# مقاربة النص الإسلامي

# وآلية التعامل معه

**الكتاب: مقاربة النص الإسلامي وآلية التعامل معه**

**الكاتب: د. برهان زريق**

**الطبعة الأولى:** 2018

**جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب**

**الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله**

**لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله**

**يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم**

**على البريد الالكتروني:**

Burhan_zraik@yahoo.com

**موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة**

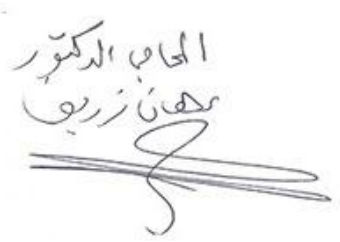
**رقم/**116772**/ تاريخ** 2019/2/20

د. برهان زريق

# مقاربة النص الإسلامي

# وآلية التعامل معه

# أعيش...لأكتب



يقول "هوجو": ((النظرية رمادية، ولكن شجرة الحياة دائماً خضراء))، فالحقيقة هي الواقعVacum Factum، وإذا كان القرآن حمال معان، على حد تعبير سيدنا عليّ ﷺ، فإن الواقع أيضاً حمال معان، وكما عبر عن ذلك "الغزالي" في كتابه **المستصفى** «وببراعة ودقة الصياغة لدى الفقه الإسلامي» قال: ((ما يتناهى «النص» لا يستوعب ما لا يتناهى)).

كيف إذن يواجه هذا المتناهى حقائق الحياة اللامتناهية؟؟.. هل وقف العقل الإنساني عاجزاً أمام هذه الإشكالية، أم؟ أنه استطاع التغلب عليها وإعطاءها الحل المناسب، وماهي الآلية التي اعتمدها لهذا الحل؟؟.

في الحقيقة أن النص- بقيامه على آلية القاعدة المنظمة لسلوك الأفراد تجريداً وعموماً- علم معياري يرسم نماذج للسلوك البشري، وهذه النماذج غالباً ما تنظم السلوك المشترك بين الأفراد، ودون الغوص واللهاث وراء الجزئيات والتفصيلات، ولهذا قيل أن القانون يحقق العدل la justice، وليس العدالة l.equite....

على هذا الأساس كان على العلوم المعيارية (القواعد الدينية- الأخلاقية- القانونية) أن تقدم الحالتين الآتيتين:

الصياغة الجامدة rigid، ثم الصياغة المرنة: elastic....، فالصياغة الجامدة تواجه فرضاً معيناً تعطيه حلاً ثابتاً لا يتغير بتغير الظروف والملابسات الخاصة

بكل حالة فردية، تندرج تحت الغرض، ولذلك فهي تحقق الثبات سواء بالنسبة للواقع أم الحل المطبق.

أما الصياغة المرنة، فتعطي للقاعدة نوعاً من المرونة والاستجابة لظروف الحياة المختلفة واستيعاب الملابسات الخاصة بكل حالة فردية[1].

وعلى هذا فالصياغة الجامدة لا تحقق إلا فكرة العدل المجرد لأنها لا تواجه إلا فرضاً مجرداً، فلا تملك بالتبعية إلا إعطاء حل مجرداً، فهي لا تدخل في اعتبارها ما تتميز به كل حالة فردية من خصوصيات، وإنما تجمع الحالات الفردية التي تندرج تحت فرض معين في نموذج واحد مجرد رغم اختلاف هذه الحالات في الظروف والملابسات، وتعطي لهذا النموذج حلاً واحداً يصادق على كل ما يندرج تحته من حالات فردية مختلفة[2].

أما الصياغة المرنة، فتستهدف تحقيق العدل الفعلي أو الواقعي دون أن تقنع بتحقيق العدل المجرد، فهي «بما تضع من موجه عام أو معيار مرن» تمكن من تكييف هذا الموجه أو مطابقته مع خصوصيات كل حال توصلاً إلى إعطائها الحل المناسب، أي أن هذه الصياغة لا تحقق العدل بالنسبة إلى نموذج فرد كما تفعل الصياغة الجامدة، وإنما تحققه بالنسبة لحالات واقعية مختلفة.

ومن هنا فالعدل الذي تحققه الصياغة الجامدة هو عدل متوحد لا يختلف باختلاف الحالات والظروف المتدرجة تحت النموذج المجرد، وكان العدل الذي

---

[1]- د. حسن كبيرة: المدخل إلى القانون، دار النهضة، بيروت، 1967، ص 206.

[2]- المرجع السابق، ص 206.

تحققه هذه الصياغة المرنة عدلاً متفاوتاً بتفاوت الظروف والملابسات الخاصة بكل حال من الأحوال.

ولا ريب أن القاعدة المرنة قادرة على مسايرة التطور الاجتماعي ومواجهة ما يطرأ من وقائع وحالات جديدة بخلاف الصياغة الجامدة التي تكتفي بتحقيق العدل المجرد فتجمد عن متابعة التطور الاجتماعي قانعة بتحقيق اثبات والاستقرار.

وإذا كان الرأي في المفاضلة بين الصياغتين، فالمؤكد أن الحياة تحتاج إليهما معاً حاجتها إلى الاستقرار والتطور على السواء، بحيث يجب مواجهة هاتين الحقيقتين وتحقيق نقطة التوازن الدقيقة بينهما، بحيث لا يتغلب الاستقرار على مسايرة التطور، ولا ينسف التطور دعامة الاستقرار ومبادئ الثبات.

وفي نظرنا أن الإسلام أخذ بالأسس العلمية لقواعد وفنون الصياغة، وكان عليه أن يأخذ بقاعدة نسبية الحقائق التي سبق الإشارة إليها، وأن يواجه قطب الاستقرار بقطب التطور.

وبيان ذلك أن الإسلام في ماهيته الصحيحة العميقة يخضع لقطبين يتحاوران... التأثير والتأثر في نسيج خطوط تكوينية، هذان القطبان هما: مواجهة الحالات المستجدة، ثم تأطير الأمة الإسلامية بإطار من الديمومة والثبات، وقد استعان النص القرآني لذلك بالفنيين السابقين للصياغة: الصياغة المرنة والصياغة الجامدة....

ومما لا شك فيه أن الأساس الذي تتميز به القاعدة المرنة يتناسب طرداً مع النطاق الزماني والمكاني ونطاق الملابسات وحجمها، وبمعنى أوضح كلما امتد

الزمن بالقاعدة، كلما استوجب أن يتوافر لها ثوباً مرناً يمكنها من استيعاب المستجدات.

على هذا الأساس والإسلام معني بالخلاص الأرضي والخلاص الأخروي، فالظاهرة السياسية مثلاً، تعانق الحياة معانقة كلية شاملة، وتؤولها تأويلاً مشتركاً، يستهدف البحث عن النسيج الضام والاسمنت الجامع، للجامعة البشرية، وعلى هذا الأساس جرى النص القرآني للتعامل مع هذه الظاهرة من خلال نصوص أفرغت في قالب عريض من الشمول والعموم والتجريد مقتصراً على الكلام عن مبادئ العدل- الشورى والمساواة- التضامن، وهذا ما يتضح من قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ **النحل/90**.
- ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**.
- ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.
- ﴿يَا أَيُهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.
- وقول رسوله ﷺ: ﴿الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشدُّ بعْضُهُ بَعْضًا ﴾.

هكذا وردت الأجهزة المفاهمية في النص القرآني دون تقييد أو تخصيص يحد من إطلاقها، ويقيد شمولها وعمومها.

هذا وننوه استطراداً بأن النص الإسلامي الذي نتولى دراسته، إنما يتعلق بالأحكام التقويمية لا التقريرية، قاصدين من القواعد التقريرية أحكام الواقع أي الأحكام التي لا تضع قواعد لما ينبغي أن يكون، بل لما هو كائن فعلاً، فمن هذه الظواهر تتحقق النتائج حتماً دون استثناء، كلما توافرت أسبابها ومقوماتها (ظواهر الطبيعة مثلاً).

أما القواعد التقويمية، فهي قواعد لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأفراد في المجتمع، لا قواعد بما عليه فعلاً هذا السلوك، فهي تصوغ هذه القواعد وفق مثل وقيم عليا تستهدفها، ثم تتوجه بها إلى الأفراد، في صورة أمر أو تكليف واجب الطاعة[1].

والقواعد التقويمية هي أحكام الدين والمنطق وأحكام الأخلاق.

ولقد أطلق "الدكتور محمد شحرور" على الأحكام التقريرية تسمية الموضوعي objective واعتبرها موضوعات القرآن، في حين أطلق تسمية الذاتي subjective على القواعد التقويمية التي هي من موضوعات الرسالة (أم الكتاب)[2].

---

[1] -René Capitant: l'clliete. Thèse, Paris, 1998, p1-6.

[2] - كتابه الموسوم بعنوان: الكتاب والقرآن رؤية جديدة، ط2، 1990، ص103.

ونحن لا نقر "الدكتور شحرور" على ذلك، بل نساير إجماع الفقه على التمييز بين القواعد التقريرية والقواعد التقويمية[1]، لسبب بسيط هو أن هنالك قواعد تقريرية تتعلق بالذات الإنسانية، مثل قواعد علم النفس وغير ذلك.

ومن جهة أخرى نحن نعارضه في مقولة أن القرآن فرّق بين الحق والباطل (الحقيقة الموضوعية والوهم)، وأم الكتاب فرقت بين الحلال والحرام (السلوك الإنساني)[2].

وفي رأينا أن الحق والباطل يدخلان في منظومة القيم، أي هما من موضوعات الأحكام التقريرية، لذلك فلا يقال أن وجود الشمس حق، وأن الموت حق[3] بل حقيقة.

وإذا صح المعيار الذي وضعه "الدكتور شحرور" للتمييز بين موضوعات القرآن (الحقائق الموضوعية) موضوعات أم الكتاب (الحدود -العبادات -الأخلاق)[4]، فإن إطلاق تسمية أم الكتاب على الآيات المحكمات، إنما كان من باب التمييز وإعطاء الأهمية والمكانة لهذه الآيات، لأن الأصل في رسالة محمد، إنما هو التقويم للسلوك الإنساني، وليس تقديم البراهين العلمية، وإن كان ذلك لم يمنع القرآن الكريم من الخوض في إعجازات المسائل العلمية، التي هي من موضوعات النص المتشابه،

---

[1]- د. حسن كبيرة: المدخل إلى القانون، دار النهضة، بيروت 1967، ص 103.

[2]- د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن رؤية جديدة، ص 103.

[3]- المرجع السابق، ص103.

[4]- المرجع السابق، ص 445.

وهي إعجازات تتجاوز ما هو نسبي ومرحلي وظرفي، وتقوم على مبرراتها العلمية حتى قيام الساعة[1].

وكما قلنا سابقاً فإن خصيصة التجريد والعموم في المرونة في النص القرآني، مردها ومنشؤها طبيعة الأهداف التي تضطلع بها هذه النصوص، وهي رسالة محمدﷺ تلك الرسالة غير المرتبطة بمكان أو زمان أو بشعب معين، إنما هي رحمة للعالمين ورسالة للناس جميعاً.

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/**21**.
- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ الأعراف/**158**.

ويرى الدكتور شحرور أن اضطلاع الإسلام بهذه الرسالة صبغها بالسمتين المتناقضتين، هما الاستقامة والحنيفية، بدليل قوله تعالى: ﴿اهدِنَــا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾ الفاتحة/**6**.

- ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ الأنعام/76.

فكلمة حنيفاً في هذا النص الأخير تصف فعل "فَطَرَ"، والفطرة تعني القانون الطبيعي، أي أن طبيعة السموات والأرض والوجود المادي كله في هذا الكون هي طبيعة حنيفية متغيرة، فمن ناحية الحركة لا يوجد حركة مستقيمة في هذا الوجود المادي ابتداء من أصغر الإلكترونات إلى أكبر المجرات، وكلها لها مسارات منحنية

[1]- د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن رؤية جديدة، ص 445.

مائلة، ولا يوجد فيها استقامة لذا وضع صفة الحنيفية صفة أساسية للوجود المادي قاطبة، والدين الحنيف هو دين منسجم مع هذا الوجود، وصفة «الحنف» هي صفة طبيعية فطرية، فإذا حمل الإنسان هذه الصفة في فطرته، فهي تنسجم مع وجوده في هذا الكون المادي لأنه في أي منحنى يختلف ميل النقطة عن النقطة التي قبلها والتي بعدها[1].

وهذه الصفة هي صفة الميل والانحراف في التشريح وفي الطباع والعادات والتقاليد، فإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون هنالك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته، وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحول، وها ظهرت حاجة الإنسان إلى الله ليدله على هذه الثوابت، التي هي الصراط المستقيم[2].

لهذا السبب قال تعالى في سورة الفاتحة، اهدنا الصراط المستقيم، دون أي توجد، آية تقول اهدنا إلى الحنيفية لأنها أصلاً موجودة، ولذلك قيل عنها: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الروم/30.

ويتساءل الدكتور شحرور: ((إذا كانت الحنيفية «التغيير» موجودة في طبيعة الوجود، فما هو إذن الصراط المستقيم «الثوابت»))؟؟.

---

[1]- د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن رؤية جديدة، ص 449.

[2]-المرجع السابق، ص 449.

يجيب الدكتور شحرور قائلاً: ((يجب علينا لنفهم هذا أن نرجع إلى الرياضيات، وخاصة ما يسمى التوابع المستمرة أو رياضيات نيوتن، والتي ظهر منها مفهوم التحليل الرياضي، ومفهوم النقاط المميزة ذات الطبيعة الخاصة بها))[1].

وإذا كنا نقر الدكتور شحرور على مفهومي الاستقامة والحنيفية، فإننا لا نقره على تعليل هذه الاستقامة على أساس مفهوم حسابي رياضي، لسبب بسيط هو أن هذه الاستقامة لا تنظم الوجود المادي للحياة الإنسانية، وإنما تنظم نشاط الإرادة الإنسانية، أي تتعلق بالقواعد التقويمية، وهذه القواعد إن كانت تلزم الأفراد بصورة عامة ومجردة، وكلما تحققت شروط معينة، إلا أنها لا تحتم ذلك الخضوع، وباستطاعة الإرادة الإنسانية أن تفلت من آثارها، لذلك فهذه الاستقامة نابعة من طبيعة تقويم السلوك، أي ضبط مسار الإنسان قسراً مادياً (القانون)، أو معنوياً عن طريق الجزاء الإلهي أو وخزات الضمير (قواعد الدين والأخلاق)...

وهكذا يكون الأصل في الإسلام هو الحركة، لأن هذه الحركة تسوس حقائق الوجود المادي للكون، هذا فضلاً عن أن الإسلام لم يستعن في مجال المعاملات بآلية الاستقامة إلا ببعض المبادئ العامة، كما أنه لم يستعن بذلك في مجال الأخلاقيات إلا في موضوعات الفرقان[2].

---

[1]- د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن رؤية جديدة، ص 450.

[2]- المرجع السابق، ص65، وفي نظر الدكتور شحرور أن هذه الموضوعات إنما هي الوصايا العشر التي أنزلت على موسى، وقد أنزلت على محمدﷺ في الآيات (151-152-153) من سورة الأنعام.

وبيان ذلك، فعلى أهمية حقائق الوجود المادي التي تحق بالإنسان، وتضغط بثقلها عليه بصورة دائمة متغيرة ومستمرة، إلا أن الإنسان لا يمكن أن يكون حقيقة عمياء تخضع لجبرية الحقائق المادية وحتميتها المندفعة بصورة عمياء على غير هدى وبصيرة، بل أن حقيقة الإنسان تتطور وتندفع عن بصره واعية نحو غايات وأهداف.

على هذا الأساس كان لابد في منطق الإسلام- حسب نسبية الحقائق الإنسانية- من وضع حد للحقائق المادية وتغيرها الآلي وضغطها الصارم على الإنسان، كان لابد حيال ذلك من وضع قواعد عليا ثابتة أبدية وصالحة لكل زمان ومكان، وتعبر عن ارتقاء الإنسان ومعراجه وصبواته نحو الكمال[1].

هذه القواعد ثابتة خالدة مشتركة بين جميع الناس لما لها من صفة عقلية طبيعية عالمية، تعتبر عن حقائق لصبغة الإنسان تولد معه ولأن طبيعته تحتمها، وهذه القواعد تمثل المثل الأخلاقية العليا كما تمثل مبادئ العدل المثالية الوجهة الملهمة، فهي بهذا المعنى بمثابة القيادة الروحية الموهة الملهمة التي تقود التطبيق العلمي، وتقيه من العثار.

هذه القواعد والمبادئ بمثابة البوصلة التي يستهدي بها الملاح فيما يسلك من طريق حتى يتلمس الطريق المأمونة الموصلة إلى الغاية، فهي عبارة عن تلك الأصول والموجهات العامة التي تعتبر أساساً ومثلاً عليا لتنظيم الحياة الأخلاقية والقانونية.

---

[1]- قريب من هذه الفكرة فكرة القانون الطبيعي.. انظر مفهوم هذا القانون وتطوره عند الشعوب، د. حسن كبيرة: المدخل إلى القانون، ص 108 وما بعدها.

ويرى "المستشار محمد سعيد العشماوي" أن التراث المصري القديم عبر عن هذه الاستقامة بلفظة "ماعت" كما يتضح من أناشيد أوزوريس (ادريس) كما أن اليونان استعملوا لهذه الاستقامة جهازاً مفاهيمياً هو (الناموس) الذي يعني القانون والقاعدة التي لا تتغير.

وقد استعمل السيد المسيح كلمة ناموس كما أن الكلمة مستقيمة استعملت في التوراة في أكثر من آية[1] .

والإسلام هو الوريث للديانات وهو رائد قافلة النبوة، وهو المتمم لمكارم الأخلاق، إذ نفلا عجب أن يكون قد استعمل هذا الجهاز المفاهيمي (الصراط المستقيم) ليقصد بذلك تلك الأخلاقيات والمفاهيم الإنسانية الكبرى التي استقرت في الضمير الإنساني.

على هذا الأساس كانت هذه المبادئ والأحكام الكلية في الإسلام «تحقيقاً للاستقامة- وتوازناً مع فكرة الحنيفية» خالدة في فكرتها متغيرة في مضمونها، أي أن صفة الخلود دائماً تلحق فكرة العدل في ذاته أو الأخلاق في ذاتها، أما مضمون هذه الأفكار فهي متغيرة عند تحقيقها تبعاً ورهناً لظروف الحياة في كل مجتمع...

هكذا وصف القرآن بأنه كتاب الحركة، كما عرف الاجتهاد بأنه مبدأ الحركة[2] .
أن القرآن هو الينبوع الأول للقيم الإسلامية، وقد خلق بالكلمة الإلهية رسالة جديدة و شرعاً جديداً وأمةً جديدةً وحضارةً جديدة.

---

[1]- كتابه أصول الشريعة، القاهرة، سينا للنشر، 1992، ص 83-41.

[2]- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1 1969، ص86 و87.

وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديمقراطية والاجتماعية والاقتصادية السياسية التي تضافرت في تأليف وتحريك عملية الخلق التاريخي، فإن الكلمة الإلهية معبراً عنها بالقرآن هي التي أطرت جميع هذه العوامل، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، ولذلك لا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة وبالتالي فقد كان الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم مادامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، أي مادام لها فعلها الخلاق في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، في الوقت نفسه فقد توقف اندفاع الإسلام منذ استحالت الكلمة الخلاقة كلمة لازمة تتكرر ليل نهار، وكأنها ليست أكثر من صدى خافت لماضٍ بعيد ....

إن إعجاز الكلمة الخلاقة وإعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي، ويكاد يكون أروع وجه من وجوه إعجازها أنها أمر إلهي بالحركة الدائمة.

ويكفي أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة، والصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي.

والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير وكل ما عداه في حال حركة دائمة وتغيير دائم[1].

أن الكلمة القرآنية هي تذكرة أي توعية بهذه الحركة الكونية، فهي تذكرة بحركة عملية الخلق كعملية كلية:

[1]- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 87.

- ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ **يونس/4**.
- ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ **فاطر/1**.
- ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ **المؤمنون/14**.
- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ **القصص/68**.
- ﴿وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ **النحل/8**.

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما تتجلى في:

- ﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ **المؤمنون/80**.
- وفي: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ **يس/38**.
- وفي:﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ **يس/33**.
- وفي نظامية الحركة الطبيعية: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ **يس/40**.
- وهي تذكرة بحركية خلق الإنسان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴿12﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴿13﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ **المؤمنون/12-14**.
- وفي: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ **نوح/14**.

- وهي تذكرة بحركية المجتمع: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾ **الحج/40**.

- وهي تذكرة بحركية التاريخ: ﴿وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ **آل عمران/140**.

- وفي: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَاراً وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ﴾ **الأنعام/6**.

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركة إلهية في البداية والنهاية، ولكنها استحالت مع ذلك حركية إنسانية خلاقة، وقد كان "هيجل" فيلسوف الحركية في العصر الحديث أحسن من رأى الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوه بها في كتابه **فلسفة التاريخ**، وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام، هو نفيه الثبات عن كل موجود حسي، فكل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعالية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، فتظل عبادة الله الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل، ومادام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركية، وهو ذات مجردة، فإنها حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة... ومادامت حركية الحركة المطلقة، فهي في رأي "هيجل" تستثير حماساً يستنفز أعظم ما عرف به الإنسان من أفعال، فقد يتحمس الأفراد لما هو نبيل ورائع بأشكال شتى، ولكن

الحماس الشامل- لأنه مجرد- الذي لا يقيده أي شيء ولا يحده أي شيء ولا يبالي بأي أنه حماس الشرق المحمدي[1].

وعلى هذا الأساس، فالوحي يوقظ وعي الإنسان بجميع آيات هذا الإبداع، سواء، تجلت في الكتاب أم في الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان، ومن هنا بات اعتماد المناهج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤوليته عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية...

وهكذا فقد رأينا علماء الإسلام ومفكريه وفلاسفته يطرقون كل الطرق للوصول إلى الحقيقة، وكان ما ينشأ من توتر بين مختلف هذه الطرق، سبباً رئيساً للتجدد في الإسلام الذي بقي، خلافاً، بقدر ما بقيت هذه المناهج متجددة وخلاقة، وفي الوقت نفسه استحال إلى الجمود حينما طغت عليه طريقة واحدة من هذه الطرق.

ولعل ما حدث للإسلام يعتبر قانوناً عاماً يحكم مسار كافة الشعوب والمجتمعات، وبالتالي فهي تنطلق خلافه حين تسود بها المناهج المتعددة للمعرفة، وبالمقابل فهي تنكفئ، وتتراجع كلما طغى عليها الجمود واتباع نهج واحد من مفاهيم المعرفة ولقد أكد هذه الحقيقة عالم الاجتماع "سوروكين" فقال: ((إن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ، ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية، ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يواجهها مثل هذا المجتمع، وتتعسر إمكانيات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته،

[1]- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 99.

وتضطرب حياته، ويزول أمنه، ويتبلبل نظامه، وتتهافت طاقته الخلاقة، ويجيء اليوم الذي يجابه فيه أحد احتمالين: فإما أن يطرد بخرابه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح خطأه باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية))[1].

والموقف الذي اتخذه الإسلام من مناهج المعرفة النقلية والعقلية ما بين القرن السابع عشر والقرن الرابع عشر هو الموقف القرآني من المعرفة، وهو الذي جعل تجربته التاريخية تجربة حضارية خلاقة بقدر ما كانت تجربة دينية وإنسانية خلاقة.

لقد حدد الوحي القرآني السياق الوجداني، الاعتماد القيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة...فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد، والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، لذلك يتحتم تعدد نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة.

ولعلنا نجد هذا الوعي عميقاً وشفافاً لدى أبي حنيفة الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته: **العالم والمتعلم**.

لقد قال هذا الفقيه عن وظيفة الإسلام في العالم: ((إن الله عزّ وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض)).

---

[1]- Pitirim A. Sorokin: The Crisis of Our Age , New York, E. P. Dutton & Co, 1941, p114.

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد.

إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله، لأن دينهم كان واحداً.

ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً﴾ المائدة/**48**، (أي في شريعة واحدة) وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين- وهو التوحيد- فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/**13**[1].

وهكذا فالتجربة الإسلامية التي يتحقق كمال حقيقتها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات من سلم الصعود نحو هذ الذروة.... والقرآن الكريم يدعو الإنسان للاهتداء إلى الله بكل ما أنعم به عليه من جوارح، ومن خلال كل ما خلق له من روائع، وعبر كل ما سخر له من مخلوقات، وهذا ما عبر عنه المفكر الباكستاني الشاعر الفيلسوف "محمد إقبال" بقوله: ((يرى القرآن أن الموقف التجريبي هو طور ضروري من حياة الإنسان الروحية، ولذلك فهو يعلق الأهمية نفسها على ميادين التجربة الإنسانية، كطوق لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده بآيات خفية وظاهرة)).

وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي أتاح لمثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية في الإسلام أن يمضوا في مغامراتهم الروحية، معتمدين مناهجهم المفضلة

---

[1]- النعمان بن ثابت **أبو حنيفة**: العالم والمتعلم، مطبعة البلاغة حلب، تحقيق محمد رواس قلعجي وعبد الوهاب الهندي الندوي، ط1، 1972، ص46.

فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف مجالاتها وحقولها، وأصبحوا مختلفين بأخلاق الله (أحسن الخالقين) وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع[1].

وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام.

هكذا ظهر أكثر من خطاب ومنهج في حضارتنا، فهنالك الخطاب الفلسفي، وهنالك خطاب الفقيه، وخطاب الأديب، وخطاب الجمالي، وخطاب المتعلم، وخطاب الطبيعاني الذي تجلى لدى جابر بن حيان والراونزي والسجستاني والسرخسي وابن العميد القمي ومحمد بن داود بن أبي نصر القومسي ومحمد بن علي النوشجاني[2].

لقد آمن جابر بن حيان بقدرة الإنسان على أن يقتدي بالله في إبداعه، فينشئ إنساناً بالصنعة كما خلق الله إنساناً بالطبيعة[3].

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للمسلمين آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، وفتح لهم الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد، وفتح لهم الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح لهم طريق الملاحظة آفاق

---

[1]- البديع اسم من أسماء الله الحسنى.

[2]- د. دكتور علي زيعور: مقالة الموسوم يعنوان الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 8 لعام 1990، ص 139.

[3]- د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة، القاهرة 1947.

التبادل مع علو م اليونان، وفتح لهم طريق التذوق الجمالي أفق التناجي مع أداب الشعوب حيث نشأ من كل ذلك ثقافة إنسانية إسلامية جديدة وانعكست فيها جميع خصائص الثقافات والأديان والفنون، وظلت مع ذلك معبرة عن روح الإسلام الذاتية الخلاقة، أي عن روح التواصل السرمدي بين اللّه والإنسان، ذلك التواصل المحب الذي يعتبره الإسلام ذروة التحرر الذاتي.

بهذه الروح الخلاقة يكون الإسلام قد بلغ ما بلغه من الأوج والازدهار بلغ ذلك بمجاهدة النفس التي هي الجهاد الأكبر...جهاد النفس والانتصار على الذات هنا هو في السمو بالذات الإلهية الحقيقية فوق الذات التاريخية، دون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتدفقة خلقاً وتقدماً....

وهذا الانتصار لا يتحقق إلا بالعودة إلى الجذور أي إلى الموقف المنهجي الخلاق الذي استوحاه أئمتنا ومفكرونا من الأصول والجوهر، وهذا الموقف القرآني الحي المبشر بتعدد الطرق إلى الحقيقة، وبتكامل منهج المعرفة يصل بنا إلى أعلى المراقي، والذرى الشامخات.

وفي هذا المعنى يقول "سوروكين" : ((إن مناهج التربية الحسية والعقلانية والإلهامية كلها مصادر للمعرفة الحقة، فإذا اصطنع كل منها اصطناعاً سليماً أعطانا مفهوماً صحيحاً لوجه هام من وجوه الحق.. ولذلك لا يمكن اعتبار أي منها مخطئ خطأ كلياً، وإذا ما اتخذ أي منها بمعزل عن المناهج الأخرى، فإنه يؤدي بنا إلى الضلال، إذ ليس لواحد منها أن يشمل الحقيقة شمولاً كلياً، ولكن الحقيقة

الشاملة خلال الأبعاد الثلاثة للإيمان والعقل والحس هي أقرب إلى الحقيقة المطلقة من أي شكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة[1].

وهذا الموقف المنهجي أتاح للإسلام أن ينشئ ثقافة إنسانية الأبعاد وإلهية الروح، وهو في الوقت نفسه الذي سيتمكن من تحديد خيارنا الحضاري على أكمل وجه وأبدعه.

فالمثل الأعلى الإلهي، للحق والرحمة والعدالة هو مثل أعلى تقترب منه التجارب أو المراحل والأطوار الإنسانية دون أن تبلغه أو ترقى إليه، ويبقى هذا المثل حافزنا الأزلي لخلق جديد نقتدي منه بإبداع الله، ونتمسك في هذا الخلق بمناهج الحس والعقل والإلهام، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي الغامر.

ونحن بهذا المعنى نجدد أنفسنا متفقين مع الإمام الغزالي ومختلفين معه، نتفق معه بأن رؤيا الحق هي من نور الله، ولكن نختلف معه لم أدت إليه تعاليمه من تعطيل الملكات الإنسان الحسية والعقلية المتحركة بإشراق هذا النور وفي الوقت نفسه فإشراق هذا النور ضرورة للعالم الطبيعي في مخبره وللمتصوف في محرابه وللشاعر في تأمله.

وهذه الصلة بين الدور الإنساني المحدود وبين الدور المطلق تلخصها الآية القرآنية: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ **النور/35**.

وهذا التجدد المنهجي هو أيضاً ضرورة للإسلام في حواره مع الأديان الأخرى إذ الأديان «وخاصة السماوية» تتكلم لغة واحدة وإن كانت تعبر عنها بلهجات مختلفة،

[1]- د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص112.

ولغتنا الواحدة هي لغة الله والإنسان والروح والخير والثواب والعقاب والعالم الآخر....إنها لغة المحبة والأخوة والعدالة.

هذه اللغة تفرض علينا أن ندرك معاً أن لا يكون هنالك ألوهية لله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، قال ﷺ: ﴿الخلقُ كُلُّهم عِيالُ الله عزّ وجلّ، فأَحَبُّ خلقِه إليه أنفعُهم لعِيالِه﴾.

والرسول ﷺ في هذا التواصل الحي مع الله من أجل خير الإنسان هو الأسوة الحسنة لكل مسلم، ولكل إنسان، وليس الخلاص الذي ينشده الرسول ﷺ شأناً إسلامياً فحسب، بل هو شأن الناس جميعاً.

إن الاجتهاد في الإسلام «وهو مبدأ الحركة والتجدد» هو في ظاهره موضوع أصولي فقهي يتناول كيفية استنباط الأحكام الشرعية ولكنه في حقيقته أوسع وأعمق من ذلك، لأنه يتعلق بروح الإسلام وقابليته للتكيف مع ظروف الإنسان المتغيرة، وحاجاته المستجدة وبالتالي، فإما أن تكون لديه هذه القابلية، فيكون قد استنفد مبرر وجوده في مرحلة ما من مراحل التاريخ، وأصبح على الإنسان أن يستهدي في المراحل الجديدة بتعاليم أخرى أمثر انطباقاً على متطلباتها من تعاليم الإسلام.

وهذا الموضوع يكتشف أهم خاصة في الظرف الراهن من حياتنا أن هذه الانسانية تعيش اليوم حضارة الشيء المكتشف اكتشافاً علمياً تجريبياً محسوساً، والتحدي الأكبر للمسلمين أن يشاركوا في مغامرة الروح الإنسانية دون أن يتحولوا إلى مجرد مقلدين للأسلاف.

إن مسألة الفقه في الإسلام، هي أولاً وأخيراً مسألة الروح الإسلامية العامة التي حركته في الماضي وتحركه في المستقبل، ولقد عرضنا مسبقاً لبعض تجليات هذه الروح، وقلنا أنها تريض على أرض صلبة رصينة هي (الحنيفية) التي ترى أن كل شيء في الوجود متغير إلا وجهه الكريم..

وفي نظرنا أن الفقه الإسلامي ومثله معه من فعاليات وآليات الإسلام- إذا لم يبحث ويفهم ضمن هذا السباق الحي، فسيبقى هشيماً هشاً جامداً متحجراً تذروه الرياح.

لقد قدمت لنا هذه الروح على صعيد الفقه وسواه إبداعات حية لا مجال للتدليل بها وعرض مظاهرها وحسبنا أن نعرض لشهادة "الكونت ليون استروروغ" في محاضراته التي ألقاها في جامعة لندن حول الشرع الإسلامي: قال المذكور: ((إن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع، التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلّمنا بالعقيدة التي يقوم عليها، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي، أو من ناحية قواعد النحو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع عشر بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية، إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا لسلطة العليا، أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد .... ودللوا بذلك بأن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً، ووضعوا قانوناً للحرب ينطوي على التعاليم الإنسانية النبيلة، بما

يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه الغير لا نجد لها مثيلاً في غربنا بعد ألف عام))[1].

وحقيقة الأمر أن ثراء تراثنا الفقهي تكمن بأن هذا التراث مزج المسائل القانونية بالمسائل الاعتقادية والخلقية، مزجاً تعتبر سمة أساسية تميز الإسلام عما عداه من الديانات، منوهين بأن هذا المزج لا يعني الخلط والتشويش وعدم إدراك الطبيعة الجوهرية للمسائل القانونية كطبيعة تقوم على الإلزام المادي في حين أن المسائل الاعتقادية والخلقية تقوم على مؤيدات الدين والضمير.

ذلك أن الإسلام يميز دون أن يفصل بين ما هو قانون وما هو عقيدة وأخلاق، فقواعد الأخلاق لها ماهيتها الذاتية، والأمر نفسه بالنسبة لقواعد الدين وقواعد القانون، وإن كانت هذه الأمور تتضاعف وتتفعل وتتفاعل فيما بينها، بحيث أن هنالك حاكمية عليا للعقيدة والأخلاق على المسائل القانونية.

وهذا ما أوضحه "الدكتور محمد سلام مدكور" في كتابه **المدخل للفقه الإسلامي** إذ وصف الشريعة الإسلامية بأنها أحكام اعتقادية وأحكام عقلية وأحكام عملية[2].

وهذا العنصر الفعلي الذي يدخل في صميم النظرية الفقهية نجد دليله في الحديث الذي جرى بين الرسول ﷺ والصحابي معاذ بن جبل عندما ولاه قاضياً على اليمن، فقد سأله الرسول ﷺ: ﴿كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءًا قَالَ

---

[1] – Comte Léon Ostrorog: The Angora Reform, Three Lectures Delivered at the Centenary Celebrations of University College on June 27, 28, & 29, 1927، p30-31.

[2] – مطبوعات الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص15.

أَقْضِي بِكِتَابِ اللّٰهُ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللّٰهُ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ وَلَا فِي كُتَّابِ اللّٰهِ قَالَ اجْتَهَدَ رَأْيِي وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ الحَمْدُ للّٰهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللّٰهِ لَمَّا يُرْضِي رَسُولُ اللّٰهِ﴾، لقد أدرك هذا الرسول العظيم ﷺ عبقرية الواقع، وما يستكن فيه من طاقات وفعاليات يصعب تحديدها، وهكذا فقد ترك أمر التحديد إلى حق الروح وحق العقل، مقرراً مدللاً على ذلك بقولته الذائعة الصيت: ﴿أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾ [1]، أي أعلم وأدرى ببحران الواقع، وتضاعيفه وثناياه وتضاريسه غير المتناهية.

إن إدراك الكينونة والماهية، والقوانين الذاتية للشيء، ومنطقه الداخلي، أو ما أطلق عليه ابن خلدون تسمية الأشياء المركوزة، هكذا الإدراك لا يتم بصورة آلية ميكانيكية، وإنما يحتاج إلى حرث وتفكيك وهذا هو فقه الواقع...

إذن هنالك دائرة كبيرة وهامة تخضع لسيادة العقل وهيمنته وفي إطار المبادئ العامة للنص، وهذا فضلاً عن أن سلطان العقل يبدو بارزاً في تأويل النص وتحديد مضمونه ونطاق و روحه، وهذا الأمر لا يتم بصورة آلية، وإنما يقوم على جهد عقلي، وهو ما يطلق عليه بإعادة إنتاج النص: reproduction.

هذه الأهمية للعقل الإنساني حددها الامام "الشيخ محمد عبده" بقوله: ((إن حاجة العالم الإنساني إلى الرسل هي حاجة روحية، وكل ما لامس الحس فيها

---

[1]– د. خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، ص 72، وهو يرى أن الفلسفة القديمة كانت تتحدث عن الخلود وليس أمامها سوى الصيرورة le devenir تتحدث عن الثبات وأمامها الحركة.

فالقصد منه إلى الروح.. أما تفصيل طرق المعيشة، والحذق في وجوه الكسب، وتطاول شهوات العقل إلى درك ما أعد للوصول إليه من أسرار العلم، فذلك مما لا دخل للرسالات فيه إلا من وجهة العظمة العامة، والإرشاد إلى الاعتدال فيه، كي لا يحدث ريباً في الاعتقاد، ولا يصيب أحداً من الناس بشر في نفسه أو عرضه أو ماله بغير حق)).

وقوله: ((إن ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم، وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها ليصل بها إلى ذلك))[1].

وقوله في معرض التعارض بين النص والعقل: اتفق أهل الله المسلمون إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق للتسليم بصحة المنقول مع العجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله مع علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل...

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات واستع له المجال إلى غير حد[2].

---

[1]- د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ط1، 1980، ص 231 و 232.

[2]- الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة، ص 96.

ويعاد يجمع كبار العلماء والمجتهدين على أن الاجتهاد فريضة على كل من يقدر عليه، بل ذهب ابن حزم الأندلسي إلى أن التقليد حرام، ولا يحتمل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان[1]، ويستدل من ذلك على قوله تعالى:

﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ **الأعراف/3.**

وهذا هو عين ما أكده أبو الوفاء عليّ ابن عقيل/431-513هـ/في المناظرة التي دارت بينه وبين بعض فقهاء الشافعية، إذ أكد أن السياسة هي ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي...فإن أردت بقولك الأسباب إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح وإن أردت ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط[2].

ويعقب "ابن القيم" مزكياً رأي "ابن عقيل"، مستطرداً بأن الشريعة مقاصد وغايات وليس طرقاً وقوالب وشكليات ذلك: ((أن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صحبه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق

---

[1]- محمد أبو زهرة: ابن حزم، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة 1957، ص266.

[2]- د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 242.

ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها... والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكنه نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلال عليها ...إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة العاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها... وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع)).

**إن السياسة نوعان:**

سياسة ظالمة، فالشريعة تخرجها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة... وهكذا اصل من أهم الأصول وأنفعها[1].

وقريب من ذلك موقف العالم الحنبلي "نجم الدين الطوفي" الذي عاش في القرن الرابع عشر فهذا الفقيه يقدم- في غير الاعتقادات والعبادات- المصلحة على النص في حال التعارض بينهما، وسنده في ذلك قوله ﷺ: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارُ﴾.

فهذا الحديث يعني نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصهما به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة[2].

هذه النظرة السابقة هي التي سادت وأعلت شوامخ حضارتنا وبوادجها، معتبرة الاجتهاد ومبدأ التجديد في الإسلام، وهو مبدأ الحركة في الدين كله، على حد تعبير الفيلسوف الشاعر الباكستاني "محمد إقبال"[1].

---

[1]- د. عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 243.

[2]- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص110 وانظر د. محمد أحمد خلف الله.

الاجتهاد إذاً قرين التجديد وتوأمه وصنوه، وهذا ما أكده أحد علماء الأزهر "الأستاذ عبد المتعال الصعيدي" في كتابه الموسوم بعنوان: **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر**[2].

لقد استند الأستاذ المذكور في ذلك إلى الآية القرآنية: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ **هود/88**.

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ **الجمعة/2**.

ويستشهد الأستاذ الصعيدي بحديث ينسب إلى الرسول ﷺ جاء فيه: ﴿إِنّ اللّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمّةِ عَلَى رَأْسِ كُلّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدّدُ لَهَا دِينَهَا﴾.

ويمكن القول أن أهم ما يخص منهج النص ويزيد ثراء علاقة الوحي بالواقع علاقة تتجاوز ما نجده في علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ.

ولقد أكد "الدكتور حسن حنفي" أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب[3].

---

[1]- السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس بيروت، 1963، ص 601.

[2]- القاهرة، مكتبة الآداب، 1962، ص 1-16.

[3]- د. حسن حنفي: مقال موسوم بعنوان: الوحي والواقع منشور في كتاب الإسلام والحداثة، دار الساقي، ط1، 1990، ص 135.

وفضلاً عن ذلك فقد عرض للميكانزمات المتولدة عن علاقة الوحي بالواقع، وإننا نجتزئ في تقديم هذه الميكانزمات.

## تداخل كلام الله وكلام البشر

ونقصد من ذلك بناء الوحي على كلام البشر سواء أكان من الرسول ﷺ، أم من المؤمنين أم من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى، وكأن الوحي يبنى بلاغياً على كلام البشر، ويحوله ولائياً أو يستجيب له مطلباً أو يحاوره أو يكمله، والوحي يقوم هنا بعملية التطوير والتجديد أو التغيير، إحكاماً لكلام البشر واستجابة له.

كلام البشر هي الشرارة، والوحي هنا هو النار، كلام البشر هو الطلقة الأولى في معركة الواقع[1].

[1]- المرجع السابق، ص 138.

## تحقق في التاريخ

ونقصد من ذلك أن الوحي (الإسلامي) باعتباره واقعاً أصبح أيضاً متحققاً في التاريخ... حدث ذلك في تاريخ النبوة، وتاريخ تدوينها في الكتب المقدسة، صحف ابراهيم وموسى، وزبور داوود وحكم سليمان، والتوراة والإنجيل، ولكن الوحي السابق لم يتم حفظه في التاريخ مدوناً من غير تحريف أو تبديل أو زيادة أو نقصاناً، لذلك كانت مهمة الوحي في آخر مرحلة هي التحقق من صدق بدايته في التاريخ[1].

## الوحي والصراع الاجتماعي

إذا كان التحقق من صدق الوحي في التاريخ هو صراع الحاضر مع الماضي، النهاية مع البداية، التجديد مع التراث، صراعاً أفقياً مع الزمن، فإن الوحي يدخل في صراع الطبقات الاجتماعية، صراع المقهور ضد القاهر، صراع الضعيف مع القوى صراعاً رأسياً من أجل هز الكيان والأوضاع الطبيعية... وإذا كان الصراع التاريخي الأفقي يتمثل بين الوحي الجديد وممثلي الوحي القديم (أهل الكتاب) فالصراع الاجتماعي الرأسي يتمثل بين الوحي الجديد، ومثلي القوى الاجتماعية القائمة الكفار أو المشركين أو قريش أو الزنادقة[2].

---

[1]- د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص 140.

[2]- المرجع السابق، ص 142.

## الوحدة والتعدد

علاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة الوحدة بالتعدد، وعلاقة الهوية بالاختلاف، فالوحي على الرغم من تطوره عبر الزمان وفي التاريخ من حيث التطورات والأدوات و التشريعات، إلا أنه يعبر عن وحدة واحدة من البداية حتى النهاية، وكل مرحلة تسلم بالمراحل السابقة واللاحقة بالضرورة، على مستوى النظر والعقيدة... هنالك وحدة في التطور، وتعدد في التشريع... أما إذا أنكرت إحدى المراحل الأخرى السابقة أو اللاحقة على مستوى التصور، فذلك ينقص من تصورها لوحدة الوحي واكتماله[1].

## الرسالة والتبليغ

وادراك الصلة بين الوحي والواقع تظهر في الصلة بين الرسالة والتبليغ.... فالوحي هو الرسالة التي يتم تبليغها في الواقع إلى الناس عن طريق النبي وذلك في صورة كلام وليس على صورة شخص، وتجل، أو كشف للذات الإلهية، ففي هذه الأخيرة يغيب الواقع، ويكون الأمر كله وحياً، الموحي والموحى إليه... يتحول الوحي إلى واقع إذن عن طريق تبليغ الرسالة بواسطة النبي ﷺ، والنبي إنسان عادي من البشر، رجل يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق[2].

---

[1]- د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص 143.

[2]- المرجع السابق، ص 145.

## التشديد والتخفيف

وعلاقة الوحي بالواقع هي أيضاً علاقة التشديد والتخفيف في الأحكام إذ لما كان الوحي موجهاً للواقع، ومغير له فهو يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري، تشديداً مرة وتخفيفاً مرة أخرى طبقاً لقدرات الواقع على التقبل والتمثل أو المعاندة والرفض ومن ثم، فإذا ما اعترض الواقع واحتج تغير الحكم إلى ما هو أكثر ليناً ورفقاً.. وإذا ما كان ليناً احتاج الواقع وطالب بحكم أكثر شدةً وحسماً[1].

**تأسيس النظر**: والصلة بين الوحي والواقع هي في حقيقة الأمر تأسيس للنظر، وتأسيس للعمل، فالوحي نظر مؤسس في الواقع، والواقع وحي مؤسس في النظر.

وقد تجلى تأسيس النظر في أول آية نزلت، وهي تدعو إلى القراءة، أي إلى العلم والنظر والفهم والتأويل، وتحويل العالم كله إلى فكر... وهذه ليست بداية مطلقة للوحي دون واقع لأن البيئة كلها أي الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر جديد، وكان الرسول ﷺ أيضاً مع غيره تواقين إلى تجاوز المعتقدات السائدة... وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والإنصات...، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شعراً ونثراً، وتجاوزت أقاصيص الأولين...يفهم مجازاً، وفي حاجة إلى تأويل، قوته في تأسيسه نظراً أولاً وقبل تحقيقه عملاً ثانياً... وكان العلم يتأسس في العقل أولاً ثم في الواقع ثانياً[2].

---

[1]- المرجع السابق، ص 147.

[2]- د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص 150.

## تحقيق العمل

وتحقيق العمل هو اكتمال صلة الوحي بالواقع...فالوحي مشروع عمل، والعمل وحي متوقع... الوحي إمكانية تحولت إلى الواقع، والواقع هو تحقق فعلي لإمكانية الوحي.

ويبدأ تحقيق العمل ابتداءاً من بناء الذات إلى علاقاتها بالآخرين، ثم بدورها في مسار التاريخ، أي في الفتوح والغزوات.

ويبدأ بناء الذات بالتصديق، وبعد التصديق يأتي الإخلاص، وهي قوة الذات الباطنية في إثبات أصل التوحيد والعدل بتجرد تام وبوحدة في القوى دون ازدواجية أو ثنائية قد توقع في النفاق... ولا تقوم هذه الوحدة الباطنية على الهوى أو المصلحة، بل على يقين ذاتي هو التقوى، وهي ذات حادة أقرب إلى البكاء منها إلى الضحك، ومع ذلك فهي متعلقة بالمبادئ العامة الشاملة، وقادرة على العلو والمفارقة وهذا هو النسيج والتعالي يظهر هذا التعالي في الفعل وفي القتال، ولكن تظل وحدة الشخصية هي المحك الأول في بناء الذات وحدة باطنية صرفة، قبل مخارج الحروف واختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات، لا تحتاج إلى قسم وحلفان، بل تتحقق مباشرة في الأفعال الفردية والاجتماعية.

هذا اليقين الداخلي بداية لتحقق خارجي عن طريق الفعل، وهو ما يسمى بالطاعة، طاعة الوحي من خلال المعلن عنه والمحققين له.. والطاعة مجموعة

الأفعال القصدية التي تتحقق بناء على توافر النية.. مشترط تحقق الفعل هو توفر النية، والفعل بلا قصد لا يكون فعلاً[1].

هذه الجولة الطويلة حول علاقة النص القرآني بالواقع تحدونا لدفعة متأنية نسبياً حول مشروع المفكرة العربية "فاطمة المرنيسي" حول المرأة الموسوم بعنوان **الحريم السياسي**[2].

وعلى الرغم من الجهد الذي بذلته مفكرتنا مشكورة في هذا الكتاب لا سيما فيما يتعلق بمنهجها التفكيكي الذي يستوحي مشروع فوكو، ثم تطبيق ذلك على تفكيك الوقائع والألفاظ (جلباب حجاب... إلخ)، على الرغم من ذلك، فإن هذا المشروع ضرب الذكر صفحاً عن البعد المتوالي (النص)، واعتبر الحدث الإسلامي، حدثاً واقعياً ظرفياً صرفاً.

وباستقراء مبسط لأفكار هذا الكتاب يتأكد للقارئ أن الرسول ﷺ في المدينة كان يتزعم حزباً نسائياً، وهذا الحزب كان مستضعفاً أمام حزب آخر يمثله ذكورة الجاهلية ويتزعمه الصحابي عمر بن الخطاب، وأن حزب المعارضة هذا استطاع أن يفرض ويضغط ويملي على الرسول ﷺ وأن الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة جاءت انعكاس لهذا التأثير والضغط.

---

[1]- د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص 152.

[2]- ترجمة عبد الهادي عباس، دمشق، دار الحصاد، 1989-1990.

والسؤال المطروح هو: متى كان الرسول ﷺ يخضع لمثل هذه التنازلات لا سيما إذا ما تعلقت بالعقيدة والتشريح والأحكام، ثم متى كان لعمر بن الخطاب هذا التأثير على نزول الآية بالشكل الذي يريدها.

نحن نفهم أن السماء كانت تسمع لدقات قلب الواقع فتغير الحكم استجابة لأضعف الأشخاص كما في سورة المجادلة مثلاً، ولكن لانفهم أن السماء كانت تخضع لهذا الحزب أو ذاك.

والفرق كبير بين معارضة الواقع وتلمسه كواقع مجرد وخصب وحافل بطبائع الأشياء، وبين الواقع المدلول السياسي.

لنعود لنؤكد بأن إلغاءنا النص يعني إلغاء الإسلام ورسالته الخالدة، ولهذا فلا نستطيع إطلاق العنان للواقع حتى لو كان هو التاريخ يكبل أفكاره وتفاعلاته، وفي الوقت نفسه فلا نعتبر النص الإسلامي موازيا لمثل أفلاطون التي يعتبر الواقع هزيلاً هشاً شاحباً.

هذه المعانقة والمصالحة بين المثال والواقع في القرآن نجدها في رسم النص القرآني مثلاً ومبادئ عليا، ثم مخاطبة الواقع وحثه بالارتقاء إلى مرقى النص لا الاستدلال للواقع كما يحتويه أحياناً من ترابية وإسفاف.

وإذا طبقنا منهجنا هذا على الحديث النبوي: ﴿لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً﴾.

وإذا طبقنا ذلك وقفنا على طرف مقابل للمنهج الذي قدمته مفكرتنا فاطمة المرنيسي وبيان ذلك أنه كان على مفكرتنا أن تلغي منهج الحديث وذلك بالإتيان بمنهج آخر يوازيه حسب قاعدة توازي أو تقابل الأشكال، لاسيما أن المنهج المذكور

اعتبر هذا الحديث، وأدرجه في منظومة الأحاديث الصحيحة، وبالتالي فنحن لا نستطيع «كما فعلته المفكرة المرنيسي» أن نشكك في الحديث إلا على أساس منهج قائم بذاته.

على هذا الأساس، فقد كان منهجنا المتبع افتراض صحة الأحاديث الصحيحة لجهة إسنادها ولكن حكمها وتحريكها على أساس المثال، النص القرآني، بكل تجلياته ومعانيه ورموزه الكونية دون الاقتصار على آيات الأحكام.

على هذا الأساس كان علينا أن نطرح سؤالاً رصيناً هو: هل أن منهج النص الآنف ينطبق على النص النبوي (المأثور النبوي)، ثم ما موقعنا من التجربة النبوية؟؟

في نظرنا أن هناك نوعين لوعي سيدنا محمد ﷺ للوحي والحياة والوجود:

- الوعي الكوني اللدني الذي هو انعكاس أمين ودقيق للوحي...أنه الوحي ينعكس على صفحة قلب محمد، كما ينعكس الضوء على المرآة دون زيادة أو نقصان صدقاً وأمانة وإخلاصاً مطلقاً...

- الوعي الذاتي... وهو ذلك الوعي الذي ملأ قرارة نفس الرسول ﷺ ووجدانه وأقطار قلبه الكبير، وامتزج بكل خلية من كيانه، حيث قام هذا القلب الكبير «بالمعاناة والتفاعل» بإعادة تركيب الوحي والاستلهام منه على ضوء الحياة والواقع.

وعلى هذا الأساس، فنحن لا نقبل إله "مارلو بونتي" هذا الإله الداخلي الذي لا يعدو أن يكون حقيقة نفسية صرف..

وعلى حد قول المذكور: ((فالله موجود في نفسي لا كفكرة أو رغبة، بل كأعمق صفة في كياني.. أنه الحقيقة التي ألاقيها من حين لآخر بالكيفية التي أماثل فيها الخير بأصالتي))[1].

أن إله محمد ﷺ حقيقة ليس كمثلها شيء، فهي خارجة عن تركيب النفس الإنسانية وقوانينها الذاتية، اللهم إلا من حيث الإشعاع والإلهام للنفس.

أنهما كما قال القديس "أوغسطين": ((ذلك الضوء إطلاقاً، وذلك النور مطلقاً))[2].

هذا التمييز بين نوعي الوعي يجعلنا لا ننظر إلى السنة النبوية على أنها ذات طبيعة واحدة، بل إن بينها تمايزاً، فمنها ما هو دين، ومنها ما هو سياسة ودنيا... فما اندرج منها تحت باب التبليغ عن السماء والأداء لأمانة الوحي أو التفسير له والتفصيل لمجمله أو الفتيا في أصول الدين وعقائده، كان ديناً يتلقاه المؤمن بالتسليم المحقق لمعنى الإسلام كدين، والذي هو إسلام الوجه إلى الله[3].

أما ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة جميعها وشؤون الدنيا كلها فهو ليس ديناً، ومن ثم فقد كان موضوعاً للشورى والرأي والاجتهاد والأخذ والعطاء والقبول والرفض والتعديل[4].

---

[1]- مجلة الاجتهاد، بيروت 10 و 11، ص 546.

[2]- مجلة الاجتهاد، بيروت، ص 546.

[3]- د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص112.

[4]- د. محمد عمارة: المرجع السابق، ص112.

والذين يطالعون سيرة الرسول ﷺ، وتاريخ معاركه وقيادته لشؤون أمته تقرع أسماعهم كثيراً تلك العبارة الاستفهامية التي كثيراً ما خطب بها الصحابة رسول الله ﷺ في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه في مواطن البحث وقبيل صنع القرار.. كانوا يسألونه عن طبيعة القول الذي قال، أي عن طبيعة هذه السنة، وهل هي من الدين فيجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم السياسة والدنيا، فيعملون الرأي، ويجتهدون دونما حرج كانوا يسألونه ذلك السؤال الشهير: يا رسول الله، هو الوحي أم الرأي؟؟.

وهم بهذا السؤال يميزون بين نمطين من أنماط الفكر، فإذا جاء جواب الرسول ﷺ بأن ما قال هو الوحي، كان موقفهم الطاعة والتنفيذ وإسلام الوجه لله، لأنه، دين، فإذا قال لهم: أنه الرأي، فهم عندئذ يدلون بما لديهم من آراء واجتهادات، دون أن يكون «لرأي» الرسول ﷺ، تلك القدسية الدينية التي تسبب إلحاح لأصحاب الرأي والاجتهاد[1].

وعلى هذا الأساس فقد قسم "الإمام شهاب الدين القرافي" في كتابه **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام** إلى أقسام أربعة:

1- تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة، أي بحكم كونه رسولاً يبلغ رسالة ربه ويبشر، وينذر بوحي السماء.

2- تصرفات بالفتيا، أدى ما يتعلق بالفتاوى التي يفسر بها غامض الوحي، ويفصل بواسطته مجمله.

[1]- د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص 113.

3- تصرفات بالحكم، وتتعلق بقضائه بين الناس في المنازعات.

4- تصرفات بالأمانة أي السياسة وتشتمل على كل أقواله وأفعاله وإقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف الميادين والمجالات[1].

ويرى "القرافي" أننا لسنا ملزمين بالنسبة للقضاء والسياسة بالاتباع والتأسي، بل نحن مطالبون باتباع المبدأ الذي اتبعه الرسول ﷺ فالقاضي المسلم مطالب بأن يقضي بناء على البينات والأسباب كما كان الرسول ﷺ يقضي بناء على البينات والأسباب، ورجل السياسة المسلم مطالباً بأن يسوس الأمة وفق ما يحقق مصالحها ومنافعها، ويدفع عنها الضرر، كما كان يفعل الرسول ﷺ في تصرفاته بالإمامة والسياسة[2].

وبعبارة أسلافنا من علماء الكلام والأصول فالتأسي بالرسول ﷺ ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة التي قد أمنا منه وقوع الخطأ فيها، دون غيرها[3].

ومع ذلك، وعلى الرغم من قياس ذلك النوع من السنة النبوية بالمقاييس البشرية الإنسانية، على الرغم من ذلك فهذه السنة تعتبر من أعظم فتوحات الروح الإنسانية في مغامراتها الكبرى من أجل تحقيق كرامة الإنسان وعزته، وتعزز حقوقه.

---

[1]- المرجع السابق، ص 127.

[2]- د. محمد عمارة: المرجع السابق، ص 129.

[3]- القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، طبعة القاهرة، ج15، ص286.

وعلى ذلك فيجيب علينا «كمسلمين عرب» العض على هذه السنة بالنواجز وإحاطتها بفلذات القلوب والأكباد وحدقات العيون، وبالتالي اعتبارها من صميم تراثنا الحي تقديراً أو تأسيساً إلى جانب اعتبارها جزءاً من الرأسمال العقيدي بالنسبة للمسلم....

ومع اعتبار هذه التجربة النبوية تمثل أعظم شفافية للروح الإنسانية في تعاملها مع الوحي، مع ذلك فهذه التجربة لم تمنح كافة الطاقات التي ينطوي عليها النص القرآني، أي لم تستنفذ وتستغرق معين هذا النص، ولا يمكن أن يستنفذ هذا الوحي إلا في نهاية التاريخ والحياة والعالم وبيان ذلك أن هذا النص يحكم الأبدية ولا يمكن لحقبة زمنية أن تستهلك طاقاته وإمكاناته وبالتالي فإذا كانت التجربة النبوية قد استخلصت الشيء الكثير من هذا المنجم إلا أن هنالك درراً ثاوية في الأعماق لأن النص القرآني يقدم للبشرية جيلاً بعد جيل الشيء الكبير والثمين.

هذه جولة كانت طويلة نسبياً، ولكن كان لابد لنا منها، لتجديد خيارنا الحضاري من الحياة والتقدم والمواقف الإنسانية الكبرى.

وبيان ذلك أنه ما دمنا نعتقد بأن الحقيقة مصدرها الوحي فإن التحديث يتطلب **أولاً** تجديد مفهومنا للكلمة الإلهية، وهذا التجديد لابد أن يكون منهجياً لا عشوائياً، أي أن يكون تجديدنا وعياً بالوحي ووعياً بالعقل (ملاك الوحي وملاك الوعي)[1].

[1]– د. خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1981، ص65.

**وثانياً**، فلابد أن تكون منهجيتنا هذه مستندة إلى مبدأ ذاتي إسلامي يمثل النواة النووية احتياجه إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة الأخرى، أي إلى كل ما قدمته مغامرة الروح الإنسانية من أجل بناء علاقة جديدة بالحقيقة والذات والعقل والمعنى والعالم والغير والحياة والواقع وحقوق الإنسان وعزته وكرامته.

هذا النهج يحرسنا من «التغريب والتفريق» وفي الوقت نفسه لا يجعلنا نقفز فوق الحقائق أي لا يصيبنا بعمى البصر والبصيرة، فيصدنا عن منجزات التقدم الإنساني، ويبعد هذه المنجزات عن رفدنا بأكسير الحياة والنشاط و التحضر والازدهار.

# السياسة الشاملة للأخلاق

وإذا كان الدين والأخلاق في الإسلام، ينشئان سياسة فاضلة فالسياسة تنجز المعنى والقيمة، وليس الهيمنة والعتو.

مثل بسيط نضربه على ذلك متمثلاً في قول الخليفة الأواب المنيب عمر بن عبد العزيز: ((إن الله أرسل محمداً هادياً لا جابياً)).

وبالطبع فقد قال ذلك بمناسبة دخول الناس في الإسلام، وما يتفرع على ذلك من نتائج أهمها نضوب الضرائب، والخلاصة ليس الخوف من الدين كنابض ورافعة، لكن الخوف من إساءة تطبيق الدين واستغلال الهيمنة عليه من قبل السياسة، وزجه في أمور تبعده عن جوهر راسلته.

وفي النتيجة فإن إسقاط الدين يعني إسقاط ذلك اللهب المقدس الذي يقود إلى شاطئ الحق والأنسة والشرط البشري، وتعليته إلى المراقي الحية، وحرمان البشرية من ناهض قوي من محركات حياته، وبالمقابل فإن إسقاط الظاهرة السياسية من أدبيات الظاهرة الدينية، إنما هو عين الإشكالية الأولى أي حرمان المجتمع من ناهض آخر، وبالتالي فلا يمكن التحدي بأن الإسلام لا ينظم الظاهرة السياسية أو يعانقها ويتفاعل معها، وفي هذا الصدد لنا أن نتساءل كيف أن

الإسلام يتكلم على بقرة بني إسرائيل ثم يحرمنا من تنظيمه لأعظم وأهم حقل في الحياة البشرية ألا وهو حقل السياسة.

**وخلاصة الأمر** أن الإسلام نظام كوني ينظم كافة ذرى الوجود من حيث عناصرها (الملائكة- الإنسان- الطبيعة- الدنيا- الآخرة) وحركة هذه العناصر ثم مرتجاها، ومنتهى أمرها، بحيث تخضع هذه الأنساق إلى ناموس واحد (غائية الخلق) وملة واحدة تصدر عن إرادة واحدة هي إرادة الفعل الكلي- المتعال.

هذه الوحدة المتكاملة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية والمعنوية فحسب، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد، لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، والوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحيات والماديات، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية[1].

وهكذا يتضح أن هذه المنظومة تنطلق من بؤرة واحدة تضفي عليها الاتساق، هذه البؤرة هي العقيدة والحقيقة الدينية، وهذا ما أكده "الغزالي" بقوله: ((الدين أساس والسلطان حارس))[2].

---

[1]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 517.

[2]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ط2، ص13.

وما أكده "الماوردي": ((الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدينية))[1].

وهكذا تبرز الحقيقة الدينية في الإسلام، وكذلك مفهم (العبادة) فيه من مقومات العمل السياسي، وبذلك أضحى كلاهما جزءاً من الدين الموحى به.

ذلك أن العبادة ذات مفهوم موسع بحيث تشمل كافة وجوه النشاط الإنساني، لا سيما النشاط السياسي، حتى غدا هذا النشاط في مفهوم الحقيقة الدينية عبادة، بل من أجل فرائض الدين[2].

وهذا ما أكده "ابن تيمية" بقوله: ((فالواجب اتخاذ إمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله))[3].

وعلى هذا فالعقيدة في الإسلام وإن كانت منطلقاً للحقيقة الدينية، غير أنها لا تعني روحياً محضاً، بحيث يتفاضل فيه المعنى السياسي على المعنى الديني والخلقي، كما هو الشأن في غيره من الشرائع السماوية، بل تراه يحكم الصلة بين السياسة والدين بوجه خاص، كما يحكم الصلة بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، حتى غدا كل نشاط إنساني بوجه عام، والسياسي بوجه خاص يؤول بهذا المعنى «كما يقول الشاطبي» إلى أن تكون عبادة.

---

[1]- أبو الحسن بن محمد بن حبيب البصري البغدادي **الماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص5.

[2]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص15.

[3]- كتابه السياسة الشرعية، ص15.

ذلك أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه، وما يستلزمه من المفهوم العام للعبادة قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفل بالتالي سداد هذا التوجه شطر غايته الإنسانية.

كما تضمن تجنب مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان والتسبب في الاضطراب لاسيما في العلاقات الدولية بفضل تطهيرها للبواعث وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو بالمكلف إلى التقيد والامتثال طوعاً وبرهافة الحس بالمسؤولية، بدلاً عن الوازع الخارجي القهري، وهو ما أشار إليه العلامة ابن خلدون، مفصلاً حاسماً بين الدولة في التشريع السياسي الإسلامي وغيرها من الدول في التشريعات الوضعية[1].

لهذه الأسباب لا يفرق الإسلام بين معاقد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة والأرض والوطن والمال والدين ولقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بما ينظمها حكم واحد شرعاً دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار.

هو وجوب صونها والدفاع عنها، نجد ذلك صريحاً في قوله ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ، أَوْ دُونَ دَمِهِ، أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾[2].

**والخلاصة** فالإسلام يوحد كافة فعاليات وأبعاد النفس الإنسانية، فليس هنالك فصل بين الفرد المواطن والفرد الإنسان، بل إن كافة أبعاد هذا الكائن تعيش حقيقة واحدة، وهذا ما يحول دون تمزق وتقطع أوصاله وأبعاده النفسية والروحية

---

[1]- د. الدريني: المرجع السابق، ص16.

[2]- المرجع السابق، ص33.

والجسدية، وهو في الآن نفسه يحول دون أن يتحول السياسي إلى قانون طبيعي يبتعد عن القيم الروحية، ويتحول الديني إلى مجرد قانون خلقي يبتعد عن القيم المادية مما يتعارض مع الإسلام الذي يحرص على الجسد والجنس والزينة خلافاً لأوهام المتفلسفين والمتصوفة القائلين بالحلول، وهذه الحقيقة للإنسان حدت مفكري أمتنا «أمثال ابن تيمية وابن خلدون» لتأسيس الإبداع الحضاري على الأبعاد الآتية:

1- شهود المطلق.

2- الحرية والعبودية.

3- الجميل والقبيح.

4- العملي: الخير والشر.

5- العلمي: الصداق والكاذب[1].

هكذا شخّص ابن تيمية طبيعة العلل الروحية للأمة، في حين شخّص ابن خلدون العلل السياسية[2].

ويتفرع على صلة الروحي بالمادي أمور كثيرة أهمها وحدة السلطتين الروحية والزمنية ثم اختيار الحاكم وهل يقوم ذلك على النص أم على الشوكه، ثم عصمة الأمة وغير ذلك من الأمور التي سنثيرها في المستقبل.

---

[1]- د. أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي: ما البديل عن العولمة المافوية، مجلة الفكر المعاصر، ص104.

[2]- المرجع السابق، ص 106.

## تقدير وتقييم

ألقينا نظرة سريعة على علاقة الأخلاق بالسياسة والعكس، ونحن إذا تكلمنا عن تلك العلاقة، فإنما قصدنا بالأخلاق معناها الموسع، بحيث تندرج القاعدة الدينية فيها على أساس أن مصدر الإلزام في القاعدتين واحد، ألا وهو الضمير وتأنيبه ووخزاته، وإن كانت مرجعية القاعدة الدينية المتعال، حيث يجد الفرد نفسه مسؤولاً مسؤولية ذاتية باطنية أمام اللّه، أما مرجعية القاعدة الخلقية فهي الإنسان نفسه من خلال تأنيب الضمير.

وعلى هذا نجد "الدكتور محمد أرغون" يعرّف الظاهرة الدينية بأنها عملية انبثاق surginement بفعالية الضمير، ويضرب مثلاً على ذلك بشخصين يشهدان آثار زلزال، فالذي يندفع لمساعدة المنكوبين هو الذي تتوفر فيه الحالة الدينية مهما كان نوعه أو جنسه أو ملته.

ومع أهمية التعريف السابق فالتعريف المذكور ليس جامعاً مانعاً للسبب التالي:

لا يشترط في الحال الدينية أن ترقى إلى مستوى الإشعاع والانبثاق، فقد تواجهنا حالات لا ترقى إلى مستوى هذه الدرجة، ومع ذلك تتوافر بها الظاهرة الدينية، إذ الأمر لا يتعلق بالفعالية، وهذه الفعالية تتدرج في قوتها، دون أن تفتقر إلى معانقة الدين، وعلى هذا فإننا نفضل التعريف الذي قدمه "الدكتور محمد دراز" ألا وهو (الجهد)[1].

---

[1]- كتابه دستور الأخلاق في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1985.

وحقيقة الأمر أن القرآن لا يفتأ يحثنا على أن ننهض بتكاليفنا الأخلاقية، وهذا الجهد يأخذ المظهرين الآتيين: جهد للمدافعة Effort éliminatoire، ثم الجهد المبدع[1] effort créatrice.

الجهد الأول أزيل الأعشاب الضارة، أما في الجهد الثاني فأغرس الغراس المفيدة.

لكن هذه القوة المبذولة سواء لمقارعة الباطل أم لترسيخ الخير لا تتم دفعة واحدة، ولا تخاطب كافة الناس بالجرعة الأخلاقية الواحدة، بل تأخذ طابع التدرج والملائمة، وهذا هو مغزى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**، وقول الحديث القدسي: ﴿مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ﴾.

وهذا ا تؤكده الآية القرآنية بقولها: ﴿لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾ **النساء/95**، بعد أن استدرك وجعل الحسنى لكلا الطرفين.

والخلاصة أن الطاقة الدينية الأخلاقية على درجات، فهنالك الواجب، وهنالك الخير، وهنالك الكمال والالتزام النبيل oblige nobles، وهذا هو معنى مخاطبة القرآن لزوجات الرسول: ﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾ **الأحزاب/32**.

---

[1]- المرجع السابق، ص 594.

وفي نظرنا إن الدين والأخلاق ليسا جهد مدافعة وجهد إبداع فحسب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) لكنهما أكثر من ذلك، انهما عملية واقعية تنظيمية حياتية تقوم بتكوين ضمير المجال.

ذلك لأن لكل مجال أو حقل من حقول الحياة طبيعته الذاتية التي تختلف عن الحقل الاخر، وهنا يأتي الدين لإعطاء الضمير لهذا الحقل.

وتبعاً لذلك تختلف آلية استنبات الضمير بين هذا الحقل وذاك، وبصورة عامة فالسياسة في الحقول التي يهن ائتلافها مع الدين والأخلاق، وهذا لا يعني الاستحالة، وهذا هو مغزى تأخرها- بالمقارنة مع الحقول الأخرى- عن التنظيم على أساس الأخلاق، وبقائها محكومة لمدة طويلة بجدلية: عدو/صديق، وإن كانت ترنو حالياً لاعتناق القيمة، حسبما أكده "أوستن" بقوله:

((لقد لاحظنا سابقاً أن السياسة تعتمد أوليات وإجراءات تستقصي authoritative affectation of values على الأخلاق لاسيما في حال الحروب، إذ كيف يمكن أن نطلب من المحارب «إلا في أضيق الحدود» أن يلتزم بالأخلاق تجاه عدوه الذي يشهر عليه السلاح)).

ومع ذلك فالنظرية الأخلاقية في الإسلام محكومة بنظرية عامة ذات خصائص موحدة وماهية محددة بمسميات عامة تنقص مع كافة مجالات الحياة، وإن كانت هذه النظرية تتنوع تبعاً للمجال الذي تحيا فيه والقول بغير ذلك يعني تعذر الحديث عن نظرية عامة للأخلاق في الإسلام.

وعلى هذا يمكن الحديث عن أخلاق الواجب على صعيد السياسة في النظرية الأخلاقية الإسلامية، وهي الحد الأولي أو الدرجة الأولى، كما يمكن الحديث عن

ظاهرة الارتقاء في الأخلاق على صعيد المجال السياسي، وهو أمر طبيعي إذ يختلف التعامل تبعاً للمخاطبة وهل هو عدو أم صديق، رجل أم امرأة، أم طفل...إلخ ويمكننا أن نعتبر قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن/16. نعتبر هذه الآية النظرية العامة للأخلاق في الإسلام، فهي تنظم كافة مجالات الحياة، وتسمح بالارتقاء الأخلاقي بما يتفق و يتلاءم مع المجال الذي تحكمه، ولا يمكن للظاهرة السياسية أن تخرج عن حكم هذه الآية، وأن تراعي جرعة الأخلاق التي نحتاجها من تلك الآية تبعاً للظروف.

ولا أدل على ذلك هذا المعيار الذي وصفه الفقهاء للتعريف بالسياسة الشرعية فهذه السياسة لدى "ابن عقيل"، هي الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد ولو لم يأت بها نص.

وفي نظرنا إن هذا التعريف للسياسة الشرعية يعطي السياسي المسلح بالآليات الفنية والصياغية والتقنوية بما يتفق ويتلاءم مع تضاعيف الحياة وتضاريسها.

ومع ذلك فالنظرية الأخلاقية الإسلامية على الصعيد السياسي لا تعني أنها تقاوم فقط الشر (جهد المدافعة)، بل تجاهد بقوة وإصرار لترسيخ الخير الأخلاقي، وبذلك فالسياسة مخلوقة بمثل أعلى والسياسي المسلم كادح إلى ربه كدحاً، وهو يسبق ويسارع في الخيرات ويقتحم العقبات، إنما ليس على أساس نظرية النيل بل في إطار مراعاة الظروف والآيات القرآنية المتعلقة بالدين والأخلاق لا تخاطب فقط الرجل العادي بل كل إنسان، والمنهج الأخلاقي الإسلامي معراجي ارتقائي يختلف من مجال لآخر ومن شخص لآخر، وبالتالي فالأخلاق تخاطب المسلم العادي كما تخاطب المتبتل لربه في الجامع.

ولا أدل على ذلك أن القرآن أدخل هذا الجهد الدؤوب المتواصل لتأسيس الأخلاق في محض الإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ **الحجرات/15**.

وهذا هو معنى العبادة التي تشمل كل أفعال الإنسان بما في ذلك السياسة، لكن إذا كان الدين هو كل شيء أليس ذلك تعميماً للأمور يتنافى مع روح العلم التي تعني التحديد.

لقد ذكر "الغزالي" بأن الدين أساس والإمارة حارس، وعرّف "الدكتور محمد أرغون" الدين بأنه رؤيا الروح الإنسانية في موقفها من مشكلة المعرفة[1]، وهذا يقترب من تعريفه للدين بأنه انبثاق الروح الإنسانية:

وظاهر أن التعريف المذكور يقترب من المظهر النفسي وبالتحديد من خلجات الضمير.

أما "ماركس" فقد كان أكثر موضوعية وواقعية، عندما حدد الحقول التي ينخرط بها الدين والمجالات التي يؤسسها وينظمها، يقول المذكور: ((الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم

[1]- نقل هذا التعريف عن ماركس د. رفعت السيد بمقال بعنوان الإسلام السياسي، منشور في مجلة قضايا فكرية، القاهرة، أكتوبر 1989، ص15.

الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، ومواقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم ومنهجهم الأخلاقي))[1].

بعد هذه التعاريف المتعددة للدين لنا أن نتساءل هل أن علم السياسة يندمج في علم الدين، وهو فرع منه وماهي الموقعية topology التي تحتلها السياسة من الدين والعكس.

في نظرنا إن الدين يحدد روح المجال وإن كان المجال (اقتصادياً أم قانونياً أم اجتماعياً...إلخ) يبقى متحفظاً بأسسه المعرفية وآليات سيره وحركته والقوانين المركوزة وطبائع الأشياء التي يقوم عليها.

وبمعنى أكثر تحديداً فالدين لا يستطيع أن يحدد ضمير المجال إلا إذا فهم أوليات هذا المجال وقوانينه الناظمة، لذلك فالتكليف الحقيقي لتلك العلاقة هي ما أكده "الدكتور محمد عمارة" بأنها علاقة التمييز دون الفصل بي المجالين، وبمعنى أوضح فالظاهرتان تمفصلان وتتميزان دون أن تتحدا، ونقطة التمفصل والمصفاة تمثل برزخاً للعبور المستمر من هذا المجال إلى ذلك، عبوراً لا يتم إلا بعد أن يصب كل مجال على معطيات المجال الآخر عصارته الهاضمة ويحتاج من المجال الآخر الجرعة المناسبة التي يوظفها في مجاله.

وحقيقة الأمر إذا أسعفنا التشبيه أمكننا القول بأن العقيدة هي جذر الشجرة، والأخلاق والشعائر هي الجذع، وأخيراً فالأعمال هي التراث.

والآيات والأحاديث التي تربط بين هذه الأقطاب لا حصر لها:

---

[1]- كتابه الإسلام والحداثة، ص255.

- قال ﷺ: ﴿ واللّه لا يُؤْمِنُ، واللّه لا يُؤْمِنُ، واللّه لا يُؤْمِنُ، قِيلَ: مَنْ يا رسولَ اللّه؟ قَالَ: الّذي لا يأْمنُ جارُهُ بَوَائقَهُ﴾[1].

- وقوله ﷺ: ﴿مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ﴾[2].

- وقوله ﷺ: ﴿ ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فيه فَهُوَ مُنَافِقٌ، وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَحَجَّ وَاعْتَمَرَ وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ﴾[3].

ولا يكتفي الفكر الإسلامي بالربط بين أقطاب الحياة على صعيد المعاني الفكرية بل ينقل ذلك إلى فلسفة الدولة.

هكذا يؤكد "الدكتور علي محمد جريشة" بأن شرعية اللّه هي العليا، وهي شريعة لا تقبل التجزئة، وأخيراً فهي شريعة شاملة تقوم على العناصر الآتية: العقيدة- الأخلاق- الشعائر- الأحكام العملية[4].

ويستشهد المذكور على ذلك بآية قرآنية ربطت العقيدة بالتشريع بالعبادة، قال تعالى في الآية/39/من سورة يوسف: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ

---

[1]- رواه البخاري.

[2]- رواه البخاري.

[3]- رواه مسلم.

[4] - كتابه المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، دار غريب للطباعة، 1976، ط1، ص45 وما بعدها.

أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ عقيدة، إن الحكم إلا لله (تشريع)، أمر ألا تعبدوا إلا إياه (عبادة)[1].

وإن كنا قد تكلمنا على علاقة الأخلاقي بالسياسي، فسنتكلم في البحث الآتي عن علاقة الديني بالسياسي.

[1]- المرجع السابق، ص29.

# السلطة في الفكر الإسلامي ضرورة وانطلاق

الإنسان مدني بالطبع، فهو مفطور على الاجتماع ببني جلدته، تحدوه بذلك دوافع الحصول على الكساء والغذاء والدفاع عن نفسه.

والإنسان خاضع لضرورة ثانية، هي إقامة الجماعة السياسية التي هي ظاهر اجتماعية في المقام الأول، ولا يمكن تصور قيام للجماعة دون نظام سياسي[1] يضبط ويكبح الغرائز الفردية الجامحة، وينمي بالمقابل الإحساس بالتضامن الاجتماعي، وهو الأمر الذي برز منذ فجر الحياة في الأسرة الزوجية، الخلية الاجتماعية الأولى، وهذا يعني أن السلطة حقيقة أولية نشأت بصورة تلقائية مع مولد الجماعة الإنسانية الأولى، والعلاقة بين الجماعة البشرية والسلطة هي علاقة الكائن الحي بجهازه العصبي الذي يحول دون تفككه واندثاره[2].

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، 1962، دار النهضة العربية، ص15.

[2]- د. طعمية الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1973، ص38.

وهذا ما أكده "تشيسترون" بقوله: ((لو أن جماعة كلها قادة وأبطال مثل هانيبال ونابليون فالأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد))[1].

ولقد صور "بوسيه" هذه الحقيقة بقوله: ((حيث يملك الكل فعل ما يريدون، لا يستطيع أي فرد فعل شيء، مجتمع لا تجد فيه سيداً أو مسوداً، وحيث لا سيد فالكل سيده وحيث الكل سيده فالكل عبيد))[2].

وها هو "ابن خلدون" يؤكد ضرورة وجود وازع وحاكم يزع الناس بعضهم عن بعض ويكون متفوقاً عليهم بالغلبة والقهر للتماسك في المجتمع[3].

ولقد نعى هذا المفكر على أولئك الذين ردوا ذلك إلى الشرع بقول: ((إن أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة للمجوس الذين لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول))[4].

ولقد كشف المذكور عن ماهية هذه السلطة وآلية عملها وعلاقتها بالمجتمع المدني، وفي ذلك يقول: فالجولة والملك للعمران بمثابة الصور للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن فكاك أحدها عن الآخر،

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص11.

[2]- د. صوفي أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، القاهرة، دار النهضة، 1967، ص83.

[3]- عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، دار العلم، بيروت، ط6، 1986، ص139.

[4]- المرجع السابق، ص44.

فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، واختلا أحدهما يؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه يؤثر في عدمه[1].

وفضلاً عن ذلك فقد أدلى تراثنا الفقهي دلوه في الموضوع:

فالسلطة فطرة وضرورة وفريضة[2]، وهي تقوم على البرهان الشرعي والمقلي والوظيفي[3]، فالبرهان الشرعي دليله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ النساء/59.

والبرهان العقلي يعني أن ضرورات الحياة تقتضي وجوب الإمامة، أما البرهان الوظيفي، فيتفرع حول الأمانة واستخلاف الله للإنسان لعمران الأرض وضرورة السلطة لذلك ولقد أجمعت كافة المذاهب الإسلامية: السنة والشيعة والخوارج على هذه الضرورة فيما عدا النجدات[4]، إحدى فرق الخوارج وعالم واحد من المعتزلة فقد اعتبروا إمامة الإمام ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة[5] شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها.

وهذا ما أكده "الشيخ راشد الغنوشي" وأضاف إلى ذلك دليلاً آخر هو الدليل التاريخي: ((قيام دولة المدينة لقد وعى الفكر الإسلامي أهمية الاستقرار في حياة

---

[1]- المقدمة، ص83.

[2]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، طبعة 1975، ص24.

[3]- د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار المفكرين، دمشق، ج6، 1984، ص966.

[4]- المرجع السابق، ص663.

[5]- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص90.

البشر، وفي ذلك يقول الخليفة علي بن أبي طالب: لابد للناس من إمارة يسرة كانت أم فاجرة، فقيل يا أمير المؤمنين، هذه اليسرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة، فقال: تقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء[1]، هكذا قيل: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليله بلا سلطان))[2].

وروى أحمد في سنده عن عبدالله بن عمر أن النبي ﷺ قال: ﴿لَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةٍ يَكُونُونَ بِفَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ﴾، وقوله ﷺ: ﴿إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ﴾[3].

هكذا حرص الرسول ﷺ على إقامة السلطة في السنة الهجرية الأولى، بل لقد رد بعض المفكرين ذلك بيعتي العقبة[4].

وأبعد من ذلك فالمستشرق "جيب" يقول: ((في ذهن محمد كانت الكتلة الدينية الجديدة، ومنذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كتلة في إطار دولة علمانية))[5].

---

[1]- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم النميري الحراني المشهور باسم **ابن تيمية**: السياسة الشرعية، ص57.

[2]- المرجع السابق، ص139.

[3]- المرجع السابق، ص138.

[4]- د. محمد عمارة: الخلافة الإسلامية.

[5]- الفضل شلق: مقال بعنوان الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد3،سنة 1989، ص23.

وفضلاً عن ذلك فوجود الجماعة السياسية ضروري لإقامة بعض الأحكام والتكاليف الدينية، وفي ذلك يقول ﷺ: ﴿لَا جُمُعَة وَلَا تَشْرِيق وَلَا صَلَاة فطر وَلَا أضحى إلاّ فِي مصر جَامع﴾[1].

ولقد سحب الأحناف ذلك على بعض المسائل الأخرى مثل الأوقاف والضرائب وإحياء الأرض الجنب والأرض المفتوحة والزكاة بالنسبة للأموال الظاهرة، بل بلور هؤلاء اتجاهاً فقهياً يميل إلى دولته المجتمع (علاقة الشريعة بالسياسة)[2].

وهذا هو مغزى الأصل الفقهي الكبير: ((ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب))، لكن السؤال الهام الذي يطرح نفسه هو من الذي يقرر هذه الضرورة، وما هو نطاقها وحدودها ولحظة تقريرها وغير ذلك من الأمور.

الجواب عن ذلك بسيط، هو أن الأمة هي صاحبة الإرادة العليا، أي ذات سيادة، والسيادة كما هو معلوم سلطة أصيلة وأصلية وتنبع من ذاتها ولا تقبل التقييد، ذلك أن أصل السلطة في الإسلام مدني، وهذا ما يتضح من دستور دولة المدينة المنورة- الصحيفة، أول دستور في التاريخ، حيث اجتمع المهاجرون والأنصار مع الرسول ﷺ في دار أنس بن مالك، وأنشأ ذلك الدستور وأعلنوه أساساً لحياتهم.

ثم لنا أن نتساءل لماذا كانت تلك الدولة في السنة الهجرية الأولى ولم تكن بعد أو قبل ذلك، أليس مرد الأمر إلى إرادة المسلمين.

---

[1]- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، الكويت، عالم المعرفة، آب 1988، ص24.

[2]- د. رضوان السيد: الفقه والفقهاء والدولة، مجلة الاجتهاد، العدد 3، لعام 1989، ص157.

وفضلاً عن ذلك فإن تحديد نطاق هذه السلطة وصلاحياتها وأهدافها أمر منوط أيضاً بالإرادة العامة، وهذا ما يتضح من دستور المدينة الذي بلور حقوقاً وواجبات معينة تتفق مع المرحلة التاريخية التي كانت قائمة، حيث قررت الصحيفة- كأساس لتحقيق النفع العام- المعاملة وفداء الأسيرة ومساعدة الفقير.

وفي نظرنا إن لأي شعب مسلم سلطة تقدير واسعة في ذلك، فهو مسؤول «والمسؤولية توأم السلطة» وفقاً للمبدأ القانوني حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة.

ونستطيع القول إن الأمة الإسلامية لها صلاحية عدم إقامة الشرع الإسلامي كلاً أو جزءاً إذا رأت ضرورة لذلك كدفع وضرر محدق جسيم ومحيق وغير ذلك، ولا يمكن إقامة مرجعية تعلو على الأمة وتستغرق إرادتها وسلطاتها في التقدير ووزن الأمور أو تحديد غاياتها وأهدافها، والأمة الإسلامية لا تجتمع على خطأ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وكل ما هنالك أن الأمة تأثم أمام الله إذا تقاعست عن إقامة السلطة الإسلامية كأهم ميكانزم لعمرات الأرض والحياة[1].

نحن لا ننكر أن تاريخ أمتنا حفل بتطبيق الشريعة اللهم إلا في الغزوين المغولي والأوروبي، هكذا اقترن إسناد السلطة في تاريخ أمتنا بتعهد الحاكم أمام الله بالخضوع للشريعة[2] بل إننا نسمع بعض الحكام يشجعون الأمة على التمرد إذا ما خالفوا الشريعة، وهذا ما يتضح من خطبة الخليفة أبي بكر الصديق: ((أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لكم علي)).

---

[1]- الشيخ الراشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص91.

[2]- المرجع السابق، ص102.

ذلك أن مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنقاذ الشريعة في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري وصبغ الحياة بصبغة الله، والشريعة- بلغة القانون الدستوري الإسلامي- هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة[1] أو النظام السياسي العام في الإسلام.

إن السلطة «كما سنوضح» جهاز في خدمة فكرة، والفكرة بدورها لا تنمو وتزدهر إلا بوجود هذا الجهاز وهنالك جدلية بين الوظيفة function والعضو organ.

زد على ذلك فالشريعة تنظيم كامل للحياة، إذن فكيف يمكن الاقتناع بتطبيق هذه الآفاق الواسعة من قبل أناس لم تشبع روحهم بها[2].

لكن الشيء الأساس هو تحديد برهة إقامة الشريعة، وهل أن تلك البرهة تقوم على مفهوم انزلاقي آلي يتحدد في أي ظرف ومن قبل أية جماعة سياسية بغض النظر عن نضجها الاجتماعي والخلقي والديني والروحي والمحقق لشرط الحمولة التاريخية لنشوء الدولة، أم أن تلك الإقامة تقوم على مفهوم إجرائي دقيق لاسيما في عصرنا الكثير التشابك والغني في وقائعه وظروفه وتحدياته.

ولنا أن نتساءل ألا يمكن أن يكون المسلمين غير مشبعين بالروح الإسلامية، وبالتالي فهل تقام الشريعة وتغرس في غير بيئتها وحاضنتها التاريخية والاجتماعية.

---

[1]- الكلام لأوتولد ونقله الشيخ راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص104.

[2]- الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص91.

على ضوء ذلك نتساءل لماذا سبقت التجربة المؤاخاة تجربة مجتمع الصحيفة (المجتمع السياسي)، ثم لماذا أعلنت الصحيفة بعد معركة بدر[1]، أليس سبب توفر الشوكة للمسلمين على اليهود، والشوكة هي أساس إقامة المجتمع السياسي كما سبق تحديده.

أجل تؤكد لنا الموارد التاريخية أن الأنصار جددوا نظام تأييدهم للرسول ﷺ أثناء معركة بدر، وهذا يدل على أن نظام الشوكة هو الحمولة الأهم لقيام النظام السياسي، وهذا ما يؤكده وضع المسلمين في مكة، فقد اضطهدوا «وهم الأعزة» بصورة لا تطاق، ومع ذلك فقد كان الرسول ﷺ يلجم -بالصبر- اندفاعهم....لماذا؟ لأن للدولة شروطها وحمولتها التاريخية غير المتوفرة، ولا يمكن أن يرد ذلك إلى إهمال من الله تعالى وحاش له ذلك أو أنه كان مغلوباً على أمره وهو العزيز القدير، ولقد قامت الدولة في المدينة للحكمة ذاتها المتصلة بسنة من سنن الله في خلقه، هي توفر القوة البشرية التي تحقق قيام الدولة، وتعمل على توفير أهدافها[2].

والحقيقة الكبرى أنه لا يمكن معالجة هذا الموضوع وإعطاء الحل السليم له إلا من خلال تصويب وسبر ظاهرة السلطة التقديرية، تلك الظاهرة المبدأ التي تسربل هرم الحياة الإنسانية.

---

[1]- انظر د. برهان زريق: الميثاق صحيفة الرسول أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1966، دار النمير، دار معد.

[2]- د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص100.

على هذا الأساس يؤكد علماء الإدارة ضرورة إعطائها حتى للشخص الذي يمارس الضرب على الآلة الكاتبة وهذا ما أكده المبدأ الأصولي: النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى، وما يتناهى لا يستطيع الإحاطة بما هو غير متناه، ومن ثم فالسلطة التقديرية ضرورة اجتماعية[1]، ولا يجوز أن تمارس الحياة وكأننا آلة صماء مبرمجة من السماء، ومن جهة أخرى فكلما ارتقت الوظيفة الإنسانية في سلم الاعتبار والقيم والأهمية كلما اقتضى الأمر التوسع في التقدير، ذلك أن السلطة التقديرية المعطاة لرئيس الجمهورية مثلاً أوسع بكثير من تلك المعطاة لرئيس الوزراء، وهكذا دواليك نزولاً حتى أصغر موظف.

والأمر نفسه بالنسبة للسلطة التقديرية المعطاة للسلطة التشريعية، فهي تختلف عن سلطة التقدير المعطاة للسلطة التنفيذية من حيث الطبيعة والجوهر، وهنالك محاولات لمماثلة السلطتين لكنها باءت بالفشل[2] وتجدر الإشارة إلى أن التقدير في صناعة القرار قد يتعلق بسببه أو مضمونه أو بتاريخ إصداره، بل إن تاريخ الإصدار من أهم مظاهر السلطة التقديرية[3].

بعد هذه الجولة يمكننا أن نلخص الموضوع في الآتي:

1- يأثم المسلمون إذا لم يقيموا الدولة الإسلامية في حال توفر كامل الحمولة التاريخية لذلك، صحيح أن القرآن الكريم لم يجعل الدولة فريضة من

---

[1]- د. سليمان الطماوي: النظرية العامة للقرارات الإدارية، دار المعارف، القاهرة، 1957، ط3، ص31.

[2]- للتزيد في ذلك يراجع الحوار الذي قام بين الدكتور الطماوي والدكتور السنهوري حول ذلك. انظر النظرية العامة للقرارات الإدارية للدكتور الطماوي، ص34.

[3]- د. الطماوي: النظرية العامة للقرارات الإدارية، ص92 وما بعدها.

فرائضه، أو أصلاً من أصول الإيمان[1] ولا ركناً من أركان الإحسان، لكن القرآن فرض على المسلمين من الفرائض التي لا يمكن تحقيقها إلا بإقامة الدولة، وهذا ما يؤكده المبدأ الأصولي المشهور: ((ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب))[2].

2- هذه الإقامة لا تتم بصورة آلية، او بمفهوم انزلاقي يقفز فوق الواقع، بل إن الشعب المسلم يملك سلطة تقدير واسعة بالنسبة لتاريخ الإنشاء أو لمضمون الدولة وأهدافها.

وبيان ذلك أن النص القرآني يختزن طاقات كثيفة ومخزون ضخم من التجريد أما مقدار الجرعة التي نمتاحها من هذا المضمون، فذلك رهن بمواءمات الزمان وإحداثياته.

مثل بسيط نضربه على ذلك يتعلق بالنفع العام، فهل تستطيع الدولة الإسلامية أن تحققه دفعة واحدة، وهل النفع العام الحالي في هذا البلد يشبه النفع العام في بلد آخر أو في دولة إسلامية كانت قائمة في الماضي.

ومن جهة أخرى فنحن نخالف وجهة النظر التقليدية في الفقه الإسلامي التي ترد إقامة السلطة إلى الضرورة فهذا يتنافى مع نظام الاستخلاف الذي هو بالدرجة الأولى واجب حركي ديناميكي يدفع الإنسان للنضال والارتقاء في سلم الصعود

---

[1]- اللهم إلا بالنسبة للشيعة فقد اعتبر أصلاً من أصول الدين لا فروعه.

[2]- د. محمد عمارة: مقال موسوم بعنوان: دولة الإسلام إسلامية منشور في صحيفة الاتحاد الخليجية بتاريخ 19911/11/25، العدد 520، حيث تقول في هدف الدولة الإسلامية لحراسة جهود الأمة وتنميتها في التقدم والعمران وجلب المنافع.

لتحقيق مجد الله في الأرض الذي هو عمرانها، فهنا نحن حيال تغير وتجييش وتعبئة روحية ووجدانية وإرادية مستمرة لاقتلاع الأشواك واستنبات الغراس الصالحة.

وتتعدد الآيات في ذلك، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ **آل عمران/110**، وقوله: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **الحج/41**، وقوله: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ **هود/61**.

هذا وننهي كلامنا بتعليق الأستاذ الشيخ رضا على تفسير الأستاذ الإمام محمد عبده لقوله تعالى «كنتم خير أمة» فيقول الشيخ رضا: ((والظاهر عندي أن تعليل الخيرية كما ذكر هنا ليس لأنه كل السبب في كون هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، بل لأن ما كانت به خير أمة لا تحفظ ولا تدوم إلا بإقامة هذه الأصول الثلاثة)).

لذلك اشترط على هذه الأمة أن يكون غرضها الدفاع عن نفسها، وحفظ وجودها، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كأنها لولا ذلك لا تكون مستحقة للبقاء في الأرض[1].

[1]- د. محد أحمد خلف اله: القرآن والدولة، ص40.

## استدراك

نرى ختم هذا الموضوع باستدراك الملاحظات الآتية:

1- المتأمل في حديث عليّ بن أبي طالب ﷺ عن ضرورة السلطة قوله: ((لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يضم الشعب ويجمع الأمر «بمنع الفتنة الداخلية»، ويقسم الفيء ويوزع الناتج الاجتماعي، ويجاهد العدو «الدفاع عن الأرض» ويأخذ للقوي من الضعيف «العدل القضائي»))[1].

الملاحظ أن كافة هذه الوظائف دنيوية، مما يؤكد أن أساس السلطة في الإسلام «إسنادها وتقليدها- كما سبق قوله» ديني، إضافة إلى ممارستها ونشاطاتها كما يتضح من الحديث السابق.

وحقيقة الأمر أننا لو رجعنا إلى مؤلفات كتب الفقه العام لوجدنا أن معظم سلطات الإمامة دينية، وهذا ما يتضح من **مقدمة** ابن خلدون، ومن كتاب **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** للماوردي، فقد عرضا لبعض الوظائف الدينية الرمزية كإقامة الصلاة يوم الجمعة أو في العيد[2].

والأمر نفسه بالنسبة لكتاب **أدب الدنيا والدين**، فالملاحظ أن هذا المؤلف استغرق الصفحات الكثيرة عن أمور الدين، والعكس بالنسبة للوظائف الدينية.

---

[1]- د. رضوان السيد: رؤية الخلافة، دينية الدولة في الإسلام، مجلة الاجتهاد، عدد 13 سنة 4 عام 1991، ص36.

[2]- المرجع السابق، ص42.

2- لقد نسب الشهرستاني والأشعري إلى كل من عبد الرحمن بن كيسان (الأصم) وهشام القوطي/218هـ/المعتزلين من موقف اعتبر شاذاً تجاه مشكلة السلطة عامة، بل وتجاه مشكلة التغلب السياسي، فحسب نص الشهرستاني: ((فقد قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدريين مثل الأصم وهشام القوطي أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإذا تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط، فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله))[1].

كما نسب الأشعري لأصم قوله: ((لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام))[2].

وحديث الأصم الآنف الذكر هو عينة حديث فقهاء القانون في أوروبا عن الحالة المدنية:

حيث الناس متساوون، وإن مبرر إقامة السلطة هو الحفاظ على هذه المساواة، وفضلاً عن ذلك فإن موقف الأصم والقوطي إنما يصدر عن

---

[1]- محمد بن عبد الكريم أبو الفتح **الشهرستاني**: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص481.

[2]- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى **الأشعري**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج2، ص149.

اقتناع بأن مصدر الأمر والوجوب لا يمكن أن يكون غير الشرع دون أية جهة أخرى، وهو ما أكده في الفترة ذاتها الشافعي، وبالتالي فالمقصد الأساسي من ذلك الموقف يرمي إلى نزع القداسة التي ضربتها السلطة السياسية حول نفسها، أو تلك التي أضفتها أغلب فرق الشيعة على منصب الإمامة في نسقها الفكري، هذه القداسة التي وصلت بأصحابها وبالداعين إليها إلى اعتبارها من الواجبات الدينية المدركة عقلاً، والتي لا يجوز أن تتخلف، وإلا تحملت الأمة بكاملها مطية تقاعسها عن تنصيب الإمامة، وكأن الإمامة تصبح في هذا النسق الفكري غاية في ذاتها، ويصبح الإمام مطلوباً لذاته لأنه حجة العالم، كما قال بعض خلفاء بني أمية وبني العباس، او لأنه (قطبه) ومحوره الذي عليه يدور كما تقول الشيعة[1].

لذلك كان المقصد الأساسي للأصم والقوطي هو تفادي تركيز السلطة في يد الإمام وسحب الشرعية غير المشروطة التي أراد الخلفاء إضفاءها على مناصبهم والتي كانت سلاحاً يلوحون به ضد أعدائهم، ومن ثم فإن المفكرين المشار إليهما نظراً إلى السلطة في المجتمع نظرة وظيفية محضة، مما جعلهما يطرحان ذلك الافتراض القائم على إمكان تصور مجتمع مثالي يستطيع أفراده أن يتعادلوا ويتناصفوا فيما بينهم دون حاجة إلى سلطة يحتكمون إليها، «وحينئذ لو وجد هذا المجتمع» فلن يكون هناك مبرر لقيام سلطة مستقلة، لأن وظيفة هذه الأخيرة محصورة دوماً في دفع التعادي بين الناس والفصل بينهم في المشاكل التي قد تنشب بينهم، فإذا

[1]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص240.

ما ارتفعت أسباب هذه المشاكل ارتفع بالتالي مبرر وجود تلك السلطة[1]، ولنا في هذا المقام تسجيل ما يلي:

- يعرّف "ليون ديجي" صاحب مدرسة التضامن الاجتماعي الدولة بأنها دولة المرافق، مدللاً بأنه لا مبرر لأن يفرض فرد سلطته على آخر، وبالتالي فإذا كان هنالك مبرر للأمر فمسوغه وظيفي هو صالح المرفق العام، وهذا هو المعنى الوظيفي الذي سبق وجدناه عند الأصم.

- يشتم من فكر الأصم والقوطي الحديث عن زوال السلطة، وهذا ما يقترب من حديث ماركس عن زوال الدولة في مرحلة الشيوعية العليا، وبذلك يكون تراثنا فد استشرف آفاقاً إنسانية رائدة.

- سيتضح لنا من مشروع الجويني (أمام الحرمين)، أنه يؤسس لحال شغور الزمان من السلطتين الزمنية والعلمية فصاحب السلطة لديه نائب عن الأمة: ((فإذا خلا الزمان من السلطتين، فحق على قاطني كل بلد وسكان كل قرية أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى مما يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره)) وتبرير هذا الإجراء يكمن في أن: ((ما يسوغ استقلال الناس فيه بأنفسهم... كعقد الجمع وجر العسكر إلى الجهاد، واستيفاء القصاص فيتولاه الناس عند خلو الدهر))[2].

وبذلك يصبح العمل السياسي موكولاً إلى الأمة عند انعدام السلطة السياسية، من حيث أن هذه الأمة هي البديل الذي يعوض فقدان تلك السلطة أيام الانحطاط، وي في ذلك مأمورة بقواعد الشريعة الداعية إلى

---

[1]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص240.

[2]- إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة/555و553/.

انتهاض (نفير) من الأمة لحماية البيض ودفع الفساد الممكن توقعه: ((فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن، عم الفساد والبلاء في العباد))[1].

- يؤكد الدكتور محمد عماره أن الدولة ليست من أصول الدين أو عقائده، بل هي من فروعه، أي هي محض اجتهاد بشري خلافاً للدين الذي يقوم على فرائض وعقائد وواجبات ومقاصد شرعية ثابتة، مثل حقوق اللّه، الزكاة، القصاص، الدعوة، الجهاد، إطاعة أولو الأمر، وبالطبع فهذه الإطاعة ليست مطلق إطاعة، وإن تلك الإطاعة لولي الأمر الذي يرد الأمانات إلى أهلها ويقيم العدل، أي لولي الأمر المسلم.

والخلاصة فالدولة عند الدكتور عماره ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان الدين إلا أنه لا سبيل في حال غيابها إلى الوفاء بكل الفرائض الإسلامية إلا بقيامها، وبذلك فإقامتها عمل وإلزام مدني من أجل تحقيق إلزام ديني سنداً للأصل الإسلامي ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[2].

---

[1]- إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة554.

[2]- مقاله المنشور في صحيفة الحياة، يومية 1991/11/25 بعنوان دولة الإسلام، عدد 10520.

# علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي

هذه العلاقة من أخصب الأوضاع وأكثرها وعورة وتداخلاً، وقد أثارت ولا تزال تثير الجدل العميق حول وجودها ونطاقها، وإن كان الفكر الإسلامي قد حسمها متجاوزاً موجة التقريب الفكري، طارحاً العلمانية كظاهرة غريبة ومقحمة على سياقنا وتاريخنا الحضاري.

وإذا كان المقام لا يتسع للخوض في منعرجات هذا الأمر ومنعطفاته، فحسبنا التعامل مع ثلاثة خطابات، الأول فلسفي للدكتور عادل ضاهر، والآخر فقهي هو خطاب الشيخ علي عبد الرزاق، والثالث استشراق ووعي لحال الأمة.

## خطاب الدكتور عادل ضاهر

تجدر الإشارة إلى مسألة أولية، هي أن المذكور وجّه خطابه إلى أصحاب الصحوة الإسلامية، في حين أنه أسس هذا الخطاب على أساس المدلول المفهومي المنطقي الجوهري في النص الإسلامي، وكنا نتمنى أن يتحاشى المسألة السياسية الإيديولوجية، ويعانق المسألة الفكرية مجردة عن كل بعد سياسي.

لقد نعى الدكتور ضاهر على مقولة الإسلام دين ودولة التي أطلقها حسن البنا، ومازالت تتردد على ألسنة بعض المفكرين الإسلاميين[1] فهذا الرأي يقيم العلاقة الآنفة الذكر على أساس مفهومي أكثر منه موضوعي تاريخي، لاسيما بالنسبة لرأي بعض علماء الأزهر، الذين اعترضوا البناء على حرف العطف القائم بين الدين والدولة، إذ في رأيهم أن السياسة في جوهر الدين الإسلامي[2].

ويمكن القول إن خطاب الدكتور ضاهر كان فلسفياً ومنطقياً محضاً إذ أخذ يقدم الفرضيات المنطقية ثم يحللها ويولد النتائج المطلوبة، إنما بعيداً عن خوض ميدان الإسلام نفسه، بحيث تحول بحثه إلى مسألة عقلية صرف، وكنا نتمنى له أن يتعامل مع الموضوع ميدانياً[3] كاشفاً عن الماهية الذاتية للفكر الإسلامي وطبيعته الذاتية لا أن نحاكمه من الخارج.

والملاحظ أيضاً أن الدكتور ضاهر طرح المقدمات العقلية التي تتفق مع رأيه ثم أخذ يولد النتائج المرغوبة والمرجوة، وحجتنا في ذلك أن الدكتور ضاهر اجتزأ السمات العقدية الجوهرية المفهومية المنطقية في الإسلام، متحدثاً عن بعضها دون الأخرى....لكن لماذا....

الجواب: لأن حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة ذات طبيعة متغيرة، مثل الأحكام والقواعد الشرعية المنظمة للمعاملات والحدود وغيرها، وهذه تخضع

---

[1]- مقاله الموسوم بعنوان الإسلام والعلمانية: منشور في كتاب الإسلام والحداثة، دار الساقي، بيروت ط1، 1990، ص 71.

[2]- يقصد من ذلك رأي الشيخ سليمان نوار عميد كلية اللغة العربية في الأزهر، انظر محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد9، السنة 3، لعام 1988، ص135.

[3]- قال أحد المفكرين: القانون والسياسة لا يوجدان في المنطق وإنما في الحياة والتجربة.

لقواعد ومبادئ أشمل منها، وهنا مصدر عدم ثباتها، وإن كانت غير ثابتة، فهي ليست جزءاً من ماهية الإسلام الثابتة.

وهكذا يتضح للقارئ أن الدكتور ضاهر حصر السياسة في الإسلام بالأحكام السابقة متناسياً تلك الأصول والمبادئ الكبرى لأصول الحكم: الشورى- العدل- المساواة- التضامن[1].

وفضلاً عن ذلك فالدكتور ضاهر يصف تلك المبادئ والأصول التي تخضع لها الأحكام العملية بصفتها بالأخلاقية يقول المذكور: ((لكن هذه المبادئ خلقية ليست ذات مدلول سياسي، ولا من خصوصيات الإسلام، ولا تنتمي إلى الإسلام أكثر من انتمائها إلى تعاليم أهل الكتاب عموماً أو إلى ثقافات وجماعات غير التي يحتضنها التقليد الإبراهيمي، وبالتالي فهذه المبادئ هي شأن عقلي لاديني، إنها شأن إنساني عام))[2].

لنعد إلى تحديد الماهية العقدية المفهومية المنطقية الإبستولوجية أي نظرية المعرفة لجوهر الإسلام، فنراه حسب تحديد الدكتور ضاهر ما يلي: ((وجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد لكل شيء، خالق واجب الوجود وكلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الأخلاقي))[3].

وكما سبق قوله فالدكتور ضاهر وضع مقدمة الفرضية التي تتفق مع النتيجة المرغوبة، وهنا يتبادر على الذهن الأسئلة الآتية:

---

[1]- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص127.

[2]- مقاله الإسلام والعلمانية، ص72.

[3]- المرجع السابق، ص75.

1-هل إن الحضور الكلي للّه سبحانه وتعالى كحضور الإله اليوناني الذي خلق الساعة وخلق فيها قوة الدوران الذاتي، ثم وقف مكتوف الأيدي ينظر إليها، أم إن للّه تعالى دور فاعل في حياتنا لاسيما في مواجهة الظلم.

2-لماذا كون إله المسلمين فقط مصدراً للإلزام الخلقي... وهل هذا الوصف يتفق مع ما وصف اللّه ذاته بأنه العزيز الجبار المهيمن المتكبر، وغير ذلك من الأسماء الحسنى.

3-إن العدل من أسماء اللّه الحسنى والسؤال المطروح هو لماذا غض الدكتور ضاهر نظره عن هذه السمة أليس لأنه الحامل للفاعلية السياسية، وأن صفة العدل مصدراً للتكليف السياسي.

4-إن الأخلاقية في الإسلام تتسم بسمتين إحداهما بانية effort creative والأخرى هادفة effort elimination وهذا الهدم بطبيعته سياسي المظهر والمجند، وإلا فما أمر بالمعروف والنهي عن المنكر أليس هذا الأمر ذو مضمون سياسي.

5-ما معنى عمران الأرض ونظرية الاستخلاف في الإسلام.

6-الحقيقة الدينية في الإسلام، وإن انطلقت من العقيدة كأس لها غير أن هذه الحقيقة ليست عنصراً روحياً محضاً، بل يتسع مفهومها وبصفة أساسية ليشمل مبادئ التكاليف. بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان بما في ذلك النشاط السياسي وتؤول إلى أن تكون عبادة.

وإذا تابعنا النتائج المترتبة على الفكرة المفتاح في مقولة الدكتور ضاهر (الطبيعة العقدية المفهومية الجوهرية المنطقية للإسلام) نراه ينفي أن تكون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة جائزة contingent وتاريخية وموضوعية[1].

وعلى ضوء ذلك يطرح السؤال الآتي[2]: ما لذي يترتب منطقياً على ادعاء منظري الصحوة الإسلامية أن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية....

نجيب بأنه يترتب على ذلك ما يلي:

1-إن الله بحكم طبيعته لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤونه السياسية والاجتماعية وفق قواعد معينة ينص عليها دينه.

2-إن ما أمر به الله المسلم هو أن ينظم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعينة بغض النظر عن أي ظرف زماني أو مكاني.

3-إن الله أمر المسلم بالذات أن يقيم الدولة على قواعد معينة في القرآن والسنة.

4-إ الإنسان عاجز، تحكم طبيعته عن تدبير شؤون دنياه، دون توجيه إلهي.

---

[1]- د. عادل ضاهر: مقاله الإسلام والعلمانية، المرجع السابق، ص77.

[2]- المرجع السابق، ص76.

هذا ونرد على الدكتور ضاهر فيما يلي:

1-الرد على الاستفهام الأول: إن الله تعالى في الإسلام هو العزيز المهيمن وما تغرب عن علمه مثقال حبة خردل في الأرض أو السماء، وهو سبحانه وتعالى ليس عالماً فقط، بل قادر ومحاسب ومهيمن.

وبالتالي فكافة مظاهر الكون والوجود بيده ومن هنا فليس هنالك مجالات مستقلة بعضها عن بعض في الفكر الإسلامي، كما هو الشأن في الفكر العلماني، حيث تنفصل حقول الحياة عن بعضها البعض بما في ذلك الدين عن السياسة.

إذن فالله مهيمن وعادل (ليس بين الله والمظلوم حجاب)، ويترتب على عدله أنه يوجه ويرشد ويحاسبه، ومن هنا نشأ في الفلسفة الإسلامية مفهوم (العقل المسدد) مقابل العقل الضائع والمبدد.

فهذا التسديد من الله تعالى للعقل الإنساني ضرورة للتبيين ولإيقاظه من جذر الوهم والغفلة أو الاستهواء والتقليد[1].

فالعقل قد يسد عليه الوهم أو الشهوة أو استهواء التقليد منافذ الفكر أو حصافة التعقل لذا كان التوجيه الالهي ضرورة حيوية للهداية والتبيين والتبشير والإنذار، إيقاظاً للعقل كلما سدر في غفلته وتبصيره بالحقائق إذا ألم به خدر الوهم، وحفزاً للهمم إلى التنفيذ والامتثال الطوعي[2].

---

[1]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص129.

[2]- المرجع السابق، ص129.

ثم إن العقل المسدد الإسلامي مهدي بقيم ومقاصد وأهداف، وليس بقواعد وأحكام كما أكد الدكتور ضاهر، وحجتنا في ذلك أن هذا العقل المسدد يواجه الأبدية لذلك كان لابد من مفهوم متسع ومرن على قاعدة: كلما اتسع الما صدق اتسع المفهوم والعكس.

ولا أحد يعلم أن النشاط السياسي الإسلامي محكوم فقط بأصول الحكم التي هي المساواة- الحرية- الشورى- العدالة- التضامن- وليس بالتالي محكوماً بصيغ جامدة ومحنطة.

وعلى ضوء هذا التأصيل والمنهج العالي في الإسلام يعرف "ابن عقيل" السياسة الشرعية بأنها: ((ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي)).

وفي هذا الصدد يرد ابن عقيل على الإمام الشافعي قوله: ((إن السياسة ما وافق الشرع)) رداً يفسر به مضمون هذه العبارة، ويحمله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل إجراء تتخذه الدولة إلى المعنى العام الذي يتحقق به مقاصد التشريع وروحه في الحق والعدل والمصلحة العامة بقوله مخاطباً الإمام الشافعي: ((فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع: أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين مالم يحدده عالم بالسنن))[1].

ويؤكد "الإمام ابن القيم" هذا المعنى بأن التشريع الإسلامي يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة،

---

[1]- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير **بابن قيّم الجوزية**: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ص15.

شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية ولو لم يرد لهذه النظم والإجراءات نص خاص بكل منها وات تنعقد عليها إجماع ولا شهد له قياس، ورد في نظيره عيناً بقوله: فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه.

ثم ينتهي إلى أن هذه السياسة القائمة على الاجتهاد بالرأي من أصله باستنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم جزء من الدين، بل هي العدل بعينه حيث يقول: فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه وإن هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الإمارات والعلامات ولو لم ينطق به الشرع، وما دامت تفضي إلى مقصودة من إقامة الحق وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك[1].

2- بالنسبة لفرضية تاريخية العلاقة بين الإسلام والسياسة، وهذا يتضح من ربط الظاهرة السياسية في الإسلام بالهجرة.

ويمكننا الرد على ذلك بأن الإسلام مارس السياسة منذ حياته الأولى، إذ أن الرسول ﷺ قام بإنذار المشركين وتسفيه أحلامهم وتعييب آلهتهم وتفنيد الأسس التي تقوم عليها ديانتهم، وهذا محض فعل سياسي، أليست السياسة هي أساسيات الحياة وإن زعزعة الأساس الديني لقريش هو فعل سياسي جلي وواضح.

[1]- المرجع السابق، ص16، ص17.

إن السياسة على ما عرفها "فيكو" بأنها المكوك الذي ينسج ما هو مشترك، أو هي الملاط والاسمنت الذي يجمع الشتات.

أليس تعميم فكر معين مناهض يعتبر من أخص مسائل السياسة، والأمر نفسه بالنسبة لتسفيه رأي الجماعة وضميرها العام.

إن الرسول ﷺ قام بتلك المهمة منذ بواكير الإسلام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴿1﴾ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ المدثر/1-2، وكلنا يعلم العذاب والتنكيل الذي نال الرسول ﷺ وصحبه جراء تلك الأفكار التي كانت تشاع ضد النظام العام الفكري في مكة، زد على ذلك فبيعة العقبة الأولى والثانية هي أكبر مثال على ذلك والأمر نفسه بالنسبة لاستنهاض الرسول لأهل الطائف ومحاولته التحالف معهم ونشر الإسلام في ربوعهم.

3-المقولة الثالثة: ونقصد من ذلك قوله إن ما أمر الله به المسلم هو أن ينظم شؤون حياته الدنيوية وفق القواعد المعينة بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية.

ولقد قلنا سابقاً إن التشريع في الإسلام محكوم بفقه المناهج والمقاصد والغايات لمواجهة تلك الظروف المكانية والزمانية، بل إن هذه الظروف تسمح بتعطيل النص، كما علمنا من موقف الخليفة عمر من حد السرقة حيث حمل ذلك على المصالح المرسلة.

4-المقولة الرابعة: المدللة بأن الله خص المسلم وحده... لكن لماذا خص الله المسلم وحده.... أليست السياسة متضمنة في التراث والقيم اليهودية، ألم يكن

النبي داوود وسليمان يمارسان السياسة إن دورات النبوة واحدة في الفكر الإسلامي، حيث كانت البشرية تخرج عن الميثاق الأعظم[1]، فيرسل الله رسله لتصحيح المسار، وكان التصحيح الأعظم على يد خاتم الأنبياء محمد ﷺ، وكانت رسالته تصحيح الرسالات لمواجهة (الماصدق) الأبدي، وهنا يبرز دور الناهض السياسي متفاعلاً مع غيره من النواهض.

ونعتقد أن موقف الدكتور ضاهر يتعارض مع أسس العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي على الباحث أن يعيش في قلب الميدان والمجال ويتحرى قوانينه وقواعده، ثم ينتهي في النهاية للقول بأن هذا المجال يتضمن تلك أم لا... وهذا مالم يفعله الدكتور ضاهر، بل حول مسألة واقعية وحسية ملموسة إلى مسألة فلسفية، ثم أخذ يقدم الحج المقحمة على الظاهرة ويعللها بما هو غريب منها وبعيد عنها مستنداً في ذلك إلى فرضيات من لدنه ومن خارج قوانين الظاهرة، وهذا ما يتعارض مع نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) التي تعرف الشيء بما هو فيه، وتتحرى عن حده التام الفاعل وجوهره الماهوي.

[1]- نقصد من هذا الميثاق ما جاء في الآية 172 من سورة الأعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ .

## خطاب الشيخ علي عبد الرزاق

ذهب المذكور إلى أن الإسلام دين فقط، وإن محمد ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة[1].

ولقد استند في رأيه هذا إلى بعض الأدلة المستمدة من القرآن والسنة، والقائمة على الفعل والمنطق ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ **الإسراء/54**، وقوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ **الشورى/48**، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ **الإسراء/105**، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴿21﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ **الغاشية/21-22**.

أما **أدلة السنة** فهي إن رجلاً جاء إلى الرسول ﷺ فأخذته الرعدة، فقال له الرسول ﷺ: ﴿هُون عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلَكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْش كَانَتْ تَأْكُلُ القديد﴾، كذلك قوله ﷺ: ﴿أَنْتُمْ اعْلَمْ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُمْ﴾.

أما **الدليل العقلي** فهو قول الشيخ علي عبد الرزاق: ((معقول أن يأخذ العالم كله بدين واحد، لكن أخذ العالم كله بحكومة واحدة وجمعة تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشر، وأن ذلك غرض من الأغراض الدنيوية التي خلى الله بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم))[2].

---

[1]- كتابه الإسلام وأصول الحكم، عام 1925، ص64.

[2]- الشيخ علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ص78.

ومن الحجج التي استند إليها صاحب هذا الرأي قوله إن الدين عبارة عن حقائق ثابتة لا تتغير، أما شؤون الحكم والسياسة فهي تخضع لأسباب التطور والتبدل الدائم، ويضيف المذكور قوله: إذا كان الرسول ﷺ قد مارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام فإن خلفاءه قد أقاموا حكومات واسعة النفوذ وهذا لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبر الدين بعض أركانه وفرائضه، بحيث إذا لم يقم يكون قد انهد منه ركن وسقطت فريضته[1] .

## تقويمنا لمقولة الشيخ علي عبد الرزاق

لاشك أن القول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع من تعدد الحكومات واختلاف الأنظمة السياسية الإسلامية، ولا أحد يدعي بقيام حكومة إسلامية عالمية تمد سلطانها على العالم[2]، والمسلمون مارسوا السياسة، وقد تعددت لديهم الأنظمة حتى الخلافة ذاتها .

أجل لقد تحدثنا سابقاً عن التعريف بالسياسة الشرعية وأنها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وبذلك فهذا التعريف يعطي من المرونة والسعة الكافية ما يتسع لأية صيغة أو نشاط من أنشطة السياسة.

---

[1]- خالد محمد خالد في كتابه، من هنا نبدأ، ص154.

[2]- د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، لقاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص113.

وهنالك أحكام كلية أخرى تسبغ على العمل السياسي التيسير والتوسعة والمرونة في ذلك قاعدة ((التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية)) وقاعدة رعاية المصالح المرسلة، وقاعدة المشقة تجلب التيسير[1].

وهنالك الكثير من علماء المسلمين، وغير قليل من المستشرقين والباحثين العرب من قدم الأدلة القوية المستمدة من القرآن والسنة والواقع ولمنطق وأكد أن الإسلام ليس دينا فحسب بل نظام سياسي[2].

والحقيقة أن مصدر الخلاف بين أصحاب الرأي الذين يقولون إن الإسلام دين ودولة والعكس، هذا الخلاف يرجع إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً، وفي رأينا إن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي، ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة، لما كان ثمة خلاف[3].

---

[1]- المرجع السابق، ص113.

[2]- د. عبد الحميد متولي: الإسلام وهل هو دين ودولة، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، عدد 4 سنة34 ص 1025 والعدد الأول من السنة الخامسة والثلاثين ص107 وما بعدها.

[3]- د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ط2، 1995، ص14. د. محمد يوسف موسى: محاضرات لطلبة الدراسات العليا، كلية الحقوق جامعة القاهرة، وموضوعها نظم الحكم في الإسلام، ص7.

ومما لا شك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل زمان ومكان مثل مبادئ للشورى والحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعي[1].

فهذه المبادئ التي قررتها آيات صريحة في القرآن الكريم وهي بطبيعتها العامة قابلة وصالحة لكل زمان ومكان وتتخذ صوراً مختلفة في التطبيق.

ومما لاشك فيه أن محمد ﷺ أقام دولة إسلامية في المدينة، وأن خلفاءه، قد أقاموا الدول، وأن جميع مقومات الدولة قد توافرت في هذه الدولة الإسلامية.

أما مقولة أن الإسلام جاء بصورة معينة من صور الحكم، أو قرر شكلاً محدداً للتنظيم السياسي، فهذه هي التي لا تستند إلى أساس سليم... فرئاسة الدولة ولمن والشروط التي يلزم توافرها فيمن يتولى الخلافة، وأساليب ممارسة السلطة، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن، هذا فضلاً عن أن الرسول ﷺ لم يضع بشأنها أحكاماً عامة، وإنما كان يفصل- في النادر من الأحيان- في مسائل عرضية ليست بطبيعتها مما يعد تشريعاً عاماً ملزماً للأجيال التالية، وما كان يصدر عن الرسول ﷺ في مثل هذه الأمور، أنما كان يقوم على المصالح المرسلة، أي بمعنى المصلحة القائمة في عصره[2].

والرسول ﷺ وخلفاؤه عرضوا قولاً وعملاً لغير قليل من أمور التنظيم السياسي، وعلماء المسلمين اجتهدوا في استنباط الكثير من الأحكام الدستورية ووضع أسس

---

[1]- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص115.

[2]- د. عبد الحميد متولي: الإسلام وهل هو دين ودولة، ص1038.

عامة في مسائل التنظيم السياسي، وليس معنى ذلك أن هذه المصادر تعد أساساً ملوماً لكل تنظيم سياسي في مختلف العصور، والقرآن وحده الذي قرر مثل هذه القواعد الملزمة الصالحة لكل زمان، أما بقية المصادر فهي مجرد مصادر استئناسية، ونستعين بها في معرفة أصول الفكر وقواعد التنظيم السياسي في الإسلام.

# دولة الإسلام في المدينة المنورة[1]

وسنعرض بسرعة لهذه الدولة لسبب بسيط هو قطع الشك باليقين والتأكيد بأن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول ﷺ مارس السياسة، وأن دوله في المدينة المنورة لها دستورها، ومؤسساتها السياسية، وغير ذلك من مقومات الدولة، وبالطبع فأول مقومات هذه الدولة، ذلك الدستور الذي وضعه الرسول ﷺ وصحبه[2] في صورة صحيفة تحكم نصوصه ومواده، علاقات المواطنين الذين أظلتهم هذه الدولة الجديدة سواء منهم من أسلم وآمن، أو من أسلم في الظاهر، ولكن لم يدخل الإيمان قلبه، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم.

ولا ادل على خطأ الذين رفضوا ربط الإسلام بين الدين والدولة تلك المادة في الصحيفة التي تجعل بين اليهود والمسلمين أمة واحدة، تقول الصحيفة: ((وأن يهود

---

[1]- للتزيد في الموضوع يمكن مراجعة كتابنا الموسوم بعنوان الميثاق صحيفة الرسول أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1966، دار النمير، دار معد .

[2]- تؤكد الموارد التاريخية أن هذا الدستور نوقش من قبل ممثلي المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك.

بني عوف أمة مع المؤمنين))، ثم يتكرر النص نفسه بالنسبة لبقية القبائل اليهودية (بني جشيم- بني ساعدة...إلخ).

ولا أدل على ذلك أن هذه الدولة أصبحت ذات سيادة واحتكرت سلطة فرض الجزاء، تقول الصحيفة: ((وأن المؤمنين على من بغى، أو ابتغى، دسيعة أي عطية، ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحد منهم)).

أجل لقد كون هذا الدستور من المؤمنين (المهاجرين والأنصار) أمة ثم أضاف إلى هذه الأمة من انضم إليها من المؤلفة قلوبهم، وهؤلاء دعموا الدولة بأسنتهم لا بقلبهم وإيمانهم، تقول الصحيفة: ((هذا كتاب من محمد النبي "رسول اللّه" بين المؤمنين والمسلمين من قريش و"أهل" يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس)).

فهذه المادة تقيم أمة الدين (المؤمنين من قريش ويثرب) ثم تضيف إليها عنصراً سياسياً لا دينياً هو من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم.

وإذا كان هذا الدستور حدد عنصر الدولة ألا وهو الشعب، فإنه انبرى لتحديد السلطة السياسية، تلك السلطة التي انيطت بالرسول، تقول الصحيفة: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى اللّه وإلى محمد ﷺ)).

زد على ذلك، فقد تصدى الدستور لتحديد الإقليم كمقوم م مقومات الدولة، تقول الصحيفة: ((وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)).

ولقد تعرض الدستور إلى أعداء هذه الدولة متخذاً موقفاً سياسياً استئصالياً من قريش، تقول الصحيفة: ((وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن)).

وحقيقة الأمر يصعب علينا في هذا المقام الغوص في الطبقات العميقة لهذا الدستور الذي يعتبر أول دستور في التاريخ والذي أقام دولة يتوفر بها كافة مقومات الدولة كالشعب والسلطة والإقليم، هذا فضلاً عن المواطنة، والحقوق والحريات وغير ذلك.

## الجهاز الفني والسياسي للدولة

وبالإضافة إلى الدستور فهنالك الأجهزة السياسية والفنية المختلفة، ومن ذلك الكتبة الذين كانوا يقومون بمهمة تحرير الرسائل التي يبعث بها الرسول ﷺ إلى القبائل والملوك والأمراء، ومنهم من كان يحرر العهود والمعاهدات، ومنهم من كان يحرر الشروط والمداينات والمعاملات المالية والمنح والإقطاعات التي تعطى إلى أمراء الأخبار أو إلى من يرغب في إحياء الأرض واستصلاحها، ومنهم من كان يدون الأموال التي تجمع من الزكاة وغيرها من الصدقات، ومنهم من كان يكتب قوائم المحاربين في الجيش، ومقدار العطاء الذي يخص كل محارب[1] .

**المترجمون**: وهم الذين كانوا يقومون بأعمال الكتابة باللغات غير العربية إلى غير العرب، وأيضاً بترجمة الرسائل غير العربية الواردة إلى الدولة الجديدة، كما كانوا

[1]– د. محمد عمارة: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، مقال منشور في كتاب محمد نظرة معاصرة، بيروت المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1972، والكتاب بقلم عدة مؤلفين، ص94.

يقومون بالترجمة بين يدي الرسول للخطب والأحاديث المتبادلة في حضرة السفراء والوفود القادمة من خارج شبه الجزيرة العربية[1].

**السفراء**: وهم الذين أهلتهم إمكانياتهم للقيام بالسفارة لدى الأمراء والملوك والحكام الذين بعث إليهم الرسول ﷺ بالرسائل والمكاتبات وفي مقدمة هؤلاء دحية الكلبي وعبدالله بن حذافة السهمي وعمر بن عمير بن سلمة اللخمي وعمير بن أمية الضمري وهم الذين ذهبوا في سفارات إلى بلاد الروم وفارس ومصر والحبشة[2].

**الشعراء**: الذين كانوا يتصدون لدعايات الخصوم وأكاذيبهم فكانوا بمثابة أجهزة الإعلام والمناظرة والدعاية والإثارة والتوجيه، وفي مقدمة هؤلاء: حسان بن ثابت الأنصاري وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك.

ولقد كان لمراسلات الدولة شعار رسمي هو الخاتم الذي اصطنعه الرسول ﷺ لهذا الغرض، وكان لهذا الخاتم من يختص بحمله هو المعيقب بن أبي فاطمة الدوسي.

كما أقامت الدولة دار ضيافة ينزل فيها الشعراء والوفود، ولقد اتخذوا لذلك دار وسعة فيها هي دار رملة بنت الحارث النجارية، وكان خالد بن سعيد بن العاص وبلال بن رباح وثوبان غلام الرسول ﷺ، كان هؤلاء يقومون بأعباء ذلك.

---

[1]- المرجع السابق، ص95.

[2]- المرجع السابق، ص96.

**حكام الأقاليم**: وأول ما عرفت الدولة هذا النظام في المدينة العاصمة عندما كان الرسول ﷺ يغادرها على رأس الجيش المحارب في الغزوات، فكان يستخلف على العاصمة من ينوب عنه في غيابه.

وعندما أمتد سلطان الدولة إلى ما وراء المدينة كان عليها أن تعين الحكام والأمراء على المدن والأقاليم المفتوحة، فعندما فتحت مكة عين الرسول والياً هو عتاب بن أسيد بن أمية بن عبد شمس[1].

وإلى جانب هذه الإمارة السياسية على مكة فقد قام الرسول ﷺ بتعيين بعض الأشخاص على الوظائف الدينية مثل حجابة البيت الحرام أو سدانة الكعبة حيث تولاها عثمان بن طلحة.

وبعد فتح اليمن عين الرسول ﷺ أحد أمرائها السابقين هو باذان ثم عين ابنه حاكماً على صنعاء، كما عين فروة بن مسيك المرادي حاكماً على مراد وزبيد ومزهج، وفي البحرين تم تعيين العلاء بن الحضرمي حاكماً وأميراً[2].

**الجهاز المالي**: ولقد قام الرسول ﷺ بتوحيد المقاييس والموازين في المجتمع الجديد، ونشأت وظائف متعددة ومتخصصة للقيام على الجانب المالي والاقتصادي في المجتمع الجديد، حيث كان يتم تحديد الثروة قبل فرض الضريبة، وكانت هذه الوظيفة تسمى الخراص وقد تولاها عبدالله بن رواحة وغيره[3].

---

[1]- د. عمارة، المرجع السابق، ص97.

[2]- المرجع السابق، ص97.

[3]- المرجع السابق، ص98.

وكان لجباية الأموال حدود ومهام يتولاها موظف متخصص يقوم إلى جانب الحكم الإداري والسياسي للإقليم، ويتولى وظيفته هذه بكتاب خاص يقرأه على أهل الإقليم الذي عين فيه[1].

وبالإضافة إلى كل ذلك كانت هنالك وظائف تتولى غنائم الحرب إضافة إل مراقبة السوق وقوانينه وأسعار سلعه (الحسبة)[2].

وكان هنالك من يتولى قسمة المواريث ويسمى فارض المواريث، وقد تولى ذلك زيد بن ثابت[3].

**الجهاز القضائي**: الذي كان يتولى الفصل في المنازعات وكان يسمى الإيجاب، أما الجهاز الذي كان يقوم بتنفيذ الأحكام فكان يسمى الاستيعاب.

وفضلاً عن ذلك فقد عرفت هذه الدولة من أجهزة العقاب (السجن)، واتخذ لذلك في المدينة مكان هو دار امرأة من الأنصار تسمى بنت الحارث، كما اتخذت بباب المسجد بالمدينة وحظيرة حبست فيها بعض النساء[4].

كما قام نظام العسس (الشرط) ومن ذلك الحرس الذي كان يقوم على حماية الرسول في بعض المناسبات[5].

ولا نتكلم عن الجيش فهو أمر بدهي ومعروف.

---

[1]- المرجع السابق، ص98.

[2]- المرجع السابق، ص98.

[3]- المرجع السابق، ص99.

[4]- المرجع السابق، ص99.

[5]- المرجع السابق، ص99.

# أصل الدولة في الإسلام وأساس السلطة السياسية فيها

لا شك أن قيام السلطة هو الذي ينقل الجماعة الاجتماعية من الحال الخام الواقعية إلى الحال القانونية حيث يشخصها ويصيرها كائناً قانونياً.

على هذا الأساس يختلط البحث في منشأ السلطة السياسية وأساسها بموضوع أصل الدولة، ولئن أمكن التمييز بين الأمرين، على أساس أن الأول بحث قانوني يهدف إلى تحديد الأساس الذي يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام وسلطة هؤلاء عليهم، وأن الثاني له طابع البحث التاريخي أو الاجتماعي، إذ يرمي إلى تتبع الحوادث وتعيين الوسائل التي أدت إلى ظهور فكرة الدولة، لئن أمكن من الناحية النظرية، فإن تحقيقه عسير عملاً لما يوجد من ارتباط وثيق بين نشأة الدولة وأساس السلطة السياسية فيها، فمتى أمكن تعيين الظروف التي أدت إلى ظهور الدولة، أمكن في الوقت نفسه تحديد الأساس الذي تقوم عليه سلطتها، لذلك نجد أن النظريات المختلفة التي قيل بها في موضوع أصل نشأة الدولة يصلح في الآن نفسه لبيان الأساس الذي تستند إليه سلطتها، كما أن العكس صحيح[1].

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، 1966، دار النهضة، ص86.

ولقد تعددت النظريات حول هذا الشأن، ومن ذلك النظرات الثيوقراطية أو نظريات الصدر الإلهي للسلطة، ثم نظرية التطور العائلي، فنظرية القوة، فنظرية التطور التاريخي أو الطبيعي، وأخيراً النظريات الديموقراطية[1] .

ومما لا شك فيه أن هيمنة القوة تخضع دائماً في الإسلام للمعنى، وهذا ما يتأكد من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

ومن جهة ثانية فالسلطة في الإسلام مدنية الأساس والمحتد والمنبت والممارسة والوظيفة، وهذ ما فهمه المسلمون وطبقوه علمياً في بيعتي العقبة مروراً بدستور المدينة وتتويجاً بمبايعة الخليفة، وهذا ما أكدته مبايعة الخليفة أبي بكر ﷺ، إذ كان خطاب المسلمين آنذاك، هذا ما اختاره الرسول لديننا، ونحن نختاره لدنيانا (الخلافة).

وقد أجمع كافة فقهاء القانون العام على أن الخلافة عقد[2] تجريه الجماعة مع الخليفة، وأنه يحق للجماعة فسخه إذا خرج الخليفة على أحكام البيعة[3] .

لكن ما هو السند المؤسس لكل ذلك....

مما لاشك فيه أن سؤالنا هنا ذو طبيعة نظرية صرفة يقوم على تحليل الأسس الفكرية في الإسلام، دون أن يلهث وراء نشوء هذه الدولة أو تلك من الناحيتين

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، 1966، دار النهضة، ص86.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، ص174، القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص14.

[3]- الدكتور عبد الرزاق السنهوري: الخليفة، رسالة بالفرنسية، باريس، 1976، ص94.

التاريخية والواقعية، ولقد فهم الرسول ﷺ وصحبه ذلك الأساس المدني للسلطة والدولة، وهذا ما يتضح من المواقف التي سبق الإنسان إليها بيعتي العقبة والصحيفة.

وهنا يبقى السؤال المطروح عن ذلك الأساس الذي أسس لفكر الرسول ﷺ وصحبه....

في نظرنا إن نظرية الاستخلاف هي المشروعية العليا وأسس الأساس لكل فلسفة سياسية إسلامية، لطالما أن هذا الاستخلاف هو الأصل الكوني الوجودي الانطولوجي الذي يسوس ويحكم الحياة الإنسانية منذ أول خطوة خطتها في الاندراج التاريخي، أي منذ ولادة آدم سيد البشر.

## ماذا تعني نظرية الاستخلاف[1]

الاعتراف بوجدانية لله وأنه – سبحانه وتعالى – رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك وأن قانونه يعلو كل قانون.

إن الإنسان كائن ملزم بالفعل والحرية والمسؤولية والرسالة، وقد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقوقاً لا سلطان لأحد عليها، وتحمل تكاليف لا انفكاك له منها، وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحد وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان.

[1]– الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص97.

وإذا كانت خلاصة النتيجة الأولى لعقد الاستخلاف من الناحية الدستورية علو سلطان الشريعة فوق كل سلطان آخر فإن خلاصة النتيجة الثانية من الناحية الدستورية، بالنسبة للتنظيم العام للحكومة الإسلامية تتلخص في كلمة هي الشورى والنص والشورى أو العقل والنقل أو الالتزام والحرية، شريعة الله وشورى الناس[1].

ويمكن القول أنه يتفرع على نظرية الاستخلاف نشوء سلطة الإنسان على المعمورة ليستطيع القيام بمهمة الاستخلاف والتوكيل والعمران، ولا شك أن السلطة نتيجة ووزان للتكليف حسب المبدأ: ((حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة)).

إذن فالخطوة الأولى أن نقول أن هنالك سلطة ثم نعقب على ذلك بقولنا إن هذه السلطة شورية إذ لا يمكن للمتعال وهو يواجه البراءة الأصلية أن يساوي بين الناس في مهمة التكليف والسلطة.

وأبعد من ذلك فقد رتب ابن خلدون على عقد الاستخلاف نتيجة هامة هي أن الإنسان رئيس بطبعه، هذا فضلاً عن الإنسان عمم الاستخلاف بحيث يشمل كافة الناس، كما ستحدد هذه هي الفلسفة الإسلامية الكبرى الوجودية الكونية السماوية لتفسير التاريخ الأرضي، وهنا ينقلنا التداعي للكلام عن المقصود بالدولة في الإسلام، ثم المقصود بالسيادة، وأخيراً المقصود بالجهاز المفاهيمي: أولي الأمر.

لكن قبل الحديث عن هذه المواضيع لابد من التعرض لمسألة ألولية هي أن التعاقد قد يعتبر أصلاً عاماً في المفهومية الجوهرية العقدية المنطقية الإبستولوجية

---

[1]- فهمي هويدي: القرآن والسلطان، القاهرة، بيروت، دار الشروق، عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بيروت، دار الإسلامي، والشيخ الغنوشي: الحريات العامة، ص98.

للإسلام، والجذر الفلسفي لهذه التعاقدية يكمن في الميثاق الأعظم المؤسس للمشروع الكوني والتاريخي والوجودي[1].

وفضلاً عن ذلك فدورات النبوة قامت على أساس تحديد الميثاق المذكور حيث أن البشر كانوا ينحرفون عن هذه فيبعث الله الأنبياء لتحديد العهد وتذكيرهم بالعهد المقطوع، وقد كثرت الآيات القرنية حول ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ البقرة/**83**، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ البقرة/**84**، وقوله: ﴿وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ آل عمران/**187**.

ولنا أن نتساءل عن اندراج الإنسان بالإسلام ألا يقوم على تراضي حر، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/**29**، وقال: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/**99**.

ولنتأمل في شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله... هذه الشهادة هي جواز سفر العبور إلى الإسلام وأنها تقوم على خطاب المتكلم "أشهد" إنها علامة بين الإنسان وربه.

لهذه الأسباب فقد تكلم "venture" عن التعاقدية الإسلامية Contractual Islamic مقابل الوظيفة القريبة near function، بل وأبعد من ذلك فقد عبر القرآن الكريم عن تلك العلاقة الفذة بين الرجل وزوجه بالميثاقية، قال تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾ النساء/**21**.

---

[1]- نقصد بالميثاق الأعظم: العقد الذي أنشأ الاستخلاف، انظر الآية 172/الأعراف.

هكذا يتضح أن الميثاقية هي مبدأ عام في الإسلام يبتدئ بتنظيم الوجود والكون لينتهي إلى آخر علامة، وهذا ما حدانا في كتابنا **الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة** أن نصدر هذا العنوان بكلمة الميثاق تدليلاً بهذا المعنى العام الذي يلف الحياة الإسلامية، والواضح من الصحيفة التي أنشأت دستور دولة المدينة أنها لم تخرج عن ذا الفضاء المعنوي للفكر الإسلامي لذلك قامت على عقد مدني، وهذا ما يتضح من البند الأول منها المتضمن: ((هذا كتاب من محمد النبي "رسول الله" بين المؤمنين والمسلمين من قريش و"أهل" يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس))، فهنا تظهر الطبيعة العقدية كما تظهر العقدية بانضمام اليهود إلى الصحيفة وتكوينهم- بالتعاقد- مع أمة المسلمين تقول الصحيفة: ((وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين))، ثم يتكرر هذا الشرط نفسه مع بقية القبائل (بني ساعدة- بني جشم) ويتضح مما تقدم أن ما تم بين قريش وأهل يثرب أو ما تم بين أمة المؤمنين وأمة يهود إنما هو عقد سياسي حقيقي في حين أن نظريات العقد الاجتماعي التي سادت الفكر الأوروبي (توماس هوبز- جون لوك- جان جاك روسو) هي عقود اجتماعية لا سياسية، وهي عقود وهمية افتراضية لتبرير بعض النظريات، وقد أثبتت الدراسات الاجتماعية المعمقة لـ "ماكس فيبر وإميل دوركايم" وغيرهم أنه لم تنشأ أية دولة عبر التاريخ بعقد اجتماعي.

الآن نصل إلى نقطة جوهرية هي أن تاريخ الفكر السياسي في أوروبا ونظرياته الكبرى تقوم على عقد وهمي افتراضي في حين أن النظام السياسي الإسلامي «وهو نظام له الأسبقية الواضحة» يقوم على عقد سياسي حقيقي ورغم كل ذلك، فقد أهيل التراب على هذا العقد الفذ، في حين دبجت الأساطير الكبر على عقود وهمية لاوجود لها.

## المقصود بالدولة

من المعلوم أن الحكام ففي الماضي كانوا يتجسدون السلطة السياسية، ويمارسونها على أنها امتياز شخصي لهم يكتسبونه بفضل مواهبهم وأشخاصهم، ومن ثم لم تكن الأزمنة القديمة تتميز بين الحاكم والسلطة، إنما بين الرئيس الذي يمارس أمور الجماعة، وبين حق الحكم، بل كانت السلطة تدمج في شخص الحاكم وتقدمها امتيازاً خاصاً له[1].

هذا الخلط لم يكن من الممكن أن يدوم، لأن ادماج السلطة في شخص رجل يعني زوالها لزواله، كما يجعلها هباً للأطماع، ومحلاً للتنافس بين الأفراد، فيكون الاحتفاظ بها رهناً بقوة صاحبها وبقدرته، ولا تجد لها سنداً إلا بما يتمتع به ذلك الأخير من بطش أو جبروت[2].

لذلك كان لم يكن بد من الفصل بين السلطة السياسية والحاكم الذي يمارسها، وإسنادها إلى شخص آخر له طابع الدوام، هذا الشخص الدائم هو الدولة[3].

فبدلاً من أن تكون السلطة السياسية امتيازاً خاصاً للحاكم الذي يستعملها، أصبحت تسند إلى شخص دائم مجرد ومستقل عن أشخاص الحكام، وهؤلاء أصبحوا مجرد عمال عرضيين ومؤقتين لممارسة السلطة[4].

---

[1]- للتزيد في ذلك يراجع كتابنا: الميثاق صحيفة الرسول أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1966، دار النمير، دار معد.

[2]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص16.

[3]- المرجع السابق، ص16.

[4] -Jean dabin: la science politique,1954, R.P.P, 5 ets.

استناداً لما تقدم يجب عدم الخلط بين الحكومة والدولة؟، فالدولة هي صاحبة السيادة أو صاحبة السلطة السياسية، أم الحكومة فليست إلا الأعضاء الذين يباشرون هذه السلطة، أو هي مجموعة الوسائل والأجهزة التي بواسطتها يمكن ممارسة اختصاصات السلطة السياسية[1].

وما أدل على اختلاف الدولة عن الحكومة هو أن الأجهزة توجد في جميع صور الجماعات السياسية، أما الدولة في صورة من صور الجماعات السياسية التي تم فيها الفصل بين الحاكم وسلطة الحكم أي أن الجماعة السياسية أوسع من الدولة، وأن الحكومة قد توجد دون وجود الدولة لذلك نجد أن بعض صور التنظيم السياسي لا تتفق مع فكرة الدولة.

إذا مان الفقه الاشتراكي الوطني (ألمانيا النازية) يركز السلطة بأكملها من حيث أصلها وسندها وممارستها في شخص "الفوهرر" بحيث لا تفصل بين الحاكم والسلطة، ومن ثم فقد رفضت الدولة وتم الاعتراف فقط في الحكومة.

والخلاصة أن مؤسسة الدولة تقوم على العناصر الآتية: السيد-الحكام- قدرة الدولة.

وقدرة الدولة هي ضغط فكرة الحق، فهي إذن غير قابلة للانفصال عن الدولة، والسلطة هي ذلك الجهاز المحرك لقدرة الدولة[2].

---

[1] -Jean dabin: la science politique،1954، R.P.P، 5 ets.

[2]- جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعين للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1985، ص67 وما بعدها.

**والخلاصة**: السلطة جهاز في خدمة فكرة، وهذا هو مغزى قول "جورج بوردو" عن الزعيم: ((إذا كنت أقبل أن أرى فيه رجلاً انحني أمامه وأقبل توجيهاته برضا واحترام، فذلك لأني عبره أجد تصور مشروع يهمه كما يهمني لكنه يتجاوزه كما يتجاوزني))[1] ...

والخلاصة أن الدولة مشروع أو فكرة[2] وسلطة الحكم أو تأسيس السلطة، يعني قيام الدولة صاحباً للسلطة السياسية، وما الحاكم إلا مجرد أداة في يد الدولة تمارس عن طريقها سلطتها[3].

وهذا ما أكده أحد المفكرين بأن الدولة هي انتصار للفكرة على المادة[4] وهو تعريف مقارب لرأي "جورج هيجل" بأن الدولة تجسيد للفكرة الأخلاقية.
ما هو أساس هذا التأسيس في الفكر السياسي الإسلامي.

---

[1] جورج بوردو: الدولة، ص22.

[2]- المرجع السابق، ص10.

[3] -Georges Vedel: Manuel élémentaire de droit constitutionnel, 1949.p.110.

[4]- نزيه الأيوبي: العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، 1992، ص 351.

## المقصود بالدولة في الفكر السياسي الإسلامي

قلنا سابقاً أن الدولة فكرة تنتمي إلى عالم المدركات الحسيات، يقول "جورج بوردو": ((الدولة ليست إقليماً أو شعباً، ولا مجموعة من القواعد الملزمة، كل هذه العوامل ليست بالتأكيد غريبة عنها)).

الدولة بالمعنى الكامل للكلمة هي فكرة، وبما أنها ليس لها غير حقيقة إدراكية، فهي ليست موجودة إلا أنها تدرك بالفكر[1].

وبالطبع فعالم الأفكار يموج بالمعطيات، وهنا يصبح التساؤل عن تلك الأفكار الخاصة بالدولة....

في الواقع هذا الفكر الذي يحدد الدولة هو المتصل بالسلطة وعملا وممارستها من أجل ترويضها وإعطائها تفسيراً مرضياً ومعقولاً[2] لوجودها واستمراراها، وهذه هي ظاهرة تأسيس السلطة.

لقد أنجز الناس الدولة لكي لا يطيعوا الناس، جعلوا منها المركز والسند للقدرة التي يشعرون بضرورتها وقيمتها، لكن ما أن تنسب هذه القدرة إلى دولة حتى تسمح لهم بالخضوع إلى ولاية لا ترد دون أن يشعروا مع ذلك بأنهم مرتهنون لإرادات بشرية، فالدولة هي شكل للسلطة يجعل الطاعة أكثر نبلاً...

إن سبب وجودها الأول هو أن تقدم للفكر تمثيلاً لأساس السلطة التي تجيز إقامة التمييز بين الحكام والمحكومين على أساس لا يستند إلى علاقات القوة[1].

---

[1]- بوردو: الدولة، ص10.

[2]- المرجع السابق، ص11.

فعندما أطيع الشرطي، فانا لا أخضع لصوت صفارته، لكن للسلطة التي يمثلها... ليست إرادة الرجل التي تحدد تصرفي، وإنما هي سلطة الدولة الضامنة لنظام احترمه[٢].

بهذا المعنى يقرر علماء الاجتماع أن المجتمع السياسي ليس تجميعاً فيزيائياً للأفراد، وإنما هو يفترض لدى أعضائه وجود وعي مشترك يشد انتمائهم إلى المجموعة[٣].

ليس ثمة مجتمع سياسي إلا حيث المجتمعية تجمعا غريزياً أوجدته الضرورة يضاف إليها شركة يؤسسها وعي الشعب، هذا الإجماع الذي يوحد المجموعة يأتي في البدء من قبول حالة واقعية لكنه يغتني بصورة مستقيل ستجد الجماعة نفسها في أكثر حيوية وأكثر صلابة وسعادة[٤].

وهكذا يتضح أن السلطة في جوهرها العميق تجسيد لهذه الطاقة التي تثيرها في المجموعة فكرة نظام اجتماعي متبقي... إنها قوة يخلقها الوعي الجماعي تقوم مهمتها في آن واحد على تأمين ديمومة المجموعة ومبادئها في السعي نحو ما يعتبره خيرها، وهي قادرة على فرض هذا الموقف على الأعضاء[٥]، بهذا المعنى

---

[1]- الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص116.

[2]- المرجع السابق، ص12.

[3]- المرجع السابق، ص20.

[4]- المرجع السابق، ص20.

[5]- المرجع السابق، ص20.

فالسلطة تقوم على عنصرين: القوة والفكر، وليس صحيحاً أن الحقيقة الجوهرية للسلطة هي الأمر، وإنما هي تكمن في الفكرة التي توجهها.

## هل وعي الفكر الإسلامي فكرة الدولة

في نظرنا إن هذا الفكر يقوم على العمومية والموضوعية والتجريد الذي يخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم وبالتالي فهو يترفع عن نزوات البشر وخصوصياتهم في الأهل والقرابة والأخوة والصداقة وغير ذلك، وهذا هو مغزى الجهاز المفاهيمي الإسلامي (لوجه الله) الذي يوازي مفهوم اللانهاية في عالم الرياضيات والذي يتعالى على معطيات هذه الحياة، وإذا كانت الدولة تقوم في ماهيتها وجوهريتها على المعنى فالمظهر الأمثل لذلك نجده في الشريعة الإسلامية، فهي شريعة سرمدية تتعالى- في مبادئها وأصولها العامة- على اعتبارات المكان والزمان، والإسلام مشروع لا يرتبط بشخص محدد، ولا يذوب بإرادته ولا يتوقف على مصالحه حتى لو كان الرسول ﷺ نفسه، وهذا ما تؤكده الآية القرآنية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/144.

بل إن هذا المشروع الفكري كثيراً ما يعاتب الرسول ﷺ ويسائله عن تصرفاته، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴿1﴾ أَن جَاءهُ الْأَعْمَى﴿2﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ عبس/1-3.

وقد فهم المسلمون هذا المشروع وتعاملوا معه على هذا الأساس، فها هو الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه يقول: ((أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لكم علي)).

وهذا المشروع يفصل بين صاحبه وبين الحاكم الوكيل، ويجعل القوة سنداً للحق والعدل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

وإذا كان المجتمع الغربي ارتقى بالفكر في عالم التجريد، فكانت إعلانات الحقوق هي المظهر الأعلى لذلك فالمشروع الإسلامي ذهب شوطاً بعيداً في ذلك عندما ربط حاكمية التشريع بالله (أن الحكم إلا الله) وبذلك فقد حمى هذا التشريع من الخضوع لأية نسبية من نسبيات هذه الحياة التي تمر بالمصالح والأهواء والنزوات.

ولقد أدرك الفقه الإسلامي هذه العلاقة بين السلطة وتأسيسها، وهذا ما أكده أبو حامد الغزالي بقوله: ((الدين أصل والسلطان حارس))[1].

هذا المفهوم الأخلاقي الديني العبادي الحضاري للسلطة حدا الإمام الغزالي لاعتبار السياسة في الإسلام من أشرف الأصول التي لا قوام للعالم إلا بها[2].

لقد أكد المذكور أن السلطان (الدولة وجهاز الحكم فيها) ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الظفر بسعادة الآخر[3].

---

[1]- محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فاتحة العلوم، ص11.

[2]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص332.

[3]- المرجع السابق، ص332.

وهذا المعنى للدولة ينعكس على صفات رئيسها، فهو امتداد للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[1]، كما ينعكس على ترصين وظائفها وتعليتها وتحديدها على ما يلي:

1-دين منيع-سلطان قاهر.

2-عدل- أمن عام- خصب دائم- أمل[2].

وبالتالي فمجرد وجود السلطان هو حماية الدين، وهذه هي نظرية الدولة الحارسة، واستناداً إلى ما تقدم فإن قيام السلطة وسندها وسبب وجودها ومبرر وظائفها يكمن في تحقيق الصالح العام، أو كما عبر عنه ابن خلدون بأنه حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي[3].

وبذلك فالسلطة في الإسلام ليست سلطة فعلية وإنما سلطة محمولة ومؤسسة على الشريعة، والإسلام يقوم على مشروع أساسه ومرتجاه ومبتغاه الله تعالى، حيث تتهاوى أمام هذه العلوية كل آلهة دنيوية باطلة وهذا ما يتضح من صيغة النفي تليها جملة الإثبات في قولنا: أشهد أن لا إله إلا الله... فنحن هنا ننفي آلهة الطغيان والأهواء والنزوات والقراب والصداقة والقبيلة من أجل الانتماء إلى الحقيقة الكبرى الحقيقية ألا وهي الله تعالى.

---

[1]- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص5.

[2]- المرجع السابق، ص5.

[3]- د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، الكويت، العدد 79 لعام 1984، ص121 وما بعدها.

وفي إطار هذا المشروع الإلهي ينبري القرآن لتحديد العلائق التي يمكن أن تنشأ في كنفه.

1-علاقة بين الإنسان والإنسان قد تقوم على التبعية والظلم والاستضعاف.

2-علاقة بين الشيطان والإنسان، الشيطان الذي يوسوس للإنسان ويوقعه في شر الأعمال.

3-العلاقة بين الإنسان والآلهة التي يعبدها من دون اللّه.

4-العلاقة بين الإنسان واللّه، فالعلاقة الأخيرة هي الصواب والرشد والحجة البيضاء.

# خصائص الدولة الإسلامية

يقرر فقهاء القانون الدستوري أن الدولة تتميز بالخصيصتين الآتيتين:

- ✓ السيادة.
- ✓ التشخيص القانوني.

هذا وسنعرض للخصيصتين المذكورتين في القانون الوضعي، ثم نردف ونقتفي ذلك بدراستهما في الفكر السياسي الإسلامي.

## 1-السيادة في الفكر الوضعي:

لا حاجة للتأكيد بأنه ما من جماعة سياسية إلا ولها سلطة تسوس أمورها، وإن كان للسلطة السياسية في الدولة صفات ذاتية خاصة، وهذا ما حدا الفقه الفرنسي- انطلاقاً من هذه السمات الذاتية- أن يطلق على السلطة في الدولة اسم (السيادة)[1].

[1]- كاريه دي مالبرج: مساهمة في النظرية العامة للدولة، ج1، ص9.

ويؤكد فقهاء القانون الدستوري أن صفة السيادة تعني أن سلطة الدولة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، بل تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع[1].

ومقتضى هذه السيادة أن سلطة الدولة أصيلة original لا تستمد وجودها من سلطة أخرى داخلية أو خارجية[2] وهي واحدة لا تتجزأ، إذ مهما تعدد الحكام في الدولة فهم ليسوا إلا مجرد أدوات لممارسة السيادة، دون أن يكون لأي منهم حق في ذلك، ومن ثم فالهيئات الحاكمة في الدولة، وإن مارست اختصاصات مستقلة، فهي لا تتقاسم السلطة التي هي الإرادة العامة بل هي مجرد أجهزة تمارس خصائص الإرادة واختصاصاتها[3].

ونتيجة لتأسيس السلطة وقيام الدولة صاحباً لها فالسلطة دائمة وتمتد إلى ما وراء الحكام العرضيين الذين يمارسونها، وهي سلطة آمرة عليا تفرض نفسها على غيرها من الهيئات دون أن تتوقف على قبولهم[4] ... لكن هل إن تلك الإرادة العامة "السلطة" تتكون من إرادة كل فرد، أم من إرادة الأمة في مجموعها بصفتها

---

[1]- كاريه دي مالبرج: مساهمة في النظرية العامة للدولة، ص70، هنري برتلمي: أسس السلطة السياسية، مجلة القانون العام الفرنسية، 1915، ص671، جوليان لافيير: القانون الدستوري، ط2، 1947، ص35.- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص37.

[2]- جوليان لافيير: القانون الدستوري، ط2، 1947، ص35، د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص37.

[3]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص37.

[4]- المرجع السابق، ص37.

المشخصة ولا يكفي القول إن الدولة هي صاحبة السلطة ذات السيادة، بل يجب تحديد من هو الصاحب الفعلي لهذه السلطة أي الأشخاص الذين يمارسونها في الواقع.

هنا برزت النظريتان الآتيتان:

## نظرية سيادة الأمة

هذه النظرية ظهرت في فرنسا عقب الثورة، وهي ترى أن السيادة للأمة منظوراً إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، أي أن السيادة لم تكن ملكاً لأفراد الأمة مستقلين، فلم يكن كل منهم مالكاً لجزء من السيادة، بل كان للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يتبعونها.

ولقد كانت هذه النظرية موضع نقد إذ يكفي أن ينبري أحدهم ويدعي أنه يمثل هذه الأمة[1].

ونعتقد أن الفكر الإسلامي عهد نظرية سيادة الأمة ومظهر ذلك في تحليله لنظرية الأموال العامة، فالقرآن الكريم يعتبر أن لكل سائل أو محروم حق معين ومحدد من المال[2]، ولقد وجدنا تطبيق ذلك لدى الخليفة أبي بكر وعمر وعليّ الذين اعتبروا المال للمسلمين، وليس للّه، ويحكى أن عمر توفي ولم يكن في بيت

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص40.

[2]- نقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ **المعارج/24**.

مال المسلمين درهم واحد، والأمر نفسه بالنسبة للخليفة عليّ بن أبي طالب الذي كان يكنس بيت المال ويصلي فيه، والأمر على خلافه بالنسبة للخليفة عثمان أو معاوية بن أبي سفيان أو أبي جعفر المنصور.

فالخليفة معاوية يقول: ((الأرض للّه، وأنا خليفة اللّه، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني))[1]. والخليفة أبو جعفر المنصور يقول: ((أنا سلطان اللّه في أرضه وحارسه على ماله))[2].

## نظرية سيادة الشعب

هذه النظرية تجعل السلطة في يد الشعب الحقيقي The Real people بما تتنازعه من قوى مختلفة، وما تتخلله من اتجاهات متعارضة، أي منظوراً إليه على أنه يتكون من أفراد لكل منهم وجود مستقل، وليس بوصفه وحدة مستقلة مجردة مكونة من أفراد متجانسين، وبمعنى أوضح فالشعب الاجتماعي يساوي الشعب السياسي ذلك أن سيادة الأمة نظرت إلى أفراد الأمة نظرة مجردة، فهم عبارة عن أفراد متماثلين ومتحدين ومتساوين، ومن اللازم قيام ممثلين عن الأمة- تلك الوحدة المجردة- لممارسة السلطة نيابة عنها.

أما نظرية سيادة الشعب فتنظر إلى الشعب في حقيقته الاجتماعية الواقعية، وما تموج به من اختلافات جاعلة كل فرد مساو للآخر، وفي النتيجة فالإرادة العامة هي وليدة إرادة كل فرد من أفراد الشعب.

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص21.

[2]- المرجع السابق، ص46.

ولا يمكن الفصل بين الأمة والعناصر المكونة لها، وهذا ما يرتب أن الانتخاب يصبح بالنسبة لنظرية سيادة الشعب حقاً لا وظيفة اجتماعية، وهذا ما يؤدي في الحال الأخيرة إلى تقليص ها الحق وتقييده بشروط في حين أنه «وفقاً لنظرية سيادة الشعب» لا يمكن إسقاط أي شخص من مضمون الشعب السياسي.

ولا حاجة للتأكيد بأن بعض الدول كإسرائيل تفرق لأسباب عنصرية ودينية بين الشعب الاجتماعي والشعب السياسي فتقلص بالنسبة للعرب من مضمون الشعب السياسي ولا تساوي بينهم وبين اليهود في الحقوق.

ونعتقد أن الفكر الإسلامي «من منطلقاته الأساسية» يقوم على المزج بين نظرية سيادة الأمة على إعطاء كل مسلم جزءاً من الإرادة العامة، تلك الإرادة التي تتكون من اتحاد جماع الإرادات، وهذا هو مغزى نظرية البيعة الكبرى، ومع التنويه بأن هذا الفكر خفف من غلواء نظرية الشعب بدليل وجود حقوق الله في منظومة واحدة متوازية مع نظرية حقوق العباد (الأفراد) ونعتقد أن هذا المزج يبدو جلياً شفافاً في قوله ﷺ في الصحيفة: ((وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس))[1].

وبالطبع فنسبة الذمة إلى الله لا تعني هنا تعظيم هذا المفهوم القانوني وإعلاء شأنه والتسامي به (تعالي السياسة والقانون) دون أن يعني تسيس المتعالي- الله، بدليل أن ضمير جمع الذكور عادة في الجملة السابقة إلى الأمة (يجير عليهم).

والقول بغير ذلك يعني «حسب إحدى الفتاوى الصادرة عن الأزهر» أن الله يمشي برجلين بين الناس ثم يقوم بعملية الإجارة، ونعتقد أن عبارة (أن ذمة الله واحدة)

[1]- ورد هذا القول في خطبة الوداع.

هي المبدأ، وأن جملة يجير عليهم مفصولة عن الجملة الأولى بنجمة (فاصلة) أي جاءت لتخصيص العام.

وبمعنى أوضح فالمبدأ العام (ذمة الله واحدة) يمكن أن يتفرغ إلى أحكام لا حصر لها، وقد فرعت الصحيفة هنا حكماً خاصاً هو الإجارة، والدليل على ذلك أن هذه النظرية أخذت تتأصل في الأدب الإسلامي وتتوطد في الحياة الإسلامية في صيغة مبدأ، وهو الأمر الذي نراه في وصف الرسول ﷺ للمؤمنين: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾.

وفي نظرنا أن هذا المبدأ تلافى أخطاء نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة، فنظرية سيادة الأمة تسمح «كما قلنا» لأية فئة أن تتكلم باسم الشعب وتعتبر نفسها الممثلة الوحيدة للأمة، وهو ما حدث بالنسبة لسيادة البروليتاريا وممثلها التاريخي الحزب الشيوعي.

ومن جهة أخرى «وعلى أهمية نظرية سيادة الشعب وكونها الميكانزم الموسع لدائرة حقوق الأفراد» فإن لها مخاطرها عندما تجمع الإرادة الشعبية على أمر ما دون أن تحسب حساب للأجيال القادمة، ففي هذا الحال نفسح المجال لجيل أن يفرض نتائج إرادته على الأجيال المقبلة، ومن ثم فاعتبار الأجيال القادمة يبرر الحالات التي يؤجل فيها الدستور الأخذ بإرادة الأغلبية ريثما يثبت أن هذه الإرادة تمثل الإرادة الحقيقية لمستقرة للأمة، و أنها لم تكن نتيجة نزوات عارضة أو رغبات وقتية، وتطبيق هذه الفكرة يظهر في حال وجود مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما لجهة طريقة التكوين، بحيث يكون أحدهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة

الهادئة، فقد ينص الدستور على عدم العمل بقرارات المجلس الأول مالم تحز على موافقة المجلس الثاني الذي يمثل الاتجاهات المحافظة[1].

وتأكيداً لما قلناه «ورغبة في تحقيق التوازن بين نظرية السيادتين» فقد قام دستور فرنسا الصادر في عام 1946 بالنص على صيغة توفر هذا التوازن، وهذه الصيغة هي: ((سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي[2]

" La souveraineté nationale appartient au peuple français"

وفي نظرنا إن هذه الصيغة لدستور 1946 يقارب الصيغة التي ذكرناها في الصحيفة وللصيغة الواردة في خطبة الوداع، فقد صاغت نظرية (وحدة ذمة الله) الإسلامية من الأمة شخصاً قانونياً، لكنها في الوقت نفسه فتحت باباً عريضاً ومشرعاً للتضامن بين الفرد والجماعة[3].

وبيان ذلك أن أدنى فرد في الجماعة الإسلامية يسعى بذمتها ويعيش همومها وآلامها، ومن ثم يجب أن يعطى عدلاً- من السلطة ما يوازن الغرم الملقى على عاتقه، سنداً للقاعدة المشهورة، حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة، ثم القاعدة التي عبر عنها الرسول ﷺ بقوله: ﴿إنّ لِرَبّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، ولِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، ولأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلّ ذِي حَقٍّ حَقّهُ﴾، وعبر عنها الخليفة ابن الخطاب بقوله: كيف يعنيني أمر الأمة إذا لم يهمني ما يهمها.

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص43.

[2]- المرجع السابق، ص43.

[3]- للتزيد في الأمر يرجع إلى كتابنا الصحيفة ميثاق الرسول، ص396.

ولا حاجة للتأكيد بأن نظرية ذمة للّه الواحدة شقت طريقها «في تطبيقها القضائي» في أدبنا القضائي الإسلامي حيث طالعنا التراث القضائي بدعوى الحسبة التي تتجاوز عمقاً ومسطحاً دعوى المصلحة في القضاء الفرنسي.

ولا حاجة للتدليل بأن حقوق اللّه (أو حفظ الدين) واضحة في الإسلام، والأمر نفسه بالنسبة لحقوق العبادة المتمثلة في حفظ حق العقل والنسل والمال.

ومع ذلك فإننا نسجل الملاحظات الآتية على نظرية سيادة الشعب في الفكر الإسلامي:

1-إن أهم مظهر لتفريز الحقوق السياسية على ضوء نظرية سيادة الشعب هو حق إصدار الدستور، إذ أن هذا الدستور هو الذي يحدد فكرة الحق في أعلى منابعها، ونعتقد أن المسلمين جميعاً مارسوا- وبالتساوي- هذا الحق عند إصدار الصحيفة دستور دولة المدينة، فقد جاء في المادة الأولى منها ما يلي: ((هذا كتاب من محمد النبي "رسول اللّه" بين المؤمنين والمسلمين من قريش و"أهل" يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس)).

فالملاحظ أن هذا العقد الاجتماعي ثم نتيجة تآلف اجتماعي وطني جمع كافة المؤمنين وكافة المسلمين[1] إضافة إلى رابطة التبعية التي تقوم على أساس سياسي لاديني.

وفضلاً عن ذلك فهذا العقد الاجتماعي قام على تآلف وطني آخر هو التآلف بين أمة المؤمنين وأمة اليهود بل إن أمة اليهود ضمن من تبع ولحق بها.

[1]- المسلم من آمن بلسانه وليس بقلبه.

وبذلك فهذا الدستور لم يسقط أحداً من الكيان السياسي معتبراً الشعب الاجتماعي يساوي الشعب السياسي.

2-صحيح أن البيعة الكبرى لم تشمل المرأة حارمة إياها من حق أساسي وهام، لكن مرد ذلك أن ضعف المجتمع الإسلامي وليس الفكر السياسي الإسلامي في مبادئه ونظرياته الكبرى التي يمكن أن تستنبط من القرآن الكريم ومن الحديث والممارسة النبويين، بما يعطي المرأة حقها السياسي، ولا أدل على ذلك من مبايعة النساء في بيعة العقبة الثانية، فهذه البيعة اعتبرت مدماكاً أساسياً على طريق إنشاء الدولة الأولى في الإسلام[1]، والأمر نفسه بالنسبة لمبايعة النساء بعد فتح مكة، فهذه البيعة في نظرنا تنطوي على مدلول سياسي، بل وتعتبر تجديداً للعقد الاجتماعي لدولة الإسلام الأولي بما يمكن اعتبارها الجمهورية الثانية في الإسلام.

ولعل أكبر مثل على ممارسة المرأة الحقوق السياسية يتجلى في الموقف الذي اتخذته أم المؤمنين السيدة عائشة بعد مقتل الخليفة عثمان.

3-كان من الممكن لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ لا يسعى بذمتهم أدناهم المتمخض عن المبدأ الأول أن يؤتيا ثماراً يانعة فيما لو تطور المجتمع الإسلامي تطوراً يتفق مع مبادئه الكبرى، ولكن تجربة الملكية العضوض ومن بعدها الدولة السلطانية خنقنا الروح الإسلامية وحالنا دون النضوج في العطاء لصالح نظرية الحقوق الأساسية والحريات العامة.

---

[1]- د. برهان زريق: الصحيفة- ميثاق الرسول، ص87.

ومع ذلك فالنظرية الفقهية الإسلامية أعطت في الكثير من نفحاتها حق سيادة الشعب وهذا ما نجده لدى أكثر الفقهاء من حق الأمة في عزل الخليفة إذا خرج على الشريعة[1] ومن المعلوم أن عزل رئيس الدولة من قبل الشعب يعتبر أحد مظاهر تطبيق الديموقراطية شبه المباشرة[2].

4-إذا كان الفكر الإسلامي أخذ في صيغ توازن بين نظرية سيادة الأمة، ونظرية سيادة الشعب، أو طبق نظرية سيادة الشعب على سبيل الاستقلال كما هو الأمر في البيعة الكبرى، إذا كان الأمر كذلك فقد أخذت الرياح «وبعد غروب المرحلة الراشدية» تهب لصالح نظرية سيادة الأمة.

وإذا كانت هذه النظرية قد ظهرت على استحياء على عهد الخليفة عثمان فيما يتعلق بالنظرة على الأمور أو بتشبيهه إسناد السلطة بقميص ألبسه إياه الله، فقد أفلتت تلك النظرية من عقالها على عهد الخليفة معاوية، فإذا بتأسيس الحكم لا يقوم على علاقة بين الأمة والخليفة ترتب حققاً لكل منهما، بل أصبح التفويض من السماء، والله تعالى هو الذي يقرر شرعية الحكم بعد أن كانت الأمة هي الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها[3].

---

[1]- هذا رأي ابن حزم، انظر د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار العكر، 1984، ج2، ص723.

[2]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص187.

[3]- د. أيمن ابراهيم: الإسلام والسلطان والملك، دمشق، دار الحصاد، 1998، ص320.

هكذا صاغ معاوية بصورة ممنهجة ومنسقة ودؤوبة ومتواتره هذا المبدأ العقائدي الأساسي الذي سيغدو أهم مقومات عقيدة السلطة في الإسلام، سواء في الممارسة السياسية، أم على صعيد الفقه السياسي[1].

أجل لقد أسس المسلمون السلطة على عهد أبي بكر وعمر على أساس مشروع تعاقدي يرتب حقوقاً متبادلة للحاكم والمحكومين، أما على عهد معاوية وفي ظل خلافة الله فقد تم إعادة ترتيب الحقوق بين الحاكم والمحكومين، ليس على أساس تعاقدي، وإنما على أساس تفويض إلهي لا دخل للبشر فيه، والنقطة المركزية في المفهوم الجديد للخلافة هو الطاعة التي تنبثق عنها كافة منظومة الحقوق، وبالتالي فالطاعة المفترضة مسبقاً هي التي تحدد ما للمحكومين من حقوق[2].

ولو أخذنا مثالاً بسيطاً «على هذا التأسيس الجديد» فمثلاً في خطبة البتراء التي ألقاها زياد بن أبيه في البصرة عند توليه الولاية عليها لوجدنا أن هذه الخطبة «التي لم تبتدئ بالبسملة» تتضمن المبادئ الآتية[3]:

1-إن السلطان الذي يحكم به هو والخليفة هو سلطان الله.

2-كلاهما «أي زياد ومعاوية» يسوسان الناس على الطريقة التي يريان أنها صائبة والعلاقة إذن علاقة سائس ومسوس، حاكم ومحكوم، قاهر ومقهور.

3-حق الحاكمين على الناس هو الطاعة في كل ما تقرره الحكومة.

---

[1]- المرجع السابق، ص320.

[2]- د. أيمن ابراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص322.

[3]- المرجع السابق، ص322.

4-حق الناس على الحكومة هو المعاملة بالعدل والحسنى.

5-يرتبط كل من هذين الحقين ببعضهما بحيث أن حق الناس على الحكم لا ينعقد إلا بتحقيقهم المسبق للطاعة، فلا عدل بلا طاعة، والعدل هو ما تراه الحكومة على أنه عدل.

6-لقد استعمل الفقهاء المسلمون الأوائل كلمة (المنعة) ويقصدون بذلك السيادة، ومن يراجع كتاب **السير الكبير** للفقيه "أبي الحسن الشيباني" يتأكد له أن فقهاء المسلمين منذ القرن الرابع للهجرة، عرفوا مبدأ السيادة، وأصلوه ونظّروه تحت اسم (المنعة) كركن من أركان الدولة الإسلامية في الوقت الذي لم يظهر فيه ما يثبت معرفة فقهاء أوروبا لذلك قبل عصر النهضة[1].

وفي نظرنا إن المسلمين وإن تأخروا في التنظير لفكرة السيادة إلا أنهم أدركوا هذا المفهوم ومارسوه عملياً، كما يتضح من مفهوم البيعة الكبرى الي هو أحد مظاهر تطبيق هذا المبدأ.

وبطبيعة الحال فالمسلمون قرروا السيادة قراءة تختلف عن القراءة الغربية، إذ السيادة لديهم ليست مطلقة وإنما مقيدة ونسبية[2] على اعتبار أن حق التشريع قد انسلخ عن سيادة الأمة، حيث يمكن الحديث عن سيادة مطلقة للأمة فيما عدا

---

[1]- د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، دار طلاس، ط1، 1989، ص246.

[2]- المرجع السابق، ص252.

انسلاخ الدائرة التشريعية، هذا فضلاً عن أن كل فردمن أفراد الأمة يمتلك ذرة من هذه السيادة بمساهمته في تكوين الإرادة العامة[1].

وعلى ضوء ما تقدم فنحن لا نقر "الأستاذ سميح عاطف الزين" على مقولته المدللة بأن السيادة للشرع والسلطان للأمة.

والسؤال المطروح هو: أليست الأمة الإسلامية مصدراً للسلطة القضائية وللسلطة التنفيذية، هذا فضلاً عن التشريع في حدود الأحكام الدستورية، وأحكام السياسة التشريعية، ثم التشريع الابتنائي كما سبق ذكره.

ثم لنا أن نتساءل مرة ثانية عن الأحكام الفقهية المستنبطة مباشرة من النصوص، أليس هذا الاستنباط يقوم على سلطة (وإن كانت مقيدة).

ثم لنا أن نتساءل عن المقصود من السلطان للأمة...ما هو مضمون هذا السلطان، وما هو نطاقه، وهل باستطاعة هذا التعبير أن يسقط السيادة القضائية والتنفيذية للأمة.

[1]- سميح عاطف الزين: لمن الحكم، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط5، 1989، ص177.

## الأسس الفلسفية لمسألة السيادة في الإسلام

عرف الفقيه الدستوري "جورج بوردو" السيادة بأنها السلطة التي تضع فكرة الحق المؤثرة في الجماعة السياسية، وهذه السلطة ليست بحاجة لأن تكون على حق لتثبت صحة أفعالها[1].

وقريب من ذلك تحديد ابن خلدون لمفهوم الملك بأنه يعني استعباد الرعية دون أن يكون فوقه قاهر أو سلطة تضبط أفعاله، وذلك أن من مستلزمات الملك التغلب والقهر والتنكب عن صراط الله[2].

هذا المظهر القلق لفكرة الحق- المحمولة على إطلاقية السيادة- يجعل منها ريشة في مهب الرياح تتخطفها تقلبات التوازنات والمصالح وإرادات القوة، وأهواء التيارات الاجتماعية.

لنأخذ مثلاً بسيطاً على هذا الهجران والقلق الذين ينتابا فكرة الحق الوضعية، وهو الأمر الذي يظهر في التراجع الراهن الملموس لحقوق العمال في الغرب فيما يسمونه بالمرحلة الجونسونية والتاتشريه (نسبة لجونسون وتاتشر)، ولا جدال بأن الحق يجب أن يكون راسخاً شامخاً ضد أية سلطة أو نزوة عارضة أو سلوك طارئ يتغول عليه أو يحاول المساس به.

---

[1]- كتابه: الدولة، ص62و ص63.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، ص 358.

على هذا الأساس كان الحل في الإسلام هو انتزاع فكرة الحق من يد أي سلطان أرضي، وهكذا تولت إرادة السماء هذه المهمة، وقامت بضبط تلك الفكرة وتحديد نطاقها ومظاهرها.

ونحن لا ننكر أن مغامرة الفكر الأوروبي أرست تحققات فذة لثبات فكرة الحق من خلال آليات متعددة فنية وتقنوية، مثلاً لعقد الاجتماعي، وإعلانات الحقوق، ونظرية سيادة الشعب، وغير ذلك من الآليات.

ومع ذلك فالتدوين الدائم لفكرة الحق في الإسلام، ونسبتها إلى العزيز المتعال وحقنها بجرعة عقيدية إضافةً إلى عموميتها وتجريدها، هذه العوامل مجتمعة يسبغ عليها مزيداً من الطمأنينة والاستقرار وتجعل المخاطبين بها يلتفون حولها كواجب وعقيدة.

ومع التحفظ بأن الإسلام أدرك جدلية الحركة والسكون- الحركة ترنو إلى الاستقرار والاستقرار يحتاج من الحيوية ما يجدد الشباب- لهذا وجدناه ينظم بعض الحقوق تنظيماً مرناً على أساس تحديد مضمون تلك الحقوق لا صبغها، وذلك من خلال مبادئ عامة.

وهذا الأمر أكثر ما يتضح في الحقوق السياسية، حيث اقتصر الإسلام على وضع الأصول العامة التي تحكم ظاهرة السياسة: الحرية- المساواة- العدل- الشورى- التضامن.

وإلى جانب السيادة التشريعية للظاهرة القرآنية، فهنالك سيادة أخرى هي سيادة السنة النبوية، وتتمثل هذه السيادة في التبيان والتفصيل والتطبيق والإكمال، باعتبارها الأقرب إلى سماع نسغ الواقع ودقات قلبه.

هكذا تحولت الخلافة إلى مؤسسة سلطوية فوقية مستقلة ضابطة لحركة المجتمع، ولتأمين ذلك كان عليها تكوين القاعدة المادية التي ترتكز عليها السيادة والسيطرة[1].

ولنأخذ مثلاً بسيطاً لهذا التكريس المادي لسلطة الحكم يتعلق بنظام الفيء.

فقد كان هذا النظام الذي أسسه الخليفة عمر ﷺ يقوم على أساس توزيعه على القبائل عن طريق رؤسائها ويما يتلاءم مع دور كل قبيلة في الفتوحات[2].

أما في عهد معاوية فقد أصبح الفيء بيد السلطة توزعه كيف تشاء وحيث تشاء، وهذا ما يتضح من خطبة البراء السالفة الذكر التي جاء فيها: ((إنا أصبحنا لكم ساسة وعندكم ذاده نسوسكم بسلطان الله التي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا))[3].

وهنالك سيادة ثالثة هي سيادة العقل الكلي للجماعة ضمن شروط وقيود سيحددها مستقبلاً، على اعتبار أن ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن (معنى حديث نبوي).

و**الخلاصة** فالتأسيس الإلهي لفكرة الحق في الإسلام هو الذي يضفي عليها جماع خصائصها: التجريد، العموم، الثبات.

---

[1]- ابن خلدون: المقدمة، ص 325

[2]- ابن خلدون: المقدمة، ص 327

[3]- المرجع السابق، ص 327.

وهذا العموم لفكرة الحق ذو مدلول موسع يقترب من نظرية سيادة الشعب، الأمر الذي حدا ابن خلدون للقول بأن الإنسان- كل إنسان- رئيس بطبعه سنداً لفكرة الاستخلاف[1].

وحقيقة الأمر أن أي فهم لفكرة الحق في الإسلام إنما مرده استجلاء الجذر الفلسفي لتلك الفكرة، قاصدين من ذلك أن الجذر التأسيسي الإيماني الكوني[2] الوجودي الأنطولوجي متمثلاً في فكرة الميثاق الأعظم وفكرة النبوة التي هي تجسيد المطلق في التاريخ الأرضي[3].

وفي إطار هذا الميثاق نجد جماع حلقات التاريخ الأرضي مفتوحة على الأزلية (الميثاق أو معاهدة الإيمان الأولية التي تربط المخلوق بالخالق)، وإن فترة العبور التي يمر بها الإنسان في حياته الدنيوية ليست في النهاية إلا شهادة متصلة ومستمرة على نعم الله والخضوع المطلق له وإطاعة لأوامره ونواهيه والتفاني في عبادته[4].

---

[1]- أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي: ما البديل من العولمة المافوية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 109 لعام 1998، مركز الإنماء القومي، ص100.

[2]- ونقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ **الأعراف/172**.

[3]- هذا التعبير للدكتور محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص25.

[4]- المرجع السابق، ص27.

وفضلاً عن ذلك فالشهادة الإيمانية (أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله) هي التزام لعقد الإيمان الأول الذي يجسد وعيي باستمرار، وبذلك تكون كل أفكاري وهواجسي وأعمالي متوافقة مع إسلامي وخضوعي وطاعتي، وبالتالي فهذه الشهادة ترسخ الوعي الفردي بصفته حرية مطيعه ومشروطة.

بمعنى أنني أحمل الشهادة بحرية لأنني استنبطت بداهة ما أنا شاهد عليه من قبل الكلام المطلق، ولكن هذه البداهة لن تترك لي من الآن فصاعدا حرية الاختيار في الانحراف والتخلي عن الالتزام الانطولوجي الذي أخذ أبناء آدم على عاتقهم، ولهذا السبب نجد أن الأخلاق والسياسة والقانون تتداخل وتتشابك في ممارسة الاختيار المقيد أو الحرية المقيدة وبذلك يصبح وعيي (ضميري) المسكون بالميثاق، بمثابة الوضع الذي يترسخ فيه الحق وينطق به، وهذا الموضع ينطق بالحق ضمن منظور مطلق الله، وليس أبداً ضمن منظور الأشياء الدنيوية العارضة[1].

ولعل المتكلمين أجادوا في تكييف العقل الإسلامي، بأنه العقل المسدد، وليس العقل المعقد حسب تعبير الدكتور أرغون.

فهذا التسديد يكشف عن ذلك اللطف الإلهي الذي يتمخض عن منظومة قيمية وفكرية فذة في الفكر الإسلامي[2]، وهذا اللطف الإلهي ينبثق من مفهوم الميثاق الأعظم، ذلك الميثاق القائم «فيما يقوم عليه» على علاقة أخلاقية معرفية

---

[1]- د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة،، ص38.

[2]- للتزيد في اللطف الإلهي على الصعيد السياسي يراجع الدكتور الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص4.

واضحة بين الله والإنسان[1] وهذا ما يجعل التكييف الإلهي معقلنا، حتى على الصعيد السياسي في علاقة الإمام بالجماعة وتبعاً لذلك فالدولة في الإسلام «حسب رأي المعتزلة» نتيجة تحقيق لطفين من الألطاف الإلهية الضرورية، ألا وهي: العقل والنبوة، الضامنان لشرعية ذلك الميثاق السياسي ووجوبه، مثلما كانا الوسيلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرفي على المستوى الكلامي والميتافيزيقي، وبالتالي فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فالدولة أو الأمة مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع[2].

وهذا التأسيس للدولة على فكرة العقل والنبوة يذكرنا بتفسير "هيجل" للدولة بأنها العقل الكلي المجرد مفرغاً تلك الدولة من نفخات النبوة، وبذلك يكون الفكر الإسلامي المعتزلي قد امتلك قصب السبق في هذا المجال وسنقوم بدراسة هذا التأسيس على العقل والنبوة مستقبلاً تحت عنوان أهداف الدولة في الإسلام.

---

[1]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط1، 1994، ص55.

[2]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص55.

## الشخصية القانونية

والخاصية الثانية للدولة هي أنها تتمتع بالشخصية المعنوية القانونية، فتلتزم وتلتزم كالأشخاص الطبيعية، وهكذا فوصف الدولة بأنها تشخيص قانوني للأمة، وهذا ما يؤدي إلى استمرار المعاهدات واستقلال الدولة عن الحكام.

ولا حاجة للكلام على أن الفكر الإسلامي وعي مسألة الشخصية القانونية للدولة، بدليل المعاهدات التي كانت تبرم وتضاف إلى الدولة، وليس إلى شخص معين، وهذا التقليد ابتدأ بالصحيفة، ثم استمر في الترسخ في النظم السياسية، وحسبنا ما جاء في الصحيفة بأن أمة المسلمين تكون أمة واحدة مع أمة اليهود دون أن تضيف هذا الشرط إلى شخص الرسول ﷺ، بل إلى الأمة الإسلامية، وعياً وإدراكاً بالوضع القانوني المستقل والمتميز للدولة عن أشخاصها مهما كان سموهم ومنزلتهم في الدين والمجتمع.

## المرأة وحق السيادة في الإسلام

لقد حفلت التجربة النبوية بمشاركة المرأة في الحياة العامة، حتى بلغت درجة المشاركة في السيف، وقصة نسيبة الأنصارية في معركة أحد تنطق باستبسال هذه المرأة في الحين الذي تفرق فيه عن الرسول الأبطال المغاوير.

ولا أحد ينسى موقف زوجة الرسول ﷺ أم سلمة في الحديبية، حيث استطاعت بمثاقب رأيها أن تحل إشكالية كبرى اعترضت علاقة الرسول ﷺ بأصحابه.

ولنا أن نتساءل هل كان رئيس مجلس الشورى عبد الرحمن بن عوف ﷺ- وهو ينفذ وصية عمر بن الخطاب ﷺ في إفراز أحد المرشحين الستة للخلافة- مخطئاً عندما كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيهن في المرشح المفضل.

ولقد استند ابن حزم إلى تقليد عمر بن الخطاب ﷺ النساء الحسبة على السوق ليقرر جواز أن تلي المرأة الحكم عدا رئاسة الدولة[1].

لكن ما هو الشأن بالنسبة لحق المرأة في السيادة؟؟

لقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا الحق هو الحق الأعظم والأسمى، الأصلي والأصيل original الذي تنبع منه كافة الحقوق وتتوقف عليه[2].

ويمكن القول أن لهذا الحق مظهرين احدهما ضمني استاتيكي ساكن، وآخر ظاهري حركي وديناميي.

وبيان ذلك أن هذا الحق لا يظهر إلا في البرهة الدستورية التي يتمحض عنها وضع الدستور حيث يبقى كامناً ليوسد سلطته إلى الحكام.

ولأهمية هذه البرهة، فالدول الديمقراطية تسعى جاهدة لجعلها تفيض بمزيد من التألق والعطاء، وهذا ما يسمونه في الأدب السياسي بالتنمية الديموقراطية، إذ لا يكفي أن تكون الديمقراطية مكنة قانونية، بل لا بد أن تتحول إلى قدرة عارمة بالعطاء الديمقراطي.

---

[1]- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة، ص132.

[2]- بوردو: الدولة، المرجع السابق، ص63.

وهذه المسألة لا تثير إشكالاً في الفكر الإسلامي إذا ما علمنا أن الإسلام يحرص على إعداد المسلم عقيدياً وثقافياً وتربوياً.

ولقد أكدنا مراراً أن تلك البرهة الدستورية- والسياسي لا ينفصل عن الإيماني- تصدر في الإسلام عن مشكاة الهية، هي مشكاة الميثاق الأعظم الذي تمخضت عنه نظرية الاستخلاف.

والسؤال المطروح هو: هل أن تلك السيادة تقتصر فقط على الرجل....وما هو سند ذلك....

يبدو أن الفقه الإسلامي افتقر إلى جذره الفلسفي شاغلاً نفسه في فقه النصوص دون فقه الحقوق.

وتوضيح ذلك أن فقه النصوص يقف عند الشكل مكتفياً بالبحث عن أسباب نزول النص وكيفية إلغائه، وهل هو عام أم خاص وغير ذلك من الأمور، أما فقه الحقوق فيعانق روح المجال نفسه ولبه وضميره سواء أكان هذا النص سياسياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً.

أجل ضمير هذا وروحه ولبه يقول: أليست المرأة تتساوى مع الرجل أمام الخالق في ضميرها وعقيدتها وبعثها ونشورها ومسؤوليتها وغير ذلك من أمهات القضايا المكونة للشخص البشري، وإذا كانت المرأة تتساوى مع الرجل أمام الله «وذلك هو الجذر الفلسفي» فكيف سلبت كل شيء...

وإذا انتقلنا إلى الاندراج التاريخي تأكد لنا أن المرأة، اشتركت في بيعة العقبة الثانية، وهذه البيعة على ما يؤكده المفكرون هي إحدى مظاهر تأسيس الدولة

وبالتالي ساهمت في تأسيس الدولة... فهل ينحسر عنها تولي الولايات العامة، بما في ذلك الاشتراك في الاقتراع الدستوري....

زد على ذلك فقد بايعت النساء الرسول ﷺ بعد فتح مكة، وهو أمر لا يمكن أن يفهم إلا أنه يدخل في صميم الأمور الدستورية أي في تحديد غايات الدولة.

ولا حاجة للتذكير بالدور السياسي الذي لعبته أم المؤمنين عائشة، حيث قادت معارضة مسلحة ضمت ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند، منهم من هو من الصحابة المبشرين بالجنة، بل كانت تأمر وتنهي وتخطب وتفاوض وتنصب أمام الصلاة[1].

ولقد ذهب بعض فرق الخوارج مثل الشبيبة إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم، وقالوا أن غزالة أم شبيب كانت أماماً بعد موت شبيب[2].

واشتهرت في التاريخ الإسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن أروى بنت أحمد الصليحي ملكة الدولة الصليحية في اليمن التي حكمت مواطن من اليمن مدة تزيد على أربعين سنة من القرن السادس.

وبالمقابل فإننا نرى صورة مفارق تماماً لدى البعض الآخر، حيث يؤكد "أبو علي المودودي" بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أم وزارة أم عضوية مجلس

---

[1]- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط3، الرباط، مطبعة الرسالة، 1979، ص347.

[2]- عبد القاهر ظاهر البغدادي: الملل والنحل، تحقيق اليس نصري نادر، بيروت، دار الشرق، 1970، ص75.

الشورى أم إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض إلى النساء، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة المرآة[1].

ولقد ذهب هذا المذهب لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت، فمنعتا عن النساء حتى حق المشاركة في الانتخاب[2].

وهذه هو عين رأي "محمد عبد القادر أبو فارس" وعدد من زملائه الأساتذة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، حيث لم يروا فيها للنساء من عمل سياسي مشروع غير الانتخاب العام[3].

وبالطبع فقد اعتمد هؤلاء على قوله ﷺ: ﴿لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً﴾، وذلك عندما سمع الرسول ﷺ عن الفرس ولووا ابنة كسرى عليهم مع أن قول الرسول ﷺ لا يعدو التعليق على حادثة معينة، وفي الوقت نفسه فهو تعبير عن سخطه لقتل رسوله إليهم، وبالتالي فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة فكيف يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري، خاصة وأن علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، إذا ما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عاماً أيضاً، فضلاً عن ظنيته من جهة السند[4].

---

[1]- أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ص94.

[2]- فتاوى في أحكام النساء، القاهرة، الأزهر (د.ت).

[3]- الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص100.

[4]- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، وقد أشار إلى ظنية الحديث لجهة رواية أبي بكر، فقد ذكر المذكور عن نفسه أنه قد حد في القذف.

وتبقى مسألة القوامة التي يعتد عليها القائلون بمنع المرأة من الولاية العامة، فهذه القوامة تقتصر على شؤون المنزل، وهي حال استثنائية، والاستثناء لا يتوسع فيه لإسقاط حقوق دستورية وبالتالي إذا كانت القوامة تعني الرئاسة بإطلاق أي في كافة مستويات الرئاسة فلماذا لا تدخل الرئاسة في البيت أي في تربية الأطفال ثم التطبيب[1].

والخلاصة: لا مبرر لإقصاء نصف المجتمع عن دائرة الحياة العامة، وبالتالي فالأفضلية يجب أن تكون للكفاءة والخلق لا للجنس، وإذا قيل أن المرأة جاهلة فكم هم الرجال الجاهلون[2].

هذا ونختم بحثنا المذكور بشهادة ثمينة عن المرأة جاءت على لسان العلامة الشيخ الأزهري د. عبد الله دراز في كتابه **دستور الأخلاق في القرآن**، يقول المذكور: ((إن القرآن يقرر مشكلة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء، عدا بعض استثناءات قليلة متصلة بخصوصيتها الجنسية، ويجعل لها الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله وأنواعه، ومن جملة ذلك الحياة النيابية وغير النيابية، مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب ووضع النظم والقوانين، والإشراف على الشؤون العامة والجهاد والدعوات والتنظيمات الوطنية والكفاحية والاجتماعية والإصلاحية)).

والقول بأن المرأة المسلمة جاهلة غافلة، ولا ينبغي شغلها في غير بيتها وأمومتها ليس بشيء فالسواد[1] الأعظم في الرجال في البلاد الإسلامية والعربية هم جاهلون

---

[1]- المرجع السابق، ص130.

[2]- د. حسن الترابي: المرأة بين الإسلام والتقاليد، تونس، دار الراية، 1985م.

وغافلون، ولم يقل أحد بحرمانهم من حقوقهم، وليست كل امرأة مرشحة لمباشرة العمل في المجال السياسي، بل المرشح لذلك أفراد، ما لا يتحتم أن يكون معناه أو مؤداه انصراف الناس عن بيوتهن.

وهنالك ملاحظة جديرة بالاهتمام هي أن (كل تشريع في الإسلام خوطب به إما الفرد المسلم وإما الأمة، ولا يوجد خطابات للدولة على الإطلاق)[2].

يمكن الذهاب أبعد من ذلك للقول بأن خطاب الفرد يمثل نسيج القرآن، حيث يظهر الفرد كمقولة وجودية (أنطولوجية-فلسفية): ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ **البقرة/30**، وتاريخية: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ **الانسان/1**، وخلقية: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴿7﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ **الزلزلة/8**، وعقيدية: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ **التغابن/16**، واقتصادية: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ **الإسراء/29**.

وغير ذلك من المقولات العامة والمجردة التي لا تقتصر على الرجل دون المرآة، ومن ثم فالإخلال بقاعدة المساواة يعني تجاوز كافة الأنساق المفهومية في القرآن.

---

[1]- الشيخ محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1989.

[2]- الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لبنان، ط1، 1994، ص38.

## مسألة المواطنة في الفكر الإسلامي على ضوء فكرة السيادة

لو رجعنا إلى مفهوم الاستخلاف الذي هو الدعامة التأسيسية في الفكر الإسلامي لاتضح لنا أن هذا الاستخلاف لم يكن للمسلمين وإنما للإنسان، ومبرر هذا الاستخلاف وأساسه وجوهره عمران الأرض تحقيقاً للشرط البشري، قال تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ **النساء/114**، وبذلك تتدرج قيمة كل إنسان سمواً ورفعة بثقل عمله في ميزان خدمة الناس، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

وقال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ﴾.

فالمشروع الإسلامي مؤسس على أهداف معينة، ويتحقق بتحقيق غايات محددة وفي قلب ذلك عمران الحياة وتنميتها وإرساء الشرط البشري، فهل يضيق ذرع المشروع الإسلامي أن يحقق مبدأ المساواة في إطار الوطن الواحد اتحاداً وتكاملاً وتضامناً من أجل بهجة الحياة وفرحتها وسعادتها.

لا نعتقد ذلك في مشروع يقوم على الإصلاح، قال تعالى: ﴿ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ **الأعراف/85**.

وعلى هذا الأساس، يندد القرآن بهؤلاء الذين إن تولوا لم يتقاعسوا عن الفساد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ **البقرة/205**.

هكذا يؤسس "الأستاذ محمد سليم العوا" المواطنية وهي الدولة الإسلامية المعاصرة، على فكرة جديدة وأصيلة[1] مؤداها أن الدولة الإسلامية القائمة تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة الإسلامية هي السيادة المبنية على أغلبية إسلامية، لا على الفتح، وهذه الأغلبية شاركتها في تحرير هذه البلدان أقليات غير مسلمة وهذه لم يعرفها الفقه الإسلامي التقليدي.

لقد سقطت شرعية الفتح بسقوط دولة الخلافة، وقامت على أنقاضها شرعية الاشتراك في المواطنة المتأسسة على الاشتراك في معركة التحرير.

هكذا يفترض في الدولة الإسلامية أن تكون الأغلبية من المسلمين، أما غير المسلمين من مواطني هذه الدولة- وهم الذين رضوا بإعطاء ولائهم كاملاً للدولة، واعترفوا واحترموا هويتها الإسلامية- فلا مانع من أن يوكل إليهم الوظائف في أجهزة الدولة، وأن يكونوا في المؤسسة الشورية، وسيكونون قطعاً أقلية في حكم إسلامي يقوم على أكثرية إسلامية، وإن اشتراط أن يكون أولو الأمر من المسلمين ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ **النساء/59**.

يمكن أن يحمل على أنه شرط تغليب يقتضي أن تكون أغلبية أولي الأمر من المسلمين لضمان عدم تحول الدولة عن أهدافها، وأهمها- ولاشك- إقامة الشريعة الإسلامية والدفاع عن الإسلام ونشره[2]، خاصة مع اشتراط ولاء تلك الأقليات للدولة الإسلامية، والدفاع عنها ووجود مؤسسة للرقابة الدستورية على ما يصدر

---

[1]- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1989، ص257.

[2]- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص126.

عن المجلس من تشريعات ويمكن حمل (أولي الأمر) في الآية لا على أعضاء المجلس التشريعي بل على رئيس السلطة التنفيذية (الأمير ونوابه ممن يقومون على إنفاذ القانون الإسلامي)[1].

هذا وقبل إنهاء هذا البحث لابد من تسجيل الملاحظات الآتية:

1-الإسلام لا يحرم الذين يعيشون في كنفه من حقهم في التشريع حتى ولو كان تشريعهم يخالف النظام العام الإسلامي، كما سنفصله في المستقبل.

2-لاخوف على غير المسلم من الشريعة الإسلامية لأن هذه الشريعة تعطي الغير من الحقوق أكثر مما تعطيه شريعته، شريطة تحقيق فكرة المساواة التي تقض مضاجع غير المسلم وتثير قلقه واضطرابه، وإذا ما توفر هذا الشرط «ويجب أن يتوفر» زالت الشكوك، والشريعة الإسلامية لا تتنكر لذاتها إذا ما أخرت تلك المساواة.

وأهم هذه السمات هو اندراج الوظيفة كعنصر من عناصر الدولة، قاصدين بالوظيفة تطبيق أحكام الشريعة وتحقيق الأهداف الإسلامية، هذا فضلاً عن التعريف بالدولة على أساس عنصر الأفراد- عنصر الإقليم- عنصر السلطة السياسية، هذا التعريف يبرر تجزئة الأمة الإسلامية أو الأمة العربية إلى دول تقوم على العناصر الآنفة الذكر مسقطاً بذلك الصبغة[2] التي تصطبغ بها الدولة الإسلامية، لا وهي الخلاصية للإنسانية.

---

[1]- المرجع السابق، ص127.

[2]- استمددنا هذا المفهوم من قوله تعالى ﴿صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ﴾ **البقرة/138**.

ونحن نسير في طريق التقسيم، أي سنتكلم عن العناصر المادية للدولة: الشعب- الإقليم- السلطة، وسنضيف إلى ذلك عنصراً رابعاً هو أهداف الدولة.

إن الأحكام السياسية في الإسلام- خلافاً للأحكام الفقهية التي يستنبطها الفقهاء مباشرة من النص- تتعلق بالمصلحة العامة مع التنويه بأننا لا نقصد من تمييز هذه الأحكام من الأحكام الفقهية بسبب نفي انبثاقها المباشر من النصوص لا نقصد إخراجها من دائرة الأحكام الشرعية، بل التأكيد على رجحان اعتبار المصلحة كمعيار لها، ومن ثم فالأحكام السياسية المبنية على المصلحة العامة شرعية طالما اهتدت بالمقاصد الإسلامية[1].

ولأن المصلحة العامة هي الاعتبار الرئيسي في هذه الأحكام، فإنها تتميز عن الأحكام الفقهية باعتمادها على آليات الشورى السياسية لا على آليات الاجتهاد والإجماع الفقهي[2].

وقيام هذه السياسة على المصلحة العامة يفسح المجال واسعاً لمشاركة غير المسلمين على أن الاعتبار هو شأن إنساني عام قائم على المصلحة المتبادلة.

والأمر نفسه بالنسبة للأحكام الدستورية[3]، فهذه الأحكام تقوم «إلى جانب المصلحة» على القواعد الكلية للسلوك الاجتماعي إضافة إلى الاستقرار، وهو أمر يتطلب دعماً واسعاً لمبادئها ومؤسساتها، وهذا يدفع بعمق نشوء لقاعدة اجتماعية عريضة تقيم في جنباتها مواطنة كاملة.

---

[1]- د. لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، ص102.

[2]- د. لؤي صافي: المرجع السابق، ص102.

[3]- يراجع في ذلك الدكتور لؤي صافي، المرجع السابق، ص102.

## تقييمنا لمسألة المواطنة في الدار العربية الإسلامية

نعتقد أن هذه المسألة من أهم الإشكالات الكبرى التي على الفكر العربي أن يحسمها، ألا سيما أن الإرباكات التي تكون لنا الإشكاليات هي مسألة الانحرافات التصورية الفكرية لدى القيادات العربية، وأن على هذه القيادات أن تقوم بتصويبات فكرية رصينة تحل هذه الإشكالية.

ونعتقد أن العلمانية «وهي صبوة وتشوق بعض العروبيين المنبهرين بالغرب» لم تعد مقبولة في دار العروبة التي لها سياقها الحضاري الخاص[1]، ذلك السياق الذي لا ينفصل عن الإسلام من الوجهة التراثية وبالذات لجهات قسمات الهوية التي تكتسي صبغة إسلامية جلية.

ومن جهة أخرى فغير مقبولة في دار العروبة نظرية دار الإسلام التي كانت سائدة في القرون الوسطى بصفتها صدى للحروب التي قامت بين الأمة العربية والغير، ونحن مع "الدكتور أحمد كمال أبو المجد" في حديثه عن دار الدعوة، كدار تحدد علاقتها مع الغير في هذا العصر الذي يميزه الاعتماد المتبادل والتعاون على الصعيد الإنساني والدولي.

وإذا كان لا يمكن الأخذ بوجهة نظر إيديولوجية إسلامية نتذرع بنظرية أهل الذمة، أو تدعو إلى دولة إسلامية تكتم الأنفاس وتختفي في رواقها فكرة المواطنة

---

[1]- مع التدليل بأن سياقنا الحضاري أن يتفاعل مع العلمانية الأنسية التي تمجد الإنسان وتعليه وتعززه لكن هذا التفاعل يقوم على أساس الحوار والندية.

الكاملة، وبالمقابل إذا كان لا يمكن الأخذ بنظرية تغريبية توازي الاختراق الثقافي والاغتراب النفسي والعقلي والاستلاب الإداري.

إذا كان الأمر كذلك فإن الأخذ بطبائع الأشياء يحدونا للبحث عن تطابق تلك الجدلية في تركيب يعرف الظاهرة بما هي عليه واضعاً سياجاً يبعد ما هو غريب ويحفظ ما هو قائم في التركيب والتطابق في تلك الجدلية، وفي نظرنا إن طباق هذه الجدلية هو التمييز دون الفصل بين العروبة والإسلام، وهذا المبدأ المنهج قادر على إنشاء قواعد وأحكام إجرائية لا حصر لها، من ذلك ما طبقه الرسول ﷺ في الصحيفة، حيث أبقى على بعض القيم العربية مقنناً إياها في أحكام الدستور الوليد دون أن ينسى أن القيم الإسلامية مثلت النظام العام في الفلسفة السياسية للدستور.

والأمر نفسه بالنسبة للعلاقة مع اليهود، فقد احتفظ لهم تصريف شؤونهم الدينية، عاقداً للدولة أمر صون النظام العام، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين))، وقولها: ((وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله))، ونعتقد أن النظام العام الإسلامي الناجم من تفاعل روح العروبة مع النص الديني) صاغ النسيج الثقافي في معظم بناه[1] وأن العروبيين (بالمعنى الواسع للكلمة عروبي) يثمنون انتماءهم إلى روح الإسلام وقيمه العليا وإن كان لهم بعض الحسابات تجاه تطبيق مظاهر الشريعة الإسلامية.

[1]- يلاحظ أن الأدب العربي يحتفظ بقسط وافر من القسمات العربية وإن كان لا يخلو من المؤثرات الإسلامية.

ولا ريب أن الفقه الإسلامي مخزون تشريعي مر وغني وقادر على أن يمدنا بمعين لا ينضب لأحدث النظريات الفقهية المعاصرة، وإننا ندلل على سبيل المثال بما قاله ابن القيم عن الشريعة بأنها رحمة كلها عدل كلها مصلحة كلها، فهذا النص يحمل من النفحات الإنسانية ما يضفي الاطمئنان على روح كل إنسان زد على ذلك فهذا الفقه هو اجتهاد عربي (وبالتالي) فهو جزأ لا يتجزأ من روح العروبة فضلاً عن أن هذه الشريعة واكبت أفراحنا وأتراحنا ومثلت سيادتنا التشريعية طيلة حياتنا التاريخية اللهم إلا في حالات الغزو الثقافي، إذن هي جزء من ماهية ضميرنا الجمعي والخلاف بين العروبيين والإسلاميين ليس خلافاً جوهرياً أي ليس خلافاً حول جوهر الشريعة الإسلامية، وإنما حول بعض مظاهر تطبيقاتها منوهين بأن الفقه كوضع بشري هو علم القانون وليس وضعاً إلهياً، وكم هي الأحكام القانونية الوضعية في حياتنا الراهنة التي اقتبسها التشريع العربي من الشريعة الأوروبية أو الإسلامية.

وفي نظرنا إن الحد القانوني ينشأ من خلال القضاء العام والمناخ الكلي والمطلوب أولاً وأخيراً هو تلك البلورات العامة في الضمير العام وليس في النصوص القانونية، ومع العلم أن النظام العام ليس نتاج النصوص فحسب بل ما يحدث في ضمير الجماعة لاسيما أننا نجد بلداً كبريطانيا لا تدون نظامها العام، بل نجد هذا النظام مستقر في الوجدان الجمعي.

المطلوب إذن الديمقراطية والمساواة والمواطنة كآليات لبلورات وتخلقات وصيرورات مستمرة ومن خلال ذلك بتخلق الحد القانوني، وليس من خلال الإلزام السياسي الذي قد يكون مرفوضاً من الضمير العام.

وإذا كان المسلمون «وهم الأغلبية» غير قادرين على تلك البلورات، فكيف يحق لهم أن يتكلموا إيديولوجيات سوف لن تكون إلا هيمنات على الآخرين.

لقد ضمن الأقاليم العربية دساتيرها بفض مظاهر النظام العام الإسلامي سواء لجهة دين رئيس الدولة أم لجهة إعطاء دور ما للشريعة الإسلامية، ويمكن لهذه الجرعة أن تتطور في التشريع العربي لكن من خلال بلورات ديمقراطية محمولة على فكرة القناعة والقبول والواجب.

## أركان الدولة في الفكر الإسلامي

الدولة هي الصورة الحديثة للجماعة السياسية، ومن ثم فهي وإن كانت تسمو على الجماعات السياسية الأخرى وتفضلها تنظيماً، فإن لها المقومات الأساسية نفسها التي لهذه الجماعات[1].

هذا وإن مقومات الدولة هي: الأفراد- الإقليم- السلطة السياسية.

والدولة في الفكر الإسلامي لا تخرج عن هذا التصور، وإن كان لتلك الأركان سماتها الخاصة المميزة.

وأهم هذه السمات هو اندراج الوظيفة كعنصر أساس من عناصر الدولة، قاصدين بالوظيفة تطبيق أحكام الشريعة وتحقيق الأهداف الإسلامية، هذا فضلاً عن

---

[1] -George scelle: Les Ambiguites d'une Pensee Premonitore, Revue D'histolre des Facules de Droit, 1943, p217.

التعريف بالدولة على أساس عنصر الأفراد- عنصر الإقليم- عنصر السلطة السياسية.

هذا التعريف يبرر تجزئة الأمة الإسلامية أو الأمة العربية إلى دول تقوم على العناصر الآنفة الذكر مسقطاً بذلك الصبغة[1] التي تصطبغ بها الدولة الإسلامية، ألا وهي الرسالية الخلاصية للإنسانية.

ونحن سنسير في طريق هذا التقسيم، أي سنتكلم عن العناصر المادية للدولة: الشعب- الإقليم- السلطة، وسنضيف إلى ذلك عنصراً رابعاً هو أهداف الدولة.

## ركن الإقليم في الفكر السياسي الإسلامي

لا ريب أنه لا يمكن للجماعة السياسية أن تكون دولة مالم يكن لها إقليم تمارس عليها سيادتها، وتؤكد وجودها فيه، إذا الإقليم مظهر استقلال الدولة لأنه المجال أو النطاق الذي تباشر فيه سلطتها، ولا يمكن لسلطتين مستقلتين تتمتع كل منهما بالسيادة أن تجتمعا معاً على إقليم واحد، والضرورة تقضي بتخصيص مجال معين لكل دولة تمارس عليه اختصاصها، ويمتنع عليها أن تتخطاه[2].

صحيح أن الإقليم وحدة فيزيائية للمدى المغلق داخل الحدود لكنه عامل فعال لخلق الوحدة الروحية للجماعة التي تعيش عليه[3].

---

[1]- استمددنا هذا المفهوم من قوله تعالى ﴿صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ﴾ **البقرة/138**.

[2]- جورج بوردو: المطول في العلوم السياسية، ج2، ص73.

[3]- المرجع السابق، ص30.

هكذا ظهر تأهيل الإقليم كمفهوم لا يعني فقط أعمال الري وبناء السدود والتجفيف وشق الطرقات، بل يعني إقامة التوازن الاقتصادي والروحي للتكتلات البشرية باستخدام معطيات الجغرافيا وموارد الأرض وتعميم الصناعة من أجل ترسيخ البناء الروحي للجماعة[1].

هل وعي الفكر الإسلامي مفهوم الإقليم ودرى مسألة تحديده وتأهيله....

1-**تحديد الإقليم**: وهذا التحديد والإدراك للإقليم كمفهوم قانوني نجده في الصحيفة، فقد جاء فيها ما يلي: ((وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة))[2].

ولقد أورد حميد الله[3] أن الرسول ﷺ أرسل بعض أصحابه كي يثبتوا أعلاماً على حدود حرم المدينة في جميع الجهات، وذكر أسماءها بالتفصيل، وأوضح أن حدود المدينة بين لابتيها شرقاً وغرباً، ومن جبل نور في الشمال وجبل عسير في الجنوب ووادي القطيف داخل الحرم.

---

[1]- المرجع السابق ص 30 - 31.

[2]- وردت الصحيفة في موارد وثبوت تاريخية متعددة، صحيح البخاري- صحيح مسلم- سيرة ابن هاشم ج2- نهاية الأدب التنويري ج16- الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر.

[3]- مجموعة الوثائق للعهد النبوي والخلافة الراشدة جمعها الدكتور محمد حميد الله، بيروت، دار الإرشاد للطباعة والنشر، 1969، ط3، ص441.

وفي نظرنا إن فكر الصحيفة أرهص لمفهوم دار الإسلام كمفهوم سياسي له مضمونه الخاص في الفكر الإسلامي وهذا المفهوم يربط بين القانون والجغرافيا، لاسيما في منظومة الإمام أبي حنفية[1].

2-**تأهيل الإقليم**: ولقد بدأت مسيرة التأهيل في يثرب مباشرة عقب الهجرة، حيث أصبحت مدينة بالمفهوم الحضاري الواسع[2].

هكذا جهد الرسول ﷺ ليعمل على تخطي العصبية القبلية من خلال إبراز أهمية الوطن والأرض وتنمية الشعور بالانتماء لهما، الأمر الذي جعلنا نرى بروز مفاهيم جديدة تقوم على عنصر الأرض، مثل: أهل قباء- أهل المدينة- أهل الطائف[3].

ولقد أثمرت هذه السياسات بخلص مجتمع إسلامي مترابط بعيد عن النزعة القبلية ومتجهة نحو تطبيق تعاليم الدين الإسلامي على قاعدة الأرض والوطن، ولا أدل على ذلك ما نراه من ظواهر مختلفة برزت في الأمصار حيث انصهرت القبائل المهاجرة في الجزيرة العربية، وأخذت تتعصب تعصباً شديداً لمدنها، وتفاخر رجالها بعلمهم وعلمائهم وفقهاءهم وأدباءهم[4].

---

[1]- د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص223.

[2]- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، عدد 138، لعام 1988، ص51.

[3]- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص51.

[4]- عبد الله إدريس: مجتمع المدينة في عصر الرسول ﷺ، نشر جامعة الملك سعود، 1982، ص133.

ولعلنا نجد هذه النزعة التأهيلية[1] منذ الأيام الأولى لوصول الرسول ﷺ إلى المدينة، فقد بدأ ببناء الجامع واختطت منازل للمهاجرين ومن حوله الموزعين في أحياء (الأنصار) ليكونوا كتلة واحدة في مجابهة الأخطار المحدقة[2].

وفضلاً عن ذلك فقد وزع الرسول ﷺ المساجد على خطط المدينة وقد بلغ عددها تسعة في خطط المهاجرين، وحرص الرسول ﷺ على تخصيص مساحة فضاء يقام عليها صلاة العيد (مصلى العيد) وكان لكل خطة مقبرتها الخاصة كما استكمل الرسول ﷺ بناء السوق ليكف المسلمين أذى اليهود، كما أقام نظام المراقبة في الأسواق، ثم أنشأ مكاناً للعلاج والتطبيب، وحددت مواضع لقضاء الحاجات (المنافع) واختيرت مواضع للذبح بعيدة عن السكان[3].

ولقد أقر الرسول ﷺ نظام الوقف في المدينة، ومن تطبيقات ذلك شراء بئر "رومة".

---

[1] – هذا التفسير لجورج بوردو: الدولة، ص25، والمقصود من ذلك أن الاقليم ليس عنصراً مادياً وإنما هو عنصر حضاري، أو هو وعاء لدمج الشعب، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا بنقل كافة مقومات الحضارة والحياة إلى كافة جوانبه فالمفهوم العضوي يدخل في كلية مع بقية أجزاء الاقليم.

[2] – خليل السامرائي وثائر حامد محمد: المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عهد النبوة، الموصل، 1984، ص19.

[3] – د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص57، وما بعدها.

هكذا ظهرت بصورة مبكرة جداً المبادئ والأفكار العمرانية، فالرسول ﷺ يقول: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ﴾، وهذا الحديث يرتبط بالأصل العمراني المتضمن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/**109**.

ولقد اعتبر الإسلام الهيئة الاجتماعية المستوطنة، وساعدها على إبرازها، وهذا ما تعكسه آراء الفقهاء بعدم إجازة الصلوات الجامعة إلا في الأمصار، بدليل قوله ﷺ: ﴿لَا جُمُعَة وَلَا تَشْرِيق وَلَا صَلَاة فطر وَلَا أضحى إلاّ فِي مصر جَامع﴾[1].

وفي إطار هذه الروح سمعنا ابن خلدون يقدم نظرة شاملة ومتقدمة للعمران وعلاقته بالسلطة، يقول المذكور: ((إن الدولة والملك للعمران بمنزلة الصورة للمادة وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر في الحكمة، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر، واختلال أحدهما مستلزم لاختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه))[2].

هذا الفكر العمراني قاد التجربة التاريخية الإسلامية إلى إنشاء القاعدة المادية العمرانية، وهكذا انتشرت شبكات المساجد والمساجد الجامعة والمدارس والخانقات والأسيلة ودور الأيتام والبيمارستانات وغير ذلك من منشآت النفع العام[3].

---

[1]- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص25

[2]- المرجع السابق، ص26.

[3]- المرجع السابق،ص327.

وإذا أخذنا أنموذجاً من هذه الحال العمرانية فمثلاً في الأصناف (النقابات) وجدناها تضم أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الديني والاجتماعي والفكري، على عكس ما حصل في الغرب إضافةً إلى أن النقابات الإسلامية حياة روحية، ومثل خلقية، فهي قوة تهذيبية وتربوية وتوجيهية[1].

ويطالعنا التراث العربي الإسلامي الخالد بمبادئ عمرانية سامية من ذلك قول ابن حزم: ((يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل واحد ملك ما عمّر ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأمر ويكثر الأغنياء ما يجب فيه الزكاة))[2].

وقول زياد: ((أحسنوا إلى المزارعين فإنكم لا تزالوا سماناً ما سمنوا))[3].

وكان الخليفة المعتصم يقول لوزيره: ((إذا وجدت موضعاً فيما أنفقت فيه عشرة دراهم أعطى بعد سنة أحد عشر درهماً فلا تؤامرني فيه))[4].

هكذا تبدو الأهمية المتزايدة لتأهيل الإقليم في الفكر الإسلامي باعتباره البوتقة التي تقوم بعملية الصهر والدمج وخلق الشرايين ومد العروق بين أبناء الأمة الواحدة من أجل شدها إلى بنية واحدة وسكبها في قالب يزيد من تماسكها.

---

[1]- المرجع السابق، ص 364.

[2]- أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت 1965، ج4، ص344.

[3]- محمد بن علي الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي **ابن الأزرق**: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق د. محمد عبد الكريم، الدار العربية للكتاب.

[4]- الشيخ عبد الله بن يوسف **بن رضوان** المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي نشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984، ص232.

لكن ما هو الشأن بالنسبة لمسألة شخصية القوانين المعهودة في القانون الدولة والمتضمنة امتداد آثار القوانين إلى خارج نطاق الإقليم.

لابد من التدليل بادئ ذي بدء بأن هذه النظرية ولدت مع النازية، تلك البدعة العرقية التي تدلل بتفوق الألماني على ما سواه من أبناء المسكونة لذلك كان لابد من أن تبنى تلك القوانين على العرق وأن يكون نطاقها المكاني والزماني مبنياً على هذا الأساس، والأمر على خلافه بالنسبة للفكر الإسلامي القائم على وحدة الثقافة، قال ﷺ: ﴿الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾، وقال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسَ إِنَّ الرَّبَّ وَاحِدٌ، وَ الأَبُ وَاحِدٌ، وَ لَيْسَتْ العَرَبِيَّةُ بِأَحَدِكُمْ مِنْ أَبَ وَ لَا أَمْ، وَ إِنَّمَا هِيَ اللِّسَانُ، فَمَنْ تَكَلَّمَ بِالعَرَبِيَّةِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ﴾.

هل ظهرت تلك النزعة الدينامية للقوانين في الفكر الإسلامي، تلك النزعة التي تتجاوز الإقليم، ولا تقيم تفاعلها معه، وهل صحيح ما قاله د. غسان سلامة بأنه كثيرون هم أعداء الفكرة الوطنية، نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها[١].

وقول د. رضوان السيد: ((إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهم الأرض))[٢].

وقول المفكر الكبير "محمد إقبال": ((ليس للمسلم تضاريس أرض يعيش بوهادها وسهولها وأنهارها، وإنما هي وطن الروح والقيم والثقافة))[1].

---

[1]- كتابه نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1987، ص90.

[2]- كتابه الإسلام المعاصر، نظريات في الحاضر والمستقبل، بيروت، دار العلوم العربية، 1986، ص47.

أجل كنا ذكرنا مدى تفاعل الفكر الإسلامي مع الأرض منذ خاطبت السماء الأرض بلسان الأمين جبريل أذن أمين الأرض محمدﷺ، حيث أظهرت أجهزة مفاهيمية مثل أهل قباء وغير ذلك.

ما هو موقف النظر الفقهي في ذلك....؟؟

لنستمع إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ **الأنفال/72**.

فهذه الآية تضع أساسيات للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام، ومن ثم فإذا كان المرء مؤمناً، لكنه لم يترك تابعية دار الكفر، أي لم يهاجر إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام[2].

ولم يكن العمل النبوي يكرس تلك العلاقة بن السياسي والجغرافي، وهذا ما يتضح من وصاياه إلى الجنود المتوجهين للقتال، يقول ﷺ: ﴿وَادْعُوهُمْ إِلَى الإِسْلَامِ، فَإِنْ دَخَلُوا فيهُ فَاقْبَلُوهُ مِنْهُمْ وَكُفُوا عَنْهمْ، وَادْعُوهُمْ إِلَى الهِجْرَةِ بَعْدَ الإِسْلَامِ فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُوا عَنْهمْ، وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجِرُوا وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الهِجْرَةِ كَانُوا بِمَنْزِلَةِ إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ يَجْرِي عَلَيْهُمْ مَا يَجْرِي عَلَى إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَجْرِي لهُمْ فِي الفئ وَلَا فِي القَسَمَةِ شئ﴾[3].

---

[1] – مجلة الآداب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 65، سنة17، عام 1990، ص8.

[2] – محمد علي التسخيري: حول الدستور الإسلامي الإيراني، ص80.

[3] – السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، 1976، ص222.

وعلى العكس من ذلك فإننا نلتمس آثار النزعة الحركية في تحديد المواطنة تلك النزعة التي تتعدى الحدود والجغرافيا لتنطلق من الأمة الإسلامية التي تجد وجدانها في دولة واحدة تستوعب كافة المسلمين أينما كانوا[1].

هذا المفهوم الحركي السياسي الإيديولوجي للمواطنة نجده عند "صدر الدين القبانجي" الذي يحدد مفهوم المواطنة بما يلي: ((أما في المفهوم الإسلامي فهي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي...إن كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات...)).

إن الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية، وكل الحدود الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين، ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة، مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية[2].

وفي نظرنا إن هذا الرأي أبعد ما يكون عن القانون وأقرب ما يكون إلى الإيديولوجيا، كما أنه لم يميز بين وظائف الدولة وأهدافها.

فالوظيفة function هي تلك المهمة القانونية الواقعية التي تقوم بها الدولة، وهي: التشريع- التنفيذ- القضاء.

---

[1]- سيد قطب: معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، 1973، ص80.

[2]- صدر الدين القبانجي: المذهب السياسي في الإسلام، طهران، وزارة الإرشاد، ص129.

أما أهداف الدولة فهي الغايات الكبرى التي تضعها الدولة محطات في مسار تطورها التاريخي، لكنها ما دامت لم تتحقق فهي تدخل في الحياة السياسية لا القانونية.

وفي مثالنا المطروح، كيف يمكن تطبيق المواطنة، وهل بمقدور الدولة الواحدة القيام بذلك، ثم ما شأن الدول الإسلامية الأخرى التي لا ينتمي إليها المسلمون، هل تستوعب الدولة الإسلامية كافة المسلمين الموجودين في أنحاء العالم، وكيف تنظم علاقة قبولهم مع الدول الأخرى.

تساؤلات لا نعتقد أن "الأستاذ قبانجي" يجيب عليها إلا بلغة الإيديولوجيا لا بلغة الواقع والقانون، مع التنويه بأن المواطنة وصف قانوني دقيق ومحدد قبل أن يكون وصفاُ إيديولوجياً مطاطاً.

وقريب من ذلك قول "الدكتور جريشة": ((بأن الثقل في الإسلام للدين قبل الأرض، فالجنسية حق لكل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله أياً كانت أرضه في الشرق أم في الغرب، لكن الأرض والإقليم ركن من أركان دولة الإسلام))[1].

واضح جداً أن للمسلم حق امتياز وتسهيلات في الانتماء إلى الدولة الإسلامية، وهذا حق عقيدي وديني لكن ذلك لا يتم عبوره، إلا من خلال مصفاة وبرزخ سياسي.

[1]- د. محمد علي جريشه: كتابه المشروعية الإسلامية العليا، ص244.

ومع ذلك لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تيسير إجراءات الجنسية في الدولة الإسلامية، حتى لا تتكرر الأوضاع المأساوية التي يعيشها المهاجرون المسلمون إلى بلاد الغرب.

وأشد من ذلك وأتعس أوضاع العرب في بلاد العرب، حيث يفني العمال أهل الكفاءات العالية أعمارهم في خدمة تلك الأقطار دون أن تمن عليهم تلك الدول بحق الجنسية، مع أن الجنسية تكتسب في بلاد الغرب بالولادة[1].

إن بيتنا العربي كان على مدى التاريخ ممراً ومقراً وبوتقةً صهرت على أرضها أخذاً وعطاءاً الكثير من الهجرات والشعوب، وقد ظهرت هذه القسمة في أول دستور لأول دولة إسلامية[2] حيث ورد في المادة الأولى من هذا الدستور ما يلي: ((هذا كتاب من محمد النبي "رسول الله" بين المؤمنين والمسلمين من قريش و"أهل" يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس)).

وقوله ﷺ في سياق إسلام أحدهم: ﴿عَرِّبُوا أَخَاكُمْ﴾.

ولقد نشأت العروبة في أعم بوتقة دمج وصهر حدثت في التاريخ[3] ومع ذلك نجد أسوار الحدود عالية ومرتفعة ولا بد من تحطيم هذه الحدود لتعود العروق ممتدة في جسم الأمة، ولعل السلطان الصالح أيوب أدرك هذه الحقيقة حيث وقع على

---

[1]- الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص137.

[2]- للتزيد حول ذلك راجع كتابنا الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة، دمشق، دار معد، دار النمير، ط1، 1996م.

[3]- نذكر القارئ بما قاله أهل بغداد عندما قرأوا كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، قالوا: ((هذه بضاعتنا ردت إلينا، تأكيداً على الوحدة الثقافية بين بغداد والأندلس)).

معاهدة مع الصليبيين وصفت بأنها قاسية عليه، كل ذلك مقابل الحصول على ممر يربط مشرق الأرض بمغربها.

وعلى هذا يجب على البلاد الإسلامية أن تفتح أبوابها لاستيطان المسلمين في ربوعها ضمن مواءمات سياسية لا بد من أخذها بعين الاعتبار دون أن تعني تلك المواءمات أسواراً صينية مستحيلة الاختراق إذ القرآن الكريم أكثرَ من الحديث عن الذات الإنسانية المترعة بالقيم الروحية والأخلاق والمثل، كما أنه تكلم عن فضاء شاسع لخلق المواطنة كوصف قانوني، ولقد كان على المجتمعات والنظم الإسلامية أن تمتاح مقومات الشخص البشري الكثير لخلق المواطنة كوصف قانوني لا كذات إنسانية، ولا يكفي القول إن هنالك أمة إسلامية محولة على مواطنة واحدة، والمجتمعات الإسلامية متفاوتة في نموها وظروفها ولا بد من صهرها في أنساق قيمية وعلاقات ومصالح مادية، ثم بلورة إعلان حقوق للإنسان المسلم[1].

أولاً الحديث عن مقومات المواطنة الإسلامية العالمية وإبرام المعاهدات والنظم التي تكفل فتح الحدود تمهيداً لمزيد من التفاعل بين المسلمين.

وهنالك ملاحظة أخيرة هي أننا لم نتكلم عن الأقاليم في الدولة الإسلامية بالطريقة التي عهدناها من النظرية الفقهية التي تبلورت في القرون الوسطى والتي

[1]- صدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي مشروع اللائحة الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام، وقد عرض لأهم مبادئه مقارنة مع البيان العالمي لحقوق الإنسان، د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، دار طلاس، ط1، 1989، ص168 وما بعدها.

تقوم على أساس التمييز بين دار الاسلام ودار الحرب ودار العهد[1]، فهذه التقسيمات لم يعد لها مبررها ومشروطيتها التاريخية والحضارية وعلى الفكر الإسلامي أن يستشرف المواطنة الكاملة لكافة الناس، وإن كان ذلك لا يمنع من التعدد في قوانين الأحوال الشخصية[2].

وهنالك ملاحظة أخرى يمكن وصفها بالسمة الدينامية والحركية للإقليم والمواطنة وأقرب إلى شخصية القوانين المرفوضة راهنياً في الفكر العالمي، هذه النظرة تدلل باعتبار كل إقليم حكم حكماً إسلامياً، واستقر فيه الحكم الإسلامي فترة هو من دار الإسلام، ولو أزيل عنه حكم الإسلام بعد ذلك ولو أخرج أهله من المسلمين أو انتقى لديهم الأمان[3].

فالعبرة بقيام شريعة الله في الإقليم واستقراره فيه فترة من الزمان، ولا يعد أي حكم قائم بعد ذلك إلا حكماً مغتصباً يتعين على المسلمين جهاده[4].

ويطبق "الدكتور جريشة" هذا المبدأ فيجده في القوقاز والقرم والتركستان والأندلس وفلسطين وفيما عدا فلسطين التي هي قضية شعب قائم ومشرد وما فتئ يزود عن حقه، فالأمثلة الأخيرة تقوم على عدمية إنسانية لا يقبلها الإسلام ومن ثم لنا أن نتساءل باسم الإسلام ودفاعاً عنه: هل يحق لنا باسم الإسلام أن نطالب بالأندلس ونخرج أهلها، أليس هذا الرأي يؤدي إلى إعادة ترتيب المسكونة

---

[1]- د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص235 وما بعدها.

[2]- المرجع السابق، ص235.

[3]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص246.

[4]- المرجع السابق، ص246.

ترتيباً يقوم على اعتبارات أصبحت في ذمة التاريخ، وهو ترتيب يؤدي إلى فوضى عالمية شاملة.

حيال ذلك لا محيص من الحديث عن دار الدعوة بدلاً من دار الإسلام، حيث هنالك بيت عالمي يقوم على قاعدة: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ **المطففين/26**، والإسلام لن يكون خاسراً في ظاهرة تفتح الزهور.

وهنالك ملاحظة أخيرة أساسية تتعلق بالطبيعة الموضوعية لدار الإسلام، وحقيقة الأمر أنه سواء أقمنا تلك الدار على حق العقيدة أم على حق الإقليم[1]، فهذه الدار لا تمتزج بإرادة الخليفة أو الأمير أو تتوقف عليها أو تزول بزوالها، فدار الإسلام هي الدار التي تطبق بها أحكام الشريعة ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين.

وهذه الحقيقة موضوعية وعامة ومجردة ومستقلة عن إرادة الحكام، ولم تفهم في تاريخ أمتنا قيام الأمير أو السلطان بتحديد سمة هذه الدار تحديداً يتعارض مع حقيقتها الموضوعية، خلافاً لمفهوم الإقليم في أوروبا الذي كان يمتزج بإرادة الحاكم ويتوقف عليها ويزول بزوالها[2]، والموارد التاريخية تؤكد لنا أن الحاكم كان يتصرف بالإقليم أو بجزء منه مقابل دولة لزوجته أو غير ذلك من الأمور.

والشرط الثاني في قيام الدولة هو تحقق شرط بشري، أي مجموعة من الأفراد تختلف من دولة لأخرى (مسألة الأمة الإسلامية).

---

[1]- وهذا هو رأي ابن حنيفة في رابطة الولاء أو الجنسية التي يضيفها على أساس حق الأرض، انظر د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص223.

[2]- د. حامد السلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص820.

وبالطبع فهذا الوصف لا يقوم على عنصر فيزيائي واقعي طبيعي يعبر عن كومة من الأشخاص، وإنما على عنصر إرادي ممتلئ بالترابط والتضامن والروح والوحدة المشتركة والآمال الواعدة.

هذه الروابط والشرايين والعرى واللحم التي تشد جسم الأمة متعددة الأشكال والمعالم: الجنس، اللغة، الدين، العادات، المصالح، الذكريات، الآمال المشتركة، الثقافة.

وإذ تقوم هذه الروابط تولد ما يمكن تسميته الشخص الجماعي التاريخي العام (الأمة)، حيث يستقر في بؤرة ونواة كل ذلك إرادة العيش المشترك، ومن ثم فوجود المصالح والأهداف يقتضي وحدة التنظيم ووحدة السلطة[1].

وبذلك فالأمة تقوم على عنصرين: عنصر مادي وهو الاستقرار على بقعة معينة من الأرض، وعنصر معنوي هو الرغبة في الحياة المشتركة، غير أن الرغبة في العيش معاً لا يتصور قيامها مالم توجد بين أفراد الجماعة روابط معينة أخصها وحدة الأهداف والآمال، لأنه باتحاد الأهداف والآمال يتضامن الأفراد فيما بينهم من أجل بلوغ هذه الأهداف أو تحقيق تلك الآمال[2]، هكذا يؤكد "مالرو": ((إن الروح هي التي تعطي فكرة الأمة، لكن شراكة الأحلام هي التي تصنع قوتها الشعورية))[3].

ولا شك أن قيام الأمة وإدراك الأفراد لقوة الروابط التي بينهم هو الذي ساعد على ظهور فكرة الدولة شخصاً مستقلاً عن أشخاص الحكام.

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص26.

[2] -Georg Jellinek: L'Etat moderne et son droit ,T.D, P 289.

[3]- بوردو: الدولة، ص32.

وبيان ذلك أن الروابط التي تربط أفراد الأمة تولد لديهم أهدافاً مشتركة ومصالح عامة دائمة متميزة عن مصالح الأفراد، ومن ثم تتميز مصلحة الجماعة عن مصلحة الحكام وتسمو عليها، لأن مصلحة الجماعة دائمة بدوام الجماعة أما مصالح الحكام فهي مصالح فردية عارضة[1].

وإذا كانت الأمة «بروابطها المتميزة» تحقق وحدة السلطة فيها، فالعكس هو الصحيح، فوجود السلطة السياسية الموحدة يساعد على خلق أمة واحدة من هؤلاء الأفراد، ومع ذلك فقيام الدولة على عناصر غير متجانسة لا ينفي وجودها كدولة، وإن كان عدم التجانس يؤدي إلى انهيار السلطة وتفكك الدولة[2].
ما هو شأن الفكر الإسلامي في نسج لحم وعرى التواشج بين صفوف الأمة.

## نحو نظرية للمجتمع المدني في الإسلام

إذا كان هنالك فكرة مفتاح: nation–cley لأي نظام فكري، فإن فكرة التوحيد هي الفكرة المفتاح في النسق الفكري الإسلامي.

ذلك لأن اللّه هو النواة النووية التي تدور حولها كافة أنساق الحياة، والقوة الخالقة في الإسلام هي الحبل المتين الذي يشد آلية مختلف ظواهر المنظومة الإسلامية.

هكذا تبدو فكرة النظام العام «ومع المحافظة على قطبية الفرد» بارزة في الفكر الإسلامي باعتبارها تمثل روح الجماعة وضميرها ومصلحتها.

---

[1]– د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص27.

[2]– المرجع السابق، ص35.

وإذا كان التماسك جوهر وماهية الفكر الإسلامي، فهذا الفكر اعتمد لهذه الغاية الآليات الآتية:

1-آلية السلطة باعتبارها إطار الجماعة في الحاضر وآملها من أجل تحقيق المستقبل الزاهر.

وهذا الحرص من الإسلام على الآلية السلطوية إنما من أجل الاعتماد على أكبر قدر من ديناميات وروافع التقدم بعد أن حمل السلطة ذاتها على آليات الأخلاق كما سبق ذكره.

2-آلية المجتمع المدني حيث أتاح لهذا المجتمع وقدم له الفعاليات المتعددة لإنجاز عملية التواشج والصهر والدمج بنفسه ولنفسه تعاوناً مع السلطة من جهة واستقلالاً عنها من ناحية أخرى.

3-آليات الأحكام والمبادئ والأفكار ومنظومات الحس والوجدان والذوقيات وغير ذلك من عرى الضم ولحم الدمج والبوتقة والصهر رنواً نحو أهداف أسمى وأرفع.

وليس غريباً أن يبرز دور مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كآلية وضعت بين أيدي الأمة من أجل هذه الغاية لاسيما عندما تتقاعس السلطة عن ذلك.

هكذا تطرح الحسية الإسلامية- باعتبارها جهاز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- السؤال التالي: إذا هدم سور المدينة فهل أن الأمة مدعوة ومعنية ببناء هذا السور....
الجواب بالإيجاب إذا ما قصرت السلطة في ذلك.

على هذا الأساس يلحظ المعانق للحضارة العربية الإسلامية قيام شبكة المرافق والمؤسسات العامة على يد المجتمع المدني وليس على يد السلطة، كما أن المجتمع المذكور قد اضطلع بمهمات قصرت عنها كل دولة علمانية معاصرة.

فعلى سبيل المثال فقد بقي المجتمع المدني الإسلامي محتفظاً بالتشريع والتربية والتعليم على أهمية هذه المرافق، وقد بقي هذا المجتمع يقوم بدور فعال في الذود عن البيضة، وقد سجلت الموارد التاريخية مئات الحالات التي ولى بها السلطان الأدبار في حين بقي الشعب صامداً منافحاً عن قيمه ووطنه.

....ماهي خصائص المجتمع المدني الإسلامي ودوره في إطار التخلف وصنع البنى الاسمنتية للأمة.

قبل الإجابة عن ذلك لابد من التعريج على تحديد المجتمع المدني في الفكر الغربي، ثم نقفي ذلك بتحديد خصائص هذا المجتمع في الحضارة العربية الإسلامية.

ماهي خصائص المجتمع المدني في الفكر الغربي...
يحدد "جان لابيار" هذه الخصائص بما يلي[1]:

1-**المجتمع المدني مجتمع كلي**: أنه مجموعة مفرزة وظيفياً وتضم العديد من الجماعات التي تجمعها علاقات مشتركة، هذه المجموعة هي ثمرة المدنية التي يؤدي تطورها إلى تقسيم العمل والتخصص في الوظائف الاجتماعية الدائمة التشعب.

[1]- كتابه: السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات دار عويدات، بيروت، باريس، ط3، عام 1983م.

أن يكون الإنسان مواطناً يعني أنه يشكل جزءاً من المجتمع المدني، وذلك عن طريق مختلف الفئات التي ينتمي إليها، والتي تؤلف هذا المجتمع العائلة، المدرسة، الجمعية الثقافية، هي المنافذ التي من خلالها يعي الإنسان مواطنيته.

بعد هذه الوسائط لا يعود المواطن ذلك الإنسان المحسوس، وإنما يصبح إنساناً مجرداً، صوتاً في الانتخاب.

2-**المجتمع المدني مجتمع منتظم**: ويتميز هذا المجتمع- إلى جانب كونه يقوم على وظائف مختلفة- بأن الفرد كما الجماعة يمتثل لتنظيم معين وقواعد محددة.

إنه مجتمع تاريخي متغير باستمرار بسبب قيامه على الحرية، بل على مزدوجة الاستقرار والحرية، وتأسيساً على ما تقدم نسجل على هذا المجتمع السمات الآتية[1]:

1-**الروابط الاجتماعية**: بين الأفراد والجماعات، وهذه الروابط هي العوامل المحركة للواقع الاجتماعي وقوته الدافعة إلى التغير، لأنها علاقات عمل وإنتاج.

2-**الفئات الاجتماعية**: التي يحسن النظر إليها كعقد في شبكة العلاقات الاجتماعية، لا كمجموعات أفراد، وبالتالي فإن مجموعة من الأفراد لا يكفي لتكوين جماعة، كما إن كومة من الحجارة لا تشكل بيتاً.

الجماعة لا تظهر إلا حيث يرتبط الناس بعلاقات متبادلة متكاملة...إنها جملة العلاقات الاجتماعية المحددة التي تنشأ بين أناس أو جماعات ثانوية، وكلما زخرت

[1]- جان لابيار: السلطة السياسية، ص25.

الجماعة بعلاقات اجتماعية إيجابية منتظمة وقائمة على مبادئ وأصول، كلما امكن القول بوجود جماعة قوية.

3-**المؤسسات الاجتماعية**: هي الصيغ التنظيمية للمبادئ والقواعد والطقوس والعادات والتقاليد التي تحدد تنظيم البنى الاجتماعية..إنها البنى الفوقية (القانونية)، الإيديولوجية، الدينية التي تنشأ بقصد الحفاظ على شيء من الامتثال.

**وبوجيز القول** إن المؤسسات أو البنى الفوقية هي من عوامل الانتظام، في حين أن العلاقات الاجتماعية الفاعلة في البنية التحتية، هي من عوامل التجديد الاجتماعي، وهذه هي مزدوجة النظام والتقدم[1].

وقريب مما سبق قوله ما لفت "أليكسس دي توكفيل" الانتباه إليه حول تلك القدرة التي يتمتع بها العيش في تجمعات بشكل عام أو الانخراط في تجمعات بشكل خاص، قدرة على تشجيع أنماط التمدن في تصرفات المواطنين في كيان سياسي ديموقراطي، وقد أطلق على هذا المجتمع اسم المجتمع المدني الأول[2] كما أطلقت تسمية المجتمع المدني الثاني على مجال عمل مستقل عن الدولة وقادر على تنشيط المقاومة ضد أي نظام استبدادي[3].

---

[1]- جان لابيار: السلطة السياسية، ص76.

[2]- مايكل و. فولي و بوب إدواردز: مفارقات المجتمع المدني، ترجمة د. محمد أحمد إسماعيل علي، مراجعة. د. أحمد فؤاد بلبع، مجلة الثقافة العالمية عدد ٨٦، الكويت، ص8.

[3]- المرجع السابق ص8.

ويؤكد "إدواردو" أن الدور الفاعل للجمعيات يكمن في قدرتها على القيام بوظيفة التنشئة الاجتماعية ضن معياري الاعتماد المتبادل والثقة، فهما عنصران رئيسيان في وجود رأسمال اجتماعي للتعاون الفعال، إذ الجمعيات المدنية توفر شبكات العمل المدني التي يتم في إطارها تعلم التكامل وتطبيقه وتوليد الثقة وتيسير الاتصال وأنماط العمل الجماعي[1]، ومن ثم كلما كانت المنطقة أكثر تماسكاً في بنيانها الأفقي كلما ساعدت على تحقيق النجاح في المجتمع الأوسع، على أن يكون ذلك مرتبطاً ارتباطاً عضوياً إيجابياً مع الحكومة الجيدة دون أن يعني ذلك الخضوع إلى استقطاب سياسي، أو تمثيل مصالح اجتماعية جوهرية[2].

بعد هذه الجولة الطويلة نتساءل عما إذا كان الفكر السياسي الإسلامي يمتلك مفاتيح رأسمال اجتماعي قادر على إقامة مجتمع مدني والعكس..

وعلى ضوء هذا السؤال نسجل السمات الآتية للمجتمع المدني الإسلامي:

1-**كلية المجتمع المدني في الإسلام**: هذا الأمر من البداهة بمكان لأن المسلمين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، وكالجسم الواحد إذا اشتكى عضو تداعت له بقية الأجزاء بالسهر والحمى، والمسلمون يسعى بذ1متهم أدناهم، وهذا غيض من فيض من الأحاديث النبوية التي تناولت هذه الوحدة العضوية للكيان الإسلامي.

---

[1]- المرجع السابق ص10.

[2]- المرجع السابق ص10.

2-**المبادئ العليا التي تسوس وحدة المسلمين:**

أ- العدل، قال تعالى: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ **النحل/90.**

ب- المساواة: قال ﷺ ﴿النّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ﴾.

ت- الشورى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38.**

ث- التضامن: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾ **المائدة/ .2**

3-**أمة المؤمنين**: أو الأمة الإسلامية وأحياناً أمة محمدﷺ[1].

المسلمون في هذه الأمة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم كأسنان المشط ولهم حقوق متساوية من حيث حماية الدولة لهم وكفايتهم المعيشية في حال العوز[2].

والإسلام لم يأخذ بالنسبة بتحديد الرعوية- بما يسمى حق الدم أو حق الأرض، وإنما أخذ بما يمكن تسميته (حق العقيدة)، حيث اعتبر أي شخص يعتنق الإسلام ويقيم في دار الإسلام أحد أبناء الأمة الإسلامية[3].

---

[1]- د. إحسان الهندي، الإسلام والقانون الدولي، ص220.

[2]- المرجع السابق، ص221.

[3]- المرجع السابق ص222.

**4- دحض مقولة الانقسام العمودي في الدولة الإسلامية بسبب مفهوم أهل الذمة:**

وهذا هو رأي بعضهم، وإن كان "الدكتور الهندي" يعتبر أهل الذمة مواطنين بملء الحق وللأسباب الآتية[1]:

أ- حرية العقيدة: قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ **البقرة/256.**

ب- ارتقاء المناصب العليا في الدولة (كان منهم وزراء ومستشارون وأطباء وشعراء ومترجمون).

ت- الكفالة الاجتماعية في حال العجز والشيخوخة، حيث تجري عليهم مرتبات من بيت المال.

ث- إن مرد عدم المساواة الكاملة بالنسبة لأهل الذمة يعود لأسباب سياسية لا دينية بدليل أن الجزية سقطت عن المحاربين النصارى الذين اشتركوا مع المسلمين في فتح العراق، هذا فضلاً عن أن الصحيفة خلقت راعوية واحدة يتساوى فيها المسلم واليهودي.

وبذلك فالفكر السياسي الإسلامي لا يمنع من هدم كامل المواثق التي تحول دون تحقيق المواطنة الكاملة في الدولة الإسلامية، وبالتالي فإن بصمات العصر البسيط- وما حمله من صراع بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية- لا تحد من ترعرع فكرة المواطنة في ربوع المسلمين.

---

[1]- المرجع السابق، ص224.

والأمر على خلافه بالنسبة للمجتمعات السياسية القديمة، فلم يكن فيها أي مركز قانوني للأجانب يستوي في ذلك اليونان، والرومان، حيث نظروا إلى الأجانب كعبيد وبرابرة[1].

هكذا يؤكد "الدكتور حامد سلطان" قصور الإدراك الجغرافي للأوروبيين في العصور الوسيطة: الأمر الذي كان من شأنه أن يجعل العالم المعروف الذي يكون المعمورة مقصوراً على دول أوروبا من ناحية، وتلك الأقاليم التي يسكنها الكفرة من المسلمين من ناحية ثانية.

وكانت الأقاليم التي يسكنها الكفرة من المسلمين غير محددة المعالم، وهكذا وجدنا مؤسسة البابوية بوصفها ممثلة الرب الذي يملك الأرض وما عليها- تصدر المرسوم تلو المرسوم تخول ملوك البرتغال وإسبانيا أسانيد الملكية لكل إقليم جديد أو لكل بحر جديد يتم اكتشافه، وبالتالي فإن كل إقليم خارج نطاق أوروبا المسيحية كان يعد إقليماً مباحاً يجوز لأية دولة أوروبية امتلاكه[2].

5-**حركية المجتمع المدني في الإسلام**: ونعتقد أن الحركية التي يتكلم عليها الغربيون عن مجتمعها المدني، إنما هي حركية تترسم حدود السوق وتخضع لقوانينه وأولياته والقوى الفاعلة فيه.

ونحن لا ننكر أن الإسلام يعانق قوانين الطبيعة وسنن الله في الاجتماع والحياة والاقتصاد، وبذلك فهو لا يبتسر قوانين السوق ويهدرها، وإن كان يروضها

---

[1]- د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص384 وما بعدها.

[2]- المرجع السابق، ص766 وما بعدها.

ويهذبها، ومع ذلك فحركية المجتمع المدني الإسلامي حركية من طبيعة خاصة: لا تقتصر على تقسيم العمل والوظائف المحمولين على نضج الواقع والظروف، وإنما هي حركية أخرى مشتقة من الأصل الأول في الإسلام الذي هو أصل الاستخلاف والعمل على تطبيق الشريعة تنفيذاً لعقد الاستخلاف، وبذلك فهذه الحركية مستمدة من موجبات تطبيق النموذج الأمثل.

ذلك أن الاستخلاف يفترض سلطة وحرية أي مكنه من أجل تحقيق هدف عارة الأرض، ومن ثم كيف يستطيع الإنسان تحقيق هذا العمران، وهو يحمل الحجارة والأثقال كالعبيد.

بهذه الصورة يبدو المجتمع المدني الإسلامي دائب الحركة والحيوية، يدفعه إلى ذلك تحقيق هدفين أساسيين: جهد الإبداع من أجل إقامة الخير effort créatrice وجهد المدافعة Effort éliminatoire لاقتلاع الأشواك ومقاومة الشر[1].

هكذا يجلجل باستمرار صوت القرآن حاثاً إيانا على عمل الخير بكل ما نملك من قوة:

- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ **التغابن/16**.
- وقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ **البلد/11**.
- وقوله: ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ **آل عمران/133**.

[1]– د. محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق في القرآن.

- وقولـه: ﴿ يُؤْمِنُـونَ بِاللّـهِ وَالْيَـوْمِ الآخِـرِ وَيَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَـوْنَ عَـنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَـئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ **آل عمران/114**.

وباختصار فالمجتمع الإسلامي مجتمع دائب الحركة والحيوية والدينامية، وينتمي «في مناهج علم الأخلاق» إلى المنهاج الارتقائي المعراجي لتحقيق الأنموذج الإلهي المطلق الذي يمكن مقاربته دون الوصول إليه.

هذه هي عناصر الحركة في المجتمع الإسلامي، لكن ماهي قواعد الامتثال والانتظام والانضباط والاستقرار في هذا المجتمع، تلك الضوابط التي تشكل البنى الفوقية لهذا المجتمع متمثلة في قواعد الدين والأخلاق والعادات والقيم وغير ذلك.

إذا كان المجال لا يتسع لدينا للتعريج على مؤسسات البنى الفوقية في الفكر الإسلامي التي تحقق الاستقرار فحسبنا التعرض إلى بعض القيم الأخلاقية في الإسلام التي تصدت إلى ذلك مع التنويه بأن الإسلام- إضافة إلى السمات الآنفة الذكر- يقيم مجتمعاً إيمانياً تكون عروة الإيمان فيه بمثابة نقطة الإشعاع الكبرى التي تفيض بجذوتها ونورها على بقية العرى، وهذا ما يكسب هذا المجتمع سمة مميزة ومفارقة.

## السيرة الذاتية

### الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

# محتوى الكتاب

المقدمة.....5

الفصل الأول: السياسة الشاملة للأخلاق .....47

الفصل الثاني: السلطة في الفكر الإسلامي ضرورة وانطلاق.....61

الفصل الثالث:علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي .....77

الفصل الرابع: دولة الإسلام في المدينة المنورة .....93

الفصل الخامس: أصل الدولة في الإسلام وأساس السلطة السياسية فيها .....99

الفصل السادس: خصائص الدولة الإسلامية .....115