسي في جامعة الكويت.
له مؤلفات ودراسات منشورة في الأدب والفكر والنظم السياسية، منها: ضحية رأي، حين تمتزج الرومانسية بالفكر والسياسة (رواية ٢٠٠٦)؛ وعاصفة في أروقة الجامعة (مذكرات خريج ٢٠٠٧)؛ ومملكة الكويت الديموقراطية (مشروع سياسي ٢٠٠٨)؛ والمعارضة السياسية في الإسلام، بين النص والتجربة التاريخية ... دراسة في النظم السياسية الإسلامية (٢٠١٣) وغيرها. وله مشاركات في مؤتمرات وفعاليات.

التأويلي، الجديد في كثير من النقاط والمحاور، التقليدي في بعضها الآخر، والمقصود بالتقليدي هو الانتماء إلىٰ بعض مواقف قديمة ترجع إلىٰ مدرسة أهل الرأي والكلام في أوج ازدهارها في العصر العباسي.

وعليه، قبل الولوج إلىٰ غاية البحث والدخول في المواضيع السياسية، من الضروري التطرق إلىٰ ملامح المشروع في القراءة والتأويل لنصوص القرآن الكريم بعيدا عن المرجعيات الإسلامية الأخرىٰ، كالحديث، والإجماع، وأقوال الصحابة، والتابعين، وقريبا من العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة.

■ اتجاهات وملامح مشروع محمد شحرور

انطلاقًا من الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا والمنهج الرياضي والحقل الفيزيائي، يقدم محمد شحرور، كما في أغلب كتبه، قراءات جديدة للقرآن، كما يعتمد بمنهجيته العلمية التي استقاها من المناهج النقدية والتأويلية في الغرب، علىٰ النص القرآني مباشرة، دون الأخذ بالنص النبوي أو السلفي، بقصد الوصول إلىٰ نتائج تنفي التناقض بين القرآن والعلم، مخرجًا القصص من إطار السرد التاريخي إلىٰ آفاق إنسانية ومعرفية.

إن ما يهم في هذا التمهيد هو الوقوف علىٰ بعض ملامح منهجيته وأفكاره خلال ممارسته التأويل، واستخلاص أهم النتائج السياسية التي توصل إليها.

الجدير بالذكر، أن استعانته بالمنهج الرياضي والفيزيائي لتفسير القصص القرآني واستنباط الأحكام، امتداد للكتب العقلانية في التفسير القرآني، مثل كتاب مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي الفيلسوف والفقيه، ومع أنه شافعي المذهب، إلا أن الرازي يذهب في المسائل المختلف فيها مذهب المتكلمين، ويستعين بالعلوم الرياضية والطبيعية في تفسير القرآن، وهذا ما نهجه محمد شحرور وغيره من المعاصرين.

وما زال محمد شحرور يواصل إنتاج مشروعه العلمي المثير للجدل، وقد لقي مشروعه تفاعلاً إيجابيًا تارة، وتارة أخرىٰ تعرض لسهام النقد من الجانبين، المعسكر التنويري والمعسكر الديني التقليدي.

إن الركيزة الأساسية في مشروع محمد شحرور هي عدم وجود ترادف في القرآن الكريم، وهو يتبنىٰ صراحة مذهب ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، إذ اعتمد عليه بشكل أساسي، دون إغفال بقية المعاجم، مع العلم أن أبا زيد الأنصاري أحد أساتذة سيبويه وابن خالوية والأصمعي

وابن جني يؤكدون وجود الترادف في لغة العرب[١].

وإن أقر شحرور بوجود الترادف في الشعر، فإنه يبرره بضرورات القافية والوزن التي تحكم الشاعر، ولكن هذا غير متضمن في النص القرآني، إذ أوضح خالد السيف أن منع الترادف اللغوي أقره حديثًا من علماء الألسنيات جيفري ليتشي، الذي ذهب إلىٰ أنه لا توجد كلمتان تتفقان في معناهما الصريح والأسلوبي[٢]، وغيره قد ذهب إلىٰ ضرورة التمييز بين التشابه والتماثل، فالتشابه لا يعني التماثل بالضرورة[٣].

ومن أبرز معالم مشروع محمد شحرور، اعتماده علىٰ أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها، وهذه المعرفة تبدأ بالحواس، وتتصف المعرفة الإنسانية بالتواصل، وترتبط بتطورات الحقول العلمية، وهذه المعرفة لا تتعارض مع القرآن الكريم، كما أنها بطبيعة الحال لا تتعارض مع الفلسفة، أم العلوم، بمعنىٰ أنه لا توجد تناقضات بين الوحي والعقل وبين الوحي والحقيقة، وأن كل ما جاء في النصوص المقدسة قابل للفهم[٤].

وبناء علىٰ هذه الرؤية العلمية، فإن المنطق الرياضي بدا مهمًا في كشف تأويل القرآن عند شحرور، كما لاحظ السيف، وكون هذا المنطق لم يكن سائداً في العصور الإسلامية الأولىٰ فهذا لا يعني عدم صحته في

---

(١) السيف، خالد، **ظاهرة التأويل الحديثة** (جدة: مركز التأهيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٥) ص ٢١١.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٢٠٢.

(٣) كوزهز هوي، ديفيد، **الحلقة النقدية-الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة** (كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٧) ص ٣٨.

(٤) الجمل وآخرون، **مطارحات في التفسير** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥) ص ٤١-٤٢.

فهم القرآن الكريم، وهو لا يعيب العلماء المسلمين بقوله: «لا نلومهم علىٰ ذلك، لأن مفهوم الحدود والتحليل الرياضي وضعه إسحاق نيوتن بالقرن السابع عشر»[1]، لذا قد مارس شحرور نظرية الحد الأعلىٰ والحد الأدنىٰ الرياضية في إعادة صياغة بعض التشريعات الإسلامية، وبالطبع فإن هذا الفهم سيكون مترتبًا علىٰ كل فرد حسب خلفيته العلمية والثقافية، وسيزداد النص القرآني انفتاحًا علىٰ احتمالات المعنىٰ.

ونسبية الفهم هذه، لم تغفل علىٰ محمد شحرور، إذ يصرح أن القرآن مطلق، ولكن قراءاته نسبية، وكان دور النبي تحويل المطلق إلىٰ نسبي، والحركة ضمن حدود الله، بحيث تكون أفعال النبي مرتهنة بإطارها الزمني والمكاني، وهو في هذا المنحىٰ لا يلغي السنة النبوية، وإنما يصيغها في إطار آخر غير الإطار الذي وضعها فيه الفقهاء علىٰ حد تعبيره[2].

تتعدد، في أكثر من مؤلف ضخم، مشاريعُ محمد شحرور التأويلية، ولكن في أهم أعماله، الكتاب والقرآن وكتاب القصص القرآني علىٰ جزأين، كما لا يمكن إغفال كتبه الأخرىٰ وتأويلاته المتوسعة بعمق، مما سيتم الاستعانة بقراءاته السياسية في الصفحات المقبلة، بينما هذه التوطئة مخصصة لمشروعه في كتاب القصص القرآني، وما كتبه في تحديد فلسفته وقراءته للقصص وأحداثها، ولكن علىٰ عجالة يستوجبها البحث.

لقد اختار محمد شحرور جدل الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة والمجتمع بصفته مدخلا لفهم وتأويل القصص القرآني، وبدون هذا الجدل يتحول القصص القرآني علىٰ حد تعبيره إلىٰ حوادث تاريخية مبهمة وغامضة، وحينها تنشأ أساليب التفسير الخرافية والأسطورية لفك ذاك الغموض، ومن هنا دعا شحرور إلىٰ تأسيس فلسفة تأويلية معاصرة

(١) السيف، **ظاهرة التأويل**، مصدر سابق، ص ٢١٦ ؛ ٢١٨.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٢٥٧.

لقراءة القصص القرآني في ضوء التنزيل الحكيم ومناهج البحث التاريخي المعاصرة[١].

تهدف قراءة شحرور إلىٰ اكتشاف الغاية من القصص من داخل المصحف نفسه كشرط أولي وفق قراءةٍ تستحضر الإنسان المعاصر وسقفه المعرفي والشروط الموضوعية لصيرورة الحركة التاريخية من منظور العلوم المعاصرة، أي في إطار منهجي وقواعد يحددها العقل العلمي الفعال؛ لذا فإن القصص القرآني ليس مجرد سرد وإنما العبرة تستبطن الأحداث[٢].

ومن خلال القصص أيضاً يتم اكتشاف قضايا التراكم المعرفي والقيمي في المجتمعات منذ القدم ودور الوحي في توجيهه، ومن ثم تطوير الضمير الإنساني ومتطلباته التشريعية، وهذا ما يكشف البنيات الرئيسة لتشكل الوعي الإنساني عبر التاريخ، الوعي بذاته وبالآخر وبالمقدس، أي من خلال تلك المنهجيات في قراءة القصص يتم إدراك نضج كينونة الإنسان القادرة علىٰ توليد التشريعات وإعادة تصحيح المفاهيم[٣].

إذن القصة القرآنية ليست نابعة كمكون من مكونات معارف النبي محمد، كما يزعم رودي باريت، حيث حاول تصنيف أغراض القصص القرآني علىٰ أنها انفعالات نفسية تعبر عن حالة الصراع بين النبي وخصومه[٤].

---

(١) شحرور، محمد، **القصص القرآني-قراءة معاصرة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠) ص ١٧٥.

(٢) **المرجع السابق**، ص ١٨٣.

(٣) **المرجع السابق نفسه**، والصفحة ذاتها.

(٤) عبد الستار وآخرون، **القرآن الكريم في كتابات رودي باريب** (دمشق: دار الماجد ودار العصماء، ٢٠١٤) ص ٢٥٨؛ ٣٥٩.

ومن هذا المنطلق، فإن اكتمال دور الوحي مرتبط بمرحلة الرشد الإنساني، ولا يتعارض مع مفهوم المعجزة الوارد في القصص، فهي من منظور شحرور، أي المعجزة، قد أتت ضمن نسق ثقافي في إطار حركة التاريخ، ولولا هذا النسق ما كان لها أثر بالتاريخ، وقراءته الحالية للقصص والمعجزات تفيد الإنسان المعاصر كونها قفزة معرفية في تطويع قوانين الطبيعة[1].

وقريباً من اسبينوزا باعتبار أن أقدار الله هي قوانين الطبيعة، فإن شحرور يرىٰ أن القوانين المادية الموضوعية هي كلمات الله، وبالتالي هي حتمية يخضع لها كلية ككائن موجود في الوجود، ولكنه في إطار الفكر، فهو حر بمقدار معارفه، وكلما ازداد معرفة ازداد حرية[2].

أدرك شحرور كغيره أن التأويل هو سبب التباينات بين المذاهب الإسلامية، حيث تم توظيفه لخدمة المصالح المذهبية والسياسية أحياناً، ولذلك سعىٰ في إطار القصص القرآني لتبيان أهمية التأويل في الكشف عن فهم راسخ متراكم لشيء غائب غير مدرك في الحاضر، وتحويل هذا الشيء إلىٰ صورة ذهنية قابلة للفهم والقبول، ضمن شروط وظروف وواقع زمن التأويل، لذا يمكن القول إن وجود الإنسان ككينونة حرة وواعية يحقق إمكانية التنبؤ بسيرورة الحركة التاريخية، وإن كانت هذه الإمكانية معقدة جداً، حيث تتداخل وتتعالق عوامل متعددة فيها السياسة والمعتقدات والتقاليد والوعي الجمعي والإرادة، وباختصار، وظيفة الإنسان الحر تأويلية، بمعنىٰ تأويل الماضي والحاضر للتخطيط نحو المستقبل[3].

(١) شحرور، **القصص القرآني–قراءة معاصرة**، مصدر سابق، ص ١٨٤.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٢٠١.

(٣) **المرجع السابق نفسه**، ص ٢١٥–٢١٦، و٢١٨ و٢٢١.

■ مرجعيات فكر شحـرور

من المؤكد أن النص القرآني هو المرجع الرئيسي عند شحرور؛ لأنه من خلال كتبه جميعا يجعل من العلوم الأخرىٰ مغذيـًا لقراءته التأويلية المعاصرة، مهما اتفقنا أو اختلفنا معها.

غير أن الباحث في هذا المقام سيرجع إلىٰ الجزء الثاني من كتابه حول القصص القرآني المعنون بـ «القصص القرآني – قراءة معاصرة: من نوح إلىٰ يوسف» إذ إنه يوضح إلىٰ حد كبير المرجعيات وآليات شحرور في القراءة والاستنتاج.

يلوذ شحرور إلىٰ علم الآثار «الأركيولوجيا» في الكشف عن معاني ومقاصد القصص القرآني، وذلك كما أكد عليه في مقدمة الكتاب[1]، حيث يمضي علىٰ ما ورد في الألواح القديمة مقارنـًا ومحللاً بعض النصوص المختارة، كي يفهم الأحداث التي ذكرها القرآن الكريم عن حقب تاريخية سبقت الوحي.

حاول شحرور في كثير من المواضع ربط الآيات القرآنية بتطورات بشرية تهتم بها علوم متخصصة حديثة، مثل محاولة ربط بعض الآيات في علم الأنثربولوجيا[2]، حيث أكد أن الصيد البري بدأ في عهد النبي نوح بينما الزراعة ظهرت في عهد النبي هود علىٰ ضوء النصوص القرآنية.

---

(١) شحرور، **القصص القرآني–قراءة معاصرة: من نوح إلىٰ يوسف** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢) ص٧.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٦١.

كما يلجأ إلىٰ علماء الجيولوجيا[١] في تدعيم مواقع حضارة عاد المذكورة في القرآن الكريم، وتأييد جغرافيين قدماء «بليني الكبير، وبطليموس الإسكندري» باستعراض زيارتهما للجزيرة العربية الخضراء في ذلك الزمان، حسب تدوينهما، ولا يجد حرجًا بالاستشهاد بصور وكالة الفضاء الأمريكية لباطن الأرض في نفس المنطقة.

ثمة التفاتة غريبة بالنسبة لمحمد شحرور، وهي إشارة إلىٰ علم الأنساب العرب[٢] في البرهنة علىٰ بعض أطروحاته رغم أنه يؤكد بأن علم الأنساب مشكوك به، وفيه الكثير من المبالغات.

كما استعان محمد شحرور بالمنهج الإحصائي[٣] في كثير من الاستشهادات، منها علىٰ سبيل المثال: تكرار رقم «١٢» في أخبار عدد من الأنبياء والرسل وأصحاب المسيح الحواريين وعدد أسباط بني إسرائيل وأبناء النبي إسماعيل، بل ويتعاظم التأويل الرياضي لديه بالتساؤلات حول إمكانية ربط الرقم «١٢» بأقسام الزمان كعدد الشهور ١٢ وغيرها من الفرضيات والتساؤلات.

ولا تخلو قراءته المعاصرة من انتهاج آليات البحث النقدي وفق «التناص»، وهي كثيرة الشواهد، فعلىٰ سبيل المثال لا الحصر:[٤] مقارناته النصية بين الطوفان في الألواح العراقية القديمة والتوراة والقرآن، كذلك هوية النبي إبراهيم بين علم التاريخ والتوراة والإنجيل وكتب الصابئة، وقس علىٰ ذلك بقية القصص القرآني المتصلة بالأنبياء.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٨.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٦٦، و١٧٧، و١٧٩ و١٨٢.

■ القراءة السياسية لبعض المفاهيم

□ أولًا- العدل:

إن الطرح الطوباوي الذي تبناه عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين تجاه مفهوم العدل، لا يتماشىٰ مع وقائع التاريخ الإسلامي المخالف للمشروع القرآني الأخلاقي، فاغتيال الخليفة عثمان بن عفان كما يذكر محمد شحرور جاء بعد «ثورة» انطلقت بمفاهيم الإسلام وقيمه العليا، وكانت أول ثورة اجتماعية مسلحة(١).

بل يشير إلىٰ أن اللجوء إلىٰ القوة لتحقيق العدالة ليس موقفًا إسلامياً عند التمرد علىٰ عثمان بن عفان، وإنما هي فكرة قديمة، وأقدم الإشارات لها إشارة أفلاطون، إذ إن السوفسطائيين قد تبنوا مثل هذه الفكرة، فينقل عن غلوكون: إننا لا نمارس العدالة إلا رغماً عنا لعجزنا عن ارتكاب الظلم، الأمر الذي دفع أفلاطون إلىٰ تفنيد هذا الموقف عن طريق ربط الحق الطبيعي بالعدالة، فمثال الخير أو الإله الأكبر أو صانع الكون حسب التسمية الأفلاطونية هو: المؤسس الحقيقي للحق والعدالة؛ لذا فقد خلق الإنسان خيراً علىٰ طبيعته(٢).

من جهته، توسع شحرور في المفهوم ليشمل «كل شيء» إذ أكد أن أسس العمل الصالح في الإسلام؛ العدل في كل شيء(٣).

ويرىٰ أن الإسلام جاء لمحاربة الطغيان في كافة أشكاله تحقيقاً للعدل، وهو إذ نحا في هذا الاتجاه فإن أدواته جاءت في إطار التأويل القرآني، وأنواع الطغيان في القرآن حسب الفهم الشحروري هي أولاً، الطغيان العقائدي

---

(١) شحرور، **الدين والسلطة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥) ص ٢٥.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٢٣٠.

(٣) شحرور، **الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦) ص ٣١.

ممثلا بالإكراه الديني، والطغيان الاجتماعي أمام التقاليد الدينية التي لا أصل لها في النص، والطغيان الفكري ممثلا بأخذ استنتاجات البعض دون تفحص، والطغيان العلمي حيث طغىٰ الوهم والخرافات علىٰ التأويلات الدينية في مسائل العلم والخلق والكون، والطغيان السياسي بدأ مع تأليه الحاكم، وانتهىٰ بالنصوص القرآنية إلىٰ أبسط الجرائم البشعة ضد الأفراد، ثم الطغيان الاقتصادي واحتكار الثروات[1].

ما يعنينا في هذا البحث هو الطغيان السياسي، وعليه فإن فقهاء السنة، ومنهم الشافعي وابن حنبل وابن خلدون وابن قتيبة، ممن برروا الصبر علىٰ استبداد الحكام وتجريم من تمرد علىٰ جورهم[2]، فذلك يرجع إلىٰ تأطير الإسلام ضمن أطر محصورة زمانًا ومكانًا بالنظم المعرفية السائدة في عصرهم، والتي ما زالت مسيرة علم أصول الفقه واللغة العربية في عصرنا الحالي[3]، وآخر من أسهم في اكتمال صياغة هذه الأطر هو بلا شك الإمام الغزالي.

■ ثانيًا-الأمة والقومية والشعب:

جاء مفهوم الأمة في القرآن الكريم بعدة معاني، كما يتفق المفسرون الأوائل والأواخر، فقد جاء بمعنىٰ الوقت، مصداقًا للآية: ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ ﴾ [هود: ٨]، وتأتي بمعنىٰ قدوة، مصداقًا للآية: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا ﴾ [النحل: ١٢٠]، وتعني أيضًا الطريقة المتبعة، للآية: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٢]، وتأتي بمعنىٰ جماعة من الناس، للآية: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ

(١) **المرجع السابق**، ص ١٣٧-١٤٣ و ١٤٥.

(٢) بن تمسك، مصطفىٰ، **ابن رشد-السياسة والدين بين الفصل والوصل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥) ص ١٩٨.

(٣) شحرور، **الدين والسلطة**، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ ﴾ [القصص: ٢٣]، وقد استخدم المصطلح بمعنىٰ السلوك المشترك للناس والبهائم معًا، مصداقًا لقوله ﷻ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام: ٣٨].

أما المعنىٰ الشائع فهو جماعة من الناس التي تتبع ملة واحدة، مصداقًا للآية: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، وهو المعنىٰ الذي يصفه الطبري بأنه المعنىٰ الأصلي لكلمة أمة[(١)]، وكذلك محمد شحرور يرىٰ أن النص القرآني يستخدم كلمة أمة عندما يريد الله ﷻ من الناس القيام بعمل مشترك، أو عن ذكر التطور التاريخي للعادات والسلوكيات والشرائع والثقافات، ولم يستعمل مصطلح أمة للفرد إلا في حالة واحدة مع النبي إبراهيم؛ لأنه شذ عن قومه في سلوكه[(٢)].

غير أنه في العصر الحديث جرىٰ تبني التأويل السياسي الإسلامي للمعنىٰ القرآني بأن الأمة هي جماعة من الناس، ومن المفكرين رشيد رضا الذي تطرق للأمة بصفتها إحدىٰ الركائز الأساسية للبناء السياسي في الإسلام، مقدمًا نظرية سلطة الأمة وقدرتها في عزل وتنصيب الولاة، وقد بدأ ذلك متأثراً بجان جاك روسو، وحسب محمد شحرور، فإن مفهوم سلطة الأمة دفع حسن البنا وسيد قطب فيما بعد إلىٰ تبنىٰ مفهوم مستقل، وهو الحاكمية التي صيغت وفق ظروف اجتماعية معينة ومرحلة تاريخية محددة أثرت علىٰ الاثنين وجماعتهما السياسة[(٣)].

---

(١) نصار، ناصيف، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** (بيروت: الطليعة، ٢٠٠٣) ص ١٦-١٨.

(٢) شحرور، **الإسلام والإنسان**، مصدر سابق، ص ١٧٣.

(٣) شحرور، **الدين والسلطة**، مصدر سابق، ص ٥٤ و٥٦.

أما مفهوم القومية فقد اتصل بذكر القوم في كتاب الله وفق معاني، جمع الذكور فقط حينا، وحينا آخر مجموعة من الناس العاقلين ذكورا وإناثا، والرابط في هذه المجموعة هو وحدة اللغة والثقافة المشتركة، وبالنسبة لمعنىٰ «شعب» القرآني فهو من أفعال الأضداد، الذي تعنىٰ التجمع والفرقة، بل إن شحرور يربط فهم معنىٰ المفردة بالمعنىٰ المتقدم جدا، أي بالدولة ذات الكيان السياسي والاقتصادي، إذ إن الفهم يتأتىٰ بجمع معاني القومية والأمة في مصطلح الشعب[1].

□ ثالثًا- المواطنة والولاء:

إن باب التأويل إذا فتح علىٰ مصراعيه قد يؤدي إلىٰ تمازج ما أنتجه العقل مع التطور التاريخي للشعوب وبين ما ورد في نص التنزيل، خاصة مع استعارة وتوظيف المفاهيم المعاصرة، فعلىٰ سبيل المثال، يرىٰ محمد شحرور أن الأمانات في الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، تعني ضرورة المحافظة علىٰ روح المواطنة للحفاظ علىٰ تماسك واستقرار المجتمع[2]، وبالطبع فإن المواطنة ما هي إلا مفهوم تنويري بدأ مع الثورات القومية في أوروبا.

أما معنىٰ الولاء في اللغة فهي من الأضداد، فهو يعني الإقبال أو الاتباع، بينما جاء في المعنىٰ الاجتماعي بالاتباع إلىٰ أسرة أو عشيرة أو قبيلة بصفته ولاء نسب، بينما الولاء القومي الذي هو ولاء لغة ولسان.

وقد يترافق الولاء القومي مع الولاء الأسري والعشائري وقد لا يترافق؛ لذا فهو يرىٰ أن الرسالات السماوية نزلت عموما لتهذيب هذا الولاء وضبطه ضمن إطار التعارف والتواصل والعيش المشترك[3]،

---

(١) شحرور، **الإسلام والإنسان**، مصدر سابق، ص ١٧٤-١٧٦.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٤٨.

(٣) **المرجع السابق نفسه**، ص ١٧٧-١٧٨.

مستدلًا بقوله ﷻ في سورة الحجرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣].

□ رابعًا- مفهوم الحرية:

بعد شرح لغوي معقد وغير واضح، يصل شحرور إلىٰ أن مصطلح العروة الوثقىٰ الذي ورد في القرآن الكريم يعني الحرية، ويستدل علىٰ ذلك بسياق الآية في سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، لهذا فإن الإنسان ليس مسلوب الإرادة، بل خلق بكامل حريته في حالة الفطرة، والعقل يرفض كل أنواع الخضوع والاستعباد، وأهم مسألة إنسانية في الوجود هي مسألة عبادة الله ﷻ، وبما أن الإنسان حر في اختيار دينه فإن كل شيء دون ذلك يتوافق مع تلك الحقيقة[1].

وفي نفس الفصل من المصدر نفسه يحدد شحرور ويفّصل أن الحرية ليست مطلقة، وإنما مقيدة وفق الشواهد القرآنية، ومن هذه القيود سلطة الوالدين وسلطة المجتمع وسلطه المعرفة وسلطة الدولة.

■ خامسًا-الدولة والسلطة:

أفرز عصر التنوير قناعات تتعارض مع الدولة الدينية، فعلىٰ سبيل المثال، يذهب جون ستيورات ميل إلىٰ أن المجتمع الديني هو مجتمع غير ليبرالي؛ لأنه في نظام حكمه فردي استبدادي، وفي نظامه الاجتماعي العام مؤسس علىٰ الإجماع في الرأي، وتحريم النقد والنقاش المفتوح، فالتحريم يمس حرية الفرد، ويفترض عدم معرفته بمصلحته[2].

---

(١) شحرور، **الدين والسلطة**، مصدر سابق، ص ٢٦٥، و٢٦٧، و٢٧٠.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٣٤٨.

هذا الرأي تطور في الأدبيات الإسلامية ليتحول الإسلام من دين دعوي إلىٰ نظام جديد، وممن رسخ مثل هذا المنظور في العصر الحديث أبو العلاء المودودي ومحمد الغزالي، فالأول يصف الإسلام بالنظام الكلي الشامل المعتدل العادل الصالح للإنسانية جمعاء[١]، أما الثاني فيرىٰ أن الإسلام عقيدة ونظام، وركيزة النظام الفرد المسلم الصالح[٢].

وقد أشار محمد شحرور إلىٰ أن عملية الفصل بين الدين والدولة مع اسبينوزا من عوامل تطور العلمانية، التي هي أحد عوامل تطور مفهوم الدولة في المجتمعات الإسلامية[٣]، ولم يكن في ذلك متفردا بين المعاصرين، فمثلا علي الوردي، يصف جمع الدين والدولة كمن يجمع الماء والنار معا، وأنه من الصعب جمعهما، وكذلك أوضح مبارك أبا عزيزي بأن العباسيين حاولوا وفشلوا في تلك المحاولة[٤].

تعد جدلية الدين والسلطة، قائمة منذ بدء الخليقة، كما يرىٰ محمد شحرور، فهي فاعلة وسط سجالات دائمة دون غالب أو مغلوب، فلا أحد يسيطر علىٰ الآخر، ولا يقدر علىٰ الانفكاك عنه، ولكن مع توماس هوبز، بدأت محاولات التجاوز للتقاليد والوحي والحق الإلهي للملوك؛ لذا فهوبز، حسب شحرور، قدم السلطة علىٰ أنها الشيء الوحيد الذي يحول بين الإنسان وعودته للهمجية، وهذه السلطة لابد أن ترتبط بالمصلحة، لا بشيء آخر[٥].

---

(١) **المرجع نفسه**، والصفحة ذاتها.

(٢) الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي** (الجيزة: دار نهضة مصر للنشر، ٢٠١٥) ص ١٩٧.

(٣) شحرور، **الدين والسلطة**، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٤) أبا عزيزي، مبارك، **الحق في العلمانية** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٦) ص ٥٣.

(٥) شحرور، **الدين والسلطة**، مرجع سابق، ص١٢ و٢٢١.

ومن خلال القراءة الشحرورية نجد أن ثمة ثلاثة قوانين مغلقة للتاريخ(١)، وتتصل بتطور الدول والحضارات:

١. القانون الذي يشير إلىٰ أن الزمن كفيل بإهلاك كل الحضارات وإلغاء الأشكال القديمة، مصداقا لقوله ﷻ في سورة الأعراف: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٣٠].

٢. القانون الذي يقول: إن الامتيازات الطبقية تؤدي إلىٰ دمار الحضارات، كما ورد في قوله ﷻ في سورة الإسراء: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء: ١٦].

٣. قانون الهلاك الحتمي لكل الحضارات قبل يوم القيامة، كما جاء في قوله ﷻ: ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: ٥٨].

وبخصوص الدولة، يتبنىٰ شحرور المفهوم العلمي المعاصر بأن الدولة هي كيان يتكون من إقليم يمثل الحيز الجغرافي، وشعب يمثل المجموعات البشرية علىٰ الأرض، وسلطة تحمي الأرض وتنظم الشعب وتحافظ علىٰ وجوده واستقلاليته(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٣٥.

كما يتبنىٰ شحرور مفهوم الدولة المدنية؛ لأنها تتأسس علىٰ نظام من العلاقات بين الأفراد، قائم علىٰ الحرية والمساواة والعدل في الحقوق والواجبات، وتوفير حق المواطنة لدىٰ الجميع، والمواطن هو الفرد الحر في اختياراته، غير أن المواطنة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا توفرت فيها الديمقراطية الليبرالية، لكونها تتيح الفرصة للتنافس الحر والخلاّق بين مختلف التوجهات السياسية، مما يؤدي إلىٰ رقي المجتمع والنخبة الحاكمة علىٰ حد سواء[1].

وبالنسبة للدولة المدنية التي يؤمن بها شحرور فقد أكد فيها علىٰ أهمية الدستور وصياغته من قبل الشعب؛ لأنهم المعنيون في تحديد القواعد الأساسية لشكل الدولة والسلطة في النظام الرئاسي أو البرلماني، الملكي أو الجمهوري.

والقرآن الكريم رغم ذكره مختلف أنواع العقود التي تنظم علاقات الأفراد في المجتمع تحت إطار عدة مفاهيم، مثل العهد والعقد والوعد والميثاق، إلا أنه حسب شحرور لم يذكر صيغة ثابتة للعقد الاجتماعي الذي يعتبر العقد الأسمىٰ في الدولة، واكتفىٰ النص القرآني بتقديم الخطوط العريضة لأي دستور والمبادئ التي يقوم عليها، تاركا للأفراد حرية صياغة دساتيرهم بأنفسهم، حسب الشروط والمتغيرات الزمكانية والظروف الخاصة بكل مجتمع[2].

والسلطة مهمة حسب شحرور، بوصفها حجر الأساس في تشكيل الدولة ومؤسساتها، وبالإمكان تحليل مفهوم السلطة علىٰ ثلاثة مستويات تتكامل فيما بينها، مستوىٰ القوة ومستوىٰ القانون، بمعنىٰ أن القوة كأداة للإكراه لابد أن تخضع لتقنين القاعدة القانونية، لتدخل الشرعية كمستوىٰ

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦٠.

ثالث يضمن الرضا والقبول، بعبارة أخرىٰ حينما وجدت الدولة وجدت السلطة، وحينما وجدت السلطة وجد الإكراه الذي يعده شحرور وغيره ظاهرة طبيعية وضرورية في بناء الدولة[1].

وأشار محمد شحرور إلىٰ أن ماركس ولينين ونيتشه وماكس فيبر اتفقوا علىٰ أن سلطة الدولة إنما هي احتكار الاستعمال الشرعي للإكراه، ولا يمكن تصور وجود الدولة من دونه، حيث يرىٰ ماكس فيبر أن الدولة ككل؛ هي سلطة الناس علىٰ الناس.

من ناحية نظرية فإن مبدأ فصل السلطات يرجع باعتراف شحرور إلىٰ الفلسفة اليونانية القديمة من الناحية النظرية، ولكن من الناحية العملية ظهر فعليا مع النبي محمد الذي فصل السلطات عن بعضها، وجعلها تعمل جميعها ضمن سياسة واحدة للدولة، أو تحت ميثاق واحد، والقفزة الفريدة لشحرور في هذا الجانب هو وصفه أولي الأمر في الإسلام بأنهم أنفسهم أعضاء السلطة التشريعية، ووظيفتهم سن القوانين الخاضعة لبنود ميثاق الدستور، بينما السلطة التنفيذية هي المحددة بشخص الرسول الكريم أو القادة والزعماء ومعاونيهم، وهم المسؤولون عن تنفيذ القوانين والقواعد التي تسنها السلطة التشريعية وتطبيق أحكام السلطة القضائية.

وبالإضافة إلىٰ السلطات الثلاث يبتكر شحرور سلطة رابعة؛ هي سلطة المجتمع، وهي سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

---

(١) **المرجع السابق نفسه**، ص٢٤٠ و٢٨١.

(٢) **المرجع السابق نفسه**، ص ٣٧١، و٣٧٣، و ٣٨١ و٣٨٦.

■ موقف الباحث

لا يمكن زعم الإحاطة بالمنحىٰ السياسي للمشروع التأويلي عند محمد شحرور، وبالتالي لا يمكن الادعاء بتقديم نقد متكامل ووافٍ لاتجاهات المشروع المثير للجدل، غير أن الرد الموجز علىٰ بعض النقاط؛ واجب يحتمه شكل ومضمون البحث.

إن المآخذ علىٰ محمد شحرور في قراءته للنص القرآني عديدة، ومنها أنه يتجنب التأثر والانحياز إلىٰ التراث، وبالتالي هو لا يذكر أي إشارة إلىٰ التفاسير والشروح التقليدية للقرآن الكريم، حتىٰ وإن كانت نابعة من رؤىٰ أصحاب الرأي وعلم الكلام، وينطلق من كتاب إلىٰ كتاب من تأليفه بقراءة شخصية وتجربته في الممارسة التأويلية الطويلة مع القرآن.

ولو أنه التزم في هذا الإطار لكان النقد عليه باطلا من هذا الجانب، إلا أنه وبقدر ابتعاده عن الفقهاء والمفسرين والمتكلمين المسلمين في العصور الإسلامية السابقة، اقترب من الفكر السياسي الغربي إلىٰ حد الانغماس، بل وصل به الحال إلىٰ تطويع آيات قرآنية لتقارب أو تماثل نصوصا لاحقة مع أفلاطون وهوبز ومنتسكيو وغيرهم!!

وهذا لا يعني اختلاف الباحث مع بعض ما ذهب إليه، ولكن من غير المحمود المغالاة في رفض الأطروحات الإسلامية السابقة، بحجة جهل التراث وفشلها في اكتشاف جوهر القرآن، وبنفس الوقت يتم تبني أطروحات غربية لاحقة بعد نزول الوحي، وبشكل بدا فيه شحرور متطرفا إلىٰ حد كبير.

مثلما فعلت التفكيكية، وهي تحاول قراءة النصوص الأدبية بطريقة مختلفة، أدت بالنهاية إلىٰ قتل تلك النصوص، بعد أن قتلت البنيوية المؤلف. يأتي شحرور، وهو يحاول إنقاذ الإسلام من تخلف التراث إلىٰ تشويه الفهم أو تزوير حقائق النص بطريقة غير مباشرة، وذلك يذكرنا

بتجربة ربط الإسلام بالاشتراكية عندما كانت القوة الثانية في العالم هي قوة الاتحاد السوفيتي الاشتراكي!!

أما من ناحية تفسير القرآن وفق نظريات العلوم الطبيعية فهو نفسه يرىٰ أن القرآن ليس كتابا علميا أو تشريعيا، ومع هذا نجده يفصل وبإسهاب حول تناغم الآيات مع الحقائق الطبيعية في الكون، فقط من أجل إثبات وجهات نظره!!

بالنسبة للمفاهيم السياسية التي تم التطرق إليها، وأولها العدل، فمن المؤكد أن العدل أسمىٰ قيم السياسة والقانون والأديان؛ لأنه قيمة أخلاقية إنسانية، ومطلب مجتمعي عالمي، إلا أن الباحث يتفق ويختلف مع شحرور في آن.

يكمن موقف الاتفاق مع معنىٰ العدل ليشمل كل مناحي الحياة، وأن الإسلام حارب الطغيان بكافة أشكاله، لكنه يختلف حول إجازته للعنف ضد السلطة، بل لا يجيز استعمال مصطلح ثورة اجتماعية لوصف فتنة مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وإن كان لا بد من التوصيف الأكاديمي بلغة اليوم، فيفضل الباحث استخدام مصطلح الفوضىٰ المسلحة أو الانقلاب كوصف ملائم لما حدث في يوم الدار.

أما مفاهيم الأمة والقومية والشعب فإن الباحث يتفق مع ما ذهب إليه شحرور، خاصة أن مرجعيته التأويلية قائمة علىٰ اللغة العربية، والتفسير باللغة هو أحد مذاهب التفسير القرآني المعروفة بمدرسة التفسير بالرأي.

وبخصوص مفاهيم المواطنة والولاء والحرية، يجد الباحث أن شحرور خلط بين مفاهيم حديثة، لا علاقة لها بالنص القرآني أو مجمل التراث الإسلامي عامة، فالمواطنة مفهوم تمخض بعيد الثورة الفرنسية.

كما أن الحرية باصطلاح اليوم، لا وجود لها في أدبيات التراث الإسلامي، ومن التحريف في الفهم تجرير آيات القرآن الكريم لصالح مفاهيم سياسية اليوم، فالحرية موضوع نقاش حول الفعل الإنساني عامة، إن كان مخيرا أو مسيرا.

وعن الدولة والسلطة يتفق الباحث مع كل ما ذهب إليه من منطلق مدني ديمقراطي، لكن لا يجوز ربط المفاهيم الإنسانية المستحدثة بالوحي والسنة؛ فهذا بشكل أو بآخر نوع من أنواع التلفيق.

■ قائمة المصادر والمراجع

١. بن تمسك، مصطفىٰ، **ابن رشد – السياسة والدين بين الفصل والوصل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥).

٢. الجمل، بسام وآخرون، **مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥).

٣. السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية إسلامية** (جدة: مركز التأهيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٥).

٤. شحرور، محمد، **الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦).

٥. شحرور، محمد، **الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥).

٦. شحرور، محمد، **القصص القرآني–قراءة معاصرة ج٢** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢).

٧. شحرور، محمد، **القصص القرآني– قراءة معاصرة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠).

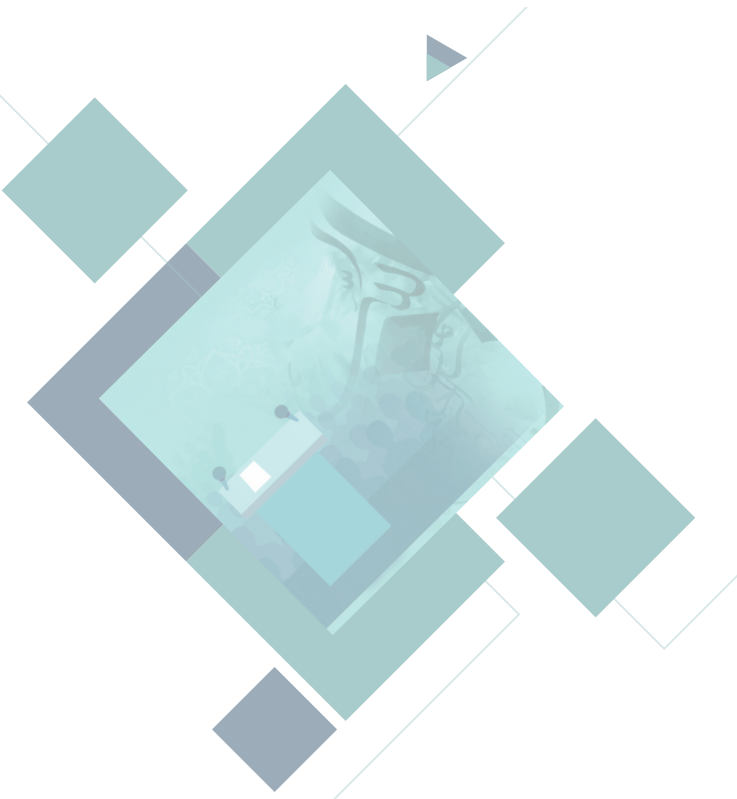
٨. عبد الستار مول ومصطفىٰ والعزاوي وعقيد خالد، **القرآن الكريم في كتابات رودي باريت: من كتاب محمد والقرآن أنموذجًا** (دمشق: دار الماجد ودار العصماء، ٢٠١٤).

٩. أبا عزيزي، مبارك، **الحق في العلمانية: التأويل السياسي للتفكير والتقتيل** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٦).

١٠. الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي** (الجيزة: دار نهضة مصر للنشر، ٢٠١٥).

١١. كوزنز هوي، ديفيد، **الحلقة النقدية – الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية** (كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).

١٢. نصار، ناصيف، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** (بيروت: الطليعة، ٢٠٠٣).



كلمة المركز

يصدر مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية إصدارته جميعها تحت خمسة أطُر استراتيجية حاكمة:

الإطار الأول: التجديد

الإطار الثاني: الأقلمة

الإطار الثالث: المواكبة

الإطار الرابع: المثاقفة

الإطار الخامس: التجسير

هذه هي الأطر الاستراتيجية الحاكمة على نمط الإنتاج المعرفي لمركز ابن خلدون، وتأتي هذه الدراسة "المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية: قراءة في المنهج" تجسيدًا لإطاري التجديد والتجسير؛ أما التجديد فمن حيث البحث عن تموضع الإمكان المنهجي في الطرح الفقهي وبعث البديل على ذلك. وأما التجسير فمن خلال التقريب بين مجالي الشريعة والسياسة.