

میراث الاستبداد

غام، إبراهيم البيومي
ميراث الاستبداد/ د. إبراهيم البيومي غام. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/
ط ١ / القاهرة: ٢٠١٨ م.
٣٦٧ ص؛ ١٤ × ٢١ سم
تدمك: ٩٧٨-٩٧٧-٦٥١٩-٨٠-٠-٠
رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٧٦٦٤
١- الاستبداد
٢- الاجتماع السياسي، علم
٣- المجتمع العربي
٤- سيادة الدولة
أ- العنوان
٣٢١،١٤٠

دار النشر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	ميراث الاستبداد
الكاتب:	د. إبراهيم البيومي غام
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبعة:	٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



يُحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك

٦ عبارات الدفاع الوطني - حقائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

ميراث الاستبداد

د. إبراهيم البيومي غانم



2018

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	7
الفصل الأول: الدولة المستبدة ومساراتها التاريخية	19
الفصل الثاني: الاستبداد السياسي: من سد ذرائع إلى قوانين الطوارئ	57
الفصل الثالث: صناعة الاستبداد بإزاحة الشورى وإلغاء المجال العام	105
الفصل الرابع: إشكالية المصالح العامة في الدولتين: السلطانية والحديثة	159
الفصل الخامس: إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة	217
الفصل السادس: تآكل سيادة الدولة خارجياً، وتفاقم استبدادها داخلياً	241
الفصل السابع: العمران والاستبداد من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة	275
الفصل الثامن: الأسس الاقتصادية والاجتماعية لنقض الاستبداد	329
خاتمة	367

مقدمة

للاستبداد ميراث ثقيل في تاريخ كل المجتمعات، ومنها مجتمعات الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً. هو ميراث ثقيل من حيث حجمه المتراكم عبر قرون، ومن حيث أسبابه المتشعبة والضاربة في مختلف جوانب الحياة، ومن حيث نتائجه ومآلاته التي دمرت عمران حضارتنا الإسلامية، وأسهمت قبل ذلك - وبعده - في تكبيل إرادة أمتنا، وفي سلب حريتنا، وجعل بلادنا نهبه لقوى الاحتلال والسيطرة الخارجية، وللفشل على يد قوى الفساد والطغيان والمظالم الداخلية.

صحيح أن للحرية ميراثها الكبير أيضاً في مجتمعات أمتنا قديماً وحديثاً. هو ميراث كبير من حيث أصوله الراسخة في ثوابت المرجعية الإسلامية العليا، ومن حيث قيمه ونظرياته التي تضمنتها اجتهادات كبار قدماء العلماء ومحدثيهم، ومن حيث نماذجه التاريخية التي لمعت كالبرق ثم سرعان ما خفت نورها. وميراث الحرية كبير أيضاً من حيث حجم التضحيات والآلام التي قدمها - ولا يزال يقدمها - المؤمنون بهذه «الحرية» والمدافعون عنها من أبناء أمتنا. ولكن هذا الميراث في أغلبه لا يزال كامناً غير متحقق، ولا تزال حواجز الاستبداد تحجبه عن الوجود الاجتماعي والسياسي، الفردي والجماعي. ومع اعترافي مبدئياً بقيمة هذا الميراث وجدوى البحث

فيه والكشف عن أصوله وفروعه؛ فإن اهتمامي في هذا الكتاب يتجه لفضح بعض مسائل، أو قل: بعض مصائب «ميراث الاستبداد»؛ التي تضرب بجذورها في الاجتماع السياسي للدولة السلطانية، ولا تزال تفعل فعلها في «الدولة الحديثة»، بعد أن طورت هذه الدولة أدوات الاستبداد الموروث، وأضافت إليه ما هو أحدث طرازاً وأفدح منه ضرراً.

وإذا كانت «الحرية» هي من أهم أصول بناء الدولة الحديثة، فإن أول الأسئلة التي لا يمكن تجنبها بشأن ميراث الاستبداد المستمر في الاجتماع السياسي الإسلامي من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، هو: لماذا تستمر هذه «الدولة الحديثة» رغم أنها فشلت في تحقيق الأهداف الكبرى التي قامت من أجلها وفي مقدمتها: التحرر من الاستبداد في الداخل، ومن الاستعمار الأجنبي، وإنجاز الاستقلال الوطني، وتحديث المجتمع، وبناء قوة عسكرية مرهوبة الجانب (جيش وطني قوي)، وإرساء دعائم الديمقراطية والحكم الرشيد، وتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الظلم والفساد، وإنجاز التنمية الشاملة، وتحقيق الرفاه الاجتماعي؟.

هل السبب كامن في فلسفة فكرة الدولة الوطنية/ القومية، وفي هيكليتها التي نشأت حديثاً (خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين/ التاسع عشر والعشرين الميلاديين) في مجتمعات الأمة الإسلامية؟ أم أن مكمن الخطأ هو في ثقافة مجتمعاتنا وموروثاتها السياسية من أزمنة التدهور والاستبداد؟، أم هو في السياق العام الذي تعمل فيه هذه الدولة الحديثة؛ بمستوياته: القطرية، والإقليمية، والعالمية؛ وهو سياق يحيط بها ويضغط عليها منذ نشأتها، ولا يزال يشكل «البيئة» التي تتحرك فيها على تلك

المستويات الثلاثة، بكل ما فيها من فرص وتهديدات، وضغوط وأعباء؟ وهل هذه الدولة الحديثة وُجدت لتبقى إلى الأبد مهما توحشت ومهما أصابها من فشل؟ أم أنها معرضة للانقطاع، على النحو الذي تكشف عنه وقائع انقطاع «الدولة» السلطانية في بعض مراحلها التاريخية التي أرَّخ لها المؤرخون من أمثال ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، وشمس الدين الذهبي في كتابه «دول الإسلام»، وابن ظافر الأزدي في كتابه الذي يحمل عنواناً لافتاً في هذا السياق هو: «أخبار الدول المنقطعة»؟!.

ما أراه، بادئ ذي بدءٍ، هو أن علةَ العِللِ الكامنة في أصل «الدولة» بمفهومها الحديث الوافد إلى بلادنا؛ أكثر من كونها كامنة في بيئتنا، أو ثقافتنا، أو موروثة من مجتمعاتنا. مفهوم «الدولة ذات السيادة»، المتعالية على المجتمع وجماعاته؛ هو بيت الداء وأصل البلاء. وهذه الدولة «الوافدة» معرضة للانقطاع مثلما تعرضت «الدولة السلطانية» في تاريخ المجتمعات الإسلامية للانقطاع. والقطعُ - ومنه الانقطاع - هو عند الحكماء: «فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه»، على ما ورد في تعريفات الشريف الجرجاني. ومفهوم «الدولة المنقطعة» هو المفهوم المركزي الذي يساعد على محاكمة ما آل إليه مفهوم «الدولة الحديثة» وميراثها الذي ستركه في حاضر مجتمعات أمتنا، وفي مستقبلها القادم في حال استمرار هذه الدولة متشبثةً بأسباب البقاء، ومعاكسةً لموجبات الانقطاع والفناء؛ بعد أن انفصل جسمها عن مجتمعها، ونفذت أجسام أخرى فيه ففصلته، ومن ثم توافرت أغلب عوامل انقطاعها وزوالها.

وكلما تعمقت ممارسات هذا «الكائن» الذي يُسمى «الدولة الحديثة» - بحالتها القائمة في بلادنا ومجتمعاتنا الإسلامية -؛ يتأكد أن هذه الدولة

بمواصفاتها «الحديثة» قد تسببت في وقوع كثير من الأزمات والمعضلات والانتكاسات الكبرى التي ترزح تحت وطأتها مجتمعات أمتنا. ولم تستطع إنجاز أي من الوعود الكبرى التي وعدت بها وقامت من أجل تحقيقها منذ أكثر من مائة سنة، ومن ثم تهيأت لها أسباب «الانقطاع» بالمعنى التاريخي الذي أشرتُ إليه. وهذه الأسباب هي ما يتعين بحثها وتحليلها بعمق؛ كي يمكن القطع معها والانفصال عنها، ووقف انتقال ميراثها عبر الأجيال. ولكن بدلاً من توجيه النقد الصارم إلى علل الاستبداد الكامنة في هذه «الدولة» وكشف آليات إخفاقتها في تحقيق أهداف المجتمع وتطلعاته؛ يتجه كثيرون من أنصار الحداثة والتحديث إلى نقد المجتمع ذاته، أو فئات وجماعات منه؛ وكأن هذا المجتمع بفئاته وجماعاته هو وحده أصل الداء وأساس المشكلة، وكأنه ليس هو مبتدأ الحل وخبره.

ولديَّ شكٌ كبيرٌ ينمو يوماً بعد يوم في قدرة هذه «الدولة الحديثة» على حل أي إشكالية من الإشكاليات الكبرى التي تواجهها مجتمعات أمتنا المعاصرة في مجملها؛ ما لم تتغير فلسفة هذه «الدولة»، ويعاد بناؤها على أسس مستمدة من أصول اجتماعنا السياسي ومرجعياته الإسلامية العليا؛ وهي أصول ومرجعيات تجعل «الدولة» خادمة للمجتمع، وجزءاً من كل، ومحكومة بأصول الشريعة ومقاصدها، وليست حاكمة لها أو متحكمة فيها. وأول هذه الأصول وأعلاها منزلة هي: «الحرية»، التي ينقضها الاستبداد في أول خطوة من خطواته.

وفي سياقات الواقع وضغوطاته؛ ينشأ سؤال أكثر واقعية، ويحتاج إلى كثير من التفكير، وهو: هل يمكن الصبر على هذه «الدولة الحديثة» بأمل أن

تنجح فيها فشلت فيه خلال قرن أو قرنين من عمرها، أو أكثر من ذلك قليلاً أو أقل قليلاً؟ أم يكفي ما فات من وقت، ويكفي ما وقع من كوارث، ولا بد من البحث الجاد عن بديل، أو بناء نموذج آخر لإدارة «الخير العام»؛ الذي هو مجال مفتوح للمنافع العمومية المشتركة؟.

لقد أدى مفهوم الدولة الحديثة ذات السيادة - ضمن ما أدى - إلى إحجام السواد الأعظم من أبناء مجتمعاتنا عن الاهتمام بقضايا المجال العام، والتخلي عن المسؤولية الاجتماعية، والعزوف عن المشاركة السياسية «الحديثة» بشكل واسع وطوعي وفَعَّال. وبقي هذا المجال حكراً مغلقاً على النخب الحاكمة، وهي نخب ضيقة ومغلقة، ومنفصلة أو مقطوعة عن السواد الأعظم من أبناء الأمة. ويكتسب اقتراحنا الذي أشرنا إليه في تفسير محنة الدولة الحديثة في مجتمعات أمتنا؛ قوة إضافية من مجمل التحولات والتحديات التي تواجهها هذه «الدولة»، ذات المرجعية الوستفالية (نسبة إلى صلح وستفاليا بين الدول الأوروبية في سنة 1648م)، على المستوى العالمي؛ وليس على مستوى مجتمعاتنا أو مناطق أو أقاليم معينة دون غيرها من بلدان العالم.

إن المنظومة المفاهيمية المرتبطة بالدولة والسياسة باتت مهددة بالانهيار بفعل التآكل المستمر لمضمون «سيادة الدولة» بمعناها الوستفالي الحديث. وهذا التآكل حاد على المستويين: النظري والعملي. وهو آخذ في التصاعد بتأثير كثير من التحولات الجذرية التي يمر بها النظام العالمي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل.

ومع انتهاء الحرب الباردة، ودخول العالم في عصر ثورة المعلومات والإنفوميديا، تفاقمت عوامل تقويض أسس المفهوم الوستفالي للدولة

وسيادتها. وليس من المستبعد أن تقضي تلك التحولات على فكرة سيادة الدولة قضاءً مبرماً في مدى زمني ليس ببعيد.

وبما أن «السيادة» هي حجر الزاوية في بناء الدولة الحديثة؛ فإن تأكلها، ومن ثم احتمال انهيارها بالكامل؛ أمرٌ يحمل في طياته تغييراً جذرياً لنظرية «الدولة» التي سادت منذ بدايات عصر النهضة الأوروبية، ولا تزال تقاوم من أجل البقاء؛ إما بالبحث عن حلول لأزماتها المعقدة وتجديد نفسها، أو بالبحث عن أطر سياسية جديدة تحل محلها؛ على نحو ما حدث في حالة الولايات المتحدة الأمريكية منذ وقت مبكر في تاريخها، وعلى ما هو حادث أيضاً في حالة «دول الاتحاد الأوروبي»، على سبيل المثال.

إن سلبيات ذلك التأكل، وآثار تلك التغيرات التي تتعرض لها بنية الدولة الحديثة وسيادتها، قد أصابت أغلب دول العالم العربي والإسلامي بدرجات متفاوتة، وبحسب درجة قوة كل دولة منها؛ بل إنها أصابت ولا تزال تصيب كل «الدول» التي تشكلت على أسس حديثة - قومية أو وطنية أو عالمية - على مدى القرون الثلاثة الأخيرة عبر قارات العالم؛ القديم منها والجديد؛ وذلك بحسب درجة قوة كل دولة منها أيضاً. فحظُّ الدولة الأقل قوة من السيادة هو أقل من الأقوى منها. وللخروج من هذا المأزق الذي يفرض اختلال مفهوم السيادة عملياً؛ يذهب البعض - في محاولة يائسة - إلى أن هذه «السيادة» ليست مفهوماً ساكناً، وإنما هي مفهوم متغير دائماً مع تغير الواقع.

وليس لهذا الادعاء من معنى سوى الإعلان عن إخفاق مبدأ المساواة بين الدول، والتأكيد على استمرار المبدأ الروماني القديم الذي يقول إن «القوة

تخلق الحق وتحميه». وفي هذا هذا السياق أضحت لحظة انهيار «السيادة» جزئياً أو كلياً، هي ذاتها لحظة تراجع «السياسة» بمفهومها البراجماتي الغربي الذي يصورها باعتبارها تنافساً عقلياً على حيازة القوة وتوزيعها بين القوى المتصارعة. وتلك اللحظة أيضاً أُمست هي ذاتها لحظة زوال استقلال «الدولة» وانفرادها دون غيرها بسلطة الأمر والنهي؛ ليس فحسب في علاقاتها الخارجية، وإنما أيضاً في علاقتها بمواطنيها الذين يقعون تحت سلطتها، ومن المفترض أنهم يأتزمون بأوامرها.

إن استمرار التمسك بمفهوم «الدولة» الوستفالي؛ يعني بالضرورة - وفي ظل تحولات النظام العالمي المعاصر - نهاية «السياسة»، ومن ثم الدخول في حالة فوضى شاملة. فالدولة الوستفالية عبارة عن كيان سيادي متحيز في بقعة جغرافية نسميها باسم «الوطن». والمفترض أن هذا الكيان له سلطة مستقلة عن أي قوة خارجية. والمفترض كذلك أن تخضع له «قومية» أو أكثر من القوميات، بشرط خضوع جميع القوميات - التي يتشكل منها «مجتمع» كل دولة - لمبدأ المواطنة بمعناه متعدد الأبعاد؛ سياسياً وقانونياً وثقافياً. والدولة بهذا المفهوم الوستفالي العتيد تعبر عن تغلب «القوة» و«الإكراه»، على التسالم والرضا والتعاون كأسس لبناء الاجتماع الإنساني/ السياسي. وتقع «السياسة» بهذا المفهوم في قلب كيان «الدولة»، ومنه تتغلغل إلى مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، بدلاً من أن تقع في قلب كيان المجتمع كفعل إصلاحي يسهم في تشكيل ملامح الدولة وبناء شرعيتها وتحديد سلطاتها.

«السياسة» بحسب مفهومها الغربي في ظل الدولة الحديثة؛ لم يعد لها صلة بالمعنى الأفلاطوني المثالي الذي كان يعرفها قديماً بأنها: «فن خلق وحدة

في الأفعال الإنسانية، وتنظيمها، وتوجيهها إلى غاية عامة، وهذه الغاية العامة هي الخير العام». بل باتت السياسةُ الحداثيّة تعني أساساً: التنافس بالقوة على حيازة أكبر قدر من القوة. أو هي في تعريف كلاسيكي آخر تعني «التخصيص السلطوي للقيم». وعليه فإن القوة هي جوهر «السلطة» السياسية. وجوهر السلطة ذاتها هو «الأمر» المطاع. ولا يمكن تصور سلطة دون قوة، ولا معنى للأمر دون طاعةٍ وامتنال. ومعنى هذا: أن السلطة مسارٌ مقصدي يؤثر في طرفين على الأقل هما: الأمر، والمأمور. فإذا كان المأمور غير متقبل للأمر ولا معترفاً به، أو كان الأمر منفصلاً أو منقطعاً عن المأمور؛ فإن النتيجة في الحالين واحدة وهي: موت السياسة، وموت الحرية، وموت الأخلاق.

السلطة الفعلية» بدورها - في نظري - هي أوضح العلامات الدالة على «السيادة»؛ بغض النظر عن شرعيتها أو عدم شرعيتها الاجتماعية أو السياسية، وليس من الممكن معرفياً إجراء مقارنة بين سيادة الدولة الحديثة، وسيادة الدولة السلطانية؛ حيث لا أساس مشترك يجمع الدولتين في هذه المسألة من حيث الأصل، وحيث أن سيادة الشريعة لا سيادة الدولة في «الدولة السلطانية» أكثر حيادية وإنسانية مقارنة بسيادة الدولة الوستفالية؛ لأن سيادة هذه الدولة الحديثة تضمّر التحيز في بنيتها المعنوية، وتمارسها في سياساتها واختياراتها، وهي أكثر عرضة للتحوّل والتمدد والانكماش تحت تأثير تغير موازين القوى الفعلية على مختلف المستويات. وبحسب النظرية الحديثة المفترض هو أن السيادة لا تكون إلا لكيان واحد اسمه «الدولة». وسيادة الدولة الكاملة لا وجود لها إلا إذا كانت: واحدة، ودائمة، ومطلقة، ولا تتجزأ، ولا يمكن التنازل عنها، أو عن جزء منها، بحسب نظرية «جان بودان»، التي هي - أقصد نظرية بودان في السيادة - استنساخ لبعض أسماء

الله الحسنى وصفاته العليا وإسباغها على هذا الكيان المسمى باسم «الدولة»، أو بالأصح «الدولة المتألّهة». بل إن جان بودان نفسه عرّف السيادة بأنها: «هي سلطة فوق المواطنين والأشخاص، وهي عليا وفوق القانون».

والقول بأن الدولة ذات سيادة مطلقة؛ هو قول يفيد عدم وجود شيء أعلى منها؛ أو أنها تعبير عن محيىء الإله إلى الأرض بحسب ما ذهب إليه أغلب فلاسفة نظرية السيادة. وبهذا تكون السيادة مقصداً في ذاتها ولذاتها، ومنها تنبثق جميع الهيئات والمؤسسات الأخرى. وتبني هذه الهيئات والمؤسسات مشروعيتها بالاستناد عليها، وبالرجوع الدائم إليها؛ رجوعاً فعلياً أو افتراضياً، يقوم به الممسكون بأزمة السلطة.

وتتناول فصول هذا الكتاب بعض أهم العوامل التي أسهمت في تكوين ميراث الاستبداد على المستوى السياسي بصفة خاصة في ممارسات الدولتين: السلطانية والحديثة، وهذا لا يعني أن الاستبداد له تطبيقات أخرى اجتماعية واقتصادية وسلوكية وثقافية عامة، ولكنني أتناول هنا الجانب السياسي وحده، ولا أتطرق إلى بقية الجوانب إلا بالقدر الذي يقتضيه السياق وتفرضه المناسبة. ولا بد أن أشير إلى أنني كتبت فصول هذا الكتاب على فترات متباعدة نسبياً، الأمر الذي يظهر في اختلاف مستوى التحليل ولغته من فصل إلى آخر، وقد حاولت قدر استطاعتي أن أزيل هذا الاختلاف أثناء مراجعة الصيغة النهائية قبل دفعها إلى المطبعة.

ومقصدي في هذا الكتاب هو: أن أشرح على المستوى النظري - في الفصل الأول - مفهوم «الدولة» باعتباره مفهوماً «حادثاً من حيث المبدأ، ومعرضاً للزوال»، وقد يصل إلى حد الانقطاع في المستقبل البعيد للبشرية،

وأن هذا المفهوم ليس مفهوماً «أزلياً» ولا «أبدياً». وأوضح كيف أن الدولة عندما تكون مطلقة السيادة بالمعنى الوستفالي الحضري؛ فإنها تكون كاملة «الطاغوتية» أيضاً، ومسارها التاريخي أقوى دليل على ذلك سواء في خبرة المجتمعات الغربية، أو في التاريخ الحديث لمجتمعات أمتنا الإسلامية. أما موضوع الفصل الثاني فأكشف فيه عن جزء من «ميراث الاستبداد» في مجتمعاتنا، وهو: الدور الذي أسهمت به قاعدة «سد الذرائع» بتطبيقاتها في المجال العام، وكيف أثرت على إدراك المصالح العامة، تأثيرات سلبية في كثير من الحالات، وكيف أساء الحكام استخدامها وجعلوها غطاءً لاستبدادهم، واستغلوا علماء السلطان ووظفوهم في تبرير تلك الإساءة وإلباسها رداءً شرعياً. وأعرض بعد ذلك - في الفصل الثالث - لجوانب أخرى من أصول الاستبداد وسيادة فقه التغلب، والآليات التي استخدمها هذا الفقه لإزاحة فقه الحرية، والشورى، والإجماع، والعدالة؛ على نحو ما حدث في أغلب عهود الدولة القديمة. وما آليات انتقال ميراث هذا الاستبداد إلى الدولة الحديثة؟ وكيف أسهم في الاستعداد لاستقبال قوانين الطوارئ والأحكام الاستثنائية ومحاكمها لأول مرة في تاريخ مجتمعات أمتنا. ومن هنا أنتقل - في الفصل الرابع - للخوض في بيان أبعاد إشكالية المصالح العامة في تراث الدولتين: السلطانية والحديثة، وأبحث في جذور هذه الإشكالية في المصادر الفقهية، وفي فقه السياسة الشرعية قديماً، وفي المصادر القانونية والسياسية حديثاً؛ وذلك برؤية نقدية أصولية ومقاصدية وسياسية، مع بيان أثر الاستبداد في ضياع هذه المصالح، دون محاسبة أو معاقبة، وكيف جرى التعلل بالمصلحة لتبرير الطغيان والانفراد بالسلطة. وفي الفصل الخامس أتناول إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة من جهة، وعلاقة صفة «السيادة» بمقاصد

الدولة، والغاية من وجودها من جهة أخرى؛ بافتراض أن لكل سيادة مقاصد عليا، وأن اختلاف مرجعية تبرير الدولة، فلسفياً، يلقي بظلاله على مقاصد الدولة ذاتها. وأزيد إشكالية «المصالح العامة» بياناً بالانتقال - في الفصل السادس - لظاهرة تأكل سيادة الدولة الحديثة خارجياً وتفاقمها داخلياً، وكيف دخلت هذه الدولة في أزمة وجودية مع دخول العالم في عصر ثورة المعلومات والاتصالات الحديثة في سياق العولمة، ومع تعرضها أيضاً لعاصفة «الربيع العربي» وما تلاها. ثم أقدم بعض التصورات للخروج من مأزق الدولة وسيادتها عن طريق إحياء مفهوم «ولاية الأمر» بمرجعيتها الإسلامية. وأتناول في الفصل السابع مسارات العمران وعمليات التمدن الحضاري في ظل الدولة السلطانية، وآليات تدهوره، وهل أسهمت جهود التفكير السياسي في حفظ مقومات هذا التمدن العمراني أم لا؟ ولماذا؟ وما مآلات هذا العمران في سياق الدولة «الحديثة» في بلدان الأمة الإسلامية؟. وأما الفصل الثامن فقد خصصته لبيان الأصول الاجتماعية والاقتصادية التي أسهمت في بناء ما سميت في أعمال سباجة لي «المجال المشترك بين المجتمع والدولة» في الممارسة الحضارية للمجتمعات الإسلامية، مع التركيز على تفاعلات الأنساق الاقتصادية والاجتماعية في تكوين هذا المجال المشترك باعتباره القاعدة الصلبة للاستقرار السياسي، والازدهار الحضاري في آن واحد.

ولكثيرين من أساتذتي وأصدقائي واجب الشكر على ما قدموه من نصائح وملاحظات وأفكار وانتقادات على بعض ما أوردته في هذا الكتاب، وقد استفدت منها في إعادة صوغ بعض الفقرات، وتصويب بعض الاستنتاجات. الشكر لأستاذنا الحكيم طارق البشري، ولأستاذنا العلامة الدكتور محمد عمارة، وأستاذنا العلامة الدكتور محمد سليم العوا. والشكر أيضاً لأصدقائي:

الدكتور شحاته زيان، والدكتور راضي نور الدين، والدكتور أحمد شلبي،
والدكتور محمد فودة، والدكتور محمد حلمي عبد الوهاب. والشكر كذلك
للأستاذ ناصر حسين صاحب دار «نيوبوك» الذي اعتنى بطبع الكتاب وبذل
ما في وسعه ليجده القارئ في أفضل صورة وأبهى حلة.

إبراهيم البيومي غانم

25 من ذي الحجة 1438هـ /

16 من سبتمبر 2017م

الفصل الأول

الدولة المستبدة ومساراتها التاريخية

الفصل الأول

الدولة المستبدة ومساراتها التاريخية

الدولة كائن حادث في تاريخ الإنسان، وليس صحيحاً أنها كائن أزلي، أو أن البشرية عرفت منذ بدء التاريخ. وليس صحيحاً كذلك أنها كائن أبدي سيبقى إلى نهاية العالم، أو أنها «مقصد» إنساني في ذاتها لدى جميع شعوب الأرض وأممها على مر الأزمنة. فالثابت تاريخياً هو أن البشرية عاشت في تجمعات بلا دولة، وبلا سلطة مركزية في معظم مراحل تاريخها. ولا يوجد دليل قطعي - حتى الساعة - على أن البشرية كانت أقل سعادة قبل نشوء الدولة بمعناها الحديث، عما بعد نشوئها.

ظهور «الدولة» بمعناها التقليدي القديم يرجع إلى خمسة آلاف سنة فقط قبل الميلاد على أقصى تقدير؛ طبقاً لبعض المؤرخين. وكان أول ظهورها في وديان الأنهار التي تشكلت حولها الحضارات القديمة الكبرى وهي: نهر النيل، ونهر الجانج، والنهر الأصفر، ودجلة والفرات⁽¹⁾. وتفيدنا المراجع التاريخية الموثوقة أنه: حتى القرن الرابع عشر الميلادي كانت المجتمعات ذات الدولة أقل بكثير من تلك التي بلا دولة. هذا مع ملاحظة أن مفهوم

(1) لبعض التفاصيل عن نشأة الدولة انظر:

Henri de Bodinat, L'Etat Parenthesede L'Histoire (Paris: P.A.U, 1995), 15-25

الدولة نفسه قد تغير من حقبة زمنية إلى أخرى. وبسبب هذا التغير اختلف العلماء في التاريخ لنشأة أول دولة في التاريخ. دُع عنك الترهات التي تقول إن هذا البلد أو ذاك شهد ولادة أول دولة مركزية في التاريخ وسبق غيره بذلك، أو أن هذا البلد أو ذاك هو «أم الدنيا»، أو «جنة الله في الأرض»؛ فهذا وما يشبهه من أقوال التفاخر والاستعلاء، لا يستند لأدلة قطعية، ويردده أبناء كل مجتمع قديم، ويذهبون إلى أنهم الأسبق في تأسيس الدولة المركزية ومنهم: الهنود، والعراقيون، والمصريون، والفرس، واليمنيون، والفينيقيون، والصينيون، واليونانيون، والرومانيون... إلخ.

وعلى أية حال؛ فإن كل ما قلناه، لا ينفي أن الكائن المعنوي الذي نسميه «الدولة»، أو قد يحمل أي اسم آخر؛ لا غنى عنه لانتظام الحياة الإنسانية. ويقرر البعض أن كلمة «دولة» (=State) لم تظهر في الخطاب السياسي حتى القرن السادس عشر الميلادي⁽¹⁾. صحيح أن «الدولة» هي أسوأ اختراع سياسي اجتَرحه الإنسان في تاريخه، ولكن الحقيقة هي أن هذا الإنسان لم يكن أمامه إلا أن يخترع هذا الكائن الذي نسميه «الدولة»، أو شيئاً آخر يشبهه، كي تنتظم الحياة الجماعية، وتترابط المصالح المشتركة، وتستقر الأحوال السياسية والأمنية بالحدود الدنيا اللازمة لانتظام الاجتماع الإنساني، ومن ثم نشوء العمران والحضارة. وفي كل الأحوال كانت نشأة المدن⁽²⁾ أسبق من نشأة الدول، وكانت نشأة المجتمعات أسبق من نشأة المدن.

(1) Mary Hawkesworth & Murice Kogan; «Conceptions of the State», In: Encyclopedia of Government and Politics». Vol.1. London; Routledge 1992. p.45.

(2) رغم تعدد نظريات نشأة المدن، إلا أنها تؤكد في مجملها على أنها كانت تطوراً ضرورياً للاجتماع الإنساني، وأن «الدول» ظهرت في سياق هذا التطور. وبشأن =

من المنظور القانوني؛ كان أول ظهور لفكرة الدولة القانونية في الفلسفة اليونانية على يد أفلاطون. ولكن دولته القانونية ظلت حلماً لآماد طويلة؛ قبل أن تجد طريقها للتطبيق جزئياً؛ بسبب غلبة مثالية أفلاطون على واقعية الحياة الاجتماعية التي تجمع في أغلب الأحيان بين الخير والشر، والنفع والضرر، والقبح والحسن.

ومن مجمل المعطيات التاريخية لنشأة «الدولة»، يمكننا أن نقدم تصوراً تقريبياً لمسار نموها وتطورها في المجتمعات البشرية. هذا التصور نفترض فيه أن عمر البشرية سنة (اثنا عشر شهراً)؛ وعليه فإن معطيات تاريخ «الدولة» تؤكد أنها لم تظهر إلى الوجود إلا في الأسبوع الأخير من السنة؛ أي في يوم 25 من ديسمبر. وأن التجمعات البشرية ظلت معظم شهور وأيام السنة بلا «دولة» بالمعنى السائد الشائع للدولة الحديثة. وتؤكد تلك المعطيات أن «الدولة» لم تشمل كل مساحة الكرة الأرضية إلا في نصف الساعة الأخير من السنة؛ أي بالضبط في الساعة 23.30 من يوم 31 من ديسمبر. هذا عن أصلها بالمعنى التاريخي، وهو يقل في أهميته كثيراً عن أصلها في «الفكر» الإنساني. فأصل فكرة الدولة في الوعي الإنساني أكثر تعقيداً وأشد مراوغة من أصلها التاريخي الزمني، وأكثر غموضاً من أصلها القانوني.

= نشأة المدينة من وجهة اجتماعية عند بعض علماء الإسلام انظر بصفة خاصة: أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة: رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث الإسلامي، ط 2 - 1432 هـ/ 2012 م)، 126 - 129. وانظر أيضاً: شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتقديم وترجمة حامد عبد الله ربيع (القاهرة: دار الشعب، 1983 م) ج 2/ 401 - 404.

من حيث الأصل التاريخي، نجد أن أكثر ما توضحه فكرة «الدولة» وتاريخ نموها⁽¹⁾، حسب بعض النظريات هو: أن تاريخها نفسه هو تاريخ نمو الحصة المقتطعة من حصيلة إنتاج الكادحين في مختلف الأعمال الإنتاجية. ففي مصر الفرعونية مثلاً، كانت الدولة (السلطة الحاكمة) تقتطع 10 % على الأقل من إجمالي الناتج القومي وتركّمه في الخزانة العامة؛ لكي تمويل مشروعاتها، وتنفق على حكامها وأعوانهم. وكان جهاز الدولة لا يتعدى 1 % من إجمالي السكان (كانوا في تلك الأزمنة السحيقة لا يتجاوزون خمسين ألف موظف من إجمالي خمسة ملايين نسمة).

كما أن تاريخ الدولة عبر الأزمنة المختلفة يوضح - أيضاً - الحضور الطاعني للقوة المادية المجردة؛ فالدولة البروسية مثلاً اتخذت صهوة الجواد رمزاً لها في عهد فردريك الأكبر الذي أسسها على العنف، وضم أراضي الغير بالقوة المسلحة. وفي العصر الحديث اتخذت دولاً عدة شعارات تؤكد على دور القوة في تأسيسها، ومن ذلك مثلاً «الدولة السعودية»؛ التي اتخذت السيف رمزاً لها تخليداً لتاريخ ابن سعود الذي أسسها على أسنة الرماح، وإعمال السيف في رقاب معارضيه، والاستيلاء على مناطقهم بالقوة القهرية؛ حتى وصل إلى توحيد أغلب شبه الجزيرة العربية تحت سلطة مركزية واحدة، وأنشأ دولة موحدة جرى إعلانها والاعتراف بها رسمياً في سنة 1351هـ / 1932م.

ما يتعين التأكيد عليه هنا هو أن «الدولة» بمفهومها التاريخي ليست قدراً

(1) لمزيد من التوسع بشأن الأبعاد المختلفة لمفهوم الدولة وتطورها التاريخي: جاك دونديو دوفابر، الدولة، ترجمة سموحي فوق العادة (بيروت: منشورات عويدات، ط 2 - 1982م)، ص 5 - 20.

كلياً أو حتمياً في حياة البشرية؛ وإنما هي كائن «حادث» أو «مصطنع»⁽¹⁾. وقد نما هذا الكائن وتطور عبر تجارب طويلة وممريرة ومتنوعة. وكما يولد هذا الكائن ويشب ويقوى، فإنه يضعف ويهرم ويموت وينقطع من الوجود. وقد كان هذا الكائن شراً لا بد منه، اخترعه الإنسان كما أسلفنا ليضمن حداً أدنى من الأمن والاستقرار اللازمين لبقاء نوع الإنسان، وحصول التسالم العام، ونشوء التمدن والعمران.

وقد سبق للعلامة ابن خلدون أن لاحظ دورة قيام الدولة وسقوطها من منظور اجتماعي سياسي عمراي. وكان مدركاً ببصيرته التاريخية النافذة أن «الدولة» في فضاء الاجتماع السياسي الإسلامي تعني «سلطة أسرة حاكمة»، تستمر لفترة زمنية، وتحكمها سنن صارمة في قيامها ونموها وتدهورها وانهارها. وعنده أن قصة الدولة تبدأ بأن تنهض أسرة قوية بتدبير شئون الجماعة وإدارة «الخير العام»، وتقوم ببسط الأمن والاستقرار، وينصاع رعاياها - أو أغلبهم - لأمرها ونهيها. ولكن بعد أن يستقر الأمر لهذه الأسرة، يأخذ الأبناء في الركون إلى الدعة والراحة، ومن ثم يدخلون في طور الترف والبذخ والمظالم، إلى أن تهزم دولتهم وتتداعى، ويؤول أمرها إلى الزوال والانقطاع من الوجود الاجتماعي والسياسي، ومن هنا تنشأ «دولة» جديدة بصعود أسرة قوية تحل محل الأسرة المتهالكة وهكذا..

ربط ابن خلدون صعود الدولة وسقوطها بعنصرين جوهريين وواقعيين في آن واحد هما: «الدعوة الدينية»؛ أي القوة المعنوية أو الروحية التي

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981م) ص12.

يدين بها السواد الأعظم من الناس الواقعين تحت سلطان صاحب السلطة، و«العصبية القبلية»؛ أي القوة المادية والعسكرية التي يستند إليها صاحب السلطة في بناء أركان دولته وتسيير شؤونها. ثم تدنى مفهوم «الدولة» بهذا المعنى الخلدوني التقليدي وانحدر إلى مستوى أقل عمومية، وأصبحت الدولة في سياق الاجتماع السياسي الإسلامي عبارة عن رجل قوي البطش، ومهاب الجانب. ينجح في تأسيس مملكةٍ بحد سيفه، وتبقى ببقائه وتزول بزواله، أو لا تستمر من بعده كما كانت في عهده، في أغلب الأحوال، ولهذا التدني، أو الانحدار، أسباب كثيرة سيتضح بعضها في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

كان ابن خلدون يرى أن «العمران» هو أعلى مقاصد السلطة / الملك. وأدرك أن هذا العمران لا يقوم إلا بالعدل. وأكد كثيراً على أن «العدل» هو أساس ازدهار «الدولة» وبقاء «المُلك»؛ بما أنه شرط العمران. وبأيّسَ نظرٍ؛ اكتشف ابن خلدون أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»، ومن باب أولى بزوال «الدول». والاقتراب التالي يوجز وجهة نظره بما لاحظته في سياق وقائع التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، يقول:

« هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً (يقصد شرق بلاد المسلمين وغربها) في منتصف هذه المائة الثامنة (للهجرة) من الطاعون الجارف، الذي تحيّف الأمم، وذهب بأهل الجبل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحامها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها؛ فقلص من ظلالتها، وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها. وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها.

وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر؛ فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخربت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل. وتبدل الساكن؛ وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة؛ فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالمٌ محدثٌ»⁽¹⁾.

ما نفهمه من كلام ابن خلدون هو أن «الدولة» في زمنه تعرضت «للاقطاع»، وأن مشرق العالم الإسلامي ومغربه شهد ولادة دولة أو «دول» جديدة؛ و«كأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة» بتعبيره. وفي ثانيا ثنائية «الانقطاع» و«النشوء»؛ حسب المفهوم الخلدوني لتاريخية «الدولة»؛ نلاحظ أن الدولة التي تحدث عنها كانت أكثر «إنسانية» و«رأفة» بالبشر حتى في حال ظلمها وقهرها مقارنة بالدولة الحديثة. فالدولة التي تحدث عنها ابن خلدون هي في نهاية الأمر جزء من كل، ووسيلة وليست مقصداً في ذاتها أو لذاتها. وهي خاضعة لسنة الحياة والموت، ولقانون العقل والشرع في الآن ذاته، وليست مفارقة للجماعة أو فوقها ولا هي متعالية عليها. وهذا التصور يناقضه تصور «الدولة الحديثة»؛ الحادثة في مسار النهضة الأوروبية، وبخاصة بمفهومها الوستفالي الذي جعلها تبدو كياناً كلياً وأبدياً لا يسري عليه قانون الحياة والموت، ومفارقاً ومهيمناً ومستوعباً لكل تفاصيل الحياة

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتمهيد ودراسة: علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثالثة - د. ت) الجزء الأول، ص 325، 326.

الاجتماعية، وجعلها «واقعة» على مستوى أعلى من الحياة الواقعية، ووضعها في دائرة بعيدة. وذكّرنا بعدها وتعاليتها في مفهومها الحدائي ببعد الآلهة في الميثولوجيا القديمة لدى الشعوب البدائية، كما يذكرنا بما ذهب إليه عدد من كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين من أمثال: هيجل، وماركس، وغاستون بوتول، وجورج بالاندييه، وغيرهم، من أوصاف مجردة تضع الدولة في مكانة سامية، وتجعلها في الوقت نفسه مطمعاً للقوى المتصارعة من أجل النفوذ والسلطة والمال.

«الدولة» بالمعنى الخلدوني تولد وتموت. تشب وتقوى ثم تهزم وتضعف. تزدهر وتضمحل. توجد ثم تنقطع. أما بالمعنى الوستفالي «الحدائي» فهي كيان «حلولي» أبدي سردي. كيانٌ يسعى لتعويض السلطة الثيوقراطية الاستبدادية بثوب مدني ديمقراطي. هي دولة وُجدت لتبقى ولتنمو نمواً خطياً وأبدياً لا رجعة عنه، ولا مهرب للمواطن منها. هي أخطبوط، أو هيدرا⁽¹⁾ لها ألف ذراع وذراع، ورأس واحدة؛ هي: الليفياثان (وحش أسطوري له محالب لا يفلت منها أحد) بحسب تعبير توماس هوبز. هي كائن تزيد قوته كلما تعددت وظائفه وتوسعت أدواره. يؤكد غاستون بوتول في اجتهاداته بشأن أصول الاجتماع السياسي للدولة الحدائية في التجربة الأوروبية⁽²⁾؛ أن قوة الدولة تترسخ كلما توحدت أهدافها «الاقتصادية»، و«الدينية»، والثقافية، والتعليمية، والقضائية، والحماية/ الحرية.

(1) الهيدرا، حيوان «جوف/ معوي»، وورد اسمه في الأساطير القديمة بمعنى: كائن متعدد الرؤوس، كلما قُطعت رأس منها نبتت له رأس أو أكثر غيرها.

(2) غاستون بوتول، الدولة، ترجمة خليل الجر (غير مبين بلد النشر: سلسلة ماذا أعرف، المنشورات العربية. د. ت).

الفرق الجوهرى بين المضمون الإنسانى فى الخبرة الإسلامية، والمضمون «اللاإنسانى» للدولة فى الخبرة الغربية/ الأوربية أدركه محمد على باشا حاكم مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو أحد كبار رجال الدولة فى المشرق الإسلامى الحديث. وقد كان معاصراً لفترة شهدت عز صعود «الدولة القومية» فى أوربا. ففى حدود سنة 1820م نصحه أحد الأوربيين بقراءة كتاب الأمير لنقولا مكياڤيللى، فبادر بتكليف كبير المترجمين فى ديوان الترجمة واسمه «أنطون رفائيل زاخور راهبة»، بترجمة الكتاب فى سنة 1239/ 1240 هـ - 1824/ 1825 م، فشرع فى ترجمته، وأنجز قسماً منه. وكان راهبة مترجماً شامياً نرح إلى مصر للعمل فى ديوان الترجمة الذى أنشأه محمد على باشا. وقد أشار إلى هذه الترجمة الأولى لكتاب الأمير إلى العربية قنصل النمسا فى مصر آنذاك جويسى أشربى Giuseppe Acerbi. ووردت إشارته فى رسالة منه إلى السنيور جيروڤى أمين مكتبة الإمبراطورية فى ميلانو بإيطاليا. وذكر أشربى فى تلك الرسالة أنه تحدث مع الباشا محمد على فى إحدى مقابلاته عن الكتب والأدب. وأنه شعر بالدهشة عندما أخبره محمد على أنه أمر بترجمة كتاب الأمير لمكياڤيللى، وأنه جد مشوق إلى معرفة ما يتضمنه هذا الكتاب الذى سمع عنه ثناءً جماً من أحد الأوربيين⁽¹⁾.

تحدث القنصل «أشربى» أيضاً فى رسالته تلك عن لقائه مع محمد على باشا مرة أخرى وكلامه عن كتاب «الأمير»، وكان ذلك فى سنة 1243 هـ/ 1828 م؛

(1) عرضنا بالتفصيل قصة دخول كتاب الأمير لمكياڤيللى مصر وموقف محمد على باشا منه، انظر: إبراهيم البيومى غانم، ميكافيللى والميكافيليون المصريون. صحيفة «المصريون» بتاريخ 4 و5 سبتمبر 2014م. على موقع الصحيفة نفسها:

أي بعد ترجمة قسم من الكتاب بنحو أربع سنوات. ونقل هذا القنصل أن الباشا قال له ما مضمونه: «إنكم تثيرون في إيطاليا ضجة كبيرة حول كاتبكم المعروف مكيا فيلي، وقد أمرت بترجمة كتابه إلى التركية بعد ترجمته إلى العربية؛ لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني قد وجدته أقل بكثير مما كنت أتوقع من الشهرة التي له. وإني أعلن إليك أيضاً أن هناك مؤلفاً عربياً آخر أثار دهشتي ونال إعجابي بعد أن أمرتُ فترجم إلى اللغة التركية هو «مقدمة ابن خلدون»؛ إن هذا الكاتب أكثر حرية في تفكيره من مكيا فيلي، بل إنني أعتقد أن كتابه أكثر وأشد نفعاً. وإذا كان كتاب مكيا فيلي ممنوع تداوله في بعض البلاد الأوربية، أفما كان الأجدر أن يكون المنع أتم وأعم بالنسبة لمقدمة ابن خلدون؟!».

يدهشنا محمد علي باشا غاية الدهشة وهو يعبر بتلك الكلمات الموجزة عن إدراكه العميق لمضمون الدولة بحسب ما جاء في كتابين من أعظم ما أنتجته عقول البشر شرقاً وغرباً، وإن كانا على طرفي نقيض من المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالدولة والسلطة، أو بالسياسة والعمران، وهما: مقدمة ابن خلدون (732 - 808 هـ / 1332 - 1406 م)، وكتاب: الأمير لمكيا فيلي (1469 - 1527 م).

ويدهشنا أكثر أن محمد علي باشا وازن بين الكتابين، ورجَّح مقدمة ابن خلدون - التي تسبق كتاب مكيا فيلي بأكثر من مائة وعشرين سنة تقريباً - على كتاب «الأمير» لمكيا فيلي ترجيحاً عقلانياً رصيناً وليس عاطفياً متعصباً. ويتراءى لي أن الباشا قد صدمته الهوة العميقة التي وجد أنها تفصله عن ثقافته الإسلامية ومرجعيته الحضارية عندما قرأ ترجمة جزء من أمير

مكيافيلي، أو استمع إليها شفاهة بالتركية نقلاً عن الترجمة العربية، كما تقول إحدى الروايات. ويتراءى أيضاً أن تلك الصدمة كادت تنزل كيانه وتمس «إيمانه» من فرط «البهيمية السياسية» التي يتضمنها كتاب مكيافيلي، فهرع الباشا إلى ذاته الحضارية ليجد أن أحد مستشاريه - لم تمدنا المصادر التاريخية باسمه - كان قد سبق وأن نصحه بقراءة «مقدمة ابن خلدون». والمقدمة تأتي على النقيض في فلسفتها السياسية من كتاب مكيافيلي على طول الخط. فموضوعها كما نعلم في أصول «علم العمران»، وفيها ينطلق ابن خلدون من «الإنسان»، ويعتبره أصل أصول هذا العلم وعموده الفقري وغايته القصوى؛ إذا أحسن ترتيب علاقته بخالقه سبحانه وتعالى، وبالكون من حوله، وبغيره من بني الإنسان. صحيح أن ابن خلدون ركز على عنصرَي القوة المادية والقوة المعنوية في بناء الدولة؛ إلا أنه لم يرد على خاطره فصل هذين العنصرين عن الأخلاق، ولم يستسغ أن يقدم نصائح لا أخلاقية في سبيل المحافظة على «المُلْك»، ولا أن يفصل الحيز الديني عن الحيز السياسي⁽¹⁾

محمد علي باشا لم يترك المسألة تمر مرور الكرام عندما صدمه كتاب مكيافيلي الوافد من عصر الحداثة الأوروبية، وأعجبه كتاب ابن خلدون

(1) يرى برتراند بادي أن انفصال الحيز الديني عن الحيز السياسي هو أوضح ملامح اختلاف الدولة في الحداثة الغربية عنها في الاجتماع السياسي الإسلامي، وأن تميز الحيز الديني عن السياسي في العالم الإسلامي يجعل نموذج التطور الغربي متعارضاً بعنف مع النموذج الإسلامي، انظر: كتابه: الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م) ص 37.

الموروث من عصر الحضارة الإسلامية في وقت كانت قد بدأت في التدهور والأفول، فاغتنم فرصة حديثه مع أحد ممثلي الطرف الحضاري الوافد وهو القنصل جويسى أشربي ليلقنه درساً في أصول المقارنة بين فلسفة الحضارات ورؤية العالم، وفي معنى «الدولة» وعمقها الإنساني. وفي الحوار الذي نقله أشربي نفسه نجد الباشا قد وضع يده بمهارة على «مفهوم» الحرية وهو المفهوم المركزي، وحجر الزاوية الأقوى في الرؤية الحضارية الإسلامية عند ابن خلدون. وهذه مفارقة مزدوجة: فمحمد علي باشا كان أبعد ما يكون في سياساته العامة عن مقتضيات مفهوم الحرية، وبخاصة في جانبها السياسي؛ بينما هو يشيد بهذا المفهوم ويعتز به باعتباره قيمة علياً من قيم الاجتماع السياسي الإسلامي. أما مكيافيلي، فلمفترض فيه أن يكون أكثر إدراكاً للحرية بحسب معايير الحداثة السياسية لعصر النهضة التي ينتمي هو إليها، ويُعتبر أحد رموزها بحسب رأي كثيرين، ولكنه لم يُقِم لهذا المبدأ وزناً في نصائحه للأمير. صحيح أن محمد علي التقى معه عملياً في إزاحة مبدأ الحرية؛ ولكنه ظل محتفظاً بهذا المبدأ نظرياً باعتباره قيمة علياً ومثالية معيارية لا يجوز إنكارها. وقد حسم الباشا المناظرة لصالحه - نظرياً - بجملة واحدة وهي قوله إن ابن خلدون «أكثر حرية في تفكيره من مكيافيلي»!

ولا يمكن فهم هذه الجملة إلا في بعدها الإنساني / الإيماني الذي يشكل المرجعية المعرفية العليا لابن خلدون ولمحمد علي أيضاً؛ باعتبارهما من أبناء حضارة إيمانية واحدة تنظر إلى الحرية ليس باعتبارها محصلة علاقات القوة المادية بين البشر، وإنما على أنها محصلة التفتح الروحي والازدهار الأخلاقي المرتكز داخل الإنسان ذاته، والنابع من فطرته التي فطره الله عليها. ثم إن الباشا وجه ضربة قاسية للقنصل أشربي عندما عقّب على منع كتاب الأمير

في بعض البلاد الأوربية، فقال له إن «الأجدر هو منع مقدمة ابن خلدون»! وكان كتاب ميكافيلي قد ظل محظوراً ولم ينشر إلا بعد وفاته بخمسين عاماً.

هذه النظرة الثاقبة التي لا تقف عند ظواهر الأشياء في المقارنة الحضارية، كشفت عن اختلاف جوهري في فلسفة الدولة السلطانية عن الدولة الحديثة. فبعض بلدان أوربا كانت تحظر تداول كتاب الأمير بحجة خروجه على تعاليم الكنسية ومناهضته لسلطانها؛ بينما كان ميكافيلي يؤسس في حقيقة الأمر لبناء سلطات «مدنية/ جمهورية» ليست أفضل حالاً من السلطات المستبدة؛ بل إنها أضحت أشد قسوة في استبدادها من سلطة الكنسية وحلفائها من الحكام الزمنيين. وكان ميكافيلي وغيره من فلاسفة التنوير - في تلك الحقبة - يمهّدون بقصد أو بدون قصد لجعل المسكين بتلك السلطات في النظم «الجمهورية» يخلون محل الإله، بدلاً من أن يكتفوا بادعاء الحكم بتفويض من الإله، كما زعمت كنيسة العصور الوسطى المظلمة.

أما ابن خلدون في مقدمته؛ فنجدّه يفتح آفاق التحرر من كل سلطة تستحوذ على عقول أو أرواح البشر تحت أي ذريعة من الذرائع، ويجعل السيادة العليا محصورة في «الشرعية» التي هي تنزيل من رب العالمين، وليست من وضع أي سلطة بشرية أياً كانت. ومن هنا تطمئن النفس البشرية، أياً كان دينها ومعتقداتها إلى أن سيادة هذه الشرعية هي انتصار للإنسان، وأنها لا تتحيز ضده مهما كان انتهاؤه أو أصله. ثم تأتي السلطة الحاكمة بإرادة الناس، وتذهب بإرادتهم كذلك؛ دون ادعاء التفويض الإلهي، أو احتكار الحقيقة من دون الناس، وإنما تكتسب مشروعيتها بموجب بيعه حرة وتعاقد

محدد الأطراف لكي تجتهد هذه السلطة في فهم هذه الشريعة ومبادئها وتستنبط منها برامج ومشروعات لتطبيقها، ثم تكون محاسبتها على أساس نجاحها أو فشلها في خدمة أكبر عدد ممكن من الناس. ومن هنا قرر ابن خلدون وغيره من قدماء الفقهاء أن وظيفة السلطة هي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي على مصالحهم الأخروية والدينيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا». أما عن سيرة محمد علي باشا في شئون الحكم والسلطة؛ فقد ألمحنا إلى شيء من استبداده؛ وهذا موضوع لبحث آخر يتعين أن يعتمد المنهجية النقدية المقارنة، لا مجال له هنا.

إن منطق زيادة قوة الدولة باطراد قد فرض نفسه مع بداية الحداثة الأوروبية في القرن السادس عشر، رغم أن جذور القوة كأساس للدولة ضارب في القدم. وترجع هذه الجذور - في رأي البعض - إلى محاورات أفلاطون، التي أدان في واحدة منها شهوة القوة التي لا يمكن إشباعها. وقد عدها أفلاطون من جملة الرذائل التي وصفها بال-Pleonexia؛ أي: التعطش لما هو أكثر، وإلى تجاوز كل اعتدال، وإلى الإجهاز على كل تناسب. ولما كان الاعتدال، والتناسب (المساواة الهندسية بحسب أفلاطون)، هو معيار صحة حياة الفرد، وصحة الحياة العامة؛ لذا فإن ما يترتب على نهم القوة بالضرورة هو: الفساد، والدمار؛ فالعدالة وإرادة القوة يمثلان قطبين متضادين في الفلسفة الأخلاقية السياسية عند أفلاطون وحوارييه. والعدالة نهاية أمنية الأسوياء من البشر في كل مجتمع، وعبر الزمن.

ولكن نظرية أفلاطون - وما يشبهها -، لم تفلح في لجم الجموح الإنساني

نحو القوة. بل استفحل خطر هذه النزعة عند الرومان، وعبر العصور الوسطى. وتمخضت في القرن العشرين عن «الدولة التوتاليتارية»: دولة إنجلز وستالين في الاتحاد السوفيتي، ودولة الفاشست التي أسسها موسوليني في إيطاليا، ودولة النازية التي أسسها هتلر في ألمانيا؛ الذي أكمل بدوره ما بدأه فردريك الأكبر هناك. أضف إلى ذلك دول الدكتاتوريات العسكرية في مناطق متعددة من العالم المعاصر في أمريكا اللاتينية، وفي أفريقيا، وفي آسيا، وفي بعض البلدان العربية. ومع اختلاف أنماط هذه التوتاليتاريات إلا أن القوة العارية من الأخلاق والمنحلة من القانون ومن أبجديات الفطرة الإنسانية هي القاسم المشترك الأكبر بينها.

في ظل توتاليتارية دولة إنجلز وستالين (مثلاً) حقق البلاشفة كل ما يمت إلى المجتمع المدني، ومحوه محواً. ففي سنة 1921م؛ أي بعد ثلاث سنوات من الحكم البلشفي ونجاح الثورة الروسية كانت عاصمة روسيا القديمة (بطرس بورج - بتروجراد - ليننجراد - ستالينجراد، هكذا تغير اسمها على التوالي) قد تحولت إلى مدينة أشباح؛ إذ فقدت 70 % من سكانها. وقضى ثلاثة ملايين منهم نجبهم جوعاً. وتقلصت الطبقة العاملة إلى ربع ما كانت عليه عند قيام الثورة الروسية في سنة 1917م. وبين سنة 1936 وسنة 1939م تعدى عدد الموتى في معسكرات العمل المليون نسمة سنوياً. وأيّد من الوجود تسعة ملايين من ممثلي طبقة الكولاك (وهم صغار ملاك الإقطاعات الزراعية في روسيا القيصرية). وقضى ستة ملايين منهم نجبهم جوعاً. وكانت المحصلة هي 20 مليون ضحية من بني آدم أكلتهم «الدولة التوتاليتارية» بمحض إرادتها، وإعمالاً لسيادتها. هذه هي «الدولة الليفيثان» التي بشر بها توماس هوبز في أوضح صورها!. ولم يلجم عنفوانها وبطشها المخيف في العصر

الحديث، إلا صعودُ نداءات «حقوق الإنسان» ودعاة الحرية، ونشطاء المجتمع المدني. وإن كانت قدرة هذه النداءات على لجمها لا تزال محدودة، وضعيفة التأثير، ومتفاوتة النجاح من بلد إلى آخر.

يجب التأكيد مرة بعد مرة على أن: «الدولة الحديثة» في أصل نشأتها، وبحسب فلسفتها العامة؛ دولة متعالية، ومفارقة للوجود الاجتماعي. هي دولة «علمانية»، وتعلن فصل الكنيسة ورجالها عن شؤون الحكم والإدارة العامة، وتعلن كذلك عدم تدخلها في شؤون الكنيسة والدين؛ لأن تدخلًا من هذا النوع، أو ذاك، يفسد الطرفين: الدين والكنيسة والدولة معاً؛ حسب الفلسفة الحديثة. ولكن الواقع يشهد أن هذه الدولة الحديثة ذاتها هي: تجسيد لفكرة «الحلولية» الإلهية بحذاقها، أو تكاد، وإن برداء مدني؛ حيث أن سلطة الدولة المدنية التي تحكم بموجب الإرادة الشعبية العامة؛ حلت محل «السلطة الكهنوتية» التي كانت تحكم بادعاء امتلاكها تفويضاً إلهياً؛ هذا التفويض الذي لم يرق عليه دليل إثبات في أي وقت من الأوقات؛ وثبت زيفه تحت وقع الثورات السياسية والعلمية في عصر التنوير الأوروبي.

وفي أحسن الأحوال: لم تتخلص الدولة الحديثة نهائياً من وصمات مفهوم الدولة الإلهية، أو «مدينة الله» بمعناها في الفلسفة المسيحية الوسيطة. ولم يمنع رفضُ توما الإكويني لهذا المفهوم من أن يتمدد ويتوسع. ومن قبل توما الأكويني كان القديس أوغسطين قد ذهب إلى أن «الدولة تقوم بأمر الله وتستمد قوتها منه»⁽¹⁾. وإلى فترة طويلة من بعد توما الإكويني؛ ظلت صيحة

(1) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت: د. ن، 1985، ص 158.

جريجوري السابع هي الأكثر تأثيراً، وذلك عندما أعلن أن «الدولة من صنع الشيطان والخطيئة»؛ أراد أن يقول: إن شرّ الدولة وثيقُ الصلة بالخطيئة الأولى الأزلية التي ارتكبتها الإنسان؛ هو شر أصيل عميق الغور لا علاج له، وإن كان يعتبر شراً نسبياً⁽¹⁾.

وفي أحسن الأحوال، مرة أخرى: لم تتخلص الدولة الحديثة من الروح الدينية الموروثة من ظلمات العصر الوسيط في أوروبا. وكانت الصيغة التوافقية التي توصل إليها توما الإكويني قد حلت الإشكالية المزمّنة في الفلسفة القديمة والوسيطّة بين الدولة المدنية من جانب، ومدينة الله من جانب مقابل؛ حيث برهن الإكويني ببراعة على أنهما متصلتان إحداهما بالأخرى ومتكاملتان. ولم يحدّ نيقولا ميكافيلي كثيراً عن هذا الخط، رغم أنه أشنع الأسماء طراً في سجل آباء الحداثة السياسية؛ فقد كان يكره الكنيسة بحق، ولكنه لم يدع أبداً إلى فصل السياسة عن الدين. وظل مقتنعاً بأن الدين من العناصر الضرورية في حياة الإنسان الاجتماعية. كل ما في الأمر أنه نظر للدين نظرة واقعية، فوجده يصلح «أداة في يد الحكام»، وليس غاية في ذاته. وبهذا التصور أسهم ميكافيلي في أن تفقد الدولة حسها الإنساني والأخلاقي. وأضحت كياناً مستقلاً بذاته، ومتعالياً على الوجود الاجتماعي، وعلى الاعتقاد الديني، والاعتبار الأخلاقي في آن واحد؛ فكان «الدولة» حلّت محل هذا كله. ومن هنا مصدر خطرها الداهم، ومنبع شرها الذي لا يحفُّ برؤه.

(1) جريجوري السابع: Epistulae الكتاب الثاني، وبخاصة Monum- Jaffe Gregor ص 456 - نقلا عن فون جيركه، الترجمة الإنجليزية لـ «مدينة الله» ص 72، الكتاب الرابع، الفصل الأول.

لنترك هذا الجذر الفلسفي - اللاهوتي للدولة الحديثة وننحيه جانباً، ولنخرج من متاهاته ويكفي ما أوردناه في الدلالة على ما أوردناه. ولننظر الآن إلى «الدولة» وفق تصور سياسي حداثي آخر يؤكد على أنها عبارة عن: «كائن معنوي» مراوغ، ولديه قدرة خارقة على التخفي في صور وأشكال مختلفة؛ حتى إنه لا يكاد يراها أحد من مواطنيها، ولكن أحداً لا يكاد يتخلص من شبحتها أيضاً وفي الوقت عينه. وأحذق من يقوم بتمثيل هذه الدولة في مواجهة المواطنين هم «الناطقون باسمها»: بغض النظر عن الطريقة التي وصلوا بها إلى مقاعد الحكم. أو هم المعبرون عن «سيادتها» والممسكون بأعنتها؛ أي طبقة الحكام. ولكن هؤلاء أنفسهم وبأشخاصهم سرعان ما يقعون ضحايا الدولة ذاتها، عندما تجد نفسها عرضة للخطر أو التفكك بسبب سوء إدارتهم لشئونها، أو لفشلهم في صون كيانها، أو لإخفاقهم في حفظ هيبتها في أذهان المحكومين (تأمل ملياً - مثلاً - فيما جرى في بلدان الربيع العربي، وما جرى من سقوط مجموعة من الحكام، تلاه صعود لمجموعة جديدة. ثم تلاه سقوط، فصعود جديد لمجموعة أخرى؛ مع بقاء «الدولة» على ما هي عليه في جميع الحالات مع فروق طفيفة).

لا تمتلك «الدولة الحديثة» تلك الكينونة المتعالية فحسب؛ بل تمتلك أيضاً «لغة سياسية» خاصة؛ هي التي تحدد مفرداتها المركزية، وهي التي تضع معايير الصواب والخطأ فيها. وعندما تتضح مضامين هذه المفردات، يتضح أيضاً جانب من جوانب المأساة التي أحدثتها هذه الدولة الحديثة في بلادنا ومجتمعات أمتنا الإسلامية بصفة خاصة، وفي تاريخ البشر الحديث والمعاصر بصفة عامة. ومن أهم مفردات هذه الدولة: الوطن، والقومية، والمواطنة، والشرعية، والسيادة.

فالوطن هو بيت الدولة الحديثة وملكيته الخاصة، ومعبدتها المقدس. ومعنى الوطن في الأصل العربي: أنه أرض الأجداد التي عاشوا ودفنوا فيها، وفيها أنتجوا المعالي والمفاخر (ثمّة محاولة مبكرة ترجع إلى الثلث الأول من القرن الرابع عشر/ بدايات القرن العشرين؛ لإعادة صوغ مفهوم الوطن صياغة سياسية من منظور تحليلي لغوي)⁽¹⁾. ونجد في بعض اللغات الأجنبية ذات الأصل الإغريقيّ واللاتينيّ أن كلمة *patris* بالإغريقيّة، هي أصل الكلمة *patrie* بالفرنسيّة التي تحمل المعنى نفسه، وكذلك مرادفاتها في الألمانية *vaterland* أو في الإنجليزية *father land* و *birthplace*. لهذا صارت كلمة «وطن» مُقدّسة في القاموس السياسي للدولة الحديثة.

وصارت تدل على انتماء وجداني وحسٍ بالارتباط الباطني بالمهد والقبر الثابتين في «الوطن». هنا العلاقة ليست شخصيّة تماماً بين الفرد والمكان؛ كما يستنبط خلدون النبواني؛ وإنّما هي علاقة على درجة ثانية ومستوى أدنى؛ فهي الأرض التي ولد فيها الآباء وماتوا، ومن هنا جاءت تسميتها الإغريقيّة *patris*. إن وطن كل أمة هو «مفاخرها التاريخية» التي تركها السلف للخلف، وقد تعينت زماناً ومكاناً. والوطن بهذا المعنى لُقيّة ثمينة للدولة الحديثة، تستطيع بها أن تستدر عواطف «المواطنين»، وتستنزف بها أموالهم وأنفسهم في سبيله، وغالباً ما تطلب منهم أن يضحوا بأرواحهم وأموالهم في سبيل هذا الوطن ليرهنوا على حبهم وولائهم له؛ وإن لم يفعلوا فهم مشكوك في ولائهم وانتمائهم لهذا «الوطن».

(1) انظر مثلاً تلك المحاولة المبكرة في سنة 1919م: مجلة اللسان - بغداد - الجزء الثاني - ذو القعدة 1337هـ (1919م) - المجلد الأول ص 39 - 41.

يصح القول نظرياً: إنَّ أثبتَّ ما في عناصر الدولة الحديثة هو «الوطن» بدلوله الجغرافي. هو الأثبت عند مقارنته بالشعب، ومن باب أولى عند مقارنته بالسلطة العليا، أو بالجماعة الحاكمة. ومع هذا فإن التحولات السياسية في أنظمة الحكم والسلطة على مر الزمن، قد أملت تحولات مفهومية على معنى «الوطن»؛ حيث ضاق واتسع أحياناً حسب حجم مضارب إبل القبيلة، أو حجم إقطاعية النبيل أحياناً أخرى في عصور أوربا الوسطى. وصار يعني حدود الإقطاعية سواء أكانت إقليماً أو «مدينة» أو حتى قرية، أو واحة في بيداء. ثم تحول مفهوم الوطن مرة أخرى في عصر النهضة ليتلاءم، بل ولتتطابق مع مملكة الملك. وأضحى «الوطن» قيمة عليا ومثالاً أخلاقياً سامياً لا يكون الدفاع عنه سوى دفاع عن أراضي الملك ومصالحه، حتى لو ضحى جميع المواطنين بأرواحهم في سبيل حمايته والدفاع عنه.

ومع صعود البورجوازية في عصر النهضة الأوروبية، وظهور تطلعات أممية إنسانية: كما في دعوة كانط لتحويل الأرض إلى ملكية عامة للبشر، أو في رؤية ماركس للأمية الشيوعية، أو في «أحلام الشيخ طنطاوي جوهرى في السياسة والسلام العام»؛ أخذ مفهوم الوطن يتحور من جديد في المخيال السياسي العالمي. ولكن فكرة هيغل «الموضوعية» حول الدولة القومية هي التي اتخذت أشكالاً سياسية قانونية وفعالية في الغرب تحت أسماء الدولة / الأمة. وصارت الدولة / الأمة وطناً بعد أن تخففت كثيراً من التعصب للمكان والحدود الجغرافية. وفي هذا المنحى - كما يقول خلدون النبواني - نفهم مقولة ماركس «ليس لرأس مال وطن»: في إشارة إلى محاولة البرجوازيات والإمبرياليات الغربية ورغبتها في مطّ مفهوم الوطن ليرافق مع التوسع والامتداد وإخضاع «أوطان» أخرى واحتلالها، ومن هنا فإن الاحتلال

والامبريالية والسيطرة على شعوب أخرى تصير مفاهيم وطنية سامية، من منظور «الدولة القومية الحديثة» في أوروبا⁽¹⁾.

وقبل أن يدخل مفهوم «الوطن» بمعناه السياسي في الثقافة العربية الحديثة، كان قد تعرض لهجمات نقدية كاسحة على يد عدد من كبار أنصار الحداثة والتوسع الاستعماري في أوروبا ذاتها، ومنهم على سبيل المثال: آرثر دي جوبينو، مؤلف كتاب «مقال في تفاوت أجناس البشر»، وكتاب «الرينسانس». وجوبينو هذا هو الشخص نفسه الذي أرسى أبشع نظرية عنصرية في العالم الحديث، وذهب إلى أن الجنس الأبيض، والآري تحديداً، لا يشترك مع بقية الأجناس في أصل واحد، وأن أبناء الأبيض / الآري وحدهم هم الأعلى والأرقى، وغيرهم أدنى منهم في كل شيء؛ وأن اختفاء العرق الأبيض النوردي بالذات من أوروبا معناه ببساطة زوال الحضارة الإنسانية واندثارها تماماً؛ هكذا ضربة لازب، قالها جوبينو باستعلاء عنصري أهوج.

وفي سياق برهنته على شرعية استعلاء الجنس الآري وحقه في التوسع على حساب الآخرين: تساءل جوبينو عن معنى «الوطن»؟ وقال: إن فكرة الوطن مجرد كلمة لا تناظرها أية ظاهرة طبيعية أو واقعة تاريخية. وقال متهمكماً: إن الوطن لا يستطيع أن يتكلم، وليس له أي صوت جهير يعتمد عليه في الأمر والنهي. وبناء على ذلك خلص إلى أن: الوطنية ليست من الفضائل الجرمانية، ففي العالم الجرمني؛ الإنسان هو كل شيء، أما الوطن فلا يعني الكثير. وواصل انتقاده الميرير لهذه الفكرة ليمهد للقوى الإمبريالية

(1) خلدون النبواني، تفكيك مفهوم القومية، مقال منشور على موقع: جريدة المدن،

3/ 9/ 2015م [http:// www.almodon.com/ opinion](http://www.almodon.com/opinion)

كي تدعي أن لها حقاً مشروعاً في غزو أراضي الغير وضمها بالقوة، وانتهى إلى أن الوطن: «فكرة مريعة من صنع آل كنعان»⁽¹⁾. وكأنه يشير إلى أحد جوانب المعنى اللغوي للوطن، في القاموس العربي دون بقية معانيه، وهو الجانب الذي يصور الوطن على أنه فحسب: مربوط البقر، ومأوى الغنم.

لر تكن آراء جوبينو ونظرياته في «عبادة الأجناس» وخرافة الأوطان مبنية على أسس قوية، ومع هذا فإنها لر تكن استثنائية؛ إذ تكرر ظهورها على يد علماء أوروبيين آخرين، منهم الأنثربولوجي الفرنسي «فاشييه دولابوغ»؛ الذي أصدر في العام 1899م كتاباً بعنوان «الإنسان الآري ودوره الاجتماعي»، وتوقع فيه أن القرن العشرين سيشهد مذابح مروعة، يقتل فيها الناس بعضهم بعضاً، بسبب بعض الاختلافات الطفيفة في شكل الرأس ومقاييس الجمجمة. وتحققت توقعاته على أيدي الأوروبيين أنفسهم، وبسبب ادعاءات عنصرية، وكان من آخرها حرب الإبادة الجماعية والتطهير العرقي التي شنها الصرب ضد ألبان كوسوفو ومسلمي البوسنة في منتصف تسعينيات القرن العشرين. ويرى كثيرون أن دولابوغ تأثر في آرائه بسلفه الفرنسي «آرثر جوبينو» الذي يعتبرونه مسؤولاً بشكل مباشر عن قيام النزعات العنصرية المتطرفة في أوروبا الحديثة⁽²⁾. وانتشرت آراؤه في سائر بقاع العالم الأوربي «المتحضر» بمعايير الحداثة. وتوطدت أفكاره عن الاستعلاء العنصري؛ وخاصة أنها لر تجد أفكاراً قوية مناهضة لها: فالدين المسيحي في تلك الفترة كان قد

(1) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود، ومراجعة أحمد خاكي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395هـ - 1975م) ص 321.

(2) أحمد أبو زيد، الإيديولوجيا العرقية وإبادة الشعوب: مفكرون يبررون مسبقاً (جريدة الحياة اللندنية، 22 مايو 1999م).

بات عاجزاً عن القيام بدور فعال تحت وطأة الهزائم المتلاحقة التي منيت بها الكنيسة. والوطنية حسب جوبينيو هي: «مسخ من صنع آل كنعان». والقانون والعدالة مجرد شيئين مجردين، والفن غواية وفُجر. والعطفُ على الفقراء وهم عاطفي خادع. وتلك هي القائمة كاملة؛ التي جعلت جوبينيو يعتقد أن لا شيء يقف في طريق أفكاره، أو هكذا اعتقد هو. ورغم كل الثغرات التي تضمنتها آراء جوبينيو؛ إلا أن آراءه النقدية المجردة بشأن فكرة الوطن ظلت تطرح تساؤلات جديدة بالتفكير، وتدعو إلى التروي على الأقل قبل الوقوع في أسر «وثنية الوطن».

ولما كان مفهوم «الوطن» مثله مثل غيره من المفاهيم السياسية الرحالة بين الحضارات والثقافات المختلفة، فقد حملته إلى البلدان العربية رياح الشاقف الحضاري، ونشرته وقائع المواجهات بين الغرب والشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن هذا المفهوم الذي وفد إلى الثقافة السياسية العربية في سياق بناء الدولة الحديثة، فإنه لم يصادف فراغاً مفاهيمياً، وإنما هبط على مفهوم «الوطن»؛ بمعنى محل الإقامة والراحة، وهو معنى مجرد عن أي دلالة سياسية في الموروث الجماعي العربي/ الإسلامي منذ الأزمنة الوسيطة. واصطدم المفهوم الوافد بهذا المعنى المستقر في الوعي الجمعي، أو اللاوعي الموروث.

إن قواميس اللغة العربية ومعاجمها الكبيرة مثل القاموس المحيط، ولسان العرب، والصاح؛ كلها تشير إلى تعدد معاني الوطن وتباين دلالاته الحقيقية والرمزية، ومنها أنه: منزل الإقامة، ومأوى الإنسان الذي يجد فيه راحته وسعادته، ومربط البقر والغنم الذي تأوي إليه. ولكن الوطن في بعده المكاني الجغرافي، حسب التقليد العربي الموروث، ليس ثابتاً ولا متبوعاً؛ إنما

هو متحرك وتابع للإنسان حيثما يحل هو وأهله وماشيته. وفي «الصحيح في اللغة»، ورد أن الوطن هو: «محل الإنسان. وأوطان الغنم: مرايضها. وأوطنت الأرض، ووطنتها توطيئاً، واستوطنتها، أي اتخذتها وطناً».

ولم يخرج صاحب لسان العرب عن هذا المعنى، فالوطن هو: المنزل تقيم به، وأوطان البقر والغنم: مرايضها وأماكنها التي تأوي إليها⁽¹⁾. ومن هذا يتضح أن الحمولة الذهنية للفظ «وطن» لم تشكل مفهوماً سياسياً في الوعي العربي القديم، ولكنها شكلت موثلاً للحنين وآصرة للذكريات والعواطف الجياشة. والرسول ﷺ عبر عن حنينه إلى وطنه مكة وقال «لولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت». والجاحظ له رسالة بعنوان «الحنين إلى الأوطان» ومضمونه بالغ الدلالة في بيان علاقة الإنسان بموطنه وموطن آبائه وأسلافه. ومن المعاني اللغوية لكلمة «الوطن» يتضح أيضاً أن رابطة انتماء العربي هي لقبيلته؛ فهي وطنه الأول الذي لا يفارقه حتى لو ارتحل بجسمه بعيداً عن مضارب خيامها. وأن ولاءه ثابت لهذه القبيلة حيثما ارتحلت أو حلت. وهذه المعاني تفسر - ولو جزئياً - لماذا تأخر ترسيم الحدود الوطنية لكل دولة من الدول الحديثة في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وبخاصة في البلدان العربية، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. وقد جرى الترسيم في نهاية الأمر وفق معايير سياسية استعمارية، لا وفق معايير قومية أو اجتماعية وسياسية وطنية.

عندما بدأ مفهوم الوطن يشكل أحد ثوابت الخطاب السياسي للدولة الحديثة في مجتمعات الأمة الإسلامية منذ ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين؛ فإن هذا المفهوم، ومعه مفهوم القومية؛ كان في أزهى حُلله

(1) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003م) جزء 15، ص 239.

الأيديولوجية التي اصطنعتها الأنظمة التوتاليتارية الفاشية والنازية والشيوعية في أوروبا؛ ولم توفر تلك الأنظمة وسيلة من وسائل التنشئة والتربية «الوطنية» إلا واستخدمتها لترسيخ الولاء للممسكين بأزمة السلطة، بدعوى أنه ولاء «للوطن» على نحو مبالغ فيه، ويتعالى على الأفراد، ويصبح أعظم ما يفعله هؤلاء هو أن يموتوا في سبيله ليحي هو! وارتفعت شعارات تنادي بحياة «الوطن» لاجتماع الإنسان أو المواطن. وبالفعل وقع الملايين قتلى في سبيل «الوطن» كما تصورته كل أيديولوجية من الأيديولوجيات المتصارعة في حروب القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى بدايات القرن الخامس عشر الهجري/ القرن الحادي والعشرين الميلادي.

نحن مع خلدون النبواني الذي يدعو - في جراحة نظرية يحسد عليها - إلى تفكيك المفهوم السياسي للوطن⁽¹⁾. ونذهب معه إلى أنه: لكي يصبح لدينا وطن نحن العرب؛ لا بد لنا من التحرر من مفهوم الوطن بالمعنى السياسي الذي وصل إلينا من الحداثة الغربية فصار الوطن بموجبه سجناً وعباً، وأمسى مرادفاً في وعينا الحديث لبلد الموت؛ قتلاً وقهراً وجوعاً وجهلاً واستبداداً وفساداً وفشلاً؛ لا عليك حتى تدرك هذه الحقيقة إلا أن تنظر حولك مهما كان البلد العربي الذي اختصك الله تعالى بأن تولد فيه وتنتمي إليه. وبدلاً من ذلك علينا أن نستعيد جوهر مفهوم الوطن كما كان في لغة العرب قديماً، وهو أنه: محل راحة الإنسان وسعادته أولاً وقبل أي شيء آخر، ولو في حدود المعنى البدائي الذي يجعل «الوطن» محل راحة الحيوان ومأواه الذي يجمع إليه وهو آمن.

(1) راجع أعمال خلدون النبواني، على الموقع الإلكتروني: [http:// www.keta-book.com/](http://www.keta-book.com/)، وخاصة مقاله: في تفكيك بعض مصطلحات السياسة وممارستها، منشور على موقع الأوان، وموقع معابر، ومواقع أخرى.

وعندما يكون الوطن ينبوع الحنين الذي يؤلف بين قاطنيه وموضع إقامتهم؛ فإنه يكتسب دلالة أخلاقية ويرتبط بالإنسان ولا يربطه أو يكبله. وإذا استقر هذا المعنى وصار واضحاً في الوعي الجمعي، فإن الشرط الضروري لولادة المعنى السياسي للوطن يكون قد وضع قدمه على أول الطريق.

لستُ مع الفوضويين الذين يدعون إلى إزالة الحدود السياسية بين الأوطان؛ فهذه الحدود ذات وظيفة حمائية للإنسان سواء كان مواطناً أم عابراً سبيل؛ ولكن لا يجب أن تكون الحدود أسيرةً لظلم الإنسان، أو الاستبداد به، أو قهره. ولكي يكون الوطن آمناً مستقراً يجب أن تكون قيمة الإنسان فوق قيمة الوطن، وأعلى منه، وعكس ذلك لا يكون إلا في التوتاليات الفاشية والنازية والقومية والشيوعية والدينية التي لا تنظر إلى الوطن في النهاية إلا كما قدمه لنا لسان العرب - في أحد جوانبه - بوصفه «مربط الغنم والبقر» فحسب، مع تجريده من أي مضمون معنوي أو عاطفي أو حقوقي أو أخلاقي أو روحي. ومن المفارقات فعلاً - كما يذهب النبواني - أن نربي الأجيال المتعاقبة منذ منتصف القرن العشرين على الأقل، على شتم ولعن اتفاقية سايكس/بيكو في كتب التاريخ والتربية القومية أو الوطنية، ثم نطلب منهم الاستشهاد في سبيل المحافظة على «حدود الوطن» التي رسمها قلم سايكس وبيكو إبان الحرب العالمية الأولى؟ كيف نُفهم هذه الأجيال حالة القطيعة القاسية بين أغلب الحكام العرب، لفترات تطول لعقود من السنين؛ فلا زيارات متبادلة بينهم، ولا علاقات تجارية مزدهرة تجلب النفع لشعوبهم؛ بعكس ما هو حاصل بين أي دولة عربية وأي دولة أجنبية أوربية أو أمريكية مثلاً. ومع استمرار هذه الحالة؛ هناك إلحاح على سب ولعن سايكس وبيكو، ونطالب أبناءنا بالموت في سبيل «الوطن» الذي رسمت يد الاستعمار حدوده؟!.

هذا التناقض بين رفض تعريف حدود «الوطن» بمعايير سايكس وبيكو من وجه، وقمع كل من يسعى إلى إزالتها بحثاً عن معنى الترابط الإنساني بين بني الأمة من وجه آخر؛ لم ينبج منه إلا أصحاب المشروع الإصلاحى ذي المرجعية الإسلامية، وبعض نبلاء اليسار والقومية العربية. فهم منذ البداية لم يعترفوا بحدود سايكس وبيكو من جهة، ودعوا من جهة أخرى إلى مفهوم آخر «للوطن والوطنية» مؤداه: أن الوطن بحدوده الجغرافية لا يدخل في صميم علاقة ولاء المواطن بالدولة وسلطتها السياسية، وإنما يدخل في بناء شعور «الوطنية» لديه إلى الحد الذي يجعله يضحي بحياته في سبيل الدفاع عنه وتحريره من كل سلطان أجنبي. أما «الحدود الجغرافية» للوطن فهي، حسب المعايير الإسلامية، تشمل «الأرض كلها» وتعتبرها وطناً واحداً. وهذه نظرة مثالية إسلامية، أحيائها في العصر الحديث بعض رواد الإصلاح من أمثال الشيخ طنطاوي جوهرى في كتابه: «أحلام في السياسة والسلام العام»⁽¹⁾. وفكرة عالمية الوطن هذه التي قدمها الشيخ طنطاوي بمعايير إسلامية؛ تشبهها نظرة «كانط» وحلمه وفق المعايير الوضعية بأن تكون الأرض كلها وطناً واحداً للبشرية. ولكن هذه المثالية الإسلامية، وشبهتها الكانطية؛ لا تنتمي إلى واقع الحال الذي كرسته الدولة القومية منذ معاهدة وستفاليا التي أنهت الحروب الدينية في أوروبا، وأسست في منتصف القرن السابع عشر لبدء نظام عالمي جديد، احتلت فيه «الدولة القومية» موقع الصدارة، وأضحى القول الفصل في حسم الصراعات وتحقيق المصالح للقوة.

(1) طنطاوي جوهرى، أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ/1935م). وقد ألف الشيخ طنطاوي هذا الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الأولى، وكان يتوقع نشوبها ويأمل في تجنبها.

وأما «المواطنة»؛ فعبثاً حاولت الدولة القومية، أو الوطنية الحديثة، أن تغطي بها على سوءاتها؛ إذ وقفت في وجهها باستمرار عصبية القومية، ونزعاتها الإقصائية والتمييزية الكامنة في أصل تكوين الدولة الحديثة ذاتها. ومفاهيم العصبية والإقصاء والتمييز هي على النقيض من مفهوم «المواطنة» الذي يفترض المساواة بين «مواطنين» يربطهم الانتماء للأرض / الوطن، والولاء للنظام السياسي، والطاعة للقانون المتولد عن الإرادة العامة للمواطنين أنفسهم. صحيح أن هذا المفهوم قد ترسخ بدرجات متفاوتة في كثير من مجتمعات البلدان الديمقراطية، مقارنة بما كانت عليه أحوال المساواة القانونية بين «المواطنين» في ظل الأنظمة الأبوية، والشمولية، والفاشية على السواء، ولكن الوصول إلى مثالية المواطنة التي تفترضها الديمقراطية ونظريات حقوق الإنسان؛ لا يزال بعيد المنال في المواطن الأصلية التي نبتت فيها الدولة الحديثة. فما بالنا بأحوال هذه «المواطنة» في بلدان الأمة الإسلامية ودولها «القومية»، العاجزة أمام كل التحديات، باستثناء مواطنيها عندما يمثلون تحدياً لوجودها؛ فإن هذه الدولة - في هذه الحالة - لم تفشل أبداً في قهرهم إلى أبعد حدود القهر.

وبالنسبة لـ «القومية»، فهي مفهوم مركزي أيضاً - كما أسلفنا - ضمن المفاهيم المؤسسة للدولة الحديثة. وقد أسهم هذا المفهوم بدور كبير في بناء الدولة / الأمة في البلدان الأوربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين تحديداً. وفي مجتمعاتنا الإسلامية عموماً، والعربية خصوصاً؛ أسهم أيضاً في نشأة تيارات فكرية وسياسية حاولت تأسيس «دولة قومية» على غرار الدول القومية الأوربية الحديثة. ولكن هذه المحاولات باءت جميعها بالفشل الذريع.

مفهوم «القومية» هو أشد مفاهيم الدولة الحديثة فتكاً؛ من حيث ما

يفضي إليه من تغذية النزعات العنصرية والعرقية. وهي نزعات تقود في بعض الأحيان إلى الحروب ضد الآخر في الخارج، وإلى سياسات الاستئصال للأقليات المخالفة في الداخل. وهذا هو المعنى السلبي الغالب للقومية؛ ولكن لها معانٍ إيجابية أخرى باعتبارها رابطة من روابط الانتماء والتعاون بين مجموعات من البشر.

لقد جربَ العالمُ الأوروبي ويلات المفهوم السلبي للقومية في الصراع الفرنسي/ الألماني في الحرب العالمية الأولى مثلاً. وكانت فكرة القومية منطلق تأسيس الفاشيات النازية، والفاشستية. وليس في تاريخ الدولة الحديثة أكثر من الفاشيات تمجيدهاً للقومية. فزعماؤ النازية أو الفاشية لم يلتفتوا إلا إلى المعاني العنصرية والاستعلائية للقومية. ولم ينصتوا أبداً إلى المعاني الإيجابية/ الإنسانية للقومية، على نحو ما ذهب إليه مثلاً توماس كارلايل؛ الذي أكد على أن «عمق الخصائص الأخلاقية وقوتها، والمنجزات الفكرية، لا التطلعات التوسعية؛ هي أساس معنى «القومية». وحين وصلت فكرة القومية لمجتمعات الأمة الإسلامية عامة؛ كانت بكامل حلتها الأيدولوجية الفاشية كما أسلفنا، ولم تفلح الجهود التي سعت لمثلها بالمعاني الإيجابية التي تحض على الولاء للجماعة، والاعتزاز بأجسادها، والترابط والتعاون فيما بين أبنائها.

فالقوميون العرب ونظراؤهم الأتراك (مثلاً)، شددوا جميعهم على التطابق بين مفهوم القومية ومفهوم الأمة. ودعوا إلى قيام دولة قومية تضم جميع أبناء «الأمة». والأمة في عُرْفهم هي «جماعة من البشر تشد بعضهم إلى بعض علائق اللغة والتاريخ»⁽¹⁾. وبهذا المعنى تتعدد الأمم بتعدد القوميات

(1) انظر - على سبيل المثال - في تعريف القوميون العرب للقومية، ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية (القاهرة: دار المعارف، 1964م) ص 28.

والألسنه؛ فهذه «أمة عربية»، وتلك «أمة طورانية/ تركية»، وثالثة «أمة كردية»، ورابعة «أمازيغية»، وخامسة «فارسية»، وهلم جرا.

وعندما نجح القوميون الأتراك في تأسيس الجمهورية الكمالية في سنة 1924م؛ فإنها قامت أولاً على أنقاض «نظام الملل» الذي كان يجمع شعوباً متنوعة تحت مظلة الدولة العثمانية، ثم إنها قامت على أساس إعلاء العنصر «التركي». ولخص أتاتورك هذا التوجه في قوله «سعيد من هو تركي». وكان السؤال البديهي: وهل سيكون تعيساً من ليس تركياً، مثل الكردي، أو العربي، أو الأرناؤوطي، أو الأرمني، أو غير هؤلاء من الذين يعيشون على أرض الوطن التركي؟. والإجابة هي: نعم. ولا تزال هذه الإجابة ماثلة للعيان منذ عشرينيات القرن العشرين بالنسبة لمواطني تركيا من غير الأتراك. وضحايا الصراع بين القوميتين التركية والكردية يعدون بعشرات الآلاف.

أما القوميون العرب، فقد أراقوا أنهاراً من الدماء في البلدان التي نجحوا في الإمساك بمقاليدهم فيها. ولم يكن ضحاياهم من أبناء قوميات أخرى غير عربية: كردية، أو بربرية فحسب؛ وإنما من أبناء قوميتهم وبني جلدتهم العربية نفسها؛ من الذين خالفوهم الرأي السياسي، ولم يرضوا بتأسيس الدولة الحديثة على رابطة الاشتراك في الأصل العنصري، أو على أساس استبدادي إقصائي لا يؤمن بالحرية ولا بالعدالة ولا بالكرامة الإنسانية. وقد حدث هذا بدرجات متفاوتة من القسوة في: العراق، وسوريا، والجزائر، ومصر، والسودان، واليمن... إلخ. حدث هذا في الوقت الذي لم يدخل فيه نظام «قومي عربي» في مواجهة مع قوى أجنبية؛ وبخاصة «إسرائيل»، إلا وكانت الهزيمة من نصيبه، وكان النصر من نصيب القوة الأجنبية المعادية!.

هذه النتائج التي كشف عنها الأساس القومي للدولة الحديثة في البلدان الإسلامية، بما فيها البلدان العربية؛ لم يدركها دعاة القومية؛ في أغلبهم، إلا بعد أن ظهرت كوارثها الثقيلة. ومن اللافت أن كاتباً كبيراً مثل جورج طرابيشي قد تعمق في تحليل مفهوم القومية، وانتقد عوامل انفصال مفهوم الأمة العربية، عن مفهوم الدولة، في حركة القوميين العرب؛ دون أن يشير إلى الحلل الهيكلي الكامن في فكرة القومية ذاتها، وبالمعنى السياسي تحديداً⁽¹⁾. هذا، بينما أدرك هذا الحلل أصحاب المشروع الإصلاحي ذي المرجعية الإسلامية، وبعضهم من ذوي الثقافة المحدودة - كما أدركوا سلبيات المفهوم الضيق للوطن - وحذروا من تلك النتائج الكارثية مبكراً؛ حتى قبل أن تصل التيارات القومية إلى السلطة في هذا البلد أو ذاك من بلدان الأمة الإسلامية، وقبل أن تقع الكوارث التي وقعت بسببهم وعلى أيديهم بانتظام مشين منذ منتصف القرن العشرين⁽²⁾.

قادة المشروع الإصلاحي الإسلامي ساووا منذ البداية بين «القومية العنصرية»، وما سموه «قومية الجاهلية»، وأكدوا على أنها «قومية عدوان»؛ يراد بها الاعتزاز بالانتماء العرقي إلى درجة انتقاص الأعراق الأخرى، ومن ثم العدوان عليها. وتوقعوا أن يتناحر الجنس البشري كله بين جماعاته وأعرافه إن سادت هذه النزعة «القومية»؛ التي لا تعدو كونها وهماً من الأوهام، التي لا حقيقة لها، ولا خير فيها.

(1) راجع مثلاً: جورج طرابيشي، الدولة القطرية والنظرية القومية (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1982).

(2) انظر نموذجاً مقارناً بين شكيب أرسلان وطه حسين في كيفية إدراك مفهوم القومية وموقعه في بناء الدولة الحديثة: نازك سابيارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (بيروت: مؤسسة نوفل، 1979م)، 319 - 341.

وصدقت وقائع التطور السياسي للدولة القومية الحديثة في كثير من بلدان الأمة الإسلامية في القرن العشرين؛ ما ذهب إليه الإصلاحيون المسلمون، ولا تزال تصدقها وتثبت صوابها حتى الساعة (الثلث الأول من القرن الخامس عشر الهجري، ومطالع القرن الحادي والعشرين الميلادي). وصدقت رؤيتهم، وإن كانوا قد تأخروا في التنبيه إلى استحالة إنجاز مطالب: العدالة، والحرية، والمواطنة، وحقوق الإنسان في ظل هيمنة الإيديولوجية القومية على «الدولة الحديثة»؛ لأن منطقها «القومي» يتناقض بالضرورة مع تلك القيم الإنسانية/ الإسلامية العليا.

وجاءت وقائع التطور السياسي للدول الأوربية التي شهدت أعتى نماذج «الدولة القومية الحديثة»؛ لتؤكد بدورها على ما ذهب إليه المسلمون أيضاً؛ ولكن من جهة إصلاح عيوب النزعة القومية وتهذيبها؛ فقد سارت الأمم الأوربية بخطى ثابتة منذ منتصف القرن العشرين تقريباً باتجاه الخروج من ضيق الأطر القومية/ العنصرية، إلى سعة الانتماء المشترك في إطار الوحدة الأوربية. بينما سارت الدولة القومية في بلادنا في مسار معاكس للوحدة (التي زعمتها)، وصارت إلى التفتت والتجزئة، ومنها إلى الحروب الأهلية، والصراعات الطائفية، والمذهبية، والعشائرية⁽¹⁾. وكانت النتيجة هي زوال ثوابت: الوحدة، والعدالة الاجتماعية، والاستقلال الوطني، ولم تنج الدولة القومية ذاتها من خطر الزوال تحت وطأة الفشل الداخلي والضغط الخارجي.

(1) الأدلة كثيرة مما حدث ولا يزال يحدث في: العراق، وسوريا، وليبيا، واليمن، ومن قبل ذلك في السودان، والصومال، وأيضاً في دول البلقان.

نصل إلى مفهوم الشرعية وهو من مفاهيم تأسيس الدولة الحديثة. وأساس الشرعية هو «الإرادة العامة»، حسب منطق الحداثة السياسية، وخاصة بعد سقوط نظرية الحق الإلهي، وزوال الحكم باسم الله. وأعظم الدروس السياسية التي كشفت عنها الحداثة السياسية للدولة هو: أن الشرعية السياسية هي والرضا المجتمعي صنوان لا يفترقان. وأن السخط المجتمعي والشرعية السياسية ضدان لا يجتمعان. فالأمن والاستقرار وقوة التضامن الوطني والقدرة على الإنجاز؛ كلها مكافآت مضمونة عندما تكون الشرعية السياسية مبنية على الرضا المجتمعي والقبول الطوعي الشعبي. والرضا المجتمعي الذي أعنيه في سياق الشرعية السياسية للدولة الحديثة: هو شعور مركب لدى القطاعات الواسعة، أو السواد الأعظم من الرأي العام، بالقناعة والثقة والارتياح النفسي، في صواب المشاركة في اختيار مجموعة حاكمة تتولى السلطة السياسية، والاعتراف بجدارتها على إدارة شئون المجتمع ورعاية الخير العام على نحو يحقق هذا الشعور بالرضا والراحة والاستقرار. ومن مؤشرات هذا الرضا أن تكون الضرورات الأساسية للحياة متحققة بيسر وسهولة للسواد الأعظم من المواطنين، وأن تكون رغباتهم وتوقعاتهم في مستقبل أفضل قوية ومتفائلة، وأن تكون الثقة بالذات الفردية والجماعية كبيرة، ومتماسكة. وأن تكون مظاهر الغضب والرفض والتمرد في حدودها الدنيا.

في التاريخ المعرفي الحداثي لمفهوم الشرعية يبرز اسم جون لوك (1632 - 1704م) باعتباره أول من استخدم هذا المفهوم كأساس لتحليل ظاهرة السلطة السياسية. وكان دحض حجج السلطة المطلقة وتنفيذ الوراثة كأساس للشرعية، من أهم ما قدمه لوك وهو يرد على روبرت فيفر مؤلف

كتاب: «الحكم الأبوي - Patriarcha»، وهو عبارة عن دفاع عن حق الملكية الإلهي «Divine Right of Kings»، المتحدر بالوراثة عن آدم عليه السلام بحسب روبرت فيفر. وقد طرح لوك في سياق انتقاداته سؤال الشرعية في حال الإقرار بمبدأ السلطة الملكية المطلقة المتحدرة عن آدم، وهذا السؤال هو: من يكون الوريث الشرعي لآدم وصاحب هذا الحق بهذه السلطة في دولة ما وفي حقبة بعينها؟ وهو يرى أنه: «لو فرضنا أنه كان لورثائه (آدم) مثل هذا الحق، فليس ثمة سنة طبيعية أو شريعة إلهية تنص على الوريث الشرعي في كل حال من الأحوال التي قد تنشأ، لذلك استحال تعيين صاحب الحق بالخلافة وبتولي السلطة تعييناً ثابتاً»⁽¹⁾. وبمثل هذا النقد المنطقي دق لوك مسماراً قوياً في نعش السلطة التي كانت تستبد بدعوى أن لها حقاً إلهياً مطلقاً ووراثياً، وفتح الطريق أمام «الإرادة العامة» كأساس اجتماعي لشرعية السلطة السياسية. وقد قصد لوك بالسلطة السياسية معنى محدداً هو: «حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت، وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد - وكل ذلك من أجل الخير العام»⁽²⁾.

ثم تطور الاستخدام الوظيفي لمفهوم الشرعية فيما بعد ليصبح دليلاً على الاختيار الحر من جانب المحكومين، لمن يتولى أمر السلطة السياسية، مع

(1) جون لوك، في الحكم المدني، نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع - مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو/ السلسلة العربية، 1959)، ص 137.

(2) المرجع اسلايق، ص 138. ويدافع لوك ببراءة عن الاختيار الحر كأساس لشرعية السلطة السياسية.

لزوم الرضا الطوعي بسلطتها الأمرية. ثم تأكد بعد ذلك عنصر الطاعة الاختيارية كأساس للشرعية عبر صناديق الاقتراع الدوري والنزيه والعدل. ولم تعد الطاعة هنا بالمعنى الديني أو القانوني فحسب؛ وإنما اكتسبت معنى اجتماعياً واسعاً؛ حيث تعرف بأنها: تقبُّل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأن هذا النظام يسعى لتحقيق أهدافهم الجماعية، ويعبر عن قيمهم وتوقعاتهم، ويتفق مع مثلهم العليا ويسهر على حمايتها، ويحترم معاييرهم الأخلاقية والدينية والقومية. وكان الإسهام النظري الأكثر تأثيراً والأوسع انتشاراً في مسألة الشرعية هو ما قدمه ماكس فيبر بشأن هذه الشرعية وآليات اكتسابها وأنماطها الرئيسية، ووظائفها الإدارية والاجتماعية.

ولم ترسخ الشرعية بالمعنى السالف في الدولة الحديثة إلا مع ترسخ الديمقراطية في نظامها الاجتماعي والسياسي. وأضحى الاستقرار، والنمو المطرد، وتحسن نوعية الحياة، واحترام كرامة المواطن، من أهم علامات توافر الشرعية والرضا المجتمعي. وأضحت الشرعية أيضاً من أهم نتائج انتظام التنافس السياسي التعددي، والتداول السلمي على السلطة. وبعبارة أخرى: أضحى الرضا المجتمعي والشرعية السياسية وسيلة فعالة لامتصاص موجات الغضب والعصيان، وإثبات الطاعة والرضا العام. والشرعية السياسية والاجتماعية بهذه الصيرورة، لم تتحقق في حالة الدولة الحديثة منذ وفودها إلى أغلب بلدان الأمة الإسلامية. ولهذا فإن الشعور الاجتماعي السائد تجاه السلطة في هذه البلدان هو مزيج من: الغضب، والرفض، والتمرد العلني أو الضمني، والعصيان والتحايل على القانون، وعدم الاعتراف بشرعية هذه السلطة أو تلك. ولا معنى لهذه الظواهر إلا أنها براهين متضافرة على

انتكاس «الدولة الوطنية/ القومية الحديثة»، وأدلة قوية على تراجعها إلى مجرد «سلطة» تجمع رذائل الاستبداد الشرقي، إلى جانب أنها استبطنت رذائل التوتاليتارية الغربية الحديثة، حتى باتت مستودعاً كبيراً للرذائل. وقد تجلى هذا في تراجع مفهوم العمومية، وتآكل مفهوم المواطنة، وانحسار مفهوم الخير العام، وانتكاس حقوق الإنسان وكرامته إلى الحدود الدنيا.

والسؤال الحاسم هنا هو: كيف يمكن التوصل إلى حلول جذرية لنمطين اثنين من التحديات يهددان الدولة الحديثة في آن واحد وهما: نمط التحديات المحفزة للاحتراب بين قوى وتيارات سياسية مختلفة بدلاً من التنافس الحر بينها في المجال العام. ونمط التحديات المتراكبة والموروثة والمتجذرة، التي تفرضها «السلطويات» المضادة للتحول الديمقراطي في أغلب مجتمعات الأمة الإسلامية. وأقصد بالسلطوية في هذا السياق: استخدام أساليب قهرية للاستئثار بالسلطة والنفوذ والثروة والمكانة الاجتماعية، وتعزيزها شعارات: الوطنية حيناً، والقومية أحياناً، والشريعة في بعض الأحيان الأخرى.

إن بقاء هذين النمطين من التحديات دون حل جذري يعني أن مستقبل الدولة الحديثة بات في خطر داهم. ولكن هذا الخطر بحد ذاته قد يفتح باب الإصلاح والخروج من مأزق هذه «الدولة».

الفصل الثاني

الاستبداد السياسي:

من سد ذرائع إلى قوانين الطوارئ

الفصل الثاني

الاستبداد السياسي:

من سد ذرائع إلى قوانين الطوارئ

احتاجت الدولة باستمرار لتبرير استبدادها قديماً وحديثاً كي تظل محتفظة بحد أدنى من الشرعية السياسية في نظر مواطنيها. ولم تكن «الدولة المستبدة» في الاجتماع السياسي الإسلامي استثناءً من ذلك في بعض فترات تاريخها القديم (الدولة السلطانية)، وفي معظم تاريخها الحديث (الدولة الحديثة)؛ حيث سعت بدأب من أجل توظيف الدين في خدمة وجودها، وليس العكس كما كان يفترض الفقه السياسي الإسلامي القديم. وأغلب هذه المفاهيم الشرعية الأصولية ومنها «قاعدة سد الذرائع»، ومبدأ «الاحتياط»، و«أحكام الضرورة»، وسواها مما هو في معناها لم ينبج من التوظيف السياسي لترسيخ استبداد السلطة السياسية. ولكنني أخصص الحديث هنا عن «سد الذرائع» دون غيرها.

إن تاريخ قاعدة «سد الذرائع»، غير محدد بحساب السنين. ولم أتوصل إلى معرفة اسم أول العلماء المجتهدين الذي سك هذا التعبير في تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله. وغير معروف كذلك اسم البلدة أو المصر أو المدينة

التي كان فيها «مكان» ولادة هذه القاعدة لأول مرة. وراحت سدى كل المحاولات والحيل البحثية التي بذلتها في سبيل الوصول إلى إجابة محددة عمّن وضعها، وعن زمان ومكان وضعه لها. وأقصى ما أمكنني الذهاب إليه هو التعيين التاريخي والاجتماعي المجلّ لهذه القاعدة؛ وغاية هذا التعيين المجلّ هو أن هذه القاعدة بنت القرن الثاني الهجري وشيء من القرن الثالث، وأنها نمت وترعرعت في القرنين الرابع والخامس، واستدّ عودها وبسقت أغصانها في القرنين السابع والثامن، ثم واصلت النمو عبر القرون من التاسع إلى الخامس عشر الهجري حتى تحولت بمرور الزمن إلى «نظرية» ذات جذور ممتدة في أعماق التراث الفقهي، وذات أغصان وفروع كثيفة ومتشابكة مع مختلف جوانب رؤية العقل الإسلامي للعالم؛ حتى قال بعضهم مؤخراً «إنه ما من شيء في الشريعة الإسلامية إلا وهو راجعٌ إلى مسألة الذرائع سداً وفتحاً». ومثل هذا التعيين المجلّ لا يشبع من يبحث بحث المتخصص في علم الاجتماع، أو في علم السياسة، ولا يقنعه.

ما أرقني وأقض مضجعي هو أنني وجدت أن إساءة استخدام هذه القاعدة وتسخيرها في خدمة سلطات الاستبداد كان أكثر من إحسان استخدامها وتوظيفها في خدمة الحريات العامة ورعاية المصالح الجماعية، وصون كرامة الإنسان. وقد كان من اليسير عليّ أن أعثر على تفاصيل الاجتهاد الأصولي والفقهي لـ «قاعدة الذرائع» وفتحها، وأن ألمر باختلاف المدارس الفقهية الكبرى في شأنها؛ ما بين موسع لأكامها ومطيل لذيل ثوبها، ومكبر لحجم عمامتها؛ مثل السادة المالكية والسادة الحنبلية، أو مضيق لكل ذلك مثل السادة الشافعية. وهناك من هم في منزلة وسطى بين هؤلاء وأولئك مثل السادة الحنفية. وليس من العسير كذلك أن أتبع «السردية» الفقهية

في أصول هذه القاعدة وفروعها، وأتعقب علاقاتها بغيرها من القواعد والنظريات وخصوصاً «درء المفسدة وجلب المصلحة»، و«الضرر يزال»، و«الاحتياط»، وغيرها من قواعد ونظريات أسهب فيها القوم على تنوع مذاهبهم، وتباين أصولهم وفروعهم ومواقفهم ما بين مجدد ومقلد؛ وإن كان هذا التبع يحتاج من المتخصص في الفقه وأصوله - وأولى من غيره - إلى كثير من التعب والصبر وطول النفس في تعقب الأقوال، وتجميع الآراء وتوثيقها.

لكني آثرت البحث عن «مادة» أستطيع بها (أولاً) أن أفهم صلة هذه القاعدة بالممارسات الاستبدادية للسلطة السياسية في الدولة السلطانية من جهة، وأن إسهم (ثانياً) في بناء «علم اجتماع الفقه الإسلامي»؛ فهذا - في نظري - واحد من أهم العلوم الغائبة عن خارطة علوم الفقه وأصوله. والأهم والأخطر هو أن غياب «علم اجتماع الفقه» نادراً ما يستشعر فقده أحد؛ وخصوصاً من أهل الإفتاء والاجتهاد، والمفترض أنهم هم الأكثر حاجة إلى نتائجه، وأن يكونوا الأحرص من غيرهم علي تحصيل فوائده، وبخاصة عندما يتصدون لقضايا المجال العام والمصالح الكلية لهذا المجتمع أو ذاك.

هناك بعض الجهود والمقدمات والسوابق البحثية الجادة التي لا غنى لنا عنها في سبيل جبر ذلك النقص، وسد هذا الثغر. وأذكر منها هنا مثالين أو ثلاثة، ثم أعود إلى قاعدة الذرائع من حيث صلتها بالسلطة السياسية واستبداد الدولة.

أول تلك السوابق البحثية الجادة هو ما كتبه الشيخ أبو زهرة في الخمسينيات والستينيات من القرن الرابع عشر الهجري (الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين الميلادي) عن أئمة الفقه وهم: أبو حنيفة، ومالك، وابن حنبل،

والشافعي، وابن تيمية، وابن حزم، وزيد، والصادق⁽¹⁾. وأهم ما يلفت النظر في تلك السلسلة هو منهجها الجديد الذي اختطه الشيخ أبو زهرة في تناوله للسيرة الاجتماعية والعلمية للأئمة مربوطة بمعطيات البيئة التي عاشها كل إمام منهم؛ على نحو يقترب من منهجية «علم اجتماع المعرفة». وللشيخ رحمه الله قصب السبق في فتح باب هذا النوع من الدراسات بلغة معاصرة ونسق واضح. ولعله تبارى في هذا المضمار مع معاصريه من أمثال عباس العقاد ومحمد حسين هيكل وطه حسين في الكتابة عن الشخصيات الكبيرة في التاريخ الإسلامي بمنهجية اجتماعية تاريخية جديدة، فنسج سلسلته الرائعة عن الأئمة الثمانية. ثم جاء من بعده عبد الرحمن الشرقاوي الذي اختصر ما قدمه وزاد عليه شيئاً في كتابه «أئمة الفقه التسعة»⁽²⁾، وكانت له في كتابته وجهة أخرى غير وجهة الشيخ أبو زهرة.

ثاني السوابق هو كتاب وائل حلاق بعنوان: «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني»⁽³⁾. وهو عمل علمي رصين؛ حاول فيه أن يبين تأثير التغيرات السياسية والاجتماعية التي مرت بها المجتمعات الإسلامية على منهجية التفكير الفقهي. وأراد أن يعرف كيف ولماذا تعدلت الأوزان النسبية لمكونات النظرية العامة لأصول الفقه مثل الإجماع، والقياس، والعرف، وما يلحق بذلك من استحسان ومصالح مرسلة

(1) صدرت سلسلة أئمة الفقه للشيخ أبو زهرة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وأعيد طبعها مرات من دار الفكر العربي بالقاهرة.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة (القاهرة: دار الشروق، 2010)..

(3) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007).

واستصحاب. وأنعم نظره كثيراً في الإمام القرافي ابن القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لأنه هو الذي أدخل فكرة السياق المجتمعي بشكل واضح وممنهج في محالة فهم النصوص واستنباط دلالاتها. وفعل حلاق الشيء نفسه مع أئمة آخرين منهم الشاطبي ابن القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وبيّن كيف تأثر في موافقاته واعتصامه بما آلت إليه الأحوال السياسية والاجتماعية في زمنه. ووصل حلاق إلى عصرنا وميز فيه بين مدرستين: الأولى سماها «المنفعة الدينية» التي صاغ أنصارها نظريتهم الفقهية على أساس المصلحة؛ وإن أدى بهم ذلك إلى الخروج على بعض أصول الفقه - حسب رأيه الذي لا نوافقه عليه - والثانية سماها «التحرر الديني» وأنصارها في رأيه أكثر تماسكاً في تأصيلهم من أنصار المدرسة الأولى، وهو رأي لا نوافقه عليه أيضاً. وأياً كان الرأي فيما قدمه حلاق؛ فدراساته مهمة ومفيدة في سياق الطريق الطويل الذي بدأ السير فيه، وإن بخطوات متناقلة.

ثالث السوابق، وهو الأحداث والأهم من منظور الدرس الاجتماعي؛ هو ما قدمه علي محمد حاضري بعنوان «الفقه وعلم الاجتماع: دراسة في الروابط والصلات»⁽¹⁾. ورغم صغر حجم بحثه هذا؛ إلا أنه يقتحم المشكلة بجسارة، وينبه بشكل مباشر إلى ضرورات تطوير البحوث والدراسات الاجتماعية في مجال الفقه. وينبه أيضاً إلى تطوير البحوث والدراسات الفقهية بمنظور اجتماعي واسع وعملي وميداني يتضمن الجوانب السياسية

(1) علي محمد حاضري، الفقه وعلم الاجتماع: دراسة في الروابط والصلات» في: الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، الجزء الأول (بيروت: معهد الرسول الأكرم ﷺ العالي للشريعة الإسلامية 2003). ص 93 - 108.

الخاصة بالمجال العام والمصالح الكلية. ويضرب عدداً من الأمثال التي يدلل بها على صواب القول بتأثير التغيير الاجتماعي في الاجتهاد الفقهي بأكثر مما يؤثر هذا الاجتهاد في وقائع عملية التغيير ذاتها. ويحلل محمد حاضري قضايا: الاستبداد، والعدالة الاجتماعية، والمرأة، وبطء التغيير الثقافي وأثره على تكليف المكلفين. ويشير براءة إلى «المراحل الانتقالية» وتأثيراتها أثناء عملية التغيير الثقافي، وكيف يتعين أن تنعكس على الاجتهادات الفقهية، وكيف تؤثر على أحوال المكلفين الذين يمرون بتلك المراحل. ويتساءل كذلك عن أثر كل هذا على «العرف» وعلاقته بعمليات الحراك الاجتماعي، مع ما للعرف من مكانة مرموقة لدى جمهرة علماء الفقه وأصوله في عملية استنباط الأحكام الشرعية.

ومن جانبي، فقد اكتشفت أهمية «علم اجتماع الفقه»، من اكتشافي لأهمية التاريخ الاجتماعي للفقه ذاته أثناء دراستي الموسعة عن «فقه نظام الوقف وتطبيقاته» وعلاقة الأوقاف بالسياسة في تاريخ مصر الحديثة⁽¹⁾. وتأكد لي أن مدار «التاريخ الاجتماعي للفقه» هو الإدراكات والاختيارات المجتمعية للاجتهادات الفقهية، أما مدار «علم اجتماع الفقه» فهو الخط الواصل بين اجتهادات المجتهدين والتحديات والمشكلات والوقائع التي عاصروها. ومن أسئلته الرئيسية: هل استجاب أولئك العلماء لتلك التحديات والنوازل العامة؟ أم إنهم غضوا الطرف عنها أو عن بعضها، ولماذا؟. وعرفتُ من ذلك أن ثمة فجوة كبيرة في الدراسات الخاصة بما أسميتها في حينه «علم

(1) هي في الأصل أطروحتي للدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وقد انتهت منها في سبتمبر 1997، وصدرت عن دار الشروق في سنة 1998 بعنوان «الأوقاف والسياسة في مصر».

اجتماع الفقه». وكان ذلك في منتصف العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري (منتصف التسعينيات من القرن العشرين). ثم عدتُ إلى الموضوع أكثر من مرة في دراسات مفردة، تناولت فيها «مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية»⁽¹⁾، وبحثت في «فرض الكفاية وفرض العين وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية»⁽²⁾، ثم تناولت «أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي»⁽³⁾، ودققت في «فقه إدارة المياه في نظام الوقف»⁽⁴⁾.

وأثناء هذا البحث تبينت الصلات الوثيقة بين نمو قاعدة «سد الذرائع» في التطبيقات العملية من جهة، ونمو نزعة الاستبداد والاستئثار بالسلطة، وتشديد هذا الاستبداد في بنیان الدولة السلطانية، من جهة أخرى.

وكان من الأسئلة التي شغلتنني فانشغلت بها سؤال يقول: لماذا تبدو «الأمثال الشارحة» المضروبة في أغلب كتب الفقه وأصوله هزيلة؛ قياساً على قوة القواعد والنظريات التي تردُّ تلك الأمثال في سياق شرحها، وتقريب

(1) إبراهيم البيومي غانم، مقاصد العمل الخيري، والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2010).

(2) إبراهيم البيومي غانم، فرض الكفاية والمسؤولية الاجتماعية: بحث في تحولات فرض الكفاية في الاجتماع السياسي الإسلامي من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية الحديثة (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية - الفقه الإسلامي في عالم متغير - 9 - 12 / 4 / 2011).

(3) إبراهيم البيومي غانم، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماعي السياسي الإسلامي». المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة). العدد الأول - المجلد 46 - يناير 2009. ص 37 - 67.

(4) إبراهيم البيومي، فقه إدارة المياه وحماية البيئة في نظام الوقف الإسلامي (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية. الفقه الحضاري / فقه العمران 3 - 6 / 4 / 2010).

معانيها؟. ثم ما الأثر الذي يتركه «هزال الأمثال» على التكوين العلمي للمشتغلين بعلوم الفقه وأصوله من جهة، وعلى الوعي الجمعي للمجتمع، وعلى عملية الاجتهاد والتجديد عموماً، وفي مسائل المصالح الجماعية وسلطات الحكام وصلاحيات أولي الأمر خصوصاً، من جهة أخرى؟.

سأوضح فيما بعد أهمية «الأمثال» في التكوين العلمي والتوجيه العملي وتأثير ذلك على مسألة الاستبداد. ولكن الذي يهمني هنا هو التأكيد على أن بحثي لم ينصرف إلى شيء مما أفضى إليه اجتهاد المجتهدين القدماء أو المحدثين في موضوع «سد الذرائع وفتحها» من الوجهة الأصولية؛ وإنما انصرف إلى تحليل الدلالات الاجتماعية والسياسية «للأمثال» التي غلب استعمالها في كتب الأصوليين والفقهاء، ولماذا ظلت هذه الأمثال تتكرر هي هي؛ لأكثر من ألف سنة دون أن يتصدى أحدهم لتحديثها بما يجعلها مستوعبة لوقائع التغير الاجتماعي وتحولاته من حقبة إلى حقبة؟. وما أثر هذه الظاهرة على فاعلية القاعدة موضوع اهتمامنا هنا؛ أعني «سد الذرائع وفتحها» في الممارسات الاجتماعية والسياسية، وما صلتها باستبداد الدولة واحتكار السلطة، وتغطية هذا الاستبداد بملابس شرعية؟ وبخاصة في واقعها الحديث والمعاصر؟. ثم ما الذي تكشف عنه الوقائع الفعلية لهذه القاعدة عندما وجدت طريقها إلى التطبيق: أحقت أهدافها «سداً وفتحاً»؟ أم لا؟ ولماذا؟. وإذا كان «سد الذرائع» طريقاً من عشر طرق للاجتهاد في تقدير المصلحة في النوازل التي لم يرد فيها بعينها نص⁽¹⁾؛ فلماذا آل أمر

(1) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة المنبني، 1981)، ص (ط).

قاعدة «الذرائع» في الممارسة إلى تغليب «السد»، على «الفتح» فيما يخص العبادات والمعاملات الفردية، وتغيب ما يدخل في «المصالح العامة» مثل الخدمات والمرافق العامة مثل: الحريات العامة، والمصالح الكبرى، وأمور السلم والحرب، وغير ذلك مما هو في حكم هذه القضايا الكبرى؟.

أولاً: «في نقد الأمثال الشارحة» لـ «سد الذرائع وفتحها»

«الأمثال» الشارحة الواردة في كتب الفقه وأصوله، هي أحد المفاتيح الذهبية التي تساعد على فتح مغلفات العلاقة بين نظريات الفقه وقواعده في مستواها التجريدي من ناحية، وتطبيقاتها في مستواها العملي والممارسات المجتمعية والسياسية لها من ناحية أخرى⁽¹⁾. ينطبق هذا على نظرية المصلحة، ونظرية الاحتياط مثلاً، كما ينطبق على قاعدة «الذرائع سدا وفتحاً»، وقاعدة «درء المفسدة» وعلى غيرها من القواعد. وقد قالوا قديماً بـ«المثال يتضح المقال» أو «الحال». وأضيف إلى ذلك أنه بالمثال تنكشف جوانب من الواقع المأخوذ منه، وتتضح بعض معالم السياق المضروب فيه. وقد يؤشر «المثال» على الميل العام في الممارسات الاجتماعية والسياسية التي هي منتهى إرادات واضعي تلك القواعد والنظريات؛ وإلا لما كان لها من فائدة، ولما كان من معنى لقولهم «لا خير في علم لا يبنني عليه عمل».

وبالنظر ملياً في «المثل» الذي يستخدمه المجتهد: الأصولي، أو الفقيه؛

(1) هناك مفاتيح أخرى تساعد على فتح مغلفات تلك العلاقة منها مثلاً: الفتاوى، وأحكام القضاء، ولكن كلامي مقتصر في هذا البحث على «الأمثال» المضروبة في بعض مؤلفات الفقه وأصوله.

يتبين أنه بمثابة المرأة التي ترتسم فيها ملامح العملية الاجتهادية. بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول: إن المثال الشارح إذا كان مناسباً ومنضبطاً وفي محله؛ فهو «العلامة» الأساسية والأكيدة على قدرة المجتهد على التجديد. وبقدر براعته في ضرب المثل بتلك المواصفات، يكون نجاحه في إنجاز مهمته الاجتهادية والتعليمية في آن واحد. إن «الأمثال» هي خير تعبير عن عمق التجربة الاجتهادية والاجتماعية، الفردية والجماعية معاً؛ وهذا بعض ما يظهر من عناية القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بضرب «الأمثال» لغايات منهجية وتعليمية وتربوية وسلوكية وتغيرية. ووظائف هذه الأمثال متعددة، ومنها: البيان، والإقناع، والتذكير، والتحذير، والاعتبار، والإصلاح،... إلخ.

وفي رأيي أن «اختيار» الأمثال التي يسوقها العلماء، في معرض حديثهم عن قاعدة «الذرائع» وغيرها من قواعد الفقه وأصوله؛ إنما هو عملية بالغة الدقة والحساسية؛ لأن الإخفاق في اختيار «المثال» الشارح المناسب، قد يهدم جهد المجتهد كله ويطرحه سدى. وغالباً ما تكون مادة «المثال» مقتبسة من معطيات الواقع، ومنتمية إلى مجال «الحس الاجتماعي المشترك»، وتعبّر عن قنوات سائدة أو ماثلة في مدركات السواد الأعظم من الناس. وأحياناً تكون الأمثال «افتراضية» بغرض التدريب على التفكير في المستقبل، أو لتوسيع الأفق ولو بالرياضة العقلية دون الوصول إلى حد مبالغة «الأرايين». وأيضاً قد يكون هدف الأمثال هو توقع مآلات الأفعال في الأيام المقبلة. وفي جميع الأحوال يكون توظيف الأمثال «الواقعية»، أو «الافتراضية» من أجل استثمار سلطتها في تحصيل الاقتناع بصحة ما يقول هذا المجتهد أو ذاك.

ارتباط «المثال» بسياقه المجتمعي - بما فيه الجانب السياسي - مسألة تبدو ضرورية؛ حتى ولو كان المثال من النوع «الافتراضي». إذ يستحيل مثلاً أن يطرأ على ذهن مجتهد من أبناء القرن الثاني الهجري أن يشرح لطلابه قاعدة سد الذرائع في مسألة من مسائل البيوع تختلط فيها المصالح مع المفسد بأن يضرب مثلاً شارحاً لهم بصفقة طائرات إف ستة عشر، أو صفقة سيارات دفع رباعي. ولكن الأرجح هو أن ذلك المجتهد كان عليه أن يلتقط واحدة من المعاملات السائدة في بيئته، وهو ما حدث فعلاً وورد مثلاً في موطأ «ابن وهب» (125 - 197 هـ - 795 م). ففيه ضرب مثال «حمار ربيعة» الشهير. وهو المثال الذي ولّد السادة المالكية منه أربعاً وعشرين مسألة في باب «سد الذرائع» في باب بيع الآجال على اختلاف صيغها.

وبمعايير زمنهم ومعطيات مجتمعهم الذي عاشوه وعایشوه، فإن مثالهم الشارح (حمار ربيعة) قد أدي وظيفة وأنهى مهمته، ولا تثريب عليهم فيما قالوه أو فعلوه. أما غير المقبول وغير المعقول أيضاً أن يظلّ «حمار ربيعة» يتردد كمثال مرجعي شارح لأبناء القرن الخامس عشر الهجري في كثير من دروس الفقه، ومن ذلك ما ورد على لسان أحد أشهر علمائه الذي لا يزال يقول: «مسألة حمار ربيعة ذكرها بن وهب عنه في موطنه قال: حدثني الليث بن سعد، قال: كتب إلي ربيعة يقول في رجل باع حمراً بعشرة دنانير سنة، ثم استقاله، فأقاله بربح دينار عجله له، وآخر باع حمراً.... إلخ»⁽¹⁾!!

(1) المسألة واردة في موطأ ابن وهب، وفي كثير من المصادر الأخرى انظر مثلاً: ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا محمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية 1421 - 2000). وانظر ترددها في بحوث حديثة كثيرة نقلاً عن ابن عبد البر منها مثلاً: عبد الله بن بيه، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات. (جدة: سلسلة =

والغريب أنه لا يخطر على بال أحد من معاصرنا أن يضرب مثلاً جديداً، يكون أكثر ملاءمة لتوليد مئات المسائل في سد الذرائع التي تجلب كثيراً من المفسد وتضيق كثيراً من المصالح العامة في زمننا هذا في باب ييوع «الآجال» نفسه الذي ضرب فيه «حمار ربيعة» من قبل. هذا الفقيه المعاصر أو ذاك ليس مطالباً بالتمثيل بصفقة «إف ستة عشر»، أو «سيارات دفع رباعي»؛ رغم أهميتها في دفع العقل الاجتهادي إلى النظر في صميم المصالح والمفاسد العامة التي تشمل مجتمعنا المعاصر كله؛ وإنما هو مطالب على الأقل بأن يقدم مثلاً بـ «صفقة قمح» مستوردة من روسيا، أو أمريكا. أو حتى صفقة ملابس جاهزة واردة من الصين أو الهند، ويتخذها مثلاً شارحاً، أوحالة تدريبية على كيفية أعمال قاعدة «الذرائع فتحاً وسدّاً» في ييوع الآجال بحساب المصالح والمفاسد. ترى لو أن ربيعة حياً بين أظهرنا اليوم أكان يسأل شيخه عن حمار ثمنه عشرة دنانير؟ ولا يسأله عن صفقات الغاز، أو الأسلحة التي تدخل فيها حكومة هذا البلد أو ذاك؟.

ليس من العسير - بعكس ما كنت أتوقع - حصر الأمثال المضروبة في شرح قاعدة «الذرائع فتحاً وسدّاً»، رغم كثرة المؤلفات الأصولية والفقهية التي تناولت هذه القاعدة قديماً ووسيطاً وحديثاً، وخصوصاً في أصول المالكية والحنابلة وفروعهم، وشروحاتهم، وحواشيمهم. وهذه الأمثال موجودة أيضاً ولكن بدرجة أقل كثيراً لدى غير هؤلاء وأولئك. وقد تبين لي من حصرها إلى أن هناك ما لا يزيد عن ثلاثين من الأمثال الأساسية الشارحة؛ هي

التي نجدُها سارحةً ومهيمنةً على أغلب تلك المؤلفات في باب «سد الذرائع وفتحها».

تقدير شروط إعمال «سد الذريعة أو فتحها»، هو المحور الأساسي الذي تدور حوله عملية الاجتهاد في القول بالسد أو بالفتح طبقاً للشروط والتقسيمات التي وضعها الأصوليون أمثال القرطبي (ت 410هـ) صاحب أقدم تقسيم للذرائع، وكذلك: القرافي، والزرکشي، والشاطبي، وابن تيمّة، وابن القيم، والغزالي، وغيرهم ممن أتى بعدهم وكرر أقوالهم؛ على ما بينهم من اختلافات في تلك التقسيمات، أو من مطارحات. ومن أراد معرفة مطارحاتهم بشأن كيفية تقدير تلك الشروط فليلتمسها هناك في كتبهم.

لقد تتبعْتُ الأمثال الشارحة لقاعدة «الذرائع» في المؤلفات المشار إليها. ودرستُها دراسةً مستوعبة. ووجدتُ أن سماتها الرئيسية تتمثل في: أن أغلب الأمثال متركزة أساساً في مسائل «العقائد والعبادات»، وفي «المعاملات»، ثم العدد القليل منها في «العواد والأعراف»، و العدد الأقل في «الجنایات والجزاءات»، ولا يكاد يوجد في تلك المؤلفات مثلاً شارحاً يتناول مسألة من مسائل «المصالح» العامة، أو قضية من قضاياها. وتلك السمات لمر تفارق أغلب مؤلفات الفقه وأصوله منذ بدايات عصر التدوين إلى العصر الحديث.

فأغلب تلك المؤلفات تستنسخ الأمثال نفسها. وربما كان ذلك سائغاً في الأزمنة السابقة؛ حيث كانت تلك الأمثال تؤدي وظيفتها الشارحة، والمساهمة أيضاً في تكوين الوعي العام، نظراً لثباتها النسبي في ظل التغير الاجتماعي الذي كان يجري بوتيرة بطيئة وغير محسوسة آنذاك. وكان الأمر يستغرق

وقتاً طويلاً حتى يحل شيء جديد محل شيء قديم. ولكن: ما مسوغ استمرار المُحدثين من أصوليين وفقهاء في استنساخ تلك الأمثال نفسها؟ وقد عدت عليها عوادي التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسلوكية؛ حتى باتت تلك الأمثال قديمة شاحبة المعنى، ومتيصة الدلالة، وبات استرجاعها عملاً غريباً في سياق المعطيات الاجتماعية المعاصرة.

في ذرائع العبادات والعقائد نجد باستمرار أمثال: «سبَّ الأوثان»، «وسبَّ الرجل والديه»، و«من شكَّ في وضوئه أو صلاته»، و«المتحيرة في الحيض»، و«رجل له ثوبان أحدهما طاهرٌ، والآخر نجسٌ لا يستطيع تمييز أحدهما عن الآخر، يصلي عرياناً على أحد الأقوال!»، و«دخول الركبة في حدود العورة!»، و«الأسير يلتبس عليه شهر رمضان»، و«من لبس خفيه فأحدث، ثم مسح، فشك: هل كان قبل الصلاة أم بعدها؟!». وواضح أن تلك الأمثال أضحّت في أغلبها غير ذات دلالة، وباتت خارج الوعي الاجتماعي المعاصر الذي تشكّله عوامل متعددة منها، وربما أهمها: معطيات الثورة العلمية، ومنجزات ثورة الاتصالات وتداول المعلومات. فالمثال الذي يتحدث عن «الأسير الذي يلتبس عليه دخول شهر رمضان» قضت عليه تكنولوجيا الاتصالات من هواتف نقالة، ورسائل SMS، والفضائيات التي لا يكاد يخلو منها مكان من أماكن الاحتجاز أو الحبس فيها عدا استثناءات قليلة في بعض البلدان التي تعاني من فرط الاستبداد.

وفي ذرائع المعاملات الاقتصادية نجد باستمرار أمثال: حفر بئر في طريق المسلمين، وجميع بيوع الآجال التي يمثلون لها إلى اليوم كما أسلفنا بحمار ربيعة عند المالكية، وبيع السلاح في زمن الفتن، وبيوع الغرر التي يمثلون

لها إلى اليوم «بيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وبيع المرء ما في كفه، وبيع «عسب الفحل»، و«شاة من قطيع»⁽¹⁾. وما درى معاصرونا أن «المهاتف النقال» قد أزاح أكثر من ثلاثة أرباع الحاجة إلى «فقه بيوع الغرر»؛ حيث خفضت الاتصالات الحديثة وسهولتها احتمالات «الجهالة» وما يترتب عليها من «ضرر». والجهالة والضرر هما علة تحريم بيوع الغرر.

أما في الذرائع ذات الصلة بالعادات والأعراف والسلوكيات الاجتماعية، فالأمثال أقل عدداً وأقل انتشاراً، وتكرر في كتبهم أمثالٌ منها: التبول في الطريق العام!، والتصرف مع «الخنثى المشكل»!، و«التجاور في سكنى البيوت»، و«دخول الحمامات العامة» لغرض النظافة، و«لعب الشطرنج»، و«نارٌ في ملك امتدت للغير»، و«جاريةٌ مشتركة بين اثنين!!». ومثل هذه الأمثال إن لم تكن قد انقطعت؛ كالجارية المشتركة بين اثنين!، فإن التمدن قد أراحها من طريقه عنوة؛ فلم يعد من المتصور أن يتبول أحد في الطريق العام إلا إذا كان يعاني من عيب من عيوب الأهلية، وفي هذه الحالة لا لوم عليه.

ويظهر من «الأمثال» المضروبة في المجالات السابقة هو أنها باستثناء مثاليين أو ثلاثة تكاد تندرج كلها في الاستدلال على «سد» ذريعة، أو احتياطٍ من مفسدة متيقنة، أو يغلب على الظن وقوعها. وليس منها أمثالٌ على «فتح» ذرائع من أجل جلب مصالح في أي من تلك المجالات. اللهم إلا مثال «عدم المنع من زراعة العنب» بحجة أن يُتخذَ خمرًا، والسماح بمجاورة

(1) الصديق محمد الأمين الضير، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الجيل، ط2، 1990) ص76، 77.

اليوت رغم خشية وقوع الزنا. هذا بالرغم من أن الجميع يسلمون بأن «الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها»، ويستذكرون دون كلل مقولة الشاطبي، والقرافي من بعده التي تقول: «واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح..»⁽¹⁾.

وأما في ذرائع العقوبات والجزاءات الجنائية، فهي الأقرب إلى المجال السياسي، وهي الأهم بالنسبة لممارسات السلطات الاستبدادية. وهي وإن كانت قليلة العدد مقارنة بالأمثال في المجالات السابقة؛ إلا أن أغلبها يندرج في خانة «فتح الذرائع». والمثير للانتباه هنا هو أن «السلطان»، أو «القاضي»، هو من رخصوا له في التصرف من باب «فتح الذرائع» في «الجنایات» على ما يظهر من الأمثال التي ضربوها. وأكثر الأمثال شهرة قال بها المالكية، ومنها: أن لولي الأمر «التعزير» الشديد في أمور ليست فيها حدود منصوصة، ولو أقي التعزير على نفس المتهم. قال خليل صاحب المختصر «وعزَّر الإمام لمعصية الله، أو لحق آدمي، وإن زاد على الحد، أو أقي على النفس»⁽²⁾. ومنها «أن للقاضي أن يحكم بما يدل عليه ظاهر الشهود إذا زكاهم الثقات، وألا يردَّ شهادتهم لمجرد الاحتياط»⁽³⁾.

(1) القرافي، الفروق (بيروت: دار الكتب العلمية،) ج 2/ 61. وانظر أيضاً شرح تنقيح الفصول 449.

(2) المثال في مختصر خليل المتوفي سنة 776هـ/ 1374م، وأعاد استنساخه الشيخ ابن بيه في بحثه السابق ذكره، ص 62.

(3) محمد عمر سباعي: نظرية الاحتياط: دراسة تأصيلية تطبيقية (رسالة دكتوراه - الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا - 2006)، 221.

وهناك مثال ثالث يخص «سارق الكفن» (نباش القبور)⁽¹⁾. وقد تجادل في عقوبته الحنفية قديماً، ولا يزال المحدثون يستعيدون المثال نفسه، مثلما يستعيدون غيره من الأمثال القديمة دون أي تغيير! رغم أنها توارت أو كادت تتلاشى من المخيال الاجتماعي لانقطاعها من الواقع المعاصر؛ الذي بزغت فيه أمثال أكثر خطراً تصل إلى سرقة المال العام، ونهب البنوك العامة والخاصة، وقد تصل إلى «سرقة الوطن» بأكمله، وهو بلا شك أهم من مسألة «سرقة الكفن».

لا تدل الأمثال «النادرة» في مسائل الجنايات والعقوبات، على وجود «فجوة» معرفية، وتهميش لمسائل أكثر أهمية فحسب؛ وإنما تدل تلك الأمثال أيضاً على ميل جارف نحو فتح باب الذرائع على مصراعيه للحاكم (السلطان) كي يفعل ما يشاء من منظوره الأمني؛ حتى لو «تجاوز الحد وأتى على النفس»، على ما جاء في مختصر خليل وفي غيره من المصادر الفقهية والأصولية. والمشكل هنا هو أن أحداً لا يستطيع أن يعترض على حق السلطان في «التعزير» لاعتبارات أمنية، أو يقلل من حق القاضي في التعزير لاعتبارات حقوقية؛ وإنما المشكل يكمن في كيفية التحقق من جدية الأدلة، و«عدالة» الإجراءات التي يتخذها السلطان، وسلامة الضمانات التي تحول دون إساءته للسلطة الممنوحة له؛ حتى نفتح أمامه الذرائع على هذا النحو؟.

عندما بحثت في مؤلفات المحدثين من الأصوليين والفقهاء؛ وجدتُ تلك

(1) انظر المرجع السابق حيث استعاد الباحث - وهو متميز - المسألة بحذاقها دون أن يعقب عليها بشيء في رسالته: ص 380 - 382..

الأمثال القديمة حاضرة فيها بقوة، مع هامش ضيق للغاية لبعض الأمثال المستحدثة. لا يختلف في ذلك علماء كبار مثل الشيخ الزنداني⁽¹⁾، والشيخ الزحيلي⁽²⁾، والشيخ ابن بيه⁽³⁾، والشيخ الشريف⁽⁴⁾، عن دارسين متخصصين من جيل الشباب مثل: إلياس بلكا⁽⁵⁾، ومحمد عمر سماعي⁽⁶⁾، وأفلح الخليلي⁽⁷⁾، وغيرهم.

فهؤلاء جميعاً يبدؤون بالسردية الأصولية لقاعدة «الذرائع»، ويستنسخون الأمثال الشارحة لها من الكتب القديمة، ثم يخصصون حيزاً صغيراً للغاية لأمثال مستمدة من الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه، ونادراً ما يقدمون جديداً. فالشيخ الزنداني (اليمن) بعد أن استوعب السردية الفقهية في سد وفتح الذرائع، اقترح عدم الرد على المخالف في الرأي إذا كان هذا الرد ذريعة إلى الفرقة. والشيخ ابن بيه (موريتانيا) انتهى بعد أن استوفى السردية

(1) الشيخ عبد المجيد الزنداني، سد الذرائع. بحث منشور على موقع جامعة الإيمان www.jameatalema.org.student.new13.htm

(2) الشيخ وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ - 1999م).

(3) الشيخ عبد الله بن بيه، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، مرجع سابق.

(4) الشيخ سعود الشريم، قاعدة سد الذرائع - خطبة بالمسجد الحرام 8/ 7/ 1432هـ.

(5) إلياس بلكا، الاحتياط: حقيقته وحجته وأحكامه وضوابطه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ / 2003م).

(6) محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط، مرجع سابق.

(7) أفلح بن أحمد الخليلي، فتح الذرائع: أدلته وضوابطه. ضمن أبحاث المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ورغم تقديري للأمثال التي قدمها إلا أنني استغربت المثال الذي نقله من كتاب الشيخ إطفيش (شامل الأصل والفرع - 1984، ص 133) ونفضل السكوت عنه.

نفسها استذكاراً؛ انتهى إلى مثالين جديدين: حمل جوازات السفر، والامتنثال لإشارات المرور. وفي عمل آخر له عن سد الذرائع قال «الديمقراطية هي لسد الذرائع إلى الحرب والصراع»؛ ولم يقل إنها لفتح ذرائع الحرية على أية حال!. بل قال إن «الملكية في المغرب توفر ضماناً تحول دون انزلاق الديمقراطية إلى وضع مأساوي». وكلها نماذج تدل على نقص في الوعي بأبعاد تلك الأمثال ودلالاتها وصلتها بتوظيف قاعدة «الذرائع فتحا وسداً» في سياقات الاستبداد السياسي في الدولة الحديثة.

الشيخ الشريم إمام الحرم المكي أتى بمثال يقول «نمنع أطفالنا من تناول الحلوى سداً لذريعة التسوس؟». وأفلح الخليلي (سلطنة عمان) قدم حزمة جديدة من الأمثال على «فتح الذرائع» - ولم ينضم إلى قافلة السد - فذكر في نهاية بحث له: تسويغ رسومات ذات الأرواح لتعليم الصم والبكم، وإبقاء جثة ميتة لدراستها وتشريحها لتعليم الطب، ونش المقابر إن اقتضت ضرورة البحث عن جثة مفقود، والرسوم المتحركة لتعليم الأطفال المثل العليا. وأغلب هذه الأمثال وجدتها في فتاوى دار الإفتاء المصرية في أيام الشيخ جاد الحق رحمه الله. ولكن القول بجوازها فتحاً لذرائع التعليم وإزاحة الجهل مثلاً، قول لا يضيف جديداً؛ لأن هذه الوسائل مطبقة فعلاً دون حاجة إلى مثل هذه الأقوال أو «الفتاوى».

أما إلياس بلكا (المغرب) فقد التفت إلى قصور التعليل الفقهي في بيوع الغرر، وسود أكثر من عشر صفحات في سرديات فقهية وأصولية وأمثلة شارحة للموضوع دون أن يطرح سؤال الواقع الأهم وهو: هل لا تزال عقود الغرر تحتل في واقع المجتمع اليوم؛ نفس الحيز الذي كانت تحتله إلى

مطالع القرن الرابع عشر على أكثر تقدير؟ وكما ترى تأثر حجم «بيوع الغرر» بصيغها التي شرحتها قديماً كتب الفقه وأصوله - تحت تأثير انتشار التعليم، وتطور وسائط نقل المعلومات وسهولة تداولها في أغلب المعاملات بفضل ثورة الاتصالات، ونظم المحاسبة والشفافية؟؟ أليس من الأولى أن ننحت تسميةً جديدةً هي «بيوع الضرر»؛ ونمثل لها بعقود بيع ثروات الأمة من غاز ونفط، وعقود امتيازات للشركات الأجنبية التي تنقب عن الثروات وتستغلها، أو امتيازات لدول أجنبية تقيم قواعد عسكرية في بلادنا؛ أو عقود «بيع الديون» القومية وما يترتب عليها من أضرار عامة يصعب تجنبها؟.

وفي مثل تلك الحالات غالباً ما يكون الشعب كله هو المغرر به، وليس فرداً هنا أو آخر هناك، وربما وقعت معه حكومته في الغرر نفسه. وفي مثل هذه «الأمثال» لا تغني شيئاً: لا مستويات التعليم العالية، ولا تكنولوجيا المعلومات وسهولة تداولها، ولا الشفافية وأنظمتها. أليس البحث في مآلات «عقود الضرر» من هذه الأنواع أحق بتطبيق قاعدة «سد الذرائع» وتطبيق نظرية الاحتياط. وما الذي سيحدث من ضرر إن تغيرت حكاية «بيع الرجل ما في كُمِّه» كمثال شارح لسد الذريعة في بيع الغرر، مقابل الانشغال بمثال بيع الدين القومي الغارقة فيه بلد من بلادنا؟ بعيداً عن أعين الشعب لأنه لا توجد سلطة رقابية على أعمال السلطة التنفيذية؟⁽¹⁾. السابقون كانت عندهم

(1) لم أذكر كثيراً من الأمثال التي ينهمك فيها بعضهم وهم يشرحون قاعدة الذرائع، مثل: حظر قيادة النساء للسيارات، ومنع افتراش جلود السباع للجلوس عليها سداً للذريعة الكبرى!، وتحريم الدش سداً للذريعة رؤية الصور الخليعة، وتحريم نسبة المطر إلى النوء سداً للذريعة الشرك، ومنع الزوجة من الاطلاع على رسائل الإِس أم إس=

مبررات قوية للاهتمام بذلك النوع من البيوع وضربوا لها الأمثال المناسبة للمعطيات الاقتصادية والثقافية لمجتمعهم الذي عاصروه؟؟ فما حجتنا نحن وما مبرراتنا التي تدعونا إلى استرجاع ما قاله السابقون؟.

الشيخُ وهبة الزحيلي (سوريا) انفرد بمناقشة موضوع مختلف عما درج عليه الفقهاء المعاصرون، عندما أثار مسألة «الذرائع في السياسة الشرعية». وكشف عن الصلة بين قاعدة سد الذرائع و«السياسة الشرعية». فبعد أن عرفها بتعريف الشيخ خلاف والشيخ تاج، وغيرهما من المعاصرين؛ أشار إلى أن فائدة السياسة الشرعية هي «مسايرة التطورات الاجتماعية». وكأنه يقدم إقراراً بأن «الفقه» ليس من عمله مسايرة تلك التطورات الاجتماعية!. ثم أضاف دليلين يؤكدان ذلك في سياق برهنته على شرعية «السياسة الشرعية»؛ بمعنى الخروج إلى أحكام استثنائية ومنح الحاكم سلطات تقديرية واسعة بحجة «درء الفتنة، ورعاية المصلحة» بتعبير قدماء العلماء، أو «حفظ الأمن والاستقرار والمحافظة على هيبة الدولة» بتعبيرات المحدثين من العلماء والحكام. وأول الدليلين هو تغير الظروف والأحوال، والثاني «قاعدة سد الذرائع، وقاعدة العرف» باعتبارهما من أصول أحكام هذه السياسة⁽¹⁾. والسؤال هنا هو: أليس الفقه هو الأولى بمتابعة تغير الأحوال واستيعاب العرف المتجدد؟.

وليس هذا هو أهم خطأ قاله الشيخ وهبة؛ وإنما الأهم هو إشارته العابرة

= التي تأتي لزوجها على هاتفه... إلخ لأن هذا النمط من الأمثال الجديدة تضيق الصدر، وتفوت الوقت فيما لا طائل منه.

(1) الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 10 و 11.

في سطر واحد فقط من كتابه بقوله «مبدأ سد الذرائع لا يُنظر فيه فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية، بل يُقصدُ مع ذلك إلى النفع العام، أو دفع الفساد العام»⁽¹⁾. ولم يرجع بعد ذلك في كتابه إلى السياسة الشرعية، ولم يشبع هذه الفكرة الجديدة التي أتى بها - ربما لأول مرة - ولكنه انهمك في سردية أصول فقه الذرائع وأمثالها الشارحة المستنسخة من كتب القدماء، وتاهت فكرته الجديدة في خضم هذه السردية، ولم يتذكرها إلا في الفقرة الأخيرة من خاتمة كتابه عندما قال «بابُ سدِّ الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخلُ منها السياسة الشرعيةُ للعمل على إصلاح شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية القوية من قواعد الشريعة؛ فإن وليَّ الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس - عن قصد - وسيلة إلى مفسدة، أو أنه لسبب فساد الزمان أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة - كان له أن يحظره، ويسدَّ بابه، ويكون ذلك من الشريعة، وعملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد فيها تعتمد على قاعدة سدِّ الذرائع»⁽²⁾. ولا يخفى هنا أن الشيخ لم يوضح كيف يتم التحقق من أن الناس اتخذوا مباحاً «عن قصد» وسيلة لمفسدة؟ وكيف نقيس «فساد الزمان»، وما معايير الترجيح بين المفسدة والمصلحة؟ فقط هو قد فتح الباب واسعاً أمام من سماه «ولي الأمر» كي يقيد حريات المواطنين بحجة سدِّ الذرائع إلى مفسدة أرجح.

هنا تتجلى أزمة افتقار الفقه وأصوله لمنهجيات العلوم الاجتماعية

(1) المرجع السابق، ص 19.

(2) نفسه، ص 65.

والسياسية التي تسهم في الإجابة على هذه الأسئلة حتى يكون هذا الاجتهاد الفقهي قابلاً للتطبيق. والشيء الوحيد الواضح والمحدد القابل للتطبيق الذي قاله الشيخ هو أن ولي الأمر إن رأي شيئاً من ذلك « كان له أن يحظره ويسد بابه ويكون ذلك من الشريعة عملاً بالسياسة الشرعية ».

ما الذي فعله الشيخ وهبة أيضاً؟! أولاً هو أزاح الصمت التاريخي الذي مارسه الأصوليون والفقهاء تجاه المسائل التي تدخل ضمن « المصلحة العامة والمفسدة العامة ». وقد وجدنا أنهم لم يمثلوا لها بمثال واحد طوال أكثر من ألف ومئتي سنة، وهم يتناولون قاعدة الذرائع فتحاً وسداً، درساً وشرحاً. وثانياً هو صرح بما لم يصرحوا به؛ ألا وهو أن كل ما يدخل ضمن المصلحة أو المفسدة العامة هو من اختصاص « ولي الأمر »، وليس للمجتهد الأصولي أو الفقيه دخل في تقدير شيء من ذلك؛ باعتبار أن ذلك من « السياسة الشرعية »؟.

ولكن الشيخ وهبة لم يضرب مثلاً واحداً شارحاً لهذا الذي ذهب إليه؛ واكتفى بإحالة الموضوع « لولي الأمر » مستخدماً صيغة المفرد؛ علماً بأن القرآن الكريم تحدث بصيغة الجمع عن « أولي الأمر » في الآيتين اللتين وردت فيهما هاتان الكلمتان: الآية 59، والآية 83 من سورة النساء؛ ما يعني طبقاً للمنطق القرآني أن النظر في المصالح العامة وتدبير شئون الناس مسؤولية يشترك فيها أكثر من « ولي أمر » واحد. ولا معنى لتعدد أشخاص أولي الأمر إن كانوا من صنف واحد (سلطان أو رئيس) وإنما يتحقق جمعهم بتنوع اختصاصاتهم وتعدد أصنافهم. وشيخنا أحال الموضوع برمته « لولي الأمر »، ولم يشرك المجتهدين والعلماء في تحمل هذه المسؤولية بحكم اختصاصهم في تقدير المصالح والمفاسد والنظر في المآلات!.

وكما سلف القول، فإنّ مؤلفات المجتهدين «أصوليين وفقهاء»، قدماء ومحدثين؛ خلّو - تقريباً - من أمثال شارحة لقاعدة الذرائع في قضايا «المصالح العامة» و«المنافع العمومية»؛ التي هي في الوقت نفسه الميدان الرئيسي لعمل السلطة السياسية. ويبدو أن هذا النوع من المصالح قد أحالوه بـ «صمت» إلى فقه «السياسة الشرعية»؛ حسبما نجده في كتبها المتكاثرة منذ القرنين السابع والثامن الهجريين. وقد فوّضوا ولي الأمر في تقدير المصلحة العامة بالتشاور مع أركان حكمه. ووضعوا تعريفات بالغة الدلالة لمفهوم السياسة الشرعية، كالقول بأنها تعني: «التصرف في عموم مصالح الأمة مما زاد على القضاء والفتيا» كما قال القرافي⁽¹⁾، وتردد هذا المعنى بمضمونه عند علماء آخرين منهم: ابن نجيم، وابن عقيل، والطرابلسي قديماً، ومحمد البنا، وعبد الله جمال الدين، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن تاج، وغيرهم حديثاً. وباب «السياسة الشرعية» (بمعنى فتح باب الإجراءات الاستثنائية، والخروج على الأحكام والقوانين العادية) لم يكن سوى الباب الملكي لما سيعرف في تاريخنا الحديث باسم الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ، وهي أحكام وقوانين أدت إلى تجذير السلطة الاستبدادية وإضفاء «الشرعية» عليها من جهة، وأسهمت من جهة أخرى في حصر اختصاص الاجتهاد الفقهي بمعناه الأصولي في مسائل العبادات والمعاملات الفردية؛ لا الجماعية التي يعجب بها واقعنا وتمس مصالح السواد الأعظم من الناس. والسؤال هنا هو: لماذا لم تناقش المجامع الفقهية المعاصرة ولو مرة واحدة «الحكم الشرعي في قوانين الطوارئ» و«المحاكم الاستثنائية» في أي بلد من بلادنا العربية؟ هل لأنها

(1) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ / 1995) ص 56.

اعتبرتها من شئون «المصلحة العامة» التي يختص بها ولاية الأمر، ومجالسهم «التشريعية» التي لم تتخذهم مرة واحدة في شأن العمل بالطوارئ وأحكام الضرورة القاسية حسبما يقدرها «ولي الأمر». أم ثمة أسباب أخرى تتصل بمزدوج «الترهيب والترغيب»؟؟.

وليس مصادفة أن تتكرر في كتب الفقه المالكي وأصوله - وفي غير المالكي أيضاً - عبارة كالتي نقلها ابن فرحون (ت: 799هـ - 1397م) أي قبل ما يقرب من ستمائة سنة في كتابه «الديباج المذهب»، ونصها هو: «سلطان جائرٌ سبعين سنة، خير من أمة سائبة ساعة من نهار»، أو كالتي ذكرها القاضي عياض (476 - 544هـ) أي قبل ما يقرب من ألف سنة في كتابه «إكمال المعلم» وهي قوله: «جمهور أهل السنة من أهل الحديث والفقه والكلام أنه لا يخلع السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق، ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه»⁽¹⁾!

أياً ما كان الأمر؛ فإن «الأمثال الشارحة» لقاعدة «الذرائع سداً وفتحاً» باتت تعاني من عدة إشكاليات موضوعية. وهذه الإشكاليات التي أتينا على بعض منها جعلتها معزولة في معظمها عن الواقع المعاصر؛ وخاصة في ظل استمرار عجز العلماء المعاصرين عن تجديدها؛ فضلاً عن إحجامهم عن نقد الموروث منها للتأكد من فعاليتها أو عدم فاعليتها في أداء مهمتها التعليمية والتطبيقية في الواقع الاجتماعي المتغير.

(1) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى خيلوش (المنصورة: دار الوفاء، 1419). وقد استدل بتلك القولة الشيخ بن بيه في بحثه «الإرهاب: التشخيص والحلول». سلسلة محاضرات منتدى الفقه الإسلامي - جدة - (ب. ت) منشور على موقع: www.fiqhacademy.org.sa

إن جل جهد المعاصرين متجه للتشديد على «الذرائع» من جهة «السد»، أو من باب «الاحتياط». وتبلغ هذه النزعة ذروتها باستحضار مقولة «فساد الزمان»؛ فهناك ينهض الفقيه الأصولي «لسد» ذرائع الفساد العميم، وينهض فقيه السياسة الشرعية للاحتياط من الفتن؛ وتغليب دواعي حفظ النظام والاستقرار على أي اعتبارات أخرى، وبينهما وبسببهما تسود «ثقافة» مترعة بالتردد والحذر والإحجام عن أخذ زمام المبادرة في كثير من أشغال الحياة ومتطلباتها؛ بدعوى سد ذرائع الفساد. والنتيجة هي وجود «فجوة» كبيرة تحجب النظرية الفقهية عن الممارسات الاجتماعية على اتساعها؛ بل وتوظفها في خدمة سلطات الدولة الحديثة المستبدة. والنتيجة هي أيضاً مزيد من تراجع تأثير «الثقافة الشرعية» في توجيه مسارات الحياة الاجتماعية. وإذا أضفنا إلى ذلك إشكالية «نقص» الاجتهادات في كيفية نقل قواعد الذرائع إلى أرض الواقع وتحديد المسئول عن ذلك (فرداً كان أو مؤسسة، أو سلطة ما)؛ لا تضح لنا عمق أزمة «النظرية الفقهية»، ولتبين هزال «النظام الفقهي» في واقعه المعاصر. وهو ما سنتابع - في البند الآتي - جوانب منه يبحث بعض الأمثلة لهذه القاعدة وهي قيد التطبيق.

ثانياً: مآلات قاعدة الذرائع في التطبيق

يقيني أن لدينا «نظرية فقهية» عملاقة، وأن المجتهدين في الفقه وأصوله شيدوا بناءً رائعاً من القواعد والمبادئ التي تشكل مضمون هذه النظرية، وإن بقيت فيها مواضع لبنات تحتاج إلى إكمال هنا أو هناك. ولكن «النظرية» مهما كانت قوتها، و«القواعد» مهما كانت روعتها؛ فإنها لا تنتقل تلقائياً إلى التطبيق في الواقع الاجتماعي. كما لا تكفل «النظرية»، أو «القاعدة» نجاح

هذا التطبيق في بلوغ أهدافه. ومن هنا بالضبط يتعين البحث في وقائع عملية الانتقال من «التأصيل النظري»، إلى حيز التطبيق العملي.

ويمكن التمييز مبدئياً بين أربع وسائل يتم بها نقل القاعدة أو الحكم الشرعي بصفة خاصة من مستوى التجريد إلى أرض الواقع ووضعها في الحيز الاجتماعي بمستوياته الفردية والجماعية، وبأساقه الاقتصادية، والعائلية، والفئوية، والسياسية، والسلوكية أيضاً.

الوسيلة الأولى هي فتوى المفتي. وكي تجد الفتوى طريقها للتطبيق لابد من قبول المعنى بهذه الفتوى لها وعمله بها؛ إذ المفتي مخبر، وليس مجبراً للمستفتي. والثانية هي حكم القاضي، وهو واجب التنفيذ والعمل به لحسم الخصومة؛ إذ القاضي «مَجْبَرٌ» وليس مخبراً للمتخاصمين أمامه. والثالثة هي قرار السلطان/ الرئيس/ الحكومة؛ وهو قرار واجب الزوم والعمل به في حدود طاعة الحاكم الشرعي. وقد يأخذ أمر الحاكم صورة قانون أو تشريع واجب النفاذ. أما الوسيلة الرابعة فهي مجالس العلم والتعليم والوعظ والإرشاد، وأدوات تكوين الوعي والتأثير في الوجدان العام؛ كنشر الكتب، وبرامج الفضائيات، ومواقع التواصل الاجتماعي على شبكة المعلومات الدولية؛ باعتبار أن التبليغ واحد من أهم وظائف العلماء⁽¹⁾.

في مباحث «سد الذرائع» بمؤلفات الفقه وأصوله قديماً وحديثاً لا تكاد توجد إجابة «نظرية» لسؤالين. الأول هو: من المنوط به مسئولية تقدير المفسدة والمصلحة والتوصل إلى رأي أو قرار بترجيح أحدهما على

(1) قد اجتهدنا في استنتاج الوسائل الأربع سابقة الذكر وهي قد تسهم في الإجابة على السؤالين المذكورين في متن هذه الصفحة.

الأخرى⁽¹⁾؟. والثاني هو: من المنوط به «تنفيذ» عملية السد أو الفتح عندما تغدو لازمة التنفيذ؟. لا جواب على أي من ذينك السؤالين؛ وإن كانت هناك ثروة من المعايير «النظرية» التي يمكن تحويلها لمؤشرات تساعد في الإجابة، وبالقطع هي ستساعد في تحديد وتمييز المفسدة من المصلحة وترجيح إحداها على الأخرى؛ وذلك بعد عرضها على واحدة أو أكثر من الجهات آنفة الذكر (المفتي - القاضي - الحاكم). وأهم تلك المعايير هي: «قوة الشبهة»، و«عدم مخالفة المنصوص عليه»، و«انتفاء البديل الشرعي»، و«أن لا يؤول الأمر إلى الحرج»، و«أن لا يوقع العمل في الوسوس والأوهام»، و«أن يتحقق المقصود من العمل به»، و«تقديم الأقوى عند التعارض»، و«عدم الإخلال بالنظام العام»، و«تعيين المحصور مما لا ينحصر»⁽²⁾... إلخ.

من نقاط القوة - وهي كثيرة - في قاعدة الذرائع، أنها من جانب «الفتح» تتضمن قوة تغييرية تدفع إلى تحسين شروط الواقع وتطويره بفتح الذرائع أمام كل جديد نافع. وأنها من جانب «السد» تنطوي على نزعة محافظة لا غنى عنها لأي نظام اجتماعي أو سياسي بشرط ألا تطغي على النزعة التغييرية أو تجردها. كما أن الأساس المعرفي لهذه القاعدة من شأنه أن

(1) من الحالات النادرة ما ذكره الشيخ الزحيلي وهو بمعرض الحديث عن سد الذرائع في العقود قال: «وإذا علم الغرض (الفساد) من العقد بأدلة مثبتة كان للقضاء إبطاله» سداً لذريعة ضياع الحقوق. انظر: الذرائع في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 61. ولم يزد الشيخ على هذه الإشارة العابرة.

(2) مسألة كيفية تمييز المحصور من غير المحصور من المسائل التي ناقشها عدد من الأئمة ببراعة تناسب عصرهم، منهم الغزالي، انظر: إحياء علوم الدين، ج 2/ 103. ومنهم العز بن عبد السلام في: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (بيروت: دار الكتب العلمية 2033) ص 476.

يدفع العقل الاجتهادي الفقهي - ومعه العقل الجمعي للمجتمع - للتفكير فيما سموه «المآلات»؛ أي في المستقبل وتقدير عواقب الأمور، وتحليل مساراتها المحتملة. وهذا النمط من التفكير المتقدم يلزمه مدُّ البصر إلى الأجلين المتوسط والبعيد لأخذ ما يلزم من إجراءات ومبادرات في التوقيت المناسب لدرء المفسدة وجلب المصلحة.

ولكنَّ وقائع الممارسة الاجتماعية التاريخية تُظهر أنَّ الأمر لم يَسرَّ على هذا المنوال الإيجابي طول الوقت. وأن روعة فكرة «المآلات» كما تجلت في قاعدة «الذرائع»، ونظرية «الاحتياط» مثلاً؛ لم تتحول في الواقع إلى ثقافة عامة للتفكير في المستقبل والمبادرة بالأعمال والمشروعات الكفيلة بتحقيق المصالح ودرء المفسدات العامة والخاصة. بل ثمة مؤشرات ودلائل على أن النزوع «الفقهي» نحو المبالغة في الاحتياط وسد الذرائع كان ولا يزال أقوى منه نحو فتحها، وأقوى من توظيفها في التدريب على رؤية المستقبل وحسن تقدير المآلات.

وتكفي الإشارة إلى خطورة هذه النزعة عندما يصل الأمر إلى القول بـ«فساد الزمان»⁽¹⁾؛ هكذا بإطلاق! لأن التسليم بأن الفساد صار صفة «الزمان» معناه أن بناء السدود والحوائط لقفل ذرائع الفساد لن يكفيها

(1) انظر حيث يؤصل لهذا المفهوم ويقوي نزعة السد، يوسف بلمهدي، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى (بيروت: دار الشهاب، 1421هـ - 2000م) ص 203. ويتابعه كمال إمام مؤكداً أن «فساد الزمان ليس إلا من تطبيقات مبدأ الذرائع سدا وفتحاً»، دون أن يعرفنا المقصود بفساد الزمان! انظر: كمال إمام، قواعد تغير الفتوى بين الحدث الكائن والزمن: قراءة أصولية (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية؛ الفقه الإسلامي في عالم متغير - 9 - 12 / 4 / 2011. ص 13.

جميع المجتهدين من فقهاء وأصوليين!. ومثل هذه التعميمات غير المتحفظة لا يؤيدها الواقع الاجتماعي، وترفضها منهجيات العلوم الاجتماعية. كما أن بدائه العقول تقول إن الخير في الدنيا أقوى من الشر؛ وإلا لآلت إلى الخراب.

وإذا كان الفقهاء قد سلموا كل ما له صلة بالمصالح العامة إلى زمام «السياسة الشرعية» وسلطة ولي الأمر!. فإنهم لم يسلموا هم أنفسهم من «سلطة ولي الأمر»؛ حيث أجبرت تلك السلطة بعضهم حيناً ورغبت بعضهم الآخر حيناً آخر للمشاركة في تقدير تلك المصالح العامة، أو بالأدق في إضفاء الشرعية على تقدير «ولي الأمر» لها. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك، وهي أمثلة توضح مآلات قاعدة الذرائع وهي قيد التطبيق، وكيف خدمت السلطات الاستبدادية أكثر مما خدمت السواد الأعظم من الأمة. وقد اخترت ثلاث حالات من تاريخ الاستبداد في الدولة الحديثة، وكلها تتعلق بمصالح عامة وقضايا جماعية.

الحالة الأولى: فتوى «سد ذرائع» مفسد اجتماعية عامة تقع من طريق «الوقف».

في سنة 1262هـ / 1846م أصدر «الشيخ محمد الجزائري»⁽¹⁾ (مفتي

(1) ولد الشيخ محمد الجزائري بالجزائر سنة 1189هـ / 1775م وولي القضاء هناك، قبل أن ينفيه الاحتلال الفرنسي، فرحل للإسكندرية، فعينه محمد علي باشا مفتياً لها، وظل في منصبه إلى أن عزله عباس باشا سنة 1266هـ - 1850م وتوفي سنة 1267هـ 1851م انظر: محمد زياد التكلية، ترجمة العلامة المفتي ابن العنابي الجزائري الأثري. موقع الألوكة بتاريخ 17 / 7 / 2007. www.aluka.net

الإسكندرية فتوى بجواز منع الوقف. وكان حاكم مصر محمد علي باشا قد أرسل للمفتي الجزائري سؤالاً نصه هو: «ما قولكم فيها لو ورد أمر أميري يمنع إيقاف الأماكن المملوكة لأهلها؛ سداً لذريعة ما غلب على العامة من التوصل به لأغراض فاسدة من حرمان بعض الورثة، والمماطلة بالديون وتعريضها للتلف: هل يجوز ذلك، ويجب امتثال أمره، أم كيف الحال أفيدو» (أ.ه).

فأفتاه المفتي الجزائري. وجاء في نص فتواه أنه: «يجوز لولي الأمر أن يصدر أمراً بمنع الناس من وقف أملاكهم وتحييسها فيها يستقبل من الزمان؛ سداً لذريعة أغراضهم الفاسدة... ولأنه مما تقتضيه السياسة الشرعية، استناداً لما حكيناه عن إمام المذهب» (أبو حنيفة). ويظهر بجلاء أن السؤال تضمن إشارة واضحة إلى رغبة السلطة في توجيه الفتوى باتجاه محدد، وهذه الإشارة هي قوله إنه قد: «غلب على العامة التوصل»؛ أي التذرع بالوقف وهو مباح، إلى حرمان بعض الورثة أو ماطلة أصحاب الديون، أو تعريضها للتلف، وهي أمور غير مباحة شرعاً. وإزاء هذا النص الوارد في السؤال لم يكن أمام المفتي إلا أن يفتي بجواز المنع على نحو ما جاء في فتواه.

وعلى أثر تلك الفتوى، أصدر محمد علي أمراً عاماً في 9 رجب 1262 هـ (1846م)، بمنع إنشاء أوقاف جديدة اعتباراً من تاريخه⁽¹⁾. فماذا حصل بعد ذلك؟. تقول الوثائق إن أمر محمد علي بمنع الوقف استناداً إلى تلك الفتوى لم يطبق إلا في حدود ضيقة جداً في الأراضي العشورية؛ أما الوقف في بقية

(1) انظر كتابنا: الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، 1998) ص 389، و390.

الممتلكات من عقارات مبنية وأراضٍ زراعية فلم يتوقف. ولم يستمر أمر المنع إلا ثلاث سنوات فقط، وظل أقرب إلى أن يكون حبراً على ورق، إلى أن ألغاه عباس باشا الأول بعد أن أصبح والياً على مصر دون أن يستصدر فتوى جديدة أو يستشر المفتي نفسه وكان لا يزال على قيد الحياة. وأصدر عباس بتاريخ 25 رمضان 1256هـ (1849م) أمراً ليس فقط بالإلغاء؛ وإنما بإدانة ضمنية لفتوى الشيخ وأمر المنع الذي كان جدّه محمد علي قد أصدره. ومما جاء في أمر عباس: «كان قد صدرت إرادة مخصوصة من جانب الحكومة بمنع الأهالي من وقف أملاكهم، ولكن ظهر أن هذا الأمر جائز، وتعد على حقوق الناس؛ لذلك أمرنا بصرف النظر عن اتباع حكم هذه الإرادة، ليكون كل شخص حراً في وقف أملاكه حسب حكم الشرع الشريف المحمدي، ولا يتعرض له أحد، ولا يمنع»⁽¹⁾.

وما أن زال أمر المنع رسمياً بذلك القرار الجديد الذي أصدره عباس حتى عاد وقف الأهالي للأراضي العشورية بأشد مما كان. وأحصيت أنه تم وقف ثلاثة آلاف فدان في سنة واحدة (1267هـ) وهي المساحة التي سُجلت في محكمة مصر الشرعية وحدها، ويحتمل أن هناك مساحات أخرى تم وقفها وتسجيلها في محاكم أخرى خلال تلك السنة. هذا إضافة إلى أن الأهالي استمروا في وقف أملاكهم خلال سنوات المنع في غير الأراضي العشورية كما سلف القول. وكان الفشل هو مآل فتوى الشيخ الجزائري وقرار الوالي محمد علي!.

ثمّة خطأ أكيد أدى إلى ذلك المآل الفاشل لأمر المنع وإلغائه وإدائته

(1) المرجع السابق، ص 389.

وإدانة الفتوى التي استندت إلى «سد الذرائع»، وإلى «السياسة الشرعية» على نحو ما رأينا. وسؤالنا هو: أين مكمن الخطأ؟ هل لأن الوالي محمد علي اعتمد على معلومات غير دقيقة في تقدير حجم حالات سوء استخدام الوقف لتحقيق «أغراض فاسدة»؛ ومن ثم لم يأبه الناس بأمر المنع الذي أصدره؟ وإذا كان الأمر كذلك: فهل يُلام المفتي في شيء على المآل الفاشل لفتواه؟ أم إن ضعفَ شَكِمة محمد علي في أواخر سني حكمه هو الذي تسبب في عدم تطبيق أمره بمنع الوقف، وكانت الرغبة الاجتماعية أقوى من أمر السلطة، رغم استنادها على فتوى شرعية بجواز ذلك سداً للذرائع «الأغراض الفاسدة»؟. لسنا نعرف على وجه الدقة. لكن لا يُحتج على أية حال بقول قائل: إن محمد علي كان عدواً للأوقاف فأراد أن يمنعها بغطاء فتوى شرعية، فالأمر للإخفاق. فهذه حجة غير صحيحة؛ لأن محمد علي قبل سنتين فقط من إصدار أمر المنع كان قد فرغ من إنشاء خامس وقفية له وباسمه شخصياً في سنة 1260هـ⁽¹⁾، أي إنه لم يكن عدواً للوقف. الأمر الذي يشير إلى أنه كان جاداً في سد ذرائع الفساد في الممارسة الاجتماعية للوقف حسبما تشير إليه المعلومات التي تجمعت لديه، ولكن خطأ ما وقع. ومن جهة أخرى لا يعقل أبداً أن أحوال الناس تغيرت من الفساد إلى الصلاح في السنوات الثلاث التي فصلت بين أمر منع الوقف سداً للذرائع الفساد، وأمر إلغاء المنع الذي أصدره عباس الأول في سنة 1256هـ / 1849م.

والملفت للنظر أن المفتي الجزائري كان على قيد الحياة عندما أطاح

(1) نفسه، ص 132، 133. حيث أثبتنا جميع بيانات وقياسات محمد علي باشا الخمس التي قام بتسجيلها خلال الفترة من 1228هـ - 1260هـ.

الوالي عباس بالفتوى وبأمر جده محمد علي ووصفه بأنه «جائر»، وتضمن أمر الإلغاء نقداً لأذعاً؛ صرح فيه بأن المنع مخالف لحكم «الشرع الشريف المحمدي». فهل كان عباس أحرص على إمضاء حكم الشرع المحمدي من جده، ومن فضيلة المفتي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي: فلماذا لم يوضح المفتي هذا الأمر ولم يدافع عن فتواه، ولماذا لم يدافع أحد غيره عن «الفتوى» إن كان حدث له ما يمنعه من الدفاع عنها؟ أم إن علامات الاستفهام الأكبر تحوم أصلاً حول محمد علي الذي ترك مفتي المحروسة آنذاك، واختار أن يستفتي مفتي الإسكندرية بالذات - وقد علمنا أنه عينه مفتياً على الإسكندرية بعد نفيه من الجزائر؟. وأضف إلى هذا كله أنه لم يثبت أن جهة رسمية أو علمائية قامت بمراجعة ما جرى لفتوى الجزائري أو أمر محمد علي بمنع الوقف لمعرفة لماذا كان مآلهما الفشل؟. وفي حدود علمي؛ لا توجد سوابق تاريخية لمراجعات جرت بشأن مآلات فتاوى «الذرائع»؛ لا سداً ولا فتحاً في قضايا السياسات العامة، أو المصالح الجماعية المشتركة. وقد يكون السبب في ذلك هو أن السلطات الاستبدادية كانت، ولا تزال، غير متساهلة مع من يقوم بشيء من ذلك.

إن كل تلك التعقيدات التي أحاطت بفتوى وأمر منع الوقف تطبيقاً لقاعدة سد ذرائع تكشف عن حجم الفارق الهائل بين جمال التنظير والتعقيد الأصولي والفقهية، وبين مصائر التفعيل في الممارسة الاجتماعية والسياسية. والأهم من ذلك أنها ترينا أن نقص أدوات التعرف على حقائق الواقع والممارسات الاجتماعية تعتبر سبباً رئيسياً من أسباب تلك الفجوة بين النظرية والتطبيق. وهو ما يدعو إلى التفكير في كيفية علاج هذا النقص بإزالة الحواجز بين متخصصي العلوم الاجتماعية والإنسانية

ومتخصصي العلوم الفقهية والأصولية، وأصحاب السلطة السياسية وأولي الأمر.

الحالة الثانية: فتاوى «سد ذرائع» مفاصد عامة تقع من طريق الحرب والمطالبة بالإصلاح السياسي. (فتاوى حرب الخليج الثانية، وفتاوى مظاهرات الربيع العربي).

وجَدْتُ قاعدة «سد الذرائع» طريقها إلى قضايا الحرب والسياسة عبر «فتاوى» كثيرة في التاريخ المعاصر للدولة الحديثة ومن أشهرها «فتاوى حرب الخليج الثانية» التي اندلعت ضد العراق يوم 29/6/1411 - 16/1/1991م، وفتاوى المظاهرات الشعبية التي اتسع نطاقها في أجواء ما سمي «الربيع العربي» في سنتي 1432/1433 هـ - 2011/2012م. وبالرغم من الصعوبة البالغة في تتبع هذا النمط من الفتاوى، إلا أنني حاولت التعرف على أهم آليات تشغيل قاعدة «الذرائع» فيها، وما المآلات التي آلت إليها هذه القاعدة على أرض الواقع: هل أدت مهمتها في قطع الطرق المؤدية إلى تضييع المصالح وحسم ذرائع الفساد وكبح جماح الاستبداد؟ أم لا؟

1- في شأن فتاوى حرب الخليج الثانية؛

لا نريد أن ننكأ الجراح باستذكار «فوضى الفتاوى» ما بين مؤيد ومعارض للاستعانة بجيوش «المشركين والكفار» لدفع الضرر عن المسلمين، وسد ذرائع الفساد والدمار المتوقع «من حاكم العراق» آنذاك. وكان الأمر قد غُمَّ على الجميع آنذاك: «المفتين»، و«المستفتين»، وحتى على صنّاع القرار من رجال الحكم والسياسة في شتى بلاد المسلمين. ومع هذا توالت الفتاوى من الطرفين معتمدة - فيما اعتمدت - على قواعد فقهية كثيرة منها

«سد الذرائع»، و«منع الضرر»، و«الاحتياط»، و«الضرورة»، وغيرها من القواعد الأصولية التي تتطلب معرفة دقيقة بمعطيات القضية محل النظر قبل الإفتاء فيها أو تنزيل حكم شرعي عليها. ومن ذلك على سبيل المثال: فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، رقم 6/ 172 التي جاء فيها: «وأما ما اضطرت إليه الحكومة السعودية من الأخذ بالأسباب الواقية من الشر، والاستعانة بقوات متعددة الأجناس من المسلمين وغيرهم للدفاع عن البلاد وحرمات المسلمين وصد ما قد يقع من العدوان من رئيس دولة العراق فهو إجراءً مسدداً، وموفق، وجائز شرعاً وقد صدر من مجلس هيئة كبار العلماء - وأنا واحد منهم - بياناً بتأييد ما اتخذته الحكومة السعودية في ذلك، وأنها قد أصابت فيما فعلته...»⁽¹⁾. أ. هـ.

وفي سياق الجدل العارم حول أمثال تلك الفتوى، ردَّ الشيخ ابن باز على من شكك في وجود أدلة شرعية قوية تدعم فتوى هيئة كبار العلماء بشأن الاستعانة بغير المسلمين في الدفاع عن بلاد المسلمين وقتال حاكم العراق. ومما جاء في رده: «وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية لما تأملوا هذا ونظروا فيه، وعرفوا الحال بينوا أن هذا أمر سائئ... بل يجب فوراً استعمال ما يدفع الضرر عن المسلمين، ولو بالاستعانة بطائفة من المشركين فيما يتعلق بصد العدوان وإزالة الظلم، وهم جاءوا لذلك وما جاءوا ليستحلوا البلاد، ولا ليأخذوها، بل جاءوا لصد العدوان وإزالة الظلم ثم يرجعون إلى بلادهم...». وأنهى جوابه بعبارة هي أدق ما وصف به الحال؛ إذ

(1) عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. الموقع الرسمي للشيخ <http://www.binbaz.org.sa/index.php>

قال: «والناس أقسامٌ: منهم من جهل الحقائق والتبست عليه الأمور، ومنهم من هو جاهل لا يعرف الأحكام الشرعية، ومنهم من هو مستأجر من الطغاة الظلمة ليشوش على الناس»⁽¹⁾.

وسؤالنا هنا هو: هل توافرت لمن أصدروا مثل تلك الفتوى المعلومات الكافية ودرسوا احتمالات الحرب والسلام في ضوءها، وعرفوا «مآلاتها» قبل أن يصدروا فتواهم؛ سواء بتأييد الاستعانة بجيوش «الكفار» أو بمعارضة ذلك؟. أشك⁽²⁾. وعلى أية حال فإنّ المتيقن هو أن أحداً لم يراجع تلك الفتاوى أو درسها بعد أن مضت «مدة المآل» الذي جرى استبصار «المصالح والمفاسد» في ضوءه عند صدور الفتوى. والأرجح أن تأثيرها كان شبه منعدم في توجيه مجريات الأحداث بشكل إيجابي؛ غير أنها صبت الزيت على النار بين شعوب الأمة. وغالبُ الظنّ أن تلك الفتاوى كانت «فتاوى استظهار» بقواعد فقهية ومنها «سد الذريعة»، و«حكم الضرورة»؛ أكثر من كونها «فتاوى افتقار» إلى تلك القواعد والسعي لإعمالها في الواقع بعد دراسة مقتضياتها حق دراستها.

ووفق ما سبق بيانه من قيام المجتهدين القدامى بإزاحة مسائل ومعضلات

(1) انظر السؤال الموجه للشيخ ابن باز ورده عليه: الموقع الرسمي للشيخ رحمه الله، المرجع السابق.

(2) تقارير اليونسيف مثلاً قالت إن 4.500 طفل عراقي كانوا يموتون شهرياً جراء الحصار الذي فرض على العراق أعقاب حرب الخليج الثانية. انظر: Stephen Zunes: Iraq 10 years after Gulf War; Foreign Policy in Focus. Vol., 6, No. 1 January 2001 فهل كان ذلك في تقدير مآلات «فتوى جواز الاستعانة بالكفار في الدفاع عن المسلمين»؟.

«المصالح العامة» إلى زمام «السياسة الشرعية»، وتفويض «ولي الأمر» في تقدير المصالح والمضار، واتخاذ ما يراه مناسباً؛ أكانت ثمة حاجة أصلاً لأن تتصارع مرجعيات الإفتاء للإدلاء «بفتاوى» في شأن بالغ الخطورة مثل «حرب الخليج»؛ وذلك بتسخير قواعد فقهية بغير استجماع شروط تطبيقها، وهو ما أدى بها لمآلات الفشل في نهاية المطاف؛ وكانت عاقبة أمرها أنها لا مصلحة جلبت ولا مفسدة درأت، ولا استبداداً قاومت؟!.

2- في شأن فتاوى مظاهرات الربيع العربي؛

انخرط المفتون الشرعيون أيضاً في إصدار فتاوى المنع سداً لذرائع الفساد، أو الإجازة فتحاً لذرائع الحرية في عديد من مجتمعاتنا، وإن كان صوت المفتين بالسد والمنع أعلى وأشيع من نظرائهم المفتين بالفتح والإجازة. وبعيداً عن الفريقين؛ فإن أغلب المتظاهرين في عواصم ومدن العالم العربي في أغلبهم لم ينتظروا مثل تلك الفتاوى كي يقرروا المشاركة أو عدم المشاركة فيها، فضلاً عن أن أكثرهم لا يهتم بقراءتها أو التدقيق في أدلتها. وهذا معناه أن صدور تارك الفتاوى في وقت لاحق على وقوع المظاهرات، أو أثناءها، كان مشوباً - على أقل تقدير - بشبهة ضغوط سلطات الدولة التي تريد المحافظة على بقائها، وإدانة المطالبين بالتححرر من استبدادها السياسي ومن مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية.

ومعمعة الخلافات بين مراجع الإفتاء واقعة في شأن «التظاهر السلمي»، وغيره من أشكال الاحتجاج السلمي مثل: الاعتصامات، والإضرابات، والعصيان المدني. أما الاحتجاجات غير السلمية فلا خلاف بين الجميع في منعها لكون المفاسد والأضرار التي تؤول إليها

راجحة. ولا تغيب قاعدة «الذرائع» سداً أو فتحاً عن الحجج التي يسوقها المؤيدون والمعارضون.

الحجة الأساسية للذين أفتوا بجواز التظاهرات وغيرها من صور الاحتجاجات السلمية هي: أنها من باب «العادات والعرف»، و«المصالح المرسلّة»؛ حيث أنها تجلب المنافع وتدفع الأضرار، وأن الأصل هو الأمر الشرعي بالتغيير إلى الأفضل، وعدم الرضا أو السكوت على الفساد والمعاصي والظلم، وإلا أصابنا الله بالخذلان في الدنيا، والنيران في الآخرة؛ فقد جاء في التنزيل: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون». إلى غير ذلك من الأدلة⁽¹⁾.

أما الحجة الأساسية للذين أفتوا بمنع التظاهرات فهي: أنها بدعةٌ مستحدثةٌ من أفعال الكفار في الغرب (لاحظ أن بعضهم أجاز قبل ذلك إبان غزو العراق للكويت، أن يأتي الكفار أنفسهم بأسلحتهم وعتادهم للدفاع عن المسلمين في مواجهة مسلمين آخرين!). وقالوا أيضاً إنها ذريعةٌ للشغب والفوضى والتخريب والصدام مع الشرطة، واختلاط الرجال بالنساء. وهي أيضاً باب للخروج على الحكم وفتح ذرائع الفتنة⁽²⁾. والفتاوى بالمنع استناداً لتلك الحجج وأمثالها متظاهرة متكاثرة، منها ما جاء في فتوى الشيخ بن عثيمين، والتي يرددها كثيرون في شأن منع تظاهرات الربيع العربي. وفيها قال: «المظاهرات كلها شر؛ سواء أذن فيها الحاكم أو لم يأذن. وإذن بعض

(1) انظر حشداً من تلك الأدلة في: فهد بن أحمد بن ناصر بن هلاي الجعدي المري القحطاني، المظاهرات: حكمها الشرعي، مصالحتها. مفاسدها وأقوال العلماء فيها.

دراسة منشورة على موقع <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?>

(2) المرجع السابق، نفسه.

الحكام بها ما هي إلا دعاية، وإلا لو رجعت إلى ما في قلبه لكان يكرهها أشد كراهة، لكن يتظاهر بأنه كما يقول: ديمقراطي، (!) وأنه قد فتح باب الحرية للناس، وهذا ليس من طريقة السلف!». ومن تلك الفتاوى كذلك: فتوى الشيخ عبد العزيز الراجحي في رده على: «السؤال: ما رأيكم فيمن يُجَوِّزُ المظاهرات للضغط على ولي الأمر حتى يستجيب له؟. الجواب: المظاهرات هذه ليست من أعمال المسلمين، هذه دخيلة، ما كانت معروفة إلا من الدول الغربية الكافرة»⁽¹⁾.

تستند تلك الفتاوى التي تمنع المظاهرات والاحتجاجات السلمية إلى قاعدة «سد الذرائع» خشية وقوع ما أشار إليه المفتون من مفسد. أما الأضرار والمظالم التي يئن منها الناس من فرط استبداد السلطة الحاكمة فعلاجها هو «الصبر». وعندما يرد الحديث عما هو واقع من المفسد وليس «المتوقع» يأتي رد أولئك المفتين باستدعاء تراث «السياسة الشرعية»، مع تكثيف التركيز على ما فيه من وصايا «بالصبر» على الحاكم مهما كان ظلمه وفسقه وفجوره؛ «حتى يستريح برُّ، أو يستراح من فاجر» كما يقول أولئك المفتون. وهكذا يبدو المشهد «الإفتائي» في مجمله «سورياليا» فحجج كل فريق منقوضة عند الفريق الآخر، لا حجر منها يبقى على حجر.

ولا يزال الوقت مبكراً لمعرفة «مآلات» فتاوى تظاهرات الربيع العربي، وهل ستكون كسابقاتها من الفتاوى التي تناولت قضايا سياسية و«مصالح

(1) منقولة بنصوصها كاملة في المرجع السابق، نفسه. وتجدها مبثوثة مواقع كثيرة بشبكة المعلومات الدولية منها مثلاً: <http://www.alsalafway.com/cms/news.php?action=news&id=74>

عامة» على الأقل في العصر الحديث؟ أم سيختلف مآلها من بلد لآخر بحسب ضغوط عمليات التغير الاجتماعي ومطالبات الإصلاح السياسي؟.

الحالة الثالثة: فتاوى غائبة بشأن «ذرائع» قوانين الطوارئ العربية:

لم تحظَ «قوانين الطوارئ العربية»⁽¹⁾ بعناية أي مرجع إفتائي؛ لا مجمع فقهي، ولا مفت مفرد؛ لكي يبحثها وفق قاعدة «سد الذرائع وفتحها»، أو وفق غيرها من القواعد الأصولية ذات الصلة برعاية «المصلحة» و«دفع الضرر». ومعظم الدساتير العربية تمنح رئيس الدولة حق إعلان «حالة الطوارئ» وتعطيل العمل بالدستور ذاته، ووقف العمل بالقوانين العادية؛ كلياً أو جزئياً في حالات عدة منها: وقوع الفوضى، والكوارث الطبيعية، والحرب، والنزاعات الأهلية، أو «الفتنة» الداخلية... إلخ.

وعندي ثلاثة أسباب تدعو المجمع الفقهيّ وعلماء الفقه وأصوله بصفة عامة إلى البحث في قوانين الطوارئ وإعلان الرأي الشرعي فيها باعتبارها مثلاً شارحاً ودالاً على واقع مجتمعاتنا المعاصرة: السبب الأول هو دخول هذه القوانين بأكملها تحت قاعدة «سد الذرائع»، وغيرها من القواعد الأصولية الخاصة برعاية المصالح كما سلف القول، وهذا العمل يدخل في صميم اختصاص تلك المجمع. والثاني هو أن الفكرة الأساسية لهذه القوانين متجذرة في كتب «السياسة الشرعية». وهذا مجرد «افتراض» مني؛ وهو بحاجة إلى «أصولي نابه» يقوم بالتثبت من صحته. والظاهر الذي لا يختلف على اثنان هو أن قوانين الطوارئ بحالتها الراهنة عبارة عن «مجمع لذرائع

(1) توجد قوانين طوارئ في عدد من الدول العربية منها: مصر، وسوريا، والجزائر، واليمن، والعراق، وتونس، وموريتانيا.

الاستبداد»، ومرجع للمفاسد التي تضيع المصالح، وتهدر الكرامة الآدمية، وتقضي على الحرية، وتنتهك العدالة، وتؤجج عوامل الاحتراب بين أبناء الأمة. هي بكلمة واحدة «نقيض الحكم الدستوري»⁽¹⁾؛ أي نقيض حكم القانون الذي يميز الدولة الحديثة، وشبيه حكم «السياسة الشرعية» الذي أسهم في نمو الاستبداد في الدولة السلطانية. والسبب الثالث هو أن تأثيرات هذه القوانين أسهمت في تشكيل مسارات ووقائع التغير الاجتماعي والسياسي في عديد من المجتمعات الإسلامية خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري. ومن ثم فإن دراسة الآثار وتحليل النتائج التي ترتبت عليها تحليلاً أصولياً سيساعد في إدراك الواقع، ومعرفته قبل إصدار فتاوى بشأنه. وأتوقع أن تكون الأسئلة البحثية بالغة الثراء في هكذا بحث؛ وخاصة أن قوانين الطوارئ تتناول في موادها كافة المصالح العامة والخاصة، والحقوق الفردية والجماعية، وتحول «ولي الأمر» حق التصرف فيها بحسب ما يقدره هو للمحافظة على تلك المصالح ورعايتها.

لا توجد اختلافات نوعية كثيرة بين نصوص قوانين الطوارئ في البلدان الإسلامية. وبالمثال يتضح الحال. وفيما يأتي مثالان أحدهما هو م/ 3 من قانون الطوارئ المصري، والثاني هو م/ 4 من قانون الطوارئ السوري. ويكاد الثاني أن يكون نسخة من الأول؛ فيها عدا فروق طفيفة في الصياغة. وهذه النصوص ناطقة بذاتها ولا تحتاج إلى كثير من التحليل أو البيان لكشف صلتها أولاً بمبدأ «سد الذرائع» الشبيه الموروث لفكرة الطوارئ، وثانياً صلتها

(1) طارق البشري، نظام الطوارئ: هل هو حالة دستورية؟ مجلة الهلال (القاهرة) عدد يوليو 1991م. ص 29 - 37.

بآليات بناء سلطات الاستبداد في الدولة الحديثة مقارنة بالدولة السلطانية، وثالثاً بمواقف الجماعة العلمية ودلالات صمتها على هذه القوانين صمتاً مطبقاً.

أ- مادة 3 من قانون الطوارئ المصري رقم 162 لسنة 1958م⁽¹⁾:

«لرئيس الجمهورية متى أعلنت حالة الطوارئ أن يتخذ بأمر كتابي أو شفوي التدابير الآتية:

أولاً: وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات معينة والقبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام واعتقالهم، والترخيص في تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية، وكذلك تكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال.

ثانياً: الأمر بمراقبة الرسائل أياً كان نوعها ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحركات والرسوم، وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وإغلاق أماكن طباعتها.

ثالثاً: تحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها، وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها أو بعضها.

رابعاً: الاستيلاء على أي منقول أو عقار والأمر بفرض الحراسة على الشركات والمؤسسات وكذلك تأجيل أداء الديون والالتزامات المستحقة والتي تستحق على ما يستولى عليه أو على ما تفرض عليه الحراسة.

(1) صدر برئاسة الجمهورية في 13 ربيع الأول سنة 1378هـ - 27 سبتمبر 1958.

خامساً: سحب التراخيص بالأسلحة أو الذخائر أو المواد القابلة للانفجار أو المفرقعات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

سادساً: إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديدّها بين المناطق المختلفة، ويجوز بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة الحقوق المبينة في المادة السابقة على أن يعرض هذا القرار على مجلس الأمة في أول اجتماع له».

ب- مادة/ 4 من قانون الطوارئ السوري رقم⁽¹⁾:

«للمحاکم العرفي أو نائبه أن يصدر أوامر كتابية باتخاذ جميع القيود أو التدابير الآتية أو بعضها وأن يحيل مخالفيها إلى المحاكم العسكرية.

أ- وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والإقامة والتنقل والمروّر في أماكن أو أوقات معينة، وتوقيف المشتبه فيه أو الخطرين على الأمن والنظام العام توقيفا احتياطيا، والإجازة في تحري الأشخاص والأماكن في أي وقت، وتكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال.

ب- مراقبة الرسائل والمخابرات أياً كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات والملفات والرسوم والمطبوعات والإذاعات وجميع وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإلغاء امتيازها وإغلاق أماكن طبعتها.

ج- تحديد مواعيد فتح الأماكن العامة وإغلاقها.

(1) صدر بالمرسوم التشريعي رقم 51 بتاريخ 22 / 12 / 1962.

د- سحب إجازات الأسلحة والذخائر والمواد القابلة للانفجار والمفرقات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

هـ- إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديد ها بين المناطق المختلفة.

و- الاستيلاء على أي منقول أو عقار وفرض الحراسة المؤقتة على الشركات والمؤسسات وتأجيل الديون والالتزامات المستحقة والتي تستحق على ما يجري الاستيلاء عليها.

ز- تحديد العقوبات التي تفرض على مخالفة هذه الأوامر على أن لا تزيد على الحبس مدة ثلاث سنوات وعلى الغرامة حتى ثلاثة آلاف ليرة سورية أو إحداها. وإذا لم يحدد الأمر العقوبات على مخالفة أحكامه فيعاقب على مخالفتها بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على خمسمائة ليرة سورية، أو بإحدى هاتين العقوبتين. كل ذلك مع عدم الإخلال بالعقوبات الأشد المنصوص عليها في القوانين الأخرى.

ليس علماء الشريعة من الأصوليين والفقهاء وحدهم هم الغافلين عن دراسة قوانين الطواريء بمعايير المصالح والمقاصد الشرعية، وتفنيد هذه القوانين وبيان أثرها في ترسيخ الاستبداد والظلم والفساد وغير ذلك من المفاسد التي يأبأها الإسلام؛ وإنما هناك كثيرون آخرون من أساتذة القانون والقضاة والحقوقيين، ودعاة حقوق الإنسان؛ نجدهم أيضاً - في أغلبهم ⁽¹⁾ - غير

(1) من الدراسات النادرة في نقد قانون الطواريء المصري دراسة أستاذنا العلامة طارق البشري: نظام الطواريء، مرجع سابق، وأيضاً دراسة الحقوقي جمال عيد، «بحث=

مهتمين بنقد هذه القوانين وتفنيدها والدعوة لتطويرها على نحو يحافظ على المصالح الكبرى للدولة من جهة، والحريات العامة، والكرامة الإنسانية، والعدالة، والسلام الأهلي من جهة أخرى.

= قانوني عن قوانين الطوارئ المصري»، منشور على الموقع الإلكتروني «قضايا» [http:// qadaya.net/](http://qadaya.net/)، وثمة دراسة قيمة مقارنة في هذا الموضوع كتبها: محمود أبو صوي، بعنوان «حالة الطوارئ في الوطن العربي وتقييد حقوق الإنسان: دراسة مقارنة»، نسخة إلكترونية منشورة على موقع: [http:// dustour.org/ media-](http://dustour.org/media-library/publications_palestine/emergency_state.pdf) [library/publications_palestine/emergency_state.pdf](http://dustour.org/media-library/publications_palestine/emergency_state.pdf) 2011م.

الفصل الثالث

صناعة الاستبدال

بإزاحة الشورى وإلغاء المجال العام

الفصل الثالث

صناعة الاستبداد

بإزاحة الشورى وإلغاء المجال العام

أفدح ضرر أصاب الأمة الإسلامية ومجتمعاتها هو تغلب
 فقه الاستبداد على فقه الشورى، وانقلاب «ثابت»
 الشورى في ممارسة سلطات الحكم وإدارة شؤون الحياة
 العامة إلى «متغير»، وصيرورة «متغير» الطاعة الواجبة
 لأولي الأمر وممارسي تلك السلطات إلى «ثابت». وما بهذا قضت مبادئ
 الحكم وأصوله الإسلامية؛ بل قضت بوجوب الالتزام بالشورى في كل
 الأحوال وفي جميع القضايا، وعلى كل مستويات السلطة: المحلية، والعامة.
 وارتبطت «طاعة» أولي الأمر، وأصحاب السلطة أولاً وقبل أي شيء آخر بأن
 يكونوا قد وصلوا إلى مواقع السلطة عن طريق الشورى والاختيار الحر وفق
 وسيلة من وسائل هذا الاختيار، كما ارتبطت بالتزامهم هم بتثبيت الشورى
 وعدم شطبها أو إلغائها بأي حجة من الحد؛ فلا طاعة لقرار يمس الشأن
 العام للجماعة الوطنية، أو للأمة في مجموعها إلا إذا كان ناتجاً عن شورى
 حرة، وبمشاركة أهل الاجتهاد والرأي وأصحاب الخبرة.

وأي نقص في شورى القرار، يعني في ذات اللحظة نقصاً في الطاعة

الواجبة له. ولكن الصراعات التي عرفتها مجتمعات الأمة الإسلامية عبر فترات طويلة من تاريخها في ظل الدولة السلطانية وفي ظل الدولة الحديثة أيضاً؛ أدت إلى تثبيت «الطاعة»، وتحريك «الشورى»؛ أي وجوب الطاعة للسلطة أياً كانت طريقة وصولها للحكم، وحتى لو انفرد شخص واحد باتخاذ القرارات؛ خليفة، أو إمام، أو أمير، أو سلطان، أو ملك، أو رئيس.

وعوضاً عن الانشغال بكيفية تصويب هذا الانقلاب على مبادئ الحكم وأصوله الإسلامية، راح كثير من المجتهدين من قدماء العلماء ومحدثهم يبررون وجوب «الطاعة» لولي الأمر في كل الأحوال؛ دون اعتبار لطريقة وصولهم للسلطة، ولا لكيفية صنعهم للقرارات وإصدارها، وهل هي وليدة شورى حرة، أم وليدة رأي فردي أو سلطة مستبدة؟. وغصت «كتب السياسة الشرعية»⁽¹⁾ بالروايات والمبررات التي رسخت وثبتت «الطاعة» لولي الأمر دون نظر لأصل الشورى الذي ترتبط به الطاعة وجوداً وعدماً. وكذلك غصت بتلك الروايات والمبررات أبواب الإمامة، في كتب الفروع عند من اعتبروها من الفروع مثل الأشاعرة وأغلب أهل السنة، أو في كتب الأصول عند من اعتبروها كذلك مثل الإمامية من فرق الشيعة.

وقد دار جدلٌ طويل في كتابات المفكرين الإسلاميين المحدثين حول «الشورى» من حيث هي ملزمة أم معلمة؟. وفي سياق هذا الجدل توارت القيمة الكبرى لنظرية الشورى باعتبارها بمثابة الجهاز العصبي للحريات

(1) تنقسم الكتابة السياسية في التراث الإسلامي إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي: الآداب والنصائح الملوكية، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية. وسيأتي مزيد من البيان للفروق بين هذه الأنواع في الفصل السابع من هذا الكتاب.

العامة والخاصة في المجال العام، وباعتبارها أيضاً وسيلة من وسائل بناء الوئام الاجتماعي في عمران متحضر؛ بنظامه الاجتماعي ونظامه السياسي وبقيمه الأخلاقية. وأعتقد، أو أمل، أن يكون هذا الجدل بتفاصيله التي تكاثرت حول الاستقطاب بين حدي «المُلزمة» و«المُعْلَمة» قد صار جزءاً من سوابق تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ولا أكاد أتصور أن أحداً من المنشغلين بشئون المجال العام في مجتمعات أمتنا الإسلامية يمكن أن يجد شيئاً ذا قيمة في استرجاع شيء مما دار من جدالات بين الذين انتصروا للقول بأن الشورى «ملزمة»، وأولئك الذين تحيزوا للقول بأنها «معلمة» وحسب.

ويظهر لي أن ثقل إرث الاستبداد ومعهوداته المتحدرة من أزمنة الدولة السلطانية، والمستمرة في واقع الدولة الحديثة، هو ما أسبغ المشروعية على سؤال: هل الشورى ملزمة أم معلمة. والدليل على ذلك هو أن طرح هذا السؤال وما دار حوله من جدل قد استغرق ما يقرب من نصف قرن من عمر الإصلاحية الإسلامية في العصر الحديث، دون أن تسهم الإجابات الحديثة (معلمة - ملزمة) في زحزحة الاستبداد عن مواقعه.

وجاء أكثرُ هذا الجدل في سياق انتباهة قادة هذه الإصلاحية وروادها الأوائل إلى مزايا الديمقراطية في النظم الغربية الحديثة، وكيف أنها نجحت في حسم معضلة الصراع على السلطة سلمياً؛ بينما غرقت مجتمعاتنا في أغلب فترات «الدولة السلطانية» في نهرين من الدماء: نهر الدماء الموروثة والمنقولة من أصلاب الأسلاف إلى عروق الأعقاب، ونهر الدماء المهراقة بين أهل السلطة ومناوئهم من هنا وهناك في أغلب الأوقات.

كان «فقه الاستبداد»، أو «التغلب» بلغة قدماء العلماء، هو أهم ما نبت على ضفاف هذين النهرين. وعلى تلك الضفاف أيضاً تشكلت ملامح جدلية التغلب والوئام في فقه الشورى. وظلت مجتمعات الأمة الإسلامية ولا تزال أسيرة لسلبات هذه الجدلية منذ قرون متطاولة، وهي لم تخرج من هذا الأسر حتى وقتنا الحاضر. ولم تظهر محاولات للانعتاق من هذا الأسر إلا في سياق الأفكار والاجتهادات التي طرحها بعض رواد الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، منذ الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي - على الأقل - في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري / بداية القرن العشرين الميلادي. فبينما كانت مجتمعات الأمة ترسف في أسر الاستعمار الأجنبي، وتعاني مرارات الاستبداد الداخلي؛ بدأ بعض رواد الإصلاح الإسلامي يتنبهون ويُنْبهون إلى «الشورى» التي ورد النص عليها صراحة في القرآن الكريم، وراحوا يقارنونها بالديمقراطية الوافدة من الحداثة الغربية. وبدأ أبناء العالم الإسلامي يسمعون من الإصلاحيين الكبار أن غياب الشورى سبب رئيسي من أسباب الضعف والتأخر ومن هؤلاء: الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا.

استمر الأمر على هذا المنوال من التنبيه والتنبيه إلى الشورى وأهميتها حتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري (منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين تقريباً). ثم أخذ الجدل حول الشورى ينتقل بخطوات متتالية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر نحو التفكير في كيفية إعمالها في الواقع، إلا أن معظم هذا الجدل تعرقل عدة عقود في شرك السؤال ابن إرث الاستبداد المزمن والتغلب المهلك، وهو: هل الشورى ملزمة للحاكم أم معلمة؟ وظل الجدل حوله زهاء نصف قرن آخر. ولم يسفر عن شيء له

أهمية في مقاومة الاستبداد كما أسلفنا؛ حتى كانت النقلة النوعية الكبرى في مسار فقه الشورى بصدور «فقه الشورى والاستشارة» للعلامة توفيق الشاوي في بداية العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري، وتحديدًا في سنة 1312 هـ / 1992 م. ومع هذا الكتاب الضخم (844 صفحة) بدأت مرحلة جديدة - على المستوى النظري على الأقل - في تاريخ «فقه الشورى والاستشارة» - بتعبير العلامة الشاوي⁽¹⁾.

بكتاب العلامة الشاوي، انتقل مركز الثقل في البحث بشأن الشورى من ضيق ذلك السؤال عن (هل هي ملزمة أم معلمة) إلى سعة نظريتها العامة، ومن كونها مسألة من مسائل الحكم والسلطة، إلى كونها منهجية شاملة تمتد مباحثها وتترابط مع مجمل النظريات الإسلامية في الفقه وأصوله من جهة، والتنشئة والتربية من جهة أخرى، وتبحث في تطوير أساليب تطبيقها في حياة الأفراد والجماعات، وفي نظم الحكم والإدارة ومؤسسات الدولة الحديثة، من جهة ثالثة.

ثمّة اجتهادات قدمها آخرون سبقوا الدكتور الشاوي ولحقوه في مسألة الشورى، ولكن أيّاً منها لم يقدم ما قدمه من نظرية عامة أو رؤية شاملة للشورى وموقعها في مجمل النظام الاجتماعي والسياسي المستند إلى المرجعية الإسلامية. فمع الشاوي أُعيد اكتشاف فلسفة «الشورى»، وأُعيد تعريفها باعتبارها «النواة الصلبة» لبناء سلطة سياسية تتمتع بالشرعية، وتسهر على تحقيق مقاصد الشريعة ومصالح المجتمع، وبخاصة في مجال الحريات

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 1312 هـ 1992 م).

والعدالة والكرامة الإنسانية. فقه الوئام الاجتماعي والسياسي. وانتقل البحث في الشورى من القضايا الجزئية إلى الرؤية الكلية، ومن الاجتهادات الفرعية إلى النظرية العامة، ومن التجريد القيمي والأخلاقي إلى التقريب التطبيقي إلى حد ملامسة أهم مشكلات الواقع المعاصر سياسياً واجتماعياً، وحضارياً بإجمالٍ.

إن الاستمرار في النظر إلى الشورى باعتبارها قيمة عليا والتزاماً اجتماعياً وسياسياً من شأنه أن يسهم في التقدم خطوات أخرى على طريق الاجتهاد الكلي في النظرية العامة للشورى، ومن شأنه أن يساعدنا على اكتشاف الشورى كمرجعية لفقه الحرية ومقاومة الاستبداد الاجتماعي السياسي، ويضعنا بمنأى عن إعادة إنتاج الاجتهادات في مسائل جزئية أو فرعية تم بالفعل تجاوزها بظهور نظرية الشاوي في فقه الشورى والاستشارة. ولهذا يتعين أن يبدأ البحث من صلة الشورى بالمجال العام، وهي النقطة التي انتهى إليها العلامة الشاوي في كتابه الذي أشرنا إليه.

أولاً: علاقة الشورى بالمجال العام

النظر الكلي للشورى باعتبارها قيمة عليا ومبدأً سياسياً، يكشف بوضوح عن عمق ارتباطها بالمجال العام. ويدلنا على هذه الرابطة أن الأساس الاجتماعي للشورى هو أن كيان الجماعة وحقوقها ومسئوليتها مستمدة من تضامن مجموع الأفراد الذين ينتمون إليها، وأن رأي الجماعة هو رأي أفرادها في أغلبهم، وفكرها هو فكر معظمهم، وإرادتها الجماعية ليست إلا إرادتهم العامة التي يفترض أنها تمثل المصالح الجماعية المشتركة.

وهذه الإرادة يعبر عنها قرارٌ يتخذونه بناء على تشاور حر وحوار عقلائي يدور بينهم، ويتمتع كل فرد منهم بحرية اختياره وحرية التعبير عن رأيه ومناقشة الآراء الأخرى⁽¹⁾.

وهذا بالضبط هو المناخ الذي يولد فيه «المجال العام» باعتباره ساحة مفتوحة لشركاء المصلحة العامة والمدافعين عنها. المجال العام بهذا المعنى هو الإطار الذي تتجلى فيه المنظومة الأخلاقية الجماعية، وفيه أيضاً تزدهر المؤجّهات المعيارية العليا التي يؤمن بها المجتمع. ومن المفيد هنا أن نستطرد قليلاً في بيان الصلة بين الشورى والمجال العام.

«الشورى» أمر قرآني ومفهوم شرعي أصيل، بينما «المجال العام» مفهوم اجتماعي سياسي وضعي تبلور في سياق الحداثة وعمليات التحديث في المجتمعات الغربية. وتواجهنا هنا عدة مشكلات مورفولوجية (Morphology) ونحن نحاول رسم ملامح الحقل الدلالي لمفهوم «المجال العام». بعض هذه المشكلات راجع إلى كون «المجال العام» مفهوماً وافداً من خارج النسق الأصولي والفقهية الذي ينتمي إليه مفهوم الشورى، وإن كان مضمونه موجوداً في صلب هذا النسق نظرياً وعملياً، وبعضها الآخر راجع إلى ضيق «المجال العام» إلى حد التلاشي في حالة الدولة السلطانية، وفي واقع الدولة الحديثة أيضاً.

من أهم المشكلات المورفولوجية في تحديد ملامح «المجال العام»: وجود أكثر من «تركيب لفظي»، تشترك دلالاته، أو بعض منها، مع دلالات «المجال العام». ومن ذلك مثلاً: الحيز العام، والنظام العام، والمصلحة

(1) المرجع السابق، ص 8.

العامة، والقانون العام، والحقوق العامة، والرأي العام. ويظهر أن جوهر مفهوم الشورى يدخل بدرجات متفاوتة في مستوى نظريته العامة في أغلب هذه التراكيب؛ حيث تشترك جميعها في منع انفراد السلطة السياسية بالقرار، كما تشترك في تهيئة ساحة للتواصل الحر والتوافق الاجتماعي واستهداف الوصول إلى «الوئام العام» بين مختلف التكوينات الاجتماعية والثقافية والمصلحية عبر تداول الرأي بحرية، وتمحيص الأفكار والسعي للوصول إلى أفضل الاختيارات؛ التي تحقق الصالح العام، وتؤمن العيش المشترك.

وطبقاً لنظرية «تكوين الحقول الدلالية» في اللغة العربية⁽¹⁾؛ فإن تلك التركيبات اللفظية التي تتداخل مع «المجال العام» تجمع بينها علاقات مبنية على التشابه في المعنى، وليس في المبنى أو في اللفظ وحده؛ وهي تدل على مجال محدد من مجالات الخبرة الإنسانية؛ هو مجال العمل المشترك، والمسئولية المشتركة، والمصلحة المشتركة؛ التي لا يختص بها فرد دون آخر، ولا تحتكرها مجموعة أو فئة دون أخرى، وتحكمها منظومة قيمية تتقاسمها فئات المجتمع وأفراده، ومنظومة أخرى من المؤسسات والمرافق العامة التي يجب أن تتسم بالتطور والكفاءة؛ حتى يكون المجال العام استيعابياً وليس إقصائياً، وفعالاً وليس خاملاً، ووائماً وليس انقسامياً.

مفهوم «الحيز العام» مثلاً؛ يكاد يكون مرادفاً في الاستعمال الاجتماعي/ السياسي لمفهوم «المجال العام» من حيث الدلالة على مكان التقاء بين أبناء

(1) محمد خالد الفجر، نظرية معاجم الحقول الدلالية في فقه اللغة وسر العربية للثعالبي (ت 429هـ)، بحث منشور على موقع الألوكة الإلكترونية: www.alukah.net/

المجتمع الواحد، وفيه يتم الاحتواء الهادئ والسلمي لكل تبايناتهم مهما بلغت شدة الاختلاف فيما بينهم.

أما مفهوم «النظام العام»⁽¹⁾، فهو فكرة محورية يركز عليها أي نظام قانوني؛ إذ يقوم بضبط الإرادات الفردية والجماعية، فيحد الإرادة الفردية، كما يحد الإرادة الجماعية؛ بما فيها إرادة الدولة ذاتها؛ كي لا تبغي إحدى الإرادات على الأخرى. كما يسهم «النظام العام» في صوغ «العقل الجمعي» في المجتمع، ويساعد الدولة في الحفاظ على الأنساق القيمة المتبناة من قبلها في مواجهة كل دعاوى الهدم باسم التغيير أو باسم الإصلاح. وقد ساوى بعض الأصوليين المحدثين بين النظام العام و«المقاصد» التي توصف بأنها ضرورية، ويكون الحكم في شئون النظام العام متعلقاً بالمصلحة العامة للمجتمع⁽²⁾.

ولا يستقيم الأداء الوظيفي «للنظام العام» قبل أن ينضج «الحيز العام» بالمعنى السالف. ولا تبتعد عن ذلك المعاني والدلالات التي تشير إليها مفاهيم «القانون العام»، و«المصلحة العامة»، و«الحقوق العامة»؛ رغم أن كلاً منها يختص بفكرة أساسية تميزه عن غيره؛ فجميع هذه المفاهيم وثيق الصلة بفكرة النظام العام، ومن ثم تدخل في تكوين «المجال العام» في مستواه المادي، وفي مستواه المعنوي أيضاً وإن بدرجات متباينة.

(1) لمزيد من التفصيل حول وظيفية النظام العام كفكرة قانونية في الاجتماع السياسي انظر: عباد طارق البشري، فكرة النظام العام، في النظرية والتطبيق (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 2005).

(2) انظر مثلاً: علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، تقديم دريسا تراوري (بيروت - القاهرة: دار الكتاب المصري اللبناني، ومكتبة الإسكندرية، 2013) ص 201، ص 202.

إن مفهوم «الرأي العام» بمعناه الحديث المرتبط بمسيرة التطور الديمقراطي، وإعلاء إرادة الفرد في المجال العام، يلقي بنا - هذا المفهوم - في صلب نظرية الشورى، ومن ثم في صلب عملية بناء السلطة الشرعية ولادة الإرادة العامة. وفي ضوء ما بلغه مفهوم «الرأي العام» في الممارسات المعاصرة من نضج نظري وتطبيقي؛ ما عاد يكفي القول بأنَّ ثمة قواسمَ مشتركة بينه وبين نظرية الشورى وآلياتها، وإنما بات الأمر أوسع من ذلك بكثير، إلى الحد الذي يدفع دفعا ليس فقط لإحياء نظرية الشورى، وإنما أيضاً لإعادة النظر في نظرية «الإجماع» بمعناه الفقهي / الأصولي؛ وأن ننظر إليه باعتباره وسيلة التعرف على «الرأي العام»، أو «الإرادة الجماعية»؛ أي ننظر إليه ليس باعتبار معناه الأصولي الضيق؛ وإنما باعتباره أيضاً أساس النظرية الأصولية «المجهضة» في تكوين «الرأي العام» بالمقارنة مع نظرية الرأي العام الحديثة، كما سيأتي بيانه.

يضيف مفهوم «الرأي العام» بعداً آخر بالغ الأهمية في بيان الصلة بين الشورى و«المجال العام». فالرأي العام يشير في تعريفه النظري إلى محصلة رؤى المواطنين لجملة قضايا يختلفون بشأنها وتؤثر في حياتهم اليومية، وفي مصالحهم المشتركة، وفي مصائرهم المستقبلية أيضاً⁽¹⁾. ويفترض الرأي العام بداءة وجود مشكلة خلافية. كما يفترض إمكانية المناقشة بحرية حول تلك المشكلة، مع الحق في إعلان الرأي بمختلف وسائل التعبير السلمية؛ التي وإن كانت لا تخرج عن «النظام العام»، إلا إنها لا تتم إلا داخل مجموعة

(1) لمزيد من التفاصيل حول تعريف مفهوم الرأي العام انظر: حامد ربيع، مقدمة في نظرية الرأي العام، تقديم وتحرير حامد عبد الماجد (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 60 و 61.

من القنوات والمؤسسات الحرة التي تكتل الآراء بطريقة سلمية، وتحفظ الطمأنينة العامة، وتحول دون انزلاق أصحاب الآراء والمصالح المختلفة إلى العنف، أو إلى استخدام الأدوات الخشنة في حل الصراعات فيما بينهم.

وتلك المؤسسات والقنوات يتشكل منها «الحيز العام» في بعده المادي/ المؤسسي. وإذا توافرت للرأي العام تلك المقومات فإن دورته الطبيعية تكتمل. وعندما تكتمل تكون الفروق بين الرأي الراجح والرأي المرجوح واضحة ومعقولة ومقبولة. وتشتمل دورة الرأي العام على سبع مراحل على الأقل بحسب نظريات الاتصال وتكوين الاتجاهات الجماهيرية في النظم السياسية التي تستند السلطة فيها إلى الإرادة العامة.

إن عملية التشاور الحر بمفهومه الإسلامي؛ تمثل العصب الرئيسي الضامن لنجاح هذه «الدورة» بمراحلها المختلفة. وهذه المراحل هي⁽¹⁾:

1- وقوع مشكلة ذات طابع عام (نازلة عامة بالمعنى الفقهي) يدركها أصحاب المصلحة والمتأثرون بها، ويبدأون في التداول حولها للإحاطة بمختلف جوانبها. وهذه المرحلة تفترض حرية تداول المعلومات ونشرها. وهو ما تقوم به في الواقع المعاصر وسائل الإعلام الحر، ووسائط نقل المعلومات بمختلف صورها. ولقيادات الرأي في هذه المرحلة دور كبير في تحضير ونشر المعلومات والأفكار التي تهتم الجمهور العام.

(1) لمزيد من التفاصيل حول «دورة الرأي العام» والمراحل التي يمر بها حتى يصل إلى مستوى القانون العام انظر وقارن مع ما أوردناه:

Daniel Yankelovich, How Public Opinion Really Works? In: Politics and Policy, October 5, 1992. Pp.9-12

2- ظهور خلافات متعددة حول تلك المشكلة، أو النازلة، واحتدام الصراع حول عدد من وجهات النظر المبرهن عليها بأدلة تتسم بالمصداقية والمعقولية، واستبعاد الآراء الضعيفة؛ التي لا سند لها ولا برهان عليها. وهذه المرحلة تفترض توافر أطرٍ للالتقاء أو قنوات للتواصل المنتظم بين أصحاب الآراء المختلفة؛ مثل: وسائل الإعلام، ومنتديات الحوار، والندوات العلمية، والمناظرات الفكرية، ومؤسسات المجتمع المدني... إلخ.

3- مرحلة التركيز، وهي تتسم بوضوح الملامح العامة للتوجهات الرئيسية للرأي العام بشأن القضية المثارة، وتعدد المواقف بين: مؤيد، ومعارض، ومحيد، أو مَنْ لا رأي له، أو المنسحب غير المهتم.

4- مرحلة الرضا، وهي مرحلة متقدمة من تبادل وجهات النظر ومقارعة الحجة بالحجة، حتى يتمكن الأقوى منطقاً والأكفأ في التعبير عن المصلحة العامة من إقناع الأغلبية بالانضمام إلى صفه، وحث الآخرين على القبول بالمصلحة التي سيحققها هذا البديل.

5- اندماج الآراء المشتتة والمتباينة في عدد محدود من الخيارات والبدائل التي يجري حولها التشاور العقلاني. ويكون المشاركون في التداول أو التشاور على وعي بالتكلفة البديلة لكل اختيار من الاختيارات؛ ويصبح الرأي الذي اختاره الفرد «جزءاً من مبادئه» التي يؤمن بها. وهنا تكتسب الجماعة قدراً من الرشادة في المفاضلة بين البدائل المختلفة؛ بحيث يدرك كل طرف أنه لو أخذ بالحل (ألف)، فمعناه أنه سيحقق أكبر قدر من المصلحة المشتركة، ويرضى في الوقت

نفسه بأن تفوت عليه فرصة أو أكثر كان يوفرها الحل (باء)، أو الحل (جيم) مثلاً، ولكنها أقل فائدة من فوائد الحل الذي اختارته الأغلبية، وهكذا.

6- الاستقرار، وهو حالة من السكينة تتحقق عندما يصبح الفرق كبيراً لصالح الأغلبية التي تبنت رأياً، واقتنعت به في مقابل الأقلية التي تبنت رأياً آخر واقتنعت به. هنا يصل العقل الجمعي (أغلبية وأقلية) إلى حالة من الاستقرار والهدوء والقبول بما ذهب إليه الأغلبية دون حاجة إلى إكراه الأقلية على التنازل عن رأيها، ودون أن تتحدى هذه الأقلية رأي الأغلبية.

7- مرحلة الشمول، وهي المرحلة التي تصل فيها الجماعة إلى حالة من «الوئام الشامل»، وتشعر فيها كل الأطراف والقوى التي أسهمت في الحوار والتشاور وتداول الآراء حول «المشكلة»، أو «النازلة»؛ من الأغلبية والأقلية، أن من واجبها الدفاع عن الحل، أو البديل الذي وقع عليه الاختيار، وأن يكون المجال مفتوحاً في الوقت نفسه للعمل وفق الآليات التداولية/ التشاورية الحرة لتدارك أي خلل، أو دفع أي ضرر قد ينال من حقوق أنصار الرأي أو البديل الذي لم يحظ إلا بأقلية الآراء.

وعندما تكتمل تلك الدورة تبدأ نتائجها في الظهور، ومن أهمها: حمل الإرادة العامة إلى مواقع صنع القرار، ووضع القواعد القانونية التي تضمن أكبر قدر من العدالة، وبناء مساحات عامة في الوعي الجمعي، وعلى أرض الواقع؛ أي في الفكر وفي الممارسة؛ بحيث يجد أغلب المواطنين، أو قطاعات

مؤثرة منهم، أن من مصلحتهم الانخراط فيها، والدفاع عنها عند الضرورة، بالوسائل السلمية التشاورية نفسها، ودون حاجةٍ إلى امتشاق السلاح، أو استنفار القوة الحشنة.

وبوصول دورة الرأي العام إلى محطتها الأخيرة (الشمول) فإن محصلته تتشكل إما في « قانون عام » مكتوب، أو في شكل عرف له قوة القانون، أو ممارسة لها قوة القانون أيضاً. وهذه العملية (تكوين الرأي، وصنع القاعدة القانونية، وتطوير آليات الضبط الاجتماعي والسياسي في ضوءها)، تشبه ما تقوم به عمليات الشورى والاستشارة في تشكيل البنية الذهنية والأخلاقية للمجتمع، وما يرتبط بذلك من منظومات قيمية وأخلاقية تتمدد في أوصال مكونات النسق الاجتماعي والسياسي، وتلتقي بمفهوم «المجال العام»، وتعبّر عنه بأشكال مختلفة في نظم الاجتماع السياسي عامة، والاجتماع السياسي الإنساني / الإسلامي بوجه خاص.

وحب الحصيد مما سبق - حتى الآن - أن للمجال العام بنيتين: الأولى معنوية تشتمل على مجموعة من القيم، ويقع مفهوم الشورى أو تداول الرأي في صلب هذه المجموعة. والثانية بنية مادية تشتمل على مجموعة من المؤسسات والأطر التنظيمية التي تكون بمثابة ساحة لممارسة تلك القيم على أرض الواقع. وهاتان البنيتان لا تنشآن إلا في ظل جماعة سياسية ذات ولاية على ذاتها، وليست أسيرة أي سلطة استبدادية دينية كانت أو غير دينية.

ولا يمكن - من جانب آخر - تصور الرأي العام خارج «المجال العام»، أو خارج الدولة والاجتماع السياسي. وإذا كان أهم ما يميز الرأي العام عن الرأي الشخصي هو: أن درجة العمق والاستقرار، والتراكم الجمعي،

ثم العلانية هي من خصائص الرأي العام، فإن هذه الخصائص كلها لا تقع إلا في تكوين جمعي مدني أساساً. ويمتنع وقوعها في أي تكوين اجتماعي تحكمه سلطة دينية «ثيوقراطية»، أو تحكمه سلطة دكتاتورية مستبدة.

ولا يكتمل المجال العام إلا بنضج قوة الرأي العام. والقوة الناضجة للرأي العام تفترض حرية الشورى والتشاور وتبادل الرأي بحرية بين مختلف مكونات النسق الاجتماعي. وهكذا تنطلق نظرية الشورى إلى حيز الوجود الاجتماعي التطبيقي، وتنزل من عليائها النظري المجرد، إلى سلوكيات الأفراد والمجموعات. وهكذا يمكن أن تظل العلاقة بين الرأي العام والشورى والمجال العام علاقة تفاعلية مستمرة.

ثانياً: الشورى والوثام في المجال العام

ترجع الجذور البعيدة لمفهوم «المجال العام» إلى ضرورة «الاجتماع السياسي» للإنسان؛ الذي هو «مدني بطبعه». وليس بوسع الإنسان، ولا من مصلحته أن يتوقف فعله أو سلوكه عند حدود الفعل الفردي، بل إنه يتعدى بحكم الضرورة إلى الجماعات أو التجمعات البشرية الأخرى التي يجد نفسه مضطراً للتعامل وللتعاون معها، ويجد نفسه أيضاً متجهاً للدفاع عن مصالح مشتركة. وحيثما وجدت «مصلحة مشتركة»، ينشأ المجال العام؛ الذي يكون ساحة للقاء أصحاب هذه المصلحة.

وليس من المتخيل أن ينشأ «مجال عام» إلا في مجال «النطق» لا في أجواء الصمت؛ فالنطق يشير إلى القدرة على معرفة النفع والضرر، ومن ثم تمييز العدل عن الجور وما يخص الإنسان عما يخص الحيوان بمعرفة الخير والشر.

وليس مجرد الشكوى بالصوت كاف لنشأة مجال عام؛ إذ الصوت المجرد من النطق والتعبير الكلامي يشير في أقصى دلالاته إلى الأثر واللذة، ولهذا وهبه الله للإنسان وللعجماوات. وعليه فإن المجال العام يتصل بالوجود الطبيعي للإنسان بكونه إنساناً، وبحاجته الفطرية للتواصل، أو هو حلقة من حلقات التطور العضوي للاجتماع السياسي؛ الذي تزداد فيه الحاجة إلى تنظيم المساحات المشتركة التي يستفيد منها كل أصحاب المصلحة، ويقع على عاتقهم جميعاً المحافظة عليها والدفاع عنها، وتطورها.

وتزداد درجة وضوح فضاء «المجال العام» كلما تنامت حاجات البشر، وكلما اتضحت معالم فكرة تقسيم العمل وتحمل الأعباء فيما بينهم. ولكن كيف نشأ المجال العام في تاريخ الاجتماع السياسي بشكل عام؟ سنقدم هنا تصورين، أحدهما لعزمي بشارة، وله منظورٌ سياسي مدني. والثاني لأبي يعرب المرزوقي، وله منظورٌ اجتماعي مدني - ثم نقدم تصورنا الأصولي في هذه المسألة:

أ- المجال العام هو الوجه الآخر للمجتمع المدني؛

يرى عزمي بشارة أن «الحيز العام» و«الحيز الخاص» يتطوران بشكل مستقل عندما لا يتطابق الأول مع الدولة وحده، وعندما لا يتطابق الثاني مع العائلة وحدها؛ إنها يتطوران بشكل مستقل أحدهما عن الآخر عندما يصبح هنالك معنى لهذه التعريفات (خاص وعام) بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصية صفة للعائلة، كما قد تطلق على غيرها من المؤسسات أو الهيئات. ويرى بشارة أيضاً أن «الحيز العام» في الحداثة الغربية، يشير إلى «فضاء اجتماعي/ سياسي قانوني/ ثقافي. وقد يكون له

اهتمام بما يجري داخل العائلة، كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة، ودون ذلك لا معنى للمجال العام. كما أنه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث⁽¹⁾ إذا ظل «الخاص» يعني العائلة وحدها، أو إذا ظل «العام» يعني الدولة وحدها.

أما الحيز الخاص فهو لا يعني في الحادثة، أيضاً، أن رب العائلة مثلاً، متحللٌ من القوانين؛ أي من نفوذ الحيز العام في معاملة الرجل لزوجته وأبنائه، كما لا يعني أنه لا يوجد لأفراد العائلة حقوق عامة ينص عليها القانون.

يخلص بشارة إلى أن الحيز العام، لا يقتصر على بداياته كتجريد للدولة، ولكنه تحرر من التماثل مع الدولة، وطوّر حياته الخاصة حولها. وكذلك فإن الحيز الخاص هو «تجريد من العائلة»، ولكنه تحرر من التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بذاتها، قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة «خاصة» في علاقتها مع الحيز العام، وهو المجتمع المدني. ومن دون هذا التمييز لا ينطلق المجتمع المدني إلى تاريخه⁽²⁾. إذن فالمجتمع المدني هو الترجمة العملية - السياسية والاجتماعية - لمفهوم المجال العام، من وجهة نظر عزمي بشارة. ومن ذلك يظهر أن المجال العام يشمل: ما هو خاص ولكنه يقع خارج العائلة (ولا ينحصر في دائرتها)، وما هو عام، ولكنه يقع خارج الحكومة (ولا ينحصر في دائرتها).

ورغم الجهد الذي بذله عزمي بشارة في تأصيل نشوء «المجتمع المدني»

(1) انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 200)، ص 41.

(2) المرجع السابق، نفسه.

واعتباره وجهاً آخر لمفهوم المجال العام في الحداثة السياسية ودولتها «الحديثة» أيضاً، إلا أنه أغفل أهمية دور «التواصل» وآلياته ومفرداته ورموزه في تكوين هذا المجال العام. وهذا «التواصل» هو المفهوم الأوسع للتشاور، والحوار، والتعارف، وغير ذلك من العمليات الرمزية التي تشكل البنية الفكرية والثقافية والأخلاقية للمجال العام، ولكل تكويناته المدنية والسياسية والحقوقية.

ب- المجال العام ثمرة شورى الجماعة وجدلية العمران المدني؛

يقدم أبو يعرب المرزوقي رؤية أخرى - بالغة الأهمية - لكيفية نشوء المجال العام في الاجتماع السياسي عامة، والاجتماع السياسي الإسلامي على وجه الخصوص. يعتمد أبو يعرب في بناء رؤيته على الجدل الحضاري (اليوناني الإسلامي) حول أصول تأسيس الاجتماع السياسي المدني. ويقارن في هذا الصدد بين رؤية أفلاطون وأرسطو من جهة، ورؤية الفارابي وابن خلدون من جهة أخرى⁽¹⁾.

يرى أبو يعرب أن الفارابي وابن خلدون قاما بثورة فكرية في تاريخ الاجتماع السياسي الإنساني، وليس الإسلامي وحده، عندما نقدوا النموذج النفسي والنموذج المنزلي [النموذج النفسي: يعني أن نظام السلطة في الدولة يُقاس على قوى النفس. والنموذج المنزلي: يعني أن نظام الاقتصاد في الدولة يُقاس على نظام المنزل]. وقد سبق أن استعمل أفلاطون وأرسطو هذين النموذجين في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة، واستثنيا بهذين النموذجين

(1) انظر: أبو يعرب المرزوقي، عوائق الفعل المدني: الفعلية والرمزية وشروط علاجها،

كلّ فاعلية للمجتمع المدني بمجرد أن جعلنا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران بثبات إلى غير غاية ولا نهاية.

بدأ النقد «مابعد طبعي» عند الفارابي بإضافة البعد الكوني لمفهوم المدينة. فلم تعد المدينة قومية ولا مليّة بل هي أصبحت كل الإنسانية. وانتهى هذا النقد «مابعد/ تاريخي» عند ابن خلدون الذي أدخل الحركة في السياسي والاقتصادي بقلب العلاقة النموذجية. فقد حلل جدل أشكال العمران وأنماط العيش والإنتاج بصورة جعلت بنية المدينة السياسية نموذجاً لبنية النفس والحركة المتولدة عنها، وجعل بنية الاقتصاد المدني نموذج المنزل، وبات جدل أشكال العمران وأنماط الإنتاج هو المحدد لبنية النفس والمنزل. وبذلك أصبح ما كان معياراً معيّراً: النفس تُعَيَّرُ بشكل الحكم في العمران، والمنزل يُعَيَّرُ بشكل الرزق في العمران.

وينظر أبو يعرب إلى تاريخ «المدينة» من منظور الاجتماع السياسي على أنه مؤلف من جدل عام بين جدلتين قابلتين للفصل نظرياً: أولهما هو جدل القوى العمرانية من أجل السلطة، والثاني هو جدلها من أجل الرزق، وكلاهما مصحوبٌ بالتعبير عن الوعي به؛ غايات وأدوات. فيكون العمران - بذلك - موضوعه السلطة والمال لذاتهما، أو لما يرمزان إليه، كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمصدره - عند أبي يعرب - عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة موجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، وجعلت الدين مشروعاً تاريخياً يحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات

الفعل التاريخي المادية والرمزية، وليس مجرد دعوة عزلاء؛ لأن الأرض صارت عمارتها وصار إرثها من علامات صلاح واثريها.

وقد حررت الرسالة المحمدية ممارسة الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطين المتعالتين على العمران؛ أي أنها خلصتهما من السلطة الروحية المتعالية على الأمة دينياً⁽¹⁾ والسلطة الزمانية المتعالية عليها سياسياً⁽²⁾؛ ومن هنا تدخل الشورى الخاصة والاستشارة المفتوحة في صلب التكوين الاجتماعي للمجال العام بحسب ما يسفر عنه تحليل أبي يعرب المرزوقي.

وهو يرى أيضاً: أن الدعوة الدينية التي تحدد الغايات النهائية باتت أمر الجماعة؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين، والفعل السياسي الذي يحدد الأدوات بات أمر الجماعة كذلك؛ لأن تحقيق المعروف

(1) يرى أبو يعرب أن تلك السلطة هي ما بات يسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من أولى الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريعي مغتصب: فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعاً بدلاً من الأمة في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية. المرجع نفسه، ص 6.

(2) يؤكد أبو يعرب على أن ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولى الأمر بنفس المفهوم المحرف استبداداً بالتنفيذ؛ يعني إهدار الشورى. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة باتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس ببعدها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام. المرجع نفسه، ص 7.

ومنع المنكر ليس دعوةً فحسب؛ بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة بمختلف أشكالها: فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي، وهنا فقط ينشأ المجال العام على أساس التشاور والتنافس في العمران البشري، وذلك وفق مبدأ التدافع الذي حدده القرآن الكريم من أجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة، إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والحجة.

تفادي أبو يعرب النقد الذي وجهناه لعزمي بشارة، ولكنه لم يمد رؤيته إلى منتهاها كي يصل إلى الكشف عن مركزية فكرة التواصل في المجال العام عبر آليات الشورى والاستشارة الحرة لتمكين المجتمع من «الولاية على نفسه»، وهذه الولاية هي أوضح علامة على وصول الفعل الإنساني - المتحرر من الاستبداد - بالشورى في إطار الجماعة المدنية إلى أعلى مراحل تحققها في الواقع الاجتماعي والسياسي.

ج- فقه الشورى وسلطة الأمة وولاية المجتمع على نفسه:

في رأينا أن لحظة ميلاد «المجال العام» - وهو ساحة عمل السلطة العامة؛ هي نفسها لحظة وصول المجتمع إلى مستوى «الولاية على نفسه». وهذه اللحظة نفسها هي لحظة وصول الشوري والاستشارة إلى أعلى مراحلها تعبيراً عن سلطة الأمة في مجموعها أو في أغليبتها. وهي أيضاً لحظة الحرية وتحقق حالة الوئام العام في المجتمع. أما قبل ذلك فلا وجود لمعنى يمكن أن يسمى المجال العام؛ بما هو مجال تتقاسم فيه الفئات والجماعات والأفراد - الذين يكونون المجتمع الواحد - منظومة من القيم المشتركة عبر آليات

منتظمة ومحل قبول عام، وبمقدمتها آلية الشورى، الدالة على وجود الحرية، والضامنة للوثام الاجتماعي و«السلام العام»⁽¹⁾.

وقد كانت تلك اللحظة في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي / الإنساني هي لحظة تأسيس مجتمع المدينة «المنورة»؛ وقد جاءت عبر مشاورات واسعة أجراها النبي ﷺ بعد هجرته إليها من مكة المكرمة، وتم تسجيل خلاصتها في «صحيفة المدينة»⁽²⁾. ومنذ ذلك الحين أخذ «المجال العام» يتسع ويضيق، وأخذ الوثام العام يتحقق حيناً، وينهار حيناً آخر؛ وذلك في ضوء الاقتراب أو الابتعاد عن منظومة القيم السياسية الأساسية التي أرساها النبي ﷺ، وفي القلب منها «الشورى»، وأيضاً في ضوء ما مرت به المجتمعات الإسلامية من تحولات اجتماعية وصراعات سياسية. واتجهت الجماعة صعبوداً نحو التوافق والتضامن باحترام مبادئ الكرامة، والعدالة، والشورى، والحرية، وهبوطاً نحو التنازع والانقسام والاستبداد بالرأي عندما انتهكت تلك المبادئ ولم تحترمها.

كانت «الحرية» هي النواة الصلبة التي أوصلت المجتمع السياسي الإسلامي الأول في العهد المدني إلى مستوى «الولاية على نفسه»، ومن ثم

(1) مفهوم السلام العام، قد يكون مرادفاً لمفهوم «الوثام العام» في المجتمع. ولمزيد من التفاصيل حول مفهوم السلام العام وأصوله في السنن الاجتماعية وفي السنن الإلهية الكونية انظر بصفة خاصة: طنطاوي جوهري، أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ / 1935م).

(2) انظر النص الكامل لصحيفة المدينة في: محمد سليم العوا، النظام السياسي، سبق ذكره، ومحمد حميد الله الحيدر آبادي (ت 1424هـ) الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. (بيروت: دار النفائس، ط6، 1407هـ).

تبلورت السلطة العامة، أو نواة «الدولة» الإسلامية الأولى. فالحرية هي التي هيأت الشرط الموضوعي لنشوء هذه «الدولة» عبر ممارسة الشورى، ومن خلال التواصل الفعال بين أبناء المجتمع. ولا تزال الحرية هي مفتاح الحل لكثير من المشكلات التي تعاني منها مجتمعات الأمة الإسلامية المعاصرة؛ تلك المشكلات التي لن تجد لها حلاً إلا بأن تستعيد الولاية على نفسها، وتستردها من مغتصبها، وتترى على احترام «الشورى» و«الاستشارة» والعدالة والكرامة في شؤونها الخاصة والعامة.

لقد اتسع مفهوم الحرية المؤسس لولاية المجتمع على نفسه في الرؤية الإسلامية ليشمل العقيدة، والتفكير، والرأي، والإرادة، والعمل. وبدأت الإجراءات العملية المؤسّسة للمجال العام والسلطة العامة؛ بمعنى تمكين المجتمع من الولاية على نفسه، بنقض السلطة الدينية من جذورها، وتخفيف منابعتها، وتقويض كل أركانها المعنوية والمادية، وإعلان بطلان سلطتها التي كانت تمارسها على نفوس البشر ورقابهم، وتستولي بها على أقواتهم وتحرمهم من أرزاقهم⁽¹⁾. ففي عتمة السلطة الدينية لا وجود سوى للامتناع والانقياد والإذعان، ولا فسحة للحرية أو للشورى أو تبادل الرأي.

والسلطة الدينية المقصودة هنا هي: السلطة التي ادّعى - أو يدّعي - من

(1) يرفض النظام الإسلامي وجود «سلطة دينية»، ويدعو بشتى الطرق لتحرير إرادة الإنسان ليكون أهلاً للاختيار وحمل مسؤولية الإيمان بالله وإعمار الكون. ومن رواد النهضة الإسلامية الذي أكدوا على ذلك في العصر الحديث: الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة (بيروت: دار الحديث، 1988م). والإمام حسن البنا، انظر كتابنا: الفكر السياسي للإمام حسن البنا (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 1434هـ / 2012م) ص 290.

يمارسها فرداً كان، أو فئة، أو مؤسسة، أو حكومة، أن له - أو لها - سلطاناً على عقيدة الإنسان أو إيمانه، أو أن له، أو لها معرفة بما يستكن في أعماق قلبه، أو بما يجول في خاطره؛ مثل هذه السلطة حاربها الإسلام، ولم يسلم بوجودها لأحدٍ كائناً من كان. والرسول ﷺ - وهو من هو في علو مقامه وقوة بيانه - خوطب من لدن رب العالمين بقوله تعالى «لست عليهم بمسيطر»، وبقوله تعالى «إن عليك إلا البلاغ»، وغير ذلك كثير من الآيات التي تؤكد أنه لا مجال لنشوء سلطة متدثرة برداء الدين (يمارسها أحد من بني آدم على غيره)، ويحرمه من حقه الفطري في التعبير عن نفسه؛ لكي تتحكم هذه السلطة أو تلك في أرواح البشر وعقولهم، أو تفرض هيمنتها على ما تؤمن به قلوبهم، وترتاح إليه ضمايرهم. هذه السلطة الدينية التي عرفت أوروباً في عصورها الوسطى نتيجة سيطرة الكنيسة ورجال الكهنوت على أرواح البشر وعقولهم وقلوبهم وأرزاقهم، حاربها الإسلام من أول يوم، ونزع عنها الشرعية نزاعاً تاماً، ودعا إلى تحرير بني آدم جميعاً من الأغلال التي تقيد إرادتهم، أو تحد من قدرتهم على حرية التعبير والتشاور والاختيار.

وصل «مجتمع المدينة» بعد أن هاجر إليها الرسول ﷺ، إلى مستوى الولاية على نفسه، واندجبت فيه كل التكوينات السابقة عليه: القبلية، والعائلية، والدينية. وكانت دلالة ذلك هي أن «الحرية» التي جاء بها الإسلام لا تتحقق إلا في مجتمع مفتوح لا مغلق، ومدني لا قبلي، ولا عشائري ولا طائفي أو مذهبي. كما لا يمكن أن تتحقق الحرية في مجتمع تحكمه سلطة دينية ثيوقراطية (بالمعنى السابق شرحه)، ناهيك عن أن تتحقق في دولة دينية بالمعنى الذي يعطي فرداً أو فئة أو طبقة، أو جماعة، أو حزباً أو حكومة أو حاكماً؛ سلطة التدخل في إيمان الناس، أو في معتقداتهم أو في

حريتهم في التفكير والتعبير، أو تحول بينهم وبين سعيهم للازدهار الروحي بحرية وراحة تامة. وكانت دلالة ذلك، أيضاً، أن ثمة منظومة من القيم التي تشكل وجداناً مشتركاً للإنسان هي التي يتأسس عليها الاجتماع الإنساني، وأن الإسلام في جوهره هو النواة الصلبة لتلك القيم الإنسانية التي تشمل: الكرامة، والحرية، وإقامة العدل، والتعاون، والإيثار، والرحمة، والوسطية، واحترام التنوع، وكلها قيم إسلامية إنسانية، أو إنسانية إسلامية، وهي التي يتطلع العالم إلى أن يتقاسمها اليوم في «مجتمع مدني» أو في «مجتمع ديمقراطي» أو في دولة مدنية حديثة، بالتعبيرات المعاصرة.

جاءت نشأة الاجتماع السياسي المدني، في العهد النبوي، لتؤكد أن التكوين المسمى باسم «الجماعة» ليس فقط شكلاً اجتماعياً محدداً من الناحية التنظيمية (قبيلة - عشيرة - مذهب، أو طائفة)، وإنما هو أيضاً «مركز شعور» بالانتماء لوحدة سياسية فعالة، وما يرافق هذا الشعور من ضرورة التواصل والتشاور والعمل المشترك، والوعي بوجود تكوين أطر مؤسسية تنمو فيها مساحة المجال العام.

ثالثاً: الدولة ومنظومة الشورى والحريّة والإجماع

مهما كانت عظمَةُ «الشورى»، ومهما بلغت فوائدها لمجمل الاجتماع السياسي الإنساني في عمومه؛ إلا إنها لا تعمل إلى ضمن منظومة مترابطة من المبادئ والأخلاقيات والمؤسسات. وإذا كان «المجال العام» هو الساحة الأوسع لممارسة الشورى والاستشارة، فإن «الحرية» هي النواة الصلبة التي يركز عليها «المجال العام» وتتأسس عليها «الشورى» في الوقت نفسه.

ويضيف «الإجماع» فضاءً آخر لممارسة الشورى العامة والخاصة. وهو - في أحد أهم أوجهه - وسيلة من وسائل بناء الشرعية السياسية، وليس فقط «المشروعية» بالمعنى الفقهي الذي ركز أغلب العلماء الأصوليين عليه في بحوثهم واجتهاداتهم الخاصة بالإجماع.

والظاهر أن التفاهم والسلم أو الوئام الاجتماعي؛ هو حاصل الانسجام العملي بين مكونات هذه المنظومة القيمة التي تشمل: الشورى، والحرية، والإجماع. وفيما يلي مزيد من الإيضاح لكل منها:

1 - الشورى: ألفة الجماعة، ومسبار العقول، وسبب إلى الصواب؛

نقطة البدء في فقه الشورى الجديد الذي قدمه العلامة توفيق الشاوي؛ هي أن «الشورى مبدأ له طابع اجتماعي أخلاقي⁽¹⁾؛ فهي ليست مجرد نظرية سياسية أو نظاماً للحكم كالديمقراطية؛ بل هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتعايش والتشاور والتضامن والتكافل الشامل بين أفراد المجتمع وعناصره ومجموعاته وهيئاته وجماعاته، على أساس الحوار الحر، والمشاركة العادلة، والتوازن الذي يضمن للفرد حقه في المشاركة في قرارات الجماعة وثروتها، وأمنها بمستوياته الخاصة والعامة، وذلك مقابل واجبه في الالتزام بقيمتها

(1) القول بأن الشورى منهج اجتماعي وأخلاقي عام، وليست مجرد آلية لإدارة الشأن السياسي يتعين أن ينسب إلى العلامة توفيق الشاوي دون غيره، وهو رحمه الله قد أسهب في بيان هذه الرؤية التجديدية لمفهوم الشورى، ولم يسبقه أحد إلى ذلك، وكتابه الضخم «فقه الشورى والاستشارة» الصادر في سنة 1992م شاهد على ذلك. ولكن لاحظت أن بعض الباحثين لا يتورعون عن اقتباس ما ذهب إليه الشاوي دون إشارة إليه.

وقراراتها الجماعية، فضلاً عن التزامه الخلقي باستشارة ذوي الرأي والخبرة، وطلب مشورتهم والإنصات لنصائحهم في شؤونه الخاصة، ومشاركاته العامة..»⁽¹⁾.

يميز الشاوي تمييزاً حاسماً من الناحيتين النظرية والعملية بين «الشورى» و«الاستشارة». وخلاصة رأيه هو: أن الاستشارة هي كل تبادل للرأي، وطلب له بشكل اختياري، فردياً كان أو جماعياً، وتكون حصيلتها «غير ملزمة». وهو يرى أن حكم المشورة أو الاستشارة يسري على النصيحة، وهي المشورة التطوعية، كما يسري على الفتوى؛ التي هي نوع من الاستشارة، أو المشورة العلمية أو القانونية. أما «الشورى» فهي التداول وتبادل الآراء بهدف الوصول إلى رأي ملزم، وقرار واجب النفاذ، ويطبقه الجميع، ويعاقب من يخرج عليه، سواء كان هذا الخروج من الأغلبية التي وافقت عليه، أو كان من الأقلية التي عارضته⁽²⁾.

الشورى تعني تمحيص الآراء وتداولها بهدف الوصول إلى قرارات جماعية - وليست فردية - ملزمة قولاً واحداً. وقد فرض الإسلام الشورى بهذا المعنى لتكون طريقاً للجماعة كي تصدر من خلالها قراراتها في شئونها العامة، وتتجنب الاستبداد والانفراد بالرأي أو بالقرار. إن شورى القرار الجماعي هي الشورى المنشئة لقرار ملزم⁽³⁾، أما الاستشارة، أو المشورة الاختيارية

(1) انظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992) ص 89 و 90.

(2) لمزيد من التفاصيل المهمة بشأن التفرقة بين الشورى والاستشارة انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص 7 و 8 ومواقع أخرى متفرقة من الكتاب.

(3) المرجع نفسه، ص 109.

فهي شورى الرأي التي تهدف إلى إثراء الوعي، وتثقيف الفكر، وتأهيل أهل الشورى للوصول إلى أفضل القرارات التي تحقق مصلحة المجتمع ومصالح أفرادها في آن واحد.

ترتقي الشورى بهذا المعنى الواسع إلى مستوى المبادئ الفطرية الإنسانية. وجوهرها هو «الحرية»، فلا شورى بدون حرية؛ «لأن أساس الشورى هو أن حرية الأفراد هي الأصل، وهي سبب الاعتراف لهم بحق إبداء الرأي على قدم المساواة مع غيرهم، وحق مناقشة الآراء الأخرى، وحق اختيار الحكام كذلك، ومن لا يتمتع بحريته، فلا قيمة لرأيه، ولا معنى لمشاركته في التشاور أو الشورى»⁽¹⁾. ومن العلماء الذين نبهوا إلى هذا المعنى في العصر الحديث شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة»، قال رحمه الله: «وَضَعَ الإسلام مبدأ الشورى، وكان له شأن تجلّى به اسم الإسلام في تقرير حق الإنسان، وكان الأساس فيه الحرية التامة في إبداء الرأي»⁽²⁾. ومن كبار رجال الفكر والسياسة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي: عبد الرحمن عزام باشا، الذي أكد على أن إقرار الشورى دليل على خلود الرسالة الإسلامية؛ لأن الشورى مبدأ فطري يستوي البشر جميعاً في الحاجة إليه، في كل زمان وفي كل مكان. كما أن الشورى - في رأيه - هي التي «تكفل للأمة الاستقرار والرضا العام»⁽³⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص 291.

(2) انظر: الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة (القاهرة: دار الشروق)، ص 440 و 442.

(3) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، تقديم عصمت نصار (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، ودار الكتاب المصري اللبناني، 1435هـ / 2014م) ص 345.

ومن غير المتصور ممارسة الشورى في إطار المجال الخاص وحده؛ لأن هذا المجال يتناول المصالح والمسائل الشخصية للأفراد؛ وهو ما أطلق عليه العلامة الشاوي «مجال الاستشارة»؛ بل لابد أن تشمل الشورى قضايا المجال العام؛ ومن ثم فهي تتسع لمشاركةٍ أوسع من الجماعات والأفراد في تدبير الشؤون العامة، وفي الوصول إلى أفضل الطرق لتحقيق المصلحة العامة؛ وهذا هو المجال الذي يكون فيه قرار الشورى ملزماً.

ولما كان التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية أمراً لا يمكن التغاضي عنه، أو تفاديه؛ كان لامناص من البحث عن حلول توفيقية توازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. وهذه بالضبط هي الوظيفة الأساسية للشورى، وهي وظيفة تدخل في إطار المجال العام بامتياز، ويستحيل أدائها في إطار المجال الخاص وحده.

ومع وجود احتمال «التنازع» و«الصدام» بين أصحاب المصالح المتعارضة؛ فإن الشورى تكتسب أهميةً كبيرة من حيث كونها وسيلةً لضمان «الوئام الاجتماعي العام»، ومن كونها أداة التوفيق بين تلك المصالح المتعارضة دون اللجوء إلى العنف.

وإلى تلك الوظيفة المركزية للشورى داخل النسق الاجتماعي / السياسي أشار ابن العربي في تعريفه العبقري للشورى الذي نقله القرطبي في تفسيره - ويندر العثور في المصادر التراثية على تعريف يشبهه - يقول ابن العربي: «الشورى (هي) ألفة الجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هُودوا»⁽¹⁾. فقبل أن ينبه على فائدة عملية الشورى في استخراج

(1) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر العربي، دت) ج/ 16.

أفضل ما في العقول، نبه على أن تأليف قلوب الجماعة والمحافظة على حالة الوئام بين المتشاورين يجب أن تكون سياجاً مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي الخصومة والشقاق والعنف، وحاجزاً لا يجوز تحطيمه بأي حجة من الحجج. وحيث أن كل نقاش أو حوار حول مصالح متعارضة ينطوي عادة، أو غالباً، على احتمالات الانقسام واللدّ في الخصومة؛ فقد كان لابد من التنبيه أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الهدف الأسمى؛ وهو أن تكون الشورى مؤلفة للجماعة وليست مشتتة لها. وإذا كان الوعي الجمعي يدرك الشورى على أنها عامل تأليف وئام؛ تهياً المناخ المناسب كي تكون «مباراً للعقول» للتوصل إلى أفضل الأفكار، ومن ثم التوصل إلى أكثرها فائدة للسواد الأعظم، وأقربها للصواب وأجدرها بتحقيق مصلحة أكبر عدد من الناس.

يسهم مبدأ الشورى - بالمعنى السابق - في بناء المجال العام وتنظيمه في الاجتماع السياسي الإسلامي على المستويين اللذين يشكلان هذا المجال، وهما: المستوى المعنوي، أو الوجداني، والمستوى المؤسسي، أو الإداري، وهو مستوى تطبيقي.

فعلى المستوى المعنوي؛ تُوازنُ الشورى بين حرية الفرد ونظام الجماعة، وتربط بينهما على نحو دائم التجدد بدوام تغير المصالح وتعارضها بين العام والخاص. فالشورى هي المبدأ الذي يكفل المساواة بين المواطنين في مبدأ الحرية، ويضمن لهم التواصل والتفاهم فيما بينهم وقطع طريق الاستبداد بالرأي ومن ثم بالسلطة.

أما على المستوى المؤسسي؛ فالشورى تفترض وجود هيئات منظمة، ومخولة بتمثيل آراء عموم المواطنين، ونقلها إلى مواقع صنع القرارات

و إصدار القوانين. وقد كان «أهل الحل والعقد» تعبيراً مؤسسياً وفق ظروف الاجتماع السياسي الإسلامي في «الدولة السلطانية»؛ إذ كان «على الحكومة - كما يقول السنهوري - قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمة أن تستشير الأمة ممثلةً في أهل العقد والحل؛ الذين لهم الحق؛ بل عليهم التزامٌ بتقديم المشورة والنصح»⁽¹⁾. والأهم من هذا والأسبق منه في الوجود والتأسيس هو أن الأمة هي مصدر شرعية الحاكم؛ فهي التي تقيمه حاكماً لها ومدبراً لشئونها بمحض اختيارها الحر، ولا يمكن أن يكون الاختيار حراً إلا إذا كان وليد شورى حرة. وقد يما قال الفقهاء إن «الإمامة عقد، والبيعة صفة» لهذا العقد⁽²⁾، وتسقط حجية البيعة إذا شاب عقد البيعة عيبٌ من عيوب الإرادة؛ كالتزوير أو التدليس، أو الإكراه.

وقد اختلفت إجراءات الشورى وكيفيات تطبيقها من زمن لآخر، ومن مكان لآخر؛ ولكن الصيغة المؤسسية لأهل العقد والحل - أو أهل الشورى - لم تتطور، وخاصة بعد توقف مبدأ الشورى وصيرورة السلطة السياسية إلى ملك عضوض. ولم يحظ الجانب الإجرائي، أو المؤسسي، للشورى باهتمام يذكر. وقد يكون السبب في ذلك بحسب رأي الشيخ راشد الغنوشي هو أن «الفقهاء لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة... ما يمكن أن يكون أساساً لتنظيم

(1) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة توفيق الشاوي، ونادية السنهوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 - 1993) ص 183.

(2) انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 140 و 141.

دائم ومستقر للشورى»⁽¹⁾. ولو بقيت الشورى في الحكم والسياسة كما يرى الغنوشي أيضاً «لشعرت الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد، وتحديدهم»⁽²⁾. ولكن الحجة التي قدمها الشيخ الغنوشي لتفسير عدم قيام الفقهاء بتنظيم إجراءات الشورى غير مقنعة. فعدم وجود سوابق من عهد الصحابة كان أدعى للفقهاء كي ينهضوا بتقديم اجتهادات جديدة لمواجهة النزعات الاستبدادية التي ظهرت في عهد الدولة الأموية وما تلاها من عهود الدولة السلطانية. كما أن افتراض شعور الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمة لاختيار أهل العقد والحل «لو بقيت الشورى»، هذا الافتراض يبرر عدم وجود اجتهادات نظرية في هذا الموضوع، ولكنه لا يفسر لماذا أحجم المجتهدون عن الخوض فيه، رغم ما عرف عن ميلهم لمعالجة مختلف القضايا والمسائل الواقعية والمتخيلة أيضاً. واشتهرت في هذا السياق أقوال واجتهادات «الرأيتين»؛ وهم الذين ذهبوا في اجتهاداتهم النظرية إلى حد تقديم حلول لقضايا افتراضية لم تقع، أو قد تقع في المستقبل، فلماذا استثنوا مسألة إجراءات الشورى من اجتهاداتهم الافتراضية على الأقل؟.

وليس ثمة سبب مقنع يبرر الخروج على مبدأ الشورى، وليس ثمة ما يسوغ ضمور فكرة المجال العام في فترات طويلة في الاجتماع السياسي الإسلامي منذ توقّف مبدأ الشورى، واشتغل مبدأ الاستبداد ولم يتوقف حتى اليوم في الدولة الحديثة. لقد ارتبط ازدهار المجال العام وانحساره بقوة وضعف ممارسة الشورى والاستشارة، وهو ما أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي بقوله:

(1) المرجع السابق، ص 184.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

«إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد، واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة»⁽¹⁾.

وما يسميه الكواكبي «الفتور العام»، هو ما يشير إليه القول بـ «تدهور المجال العام»، والسبب عنده هو: «استحكام الاستبداد في الأمراء شيمَةً وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة»⁽²⁾.

في كتب نصائح الملوك، وكتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية؛ لا عناية تذكر بأمر الشورى كأساس لبناء شرعية السلطة الحاكمة، وغاية ما نجده هو «حض» أولي الأمر على استشارة أهل العلم والدين، وبيان فضائل الشورى بسرد حكايات وأمثال منقولة في أغلبها من سير ملوك فارس والهند؛ إلى جانب بعض الآثار الواردة عن النبي محمد ﷺ وكبار صحابته⁽³⁾. ولا نكاد نجد تذكيراً - ولو عابراً - لأولئك الحكام بآيات

(1) الكواكبي، مرجع سابق، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

(3) مصادر الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية كثيرة جداً في التراث الإسلامي. انظر منها على سبيل المثال: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت). وابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط 2، 1432هـ/ 2012م). وأبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلطانين (مكة المكرمة، طبع على نفقة: صالح بن عبد الله باخظمة، د.ت). والإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987م). وأبو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي (القاهرة: المطبعة السلفية، 1974م).

الشورى الوارة في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38].

إن أغلب ما في كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، وفي أبواب فقه الإمامة، يدور حول تفضيل تثبيت «المتحرك» وهو: طاعة ولي الأمر، وتحريك «الثابت» وهو: التزام الشورى والعدل. وهذا مما أسهم في ضمور المجال العام، وجمود الشورى، وكان سبباً من أسباب انعدام الاجتهاد في تطوير إجراءات الشورى، وفقدان الوثام الاجتماعي، وتسعير أسباب الانقسام والعنف، وتمكين الاستبداد وانتقاله بالوراثة من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة. وهذا السبب بحد ذاته يحتاج إلى معرفة ما يكمن خلفه من أسباب جعلت الغلبة لرأي العلماء الذين برروا الاستبداد وحكم التغلب على الشورى والحكم الرشيد.

2- الحرية:

إن الانحياز للحرية هو الذي يحسم جدلية التغلب والاستبداد في مواجهة التسالر والوثام. والحرية المقصودة هنا هي التي تبدأ بإقرار كرامة الإنسان، وتصبح مرادفة لاكتمال إنسانيته الممكنة، وقدرته على الاختيار الحر وتحمل المسؤولية عن اختياره.

في القرآن الكريم تأكيد على جوهر الحرية بهذا المعنى الذي أسلفناه.

فقد وردت في آيات القرآن الكريم مشتقات مثل: تحرير، ومحرر، والحر. ونفهم من آيات القرآن أن الحرية ذات أولوية على ما عداها من القيم والحقوق التي يجب أن تكون موضع احترام ورعاية. ولو جاز (ولا يجوز أبداً) اختزال القرآن في كلمة واحدة؛ لكانت هذه الكلمة هي: «الحرية»، ولا شيء غيرها.

ورد في القرآن الكريم التحذير الشديد من «الفتنة» - والفتنة تعني: سلب الحرية - وورود هذا التحذير في القرآن جاء في سياق مقارنة مع «القتل». والقتل يعني: سلب الحياة. قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ يَقْفُؤُهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 191]، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قَاتَلُ فِيهِ كَثِيرٌ مِّنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُوكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ أَسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]. أي: أن حياة الإنسان وهو مسلوب الحرية، عاجزٌ عن الاختيار بمحض إرادته، تكون أكبر ضرراً وأشد خطراً من القتل الذي يسلب هذا الإنسان حياته ويلحقه بالموتى. أو أن المعنى المقصود هو: لا قيمة لحياة العبودية التي يفقد الإنسان فيها إرادته. وربما اقتربت حياة الإنسان بلا حرية من العدم - معنوياً - رغم أنه على قيد الحياة. ومن هذا المنظور، تتجلى قيمة الحرية ومركزيتها في الرؤية الإسلامية. ولهذا السبب نفسه حض الإسلام على تحرير الإنسان من كل القيود التي تحد من حريته، ومنها: قيود الرق، والعبودية، وقيود

الاستبداد، وقيود التقليد (للآباء أو للسابقين، أو للغير)، وقيود الجهل والخرافات والأهواء، وقيود الشرك بالله سبحانه وتعالى.

وهذا النزوع إلى الحرية نجده في كتب الحديث النبوي في أبواب مختلفة، ومنها «باب العتق»، أو «كتاب العتق». وقد يظن سريع النظر أن معنى العتق ومقصوده في سياق هذا الباب من كتب الحديث النبوي هو حرية شخص من الرق، أو من عبوديته لشخص آخر فحسب. ولكن إدانة النظر في هذا الباب يكشف عن اتساع المعنى المقصود وشموله لكل ما فيه اختيار للإنسان. ولناخذ مثلاً على ذلك مما ورد في «كتاب العتق» في شرح النووي لصحيح مسلم بن الحجاج القشيري. فقد ورد فيه: «قال أهل اللغة: العتق الحرية. وإنما قيل لمن أعتق نسمة أنه أعتق رقبةً، وفك رقبةً؛ فخصت الرقبة دون سائر الأعضاء، مع أن العتق يتناول الجميع؛ لأن حكم السيد عليه وملكه كجبل في رقبة العبد، وكالغل المانع من الخروج، فإذا أعتق فكأنه أطلقت رقبته من ذلك. والله أعلم»⁽¹⁾. وورد فيه أيضاً أنه «من أعتق نصيبه من عبد مشترك، قوم عليه باقيه إذا كان موسراً بقينة عدل؛ سواء كان العبد مسلماً أو كافراً، وسواء كان الشريك مسلماً أو كافراً، وسواء كان العتيق عبداً أو أمة. ولا خيار للشريك في هذا، ولا للعبد، ولا للمعتق، بل ينفذ هذا الحكم، وإن كرهه كلهم مراعاة لحق الله تعالى في الحرية»⁽²⁾. وفي موضع آخر من كتاب العتق أيضاً ورد أن «المكاتب إذا أدى نصف المال صار حراً،

(1) صحيح مسلم بشرح النووي (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها - ب. ت) الجزء العاشر ص 135.

(2) صحيح مسلم، المرجع السابق، ج 10، ص 137.

ويصير الباقي ديناً عليه»⁽¹⁾. واضح من هذه النصوص أن المقصود بالعتق أوسع بكثير من مجرد تحرير العبد من تبعيته لسيده؛ حتى يصل إلى مستوى الولاية على نفسه في الاختيار والتقرير والتفكير والتعبير والتنقل والتملك وغير ذلك من مظاهر امتلاك الحرية وممارستها.

ومع وضوح مركزية «الحرية» بمعناها الواسع الذي يشمل النواحي العقائدية والاجتماعية والسياسية في المرجعية الإسلامية، يخفق كثير من المستشرقين، وكثير من الباحثين المتغربين في بلادنا في إدراك هذا المعنى بأبعاده المتكاملة؛ ويؤكدون دون دليل أو برهان على أن: «المسلمين يقيمون، تلقائياً، فصلاً قاطعاً بين حرية الإرادة والاختيار، والحرية الاجتماعية»⁽²⁾. ويكتفون في أغلب الأحوال بالتحليل اللغوي لكلمة «حر» ومعناها المضاد لمعنى كلمة «رقيق»، ومرادف لكلمة «عتق»⁽³⁾. ولا يؤدي التحليل اللغوي - وحده - في أغلب الأحيان إلى رؤية كلية متماسكة؛ بقدر ما يؤدي إلى تجزئة المعاني وبعثرتها وفصل بعضها عن بعضها الآخر.

صحيح أن الفقهاء والمتكلمين واللغويين لم يضعوا للحرية تعريفاً

(1) صحيح مسلم، المرجع اسابق، ج 10، ص 142.

(2) انظر مثلاً: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية 2007م). ص 19.

(3) تعريف الحر بأنه ضد «الرقيق»، والتحرير بأنه «العتق»، هو تعريف فقهي قديم، وقد درج الفقهاء على تناقله في كتبهم جيلاً بعد جيل، انظر مثلاً: شمس الدين القوهستاني، جامع الرموز، حاشية على شرح الهداية لبرهان الدين الميرغنياني (593هـ - 1197م)، وتعريف الحرية يظهر في كتاب العتق من مصنفه. (طبعة القسطنطينية، 1299 - 1300 هـ) ج 1 ص 360.

اصطلاحياً جامعاً مانعاً، إلا أن كتب المتصوفة بها بعض التعريفات المستوعبة لأغلب مضامينها الفلسفية، ومنها قولهم إن الحرية هي: «انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله بالكلية. والحرية نهاية العبودية. فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته»⁽¹⁾. وقصدهم هو أن الحرية هي أصل وجود الإنسان، وأنها داخلة في صميم تكوينه الفطري.

أما من الناحية العملية، فوقائع الممارسة السياسية تشير إلى أنه لم تكن هناك ضمانات فاعلة لحماية حرية الأفراد أمام اعتداءات الحكام المستبدين في عهود الدولة السلطانية. فقد كان للمستبد، ولا يزال في الدولة الحديثة، حق مفترض في حرمان الأفراد حريتهم دونما سبب على الإطلاق، حتى لو كانوا أبرياء تماماً. كما كان المستبد، ولا يزال، يستطيع تهديدهم بالسجن، وسجنهم أو قتلهم فعلاً، إن لم يقوموا بارتكاب جرائم يريد منهم أن يقتروها، وخاصة من أعوانه في أجهزته الأمنية. وبما أن هؤلاء كانوا يدفعون غالباً بعدم المسؤولية عندما توجه إليهم التهم بانتهاك الحقوق الشرعية للأفراد، فقد نوقش موضوع الإجرام بالإكراه بشيء من التفصيل في المصادر الفقهية. وتباينت الاجتهادات؛ فمنهم من ذهب إلى أن الإكراه حسب رأي أبي حنيفة يعتبر عاملاً مخففاً فحسب عندما يأتي من السلطان. ومنهم من ذهب - مثل أبو يوسف ومحمد تلميذي أبي حنيفة - إلى أن الإكراه يعتبر عاملاً مخففاً؛ إذا جاء من أي شخص يملك القدرة على تنفيذ وعيده⁽²⁾. ولا ينحصر مثل هذا الشخص في السلطان وحده. والفرق بين الرأيين واضح.

(1) فرانز روزنتال، مفهوم، مرجع سابق، ص 53 - 55.

(2) المرجع السابق، هامش رقم 77، ص 92.

ويذكر روزنتال أن كل المعلومات التي جمعها من مصادر التراث الإسلامي في موضوع الحرية، تشير بوضوح إلى أن ما شهدته الواقع كان مخالفاً لما ذهب إليه العلماء المجتهدون (المشرعون)، فقد ذهبوا إلى أن عقوبة السجن ليست أساسية، وأن الشريعة لا تميل في الأساس إلى حرمان الأفراد من حريتهم⁽¹⁾. وأن السلطات القضائية أظهرت التردد والحذر الملائمين عند مواجهة مشكلات تطلبت حرمان الأفراد من حريتهم المادية (حرية الحركة والتنقل مثلاً). ومع هذا؛ فإن استخفاف السلطة السياسية بحرية الأفراد لم يحد منه إلا الحس العام والاعتبارات الأخلاقية، وتوازن القوى الاجتماعية. وهذا كله يظهر القيود العملية الكبرى التي حدت من الفاعلية المنتظرة عملياً لفكرة الحرية في الإسلام⁽²⁾؛ حتى إن الجاحظ أورد في «البيان والتبيين» دعاءً كان يردد في السجن في زمنه، وهو: «أعوذ بك من السجن والدَّين، والسب والضرب، ومن العُل والقيد، ومن التعذيب والتخسيس. وأعوذ بك من الحور بعد الكور. ومن شر العدو في النفس والأهل والمال. وأعوذ بك من الخوف والحزن، وأعوذ بك من الهمم والأرق، ومن الهرب والطلب، ومن الاستخذاء والاستخفاء، ومن الاطراد والإغراب، ومن الكذب والعضيعة، ومن السعاية والنميعة...»⁽³⁾.

إن التأمل في قيمة الحرية - من حيث المبدأ - يكشف عن أنها تؤكد على النزوع الخاص، والفردى، في مواجهة النزوع العام والجماعى، ومن هنا فإنها

(1) المرجع السابق، ص 74.

(2) المرجع السابق، ص 93.

(3) الجاحظ البيان والتبيين (القاهرة، 1334هـ) 3 / 143، نقلاً عن: روزنتال، مرجع سابق، ص 109.

قد تعمل باتجاه مناقض لتكوين «المجال العام» الذي ينزع نحو الجمع بين المختلفين في إطار مشترك عبر الشورى والتشاور المجتمعي تحت مظلة من القيم والمصالح والغايات الجماعية. ولهذا، لا تَرُدُّ قيمة الحرية في المنظور الإسلامي منفردة بذاتها، وإنما تَرُدُّ دوماً مقرونةً بمنظومة القيم العليا التي تشكل الوجدان العام، وترسم معالم الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي مقدمتها العدالة؛ ومعناها إعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة؛ ومعناها أن جميع بني آدم من أصل واحد، وأن اتحادهم في الأصل كافٍ للتسوية بينهم في الفرص وفي الحقوق والواجبات وأمام القانون، دون أدنى تمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو العرق، أو الدين، أو المذهب.

ولكن لا معنى للعدالة، ولا للمساواة بين ذوات غير حرة، أو بين ذوات لا تشعر ولا تعي أنها حرة، أو لا تقدر على التعبير الحر ذاته، أو تحرم من ممارسة الشورى والاستشارة في شئونها العامة والخاصة. وبدون الحرية بهذا المعنى الواسع لا ينطلق «المجال العام» إلى الوجود الاجتماعي؛ ومن ثم تظل فكرة الدولة بمعنى السلطة العامة التي تدير الخير العام غير قابلة للظهور، ويفتح المجال لظهور سلطة الاستبداد والإكراه والاستئثار. ولهذا «أنفق الرسول ﷺ قرابة الثلاثين سنة عاماً، وهي الفترة التي قضاها في مكة، في إرساء العقيدة والتوحيد والإيمان في نفوس المسلمين. وكانت هي المرحلة التي يمكن أن تسمى مرحلة بناء الذات الحرة الواعية العزيزة بالله، وهي الذات الضرورية لتحمل تبعات القيام بأعباء تأسيس الأمة⁽¹⁾، وهي أيضاً الذات

(1) ورد مفهوم الأمة في القرآن الكريم، وعبر عنه الرسول ﷺ فيها عرف بصحيفة المدينة في السياق الاجتماعي والسياسي الذي كان قائماً فيها عقب هجرته ﷺ إليها.

الحرية الجديرة بتحمل الواجبات والتمتع بالحقوق، وتكون لديها المقدرة على المطالبة بالعدالة وصون الحقوق والدفاع عنها.

وتنتشر في مصادر التراث الأقوال المؤيدة لمركزية «الحرية» في الوعي الجمعي للأمة، ومن ذلك مثلاً قولهم: «من خدم غير دابة فليس بحر»⁽¹⁾، وأن «الحرية هي الحياة الخيرة»، بحسب رشيد الدين بن خليفة⁽²⁾، و«من لم يتمسك بالخير فليس بحر». وقد حذر الإمام الغزالي من أخطار تعدي السلطة السياسية على الحرية الفردية. وفي رأيه أن تلك السلطة تشكل تحدياً للحرية أعظم خطراً من العبودية المعروفة. فالعبودية تعني امتلاك يمين العبد، من قبل الجهات الأقوى اقتصادياً، أما الطغيان السياسي الذي يسميه الغزالي «الجاه»، فهدفه الإخضاع الإرادي للأحرار من قبل أولئك الذين يمتلكون السلطة. إن هذا الإخضاع لا يعني عبودية أجسامهم وحدها، بل عبودية العقول أيضاً⁽³⁾.

في ضوء هذا المعنى - السابق ذكره - تكون الحرية غير قابلة للنقصان، ويكون المجال العام الذي يتأسس عليها قابلاً للوجود؛ ذلك لأن هناك حقوقاً إذا أصابها النقص فإنها لن تؤثر على إنسانية الإنسان؛ لأنها حقوق خارجية تعاقدية كحق الملكية، أما حقوق الحرية والتعبير عن الرأي وممارسة الشورى؛

= وثمة حاجة لبيان الفرق بين الأمة كمفهوم سياسي جامع، والمجتمع كمفهوم اجتماعي محدد زماناً ومكاناً.

(1) أبو داود السجستاني، صوان الحكمة (مخطوطة خزانة إسطنبول / مراد ملا 1408هـ -

ق 35 ب. نقلاً عن روزنتال، مرجع سابق. ص 133.

(2) نقلها ابن أبي أصيبعة عن رشيد الدين بن خليفة (1183 - 1219هـ).

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 3 / 241.

فأيّ مساس بها يزلزل إنسانية الإنسان؛ لأن الحرية نابعة من الداخل النفسي والعقلي للإنسان، وهي ليست محصلة علاقات القوة بين أطراف مختلفة؛ وإن أي إضرار بها يفسد تعبير الإنسان عن ذاته، والإنسان لا يكتمل إلا بالتعبير عن فكره، والتطور الروحي غير ممكن دون اتصال حر وتشاور مع الآخرين، وتبادل الفكر، فلا يجوز حذفه بحجة تصحيحه. وهذا هو الجوهر الأصيل الذي جاءت به رسالة الإسلام. إنه بكلمة واحدة: الحرية.

وفي آراء واجتهادات علماء السلف الكبار من أمثال الإمام أبي حنيفة ما يدل على مركزية الحرية في بناء الذات المسؤولة، وما يدل على إدراكهم للحرية باعتبارها جوهر الرسالة الإسلامية إلى الإنسانية كلها؛ فمن غير الجائز - مثلاً - عند أبي حنيفة الحجر على السفية، ويعلل ذلك بأن الحجر إهدار لآدمية هذا السفية! ويقول إن الحجر عليه «الحاقُّ له بالبهائم»، والضرر الإنساني المترتب نتيجة الحجر عليه أكبر بكثير من الضرر الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، ولا يجوز دفع الضرر الأقل بضرر أكبر منه⁽¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه رواد الإصلاح في العصر الحديث أيضاً، ومنهم الإمام محمد عبده الذي يرى أن الإنسان تم له بالإسلام أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطره عليها سبحانه وتعالى. ولم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حقاً في

(1) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008م). ص 350 - 355.

تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم. ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح، وكان ماوصلهم عبارة عن شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان⁽¹⁾.

عندما يفقد الإنسان حريته، أو عندما تنتقص قدرته على المشاركة والتشاور وإبداء الرأي، فإن أول ما يفعله هو أن ينسحب من المجال العام، وينكفي على ذاته، أو قد يلتحق بجماعة السلطان المستبد، ويصبح أداة من أدواته في ممارسة البطش والتنكيل بالآخرين. وفي الحالين يفقد المجال العام جزءاً من حيظه؛ لأن هذا المجال لا ينشأ ولا يتكون إلا بمجموع ذوات إنسانية حرة، تشارك هموم الجماعة، وتتواصل فيما بينها بحرية، وتسعى لتحقيق مصالحها، والدفاع عنها عندما تتعرض للتهديد، وفي المقابل تكسب السلطة الطاغية ذلك الجزء المفقود من المجال العام؛ لأنه فقد حريته.

لا يطلب الإسلام الحرية لمن يعتنقه ويرضى به ديناً فحسب، وإنما يطلبها ويأمر بالسعي إليها لكل بني البشر؛ أيّاً كانت مللهم التي ينتمون إليها، وأنحلهم التي يؤمنون بها. ولعل الحكمة في حث الإسلام على وجوب تحرير غير المسلم، هي أن حرية الإنسان شرط ضروري ولازم كي يعمل عقله، وإعمال العقل هو طريق الاستدلال الصادق للإيمان بالله، والإسلام يأمر بأن يستدل الإنسان كي يعتقده، لا أن يعتقده ثم يستدل⁽²⁾.

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط 2، 2006)، ج 3/ ص 443، 444.

(2) حول هذه الفكرة انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق.

إن فقد الحرية هو أبرز علامة على فقدان الشورى، وهو أيضاً أوضح علامة على استبداد الدولة؛ سلطانية كانت أو حديثة. وفقدان الحرية⁽¹⁾، هو أحد أهم أسباب انحطاط المجتمعات الإسلامية، وعلّة أساسية من علل انحسار المجال العام، وسبب رئيسي لسيطرة قلة محتكرة للسلطة والثورة عليه. وقد عبّر الكواكبي عن ذلك بدقة في كتابه «أم القرى». قال الكواكبي على لسان «المولى الرومي»: «وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمانا معناه حتى نسيناه، وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها: بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم. ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة... فالحرية هي روح الدين... وأعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإنَّ بفقدانها تُفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعلّل الشرائع، وتختلّ القوانين»⁽²⁾. وعندما تكون الحرية مكفولة تكون ممارسة الشورى ممكنة ومنتجة أيضاً.

3- الإجماع:

«الإجماع» مبحثٌ من مباحث أصول الفقه. فالأصوليون يبدءون بذكر

(1) لمزيد من التفاصيل حول الصلة بين الحرية والتمدن في الرؤية الإسلامية انظر بصفة خاصة: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 400 - 401.

(2) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316 هـ (حلب: المطبعة العصرية، ب.ت) ص 33-31.

القرآن أولاً، والسنة ثانياً، والإجماع ثالثاً، والقياس رابعاً. وأثر الأصول الثلاثة الأولى هو إثبات أصل الحكم، بخلاف القياس، فأثره تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم⁽¹⁾. ولهذا التفرقة أهمية كبرى في بيان إسهام الشورى في التطبيق العملي لـ«الإجماع»، وإسهام كل من الحرية والشورى والإجماع في بناء المجال العام، وتشديد مؤسسات الدولة ذات المرجعية الإسلامية وتحسينها من الاستبداد، ومن ثم الوصول إلى حالة اللثام والاستقرار الإيجابي في واقع الاجتماع السياسي الإنساني/الإسلامي.

يقول العلامة توفيق الشاوي: إن الأصل أن الإجماع بالمعنى اللغوي والواسع يمكن أن يقع في أي شأن من شئون الأمة الإسلامية؛ سواء كان ذلك في نطاق الأحكام الشرعية، أم فيما يسمى بالمسائل الدنيوية؛ أي السياسية والاجتماعية وما إليها⁽²⁾. وبهذا وضع الشاوي الإجماع في مكانته الصحيحة، وفتح الباب لإخراجه من ضيق التعريفات الاصطلاحية الأصولية القديمة، إلى سعة القضايا السياسية والاجتماعية.

أما قدماء العلماء فقد عرفوا الإجماع تعريفات اصطلاحية متعددة، منها تعريف الإمام الغزالي الذي ذهب إلى أن الإجماع هو: «اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية». أما الفناي؛ صاحب «فصول البدائع في أصول الشرائع» فقد ضيق دائرة الإجماع فعرفه بأنه: «اتفاق

(1) انظر في ذلك: عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (القاهرة: عنيت بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية - ط 1 - مطبعة التضامن الأخوي، د.ت) ج 1/ 42 - 46 حيث يورد عددا من تعريفات كبار العلماء للقياس.

(2) الشاوي، مرجع سابق، ص 163.

المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصرٍ على حكم شرعي»⁽¹⁾. والحكم الشرعي حسب مفهوم الأصوليين هو «ما لا يُدرك لولا خطاب الشارع»، وهذا المعنى هو الذي يميزه عن الحكم «الوضعي» الذي يعني بمصطلحات الأصوليين: كل ما يتعلق بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً. والحكم الوضعي بهذا التعريف هو بمثابة الجهاز التنفيذي للحكم الشرعي في السياقات الواقعية.

وثمة تعريفات أخرى للإجماع، ولكن أغلبها يدور حول ثلاثة عناصر هي: 1- الاتفاق، 2- ونسبة هذا الاتفاق إلى الأمة، 3- وموضوع الاتفاق: هل هو مقيد بالأمر الشرعي، أم إنه يشمل أي أمر من أمور الحياة الاجتماعية والسياسية؟. هذا السؤال الأخير بالذات هو ما يدفع إلى القول بأن التعريف الذي ذهب إليه الشاوي يسهم في إخراج مفهوم الإجماع من «الأسر الأصولي» الموروث من الأزمنة السابقة، إلى سعة المجال العام وقضاياه ومسائله التي تصطرع فيها المصالح والمفاسد.

ما يهمنا هنا هو أن فكرة الإجماع تستلزم بالضرورة قدراً من الحوار والتشاور في أمر ليس فردياً، وإنما له صفة العموم. ويشمل هذا الحوار مختلف الشئون العامة التي تهتم المجتمع في أي وقت من الأوقات. إن جوهر الإجماع هو التشاور الحر، ومن ثم فإبطال الشورى هو إبطال للإجماع،

(1) انظر: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناي، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمي، 2006م - 1427هـ). وانظر أيضاً حيث حشد عدداً كبيراً من تعريفات الإجماع: علي عبد الرازق، الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947) ص 6 و 7.

وتعطيل لوظائفه في تدبير شئون المجتمع. ويؤكد الشاوي في اجتهاداته على أن «الإجماع هو نتيجة الشورى والتشاور والمشورة بالمعنى العام دائماً، باعتبار أنه يفترض المداولة والنقاش الشفوي والكتابي؛ إنه الحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج في أي موضوع ثم الاتفاق، وهنا يتحقق الإجماع، أو الانقسام، وهنا يتعدد الاجتهاد»⁽¹⁾.

وإضافة إلى أفكار أستاذنا الشاوي، يمكن اعتبار الإجماع - من منظور سياسي - وسيلة من وسائل التعرف على إرادة الأمة، وأداة أساسية من أدوات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، ويحفظ له حالة السكينة والطمأنينة والوئام العام في ظل دولة تحتكم إلى مبادئ المرجعية الإسلامية العليا. وتكون الشورى والاستشارة عمليتين يستلزمهما بناء الإجماع، ويفترضهما تكوين الوعي الذي يمكن المجتمع من ممارسة حقه الأصيل في الولاية على نفسه. وإن تعطيل الشورى قد جرّ إلى تعطيل الإجماع، بهذا المعنى، وجنى على المجتمع الإسلامي أعظم جناية، وهي تمكين الاستبداد، وحرمان المجتمع من حقه في الاختيار الحر، وإهدار الحرية باسم الطاعة لولي الأمر، وانتزاع حق المجتمع في الولاية على نفسه بالمخالفة لأصول الاجتماع السياسي الإسلامي.

إن قرار «الإجماع» أعلى من قرار الشورى منزلة من حيث الحجية، والشورى ركن فيه، وممارسة الإجماع بالانتهاء إلى جماعة/ مجتمع، يسهم في تكوين المجال العام الحر بتراكم حصيلة «الإجماع» وتطوره مؤسسياً ووظيفياً عبر ممارسة الشورى والتشاور في مختلف مستويات المسؤولية الاجتماعية

(1) انظر الشاوي، مرجع سابق، ص 165.

والسياسية والعلمية. وتتجلى حصيلة الإجماع وتراكماته فيما تعبر عنه من «توافق عام»، وفيما تسهم به في بناء المجال المشترك بين المجتمع بفئاته المختلفة، والدولة بمؤسساتها وهيئاتها المنوط بها رعاية مصالح المجتمع.

ولكن مما يؤسف له، أن أغلب الكتابات الفقهية - التقليدية بصفة خاصة - قد حبست نظرية الإجماع في إطار ضيق، وقيدته بثلاثة قيود هي:

أ- أنه لا يتم إلا بمشاركة «المجتهدين» من العلماء؛ فلا يشار إليهم الجمهور العام، أو «العوام» بتعبير كتب الفقه التقليدي (وهي أوصاف استصغارية من المؤكد أن إشاعتها تقلل من شأن السواد الأعظم من الأمة).

ب- أن الإجماع ينعقد بالاتفاق التام بين جميع أفراد جماعة المجتهدين.

ج- أن موضوعه يجب أن يكون حكماً شرعياً⁽¹⁾ بالمعنى السالف لمفهوم «الحكم الشرعي».

ورغم وجود آراء واجتهادات فقهية معتبرة لا توافق على تقييد الإجماع بتلك القيود، وتؤكد على انفتاحه على مختلف شرائح المجتمع، ومختلف قضاياها، ولا تشترط الاتفاق التام لانعقاد الإجماع، وترى أنه ينعقد بأغلبية الآراء⁽²⁾، رغم كل ذلك؛ لا تزال النظرة الضيقة التي تحبسه وتقيده بالقيود

(1) حول شروط الإجماع، مسأله، وكيفية انعقاده من وجهة نظر الأصوليين انظر مثلاً: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1425هـ - 2004م) ج 2/ الجزء الثالث، ص 143 - 183. وانظر أيضاً: الشاوي، مرجع سابق، ص 165-161، وهو يقدم رؤية نقدية متوازنة في الآراء الفقهية التقليدية بهذا الخصوص. (2) عرض الدكتور الشاوي لتلك الآراء، وأضاف عليها أفكاراً جديدة مهمة في كتابه المشار إليه، فقه الشورى، المرجع نفسه، ص 161 - 221.

المذكورة هي السائدة، وتحتاج إلى من يزلزلها ويهدم أركانها لتحرير «نظرية الإجماع» من هذا الأسر التاريخي الظالم، الذي حجّبها، ولا يزال يحجبها عن الحضور، والتأثير في إدارة مؤسسات الدولة الحديثة.

ولو أن نظرية الإجماع أخذت مسارها الطبيعي، وتطورت خارج تلك القيود، لكانت قاعدة صلبة تتأسس عليها «نظرية الرأي العام» بالمعنى الذي يعبر عن إرادة السواد الأعظم من أبناء الأمة في مجملها، وكل مجتمع من مجتمعاتها بصفة خاصة. ولو حدث هذا؛ لكانت نظرية الإجماع مرجعاً منضبطاً لمأسسة مبدأ «احترام إرادة الأمة وسلطانها» في اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وإقامة غيرهم كلما رأت ذلك، وكانت الشورى أيضاً مبدأً دستورياً للحكم، وآلية من آليات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، وبالتالي لبناء وتطوير المجال العام.

إن انتكاس مفهوم «الإجماع» وحصره في معنى أصولي/ فقهي ضيق، كان من أسباب تجميد نظرية الإجماع من جهة، كما أدى تعطيل الشورى إلى اضمحلال وظيفة الإجماع في بناء المجال العام وتمكين دولة الاستبداد من جهة أخرى. وفي تعطيل «الشورى والإجماع» معاً يكمن أحد أهم أسرار تدهور المجال العام الذي تمارس فيه الأمة حقها في الولاية على نفسها. وعندما حدث هذا التعطيل المتبادل بين الشورى والإجماع، كانت النتيجة هي حدوث «فراغ» نظري ومؤسسي - في آن واحد - في ساحة المجال العام، وكان لابد من قوة تملأ هذا الفراغ وتستولي عليه، ولم تكن هذه القوة سوى «قوة السلطان»، أو «سلطان القوة» السياسية. وهذا الاستيلاء كان نتيجة أسباب كثيرة منها: تغلب فقه الاستبداد، وتراجع نظرية الشورى وتعطل نظرية الإجماع.

إن الضرورات السياسية - في ظل انسحاب قوة الشورى وتعطل فعالية الإجماع عن الإسهام في تطوير المجال العام للتعرف على الإرادة الحرة للأمة؛ اقتضت أن تتدخل قوة السلطان، أو سلطان القوة من أجل تطوير الإجراءات الأمنية لضبط المجال العام. وتجلت حصيلة هذا التدخل في سلسلة متصلة من القوانين الاستثنائية وأحكام الطوارئ التي أصدرتها الدولة الحديثة وواظبت على تطبيقها لعقود طويلة، وهي لا تكاد توقف العمل بها حتى تعود من جديد لتستأنف تطبيقها في مصادرة الحريات العامة، والمحافظة على احتكار السلطة السياسية واستبدادها، ومصادرة كل تقاليد الشورى والاستشارة في الشأن العام، وتكاد تقضي أيضاً على تلك التقاليد في الشأن الخاص.

وقد أشار علال الفاسي في رؤيته التجديدية لمقاصد الشريعة، إلى مسار عكسي في تفسير ظهور الاستبداد؛ ومؤداه هو أن الاستبداد السياسي هو: الذي عطل الشورى وأبطل فعالية الإجماع، وحرفهما عن وظائفهما الأصلية. يقول علال الفاسي إن: «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة تدور حول حجية الشورى والإجماع، وإمكان وقوعه وعدمه... إلخ»⁽¹⁾. وفي رأينا أن المسؤولية مشتركة بين الحكام المستبدين والعلماء المستسلمين لهم (علماء السلطان)، وأن التأثير السلبي لكل منهما قد دعم صاحبه في إقصاء الشورى وتعطيل فعالية الإجماع، ودعم الاستبداد، وغطى على تغييب إرادة الأمة، وأسهم في تدهور المجال العام.

(1) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الرباط: مطبعة الرسالة، 1979) ص 117 و 118.

وحب الحصيد هنا هو: أن كلاً من نظرية الإجماع ونظرية الشورى يسهم في بناء «المجال العام» وفي تطوير مجمل مؤسسات الدولة ذات المرجعية الإسلامية. ولكن هاتين النظريتين بحاجة إلى تجديد النظر إليهما وتحريرهما من القيود التي ترسفن فيها، وتبعدهما عن واقع الحياة ومشكلاتها أولاً وقبل أي شيء آخر.

إن انحسار «المجال العام» في واقع أغلب مجتمعات الأمة الإسلامية، يجد تفسيره في تآكل بنيته النظرية التي تشكلها قيم: الحرية، والشورى، والإجماع، وحلول نواقضها محلها وهي: الاستبعاد بدل الحرية، والاستبداد بدل الشورى، والاستفراد بدل الإجماع. ومن المؤكد أن هناك عقبات كثيرة تحول دون استرداد المجال العام، ومحاصرة مصادر استبداد الدولة، وتطوير إجراءات الشورى في الواقع المعاصر للدولة الحديثة في مجتمعات أمتنا الإسلامية، ومن أهمها:

1- ضعف الولاء المشترك لقيمة أعلى من القيم الفردية والمصالح الخاصة، وتأخر وعي المصلحة المشتركة بين مجتمعات الأمة.

2- سيادة وعي المصلحة الفردية وغلبة الأنانية بين قطاعات واسعة من أبناء مجتمعات الأمة في الواقع المعاصر، وارتباط مصالحها بالقوى الأجنبية أكثر من ارتباطها بالتكوينات الأصيلة لشعوب الأمة ومجتمعاتها.

3- المقاومة الصادرة عن جماعات مصالح خاصة وفئوية مضادة للمصلحة الجماعية المشتركة، مثل جماعات رجال الأعمال، وبعض الجماعات ذات النزعة الطائفية أو المذهبية. وإذا كان صحيحاً أن نفوذ كل

جماعة يوقف نفوذ الجماعة الأخرى، إلا أن ذلك لا يكون إلا لحساب تعزيز السلطات الاستبدادية، وعلى حساب المجال العام، والنفع المشترك، والحريات العامة.

وعندما يمارس المجتمع «الشورى» بحرية، يمكنه أن يطور مؤسسات تعبر عن إرادته، وتصبح قنوات الوصول إلى الإجماع والتوافق مفتوحة وجيدة الأداء. وفي أثناء ذلك، ونتيجة للشورى الحرة والإجماع الكاشف عن إرادة الأمة، والمنشئ في الوقت ذاته لتوافقات تراها الجماعة محقة لمصالحها؛ عندئذ يتكون المجال العام، وعندئذ يكون المجتمع قد وصل إلى مستوى الولاية على نفسه، وتكون دولته خادمة له، وجزءاً خاضعاً لسلطة الأمة، وليس فوقها.

الفصل الرابع

إشكالية «المصالح العامة» في الدولتين: السلطانية والحديثة

الفصل الرابع

إشكالية «المصالح العامة» في الدولتين: السلطانية والحديثة

كانت إشكالية إدراك «المصالح الكبرى» والسعي من أجل تحقيق هذه المصالح - ولا تزال هذه الإشكالية - قابعة في مركز الأزمة الحضارية الشاملة التي تحيط بمجتمعات الأمة الإسلامية منذ انكسار دولتها في مواجهة هيمنة الحضارة الغربية الحديثة قبل نحو قرنين من الزمان.

وتجلت هذه الإشكالية عملياً في تدني قدرة الوعي الجمعي للأمة - وبخاصة في ظل سيطرة الاستبداد - على التمييز بحسم بين الرأي الشخصي للحاكم المحتكر للسلطة والناطق باسم الدولة، وبين الرأي العام للسواد الأعظم من الأمة. وتجلت كذلك في خلط المال الخاص للحاكم بمال الخزينة العامة للدولة، كما تجلت أيضاً في ربط مصير الحاكم في شخصه بمصير الأمة في مجموعها. وغلب الدمج بين هذا وذاك على الإدراك العام في أغلب الأحوال. كما ظهرت أمارات الإشكالية أيضاً على المستوى النظري؛ حيث تنوعت صيغ التعبير عن المعنى المجرد لمفهوم «المصالح الكبرى»؛ بتنوع الخلافات المعرفية للنخب التي انشغلت بهذه القضية.

فالأصوليون بحثوا، ولا يزالون يبحثون عن المصالح الكبرى تحت عنوان «المقاصد العامة للشرعية». وهم يحددونها في كليات عامة تشمل: الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. ويتوسلون إليها بمفهوم أصولي آخر هو «فرض الكفاية»؛ الذي يتعلق غالباً بما هو مشترك وعام. ورجال الحكم والسياسة يقولون إن مهمتهم الكبرى هي تحقيق «المصالح القومية» التي تعبر عن أهداف الدولة/ الأمة في علاقاتها الخارجية، وأيضاً تحقيق «المصالح العامة»، أو «المنافع العمومية»، التي تعبر عن مقاصد الدولة/ الأمة الداخلية بما يحفظ بقاءها ويسهم في تقدمها. وهم يشيرون إلى هذه المصالح أو المنافع بعموميات تتناول: حفظ الأمن والاستقرار، وصون السيادة الوطنية والاستقلال، وتحقيق التنمية الشاملة والسعادة العامة، والمحافظة على هبة الدولة.

أما علماء الاجتماع فيستقروا على العادات والأعراف والأنماط السلوكية، ويحاولون أن يستنبطوا منها المصالح الكبرى للأمة، ويركزون فيها في «العيش المشترك»، ويبحثون في البحث عن طرائق الوصول إليها حسبما تكشف عنها سيروية المجتمع وصيرورته. وأما الفلاسفة والمتكلمون فيعبرون عن المصالح الكبرى بمفهوم «الخير العام»، و«مكارم الأخلاق»، أو: «ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده»، حسب تعبير ابن سينا.

ورغم أن كل جماعة أو نخبة، تتباين عن الجماعة أو النخبة الأخرى في مبادئ إدراكها لماهية تلك «المصالح الكبرى»، وتتباين أيضاً في اختياراتها لطرق الوصول لهذه المصالح؛ إلا أن إجماع الجميع يكاد ينعقد على أن المقصد الحياتي الأعلى لهذه المصالح الكبرى هو: استقرار وتناغم جملة العلاقات؛

التي تنظم التفاعلات والمصالح؛ خارجياً بين الأمة وبين شعوب العالم وأمه، وداخلياً بين مكونات الأمة وجماعاتها المختلفة من جهة، وبين سلطات الدولة من جهة أخرى. إضافة إلى استقرار العلاقات التي تعزز أيضاً شعور أبناء الأمة بالرضا عن أنفسهم، وبالطمأنينة على يومهم، وبالراحة في ممارساتهم لمعتقداتهم، وباليأس في علاقاتهم بغيرهم من أبناء المجتمعات الأخرى التي تشاركهم الحياة. كما تدعم شعورهم بالأمل الفسيح في غدهم، وفي غد الأجيال الآتية من بعدهم.

وعندما تفلح أمة من الأمم في إدراك «المصالح الكبرى»، وتبسط هذه المصالح ظلالتها على «السواد الأعظم» من أبنائها؛ فإن هذا الفلاح يتجلى أول ما يتجلى في حالة «التناغم»، أو «التسالم» بين «الأمة» و«الحكومة»، أو بين «المجتمع» و«الدولة»، ومن ثم يتعزز «السلم العام» ويستتب.

أما عندما تخفق الأمة في إدراك مصالحها الكبرى؛ فإن أول مظاهر هذا الإخفاق يتجلى في «التنازع» بين الأمة والحكومة، أو بين المجتمع والسلطة، ومن ثم يكون السلم العام أول ضحايا هذا التنازع.

ولأهمية مفهوم «المصلحة» مع ما يضاف إليه من نعوت متعددة؛ يكثر استعماله في الخطابات المختلفة: الأصولي، والسياسي، والقانوني، والاجتماعي، والفلسفي؛ إلا أن كثرة استعماله لا تؤثر على وضوح معناه، كما لا تعني وجود اتفاق بين منتجي تلك الخطابات على مضمون اصطلاحه محدد له.

وليس من مهمتي هنا الدخول في معترك المناقشات المفهومية بشأن تعريف المصلحة وتحديد ماهيتها أو معياريتها؛ إلا بالقدر الذي أراه ضرورياً لبيان

مضمون «المصالح الكبرى» وكيفية تحقيقها في الدولة السلطانية والدولة الحديثة. وهذا ما سأبدأ به، ثم أنتقل إلى تفاصيل أطروحتي في الإشكالية الأساسية لهذا الموضوع وهي: أن المصالح الكبرى للأمة في سياق هذا الموضوع تعني: «الأهداف التي تؤمن بها الأمة، أو تضعها لنفسها وتكون جزءاً من مشروع عام قابل للتحقيق». وهذه المصالح منها ما هو ثابت، ومنها ما هو متغير. والمصالح الثابتة هي عبارة عن منظومة القيم الإنسانية/ الإسلامية العليا وأهمها: العدالة، والحرية، والكرامة، والسلام العام. وطريق التعرف على هذه المصالح هو النص والعقل معاً. أما طرق الوصول إليها بمعنى تحقيقها فيمر عبر عديد من «مؤسسات التنشئة» التي تقوم بغرس هذه الثوابت في الوعي العام وفي الضمير الجمعي من خلال: الأسرة، والمسجد، والجماعة الأهلية، والمدرسة، والإعلام، والقانون، والفنون والآداب على اختلاف ألوانها.

وأما المصالح/ المتغيرة فهي مجموعة الأهداف المادية الكبرى التي تمس حياة السواد الأعظم من أبناء الأمة، وتحظى بإجماع هذا السواد الأعظم على ضرورة تحقيقها في مرحلة زمنية معينة قد لا تتعدها، أو في سياق اجتماعي وسياسي خاص قد لا تتجاوزه. وطرق التعرف عليها متعددة ومتطورة في آن واحد، وأهمها: الإحصاءات العامة، ونتائج قياسات الرأي العام، والاستفتاءات النزيهة، ونتائج البحوث والحوارات والمناقشات الحرة في المنتديات العامة، وما تقرر أو تشرعه المجالس النيابية الممثلة لإرادة الأمة والمعبرة عنها، وما تتضمنه التقارير والمقاييس الدولية بهذا الخصوص.

وتتنوع طرق الوصول إلى المصالح الكبرى المتغيرة، ولكنها تتركز في جملة

عمليات «التعبئة العامة» لمساندة مؤسسات الدولة وسلطاتها العامة، التي من المفترض أن تعبر عن مصالح السواد الأعظم من أبناء المجتمع. ومن المفترض أن تسهم المؤسسات الحكومية والمرافق العامة، ومؤسسات المجتمع المدني في جهود التعبئة من أجل تحقيق تلك المصالح.

بقي التنبيه إلى أنني استخدمت لفظ «الإدراك» في عنوان هذا الفصل وفي متنه بمعنى الوعي بالشيء؛ فعندما يتضح المعنى يحصل الإدراك، هذا من جهة. وبمعنى تحقق الشيء في الواقع، من جهة أخرى. والإدراك بهذا المعنى الذي يجمع بين المعرفة والتحقق، يكون أقرب للمقاصد التي شغلتنني في هذا الموضوع فانشغلت بها، واجتهدت ما وسعني الجهد في بيانها.

أولاً: المصلحة في حقولها الدلالية وأنساقها المعرفية

تندرج «المصلحة» في الحقل الدلالي اللغوي لكلمة «الصلاح». ويسوي اللغويون المصلحة بالصلاح، ويجعلونها مقابل المفسدة. والمصلحة هي المنفعة والفائدة، وهي المناسب أيضاً. وتورد معاجم العربية تفاصيل أخرى كثيرة لا تكاد تخرج عما أوجزته هنا⁽¹⁾.

وقد وردت مادة (ص ل ح) ومشتقاتها في القرآن الكريم في مواضع كثيرة. وتنسب مواضع ورودها من سورة البقرة إلى سورة العصر؛ وهذا يؤشر على أهميتها. ووردت أيضاً في بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، ومنها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ:

(1) راجع مادة «ص ل ح» في: لسان العرب، والصاح في اللغة، وتاج العروس، والمعجم الوسيط.

«إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ. فَإِذَا قَالَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ. فَلْيَقُلْ يَهْدِيكُمْ اللَّهُ وَيُصْلِحْ بِأَلْسِنَتِكُمْ». وكما لم يرد في القرآن لفظ «مصلحة» على وزن «مفعلة»، كذلك لم يرد في الأحاديث النبوية. والذي حدث هو أن قدماء العلماء اشتقوا من الصلاح والاستصلاح مفهوم «المصلحة»؛ بمعنى «الفائدة» أو «المنفعة» المادية أو المعنوية؛ وكان ذلك بدءاً من القرن الثاني الهجري. وقالوا إن الاستصلاح في اللغة هو: طلب المصلحة، وأن المصلحة هي أثر الاستصلاح. وسبق أن بينتُ كيف أن قدماء العلماء ومحدثيهم قد أحالوا مهمة تحقيق المصالح العامة إلى ولي الأمر. وكان الإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ) هو أول من استعمل صيغة «المصلحة» - في أرجح الأقوال - واعتبر أن «المصلحة المرسلة» أصلٌ خامسٌ من أصول الفقه، يضاف إلى: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. ولا يعني هذا أن مراعاة المصلحة بهذا المعنى (المادي والمعنوي)، أو بهذا المعنى الأصولي؛ كانت غائبة عن اجتهادات الذين سبقوا الإمام مالك؛ وإنما قصدنا أنه هو الذي أصَّلها وعدَّها من مصادر أدلة الأحكام.

وبدخول المصلحة في الحقل الدلالي الأصولي: أعني أصول الفقه، ومقاصد الشريعة؛ دخلت أغلبية المعاني المرتبطة بكلمة المصلحة في نطاق مفهوم «اللذة» أو «الفرحة»، كما دخلت أغلبية المعاني المرتبطة بكلمة «المفسدة» في نطاق مفهوم «الألر» أو «الغم». ومن عادة الأصوليين أنهم يضعون المعنى في مرتبة متقدمة على اللفظ. وكان الاجتهاد الفقهي قد درج إلى ما قبل الإمام الغزالي (ت 505هـ) على المقابلة بين المصلحة؛ جلباً وحفظاً، والمفسدة؛

درءاً ودفعاً⁽¹⁾. وأكد المجتهدون على أن المصلحة كما تتحقق بتحصيل شيء محمود، فإنها تتحقق أيضاً بدرء شيء مردول.

وكان الإنجاز الكبير للإمام الغزالي في هذا الباب هو أنه أحدث نقلة نوعية في مسار الدرسين الأصولي والمقاصدي المتعلقين بالمصلحة؛ إذ خلّصها من محبس ثنائية «درء المفسدة وجلب المصلحة» الذي درج عليه المجتهدون من قبله. وأكد على أن معيار «المصلحة» هو: المحافظة على مقصود الشرع من الخلق. قال: «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... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»⁽²⁾. وأكثر ما يميز هذه الضرورات؛ هو أنها أقرب للملاحظة والقياس والمتابعة الميدانية؛ إذا قارناها بثنائية «الدرء والجلب» التي تتسم بدرجة أعلى من العمومية والتجريد.

ومنذ القرن السادس الهجري على الأقل شرع الأصوليون في استعمال مفاهيم جديدة ذات مضامين حسيّة ونفسية معاً؛ من أجل صقل تعريف «المصلحة». ومن هذه المفاهيم التي استعملوها: «اللذة»، و«الفرح»،

(1) لم يتناول بعض علماء الأصول موضوع المصلحة، بحجة أنه ليس من أصول مذهبهم، انظر مثلاً: محمد بن عبد الحميد الأسمندي الحنفي (ت: 552هـ)، بذل النظر في الأصول، حققه وعلق عليه ونشره لأول مرة، محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1412هـ/ 1992م).

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ (جدة: شركة المدينة المنورة للطباعة د. ت) ج 2/ 481 - 482.

أو ما يساوي «السعادة»، و«الألم» و«الغم»، أو ما يساوي «التعاسة». وسعوا لتوظيف تلك المفاهيم في إزاحة ما يحيط بمعنى «المصلحة» من التجريد والإطلاق والعمومية المفرطة.

قال الفخر الرازي (ت: 606هـ): «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم، أو ما يكون وسيلة إليه»⁽¹⁾. وقال أيضاً: «المصلحة: هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً. ثم قد يكون عقلياً، وشرعياً، ودينياً، ودنيوياً. ثم قد يكون مصلحة بذاته وأوصافه؛ كوجود الشمس والقمر والكواكب، وقد يكون مصلحة بمعنى اشتماله على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه. والمصلحة الشرعية: هي الوصف الذي يتضمن في نفسه، أو بواسطة، حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينياً كان ذلك المقصود، أو دنيوياً. ونريد بمقصود الشرع: ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه (...). وذلك كمصلحة حفظ النفوس، والعقول، والفروج، والأموال، والأعراض»⁽²⁾. وقال العز بن عبد السلام (ت: 660هـ): «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها... وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية...»⁽³⁾.

(1) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ/)، الجزء السادس، ص 240.

(2) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (طبعة دار الجيل، 1992م)، ص 52 - 53.

(3) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/ 1991م) ج 1، ص 10.

وتعمق الشاطبي (ت: 790هـ) في تأصيل مفهومي المصلحة والمفسدة من جهتي الوجود وتعلق الخطاب الشرعي بهما، ومما قاله أن: «المصالح المبتوثة في هذه الدار ينظر إليها من جهتين: جهة مواقع الوجود، وجهة تعلق الخطاب الشرعي بها. فأما النظر الأول فإن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة لا يتخلص كونها مصالح محضة. وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق (...).» كما أن المفساد الدنيوية ليست بمفسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللفظ ونيل اللذات كثير...»⁽¹⁾.

وتوارث العلماء مثل تلك الاجتهادات منذ القرن التاسع الهجري إلى اليوم؛ بعضهم يشرحها ويفصل مجملها، وبعضهم الآخر يوجزها ويكمل مفصلها. وجلهم لم يُضِف إليها اجتهادات جديدة ذات شأن⁽²⁾. وأضحت

(1) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، وعليه شرح الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، دت)، ج 2، ص 25، وللإلمام بما ذهب إليه الشاطبي في هذه المسألة انظر ما أورده في «المسائل»: من المسألة الخامسة، إلى المسألة الثامنة (ج/ 2/ ص 25 - ص 48).

(2) انظر نموذجاً من الأعمال الفقهية الأصولية يؤكد ما قلناه في كتاب: محمد أديب الصالح، مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط (الرياض: مكتبة العبيكان، 1423هـ/ 2002م) ص 287 - 324. وانظر أيضاً، حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة المتنبّي، 1981م)؛ حيث يستعرض براءة اجتهادات العلماء السابقين، لكن دون إضافة جديدة. وانظر أيضاً: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1425هـ/ 2004) مجلد 2 =

لدينا تركة كبيرة من الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم المصلحة؛ نجد أغلبها في كتب أصول الفقه، وفي كتب المقاصد العامة للشريعة أيضاً، ومنها: المصالح العامة، والكلية، والعاجلة، والآجلة، ومصالح الأحكام، والمصالح التحسينية، والمصالح الجزئية، والمصالح الحاجية، والمصالح الحسية، والمصالح الخالصة، والمصالح الراجعة، والمصالح الفاضلة، والمصالح الضرورية، والمصالح القطعية، والمصالح الكفائية، والمصالح المحضة، والمصالح المرجوحة، والمصالح المختلطة، والمصالح المرسلّة، والمصالح المركبة، والمصالح المفضولة، والمصالح العينية، والمصالح المعتبرة، والمصالح المعقولة، والمصالح المعنوية، والمصالح المكملة، والمصالح الوهمية، والمصالح الملقاة.

وأنت إذا أنعمت النظر في تعريفات المصلحة بتفريعاتها المتعددة عند كبار قدماء علماء الأصول المجتهدين من أمثال السالف ذكرهم؛ تأكد لك أنهم قصدوا الانتقال من مستوى التعريف الاسمي النظري، إلى مستوى التعريف الإجرائي العملي. والفرق بين هذين المستويين هو أن التعريف الاسمي يقف عند حدود المعنى النظري العام، أما التعريف الإجرائي فيأخذ المفهوم ليضعه في مرمى الملاحظة، ويجعله في متناول يد القياس والتقدير؛ أي إنه يبعده عن التجريد والمثال، ويقربه من التجريب والواقع. كما أن استعمالهم للمفاهيم ذات المضامين النفسية والحسية كان موفّقاً في الاقتراب من سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ فطلب اللذة وتجنب الأذى يُعدّ

= ص 154 - 156، حيث اكتفى كعادة المتأخرين بتلخيص أقوال الأصوليين في مسألة المناسب المرسل (أو المصلحة المرسلّة).

من أهم حقائق الفطرة الإنسانية، على نحو ما ذهبوا إليه قديماً، وهو ما أثبتته دراسات علم النفس الحديث أيضاً⁽¹⁾.

وبتتبع التاريخ المعرفي لمفهوم «المصلحة» يتضح أنه لم يمكث في حقوله الدلالية اللغوية والأصولية إلا قليلاً حتى دخل في الحقول الدلالية لما سماه قدماء العلماء: «السياسة الشرعية»؛ أي إلى ميدان عمل الدولة السلطانية، وولي الأمر فيها. وكان دخول «المصلحة» إلى ميادين «السياسة الشرعية» عبر أبواب كثيرة، كان أهمها باب «المقاصد العامة»، وباب أصولي آخر كبير عنوانه: «سد الذرائع وفتحها». وفي عمل سابق قُمتُ به⁽²⁾، اكتشفتُ أن قاعدة «سد الذرائع» كانت وليدة القرن الثاني الهجري، وأنها تمت وترعرعت في القرنين الرابع والخامس، واستدّ عودها وبسقت أغصانها في القرنين السابع والثامن، ثم واصلت مسير نموها عبر القرون من التاسع إلى الخامس عشر الهجري؛ حتى تحولت إلى طريقة تفكير؛ بل أضحت «نمط حياة عقلية وسلوكية»؛ تتشكل في ضوءها رؤية للعالم، وغلبت سلبياتها منافعها؛ إذ لا يكاد يفلت منها إلا القليل من العلماء المجتهدين. وكانت، ولا زالت، رعاية «المصلحة» في صلب التكوين المعرفي لقاعدة سد الذرائع؛ بما أن مقصدها الأساسي هو درء المفسدة وتحصيل المنفعة.

(1) انظر مثلاً: Fred Feldman, *Pleasure and the Good life: concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism* (New York: Oxford Un., (Press, 2004.

(2) إبراهيم البيومي غانم، مقاصد الخير وفقه المصلحة (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ومركز دراسات الشريعة الإسلامية، 1433هـ / 2012م)، بصفة خاصة من ص 48 إلى ص 76.

وعندما بدأ فقه «السياسة الشرعية» يتبلور في القرنين السابع والثامن الهجريين، كانت أزمة التقليد والجمود الفقهي قد احتدمت. ونهض بعض العلماء المجتهدين للعمل من أجل الخروج من تلك الأزمة، ولو بإحداث قطيعة منهجية مع فقه التقليد، وخاصة من حيث قواعد النظر الفقهي وآليات استنباط الفتاوى أو الأحكام القضائية ذات الصلة الوثيقة بالحقوق والمصالح الجماعية والفردية في الدولة السلطانية⁽¹⁾. وتجلت تلك المحاولات في النقد الميرير لأحوال القضاء والإفتاء الذي وجهه كل من ابن تيمية (ت: 728هـ)، وابن قيم الجوزية (ت: 751هـ). وقد ذهب كلاهما إلى وجوب تغيير منهجية الاستدلال المعتمدة في الإفتاء والقضاء كي تشمل أدوات جديدة إلى جانب «البينة واليمين» مثل: العرف، وقرائن الأحوال، والحجج والبراهين العقلية، والأمارات والعلامات الظاهرة⁽²⁾. وكانت العلة المحركة لهذا التوجه هي: فتح ذرائع المحافظة على المصالح والحقوق العامة والفردية. وحتى يصل فقه السياسة الشرعية الجديد إلى غايته، كان على علمائه الأوائل أن يكشفوا عن مواضع القصور التي أدت إلى جمود الفقه وتقليديته. واستخدموا في هذه المهمة أدوات كثيرة منها: القياس، والتأويل، وأطروحات «المقاصد العامة للشرعة»؛ تلك الأطروحات التي كانت آخذة في الازدهار في تلك الفترة نفسها؛ أي في القرنين السابع والثامن الهجريين، اللذين شهدا ظهور كتابات عديد من المجتهدين، ومنهم: الفقيه الشافعي عز الدين بن عبد السلام

(1) حول هذا الموضوع انظر أيضاً: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي 1418هـ/ 1997م) ص 52 - 58.

(2) للتفصيل انظر، ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت) ج 1/ ص 19.

(ت 660هـ)، والفقيه المالكي شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ)، ثم من بعدهما الفقيه المالكي أبو إسحق الشاطبي (ت: 790). وترسخ فقه السياسة الشرعية ضمن إطار مقاصدي عام، ولكن جرى توظيفه في ترسيخ استبداد الدولة السلطانية، وبقي الحال على هذا المنوال في الدولة الحديثة. وقام هذا الإطار المقاصدي على ثلاث دعائم كبرى هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب إقامة العدل، ولزوم رعاية المصلحة؛ عامة كانت أو خاصة⁽¹⁾.

والإمام، أو ولي الأمر، هو المنوط به تفعيل هذه الدعائم عملياً من خلال السياسات والاختيارات والمؤسسات التي تنظم شؤون الأمة وترعى مصالحها. وكانت تلك نقطة فارقة في مسار تشييد ما سماه المتأخرون في كتب السياسة الشرعية: «سلطة ولي الأمر»، أو «سلطة الدولة». صحيح أن الأحناف قبل ذلك كانوا قد ذهبوا إلى تفويض الإمام في بعض المصالح؛ لكنه كان تفويضاً أقرب إلى القيد على سلطة الإمام منه إلى إطلاق العنان له يفعل ما يشاء؛ بحيث لو رأى الجمهور، أو رأّت الأغلبية مخالفة الإمام للمصلحة، جاز لهم مخالفة أمره وعدم طاعته. أما التوجه الجديد في فقه السياسة الشرعية ابتداءً من القرنين السابع والثامن الهجريين فإنه ترك للإمام السلطة المطلقة في تقدير «المصلحة العامة»، ولم يحدد الموقف فيما لو خالف الإمام المصلحة كما يراها الجمهور أو كما تراها الأغلبية.

(1) انظر في تحليل هذه المسألة بصفة خاصة: هاني عبادي محمد سيف المغلس، الطاعة السياسية: دراسة لتطور وإشكاليات المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي (رسالة ماجستير. غير منشورة - قسم العلوم السياسية / كلية التجارة - جامعة أسيوط. 1431هـ / 2010م) ص 308 وما بعدها.

والذي حدث هو أن «سلطة ولي الأمر» واختصاصه بتقدير المصلحة ورعايتها، هي التي هيمنت على مجمل فقه السياسة الشرعية. وأضيفت قاعدة «سد الذرائع» إلى: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة العدل، ورعاية المصلحة؛ ليصبح لفقه السياسة الشرعية أربع دعائم؛ كلها أسهمت في تعزيز «سلطة ولي الأمر». وبظهور الكتب المرجعية الكبرى في فقه السياسة الشرعية مثل: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، والطرق الحكيمة في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية⁽¹⁾؛ كان ملفتاً للنظر في هذا السياق أن مؤلفات المجتهدين؛ أصوليين وفقهاء، قد خلت، أو كادت، من مناقشة قاعدة سد الذرائع في مجال «المصالح العامة» أو المنافع العمومية» للأمة؛ بينما انخرط هؤلاء وأولئك في مناقشة هذه القاعدة في المسائل الجزئية والفرعية الحياتية، وبخاصة في أبواب العبادات، وبدرجة أقل في مسائل المعاملات والجنايات، وأقل منها في مسائل الأعراف والعادات. وأما في مسائل الجزاءات والعقوبات الجنائية، فالتعرض لسد الذرائع لا يكاد يُرى بالعين المجردة في تلك المراجع. والأمثلة النادرة في هذا الباب وردت من باب الاجتهاد في «فتح الذرائع»، وليس من باب «سدها»؛ على نحو ما غلب على الأبواب الأخرى.

(1) ظهرت قبل كتابي ابن تيمية وابن قيم الجوزية كتابات تأسيسية في فقه السياسة العامة، وما نسميه القانون الدستوري، ومنها كتاب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي الشافعي (ت 450هـ)، وكتاب: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء الحنبلي (ت: 458هـ). ولا مجال هنا للتوسع في تحليل مسار هذه الكتابات، وما كان قبلها من كتابات الحكمة السياسية أو مرايا الأمراء، وما تلاها من كتب السياسة الشرعية التي أشرنا إلى نموذجين منها.

والملفت هنا هو أن «السلطان» (الدولة) في معظم الحالات، أو «القاضي» في بعض الحالات؛ هو الذي رخص له أولئك المجتهدون - من باب فتح الذرائع - أن يتصرف في قضايا الجنايات، على ما يظهر من الأمثلة التي ضربوها في كتبهم. وأكثر هذه الأمثلة شهرة ما قال به المالكية من أن لولي الأمر «التعزير» الشديد في أمور ليست فيها حدود منصوصة، ولو أتي التعزير على نفس المتهم. قال خليل في المختصر: «وعزَّر الإمام لمعصية الله، أو لحق آدمي؛ حبساً ولوماً، وبالإقامة، ونزع العمامة، وضرب بسوط، أو غيره وإن زاد على الحد أو أتي على النفس»⁽¹⁾.

وتدل مثل هذه الحالات على ميل جارف نحو فتح باب الذرائع على مصراعيه للسلطان (ولي الأمر) كي يفعل ما يراه من منظوره الأمني، «حتى لو تجاوز الحد وأتى على النفس»، على ما جاء في مختصر خليل مثلاً.

والذي حدث هو أن نظرية سلطة ولي الأمر ظلت تتدحرج عبر العصور إلى أن استقرت في مجلة الأحكام العدلية التي نصت في مادتها رقم/ 58 على أن: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة». وجاء في شرح هذه المادة أنه: «لما كان لإمام المسلمين ولاية نظارة على عموم الرعية في الأمور العامة، كان تصرفه على الرعية منوطاً بالمصلحة، ولهذا يجب أن تكون أوامر السلطان وأولي الأمر والنهي موافقة لمصالح الرعية؛ لأن السلطان إنما أعطي السلطة

(1) العلامة خليل بن إسحق الجندي (ت: 776هـ)، مختصر العلامة خليل، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ، 2005م)، ج 1/ ص 246. ومما أورده الشيخ خليل أيضاً قوله: «ومما جرى عليه عمل القضاة من أنواع التعزير، ضرب القفا مجرداً عن ساتر بالأكف». ج 2/ ص 145.

من الله تعالى لأجل صيانة دم عباده ووقاية عرضهم وأموالهم...»⁽¹⁾. صحيح أن الممارسة الفعلية للسلطة اقتضت وجود هيئات استشارية، ومرجعيات فقهية وإفتائية، ومجالس شبه نيابية في المراحل المتأخرة من العهد العثماني؛ إلا أن «ولي الأمر» ظل محتفظاً بصلاحيات واسعة في تقدير مصالح الأمة ورعايتها، دون أن تتطور آليات للرقابة عليه، أو لمراجعته ومحاسبته في حال أخطأ التقدير أو التقرير.

وزاد على سوء الممارسة، انسحاب أغلب العلماء من ساحة الاجتهاد في قضايا المصالح العامة للأمة، وركونهم إلى الموروث المنحدر من فقه السياسة الشرعية؛ وهو الموروث الذي ألقى عبء التفكير في المصلحة العامة والتقرير فيها على «ولي الأمر». وقد سبقت الإشارة إلى أن بعض العلماء المحدثين اختاروا هذا الاختيار ومنهم على سبيل المثال: الشيخ وهبة الزحيلي⁽²⁾، الذي ذهب إلى أن «باب سد الذرائع هو أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شئون الأمة. وأن كل ما يدخل في عداد المصلحة العامة أو المفسدة العامة هو من اختصاص «ولي الأمر»، وليس للمجتهد الأصولي أو الفقيه دخل في تقدير هذه ولا تلك؛ باعتبار أن هذا عمل من أعمال السياسة الشرعية.

وحب الحصيد هنا هو: أن المصلحة العامة - تحديداً - باتت منذ زمن

(1) سليم رستم باز اللبناني، شرح المجلة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، طبعة ثالثة مزينة ومنقحة، 1406هـ / 1986م) ص 43.

(2) وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ / 1999م) ص 65.

مبكر في مركز فقه السياسة الشرعية باعتبارها «عين العدل وجزءاً من الشرع». وبمرور الزمن، وبحكم ما للإمام أو «ولي الأمر» من ولاية عامة على الأمة؛ آلت إليه عملية تقدير المصلحة العامة ورعايتها، دون أن تتطور عملية محاسبته، ومعاقبته إن ثبت خطؤه، ولم تنشأ سنة حسنة مؤداها «التنازل عن السلطة سلمياً» رعاية للمصلحة العامة؛ بل إن ولادة الأمر لم يتورعوا في كثير من الأحيان عن التضحية بالمصالح العامة في سبيل بقائهم في السلطة واستئثارهم بها.

ثانياً: معايير «المصلحة العامة» ومواءمات السياسة

باستذكار طريقة الأصوليين في تعريف «المصلحة»؛ يتبين أنها إما أن تكون عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرّة. ومقياس المنفعة كما سبق هو: اللذة، أو الفرح. ومقياس الضرر هو: الألم، أو الغم. وبما أن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق؛ فلا بد أن تكون على هذا الوجه أبدية، وكلية، وعامة في جميع أنواع التكليف، والمكلفين، وجميع الأحوال⁽¹⁾. وحدّ المصلحة بالعرف هو أنها «السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع؛ كالتجارة المؤدية للربح. أما حدّها بالشرع فهو أنها «السبب المؤدي إلى مقصود الشارع: عبادة، أو عادة»⁽²⁾.

هذا جملة ما ذهب إليه قدماء الأصوليين في تعريف المصلحة. وتابعهم على

(1) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1 / 37.

(2) نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ / 1993م) ص 25.

ذلك محدثوهم. ولكن الإمام الغزالي انفرد من بين القدماء بتقسيم المصلحة إلى: عامة؛ وهي التي تشمل الخلق كافة، ومصلحة الأغلب؛ وهي تضم فئة أو مجموعة كبيرة من الأمة، ومصلحة شخص معين في واقعة نادرة. وعندما طالعْتُ هذا التقسيم عند الغزالي غمرتني الفرحة بقرب الوصول إلى ما أبحث عنه. ولكن سرعان ما تبددت هذه الفرحة على وقع الأمثال الشارحة التي ساقها الغزالي على كل نوع من أنواع المصلحة. فمثال المصلحة العامة عنده هو: «قتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره»، و«قتل الزنديق المستر بعد التمكن منه، وعدم قبول توبته». أما مصلحة الأغلب فمثالها عنده هو: «تضمين الصناع، فالتضمين به مصلحة لعامة أرباب السلع، فليسوا هم كل الأمة ولا كافة الخلق». ومثال المصلحة الخاصة النادرة هو: «فصل نكاح زوجة المفقود، وانقضاء عدة مَنْ تباعدت عدتها بالأشهر»⁽¹⁾. ولما كان «المثال الشارح» كاشفاً عن لب المعنى المراد؛ فإن إدامة النظر في نوعية هذه الأمثلة التي ساقها الغزالي تكشف عن أنها قيدت دلالات التقسيم الذي اقترحه، وقزمته عوضاً عن أن تسهم في فتحه على آفاقه الأوسع، وخاصة أن مقلدي الأصوليين ومحدثيهم تعاقبوا على نقل تلك الأمثلة دون تجديدٍ له شأن يُذكر فيها.

ومن بين مُحَدِّثِي الأصوليين انفرد الشيخ محمد مصطفى شلبي بتقسيم المصلحة إلى «ثابتة» على الدوام وفي كل مكان، و«متغيرة» بتغير الزمان والبيئات والأشخاص. ورتَّبَ الشيخ شلبي، على ذلك نتيجة بالغة الأهمية وهي: تقديم المصلحة المتغيرة على النص والإجماع في أبواب المعاملات

(1) أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م) ص 210، وانظر له أيضاً: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج/ 2، ص 498 - 502.

والعادات. وخلاصة حجته هنا هي: أن أهل كل زمان أدرى بشئون دنياهم عملاً بالحديث الشريف المشهور في هذا الباب، مع بقاء تقديم النص والإجماع في أبواب العبادات لأن مصالحها ثابتة⁽¹⁾. وقد حاول د. حسين حامد حسان تفنيد ما ذهب إليه الشيخ شلبي، ورد ما ذهب إليه بأن فرق بين: مناط الحكم الشرعي، والحكم الشرعي في ذات نفسه. وانتهى إلى أن ما يتغير هو مناط الحكم، وأن الحكم الشرعي ثابت لا يتغير. وساق حججاً منطقية وأصولية تؤيد رأيه، وضرب أمثلة شارحة لما رآه⁽²⁾. ولكن ما انتهى إليه كلاهما، ظل يدور في مجمله في «البيت الأصولي المغلق»، وفي إطار المصالح الفردية في المعاملات والعادات؛ دون المصالح العامة والمشاركة، التي يستأثر ولي الأمر (الدولة) بتقديرها. ولم تتطور لدى أيهما قسمة المصالح إلى «ثابتة» و«متغيرة» لتصل إلى تصنيف القيم العليا باعتبارها مصالح ثابتة واجبة التحقيق، وملزمة للدولة وجميع سلطاتها، والنظر إلى المصالح المشتركة، والمنافع العامة؛ باعتبارها أهدافاً كبرى يقع على الأمة والدولة معاً مسؤولية تحقيقها. وهذا ما اجتهدت فيه، وذهبت إليه هنا.

ولأهمية ما انتهى إليه الشيخ شلبي من زاوية التجديد الأصولي وارتباطه بوظائف الدولة الحديثة في تقدير المصلحة العامة؛ فإنني سجلتُ هنا مزيداً من التأملات فيما قدمه بخصوص «تعليل الأحكام الشرعية» بالحكمة؛ وهي

(1) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد (القاهرة: دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ / 1981م) ص321.

(2) حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية. د. ت) ص15، 16.

المصلحة، وفي شأن تقدير هذه «المصلحة». وكيف ربط هذا كله بمعطيات الواقع المعاصر لمجتمعات الأمة الإسلامية، وأزمات الإنسان المعاصر على وجه العموم.

برهنَ الشيخ شلبي، على جواز تعليل الأحكام الشرعية بالمصلحة. وتابع قدماء الأصوليين في التأكيد على أن الحكمة هي المقصد، وأن المقصد هو المصلحة باعتبار أن مدار أحكام الشريعة هو: رعاية المصالح، ودرء المفساد.

ونعى الشيخ على المتأخرين موقفهم الرافض للتعليل بالمصلحة من باب سد ذرائع تضييع الأحكام الشرعية. وأوضح أن موقف هؤلاء لير يثمر سداً للذريعة ولا عملاً بالشريعة. وأوضح أيضاً أن سد الذرائع نوع من المصلحة وليس قسماً من الذريعة. وإن المصلحة المتنازع عليها وامتنع التصريح بها سداً للذريعة أدت في الواقع إلى «عزل الشريعة عن خلق الله، لما وجدوا جمودها، وعدم مسيرتها للزمن، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عندما روي أئمتهم في كل شيء،....، فتحللوا (الناس) منها إلى القوانين الوضعية»⁽¹⁾. كما أدى موقفهم إلى قفل باب الترقى في وجه الأمة بمنعهم من تحصيل مصالحهم، وفتح باب الطعن على الشريعة. وقال - وكأنه يصف بعض ما يحدث اليوم في أكثر من بلد من بلدان الأمة الإسلامية - «ومع أن منع العمل بالمصلحة لير يحقق المقصود منه، فقد كان عند كل ظالم مستهتر من يمهّد له الطريق إلى رغبته ممن انتسب إلى الفقه باسم الشريعة»⁽²⁾.

(1) محمد مصطفى شلبي، تعليل، مرجع سابق، ص 383. وما ذكره الشيخ شلبي، هو نص ما ذهب إليه ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية.

(2) المرجع نفسه، ص 383.

ومع أهمية اجتهاد الشيخ شلبي وجهده النقدي وتجديده في هذا الموضوع، إلا أنني لأوافق الرأي فيها استنتجه من أن رفض المتأخرين من الأصوليين للأخذ بالتعليل بالحكمة (المصلحة)، - على النحو الذي شرحه في رسالته - هو الذي أدى إلى عزل الشريعة عن خلق الله، وقفل باب الترقى في الأمة. فهذا الاستنتاج لا يؤيده ما كان عليه الحال في الدولة السلطانية، ولا يؤيده أيضاً ما آل إليه الحال في واقع الدولة الحديثة وحاضرها الذي لا يخلوا من المجتهدين والمجددين.

في الماضي؛ أحوال قدماء الأصوليين إلى الإمام النظر في عموم مصالح الأمة. وقد سبق بيان الظروف التي ألجأتهم إلى ذلك وإلى إقالة أنفسهم وعموم الأمة من ورائهم من كل ما له صلة بالقرارات الكبرى في المجال العام، واعتبروا هذا هو «مجال السياسة الشرعية» الذي لا مدخل لهم فيه، ولا لعموم الأمة. وكان خطأهم أنهم اعتبروا الإمام (حتى بافتراض أنه جامع لشروط الإمامة المعتبرة شرعاً) هو صاحب الاختصاص وحده في تقدير المصالح العامة ورعايتها عملياً. والذي حدث هو أن التزام «الإمام» بمعايير المصلحة العامة التي أرساها الأصوليون كان أقل بكثير من توقعاتهم. وهم لم يطوروا طريقة عملية لكيفية محاسبته وتحميله المسؤولية عن تضییع مصالح الأمة في حال تفریطه في العمل بتلك المعايير، أو تقصيره في تطبيقها. بل ظهر منهم من سوغ له عدم الالتزام بتلك المعايير حتى لو أهدرها بالجملة.

أما في واقع الأمة وحاضرها؛ فليس «عزل الشريعة عن خلق الله وقفل باب الترقى - بتعبير الشيخ شلبي - وليد جمود الرافضين للتعليل بالمصلحة، ولا لتقليديتهم فحسب. لأن حكماً كهذا يعني أنهم وحدهم وبإجماع آرائهم

هم أصحاب القول الفصل في هذا الموضوع، وأن الدولة السلطانية، والدولة الحديثة كلاهما بريئتان مما جرى. وهذا غير مطابق للواقع؛ إذ إن المصالح العام منها والخاص، كانت ولا تزال، بالغة التعقيد والتركيب في واقع مجتمعات جميع الأمم، ومنها أمتنا. فهناك مصالح عامة تخص كل مجتمع، وأخرى مشتركة تخص عموم مجتمعات الأمة الإسلامية في جملتها، إضافة للمصالح الخاصة والفردية. وهناك مؤسسات رسمية مسئولة عن رعاية هذه المصالح تقديراً وتنفيذاً ومراقبة ومحاسبة، ولو من الناحية الرسمية أو الدستورية والقانونية على الأقل، وكانت الدولة السلطانية تتحمل قسماً من هذه المسؤولية، كما تتحملها الدولة الحديثة. ثم لو كان الأمر متوقفاً على وجود اجتهاد أصولي أو فقهي عام يقول بوجوب التعليل بالحكمة والمصلحة، فقد فعل هذا الشيخ شلبي نفسه على أحسن ما يكون في وقته، وفعله آخرون كثيرون غيره من قبله ومن بعده⁽¹⁾؛ ومع هذا ظلت المشكلة وبقيت الشكاية! ولابد إذن من البحث عن أسباب أخرى تفسر «عزل الشريعة عن خلق الله» وقفل باب ترقى الأمة، وعدم الالتزام العملي بمعايير المصلحة وضوابطها الشرعية.

وبعد أن دققتُ وروأتُ في هذه المسألة، وجدت أن من أهم هذه الأسباب الآتي:

1- الانفصال والنخام في إدراك المصالح بين طريقة الأصوليين والفقهاء وطريقة السياسيين من أهل الحكم والإدارة العامة. وانفصال طريقة هؤلاء وأولئك عن طريقة علماء الاجتماع والفلاسفة وعلماء الكلام.

(1) راجع في ذلك عرضاً موجزاً في: إبراهيم البيومي غانم، قراءة جديدة في رسالة تعليل الأحكام للشيخ شلبي، جريدة الحياة اللندنية، 8/ 11/ 2014م.

فلكل منهم عالمه الخاص المنغلق عليه. ولا توجد بينهم قواسم مشتركة، ولا أطر مؤسسية تؤلف بين آرائهم، ولا جسور انتقال تسمح بالغدو والرواح بين حقولهم المعرفية والتطبيقية؛ حتى صار أغلب حصيد علمهم «غير نافع».

2- أن النظر الأصولي ما عاد يكفي وحده في تعريف المصلحة تعريفاً إجرائياً في واقع المجتمع المعاصر؛ ولا سيما فيما يخص تمييز ما هو «مصلحة خاصة» عما هو «مصلحة عامة». وما عادت الفائدة العملية لهذا النظر تتخطى مستوى المرجعية النظرية؛ وهو مستوى يكاد يكون بديهياً ومنطقياً. وما علينا إلا أن نرجع البصر كرتين في مجمل ما أنتجته اجتهادات الراسخين من قدماء الأصوليين ومحدثيهم في هذا الباب⁽¹⁾؛ حتى يتبين أن المضمون العملي الميداني ضئيل جداً، ولا تكاد تنزل اجتهاداتهم من عليائها النظري إلى أرض الواقع وتعقيداته. وهذا من موضوعات الاجتهاد والتجديد المطلوب اليوم قبل الغد.

3- الاستبداد السياسي والاحتكار والإقصاء الذي مارسته الدولة السلطانية، وتمرسه الدولة الحديثة على نطاق أوسع وأشد قسوة تجاه

(1) يقول الإمام الشاطبي وهو من الأصوليين الراسخين في هذا العلم: «فهم المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادة»، انظر: الموافقات، مرجع سابق، ج 2/ ص 26. ولا يختلف الأصوليون في مجملهم عما ذهب إليه الشاطبي في كيفية تعيين المصلحة من حيث التأكيد على الاحتكام إلى «العرف»، و«العادة» بصورة مجملة، دون إشارة إلى الجهة المنوط بها مسئولية إصدار القرار النهائي بغلبة المصلحة أو المفسدة؛ فيما عدا ما استنتجناه من أنهم أحالوا هذه القضايا برمتها إلى «ولي الأمر».

أغلب جميع فئات الأمة وجماعاتها، واعتمادهم على خبراء ومستشارين لا صلة لهم بتلك المرجعيات الأصولية (وأعداء لها أحياناً)، وأخذهم بسياسات تقرب أهل الثقة، وإبعاد أهل الخبرة، وإقصاء أصحاب الرأي المخالف. ويؤدي الاستبداد السياسي إلى تهيئة المناخ المناسب والمريح لنمو الفساد والمظالم، والتساهل في الشورى، والتحلل من معايير المصالح المعتبرة؛ عامة وخاصة.

تلك الأسباب مجتمعة - إلى جانب أسباب أخرى - هي ما أسهم في تجسيد المعايير الشرعية الأصولية، وتعطيل فائدتها في التعرف على المصلحة ورعايتها. ولهم تسهم الاجتهادات الجديدة للأصوليين المحدثين في حل هذه المشكلة، رغم شروحاتهم البارعة، وأمثالهم الواضحة.

نجد - على سبيل المثال - الشيخ عبد الوهاب خلاف (1305 - 1375 هـ / 1888 - 1956 م)، وهو أصولي معاصر؛ قد جاء بأمثلة شارحة غاية في البيان لمعنى المصلحة المرسلّة، ومنها: ضرب النقود، وإبقاء الأرض الزراعية في البلاد المفتوحة في أيدي أهلها، وفرض الخراج عليها. وانتهى إلى أن شروط تطبيق هذا النوع من المصالح (المرسلّة، أو المطلقة) ثلاثة، وهي: أن تكون حقيقية وليست موهومة، وأن تكون عامة وليست شخصية؛ أي تجلب نفعاً لأكبر عدد ممكن من الناس، أو تدفع ضرراً عنهم، وليس لمصلحة فرد أو أفراد قلائل مثل أمير أو عظيم، وأن لا يعارض التشريع لهذه المصلحة حكماً أو مبدأً ثبت بالنص أو الإجماع⁽¹⁾. نعم؛ هذا النوع من الأمثال الشارحة

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: دار القلم، الطبعة العاشرة، 1392 هـ / 1972 م). ص 84، وص 87.

يقع في نطاق المصالح العامة «المتغيرة» للمجتمع، ولكن الشيخ لم يتطرق كأسلافه من الأصوليين لبيان الجهة المنوط بها عملية التأكد من توافر تلك الشروط، ولا هو بَيَّنَّ موقف الدولة ومؤسساتها، ولا الأدوات التي يتعين استخدامها، وكأن هذه المسائل الخطيرة بدهية أو لا تستحق النظر، أو ليست من اختصاصه.

والشيخ البوطي (1347 - 1434 هـ / 1929 - 2013 م) وهو أصولي معاصر آخر؛ قد بذل جهداً معتبراً في صوغ «ضوابط المصلحة»، ووضعها في خمسة ضوابط هي: عدم مخالفتها لمقاصد الشرع، ولا للكتاب، ولا للسنة، ولا للقياس الصحيح، وعدم تفويتها مصلحة مساوية لها أو راجحة عليها. وناقش مسألة: تفاوت المصالح في الأهمية مناقشة جادة وجديدة. وانتهى إلى أن المصالح تتفاوت في أهميتها من حيث: موضوعها، ومقدار شمولها، وإمكانية التأكد من نتائجها أو عدمه⁽¹⁾، ولكنه لم يشر ولو إشارة عامة إلى مسؤولية الدولة وسلطاتها في تحقيق هذه المصالح. وتهمننا الأمثلة التي أوردها بشأن «شمول المصلحة»، ومنها: ترجيح الانتفاع العام بالكلاً والماء الواقعين في أرض غير مملوكة على احتياز الفرد لها. وترجيح الانشغال بتعليم شرعي على الانشغال بما وراء المفروض من نوافل العبادات. وترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيف على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما لأن الأولى أعم وأشمل⁽²⁾. وما ذكرناه بشأن الأمثال التي ساقها الشيخ خلاف ينطبق على ما ساقه الشيخ البوطي، فيها

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393 هـ / 1973 م)، ص 18.

(2) المرجع السابق، ص 252 - 253.

عدا مثال «ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة حرية الرأي والكتابة؛ فالتعارض بين هاتين المصلحتين في رأيي موهوم؛ إذ لا أعم ولا أشمل ولا أنفع من حرية الرأي والكتابة؛ حيث يصحح الرأي الرأي الآخر، ويصوب خطأ الكتابة كتابةً أخرى مثلها أو أحسن منها. أما الذهاب إلى ما ذهب إليه الشيخ البوطي بمثاله الشارح فقد يفهم منه (دون أن يقصد هو بالضرورة): تمكين سلطة الاستبداد السياسي، وشرعة قيامها بمصادرة الحريات العامة، وفي هذه المصادرة تضييع للمصالح الكبرى للأمة. ومن أهمها: «الحرية».

وما آل إليه أمر المصلحة العامة من سوء في التقدير، وكوارث وقعت للأمة ولا تزال تقع بسبب انحصار هذا التقدير في يد «ولي الأمر» في الدولة السلطانية؛ حسب تسمية بعض قدماء الأصوليين ومتأخريهم؛ أو «القائد الملهم»؛ حسب تسمية كثير من الإعلاميين وصناع الرأي المعاصرين، أو في يد فئة قليلة محتكرة للسلطة والثروة؛ حسب التحليل الاقتصادي السياسي الحديث؛ كل هذا يفترض تجديد الاجتهاد في مسألة المصلحة برؤية تستوعب متغيرات الواقع وتواجه تحدياته.

وبتدقيق النظر وإدامته في الواقع المعاصر في مجتمعات الأمة، يتبين بجلاء أن الإسهام الأكبر في تعيين مفهوم «المصلحة العامة»، أو «الكبرى» أضحى من اختصاص مؤسسات رسمية وسلطات عامة في الدولة الحديثة؛ وبخاصة سلطتها التنفيذية التي تغطي بقوة الأمر الواقع على بقية السلطات والمؤسسات. وما عاد للخطاب الشرعي الأصولي أو الفقهي من مستمعين أو متبعين أو متأثرين به من غالب رجال الحكم والسياسة وإدارة الشؤون

العامة. هذا ما يشهد به واقع الحال؛ الذي يشهد أيضاً بأن «المصلحة» باتت هي المفهوم الأساسي في علم السياسة الوضعي في الحضارة الغربية الطاغية، وأن علم الأخلاق الوضعي والعقلانية الحديثة - كذلك - باتت المرجعية المعرفية أو الفلسفية لتعريف المصلحة، وليس «النص»، ولا «مقاصد الشريعة»، ولا ما هو معتبر، أو ما هو مهدر، أو ما هو خال من هذا ومن ذاك، أو غير ذلك من العدة المفاهيمية التي يستخدمها الأصولي وهو ينظر في علمه الراسخ الموروث؛ بينما الواقع من حوله يجري في مسالك أخرى ولا يدري عنها شيئاً له قيمة.

معيار الأخلاق في العقلانية الحديثة هو «المنفعة واللذة»، وليس وراءهما شيء. هذا المعيار الذي لا يفرق بين المصلحة والأخلاق يتناقض مع المعيار الأصولي للمصلحة. لأن مما يترتب على ذلك أن اللذة - وما يسببها - هي «الخير»، وأن الأثر وما يسببه هو «الشر»، وأن كل نفع فضيلة وكل ضرر رذيلة. والمصلحة وحدها بهذا المعنى هي المحرك للسلوك الإنساني كما ذهب ديتريش فون هولباخ⁽¹⁾. كما أن اللذة والأثر، هما السيدان وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا كما يقول بنتام⁽²⁾، وهذا كله يتناقض مع المعايير الأصولية للخير والشر والمنفعة واللذة، ومن ثم «المصلحة». وربما هذا ما دفع الرئيس علي عزت بيجوفتش، إلى التبرم مما آل إليه الأمر في الفلسفة المعاصرة عامة، ووصفها بأنها «أناية مهذبة». وأكد على أن صوغ «مصلحة مشتركة» بمعايير

(1) Holbach, Paul Henri Third, baron d', 1723-1789: The system of nature, or, Laws of the moral and physical world; Diderot, Denis, 1713-1784; Robinson, H. D. Published 1835.

(2) Jeremy Bentham; An Introduction to the principles of morals and Legislation (Batoche Books, Kitchener 2000) see, pp31-35

هذه المرجعية التي تختزل الأخلاق في المصلحة، لا يمكن أن تكون عامة أو شاملة، لأنها قد تستدعي استغلال أو استبعاد مجموعة أو فئة أو طبقة أو شعب آخر، وفي هذه الحالة تأخذ المصلحة شكلاً إجرامياً صريحاً⁽¹⁾. وبسبب هذا التحيز، فليس ما يمنع من تأليه «المصلحة العامة»، أو «الدولة»، بحسب رأي تولستوي⁽²⁾. وهذا كله مما تحرمه المرجعية الإسلامية ولا تجيزه المعايير الأصولية للمصلحة العامة.

وحب الحصيد هنا هو: أن واقع الحال في مجتمعات الأمة يشير إلى أن تعيين المصلحة وخاصة إذا كانت عامة، أو كبرى؛ مسؤولية مؤسسات عامة حديثة، يغلب عليها الاستبداد والاحتكار السلطوي، وأن الإطار المرجعي السائد والغالب لم يعد هو الإطار الأصولي بمعاييره المعروفة في تحديد المصلحة. وما تمس الحاجة إليه حقاً هو: تجديد الاجتهاد في إدراك «المصالح العامة» للأمة. وأن الاجتهاد الجديد في هذا الموضوع يتطلب أول ما يتطلب: بذل النظر في أكثر من اتجاه معرفي، وعدم قصره على جملة ما انتهى إليه العقل الأصولي من تقسيمات وتحديدات للمصلحة؛ لم تنل فيها المصلحة العامة أو الشاملة نصيباً مساوياً لأهميتها الكبرى في الواقع.

وما أقترحه اجتهاداً - وقد سبق التنويه إليه - هو أن المصالح الكبرى للأمة تنقسم إلى قسمين: قسم «المصالح الثابتة»،⁽³⁾ ورعاية هذه المصالح

(1) علي عزت بيجوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس (بيروت: مؤسسة بافاريا، 1414هـ / 1994م). ص 205.

(2) Leo Tolstoy: «The Christian Teaching», ed. Leo Wiener, vol. 22: The Complete Works of Count Tolstoy (New York: AMS Press. 1968).

(3) كنت قد دَوَّنتُ تقسيم المصلحة إلى «ثابتة»، و«متغيرة». ثم ابتهجْتُ عندما وجدتُ =

واجبة وجوباً كلياً، وعاماً وأبدياً. ويشمل هذا القسم: الكرامة، والحرية، والعدالة، والسلم العام. وهذه المصالح في مجموعها هي مصالح «معنوية» ابتداءً، وتؤدي إلى مصالح مادية بالترتبة، ويقع على الدولة العبء الأكبر في رعايتها، مع مشاركة المؤسسات الأهلية أو المجتمعية الحرة. وقسم «المصالح المتغيرة»، ورعايتها واجبة أيضاً وجوباً كلياً وعاماً، ويتوقف وجوبها على وجودها وعدمها. ويشمل هذا القسم وفق معطيات واقع مجتمعات الأمة المعاصر: التحرر من الاستعمار، والوحدة، والدفاع المشترك والأمن الجماعي، ومحاربة الفساد والاستبداد والعنف، ويتعين أن تتقاسم الدولة مع المجتمع أعباء تحقيق هذه المصالح. والطريق الرئيسي لمعرفة هذه المصالح الكبرى المتغيرة هو: «الرأي العام» الذي يعبر عنه السواد الأعظم من الأمة، وتمثله مؤسسات قانونية منتخبة، في كل عصر ومصر بوعي وبحرية، إضافة إلى الوسائل الأخرى التي سبقت الإشارة إليها.

ثالثاً: المصالح الكبرى / العامة الثابتة للأمة

لا تتضمن اجتهادات قدماء الأصوليين ومحدثيهم ما يفيد أنهم اجتهدوا في تأصيل مفاهيم / قيم: الكرامة، والحرية، والعدالة، والسلم العام؛ اجتهدوا يصل بهذه المنظومة من المصالح المعنوية (مجتمعة) إلى مستواها الإنساني

= في رسالة الشيخ شلبي تقسيماً للمصلحة إلى «ثابتة»، و«متغيرة»، وقلت ها قد وجدت ما يعزز هذا التقسيم الذي ظننت أنه غير مسبوق. ولكن سرعان ما عدت كما كنت؛ حيث وجدت الشيخ شلبي يقصد بالمصالح الثابتة «مصالح العبادات»، وبالمصالح المتغيرة «مصالح المعاملات والعادات». والعبادات مصالح كبرى لا ريب، وكان قدماء العلماء من أمثال الماوردي يسمونها «الخطط الدينية»، ولكنها ليست موضوع بحثنا هنا.

العام الذي تشير إليه سياقات ورودها في نصوص القرآن والسنة الصحيحة⁽¹⁾. وهي سياقات تؤكد في مجملها على أن هذه المصالح فطرية وإنسانية عامة، وأنها تشكل أصول الرؤية الإسلامية للعالم⁽²⁾، وتدخل في صميم الرسالة العالمية التي كُلفت الأمة بحملها وأدائها بما يحقق مصالحها ومصالح بقية الأمم؛ ليتحقق معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

- (1) قصدتُ عدم اجتهادهم في تلك القيم بجملتها كمنظومة متكاملة، وإلا فإنهم تناولوا موضوع الكرامة مثلاً في مباحث متفرقة منها مباحث الحق حيث توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التخييري وهي توضح أساس الحريات، ومباحث الحكم الاقتضائي التي توضح الواجبات. ولعل المطلوب هو تجميع هذه المفردات والعناوين في سياق منظومة واحدة، حتى يتمكن من تظهير الرؤية الإسلامية المتكاملة لمفهوم الكرامة الإنسانية بأبعادها المختلفة. انظر: محمد محفوظ، مفهوم الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم، مجلة الكلمة العدد 69 - السنة 17 - خريف 2010م 1431هـ.
- (2) حاولتُ في عمل سابق بعنوان «مقاصد الدعوة العامة والدعوة الخاصة»، أن أميز بين مستويين من مستويات «الدعوة»: المستوى الأول هو الدعوة العامة؛ وهي تتجه إلى غير المسلمين ومحورها منظومة القيم الإسلامية العليا التي تشكل رؤية للعالم بمعايير المرجعية الإسلامية، وتشتمل على قيم: الحرية، والعدالة، والكرامة، والسلام العام. والمستوى الثاني هو: «الدعوة الخاصة»، وهي تتجه إلى المسلمين. ومحورها التذكير بتلك القيم على المستوى العملي التطبيقي، والتنبيه إلى مقتضياتها العملية في علاقات المسلمين ببعضهم، وبغيرهم داخل وخارج بلادهم. ولمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم البيومي غانم، «مقاصد الدعوة العامة والدعوة الخاصة: الحقول الدلالية والميادين التطبيقية»، في: عصام أحمد البشير (محرر)، أعمال المقاصد في المجال الدعوي (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 1437هـ/ 2016م)، ص 21 - 52. وهنا أعيد بحث محتويات تلك المنظومة القيمية من منظور أنها تمثل «مصالح عليا» للأمة الإسلامية وهي تؤدي رسالتها العالمية.

هذه المصالح / القيم المعنوية مستجمعة لكل شروط المصلحة المعتمدة بمعايير أصول الفقه؛ فهي عامة وليست شخصية، وتجلب النفع لأكثر عدد من الناس، ولا تخالف مقاصد الشريعة ولا نصوص الكتاب والسنة؛ بل هي جزء منها وتسهم في تحقيق مقاصدها. وهي أيضاً تتسم بسمتين جوهريتين: الأولى، هي أن عموميتها تشمل جميع الأمم بتكويناتها الفردية والاجتماعية والدينية والمذهبية والعرقية المختلفة، وتحظى بإجماع عام حول وجوب الإيمان بها والسعي لتحقيقها. والثانية، هي أن هذه المصالح تشكل في مجموعها معيارية حاكمة لغيرها من المصالح والسلوكيات والتصرفات الفردية والجماعية في مواجهة الغير، ولا يصح أن تكون محكومة بها من أي وجه، ولا بأي اعتبار. هي مقياس الاقتراب أو الابتعاد عن مقتضيات الخطاب المؤسس لهذه المصالح، فلا يجوز - مبدئياً - أن تنقلب هي إلى موضوع للقياس أو التقييم إلا بغرض التأكد من تحققها، أو مدى الالتزام بها.

وبأيسر نظر في مجموع هذه المصالح يتبين أن الرابط الأساسي بينها هو رباط «الفطرة الإنسانية». فلكل أمة، أو شعب، أو مجتمع، أو جماعة، أو فرد؛ حق فطري وشرعي أصيل وثابت في «الكرامة»، وليس هناك ما يبرر شرعاً حرمان الآخرين الذين يجمعهم رباط الفطرة الإنسانية من هذه «الكرامة». والأمر ذاته مطرد في شأن كل من: «الحرية»، و«العدالة» و«السلم العام». ولكن الإقرار بهذه الحقوق وحده لا يكفي لاعتبارها تمثل «مصلحة عامة» لجميع الأمم والمجتمعات والجماعات والأفراد؛ إذ لا بد من الوعي بها. والإقرار والوعي لا يكفيان لإدراك هذه المصالح الكبرى، أو العامة؛ إذ لا بد من وجود دافع للحصول عليها، وحمايتها، وتعميم القدرة على النفاذ إليها، والتضحية من أجلها عند فقدانها أو الانتقاص منها أو المساس بها.

ويتجلى هذا الدافع في الوجود الاجتماعي في صورة نظام عام ترعاه الدولة كي يكفل هذه المصالح الكبرى ويضمنها في حالة الإخلال بأي منها. وما لم يوجد هذا النظام، ستظل تلك المصالح مجرد طوييا؛ قد تحلم بها البشرية، ولكنها قد لا تدركها بالضرورة.

1 - الكرامة مصلحة والإهانة مفسدة:

صون الكرامة الإنسانية، والتأكيد على انتهاء بني آدم كلهم لأصل واحد؛ هما أعظم مصلحة معنوية مشتركة بين البشر جميعاً؛ على اختلاف أممهم وتنوع شعوبهم ومذاهبهم وثقافتهم. وإدراك هذه المصلحة والوعي بها يقع في صميم المصالح الكبرى للأمة الإسلامية لأن فيها نفعها ونفع عموم البشر سواء بسواء؛ وذلك بموجب توجيهات القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ. فمن الكتاب والسنة يتجلى أن الكرامة الإنسانية لصيقة بجوهر إنسانية الإنسان، وأنها انتقلت إليه بإرادة الله سبحانه وتعالى. ومن هنا اكتسبت حرمتها وقديسيتها. وأن الإنسان إذا انتزعت منه كرامته فقد أعز ما يملك.

وليس في عموم الرسائل السماوية ولا في عموم الفلسفات والسياسات الوضعية ما يقرر هذه الحقيقة بقوة ووضوح، مثلما يقررها الإسلام في أصوله العامة، ويحث على صونها في تشريعاته المفصلة. وأساس ذلك هو قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. وقول الرسول ﷺ

«كلكم لآدم، وآدم من تراب»⁽¹⁾. ومن هذه النصوص، ومما في معناها، يتبين أن تكريم الإنسان في الإسلام سابقٌ علي ارتباطه بأي نوع من الروابط الاجتماعية أو الدينية، أو السياسية، أو الثقافية، أو الاقتصادية، أو المهنية؛ أو غير ذلك من الروابط التي توطرُ الوجودَ الحيائيَّ له، أو تصنفه ضمن تراتبية طبقية. وهذا يعني أن الإسلام ينظرُ للإنسان على أنه مكرمٌ في ذاته ولذاته، وأن كرامته مصلحةٌ يجب أن تُدرك وتُصان، ولا يمسسها سوء.

وتعني الكرامة الإنسانية؛ فيما تعنيه بمفهومها الإسلامي / الإنساني المتسع: صونَ نفس الإنسان ووجدانه ومشاعره وبدنه من أي أذى. وإبقاء هذه النفس على الحالة التي خلقها الله عليها. وتحريم استعباده أو استرقاقه، أو تعذيبه، أو إهانته في نفسه أو وجدانه، أو مشاعره أو بدنه، ومعاقبة من يرتكب شيئاً من ذلك بعقوبة مناسبة ينص عليها القانون، ويحكم بها القضاء العادل، وتنفذها سلطات الدولة المختصة دون تهاون. وفي الالتزام بهذا مصلحةً من المصالح الكبرى التي كلفت بها الأمة لمنفعتيها ولمنفعة الإنسانية كلها كما سلف القول. وجوهر هذه المصلحة هو ما أثبتته تجارب الأمم من أن الكرامة بمعناها الموسع هي الأساس الذي ينبني عليه السلم العام، وتُشيد عليه صروح الحرية في كل زمان ومكان. والسلم والحرية هما من الشروط المسبقة لممارسة الإنسان وظيفته استخلافه عن الله سبحانه في إعمار الكون.

ورغم مركزية «مفهوم الكرامة» ووضوحه في المرجعية الإسلامية

(1) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الآداب. باب التفاخر بالأحساب حديث رقم / 5116. ورواه الإمام أحمد في مسنده، ج 2 / 631، حديث رقم 8721.

على هذا النحو - وفي غيرها من المرجعيات الدينية والفلسفية - إلا أن هذه الكرامة كانت ولا تزال تتعرض لكثير من الانتهاكات في مجتمعات الأمة الإسلامية وفي غيرها. ولم تدخل في صلب الأنظمة القانونية والدستورية الحديثة إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية؛ بعد أن اكتوى العالم بنار الصراعات، ولم يجد دعاة الإصلاح مخرجاً إلا في البدء بالإقرار بالكرامة كنقطة انطلاق لإعادة بناء كيان الإنسان. ومن هنا دخل مفهوم الكرامة الإنسانية في نصوص القانون الدولي. وفي ميثاق الأمم المتحدة، والعهد والإعلانات المؤسسة للمنظمات الإقليمية، والعالمية.

ف «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948م نصّ في مقدمته على ضرورة: « الاعتراف بالكرامة الإنسانية غير المنفصلة عن طبيعة كل إنسان في العائلة الإنسانية، وعن حقوقهم المتساوية التي تشكل الأساس للسلم في العالم ». ونصت مادته الأولى على أنه: «يولد الناس أحراراً متساوين بالكرامة والحقوق. موهوبون بالعقل والضمير، وعليهم التصرف تجاه الآخرين بذهنية الأخوة». وحرمت المادة الخامسة «تعريض الإنسان للتعذيب وللعقوبات، أو للمعاملة القظة غير الإنسانية أو المهينة».

وتوالى النصّ على الكرامة وصونها في كثير من المواثيق والإعلانات العالمية وفي الدساتير الوطنية. ومنها: ميثاق الحقوق المدنية والسياسية، وميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في سنة 1950م، وفي سنة 1987م، والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الصادر في 1987م. وجرى النص على «الكرامة» أيضاً

في كثير من الدساتير المعاصرة، ومنها الدستور الألماني الصادر في سنة 1949م؛ الذي نص في مادته الأولى على أن: «كرامة الكائن الإنساني غير قابلة للمساس بها... وعليه يعترف الشعب الألماني للإنسان بحقوق مصونة وغير قابلة للتصرف بها، كأساس لكل جماعة إنسانية للسلم والعدالة في العالم...» وفسرت المحكمة الدستورية الألمانية محتوى هذه المادة على أن كرامة الإنسان هي في الوقت نفسه برنامج دستوري ومبدأ في أساس الدولة الألمانية، وحق أساسي للإنسان لا يمكن خرقه⁽¹⁾.

ولم يتأخر واضعو الدساتير في الدول العربية كثيراً حتى أدرجوا فيها النص على صون الكرامة الإنسانية. ومن مفارقات التاريخ ومآسيه أن الدستور السوري الصادر في سنة 1950م هو من أسبق الدساتير العربية في النص على احترام الكرامة الإنسانية وحمايتها (م/7)، وأُعيد التأكيد على نفس المعنى في نسخته الصادرة في سنة 2016م، بينما كان الإنسان السوري ولا يزال هو الأوفر نصيباً من الهوان وانتهاك كافة حقوقه وأولها «حق الحياة». ولخصت الثورة السورية هذه المفارقة في أحد أبرز شعاراتها الذي يقول: «الموت ولا المذلة»⁽²⁾.

(1) هایل نصر، في الكرامة الإنسانية، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، على الإنترنت: <http://www.ssrcaw.org/ar/print.art>. وتكرر مضمون نص الدستور الألماني في كثير من الدساتير الأوروبية، بما فيها دساتير دول أوروبا الشرقية التي خرجت من أسر النظام الشمولي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في تسعينيات القرن العشرين. والملفت أن دستور فرنسا، وهي السبّاقة في رفع راية الحرية والإخاء والمساواة، لم يتضمن نصاً عن الكرامة الإنسانية إلا في سنة 1994م.

(2) لا تختلف أحوال أغلب البلدان العربية عن الحالة السورية؛ حيث الفجوة هائلة بين نصوص الدستور التي تحمي الكرامة، وبين ممارسات الأجهزة الأمنية والسياسات القمعية.

وهذا يعني أن وضع نصوص دستورية وقانونية غاية في الدقة والبلاغة والإحكام لحماية الكرامة الإنسانية، لا يضمن وحده صون هذه الكرامة، كما لا يعني أنها باتت في مأمن من خطر الانتهاك. فبين النص والواقع فارق كبير. والعيب كل العيب ليس في النصوص بقدر ما هو في النفوس، وفي سلطات الدولة الاستبدادية التي تتأبى على التسليم بتكريم الله للإنسان بوصفه إنساناً.

إن أعمال هذه المصلحة الكبرى يعني أن كل سياسة أو قرار أو مشروع أو ممارسة تقوم بها سلطة ما من سلطات الدولة، أو جماعة، أو طائفة، أو حزب؛ تنتهك شيئاً من كرامة الآدمي في أي من معانيها؛ هو انتهاك لأصل المرجعية الإسلامية ذاتها، وإهدار لمصلحة شرعية كبرى، وانتقاص من شرعية وجود الجهة المنتهكة لها؛ بل وانتقاص من إنسانيتها هي؛ بنفس القدر الذي تنتهك به الكرامة الآدمية.

قرأتُ في «مفاتيح الغيب» لفخر الدين الرازي تعبيراً دقيقاً ينم عن الوعي بهذه المصلحة الإسلامية / الإنسانية الكبرى وبأصالة التكريم الإلهي للجنس البشري بكل أممه وشعوبه. يقول الرازي: «النفس الإنسانية أشرف النفوس في هذا العالم، والبدن الإنساني أشرف الأجسام في هذا العالم.... وقد فضل الله تعالى الإنسان على سائر الحيوانات بأمر خلقية طبيعية ذاتية مثل: العقل، والمنطق، والخط، والصورة الحسنة، والقامة المديدة، ثم إنه عَرَّضَهُ بواسطة ذلك العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة؛ فالأول هو التكريم، والثاني هو التفضيل»⁽¹⁾.

(1) فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ / 2004م) 21 / 375.

ولكن عندما تقع عينك على «موسوعة العذاب» وهي في سبعة مجلدات⁽¹⁾، وتقرأ ما فيها، ستشعر بالعار؛ فقد سجل فيها مؤلفها عبود الشالجي أصناف وألوان إهانة الإنسان والنيل من كرامته بطرق ممنهجة وبالغة القسوة وقعت في تاريخ الأمة على مر عصورها. وتكفي هنا الإشارة إلى ما وثَّقه في المجلد الأول في «باب الشتيمة»، وفي باب «ما يشبه الشتيمة»؛ وفيهما سرد صوراً تبدأ بالشتيمة مع ذكر الله(!)، وتمر بالمعايرة بالعاهة، وبالصناعة، وبالنحلة، وبالنسب، وبالأبوين، وبالصفات السيئة، وتسمية المشتوم باسم حيوان. ثم ينتقل من الشتيمة وما يشبهها إلى الإيذاء البدني من العَفْط، وعرك الأذن، إلى السَّحْل، والتغطيس في مستودعات القذارة. ويصل في المجلد السابع إلى صور مروعة لإزهاق الروح والتمثيل بالجثث. وإذا كان الشالجي قد اعتذر عن إكمال صور التعذيب والإهانة التي تمارسها الدولة الحديثة في أغلب مجتمعات الأمة، فإن تقارير منظمات حقوق الإنسان تكفلت بالمهمة. وفيها ما يندى له جبين الإنسانية.

من مصلحة الأمة في مجموعها، ومن واجبها وهي تسعى لممارسة دورها العالمي أن تؤكد على إيمانها بكرامة الإنسان وانحيازها له أيّاً كان، وحيثما كان. ومن مسؤوليات أولي الأمر في الأمة: المساعدة في تحرير عموم الناس من الاستعباد، ونصرة المستضعفين أينما كانوا، ومد يد العون لهم. فالكرامة الإنسانية منحة إلهية عامة للبشر دون تمييز. وإن كرامة الآدمي بالمعايير الإسلامية هي القلبُ النابض لمهمة إعمار الأرض التي أتت بها

(1) عبود الشالجي، موسوعة العذاب (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1999م) سبعة مجلدات. المجلد الأول في الشتيمة وما يشبهها.

رسالات الأنبياء، وأوضحتها رسالة الإسلام بما لا خفاء معه لبناء سعادة الإنسان.

2- الحرية مصلحة والاستبداد مفسدة:

تنبع المصلحة الكبرى للأمة في «الحرية» من كونها هي النواة الصلبة لبناء ذات الإنسان المسئول. فالحرية هي التي تؤسس المسؤولية. والذات الحرة هي الذات المسؤولة، وهذه هي المؤهلة للقيام بمختلف التكاليف الشرعية من الأوامر والنواهي. ودون وجود هذه الذوات الحرة تعجز الأمة عن إدراك مصالحها، وعن بناء حضارتها، وعن أداء رسالتها.

والحرية المقصودة هنا تبدأ بإقرار كرامة الإنسان بتكريم الله له كما سلف. وبهذا تصبح الحرية مرادفة لاكتمال إنسانيته. ورغم أن قدماء المتكلمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة واللغويين لم يشبعوا مفهوم الحرية تحقيقاً وتأصيلاً باعتبارها قيمة عليا تتضمن مع قيم الكرامة والعدالة والمساواة، وباعتبارها مصلحة جماعية وفردية في آن واحد⁽¹⁾؛ إلا أنك تجد في القرآن الكريم تأكيداً على جوهر الحرية بهذا المعنى الموسع.

وقد سبقت الإشارة في هذا الكتاب إلى أن لفظ «الحرية» لم يرد في القرآن حرفياً، إلا أن آيات كثيرة في القرآن تدل على أن الحرية ذات أولوية على ما

(1) حاول فرانتز روزنتال أن يجمع شتات ما ورد في المصادر التراثية بخصوص الحرية، وبالع في التقليل من أصالة الحرية في التراث الإسلامي، رغم أنه لم ينكر وجودها فيه. وعلى كل حال فإن كتابه ممتع، وإن لم يكن مقنعاً. ويكفيه أنه من أهم ما كتب من مؤلفات تعد على الأصابع في هذا الموضوع.

عدها من القيم والحقوق التي يجب أن تكون موضع احترام ورعاية. ومن ذلك على سبيل المثال ما ورد في القرآن بشأن التحذير من «الفتنة» - وهي تعنى سلب الحرية - في سياق مقارنة مع «القتل»، وهو يعنى سلب الحياة. قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ يَقْتُلُوهُمْ وَآخَرُجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقْبِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 191]. وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ أَسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]. أي: إن حياة الإنسان وهو مسلوب الحرية، عاجز عن الاختيار بمحض إرادته، تكون أكبر ضرراً وأشد خطراً من القتل الذي يسلب هذا الإنسان حياته ويلحقه بالموتى. وثمة آيات كريمة كثيرة تقرر حرية العقيدة والإيمان.

ومن هذا المنظور، تتجلى قيمة الحرية ومركزيتها في الرؤية الإسلامية. ولهذا السبب نفسه حض الإسلام على تحرير الإنسان من كل القيود التي تحد من حريته، ومنها: قيود الرق، والعبودية، وقيود الاستبداد، وقيود التقليد (للآباء أو للسابقين، أو للغير)، وقيود الجهل والخرافات والأهواء، وقيود الشرك بالله، والتحرر من كل هذا هو مصلحة مؤكدة للفرد، ومصلحة كبرى للأمة.

هذا النزوع إلى الحرية نجده - أيضاً - في أبواب مختلفة من مرويات

السنة النبوية، وفي اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية، وفي تأملات الصوفية ومجادلات علماء الكلام. (الحرية وأدلتها المنطقية).

ولهذا، لا ترد قيمة الحرية في المنظور الإسلامي منفردة بذاتها، وإنما ترد دوماً مقرونة بمنظومة القيم العليا التي تشكل الوجدان العام، وترسم معالم الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي مقدمتها الكرامة، والعدالة، والمساواة؛ التي تقرر أن جميع بني آدم من أصل واحد، وأن اتحادهم في الأصل كاف للتسوية بينهم في الحقوق والواجبات. ومقتضى الحرية هو: أن ينعم الإنسان بكرامته التي منحها الله له فلا يهان ولا يستذل ولا يستعبد لغير الله.

3- العدل أعظم مصلحة والظلم أفدح مضدّة:

«العدل» اسم من أسماء الله الحسنى. وجوهره هو «إعطاء كل ذي حق حقه». ونقيض العدل «الظلم». والله حرم الظلم على نفسه، وجعله بين الناس محرماً، وأمرهم بالأيتظالموا؛ لما في الظلم من إهدار مصالح عظمى وجلب مضار ومفاسد كبرى. والظلم لغة هو: وضع الشيء في غير موضعه، ومن هنا فساده. وفي الاصطلاح العدل: هو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق⁽¹⁾.

ومركزية قيمة العدل ودوامه باعتباره مصلحة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال؛ هي مما أكدت عليه آيات الكتاب وسنة النبي في سياق

(1) عبد القاهر الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة. د.ت)، ص124.

أصول الإيمان بالله واليوم الآخر، والبعث، والحساب، والثواب والعقاب. وهي أيضاً مما أوسع - تأصيلاً - قدماء العلماء⁽¹⁾، ومحدثوهم⁽²⁾.

نصت آيات القرآن الكريم على العدالة باعتبارها قيمة مطلقة ومصلحة بشرية عامة وثابتة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا هَوًىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 153]⁽³⁾. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا

(1) انظر مثلاً النصوص التي جمعها وحققها الدكتور محمد عمارة ونشرها في جزأين تحت عنوان «رسائل العدل والتوحيد» وهي تتناول قضايا كثيرة منها قضايا: الحرية، والعدل، والجبر، والاختيار. أما الجزء الأول فيضم نصوصاً لكل من الإمام الحسن البصري، والإمام القاسم الرسي، والقاضي عبد الجبار ابن أحمد، والشريف المرتضي. بينما يضم الجزء الثاني نصوصاً للإمام يحيى بن الحسين (القاهرة: دار الهلال، 1971م). وقد أشار الدكتور عمارة إشارة ذات دلالة في تقديمه للجزء الأول قال فيها: «إذا شئنا أن نغرس في عقولنا وقلوبنا وضائرتنا القيم الثورية؛ والتي تدعو للخروج على الظلم والطغيان والإطاحة بالظلمة والطغاة؛ فلا بد لنا من أن نشيع في حياتنا المعاصرة ذلك الجانب من تراثنا الذي دعا مفكروه للثورة على الظلم وامتشاق الحسام لتغيير الأوضاع الجائرة المفروضة على الناس، دون أن يشاءها الله أو يريد بها؛ لأن الله لا يأمر بالفحشاء ولا بالمنكر، ولأنه ليس بظلام للعبيد». ج 1، ص 11.

(2) انظر على سبيل المثال: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: بيروت: دار الشروق، 1400هـ/ 1980م، الطبعة الشرعية السابعة) وعبد السلام ياسين، العدل (مطبوعات الأفق، 1420هـ/ 2000م الطبعة الأولى).

(3) وهذه الآية وضعها كلية القانون بجامعة هارفارد الأمريكية، في مدخلها ضمن مجموعة أقوال خالدة عن العدالة.

قَوْمِيَنَ لِلَّهِ شُهَدَاءُ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ [المائدة: 8]. ومفهوم هذه الآيات في ظاهرها يتضمن عنصري العدالة الجوهريين وهما: الوظيفة التي هي إعطاء كل ذي حق حقه، والنظام الذي يعني إيجاد المرفق العام القائم على حماية هذه المثالية⁽¹⁾.

تكتسب العدالة ثباتها باعتبارها مصلحة من المصالح الكبرى للأمة من تجذرها أولاً في الأصول المرجعية العليا (القرآن والسنة)، على نحو ما سلف التنويه إليه، ثم من السمات التي ميزتها في تقاليد الفقه وتراث الحكمة السياسية. فهي عدالة سياسية بمعنى تكافؤ الفرص في المشاركة في القضايا العامة. وهي عدالة اجتماعية؛ حيث تفرض إلغاء التفرقة بين الطبقات. وهي عدالة اقتصادية؛ حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي. وهي أيضاً عدالة حقوقية؛ بمعنى المساواة أمام القانون والقضاء⁽²⁾.

ما سبق يعني أن العدالة كمصلحة كبرى للأمة لا تقتصر على ولاية القضاء، وإنما هي عنصر من عناصر استخدام السلطة أيّاً كان نوعها. فسلطة الدولة يجب أن تكون عادلة دائماً، وعلى كل المستويات. وتتناغم العدالة مع القيم الأخرى؛ فهي التي تمكن المواطن من التمتع بالحرية، وهي التي تشعره بالمساواة. وتظل قيمة الحرية وقيمة المساواة رهناً بالعدالة، وليس

(1) شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد عبد الله ربيع (القاهرة: دار الشعب، 1400هـ / 1980م) والمعنى المقتبس من تعليقات حامد ربيع، ج 1/ ص 201.

(2) شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك، مرجع سابق، ج 1، من تعليقات د. حامد ربيع ص 202.

العكس. وهذا يعني أن العدالة ترتفع إلى مرتبة القيمة العليا⁽¹⁾. وإذا كان جوهر السياسة هو «تصرف واختيار»؛ فما العمل عند وقوع التصادم أو التعارض بين قيمتين أو هدفين: هل نضحي بالحرية لحساب العدالة⁽²⁾؟ أم بالعدالة لحساب المساواة⁽³⁾؟ أم بها جميعاً لحساب مبدأ آخر؟. إن مثل هذا التصادم لا يمكن حله إلا بالتفرقة بين مستوى المصالح الفردية، ومستوى المصالح الجماعية الكبرى. فالصراع يظهر في نطاق المصالح الفردية، أما المصالح الجماعية الكبرى للأمة فقانونها العام هو التناغم، وهي مصالح لا تقبل المناقشة حول تفضيل أو تقديم واحدة منها على الأخرى.

والخطوة الأولى في تحقيق العدالة باعتبارها من المصالح الكبرى للأمة هي: أن يتم غرسها في الوجدان العام عبر كل وسائل التنشئة والتربية. ثم يجب النص عليها في الدساتير والقوانين العامة في الدولة. وقد تضمنت الدساتير الحديثة نصوصاً صريحة تؤكد على «العدالة» باعتبارها أصلاً من أصول الحكم، ومعياراً لتعريف الحقوق والواجبات. كما أن أغلب الأحزاب والقوى السياسية تنادي بتطبيق العدالة في وثائقها التأسيسية وفي برامجها الانتخابية، وتعلن أنها تسعى لتحقيقها.

وليست العبرة برفع شعار العدالة، ولا النص عليها في مواد الدستور،

(1) المرجع السابق، ج 1/ ص 155.

(2) مثال ذلك ما فعله عبد الناصر في مصر، وبومدين في الجزائر؛ ولكن لم تتحقق العدالة الاجتماعية، ولا الحرية.

(3) مثال ذلك ما حدث في الاتحاد السوفييتي في عهد لينين وستالين؛ حيث تم نزع ملكيات الملايين من أصحاب الأملاك الزراعية بدعوى تسويتهم بالبروليتاريا، ومن اعترض منهم تم قتلهم.

أو القانون، ولا العبرة بإدراجها في خطط الحكومة أو برامج الأحزاب؛ وإنما المهم هو النجاح في تنفيذ سياسات عامة تكفل تحقيق العدالة فعلياً على أرض الواقع. وأوضح علامات تحقق العدالة هو أن يشعر بها السواد الأعظم. وأن يتعزز السلام الاجتماعي والاستقرار السياسي. وتكشف هذا كله استطلاعاتُ الرأي العام الموثوقة. ويحدث العكس عندما تفشل الحكومات في تطبيق تلك السياسات. وقد كشفت الممارسة الفعلية لتشريعات العدالة في دول الأمة الإسلامية (الحديثة) عن وجود فجوة كبيرة بين «النص والممارسة» لصالح القوي على حساب الضعيف، ولصالح الغني على حساب الفقير، ولصالح الخارج على حساب الداخل. وزادت هذه الفجوة بمعدلات متسارعة منذ نهايات القرن الرابع عشر الهجري، (العشرين الميلادي) في ظل سياسات الانفتاح والتحرير الاقتصادي والتخصخصة وإلغاء الدعم الذي كانت الدولة الوطنية الحديثة تقدمه لقطاعات شعبية واسعة؛ في محاولة منها للحد من الآثار السلبية لتلك السياسات.

إن ما حدث على مستوى السياسات التنفيذية التي تبنتها الدولة في ميدان العدالة المنصوص عليه دستورياً هو أنه تم الانتقال من «العدالة الاجتماعية» بمضمونها الاقتصادي، إلى مفهوم آخر هو «الرعاية الاجتماعية». والفرق كبير وواضح بين المفهومين؛ فالثاني يهدف لمعالجة الآثار الجانبية لعمليات الإصلاح الاقتصادي، أما الأول فهو ركن من أركان الاقتصاد السياسي للدولة الحديثة. وقد تدهورت العدالة الاجتماعية بهذا المعنى بفعل الاستبداد؛ فانتقلت السياسات العامة من الإقرار بحق الفقراء في نصيب عادل من الثروة، إلى التركيز على أن يكون لهم نصيب معتبر من حصيلة الضرائب التصاعدية، ثم إلى التركيز على إدخالهم في شبكات الضمان الاجتماعي،

وأخيراً التركيز على أصحاب القلوب الرحيمة وما يجود به المحسنون من تبرعات وصدقات تطوعية.

العدالة بمفهوم الرعاية هي جزء من الاقتصاد الاجتماعي الذي له منطق مغاير لفلسفة اقتصاد السوق التي تؤمن بها هذه الحكومة أو تلك في الدولة الحديثة. وتحتاج عدالة الرعاية هذه إلى ثقافة فاعلة تحض على المبادرات الخيرية والأعمال التطوعية من أجل النفع العام. ويقع العبء الأكبر في سياسة الرعاية الاجتماعية على المجتمع، لا الدولة، بينما العبء الأكبر في «العدالة الاجتماعية» يقع على الدولة ذاتها عندما تكون العدالة جزءاً من السياسة الاقتصادية التي تتبناها، وتظهر في سياسات الضرائب التصاعدية مثلاً، وتحديد أولويات الإنفاق العام لصالح الفقراء لا الأغنياء.

وقد كان من نتائج انحسار سياسات العدالة الاجتماعية خلال العقود الثلاثة (1980 - 2010م)⁽¹⁾ أن اتسعت موجات الغضب والاضطراب في أصقاع مختلفة من مجتمعات الأمة، وتصاعدت الاحتجاجات الشعبية والفئوية واستمرت في التراكم والتفاقم، وأسهمت بنصيب وافر في قيام ما يسمى «الربيع العربي» في سنة 2011م. ولر يكن مفاجئاً أن وضع الثوار مطلب «العدالة الاجتماعية» في صلب الشعار الرئيسي الذي لخص مطالبهم، في: «عيش. حرية. عدالة اجتماعية. كرامة إنسانية».

مجتمعات العالم الإسلامي - في أغلبها - تعاني من اختلال ميزان العدل:

(1) إبراهيم البيومي غانم، العدالة الاجتماعية في برنامج الرئيس مبارك: ثلاث سنوات بين جدل الإنجازات والاحتجاجات: بحث ضمن أعمال: المؤتمر السنوي العاشر: السياسة الاجتماعية وتحقيق العدالة الاجتماعية (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2008). ص 241 - 281.

ومنها قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: 27].

ويدور معنى السلام في القرآن على دلالات رئيسية تشمل مختلف الجوانب الإيمانية والحياتية، فهو إلى جانب أنه اسم من أسماء الله الحسنى؛ يعبر عن صفاء القلب، وتعاون الإنسان، وهدوء البال، وطمأنينة النفس، وهو تحية عامة بين الناس، وهو يعني أيضاً السلامة من الشر⁽¹⁾. وإلى جانب هذا؛ فإن «السلام الإسلامي» هو الأصل في العلاقات بين جميع المخلوقات، وسواء من الحروب والنزاعات هو الاستثناء الذي يجب إنهاؤه والعودة من أقصر الطرق إلى حالة السلام الأصلية.

السلام في الرؤية الإسلامية هو مصلحة عظمى يجب على أولي الأمر، وسلطات الدولة ومؤسساتها السعي لتحقيقه، إذ هو مبتدأ وخبر الرؤية الإسلامية للعالم وللعلاقة مع الآخر⁽²⁾، وهذه الرؤية تشكل الفلسفة العامة للدولة وسياساتها. ففي الإشارة إلى المبتدأ، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: 23]. وفي الإشارة إلى الخبر قال تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 127]. وفي الأثر عن النبي ﷺ قال: «المسلم من سلم المسلمون من

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004) مادة «سلم».

(2) إبراهيم البيومي غانم، أصول الرؤية الإسلامية للعالم والعلاقة مع الآخر، مجلة حراء (إسطنبول/ القاهرة) - عدد 21 - أكتوبر/ نوفمبر 2010م.

لسانه ويده». وقال «أفشوا السلام بينكم». وسئل ﷺ: «أي الإسلام خير؟» قال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»⁽¹⁾.

وفي حالة وجود مهددات لـ «السلام العام» بالحروب الخارجية، أو بالحروب الأهلية؛ يتعذر على المجتمع والدولة معاً تحقيق المصالح العليا أو العامة للأمة في الداخل وفي الخارج؛ كلياً أو جزئياً. فـ «التهديد» يرتبط بالوعيد والتخوف⁽²⁾. وعندما تتهدد «حالة السلام»؛ كلياً أو جزئياً، فإن «السلام الاجتماعي العام» يكون مهدداً هو الآخر بالزوال ليحل محله «العنف» و«الاضطراب»، وإهدار أغلب المصالح العامة والفردية. ويصل العنف ذروته بانفراط شبكة العلاقات التعاونية وضياع المصالح المشتركة، وانتهيار منظومات القيم التي يؤمن بها أبناء المجتمع ويتقاسمون الالتزام بها لصون المصالح العامة⁽³⁾.

إن «السلام» له موقع مركزي في المرجعية الإيمانية لأبناء مجتمعات الأمة الإسلامية، وله أيضاً موقع مركزي في ضمير البشر جميعاً. ومقتضى الرؤية الإسلامية للعالم التي تقوم على أساس عقيدة التوحيد الديني، ووحدة البشرية، هو أن يعم السلام العالم. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، والرحمة هي أعلى مراحل السلام العام. السلام الإسلامي العام هو مركبٌ هيكليٌّ في صلب البناء العالمي الذي ينشده

(1) من حديث رواه البخاري ومسلم في صحيحهما.

(2) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، 1974) مجلد/ 6، ص 4631.

(3) أشار إلى تلك المهددات بالتفصيل: قرار الأمم المتحدة رقم 53/ 243 RES/ A بشأن ثقافة السلام في 6 أكتوبر 1999م

الإسلام. وهذا السلام ليس أمراً طارئاً أو استثنائياً، وبالتالي فإن الحرب هي الاستثناء الذي يرد الأمر إلى نصابه.

إنَّ أغلب النزاعات والخوصومات والحروب، ومن ثم فقدان السلام؛ إنما تنشأ في غياب التعارف، وفي غياب المعرفة أيضاً. وتدل تجارب التاريخ على أن السلطات الاستبدادية تحرص كل الحرص على سد قنوات التواصل، ومنع التعارف بين المجموعات والفئات المختلفة؛ كي يسهل عليها الاستئثار بالسلطة، وإضعاف أي مقاومة لاستبدادها. ووظيفة فعل التعارف هو أنه يتيح فرصة التساؤل عن إمكانية الاتفاق على القيم الكونية التي هي مصالح مشتركة ومحل إجماع بين بني آدم بحكم الفطرة. ودون التعارف العام لا يمكن التوصل إلى هذه المصالح الفطرية المشتركة، ولا إلى التفاهم والسلام؛ فالتفاهم حده الأدنى هو الالتقاء على أرضية المعاني المركزية الكبرى؛ أما سوء التفاهم، ومن ثم الحرب؛ فيتعزز دوماً على أرضية المعنى الهامشي، أو في ظلال الفرعيات والخصوصيات، أو في أصداء التصرفات الانفعالية والعاطفية. ومن هنا ندرك عظمة فعل التعارف وحكمة السلام التي أمر بها القرآن الكريم، وندرك أيضاً أنه كلمة مركزية في وصف علاقات البشر وفي بناء وجدانهم وفي ضبط سلوكهم الاجتماعي والجماعي.

ونؤكد - مرة أخرى - على بنوية السلام باعتباره مصلحة كبرى في الرؤية الإسلامية وعلى كافة المستويات؛ ابتداء من الفرد، ومروراً بالأسرة والجماعة والمجتمع والدولة، وصولاً إلى النطاق العالمي بأسره. وليس يكفي لتحقيق السلام الذي يدعو إليه الإسلام؛ أن يكون التزام المسلمين به التزاماً دينياً ومصلحياً فحسب؛ بل لا بد من معرفة طرق تحقيقه على الأرض،

وفي حياة الناس والمجتمع الإنساني، وهذه الطرق تخضع للاجتهاد حسب اختلاف ظروف الزمان والمكان، ولكنها في كل الأحوال يجب أن تكون منضبطة في إطار منظومة من القيم والمبادئ المعيارية المجردة؛ التي تكون حاکمة لها وليست محكومة بها وبمقدمتها: الكرامة، والعدالة، والحرية، والمساواة.

أولى الأمم بالدعوة إلى السلام وقيادة العالم نحوه هي الأمة الإسلامية. يقول الله تعالى مخاطباً المؤمنين: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: 208]. ويقول عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنَلُوكُمْ فَإِنْ اَعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقِنِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90]. وما يدعو إليه الإسلام هو «السلام العادل» بداهة؛ إذ إنه ينفي الظلم جملةً. وطرق الوصول للسلام العام بين شعوب العالم المعاصر متعددة، منها: «تدين» أصحاب كل دين؛ حسب رأي الشيخ المراغي شيخ الأزهر في رسالته إلى مؤتمر الأديان العالمي بلندن في سنة 1936م⁽¹⁾، أو «القتال بغية السلام والاطمئنان وتركيز الحياة على موازين العدل والمساواة»؛ حسب رأي الشيخ شلتوت⁽²⁾. والقوة في واقع العلاقات الدولية؛ كانت ولا تزال؛ هي التي تضمن المصالح القومية الكبرى لأي أمة. وما ذهب إليه الشيخ شلتوت لا يختلف كثيراً عما سبق أن اقترحه الفيلسوف الألماني كانط في

(1) محمد مصطفى المراغي، رسالة لمؤتمر الأديان العالمي في موضوع الزمالة الإنسانية (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1355هـ/1936م).

(2) محمود شلتوت (شيخ الأزهر)، القرآن والقتال، تقديم د. محمد عمارة (القاهرة: كتيب هدية مجلة لأزهر عدد رجب 1435هـ). ص 34.

رسالته حول السلام الأبدي؛ حيث ذهب إلى أن السلام يجب أن يفرض فرضاً بقوة الدولة⁽¹⁾.

ولكن تبدو دعوة الشيخ المراغي لتحقيق السلام العالمي عن طريق التدين طوباوية، وتبدو دعوة الشيخ شلتوت لتحقيقه عن طريق القتال «غير ممكنة حالياً» في واقع الأمة الراهن. وليس من الحكمة في شيء أن تتحدد أمة من الأمم مصلحة من مصالحها الكبرى على النطاق العالمي استناداً فحسب إلى «مثل عليا»؛ حتى ولو كانت هذه المثل «عالمية وإنسانية عامة»؛ فلن يقود هذا إلا إلى الفشل في تحقيق هذه المصلحة؛ بل لا بد لها من قوة تحميها.

وسواء كان «التدين»، أو كان «القتال» هو الطريقة الأمثل لتحقيق السلام العام؛ فإن الكتابة بمرجعية إسلامية في السلام وكيفية تحقيقه باعتباره مصلحة كبرى وثابتة للأمة لا تزال شحيحة جداً، وأقل كثيراً مما يمثلها مبدأ «السلام» من ثقل في الأصول المرجعية العليا للإسلام⁽²⁾. ولكن في الوقت

(1) السيد ولد أباه، نظرية كانط في السلام الدائم: قراءة يورجن هابرماس، مجلة التفاهم (مسقط) العدد 43 - 1435هـ/ 2014م.

(2) إلى جانب رسالة الشيخ المراغي، ورسالة الشيخ شلتوت المشار إليهما؛ لا يوجد سوى عدد قليل جداً من المؤلفات التي كتبها علماء مسلمون في أصالة «السلام» واعتباره مصلحة كبرى وثابتة للأمة، وجزءاً من رسالتها العالمية، ومن هذه الكتابات المهمة كتاب: سيد قطب، السلام العالمي والإسلام (القاهرة: دار الشروق)، وفكرته الجوهريّة تلخص في استحالة تحقيق السلام ما لم يبدأ من «سلام الضمير»، و«سلام النفس»، و«سلام الأسرة»، وهكذا يتدرج إلى أن يصل للسلام العالمي. وللشيخ طنطاوي جوهري كتاب بعنوان «أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام»، وكتاب بعنوان «أين الإنسان»؛ وفكرة الشيخ طنطاوي الأساسية هي أن السلام قانون إلهي ثابت في كل المخلوقات، وتبرهن عليه كل العلوم على اختلاف ميادينها،=

نفسه؛ لا يغيبُ أن أحوال الضعف والتمزق والاحتراب الداخلي بين بعض شعوب الأمة؛ كل هذا يعوق أية دعوة للسلام، ولا يجعل لها معنى عملياً قابلاً للتنفيذ، ويصادر أي دور يمكن أن تقوم به الأمة في تحقيق حلم الإنسانية في «السلام العام»؛ ويدفع قطاعات من أبنائها إلى سلوك مسالك العنف.

رابعاً: في المصالح الكبرى / العامة المتغيرة

يتعذرُ علي الدولة إدراك مصالحها الكبرى المتغيرة في حال كانت «المصالح الكبرى الثابتة» فيها مهددة، أو منقوصة بقدر كبير. فليس من المتصور أن يجري انتقاص أو انتهاك المصالح الكبرى الثابتة في: «الكرامة»، أو «العدالة»، أو «الحرية»، أو «السلام العام»⁽¹⁾ تحت أي مبرر؛ ثم تتمكن من وضع أهداف تحقق مصالحها الكبرى «المتغيرة» في الوقت عينه.

وقياس حال أمتنا بحال الأمة الأمريكية - مثلاً - يؤكد ما سبق؛ إذ ما كان للولايات المتحدة أن تدرك مصالحها القومية الكبرى بدرجة عالية من النجاح؛ لو كانت تُهدَرُ فيها قيم/ مصالح: الكرامة، والعدالة، والحرية، والسلم الداخلي العام. والإقرار بشيوع انتهاكات المصالح الثابتة على يد سلطات الدولة الاستبدادية في أمتنا ليس دعوة للاستسلام، أو الاستقالة، أو

= وأن تحقيقه يكون بأن يلتزم الحكام بقانون السلام والتناسق، وأن يضبطوا قراراتهم بما ينسجم مع مبادئ السلام الكوفي. ورؤيته تندرج في الطوباويات التي يمتناها الإنسان ولا يدركها.

(1) انتهاك تلك القيم/ المصالح الكبرى الثابتة توثقه - بانتظام - التقارير الدولية التي تصدرها المنظمات المعنية بحقوق الإنسان، والحريات، والأقليات، والسلام والأمن الإنساني العام، والتنمية.

اليأس؛ بقدر ما هي دعوة لامتلاك أدوات رؤية المصالح الكبرى وتطویرها بعيداً عن معوقات الاستبداد والفساد والقنوط.

المصالح الكبرى المتغيرة المقصود بها كما أسلفنا؛ مجموعة الأهداف العامة التي تتعين زماناً ومكاناً، وتمس حياة السواد الأعظم من أبناء المجتمع، وتحظى بإجماع هذا السواد الأعظم على ضرورة تحقيقها في فترة زمنية معينة، أو في سياق اجتماعي وسياسي خاص.

وإدراك مثل هذه المصالح في مجتمعات الأمة المعاصرة، وصوغ رؤية عامة لتحقيقها؛ يفترض أول ما يفترض إنجاز المصالح الكبرى الثابتة بقدر كاف لتهيئة المناخ الملائم لصوغ رؤية عامة عن المصالح المتغيرة وتحقيقها. ثم إن إدراك هذه المصالح الأخيرة يفترض: توافر قدر وافر من المعلومات والإحصاءات القومية، ونتائج مسح الرأي العام، والاستفتاءات الحرة، والبحوث المتخصصة، وما تقرره أو تشرعه المجالس النيابية الممثلة لإرادة الأمة والمعبرة عنها تعبيراً حراً وصادقاً؛ حتى تكون مدافعة بحق عن مصالحها. إلى جانب ما تتضمنه التقارير والمقاييس الدولية من معلومات وبيانات موثقة وذات صلة بقضايا الأمة وأحوالها العامة. إن توافر كل هذا يفترض بدوره مناخاً سائداً في الأمة تُحترم فيه الكرامة الإنسانية، وتزدهر فيه الحريات العامة، وتحقق العدالة الناجزة، ويستتب السلم العام.

الإشكالية العملية تتمثل في أن وسائل إدراك المصالح الكبرى في واقع الراهن الواقع الذي تحياه شعوب الأمة؛ وأن أدوات صوغ رؤية عامة بشأن هذه المصالح: إما غير متوافرة، أو مشكوك في دقتها، أو لا مصداقية لبعضها، أو

متضاربة وغير متسقة، أو قديمة فات وقتها، أو هي بعيدة عن التداول الحر للمعلومات ومنشآت الأفكار والاجتهادات الخاصة بالشأن العام.

إن من اليسير على مفكر كبير، أو سياسي مخضرم، أو مثقف لامع، أو حاكم ملهم، أو حزب سياسي؛ أن يبادر بوضع قائمة من الأهداف الكبرى التي يتصور أنها هي المصالح العامة التي يتعين على الأمة الانشغال بها، وحشد كل طاقاتها من أجل تحقيقها. وقد يسوق هذا أو ذاك بعض الحجج والأدلة العقلية والمنطقية التي تبرهن على صواب اختياراته لتلك الأهداف/ المصالح دون غيرها في وقت بعينه. ولكن كل هذا يغلب عليه الظن لا القطع. وثمة تجارب معاصرة تؤكد على أن صنع القرار بشأن أغلب قضايا المجال العام، وخاصة «المصالح الكبرى»؛ لم يستكمل أدواته الكفيلة بإدراك هذه المصالح الإدراك الأقرب للواقع، والمستوعب لتعقيداته ومستلزماته. تجلّى هذا الخلل - على سبيل المثال - في جملة الأهداف الكبرى التي ما فتئت كل جماعة ثورية أو حتى انقلابية تؤكد على أولويتها وتعلن إيمانها بها وسعيها من أجل تحقيقها منذ منتصف القرن العشرين على الأقل. وأكثر تلك الأهداف شهرة هي: التحرر من الاستعمار والقضاء على أعوانه في الداخل، وفك روابط التبعية، والوحدة العربية، والجامعة الإسلامية، والسوق المشتركة، والدفاع المشترك، ومحاربة الفساد، والتنمية الشاملة، وتطبيق الشريعة، والديمقراطية. وغير ذلك من الأهداف والمصالح الكبرى التي لم تتحقق في الواقع، وسارت الأحداث في اتجاه معاكس لأغلبها.

فعوضاً عن الوحدة العربية، أو الجامعة الإسلامية من قبلها؛ بزغت النزعات العرقية والعنصرية والقطرية الضيقة المضادة للوحدة، وتصاعدت

هذه النزعات بشكل سلبي ومروع على نحو غير مسبوق. وبدلاً من الاستقلال الوطني وفك روابط التبعية، استدعت حكومات ونخب عربية وإسلامية القوى الأجنبية دون خجل لاحتلال بلدانها وقتل فريق من أبنائها، وفعلت ذلك بلا وازع من ضمير إنساني، أو رادع وطني. وما من دعوة أو حركة مقاومة للاستبداد والفساد والتحول للديمقراطية؛ إلا وانقلبت إلى ما هو أشد استبداداً، وأفتك فساداً. حتى أغلب دعوات تطبيق الشريعة باعتبارها أعز ما يطلبُ السواد الأعظم من أبناء الأمة؛ آلت إلى التكر لها جزئياً أو كلياً من جانب بعض الذين حملوا رايتها طويلاً. وأما إقامة «سوق مشتركة» إسلامية أو عربية على الأقل، فلم تنجز إلا مزيداً من القطيعة وانخفاض المبادلات التجارية والاقتصادية بين بلدان الأمة، ومزيداً من تلك المبادلات مع الدول الأجنبية. وانتهى السعي لإنشاء نظام دفاعي أو أممي مشترك ضد الأخطار الخارجية؛ إلى إسناد مهمة الدفاع عن الذات القطرية أو الوطنية في عديد من بلدان الأمة إلى القوى الاستعمارية القديمة. ولم تسفر الدعوة للمواطنة ودولة القانون، إلا عن «شبه دولة» فيها مزيد من التمييز والامتيازات لأصحاب الثروة والسلطة على حساب مصالح السواد الأعظم من المواطنين. ولم نعرف لماذا انحازت بعض النظم للاشتراكية في فترة من الفترات، ولماذا عدلت عنها إلى الليبرالية في فترة أخرى، ولم تنجز الأهداف الكبرى التي أعلنتها الدولة لا في الاختيار الأول ولا في الاختيار الثاني.

إن جردة حساب مائة سنة أو يزيد من الجهود التي تمت تحت عناوين الاستقلال والتحديث والإصلاح والديمقراطية في مختلف مجتمعات الأمة؛ تكشف عن الفشل الذريع في إنجاز أغلب هذه الأهداف أو المصالح الكبرى، كما تؤكد في الوقت عينه على: أن وطأة الاستبداد والفساد والظلم؛

حالت، ولا تزال تحول عملياً دون صوغ رؤية موضوعية لتلك المصالح. وكان لم ينصت أحد لدعوة الشيخ حسن كافي الآقحصاري (951 - 1025 هـ / 1544 - 1616 م) التي أطلقها في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي من أجل إصلاح الشأن العام للأمة. كان الشيخ الآقحصاري يرى أن عدم القدرة على رؤية المصالح الكبرى راجع إلى ثلاثة أسباب رئيسية: «الأول: الإهمال في العدالة والضبط بحسن السياسة؛ وسببه عدم تفويض الأمور إلى أهاليها. والثاني: المساحة في المشاورة والرأي والتدبير؛ وسببه العجب والكبر في الكبراء، واستنكافهم عن مصاحبة العلماء والحكماء. والثالث: المساهلة في تدبير العسكر واستعمال آلات الحرب عند محاربة الأعداء؛ وسببه عدم خوف العسكر من الأمراء؛ ثم سبب جميع الأسباب، وغاية ما في البال طمع الارتشاء، ورغبة النساء»⁽¹⁾.

في ظل تعقيدات الحياة المعاصرة في مجتمعات الأمة؛ لم يعد يكفي اللجوء إلى القواعد الأصولية العامة التي تتحدث عن مطلق المصلحة وتمييزها نظرياً عن مطلق المفسدة؛ دون الاستعانة بالخبراء المتخصصين في مختلف معارف العصر. ولم يعد يكفي تحليل هؤلاء الخبراء في تحديد هذه المصالح الكبرى دون إشراك السواد الأعظم من المجتمع. ولا ثقة في آراء السواد الأعظم ما لم يكن لديه وعي كافٍ يكون وليد معلومات موثوقة وحوارات حرة حول القضايا العامة والمصالح الكبرى، وأولوياتها، وأفضل البدائل لتحقيقها. ويتعذر الوصول إلى مثل هذا الوعي إلا في مناخ «الحرية».

(1) حسن كافي الآقحصاري، رسالة في إصلاح الدولة العثمانية في القرن السابع عشر، دراسة وتحقيق: عمر ناقيتشقيتش (المجلة التاريخية المصرية - المجلد الثامن عشر، 1971 م - الجمعية المصرية للدراسات التاريخية). ص 44، و 45.

الفصل الخامس

إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة

الفصل الخامس

إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة

لا وجود في مصادر التراث السياسي الإسلامي لفكرة تشبه فكرة «سيادة الدولة» أو تتطابق معها بالمعنى الذي سبق شرحه⁽¹⁾. وكانت السيادة ولا تزال من أهم خصائص الدولة الحديثة في أوروبا، وقد انتقل هذا المفهوم إلى «الدولة» الحديثة أيضاً في التاريخ الحديث والمعاصر لمجتمعات أمتنا.

ولا تزال الدروس الأولى التي يتلقاها طلاب الكليات المتخصصة في القانون والسياسة في أغلب جامعات بلدان العالم الإسلامي تؤكد على أن كلمة «دولة» تدل على وحدة سياسية يعترف بها القانون الدولي. ويقرأون في كتب مقدمات علم السياسة وعلم القانون العام أيضاً: أن الدولة تتكون من ثلاثة عناصر: الأرض أو الإقليم، والشعب أو الأمة، والحكومة أو السلطة السياسية ذات السيادة على الشعب والإقليم الذي يعيش فيه، وبعضهم يضيف «الاعتراف» من جانب أشخاص القانون الدولي.

والمفهوم من هذا التعريف هو: أن الشعب أو الأمة جزء من «الدولة».

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

وأن مكوناته من إقليم وشعب وحكومة؛ هي على درجة واحدة من الأهمية لبقاء الدولة وشرعيتها.

فالدولة هي الكل، والشعب جزء منها، أو أحد عناصرها. أما الحكومة فهي السلطة السياسية التي تمثل الجميع، وتحدث باسم الدولة وتتولى مسؤولية إدارة المجال العام والمصالح المشتركة. وهذا الفهم هو السائد في النظم اللاتينية عامة، والفرنسية خاصة. وقد جرى اقتباسه بكل أسف إلى فقهاء المعاصر في بلاد أمتنا الإسلامية؛ رغم أن النظرة الأنجلو - سكسونية؛ وليست اللاتينية؛ هي الأكثر قرباً من النظرة التي تتضمنها مرجعيات الفقه السياسي في تراثنا الإسلامي.

في النظم الأنجلو سكسونية السائدة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا مثلاً؛ ليس لكلمة «دولة» هذا المفهوم الشامل الذي نجده في النظم اللاتينية. وعندما يتحدث الأنجلوسكسون عن الوحدات المعترف بها في القانون الدولي فإنهم يشيرون إليها بكلمة «أمة» Nation، أما كلمة دولة State، فلا تستعمل إلا في إشارة إلى عنصر سياسي ضمن نطاق الأمة؛ أي أنها جزء سياسي من كل اجتماعي. ومعنى ذلك أن الأصح في نظرهم أن الدولة هي عنصر من عناصر الأمة، وليس العكس كما هو في المفهوم الذي تغلغل في الوعي السياسي الحديث في أغلب مجتمعات أمتنا؛ كما سلفت الإشارة إلى ذلك آنفاً.

«الولايات المتحدة الأمريكية» هي أوضح مثال شارح في هذا الموضوع. فهي تعتبر من أكبر أمم العالم؛ لكنها لا تصف نفسها قط بأنها «دولة»؛ بل إن اسمها يشير إلى أنها مجموعة من «الدول»، بمعنى «الولايات» التي لا تتمتع

كل منها بالسيادة الكاملة. فلكل منها سلطان تحدده التشريعات الاتحادية فحسب، وهي تشريعات أعلى من قوانين هذه «الولاية» أو تلك. ونلاحظ أن الترجمة إلى اللغة العربية كانت بالغة الدقة عندما سمتها «الولايات المتحدة»، وليس «الدول المتحدة»؛ وهو اسمها حسب الترجمة الحرفية لـ United States.

ويفيد البحث في المصادر الإسلامية أن «الأمة» هي الكلمة الوحيدة التي استعملت للدلالة على مصدر السلطات العامة. وهذه الكلمة وردت في القرآن الكريم مرات عدة، وبمعان مختلفة من أهمها: الجيل، والرجل الجامع لخصال الخير، وطريقة، ومذهب - ومدة زمنية - وجماعة من الناس، وجماعة كثيرة... إلخ). أما السنة النبوية فقد حددت المعنى السياسي للأمة بالنص عليها في صحيفة المدينة - وهي أول ميثاق دستوري مكتوب في العالم - ومما جاء في هذه الوثيقة: «هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس...»⁽¹⁾.

ومن ظاهر هذا النص؛ يتضح أن مفهوم الأمة في الاستعمال السياسي الإسلامي يشمل «غير المسلمين»، وهم الذين أشار إليهم بـ «ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم..» وكانوا مزيجاً من اليهود والمشركون والقبائل. وفي الوثيقة أيضاً - وفي غيرها من مصادر الفقه السياسي الإسلامي - ما نستنتج منه: أن جماعة المسلمين إذا اقتصرت عليهم، وتمحضت من غيرهم، فإنها

(1) انظر النص الكامل للوثيقة في: محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ط 7، 1989م)، ص 50 وما بعدها.

تفقد أحد الشروط التكوينية لمفهوم الأمة الإسلامية؛ أي أنها لا تكون أمة إسلامية بحق من جهة التكوين الاجتماعي والديني الذي يحظى بالشرعية الإسلامية، إلا إذا اشتملت على مجموعات غير إسلامية الديانة، ومتنوعة الأعراق. ويدعم هذا الاستنتاج ما توصل إليه الدكتور توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة»، من قراءته لوثيقة المدينة، فهو يرى: أن الرسول الكريم «لم يقصر المواطنة على المؤمنين والمسلمين من المهاجرين والأنصار، وإنما أضاف إليهم من تبعهم ولحق بهم؛ فاللحاق بالأمة هو كل عمل أو وضع يعني الانضمام إلى مواطنيها ومشاركتهم في مسؤوليات المواطنة والتزاماتها، وإذا كان الانضمام باعتناق الدين الإسلامي فإن المواطن يكون من الأغلبية المسلمة بمقتضى إعلان الشهادة، أما إذا كان من طائفة أخرى فإن انضمامه يكون بمقتضى عقد الذمة»⁽¹⁾.

وفي رأي أستاذنا الكبير الشاوي أن هذه الوثيقة الفريدة كان لها بالغ الأثر في توثيق علاقات العناصر المتعددة التي تكونت منها الأمة الإسلامية؛ الأمر الذي أسهم في تمكينها من أن تتجاوز الحواجز اللغوية، والعرقية، والجهوية، بل والعقيدية؛ وأن تجتمع وتتعاون في عيش مشترك ومصالح اجتماعية واقتصادية.

إن تعريف الأمة بهذا المعنى الاجتماعي التكويني الشامل له أهميته النظرية والعملية من منظور أصول الفقه ومصادر التشريع. وله أهميته كذلك بمعايير مقاصد الشريعة. فإجماع الأمة - كما يقول علماء الأصول - هو أول مصدر إنساني لاستنباط الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة،

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، ص 321، وص 322.

وكلاهما يعتبر مصدراً سماًوياً (مباشراً في القرآن الكريم، وغير مباشر في السنة النبوية). وإجماع الأمة هو المصدر الوحيد الذي يعطي للأحكام قوة مماثلة للأحكام القطعية في الكتاب والسنة، وهو أحد أهم قنوات تأويل تلك الأحكام ووضعها موضع التنفيذ؛ بخلاف الاجتهاد الذي يؤخذ منه ويترك، رغم دخول الاجتهاد في تكوين الإجماع بمعناه الشرعي.

إن دور «الأمة» في مجال التشريع يلي منزلة الكتاب والسنة. وما يهمننا هنا هو أن ما يسمى «الدولة» لا شأن لها بالتشريع، أو الفقه، ولا دور لها في الإجماع، أو الاجتهاد، أو في غيرهما من مصادر التشريع؛ بل إن الدولة ذاتها ملتزمة، قبل الأفراد، بتنفيذ الشريعة والخضوع لأحكامها، ولا يسعها مخالفتها إلا على حساب شرعيتها، وفي هذه الحالة يجب القيام بواجب محاسبتها وتغييرها، على نحو ما انتهى إليه العلامة الدكتور توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة».

وعلى مستوى تحولات علاقة الدولة بالمجتمع من جهة، والغايات أو المقاصد العامة لها من جهة أخرى، يتبين أن هذه العلاقة قد تغيرت من حقبة إلى أخرى في الخبرات الحضارية المختلفة، ومنها الخبرتان الحضاريتان الغربية المسيحية، والشرقية الإسلامية. كما يتبين أن ثمة جدلية مستمرة بين مقاصد الدولة من جهة، وسيادتها من جهة أخرى. وقد انبثق اختلاف مقاصد «الدولة» في هاتين الخبرتين من اختلاف المرجعيات العليا (الأخلاقية والدينية والفلسفية) التي يستند إليها وجود الدولة في ذاتها. وسنوضح أبعاد هذه العلاقة في الخبرة الحضارية الأوروبية؛ وبخاصة في دولتها الحديثة؛ ثم نقارنها بمفهوم سيادة الشريعة في المرجعية الإسلامية وفي تاريخ دولتها السلطانية.

في عصور الإقطاع لم تكن الدولة صاحبة سيادة على أراضيها بالمعنى الذي ظهر في عصر الحداثة، بل انحصرت السيادة في شخصية الملك وحده. وكانت وظائف الدولة عبارة عن نشاطات خاصة يمتلكها الأفراد المميزون، ويقومون بإدارتها وفقاً لنزواتهم الخاصة ومصالحهم الشخصية. أما في عصر الحداثة فقد صارت الدولة تتمتع بالسيادة بالمعنى الشمولي الحلوي - الذي أوضحناه فيما سبق - وأصبحت سيادة الدولة تبرز في كل المجالات الجزئية وتتغلغل عبر أجهزتها البيروقراطية في تسيير الشأن العام. ومنذ ذلك الحين ظلت «السيادة» هي أعز ما يطلب في بنية «الدولة الحديثة».

وبشأن تحديد مقاصد «السيادة» بمفهومها الشمولي المهيمن؛ تباينت آراء منظري «الدولة الحديثة» تبايناً كبيراً منذ فلاسفة العقد الاجتماعي إلى علماء السياسة المعاصرين: فأهم مقصد لسيادة الدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي هو كفالة الأمن للجميع عوضاً عن حالة «حرب الكل ضد الكل»، أو بالتعبير الإنجليزي: War of every man, against every man.

فالأفراد هم الذين ابتكروا الدولة، وهي ليست واقعاً قائماً بذاته بحسب هوبز وجون لوك ومنتسكيو وروسو. وقد وصفها هوبز بأنها ذلك «المسخ العجيب Leviathan» الذي لا يحبه أحد، ولا يستغني عنه أحد أيضاً! ولفرط عجز الأفراد فإنهم تصوروا هذا المسخ في أعلى مصاف القوة و«السيادة»؛ كي يوفر لهم الحماية والأمن، وكي يكون حكماً فيما بينهم للفصل في خصوماتهم. ولكي تُنجز «السيادة» المقصد من وجودها فلا بد أن يقر لها الجميع بأنها أساس المؤسسات، وأنها الناطق باسم الإرادة العامة، وأنها أيضاً المرجعية العليا والحكم النهائي الذي لا راد لقضائه، ولا معقب على مشيئته.

وفي تحليل كيفية نشوء العلاقة بين «سيادة الدولة الحديثة» من جهة، ومجتمعها و«مقاصدها» من جهة ثانية، يؤكد فلاسفة العقد الاجتماعي على أن السيادة انبثقت عن طريق رابط شخصي محض، ودون إكراه جسدي أو قانوني. ويرون أن السيادة جاءت تعبيراً عن انتساب عفوي من الأفراد لجملة من العقائد والرموز والمقاصد التي تكرس الدولة نفسها لتحقيقها. ولكن الفيلسوف الألماني هيجل له مذهب آخر، فهو يرى أن الدولة «روح أخلاقي تفكر في ذاتها». ومن مقاصدها الارتفاع إلى مرحلة الوعي الكلي وتوحيده. ويقول هيجل إن هذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها. وهي أيضاً غاية مطلقة وثابتة؛ تصل فيها الحرية إلى حدها الأعلى، وتبلغ قيمتها العليا. ومن ناحية أخرى يرى هيجل أن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد؛ ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً في الدولة⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق؛ فإن سيادة الدولة لا تتأسس حسب هيجل بقوة إرادة الأفراد الجزئية وتفسيرهم الشخصي؛ وإنما جذورها ممتدة إلى وحدة الدولة بوصفها «ذاتهم الفردية»، والفضاء الذي يمنحهم الوظائف الجزئية. ويقترب «نيتشه» من هيجل في هذه النقطة عندما يقرر أن البحث عن السيادة هو تعبير عن إرادة القوة. «فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضاً لتتحكم فيمن هو أضعف منها».

وعبثاً حاول هيجل وفيبر التنظير لجهاز الدولة الحديثة على أنها كيان

(1) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي د.ت) الفقرة 258. ص 497.

مفصلاً عن المجتمع ومؤسس على منطق العقل الموضوعي. ولم تختلف آراء منظري الدولة وسيادتها في الخبرة الأوربية الحديثة اختلافات جوهرية. ولكن «سيادة الدولة» أمست مهددة بالتآكل منذ نهايات الحرب العالمية الثانية، ومن ثم باتت مهددة بالزوال مع استفحال المهددات التي سيأتي بيانها.

إن مفهوم «سيادة الدولة» ومقاصدها في الخبرة الأوربية يقابله مفهوم «سيادة العدالة»، أو «سيادة الشريعة» في الدولة السلطانية⁽¹⁾. وهذا المفهوم بمضمونه الذي عرفته خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي يتناقض مع مفهوم «سيادة الدولة» في الخبرة الأوربية على طول الخط.

في خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي لا وجود لمفهوم «سيادة الدولة» على النحو المعروف في الخبرة الأوربية؛ بل لا موجب لوجوده بأي معنى، ولا لأي اعتبار حسب الرؤية الإسلامية للوجود الاجتماعي من أساسه. وبدلاً من «سيادة الدولة» يوجد مفهومان آخران وبينهما فرقٌ مبدئيٌّ، وهما: «سيادة الأمة»، و«سيادة الشريعة».

سيادة الأمة تعني أن جميع السلطات التي تتولى إدارة شؤون المجتمع والدولة (بمعناها الذي يرادف الحكومة أو السلطة الحاكمة) تكتسب شرعيتها من الأمة، وليس من أي مصدر آخر. هي تعني أن الأمة صاحبة الحق الأصيل في اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وإقامة سواهم وفق شرائط معلومة.

(1) نبّه عبد الرحمن عزام باشا إلى الفروق الجوهرية بين سيادة الدولة وسيادة الشريعة، وتابعه في ذلك العلامة توفيق الشاوي. وأدرك دومينيك أورفوا هذا الفرق في دراسته المطولة لتاريخ الفكر الإسلامي انظر: دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة زنده بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، 2010م) ص 401.

أما سيادة الشريعة فتعني أن الشريعة بمبادئها وأصولها وأوامرها ونواهيها هي المهيمنة على جميع سلطات الحكم، وعلى من يتولون السلطة وينطقون باسمها، بمعنى أنها: هي المرجعية العليا للقوانين والقرارات التي تصدرها سلطات «الدولة». سيادة الشريعة تعني كذلك أن سلطات «الدولة» مخاطبة بها وملتزمة بها أيضاً، وليس لمن يسكون بأزمتهما وضعٌ يميزُ بعضهم من المساءلة والمعاقبة إذا ثبت ارتكابهم لجريمة ما؛ بل هم «أجراء» أو ممثلين للأمة «مصدر» وجودهم في مناصبهم ومبرره. إن سيادة الشريعة بهذا المعنى هي بمثابة مرجعية معيارية عليا ومطلقة من كل وجه وبكل اعتبار. وهي منزهة عن التحيز لمذهب أو دين، أو لفئة أو جماعة أو طائفة أو قبيلة أو شخصية على حساب الأخرى.

هذا المعنى الأصيل لمفهوم سيادة الشريعة، أدركه عدد من رواد الإصلاح والتجديد في القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، ومنهم الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ الخضر حسين، والشيخ علال القاسي، وعبد الرحمن عزام باشا أول أمين عام لجامعة الدول العربية، والدكتور توفيق الشاوي أستاذ القانون بجامعة القاهرة. فهؤلاء وغيرهم كثيرون ممن شاركهم في الاجتهاد والتجديد بمعايير المرجعية الإسلامية انتهوا إلى مثل ما عبر عنه عبد الرحمن عزام باشا في قوله إن «السيادة للشريعة؛ أي تلك الأصول التي قامت عليها الدعوة الإسلامية، وليس للأمة مجتمعة أو متفرقة، متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة، ممثلة في برلمان أو في هيئة تأسيسية، أو غير ممثلة؛ أن تتصرف فيما جعله الله حقاً أو واجباً للأفراد أو للجماعات في وطن ما، أو للناس كافة في الدنيا كلها؛ إذ لهذه الأصول وحدها القائمة على ما شرع الله من حقوق وواجبات عامة للإنسان، السيادة والخلود؛ لأنها دائمة

بإرادة الله لا غيره. وهذا أصل إسلامي عظيم يجب دائماً ألا يغيب عن أذهان الباحثين الإسلاميين وأن يُنَوَّه به في هذا العصر»⁽¹⁾.

ويلفت النظر في هذا الاجتهاد الذي قدمه عبد الرحمن عزام باشا في موضوع «سيادة الدولة» أنه ظهر فور انتهاء الحرب العالمية الثانية، وعندما كان زعماء النازية والفاشية يمثلون لمحاكمات نورمبرج؛ تلك المحاكمات التي كانت بمثابة إعلان عن أفول عصر «سيادة الدولة» بمعناها التقليدي. وسنعود لبيان هذا التحول بشيء من التفصيل. إذ أدرك عزام باشا بحسه الحضاري الإسلامي أن مبادئ النظام الإسلامي تتفوق على ما عداها وتتسم بالشمول والخلود. ومن المفيد أن نعرض خلاصة اجتهاد عزام باشا في هذا الموضوع.

يؤكد عزام باشا، على أن «السيادة بمعناها العصري عند الآخرين أو مقلديهم من المسلمين غيرها في النظام الإسلامي، فهي فيه مكونة من عدة قوى يجتمع بها سلطانها هي: الشريعة، والأمة، والإمام حارس الشريعة ومختار الأمة... وليس للأمة ولا للرؤساء ولا للعامة سبيل إلى نقض حقوق الإنسان وواجباته بدعوى حرية الأمة وسيادتها في وطنها». ولا تتحقق السيادة في النظام الإسلامي إلا باجتماع العناصر الثلاثة المشار إليها، ففيهم مجتمعين يتمثل السلطان الذي يسمى «حق السيادة Sovereignty» وقد كانت قديماً للملوك، وصارت حديثاً للشعوب. والتعبير عن هذه السيادة لا يتأتى بإرادة واحدة كما يحدث باسم الشعب مثلاً في حزب الأكثرية، أو باسم الملك، أو باسم دكتاتورية شيوعية أو غير شيوعية؛ بل لابد للتعبير

(1) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، تقديم عصمت نصار (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، ودار الكتاب المصري اللبناني، 1435هـ/ 2014م) ص 353، ص 354.

عن هذه السلطة من اجتماع: إرادة الله؛ أي شرعه، وإرادة الدولة؛ أي الأمة والحكومة». فمن هذه الإرادات الثلاث تنتظم الحقوق والواجبات في جميع الأوطان والأزمان، حسب رأي عزام باشا. وكون الأمة مصدر السلطات لا يعني أنها طليقة تفعل بنفسها ووطنها أو غيره ما تشاء؛ فهذه المشيئة محدودة بمبادئ الأخلاق العامة، ومبادئ العدل وحقوق الإنسان وواجباته كما أرادها الله⁽¹⁾. سيادة الشريعة فيما هو متعلق بأوامر الله لا تُنقض برأي فرد ولا جماعة ولا قوة. وكل رأي أو قوة تحول بين الناس وبين العدل والحق كما جاء بهما الإسلام، لا مبرر له ولا سند من الدين الإسلامي، ولو كان له سند من السلطان أو الأمة.. فإن الإسلام قد جاء بشريعة للناس كافة، ولا يتقيد بما يسمى المصلحة الوطنية إذا كانت هذه المصلحة تتعارض مع مصلحة الناس كافة، وأن «تكون أمة هي أربي من أمة»؛ إذ قصده للخير العام يُحِبُّ ما قد يبدو من خير خاص. وهنا يتخصص ويتقيد الحق الناشئ من دعوى السيادة الشعبية كما يقول فقهاء الدساتير الحديثة الديمقراطية، بالحق العام للناس كافة كما يقرره الإسلام⁽²⁾.

وفي نظرنا أن معيارية الشريعة وسيادتها العليا ترسم معالمها بوضوح «المقاصد العامة للشريعة» بكلياتها الكبرى التي ترعى: العقل، والدين، والنفس، والنسل، والمال، والحرية، والكرامة الآدمية، والعدالة، والمساواة في تكافؤ الفرص، وحق الحياة، وعمل الخير، والتعاون، وإقرار السلم العام، ورد العدوان، ونصرة المظلوم أيّا كان، وفي أي زمان أو مكان.

(1) المرجع نفسه، ص 354، وص 355. وص 356.

(2) المرجع نفسه، ص 356 - 358. (بتصرف يسير في الصياغة).

تلك المعيارية نجدها متواترة لدى فقهاء السياسة الشرعية منذ ظهرت كتاباتهم في القرون الأولى للتاريخ الإسلامي. ومن ذلك ما نقله ابن الأزرقي في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» عن ابن فرحون الذي قسم السياسة إلى نوعين: «ظالمة تحرمها الشريعة، وعادلة توجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها. تُخرجُ الحق من الظالم، وتدفعُ الكثير من المظالم. وتردُّعُ أهلَ المفساد. ويتوصلُ بها إلى المقاصد الشرعية. وهي بابٌ واسع تضل فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجريء أهل الفساد. والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم، ويوجبُ سفك الدماء، وأخذ الأموال بغير حق»⁽¹⁾. وهذا النص نجده متواتراً بمعناه، وأحياناً بألفاظه في كثير من كتب السياسة الشرعية وأبوابها في كتب الأحكام القضائية والفتاوى⁽²⁾.

إن مبدأ «سيادة الشريعة» لا يساويه مبدأ «سيادة الشعب». ففي نظرية الدولة الحديثة تعتبر سيادة الشعب مرادفة «للإرادة العامة» التي قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي، وهم يعتبرونها «مرجعية عليا للتشريع»، ثم يمنحون «الدولة صاحبة السيادة» سلطة إصدار القوانين وإلغائها باسم هذه «الإرادة العامة». وفي هذه الحالة تتحقق «حلولية الدولة» باعتبار أن الإرادة العامة هي مرجع الصواب والخطأ، فيما يتخذه البرلمان (مثلاً) من قرارات أو تشريعات.

(1) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار (العراق: وزارة الإعلام، د ت) ج 1 - ص 60، وص 62.

(2) منها مثلاً كتاب: معين الحكم فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مرجع سبق ذكره. وقد ورد فيه نص يشبه ما نقلناه عن ابن الأزرقي.

ولكن مع تأكل «سيادة الدولة» أمسى مفهوم الإرادة العامة محل انتقادات قاسية بسبب تطرفها في تعظيم «الدولة» على حساب الفرد والمجتمع معاً، ولأنها أسهمت أيضاً في الواقع في ظهور نظم حكم دكتاتورية وفاشية مفرطة في استبدادها وقهرها للإنسان؛ إذ يكفي فيها أن يدّعي أي نظام حكم أنه يمثل الإرادة العامة حتى يصبح واجب الطاعة والامتثال له أمراً حتمياً في نظر الممسكين بسلطة الحكم، وتصبح معارضة هذا النظام خيانة وعملاً مجرمًا بحكم قوة الأمر الواقع.

ونحن مضطرون طول الوقت لعقد مقارنات بين خبرة الدولة الحديثة على المستويين النظري والواقعي من ناحية، وخبرة الدولة ذات المرجعية الإسلامية على المستويين النظري والواقعي من ناحية ثانية. وهذا الاضطراب يرجع إلى سبب رئيسي هو التداخل الحاصل بين الخبرتين على أرض الواقع في أغلب مجتمعات أمتنا الإسلامية منذ ما يقرب من قرنين من الزمان، ولا يزال هذا التداخل قائماً إلى يومنا.

فمقاصد الدولة الحديثة ذات المرجعية الوضعية تتجمع في مركز أساسي هو: إعلاء ذات «الدولة» على ما عداها، وجعلها «مفارقة» ومستعلية على غيرها من الكيانات الأخرى بما في ذلك الوجود الاجتماعي لمجتمعها الذي توجد فيه؛ وذلك بإحلالها محل أي سلطة منافسة أو منوئة ومحوها إن أمكن؛ سواء كانت تلك السلطة دينية كسلطة الكنيسة ورجال الدين، أو زمنية كسلطة الإقطاع والنبلاء والملوك والأباطرة. وعندما تفلح «الدولة» الوضعية في ذلك؛ فإنها تكون قد وصلت إلى أعلى مراحل «سيادتها» على المجتمع، وتكون أيضاً قد حققت أعلى مقاصدها

الوجودية. هي بالمعنى الهيجلي تكون قد أنجزت مهمة «حلول الإله» في الأرض.

وثمة وظائف عدة تقوم بها «الدولة الحديثة» بغية تحقيق مقاصدها العليا. ويُعتبر «غاستون بوتول» من أسبق العلماء الذين تعمقوا في بحث وظائف الدولة، وقد ذهب إلى أنها تتمثل - نظرياً - في ثلاث مجموعات من الوظائف:

أ- مجموعة وظائف أمنية هدفها تأمين المواطنين ضد المخاطر الداخلية، وضد الأعداء الخارجيين. ويرى بوتول أن السياسة الاقتصادية للدولة تندرج - في النطاق الخارجي - ضمن أشكال الدفاع الذي تقوم به للحد من المنافسة الدولية كي تؤمن الأسواق الخارجية لمصلحة مواطنيها.

ب- مجموعة وظائف اقتصادية تؤمن للدولة سلطةً أبوية من خلال تقديم خدمات التعليم، والصحة، والرياضة، والضمان الاجتماعي، وإسعاف العجزة والمعوزين.

ج- مجموعة وظائف متعلقة باللهو والترفيه العام، وبخاصة الاحتفال بالمناسبات القومية، والأعياد الدينية والانتصارات العسكرية. وقيام الدولة بتلك الاحتفالات هو إقرار بأنها تشارك المجتمع في القيم والمعتقدات والرموز الوطنية. أما من يقاطع تلك الاحتفالات والمهرجانات فتتهمه الدولة باحتقارها، أو بمعارضة السلطة التي ترعى هذه الاحتفالات؛ مدنية كانت، أو عسكرية أو دينية⁽¹⁾.

(1) غاستون بوتول، علم الاجتماع السياسي، ترجمة خليل الجر، مرجع سابق، ص 28 - 40، وهو يربط جملة وظائف الدولة بدرجة شرعيتها وقبولها اجتماعياً.

وفي تقسيم آخر لوظائف الدولة يجري تصنيفها إلى نوعين:

- أ- «دولة حارس» تحقق العدالة، وتحفظ الأمن، وتحمي حريات الأفراد والجماعات، وتحتكر الاستخدام المشروع لأدوات العنف والقمع، وتقدم بعض الخدمات والسلع العامة ترياقاً لما تمارسه من عنف وقمع.
- ب- «دولة رفاهية» تقدم لمواطنيها ما يكفل لهم الراحة والرفاهية، ويحميهم من العوز والفاقة والبطالة، وذلك عبر شبكات واسعة من الضمان الاجتماعي الحكومي والأهلي.

أما مقاصد «الدولة» ذات المرجعية الإسلامية؛ فتتجمع - نظرياً أيضاً - في مركز أساسي هو «حفظ نظام العالم، ودوام صلاحه»، وبتعبير آخر «صون الخير العام ورعايته». وتصل هذه الدولة إلى هذا المقصد بخضوعها لسيادة واحدة هي «سيادة الشريعة». وتستمد سيادة الشريعة قوتها الإلزامية من أن أحكامها ومبادئها العامة منزلة وليست من وضع فئة أو طبقة أو جماعة أو نخبة متميزة في بعض الحالات، ومتحيزة في جميع الحالات.

وتتيح «سيادة الشريعة» حرية الاجتهاد والاختلاف، وتتقبل تعدد الآراء والمواقف؛ بل وتحض علي قبول التنوع والاختلاف في الرأي وتأمربه. وفوق هذا كله نجدها تسمح لكل ذي عقيدة مخالفة بالوجود والمشاركة، وتكفل له ولغيره فرصاً متساوية للعيش الكريم، وتضمن له ممارسة شعائره الدينية براحة تامة وحرية عامة.

إن أي انتقاص من حريات المواطنين أياً كان معتقدهم الديني، أو انتهاؤهم العرقي أو الجهوي أو الفئوي؛ يعني - في رأيي - نقصاً في التطبيق العملي لسيادة الشريعة، ويعني ابتعاداً عن تحقيق مقاصد الدولة بمعايير المرجعية

الإسلامية. بل إن «الاعتداء على حريات الإنسان وحقوقه هو اعتداء على الشريعة الإلهية ذاتها»، على حد تعبير العلامة توفيق الشاوي⁽¹⁾.

من مقاصد السياسة العادلة ذات المرجعية الإسلامية: أن تضمن حقوق الأقليات العرقية والمذهبية والدينية؛ تماماً كما تضمن حقوق الأغلبية بفئاتها وشرائحها الاجتماعية المختلفة. ويكفل مبدأ «سيادة الشريعة» توفير أكبر قدر من الاستقرار لحقوق الإنسان؛ فهي تحميه أيّاً كان وضعه الاجتماعي أو انتهاؤه المذهبي أو السياسي من طغيان السلطة الحاكمة، حتى لو كانت حكومة أغلبية منتخبة انتخاباً حراً ونزيهاً. فمبدأ سيادة الشريعة لا يسمح أبداً للأغلبية بأن تتحيّف حقوق الأقليات، ناهيك عن أن توقع بهذه الأقلية أو تلك الظلم، أو أي شكل من أشكال الاضطهاد الاجتماعي أو الاستبعاد السياسي، أو الحرمان الاقتصادي.

وفي سبيل إدراك مقاصد: حفظ نظام العالم، ورعاية الخير العام، والعدالة الشاملة، وصون الحقوق والحريات؛ من المفترض أن تقوم الدولة بوظائف عدة. فهي ملزمة بحفظ الكليات الأساسية لحياة مواطنيها جميعاً ودون تفرقة. هي تحفظ: الحرية، والعدالة، والدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. وهذه الكليات الشرعية حاکمة لسلطة الدولة أيّاً ما كانت، وليست محكومة بتلك السلطة أيّاً ما كانت. وحفظ الدولة لهذه الكليات يكون من جانبي الإيجاد والصيانة معاً؛ وليس فقط من أحد هذين الجانبين. وعلى سلطات الدولة المسؤولة عن إدارة الشأن العام والمصالح المشتركة أن تصوغ القوانين وأن تضع اللوائح الكفيلة بتحقيق هذه الكليات.

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى، مرجع سابق، ص 297.

هي «دولة» تحتكر وحدها الاستخدام المشروع لأدوات العنف والقوة نعم؛ ولكنها محدودة التدخل في شئون الجماعة. وهي تحض على المشاركات وترحب بالمبادرات الفردية والجماعية في تدبير الشأن العام، وفي بناء ما أسميناه «المجال المشترك» بينها وبين المجتمع. ويحتوي هذا المجال المشترك عديداً من المبادرات والمؤسسات الحكومية والأهلية. الفردية والجماعية. وتعمل تلك المبادرات والمؤسسات في خدمة المجتمع والدولة معاً، وتُقوِّمها معاً على أساس قاعدة «التعاون» وتعزيز التجانس، ونبد أسباب الصراع، وتحجيم أسباب الانقسام والتناحر. مقصد الدولة ذات المرجعية الإسلامية من وراء تحقيق المصلحة الدنيوية هو الوصول إلى مقاصد الشريعة، وإدراك مقاصد الشريعة يضمن تحقيق المصالح الدنيوية في الوقت نفسه. ولا يكون الحكم شرعياً إلا إذا كان أداة في خدمة هذه المقاصد العامة العليا.

وبمقارنة حال الدولتين « الحديثة » و « الإسلامية » (نظرياً)؛ نجد أن للدولة الحديثة مقاصد عليا متناهية من حيث أنها لا تقبل مشاركا لها في السيادة، وأنها تدعي التجرد والإطلاق وتمثل المصلحة العامة؛ بينما هي متحيزة في الواقع لفئة متنفذة، أو طبقة متحكمة، أو نخبة طاغية.

الدولة الحديثة لا تحب إلا ذاتها، ولا تقبل شريكاً لها في السيادة أو السلطة أو الثروة، ولا تتردد في الإطاحة بأي فئة أو مجموعة من حراسها أو الناطقين باسمها دون سابق إنذار؛ إذا أضحت سيادتها المطلقة محل تشكيك أو تساؤل، أو عرضة للخطر.

أما الدولة ذات المرجعية الإسلامية فهي خادمة للمجتمع، وهي جزء منه. ولها مقاصد عليا غير متناهية تأويلاً وتفسيراً. وهذا ما يفتح أبواب الاجتهاد

والابتكار والتجديد بين المتنافسين من أجل الوصول إلى المقاصد العليا. ولكل من الدولتين سياسات عامة متناهية تطبيقاً وتنفيذاً، وهذا ما يفتح أبواب المساءلة والمحاسبة للسلطات الممسكة بأزمة الحكم إن كانت الحكومة ديمقراطية أو شورية نابعة من الاختيار الحر للشعب. ولا يبقى خارج نطاق المحاسبة والمساءلة إلا السلطات الثيوقراطية التي عرفتها مجتمعت أوربا في عصورها الوسطى، والتي تدعي الحكم بحق التفويض الإلهي، ولا تعترف بأن الأمة وحدها - دون غيرها - هي مصدر جميع السلطات.

ثمة أوجه للشبه وأخرى للاختلاف - إلى جانب ما ذكرناه - بين نمطي الدولة «ذات المرجعية الوضعية»، والدولة «ذات المرجعية الإسلامية». ويعبر مفهوم «السيادة» - بالمعنى الذي أوضحناه - عن واحد من أكثر أوجه الاختلاف عمقاً بين الدولتين. ليس فقط لرسوخ مفهوم السيادة في الدولة الحديثة على نحو شامل وكلي لا يترك للإرادة الإنسانية إلا هامشاً ضيقاً من حرية الاختيار، وإنما لكون هذا المفهوم قد انتشر وتخطى حدود الدولة الحديثة في نموذجها الأوربي، ووصل إلى مختلف نماذج الدولة التي تكاثرت بكثافة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ بما في ذلك الدولة الوطنية المستقلة التي ظهرت في مجتمعات أمتنا الإسلامية.

ما يتعين التأكيد عليه هنا هو أن «الدولة السلطانية» في التجربة الإسلامية التاريخية لم يتعد معناها مفهوم «الحكومة»، أو «الأسرة» الحاكمة في بقعة ما، وفي زمن محدد. أما في كتب الفقه القديمة، فلا وجود لكلمة «دولة»؛ وإنما توجد كلمات: الحكومة، والحكام. والأحكام المتعلقة بالحكومة والحكام توضع في باب «الإمامة» أو «الولاية العامة»، أو «الخلافة». والقانون

الإسلامي؛ هو الشريعة التي يلتزم بها الحكام، ويحاسبون بمقتضاها، ولا سلطة لهم خارج مقاصدها العامة. ويعتبر خروجهم عليها فسقاً يوجب العزل. والمأساة الكبرى تمثلت في توقف الفقه السياسي الإسلامي عن الخوض في كفايات العزل ووسائله الممكنة؛ الأمر الذي تسبب - ضمن أسباب أخرى - في ظهور دولة التغلب بالقوة المسلحة في أغلب مراحل التاريخ الوسيط. ومثل هذا التطبيق التاريخي لمفهوم «الدولة المتغلبة» أصبح بالياً، ولم يعد يعبر إلا عن وعي مختزل لمعنى الدولة في السياق المعاصر. ولا يقع هذا الاختزال من جانب النخب ذات المرجعية الإسلامية وحدها؛ وإنما يقع أيضاً من النخب العسكرية، والليبرالية، والقومية، واليسارية؛ وإن كان كل منها يختزل المفهوم من زاوية مختلفة عن الآخر⁽¹⁾.

النخبة العسكرية تحتزل الدولة في بعض أجهزتها؛ وبخاصة أجهزة القمع والحسم الأمني والاستخدام «المفرط» للقوة. أما النخب الليبرالية والقومية واليسارية، فجميعها؛ مع فروق محدودة؛ تحتزل الدولة في «النظام الحاكم»، أو «ولي الأمر» بحسب مفاهيم الدولة السلطانية، ويركز على الجوانب الشكلية: الدستورية، والقانونية، مع تميز النخب اليسارية بإدراك أكثر عمقاً وتعقيداً للدولة باعتبارها منتجاً للتفاوت الاجتماعي والطبقي، وأنها كيان منفصل ومهيمن في الوقت نفسه على المجتمع بكل تكويناته الثقافية والمذهبية والعرقية.

(1) ينبه بعض الكتاب إلى هذا التوجه الاختزالي لمفهوم الدولة انظر مثلاً: مقالة نبيل عبد الفتاح بعنوان «مدخل إلى تجديد الدولة المصرية»، صحيفة الأهرام بتاريخ 5 فبراير 2014م.

ولا تخرج النخب الجديدة ذات المرجعية الإسلامية - في أغلبها - عن هذا النمط الاختزالي في إدراك مفهوم الدولة، وإن كانت هذه النخب تختزلها في معنى تاريخي يرجع إلى ما قبل نشأة الدولة / الأمة بمعناها القومي الحديث حيناً، أو يختزلها في معنى متخيل - مثالي حيناً آخر؛ يسعى إلى بناء دولة الأمة الواحدة وبالتدريج. ويصطدم هذا الإدراك أو ذاك في جميع الأحوال بمعطيات الواقع وتحدياته القاسية التي لم تشارك المجتمعات الإسلامية في تكوينه الحديث والمعاصر إلا من مواقع الصمت السلبي، أو رد الفعل غير المنظم، أو المقاومة الغريزية، أو التبعية للقوى الأجنبية.

إذا نظرنا في واقع الحال الذي تعيشه بلدان الأمة الإسلامية اليوم ونحن في الربع الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، الربع الأول من القرن الحادي والعشرين؛ سنجد أن «مفهوم الأمة» لا يزال حاضراً وإن من موقع المقاومة والرفض لأوضاع التجزئة في ظل الدولة القومية / الوطنية الحديثة. ولهذا الحضور مستويات متعددة: منها المستوى النظري كما في كتابات عدد كبير من قادة الإصلاح الإسلامي والحركات الدعوية على مدى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (19 و 20 الميلاديين). ومنها المستوى العملي الذي يتسم بالعشوائية والغموض والقسوة، كما في محاولات بعض التنظيمات أو الجماعات الإسلامية التي تتبنى أساليب العنف وحدها لتحقيق أهدافها.

إن إرث الفشل الذريع الذي خلفته «الدولة الحديثة» في بلادنا العربية، قد تسبب في وجود فراغ سياسي هائل حتى في ظل وجود سلطات مستبدة. بل إن الوقائع تشهد بأن السلطات المستبدة أسهمت بالدور الأكبر في نشوء هذا الفراغ، وفي تفكك «الدولة» التي احتكرت النطق باسمها لعقود

طويلة. ولا تخطيء عينٌ ما هنالك من انهيار فعلي لعدد من الدول العربية التي كانت يوماً تحتال بقدرتها الفائقة على ضبط الأمن الداخلي والتحكم والسيطرة على مناوئها أو معارضيها. نحن نرى أن سوريا لم تعد موجودة، وأن العراق لم يعد موجوداً، ولبنان يتفكك بعمق وبعنف بين الطوائف والأحزاب المتناحرة، وليبيا ذهبت أدراج الانقسامات والاستقطابات الإقليمية والدولية. وبقية «الدول» العربية والإسلامية تقف على هذه السكة التي تبدأ بالاستبداد، وتقر بالانقسام والاحتراب الداخلي، وتصل إلى الفراغ المروع أمنياً وسياسياً؛ لتقع في هوة الفوضى، ومن ثم يكون مصيرها الزوال بالمعنى السياسي والقانوني.

وبما أن كل فراغ يستدعي ما يملؤه؛ فقد استدعى هذا الفراغ الذي أوجدته الأنظمة الاستبدادية الفاشلة قوى داخلية وأخرى خارجية لكي تملأه. ومن أهم القوى الداخلية التي سعت لملء هذا الفراغ: حركات الرفض الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك الحركات ذات المرجعيات الإنسانية والأخلاقية، وفي مقدمتها الحركات التي تعلن انتهاءها للمرجعية الإسلامية بحق أو بغير حق.

أما أهم القوى الخارجية التي هرعت لملء الفراغ؛ فتمثلت في صور متعددة منها: مؤسسات الغزو الفكري والسياسي، وسياسات التدخل العسكري بشكله التقليدي القديم كما حدث في العراق، وسوريا، ومن قبلها أفغانستان وفلسطين مثلاً. وأثبتت الأحداث أن قوى الاعتدال ذات المرجعية الإسلامية كانت هي الأكثر نشاطاً وحيوية وسرعة في سعيها لملء هذا الفراغ؛ ليس لأنها متجذرة في محيطها الاجتماعي فحسب، وإنما لأنها

تمتلك خطاباً سهل الإدراك لدى قطاعات واسعة من أبناء المجتمع. وثبت في الوقت نفسه أن القوى الخارجية أسهمت بالنصيب الأكبر، والأكثر فعالية في إبقاء هذه «الدولة الحديثة» على قيد الحياة؛ تصارع الموت ولا تموت؛ وتتشبث بالبقاء بعقلها ومساوئها التي غطت على إيجابياتها وإنجازاتها في معظم الأحيان.

الفصل السادس

تآكل «سيادة الدولة» خارجياً،
وتفاقم استبدادها داخلياً

الفصل السادس

تآكل «سيادة الدولة» خارجياً، وتفاقم استبدادها داخلياً

عندما بدأت عملية بناء «الدولة الحديثة» في مجتمعات الأمة الإسلامية مع مطلع القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي تقريباً، لم تكن وقائعها تجري في فراغ حضاري؛ بل إنها واجهت ثقافة سياسية موروثية، ومؤسسات عتيقة في الحكم والإدارة والقضاء والإنتاج والتعليم. ولم يكن من اليسير تجاهل هذا الموروث «الحضاري» جملة واحدة رغم ضعفه، أو تنحيته من طريق عمليات بناء مؤسسات الدولة الحديثة رغم كل المساويء والسلبيات التي كانت متفشية في أغلب جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية الموروثة من أزمنة الدولة السلطانية، وأخطرها «ميراث الاستبداد» الذي أنتجته حكومات التغلب وسلطويات الأزمنة الإسلامية الوسيطة في أغلب بلدان الأمة.

ولم يكن الصدام في البدايات الأولى بين الوافد والموروث (بحسب تعبير طارق البشري) ملحوظاً على نطاق واسع. وخاصة أن برنامج البناء والتحديث كان منصباً في مراحله الأولى على الجوانب الإدارية والتقنية،

ولم يمس الجوانب العقيدية، ولا التقاليد الاجتماعية والفكرية والثقافية الموروثة إلا مساً خفيفاً.

ولكن الأمر لم يستمر على هذا النحو؛ إذ أدى مرور الوقت إلى تراكم عمليات الإضافة والإزاحة: إضافة مؤسسات وافدة لها منافع لا يمكن إنكارها، ولكنها لا تخدم بالضرورة مجتمعات أمتنا الإسلامية، وإزاحة أو تحجيم مؤسسات موروثة لها إيجابياتها، حتى ولو لم تكن فاعلة بما فيه الكفاية في تلك اللحظة.

واستمر هذا الوضع، إلى أن تمت إزاحة «الخلافة العثمانية» وجرى إلغاؤها في سنة 1342هـ/ 1924م، فاندلع الصراع المفتوح بين الوافد والموروث. وقد كانت الخلافة أكبر مؤسسة سياسية تعبر عن «سيادة الأمة» في ذلك الوقت؛ برغم كل الممارسات السلبية والاستبدادية التي انطوت عليها وخاصة في القرنين الأخيرين من عمرها الذي امتد حوالي ستة قرون.

وبإلغاء الخلافة؛ وبظهور أنظمة جديدة للحكم لها مؤسساتها، ودساتيرها وقوانينها، وأجهزتها البيروقراطية، ومرافقها العامة؛ باتت معالم الاختلاف بين مؤسسات وفعاليات «ولاية الأمر» أو «السلطة» الموروثة، وبين مؤسسات وفعاليات «الدولة الحديثة» واضحة. وأضحت مصدراً من مصادر التوتر والرفض من قبل قطاعات مؤثرة من أبناء المجتمع الذين بدأوا يدركون غربة هذه المؤسسات والأبنية الحديثة عن معهوداتهم في شئون الحكم والإدارة. وقد أدركوا خطورتها أيضاً على هويتهم ووعيهم الجمعي الذاتي لأنفسهم. كما باتت تلك المؤسسات والأبنية ذاتها ساحة للمواجهة بين هؤلاء، وبين قطاع من «النخب الحديثة» التي أخذت

تشكل هي الأخرى في سياق عمليات التحديث وأفكاره ومؤسساته الوافدة من الخارج.

وقبل التحرر من الاستعمار العسكري في الربع الثالث من القرن الرابع عشر الهجري/ منتصف القرن العشرين الميلادي تقريباً، كان مفهوم الدولة الحديثة ذات السيادة قد تم صقله وتمييزه بوضوح، على حساب مفهوم «ولاية الأمر»⁽¹⁾، وإن في صورته التقليدية الموروثة بما شابهها من عيوب الاختيارات السلطوية والممارسات الاستبدادية التاريخية. وأسهم في عملية الصقل هذه: كثافة التغيرات المحلية التي شهدتها مجتمعاتنا وبمقدمتها: ظهور تيارات فكرية وسياسية قومية وعلمانية وليبرالية إلى جانب الاتجاه الإسلامي الأصيل من جهة، وقسوة المواجهات الدولية، وبمقدمتها الآثار التي خلفتها الحربان العالميتان، ثم من بعدهما حروب التحرير ضد الاستعمار من جهة أخرى.

وما أن أنجزت حركات التحرر الوطني مهمتها في طرد المحتل الأجنبي؛ حتى أسرع النخبة العسكرية والعلمانية (القومية والليبرالية والاشتراكية بنسب متباينة من بلد لآخر) إلى الإمساك بتلايت «سيادة الدولة». وكان الجميع يعرف أن هذه السيادة هي «أعز ما يُطلب» من مكونات «الدولة الحديثة»، باستثناء الاتجاه الإسلامي الذي نظر إليها نظرة ارتياب باعتبار أن الإقرار بالسيادة العليا لغير الله نوع من الشرك، أو بالأقل هو نوع من الخلل

(1) انظر الاجتهاد الجديد لأستاذنا العلامة طارق البشري بشأن «ولاية الأمر» في دراسته:

«الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة» مجلة المسلم المعاصر (بيروت - لبنان) ن

العدد 151 - ماي 2014م. ص 131 - 172.

في الإيمان بوحدانيته سبحانه وتعالى. واحتكرت تلك «النخبة/ العلمانية» الحديثة النطق باسم هذه السيادة، دون سماح بأدنى مشاركة سياسية (إلا شكلياً)، أو تقاسم للسلطة مع أي قوى سياسية أخرى؛ ولم يكن شئ من هذا ليتم إلا بإقصاء - وأحياناً استئصال - النخب الإسلامية وتغيب السواد الأعظم (جمهور الأمة) عن قضايا المجال العام تغييرياً قسرياً شبه تام.

وَعَدَتْ دولةٌ ما بعد الاستعمار بتحقيق أهداف: الاستقلال، والقضاء على الاستعمار، والقضاء على الإقطاع، وإنهاء سيطرة رأس المال على الحكم، وبناء جيش وطني قوي، وإقامة حكم ديمقراطي، وإقامة عدالة اجتماعية. وتكررت هذه الشعارات بمضمونها، وبعدها (ستة أهداف) بطريقة الاستنساخ من «ثورة» إلى «أخرى» على امتداد بلدان الأمة الإسلامية، مع اختلافات طفيفة في بعض المفردات بحسب نوعية الرطانة السياسية التي تبنتها الجماعة المسيطرة على السلطة، والممسكة بزمام «سيادة الدولة» الوطنية الحديثة. وبالتدقيق في مضامين هذه الأهداف نجدها هي ذاتها الأهداف التي سبق أن وعد بها مؤسسو الدولة الحديثة، حتى من قبل وقوع الاحتلال الأجنبي، وأثناء هذا الاحتلال؛ مع اختلاف في الصياغة اقتضته طبيعة كل مرحلة تاريخية. وبعد مرور عقود طويلة على المناداة بتلك الأهداف، افترض إخفاق «الدولة الحديثة» والممسكين بسيادتها في تحقيق أيٍّ منها. وأكرر القول: الإخفاق في تحقيق أيٍّ منها.

انكشف أولاً أن «سيادة الدولة» تجاه الخارج ليست سوى وهم كبير. واكتشف السواد الأعظم ونخبه الأصيلة أن الاستقلال الوطني لم يتحقق، بل آل الأمر إلى أن يطلب حكام الدولة الحديثة صراحة من القوى الأجنبية

التدخل لحماية أنظمتهم، وإنقاذ حيواتهم هم وعائلاتهم أولاً وأخيراً، وقبل أي شيء آخر.

وانكشف أيضاً أن القضاء على الفوارق الطبقية، ظل حلمًا فحسب، بل حدث عكسه بالتمام؛ حيث بات المجتمع منقسمًا أفقياً بين «طبقة عليا غير مرئية من فرط الثراء» Top-out of Sight Class، و«طبقة سفلى غير مرئية من فرط الفقر» Bottom-out of Sight Class⁽¹⁾. وتم فصلت معالم التكوين الطبقي على نحو مروع، وتجلت بعض مظاهره في الملايين من سكان المقابر ومدن الصفيح وأحزمة الفقر حول المدن الكبرى في أغلب عواصم العالم الإسلامي. وزادت معدلات تهميش قطاعات واسعة خارج المدينة، وخارج السلطة وخارج السوق الحديث؛ وإن شئت فقل: خارج دورة الحياة الآدمية العادية.

أما هدف القضاء على «سيطرة رأس المال على الحكم» فلم يُنجز منه شيء، بل استفحلت هذه السيطرة، وأضحى بين رأس المال والسلطة زواج كاثوليكي أبدي. وامتدت شبكة المصالح بين أصحاب رأس المال في الداخل، وأصحاب المصالح والشركات متعددة الجنسيات التي اقتحمت أسواقنا وربطتها بمراكزها في الخارج، وبات القضاء على هذه السيطرة الرأس مالية أكثر تعقيداً مما كانت عليه في بدايات العهود «الثورية» في منتصف القرن العشرين.

(1) تقسيم الطبقات إلى طبقة عليا غير مرئية، وسفلى غير مرئية وطبقات أخرى بينها يعود لأستاذ الاجتماع الأمريكي باول فوسيل (Paul Fussell)، انظر مقاله بعنوان: «Class» على موقعه الإلكتروني: <http://www.icosilune.com/2009/01/paul-fussell-class> آخر تحديث يناير 2009م.

و«الجيش الوطني القوي» الذي استهدفت دولة الاستقلال بناءه، لم يصمد في الاختبارات الميدانية. وسجله في الهزائم أطول من جهوده في الدفاع عن البلاد. بل وأضحى «الجيش» في ظل الدولة الحديثة ذات السيادة، صندوقاً أسود لا يعرف عنه السواد الأعظم شيئاً. ومن فرط اعتماد الجيوش في بلدان الأمة الإسلامية على الخارج في التمويل التسليح وأعمال الصيانة والتدريب والتعليم العسكري؛ أمست أغلبية هذه الجيوش من أقوى روابط التبعية وفقدان الإرادة الوطنية؛ بعكس وظيفتها الأساسية المفترضة وهي «حماية الاستقلال الوطني».

أما إقامة النظام الديمقراطي، فعكسه بتهام الكلمة هو ما حدث أيضاً، ولا يزال يحدث. ولم تتحمل قوى الاستبداد الداخلي في «دولة الحداثة» في مجتمعات أمتنا الإسلامية العيش في «الحرية» التي بشرت بها ثورات الربيع العربي، كما لم تُطّق قوى الاستعمار الأجنبي أن تنعم مجتمعات أمتنا بهذه الحرية؛ فأسرعت إلى دعم «الثورات المضادة» لوأد هذا التحول في مهده، وقبل أن يشب عن طوقه.

وهنا نعود إلى السؤال المبدئي من جديد: أين مكنم الخطأ: أهو في بنية «الدولة الحديثة»، المفترض أنها «مستقلة وذات سيادة»، أم هو في البيئة التي تعمل فيها هذه الدولة؟ وهل لا تكفي مائة سنة في حالات بعض بلدان الأمة، ومائتان في حالات بعضها الآخر؛ كي نعرف أين مكنم هذا الخطأ المميت؟.

ما أراه هو أن هذه الدولة الحديثة ذات السيادة (المفترضة) هي بيت الداء، ومكنم الخطأ. وجردة حساب هذه الدولة على مدى عمرها الممتد قرنين تقريباً تؤكد لنا ذلك. وأول الدلائل الواضحة هو: انفصال النخبة

الممسكة بسلطة الدولة وسيادتها عن السواد الأعظم من أبناء المجتمع؛ بل انفصال «الدولة» عن المجتمع انفصلاً شبيه تام، حتى إنه يصدق عليها: أنها دولة تعيش في خواء اجتماعي، من منظور الارتباط النفسي للمجتمع بالدولة. وبلغ هذا الانفصال درجة غير مسبقة في أغلب الدويلات النفطية الخليجية؛ إذ أمست «الدولة» فيها بلا مجتمع، أو تكاد (!)؛ حيث تلاشت ملامح وجود المواطنين الأصليين في طوفان العمالة الأجنبية الوافدة من بلدان الوفرة السكانية، وأضحت النسبة الأكبر من الاقتصاد الوطني بيد الشركات الأجنبية، ولم تعد هناك ملامح هوية ذاتية حتى على مستوى اللغة والسلوكيات الحياتية اليومية.

إن مظاهر هذا الانفصال بين الدولة الحديثة ومجتمعها في بلادنا لا تخطئها عين في: اللغة، والزي، والسلوك الاجتماعي، ونمط المعيشة، والتعليم، وقوة ارتباط نخبة الدولة بالقوى الأجنبية، وضعف ارتباطها بروح المجتمع وعاداته، وعدم اكترائها بحل مشكلاته، ولا برعاية الخير العام، ويدها الممدودة دوماً إلى الخارج بمذلة السؤال، وإلى الداخل دوماً بالإساءة والإجرام. وما لا يقل أهمية عن ذلك هو: افتقار تلك النخبة (العسكرية خصوصاً) إلى الشرعية السياسية والاجتماعية، واستنادها في بقائها في سلطة الحكم إلى الدعم الأجنبي، وإلى عنصر القوة المجردة من القانون ومن الأخلاق معاً.

كي نفهم جانباً مما جَئَتْهُ «الدولةُ الحديثة» على مجتمعاتنا؛ علينا أن ندقق النظر ملياً - مرات ومرات - في الفلسفة المجردة لهذه الدولة من جهة، وفي لغتها السياسية التي اقترنت بها من جهة ثانية، وفي أحوالها الواقعية التي صارت إليها من جهة ثالثة. وعلينا أن نتبين ما آلت إليه في كل جهة من هذه الجهات.

إن مسألة «السيادة» التي هي «أعزُّ ما يُطلبُ» في نظرية الدولة الحديثة؛ هذه السيادة، لم تكن تتحقق في دولة ما بعد الاستعمار؛ حتى كانت عوامل الضعف تعثرها، وتجتاحتها عواصف الدمار بقسوة من كل جانب. وأضحت سلباتها وأعباؤها تفوق فوائدها ومنافعها. بل إنها كادت تنهار برمتها - وانهارت في عدد من الحالات فعلاً كما أسلفنا.

حدث هذا الانهيار فعلاً في بعض البلدان غداة انتهاء الحرب الباردة كما في حالة الصومال، واستمر الانهيار بعد الدخول في عصر «العولمة» ومع بدايات القرن الحادي والعشرين كما حدث في العراق وأفغانستان وسوريا وليبيا. ثم زادت وتيرة هذا الانهيار مع صعود جيل الألفية الثالثة الذي ولد ما بين عامي 1980م و2000م تقريباً، وأضحى الانهيار مروعاً بعد أن ذاق أبناء هذا الجيل وبال العيش في إطار «دولة الاستبداد والفشل والفساد» في الداخل، واطلع في الوقت نفسه على فضائل العيش في أجواء الحرية وتكافؤ الفرص والمساواة أمام القانون، واحترام كرامة الإنسان وحقوقه المختلفة، كما هو في بلدان العالم الحر المتقدم.

إن هذا الجيل من شباب مجتمعات أمتنا، قد ظهر للوجود الاجتماعي في الوقت الذي كانت فيه فكرة/ نظرية السيادة قد استنفذت أغراضها في البلدان الأوربية. ولم تجن بلداننا منها إلا الصاب والعلقم؛ حيث استأسدت السلطات الحاكمة على الداخل باسم «سيادة الدولة»، وخارت تماماً أمام هجمات الخارج، حرصاً على البقاء في سدة الحكم، ومتعة ممارسة أعمال «السيادة»، والتي تضاءلت حتى انكششت في حيز مظهري رمزي.

لقد شغلت نظرية السيادة، في نموذجها الأوربي، موقعاً مركزياً في

تكوين الوعي المجتمعي تجاه الدولة، وفي إدراك الدولة لعلاقتها بالمجتمع. وقد احتفظت هذه النظرية بمركزيتها وفعاليتها منذ بدايات عصر النهضة الأوربية مروراً بصلح وستفاليا الشهير، وصولاً إلى نهاية الحرب العالمية الثانية قبيل منتصف القرن العشرين. فبعد محاكمات «نورمبرج» بدأ بعض رجال القانون يوجهون نقداً قاسياً لنظرية «سيادة الدولة»، وينقضون أصولها، ويعلنون رفضها وتبرمهم منها.

كان البروفيسور «باديفان» الأستاذ بجامعة باريس من أوائل الذين انتقدوا هذه النظرية بعد الحرب العالمية الثانية. وتركز انتقاده على فكرة أساسية وبالغة الأهمية وهي أن «الدولة» ليست لها شخصية معنوية تختلف عن «الحكومة». ودعا إلى التخلي عن الأفكار التقليدية التي تتحدث عن «سيادة الدولة»؛ لأن القانون الدولي يتطور - بحسب رأيه - نحو مرحلة جديدة تتميز بوجود منظمات دولية ذات اختصاصات واسعة لا يمكن أن تمارسها إلا باستبعاد جزئي أو كلي لمبدأ «سيادة الدولة».

واستدل باديفان على ذلك بأن محاكمة زعماء ألمانيا في نورمبرج، قد تجاوزت فكرة السيادة، وفتحت عصراً جديداً يخضع فيه الحكام للمسئولية الشخصية دون أن يقبل منهم التمسك بالحصانة، التي جرى الفقه التقليدي على الاعتراف بها لما يسمى بأعمال السيادة؛ التي لا يجوز للقضاء مراجعتها، أو مساءلة من قاموا بها من رؤساء الدول والحكومات⁽¹⁾.

(1) لمعرفة بعض تفاصيل المحاكمة العسكرية لزعماء النازية في نورمبرج انظر:

Victor H. Bernstein Final Judgment: The Story of Nuremberg (New York: Boni & Gaer, 1947) (308Pages).

ونحن نتفق مع باديفان فيما ذهب إليه من أن الدولة في الواقع لا وجود لها إلا من خلال الناطقين باسمها، ولا نراها ولا تعمل شيئاً إلا على أيديهم؛ فهم الذين يحققون بعض الإنجازات، وهم أيضاً الذين يرتكبون الجرائم والاعتداءات باسمها. ولا بد أن يحاسبهم القضاء وينالهم العقاب إذا ارتكبوا خطأ، أو اقترفوا جريمة. وكان هذا هو أساس الأحكام التي أصدرتها محكمة نورمبرج لزعماء النازية. ومما يؤكد صواب هذا الرأي أن الافتراض الأساسي الذي اعتمدته الإدارة الأمريكية عند نشأة الأمم المتحدة تمثل في أن فاعلية النظام العالمي الجديد، واستقراره، سيكون لهما أثر كبير في تطوير «القانون الدولي العام»، وأن هذا التطور لا يمكن أن يتم إلا بالتخلي عن مبدأ «سيادة الدولة» جزئياً أو كلياً من أجل نقل بعض سلطات هذه السيادة إلى «المنظمة الدولية»؛ التي قد تأخذ فيما بعد صورة «حكومة عالمية».

ويبدو أن هذا الافتراض في طريقه للتحقق ولو تدريجياً وببطء. وقد كان كثيرون في السابق يعتبرون أن تخلي الدولة الحديثة عن فكرة «السيادة» مجرد تفكير نظري، ونوعاً من الرياضة العقلية؛ لأن القانون الدولي التقليدي كان محوره هذه «السيادة» التي تتمتع بها «الدولة» وحدها وعلى قدم المساواة. ولكن الواقع يكشف بوضوح عن زيف مبدأ المساواة في السيادة، ويؤكد بقاء المبدأ الروماني - «القوة تخلق الحق وتحميه» - مستقراً على حاله في أعماق العقل الأوروبي/ الأمريكي الحديث. فلا شيء في العلاقات الدولية الواقعية يعدل القوة (ناعمة وخشنة) في تشكيل الأمر الواقع، وفي حسم الصراعات وتحقيق المصالح؛ بعيداً عن الشعارات النبيلة التي تؤكد المساواة بين الدول واحترام سيادتها وعدم التدخل في شؤونها الداخلية.

لم تكن محاكمات نورمبرج هي الوحيدة التي كشفت عن بدء أفول عصر «سيادة الدولة» بمعناها التقليدي، وحدثت تغييرات عميقة في مقاصدها العليا وفي مجمل علاقاتها الخارجية ببقية الدول، وفي مجمل علاقاتها الداخلية مع مجتمعاتها ومواطنيها. وإنما تضافرت ضدها عوامل كثيرة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وأسهمت في تآكل تلك السيادة على المستوى الخارجي بشكل واضح، كما أسهمت في تفاقمها على المستوى الداخلي بشكل أقل وضوحاً. ومن أهم هذه العوامل:

1- هيمنة الدول الكبرى المنتصرة في الحرب الثانية على مجلس الأمن واحتكار خمس دول لحق الفيتو (اعتراض عضو واحد يمنع صدور القرار)، وتحكمها في مجمل العلاقات الدولية على قاعدة غير أخلاقية تقول إن: «الحق للأقوى».

2- تصاعد دور الشركات الدولية متعددة الجنسية، وتحكمها في مفاصل الاقتصاد العالمي، وتدخلها في السياسات الداخلية لكثير من الدول؛ إلى حد تحول بعض الحكام في بعض الدول إلى القيام بوظيفة «السمسار» لتلك الشركات، ولو على حساب دولهم ومصالح شعوبهم.

3- تواتر التدخل العسكري المباشر في الشؤون الداخلية لبعض الدول تحت عناوين كثيرة منها: «حق التدخل الإنساني»، أو «الإغاثة من الكوارث الطبيعية»، أو تعزيز «حقوق الإنسان»، أو «استعادة الديمقراطية»، أو «دعم مطالب الحرية»، أو «مكافحة الإرهاب»... إلخ، دون أدنى اعتبار لسيادة الدول التي تخضع لهذا التدخل، ودون استئذانها في كثير من الحالات. بل وصل الأمر إلى أن يكون التدخل

بطلب ممن يحمون سيادة الدولة ويمسكون بأزمة السلطة فيها في بعض الأحيان.

4- زيادة الاعتماد على الاقتصاد الرمزي في المبادلات التجارية وانتقال رؤوس الأموال وانحسار رموز السيادة الاقتصادية للدولة، بما في ذلك عملتها الوطنية، ونظامها المصرفي وقواعد تحديد سعر الصرف، وقوانين امتلاك أراضي الدولة والتصرف فيها... إلخ.

5- انحسار السيادة القانونية للدولة عن تراها الوطني وتراجعها باستمرار لصالح قوانين تأخذ الصفة العالمية، أو تكون جزءاً من «الشرعية الدولية». وفي هذا السياق يجري نزع اختصاص القضاء الوطني للدولة بالكامل في عدد متزايد من القضايا وإسنادها لمحاكم دولية أو حتى محاكم دولة أخرى، وبخاصة في قضايا حقوق الإنسان، وجرائم الحرب، والجرائم ضد الإنسانية، إلى جانب بعض المنازعات الشخصية بين فرد أو شركة وحكومة أو دولة.

6- انحسار السيادة التشريعية للدولة أيضاً - وهي من أهم خصوصيات سيادة الدولة - لصالح بعض التشريعات الدولية الجماعية، ومتعددة الأطراف، وحتى الثنائية. فقد شهد النصف الأخير من القرن الرابع عشر الهجري (النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي تقريباً)، تزايداً مطرداً في عدد التشريعات وأحكام المعاهدات التي تلزم دولاً ليست أطرافاً فيها؛ دون حاجة إلى الرجوع إلى سلطاتها التشريعية أو السيادية المختصة. ومن ذلك الاتفاقات والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، والبيئة، والمرأة، وكذلك التشريعات التي أصدرتها

دول كبرى بشأن الحريات الدينية، ومعاداة السامية، والتمييز العنصري.

7- صعود دور منظمات المجتمع المدني ذات الطابع العالمي، وامتداد نفوذها إلى دوائر صنع القرار الدولي على المستوى العالمي، وكذلك دوائر صنع القرار الوطني على مستوى كل دولة على حدة. ونلاحظ أن التقارير التي تصدرها تلك المنظمات بشأن «حقوق الإنسان»، و«الشفافية ومحاربة الفساد»، والديمقراطية وغيرها، أضحت تشكل ضغطاً متزايداً على الممسكين بمقالييد السيادة الوطنية وأشخاصها من رؤساء الدول والحكومات، وبخاصة في الأنظمة الاستبدادية.

8- تضعف سطوة الدولة التي كانت تمارسها على مواطنيها بدعوى «السيادة» تحت تأثير ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات والفضاءات المفتوحة والعوامل الافتراضية وأدواتها الاتصالية المجانية (الإنترنت - فيس بوك - تويتر - يوتيوب، إنستجرام... إلخ)؛ فهذه الوسائط قد حطمت تابهوات كثيرة متعلقة بسيادة الدولة، وهمشت أهمية «الحدود الجغرافية» لتلك السيادة، وجعلتها أقل قدرة مما سبق في السيطرة على معارضيها؛ بل على عموم مواطنيها، بعد أن بات بإمكانهم الهجرة بيسر نسبي، إلى بلاد أخرى يستطيعون ممارسة حرياتهم بدرجة أكبر فيها.

وحبُّ الحصيد هنا هو: أن ما كان يسمى في الفقه التقليدي باسم «الشان الداخلي»، أو «الاختصاص الداخلي» للدولة؛ قد تقلص كثيراً، وما تبقى منه لم يعد واضح المعالم، كما لم تعد له مناعة ذاتية ضد التدخل الخارجي؛

إلى الحد الذي بات معه مفهوم السيادة مفرغاً من مضمونه أو يكاد؛ وعلى الأخص في مواجهة التدخلات الخارجية.

وهذا التآكل المستمر في «سيادة الدولة»، لا تتوقف آثاره السلبية على وجهها الخارجي فحسب، وإنما يمتد إلى جوفها الداخلي أيضاً، ويزلزل مشروعيتهما الاجتماعية (الواهنة أصلاً). وأول نتائج هذا التآكل المزدوج؛ هو أن تصبح «الدولة» أقل قدرة على البقاء والصمود في مواجهة التحديات الخارجية. وتتسع الفجوة باطراد بين سلطة الحكم؛ المعبرة عن سيادة الدولة، والقدرة على التحكم في مقدراتها ومواردها؛ وهو ما يدفع السلطة إلى تصعيد سياسة العنف والقمع تجاه الداخل؛ بدعوى حماية الدولة وهيبتها من السقوط أو من التجزئة.

والدليل على ما قلناه هو ما وقع لأهم مؤسسات الدولة حادثة بانهار الجيوش في العراق وفي سوريا وفي ليبيا، وفي غيرهما من بلدان الأمة الإسلامية في مواجهة الأخطار الخارجية، وانقلابها، أو ما تبقى منها إلى أدوات قمع وحشي لشعوبها، وقبولها للعمل يدأ بيد مع قوات أجنبية في ضرب أبناء شعبها؛ كل ذلك يقدم لنا أدلة واقعية على سوء المصير الذي ينتظر المجتمع، و«الدولة» معاً في أغلب مجتمعات الأمة الإسلامية.

ما آلت إليه أحوال الدولة الحديثة في مجتمعاتنا من ضعف في مواجهة التهديدات الخارجية، واستقواء على قوى المعارضة وحركات الإصلاح الداخلية، وفشل ذريع في تحقيق ما وعدت به من استقلال وطني، وتنمية شاملة، وعدالة اجتماعية، وبناء جيش وطني قوي؛ كل ذلك كان من الأسباب التي مهدت لموجة «الربيع العربي» في نهاية سنة 2010م، وبداية سنة 2011م.

وكان دخول السواد الأعظم من المواطنين إلى «المجال العام» هو واحداً من أهم إنجازات انتفاضة «الربيع العربي»؛ إن لم يكن أهمها على الإطلاق. ولهذا، فإن من الخطأ القول: إن شعبنا هبّت في هذا الربيع فقط لمحاسبة هذا «المستبد» أو ذاك، أو لإزاحة هذه السلطة الغاشمة الفاشلة أو تلك؛ وإنما هبت أيضاً ضد الاستتباع لقوى الاستعمار الأجنبي، ومحاسبة القوى والمؤسسات والأفكار المسؤولة عن إفساد «الدولة الحديثة» بكل مفرداتها التي مضى على نشوئها في بلادنا ما يقرب من قرنين من الزمان. وما نقصده بالدخول إلى المجال العام هنا هو المشاركة الشعبية الإرادية الواعية الواسعة التي يقوم بها المواطنون، وهي ذات صلة بالتدبر في المصالح الجماعية والمنافع العامة، وإبداء الرأي والإصغاء للرأي الآخر فيما يجب أن تكون عليه الحياة التشاركية للجماعة ذاتها.

بهذا المعنى، لم يسبق أن نزل التونسيون إلى «السياسة» والمجال العام مثلما حدث ابتداءً من يوم 14 يناير 2011م. وفي مصر أيضاً لم يسبق أن نزل المصريون إلى هذا الميدان مثلما حدث ابتداءً من يوم 25 من الشهر نفسه، والأمر نفسه بالنسبة لنزول الليبيين، واليمنيين، والسوريين... إلخ.

إن غياب أغلبية أبناء مجتمعات أمتنا الإسلامية عن «المجال العام»، في الفترات السابقة، أو انسحابهم من ميدان السياسة بالمعنى السابق، أو امتناعهم عن الانخراط فيه بعد تفوق الثورات المضادة، لم يكن أبداً نتيجة عدم وجود «مؤسسات» مدنية، أو تنظيمات حزبية ونقابية حديثة تحملهم إلى هذا المجال فحسب؛ ولا كان نتيجة أن لديهم صعوبة في فهم واستيعاب مفردات الحداثة السياسية، وإدماجها في الثقافة السياسية العامة فحسب؛ وإنما كان لأسباب

أخرى أهمها هو ما نسميه «مكائد الحداثة السياسية» وأساليبها الاستبدادية، التي حاكمتها أنظمة الحكم وحواشيها من النخب المثقفة المتغربة.

وقد طالت هذه «المكائد» وتلك الأساليب كل مفاهيم ومؤسسات الحداثة السياسية التي سبق أن أشرنا إلى بعضها. ونضيف إليها هنا مكائد ظهرت في مفردات أخرى مثل: الحرية، والدستور، والمشاركة، والحزب، والبرلمان، والصحافة، وغير ذلك من أدوات التعبير وقنوات المشاركة السياسية بمعناها الواسع الذي يتجاوز الترشيح والتصويت في الانتخابات.

مفهوم الحرية مثلاً؛ يعني في قاموس الحداثة السياسية والدولة الحديثة: الإقرار بأهلية كل مواطن في أن يكون مشاركاً في تقرير كل ما له صلة بالشأن العام، بما في ذلك اختيار الحكام ومحاسبتهم وتغييرهم، والاعتراف بحق هذا المواطن وواجبه في إبداء رأيه في تقدير المنافع العمومية والتمتع بنصيب عادل منها.

إن الحرية هي كمال إرادة الفرد/ المواطن المسؤول، وهي تعني بلوغ المجتمع إلى مستوى الولاية على نفسه. الحرية بهذا المعنى الذي يقع في صميم الحداثة السياسية والدولة الحديثة بلا جدال؛ «حرّفته» النخبة الحداثيّة المتغربة التي التصقت دوماً بالسلطات الحاكمة المستبدة؛ وجعلته من الناحية العملية مرادفاً لحريتها هي، أو لحرية «الحاكم» المستبد وحده، أو حرّيتهما معاً دون غيرهم، في تقرير ما يصلح وما لا يصلح للشعب، وفرض ما يختاره الحاكم وبطانته من أعلى وبقوة الدولة، دون مشاورة «الرأي العام» أو الرجوع إليه؛ إما بحجة أن وعي الشعب لم ينضج بعد، أو أنه أُمّي في أغليته، أو لأنه غير رشيد لا يحسن تدبير شؤون العامة.

الدستور مفهوم حدائي آخر، وهو مثال صارخ على عمل الحداثة السياسية بالمقلوب في ظل «الدولة الاستبدادية الحديثة» في بلادنا. فمن أهم أصول الدستور الحدائي هو أن يكون أداة لتقييد سلطات الحاكم، ويجعله تحت مراقبة الشعب الذي هو مصدر السلطات كافة. هذه المهمة النبيلة التي سجلتها الحداثة السياسية في وثيقة اسمها الدستور: نجح المستبدون في مجتمعات أمتنا الإسلامية وحلفاؤهم من النخب المتغربة في قلبها رأساً على عقب وهم في مراكز السلطة واتخاذ القرار في «الدولة الحديثة». وأضحى الدستور أداة لإطلاق سلطات الحاكم من كل قيد، وتوسيعها إلى أبعد مدى، وإعفاءه من المساءلة أو المحاسبة، وكل ذلك بنصوص دستورية صريحة أو ضمنية، صاغها خبراء حدائيون، أو ينتمون للفكر الحدائي، مع مساعدة طوعية أو إكراهية من «علماء السلطان».

وبأسر نظر في نصوص الدساتير التي صدرت على مدار أكثر من مائة عام في كثير من بلدان الأمة الإسلامية؛ يتبين حجم الكارثة المروعة التي وقعت على أيدي الناطقين باسم الدولة الحديثة في أغلب مجتمعات أمتنا.

الدستور التونسي مثلاً، منذ عهد بورقيبة (حكم مدة ثلاثين عاماً من 1957 إلى 1987م) إلى نهاية عهد زين العابدين بن علي (حكم مدة 23 عاماً من 1987 إلى 2011م)، تضمّن أكثر من ثلاثين اختصاصاً لرئيس الجمهورية في المواد من 38 إلى 57. وتصوير ما في هذا الدستور - الذي ألغته الثورة التونسية - من إبداعات تسلطية، ومكائد استبدادية، وتناقضات منطقية يحتاج إلى كاتب بارع في فن «التراجي - كوميديا».

وكذلك هو حال الدستور اليمني الذي وضع في عهد علي عبد الله صالح

(حكم مدة 32 عاماً من 1978 إلى 2011م)؛ ففي هذا الدستور 22 مادة من المادة 106 إلى المادة 128، تتحدث عن اختصاصات رئيس الجمهورية، مثل تعيين وإقالة الوزراء، وإعلان الحرب ووقفها، ورسم السياسة العامة للبلاد.. إلخ. إضافة إلى أن الرئيس كان يتخذ كثيراً من القرارات دون التقيد بأحكام دستور كهذا يخوله رسمياً سلطات شبه مطلقة.

أما الدستور السوري، فهو أضحوكة الدساتير الحداثية العربية، ويتجلى هذا في نصوصه التي تتحدث عن رئيس الجمهورية وصلاحياته في المواد من 38 إلى 114، فهذه المواد تضمنت أكثر من خمسين سلطة وصلاحيّة، منها مثلاً: أنه يتولى جميع السلطات التشريعية في حال انعقاد المجلس التشريعي (وليس في غيابه فقط) بشرط الضرورة القصوى التي تتعلق بالمصالح القومية العليا للوطن (!! طبعاً التي يعرفها ويقدرها «الرئيس» نفسه طبقاً للدستور.

أما الدستور المصري الصادر في سنة 1971م - وألغته ثورة يناير - فهو دستور مدني أيضاً، ومن قبله سلسلة من الدساتير المدنية التي توالى منذ دستور سنة 1923م. كانت في هذا الدستور كثير من المواد التي تمنح سلطات واسعة ومطلقة للرئيس (من م/ 137 إلى م/ 152 في دستور سنة 1971م)، ومن بين 55 مادة تتحدث عن سلطات الدولة، فإن نصيب رئيس الجمهورية منها هو 35 صلاحية، أي بمعدل 63 % من إجمالي السلطات والصلاحيات الدستورية لكل سلطات الدولة ومؤسساتها السيادية!!.

وهكذا الحال في أغلب الدساتير «الحديثة» في مجتمعات أمتنا الإسلامية؛ حيث لم تترك للسلطة التشريعية سوى صلاحيات محدودة وشكلية، وبلا

معنى في مواجهة السلطات المطلقة، والمدسرة لولي الأمر «الرئيس»، أو «الملك»، أو «الأمير»، أو «القائد» !!.

وإذا أضفنا إلى ذلك السلطات الفعلية للرئيس، وهي النابعة من موقعه الرئاسي والحزبي، والشَّلَكي، فإن معنى ذلك هو سيطرة الرئيس عملياً على السلطتين التشريعية والتنفيذية في أغلب الدول «الحديثة» في بلادنا، وعلى ما يقرب من 90 % من إجمالي الصلاحيات التي ينص عليها الدستور الذي هو أعلى الوثائق الحقوقية في الحداثة السياسية.

«البرلمان» بدوره مؤسسة رئيسية من مؤسسات الحداثة السياسية. اخترعته المجتمعات الغربية ليكون ساحة للمناقشة والتداول في المصالح العامة، وممارسة الرقابة على الحكومة، وصنع القوانين والتشريعات التي تحقق المصالح العامة، وتضبط علاقات القوى بوسائل سلمية.

ولكن هذا «البرلمان» تحول في الدولة الحديثة في أغلب مجتمعات أمتنا الإسلامية إلى «مجمع للخدمات والمنافع الخاصة»، وستاراً لإضفاء الشرعية على المسكين بالسلطة التنفيذية بأساليب ملتوية وغير قانونية. بل إنه أضحي في ظل أنظمة الثورات المضادة للربيع العربي «ساحة للردح والسباب»، وتصفية الحسابات الشخصية، وبات قبل ذلك وبعده ملجأً يتحصن فيه اللصوص وتجار المخدرات ولصوص البنوك وناهبي المال العام والمتربحين من وراء النياحة عن الشعب.

الصحافة ووسائل الإعلام مثال آخر في هذا السياق؛ باعتبارها سلطة رابعة إلى جانب سلطات الحداثة السياسية (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية). ومعروف أن الأصل المفترض في الصحافة أنها: تعبر عن ضمير الشعب، وتنطق

بلسان حاله، وتنور الرأي العام، وتشركه كل صباح في الشأن العام، وتحيطه علماً بمجريات هذا الشأن على مدار الساعة بفضل تكنولوجيا الاتصالات وتطور أداء «الإنفوميديا» وأدواتها، في المعرفة بما يدور في الوطن؛ بل وفي العالم، وفق مواثيق أخلاقية تستند إلى الصدق والنزاهة وتوخي الحقيقة.

هذه «السلطة الرابعة»، لا تؤدي وظائفها التحديثية إلا نادراً، وتحولت في أغلب بلدان الأمة الإسلامية إلى عنوان للكذب والنفاق وسوء الأخلاق، ومن ثم فهي تسهم في تثبيت سلطاته الاستبدادية بدلاً من أن تسهم في مقاومتها. ويلفت النظر أن النخب الإعلامية والثقافية لا تمنع في أداء هذا الدور.

إن كل مؤسسات الحداثة السياسية ومفاهيمها التي أشرنا إلى نماذج منها ذات أهمية حاسمة ولا غنى عنها لتمكين مجتمعات أمتنا الإسلامية من الدخول إلى المجال العام والمشاركة السياسية الفاعلة، ولكن السؤال الذي يتعين البحث عن إجابة له هو: كيف نضمن أن تعمل هذه المؤسسات من أجل الخير العام للمجتمع والدولة معاً؟.

وفي ظل ما آلت إليه أحوال «الدولة الحديثة»، فإن تعريفها يكاد يكون مهمة شبه مستحيلة. فأي محاولة لتعريفها تصطدم بثلاثة أنواع من الصعوبات: أولها هو أن أي تعريف لها غالباً ما يجمع بشكل عفوي بين وجهة النظر المعيارية ووجهة النظر الوصفية. فمثلاً: عندما نتكلم عن دولة القانون - كالدولة الدستورية في الفقه الألماني مثلاً، والحكومة الدستورية في الفقه الأنجلوسكسوني؛ فإننا في بلادنا لا نكاد نبتين ما إذا كنا نتحدث عن دولة أم عن فئة أو قبيلة، أو حتى عن شخص؟. وثانيها هو أن الدولة يمكن أن تعني شكلاً سياسياً محدداً من الناحية التاريخية. فالنشويون

والماركسيون أشاروا إلى ظهور الدولة مرتبطة ببعض الظروف التي يمكن تعيين تاريخها، وبالتالي فإن زوالها لا يمكن أن يحصل إلا حين تزول الشروط التي سبقت ظهورها - وبخاصة في مجال الإنتاج - وأغلب هذه الشروط لا يتوافر في كثير من حالات نشأة الدولة في المجال الاجتماعي الإسلامي؛ لا في عصر الدولة السلطانية ولا في واقع الدولة الحديثة. وثالثها هو أن تعريف الدولة يثير مشكلة تتعلق ببيان أجهزتها والأشكال التي تتمظهر فيها هذه الأجهزة، وهل ينبغي أن نعني بالدولة الحكومة وحسب؟ أم يقتضي أن ندرج كذلك في تعريفها البيروقراطية والعدالة؟ وما هي العلاقة التي تقوم بين هذه الأجهزة المتخصصة؟ وما هي العلاقات التي تقيمها مع المجتمع المدني؟ وحتى لو أن الدولة كيان مختلف عن مجموعة الحكام الممسكين بالسلطة ومواردها العامة؛ فأين الخطأ في القول بأن الدولة ليست أكثر من «جهاز قمعي»، يستعمله «المهيمنون» على أولئك «المهيمن عليهم»؟⁽¹⁾. أليس هذا هو حال أغلب «الدول» في مجتمعات الأمة الإسلامية؟.

وأيّاً كان الأمر، فإن لهذه «الدولة الحديثة» ثلاث سمات بارزة: السمة الأولى هي: أنها تملك سلطة الإكراه النهائية فوق إقليم معين وعلى سكان معينين؛ وإذا أرادت بهم سوءاً فلا صرخ لهم من مخالبتها. والسمة الثانية هي: أن من يمسك بهذه السلطة النهائية التي تسمى سيادة الدولة، بإمكانه أن يمارسها تجاه الأفراد والجماعات التي تشملهم الصلاحية القضائية، ولكنها تمارس كذلك تجاه الدول الأخرى، ومع ذلك لا يمكن اعتبار السيادة مطلقة

(1) هذه التساؤلات وتفصيلها في: ريمون بودون، وفرانسوا بوريكو، المعجم النقدي، مرجع سابق، ص 301، 302.

إلا في معنى حصري تجاه الداخل. والسمة الثالثة هي: أن التمييز بين العام والخاص خاضع للتبدل باستمرار في إطار الدولة الحديثة القائمة في بلادنا. إن إصدار حكم نقدي من المواطنين لا يشكل ضهاناً فعالاً ضد الاستبداد والطغيان، ولكنه يرغب الحكام على أن يتعقلوا ولو إلى الحدود الدنيا، وألا يطلقوا لأنفسهم حرية التصرف وفق الغرائز البهيمية المتوحشة. وهذا ما يفسر إصرار سلطات الاستبداد على مر الأزمنة على حظر النقد العام، ومصادرة حرية التعبير.

عندما نمارس حقنا في نقد «الدولة»، و«سيادتها» فلا يعني هذا أبداً هدم فكرة أو نظرية السيادة بغرض هدمها والدخول في الفوضى. كما لا يعني أبداً القبول بانحلال الأنظمة أو المؤسسات التي تنتظم المصالح الخاصة والعامة. بل كل ما استهدفته هو كسر شوكة الطغيان التي تستبد بها الجماعات الحاكمة أو الناطقة باسم الدولة والمتخفية خلف «سيادتها» بينما هي تمارس الاستبداد، وتحول «الدولة» إلى جهاز قهري صرف، عوضاً أن يكون أداة في خدمة مقاصد المجتمع في تحقيق ذاته وممارسة حقه في الولاية على نفسه، وإدراك السعادة والأمن والاستقرار والرفاهية لجميع أبنائه دون تمييز.

وقد انتهيت إلى أن «الدولة» الحديثة وسيادتها قد دخلت في أزمة مستحكمة بفعل عوامل متعددة. والحل النظري الذي أقترحه للخروج من تلك الأزمة هو في سلسلة من التغيرات التي تدرج تحت مفهوم «ولاية الأمر» بمرجعياته الإسلامية. وأن يكون هذا المفهوم بإجراءاته ومقتضياته هو جوهر مفهوم الدولة. وأن تحل «سيادة الشريعة» محل «سيادة الدولة» بمرجعيتها الوضعية الأوربية التي غزت اجتماعنا السياسي وهيمنت

عليه - ولا تزال - منذ قرنين تقريباً، ولم تجن منها مجتمعاتنا إلا الفشل والكوارث.

وثمة عشرة مبادئ تشكل في مجموعها أهم مقتضيات مفهوم «ولاية الأمر»، ومفهوم «سيادة الشريعة»، وهي:

أولاً: احترام الكرامة الإنسانية. وأساس هذا المبدأ هو قول الله تعالى «ولقد كرّمنا بني آدم»، وتكرّم الإنسان في الإسلام سابق على ارتباطه بأي نوع من الروابط الاجتماعية أو الدينية أو السياسية، أو غير ذلك من الروابط التي تؤطر الوجود الحيائي له، وهذا يعني أنه مكرم في ذاته ولذاته. وأهم مقتضياته هي: وجوب أن يكون هذا المبدأ حاكماً للنصوص الدستورية، وموجهاً للقوانين والتشريعات المكملّة للدستور. وذلك حتى تصبح كل سياسة أو قرار أو مشروع أو ممارسة تنتهك شيئاً من كرامة الآدمي هي انتهاك لإسلامية الدولة، وإهدار لشرعية السلطة - حتى لو كانت منتخبة - التي تقوم على شئونها بنفس القدر الذي تنتهك به الكرامة الآدمية. ولا مفر من تجريم ومعاقبة أي فرد أو سلطة أو جماعة تنتهك كرامة الإنسان أو تحط منها أو تعامله بازدراء.

ثانياً: إعلاء قيمة العقل، والدعوة لتحريره من كل قيد يمنعه من التفكير والإبداع. وخاصة قيود الخرافات والتقليد والأمية. وإطلاق حرية التفكير باعتبار أن العقل هو النعمة الكبرى التي أنعم بها الله على بني الإنسان. وجعل الإسلام التفكير فريضة من فرائضه، ونظر إلى المقصر في أدائها كالمقصر في أداء الصلاة، أو الصيام أو الزكاة، وغير ذلك من سائر فرائض الإسلام. وأهم مقتضيات هذا المبدأ: أن يضمنه الدستور، وتحميه القوانين. وأن كل

سياسة أو قانون أو ممارسة لا تضمن للعقل حريته فهي باطلة ولا تنتج آثاراً قانونية يعتد بها. وهي أيضاً مناهضة لشرعية الدولة المدنية وولايتها المؤسسة على مرجعية إسلامية، ويتعين معاقبة من يتسبب في الخط من قيمة العقل أو فرض أية قيود عليه.

ثالثاً: الالتزام العملي بمبدأ الشورى؛ فهو كفيل بمنع الاستبداد، وتجنب الاستئثار بالسلطة، وقطع الطريق على شهوة الانفراد بالرأي. ومن أهم مقتضيات ذلك: نشر ثقافة الشورى والاستشارة عبر وسائل التنشئة والتربية والتعليم والفنون والآداب. وأن تتخذ السلطة كل ما من شأنه تشجيع المواطنين على المشاركة وإدانة السلبية والانعزال. ومن ذلك أيضاً عدم الاعتراف لفرد أو لحزب أو لجماعة أو لحكومة بالعصمة. والتأكيد على أن العصمة للأمة؛ لا للزعماء ولا للأئمة؛ أي أن العصمة بمفهومها السياسي العام هي لمجموع الشعب، وإرادته العامة التي يتم التعرف عليها من صناديق الاقتراع الحر والشفاف والنزيه، وبصفة دورية منتظمة.

رابعاً: نقض السلطة الدينية، وتقويض أركانها، وتخفيف منابعتها. وسبق أن عرفنا المقصود بالسلطة الدينية ونعيد التأكيد على معناها وهو: أي سلطة تفرض وصاية أو رقابة على ضمير الفرد، أو تسعى لمحاسنته على إيمانه المستكن في قلبه. هذه السلطة لا شرعية لها، ويجرمها الإسلام. فالإسلام يعتبر أن أي تسلط على ضمير الفرد أو إيمانه أو عقيدته عملاً غير مشروع، وانتهاكاً لحريته الأساسية في الاختيار والافتناع بما يريد. ومن أهم مقتضيات هذا المبدأ: أن وجود أي سلطة تدعي لذاتها حقاً - صغراً أم كبر - في التدخل في ضمير الفرد أو الرقابة عليه أو معاقبته على أساس معتقده: هي سلطة غير

شرعية، وتهدم شرعية الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية من أساسها. ونحن نؤمن بأن الإسلام ليس فيه سلطة دينية إلا سلطة الوعظ والإرشاد العام فحسب؛ وأسلوبها هو الحكمة والموعظة الحسنة، وبعد ذلك يجب الالتزام بالتوجيه القرآني الذي يقول «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

خامساً: أن كل إنسان معصوم الدم والعرض والمال بآدميته فقط، ولا يحل لأي كان أن ينال من ذلك شيئاً. ومن أهم مقتضيات هذا المبدأ: تجريم أي اعتداء على النفس أو المال، وأن لا يُهان الشخص في نفسه أو في بدنه تحت أي ظرف من الظروف، وألا يُقتص منه إلا بجنائية ارتكبها وفق نصوص القانون وبحكم قضائي يكون مستوفياً لإجراءات العدالة شكلاً وموضوعاً.

سادساً: إعلاء قيمة العمل، واعتبار أن العمل وحده - ذهنيّاً أو بدنيّاً - هو المصدر الوحيد للكسب. وهذا يقتضي تجريم كل مصدر آخر للكسب مثل الرشوة، والسرقه، والغصب، وأكل المال العام، والاستيلاء على ممتلكات الغير بالباطل. ويجرم القانون كل هذه الطرق غير المشروعة للكسب، ويعاقب من يرتكبها بعقوبة مناسبة وراعية.

سابعاً: إقرار العدل؛ لإبطال الظلم. والعدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، دون زيادة أو نقصان؛ ويضمن ذلك وجود قضاء حر ومستقل. ومن مقتضيات ذلك: أن أي سياسة أو قانون أو ممارسة ينتج عنها ظلم تعتبر باطلة، وتنتقص من شرعية السلطة الحاكمة وتقويض ولايتها العامة، وتنتهك إسلامية مرجعية الدولة المدنية، وتستوجب مقاومتها ورفضها إلى أن يوضع الحق في نصابه.

ثامناً: إقرار التعددية الدينية، وحماية المختلفين في العقيدة وحقوقهم في

البقاء عليها. ومن مقتضيات ذلك: تجريم أي عدوان يقع عليهم بسبب عقيدتهم. ومن باب أولى إقرار التعددية الفكرية والسياسية، واختلاف الآراء في تقدير المصلحة وصوغ السياسة الملائمة للمنفعة العامة، ورفع كفاءة المجتمع على مواجهة مشاكله وتحسين نوعية حياة أبنائه؛ فالمرجعية الإسلامية تقرر الاختلاف والتعدد، وتجعل الفيصل في اختيار رأي على آخر، وتفضيل برنامج على برنامج؛ مردده هو رأي أصحاب الخبرة والمصلحة من أبناء الشعب، أو سواده الأعظم.

تاسعاً: تجريم الإقصاء السياسي والاستبعاد الاجتماعي ومعاقبة أي سلطة ترتكب هذه الجرائم. ومن مقتضيات هذا التجريم: عدم شرعية أي سياسة أو تشريع يؤدي إلى شيء من ذلك، وعدم الاعتراف لفرد أو لحزب أو لجماعة أو لفئة أو لطائفة كائنة ما كانت بأنها تمتلك وحدها الحقيقة الكاملة، أو أنها معصومة من الخطأ، ولهذا فقد أمرت المرجعية الإسلامية بالشورى، وحضت على الاستشارة كطريق للمساعدة على التوصل إلى الصواب النافع والمحقق للمصلحة.

عاشراً: بناء القوة وإدانة الضعف. فالقوة المادية والمعنوية، الصلبة والناعمة، مطلوبة - بجانبها - لحماية استقلال أوطان مجتمعاتنا الإسلامية، ولصون عزة الأمة في مجموعها، وتحريرها من أية هيمنة أجنبية تسلبها إرادتها، أو تهين كرامتها. ومن مقتضيات هذا المبدأ: أن السلطة التي لا تبني القوة، أو تفرط فيها، أو تتسبب في ضعف المجتمع والدولة تفقد شرعيتها وفق معايير المرجعية الإسلامية للدولة المدنية، ويجب مقاومتها وتغييرها بالطرق السلمية.

تلك هي المبادئ العامة التي تحول دون الاستبداد، وتشكل على أساسها مسؤوليات «ولاية الأمر» كما نفهمها في إدارة شؤون المجال العام. وهذه المبادئ تعتبر أيضاً معايير تمكننا من تقويم أداء أولي الأمر ومحاسبتهم، وتقدير مدى اقترابهم أو ابتعادهم عن هذه المعايير في أداء وظائفهم وممارسة سلطاتهم.

إن مفهوم «ولاية الأمر» بمعناه القرآني الأصيل لا يُعطي لمن يتولون الأمر أي سلطة مرجعية في التشريع ابتداءً - حتى وإن تستروا باسم «الدولة» - ولا يسمح لهم بالقيام بأي عمل لا يخضع لأحكام الشريعة ومقاصدها التي يُحاسبون بمقتضاها كما يُحاسب جميع الناس. والمقصد الأسنى لولاية الأمر في الاجتماع الإسلامي / الإنساني هو تحقيق مقاصد الشريعة في واقع حياة المجتمع. وكل سلطة أو ولاية أو «دولة / حكومة» لا تحقق تلك المقاصد هي سلطة جائرة، ولا شرعية لها. وترتيباً على ذلك فإننا نقول: إن «الدولة» الإسلامية لا يصح أن ننسب لها وصف «السيادة» بالمعنى التشريعي المطلق من كل قيد، ولا يصح أن يدعي القائمون عليها والمتحدثون باسمها أن لهم سلطة إصدار أي تشريع وضعي يخالف مبادئ الشريعة، أو يتجاوز نطاق سيادتها ومقاصدها العليا.

إن القرآن يؤسس مفهوم الولاية بين الناس على مفهوم الفطرة التي يتساوى فيها الجميع بأصلهم الواحد. ولا ولاية لإنسان على إنسان من حيث الأصل والمبتدأ. ذلك لأن الناس ولدوا في حالة الفطرة متساويين وأحراراً. وهذا الوضع ينفي حق الأمر لإنسان على إنسان. وعليه إذا كانت ثمة ولاية بين البشر فيجب أن يكون مصدرها من خارج ذاتها؛ أي من مصدر أعلى وهو

الخالق سبحانه، عبر رسالاته ورسله. فأصل الولاية هو أنها لله الحق. ويجسد الولاية في الواقع العيني عهد البيعة، أو الانتخاب الحر، أو العرف الذي يقوم على التوافق والتعاقد من أجل إدراك المقاصد الإنسانية للشريعة.

يقول الله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71]. وعلماء اللغة يقولون إن الولاء والتوالي والولاية؛ هو أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما. وتجري استعارة ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. والولاية هي «النصرة».

ويستنبط العلامة عبد السلام ياسين من ذلك أن «الولاية متجانسة مع الشورى» فكلاهما تعبير عن الاستجابة لله ورسوله. ولا انفصال بين رئاسة الأمر وبين الأخوة الأفقية. قرب بين الحاكم والمحكوم من الله جل وعلا. وبداية الخروج من السياق الولائي، هي نفسها بداية نقض عروة الشورى. وإلى جانب هذه الولاية بالمعنى السياسي والاجتماعي؛ فإن الولاية الإيمانية رحمة بين أفراد المجتمع وجماعاته⁽¹⁾.

ويقدم المستشار طارق البشري اجتهاداً جديداً في هذه المسألة مؤداه: أن معنى «الولاية» بمعايير المقاصد العامة للشريعة منفتح على أكثر من مستوى من مستويات العلاقة بين مكونات الجماعة السياسية؛ بما في ذلك الفئات أو

(1) انظر: عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996) ص 318 - 321..

الأقليات التي تدين بغير الإسلام، وتشارك الأغلبية في جملة المصالح العامة والالتناء الوطني⁽¹⁾.

وإذا كانت «ولاية الأمر» هي «وسيلة» لتحقيق سعادة المجتمع بمعايير المقاصد العامة للشريعة، وإيصال الناس إلى درجة عالية من الرفاهية، فلا يصح أيّاً كان نوع هذه الوسيلة، وأياً كانت فائدتها؛ أن تتحول إلى أداة بطش وقهر بيد من يمسك بمقاليده السلطة بحجة أنه يحمي «الدولة» وينفذ أوامر سيادتها. لا يجوز أن تصبح «الوسيلة مقدسة» أو محصنة ضد النقد أو الاعتراض عليها.

في التحليل النقدي لمفهوم الولاية يتضح أنها غير مستقرة، وخاصة كلما كان التحول من نظام لنظام آخر ممكناً. وقد تتعرض الولاية للفساد وفقدان الفاعلية إما بتحويلها إلى عمل روتيني، أو إلى عمل تعسفي. وتتسم الولاية العقلانية الشرعية بقدرتها على تبرير ذاتها وتقديم حججها عند أي طلب جدي. وهذه مسألة تكشفها بوضوح دراسة المهن الحرة. فالمهني (الطبيب والمحامي والمدرس مثلاً) يجب أن يكون قادراً على تبرير استعماله ولايته، خصوصاً أمام أقرانه. فهو يبررها بمعايير: جدارته المعترف بها، وأخلاقياته المفهومة على أنها انطباق سلوكه المهني مع مقتضيات واجباته المهنية. يمكن اعتبار ولاية المهني عقلانية شرعية بما أنها مبنية على الكفاءة والمعرفة⁽²⁾.

(1) طارق البشري، الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 154 - 176

(2) ريمون بودون، وفرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص 608.

وثمة فوارق بين ولاية البيروقراطي الحكومي وولاية المهني المحترف. فالأولى تسلسلية، والثانية ائتمانية. في الأنظمة الاجتماعية بالمعنى الدقيق ليس الموظف منتخباً؛ إنه معين. حتى فيما لو انتخب كما يحصل في سويسرا والولايات المتحدة، فإن صلاحيته إقليمية. وعليه فإن أداء الضريبة مثلاً يكون من المواطن إلى موظف عمومي لم يشارك في اختياره؛ بخلاف ما إذا ذهب هذا المواطن نفسه إلى طبيب أو محام من اختياره هو.

ولا تتوقف ممارسة الولاية فقط على الطريقة التي يتصرف بها الذين يتولونها وحدهم؛ بل تتوقف كذلك على الطريقة التي يتم فيها استقبال الرسالة أو الأمر. وفي هذه الحالة تكون الولاية مصدر حرمان بالنسبة لهؤلاء الذين تمارس عليهم.

وما نقترحه هنا هو: أن يحل مبدأ سيادة الشريعة محل مبدأ «سيادة الدولة»؛ لأن الشريعة لا تضعها الدولة، وإنما تخضع لها وتلتزم بأحكامها، وبذلك لا تملك دولة ما؛ مهما تكن قوتها، أن تفرض ما تسميه «شرعية» تخالف الشرعية المستمدة من الشريعة ومقاصدها الإنسانية العالية، وإلا فقدت تلك الدولة شرعيتها ونقضت بيدها أساس طاعتها.

إن لنا أن نستأنس بملاحظات النقاد من المنظرين الأوربيين للدولة وسيادتها؛ كي نستبعد فكرة «السيادة» كستار لتحصين أعمال الحكام الطغاة من المحاسبة؛ لكنني أدعو إلى التحرر من أسر نظريات «الدولة والسيادة» المستوردة من المدارس والتجارب الأوربية برمتها. فقد ثبت فشلها الذريع في مساعدة مجتمعات أمتنا الإسلامية على النهوض وتحقيق مقاصد الحرية والاستقلال والعدالة والرفاهية والسعادة العمومية.

ومع الفشل الذريع لفكرة «السيادة» فإنها لا زالت تهيمن على الفكر القانوني والسياسي، ورغم أنها أسهمت في التضخم التشريعي وكثرة القوانين سيئة السمعة: فالتضخم التشريعي والقوانين سيئة السمعة هي - في جانب أساسي منها - من نتائج مبدأ السيادة التشريعية للدولة الطاغية. ومن شأن فقه «الولاية» بمرجعيتها الإسلامية وقف طوفان الحكم الشمولي الاستبدادي الذي يهدد إنسانية البشر، ويقضي على حقوق الإنسان بذرائع واهية.

وعلينا النظر إلى مفهوم «الولاية» بمرجعيته القرآنية باعتباره النواة الصلبة، وحجر الأساس في بناء «علم السياسة» ذي العمق الإنساني/ الإسلامي من جهة، وفي تكوين أي سلطة معنية بتدبير الشأن العام وحفظ «نظام العالم»، ورعاية الخير العام من جهة أخرى.

من أكبر المفارقات التي يدركها السواد الأعظم في مجتمعات الأمة الإسلامية المعاصرة: أن «الدولة» التي تدّعي أنها تقوم بكل شيء يحقق المصلحة العامة، يشهد الواقع أنها تقوم بما يحقق مصلحة الممسكين بأزمتهما، ويحفظ كيانهما قبل أي شيء، وربما على حساب أي شيء آخر. هناك مهمات لا يمكن أن تقوم بها إلا مؤسسات الدولة الحديثة وفي مقدمتها مهمات: الدفاع الوطني، وصون الأمن الداخلي، وفرض الضريبة وتحصيلها. ومع ذلك فإن التجارب تشير إلى أن دولاً أوروبية عديدة ألفت لمدة طويلة عبء دفاعها على المرتزقة. كما أن مهمة الشرطة جرى، ويجري، تفويضها إلى شركات خاصة مقابل المال. وكان قسم كبير من الإيرادات الضريبية للنظام الملكي الفرنسي، قبل الثورة، يُحدد ويُجبي من قبل ملتزمين عموميين، والأمر نفسه كان في دولة المماليك، وفي بدايات دولة محمد علي في مصر.

والخلاصة هي: أن الدولة لا تؤدي دائماً بنفسها كل المهام المتعلقة بسيادتها المفترضة.

وبعد التحولات الكبرى التي وقعت في سياق «الربيع العربي»، أضحت مسؤولية الدولة الحديثة «وجدواها» في السياق المعاصر لمجتمعاتنا، ليست أسهل إطلاقاً من تحديد أجهزتها التي تعبر عنها وتمارس وظائفها باسمها على أرض الواقع. ففي سوريا، والعراق، واليمن، وليبيا، ومصر، لم تعد مؤسسات «الدولة» العسكرية أو الأمنية الوطنية هي وحدها التي تتحرك على أرض الواقع بدعوى الدفاع عن «السيادة»، أو بدعوى حفظ لمصالح العليا للوطن والمواطنين؛ بل باتت الساحات تغص بكثير من الأجهزة والمؤسسات الأجنبية، والمرترقة تحت رعاية الناطقين باسم الدولة، إلى جانب حركات وتنظيمات شعبية مقاومة؛ وكل منها يدعي دفاعه عن السيادة وعن المصلحة العليا. ومع زيادة التداخل والاختلاط وزوال الفروق الواضحة بين الرسمي وغير الرسمي، وبين الوطني وغير الوطني؛ يصح القول بأن الدولة الحديثة قد انقطعت من الناحية الواقعية، أو كادت. ومثل هذه الحالة آثار بالغة السوء على «السلام النفسي»، ومن ثم على «السلام الاجتماعي»؛ إذ مع انقطاع الإحساس بوجود الدولة وفقدان الثقة في قوتها العادلة؛ يشعر كل فرد بأنه موضع تهديد وجودي لا قبل له به، وأن عليه أن يتدبر أمر أمنه ومن يعولهم بطريقته وعلى نفقته الخاصة؛ وإذا حدث هذا؛ فهنا بالضبط تتلاشى كل معاني الدولة، ويرتد المجتمع إلى حالة «حرب الكل ضد الكل»، أو إلى «الفوضى».

الفصل السابع

العمران والاستبداد:

من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة

الفصل السابع

العمران والاستبداد:

من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة

حيثما توجد الدولة العادلة؛ توجد الحرية وتوجد الأخلاق، ويزدهر العمران. وعندما تغيب هذه الدولة، تتلاشى الحرية، وتعم الفوضى، وتنعدم الأخلاق، وينهار العمران. وهذا ما أثبتت صحته تجارب الأمم على مر الزمن، ولا تزال حوادث الواقع المعاصر تبرهن على جدواه.

وليس العمران في هذه السياقات السياسية والأخلاقية والمؤسسية مجرد شأن وضعي فحسب، وإنما يندرج مقصودُ «العمران» بناءً وحفظاً في المصالح الشرعية الكلية أيضاً، وبالأساس بحسب المرجعية الإسلامية. وهذه المصالح تندرج بدورها في مهمة استخلاف الإنسان في الأرض، ولا يتحقق هذا الاستخلاف إلا في ظل اجتماع إنساني منظم تسيره سلطة عامة. وأول مهمات الاستخلاف: هي التحضر وبناء العمران. والعمران يعني على مستوى القيم: الحرية، والعدل، والسلام، والأمن، ويعني على مستوى الإجراءات: كل ما يُعمّر الحياة، وتُبنى به البلد أو المحلة أو الموطن، وكل ما يحفظ الأمن، ويوفر ضروريات الحياة، وحاجياتها، ويحسنها بشتى الطرق؛ بالعلم والفلاحة،

وبالصناعة والتجارة، وبكثرة الناس، ووفرة الأعمال، وعموم الحرية والأمان؛ وهذا هو التمدن بمعناه العام، أو هو: «عمران العالم»، ومركزه «الإنسان»، وبنائه هو «الاجتماع الإنساني» بتعبير ابن خلدون.

وتتوزع مسئوليات بناء العمران وتشييده ابتداءً، وحفظه ودوامه انتهاءً؛ على الأفراد والجماعات والأمة بحكامها ومحكميها، وتشارك فيه الجهود الأهلية والحكومية؛ الإلزامية والتطوعية. وبقدر المشاركة في بناء العمران وحفظه؛ يتقاسم الشركاء جميعهم ثمراته وفوائده.

وللعمران أحكام وقواعد، كما أن له أصولاً وفروعاً، وله مقاصد كلية وجزئية؛ تحفل بها أغلب مصادر التراث الإسلامي؛ ومنها بخاصة: علوم التفسير والحديث والسيرة النبوية، وعلم الفقه وأصوله، وعلم الكلام وأصول الدين. ولكن مقصد «العمران» ابتداءً وحفظاً يتجلى أكثر ما يتجلى في مصادر التراث التي تخصصت في شؤون «المجال العام»، أو «المصالح الكبرى» أو «العامة». وأهم هذه المصادر على الإطلاق هي: كتب الآداب السياسية ونصائح الملوك، وكتب الأحكام السلطانية والخطط الدينية، وكتب السياسة الشرعية والتدابير المصلحية والأمنية. وثمة كتابات أخرى تناولت الموضوع السياسي بشكل جزئي، وبطريقة عارضة في سياق علوم ومعارف مختلفة مثل: التفسير، والحديث، واللغة، والفقه وأصوله، وأبواب الإمامة في علم الكلام، والتاريخ وحولياته، والتراجم والسير. ورغم أهمية ما تحتويه هذه المصادر بشأن الموضوع السياسي؛ إلا أن اهتمامي ينصب هنا على الكتابات السياسية المتخصصة التي تدرج في واحد أو أكثر من تلك الأنماط الثلاثة الرئيسية. وهي: الآداب والنصائح الملوكية، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية.

ومقصدي هنا هو: الكشفُ عن «مقصد حفظ العمران، وصلته بمسألة الاستبداد السياسي بوجه خاص، وذلك عبر تقديم قراءةٍ تحليلية ونقدية في تلك الأنماط الثلاثة الرئيسية، وكيف تطور هذا المقصد من الدولة السلطانية القديمة، إلى الدولة الحديثة في مجتمعات الأمة الإسلامية. وقد حاولت أن أُلْمَّ بالمعالم الرئيسية لهذا الموضوع من بعض أهم مصادره، دون الإحاطة الشاملة بها نظراً لكثرتها الكثيرة. وفي ضوء ذلك حاولت الإجابة على سؤال مركزي مركب هو: هل خدمت الكتابة في الأنماط الثلاثة مقصد «حفظ العمران»؟ وما مآلات كلِّ نمط منها في ضوء الممارسات التاريخية؟ وما السياقات التي ارتبط فيها «فقه السياسة الشرعية» تحديداً بالمقاصد العامة للشريعة، ولماذا هيمن هذا الفقه على النمطين الآخرين في الكتابة السياسية منذ تداعت وحدة السلطة في نظام الخلافة مع صعود البويهيين في أواسط القرن الرابع الهجري؟ وما صلة هذه التحولات بنزعة الاستبداد في الدولتين السلطانية والحديثة؟.

وقبل سَوْقِ تفاصيلِ الإجابة على هذا السؤال؛ يتعينُ بيانُ الفرق - باختصار - بين الأنماط الثلاثة الرئيسية للكتابة السياسية في التراث الموروث من مختلف عصور الحضارة الإسلامية، وبيان السياق التاريخي والسياسي والفقهي الذي نشأ فيه كل منها.

فمن جهة التاريخ المعرفي؛ تشيرُ المصادرُ إلى أن الكتابة السياسية المتخصصة في التراث الإسلامي أخذت في الظهور ابتداءً من القرن الثاني بمؤلفات النمط الأول في: «الآداب السلطانية والنصائح الملوكية». وموضوعها الرئيسي هو: تقديم النصائح الأخلاقية والحكم الماثورة بأسلوب

وعظمي يخاطب وجدان السلطان أساساً، أملاً في أن يرق قلب المستبد، ويستجيب لهذه النصائح ويعمل بها. ثم زادت هذه الكتابة وتنوعت باطراد بدءاً من القرن الرابع الهجري. وشهد القرن الذي تلاه ظهور النمط الثاني وهو: «الأحكام السلطانية»، وموضوعها الرئيسي يتركز على أصول الحكم وشرعية السلطة وما يتبعها من مؤسسات لإدارة شؤون الدولة. واستمرت الكتابة في النمطين الأولين، وكثرت وازدهرت في القرنين السابع والثامن، وفي ذينك القرنين ظهر النمط الثالث وهو: «السياسة الشرعية»، وموضوعه الرئيسي هو بمفردات معاصرة: تدبير المصالح العامة، وضبط المجال العام بالأمن والقضاء في الظروف الاستثنائية بما يحقق المصلحة؛ باعتبار أن «النظر في عموم مصالح الأمة منوط بالإمام». وتواصل ظهور الكتابات بأنماطها الثلاثة على التوازي وبمعدل متناقص من حيث العدد والجودة، وبدرجات متفاوتة بين كل منها بتفوق واضح لنمط «السياسة الشرعية»؛ الذي اتجه إلى توسيع سلطات ولي الأمر وتبرير استبداده ابتداءً من القرنين السابع والثامن الهجريين، وحتى بدايات القرن الخامس عشر الهجري/ النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي تقريباً.

أولاً: الحرية والاستبداد و«العمران» في الآداب السلطانية

تزامن ظهور هذا النمط من الكتابة السياسية مع انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض (استبدادي) مباشرة بعد عصر الخلافة الراشدة. واعتمد كتّابها بكثرة على الاقتباس من التراث السياسي الفارسي - الساساني، ثم من التراث اليوناني، وأخيراً من موروثات الحكمة العربية القديمة والإسلامية الجديدة في زمنهم. وتمثلت المقاصد العامة لأغلب كتابات «الآداب والنصائح»

السياسية في: مساعدة أولي الأمر في تدبير شؤون الدولة عن طريق إسداء كثير من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية المحمودة، أو النافعة، كي تنتظم أمور السلطة، وتقوى هي والأمة معاً⁽¹⁾. ونلاحظ في أغلب تلك الكتابات حرص أصحابها على بيان الصلة الوثيقة بين ما يقدمونه من نصائح وحكم وأخلاقيات، وبين استقرار الملك وازدهار العمران؛ فالعمل بتلك النصائح والحكم هو - حسب أولئك الناصحين - فعل الشرط الذي يتعين تسخيره لبناء العمران وحفظه، وأن الاستقرار السياسي والنمو العمراني المزدهر هو جواب الشرط المقصود.

خضع هذا النمط لكثير من الانتقادات قديماً وحديثاً. فقد مارس بعض المحدثين النقد بخفة وقسوة خطائية وضيق أفق في بعض الحالات. أما قدماء العلماء، فقد كانت انتقاداتهم عميقة وواسعة الرؤية. ولن أتطرق إلى انتقادات المحدثين، بل أقدم هنا نموذجين فقط من أسبق المنتقدين قديماً وهما: الماوردي (364 - 450هـ / 975 - 1058م)، وابن خلدون (732 - 808هـ / 1332 - 1406م).

ضجَّ الماوردي الفقيه الشافعي الكبير من كثرة كتب «النصائح» التي كانت رائجة في زمنه، وقلل من قيمتها العملية؛ وذهب إلى أن كثيراً منها «ليست فيه فائدة في باب السياسة ولا جدوى على الراعي والرعية»⁽²⁾.

(1) انظر حيث يرى أن مقاصد النصائح كانت «تقوية السلطة ودوام الملك» فحسب: عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي (الكويت: كتاب عالم المعرفة رقم 324، المحرم 1427هـ / فبراير 2006م)، ص 9.

(2) «نصيحة الملوك» للماوردي - مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس (ميكرو فيلم بوثائق المكتبة العامة بالرباط / المغرب يحمل رقم 1427) الورقة 29. نقلاً عن: سعيد بنسعيد=

بمثل هذا النقد العنيف كان الماوردي يهدد لكتابه: «نصيحة الملوك»، الذي يدخل في نمط الكتابة التي انتقدها، والتي أراد أن يخلصها من طابعها الوعظي الشكلي عديم الفاعلية في صون العمران وتوجيه صاحب السلطة إلى السياسة النافعة. وصرح الماوردي بأنه لا يقصد الكتابة في «أدب الجلسة واللبسة والركبة والطعمة»، وإنما قصد تعميق مفهوم «النصيحة» ذاته، وجعله أداة نقدية ومدخلاً للإصلاح في آن واحد يقول: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً نريهم فيه الأصح: في مصالح معادهم ومعاشهم، ونظام ممالكهم وأحوالهم؛ بكتاب الله رب العالمين، وسنن الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين، والملوك الأولين»⁽¹⁾.

ومن عبارته تلك، تظهر معالم الرؤية الإصلاحية التي أرادها لمجمل «الآداب السلطانية»، والتي بلغت ذروتها النظرية في كتابيه «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك»⁽²⁾، و«أدب الدنيا والدين»⁽³⁾.

= العلوي، **الفقه والسياسة** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، 1982م)، ص 39. وقد حققه ونشره: محمد جاسم الحديثي (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م).

(1) المرجع السابق، ص 39.

(2) الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب البصري، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط 2 - 1432هـ / 2012م). وكان من ملامح نضج رؤية الماوردي في هذا الكتاب «تراجع المأثورات الفارسية والهلينستية لصالح الآراء الخاصة، والتقسيمات ذات الطابع المنطقي التي يتميز بها أسلوب الماوردي الأصولي والفقيه»، ص 102، 103، من تقديم رضوان السيد للكتاب.

(3) الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب البصري، **كتاب أدب الدنيا والدين** (القاهرة: المطبعة الأميرية، الطبعة السابعة عشرة، 1346هـ / 1928م).

ومجمل رؤيته هو: وجوب إعادة صوغ «النصائح والآداب السلطانية» وفق معايير المرجعية الإسلامية وهو ما عبر عنه بـ «كتاب رب العالمين، وسنن الرسول، وسنة الخلفاء الراشدين»، وهذا يقتضي تخليصها من فرط الاقتباس من التراث الفارسي الساساني، وتنقيتها أيضاً من أغراض النفاق والتزلف والشكلانية الفارغة، مع عدم إهمال سنن الاجتماع وعبر التاريخ التي تكشف عنها سيرة «الملوك الأولين» على حد قوله.

النصيحة عند الماوردي ليست أمراً وعظياً، وإنما هي فعلٌ نقدي لاذعٌ وقاسٍ، ويقدم البديل الإصلاحي في طياته، ولا يكتفي بالتذكير أو النقد مهما كان جذرياً. أراد الماوردي أن يضع «النصيحة» في نصاب فعاليتها الشرعية لتكون في خدمة الإصلاح بمعناه السياسي والعمراني؛ الذي هو في الوقت نفسه أعلى مقاصد النصائح والآداب السلطانية بإجمالٍ. وقد أفرد فقرات طويلة في القسم الأخير من كتابه «تسهيل النظر» للبحث في أسباب «اختلال الممالك»، أو فساد العمران. وفي رأيه أن اختلال الممالك يعود لأمرين: أولهما: فساد الزمان، إما لأسباب «إلهية» كالسيول والقحط، أو لعوارض بشرية كظلم السلطان. وثانيهما: تغير الأعوان بظلم واقع عليهم، أو لفساد حادث منهم⁽¹⁾. ويصف العلاج في كل حالة من هذه الحالات، آملاً أن يصل من معالجة الاختلال إلى إعادة وضع الأمور في نصابها؛ ونصابها هو ما يمكن تسميته باسمه الخلدوني وهو: «حفظ العمران».

وفي سياق هذه الرؤية الإصلاحية المقاصدية الشاملة، لم يرغب عن الفقيه الشافعي الكبير وهو يستهدف إصلاح أدب النصيحة، أن يعيد التأكيد على

(1) الماوردي، تسهيل النظر، مرجع سابق، ص 302 - 333.

مركزية مفهوم «الإجماع» السياسي الموروث منذ عهد الراشدين في بناء النظام السياسي، وأن أصل شرعية السلطة ووحدتها هو الاختيار على طريقة أهل السنة والجماعة، وليس النص على طريقة الشيعة التي سادت في زمن الماوردي. وأن وحدة السلطة، ووحدة الإيمان، والتزام الشورى، والعدالة؛ هي شروط استقرار الملك وازدهار العمران، وهي أهم الكواجح التي تكبح الاستبداد وتحول دون عوامل الفساد والخراب، أما ما هو خلاف ذلك من: الفرقة، وسوء اختيار أولياء العهد وانقسام السلطة، والاستعانة بالقوى الأجنبية؛ فهي علل الضعف وخراب العمران وفوات مقصده.

الطرطوشي (451 - 520هـ / 1059 - 1126م)، وهو من الزهاد، وفقهه مالكي كبير ولد بعد عام واحد من وفاة الماوردي، يبدو أنه ظل مقتنعاً بجدوى النصيحة والوعظ الأخلاقي في إصلاح ولاية الأمور، وكتب كتابه «سراج الملوك» بعد لقاء مؤثر مع الوزير الفاطمي الأفضل بن بدر الجمالي (487 - 515هـ)، الذي اشتهر بالقسوة، وأفرط في المظالم والاستبداد بالسلطة. وتحكي كتب التاريخ أن هذا الوزير لما أسرف في الظلم والطغيان، قصده الطرطوشي في القاهرة ووعظه حتى أبكاه، ولكنه بعد أن أحسن لقاءه، وأفاق من بليغ وعظه؛ عاد فأمره أن يبقى في الفسطاط بعيداً عن طلابه في الإسكندرية «خشية أن يفسدهم على الدولة»!. فالتزم الطرطوشي الأمر، ولم يسترد حريته إلا بعد أن مات الأفضل، وخلفه المأمون البطائحي، فعاد إلى الإسكندرية، ووضع كتابه في وعظ الملوك والحكام، وأهداه للبطائحي، الذي استجاب لبعض نصائحه⁽¹⁾. وكانت

(1) أبو بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك، حققه وضبطه وعلق=

فكرته الأساسية شأنه شأن كل فقهاء السياسة الإسلامية في عدم التفرقة بين الأخلاق والسياسية؛ هي: أن تدور أمور المملكة «بين نصائح العلماء ودعوات الصلحاء»⁽¹⁾.

ابن خلدون من جانبه استأنفَ النظر النقدي الذي كان قد بدأه الماوردي في كتب الآداب والنصائح السلطانية. وتناول الفقيه المالكي الكبير في انتقاداته عدداً من أهم تلك الكتب التي كانت ذائعة الصيت في زمنه - ولا تزال إلى حد كبير في ميدان الآداب السلطانية - ومنها: سراج الملوك للطرطوشي، وكتاباتُ لسان الدين بن الخطيب (713-776هـ / 1313-1374م) ومنها: «مقامة السياسة»، و«الإشارة إلى أدب الوزارة». وانتقد أيضاً كتاب: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان المالقي (718-783هـ / 1318-1386م). ومدَّ ابن خلدون انتقاداته إلى كتابات ابن المقفع وهو أحد كبار مؤسسي فن «الآداب السلطانية» في القرن الثاني الهجري مع معاصره عبد الحميد الكاتب⁽²⁾. وأعمل ابن خلدون فيها منهجه التاريخي. وتركزت انتقاداته لتلك الكتابات في أنها «تقف عند حدود ما هو ظاهر، دونما بحث

= عليه: محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1414هـ / 1994م)، ج 1/ ص 5، 6. وص 25 و 26 من مقدمة المحقق. وكذلك ص 33.

(1) المرجع السابق، ص 216.

(2) أقدم نصوص «الآداب السلطانية ونصائح الملوك» هو ما كتبه عبد الحميد الكاتب (ت: 132هـ / 750م)، وله كتابان هما: «رسالة في نصيحة ولي العهد»، و«نصيحة الكتاب وما يلزم أن يكونوا عليه من الأخلاق والآداب»، انظر: نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ / 1994م) ص 106، و 107.

عن العلل والبراهين»⁽¹⁾. ويقود البحث عن العلل والبراهين بحسب المنهجية الخلدونية إلى تعميق نقد هذا النمط من الكتابات السياسية، إلى حد نفهم منه أنه يعتبرها غير مفيدة عملياً في منع الاستتثار بالسلطة، أو في تأسيس العمران ناهيك عن حفظه.

إن كاتب النصائح السلطانية وآدابها، وهو يتقمص دور المستشار والناصح الأمين، أو يلبس ثوب «خير السلطة» - وهو اللقب الذي كان يردده على أسماعنا أيام الدراسة أستاذنا العلامة حامد ربيع -؛ كان يتصور أن فضائل الأخلاق وما يسديه من نصائح وحكم ثمينة ستسهم في تقوية السلطة وترسيخ استقرارها وازدهار العمران في ظلها الوارف.

ولكن ابن خلدون يعترض على هذا التوجه اعتراضاً جذرياً؛ إذ يربط في مقدمته الشهيرة مسألة السلطة من بدئها إلى نهايتها بمنطق القوة والعصبية، لا بمنطق النصيح والوعظ الأخلاقي المجرد؛ الذي لا يقوم إلا بدور ثانوي في هذا المجال. وهو يرى أن «المُلك أو السلطان» يجري على ما تقتضيه طبيعة «العمران»؛ وطبيعة العمران لا تسمح لأمثال هؤلاء الناصحين (الطيبين في أحسن الافتراضات) بالتأثير في شؤون الحكم والسياسة إلا في أضيق الحدود، ما لم تكن لهم عصبية قوية؛ لأنّ الشورى ومشاركة أهل العقد والحل لا تكون إلا لصاحب عصبية وقوة يقتدر بها على إنفاذ رأيه، جزئياً أو كلياً؛ وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا حمايتها، فلا قيمة لرأيه؛ وإنما هو مجرد واعظ أخلاقي لا أكثر.

ووقائع التاريخ تؤكد بالفعل أن النصائح السياسية والأخلاقية لا تفيد

(1) عز الدين العلام، الآداب السلطانية، مرجع سابق، ص 12.

كثيراً في مجال سياسي تحكمه طبائع العمران، وسننه الصارمة، وأن قوة الدولة لا ترجع - من حيث المبدأ - إلى محاسن أخلاق السلطان ولا إلى التزامه بالفضائل والصفات المحمودة، وكذلك فإن انهيارها لا يرجع فحسب إلى تحلله من الأخلاق ومقارفته للردائل؛ فأمر القوة والضعف ليس إلا تعبيراً عن «الطور الذي تجتازه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانين اجتماعية وسياسية صارمة، أو ما يسميه ابن خلدون «طابع العمران»⁽¹⁾.

ورغم هشاشة خطاب «النصيحة» في الآداب السلطانية - على هذا النحو وبحسب تلك الانتقادات - وبخاصة من جهة تركيزه بصورة كبيرة على آلية «التهذيب» والوعظ الأخلاقي في مجال تحكمه علاقات القوة بالأساس، وكذلك من جهة عدم انضباطه بمعايير الاستدلال والتوثيق والبرهنة ووحدة الموضوع؛ إلا أنه - مع هذا وذاك - كان في مجمله أكثر مباشرة ووضوحاً من خطاب «الأحكام السلطانية» - في المستوى النظري على الأقل - في استهداف منع السلطان عن ارتكاب المظالم، والتزام العدل والشورى، والبعد عن الانفراد بالرأي.

ثانياً: مقاومة الاستبداد بالأحكام السلطانية

الموضوع الرئيسي لكتب الأحكام السلطانية هو كما سلفت الإشارة - ما يعادل بالمصطلحات المعاصرة - : «الفقه الدستوري»؛ المستمد من أصول الشريعة، والمستند عليها. أما بمصطلحات التراث فموضوعها الرئيسي هو: نظام «الخلافة»، أو شكل السلطة، وبنيتها التاريخية. ومعلوم أن الشكل

(1) المرجع السابق، ص 12، 13. (بتصرف).

التاريخي للسلطة الإسلامية يعتمد إجماع الأمة مصدرًا رئيسيًا لأصله وهيكلته، سواء كان هذا الإجماع حقيقياً أو مصطنعاً. وهذه مسألة بالغة الأهمية من عدة وجوه، منها ما يتعلق بتقييد سلطة الخليفة أو الإمام، ومنها ما يتعلق بمقصد «بناء العمران وحفظه»، وإن كان بشكل أقل وضوحاً مما وجدناه في «النصائح والآداب السياسية»، غير أنه أعمق جذوراً وأرسخ أصولاً كما سيأتي.

بهذا المعنى كانت بعض مسائل «الأحكام السلطانية» قد بدأت في الظهور في ثانيا كتب «الخراج»، وكتب «الأموال» منذ القرن الثاني الهجري. وأقدم ما وصلنا من كتب الخراج هو: كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (113 - 182هـ / 731 - 798م)، وكان قد كتبه على الأرجح خلال عامي 170 و 171هـ للخليفة هارون الرشيد بناء على طلبه⁽¹⁾. وظهر من بعده كتاب «الخراج» ليحيى بن آدم القرشي (140 - 203هـ / 757 - 818م)⁽²⁾. أما أقدم ما وصلنا من كتب الأموال فهو كتاب «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام (157 - 224هـ / 774 - 837م)، وهو كما قال العلامة محمد عمارة: أوفى وأشمل وأدق كتب التراث في موضوعه⁽³⁾؛

(1) طبع كتاب الخراج لأبي يوسف محققاً أكثر من مرة منها: تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، وقد أسهم هذا الكتاب في إرساء كثير من القواعد الدستورية للدولة في مجال الاقتصاد بعامه والسياسة المالية بخاصة، ولأهميته تمت ترجمته إلى اللغة العثمانية ثلاث ترجمات، ولزيد من التفاصيل انظر: ص 5، ج 1 من طبعة المكتبة الأزهرية للتراث.

(2) طبع كتاب الخراج للقرشي محققاً أكثر من مرة منها: تحقيق جوينبول (لايدن/ هولندا: 1896م)، ومنها تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، 1987م).

(3) طبع كتاب «الأموال» لابن سلام محققاً أكثر من مرة، منها: تحقيق أستاذنا العلامة محمد عمارة (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1430هـ/

وهو يركز على أصول السياسة المالية وتنظيم مؤسساتها العامة في الدولة، بما يحقق لها الرخاء، وهو شرط من شروط «الاستقرار»؛ إلى جانب شروط العدالة ووحدانية السلطة؛ وجملة هذه الشروط هي التي تمهد لازدهار العمران والتمدن والمحافظة عليه.

لكن مهما كانت أهمية تلك المصادر - وما مائلها - في التأسيس للأصول الدستورية والنظم العامة للدولة؛ إلا أن الماوردي (364 - 450هـ / 975 - 1058م) يعتبر هو المؤسس الأول بلا منازع، والأشهر بلا نظير في تأصيل «الأحكام السلطانية» ووضع قواعدها الدستورية العامة. ويكاد كتاب الأحكام السلطانية له، ومن بعده كتاب الفراء بالعنوان نفسه «يشكلان القوام النظري لفكر الأحكام السلطانية»⁽¹⁾ في التراث الإسلامي كله، إضافة إلى كتاب غياث الأمم لإمام الحرمين الجويني (419 - 478هـ / 1028 - 1085م). ولا فرق جوهري بين كتابي الماوردي والفراء؛ بل إن الفراء كرر مضمون كتاب الماوردي فيما عدا مسائل قليلة يرجع الاختلاف فيها إلى اختلاف مذهبه الحنبلي عن مذهب الماوردي الشافعي.

(2009م). وقد توالى ظهور كتب الخراج والأموال والنظم الاقتصادية العامة للدولة منذ القرن الثالث الهجري، ومنها كتاب: أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم (من القرن الثامن الهجري)، بعنوان: الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1406هـ / 1986م).

(1) هاني عبادي المغلس، الطاعة السياسية: دراسة لتطور وإشكاليات المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي (رسالة ماجستير - قسم العلوم السياسية / كلية التجارة بجامعة أسيوط، 1431هـ / 2010م)، ص 293. ويلاحظ المغلس - وهو محق - أن هيمنة كتاب واحد على نسق «الأحكام السلطانية» في التراث الإسلامي أمر لا نظير له في الأنساق المعرفية الأخرى.

تاريخياً؛ شهد عهدُ المقتدر بالله العباسي (295 - 319هـ) بدايات تفكك مركزية السلطة في نظام الخلافة، وكان ذلك مع صعود سلطة البويهيين؛ حتى صارَ «معنى الخلافة لهم، واسمها للخليفة» على نحو ما سجله الطقطقي (660 - 709هـ / 1262 - 1309م) في الصفحات الأولى من كتابه⁽¹⁾. وأخطر ما فعله البويهيون أنهم أرغموا الخليفة الجديد الذي نصبوه عام 334هـ / 945م على أن يكتب عهداً للأمير البويهي يوليه بمقتضاه «ما وراء بابه». وفي تلك اللحظة تنبه الماوردي إلى عدم جدوى الاستمرار في إسداء «الآداب والنصائح» الأخلاقية وحدها لإصلاح شؤون الدولة والمحافظة على نظام الخلافة، وتأكّد له ذلك بعد أن قام بعدة وساطات لم تكن ناجحة بين بعض الخلفاء العباسيين وبعض أمراء بني بويه المتغلبين. وبات مقتنعاً أن تأثير الوعظ الأخلاقي (آداب النصيحة) يكاد يكون معدوماً في سياق سياسي يعتبر التغلب بالقوة والقفز على الأخلاق شرطاً للبقاء الفعلي ضمن مكوناته وفق الإدراك المتبادل للقوى المتصارعة في ذلك السياق. ومن هنالك ركّز الماوردي على المعالجة القانونية الدستورية كآلية لتنظيم علاقات القوة بين الخلفاء (هم أصحاب الشرعية والسلطة الشكلية) والأمراء والوزراء (هم أصحاب الشوكة والسلطة الفعلية).

انحاز الماورديّ لجهة بقاء نظام الخلافة، حتى ولو كانت رمزية لأهميتها في «حفظ نظام العالم»⁽²⁾، ولأن بقاءها كان مقبولاً من جميع الأطراف

(1) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، د.ت) ص 5.

(2) سك هذا التعبير الشيخ حسن كافي الآقحصاري (ت: 1025هـ) ووضعه عنواناً لرسالته=

المتصارعة بدرجة ما؛ حيث تمنحهم مظلة الخلافة «مشروعية» ما، ولو جزئية؛ بمن فيهم أمراء التغلب والاستيلاء. وقد اجتهد الماوردي في التنظير لسلطة أمراء التغلب والاستيلاء، وحاول أن يجعل منهم سبباً من أسباب «حفظ الدين» في ذلك السياق، معطياً لهذا المقصد أولوية متقدمة على ما عداه، ومن هنا دخل فقه «الأحكام السلطانية» في مسعى تقييد سلطات الإمام من جهة، وفي خدمة مقصد حفظ كيان الأمة وعمرانها من جهة أخرى، وبيان ذلك:

أن الماورديَّ عاصرَ - كما سلف - صعود بني بويه وسقوطهم (334- 447هـ) بعد أن استأثروا بالسلطة الفعلية واستبدوا بممارستها دون الخلفاء العباسيين، وعاصرَ أيضاً بدايات صعود السلاجقة (446- 656هـ / 1055- 1258م)، وتمكنهم من السلطة الفعلية دون الخليفة كما فعل البويهيون من قبلهم. فبعد أن استولوا على بغداد في عام 450هـ / 1058م، وهو العام الذي توفي فيه الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية»، لم يختلف تعاملهم (وهم سنة) مع الخليفة القائم ببغداد عن تعامل البويهيين (الشيعية)؛ فقد استكتبوه عهداً بولاية أمور الدنيا بدلاً منه، وبقي الخلفاء في قصورهم مع حريمهم، يركزون على الشؤون الدينية، باعتبارهم الزعماء الرمزيين للإسلام. والماوردي وهو الذي تولى مناصب سامية في ظل الخلافة، وقام بوساطات بين الخليفة والسلطان السلجوقي طغرل بك وكان آخرها في سنة 435هـ - هالة ما آل إليه أمرُ نظام الخلافة من فقدان مركزية السلطة وواحديتها⁽¹⁾،

= المسماة: شرح رسالة العالم المسماة بأصول الحكم (مخطوط 27 ورقة - مكتبة الغازي خسرو بك - سرايفو).

(1) لمزيد من البيان لتلك المعضلة بشأن ازدواجية السلطة (الشرعية - الفعلية) في عصر الماوردي انظر: سعيد بن سعيد العلوي، الفقه والسياسة، مرجع سابق، 18. وص 35.

وظهور تعددية في مراكز السلطة الفعلية لإمارات «الاستيلاء» التي تتم بعقد اضطرار، إلى جانب ما سهاها إمارات «الاستكفاء» التي تتم بعقد اختيار⁽¹⁾، في كثير من الأقاليم والنواحي.

وجدَ الماوردي أن الخروجَ من هذا المأزق الكبير يكمن في تقديم مقصد «حفظ الدين» وإعلائه على ما عداه من المقاصد؛ فحالة الانقسام والتشتت والفوضى في بنية نظام الخلافة باتت تهدد «الدين» ذاته من حيث هو: أصول الإيمان، ومبادئ الشريعة، وأحكامها، ومقاصدها العامة.

من جهة أولى؛ كان حصرُ واجب الطاعة للسلطة المركزية للخليفة وعدم الاعتراف بسلطة أمراء التغلب أمراً غير عملي في ضوء حقائق الواقع، فضلاً عن أنه كان يعني مزيداً من أسباب الفوضى والانقسام، إلى الحد الذي قد يهدد بزوال رسوم الدين وأصوله تحت تأثير احتدام الفوضى والاحتراب من أجل الانفراد بالسلطة.

ومن جهة ثانية كان إضفاء المشروعية الكاملة على أمراء التغلب والاستيلاء يعني إمكانية زوال نظام الخلافة من أساسه، وذهاب «وحدة السلطة» إلى غير رجعة؛ والماوردي ظل طيلة حياته مدافعاً صلباً عن هذا النظام. وأمام هذين الاحتمالين لم يكن سوى الاجتماع على «حفظ الدين» باعتباره العاصم الأكبر، والجامع الأعظم لمختلف أطراف الصراع (الخليفة، وأمراء التغلب والاستيلاء والأمة وعمرانها العام)؛ وهؤلاء عليهم تقع مسئولية إقامة الدين والمحافظة عليه، وعلى كل طرف أن يتنازل عن قسٍ

(1) أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، 1427هـ/ 2006م)، ص 62.

من مصالحه ومواقفه في سبيل «حفظ الدين» الذي لا بقاء لهم جميعاً بدونه. وقد بدى هذا الحل وجيهاً لأبعد حدٍ من الناحية النظرية؛ لكن الاقتراحات الإجرائية التي قدمها الماوردي لإنجازه جاءت مضطربةً إلى أبعد حدٍ أيضاً.

فبشأن استبداد الوزراء بتدبير شؤون الخلافة في مركزها، إلى حد الحجب على الخليفة في بعض اللحظات، وتعتمد اختيار صغار السن لوراثة الخلافة والوصاية عليهم؛ اقترح الماوردي أن يُنظر في واقع الحال «فإن وافقت أحكام الدين ومقتضى العدل أُقرت، وإن لم يتوفر ذلك لم تُقر، ولزمه (يقصد الخليفة أو الإمام) أن يستنصر بمن يقبض يده (الأمير المتغلب) ويُزيل تغلبه»⁽¹⁾. واقترح الماوردي اللجوء لبعض الإجراءات التي تحول دون تأثير أمراء التغلب في اختيار الخليفة، ولكن اقتراحاته جاءت مضطربة؛ حيث بناها على افتراضات نظرية ترتكن إلى حسن النية، وكريم الأخلاق، وبقظة الضمير أكثر من استنادها إلى القوة التي تحسم النزاع في مثل هذه الأحوال؛ أما كرم الأخلاق وبقظة الضمير فهي أمور شاحبة الحضور والتأثير في معترك السياسة وصراعات السلطة، وكان الماوردي من أسبق المنبهين إلى ذلك في انتقاداته القاسية لطريقة «الآداب والنصائح السلطانية» كما سلف القول. وأثبتت وقائع التاريخ أن ما أوصى به الماوردي في هذا الشأن لم يدخل حيز الإمكان، وظل حبراً على ورق رغم سلامته النظرية الظاهرة لأول وهلة⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 47.

(2) شن الإمام الجويني هجوماً عاصفاً على ما ذهب إليه الماوردي في الأحكام السلطانية بشأن ولاية العهد وترتيبات انتقال السلطة، ووصفه بالجهل والعباية، وأن «شر ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد»، انظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم، =

أما بشأن المتغلب، فقد اشترط الماوردي عليه «إقامة الدين» لكي يعترف الإمام/ الخليفة بسلطته ونفاذ أوامره. ووضع سبعة شروط تفصيلية يتعين على أمير الاستيلاء الوفاء بها لينال اعتراف الخليفة/ الإمام بشرعيته، أهمها: «حفظُ منصبِ الإمامة في خلافة النبوة وتُدِيرُ أُمُورَ الْمِلَّةِ، لِيَكُونَ مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ مِنْ إِقَامَتِهَا مُحْفُوظًا، وَمَا تَفَرَّعَ عَنْهَا مِنَ الْحُقُوقِ مُحْرُوسًا. وَالثَّانِي: ظُهُورُ الطَّاعَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَزُولُ مَعَهَا حُكْمُ الْعِنَادِ فِيهِ وَيَنْتَفِي بِهَا إِثْمُ الْمُبَايَنَةِ لَهُ» (.....) و«... أَنْ يَكُونَ الْأَمِيرُ فِي حِفْظِ الدِّينِ وَرِعَا عَنْ مُحَارِمِ اللَّهِ يَأْمُرُ بِحَقِّهِ إِنْ أُطِيعَ، وَيَدْعُو إِلَى طَاعَتِهِ إِنْ عُصِيَ». ثم يعقب الماوردي بعد سرد الشروط السبعة فيقول: «فَهَذِهِ سَبْعُ قَوَاعِدَ فِي قَوَانِينِ الشَّرْعِ يُحْفَظُ بِهَا حُقُوقُ الْإِمَامَةِ وَأَحْكَامُ الْأُمَّةِ فَلَا جُلْهًا وَجَبَ تَقْلِيدُ الْمُسْتَوَلِيِّ؛ فَإِنْ كَمُلَتْ فِيهِ شُرُوطُ الْإِخْتِيَارِ كَانَ تَقْلِيدُهُ حَيًّا اسْتِدْعَاءَ لَطَاعَتِهِ وَدَفْعًا لِمُشَاقَّتِهِ وَمُخَالَفَتِهِ، وَصَارَ بِالْإِذْنِ لَهُ نَافِذَ التَّصَرُّفِ فِي حُقُوقِ الْمِلَّةِ وَأَحْكَامِ الْأُمَّةِ، وَجَرَى عَلَى مَنْ اسْتَوَزَرَهُ وَاسْتَتَابَهُ لِأَحْكَامِ مَنْ اسْتَوَزَرَهُ الْخَلِيفَةُ وَاسْتَتَابَهُ، وَجَازَ أَنْ يَسْتَوَزَرَ وَزِيرَ تَقْوِيضٍ وَوَزِيرَ تَنْفِيذٍ، فَإِنْ لَمْ يَكْمُلْ فِي الْمُتَوَلِّي شُرُوطُ الْإِخْتِيَارِ جَازَ لِلْخَلِيفَةِ إِظْهَارُ تَقْلِيدِهِ؛ اسْتِدْعَاءَ لَطَاعَتِهِ وَحَسَبًا لِمُخَالَفَتِهِ وَمُعَانَدَتِهِ، أَوْ كَانَ نَفُوذُ تَصَرُّفِهِ فِي الْأَحْكَامِ وَالْحُقُوقِ مَوْقُوفًا عَلَى أَنْ يَسْتَتِيبَ لَهُ الْخَلِيفَةُ فِيهَا لِمَنْ قَدْ تَكَامَلَتْ فِيهِ شُرُوطُهَا؛ لِيَكُونَ كَمَالُ الشُّرُوطِ فِيمَنْ أُضِيفَ إِلَى نِيَابَتِهِ

= ومصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، د.ت) ص 104،
105. واختلف الجويني مع الماوردي في أن تقوم السلطة بحراسة الدين وسياسة الدنيا معاً؛ واقترح الجويني أن يقوم الفقهاء بحراسة الدين، وأن يقوم الحكام السلاجقة الأقوياء بسياسة الدنيا وحماية دار الإسلام.

جَبْرًا لِمَا أَعُوزَ مِنْ شُرُوطِهَا فِي نَفْسِهِ، فَيَصِيرُ التَّقْلِيدُ لِلْمُسْتَوَلِي وَالتَّنْفِيزُ مِنَ الْمُسْتَنَابِ»⁽¹⁾.

لابد أن الماوردي كان يعلم أنه من المتعذر فرض أية شروط على أمراء قامت إمارتهم على القوة القهرية والاستبداد؛ وهنا وجه من وجوه اضطرابه في تقديم البرنامج العملي لحل الإشكال: إذ لم تكن لتلك الشروط التي وضعها قيمة عملية على أرض الواقع؛ اللهم إلا في تسويغ إقرار الخليفة بحكم الأمر الواقع والاعتراف بسلطة الأمير المتغلب «استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمعاندته» كما قال؛ أي أنه اختار تحمل الضرر الأصغر لدرء الضرر الأكبر وهو الاحتراب والفوضى والتشردم، وذلك من أجل إدراك المقصد الأعلى وهو «حفظ الدين» وصون «وحدة الأمة»؛ ولكن ما ذهب إليه لم تكن له ضمانات تؤكد أن أمير التغلب سيؤدي دوره فعلاً في «إقامة الدين». وهناك وجه آخر للاضطراب يظهر في اقتراحه بشأن منع وصول «المتغلب» نفسه إلى منصب الإمامة أو الخلافة ذاتها؛ حيث اقترح إبعاد أمراء الاستيلاء عن المشاركة في اختيار الإمام أو الخليفة بحجة أن الأفضل أن تنحصر عملية الاختيار فيمن يحضر ببلد الإمام لسبق علمهم بموت سلفه، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده.

ولكن الماوردي سرعان ما يعود ليقول إن من تتوافر فيه شروط الإمامة يتقدم لها، وكذلك «من يسرع الناس إلى طاعته»!. ولا بد أن الماوردي كان يعلم أيضاً، وربما أكثر من غيره، أن أمراء الاستبداد (الاستيلاء) وأصحاب القوة الفعلية هم من يسرع أغلب الناس لطاعتهم إما رهباً أو رغباً، وعليه

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 66، و 67.

فكأنه قد أزال الحاجز الذي سبق أن وضعه بيده للحؤول دون خضوع منصب الخلافة لقانون «التغلب»، وهذا وجه آخر من وجوه الاضطراب فيما قدمه من إجراءات لحل الإشكال. أو ربما أراد الماوردي أن يمنح أمراء التغلب دوراً رئيسياً في اختيار الخليفة كي تنتهي أكثر أسباب الشقاق بينه وبينهم، ويتقي شرهم، ويلتقي الجميع على «حفظ الدين» عبر سياسة مرسومة للخروج بالجميع من ضيق نزعة الإقصاء من أجل الانفراد بالسلطة، إلى سعة المشاركة من أجل حفظ الأصل الأصيل للسلطة وللعمران معاً ألا وهو: الدين، وهو ما تنبئ وقائع التاريخ بأنه لم يحدث إلى نهاية العصر العباسي على الأقل.

إن إعطاء أولوية لمقصد «حفظ الدين» على هذا النحو الذي ذهب إليه الماوردي في أحكامه السلطانية كان يعني - ضمن ما يعنيه - إعطاء أولوية في اللحظة ذاتها لمقصد «حفظ العمران»؛ ذلك لأنه سبق له أن قرّر في كتابه «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» أن الدين أرسخُ أسس الملك وأقواها في تثبيت أوائله ومبانيه. يقول: «هو أثبتّها قاعدة، وأدومها مدةً، وأخلصها طاعةً»⁽¹⁾.

وفي تأسيس الملك على الدين صلاح الدنيا والدين معاً؛ وهذا يتضمن عمارة الدنيا التي هي الوجه الآخر للمحافظة على الدين. والمهم في تأسيس الدين للملك (السلطة) هو إيمان الناس به، وتعاليه عن التحيز لمصلحة مجموعة معينة منهم على حساب مجموعة أخرى، (لأنه) .. أصل الاجتماع البشري».

وبعد تأسيس الملك على الدين تأتي «سياسة هذا الملك»، وهذه السياسة أربع قواعد حددها الماوردي في: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدريب

(1) الماوردي، تسهيل النظر، مرجع سابق، ص 251.

الجند، وتقدير الأموال. وما قدمه من شرح لكل قاعدة من هذه القواعد⁽¹⁾، يشكل برنامجاً عملياً متناسقاً نظرياً وإجرائياً في خدمة مقصد «بناء العمران وحفظه». وإذا كان هذا هو ما خلص إليه في «تسهيل النظر»، فإنه هو ما ابتدأ به «الأحكام السلطانية» بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة لحراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»⁽²⁾.

بقي سؤالٌ - يخرج عن سياق هذا المقام - أسوقه دون إجابة عليه هنا وهو: لماذا تجمدت محاولة الماوردي في التأصيل الدستوري/ القانوني للسلطة وعلاقات القوة في النظام السياسي ولر يتطور هذا النمط من الكتابة في «الأحكام السلطانية» لا كميّاً ولا كيفيّاً إلى نهايات عصر الخلافة وإلغائها في سنة 1341هـ/ 1924م⁽³⁾؟ ولماذا أخفقت محاولة الماوردي في كبح جماح

(1) المرجع السابق، ص 256 - 287.

(2) الماوردي، الأحكام، مرجع سابق، ص 15. وانظر في تحليل هذا التعريف وبيان ما به من محولات سياسية وكلامية ووضعية: رضوان السيد، الفكر السياسي الإسلامي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية، مجلة «التسامح» - مسقط - وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - عدد 4 - 1424هـ/ 2004م. ولاحظ أن تقديم «السياسة الشرعية» على «الأحكام السلطانية» في عنوان مقالة رضوان السيد يخالف الترتيب الزمني لظهور كتب الأحكام السلطانية قبل كتب السياسة الشرعية.

(3) ظهر عدد محدود من كتب الأحكام السلطانية بعد الماوردي، اجترت أغلب ما في كتابه، ولم يصلنا أكثرها، وإنما ورد ذكرها في مدونات عناوين الكتب مثل «كشف الظنون عن أسامي الفنون» لحاجي خليفة وغيره، وأهم المطبوع منها: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (380 - 458هـ/ 990 - 1066م)، وكتاب غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (419 - 478هـ/ 1028 - 1058م)، وكتاب «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» لابن جماعة الشافعي (635 - 733هـ/ 1241 - 1333م)، وكتاب «الجواهر المضيئة في الأحكام السلطانية» لمحمد المناوي (935 - 1031هـ/ 1545 - 1621م).

الكتابة في نمط «النصائح والآداب السلطانية»؟، ولماذا انتفح الباب على مصراعيه للكتابة في نمط «السياسة الشرعية» بعد ذلك، وبخاصة ابتداءً من ابن تيمية في القرن الثامن الهجري؟.

ثالثاً: العمران ونزعة الاستبداد في سياقات «السياسة الشرعية»

افتتح ابن تيمية (661 - 728هـ / 1263 - 1328م)، الكتابة في فقه «السياسة الشرعية»⁽¹⁾ بكتاب مستقل في الموضوع بعنوان: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وتلاه ابن قيم الجوزية (691 - 751هـ / 1292 - 1350م) بكتابه «الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية»، ثم توالى المؤلفات والبحوث التي اختصت بهذا الموضوع تحديداً، ولمر تتوقف عن الظهور إلى الساعة. وأظهر ملامح التطور المعرفي لهذا النمط التراثي من الكتابة في «السياسة» أنه بدلاً من أن يسير في مسار النشوء والارتقاء نحو ترشيد السلطة وضبط أدائها في نور المقاصد العامة للشريعة التي نشأت الكتابة في السياسة الشرعية في جوها المفتوح، أقول: إنه بدلاً من ذلك، سار هذا النوع من الكتابة السياسية في مسار «التدهور والانحطاط» باتجاه ترسيخ الاستبداد، حتى انتهى به المطاف ليكون مرجعية عتيقة - بين مرجعيات أخرى - للأحكام الاستثنائية وقوانين الطوارئ وامتهان

(1) لا يميز كثير من الباحثين المحدثين بين أنواع الكتابة السياسية في التراث الإسلامي، ويعتبرون «الآداب والنصائح والأحكام السلطانية وكل ما يدخل في هذا الباب من قبيل «السياسة الشرعية». والأدهى من ذلك أن كثيرين منهم يفهم «السياسة الشرعية» على أنها تعني الالتزام في إدارة شؤون الأمة ومصالحها «الحكم بما أنزل الله في كتابه وبما جاء به النبي في سنته الشريفة»، وسنبن خطأ هذا الفهم في الصفحات التالية.

كرامة الإنسان وترسيخ حكم الفرد وتوحش السلطة وفشلها في أغلب مجتمعات الأمة.

نشأ «فقه السياسة الشرعية» وتشكل نسقه المعرفي الخاص به - كأحد أهم أنماط الكتابة السياسية الإسلامية - في سياق أزمت سياسية وفقهية وقضائية (حقوقية) وكلامية معقدة، ماجت بها القرون الهجرية من الخامس إلى السابع. وعندما كتب ابن تيمية كتابه، كانت تلك الأزمت قد بلغت ذروتها. فما كان قائماً حتى القرن الرابع الهجري من وحدة الأمة ووحدة الدار ووحدة السلطة في مركز الخلافة؛ لم يعد قائماً إلا بشكل رمزي فارغ من المضمون، أو يكاد. ومراكز القوة المتعددة كانت قد باتت حقيقة واقعة تحت يد أمراء التغلب وإمارات الاستيلاء. وكانت حرمة دار الإسلام قد انتهكتها هجمات التتار من الشرق، والفرنجة من الغرب. والألفة بين مكونات الأمة كانت قد راحت ضحية الفتن والنزاعات المذهبية والسياسية. والفقه (الذي هو علم علوم العمران في نظرنا) كان قد أصابه الجمود، وسيطر عليه التقليد بدعوى إغلاق باب الاجتهاد. وربما ظهرت دعوى غلق باب الاجتهاد في تلك الظروف، كمحاولة لمنع أمراء الاستبداد من استغلال الفرصة ويدخلوا أنفسهم في عداد المجتهدين، ومن ثم يزداد الأمر سوءاً.

في تلك السياقات المتأزمة، كانت أصول العمران الإسلامي - وليست مظاهره وأبنيته فحسب - تتدخل من جذورها. وهنالك بدأ فقه «السياسة الشرعية» يتبلور خلال القرنين السابع والثامن الهجريين. ونهض بعض العلماء المجتهدين للعمل من أجل الخروج من تلك الأزمة، ولو بإحداث قطيعة منهجية مع التقليد الفقهي، وخاصة من حيث قواعد النظر وآليات

استنباط الفتاوى أو الأحكام القضائية ذات الصلة الوثيقة بالحقوق والمصالح الجماعية للأمة بوجه خاص⁽¹⁾.

كان ابن تيمية وابن قيم الجوزية في مقدمة المبادرين إلى اقتراح تغيير منهجية الاستدلال المعتمدة في الإفتاء والقضاء، وذهبا إلى وجوب شمولها أدوات جديدة إلى جانب «البينة واليمين» مثل: العرف، وقرائن الأحوال، والحجج والبراهين العقلية، والأمارات والعلامات الظاهرة⁽²⁾. وكانت العلة المحركة لهذا التوجه هي: فتح ذرائع المحافظة على المصالح والحقوق العامة والفردية أساساً، والتي لا توجد أدلة جزئية تشهد لها.

وحتى يصلَ فقه السياسة الشرعية الجديد إلى غايته، كان على علمائه الأوائل أن يكشفوا عن مواضع القصور التي أدت إلى جمود الفقه وتقليديته. واستخدموا في هذه المهمة أدوات كثيرة منها: القياس، والتأويل، والأهم في سياق موضوعنا هو أنهم انفتحوا على أطروحات «المقاصد العامة للشرعة»: تلك الأطروحات التي تتابع ظهورها منذ وقت مبكر، وتمركزت شيئاً فشيئاً حول مفهوم «المصلحة»، حتى شاع قولهم: «مدار أحكام الشرعية على تحصيل المصالح ودرء المفسد». ونص الإمام الغزالي (450 - 505هـ / 1058 - 1111م)، بوضوح على انقسام المصالح إلى «عامة» و«خاصة». وكانت تلك الأطروحات آخذة في الازدهار في القرنين السابع والثامن الهجريين، اللذين شهدا ظهور كتاباتٍ عديدة من المجتهدين منهم: فخر الدين الرازي (543 -

(1) حول هذا الموضوع انظر أيضاً: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي 1418هـ / 1997م) ص 52 - 58.

(2) ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت) ج 1/ ص 19.

606هـ / (1148 - 1209م)، الذي ربط المصلحة والمفسدة باللذة والألم، ثم الفقيه الشافعي عز الدين بن عبد السلام (577 - 660هـ / 1181 - 1262م) الذي عنون كتابه بـ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وقسم المصالح أربعة: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، وهي دنيوية وأخروية. وأسهم في هذا التأصيل للمصلحة أيضاً الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (657 - 716هـ / 1259 - 1316م) الذي أثار جدلاً طويلاً بأطروحاته بشأن تقديم المصلحة على النص في حال التعارض، والفقيه المالكي شهاب الدين القرافي، ومن بعده الفقيه المالكي أبو إسحق الشاطبي (720 - 790هـ / 1237 - 1388م)⁽¹⁾ الذي صاغ النظرية العامة للمقاصد في كتابه العمدة «الموافقات في أصول الشريعة»⁽²⁾.

التركيز الأصولي والمقاصدي على «المصلحة» في تلك السياقات المعرفية والسياسية؛ كان من شأنه أن يفتح أبواب المشاركة في السلطة والمسؤولية، ويحد من غلواء الاستبداد، وكان من شأنه أيضاً أن يسمح بدخول ممثلين جدد لأصحاب المصلحة العامة في مركز صنع القرار وتحمل المسؤولية؛ حتى لا تبقى كل من السلطة والمسؤولية محصورة في يد «الإمام»، أو «ولي الأمر» والدائرة الضيقة المحيطة به. ولكن لم يحدث شيء من هذا؛ بل زاد ميل الأصوليين والفقهاء والمقاصديين نحو تعزيز «سلطة ولي الأمر» في

(1) إبراهيم البيومي غانم، إشكالية إدراك المصالح الكبرى للأمة: رؤية نقدية أصولية ومقاصدية وسياسية (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1438هـ / 2017م) ص 49، 50. وما بعدها.

(2) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه الشيخ عبد الله دراز، وضبطه، الشيخ محمد عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

تقدير المصالح العامة ورعايتها، وقد أحوالوها إليه باعتبار أن هذا من صميم «السياسة الشرعية»، التي تحول له التصرف في عموم مصالح الأمة.

أعاد فقه السياسة الشرعية تعريف «السياسة» ابتداءً من ابن قيم الجوزية الذي استند إلى ابن عقيل فيما ذهب إليه من أنها في جانب منها تعني: «ما وافق الشرع»؛ أي: الالتزام بالقواعد والأحكام التفصيلية للشرعية، وفي جانب آخر تعني: ما لم ينطق به الشرع؛ أو ما لا يخالف الشرع؛ أي: التصرف وفق ما تمليه المصلحة في ضوء المقاصد العامة للشرعية. ومن هنا اشتغلت قواعد أصولية مقاصدية كثيرة مثل قواعد: المصلحة المرسلّة، والاحتياط، وسد الذرائع وفتحها. وأسهمت هذه القواعد في توجيه مسار «السياسة الشرعية» في الممارسة والعمل، والأهم أنها أسهمت في تركيز السلطة في يد ولي الأمر وانفرادها بها بغطاء شرعي⁽¹⁾.

خلف كل تلك السياقات المعرفية والتاريخية التي تأسس فيها فقه السياسة الشرعية، كان «مقصد حفظ العمران» - بمعناه الموسع الذي يشمل شؤون الدنيا والدين - حاضراً ومؤثراً في الاجتهادات الفقهية والاختيارات

(1) لمزيد من التفاصيل حول إسهام فقهاء السياسة الشرعية في توظيف «المقاصد» في ترسيخ سلطة ولي الأمر والنقد الذي مارسه في كيفية توظيفهم لقاعدة سد الذرائع، انظر كتابي: مقاصد الخير وفقه المصلحة (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1433هـ/ 2012م) ص 55 - 72. وقد لاحظت اتجاه الأصوليين والفقهاء لفتح الذرائع على مصراعها أمام «ولي الأمر» في مسائل الجنایات والعقوبات، وبخاصة في مسائل التعزير كي يفعل ما يراه مصلحةً من منظوره الأمني، حتى «لو تجاوز الحد وأتى على النفس» كما جاء في مختصر خليل، بينما أكثروا من سد الذرائع في أبواب المعاملات والعادات الاجتماعية خشية الوقوع في المحذور؛ حتى لو فوتت مصالح ومنافع السواد الأعظم من الأمة!.

السياسية العملية. فدارُ الإسلام كانت تحتأُحها التهديداتُ الخارجية، وكانت تنهكُها الفتَنُ الداخلية أيضاً كما سلفت الإشارة. وكان قد تأكد أن خطابَ النصيحة والوعظ الأخلاقي غير مجدٍ في الإصلاح، كما تبين أن نمط «الأحكام السلطانية» والإصلاح عن طريق بناء دولة القانون والمؤسسات، يحتاج لوقت طويل، فضلاً عن أنه ليرى ترحيباً من أصحاب السلطة لأنه يثير سؤالاً لا يجنبه عن مصدر شرعيتهم في السلطة؛ رغم ما اتسم به هذا النمط من مرونة، ورغم اتجاهه لإقرار السلطات الفعلية لأمراء التغلب والاستيلاء.

ومن هنالك شقَّ نمطُ «السياسة الشرعية» طريقه للوجود للخروج من تلك الأزمات والإسهام في تحقيق مقصد «حفظ العمران». واستند هذا النمط إلى أربع دعائم أصولية ومقاصدية بامتياز وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب إقامة العدل، ورعاية المصلحة، وسد الذرائع. وتنطوي كل دعامةٍ من هذه الدعائم على سلطةٍ تقديرية واسعة؛ كونها تتعلق بمتغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية لا ثبات لها، ولا تخضع في أغلبها لنصوصٍ قطعية الثبوت والدلالة.

كلُّ تلك السلطات (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة العدل، ورعاية المصلحة، وسد الذرائع)، وضعها فقهاء السياسة الشرعية في يد «ولي الأمر»، وحملوه مسؤولية أدائها والنجاح فيها، دون أن يحددوا طريقة مساءلته في حال أخفق في إنجازها، أو أساء استعمالها. ومن هنا جرى تفرغُ فقه السياسة الشرعية من مزايا الرؤية المقاصدية، وجرى سلب قوته الإصلاحية في حفظِ العمران بسبب نزوع السلطة نحو الاستبداد والإساءة

لصفة: «الشرعية»، وهي تمارس تلك الاختصاصات الواسعة. وظل مفهوم «السياسة» محل شك وجدل لفترة طويلة باعتباره نقيض «الشرعية»، وبلغ الأمر بالمقريري (ت845هـ / 1441م) أن وجه اتهامه لسلطين الممالك في زمنه بأنهم مثل المغول يطبقون «أحكام السياسة» ولا يطبقون أحكام الشرية⁽¹⁾.

يتأكد هذا الاستنتاج بتدقيق النظر في مجمل تراث «السياسة الشرعية»، ابتداءً من العمل المؤسس لهذا النمط، وهو كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية، وصولاً إلى أحدثها ظهوراً في هذا الخط وهو كتاب يوسف القرضاوي، ومن قبله كتاب وهبة الزحيلي، ومن قبلهما كتاب عبد الرحمن تاج⁽²⁾ وآخرين غيرهم ممن سبقوهم أو لحقوهم.

صرح ابن تيمية في كتابه بأنه بناء «على آية الأمراء في كتاب

(1) المقريري، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2005م) ج3/ص713.

(2) ظهر عدد كبير من الكتب في «السياسة الشرعية» على يد المحدثين ابتداءً من نهايات القرن الثالث عشر الهجري/ بدايات القرن العشرين الميلادي. ومن أحدثها وأقربها زمنياً كتاب: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشرية ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، 2011م). وكتاب: وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ / 1999م). وكتاب: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (نسخة إلكترونية على موقع: شبكة الألوكة، file:///C:/Users/User/Downloads/alseyasa.pdf) والغريب أن كتيب الشيخ وهبة الزحيلي يكاد يكون مستنسخاً من كتاب الشيخ عبد الرحمن تاج، دون أن يشير إليه (الكتاب الثاني: الباب الأول في سد الذرائع، ص78 - 86).

الله»، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: 58-59]. وقد بنى الكتاب بالفعل على هذا الأساس وقسمه إلى بابين: الأول في أداء الأمانات، وأهمها: الولايات، والأموال جباية وصرفاً، وثانيها في الأحكام، وأهمها ومركزها هو: إقامة الحدود، والمعاملات. وفي الخاتمة تناول: الشورى، وأهمية الولاية، ولم يتطرق إلى وجوب إسهام الشورى في تأسيس السلطة أو الولاية، واقتصر فحسب على التذكير بفوائدها لولي الأمر.

وبأسر نظر في هذا الكتاب وفي الكتب التي تناسلت من هذا النوع؛ يتبين أن «إقامة الحدود الشرعية» هيمنت على فقه السياسة الشرعية، والسبب هو: أن إقامة تلك الحدود تعتبر مظهراً شرعياً لقوة ولي الأمر، وترسيخ هيئته (= الشبيه المعاصر هو: هيئة الدولة في النظم القهرية)، ويستند هذا التصور إلى دعامة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهي إحدى الدعائم المقاصدية القوية التي يقوم عليها فقه السياسة الشرعية؛ فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزعم بالسلطان ما لا يزعم بالقرآن». وبحسب نظر ابن تيمية فإن ما يصيب الحياة الاجتماعية وعمرانها من خراب وشرو وحقط وضعف يرجع في مجمله إلى تعطيل حدود الله؛ يقول: «وكثير مما يوجد من فساد في أمور الناس إنما هو لتعطيل الحدِّ بمال أو جاه... وإذا أقيمت الحدودُ ظهرت طاعةُ الله ونقصت معصية

الله، فحصل الرزق والنصر»⁽¹⁾. وذهب ابن قيم الجوزية إلى تفسير خراب العمران بأسباب اجتماعية، من أهمها: اختلاط الرجال بالنساء لأنه أسّ المفسد ومنبع الشرور، وكثرة الفواحش والطواغين، وعليه فإنّ الحل يكمن في تمكين «ولي الأمر» من إصلاح هذه المفسد عبر التوسعة عليه في إنزال العقوبات التعزيرية من باب «السياسة الشرعية»، وبهذا «يصبح ولي الأمر محل رهان لإقامة الشريعة وليس محل نقد أو معارضة»⁽²⁾.

المعصية والصبر؛ مفهومان مهمان من المفاهيم الشائعة في «النصائح والآداب السلطانية»، ولكن ابن تيمية نقلهما باقتدار إلى «السياسة الشرعية» ووضعهما في خدمة رؤيته الإصلاحية المعتمدة على تقوية سلطة ولي الأمر، وصون هيئته ليتمكن من أداء دوره الإصلاحي وإقامة الدين، ومن ثم «حفظ العمران».

قرر ابن تيمية أن ولاية الأمر «إذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»⁽³⁾. ولكن تطبيق هذا القيد يتطلب بدهة أن تكون المعصية واقعة في شأن التدبير السياسي⁽⁴⁾، وليس في شأن العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج ومكارم الأخلاق؛ إذ ليس من المتصور لولي الأمر الذي يستمد شرعيته من التزامه بإقامة الدين أن يأمر بعدم الصلاة أو التوقف عن

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 85، 86. ويعدد ابن تيمية الفئات الاجتماعية التي يصيبها الفساد بسبب تعطيل الحدود بما يؤكد أن إقامة الحدود هي التي تحفظ العمران من التدهور والانحلال بحسب رأيه.

(2) هاني المغلس، الطاعة السياسية، مرجع سابق، ص 309.

(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق ص 16.

(4) هاني المغلس، الطاعة السياسية، مرجع سابق ص 310.

الصوم مثلاً، وتصور كهذا عبثي ولا معنى له؛ إلا أنه يفتح الباب من الجهة الأولى على مسألة مهمة وهي: «الأمر بالطاعة» في مسائل العبادات وإقامة الشعائر، ومن ثم التأديب «سياسة» على تركها. وقد أعاد ابن تيمية صوغ مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أساس شعائري وأخلاقي، ولر يجعل له مضموناً سياسياً وذلك في قوله: «فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج والصدقة والأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، وحسن العشرة مع الأهل والجيران ونحو ذلك، فالواجب على ولي الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات جميعاً من يقدر على أمره، ويعاقب التارك بإجماع»⁽¹⁾.

وهنا اختلط الشأن العبادي بالشأن المدني واجتماعاً في يد ولي الأمر؛ ومن ثم فقد كان بإمكانه إنزال العقاب على المقصرين في شؤون العبادات بحجة أنه يقيم الدين، بينما تستحيل محاسبته على التقصير في تدبير المصالح العامة للأمة؛ إذ له النظر في تلك المصالح، بحسب فقه السياسة الشرعية، دون أن يحدد هذا الفقه طريقة لمحاسبته أو معاقبته إن اقتضى الأمر⁽²⁾. وهكذا جرى تسييس مفهوم «المعصية» لزيادة سلطة ولي الأمر (استبداده) على هذا النحو. والمعصية مفهوم فقهي يمكن ضبطه إلى حد كبير في مجال

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 91.

(2) المغلس، مرجع سابق، ص 305. هامش رقم (1) ويلاحظ المغلس أن الأحناف تحدثوا قبل ذلك عن تفويض الإمام في بعض المصالح؛ ولكن يمكن النظر إلى المصلحة عند الحنفية بوصفها قيداً على تصرفات الإمام؛ بحيث يمكن القول أنه يجوز للأغلبية إذا رأت مخالفة للمصلحة، أن تخالف أمر الإمام. أما فقه السياسة الشرعية فإنه لا يحدد الموقف من الإمام إذا خالف المصلحة.

العبادات ومكارم الأخلاق على الأقل، ومن اليسير أن يعثر «ولي الأمر» على من يسوغ له ذلك من بين من عرفوا باسم «علماء السلطان».

أما «الصبر» فهو في أصله مفهومٌ أخلاقي غير سياسي، ويبدو أكثر استعصاءً على التسييس مقارنة بمفهوم المعصية؛ ولكن فقهاء السياسة الشرعية وظفوه ببراعة أيضاً في خدمة المحافظة على سلطة ولي الأمر بحجة - أو بقصد - تمكينه من أداء مسؤولياته في إقامة الدين ورعاية مصالح الأمة؛ بغض النظر عن طريقة وصوله لموقع السلطة، وبغض النظر عن فسقه أو صلاحه في نفسه.

ويلفتُ النظر أن فقهاء السياسة الشرعية قد استفادوا في هذا السياق من أطروحات المقاصد العامة للشريعة التي سبقت ورافقت تبلور فقه السياسة الشرعية ذاته؛ فابنُ تيمية يصور الصبر وكأنه مفتاح الفرج فعلاً لكل أزمت الواقع دينياً ودنيوياً، وقام بإعادة صوغ هذا المفهوم في ضوء مقصدي: العلم، والعدل؛ المأمور بهما، ليكون الصبر على الجور «من العلم والعدل» يقول: «لا يُعلم العدلُ والظلمُ إلا بالعلم، فصارَ الدينُ كله العلم والعدل. وضد ذلك الظلم والجهل، قال تعالى: «وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً»، ولما كان ظلوماً جهولاً، وذلك يقع من الرعاة تارة، ومن الرعية تارة، ومن غيرهم تارة، كان من العلم والعدل المأمور به الصبرُ على الأئمة وجورهم، كما هو من أصول أهل السنة والجماعة.... وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ، فلا يجوز أن يُزال، لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس؛ تزيل الشرَّ بما هو شر منه، وتزيل العدوانَ بما هو أعدى منه.... فالخروجُ عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم. فيُصبر

عليه كما يُصبر عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور والمنهي في مواضع كثيرة»⁽¹⁾.

هنا الصبر ليس فضيلة أخلاقية، وإنما هو عملٌ سياسي من الطراز الأول، وقد جعله فقه السياسة الشرعية في خدمة الجور والاستبداد. وللتخفيف من وطأة هذا التوظيف، يصور ابن تيمية هذا الصبر السياسي في صورة معادلةٍ متساوية الطرفين؛ طرفها الأول هو «صبرُ ولي الأمر على الرعية»، وطرفها الثاني هو «صبرُ الرعية على ولي الأمر». لكن صبرَ الرعية على جور الأئمة / الحكام وظلمهم، لا يمكن أن يتساوى مع صبر أولئك الأئمة على ما سباه «أذى الرعية»؛ إذ لا يعتبر ابنُ تيمية الخروج على أئمة الجور أمراً مشروعاً لأن دفع الظلم يكون بظلم أكبر، ومن ثم فلا يصل أذى الرعية إلى حد الخروج لخلع الظلمة. إذن: ما هو أذى الرعية؟ هذا ما لم يوضحه ابن تيمية وترك عبارته تلك فضفاضةً، مفتحة الأبواب لتدخل فيها كل الظنون دون أن تغادرها بالضرورة.

وليست تلك هي «حدود الصبر» السياسي التي يتوقف عندها الصابرون بحسب ما ذهب إليه ابن تيمية للسياسة الشرعية؛ بل إن هذا الفقه يتخطاها ليتضارب مع مقصدي العدالة والمصلحة؛ فالصبرُ على الظلم يهدرُ العدالة بينما هي مقصد أساسي وتأسيسي للملك والعمران بعامة، وكذلك فإن الصبر بلا حدود يزيد من وطأة المظالم ويفاقمها فيتهدد العمران من أصوله مرة أخرى.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم، وساعده ابنه محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ / 2004م) مجلد 28 / ص 179، ص 180.

وهناك وصلَ فقهُ السياسة الشرعية إلى طريقٍ مسدود. وإزاء هذا المأزق حاول ابن تيمية في سياق آخر بعيد عن السياسة الشرعية أن يجدَ الحل في مواضع الاجتماع الإنساني/ الإسلامي، يقول: «إنَّ المسلمين إذا اجتمعوا وكثروا يكون داعيهم إلى الفواحش والظلم أقل من داعيهم إذا كانوا قليلاً؛ فإنهم في حال الاجتماع لا يجتمعون على مخالفة شرائع الإسلام كما يفعل الواحد والاثنان؛ فإن الاجتماع والتمدن (كذا) لا يمكن إلا مع قانون عدلي، فلا يمكنُ أهل مدينة أن يجتمعوا على إباحتِ ظلم بعضهم بعضاً مطلقاً، لأنه لا حياة لهم مع ذلك؛ بل نجد الأمير إذا ظلم بعض الرعية فلا بد أن يكون بعضُ أصحابه لا يُظلم حين يظلم الرعية، وما استتوا كلهم فيه فليس فيه ظلم من بعضهم لبعض، ومعلوم أن المجموع قد خالف حكمه حكم الأفراد، سواء كان اجتماع أفراد أو أعيان»⁽¹⁾. ويقول أيضاً «إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيامَ للدين إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس»⁽²⁾.

تلك هي سبيلُ «مقصد حفظ العمران» بحسب كبير مؤسسي فقهِ السياسة الشرعية. وهذه مفاجأةٌ بكل المقاييس؛ إذ ابتعد هذا الفقيه الأصولي الكبير عن مرجعيته الأصولية الشرعية، ولجأ إلى مواضع الواقع الاجتماعي ومعطياته في اللحظة التي قرَّر فيها طرح «الحل» للخروج من سياقات التأزم التي كانت تهدد العمران الإسلامي بكل جوانبه.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم (د.ب. ناشر، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1986م) ج 8/ ص 358.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 184.

تكاثرت الكتابة في «السياسة الشرعية» بعد ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وتراكم كم كبير من هذا الفقه على مدى سبعة قرون تقريباً من زمنهما إلى زمننا. وظلت النواة الصلبة في بنية فقه السياسة الشرعية هي: تركيز السلطة في يد «ولي الأمر» ليتصرف في حالات الاستثناء بما يره مصلحة. ووسع هذا الفقه على الحكام من الخلفاء والسلطين والأمراء في أحكام التدبير السياسي والأمني؛ ولم يقيد سلطاتهم، ولم يدع لإخضاعهم للمحاسبة، ومن هنا وُدت نواة «دولة القانون والمؤسسات» التي غرسها فقه الأحكام السلطانية.

بعد ابن تيمية، وبتأثير اجتهاداته، اتجه فقه «السياسة الشرعية» شيئاً فشيئاً نحو الاختزال والتشذيب حتى استقر أغلبه في مسألتين هما: إقامة الحدود والتعازير، وممارسة الشعائر وضبط المخالفين. وتراجعت المسائل الكبرى الأخرى وإن لم تختف تماماً، مثل: إقامة العدل، والتزام الشورى، ورعاية المصالح العامة للأمة. وكاد الحضور الخافت لهذه المسائل يتلاشى من اجتهادات أغلب المتأخرين، أو حتى نقولهم⁽¹⁾.

وتسبب هذا التراجع في تجميد الجهود المقاصدية التي اتسمت بها حقبة التأسيس في القرنين السابع والثامن الهجريين. وكان يمكن لأطروحات المقاصد أن تعيد صوغ مسألة السلطة ومشروعيتها ومقاصدها وعلاقتها

(1) من المحدثين الذين كتبوا في السياسة الشرعية: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة: المكتبة السلفية ومطبعها، 1350هـ)، وهو يمزج بين خطي الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية. ووهبة الزحيلي (سبق ذكره)، ويوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، 2011م).

بالأمة وحفظ مصالحها وعمرانها على أساس جوهر القيم والمقاصد العامة، دون الحاجة «للتوسعة» على الحكام وتزويدهم بسلطات إضافية لإنزال عقوبات على المخالفين في مختلف المجالات، بما في ذلك مجال العبادات، وهي عقوبات تعزيرية في أغلبها؛ كانت ولا تزال عرضة لإساءة الاستعمال لعدم خضوعها إلا للسلطات التقديرية للحاكم (السلطان أو القاضي)⁽¹⁾.

وبظهور الكتب المرجعية الكبرى في فقه السياسة الشرعية منذ ابن تيمية؛ وبإضافة قاعدة «سد الذرائع» لتصبح رابعة قواعد فقه السياسة الشرعية كما سلف القول: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة العدل، ورعاية المصلحة)، كان ملفتاً للنظر في هذا السياق أن مؤلفات المجتهدين؛ أصوليين وفقهاء، قد خلت، أو كادت، من مناقشة قاعدة «فتح الذرائع» في مجال «المصالح العامة» أو المنافع العمومية «لأمة» التي هي من أجلى مظاهر «مقصد حفظ العمران»، بينما انخرط هؤلاء وأولئك في مناقشة هذه القاعدة في المسائل الجزئية والفرعية من جهة «السد، وليس الفتح»، وبخاصة في أبواب العبادات ومسائلها، وبدرجة أقل في مسائل المعاملات والجنايات، وأقل منها في مسائل الأعراف والعادات.

وأما في مسائل الجزاءات والعقوبات الجنائية، فالتعرض للذرائع جاء من

(1) حول تجديد الاجتهاد المعاصر بشأن العقوبات التعزيرية وتخليصها من حالة السيولة واللا تحديد وبخاصة في القضايا التي تتعلق بالمجال العام انظر: محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م).

باب فتحها أمام السلطة (عبر التعزير مثلاً)؛ الأمر الذي أسهم في توسيع سلطة ولي الأمر⁽¹⁾؛ بخلاف ما غلب على الأبواب الأخرى من تضيق وتشدد في الاحتياط بحجة «سد الذرائع» إلى الفساد وتقويت المصالح.

رابعاً؛ مآلات «الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية»

أحدث فقه السياسة الشرعية نقلة نوعية في مسار الكتابة السياسية الإسلامية بصفة عامة. وقد تهيأت لهذا الفقه إمكانيات نظرية أصولية ومقاصدية كانت إيجابية في السياقات التي أحاطت به زمن تأسيسه على يد ابن تيمية وابن قيم الجوزية كما سلف القول. وكان هذا الفقه بتلك الإمكانيات مبشراً بالإسهام في حل أزمة فقه التقليد وجموده بوجه عام، وإضاءة الطريق لإعادة توجيه التفكير في مسائل شرعية السلطة والمصالح العامة ومحمل العمران الإسلامي والمحافظة عليه كمقصد أساسي. كما كان قميناً بإكمال ما كان قد بدأه فقه «الأحكام السلطانية» باتجاه تقييد السلطة ووضع أصول إجرائية لمحاسبتها، وتصويب جموح «الآداب والنصائح

(1) رخص العلماء للقاضي وللسلطان - من باب فتح الذرائع - أن يتصرف في قضايا الجنایات، على ما يظهر من الأمثلة التي ضربوها في كتبهم. ومن ذلك ما قال به المالكية من أن لولي الأمر «التعزير» الشديد، قال خليل في المختصر: «وعزَّر الإمام لمعصية الله، أو لحق آدمي؛ حبساً ولوماً، وبالإقامة، ونزع العمامة، وضرب بسوط، أو غيره وإن زاد على الحد، أو أتی على النفس» انظر في ذلك: العلامة خليل بن إسحق الجندي (ت: 776هـ)، مختصر العلامة خليل، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ، 2005م)، ج 1/ ص 246. وما أورده الشيخ خليل أيضاً قوله: «وما جرى عليه عمل القضاة من أنواع التعزير: ضربُ القفا مجرداً عن ساتر بالأَكْفِ». ج 2/ ص 145.

السلطانية» وتهذيبها، ووضع الكل في خدمة البناء الحضاري والعمران الإسلامي / الإنساني العام.

ولكن المسارات التي مضى فيها أغلب فقه السياسة الشرعية أبعدته عن أداء هذا الدور الإصلاحي، وحجته عن إكمال مسار «الأحكام السلطانية»، وعن تهذيب الآداب والنصائح الملوكية، وبقي الكل في عتمة التقليد. لقد كان فقه الأحكام السلطانية - رغم كل المآخذ والانتقادات التي يمكن توجيهها له، ورغم غضب إمام الحرمين وقسوته في التقليل من شأن ما ذهب إليه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية - رغم كل هذا أقول: إن هذا الفقه كان خطوة كبيرة للأمام على طريق تطوير خطاب النصيحة والآداب والمواظع الأخلاقية، وتحويله إلى قوة إصلاحية تطرح بدائل للتحديات التي تهدد «العمران الإسلامي» وتنال من هويته الذاتية. وكان هذا الفقه من الأحكام السلطانية قد فتح باب الانتقال إلى بناء دولة القانون والمؤسسات ومساءلة الحاكم واحترام إرادة الأمة ورعاية مصالحها الكبرى وتطوير المجال العام بحسب المصطلحات الحديثة والمعاصرة.

ولكن ظهور فقه «السياسة الشرعية» والمسار الذي سلكه؛ سرعان ما ارتد إلى الوراء، وقطع الطريق على الأحكام السلطانية وعبّد طريق الاستبداد والانفراد بالسلطة بحجة درء الفتنة وسد ذرائع الفساد، ووجوب الطاعة لولي الأمر، حتى لو كان متغلباً أو فاسقاً. وأسهمت الصياغات التي وضعها بعض العلماء بشأن مفهوم السياسة الشرعية - ربما دون قصد منهم - في ترسيخ هذه المسارات الاستبدادية، وتركيز السلطة في يد «الإمام»، وربط صلاح العمران وفساده به.

فابنُ الحداد (ت: 673هـ / 1274م)، وهو من الوعاظ ومن كتاب الآداب والنصائح السياسية، ركّز شؤون العمران بناءً وحفظاً حول الولاة والملوك. يقول: «... أما بعد فإن من وصفِ الرياسة العدلَ في السياسة لتعمر البلادُ ويأمن العبادُ، ويصلح الفساد، وتجري الأمور على وفق السداد، وتنتعش الرعية، وتقوى على أداء الفرائض الشرعية، وتلك نعمةٌ أودعها الله قلوب الولاة والملوك لينصفوا بين المالك والمملوك، والغني والصعلوك»⁽¹⁾.

وشهاب الدين القرافي (626 - 684هـ / 1229 - 1285م) وهو أصولي مالكي كبير، أصل سلطات الإمام/ الخليفة على أوسع نطاق ليقوم بما من شأنه حفظ العمران طبقاً للمفهوم من كلامه، فهو يقول: «للإمام أن يقضي وأن يفتي، وله أن يعمل ما ليس بفتياً ولا قضاء؛ كجمع الجيوش، وإنشاء الحروب، وحوز الأموال وصرفها في مصارفها، وتولية الولاة وقتل الطغاة، وهي أمورٌ كثيرة يختص بها؛ لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي، فكل إمام قاض ومفت، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمامة الكبرى»⁽²⁾.

وعلاء الدين الطرابلسي (ت: 844هـ / 1440م) وهو فقيه حنفي ضليع، أعاد تعريف السياسة وقال: «السياسة شرع مغلط، وهي نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع

(1) ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبّيش، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط2، 1432هـ / 2012م) ص75.

(2) شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب - بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية طبعة 2 - 1416هـ / 1995م). ص46، وص56.

كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية للعباد»⁽¹⁾.

وجلال الدين السيوطي (849 - 911هـ / 1445 - 1505م) وهو من كبار فقهاء الشافعية، قرر أن «تصرف الإمام على الرعية منوطٌ بالمصلحة»⁽²⁾، وهو تقرير سليمٌ من حيث المبدأ؛ إذ من شأنه أن يضع قيداً على تصرفات الإمام؛ بيد أن تقدير المصلحة يرجع إليه هو نفسه، على ما قرره القرافي في الأحكام، دون أن يكون هناك نظامٌ أو إجراءات معلومة لمراجعته في تقديره، أو الاعتراض عليه في قراره.

والونشريسي (834 - 914هـ / 1430 - 1509م) وهو من كبار فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، مشى على درب السابق نفسه مؤكداً أن: «الأصل في حفظ الدين: حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي تحقق به الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهي وظيفة ولي الأمر»⁽³⁾.

أما ابن نجيم المصري الحنفي (970 - 926هـ / 1520 - 1562م)، فقد أعاد سبك الصياغة التي سكتها القرافي، لتصبح أكثر وضوحاً في الانحياز لسلطة ولي الأمر وزيادة صلاحياتها، وكسوتها بغطاء شرعي، فقرر أن «التوسعة

(1) علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1393هـ / 1973م). ص169.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر في الفروع، بيروت دار الفكر، ص83.

(3) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1401هـ / 1981م) ج10/ ص7.

على الحكام في أحكام السياسة ليست مخالفة للشرع». وعرف السياسة أنها: «فعل شيء من الحاكم (سلطان أو قاض) لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»⁽¹⁾.

ثم أتى دده أفندي (ت: 975هـ / 1567م) وهو فقيه حنفي من علماء الدولة العثمانية، وحاول في كتابه «السياسة الشرعية» أن يرشد أداء سلطة ولي الأمر في التعزير، فذهب إلى: «... أن التعزير يجوز فيه العفو والشفاعة، فإن انفرد التعزير بحق السلطنة وحكم التقويم، ولم يتعلق به حق لأدمي: جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلح في العفو والتعزير، وجاز أن يشفع فيه من يسأل العفو عن المذنب»⁽²⁾. ولكنه لم يغفل النص الأثير المتوارث في فقه السياسة الشرعية وهو أن «التوسعة في أحكام ولاية المظالم، وأمراء الجرائم ليس مخالفاً للشرع»⁽³⁾. وقد تابع دده أفندي، ابن نجيم ومن قبله القرافي في هذا القول، مع تعديل عبارته التي ذهب فيها إلى أن «التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع»، وقصد الولاية وليس «القضاة» وصرح بأن مقتضى كلام القرافي في الذخيرة، والماوردي في الأحكام السلطانية، «أنه ليس للقاضي أن يتكلم في السياسة ولا مدخل له»⁽⁴⁾.

ولم يخرج المحدثون الذين كتبوا في السياسة الشرعية عن سابقهم كثيراً ومنهم مثلاً: عبد الوهاب خلاف (1305 - 1375 هـ / 1888 - 1956 م)، وهو

(1) ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ص 76/ ج 5.

(2) دده أفندي، إبراهيم بن يحيى خليفة (ت: 973هـ)، السياسة الشرعية، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت)، ص 136.

(3) المرجع السابق، هامش ص 83.

(4) المرجع السابق، ص 106.

أصولي كبير؛ فقد اقتبس في بدايات كتابه «السياسة الشرعية» كلام القرافي في التوسعة على الأحكام، وهو قوله «اعلم أن التوسعة على الأحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه»⁽¹⁾.

لكن تأليف الفقهاء المحدثين في السياسة الشرعية (عبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف، ومحمد البناء، وعبد الرحمن تاج، ويوسف القرضاوي مثلاً) ما عاد ملتزماً بالموضوعات التقليدية لهذا الفقه وحدها، وإنما جرى مزجها ببعض موضوعات الأحكام السلطانية؛ وإن كان مزجاً يقترب كثيراً من فكرة «التوسعة على الأحكام (أمراء وقضاة) في أحكام السياسة التي ليس لها دليل جزئي» كما قال السابقون، وهذه الفكرة - في رأيي - هي مركز فقه السياسة الشرعية كله، ويتعد هذا المزج في الوقت نفسه عن مسألة «تقييد سلطة أولي الأمر»، وهذه المسألة هي مركز النظر في فقه الأحكام السلطانية. وفي أغلب كتابات المحدثين لا يظهر مقصد «حفظ العمران»، ولا يبدو أنه حاضر في المرجعية المعرفية لهؤلاء حضوره لدى أسلافهم القدماء. وفي جميع كتابات المحدثين سقط نمط الكتابة في الآداب والنصائح السلطانية تماماً، واقتصرت وجوده على إعادة طبع بعض النصوص القديمة كما فعل رضوان السيد مثلاً⁽²⁾، بعد تحقيق تلك النصوص وعمل دراسات حولها.

(1) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة: المكتبة السلفية ومطبعتها، 1350هـ)، ص 15.

(2) نشر رضوان السيد أكثر من عشرة نصوص - على فترات زمنية متتالية منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي - وهي من تراث الآداب السلطانية والسياسة الشرعية، وأضاف الجديد إليها وأعاد نشر أغلبها في سياق الربيع العربي من خلال «مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي» في بيروت - لبنان، بدءاً من عام 2011م.

خامساً: الاجتهادات الحديثة والمعاصرة وظهور «الفقه السياسي الحضاري»

بحلول الأزمنة الحديثة في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، كانت مجتمعات الأمة الإسلامية قد دخلت مرحلة التدهور الحضاري والتحلل العمراني والانكسار أمام الغزو الأوربي. وفعل قانون «القابلية للاستعمار والاستعمار» - ولا يزال يفعل - فعله في تعميق الأزمة الحضارية الشاملة للأمة، وتخريب عمرانها، ونهب ثرواتها، وتدمير أبنيتها التحتية. وأصاب جانب الفكر السياسي بمختلف أنواعه الموروثة ما أصاب بقية الحياة العامة للأمة من تدهور ذاتي بفعل الاستبداد الداخلي، إضافة إلى الخضوع للتبعية بفعل الغزو العسكري الاستعماري والهيمنة الفكرية الوافدة.

وفيما يخص المجال السياسي وأنماط الكتابة فيه وصلتها بمسألة الاستبداد: شهدت تلك الحقبة محاولات متتالية لإحلال أنماط الكتابة السياسية الأوربية محل أنماطها الموروثة من التراث الإسلامي. إذ أنَّ الشروع في ترجمة كتاب «الأمير» لمكيافيلي حوالي سنة 1239/1240 هـ - 1824/1825 م، في عهد محمد علي باشا، وبأمر منه بناءً على توصية أحد القناصل الأوربيين⁽¹⁾؛ كان

(1) أمر محمد علي بوقف ترجمة الكتاب قبل أن يكمله المترجم. وعلق على ما تمت ترجمته في حوار له مع قنصل النمسا في مصر آنذاك جويسي أشيري Giuseppe Acerbi - كان ذلك في سنة 1828 م؛ أي بعد ترجمة الكتاب بنحو أربع سنوات. وقال له الباشا: «إنكم تثيرون في إيطاليا ضجة كبيرة حول كاتبكم المعروف مكيافيلي، وقد أمرتُ بترجمة كتابه إلى التركية لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني قد وجدته أقل بكثير مما كنت أتوقع من الشهرة التي له. وإني أعلن إليك أيضاً أن هناك مؤلفاً عربياً آخر أثار دهشتي ونال إعجابي بعد أن أمرتُ فترجم إلى اللغة التركية هو «مقدمة ابن خلدون»؛ إن هذا =

وكأنه محاولة لإزاحة «نمط الآداب والنصائح السلطانية» والحلول محلها. وكانت حركة التنظيمات في عهد السلطان محمود، والأفكار والترجمات الدستورية والإدارية التي نقلها رفاة الطهطاوي، وخير الدين التونسي؛ وكأنها محاولة لإزاحة «فقه الأحكام السلطانية» والحلول محلها. ثم كانت ترجمة كثير من كتب النظريات السياسية وتاريخ الفكر السياسي والقانوني الأوربي، على يد مترجمين شوام ومصريين في بدايات القرن الرابع عشر الهجري (أواخر القرن التاسع عشر الميلادي). أما نقل قوانين الأحكام

= الكاتب أكثر حرية في تفكيره من مكيافيلي، بل إنني أعتقد أن كتابه أكثر وأشد نفعا. وإذا كان كتاب مكيافيلي ممنوع تداوله في بعض البلاد الأوربية، أفما كان الأجدر أن يكون المنع أتم وأعم بالنسبة لمقدمة ابن خلدون؟! انظر: إبراهيم البيومي غانم، ميكافيلي والمكافيلليون في مصر، جريدة «المصريون» 8/ 9/ 2014م. ومن مفارقات التاريخ وسخرياته أن مخطوطة ترجمة كتاب الأمير لمكيافيلي غير المكتملة بأمر محمد علي، تم تسجيلها كوقفية لمكتبة مسجد سيدنا الحسين رضى الله عنه بالقاهرة وحُفظت لفترة في المكتبة فعلاً. ثم جرى نقلها إلى دار الكتب المصرية في وقت لم أنوصل إلى معرفته؛ حيث جرى حفظها تحت رقم 435/ تاريخ، وعنوانها: «المجلد الرابع من مصنفات نيقولاس في التواريخ، وفي علم حسن التدبير في الأحكام». وطول المخطوطة 21.5 سم، وعرضها 16 سم وهي مكتوبة بخط النسخ الواضح الرائع. وتحتوي على 82 ورقة، وفي كل صفحة 20 سطراً. وتحتوي الصفحات من 1 إلى 2 ب على مقدمة موجزة بقلم المترجم رفائيل زاخور راهبة تبدأ بقوله: «نبتدى بعون الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله. الحمد لله الذي على مشيئته وتدبيره تنعقد سلاسل الحوادث والأخبار،.. إلخ». ثم يتطرق المترجم إلى مدح محمد علي باشا، ويذكر أنه أمره بترجمة هذا الكتاب الذي «ألفه المعلم مكيافيلي» ليفيد منه القائمون بالوظائف الإدارية، وأنه ترجمه ترجمة دقيقة ليكون واضحاً سهلاً لمن يقرؤه... (من مقالنا المشار إليه). ويبدو أن المستبد من الحكام في بلادنا لم يكونوا بحاجة إلى نصائح ميكافيلي، بعد أن أطلقوا العنان لغرائر التوحش والهمجية في نفوسهم.

العرفية وفرضها في البلدان الإسلامي إبان الحربين العالميتين؛ فكان بمثابة محاولة لإزاحة «فقه السياسة الشرعية» الموروث منذ القرن السابع الهجري والحلول محلها بما هو أشد منها نزوعاً للاستبداد والحكم المطلق .

وبعد أكثر من قرن جرى فيه تطبيق تلك الأفكار والتوجهات المستوردة باسم التحديث والتنمية (الشبيه المعاصر غير المساوي لـ: العمران) في شؤون المجتمع والدولة في بلدان الأمة الإسلامية، تبين أنها أخفقت في تأسيس عمران جديد ومعاصر، وأخفقت حتى في تحقيق أهداف «التنمية والتحديث» - حسب مصطلحاتهم - وتؤكد أن: السلطة المطلقة للدولة مفسدة مطلقة للمجتمع، وأن لا فائدة من قوة الدولة إذا كانت مبنية على ضعف المجتمع، وأن الشبيه المعاصر وغير المساوي للعمران الإسلامي، وهو الحداثة أو التنمية المستوردة، مهما كانت براءة ومدهشة فإن مؤسساتها هشة، وأنها تعمل ضد مصالح الأمة، وعكس مقاصدها العامة في الكرامة والحرية والعدالة والسلام⁽¹⁾.

ولكن جهود التجديد والإصلاح والتخلص من الاستبداد الداخلي وموروثاته، وحركات المقاومة والتحرر من الاستبداد الأجنبي ووافداته الاستعمارية؛ كانت - ولا تزال - تشق طريقها الشاق والطويل من أجل الخروج من تلك الأزمة الحضارية الشاملة، وبقصد إعادة بناء عمران إسلامي أصيل ومعاصر، وذلك بالتزامن مع إنجاز مهمتين مركزتين هما: التحرر من

(1) كشفت سنوات الربيع العربي، وما تلاها من انقلابات، عن أن أغلب مؤسسات «الحداثة» عملت في وقت التأزم السياسي والأمني ضد مصالح شعوب الأمة وتطلعاتها من أجل «العيش والحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية».

استبداد الداخل، والتحرر من هيمنة الخارج وكسر روابط التبعية الحضارية له. وبعد أن برح الخفاء بإلغاء نظام الخلافة (1342هـ / 1924م)، وبعد اكتمال حلقات الاستبدادين: الداخلي والخارجي؛ بدأت ترتسم معالم نمط جديد من الكتابة السياسية التي تستهدف «النهضة» وإعادة بناء العمران بكل أبعاده، بالاستناد إلى معايير المرجعية الإسلامية. وفي هذا السياق جاءت الاجتهادات الجديدة في علم مقاصد الشريعة على يد العلامة محمد الطاهر بن عاشور (1296 - 1393هـ / 1879 - 1973م)، ثم الذين جاؤوا من بعده⁽¹⁾؛ لتفتح آفاقاً جديدة أمام الكتابة السياسية الإسلامية، مثلما فتحت آفاقاً واسعة قبل ذلك في القرنين السابع والثامن الهجريين.

وفي هذا السياق الحديث بتحدياته الداخلية والخارجية؛ تدرج - في نظري - معظم الكتابات السياسية لرواد الإصلاح وقادة الحركات التحررية والمجتهدين والمفكرين في تاريخ أمتنا الحديث والمعاصر لتشكل نوعاً رابعاً وتجديدياً؛ يضاف إلى الأنواع الثلاثة الموروثة، ويمكن تسمية هذا الجديد باسم: الفقه السياسي الحضاري. ومن رواد الكتابة في هذا النمط كل من: الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ومصطفى كامل، ومحمد فريد، ورشيد رضا، وحسن البنا، ومحمد إقبال، ونجيب فاضل، وعصمت أوزال، وسعيد النورسي، وسيزاي قراقوش، وحسين الجسر، وسيد قطب، وعلال الفاسي،

(1) أهم تلك الجهود هي ما يقدمه مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية منذ تأسيسه في لندن في سنة 1426هـ / 2005م، وهو أول نموذج للجهود الجماعية المنظمة في هذا الموضوع، وتشمل أعمال المركز: نشر البحوث والدراسات الجديدة في المقاصد، وتدريب الطلاب والباحثين، وتنظيم الندوات المتخصصة في فتح الفقه المقاصدي على قضايا العصر وتحدياته.

وعبد القادر عودة، وعبد الرحمن عزام، وعبد الرزاق السنهوري، ومالك بن نبي، والشيخ محمد الغزالي، وتوفيق الشاوي، وعلي شريعتي، ومحمد مهدي شمس الدين، وحامد ربيع، وعبد الوهاب المسيري، وطارق البشري، وراشد الغنوشي، ومحاضير محمد، وأنور إبراهيم، وعلي عزت بيجوفتش، وحسن الترابي، وعبد السلام ياسين، ويوسف القرضاوي، ومحمد عمارة، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي، ومنير شفيق، وعصام البشير، وأحمد داود أوغلو، ومنى أبو الفضل، ونادية مصطفى، وسيف الدين عبد الفتاح، ونور الدين الخادمي، ورجب شان ترك، ومحمد المختار الشنقيطي.

الكتابات السياسية لهؤلاء - ولأمثالهم ممن يشاركونهم الهم الحضاري الإسلامي / الإنساني - تشكل في مجموعها نوعاً رابعاً جديداً من التفكير السياسي الإسلامي⁽¹⁾؛ وقد ظهر هذا النوع بعد أن استنفدت الأنواع الثلاثة الموروثة أغلب مقاصدها، وأضحى أغلبها أيضاً في ذمة التاريخ. هذا «النوع الرابع» يستهدف بناء عمران إسلامي / إنساني جديد، يستند إلى ثوابت القيم المعيارية الإسلامية / الإنسانية الكبرى وهي: الكرامة، والحرية، والعدالة، والسلام⁽²⁾.

وتصب كتاباتهم في مجموعها باتجاه تأسيس نهضة عمرانية متعددة الأبعاد، تُخرج الأمة من حال الاستضعاف إلى القوة، ومن ظلمات الجهل إلى

(1) يحتاج هذا النمط «الرابع» إلى دراسة أخرى مستقلة. وأغتنم هذه المناسبة لأشكر صديقي الدكتور راضي نور الدين الذي نهني إلى هذا النمط الرابع ووجوب البحث فيه وبيان معالمه ومسائله وغير ذلك من القضايا المرتبطة به.

(2) لمزيد من البيان بشأن تلك القيم الأربع انظر كتابي: إشكالية إدراك المصالح الكبرى للأمة؛ .. (مرجع سابق).

أنوار المعرفة والعلم، ومن الاستبداد إلى الحرية، ومن التبعية إلى الاستقلال والريادة العالمية. وهم في مجملهم لا يحفلون بخطاب الآداب السلطانية القديم، ولكنهم مستمسكون بالأساس الأخلاقي لهذا الخطاب باعتبار أن الأخلاق من صميم السياسة الإسلامية. وهم يواصلون البناء على خطاب الأحكام السلطانية؛ لكن بتجاوز ما فيه من فقه التغلب وحكومات الاضطراب.

وهم يحررون فقه السياسة الشرعية من تركيزه على «سلطة ولي الأمر»، و«التوسعة على الحكم»، و«إطلاق السلطات التقديرية في حالات الاستثناء»؛ ويؤسسون لفقه جديد يركز على إحلال «الهيئة»، و«المؤسسة» محل الفرد، ويعلي شأن «إرادة الأمة» و«المحافظة على وحدتها»، ويؤكد على «مسؤولية الحكم ومساءلتهم»، والالتزام بالدستور ودولة القانون، والإدارة بالمؤسسات لا «بالسلطة المشخصة»، ورعاية المصلحة العامة، والمحاسبة والشفافية، والرقابة على المسؤولين، والتوسعة على المحكومين بصون كرامتهم، والتمتع بحرياتهم. وعوضاً عن الذوبان في الحضارة المادية المعاصرة، يدعون لبناء عمران حضاري إسلامي/ إنساني جديد.

حُبُّ الْحَصِيدِ

من العسير تعميمُ الحكم على نجاح أو إخفاق جهود كتّاب الآداب والأحكام السلطانية وفقهاء السياسة الشرعية في الإسهام في تحقيق مقاصد الحرية والعمران في تاريخ الأمة الإسلامية. ولكن المآلات النظرية والتطبيقية لتلك الجهود لم يجمعها لم تكن على المستوى المتوقع منها في إدراك هذا المقصد

الكبير. وكل ما ساقه الفقهاء في تبرير «السلطة» القهرية، والقول بلزوم طاعتها للمحافظة على الوحدة ودرء الفتنة وعصمة الدم، ثبت عدم جدواه في تحقيق تلك الأهداف، وثبت أيضاً - وهذا لا يقل أهمية عن سابقه - أن ما ذهبوا إليه لم يعوض ضياع الحرية؛ لا في شؤون الفرد، ولا في شؤون الدولة، ولا في صون أصول العمران ومقومات التمدن.

لقد انقلبَ غمطُ «الآداب والنصائح السلطانية» في أغلبه منذ وقت مبكر خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين إلى مطيةٍ للتزلف لولاة الأمور ونيل بركات القرب من أعتابهم، في مقابل تسليتهم وإمتاع أسماعهم بالقصص والحكايات، والحكم والأمثال. وتبيسَ فقهُ الأحكام السلطانية عند نشأته، ولم يشب عن تلك النشأة إلا قليلاً، ولم يحقق تقدماً يذكر منذ كتابات الماوردي وأبي يعلى الفراء والجويني؛ إذ سرعان ما دهمه فقهُ السياسة الشرعية وأزاحه من ميدان التأثير في مسارات الحكم والسياسة والعمران، وخلا له هذا الميدان - أو كاد - منذ القرنين السابع والثامن الهجريين.

ورغم أن هذا الفقه قد انطوى على كثيرٍ من الأفكار والرؤى الإصلاحية التي تصب مباشرة في مقصد بناء العمران وحفظه؛ إلا أنَّ هيمنةَ فكرة «التوسعة على الحكام» وهي الفكرة المركزية لهذا الفقه كما أسلفت، قد أساءت توظيفها كثيرٌ من الأمراء وبعضُ العلماء، حتى باتت - على غير المقصود الأصلي منها - مرقاة الصعود إلى أعلى مراحل الاستبداد السياسي، والعسف بحقوق الإنسان، وانتهاك كرامته من أبواب متفرقة، منها باب العقوبات التعزيرية. ولهذا؛ لم يكن غريباً أن أغلب فقه السياسة الشرعية لقي ترحيباً من طغاة الولاة والأمراء والسلطين والملوك

والرؤساء وعلماء السلاطين على مر الزمن؛ منذ أكثر من سبعة قرون وإلى الساعة⁽¹⁾.

فتحَ فقهُ السياسة الشرعية باب «الذرائع» على مصراعيه أمام تصرفات الإمام في عموم مصالح الأمة. وكان «الإنسان» وهو مادة العمران وخميرته الأساسية؛ في مرمى «التعازير»⁽²⁾؛ وهي أخطر الذرائع التي فتحها فقهاء السياسة الشرعية، ومعهم بعض الأصوليين من غير فقهاء السياسة الشرعية؛ وسوغوا لولي الأمر أن يفعل ما يراه من منظوره الأمني تجاه مناهي ومخالفه في الرأي. واستمسك الطغاة بفكرة «التوسعة عليهم» في سلطاتهم، وقربوا، ولا يزالون يقربون من «يوسع عليهم»؛ ومن وسَّع عليهم، يُوسَّعون عليه، ومن لا يوسع، يُوسعونه بما لا تشتهيه الأنفس ولا تلذه الأعين. وآل أمر فقهِ «التوسعة على الحكام» إلى أن أضحت كلمة «سياسة» في العرف العثماني المتأخر تعني: «الصلب أو الشنق»⁽³⁾، وأجاز بعض العلماء أن «يقتل السلطان أخوته من أجل نظام العالم»⁽⁴⁾، ولم يتم حظر التعذيب

(1) تهتم بعض السلطات في البلدان العربية بدعم نشر بعض نصوص تراث السياسة الشرعية، ورعاية ندوات تناقش «السياسة الشرعية».

(2) بعض كتاب السياسة الشرعية كان مدركاً لموقع الإنسان في صلب العمران، انظر مثلاً: ابن نباتة المصري (686 - 768هـ)، المختار من كتاب تدبير الدول، تحقيق ودراسة سلوى قنديل (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ/

2011م)، حيث يقول: العامة هم قطب العبارة، ومركز دائرة السياسة»، ص 187.

(3) خليل ساحلي أوغلي، من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين (استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية - إرسিকা - 2000م) ص 592.

(4) المرجع السابق، ص 544. وثمة جدل كبير بين المؤرخين والفقهاء حول هذا الموضوع =

والإهانة إلا في القانون الأساسي (الدستور) الذي صدر في سنة 1326هـ/ 1908م؛ حيث نصت م 26 منه على أنه «قد منعت كل المنع التعذيبات والإهانات»⁽¹⁾.

ورغم الصعود المطرد للنوع الرابع من الكتابة السياسية على النحو السابق ذكره، إلا أن رواسب الأنواع الموروثة لا تزال سلباتها تنضح في الواقع، وإن بأسماء مختلفة، إلى الساعة. وأنت ترى أن علماء السلاطين لا يزالون يبررون إزهاق الأرواح البريئة، ونسف المدن العريقة، وتهجير أهلها ونقض أسس بنائها، وتدمير كل مظاهر العمران من باب السياسة الشرعية بالمعنى الذي ذهب إليه الأقدمون. وقبل هذا وفوقه؛ فإن هذا الباب بما آل إليه في التطبيق - وليس في أصوله ومقاصده النبيلة - قد تدرج في الممارسات السياسية إلى أن أمسى الباب الملكي لما عُرف في تاريخنا الحديث والمعاصر باسم «الأحكام العرفية»، و«قوانين الطوارئ» التي تتضمن شناعات تتضاءل أمامها فتاوى التعزير بما يجاوز الحد ويأتي على النفس، وتصبح معها فتاوى جواز التعزير بضرب القفا مجرداً عن ساتر بالأكف نوعاً من المزاح (!)، ومن ثم أسهم هذا الباب (ربما عن غير قصد مرة أخرى) في تجذير الاستبداد السياسي، وأطلق يد المستبدين في الانفراد بالسلطة بحجة تدبير عموم مصالح الأمة، وصون عمرانها وأمنها واستقرارها.

= نص المادة المذكورة في قانون نامة آل عثمان المنسوب لمحمد الفاتح هو: «إن تيسرت السلطنة لأحد من أبنائنا فمن المناسب أن يقتل أخوته من أجل نظام العالم، وقد جوز أكثر العلماء ذلك، فليعملوا به».

(1) القانون الأساسي للسلطنة العثمانية (بيروت: طبع بنفقة أمين الخوري - صاحب مكتبة ومطبعة الآداب، 1908م)، ص 7.

وفي أغلب الحالات: لا الأمة حققت مصالحها، ولا حافظت على عمرائها، ولا احتفظت بكرامتها، ولا نعمت بالأمن أو بالاستقرار.

والخروج من هذا المأزق الذي آل إليه فقهاء السياسة الشرعية، يبدأ - في نظري - بعلاج العلل التي أفقدت الأمة ولايتها على نفسها، وحرمتها كرامتها وسلبتها حريتها بذريعة «التوسعة على الحكام»، وبقصد درء الفتنة، وحقن الدماء، وإدراك المصالح العامة، وحفظ الدين، والمحافظة على الوحدة، وغير ذلك من المقاصد النبيلة، التي كشفت وقائع التاريخ وحوادثه أن سلطات ولي الأمر الواسعة لم تفلح في تحقيقها، وإنما أساء «ولي الأمر» استخدامها لتحقيق مآربه، وكان الثمن - ولا يزال - هو مزيد من امتنان كرامة الإنسان، وضياع المصالح، وإهدار الحريات، وتدمير رسوم العمران والإتيان على أصوله، على النحو الذي مارسته أنظمة التغلب التي انقلبت على الربيع العربي، وكان «علماء السلطان» في مقدمة مؤيديها بالرجوع إلى مبررات من فقه السياسة الشرعية.

لا مفر من استئناف مسار «الأحكام السلطانية» أولاً على أساس تقييد سلطة الحكام، وتشريع محاسبتهم ومعارضتهم، وضمان الحريات العامة والفردية، وصون الكرامة الإنسانية، والتزام العدالة بكل أبعادها، وبهذا يمكن أن يتحقق مقصد «حفظ العمران» بأوسع معانيه. وكتابات نمط «الفقه السياسي الحضاري» الحديث والمعاصر، سيكون لها دور كبير في إدراك هذا المقصد.

الفصل الثامن

في الأسس الاقتصادية والاجتماعية لنقض الاستبداد

الفصل الثامن

في الأسس الاقتصادية والاجتماعية لنقض الاستبداد

رغم شيوع الممارسات الاستبدادية وثقل مواريتها، إلا أن مركز الاستبداد في عصور «الدولة السلطانية» ظل محصوراً في دائرة السلطة والصراع حولها، ولم يتمدد هذا الاستبداد إلى مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية إلا بقدر ضئيل. ولا تزال المصادر التاريخية والفقهية القديمة تكشف عن الجديد الذي يؤكد هذه الحقيقة التي عرفت الأزمات الوسيطة للمجتمعات الإسلامية؛ أي منذ بدايات العصر العباسي إلى نهايات العصر العثماني على وجه التقريب. ومن هذا الجديد: أن منظومة العمل الخيري ومؤسساته قد أسهمت بنصيب معتبر في مقاومة الاستبداد السياسي ومحاصرته في دائرة التنافس على السلطة. وتشمل هذه المنظومة فريضة الزكاة، والصدقات غير المفروضة وأهمها: الوقف، والهبة، والوصية، والندور، وكذلك الكفارات التي يؤديها بعض المذنبين في شكل إحسانات أو مساعدات مادية للفقراء وذوي الحاجة. وقد أدرجنا «الزكاة» هنا - رغم فرضيتها ومسؤولية السلطة العامة عن جمعها وصرفها - ضمن موارد العمل الخيري باعتبار مآلات

مصارفها الثمانية المعروفة، وهم: الفقراء، والمساكين، والعاملون عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمون، وابن السبيل، وفي سبيل الله؛ إذ تكاد هذه المصارف تتطابق مع مصارف الصدقات الأخرى، وأهمها على الإطلاق «الصدقة الجارية»، أو «الوقف».

وإذا كانت المصادر تحدّثنا بشيء من التفصيل عن تطبيقات فريضة الزكاة وممارسات سنة الوقف وأثرهما في التنمية العمرانية والاجتماعية والحضارية؛ فإنها تكاد تخلو من الحد الأدنى من البيانات والأخبار التي توضح هل أسهمت تطبيقات الوصايا والهبات والنذور والكفارات والصدقات غير المفروضة في مقاومة الاستبداد السياسي أم لا؟، كما لا تتوافر بيانات توضح كم كان حجم هذه الأعمال الخيرية في حقبة زمنية معينة ومجتمع معين؟، ومن ثم ستظل معرفتنا بإسهامها في محاصرة السلطات الاستبدادية معرفةً نظرية؛ نستقيها فحسب في نور الاجتهادات الفقهية والاختيارات المذهبية في عمومياتها، أكثر منها معرفة عن التطبيقات التاريخية؛ إذ إن مثل هذه المعرفة عن التطبيقات ستظل في عتمة التاريخ إلى أن يتمكن باحث ما، في وقت ما، من العثور على مصادر تكشف عن شيء من تلك الوقائع والممارسات التي تخص إسهامات ما سوى الزكاة والأوقاف من منظومة العمل الخيري.

ورغم تنوع الصيغ التي تحتويها المنظومة الخيرية، ورغم اختلاف مقاصد كل صيغة منها، إلا أنها تتحدّ في كونها تعبر في جملتها عن عمق الارتباط بين النزعة المادية والنزعة الروحية والأخلاقية في السلوك الاقتصادي المرتكز على مرجعية إسلامية، كما تعبر عن التأثير المتبادل بين ما هو مادي، وما

هو معنوي وروحي وأخلاقي في بنية التنظيم الاقتصادي بمستوييه: الكلي العام، والجزئي الخاص. وتكشف هذه الصيغ المتعددة أيضاً عن التداخل العضوي بين مستويات الأحكام الشرعية (الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام) على صعيد التطبيق الذي تجلّى في الممارسات الاجتماعية والاختيارات المؤسسية، والسياسية، بحسب ظروف الزمان والمكان. وهذا مبحث جديد يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها.

الأنساق الثلاثة للاقتصاد في الدولة السلطانية

لر تأخذ منظومة العمل الخيري حقها - للآن - من الاجتهاد في تبيان وظائفها الاقتصادية، وما كان لها من وإسهام في تحرير المجتمع وحمايته من تغول السلطات الاستبدادية. ويتركز نقص الاجتهاد في هذا الموضوع في مسألتين محددتين، الأولى هي: بيان تكامل مكونات منظومة العمل الخيري وتساندها فيما بينها، وبيان موقعها في مجمل النظام السياسي السلطاني. والثانية هي: بيان آليات تفاعل تلك المنظومة وتكاملها مع بقية مكونات النظام الاقتصادي العام في الحد من استبداد الدولة ومنع تغولها على المجتمع.

وهذا القصور لا يزال قائماً؛ رغم مضي أكثر من نصف قرن من الاجتهادات النظرية والجهود التطبيقية الرامية لتأصيل نظرية عامة للاقتصاد الإسلامي في كثير من مجتمعات العالم المعاصر، ورغم اشتداد حاجة الحكومات والمجتمعات معاً لإسهام هذا القطاع الخيري في سياق الدفاع عن حقوق الإنسان وحياته. ويتعمق هذا القصور في ضوء أهمية إسهام المنظومة الخيرية ذاتها في تكوين قطاع «الاقتصاد الاجتماعي»

- حسب المصطلحات الحديثة - أو ما نفضل تسميته باسم نسق «مكارم الأخلاق وعاطفة الشفقة»⁽¹⁾؛ وهو نسق وليد الهداية الإيمانية، وليس وليد التفكير العقلي أو الوضعي الذي يقوم على حسابات المكسب والخسارة؛ إلا أنه يأتي في الترتيب الثالث بعد: نسق الرشادة والمنافسة الحرة، ونسق العقلانية والعدالة الاجتماعية.

أما «نسق الرشادة والمصلحة الخاصة» فهو الذي يأتي أولاً، وهو الذي تحركه عوامل الربح والخسارة وقواعد السوق الحر، ويخضع لاعتبارات مادية بالأساس، ومن المفترض إسلامياً ألا يخرج عن نطاق الأخلاقيات الدينية الحميدة والمبادئ الإنسانية القويمة. وأما «نسق العقلانية والمصلحة العامة»، فهو الذي تحركه اعتبارات العدالة ورعاية السلطة الحكومية للمرافق والخدمات العمومية. وتلك - من وجهة نظري - هي الأنساق الثلاثة التي نهض عليها الاقتصاد الإسلامي في عصور الازدهار الحضاري، وفي لحظات فعاليته وخدمته للمقاصد العامة للشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية في عهود «الدولة السلطانية» على وجه الإجمال.

هذه الأنساق الثلاثة - في مجملتها - لم تكن منفصلة عن الواقع في التجربة التاريخية؛ وإنما تفاعلت مع وقائع الحياة، وتطورت بتطورها. وبإنعام النظر في مكونات نسق مكارم الأخلاق - محل اهتمامنا هنا - يتبين أنها تجمع بين

(1) سبق أن اقترح رضوان السيد إدراج الوقف ضمن مفهوم «الاحتساب»، واستدل باقتباس نقله عن السنامي صاحب كتاب «نصاب الاحتساب»، انظر وقارن مع ما ذهبنا إليه: رضوان السيد، فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية، في: إبراهيم البيومي غانم (محرر)، نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، والأمانة العامة للأوقاف بالكويت، 2003م) ص 43 - 67.

إسهامات الدافع الفردي التي أخذت صيغ: الوقف، والهبة، والوصية، والنذر، والكفارة، والصدقة غير المفروضة في كفة، وإسهامات الدافع الجماعي الذي ترعاه الدولة: وهي الزكاة في كفة أخرى. فبينما تعتبر الزكاة من الاختصاصات السيادية للدولة في جمعها وتوزيعها في مصارفها؛ وجرى العمل بذلك فقهاً وقضاءً⁽¹⁾؛ فإن الوقف وبقية مكونات هذا النسق يعتبر - بتعبير اتنا المعاصرة - من صميم اختصاصات المجتمع المدني، ومن الضمان الاجتماعي بتطبيقاته الاختيارية أو التطوعية غير الحكومية، ومن هنا أسهمت هذه المنظومة في مقاومة نزعة الاستبداد، وحاصرتها إلى حد كبير في ميدان الصراع على السلطة.

من الناحية النظرية: لا يستقيم أداء تلك الأنساق الثلاثة إلا في سياق عام يجعل كل نسق منها متميزاً وظيفياً وليس منفصلاً عن الآخر، ومكملاً له في آن واحد.

فنجاح «نسق الرشادة»، مرهون بالكفاءة والمنافسة الحرة والإتقان والمبادرة، وبتفاعل قوى السوق دون تدخل مهيمن من جانب السلطة. وهذا النسق يتسبب حتماً في وجود فجوات بين فئات المجتمع وجماعاته وطوائفه المختلفة؛ بحكم اختلاف مهاراتهم، وتباين قدراتهم على الابتكار والإنتاج والبقاء والمنافسة والكسب.

(1) عثمان حسين عبد الله، الزكاة: الضمان الاجتماعي الإسلامي (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1409هـ/ 1989م). ص 27 - 43. والمستشار عثمان حسين عبد الله هو من أعلام قضاة مصر المعاصرين، وقد فند في تلك الصفحات من كتابه حجج الذين ذهبوا إلى أن الدولة غير مسؤولة عن جمع الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية.

ومن هنا يأتي دور النسق الثاني وهو: نسقُ العقلانية والعدالة ورعاية الدولة للمصالح والسلع العامة. وفي قلب هذا النسق؛ نجد فريضة «الزكاة» إلى جانب أنظمة الرسوم والعشور والخراج والضرائب والمكوس الجبرية التي فرضتها، وتفرضها، السلطة الحكومية - في كل زمان ومكان - لتحقيق قدرٍ من العدالة العمومية عبر توفير الحماية الاجتماعية للفئات غير القادرة على العمل والكسب، وأيضاً للإسهام في توفير السلع العامة وتمويل الخدمات التي لا يُقبل عليها أصحابُ المبادرة الخاصة؛ طبقاً لآليات عمل نسق الرشادة والمنافسة، ووفقاً لقوانين الربح والخسارة.

بعد ذلك يأتي دورُ النسق الثالث؛ وهو «نسقُ مكارم الأخلاق وعاطفة الشفقة»؛ لينهض بما لم ينهض به النسقان الأول والثاني. وقد ذهب قدماء العلماء إلى أن الأوقاف والتبرعات الخيرية إنما شرعت لكي تسد ما لم تسده الزكاة المفروضة من فجوات في تلبية الضروريات هنا وهناك، وتسهم أيضاً في معالجة ما تعجز الدولة عن معالجته بالضرائب والرسوم وما في حكمها.

وتشير الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في عصور الدولة السلطانية إلى أن تلك الأنساق الثلاثة كانت تعمل على التوازي، وأنها كانت متساندة في أدائها العام؛ بدليل أن أيّاً من تلك الأنساق لم يتم عزله، أو إبطالُ العمل به بحجة تمكين النسقين الآخرين أو أحدهما من العمل⁽¹⁾؛ فلم تُصادر

(1) هذا ما انتهيت إليه من قراءات متنوعة في كتب التراث التي ترجع كتابتها إلى الأزمنة الوسيطة للمجتمعات الإسلامية وأهمها كتب: الخراج، والأموال، وأدب القضاء، والفتاوى، والسياسة الشرعية، وتراجم المشاهير من الولاة والعلماء والقضاة. وانظر حيث يورد معلومات تؤكد ما انتهيتُ إليه: هاملتون جب، وهارولد بووين، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة =

الدولة المبادرات الخاصة بحجة تمكين السلطة الحكومية من تحقيق العدالة الاجتماعية، ولم تدمج المبادرات الخيرية في «بيت المال» بحجة تمكين السلطة الحكومية من القيام بمسؤولياتها في الرعاية الاجتماعية، ولم تتخل السلطة الحكومية عن مسؤولياتها الاجتماعية بحجة تمكين المنظومة الخيرية من أداء رسالتها.

لكن ذلك الانسجام والتوازي في الأداء اضمحل باضمحلال الحضارة الإسلامية، وفقد القدرة على البقاء والتلقي، ولم يتحول إلى صيغ مؤسسية تتمتع بدرجة عالية من المرونة والكفاءة والمحاسبية على نحو يستوعب متغيرات الحياة الاجتماعية ويتناسب مع تعقيداتها. ولم تفلح الاجتهادات التي بذلت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة لإعادة بناء «نظرية عامة» متماسكة للاقتصاد من منظور «إسلامي»، رغم مضي أكثر من نصف قرن على تلك الاجتهادات النظرية والجهود التطبيقية التي شهدها كثير من مجتمعاتنا. فهذه «النظرية العامة» التي يكثر الحديث عنها؛ لا تزال غائمة الملامح، إن لم نقل إنها غائبة عن الوجود. صحيح أن الأطروحات الاجتهادية في هذا المجال لم تعد قليلة؛ لكنها مع كثرتها لا تزال مجزأة، ومتناثرة، ولا يكاد يربطها رباط يلم شملها، ويقيم منها بناءً نظرياً متماسكاً على نحو ما هو معروف في علم الاقتصاد الوضعي، أو الموصوف بأنه «غير إسلامي». والاستثناءات من هذا قليلة جداً، وأهمها أطروحة محمد باقر الصدر، التي لا تزال براءة

= للكتاب، (1990م) ج2/ «الفصل السادس»، وهو عن الأوقاف، ص315 - 338. وانظر أيضاً عما آلت إليه الأحوال في العهود المتأخرة من العصر العثماني: شوكت باموك، التاريخ المالي للدولة العثمانية (بيروت: دار المدار الإسلامي للنشر، 2004م).

رغم مضي أكثر من نصف قرن على ظهورها في كتابه «اقتصادنا»⁽¹⁾، الذي كانت طبعته الأولى في سنة 1381هـ / 1962م.

1 - الزكاة والوقف وسياسات الدولة السلطانية؛

فيما عدا ما نعرفه عن تطبيقات الوقف والزكاة، لا نعرف الكثير عن تطبيقات الوصايا والهبات والصدقات الموسمية غير المفروضة، ولا عن النذور والكفارات. ولا تتوافر دراسات متعمقة توضح ما ارتبط بها من تقاليد اجتماعية في ممارستها العملية، وما كان لها من دور في الحياة الخاصة أو العامة في الأزمنة الوسيطة (والحديثه والمعاصرة أيضاً).

أما الوقف فوثائقه، والمصادر التاريخية التي سجلت الكثير من أخباره ومن أخبار أداء الزكوات المفروضة؛ كلها تُشير إلى أن الوقف كان أوفر حظاً في التطبيق من فريضة «الزكاة» في المحصلة النهائية خلال الأزمنة الوسيطة. ويدعم هذا الاستنتاج: كثرة الشكايات والقضايا التي ناقشتها كتب «الأموال»، و«الخراج»، و«الفتاوى»، وكتب «أدب القضاء» بشأن المنازعات بين عمال الزكاة وأصحاب الأموال المكلفين بأدائها⁽²⁾، حدث هذا مع الإقرار بأن تلك الأزمنة الوسيطة شهدت أيضاً فترات كانت الزكاة

(1) محمد باقر الصدر، اقتصادنا (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1408هـ / 1987م، ط 20). تكررت طباعة هذا الكتاب عشرين مرة وأكثر.

(2) من تلك الكتب انظر مثلاً: ابن أبي الدم، شهاب الدين أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله الهمداني، كتاب أدب القضاء، تحقيق ودراسة: محمد هلال السرحان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1404هـ / 1984م)، ج 1، ص 502، وص 503. وأبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تقديم ودراسة وتحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1430هـ / 2009م).

من الوفرة بحيث فاضت عن مستحقها وكانت ركناً من أركان بناء الحضارة الإسلامية⁽¹⁾.

وبغض النظر عن دلالات تلك المفارقة من جهة الالتزام الديني؛ بين زيادة الإقبال على الوقف (وهو مندوب في أقوى التوصيفات الأصولية له) بدرجة أكبر من الزكاة (وهي فريضة وركن من أركان الإسلام الخمسة)؛ فإن من أهم النتائج العملية لهذه المفارقة: أن الوزن النسبي لإسهام الوقف في محاصرة استبداد الدولة السلطانية، وفي البناء الحضاري عموماً؛ كان أكبر من إسهام الزكاة. ويضاف إلى ذلك - ويؤكدُه ولو مؤقتاً - وجود فرق نوعي بين الزكاة والوقف لا دخل له بالالتزام أو عدم الالتزام الديني، وهو: أن حصيلة الزكاة محددة المصادر والمصارف، وليست تراكمية بحكم وجوب صرفها شرعاً في سنة جمعها بشكل مباشر؛ بخلاف الوقف الذي خضع لقانون التراكم الرأسمالي / الاجتماعي والمؤسسي، وامتد أثره لعقود؛ بل لقرون طويلة؛ وخاصة أنه كان يتحول إلى مؤسسات أو مرافق عامة مثل: المساجد، والمدارس، والبيمارستانات، والحمامات، وأسبلة مياه الشرب، والمضاييف، والجسور، والحصون، وغير ذلك مما يدخل في مسؤوليات الدولة الحديثة، ولم يكن يدخل في مسؤوليات الدولة السلطانية لأن بناء تلك المرافق والخدمات وتمويلها كان من مسؤوليات المجتمع من خلال الوقف والصدقات الخيرية الأخرى.

ومن المؤكد أن مثل هذا الاستنتاج يحتاج إلى مزيد من البحث والدرس والتوثيق التاريخي والتدقيق الموضوعي. ولكن ما لا يحتمل كثيراً من الجدل هو:

(1) عثمان حسين عبد الله، الزكاة، مرجع سابق، ص 19، وص 22.

أن الفئات التي شاركت في بناء نظام الوقف ومؤسساته المختلفة كانت أكثر اتساعاً وتنوعاً، مقارنةً بالفئات التي أسهمت في أداء فريضة الزكاة، وجعلتها مؤثرة فعلياً في النظام الاجتماعي وفي النهوض الحضاري بمعناه الموسع.

في أزمنة الدولة السلطانية كان أغلب الذين يملكون نصاب الزكاة هم من مساتير الناس (التجار والزراع وأصحاب الأموال، وقليلون من أرباب الحرف والصنائع)، أو أصحاب العقارات المبنية التي تدر ريعاً. ومن هؤلاء وأولئك من كان لا يؤدي الزكاة؛ ليس إنكاراً لها بالضرورة، وإنما لأسباب أخرى تتنوع بين: الغفلة، والتساهل، والتفريط. وتتعلق تلك الأسباب أيضاً بضعف ثقتهم في المؤسسة الرسمية المعنية بجمع الزكاة، وخاصة عندما شاع أن الفساد قد ضربها في بعض فترات الأزمنة الوسيطة للمجتمعات الإسلامية⁽¹⁾.

ولا تتضمن المصادر التاريخية والفقهية أخباراً منتظمة يُعتمد بها عن التزام طبقة الحكام من الأمراء والولاة والسلطين بأداء زكاة أموالهم، وكان من العسير دوماً تمييز ذمتهم المالية الخاصة عن الذمة المالية العامة للدولة. وثمة دلائل متناثرة تؤكد هذا الذي ذهبنا إليه بطرق مباشرة وغير مباشرة، ومنها بعض المسائل التي تتضمنها كتب «الفتاوى»، وكتب «أدب القضاء» بشأن المنازعات بين «سعاة» الزكاة أو العاملين المكلفين بجمعها، وبين أرباب الأموال المكلفين بأدائها، ومنهم من كان يتهرب من أدائها، أو يدعي زوراً

(1) انظر مثلاً على ذلك تحدث عنه الطرسوسي وهو من علماء القرن الثامن الهجري في كتابه: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرقي لدراسات التراث السياسي، ط 2، 1432هـ / 2012م)، ص 45.

أدءاءه، أو يستغل نفوذه وقربه من السلطة ليلتمس شتى الحيل للإفلات من تزكية أمواله⁽¹⁾.

لقد كانت حصيلة الزكاة أحد مصادر تمويل بيت المال. ومن بيت المال كان يتم الإنفاق على المصالح العامة، وعلى ما يسمى باللغة المعاصرة: شبكات الضمان الاجتماعي ورعاية أصحاب الاحتياجات الخاصة. ومن المرجح أن سياسة الإنفاق العام من بيت المال على تلك المصارف قد أسهمت في تعزيز قدرات الدولة على مستوى الاقتصاد الكلي، إلى جانب أنها أسهمت في تحقيق درجة من النهضة والرفاه العام. وقد اهتم أصحاب كتب «الأحكام السلطانية» و«السياسة الشرعية» اهتماماً خاصاً ببيان أنواع الأموال التي تدخل بيت المال، ومنها «الزكاة». ونظراً لما للزكاة من خصوصية فقد حرصوا على التنبيه في تلك الكتب إلى أنه لا يجوز الخلط بينها وبين الموارد الأخرى لبيت المال.

أبو الحسن الماوردي الشافعي (ت: 450هـ) قسم هذه الموارد إلى ثلاثة وهي: الفئ، والغنيمة، والصدقة (الزكاة). وقسمها قاضي القضاة صدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت: 677هـ) إلى أربعة أنواع هي: بيت للخمس والزكاة والعشور، وبيت للخراج والجزية وما يفرض على التجار من غير المسلمين إذا دخلوا بلاد الإسلام (جمارك)، وبيت للتركات التي لا وارث لها، وبيت للقطات التي لا صاحب لها. أما القاضي بدر الدين بن جماعة الشافعي (ت: 733هـ) فقسمها إلى سبعة وهي: الخمس، والفئ، والخراج، والجزية، والعشر (الزكاة)، وإرث فرد لا وارث له، ومال ضل صاحبه».

(1) ابن أبي الدم، مرجع سابق، ج/ 1، وج/ 2 مواضع متفرقة.

وكثيراً ما نهبت كتب السياسة الشرعية السلاطين والولاة والأمراء إلى أهمية أداء الواجب تجاه الفئات الفقيرة والمحرومين، وأن من أهم واجباتهم: «الإحسان في الرعية؛ بأن يوصل آثار الكرم والمروءة إليهم، وبأن يحسن للفقراء، ويؤدب الأغنياء، ويداري بهم، ويعطي الصدقات للفقراء والمساكين وأبناء السبيل، خصوصاً للغرباء الذين جاءوا من بعيدٍ بالمشقة...، الراجين من إحسان الأمير وكرمه ليحصل لهم بذلك للملك في الدنيا الثناء الجميل، وفي الآخرة الأجر الجزيل»⁽¹⁾. ولكن مثل هذا التنبيه لـ يكن يلقى أذناً صاغية في كثير من الحالات. وما أن حلت نهاية القرن الثاني عشر الهجري، وبدأت نهايات الأزمنة الوسيطة؛ حتى صرخ أحمد بن علي الدلجي من بؤس «الفلاكة والمفلوكين»⁽²⁾؛ أو الفقر والتمهيش وآثاره السيئة في المجتمع والدولة.

أما بالنسبة للوقف فقد كان الأمر مختلفاً؛ إذ ظل مستقلاً عن ذمة بيت المال (الخزانة العامة) معظم أزمنة الدولة السلطانية. وسجل لنا أبو شامة صورة مشرقة من صور حرص الولاة على استقلالية الأوقاف عن بيت المال⁽³⁾.

(1) محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل الخريميتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، تحقيق: أحمد الزعبي، تقديم: رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرقي لدراسات التراث السياسي 1433هـ / 2012م) ص 182.

(2) انظر: شهاب الملة والدين أحمد بن علي الدلجي (ت: 1210هـ تقريباً)، الفلاكة والمفلوكون، قدمت له: زينب الخضير (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة - الذخائر رقم 105 - 2003م).

(3) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي الشافعي، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: إبراهيم الزبيق (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ / 1997م).

وثبت لدينا من الاستقصاء التاريخي للوقف في تطبيقاته العملية أن ثمة أربع فئات كبرى شاركت في تكوين الإرث الاقتصادي والمؤسسي للوقف، حتى أضحي مركز قاعدة مادية ومعنوية صلبة للاكتفاء الذاتي للمجتمع، وعدم اعتماده على الدولة. وقد ثبت في ممارسات الدولة الحديثة أن الاعتماد على الدولة في تلبية الخدمات وسد الحاجات الاجتماعية، يكون ثمنه مزيد من الاستبداد. وهذه الفئات هي⁽¹⁾:

أ- فئة الأتقياء الراغبين في القرب من الله وتحصيل الثواب بصدق وسلامة نية. وهؤلاء ليسوا من الأثرياء بالضرورة. وكانوا يمثلون ما يقرب من ثلث أعداد الواقفين تقريباً. وتمثل إسهاماتهم العينية والمؤسسية ما يقرب أيضاً من ثلث القيمة الاقتصادية والبنية والمؤسسية لنظام الوقف على وجه التقريب.

ب- فئة الأتقياء «الأثرياء» من الطبقة الغنية، وكانت لهم أغراض متنوعة من تحويل ممتلكاتهم أو أقسام منها إلى أوقاف؛ فبعضهم استهدف تحصيل الثواب شأنهم شأن الأتقياء، ولكن مع أغراض أخرى منها: المحافظة على أصول الثروة وصونها من التجزئة بفعل قواعد الميراث. وبعضهم استهدف حماية ثروته من المصادرات ومن أطماع ذوي الشوكة والمستبدن بالسلطة. وبعضهم استهدف توفير غطاء شرعي لأغراض غير شرعية كتمييز البنين على حساب البنات

(1) لمزيد من التفاصيل حول أنواع ودوافع الفئات الاجتماعية التي شاركت في الأوقاف انظر كتابنا: مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2010م)، ص 49 - 52.

في الإرث بخلاف الأحكام الشرعية، أو حرمان الزوجة من نصيبها في التركة في حال تزوجت بعد وفاة زوجها (وكان بذلك يمارس نوعاً من الاستبداد الاجتماعي)، واستغل بعضهم الوقف أيضاً للتهرب من الديون في بعض الحالات. وهؤلاء الأثرياء كانوا يمثلون نسبة تتراوح بين الربع والثلث من أعداد الواقفين، ومثلت إسهاماتهم العينية والمؤسسية نسبةً تقل عن ربع حجم البنية الاقتصادية والمؤسسية لنظام الوقف.

ج- فئة «الأشقياء»؛ وهم فئة وإن كانت محدودة العدد مقارنة بأعداد الفئتين السابقتين؛ غير أن إسهامها في التكوين الاقتصادي والمؤسسي يفوق نسبتها العددية. وهؤلاء كانوا في أغلبهم من كبار أصحاب الأموال أو التجارة، أو من ذوي المناصب العامة التي تربحوا منها بطرق غير مشروعة، ثم أدركهم الشعور بالذنب - لكثرة المظالم التي ارتكبوها - في لحظة متأخرة من حياتهم وقرب مماتهم، ولم يجدوا باباً للتوبة أفضل من الوقف، فقاموا بتحويل ممتلكاتهم أو أقسام كبيرة منها إلى وقفيات خيرية؛ كثيراً ما أخذت شكل مؤسسات تعليمية أو صحية، وبيوت وملاجئ للرعاية الاجتماعية لذوي الاحتياجات والخصاصة؛ فكانت هذه الأعمال تسهم في تحريرهم من ذل الحاجة. ونسبة هؤلاء الأشقياء العددية لا تتجاوز العشر، أما إسهاماتهم الاقتصادية والمؤسسية في بناء نظام الوقف فهي في حدود الربع على وجه التقريب.

د - فئة «الأمراء» وحواشيهم من الوزراء والولاة وأكابر العلماء. ويحدثنا

ابن العديم عن كثيرين منهم في موسوعته الرائعة «بغية الطلب في تاريخ حلب»، وهو يرصد حوادث وما جريات القرنين السادس والسابع الهجريين⁽¹⁾، ومما أورده يتبين أن كثيرين منهم قد أسهموا في التكوين الاقتصادي والمؤسسي لنظام الوقف؛ إما بطريق الإرصاء؛ أي التخصيص السلطوي لبعض أملاك الدولة للإنفاق على المرافق والخدمات العامة، أو بوقف ممتلكاتهم الشخصية، أو أقسام منها؛ رغم صعوبة التمييز - كما نوهنا آنفاً - بين ما هو ملكية خاصة بأعضاء هذه الفئة، وما هو ملكية عامة للدولة⁽²⁾. ونجد دلائل كثيرة تؤكد ما ذهبنا إليه أيضاً فيما سجله ابن بطوطة الذي بدأ رحلته من طنجة المغربية في سنة 725هـ/1325م، وأنهاها في سنة 756هـ/1354م، وتوفي في سنة 779هـ/1377م. ومما أورده أثناء زيارته لبلدة قسطنطيني ببلاد الأناضول شمال تركيا حالياً على البحر الأسود، قال: «نزلنا في زاوية عظيمة بإحدى القرى. هي أحسن زاوية رأيتها في تلك البلاد. بناها أميرٌ كبيرٌ تاب إلى الله تعالى، يسمى فخر الدين، وجعل النظر فيها لولده، والإشراف لمن قام بالزاوية من الفقراء. وفوائد القرية وقفٌ عليها. وبني إزاء الزاوية حماماً للسبيل يدخله الوارد والصادر من غير شيء يلزمه، وبني سوقاً بالقرية ووقفه على المسجد الجامع.

(1) ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله العقيلي الحلبي، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق المهدي عيد الرواضية (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1438هـ/2016م). مواضع متفرقة من ج 1، وج 4.

(2) انظر في ذلك بعض التفاصيل: هاملتون جب، وهارولد بووين، المجتمع، مرجع سابق، ج 2، ص 216، و 217.

وعينَ من أوقاف هذه الزاوية لكل فقير يرد من الحرمين الشريفين، أو من الشام ومصر والعراقين وخراسان وسواها: كسوة كاملة، ومائة درهم يوم قدومه، وثلاثمائة درهم يوم سفره، والنفقة أيام إقامته وهي: الخبز، واللحم، والأرز المطبوخ بالسمن، والحلواء. ولكل فقير من بلاد الروم عشرة دراهم وضيافة ثلاثة أيام»⁽¹⁾.

وما أورده ابن بطوطة على هذا النحو - وليس علينا إلا أن نصدقه - يقدم صورةً معبرة عن بلوغ المجتمعات الإسلامية في تلك الأزمنة درجة عالية من الازدهار الاقتصادي والرفاهية الاجتماعية والاستقرار الأمني؛ بعيداً عن بطش المتناحرين على السلطة والحكم. وتتضافر الشواهد التاريخية على أن إسهامات هذه الفئة التي سمينها بالأشقياء في التكوين الاقتصادي والمؤسسي لنظام الوقف كانت مؤثرة، وكانت أكبر من نسبتهم العددية قياساً إلى إجمالي الواقفين؛ حيث تراوحت بين الربع والثلث؛ رغم أن عددهم تراوح بين الخمس وأقل من العشر من جملة أعداد الواقفين. وهذه تقديرات تقريبية في حدود البيانات والمعلومات التي اطلعنا عليها في المصادر التي تحت أيدينا.

2- تفاعل الزكاة والوقف والصدقات غير المفروضة:

تداخلت مكونات نسق «مكارم الأخلاق والشفقة» في التطبيق التاريخي في أغلب عهود الدولة السلطانية، وتفاعلت مع مكونات النسقين الأول: «الرشادة والمنافسة»، والثاني: «العقلانية والعدالة». فالزكاة والوقف - مثلاً -

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (بيروت: دار التراث، 1388هـ / 1968م)، ص 306.

هما من حصيلة الكسب والعمل (النسق الأول). ومعلوم من فقه الزكاة (وهي تدخل في نسق العقلانية والعدالة) أن المال الذي تجب فيه يشترط أن يكون: مملوكاً ملكاً تاماً، ونامياً، وبالغاً النصاب، وفاضلاً عن الحوائج الأصلية، وسالماً من الدين، وحائلاً عليه الحول⁽¹⁾.

وقد اقتضت اعتبارات مراعاة المصلحة في بعض الحالات أن تدخل الزكاة على الوقف لتجعله من أوعيتها الواجب فيها الأداء؛ إذا كان ريع هذا الوقف مخصصاً للإنفاق على الأهل والذرية وأشخاص معينين (الوقف الذري)، أو يخرج الوقف من أوعية الزكاة؛ إذا كان ريعه مخصصاً للإنفاق على وجوه البر والمنافع العامة (الوقف الخيري).

وللمذاهب الفقهية اجتهادات مختلفة في هذا الشأن؛ فأبو حنيفة يرى ألا زكاة على الوقف الخيري لأنه مال عام، والشافعية والحنابلة ذهبوا إلى وجوب الزكاة على الموقوف عليهم⁽²⁾. أما المالكية فذهبوا إلى وجوب زكاة الوقف على الواقف نفسه؛ بأن يضاف إلى ماله ما دام حياً، فإن هو مات؛ فقد اختلفوا، فقالت طائفة من المالكية: تخرج الزكاة من أعيانه، وهذا الذي أخذ به جمهور أهل المذهب، وقالت طائفة أخرى: بل إذا مات فإن

(1) عبد الله ناصح علوان، أحكام الزكاة على ضوء المذاهب الأربعة (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، د.ت) ص 11.

(2) انظر في الفقه الحنبلي: المغني لابن قدامة، ج 5 / 372. وعن رأي الشافعي ومالك انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ج 23 / ص 236. وانظر أيضاً حيث يذهب الجمهور إلى وجوب الزكاة على المستحقين في الوقف: دقائق أولي النهى: 2 / 408، ونهاية المحتاج: 5 / 266، والإنصاف: 7 / 45، وشرح الزرقاني على الموطأ، ص: 1360، والعقود الدرية: 1 / 11.

الزكاة تنتقل إلى الموقوف عليهم، فهم يخرجونها كما شاءوا: إن شاءوا استبقوا الأصول وأخرجوا الزكاة من خارجها، وإن شاءوا أخرجوها منها⁽¹⁾. وفي المسألة تفاصيل أخرى، أشار إلى بعضها صاحب «المبسوط» في الفقه الحنفي، فقال بشأن غلة الأرض الخراجية الموقوفة: «وإنما يُرفع من غلتها ما يحتاج إليه لنوائبها؛ لأنه لا يتمكن من الزراعة إلا بذلك، ولأن الغلة لا تطيب من الأراضي الخراجية إلا بأداء الخراج، وإنما قصد الواقف أن يكون التصديق عنه بأطيب المال، وذلك عند أداء النوائب؛ فلهذا يرفع الوالي من غلتها ما يحتاج إليه لنوائبها، ويقسم الباقي بعد ذلك في كل سنة»⁽²⁾.

ومقارنةً بالزكاة والصدقات الأخرى؛ حظي الوقف بقبول أوسع عقب فتح البلدان والأمصار مباشرة⁽³⁾، واتسع نطاقه الاجتماعي والاقتصادي باطراد، ومن ثم اكتسب خصائص وظيفية متشابكة مع مختلف جوانب البيئة التي عمل فيها. وأظهرت الممارسة العملية مشكلات عديدة، وتحديات كبيرة أيضاً؛ فرضتها أوضاع ما بعد فتح تلك البلاد، واقتضتها طبائع أهلها

(1) هذه الآراء أوجزها المناوي الشافعي (ت: 1031هـ) دون أن ينسبها إلى المذاهب المختلفة انظر: المناوي عبد الرؤوف بن تاج العارفين، كتاب تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، تحقيق وإعداد: مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة/ الرياض: 1418هـ/ 1998م)، ج 1/ ص 302، 303.

(2) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/ 1989م)، ج 12/ ص 33.

(3) حول قبول أهل مصر لنظام الوقف عقب الفتح في سنة 21هـ، انظر: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، 648 - 923هـ/ 1250 - 1517م: دراسة تاريخية وثائقية (القاهرة: دار النهضة العربية، 1980م) ص 33 - 35.

وعاداتهم الاجتماعية، كما اقتضاها التقدم الحضاري والمدني على خلفية الإرث الحضاري القديم في بعض تلك البلدان.

وكان على العلماء الذين عاصروا تلك الأزمنة أن يجتهدوا في تقديم التكييف الشرعي لكل ما عرض لهم - أو عُرض عليهم - من متغيرات وتحديات، وأن يقدموا كذلك الحلول العملية للمسائل والمشكلات التي لم تكن معروفة من قبل في مجال الوقف والزكوات والصدقات الموسمية، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: ما سبقت الإشارة إليه بشأن مسألة وجوب أو عدم وجوب الزكاة في المال الموقوف، والمسائل المتعلقة بالوقف على الثغور وتجهيز المجاهدين في سبيل الله⁽¹⁾، ومسائل جواز أو عدم جواز وقف أراضي البلاد المفتوحة، وبخاصة سواد العراق وأراضي مصر والشام التي استتال الخلاف بشأنها، واشتهر بين أصحاب المذاهب الفقهية، وانعكس في ذلك الخلاف كثير من العوامل السياسية والاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية. وتراوحت آراء الفقهاء بين القول بجواز وقف تلك الأراضي والقول بعدم الجواز⁽²⁾، ومن ثم تأثرت حركة الوقف اتساعاً وانحساراً في هذا النوع من

(1) انظر ما أورده: أبو بكر أحمد بن عمر الخفاف، أحكام الأوقاف (القاهرة: مطبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية، 1322هـ / 1904م) ص 319. وانظر أيضاً: مالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التتوخي (بيروت: دار الفكر، 1978) ج 4، ص 342. وأبو بكر بن محمد البلاطسي، تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال، تحقيق: فتح الله محمد غازي الصباغ (المنصورة: دار الوفاء للنشر، 1409هـ / 1989م) ص 102 - 103.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، دراسة وتحقيق مركز الدراسات والبحوث الفقهية المقارنة (الكويت: بنك التنمية الصناعي، 1418هـ / 1997م)، ص 5 - 7، و 56 - 61، وص 78 من تهيد المحقق.

الأراضي، طبقاً للرأي الذي جرى العمل به فترة زمنية معينة في هذا البلد أو ذاك. ومن تلك المسائل أيضاً: ما تعلق بغصب الموقوفات من الأبنية والأراضي الزراعية، أو تعرضها للهدم أو البوار؛ أي: تفويت فرص استثمارها اقتصادياً، وهل يجوز استبدال غيرها بها أم لا؟⁽¹⁾، وما الحكم في وقف الذمي، ووقف الحربي، والوقف عليه؟⁽²⁾، وغير ذلك من المسائل والمشكلات التي نجدها في كتب أئمة المذاهب الأربعة، وفي كتب سواهم من الأئمة والفقهاء الذين عاصروهم أو تتلمذوا على أيديهم.

وأدى مرور الزمن، واتساع رقعة المدنية الإسلامية واستقرار قواعدها في الحواضر والأمصار، وزيادة الإقبال على الوقف، وتنوع أغراضه؛ إلى حث فقهاء البدايات الأولى للدولة السلطانية على تقعيد القواعد الرئيسية لفقه الوقف؛ واتضح شيئاً فشيئاً شدة ارتباطه منذ بداياته البكرة بمفهوم «السياسة المدنية»، التي قصد بها علماء الإسلام وفلاسفته: تدبير شؤون الحياة الاجتماعية على قاعدة جلب المنافع ودرء المفساد ورعاية المصالح المعتمدة شرعاً. وقد تجلّى هذا الارتباط في كثير من المناقشات والاجتهادات الفقهية بشأن الوقف على وجوه البر والخيرات والمنافع العامة والخاصة، وبشأن كيفية إدارة الأعيان الموقوفة، والرقابة عليها، وعلى المؤسسات التي يجري تمويلها من ريعها.

(1) انظر بصفة عامة: جمال الخولي، الاستبدال واغتصاب أموال الأوقاف: دراسة وثائقية (الإسكندرية: دار الثقافة العلمية، 2001م).

(2) انظر أبواب فقه الوقف في: مالك بن أنس، المدونة، وابن قدامة، المغني، والشافعي، الأم، والسرخسي، المبسوط. وحول وقف الذمي والمسائل المتعلقة به انظر بصفة خاصة: الخصاص، أحكام الأوقاف، ص 325، 344.

وشهدت عهود الدولة السلطانية من القرن الرابع إلى بدايات القرن الثالث عشر الهجري - تقريباً - نمواً مطرداً في التكوين المعرفي والفقهى للوقف والوصية والهبة⁽¹⁾، وهي أهم مكونات «نسق مكارم الأخلاق» إلى جانب الزكاة كما عرفنا. وسجل المناوي الشافعي في مطلع القرن الحادي عشر الهجري ملامح التداخل والترابط بين مكونات هذا النسق. وفي كتابه الموسوعي «تيسير الوقوف» رصد المناوي وجوه الاتصال والانفصال بين الوقف وجميع أبواب الفقه؛ بما فيها الهبة والوصية والزكاة وغيرها.

ويمكن أن نطلق على تلك الحقبة «مرحلة التفريع والتفصيل» في فقه هذا النسق من أنساق الاقتصاد الإسلامي. وكان هذا النمو المعرفي المبني على التفريع والتفصيل جزءاً من النمو الفقهي العام في المجتمعات الإسلامية خلال تلك الحقبة الطويلة نسبياً. كما كان - في أحد جوانبه - تعبيراً عن تطور الحياة الاجتماعية ونهضتها العامة، وتشابك جوانبها المختلفة، وتنوع متغيراتها، وتعقد مشكلاتها المدنية على نحو كثيف ابتداءً من العصر العباسي. ويظهر ذلك من تتبع نوعيات المسائل والقضايا الوقفية (كنموذج له دلالاته) التي تناولها فقهاء المذاهب الذين عاشوا خلال تلك القرون، وتنقلوا بين المدن والأمصار الإسلامية.

فلا يكاد يخلو كتابٌ من كتبهم الفقهية من فصل أو باب خاص بكل

(1) انظر في ذلك مثلاً: ابن الشحنة الحنفي، أبو الوليد إبراهيم بن أبي اليمن، لسان الحكام في معرفة الأحكام (القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2 - 1393هـ/ 1973م)، ص 369 - 374. والمناوي الشافعي، تيسير الوقوف، مرجع سابق، ج 2 / ص 413، وص 418 - ت 422.

من: الزكاة، والوقف، والوصية والهبة، والنذور، والكفارات⁽¹⁾. وزاد ميل العلماء في تلك الحقبة لإفراد بعض مسائل الأوقاف بمؤلفات مستقلة⁽²⁾، وبخاصة خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين اللذين شهدا نهاية العصر المملوكي وبداية العصر العثماني؛ مع مرافق نهاية «الأول»، وبداية «الثاني» من عدم استقرار انعكس على الحياة العامة، وعلى حياة الأفراد والجماعات المختلفة، ومن ثم انعكس على الأداء الفقهي المتعلق بالمشكلات والقضايا التي شهدتها تلك الحقبة؛ بما في ذلك قضايا الزكاة والأوقاف والوصايا وغيرها من الصدقات.

وتحتاج تفاصيل إسهامات العلماء في البناء الفقهي للزكاة والوقف وبقية المنظومة الخيرية إلى دراسات متخصصة تتناول التطورات الاجتماعية والسياسية في القرون الثمانية (من بدايات الرابع إلى نهايات

(1) يمكن الرجوع إلى «باب»، أو «فصل» الزكاة أو الوقف أو الهبة في المراجع الفقهية التالي ذكرها. وقد راعينا في اختيارها أن تكون من مؤلفات علماء الأزمنة الوسيطة، وأن تكون مرتبة زمنياً من الأقدم إلى الأحدث، وأن تشمل مذاهب فقهية متنوعة. وهذه المراجع على سبيل المثال لا الحصر، ومنها: أبو الحسن الماوردي (ت 450هـ)، الحاوي الكبير؛ السرخسي (ت 483هـ) المبسوط؛ أبو الوليد هشام بن عبد الله الأزدي (ت 606هـ)، المفيد للحكام فيها يعرض لهم من نوازل الأحكام، ابن تيمية (ت 728هـ) الفتاوى الكبرى؛ والطرابلسي (ت 922هـ)، الإسعاف في أحكام الأوقاف؛ والبلاطنسي الشافعي (ت 936هـ)، تحرير المقال فيها يحل ويحرم من بيت المال؛ وابن نجيم (ت 970هـ) رسائل ابن نجيم؛ محمد بن أحمد بن عرفة المالكي الدسوقي (ت 1230هـ).

(2) من ذلك على سبيل المثال: البرهان الطرابلسي: الإسعاف، وابن نجيم، الرسائل، وأبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب، شرح ألفاظ الواقفين والقسمة على المستحقين، والمناوي، تيسير الوقوف... إلخ.

الحادي عشر الهجري). وهنا بعض الملاحظات العامة التي قد تفيد في هذه الدراسات:

1- أن كثرة التأليف الفقهي في أبواب منظومة العمل الخيري، أو نسق «مكارم الأخلاق» عند مختلف المذاهب التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية بنسب متفاوتة؛ تدلُّ في السياق التاريخي لتلك الحقبة على اتساع تأثير هذا النسق في حياة المجتمع، كما تدلُّ على قدرة الفقهاء على استيعاب المستجدات الحياتية وتكييفها مع المبادرات الخيرية. ويظهر ذلك من استعراض نوعية مسائل باب الوقف (مثلاً)، ومنها: حكم وقف المنقولات، وحكم وقف النقود، وحكم الوقف من أموال الدولة (الإرصاد)، وجواز أو عدم جواز الوقف على طلاب العلم، ووقف الكتب والمكتبات⁽¹⁾، والوقف على أهل الطائفة، أو الحرفة، أو الطريقة... إلخ.

2- تطور التكوين الفقهي لنسق مكارم الأخلاق خلال تلك القرون باتجاه «الفقه المقارن» بين المذاهب المختلفة. وامتدت المقارناتُ الفقهية في هذا الباب عبر مراحل زمنية متتالية؛ من القرن الرابع إلى القرن الحادي عشر الهجري. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: ما ورد في كتاب المغني لابن قدامة الحنبلي (ت 620هـ)، وما ورد في كتاب فتح القدير لكمال الدين بن الهمام الحنفي (ت 861هـ)، وكتاب

(1) حول وقف الكتب والمكتبات والمدارس والكتليات ودور الوقف في تمويلها، وأثر ذلك في نهضة المجتمعات الإسلامية انظر بصفة خاصة: جورج مقدسي، نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، نقله إلى العربية: محمود سيد محمد (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 1436هـ/ 2015م).

تيسير الوقوف للمناوي الشافعي (ت: 1031هـ). وقد كشفت منهجية المقارنة في مسائل الأوقاف - على سبيل المثال - عن وجود قدر كبير من التنوع والتباين في الاجتهادات ومن ثم «حرية الاختيار». وهذا أمر على درجة عالية من الأهمية إذا أردنا تحليل الاجتهادات الفقهية المتعلقة بمكونات «نسق مكارم الأخلاق» من منظور وظيفي اجتماعي واقتصادي مقارن.

3- شهد التكوين الفقهي لمنظومة نسق مكارم الأخلاق خلال تلك الأزمنة ظهور ما أسماه «فقه التشدد» في بعض المسائل، وبخاصة مسائل «الاستبدال» في الأوقاف⁽¹⁾. وقد نحا معظم فقهاء المذاهب نحو التصيق في هذا الباب؛ سداً لذرائع الفساد وسوء النوايا، وحداً من نزوات بعض الحكام والسلاطين المستبدين؛ الذين طمعوا في أموال الأوقاف، ولم يحترموا الملكيات الخاصة وأمعنوا في مصادرتها. وقد زاد هذا المنحى قوةً في أواخر عهد المماليك، وإبان فترات الاضطراب خلال الدور الأخير من العصر العثماني. وفي مقابل التشدد الفقهي في بعض مسائل الأوقاف، نجد أن معظم فقهاء الحقبة نفسها قد اتجهوا نحو توسيع «فقه الحرية» الممنوحة للواقفين والمتصدقين في وضع الشروط التي تهدف لتحسين صدقاتهم، ودرء ما قد تتعرض له

(1) انظر: أبو زهرة، محاضرات في الوقف (القاهرة: معهد الدراسات العربية/ جامعة الدول العربية، 1959م)، ص 171 - 183، حيث يستعرض آراء المذاهب الأربعة في الاستبدال. انظر أيضاً: محمد أمين، الأوقاف، مرجع سابق، ص 314 - 354. وانظر: ابن نجيم، «تحرير المقال في مسألة الاستبدال»، في ابن نجيم، المصدر نفسه، ص 161 - 182.

من اغتصاب وعدوان. وتجلّى هذا الاتجاه بوضوح في إقرار الفقهاء «الشروط العشرة»⁽¹⁾ في نظام الوقف، رغم أن تلك الشروط كانت من وضع الواقفين أنفسهم، وليست من نتائج اجتهادات الفقهاء المجتهدين. وتجلّى اتجاه توسيع «الحرية» أيضاً في قول الفقهاء: «شرط الوقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به»⁽²⁾. ورغم أن هذه القاعدة لم تسلم من النقد الشديد من بعض العلماء قديماً وحديثاً⁽³⁾؛ إلا أنها ظلت محتفظةً بقوتها المعنوية والإجرائية في التأثير على السلوكيات الاجتماعية تجاه الأوقاف بصفة عامة إلى بدايات الأزمنة الحديثة، ولم يبطل العمل بها إلا بموجب قوانين أصدرتها «الدولة الحديثة» بغرض الحد من الوقف وإخضاعه للإدارة البيروقراطية الحكومية، وإعادة توظيفه في خدمة السلطة بعد أن كان في خدمة المجتمع في معظم عهود الدولة السلطانية.

3- التكوين الاقتصادي لنسق مكارم الأخلاق ومحاصرة الاستبداد:

مع اتساع الفتوحات الإسلامية ووصولها إلى مشارق العالم القديم ومغاربه؛ اتسعت الدائرة الاجتماعية لنسق «مكارم الأخلاق»، وارتفعت قيمة أصوله الاقتصادية والمؤسسية خلال العهد الأخير للعصر الأموي، ثم

(1) انظر: كتابنا، الأوقاف والسياسة، مرجع سابق، ص 121، و 122.

(2) كتب الفقه في معظمها تتضمن النص على القاعدة المذكورة؛ انظر على سبيل المثال: محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت])، ج 3، ص 361.

(3) انظر: محمد رشيد رضا، محرر، «الوقف وأصبح ما ورد فيه وأشهر أحكامه»، المنار، مج 29، ج 2 (نيسان/ ابريل 1928م)، ص 134 - 136.

شهد طفرةً كبيرةً في العصر العباسي، ثم شهد طفرةً أخرى أكبر من سابقتها كميّاً ونوعياً خلال العصرين المملوكي والعثماني؛ حتى «كاد الوقفُ يستغرقُ أراضي البلدة العربية»⁽¹⁾. وأضحى يشكل قسماً كبيراً من الموارد الاقتصادية في أرجاء الدولة العثمانية وولاياتها. وهناك تقديراتٌ تشيرُ إلى أن نسبة تتراوح بين 30 بالمئة و50 بالمئة من الممتلكات العقارية غير المنقولة (من المباني والأراضي الزراعية) في البلدان العربية كانت موقوفةً في ظل الحكم العثماني⁽²⁾، وظلت كذلك إلى مشارف القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)؛ أي أن هذا القطاع الخيري قد ازدهر وزادت فعالياته في مراحل عنفوان الدولة السلطانية وبلغها أقصى درجات الاستبداد. وهذا يؤكد - مرةً أخرى - ما سبق أن قررناه من أن المبادرات الخيرية التي قامت على أساس الأوقاف والصدقات الأخرى، كانت تحد تلقائياً من القدرات الاستبدادية للدولة السلطانية، وتجعلها في أضيق نطاق ممكن لا يتجاوز القوى المتصارعة على السلطة.

وبتدقيق النظر في مكونات هذا النسق الخيري، اتضح لنا أنه ظل متمتعاً بدرجة عالية من الاستقلالية عن نسق «العقلانية» والعدالة التي ترعاها الدولة، ومن هذه الاستقلالية استمد قدرته على محاصرة استبداد الدولة، إلى جانب أنه قد استمدَّ موارده الاقتصادية من أثبت

(1) انظر: حسن الضيقة، «الملكية والنظم الضريبية في الدولة العثمانية»، الاجتهاد، السنة 9، العدد 36 (صيف 1997م)، ص 124.

(2) قدّر المستشرق «كلافل» حجم الأوقاف في تونس بحوالي ثلث أراضيها، وفي الجزائر بنسبة النصف من أراضيها في مطلع القرن التاسع عشر: انظر: «Jurist, Waqf»

Moslem World, vol. 4, no.2 (April 1914) p.173

مصادر الثروة التي قام عليها نشاطُ النسق الأول (الرشادة) في المجتمعات الإسلامية في أزمنتها الوسيطة؛ وهي الأراضي الزراعية، والعقارات المبنية؛ إضافةً إلى بعض المنقولات التي أجاز الفقهاء وقفها في حدود ضيقة. فالزكاة والوقف والهبة والوصية كلها قد ارتكزت على الأراضي الزراعية والعقارات المبنية بالدرجة الأولى؛ إذ لم يكن قطاع «المال/ النقد» قد تطورَ أو انفصلَ بذاته كأحد قطاعات الاقتصاد الكلي، كما هو الحال في اقتصاد الدولة الحديثة، وعليه لم يكن متاحاً سوى الأراضي والعقارات وعروض التجارة للتصرف فيها والانتفاع بها. وقد مضى وقتٌ طويل حتى أجاز الفقهاء المجتهدون وقفَ النقود في العصر العثماني. وأفتى بعض المتأخرين بجواز وقف أسهم شركات الأموال المستغلة استغلالاً جائزاً شرعاً.

كانت أعيان الوقفيات الأولى في الجزيرة العربية على عهد النبي ﷺ؛ عبارة عن مساحات محدودة من البساتين، وعقاراتٍ مبنية، وبعضَ ينابيع المياه. ثم ما لبثت الوقفيات أن زادت باطراد مع نمو الدولة السلطانية وزيادة درجة استبدادها، وتركزت الوقفيات في الدور والخوانيت والرباع وما في حكمها⁽¹⁾. أما الأراضي الزراعية في البلدان التي جرى فتحها تباعاً مثل: العراق، والشام، ومصر؛ فقد دارَ جدلٌ طويل بشأن جواز وقف الأراضي الخراجية في البلاد التي جرى فتحها عنوة. وذهب بعضُ العلماء المجتهدين إلى جواز وقف الأراضي الخراجية في البلاد المفتوحة عنوةً،

(1) انظر: أبو زهرة، «مشكلة الأوقاف»، مجلة القانون والاقتصاد، السنة 5، العددان 1 - 2، و22 (1935م)، ص 561.

وقال آخرون بعدم جواز وقفها. وحظي «سواد العراق» بنصيب كبير من ذلك الجدل⁽¹⁾.

وبعد سلسلة ممتدة من الإجراءات الإدارية والتحويلات السياسية والاقتصادية؛ انحسر الخلاف حول وقف أراضي البلاد المفتوحة، وتغلب الرأي القائل بجواز وقفها. وسجلت بعض المصادر التاريخية أن المقتدر العباسي (ت 320هـ) قد وقف الأراضي المحيطة بمدينة بغداد، ووقف أيضاً ضياعاً في السواد، وبلغ ريعها السنوي آنذاك مائة ألف دينار؛ خصصها المقتدر للإنفاق على الحرمين الشريفين، وعلى الثغور الإسلامية⁽²⁾. أما في مصر - كمثال آخر - فقد ظهرت وقفيات زراعية قليلة قبل الدولة الإخشيدية التي حكمت مصر في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي. ثم كثرت الأوقاف ابتداءً من عهد تلك الدولة⁽³⁾. وفي هذا دليل على مبلغ الازدهار الاقتصادي عموماً، وبالتالي ثراء الموارد التي تغذى منها «نسق مكارم الأخلاق» بمختلف مكوناته، وفي مركزها الأوقاف ومؤسساتها.

وبنظرة عامة؛ يتبين أنه: منذ نهايات الدولة العباسية، وطوال عصر المماليك والعثمانيين من بعدهم؛ غطت الأوقاف مساحات واسعة من الأراضي

(1) انظر: غيداء خزنة كاتبي، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري: الممارسات والنظرية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 24 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 335 - 349. انظر أيضاً: ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص 56 - 61، وص 77 - 80.

(2) انظر: بحر العلوم، الوقف في العراق: تاريخاً وإدارياً، مرجع سابق، ص 385.
(3) حول بدايات ظهور وقف الأراضي الزراعية في مصر انظر: محمد أمين، الأوقاف الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 38 و 47.

الزراعية في مختلف أنحاء البلدان الإسلامية، إلى جانب الموقوفات الأخرى من العقارات المبنية والمنقولات، وأوقاف النقود التي أخذت في الظهور ببلاد الشام بعد انصوائها تحت السيادة العثمانية في مطلع القرن السادس عشر الميلادي⁽¹⁾. وتراكت المؤسسات الوقفية من المساجد والمدارس ودور الأيتام، والمضاييف، والأسواق؛ وأسهمت بنصيب كبير في نهضة المجتمعات الإسلامية وتحضرها. وفي مرحلة لاحقة؛ عرّف وقف النقود طريقه إلى بلدان المغرب العربي؛ وبخاصة حيثما انتشر المذهب الإباضي الذي لا يرى فقهاؤه المجتهدون بأساً من وقف النقود⁽²⁾، على نحو ما فعل قبلهم فقهاء الأحناف المجتهدون في العصر العثماني.

وإذا أخذنا في الاعتبار الطبيعة الخاصة للزكاة - التي سبقت الإشارة إليها - وحللنا أداء «الأوقاف» وبقية مكونات نسق مكارم الأخلاق، يتبين بأيسر نظر أن الوقف كان أكثر صموداً وديمومة؛ إذ بقي في مركز هذا النسق؛ الأمر الذي يفسر لماذا قامت الدولة الحديثة في أغلب بلدان الأمة الإسلامية بالاستيلاء على نظام الوقف ومصادرة مبادرات العمل الخيري ووضعها تحت السيطرة الحكومية. ويتضح مما سبق أيضاً أن التأثير الكبير في النظام الاجتماعي العام يرجع إلى سبب أو أكثر من الأسباب الآتية:

أ- أن الأعيان الموقوفة من العقارات المبنية والأراضي الزراعية زادت

(1) انظر: محمد الأرناؤوط، «تطور الوقف النقدي في العصر العثماني»، في: دراسات في وقف النقود (زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2001م)، ص 82.

(2) انظر: عبد الله بن حميد السالمي، العقد الثمين: نماذج من فتاوى نور الدين (القاهرة: دار الشعب، 1332هـ / 1913م)، ص 229.

زيادة تراكمية بمرور الزمن. وكان من أهم أسباب ذلك: الأخذ بمبدأ «تأييد الوقف»، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء⁽¹⁾؛ وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي، الذي أصبح مذهباً رسمياً للدولة العثمانية وولاياتها. وفي بلدان المغرب العربي حيث يسود المذهب المالكي؛ كان بعض الواقفين يرغبون في أن تكون وقفياتهم حسب المذهب الحنفي؛ حرصاً منهم على الابتعاد عن بعض القيود التي يضعها فقهاء المالكية في الوقف، وأهمها شرطان هما: حيازة العين الموقوفة بيد الواقف، وقبول الموقوف عليهم لأن يكونوا من مستحقيه⁽²⁾، وهما أمران كان من الصعب توافرها في كثير من الحالات.

ولكن وقائع التطور التاريخي لنظام الوقف تشير إلى أن النمو التراكمي للوقف قد شهد أيضاً موجات من المد والجزر في الفترات التي مرت فيها المجتمعات الإسلامية الوسيطة بالاستقرار، أو بالفتن والاضطراب؛ الأمر الذي تكرر حدوثه في أزمنة الدولة السلطانية بشكل لافت للنظر، وفي عهود أخرى بمعدل أقل؛ إذ دأب بعض الحكام من السلاطين والأمراء على مصادرة الأوقاف لتحقيق أطماعهم الشخصية، أو لتمويل أعمالهم الحربية أحياناً؛ ومن ثم كانت الأوقاف تقل ويصيبها الكساد في مثل تلك الحالات، ومن ثم ينقص إسهامها في محاصرة استبداد الدولة، وفي البناء الحضاري والنهضة الاقتصادية في آن واحد. ثم ما تلبث الأحوال أن تستقر، فيأتي حكام آخرون يسعون

(1) انظر: أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص 70.

(2) انظر: أحمد قاسم، «أحباس العثمانيين الأوائل بتونس وجمعية الأوقاف والإنزال»، المجلة التاريخية المغربية (تونس)، السنة 12، العددان 37 - 38 (جوان 1985م)،

لإصلاح الأوقاف، ورد ما اغتصبه منها ذوو الشوكة وأصحاب السلطة في الفترات السابقة. وكان الحكام يقصدون تعزيز شرعيتهم السياسية بانتهاج سياسة إصلاحية تجاه الأوقاف وبقيّة التصرفات الخيرية؛ وعليه كانت الأوقاف تعود إلى النمو والازدهار.

ب- إن تنوع أساليب الانتفاع الاقتصادي من أعيان الموقوفات ومؤسساتها أسهم في النهوض الاقتصادي وبناء المجال المشترك بين المجتمع والدولة؛ حيث جرى التعامل في أعيان الوقف عن طريق الإيجار، والحكر، والخلو، والمزارعة، والمساقاة، والمغارسة⁽¹⁾، وغير ذلك من أساليب الانتفاع، التي وإن اختلفت أسماؤها من بلد لآخر؛ إلا إن مضامينها متقاربة في جملتها، وبعضها مثل الإجارة لا يختلف كثيراً عن الإجارة في الأملاك غير الموقوفة، ومن ثم زاد إسهام الأوقاف في توسيع دائرة الحريات الاجتماعية عبر توفير خدمات ومساعدات خيرية متنوعة، وتضييق دائرة الاستبداد السياسي كما أسلفنا. ولكن ظهرت في بعض الفترات سلبات كثيرة من جراء استخدام بعض تلك الأساليب الاقتصادية، وبخاصة «الحكر»⁽²⁾، وهو أسلوب انتفاع عانت منه الأوقاف في معظم البلدان الإسلامية. وكذلك كان أسلوب

(1) انظر: ابن الخوجة، «لمحة عن الوقف والتنمية في الماضي والحاضر»، مرجع سابق، ص 178، و 198. وانظر أيضاً: محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، تاريخ المصريين؛ 44 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991م) ص 141 - 204.

(2) يعتبر عقد الحكر من ابتكارات المجتهدين؛ وهو في حقيقته عقد إجارة يعطي للمحتكر حق البقاء والقرار على الأرض المحكورة ما دام يدفع أجره المثل: أي أجره مماثلة لأرض مماثلة لتلك المحكورة، انظر: أبو زهرة، الحكر، مجلة القانون والاقتصاد، السنة 10، العددان 5 و 6 (أيار/ مايو - حزيران / يونيو 1940م)، ص 93 - 104.

«الاستبدال» في كثير من الحالات سبيلاً لتحقيق مآرب شخصية على حساب الأوقاف ومستحقيها.

ج- إن نموّ التكوين الاقتصادي لنظام الوقف، وزيادة نسبة الذين يؤدون الزكاة لبيت المال؛ كان يعني في معظم المراحل التاريخية نمواً مطرداً لقطاع «الاقتصاد الاجتماعي»، أو «نسق مكارم الأخلاق» ضمن أنساق الاقتصاد العام، من ناحية، وكان هذا النمو يحدّ من إمكانيات توسع اقتصاد السوق الرأسمالي في المجتمعات الإسلامية الوسيطة من ناحية أخرى. ذلك لأن دخول بعض الموارد الاقتصادية في دائرة «نسق مكارم الأخلاق» كان يعني خروجها من «نسق السوق/ الرشادة»، وعدم خضوعها لآلياته المعروفة في الوقت عينه. وتجلى هذا بوضوح في قطاع إنتاج السلع والخدمات العامة وتوزيعها؛ حيث كان الهدف الرئيسي لنسق مكارم الأخلاق هو توفيرها مجاناً، أو بأسعار رمزية من خلال إنشاء وتمويل مؤسسات ومرافق عامة تقدم أنواعاً مختلفة من الخدمات لـ يكن يقبل عليها أصحاب المشروعات الربحية الخاصة، ومن أهمها: المياه، وهي مرفق بالغ الحيوية لكل عمليات التمدن والتطور الحضاري⁽¹⁾، وكذلك الخدمات التعليمية والصحية والترفيهية وبعض الخدمات الأمنية على المستويات المحلية؛ إلى جانب تقديم مساعدات نقدية وعينية لبعض الفئات ذات الاحتياجات الخاصة. ويحفل السجل التاريخي للأوقاف بنماذج كثيرة تدلّ على ذلك في مختلف بلدان الأمة الإسلامية.

(1) لمزيد من التفاصيل حول علاقة الوقف بمرفق المياه ودور هذا المرفق في البناء الحضاري انظر كتابنا: تجديد الوعي بنظام الوقف الإسلامي (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 1437هـ/ 2017م) ص 296 - 317.

إن بحثَ التكوين التاريخي لمكونات «نسق مكارم الأخلاق» ودوره في محاصرة استبداد الدولة السلطانية، يؤكد على أن هذا النسق قد احتلّ منذ نشأته الأولى موقعاً تأسيسياً في صلب البناء الحضاري الإسلامي ونظمه الأساسية، وأنه لم ينشأ لاحقاً على وجود هذا البناء. وهذه ملاحظة فارقة يتعين أخذها في الاعتبار عند إجراء أية مقارنات بين هذا النسق في خبرة المجتمعات الإسلامية، وغيرها من المجتمعات، وبخاصة الغربية التي عرفت نمواً للقطاع الخيري، أو غير الهادف للربح، أو «القطاع الثالث»، أو ما يسمى في التقاليد الفرنسية باسم: «الاقتصاد الاجتماعي».

إن اطراد الممارسة الاجتماعية لمنظومة العمل الخيري ومكوناتها الرئيسية؛ بما فيها الزكاة والوقف وبقية الصدقات غير المفروضة؛ قد حولها إلى نسقٍ مدني فرعي كثيف العلاقات مع بقية أجزاء النظام الاجتماعي العام. وفي إطار هذه الوضعية كانت فاعلية هذا النسق هي الوجه الآخر لاقترابه من المقاصد العامة للشريعة، وكانت الوظيفة التاريخية الكبرى له في حال فاعليته هي الإسهام في بناء مجال مشترك بين الأمة والسلطة، أو بين المجتمع والدولة، ولمصلحتها معاً. ولم يضعف أداء هذا النسق إلا في اللحظات التي كان يقع فيها ضحية الفساد الإداري والأخلاقي، أو ضحية أطباع السلطات الحاكمة واستبدادها، أو ضحية مركب من الفساد والطمع والاستبداد وعدم الاستقرار.

وثمة جوانب كثيرة تحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل والتوثيق من المصادر التاريخية المعتبرة لمعرفة حالات هذا النسق وتحولاته وإسهاماته في نهضة المجتمعات الإسلامية الوسيطة بدرجة أكبر من الدقة. ومما تكشفه

الممارسات الاجتماعية التاريخية في هذا الموضوع: أن سرَّ فعالية المنظومة الخيرية، أو «نسق مكارم الأخلاق» في بناء الحضارة الإسلامية بعامة، وفي نهضة المجتمعات الإسلامية الوسيطة بخاصة؛ قد تَمَثَّل في اقترابها من المقاصد العامة للشريعة: ففي اللحظات التي اقتربت فيها من تلك المقاصد وكانت عاملة في خدمتها؛ زادت فعاليتها في النهضة الحضارية وتطورها، وزاد إسهامها في الحد من قدرات الدولة الاستبدادية. ومن ثم زاد إسهامها في تعزيز المجال العام بمرافقه وخدماته ومبادراته المنفتحة على كل ما فيه «نفع عام»، والعكس صحيح.

وكان من علامات ازدهار تلك المنظومة القيِّمية والمؤسسية الخيرية أنها أسهمت في بناء مجال تعاوني مشترك بين المجتمع والدولة - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك - وجعل الأمة فوق السلطة وأولى منها كميذان بذل ومجاهدة ومكابدة؛ ولم يسمح بنمو استبداد الدولة أو توسعه اجتماعياً. وكان هذا المجال المشترك مؤسساً على قاعدة معنوية ومادية صلبة؛ كانا يتشاركان في بنائهما وفي الاستفادة منها معاً، وكانت تؤدي إلى تقويتيهما معاً في الأحوال العادية، وينحاز لبقاء الأمة وتماسكها إذا ما كانت هناك ضرورة وحتمية للاختيار والمفاضلة. وبانتهاء عصر ازدهار الحضارة الإسلامية ودخول الدولة السلطانية في طور التدهور والاضمحلال؛ أَمَسَّت المفاهيم الأساسية لمنظومة العمل الخيري الإسلامي مشتتة في الوعي الجماعي العام في ظل الدولة الحديثة، من ناحية، وتفككت أو اصرُّ التكامل والتساند الوظيفي بين الدواوين والمؤسسات والممارسات المبنية على تلك المنظومة من ناحية أخرى.

ومن المفيد الكشف عن مكونات هذا النسق ومعرفة آليات عمله وعناصر فاعليته في الممارسة الحضارية للمجتمعات الإسلامية؛ كي نسهم في تجديد الوعي بهذا النسق من جهة، وبتربطه مع بقية أنساق «مجتمع النهضة والتحضر» من جهة أخرى، وكي نزيح الصورة النمطية السلبية عن مكونات هذا النسق الخيري؛ الذي آل في الواقع إلى صورة تختزله في أعمال إغاثية متناثرة هنا وهناك لا يربطها رابط، ولا تشملها نظرية عامة. هذا في حين أن التجارب الدولية الحديثة والمقارنة، وخاصة في: بريطانيا، وماليزيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وألمانيا، واليابان، وتركيا؛ وغيرها؛ كلها تؤكد على نجاح هذا النسق الخيري أو شبيهه، وأنه يحتل مكانة مرموقة في صلب التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وفي حماية الحريات العامة ومقاومة استبداد سلطة الدولة. إن نسق «مكارم الأخلاق» يسهم في كبح جماح النزعة الأنانية على مستوى الفرد، والاستبدادية على مستوى الدولة، وأنه كان ولا يزال يحمل بداخله عوامل بقائه وتطوره.

خاتمة

كَتَبْتُ مَا سَلَفَ، رَاجِيًا لَطْفَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ
 نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ
 بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ، وَاللَّهُ زَعِيمٌ
 بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 30]. والحمد لله في بدءٍ ومختتم.