

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 فيستقرئون العادات والأعراف والأنماط السلوكية، ويحاولون أن يستنبطوا منها المصالح الكبرى للأمة، ويركزونها في «العيش المشترك»، ويجتهدون في البحث عن طرائق الوصول إليها حسبما تكشف عنها سيرورة 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، والسلم 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 تقرره 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 شغلتني 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 «الألتر»، 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 مردود.

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 الألم 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 المفاسد.

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، ومارسه 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 تقريب 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. ولم 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، وشرعنة 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 بالتبعية، 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، ويبحث على صونها في تشريعاته المفصلة. وأساس ذلك هو قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ 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 وثّقه 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 وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقْبِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ 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 أَسْتَطَاعُوا 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، عاجزٌ 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 مضرة:

«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 وضائرنا 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.

في القضاء بين الناس؛ حيث ينخر الفساد في جسد العدالة القضائية. وفي الحكم وتداول السلطة؛ حيث تتسلط فئة أو حزب، أو قبيلة، أو فرد على عموم الشعب. واختلال العدالة حاصل أيضاً في فرص العمل وتوزيع عوائد الإنتاج؛ حيث يتفشى الاستغلال إلى حد السخرة في العمل، والتمييز، والبطالة، والاستئثار بالثروة. والظلم حاصل في العلاقة مع النظام العالمي والقوى المسيطرة؛ حيث تترزح شعوب الأمة الإسلامية ودولها تحت ظلم فادح، وتبعية مهينة، وحقوق ضائعة: في فلسطين، والعراق، وأفغانستان، وبورما، واليشان، وسوريا... إلخ. وهذا مما يؤكد أن مشروع «العدالة» هو من أعظم المشروعات التي تحقق المصالح الكبرى للأمة⁽¹⁾.

4- السلام العام: مصلحة كبرى داخل الأمة وخارجها؛

«السلام» و«السلام» و«السلامة» في لسان العرب بمعنى: «البراءة»، و«العافية»⁽²⁾. والسلام اسم من أسماء الله الحسنى، فهو سبحانه «السلام». وهذا المعنى اللغوي والقرآني هو مرجعية الحياة الاجتماعية الإنسانية الآمنة المزدهرة. وقد ورد لفظ «السلام» بصيغ متنوعة في القرآن الكريم في مائة وأربعين موضعاً. منها قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 94].

(1) لمزيد من التفاصيل حول مقصد العدل: انظر، محمد سليم العوا، مقصد العدل في القرآن الكريم (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2016م).

(2) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003) مادة سلم ج 7/ 241 - 247.

ومنها قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ 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 وضياح 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 تتلخص 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 قدرٍ وافرٍ من المعلومات والإحصاءات القومية، ونتائج مسوح 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.