

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 تسييره 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 هيمنَ 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. وصرّح 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 الكوابح 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 «النصحية» 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 بتقيد 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 بعامة 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 قامَ 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 بداياتِ 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 الخروج 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 حصر 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، وتعمد 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 والعمالة، 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 الْمَتَوَلِيِّ 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 سؤال - 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 للشرعية 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 يزدد 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 المفساد». ونص الإمام الغزالي (450 - 505 هـ / 1058 - 1111 م)، 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 1418 هـ / 1997 م) 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 نمط «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 لمساءلته 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 (ت 845هـ / 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 بناه «على آية الأمراء في كتاب

(1) المقريري، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2005م) ج 3/ ص 713.

(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، ص 78 - 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 وشور وقحط 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، فالواجبُ على ولي الأمر أن يأمرَ بالصلوات المكتوبات جميعاً من يقدر على أمره، ويعاقب التارك بإجماع»⁽¹⁾.

وهنا اختلط الشأن العبادي بالشأن المدني واجتمعاً 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 والولاة والأمرء 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» للأمة؛ 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، بتحقيق 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، وحجبته 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، واقتصر 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 ومطبعها، 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 جويسبي 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 رفاعة 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 المستبدين من الحكام في بلادنا لم يكونوا بحاجة إلى نصائح ميكافيلي، بعد أن أطلقوا العنان لغرائز 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 تجملها 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 غطُّ «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 فقهُ 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 فقهِ 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.