جامعة قطر
QATAR UNIVERSITY
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
College of Sharia & Islamic Studies
مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
Journal of College of Sharia & Islamic Studies
نصف سنوية - علمية محكمة
Academic Refereed - Semi - Annual
ISSN 5545-2305
المجلد ٣٣- العدد١- ربيع١٤٣٦هـ -١٤٣٧/٢٠١٥-٢٠١٦م
VOL. 33-No.1, 2015-2016A. 1436-1437H

مراجعات العدد

DOI:1012816/0015635

نحو تجديد مجالات في الفكر السياسي الإسلامي

المستشار/ طارق البشري

تم استكتاب سعادة المستشار طارق البشري
للتكرم بالكتابة في هذا العنوان، ونحن ننشره كما ورد منه

نحو تجديد مجالات في الفكر السياسي الاسلامي

طارق البشري

[١]

الفكر السياسي هو الفكر الذى يتعلق بتكوين المجتمعات الإنسانية وإدارة شئونها الجماعية من حيث تشكل الجماعات ذاتها في الواقع الحاصل أو في الدعوة إلى التكوين، ومن حيث إدارة شئون هذه الجماعات بما ينفذ فعلاً ويجرى إعماله أو بالدعوة إلى التقرير والتنفيذ .

وأهمية هذا الأمر أن الناس ليسوا أفراداً، ويستحيل أن يكونوا أفراداً، وإن الفرد من الناس في وضعه المنعزل عن غيره هو محض تصور فكرى يرد على الذهن البشري المجرد، والفرد في وضعه الفردي يشكل دائماً واحداً من آحاد تضمهم صفات وأوصاف متشابهة ومراكز اجتماعية متماثلة وتشكلات فكرية وثقافية واحدة أو متجانسة. والفرد في الواقع المحسوس هو دائماً داخل جماعة بشرية تحيط به ويكتسب وضعه الاجتماعي ومعناه الحياتي من كونه واحداً منهم .

ونحن عندما نتكلم عن " الفرد " فإنما نعنى الحديث بلفظ المطلق الذى لا يعني الفرد في ذاته بموجب فرديته، إنما يشير إليه بموجب نموذجيته، بحسبانه فرداً شائعاً فيمن يماثلونه في عين المواقف والمراكز الاجتماعية،وذلك بموجب الوصف الذى يجمعه بهم. وأن الحديث عن الفرد في هذا السياق يشمل الجماعة من الأفراد المتماثلين في هذا الوصف .

والجماعات التي ينتمى إليها البشر لا تقع تحت حصر، وهى تتنوع من حيث معيار

التصنيف وحسب الوصف الجامع، وهو وصف إما أن يكون ثقافياً كالمعتقد أو لغوياً كالقومية أو مهنياً كنوع الأعمال الممارسة أو إقليمياً بمجال جغرافي أو أسرياً كالقبيلة أو غير ذلك . وأن تنوع معايير التصنيف التي تميز الجماعات بتعدد الأوصاف التي تجمع بين البشر، أن ذلك يقوم به التداخل بين هذه الجماعات وما تضم من بشر حسب هذا التعدد .

والجماعة السياسية تتحدد في أية مرحلة تاريخية بواحد من هذه الانتماءات التي تربط البشر في نطاق معين، ولكنه إنتماء يتعين أن يكون قادراً في ظروفه التاريخية على حمل الوظائف التي تتطلب منه. لأن الجماعة السياسية هي ما تقوم وفقاً لحاجة ضخمة تؤديها وهى إدارة الشئون الحياتية الكلية لهذه الجماعة، والدفاع عنها ضد المخاطر المحتملة التي تواجهها من خارجها، مع حفظ التوازنات بين مكونات هذه الجماعة من جماعات فرعية أصغر. ومن ثم فإن الجماعة السياسية هي ما تنشأ به الدولة، بحسبان أن الدولة هي المؤسسة التي تقوم بهذه الوظائف على المدى التاريخي المناسب .

لذلك فإن الانتماء الذى تتحدد به الجماعة السياسية ينبغي أن يتضمن وصفاً ذا ثبات نسبى على المدى التاريخي، لأن الأوصاف الطارئة والمؤقتة التي تجئ وتذهب بمحض الارادة الذاتية للفرد، أو تجئ وتذهب عبر الحياة الفردية للإنسان، لا تصلح أن يقوم بها عنصر الانتماء الجماعي الذى يناط به حفظ أمن الجماعة وضمان استقامة حياتها وكفالة التوازنات لجماعتها الفرعية .

وقد عرف التاريخ ثلاثة انتماءات يصدق عليها وصف الصلاحية للقيام بهذه المهمة على مدى المراحل التاريخية، وهى الانتماء الديني والانتماء القومي والانتماء القبلي، مع توافر الظروف الواقعية لإنشاء كل منها في حينه على المدى التاريخي المتيح لذلك، ومع الاتصال الجغرافي الممكن من قيام هذه المشاركة .

هذا عن جانب ما يتعلق بالفكر السياسي، وهو يشمل أيضاً فضلاً عن تكوين الجماعات السياسية، يشمل أساليب إدارة الشئون العامة لهذه الجماعات في الظروف التاريخية المعيشية .

[٢]

نشير هنا إن شاء الله إلى كيف برزت المسألة السياسية في الفكر الاسلامي، ولا يصلح حديث عن تطور فكرى إلا إذا بدأنا بمعرفة كيف نشأ هذا المجال الفكري، وبأي الوسائل نشأ وبأية أدوات تشكّل، وذلك بالنظر لأعمال المفكرين والفقهاء وكيف تناولوه من حيث قيام الجماعات السياسية ونشوء الحكومات وماهيتها، ومن حيث العناصر التي تقوم عليها الدولة في الاسلام. ومما يفيد في هذا المجال العرض لتاريخ الفقه المتعلق بهذا الأمر، وكيف كان ينسج الفقه أفكاره من مصادرها التشريعية الاسلامية الأساسية .

نحن عندما نبحث في الفكر السياسي لدى المسلمين وكيف تبلور في علم للسياسة يتصل بالقيم الاسلامية العليا، إنما تجده في تلك المجالات الفكرية التي كانت تجرى بالمشافهة إبان العهد الأموي، وهى جرت قبل عصر التدوين العلمي المنظم الذى عرفه العصر العباسي وهى مجالات أثبت المدونون بعضها مما انتقل إليهم بالرواية، وأمكن جمعها مما كانت تنادى به الفرق السياسية أو تتبادله من حجج فكرية، سواء في المؤلفات أو في الخطب والأشعار .

ونحن نجد هذا الموضوع يُعبّر عنه في الغالب بموضوع " الإمامة " ومن أوائل من كتبوا في هذا المجال هشام بن الحكم المتوفى نحو سنة ١٩٠ هجرية وله كتاب في الإمامة. وكان الكتّاب السابقون يسوقون الحجج والبراهين على مناهج علماء الكلام، بمعنى أن النظر العلمي في موضوع الإمامة كان يتخذ مجالا تقريباً ضمن وجوه النشاط الفلسفي المجرد، وتحددت مصطلحاته وموضوعاته البحثية وأسانيده بالجدل الفكري العلمي الأول الذى طرحته بعض

المذاهب الاسلامية، ومن ذلك ما كان من واصل بن عطاء وأبي بكر الأصم وغيرها .

إن أهل السنة في ذلك الوقت المبكر كانوا يصرفون جهودهم في استنباط الأحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسول الله في مجالات العبادات والمعاملات، مما إنبنى منه بعد ذلك هذا البناء الضخم من الفقه الاسلامي . وكان الغالب من هؤلاء الفقهاء إنهم يتخاشون علم الكلام وقضاياه، لما تثير من خلافات لدى جماعات المسلمين، كما كانت لديهم شواغل هامة تتعلق بجمع الأحاديث النبوية الشريفة وتحقيقها ووضع مناهج البحث في هذا المجال، حتى إنهم وضعوا أرفع وأروع العلوم العقلية، مثل علم أصول الفقه وعلم مصطلح الحديث، والأول هو علم العلوم الاسلامية في مناهج الاستنباط العقلي والثاني هو علم العلوم في التحقيق التاريخي ومناهج التثبت وصواب التحقق من ورود الأحاديث وهما ما ثبتت بهما يقيناً أحكام التشريع الإسلامي على مر العصور .

لذلك فقد تأخر ظهور نظريات أهل السنة في موضوعات الحكم والسياسة عن نظريات غيرهم من الشيعة والخوارج والمعتزلة، ومن هنا نلحظ تأخر الحديث العلمي المنهجي في أمور السياسة والحكم، تأخره عن قضايا الفقه وأصوله العامة، إنما هذا الوضع هو ما مهد الطريق لكي تتشكل أسس الفكر السياسي بحسبانها واحداً من فروع الفقه الشرعي .

وهنا فيما نظن، نجد الدور الذى قام به محمد بن ادريس الشافعي، والإمام الشافعي وضع علم أصول الفقه الذى بيّن مصادر التشريع الإسلامي ورتّبها من حيث الحجية والأهمية، بحسبانها تبدأ بالقرآن والسنة، ثم أورد الإجماع كمصدر للتشريع الإسلامي يستمد قيمته من القرآن والسنة ويعتمد في حجيته عليهما، وأول الاجماع عند الشافعي إجماع الصحابة ثم يرد إجماع المجتهدين في أي عصر بعدهم..

بهذا المصدر " الاجماع " انفتح باب الفقه الاسلامي لموضوع الإمامة والفكر السياسي،

لأن موضوع الإمامة عند أهل السنة يعتمد على هذا المصدر في الأساس، ومن هذا الوقت عظم اهتمام أهل السنة – فيما يبدو لنا – بالبحث الفقهي العلمي المتعلق بالحكم والسياسة.

ومن المهم أيضاً أن صار هذا البحث من فروع علم الفقه ومن موضوعات فصوله، بعد أن كان من فصول علم الكلام، أي أنه صار مبحثاً تشريعياً قانونياً بعد أن كان مبحثاً فكرياً مجرداً من مباحث الفلسفة .

وبهذا أوجد الشافعي – فيما نظن – الأساس الفقهي الذى تقوم عليه بحوث الحكم والسياسة في الفكر الاسلامي، فلم تعد محض استدلال عقلي واستنباط فلسفي كما جرت على أيدى المعتزلة وأشباههم، ولم تعد مجرد بحث وراء الأحاديث أو الاستناد إلى بعضها بغير تحقيق، إنما صارت البحوث تستمد سنادها من واقع حياة أمة المسلمين، وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين، ونظر الفقهاء إلى هذا العهد كنموذج ومثال فتستخرج الأحكام ويستهدى به وبما جرى به العمل خلاله بحسبان إحداثه سوابق جاءت في عهد لصيق بعهد الرسالة المحمدية، مما يسوغ الاستئناس بها والاطمئنان إلى مصداقيتها، فالإجماع فتح الطريق لاعتماد ما يسمى حديثاً بالسوابق التشريعية كمصدر للأحكام الدستورية .

ومن جهة أخرى تبدو لنا ذات أهمية كبيرة جداً، وهى أن اتصال علم السياسة والحكم بعلم الفقه والتشريع، من حيث المصدر الفكري والمنهج الاستنباطي، قد كفل له – كعلم – قدراً طيباً من الاستقلال ومن استلزام درجة عالية من الحجية فيما يجرى اجتهاد فيه من مجالاته وفيما يتطلب من أسانيد لتوثيق ما يجتهد فيه من أحكام . لأن علم الفقه نشأ ونما في شبه استقلال عن الحكومات، وأن وقائع أئمة المذاهب وتاريخهم فيها ما يثبت ما كانوا يتحلون به من الأصالة وروح الاستقلال والورع . وهذا يؤكده ما جرى للأئمة مالك وأبى حنيفة وابن حنبل من الحكام، وما كاد يحدث أيضاً للشافعي، وهو أوضح دليل على هذه

الاستقلالية، كما كانوا خير قدوة لمن جاء بعدهم، مع إدراك أنهم يجتهدون ويعملون في مجال له وجه قداسة لتعلقه بالأحكام الشرعية .

لذلك لم يكن من أهداف هذا المجال لدى كبار الباحثين فيه من الفقهاء، لم يكن من أهدافهم فيما يظهر أن يؤيدوا نظاماً معيناً أو حاكماً معيناً . وإذا كانت سطوة الحكام أو بعضهم في العصور المتأخرة قد عاقت العلماء عن متابعة بحوث السياسة والحكم، فإن هذه السطوة لم تستطع أن تتغلغل في الأسس النظرية ولا في مناهج البحث فيه، فعزف العلماء عن تلك المتابعة، ولكنهم لم يتورطوا في توليد النظريات التبريرية بما يرضى الحاكمين، وبقى لهذا العلم تطلعه النظري للعهْد المثالي للخلفاء الراشدين، وحققت الأحاديث الشريفة التحقيق العلمي الخالص الرصين، ووضعت المناهج العلمية لضبط الصحيح من الأحاديث وإبعاد الأحاديث الموضوعة .

[٣]

تستخدم ألفاظ " الإمامة "، " الخلافة "، " الإمارة " مع فروق بينها، ولكنها تشير جميعها إلى " الدولة " ورئاستها وإدارتها للجماعة السياسية . وقد كثرت التعريفات للإمامة، ولكننا هنا نختار التعريف الذى قال به الماوردي وهى أنها " خلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" . فالإمامة هنا وظيفة تؤدى تحقيقاً لأهداف معينة وتمارس لتحقيقها وأجملها الماوردي في "حراسة الدين وسياسة الدنيا". والجمع بين هذين الأمرين هو ما يكفله تطبيق الشريعة المنزلة التي تشكل المرجعية العامة للحكم .

ونجد ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من الحكومات باعتبار الوظيفة التي تقصد إليها الحكومة :- **الأول** من هذه الأنواع هو ما أسماه " الملك الطبيعي " وهو " حمل الناس على

مقتضى الغرض والشهوة " أي أن يسعى للإستبداد وتحقيق المصالح الفردية .

والثانى من هذه الأنواع هو حمل العامة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار وهذا نوع من الحكومات أقرب إلى ما نسميه اليوم بالحكم العلماني وهو يعتمد على غلبة الدولة وقوتها المادية .

والثالث من هذه الأنواع هو الملك الشرعي " وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا " .

من هذا يتبين أن أسس الحكومة الشرعية تتمثل في نوع الشرعية التي تهيمن على الجماعة، وهى الشرعية التي يناط بالحكومة حراستها في سياسة المجتمع والصدور عنها في أنشطتها، أي أن تكون الشريعة الإسلامية هي ما تصدر عنه التشريعات بها، والشريعة مصدراها الأساسيان هما القرآن والسنة ثم يرد الاجماع الذى يعبر عن الارادة العامة للأمة، ثم يرد القياس وغيره من أدوات الاستنباط العقلي .

ولم يختلف المسلمون في وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية، وأن تكون هي الشريعة المهيمنة على نظم حياتهم وتعاملاتهم وأنشطتهم، ولكن كاد الخلاف أن يتركز حول موضوع " الخلافة " أو " الإمامة "، أهي واجبة أم أن اقامتها تدخل في دائرة المباحات والجوازات من الأمور .

وأن الغالبية الغالبة قالت بالوجوب، ومنهم كل أهل السنة وكل أهل الشيعة بفهم خاص لديهم لمعنى الإمامة ومفاد وجوبها، وكذلك كل المرجئة وغالب المعتزلة وغالب الخوارج، وهذه الغالبية الغالبة عدّت الخلافة من فروض الكفاية لا من فروض العين، وفرض الكفاية كما هو

معلوم لا يتعلق بآحاد الأفراد من الناس فقط ولكنه يتعلق بالأمة كلها، إذ تأثم الأمة إذا لم يتحقق الفرض المفروض .

واستند هؤلاء في وجوبها إلى ما انعقد عليه إجماع الصحابة يوم وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من وجوب إمام يخلف النبي فور الوفاة، وهم ان اختلفوا حول شخص الخليفة أو حول صفاته فلم يختلفوا في أصل نصب الخليفة، كما استندوا إلى ما يحيق بأمة المسلمين من أضرار أن لم تقم فيهم حكومة تحرس دينهم وتسوسهم. ولعل حرب الردة التي أعقبت وفاة الرسول كانت أوضح دليل على لزوم الحكومة لحفظ الدين .

أما القائلون بجواز إقامة الإمام، وأنه أمر إن كان جائزاً فهو غير واجب، فهم بعض المعتزلة وبعض الخوارج، واستند هؤلاء في قولهم إلى أن الواجب هو إعمال حكم الشرع، فإن أمكن إعمال أحكام الشرع دون حكومة لم تجب الحكومة، وهو رأى جد ضعيف، وقد دفع القائلين به إلى قوله ما كانوا يخشونه من فساد الحكم باسم الشرع، وذلك على نحو ما فسر ابن خلدون موقفهم، وهؤلاء القائلون بالجواز أصروا على تنفيذ حكم الشريعة دون أن يبيّنوا كيف تقوم بغير عُصبة الملك وشوكته، وكيف يقوم القانون بغير سلطة . ويظهر من ذلك كله أنه لا خلاف بين الفريقين في وجوب تطبيق القانون الاسلامي كأساس للمرجعية الشرعية للجماعة .

[٤]

ظهر الفكر السياسي وتميز وتبلور على مستوى تخصصي وعلمي متماسك، وذلك بحسبانه فرعاً متميزاً من فروع علم الفقه، وهو فرع يتحدد في تشكيل أجهزة الحكم والدولة ومؤسساتها وأساليب تنظيمها وتوزيع السلطات بينها وتحديد اختصاصاتها ونطاق ولاية من يشغل أياً من وظائفها وشروط توليته وغير ذلك . ظهر كل ذلك في وقت متأخر نسبياً عن

ظهور فروع الفقه الإسلامي الأخرى الخاصة بأحكام العبادات والمعاملات. وتطورت في وقت متأخر نسبياً بما سمى " بالأحكام السلطانية " على أيدى أمثال أبى الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هجرية، وأبى يعلى الفّراء المتوفى سنة ٤٥٨ هجرية، ثم كتاب الغياثي لأبى المعالى الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية .

ونحن نقول أنه ظهر متأخراً بالنسبة لجمهور أئمة الفقه الاسلامي كأبي حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هجرية، ومالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هجرية، ومحمد ابن ادريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هجرية واحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هجرية . ولكننا لا نملك إلا أن نقارن بين أعمال هؤلاء الفقهاء وعلماء الفكر السياسي العظام الذين ظهروا وبلوروا أعمالهم في القرن الخامس الهجري الذى يقابل القرن الحادي عشر الميلادي، نقارن بين سبق هؤلاء وبين ما كان عليه الفكر السياسي في أوروبا وما كانت عليه دول وحكومات تلك القارة في ذات القرن الحادي عشر الميلادي في عز العصور الوسطى المظلمة التي يسميها الأوروبيون أنفسهم بالعصور المظلمة، فلم تكن ثمة قوميات ولا جماعات سياسية متبلورة ولا دول مؤسسة ولا فكر حديث، وذلك مما لا مجال لبحثه فيما نحن فيه من مقام .

وتقوم فكرة الحكم في هذه الكتابات الآخذة من الفقه الاسلامي، تقوم في الأساس على مبدأ " الاختيار " للحاكم و " الاتفاق " عليه أي على قاعدة رضاء الجماعة المحكومة به . وعلى هذا جرى غالب الفقهاء في بحوثهم، ولكن ثمة من يقول بأن أساس الفكرة هو " العهد بالولاية " أي تعيين الامام الحاضر لمن يخلفه من بعده والنص على من يتولى الامامة من بعد، ولكن الأمر يكاد يكون قد آل إلى الالتقاء العملي على فكرة الاختيار، بدليل أن من كان يعهد إليه بالإمامة كانت تجرى له البيعة ليتولى الامامة بها ويكتسب الشرعية، وهذا يفيد أن فكرة العهد إنما ينحصر مؤداها الشرعي والقانوني في أمر"الترشح" للإمامة، فلا تتم الشرعية

للإمام للتولي إلا بالاختيار.

وتظهر في الكتابات السياسية أن الحكم هو اتفاق بين طرفين، أولهما الأمة التي هي صاحبة الرئاسة العامة، وثانيهما من تختاره للحكم وترضاه، وقد عبر الفقهاء عن ذلك أحياناً بأنها " عقد " قائلين " بعقد الإمامة " . والعقد بمدلوله الفقهي العام هو ما يقوم بين طرفين بموجب التقاء ارادتين حرتين من جانبين، والأصل فيه أن ينشئ التزامات متبادلة بين طرفيه .

والماوردي مثلاً يضع واجبات الإمام فى حفظ الدين وتنفيذ الأحكام وحماية البيعة وإقامة الحدود وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام وجباية الفئ وتقدير العطايا واستكناه الأمناء وتقليد النصحاء ومشارفة الأمور بنفسه. أي أنها تتعلق بواجبات الدولة بمفاهيمنا السائدة الآن، وهى حماية أمن الجماعة السياسية من مخاطر الخارج عليها وحفظ موازين العلاقات الاجتماعية بين الجماعات الفرعية لدى الجماعة المحكومة وإدارة شئون الجماعة وحفظ أمنها وأمن أفرادها .

وهذا ما عبر عنه الجويني بأنها ولاية عامة، ونحن نعرف من رجال القانون والفقه أن " الولاية " هي القدرة على إنفاذ القول على الغير، فإن كان ذلك الانفاذ على فرد معين أو شأن محدد بذاته فهي تكون ولاية خاصة كولاية الأب على ابنه أو القيم على ناقص الأهلية . وأن هذا الإنفاذ للقول على غيرٍ محدد ولا معين بذاته فهي تكون ولاية عامة كشأن سلطات الدولة .

والفقهاء يتكلمون عن العقد بالإمامة، فيرسمون الشروط لمن يتولى كل نوع من أنواع الولايات العامة من الإمام إلى من دونه، ويضعون من الشروط ما يتناسب مع نوع الولاية التي يشيرون إليها وحسب متطلبات القيام بمهامها، من الإمام إلى الوزير المفوض إلى الوزير المنفذ إلى القاضي إلى المحتسب إلى غيرهم، كما نحدد نحن فى قوانيننا الآن شروط من يتولى كل

وظيفة حسبما يناسب العمل فيها . ثم يتكلمون عن الجماعة التي تختار الإمام وأهل الحل والعقد مما نعبر عنه اليوم بتعبير جماعة الناخبين أو " النخب " أو الرأي العام .

وهم يجتهدون في وضع الشروط حسبما يمكن أن يجتمع لهذه النخب في ظروف مجتمعات العصر الذى يحيون فيه والذى تحكمه القدرات المادية على الاتصال وعلى الاحصاء وعلى الجمع والتبين .

وهذا ما أدى بالإمام الجويني أن يضع تعريفاً عاماً بلغ شأواً بعيداً فى الاحاطة السياسية، فقال ما نصه " الوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة بالشوكة والعدد والعُدد واعتضدت وتأيدت بالمنة واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء تثبت الأمة وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر " .

والماوردي وأبى يعلى يسميان النخب المختارة للإمام بأهل الحل والعقد، وليس لتكوينهم شكل تنظيمي خاص لما ذكرناه آنفاً من الصعوبات الجمة التي تكتنف الحصر والضبط مع التنظيم لعملية الاختيار بالتوقيتات المناسبة في ظروف ما قبل العصر الحديث . إنما شرطوا العدالة والعلم، والبعض شرط أن يكونوا من العلماء والرؤساء، والبعض اكتفى بمن تيسر منهم، والبعض أوجب جمهوراً منهم .

وللأمام الغزالي رأى هام يقرره كمبدأ، إذ يقول بأنه عند الاختلاف يجب الترجيح بالكثرة، لأن الكثرة عنده في الأتباع والأشياع أقوى مسلك من مسالك الترجيح، وقد نقل عنه السيد رشيد رضا إن الأمام يكون ممن إنعقدت له البيعة من الأكثر، وأن مبدأ الترجيح بالأكثرية هو ذاته مبدأ الأغلبية الذى تقوم به التنظيمات الحديثة فى وقتنا الحاضر، سواء في اختيار الولاة أو في الترجيح بين الآراء لاختيار أحدها

وتبقى فكرة " النيابة " هي الفكرة المسيطرة في تبين أصل شرعية من يتولى الأمور إماماً أو خليفة، يقول الجويني " معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونه في محل التآخي والتحري " وذلك من أهل الحل والعقد، كما يذكر ابن تيمية في السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية " أن الولاية أمانة .

لو قيلت هذه المبادئ السياسية في الفكر الغربي في القرن الحادي عشر الميلادي لتباهى بها على العالمين أبد الدهر، وقد تباهى بها على العالمين عندما قالها مفكروه فى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر .

أن فكرة نيابة الحاكم عن الشعب موجودة في أصول الفكر السياسي الاسلامي، وفكرة أن الحاكم مسئول بموجب هذه النيابة فكرة قائمة، وكذلك فكرة أن الحاكم يختاره المحكومون من نخب سياسية أو جماعات ذات شوكة موجودة، وأن تولى الحكم هو عقد بين الحاكم والمحكوم فكرة موجودة، وأن معايير الشوكة وأوضحها عن اختيار الحاكم هو الكثرة، هذه الفكرة موجودة أيضاً، وهذه الفكر الثلاث هي من الأسس الأساسية في الفكر السياسي الحديث .

[٥]

أن أول حاكم لأول دولة ذات مرجعية فكرية إسلامية، أن أول حاكم لها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أبا بكر الصديق، وأن أول كلمة قالها للناس عند بدء تولية الخلافة هي " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله " . وهو بهذا القول الأول حدد سلطة الحاكم المقيدة بالتشريع، وأن التشريع ليس من صنع الحاكم ولا من صلاحيات ولايته على الناس، وأن الحاكم إزاء هذا التشريع لا يملك أكثر مما يملك أي فرد آخر من أفراد الأمة الموجه إليها هذا الخطاب .

أنه يقر في معرض بيان صلاحياته أن ليست له سلطة التشريع لهذه الأمة التي يحكمها،

وهذا التشريع المشار إليه الصادر عن القرآن الكريم والمبين من رسول الله، هذا التشريع يعتبر الناس جميعاً وفيهم الحكام سواسية كأسنان المشط، لأنهم كلهم عباد محكومون بذات التشريع.

إن عبارة أبي بكر لم ترد كحديث عابر أو كلمة قيلت عفو الخاطر، ولكنها كانت ذات حجية ودلالة تتعلق بسلطات الحاكم في دولة الإسلام التي تقف دون التشريع الذى يحكم الجماعة التي يتولى شئونها، وهذا ما جرى به العمل فعلاً على مدى القرون التالية في الدولة الاسلامية، لأن التشريع الذى يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم والذى ينظم العلاقات بين الناس جميعاً مع بعضهم البعض في تعاملاتهم وشئونهم الاجتماعية والاقتصادية وأحوالهم الشخصية، هذا التشريع على مدى تلك القرون التالية وحتى عرفت مجتمعاتنا النظم الغربية في القرن التاسع عشر لم يكن يضعه الحاكم، إنما كان يستقى من أحكام القرآن والسنة وتولد منه الأحكام بالاجتهاد من قبل الفقهاء . وإن الفقه والفقهاء لم يكونوا في غالب تلك الحقب هيئة تنشئها الدولة ولا مؤسسة ينظمها الحاكم، إنما هي تتشكل في سياق الحياة الثقافية العامة في المساجد وحلقات الدرس والإفتاء بنشاط أهلي في الأساس، وقد سبقت الاشارة إلى أن هذا النمط من التشكيل قام مستقلاً عن الحاكم أو شبه مستقل عنه في فترة تأسيسه الأولى بواسطة شيوخ المذاهب وكبار الفقهاء الآخذين عنهم، ولم تقم هيئة ينشئها الحاكم تحتكر سلطة اقرار الاجتهادات الفقهية التي تحكم معاملات الناس وأنشطتهم لأنه لا توجد هيئة يعرفها الاسلام يمكن أن تصدر القرارات بإسم الدين محتكرة للاجتهاد في شأنه . وهذا قائم في فقه السنة على وجه العموم .

ويؤكد ذلك أن كتب الأحكام السلطانية المشار إليها فيما سبق، عندما تكلمت عن صلاحيات الأمام أوردت الكثير من السلطات الخاصة بحفظ أمن الجماعة في الداخل ومن أخطار الخارج وحمايتها وإدارة شئون الجماعات المرعية، وكل هذه السلطات مما يعتبر في التعبيرات السياسية الحديثة مما يدخل في اختصاص السلطة التنفيذية. ولا نجد في هذه

الأحكام السلطانية أية اشارة لسلطة تشريع في الجماعة ولا ذكرت أي ولاية لهيئة أو جهة أو امام أو ولى بتعليق بشئون التشريع .

لذلك يمكن القول بأن سلطة التشريع في الدولة الإسلامية كانت منفصلة عن السلطة التنفيذية، ولم تكن منوطة في أصل تنظيم الدولة بمن يتولى سلطة التنفيذ وهو الإمام .

[٦]

إذا استقل التشريع في مصدره وفى تطوره وتجدده عن الإمام بحسبان أن الإمام هو رأس سلطة التنفيذ المالك للقوة المادية من سلاح وأموال وأجهزة تنظيم وأخبار وتنفيذ، فإن هذا الاستقلال التشريعي ينعكس على القضاة والقضاء استقلالاً وتميزاً عن السلطة التنفيذية، حتى إن كان الإمام (التقليدي) هو من ولاه القضاء وحتى رغم أن السلطة التنفيذية هي من يؤدى إليه راتبه من أموال الدولة، ونحن نعرف أن التبعية لا تتحقق في كمالها بمحض أن يعين شخص شخصاً آخر، إنما هي تتحقق بكمالها بأن يعمل التابع تحت الإدارة والإشراف للمتبوع .

وأن استقلال التشريع عن سلطة التنفيذ تعنى أن القاضي لا يحكم ولا يصدر قراراته الملزمة للأفراد أو للحاكم ولا ينظر في شأن يعرض عليه، لا يفعل شأناً من ذلك تحت إمرة الحاكم وبموجب قراراته وأوامره أو بموجب رقابته، بل أن الأصل أن الحاكم ملزم بتنفيذ ما يأمر به القاضي، لأنه في قضائه يصدر عن التشريع الذى يخضع له الحاكم . وهذا كله حسب الأصل النظري وحسب ما يفترض أن يكون عليه الحال.

ونحن نعرف أن النظم السياسية الحديثة تؤكد على استقلال القضاء عن سلطة التنفيذ، وهو ما تقرره الدساتير الحديثة ونظم الحكم في عصرنا الحاضر. ولكن السؤال يثور من الوجهة السياسية عن المورد الفعلي لهذا الاستقلال، لأنه في النظر السياسي والواقعي لا استقلال بدون قوة حافظة له ومانعة من دونه، وهو لا يتحقق بمحض الاعتراف به والاقرار . ولكنه يحتاج إلى

قوة تكفل له التحقق الواقعي . وأن ما يكفل استقلال السلطة التنفيذية في الواقع الفعلي هو امتلاكها تنظيماً هرمياً تتجمع به المعلومات اللازمة لديها لاتخاذ القرارات، مع احتكارها حيازة السلاح والمال العام الذى تضمن بها نفاذ قراراتها . وما يضمن استقلال السلطة التشريعية هو جمهور الرأي العام الذى تتولد عنه شخوص هذه السلطة في اختيارها لأعضائها وقدرتهم التنظيمية والشعبية الأهلية على الاحتجاج والعمل الأهلي التجمعي والحركي للتعبير عن شئونها مع القدرة عند اللزوم على عصيان السلطة التنفيذية حالة تطور الموقف الاحتجاجي .

والقاضي في النظم الحديثة لا يملك أياً من هذه الوسائل كمصادر للقوة الاجتماعية، ولكن قوته ترد من هذا التعادل والتوازي الذى يقوم بين قوتي السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية بافتراض أن كلا منها مستقل عن الأخرى، والتشريع بغير القدرة على التنفيذ لا أثر واقعى له، والتنفيذ بغير التشريع وخارج اطاره يعتبر عدواناً محضاً، ومن يحوز القوة المادية من مال وسلاح لا يمسك بزمام الشرعية في إعمالها، ومن يملك الاطار المرجعي الشرعي لا يحوز إمكانية مادية للتحقق الفعلي بنفسه، والقاضي هو حلقة الوصل بين هذين الأمرين، وعند الخلاف والنزاع تلتقى عنده قدرة التنفيذ مع الشرعية، فالقاضي قوى بهذا التعادل المستفاد من استقلال الشرعية مصدراً وهيئة تقرير لها عن سلطة التنفيذ المالكة لوسائل القهر المادي والاجبار القسري .

ومن هنا تجئ استقلالية القاضي في التنظيم الاسلامي للحقوق والواجبات الاجتماعية، وهى استقلالية من حيث المبدأ النظري تفوق استقلالية القاضي في النظم الوضعية، لأن استقلالية التشريع ترد لديه عن مصدر سماوي لا يملك الحاكم له تعديلاً، ومهما استطاع الحاكم أن يحيط بنفوذه المفسرين والعلماء وهيئاتهم التي تمارس التفسير للنصوص والتخريج عليها لحل المسائل المستحدثة،، فإن القاضي تبقى له القدرة على أن يجتهد في التفسير بعلمه وفقهه وأن يتصل مباشرة بالنصوص الثابتة اليقينية، وذلك ليقضى بالصواب والخطأ وبالأحقية

والبطلان على ما يعرض عليه من تصرفات الناس عند المنازعة. والأصل في التصور الفقهي الاسلامي هو قدرة القاضي على الاجتهاد إذا لم يجد في كتاب الله عز وجل ولا في سنة نبيه عليه السلام حكماً في المسألة المعروضة .

وقد أقر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ ابن جبل لما ولّاه قضاء اليمن أن يقضى فيما يعرض عليه من مسائل بكتاب الله سبحانه فإن لم يجد فبسنة رسوله فإن لم يجد " اجتهد رأيي "، فسلطة القاضي المستقلة عن الإمام في الإسلام أوسع كثيراً من سلطة القاضي في النظم الوضعية الحديثة . لأنه لا يوجد في النظام الاسلامي سلطة تقدر على أن تعدل من أسس النصوص التي يفرع إليها التفاريع عند اجتهاده لحل ما يعرض عليه من مسائل .

لذلك فنحن هنا أيضاً نلحظ أن أسس التنظيم السياسي في الفكر الاسلامي النظري تؤكد على استقلالية السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية وعن ولاية الأئمة الحكام، كشأن استقلال السلطة التشريعية، ونحن هنا أيضاً لسنا في حاجة إلى تجديد في الفكر السياسي الاسلامي بقدر ما نحن بحاجة إلى بعث هذا الفكر، وإسناد فكرة استقلالية السلطات عن الحكم التنفيذي إلى المرجعية الفكرية الإسلامية، لأن هذه الاستقلالية قائمة كأصل نظري وكيان تاريخي .

* * *

[٧]

ما أريد أن أذكره هنا مما أخال أنه يحتاج إلى تجديد عن نظر الأقدمين في الفكر السياسي، إنما يتعلق بثلاثة أمور تلح على التفكير، وهى أمور تناولها المجددون في هذا الفكر على مدى القرن العشرين وأسهموا فيها وفى غيرها بمساهمات نعرفها جميعاً. وحركة التجديد في الفكر الإسلامي السياسي الاجتماعي تسير بجدية منذ بداية هذا القرن العشرين، وقد كانت بطيئة في النصف الأول منه بسبب انشغال الفكر الاسلامي برد الهجمة التغريبية على أصوله وثوابته،

والتي كانت وفدت إلى بلادنا مع التغلغل الاوروبي الاستعماري في ذلك الوقت ومن نهايات القرن السابق عليه، فكان المحافظون من رجال الفكر الاسلامي يشكلون قوة محافظة على هذا الفكر يقاومون بها الفكر الوافد الذى يريد أن يخلع جذور فكرنا الموروث، وأن التركيز على رد هجمة الوافد والدفاع عن أصول المعتقد الاسلامي قد أعاقت حركة التجديد زمناً .

ولكننا بعد ذلك أمكن أن تندمج حركتا التجديد والمحافظة في وعاء فكرى واحد وفى نسق مؤتلف، فوجد التيار الواحد الذى يدافع عن الأصول بثبات ويجدد في ذات الوقت حسب ما تستدعمه الاستجابة لأوضاع الحياة المتغيرة . ونشير في ذلك إلى إعمال الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وأمثالهما، التي تلاحمت فيها حركتا الصمود والتجديد معاً، وتقوت الحركة التجديدية بعناصر من رؤى الثقافة الغربية المتخصصين، اللذين درسوا الفكر الاسلامي وكشفوا ما به من كنوز ومناهج تجديدية في فقه الشريعة، مثل بحوث الدكتور عبدالرازق السنهوري في القانون الخاص وبحوث الدكتور عبدالحميد متولى في القانون الدستوري العام وبحوث الدكتور/عوض محمد عوض في القانون الجنائي.

هذه الأمور الثلاثة التي أريد أن أتعامل معها فى هذه الأوراق، يتعلق أولها بمفهوم الجماعة السياسية، ويتعلق ثانيها بمفهوم الولاية العامة وأهلية ممارستها، ويتعلق ثالثها بأساليب تطبيق فقه الشريعة الإسلامية وإحلاله محل ما يجرى تطبيقه من نظم قانونية وضعية .

أما عن المسألة الأولى، فإن الجماعة السياسية في تصوري الذى أقصده في هذه الأوراق، هي مجموعة من البشر يجمعها شعور بانتماء مشترك وفقاً لما يتوافر فيها من وصف اجتماعي يصدق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات البشرية الأخرى، وتقوم إدارة واحدة لتدبير شئونهم المشتركة بالنسبة لغيرهم من المجموعات وبالنسبة لشئونهم الاجتماعية والمدنية الذاتية، بمعنى أنها جماعة تقوم عليها دولة واحدة لرعاية شئونها .

فثمة عنصر واقعى هو الوصف الموضوعي المشترك، وثمة عنصر ثقافي عام بها هو الشعور

بالانتماء لدى الجماعة بموجب هذا الوصف المشترك، وثمة عنصر مؤسسيّ هو قيام إدارة لهذه الجماعة بموجب هذه المشاركة .

وقد عرف التاريخ هذه الجماعات التي قامت على أي منها إدارة واحدة، من خلال علاقة النسب الذى أوجد الوصف القبلي والعشائري، ومن خلال العلاقة العقيدية التي أوجدت الوصف الديني الذى قامت عليه دول، ومن خلال العلاقة اللغوية التي أوجدت ما نسميه الآن بالجماعات القومية. وأن أياً من هذه الأوصاف لا يفيد قيام الشعور الجمعي بين ناسه الا فى اطار اتصال جغرافي يمكن من المعايشة والتعامل المستمر، وكذلك من خلال الصيرورة التاريخية التي تمتد عبر أجيال أو عمق عقيدي يولد الشعور الجمعي العميق بوحدة المصير على مدى المستقبل الممتد. وأن المواطن أو الرعية هو المشمول بصفة الجماعة السياسية التي قامت على أساسها الدولة .

وقد نشأت أول دولة في الاسلام في عهد رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام فى المدينة المنورة، وحفظ لنا التراث الديني والتاريخي الصحيفة التي قامت الجماعة السياسية على أساسها في أول العهد بالإسلام، وضمت قبائل متعددة من العرب وضمت مهاجرين من مكة وأنصاراً من أهل يثرب (المدينة) كما ضمت يهوداً كانوا بالمدينة، ورسمت الصحيفة علاقات المواطنة بينهم جميعاً .

بدأت الصحيفة باسم الله الرحمن الرحيم " هذا كتاب من محمد صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين المسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس " فهي تشمل مع المؤمنين المسلمين من تبعهم " فلحق بهم وجاهد معهم "، ثم ذكرت القبائل كل منها يتعاقل بنوها مع الفداء والقسط، وأن المؤمنين " على من بغى منهم وابتغى وسعيه ظلم أو أثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن بعضهم موالى بعض دون الناس "، " وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم "

وهم يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

ومن ثم فهي جماعة سياسية نشأت بجامع الإيمان والإسلام من العديد من الجماعات القبلية السابقة، وقامت على أساس ديني عقيدي، و ضمت اليهود غير المسلمين ممن كانوا مع المسلمين بموجب وصف المواطنة حسبما أسموا بقبائلهم، وأن من ينظر في الأوضاع السياسية في هذه الفترة يدرك كم قامت هذه الجماعة السياسية بموجب ما توافر من أوضاع سياسية وتاريخية أحاطت بالأمر، وهى ترشدنا في ذلك إلى أن الجماعات السياسية إنما تظهر بموجب تفاعلات لعناصر الواقع التاريخي الذى تظهر فيه .

[٨]

والحاصل أن الفقهاء الأول للفكر السياسي الإسلامي نظروا إلى الأمة – أي الجماعة السياسية – بحسبانها واجب حتمي، وقد بلور ابن تيمية هذا المعنى فى كتابه عن السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية، إذ قال " ولاية الأمر من أعظم واجبات الدين، بل لا تمام للدين وللدنيا إلا بها، فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، تعاوناً وتناصراً ويتعاونون على جلب المنفعة ويتناصرون لدفع المضرة، إذ الواحد منهم لا يقدر على جلب جميع منافعه ودفع جميع مضاره " ثم قال " لابد عند الاجتماع من رأس " وذكر أن ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان .

ومن قبل ذلك تكلم الماوردي في الأحكام السلطانية عن وجوب الإمامة، وأكد المعنى ذاته أبو يعلى في أحكامه السلطانية أيضاً. والوجوب هنا وجوب ضرورة وحياة من وجهين، وجه أن تقوم الجماعة من الناس بوصفها تشكيلاً واحداً، والثاني أن يقوم لها نظام يدير شئونها وهو ما عبر عنه ابن تيمية " بالرأس " .

أقول، هذه الضرورة التي تحتم علينا السعي لتشكيل الجماعة وأن يكون لها رأس، فهي

أيضاً توجب علينا – لكونها ضرورة – النظر في ملاءمات تحققها حسب الإمكانات التي يتيحها الواقع المعين، في اضطراباته وصراعاته وتغيراته، ونحن نعرف أنه أن كان ثمة واجب، فإن ما لا يتم الواجب الا به يكون واجباً فتحاً للذرائع، وهذا ما يفرضه الواقع المعين في كل حين من أحيان التاريخ، وفى كل ظرف اجتماعي وجغرافي وسياسي، والضرورة تضعنا أمام الامكانيات المتاحة بحدودها وضوابطها الواقعية في كل حين، بمعنى أنه لابد أن تقوم الجماعة السياسية في كل مرحلة تاريخية وفى اطار الممكنات الواقعية حسماً تتيحه الأوضاع المحيطة المتغيرة .

وقد عرف التاريخ الصراعات السياسية عبر القرون، وموجات من التغيرات والتبدلات فى نشأة الدول وبقائها وحدودها وما يجمع بينها وما يفرق، والناس تجاهد وتناضل وتصارع حسب الممكنات المتاحة ، ثم يكون ما يكون مما لم يكن منه بد في كل من مراحل الحياة والتاريخ المتغيرة، ومن ثم يتعين أن نفهم " الوجوب " الذى يذكره الفقهاء بحق في هذا المجال، بحسبانه السعي سعياً لازماً بقدر الامكان وبقدر الجهد والطاقة لكى يتحقق منه أمضى ما يمكن في اطار الممكنات المتاحة في كل حين، وفى هذا الاطار المتاح حسب الجهد والطاقة تنسبغ الشرعية في تكوين الجماعة على المتحقق منها .

ونحن نعرف أنه أن كانت الأمة الاسلامية إتسمت بالوحدة لدولة واحدة وجماعة سياسية واحدة في الصدر الأول للإسلام، فقد بدأ التعدد من بعد العهد الأموي بظهور الحكم العباسي في الشرق وظهور الحكم الأموي فى الأندلس. كما عرف التعدد المتعاصر فى عهد العباسيين وحكم الفاطميين في مصر والمغرب، وعرفت الخلافة العباسية تعدداً في الاجتماع بداخلها بسبب ضعف الخلفاء في مركز الخلافة وظهور حكومات شبه مستقلة عنهم من بوَّيهين وطولونيين وأيوبيين ومماليك وغيرهم . كما ظهر من بعد تعاصراً وتعدداً بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية ودولة المماليك . كل ذلك كان يجرى مع تعدد صوره وأنماط علاقاته في اطار الهيمنة الثقافية والعقيدية للإسلام كمرجعية لكل هذه الدول والشعوب

والجماعات .

[٩]

أحاول أن أوضح هنا أن ما ذكره الفقهاء المسلمون القدامى عن وجوب وحدة الحكم للجماعة الإسلامية السياسية، هو أمر يحتاج إلى بيان حسب مقصده فيما أتصور . لقد نظروا إلى مسلمي الصدر الأول للإسلام وهم جماعة سياسية واحدة، ترفض الانشقاق بين عناصرها الجمعية من مهاجرين وأنصار أو غيرهم، وتتمسك بوحدة الإمرة، وبخاصة في يوم الثقيفة . وهم بحق رأوا في تعدد الأئمة فتنة وانقساماً للجماعة وهى في دور النشوء والتكوين والسعي لنشر الإسلام في العالمين وقد حُق لهم أن يفكروا هكذا، لأن وحدة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت الأول لم تكن ضرورية فحسب باعتبارها من لوازم انتشار الدعوة، والدعوة فكرة وثقافة والفكرة تحتاج إلى تنظيم جماعي لكى تتحول إلى واقع ملموس بين الناس، ولكنها كانت ممكنة أيضاً في نطاق جيل صحابة رسول الله الأول ثم تابعيهم ممن حملوا عبء نشر الدعوة . ولم يكن الإسلام قد انتشر واتسعت رقعة معتنقيه على النحو الواسع الذى جرى فيما بعد من حدود الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً ونعمت بروابطه شعوب ذات أصول بيئية وثقافات سابقة وأوضاع تاريخية متباينة .

والأمر الثاني الذى أوجب على فقهاء السلف القول بوجوب وحدة الحكم، أنهم كانوا يتكلمون عن حظر تعدد الخلافة في الجماعة السياسية الواحدة، لأنه لا يتصور أن يكون للجماعة السياسية الواحدة إمامان أو دولتان أو أكثر، ولا يتصور تعدد الحكومات لشعب واحد، وهذا التصور الذى صدروا عنه هو تصور صحيح فيستحيل على الفكر القانوني أن يقبله، شرعياً كان هذا الفكر أو وضعياً علمانياً .

وفى ذلك يقول الماوردي " إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتها، لأنه

لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وان شذ قوم فجوزوه " ويتعين الوقوف عند إشارته بأن البعض أجاز ذلك وأسماه شذوذاً، ولكنه أفاد بوجود هذا الرأي بين القوم وقتها، ولم يقدم بياناً به ليدحضه .

ويلحظ أنه عندما انتهت الخلافة بإنهائها من الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى في أوائل القرن العشرين، عرض السيد محمد رشيد رضا في كتابه " الخلافة أو الامامة العظمى " لهذا الأمر، وذكر أن تعدد الحكومات يثير الفتن والنزاع على السلطة، ولكنه أعقب ذلك بذكر آراء في الفقه الاسلامي الحديث تجيز التعدد، وذكر قول القائل " لا يجوز العقد لإمامين فُ صقع متضايق الأقطار أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد " وذكر قول القائل " التعدد للضرورة أقوى من قول الجمهور بإمامة المتغلب للضرورة "، ثم نقل قولاً عن السيد صديق حسن خان أنه بعد " انتشار الإسلام وإتساع رفعته وتباعد أطرافه " فقد صارت الولاية إلى إمام أو سلطان فى كل منها " ، " ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة على أهل القطر الذى تنفذ فيه أوامره ونواهيه " وذكر أن أهل الصين لا يعرفون من يتولى حكم المغرب، وأسمى رشيد رضا هذا القول بأنه اجتهاد وجيه، ثم انتهى إلى عدم الجواز الا للضرورة بشرط ثبوتها .

وكذلك ذكر الشيخ مصطفى صبري شيخ الاسلام الأخير في الدولة العثمانية الذى انتقل للإقامة بمصر بعد إلغاء الخلافة، وذكر في كتابه عن الخلافة أن القول بعدم التعدد للأئمة إنما يصدر عن خشية أن تنهار قوى الحكومات الإسلامية، فإذا جاز ذلك بحكم الضرورة لبعد الشُقة فلا مانع من التعدد . وقد ابتكر الدكتور عبدالرازق السنهوري في كتابه بالفرنسية (رسالة دكتوراه سنة ١٩٢٦) عن الخلافة، ابتكر حلاً جديداً يجمع بين التعدد والوحدة في ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة عصبة الأمم، اقترح إنشاء عصبة أمم اسلامية تجمع المسلمين للنظر في الصالح العام المشترك .

ومن ثم فإنه في صدد النظر إلى الجماعة السياسية في الإسلام، ينبغي في ظني إدخال

كل هذه الظروف والنظر في أمر الوجوب في اطار تقدير الواقع وممكناته ومستجداته وأساليبه، بحسبان أن "الممكن" له وجوه إعمال ومجالات ودرجات وثوق وأساليب تشكل، كلٌ بحسب ما يتهيأ له، ومن هذه الوجوه إدخال عوامل مثل اللغة المشتركة والأوضاع الجغرافية المتيحة أو المعرقلة والتعايش التاريخي و الامتزاج الحضاري . وكل ذلك مصداق قول الإمام الجويني في الغياثي " أن نصب الإمام عند الامكان واجب " فبلغ بعبارته المنضبطة شأواً بعيداً من ربط الوجوب بمراعاة وجوه الامكان وضوابطه وأن الوجوب يوجب علينا البحث في الامكان وتفتيق أساليب إعماله.

ويبقى الجامع الرئيسي لكل ذلك هو أن تكون المرجعية الاسلامية هي أساس المصدرية للتشريع ولنظم الحياة وللثقافة الشاملة الجامعة، وهذا ما كان يؤكد عليه الشيخ محمد الغزالي عندما تكلم عن القومية العربية فذكر أن العبرة هي تطبيق الشريعة الاسلامية، وهو ما نراه ونستمده من كتابات الشيخ يوسف القرضاوي في هذا الشأن .

[١٠]

المسألة الثانية التي أحاول عرضها تتعلق بالولاية . والولاية في الفقه هي إنفاذ القول على الغير، بخلاف الأهلية التي هي إنفاذ القول على النفس، والولاية أن كانت على محدد ومعين فهي ولاية خاصة كولاية الوالد على صغيره أو ولاية الوصي على الموصي عليه، وإن كانت الولاية إنفاذاً للقول على غير محدد ولا معين فهي ولاية عامة كولاية الحاكم على المحكومين وولاية الإمام، ويمكن أن تكون الولاية العامة مخصصة بفرع من فروع الولايات العامة كحاكم إقليم أو محتسب .

ويذكر الإمام الجويني في الغياثي أن الإمامة " ليست من قواعد العقائد بل هي ولاية

تامة " ويقول " معظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة (يقصد العامة المخصصة) مظنونه في محل التآخي والتحري " رغم أن أصل قيام الإمامة يستند إلى الاجماع، فإذا كان نصب الوالي واجب عند الامكان، فليس من نصوص آمره تتعلق بأسلوب تنظيم الولاية . ومع نصب الإمام يكون له من السلطات ما أورده الماوردي مما سبقت الاشارة إليه في هذه الورقة، ومما يعتبر بالمصطلح السياسي الحديث أنه اجماع السلطة التنفيذية .

وحسبما يذكر فقه الأحكام السلطانية، فإن الإمام بعد البيعة تكون ولايته عامة فى كل صلاحياته وما اختص به من سلطات وعلى كل شئون الجماعة، وله أن يمارسها بنفسه، وله أن يفوض من دونه ولاية عامة في أعمال مخصصة أو ولاية مخصصة بنوع سلطة محددة في أعمال عامة، بمعنى أن يفوض من دونه حسب نوع الاختصاص الوظيفي بالأعمال أو حسب الاقليم، كما له أن يفوض وزيراً ينيبه عنه فى سلطاته جميعها ويسمى وزير التفويض، وله أن يعين وزير تنفيذ يبلغه ما يلزم من أخبار وآراء وينفذ عنه ما يصدره الإمام من أوامر ويشارك معه بالرأي . ثم هناك القضاة يعينهم الامام أو يعين كبيرهم، وهناك أعمال الحسبة وغيرها .

كل هذه السلطات ترد في فقه الأحكام السلطانية سلطات فردية للإمام أو لمن دونه، بمعنى أن شخصاً يكون هو المولىّ وهو الملتزم بالقيام بما عهد إليه، وإرادته فى إعمالها إرادة فردية تصدر عنه بشخصه الآدمي، ولأى منهم في إطار ولايته أن يفرض الشروط على من دونه ممن يعهد إليهم ببعض مهامه ما دام مرخصاً له ممن عينه أو ينيب عنه غيره، ولأى منهم أن يعهد بأية مهمة لا إلى فرد واحد بل إلى أفراد يشتركون معاً في نوع ولاية معينة، ولكن يبقى كل ذلك في اطار أعمال أشخاص طبيعيين بذواتهم الفردية .

والحاصل أن نظام الفقه الإسلامي لم يعرف مفهوم الشخصية الاعتبارية المنفصلة في

نظام الحقوق والواجبات والالتزامات عن الذوات القانونية للمساهمين فيها أو العاملين عليها، وارتبطت الشخصية القانونية في الفقه الإسلامي بالإنسان واقتصرت عليه ولم تتجاوزه، وارتبطت الشخصية القانونية بما يشمل العبادات والمعاملات معاً ولذلك لم تتجرد عن الانسان ولم يمكن تصور أن تتمثل في مفهوم مستقل عن الانسان ومتجرد عنه .

عرف الفقه الإسلامي مشاركات اقتصادية وشركات بين الأشخاص، بغير أن يكون لها شخصية معنوية، كما عرف الشيوع في الملكية والحقوق، وذلك كله دون أن يعترف بأن ثمة ذمة مالية اعتبارية مستقلة عن الآدميين في تلقى الحقوق والالتزام بالالتزامات .

ولكن الفقه الإسلامي اقترب من إدراك هذه الشخصية الاعتبارية ذات الذمة المالية المستقلة وذات الارادة المستقلة في التقرير والالتزام، اقترب من ذلك في صور ثلاث، وهى الوقف بحسبانه رصد مال لا على ملك أحد من الناس والتصدق بريعه لجهة من جهات البر . كما عرف المسجد وهو كذلك ليس على ملك أحد من البشر وتقام فيه الصلوات وله حوزه تقيم بمال وله حقوق والتزامات كشأن الوقف، كما عرف بيت المال بما يدخله من فئ وصدقات وزكاة وغنائم، تدخل فيه هذه الأموال ثم تصرف في مصارفها الشرعية .

ومن هنا اقترب الفقه الإسلامي منذ البداية من مفهوم الشخصية الاعتبارية، بالنسبة للمال المخصص للمنفعة العامة، ونحن نلحظ مثلاً أن ابن تيمية في السياسة الشرعية يقول "حقوق الله اسم جامع لكل ما فيه منفعة عامة لا تختص بمعين، أو دفع مضرة عامة بما يتعلق بالدين أو بالدنيا " وهذا الأمر يقترب من مفهوم الشخصية الاعتبارية من حيث إدارة المال العام وصرفه ومن حيث الذمة المالية التي تقبل المال وتخرجه .

كما أن أبا يعلى الفرّاء في الأحكام السلطانية عندما يتكلم عن سلطة الإمام في

تعيين وزير التفويض الذى يفوضه في سلطاته، ذكر أن التفويض يكون بالولاية كلها لواحد ولا يصح لاثنين أن تعاصر تعيينهما وإن لم يتعاصرا أبطل السابق منها تعيين اللاحق، وهذا رأى مشتهر في فقه الأحكام السلطانية مصدره أن لا تصح بيعة إمامين معاً وإن تعاصرا أبطل السابق منها اللاحق، ولكن أبا يعلى بعد ذلك يقول أن الامام " ان أشرك بينهما في النظر على اجتماعهما فيه ولم يجعل لواحد منهما أن يتفرد به صح وتكون الوزارة فيهما لا في أحدهما " وهذا الرأي يمكن الأخذ به نفسه في بيعة الامام نفسه بمعنى أن تجرى البيعة لاثنين معاً يجتمعان معاً للنظر دون انفراد أحدهما أو أحدهم بالنظر وهو رأى يقترب من مفهوم التشكيل المؤسسي لأنه يجعل القرار الصحيح لا يملكه أي من المشتركين فيه منفرداً ويجعله صادراً من المتشاركين معاً، فلا ينسب القرار في صدوره إلى شخص ولكن ينسب إلى الجمع كله . وأن ما يذكره لاثنين يصدق للأكثر ماداموا مجتمعين .

[١١]

نحن نعرف أن تنظيم الولايات العامة لم ترد نصوص آمرة بشأنه، ومن ثم فهو يسع إيكال الولاية لواحد أو أكثر، وكذلك يمكن أن تكون البيعة لأكثر من واحد مجتمعين وبتنظيم محدد لصدور القرار، تنظيم يمنع اللبس ويمكن من النظر والمداولة والتقرير، ومن ثم ينسب القرار للجمع الصادر عنه، وليس لأى من آحاد المشاركين فيه ولا لبعضهم، شريطة أن يجرى ذلك وفقاً للنظام الذى رُسم لكيفية المشاركة والتداول واتخاذ القرار .

وهذا عينه هو التنظيم المؤسسي الذى يمكن رسمه وضبطه، وهو عينه ما يتيحه الشخص الاعتباري، ومن ثم يكون التقرير هو ما يقرره ويحققه الشخص الاعتباري القائم بذاته، أي الذى يعبر عن الجمع من دون آحادهم . ويمكن القول باتساع الفقه الإسلامي لتبنى هذا الشكل وتحقيقه أن أوجبت الضرورة أو الحاجة ذلك في أي زمان أو مكان، وأن الفقه

الاسلامي التقليدي وإن لم يعرف ذلك فقد كان على الدوام قريباً ومنفتحاً عليه بالنسبة للوجهين الأساسيين فيه، وهما وجود الذمة المالية المنفصلة عن الناس والتي تقبل التلقي والاخراج وتقبل الأحقية والالتزام بالنسبة للأموال، ووجود التنظيم غير الفردي لإصدار القرارات .

بقيت نقطة هامة بالنسبة للبيعة ولتولي الولايات العامة، فإن الفرد إماماً كان أو وزيراً مفوضاً أو نائباً، إنما يبايع أو يختار أو يقلد منصبه " ليعمل بكتاب الله وسنة نبيه " على ما يذكر الماوردي، فهي بيعة أو اختيار أو تقليد مشروط، وهذا الأمر متبع حتى الآن في النظم الوضعية في اطار مرجعيتها العلمانية، إذ يحلف كل من يتولى منصباً عاماً وقبل أن يمارس ولايته بأن يحترم القوانين المطبقة، ولا يكتسب ولايته ولا تصح ممارسته لها إلا بعد حلف اليمين .

والأكثر من ذلك، أن الفقه الإسلامي يشترط الإيمان بالإسلام فيمن يتولى الامامة أو يفوض فيها، والإسلام دين يحتوى أحكام عبادة وعقيدة وأحكام معاملات، فكيف يكون للهيئة المتمثلة في الشخص الاعتباري دين يحتوى على أحكام عبادة، وكيف يكون للمؤسسة دين وهى لا تصلى ولا تصوم .

لقد حل أسلافنا الأقربين هذه المسألة بتقريرهم أن للشخص الاعتباري دين أو يمكن أن يكون له دين، وأن دينه هو مرجعيته الفكرية التي يصدر عنها ويمكن أن تقاس عليها صحة قراراته، واتفقت على ذلك نظم الحكم في دولنا الاسلامية على مدار القرن العشرين في غالبها وغالبه. وأول من أعرف أنه أثار هذا الأمر هو الشيخ محمد بخيت المفتي السابق للديار المصرية عند وضع دستور ١٩٢٣ لمصر . إذ اقترح على لجنة وضع الدستور أن يتضمن نصاً بأن " الاسلام هو الدين الرسمي للدولة " .

فوافقت اللجنة بالإجماع على هذا النص في كل مراحل اعداد الدستور حتى صدرت به المادة (١٤٩) منه، ولم أعرف فيما تابعت من آراء اسلامية من خالف هذا الوضع أو تحفظ عليه، فثمة اتفاق إسلامي على أن "الهيئة " يكون لها دين وأنه في بلادنا بتعين النص على أن دين الدولة هو الاسلام، والمؤدى الفعلي لهذا النص هو أن تكون المرجعية الحاكمة للدولة هي أحكام الاسلام، وأن يكون الاسلام هو مصدر الاحتكام والشرعية لها ولتصرفاتها .

ويترتب على ذلك أمر هام ، فنحن نعلم أن الولاية العامة هي إنفاذ للقول على الغير غير المحدد . وإذا كان هذا القول النافذ يصدر من هيئة ذات شخصية اعتبارية، أي أنه يصدر من جماع ما تحصل من معلومات ودراسات ورؤى وآراء وتحفظات ومداولات وتجميع من تخصصات عديدة، فهو لا ينسب إلى فرد أو أفراد محددين وإنما ينسب للهيئة بوصفها شخصاً اعتبارياً .

وحتى رئيس الدولة لا يقرر بنفسه، وإنما قراره هو محض تتويج لما قرره الجميع، وهو حصيلة ما عرض من بحوث ودراسات ومعلومات، وما أوصى به آخرون، ومن ثم تكون شروط الولاية العامة شائعة في هؤلاء جميعاً لا يستبد بها أحدهم أو بعضهم من دون الآخرين، اللهم إلا أن يكون التنظيم الإداري والدستوري مما يجعل للرئيس أمر نافذ عليهم جميعاً ويستبد به من دون الجميع .

وأن الماوردي مثلاً يفرق بين وزير التفويض الذى يفوض من الإمام في إصدار القرارات، وبين وزير التنفيذ الذى كل شأنه أن يبلغ الإمام بما يتجمع لديه من شئون وينفذ عن السلطان قراراته ويشارك بالرأي، وهذا وزير التنفيذ لا يشترط فيه من الشروط ما يشترط الماوردي في وزير التفويض، فيمكن أن يكون ذمياً غير مسلم .

والحاصل أن تنظيم الهيئات العامة من الأشخاص الاعتبارية على أساس القرارات

الجماعية التي لا تصدر من أفراد، وعلى أساس تعدد الهيئات التي تتشارك في إصدار القرارات بالتكامل فيما بينها، وعلى أساس المساواة بين هذه الهيئات بحيث لا تملك إحداها على الآخريات سلطة ابقاء ولا إنهاء، أن ذلك يمكن به أن يكون جميع العاملين بمثابة وزراء تنفيذ أو ولايات تنفيذية خاصة لا تملك أحداها على الأخريات إلا المشاركة أو التكامل دون الهيمنة والاستبداد، وهذا يمكّن من وجود غير المسلمين بينهم وغير الذكور على وجه التساوي مع الآخرين، لأنه لا يملك أي منهم جميعاً سلطة الاستبداد بالقرار.

[١٢]

وعن المسألة الثالثة الخاصة بأساليب تطبيق فقه الشريعة الاسلامية، وإحلاله محل ما يجرى تطبيقه الآن من نظم قانونية وضعية، فنحن نصدر عن الواقع الحاصل الآن، وهو أن النظام القانوني السائد الآن في الغالب من بلادنا نظام خليط من حيث مصدرية القانون ومرجعيته . كان النظام القانوني حتى منتصف القرن التاسع عشر نظاماً تسود فيه المرجعية الاسلامية التشريعية بلا شريك . ثم حدث ما حدث على مدى القرن التالي مما ليس المجال مجال الحديث عنه وعن حكاياته . فصار النظام التشريعي نظاماً خليطاً، بعض بلادنا يسود فيه النظام التشريعي الاسلامي في الغالب الأعم لدول الجزيرة العربية.

ولكن الغالب من بلادنا صارت فيه الغلبة للأنظمة الوضعية الآخذة عن الغرب أو مما يسمى بالقانون المقارن عالمياً، وهى أنظمة ذات مرجعية وضعية لا تستخلص أحكامها التشريعية من فقه الشريعة الاسلامية أو لا تلتزم بذلك، وفى هذه البلاد بقيت المرجعية الشرعية في مجال الأحوال الشخصية وفى بعض المجالات المحدودة كنظام الوقف والوصية والميراث .

وإن الفكرة الأساسية التي تدور في آفاق الحياة الثقافية وتجاوزها إلى الأنشطة السياسية هي كيف يمكن أن تعود السيادة التشريعية من جديد إلى فقه الشريعة

الإسلامية على ما كانت قبل الخضوع للغرب في بلادنا .

أن النفوذ الغربي الذى تطرق إلى المجال القانوني عبر القرن التاسع عشر تغلغل مع السيطرة السياسية الاستعمارية الصريحة، ثم بعد حصول بلادنا المغزوة على استقلالها بقى هذا النفوذ في المجال الثقافي عامة وفى المجال القانوني على وجه أخص، وصار داعماً لسلطات الدول المستبدة .

أن جزءاً لا ينفصم من استبداد النظام السياسي لأية دولة هو أن تملك لا مِكنة التشريع فقط، ولكن أن تملكْ أصل مصدر الشرعية التشريعية ومرجعيتها في المجتمع، ذلك أن المرجعية التشريعية هي شأن ثقافي عام، ويتعين أن تكون متوافقة مع الثقافة السائدة في المجتمع، لما في ذلك من دليل على التقبل العام الذى يسود لدى الجماعة السياسية، والاستبداد لا يفرض نفسه بالعنف أو الردع المادي وحدهما، فإن ذلك لا يكفيه على المدى الطويل، إنما هو يحتاج إلى صياغات ثقافية تؤدى إلى الرضاء العام والخضوع من جانب الجماعة المحكومة، ويجرى الإلحاح على تسويغ هذه الصياغات لضمان التقبل العام لأى أمر تتخذه الدولة مع استيقاء شرعية وجودها واستمرارها .

وهذه الصياغة الوضعية هي أن الدولة تكون " مصدر الشرعية "، وأن أي تنظيم أو علاقة أو مراكز قانونية للناس لا تستمد شرعيتها من الثقافة العامة السائدة لدى الناس، وهم يجتهدون في استدعاء ما ترشدهم إليه هذه الثقافة السائدة بموجب علمهم بها وجهدهم مع بعضهم البعض فى استخلاص أحكامها، وإنما تستمد شرعيتها من مجرد أنه تصرف أو قرار أو مركز قانوني أصدرته الدولة أو أقرت به، ومن ثم لا تحتكر الدولة لسلطة التشريع فقط، ولكنها تحتكر مصدرية شرعيتها أيضاً، أنها بذلك لا تقول ما قاله أبوبكر " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله " ولكنها تقول "أطيعوني ما أطعت نفسى" فلا يقيس المحكومون تصرفاتها معهم على

مقياس شرعي يؤمنون به ويعرفونه، إنما تقيس هي تصرفاتهم على ما تراه هي وحدها وتلزمهم بذلك .

نحن نلحظ مثلاً في مسار الحياة الاجتماعية اليومية، أن الدولة عندما تعد قانوناً بأي شأن من شئون الناس، يختلف رد فعلهم عنه حسبما إذا كان هذا الشأن المراد تقنينه له مصدر إسلامي أم لا، وهو إن لم يكن له مصدر إسلامي جرى الحوار بشأنه في جانب النفع والضرر فقط، ولكنه إذا كان ذا شأن إسلامي كمسائل الأحوال الشخصية أو غيرها فإن الحوار العام و الاهتمام العام به يدور حول مدى شرعيته منسوباً إلى ما يعتنق الناس من معتقدات، ويقيسونه بالصواب والخطأ على وفق هذه المقاييس الاعتقادية فضلاً عن جوانب النفع والضرر ومن ثم لا تملك السلطة الحاكمة بشأنه مثل ما تملك بشأن التشريعات الوضعية .

ومن هنا تحرص الدولة المستبدة على استيقاء هذه السيطرة على مصدر الشرعية ومرجعيتها بإبعاد تصرفاتها عن مجال الثقافة الاسلامية بحسبانها الثقافة العامة السائدة في شعوبنا. فإن الثقافة العلمانية الوضعية السائدة في أوروبا والغرب تضع مرجعية للصواب والخطأ لديهم على خلاف الوضع عن بلادنا الإسلامية، و أن تمسك النظم الاستبدادية بامتلاك المصدرية التشريعية لدينا عن هذا الطريق يشكل عقبة كؤودا في سبيل الرجوع بالنظم التشريعية لدينا إلى مجال المرجعية الثقافية الإسلامية السائدة لدى جماهير الناس .

ومن هنا صارت مسألة الشريعة الإسلامية مسألة سياسية، وللدولة موقفاً منها ولها موقف سياسي حذر ممن يطالب بها، وقد ساعد على ذلك ودعمه أن المطالبة بسيادة الشريعة الاسلامية في النظام التشريعي اتخذت عند تنظيمات شعبية كثيرة شكل المطلب السياسي الموجه ضد الدولة لتنفذه أو يحلون محلها لتنفذه، مستهدفين نظام الحكم وسلطة الدولة .

وما يزيد هذه المسألة صعوبة ،إن الدعوة إلى تعديل كافة قوانين المجتمع وإحلال قوانين جديدة محلها آخذة من الفقه الإسلامي، هذه الدعوة للتغيير القانوني الشامل تحيط بها محاذير وصعوبات جمة، تتعلق بالخوف مما يحدث ذلك بحق من اضطرابات في البيئة الاجتماعية لمساسه الكبير الشامل بكل معاملات المجتمع وعلاقات أفراده ومراكزهم القانونية، جراء ما يطرأ بالضرورة على النسيج التشريعي من تعديلات شاملة في كافة الأحكام التفصيلية، مدنية وتجارية وغيرها، وهى معاملات يستحيل حصرها عدداً كما يستحيل توقع حجم ما تفضى إليه من اضطراب في المعاملات الجارية المستقرة .

[١٣]

لذلك تبدو لي وجهة نظر بطريق ثان، لا يستعاض به عن الطريق الأول، ولكنه يمكن أن يقوم موازياً له وبجانبه، فلا ينفيه ولكنه يتزاوج معه من أجل بلوغ ذات الهدف بأسلوب أقل مشقة وأقل مدعاة لمظنة الاضطراب وأقل مواجهة للدول .

وقد علمتنا التجارب أن الأمور الصادرة عن مسائل الإيمان والاعتقاد ومجالات الثقافات العامة، هذه الأمور أن توجهت الدعوة بها إلى الدولة لتعديل سياساتها وجدت تأبيّاً وعصياناً منها واستكباراً، وأن توجهت إلى الناس ليقتنعوا بها ويعملون وفقاً لها فى حياتهم وسلوكهم ويمارسونها مع بعضهم البعض، وجدت تقبلاً وانتشاراً وزهت وازدهرت .

يحضرني في ذلك مسألة الحجاب، عندما ثارت الدعوة إليه في السبعينات من القرن الماضي في مصر، توجهت الدعوة به إلى الأهالي ليعملوا به، فوجد تقبلاً وحماساً من كثير من السافرات تحولن إليه بمحض إرادتهن والتزمن به، ولو كانت الدعوة إليه توجهت إلى الدولة لفرضه لوجد من الصدود منها والكبر ما لا يخفى ولوجد من السافرات رفضاً ومواجهة بإسم الحرية. استخدمت هنا الحرية للتحجب بدلاً أن تستخدم الحرية للسفور والبقاء عليه .

الذى أريد أوضحه هنا، هو كيف دخل الاسلام وأحكامه في البلاد التي فتحت أيام الانتشار الأول له، كما حدث في الشام والعراق ومصر وغيرها، لعلنا نستفيد من تعامل الفقهاء في ذلك العصر المبارك، مع ما واجههم من واقع البلاد المفتوحة .

لقد كان في هذه البلاد أناس وجماعات ذوى ثقافة، وبينهم معاملات وأنشطة وعلاقات في حياتهم الجارية، وهم كانوا على غير الحق المبين في معتقدهم وفقاً للرؤية الاسلامية، ولكن هذه المعاملات والعلاقات والسلوكيات وأنماط الترابط والاتصال بين الأفراد والجماعات كل ذلك كان يشكل واقعاً وكان يتعين أن يواجهه الفكر الإسلامي وأن يتعامل معه، فكيف جرى هذا التعامل .

نحن هنا نكتسب المعرفة والخبرة من " إعلام الموقعين " لإبن القيم عندما يتكلم في الجزء الثالث عن " تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد " فهو لا يكتفى بالحديث عن أثر اختلاف الزمان والمكان في تغير الفتوى، ولكنه يدخل في ذلك تغير النيات والعوائد، أي تغير أساليب العمل والأعراف والعادات الجارية واختلافها من قوم إلى قوم، ويذكر اختلاف الصحابة واختلاف التابعين ومن بعدهم،، وأورد أمثلة وهو يتكلم عن النهى عن تطبيق عقوبة قطع الأيدي في حال الغزو وعن مدى إقامة الحدود في أرض العدو وتأخير الحد لمصلحة راجحة للإسلام وسقوط الحد عند قيام المجاعة وصدقة الفطر حسب قوت المخرجين لها وطواف الحائض والطلاق ثلاثاً بلفظ واحد مما اختلفت فيه الفتوى بين تخفيف وتشديد .

ومن المعلوم بداهة أن اختلاف الفتوى بسبب تغير الأوضاع العامة إنما يجد ضابطين له، أن يكون في ذلك ما تسعه النصوص القرآنية من التفسيرات حسب مناهج التفسير المتفق عليها، وثانيهما أن يكون ذلك لمصلحة راجحة للإسلام وأحكامه وفى اطار المقاصد العامة له.

والحاصل أن رجل الفتوى أو القضاء عندما يمارس عمله افتاءً أو قضاءً ، إنما يفترض فيه العلم بالأحكام الشرعية ومرجعياتها وتصنيفاتها وفقاً لما يدين به من مرجعية تفرعت عنها الأحكام، ثم هو تعرض عليه المسائل المراد إصدار الرأي بشأنها حكماً أو فتوى بالصحة أو بالفساد و بالوجوب أو بالانتفاء وبترتيب آثار دون آثار، وهى وقائع وأحداث ومواقف وتصرفات مادية وواقعية قام بها طلاب الرأي أو الحكم، وهو ينظر فيما بعد استيفاء أوضاعها الواقعية ومنها ارادات ذوى الشأن ونياتهم ومقاصدهم وأعرافهم وعوائدهم، وفى ضوء ذلك كله يعرضها على نظامه الفكري الحاكم، وينتهى إلى ما ينتهى إليه .

ومن ثم فإن الحكم أو القول الشرعي أو الفتوى ليس تطبيقاً أصم من نسق فكرى، ولكنه يتشكل من حوار بين القاعدة القانونية الشرعية وبين واقع تشكل بمقاصد ونيات وإحاطة بأعراف وعوائد، واتصل به سياق وقائع وأحداث سابقة عليه ولاحقة له . ومن هنا يرد أثر الواقع المحكوم في الحكم الحاكم، ومن هنا يرد أثر ما يقول به ابن القيم من أثر اختلاف الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد في الفتوى . ومن اختلاف العوائد يرد التفاعل بين ما كان قائماً في البلاد المفتوحة من أساليب تعامل ومن ثقافات تعامل مع أحكام الاسلام الوارد إليهم .

وهذا ما صنعه المسلمون عندما حلّوا بديار الاسلام الأولى المفتوحة لمصر والشام والعراق من أراضي الروم والفرس وغيرهم، وجدوا أناساً يتصرفون ويتداولون أمورهم ويتبادلون حاجياتهم فيما بينهم، فنظروا في واقع هذه الأعمال والتصرفات وعرضوها على تفهمهم للإسلام من أحكام القرآن الكريم والحديث الشريف وبما تعارفوا عليه من أحكام، فما وسعته أحكام الاسلام اعتمدوه وضموه إلى معارفهم واجتهاداتهم عن نصوص الاسلام، وما لم تسعه هذه نصوص الأحكام قضوا عليها بالرفض .

ومن هنا نلحظ اختلافات فقهية اجتهادية بين مدرسة العراق التي عبر عنها أبوحنيفة

وأصحابه وبين مدرسة المدينة التي عبر عنها مالك والمالكية وبين مدرسة مصر التي عبر عنها الليث بن سعد أولاً ثم الشافعي في آرائه الأخيرة .

وأن رسالة الليث ابن سعد الشهيرة إلى مالك بن أنس تظهر كيف اختلف الصحابة ثم التابعون ومن بعدهم في العراق والشام ومصر والمدينة، وذكر أمثلة فيما اختلفوا فيه وفيما توافقوا فيه .

[١٤]

ما أريد أن أقوله هنا أنه يمكننا أن نستمد من هذه السنة التي أتبعها الأسلاف الأولون سنة نتبعها الآن في النظر إلى الواقع الحاضر وفى التعامل معه، لرد ما جنح منه عن المرجعية الشرعية، رده إليها من جديد، فننظر في أحكام القوانين والتقنينات التي عم تطبيقها وتنفيذها في بلادنا والتي تكون وردت إلينا من الخارج مجردة عن المرجعية الاسلامية ومشمولة بالمرجعية الوضعية، والتي مضى على تطبيقها في الكثير من بلادنا عشرات السنين أو ما يزيد على القرن من حقب التاريخ، والتي جرى إلفها بين الناس وجرى التعامل بها وجرت الدول في اتباعها، أقول ننظر في تلك الأحكام التشريعية ونقيسها على وفق الأحكام الآتية إلينا من فقه الشريعة الإسلامية والآراء المتفرعة عنها وفقاً للاجتهادات التي تفتق عنها الفقه الشرعي الإسلامي في مذاهبه المعتمدة من القدامى والمحدثين . وأن يتجه رجال القانون والفقه والعاملون بالقانون عندنا الآن من أساتذة وشراح ومن قضاة ومحامين ومن دارسين، يتجهون إلى بيان ما يمكن اسناده من تلك الأحكام المطبقة الآن اسناداً شرعياً وفى حدود ما تتسع له وتسمح به الشريعة وفقهها وفق مناهجها الأصولية المؤكدة، ثم بعد ذلك تجرى اشاعة هذا الأمر لكى يجرى التعامل به بين المشتغلين بفقه القانون والعاملين، وينتقل بعد ذلك إلى غيرهم ليشكل جزءاً من الثقافة العامة السائدة بين جمهور المسلمين .

بهذا التعامل تبسط المرجعية الشرعية الاسلامية سيادتها على هذا القسم من الأحكام وتسود بين الناس في ظل ما يتحاكمون به من قوانين. أما ما لا يسعه فقه الشريعة الإسلامية من أحاكم فتبقى بعيدة عن هذا المسعى، وأن وجودها ساعتها سيكون أظهر وغربتها تتكشف أكثر وشذوذها عن السياق العام لفكر الجماعة ومعتقداتها سيكون أبرز، وساعتها سيتهيأ السبيل لتغييرها وحدها في ذلك النطاق المحدود لها استكمالاً لسيادة الفقه الاسلامي السائد، أن هذا المسعى بتحققه عن طريق هذا الجهد الثقافي الأهلي واشاعته بين الناس يكسب فقه الشريعة الأمر الواقع في التشكل الثقافي السائد في الأمة . وبهذا يسود فقه الشريعة بغير حاجة إلى تدخل الدولة بسلطانها التشريعي . وهذه دعوة موجهة إلى العاملين بالقانون ليتبنوها بوازع من ايمانهم والتزامهم بعقيدتهم والسعي لتسود بين الناس في اطار ما يسود بينهم من ثقافة معتقدهم الاسلامي ومرجعيتهم الشرعية العامة .

وليس المقصود من ذلك طبعاً اسباغ بردة الدين على ما ليس منه تثبيتاً لأوضاع منافية ومجافية له، ولا ابقاء المرجعية الثقافية الوضعية إنما المقصود هو العكس، لأن المشكل ليس في تفاريع الأحكام ولا في تفاصيل النصوص، إنما المشكل في المرجعية الثقافية العامة التي ترتبط بها هذه الأحكام الفرعية وتنحدر منها، وأن ما يمكن استيعابه من هذه الأحكام في اطار المرجعية الشرعية سيكون من عوامل تثبيتها وهيمنتها وليس العكس .

وأن إدخال التشريعات الغربية إلينا منذ نهايات القرن التاسع عشر لم يكن لإدخال الأحكام التفصيلية التي يمكن الوصول إليها لدينا من خلال ثقافتنا وفقهنا الاسلامي، إنما كان القصد منه نقل المرجعية الثقافية العامة لدينا من ثقافتنا العقيدة الثابتة الموروثة إلى ثقافة الغرب الغربية، وهذا بالضبط ما ندعو لتغييره .

لقد حاول فقهاؤنا الاسلاميين في القرن التاسع عشر إدخال تقنينات تصاغ صياغة

حديثة وتستمد جميع أحكامها من الفقه الاسلامي وقاموا بصياغتها فعلاً، فصدرت في استامبول المجلة الشرعية تقنيناً للقانون المدني مأخوذة من المذهب الحنفي، وعمل محمد قدري باشا في مصر على صياغة للقانون المدني من الشريعة الاسلامية في " مرشد الحيران في معرفة أحوال الانسان " وصياغة أحكام الوقف في " قانون العدل والإنصاف في حل مشكلات الأوقاف " وصياغة الأحوال الشخصية في تقنين مماثل، ولكن كل ذلك لم يمنع الإلحاح في فرض التقنينات الآخذة عن القوانين الغربية كجزء من الهجمة الاستعمارية الغربية على بلادنا، وكانت طِلبتهم من ذلك هي تكريس التبعية الثقافية لنا بهم عن طريق تبديل المرجعية الشرعية والثقافية الموروثة والمرتبطة بالمعتقد السائد لدينا وأن يستبدل بها مرجعية وافدة تشيع ثقافة المحتلين الأجانب ليِسْلُس بها خلق رضاء شعبي محلى لهم أو بالأقل خلق وتسويغ الخضوع لهم وتأكيد السيادة المعنوية لهم .

[١٥]

لدينا جهود كثيرة جرت فعلاً بشأن هذه المسألة، بما يمكن الاستفادة منه ويمكن بها جداً تيسير الأمر والاسراع في تطبيقه ونشره وذيوعه، فإن العدد العديد من الدراسات والبحوث والمقالات والرسائل الجامعية واجتهادات الفقهاء والدارسين، أن العدد العديد والكثرة الكثيرة من هذه الجهود موجودة فعلاً في اطار الكتب والدراسات والرسائل والدوريات القانونية، وهى يمكن لأى من مراكز البحوث جمعها وترتيبها والتنسيق بينها، ثم تجرى دراستها ونشرها بين رجال القانون على أساس بيان ما يمكن أن يستند إليه الحكم الوارد بالقانون المطبق حالياً، ما يمكن أن يسنده من آراء شرعية اسلامية وما لا يمكن وعلى أي المذاهب يكون ذلك وبأي الوجوه من النظر، ويكون ذلك متاحاً للعاملين بالقانون لاستخدامه .

وهناك أيضاً العديد من الأحكام التي أصدرتها المحاكم العليا والفتاوى يمكن أيضاً جمعها

واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها في هذا المجال . والحاصل أن الكثير من كبار رجال القضاء في بلادنا كانوا يتحلون بثقافة قانونية وفقهية اسلامية ظهرت واضحة في صياغتهم للأحكام والفتاوى . وكان سعيهم إلى الفقه الاسلامي لما رأوه فيه من منهجية بالغة العمق والقدرة على التناول المرن المنضبط للنصوص .

أن هذا الأمر يحتاج إلى مركز للبحوث العلمية تهتم بالتفرغ لهذا الأمر وتولى اهتمامها فيه إلى مجالات القانون المدني والجنائي والتجاري واجراءات المحاكم وغيرها.

ونحن هنا لا نقول بالاستعاضة بهذا الأمر عن المطالبة العامة بالتقنينات الآخذة من الشريعة الاسلامية، إنما نضع سبيلاً موازياً ومضافاً يكون إتباعه أيسر وأقرب للتحقق بغير مطالبات توجه إلى الدول وأنظمتها، وهو سبيل يملك سلوكه الباحثون والدارسون والعاملون في الميدان القانوني بوازع من أنفسهم وبتلقائية الاعتقاد واليقين وكذلك بنزعة الاحترام العلمي العميق لجهود فقهاء الاسلام السابقين والمحدثين والمعاصرين .

سلوك يملك سبيله جمهور المشتغلين بالقانون في بلادنا من تلقاء أنفسهم لأنه يتعلق بالمرجعية العامة في شأن ثقافي هو ملك الأهلين جميعاً والمحكومين كلهم في شئون أنفسهم بغير توقف على إجازة من خارجهم، وهم يتبعونه بموجب إعمال كل منهم لحريته في العمل وحريته في التعبير والاعتقاد وبما يرضى نفسه وربه إن شاء الله .

والحمد لله

طارق البشرى

✿✿✿