الإسلاميون والديمقراطية

دفاع عن الحل الإسلامي في مواجهة أنصاره

إلى روح أستاذي وصديقي الراحل عادل حسين
... في الليلة الظلماء يفتقد البدر

الدولة الإسلامية هي دولة ديمقراطية يرغب أغلب سكانها في أن تحكم بالشريعة، إذا لم ترغب الأغلبية في تحكيم الشريعة فلن تكون هناك دولة إسلامية، وإذا لم يكن الحكم من خلال آليات ديمقراطية كاملة بدون أية تحفظات أو شروط مسبقة فلن يكون ما تحكم به هذه الدولة هو شريعة الإسلام مهما رفع الحكام من لافتات أو أطلقوا من شعارات ...

يؤمن الإسلاميون بعبقرية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، ويثقون في قدرته على تحقيق آمال الأمة لأنهم يعتقدون أنه منزل من عند الله، لكن من الوطنيين المخلصين من يعتقد، صادقا مع نفسه، أنه من الممكن قيادة هذه الأمة في نهضتها دون الارتكاز على تعاليم الإسلام، ومن الصعب أن نفهم لماذا يظلم هؤلاء الرجال الشرفاء أنفسهم ويضحون بالزخم الهائل الذي يمكن أن يعطيه الالتزام الإسلامي لأي حركة تحاول تحريك هذا الشعب المسلم المتدين، فنحن لم نجد، ولا نتصور وجود، أي برنامج واقعي من برامج النهضة الحقيقية يتعارض تعارضا جوهريا مع الإسلام بحيث يعجز عن العمل تحت مظلته، على أية حال هذه قضية أخرى .. المهم هنا هو أننا نعتقد بصدق أن محاولة بعض القوى السياسية صياغة برنامج للنهضة يتجاهل دور الإسلام، أو لا يعطية الدور الذي يرى الإسلاميون أنه يستحقه، لا ينبغي أن تقود – هذه المحاولة في حد ذاتها – إلى صدام بين الطرفين، فهذا الصدام لن تكون محصلته إلا طرحا من رصيد أمتنا، بينما يمكننا في أغلب الحالات أن نرصد مساحة للتوافق أوسع بكثير مما يتخيل الطرفان .. غير أن مشكلتنا ستبقى مع هؤلاء الذين لا يكتفون بتجاهل الإسلام بل يعترضون على أن تكون له أية علاقة بحياتنا العامة، إننا نعجب ممن يرى أنه من المسموح به أن يبحث المرء عن خطة للتغيير في أي اتجاه أو عقيدة إلا في الإسلام .. هؤلاء يعارضون التوجه الإسلامي في السياسة معارضة مبدأية .. إنهم يعارضون أي طرح إسلامي لمشروع للنهضة لمجرد أنه ينسب نفسه للإسلام، بغض النظر عن تفاصيل هذا المشروع وأبعاده .. من الصعب أن نجد أرضية مشتركة بين هؤلاء وبين الإسلاميين إلا إذا اعترفوا بحقنا في أن نستمد برنامجنا السياسي من الإسلام، واقتصروا على نقد هذا البرنامج والطعن في جدوى الخطوات العملية المحددة التي يقترحها، أو في قيمة الأهداف التي يسعى لتحقيقها .. بالطبع إذا انتقدونا بسبب غياب البرنامج أو غموضه فربما يكونون على حق، ولكنهم ليسوا على حق أبدا في منعنا من تطوير برنامج سياسي ينطلق من الإسلام ثم إعلانه وترويجه ومحاولة إقناع الناس به.

* *

تختلف علاقة أصحاب مشروع النهضة الإسلامي بمشروعهم اختلافا جوهريا عما نجده في المشاريع الأخرى، فكل مشروع آخر لا هدف له إلا مواجهة تحديات النهضة، وأكثر ما يشغل مفكريه إنما هو طرح تصوراتهم لما ينبغي القيام به لحل المشاكل الأساسية التي تواجه الأمة، لذلك يتخذ البرنامج السياسي موقعا محوريا في كل المشاريع المطروحة، ويكاد قبولك لهذا المشروع أو ذاك أن يعتمد تماما على قبولك لبرنامجه السياسي واقتناعك به، فعلاقة الاشتراكي أو الليبرالي أو القومي ببرنامجه السياسي علاقة أساسية، يفهمه ويحمله ويدافع عنه، وبدون ذلك لا يكون المرء اشتراكيا أو ليبراليا أو قوميا، لكن الوضع عند الإسلاميين مختلف.

تعد السياسة في الإسلام من الفروع، ولا يعني هذا أن الإسلام لا يهتم بالسياسة، فنحن نعلم أن سيد الشهداء هو حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله، ومصادر الإسلام – الكتاب والسنة – توجه المسلم إلى ضرورة الانشغال بالهم العام، فليس من المسلمين من لم يهتم بأمرهم، والشخصية التي تبنيها هذه المصادر لابد أن تهتم بالسياسة، إلا إذا ساء فهمها للإسلام أو ساء تطبيقها له، وإذا أنت ذهبت تحاول نزع الاهتمام بالسياسة من الإسلام لحولته إلى دين آخر .. لكن السياسة تعد من الفروع لأن الأصول الإسلامية جاءت في شأنها بنصوص كلية ومبادئ عامة، وتركت لكل عصر ولكل بيئة أن تضع لها تفاصيلها، فالبرنامج السياسي للإسلام في أي مكان وأي زمان هو محصلة لتفاعل عاملين أساسيين، أولهما هو فهم المسلمين للقواعد وللمبادئ العامة التي أتت بها الأصول، وثانيهما هو إدراكهم لواقعهم وتحدياته ومشاكله والإمكانات المتاحة لهم فيه .. لا يوجد برنامج سياسي محدد في هذه المصادر يفرض على المسلمين تبنيه من حيث هم مسلمون متدينون .. فيمكن للمسلم المتدين أن يكون راغبا ومتحمسا لتطبيق شريعة الإسلام لأنه يعتقد أن الله لا يرضى منه بغير ذلك، دون أن يكون لديه فكرة محددة عن الطريقة التي

سيصل بها إلى هذا التطبيق، ويمكن لمجموعات مختلفة من المسلمين المخلصين أن يفهموا الأصول الثابتة أو يدركوا الواقع المتغير بطرق مختلفة، فيتبنوا برامج مختلفة ربما إلى حد التعارض، إذا قومت على أسس سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية♠.

* *

من التبسيط المخل أن نتصور أن النظام سيصبح إسلاميا بمجرد أن يصل إلى السلطة مجموعة من المتدينين الراغبين في إقامة حكومة إسلامية، فالدولة الإسلامية ظاهرة حضارية في المقام الأول، لا تكون الحكومة فيها إلا تعبيرا عن منظومة القيم السائدة في المجتمع، وإذا تراخى المجتمع في تبني منظومة القيم الإسلامية فإن أي حكومة تحاول حكمه بقواعد الإسلام لن تكون إلا نظام قمع يعمل بطريقة لا يرضى عنها الناس، وستكون هذه كارثة حقيقية بكل معنى الكلمة .. يمكنك أن تسمي مثل هذه الدولة بأي اسم إلا أن تسميها دولة إسلامية .. إن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق في دنيا الناس من خلال التأثير على النظام السياسي وحدة♠♠♠ .. وإذا تصور القارئ أن اهتمامنا بالنظام السياسي يعني أننا نراه أكثر أهمية فإنه لا يكون قد أساء فهمنا وحسب، وإنما يكون قد فهمنا بالمقلوب ..

ونحن في هذ الكتاب غير معنيين بمناقشة – ولا حتى مجرد عرض –الشروط والملامح التي تجعل الدولة ونظامها "إسلاميين"، فوجهة نظرنا التي أرجو أن تتضح خلال الصفحات التالية هي أن أي شكل يقبله المسلمون بإختيارهم الحر الديمقراطي سيكون إسلاميا محققا لمراد الله ما دامت المرجعيته العليا فيه للشريعة .. نحن هنا لا نريد سوى البرهنة على أن "ديمقراطية" النظام الكاملة هي شرط لازم التحقق في هذا العصر الذي نعيشه، وانه ما لم يتحقق هذا الشرط فلا يصح أن نعتبر أي نظام "إسلاميا" مهما حمل من سمات أخرى يمكن أن تنتسب إلى الإسلام .. إن دعوانا الرئيسية هي أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا صحيحا في القرن الخامس عشر الهجري إلا من خلال آليات ديمقراطية، وبدون أية تحفظات أو شروط مسبقة .. لا يمكن أن يكون إسلاميا يحكم بما أنزل الله إلا نظام يخضع بالكامل لإرادة الجماهير .. لا ينبغي لأي حركة إسلامية معاصرة أن تعلن قبولها للديمقراطية لمجرد أنها الطريق الذي اختارته مجتمعاتنا ونحن من ثم سنقبل بهذا الخيار، يجب أن يكون الأمر واضحا تماما وبدون أدنى قدر من اللبس أو الإبهام: نحن نسلك طريق الديمقراطية لأنه طريقنا الوحيد والأصيل، والذي لا يجوز لنا شرعا أن نسلك طريقا غيره، وأن النظام الإسلامي لا يمكن إلا أن يكون ديمقراطيا وإلا كان مخالفا لتعاليم الإسلام، يجب أن تعبر القيادات عن اقتناعها بذلك وأن تربي قواعدها على أن الديمقراطية هي جوهر النظام السياسي الإسلامي لا يقبل منا غيرها في هذا العصر .. نحن لم نقبلها لمجرد أننا نريد أن نتوافق مع الآخرين، بل نحن الذين يجب علينا – وجوبا شرعيا – أن نطالب بها وندافع عنها ونجاهد لتحقيقها ونحتسب جهادنا هذا عند الله وفي سبيله.

لا يمكن لأي نظام أن ينتحل لنفسه صفة الإسلام إذا لم يكن يستجيب بكل طاقته للتوجيه القرآني الواضح والحاسم بأن المسلمين ".. أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ .." الشورى: 38، ومادامت البشرية قد وصلت لمجموعة من النظم، جربتها وطورتها وأثبتت أنه باستخدامها يكون الأمر شورى بين الناس الذين يحكمون بهذا النظام، وما دمنا لا نعرف نظما تحقق التوجيه القرآني بطريقة أفضل، فإن أي تقاعس عن استخدام هذه النظم يكون تقاعسا عن الاستجابة لأمر واضح من الله سبحانه وتعالى، ولا يكون النظام البديل إسلاميا بحق.

هل يمكن لحاكم مسلم متدين أن يلعب دور المستبد العادل – هذا إذا كان العدل يمكنه أن يتعايش مع الإستبداد بأي معنى من المعاني – وهل يمكنه من خلال هذا الاستبداد العادل أن يقيم حكما إسلاميا؟ .. نحن ننكر هذا على طول الخط .. كيف يمكن

♠ يمكننا أن نضرب مثالا في هذا الصدد، لقد كان الرأي المعلن للأخوان المسلمين هو أنهم يؤيدون الخصخصة من حيث المبدأ، ويركزون معارضتهم على الفساد الذي يكتنف بعض عمليات بيع القطاع العام، وهم لا يطالبون في أي من وثائقهم التي اطلعنا عليها بالتوقف عن الخصخصة، إنهم يتحدثون فقط عن البيع بالسعر العادل والحفاظ على مصالح العاملين، وفي نفس الوقت تبنى حزب العمل الموقف القائل بأن وجود قطاع عام قوي هو أمر حيوي وجوهري لنجاح التنمية الاقتصادية والاجتماعية في دول العالم الثالث، فالخصخصة يجب أن تتم بحساب، وهناك مجالات يتحتم فيها الحفاظ على القطاع العام، بل ودعمه إذا إحتاج للدعم.

♠♠♠ لكنها أيضا لا يمكن أن تتحقق بدون عمل سياسي واع ومنظم.

للمستبد أن يكون عادلا وقد اغتصب الأمر من أصحابه الذين هم كل الشعب المسلم؟ وكيف يزعم أنه ملتزم بشرع الله وهو قد بدأ الطريق بمخالفة أمر الله ورفض أن يكون "أمرهم شورى بينهم"؟ .. لا هو عادل ولا هو مطيع لله هذا المستبد .. وإذا تجاوزنا النقطة المتعلقة بالعدل وعدلنا السؤال: هل يمكن لفرد أو مجموعة من الناس أن تحتكر السلطة ثم تستخدمها لتطبيق شرع الله على الناس برغم هذا الاستبداد؟ نحن نقول أن هذا مستحيل .. الاستبداد سيعجز عن تطبيق شرع الله حتى لو أراد ذلك بكل الإخلاص، لأن المستبد لا يمكنه أن يعرف شرع الله واجب التطبيق.

من يريد أن يطبق شرع الله لابد أولا أن يعرف الأحكام الشرعية التي سيطبقها، وفي ظل اختلاف المجتهدين في أغلب قضايا الفروع، وقضايا الفروع هي التي تحكم أغلب جوانب حياة الناس السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن تكوين مجموعة فقهية متكاملة ينطوي على قدر كبير من المفاضلة والاختيار من بين الآراء الفقهية المتعددة، ولا سبيل لتكوين هذه المجموعة من الأحكام لتكون هي شرع الله واجب التطبيق إلا من خلال شورى المسلمين، وإذا زعم أي فرد أو مجموعة من الناس أنهم سيصلون إلى هذه الأحكام من خلال إعمال قواعد الاجتهاد فهم مخطئون بلا شك حتى لو استندوا في كل حكم يصلون إليه على نص من النصوص .. سيكون هذا اجتهادا منهم يضيف أراء جديدة، ومن حقهم التمسك بتطبيق اجتهاداتهم على أنفسهم، لكن لا يمكنهم إلزام كل الناس باجتهادهم وإرغامهم على قبوله بدعوى أن هذا هو شرع الله، لا يمكن أن تقوم أي سلطة بإرغام الناس على تنفيذ أي اختيار فقهي معين إلا إذا تم هذا الاختيار من خلال شورى المسلمين، الشورى فقط هي التي تعطي للاجتهاد صفة الإلزام العام الذي يمنح السلطة حق استخدام القوة بطريقة مشروعة لإكراه المخالفين على الإلتزام به، وإذا لم يكتسب الاجتهاد صفة الإلزام العام فإن إكراه الناس وقسرهم عليه بقوة السلطان لا يعدو إلا أن يكون عدوانا على الناس، فالسلطة أيضا تحتاج إلى سند لتغليب رأيها على باقي الآراء، ولا يكفي أن يكون المرء في السلطة ليكون اجتهاده أفضل من اجتهاد غيره،[♣] ولا أحد يعرف طريقة أخرى لحل هذا المشكل إلا من خلال الآليات الديمقراطية المعروفة والمجربة .. هل تبدو هذه دعوى عريضة؟ .. هل تستغربها أذن المسلم الملتزم؟ .. وهل يستبعد غير الملتزم أن يكون هذا هو حقا الموقف الإسلامي؟ .. هل يتبادر إلى ذهن القارئ أن هذا ربما كان كلاما جديدا استحدثناه ونحاول إلصاقه بالفكر الإسلامي تأثرا بموضة العصر؟ .. أبدا والله .. لست مجتهدا ولا أزعم لنفسي هذا .. ما ستجده في هذا الكتاب هو محض قراءة معاصرة لفهم وعمل سلفنا العظيم .. لا اجتهاد ولا تأويل ولا تجديد ولا تطوير .. لا شيء من هذا القبيل .. مجرد التذكير بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعمل الراشدين رضوان الله عليهم، ثم إعادة ترديد لأقوال الأئمة الأعلام، وإذا كان لنا أي دور فهو مجرد وضع الأقوال والمبادئ والأفكار متجاورة، ثم إعادة كتابتها بمفردات العصر وأسلوبه .. فإن كنت قد أصبت بعض الحق فلله الفضل والمنة من قبل ومن بعد، وإن كان غير ذلك فهو أهل المغفرة .. والله المستعان.

القاهرة في 2009/9/12

[♣] وجدنا بعض الفقهاء يذهبون إلى أن ولي الأمر إذا بلغ مرتبة المجتهد فله أن ينفذ الأحكام طبقا لاجتهاده دون الإلتفات لاجتهاد الآخرين، وإذا لم يكن مجتهدا فله أن يختار من آراء المجتهدين ما يرتاح أليه، وإذا اختار فعلى الجميع الطاعة .. لم يقدم أصحاب هذا الرأي سندا مقنعا من النصوص، وسنعرض لهذه الفكرة بالطبع في فصول هذا الكتاب .. لكن نقول في عجالة أنها تجعل الأمر لولي الأمر وتنزع عن المسلمين صفتهم التي وصفهم بها القرآن: "أمرهم شورى بينهم".

الباب الأول:

الإسلام والدولة

يعلن كاتب هذه السطور إنتماءه للمشروع الإسلامي واقتناعه بأن إقامه نظام الحكم على أسس إسلامية هو فريضة لا يكتمل إسلام المسلمين إلا بها .. هذا لا يعني أن تصورنا عن هذا النظام هو ما تفهمه أغلب فصائل التيار الإسلامي .. لكننا في هذا الباب نتناول ما نتفق فيه معهم تماما: أن للإسلام توجيهات واضحة فيما يتعلق بالحكم وممارسة السلطة، وأن هذه التوجيهات تمثل واحدا من المحاور الأساسية لدعوته .. لا يمكن لأي فهم صحيح لما جاء به محمد بن عبد الله (ص) أن يعزل العمليات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية عن الإسلام .. لا يمكن إقامة الإسلام كاملا بدون دولة للمسلمين.

يعلن غالبية دعاة الحل الإسلامي ويؤكدون أن هدفهم الذي يجاهدون من أجله هو إقامة "الدولة الإسلامية" التي يحكمها "النظام الإسلامي" أو "الحكومة الإسلامية" .. نحن نتحفظ على هذه الصياغة، ونعتقد أن الله قد تعبدنا بأن نسعى لأن نعيش في "دولة إسلامية" تحكمها "حكومة إسلامية" .. ربما لاحظت أن الفرق هو مجرد "ال" التعريف، لكنه ليس فرقا شكليا بالمرة، فالعبارتان تحملان مدلولين مختلفين إختلافا جوهريا .. فإضافة "ال" التعريف تحمل إفتراضا ضمنيا بأن شكلا معينا للدولة هو فقط الذي يعد إسلاميا، وأن نظاما معينا للحكم هو فقط الذي يعد إسلاميا .. لعل هذا الإفتراض هو الذي أدي بأصحابه إلى ألا يشغلوا أنفسهم بتعريفنا بما يريدون، فهو عندهم شيء معروف محدد وليس علينا إلا السعي لتحقيقه في دنيا الناس .. ليت الأمر كان بهذه البساطة.

إن الكلام عن الدولة، إسلامية كانت أو لم تكن، يحتاج أولا أن نحدد مفهوم الدولة، فالمصطلح له مدلولات متعددة، فقد يتكلم البعض عن الدولة كهوية جماعية تجسد نفسها في كيان سياسي متميز يعكس روح الجماعة وإرادتها المستقلة، أو أنها التعبير القانوني عن الأمة .. لكن الدولة من وجهة نظر مختلفة ليست إلا مجرد جهاز إداري وتقني للقيام بوظائف معينة لإدارة الشئون العامة للجماعة والدفاع عنها والحفاظ على أمنها .. أما الفكر الماركسي اللينيني فلا يرى في الدولة إلا آلة القمع التي تستخدمها الطبقة المسيطرة لقهر باقي الطبقات وإخضاعها لسيطرتها .. ويمكننا أن نجد في أدبيات العلوم السياسية تعريفات أخرى عديدة للدولة .. فكيف كانت دولة المسلمين الأولى؟

لم تتناول مصادر الإسلام – الكتاب والسنة – تنظيم الدولة والحكومة من قريب أو بعيد، فاللفظة لم ترد في القرآن ولا مرة، والأحكام والتكاليف التي وردت فيه والتي لا يمكن أن تقوم بها إلا السلطات العامة في دولة (كإقامة العدالة وجمع الأموال وإنفاقها في الشئون العامة وتعبئة الموارد المادية والبشرية للحرب .. إلخ) لم توجه إلى الدولة أو السلطة أو الحكومة، إنما وجهت إلى جماعة المؤمنين كلهم، ولا أعرف إلا موضعين فقط من القرآن ورد فيهما ما يشير بشكل ضمني إلى أن هذه الجماعة لها قيادة تحوز بعض السلطة المقيدة بالشريعة .. "**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** .." – النساء:59 .. "**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** .." – النساء: 83 .. لكن التكاليف والشرائع التي نزلت لتحكم حياة الأمة صدرت موجهة إلى "الذين آمنوا".

عندما إجتمع الصحابة في السقيفة بعد إنتقال الرسول (ص) إلى الرفيق الأعلى لم يكن الحديث بينهم يدور عن إختيار رئيس للدولة، بل عمن يخلف الرسول (ص) في القيام بأمر المسلمين، صحيح أن مبادرتهم لهذا العمل قد نمت عن إدراكهم لأهمية وجود سلطة عامة تحفظ أمر الجماعة وتنفذ أحكام الشريعة، لكن أنظر إلى حيرتهم في تسمية رئيس هذه السلطة .. لم يكن إبتكارهم لإسم "الخليفة" أو "أمير المؤمنين" ناتجا عن جهلهم بالنظم المعاصرة لهم والألقاب التي تطلق على قادتها، وإنما كان نتيجة وعيهم الكامل بأنهم ينشئون كيانا مختلفا لا يشبه أيا منها .. كانوا يدركون تماما أن جماعة المسلمين هي كيان سياسي مدني تقوده سلطة عامة ملتزمة بإقامة أحكام الدين، وفي نفس الوقت كانوا حريصين على ألا تكون لهذه السلطة أية قداسة دينية، فلم تكن هذه السلطة جزءا من الدين، ولم يتم إنشاؤها كإستجابة لأي أمر ديني مباشر .. ولكن وجودها كان ضروريا ولا غنى عنه لإستمرار هذا الدين.

لم تكن دولة الراشدين إذن التجسيد المادي للإسلام، ولا كانت هي التعبير عن هوية الأمة .. إلخ .. كانت مجرد أداة إجرائية إبتكرها المسلمون لإدارة مجتمعهم ولإقامة شرائع الإسلام، ولم تكن النظم والإجراءات والوسائل التي إتبعها قادة هذه الدولة الأوائل إلا إجتهادا لهم إستجابة للتحدي الذي واجههم بإستخدام الموارد والإمكانات التي كانت متاحة لهم.

لقد إختلف العصر وتغيرت التحديات وإمتلك المسلمون موارد وإمكانات أوسع، ولو كان الراشدون موجودين بيننا الآن لأقاموا –على الأرجح– دولة تختلف في كثير من جوانبها عن دولتهم التاريخية الأولى، ولكنها ستكون بإذن الله دولة خلافة راشدة، فكل دولة تلتزم بتعاليم الإسلام وتحسن إدارة مصالح أمته هي دولة إسلامية راشدة.

* *

لا تفتقر المكتبة الإسلامية للمؤلفات التي تثبت أن الحكم بالشريعة هو فريضة إسلامية، ويمكنك الرجوع إليها للتعرف على حججهم، لكن هب أنك لم تجدها حججا كافية وإنحزت ألى هؤلاء الذين يصرون على أن الحكم بالشريعة مسألة خاضعة للظروف وليست فريضة واجبة، وأنك ترى أن المسلمين لن يأثموا إذا تجاهلوا هذه الشريعة في حياتهم العملية وإقتصروا عليها في مناسكهم التعبدية، ألن يبقى من حقهم التمسك بها إذا أرادوا ذلك؟ .. كيف نفهم أن يعترض البعض على رغبة المسلمين في أن يقيموا دولتهم في توافق مع ما يؤمنون أنه وحي السماء؟ .. ألا تبدو رغبتهم هذه طبيعية ومنطقية وينبغي التسليم بحقهم في السعي لإقناع الآخرين بها؟ .. حسنا .. هناك من يجادلون بأن تلك الرغبة ليست في صالح هذه الأمة .. إنهم يرفضون من حيث المبدأ أن يكون الإسلام أساسا لبناء الدولة بغض النظر عن الصيغة التي يطرحها الإسلاميون .. هؤلاء المعترضون يعترضون حتى لو كان الأمر سيتم بالطرق الدستورية وبالوسائل الديمقراطية .. إنهم يعارضون الهدف نفسه ويحاربونه، وهم يستخدمون طيفا عريضا من الأفكار ويحاولون تدعيمها بالعديد مما يعتقدون أنه حججا وبراهين على صحة ما يذهبون إليه .. ولأغراض التحليل والمناقشة يمكن تقسيم الأفكار التي تساق لمعارضة بناء الدولة على أسس إسلامية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، على أننا يجب ألا ننسى أن هذا التقسيم لا معنى له إلا من حيث فائدته للغرض الذي نسعى إليه فقط: العرض والمناقشة، أما المواقف الفعلية للمفكرين وللتيارات السياسية المعارضة للمشروع الإسلامي فقد تتشابك فيها ملامح اتجاهين، وأحيانا يسوق بعضهم كل الحجج دفعة واحدة برغم صعوبة الجمع بينها كلها معا من الوجهة الفلسفية.

يتبنى الاتجاه الأول مقولة أن الإسلام دين روحي شأنه شأن سائر الأديان، وأنه لا يتعلق إلا بالعلاقة بين الفرد وربه، أما في مجال العلاقة بين الأفراد فإنهم يزعمون أن الإسلام لا يتناولها إلا من جهة واحدة: تقرير القيم والمبادئ والحض على الالتـزام بها التزاما طوعيا، أما مسائل الدولة والحكم والسياسة والسلطة فهم يصرون على أن الإسلام لا يتدخل فيها مطلقا، فمن وجهة النظر تلك يكون الداعين إلى إقامة نظام حكم إسلامي إما مخطئون لم يستطيعوا فهم الإسلام فهما صحيحا، أو مغرضون يريدون اسـتغلال الدين لتحقيق مآرب خاصة.

والاتجاه الثاني ينطلق من تعداد مثالب الدولة الدينية وخطاياها، ومن خطورة إسباغ صفات إلهية علـى السـلطة، مسـتوحيا حججه من أدبيات العلوم السياسية الغربية، ومعززا مقولاته بشواهد من تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ثم يقفز من ذلك مباشرة

إلى نتيجة مفادها أنه مادام الإسلام دينا، فلابد أن تكون الدولة الإسلامية التي نسعى إليها دولة دينية تتصف بكل هذه المثالب والعيوب، دون أن يتطرق أصحاب هذا الاتجاه غالبا إلى تعاليم الإسلام ذاتها، وعندما يعرضون أحيانا ما يعتبرونه شواهد من التاريخ الإسلامي، فإننا لا نجد عندهم إلا شواهد لا تشهد لهم، أو وقائع تعد في حقيقتها إنحرافا عن تعاليم الإسلام عارضها العلماء المخلصون المعاصرون لزمانها ونددوا بها، ولا ينبغي أن تحسب على الإسلام ذاته .. لكن الأهم هو أن وقائع القهر والاستبداد التي يعرضونها كانت في سياق بعيد عن فكرة الدولة الدينية أو ممارسة الحكم بالحق الإلهي، لقد كانت في جوهرها مجرد انحرافات لحكام مستبدين يريدون الاستحواذ على السلطة والثروة أو يديرون صراعا مع خصومهم السياسيين، ولم تكن في تاريخنا أبدا أية ممارسات لسلطة دينية تزعم أنها تحكم نيابة عن الله.

أما أصحاب الاتجاه الثالث فلا يكتفون بالتخوف من أن تتحول الدولة الإسلامية إلى نظام يسبغ القداسة على الحكام ويحمي إنحرافهم، فهم يعتقدون أن للعلمانية فضائلها التي تجعل النظم التي تتأسس عليها أفضل النظم، وأنها شرط ضروري ولازم للتقدم، مستدلين غالبا بتجربة النهضة الأوروبية في العصور الحديثة للبرهنة على أن أي حيود عن العلمانية – والدولة الإسلامية تمثل في نظرهم حيودا كاملا عنها – سيؤدي ولا شك إلى عواقب وخيمة تعوق نهضة الأمة .. أي أمة.

سنحاول في هذا الباب– باختصار شديد نرجو ألا يكون مخلا – أن نعرض الخطوط العريضة لهذه الاتجاهات، والأدلة التي يسوقها عادة دعاة المشروع الإسلامي للتدليل على بطلان إدعاءاتها♣:

فأولا: نشأت أول دولة إسلامية على يد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه بعد هجرته إلى المدينة، وقد قام الرسول بإنشاء هذه الدولة كجزء من صميم رسالته، لأن الإسلام لا يمكن تطبيقه تطبيقا كاملا إلا في ظل دولة تقام على قواعده.

وثانيا: أن الدولة الإسلامية التي أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم وقادها خلفاؤه الراشدون، وعاشت من بعدهم أكثر من ألف سنة، برغم أنها عانت من كثير من أوجه القصور في قرونها الأخيرة بالذات، كانت دولة مدنية يحكمها أفراد عاديون حازوا السلطة السياسية واستخدموها كحكام لأي دولة مدنية، لم تكن دولة دينية بأي معنى من المعاني التي تحملها هذه الكلمة في الخبرة الأوروبية، ومن ثم فقد كانت خالية في كل عصورها من كل المخاطر التي تمثلها الدولة الدينية .. وسواء اتصف حكامها بالعدل أو بالظلم فقد اعتبرهم رعاياهم في كل العصور مجرد أمراء أو سلاطين، ولم ينظر إليهم قط على أنهم ممثلون لسلطة الله أو يحكمون نيابة عنه.

وثالثا: أن العلمانية تحاول حل مشكلة ليس لها أصل عند المسلمين، وأن أي نجاح يمكن أن ينسبه العلمانيون إليها إنما كان في مواجهة مشاكل خلقتها الكنيسة الكاثوليكية كمؤسسة، ولم يخلقها التدين من حيث هو تدين، ومن العبث غير المجدي محاولة شغلنا بهذه القضية .

* * * * *

♣ تبين لنا بعدما أثير في التعليق على نجاح 88 مرشحا للإخوان المسلمين في دخول البرلمان المصري وجود اتجاه رابع لم نناقشه في هذا الباب، وهو الاتجاه الذي يزعم أنه يعارض تنظيم الدولة على أسس إسلامية لأن ذلك سيغضب الأقباط ويثير مخاوفهم (وصل الحد لأن يزعم الدكتور ميلاد حنا أن الأقباط سيهاجرون من مصر إذا وصل الإخوان إلى السلطة، وفرح بقوله كثير من المثقفين وروجوا له كسبب لمعارضة أسلمة الدولة) .. يمكننا أن نجادل بأنه لا توجد مصالح حقيقية للأقباط يمكنها أن تتعرض للخطر إذا وصل الإسلاميون إلى السلطة، ولقد تعرض كثير من المفكرين الإسلاميين لهذه النقطة، ويمكن للقارئ الرجوع على سبيل المثال لما كتبه الأستاذ محمد جلال كشك رحمه الله منذ أكثر من ربع قرن في كتابه "خواطر مسلم في الجهاد والأقليات والأناجيل" .. لكن دعنا من هذا، ألن تتعرض مصالح الرأسماليين لخطر حقيقي إذا وصلت بعض فصائل اليسار إلى السلطة؟ .. بل أن وصول الشيوعيين إليها سينسف هذه المصالح نسفا، أما سيطرة أحد أحزاب اليمين على السلطة، حتى أشدهم نقاءا، فيمثل في نظر اليساريين خطرا بليغا على مصالح كل الطبقات الكادحة .. ولكن كل النظم الديمقراطية تقوم على أساس السماح لكل الاتجاهات بالسعي إلى الحكم مادام هذا السعي يتم من خلال الآليات الديمقراطية ويحترم شروطها، وعندما يحصل أي اتجاه على ثقة الجماهير التي ترفعه إلى السلطة فإنه يستخدم هذه السلطة لتطبيق مبادئه التي يؤمن بها، والتي يؤمن الآخرون أنها خاطئة تماما، وربما اعتبرها البعض مدمرة .. لكن هذه هي الديمقراطية، فلماذا الاسلاميون بالذات لا تسري عليهم؟

1-1 الفصل الأول:

دولة الرسول (ص)

يزعم المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه "الإسلام والسياسة": "إن هؤلاء الذين يدعون إلى الحكومة الإسلامية لا يدركون حقيقة دعواهم، أو لا ينتبهون إلى نتائجها، أو لا يعرفون شيئا عن حقيقة الظروف الاجتماعية للناس، ولا يفهمون حقيقة الإسلام، والفارق بينه وبين الصيغ والأبنية الاجتماعية، التي كانت – والتي هي في حقيقتها – مخالفة لروح الإسلام ونص القرآن." ص 90[1].

كما ترى لا يقصر المستشار هجومه على بعض الأنظمة التي حكمت المسلمين، ولو فعل لما كانت لنا معه أية مشكلة، لكنه يهاجم كل من يدعو إلى "حكومة إسلامية" .. إنه لا يقول أن بعض الحكومات، أو حتى كلها، قد خالفت روح الإسلام، بل يقول أن الدعوة إلى إقامة حكومة إسلامية – من حيث المبدأ – فيها مخالفة لروح الإسلام ونص القرآن.

هذه الفكرة لم تظهر عند المسلمين إلا في القرن العشرين، صحيح أن واحدة من فرق الخوارج الذين يربو عدد فرقهم على العشرين – فرقة النجدات – بالإضافة إلى واحد فقط من علماء المعتزلة – الأصم – قد قالوا، بعد عقود قليلة من تأسيس الدولة الإسلامية، أن وجود حكومة أو أية سلطة عامة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، ليس من الواجبات المفروضة على الأمة فرضا شرعيا، ففي رأيهم يمكن للمسلمين أن يعيشوا بدون حكومة ولا يكونون بذلك مخالفين لأي أمر من أوامر الله، لأن الناس لو تعاطوا العدل والإنصاف طواعية فيما بينهم ما احتاجوا إلى السلطان .. لكن ما يطرحه هؤلاء المعاصرون هو فكرة مختلفة تماما عن تلك الفكرة القديمة، فهم لا يناقشون مسألة ما إذا كانت الحكومة والسلطة أمرا ضروريا لإدارة المجتمع أم أنها مجرد واحدا من الحلول لمشكلة التظالم بين الناس، وأن الناس لو توقفوا عن التظالم فيما بينهم ما احتاجوا لحكومة، وأنه من الممكن الاستغناء عن السلطة العامة إذا حسنت الأخلاق واستقامت النوايا .. إلخ، لا .. فما نسمعه الآن من المعاصرين هو أن الدعوة إلى إقامة حكومة إسلامية هو أمر يرفضه الإسلام نفسه، وأن الذين يريدون إقامتها لا يفهمون الإسلام ويخالفون نصوصه .. إن هؤلاء لا يرفضون كل حكومة وكل سلطة كما كان يفعل القدماء الذين اندثرت مذاهبهم، بل يسلمون بضرورة وجود الدولة وقيام الحكومة وممارسة السلطة، ولكنهم يعارضون فقط أن تكون هذه الدولة وهذه الحكومة "إسلامية"، ويزعمون أن معارضتهم هذه إنما هي نتيجة فهمهم الصحيح لتعاليم الإسلام "الحنيف".

والذين يطنطنون بهذا الكلام الآن لا يكادون يفعلون أكثر من إعادة صياغة الدعاوى التي كان الشيخ على عبد الرازق أول من أثارها في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" في سنة 1925، وقد تم دحض الكتاب فكريا، وإدانته سياسيا، وإسقاطه شعبيا، لدرجة أن الشيخ نفسه امتنع عن إعادة طبع كتابه – وليس صحيحا بالمرة أن أي أمر قد صدر من أي جهة بمصادرة الكتاب أو منع طبعه كما يتصور البعض خطأ أو يوهموننا كذبا – حتى كاد الناس أن ينسوه .. ولولا أن المنورين – القائمين على تنويرنا الآن – أعادوا طبعه في العقد الأخير من القرن العشرين، وكلما أراد احدهم الكلام عن الاستنارة الإسلامية ضرب مثلا بالشيخ على

[1] فهمي هويدي، **"المفترون – خطاب التطرف العلماني في الميزان"** (دار الشروق، القاهرة، 1996)، ص 157

عبد الرازق، لولا ذلك ما استحق الكتاب أن يذكر، فالكتاب كما يصفه الشيخ محمد الخضر حسين: أن "عالما لو أراد على سبيل المزاح أن يؤلف كتابا لا تخلو صفحة من صفحاته من خطأ علمي لعجز عن الإتيان بمثل هذا الكتاب."♣

والمنورون – الذين يريدون تنويرنا – لا يستشهدون في كلامهم، إلا نادرا، بنص للشيخ علي، ولا يذكرون أبدا اعتراضات من عارضوه وفندوا أقواله، إنهم فقط ينورونا بأن الكتاب كان علامة فارقة ونقطة مهمة في تاريخ مصر الفكري والسياسي، لأن الشيخ عندما اثبت – حسب زعمهم – أن نظام الخلافة ليس من أصول الإسلام (وهو فعلا ليس من أصول الإسلام، ولكن ليس الشيخ هو الذي اثبت، لأن تلك لم تكن قضيته) قد أجهض محاولات الملك فؤاد، التي كان يباركها ويؤيدها الإنجليز، لإعلان نفسه خليفة للمسلمين ...

لو كانت قضية علي عبد الرازق هي إثبات أن نظام الخلافة ليس من أصول الإسلام، وأن الشريعة لم تضع للحكم نظاما خاصا، لما لفت كتابه نظر احد، ولا استحق أي تعليق، فمواضيع الإمامة والخلافة ترد كلها في كتب الفقه ضمن أبواب الفروع، لا شيء منها يعد من الأصول، وبالإضافة إلى ذلك فالشيء الوحيد المتفق عليه عند علماء المسلمين في هذا الموضوع هو ضرورة نصب إمام تكون مهمته حراسة الدين وسياسة الدنيا، أي أن يحكم المسلمون بحكومة منهم تقوم على قواعد دينهم، هذا هو فقط موضع الإجماع، لكنك لن تجد كلاما محددا عن طريقة معينة لاختيار هذا الإمام أو محاسبته أو عزله ... نحن نعرف، بدون الحاجة للشيخ علي أو لغيره، أن الخلافة نظام مرن قابل للتعديل ابتكره الصحابة بالاتفاق فيما بينهم لمواجهة الموقف الذي طرأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه تطور وتعدل وتغير، وأنه بشكله التاريخي مجرد إجتهاد صحيح ملائم لعصره لكنه بالقطع ليس أصلا من أصول الإسلام.

قضية الشيخ علي – برغم كل من يستشهدون به ويتوجونه رائدا للاستنارة الإسلامية – لم تكن الخلافة، وعنوان الكتاب لم يكن الإسلام والخلافة، بل الإسلام وأصول الحكم، قضيته هي: من يحكم المسلمين؟ ... هل للإسلام توجيهات بشأن الدولة .. السلطة .. الحكومة .. أم أن الإسلام يطالب بما لله فقط، ويترك ما لقيصر لقيصر؟ ...

* *

لن نشغل القارئ هنا بتفنيد أراء علي عبد الرازق، وأين استشهد بما لا يشهد له، وأين أساء الفهم أو أساء تفسير النصوص، وأين خالف حقائق التاريخ ... الخ، فقد قام الكثيرون من معاصريه بتفنيد أدلته وأثبتوا أن الاستناد إليها لا يعني إلا سوء الفهم أو سوء النية، كما عددوا المظاهر المختلفة لممارسة الرسول (ص) لمهمة رئيس دولة المدينة المنورة، ووصفوا الوظائف الحكومية التي كان يقوم بها والتي لا يمكن اعتبارها جزء من وظيفته النبوية لأنها وظائف لا يقوم بها إلا القائد السياسي لدولة، من القضاء وتنفيذ الأحكام، وجمع الأموال وإنفاقها في المصالح العامة للمجتمع، وتنظيم الجيوش وقيادتها وإعلان الحروب وعقد المعاهدات، وتعيين الموظفين العموميين وتفويضهم بالسلطة التي يحتاجها الولاة لتنفيذ القانون، بل وجدنا في كتب السيرة أنه (ص) كان يتولى مهمة التخطيط العمراني للمدينة وتخصيص جزء من أراضيها للمنفعة العامة وتنفيذ المرافق وشق الطرق .. إلخ، وإذا كانت أجهزة دولة المدينة وأساليبها في العمل تبدو بسيطة من وجهة نظرنا فقد كان ذلك هو كل ما تطلبته احتياجات المجتمع .. وكانت هذه الأجهزة وتلك الأساليب مناسبة تماما لتحقيق أغراضها بدليل أن الدولة استمرت ونمت وتوسعت على ذات الأسس .. لقد

♣ يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس في تعليقه على كتاب الشيخ علي عبد الرازق أن الأخطاء تجاوزت سوء فهم الموضوع وسوء فهم الشواهد التي يسوقها للاستدلال على ما يقول، إلى أخطاء لا يقع فيها أي مثقف بسيط، مثل قوله أن "الخلافة" مصدر الفعل "تخلف" بينما هي في الحقيقة مصدر الفعل "خلف"، أما مصدر الفعل تخلف فهو "التخلف"، ومثل قوله أن الفيلسوف هوبز قال بالحق الإلهي للملوك، بينما هوبز هو أول من قال بالعقد الاجتماعي وان مصدر سلطة الملك هو عقد بينه وبين الأمة، ويخلط الشيخ، نتيجة سطحية تناوله للموضوع بصفة عامة، بين فكرة الحق الإلهي التي تنأى بسلطة الملك عن أي معارضة باعتبار أنه حصل عليها من الله والله فقط هو الذي يحاسبه، وبين فكرة هوبز في أن سلطة الملك لا يمكن معارضتها برغم أنها ليست من الله ولكن نتيجة عقد إجتماعي، لأن هوبز يرى أن هذا العقد كان بين الناس وبعضها، والملك ليس طرفا في هذا العقد، فقد فوضوه دون شروط وانتهى الأمر.

كانت من أول لحظة سلطة سياسية متكاملة الأركان[2]، لا تقل في نظمها عن الدولة الرومانية في بداياتها، فلم يكن هناك أية وظيفة من الوظائف التي يمكن أن يقال عنها سياسية إلا كانت هذه الدولة تقوم بها بقيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم.[3]

يمكن لأي قارئ عندما يتصفح على عجل واحدا من كتب السيرة أن يتبين من أحداثها صحة ما سبق، لكن الشيخ علي عبد الرازق ومن يقتفون أثره يزعمون أن كل هذه الروايات لم تكن تتناول عملا سياسيا في إطار دولة، ويقولون أنها كانت كلها أعمالا عفوية غير منظمة تتم بالتراضي بين جماعة من الناس تقيم متجاورة في مكان واحد دون أن ترتبط معا في كيان سياسي، وأن قيادة الرسول (ص) لهذه المجموعة من الناس لم تكن بصفته رئيسا يتمتع بالسلطة السياسية العامة، بل لمجرد أنه كان قائدا روحيا يحظى بحب واحترام أتباعه المؤمنين بأنه نبي من عند الله، وأن استجابتهم له وتنفيذهم لأوامره لا يعني أنهم مواطنون في دولة هو رئيسها، ولكنها علاقة تشبه علاقة أي نبي بأتباعه .. لا أكثر ولا أقل.

ما الذي يميز الدولة عن أي مجموعة من الناس تعيش معا حياة مشتركة في مكان واحد ولكن بدون رابطة سياسية؟ .. إنها السلطة العامة .. أي وجود شخص أو مجموعة أشخاص لهم حق اتخاذ القرارات المتعلقة بمصالح الجماعة المشتركة، وقدرتهم على إلزام الآخرين بهذه القرارات ولو بالقوة، ومعاقبة المخالفين لها .. فهل كان سكان مدينة الرسول لا يلجأون إليه إلا باختيارهم ولا ينفذون أحكامه إلا بشكل طوعي إحتراما لعلاقته الخاصة بالسماء؟ .. هذا ما يزعمه من ينكر أنه كانت للرسول دولة، وهذا ما تدحضه تماما أحداث السيرة.

عندما تولى الرسول (ص) زمام الأمور في المدينة كانت تضم في إقليمها مع المسلمين من المهاجرين والأنصار آخرين ظلوا على الشرك من الأوس والخزرج، وقبائل من بني إسرائيل، وقبائل أخرى من العرب المتهودين، وكلهم كان يسلم بسلطة محمد بن عبد الله في الأمور العامة بالمدينة، فإذا كان المسلمون يطيعونه لأنهم يؤمنون بنبوته، فما الذي حدا بالآخرين إلى التسليم له بالطاعة؟ .. هم لا يؤمنون بنبوته، فطاعته عندهم ليست طاعة لله، وهو ليس من قبيلتهم حتى يزعم أحد أنها ذات العلاقة القبلية القائمة على الولاء النابع من صلة الدم .. ولننظر إلى طبيعة المسائل التي كانوا يسلمون بسلطته عليهم فيها.

بمجرد استقرار الأمور للرسول (ص) بعد الهجرة، وقبل غزوة بدر، كتب الصحيفة، وهي تعد أول وثيقة دستورية في التاريخ، وثيقة تلزم كل من وافق عليها ودخل فيها بقبول حكم محمد، وانضم اليهود والمشركون في المدينة إلى هذه الوثيقة دون أن يدخلوا في الإسلام، بل بصفتهم من سكان المدينة، وقبلوا بنودها، والتي تنص على أن محمدا (ص) هو الذي يفصل في المنازعات التي تقوم بين أهل الصحيفة، وأنهم ملتزمون بعدم التعاون مع مشركي قريش، ويقبلون ألا يغادر أحد منهم المدينة إلا بإذن محمد، وأن يلتزموا بالدفاع المشترك عن المدينة تحت قيادته .. لماذا يقبلون كل هذا إن لم يكن اعترافا له بالسلطة؟ وهي سلطة سياسية صرف بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعترفون به نبيا ورسولا.

وهل حقا كان كل المسلمين وعلى الدوام يختارون بإرادتهم الحرة الاحتكام إلى الرسول (ص)؟ هذا هو حكم الإسلام بالطبع، ومحاولة التملص من حكم الرسول يعد معصية دينية خطيرة، لكن السؤال هو: هل عندما يرتكب أحد المسلمين هذه المعصية كان الأمر ينظر إليه كإثم ديني ويترك الآثم لشأنه حتى يحاسب في الآخرة أم كان يقاد عنوة ويرغم بقوة السلطة على المثول أمام "الحكومة"؟ .. عندما صرخت امرأة في أحد شوارع المدينة عقب انصرافها من صلاة الفجر تتهم رجلا بالتحرش بها، لم يقبل هذا الرجل الاحتكام إلى الرسول في هذا النزاع، بل أسلم ساقيه للريح، لكن الصحابة لم يجدوا أن هذا من حقه، فانطلقوا خلفه، وقادوا من أمسكوا به عنوة إلى الرسول .. وعندما شرب أحدهم الخمر حتى سكر لم يفكر أن يذهب طواعية إلى محمد (ص) ليقيم عليه حد السكر، بل الصحابة هم الذين أمسكوا بتلابيبه وأرغموه على المثول أمام "القاضي"، وهكذا .. هل هذا تحكيم اختياري كالذي يحكم به شيوخ المجالس العرفية؟

---

[2] د. محمد عمارة، **"الإسلام والسياسة .."** م.س.ذ. ص 85

[3] خالد محمد خالد، **"الدولة في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 24

وهل كان المتهم المدان يقبل تنفيذ الحكم طواعية؟ المسلم الصادق يعتقد أنه إذا أخطأ فإن العقوبة في الدنيا تطهره من ذنبه وتعفيه من العقاب في الآخرة، لكن منهم من كان يحاول التملص، فهل كان الرسول (ص) يستخدم معه وسائل الإقناع ثم يتركه وضميره، أم كان يستخدم سلطته في تنفيذ "القانون" (وحكاية المرأة المخزومية التي حاول أهلها توسيط كبار الصحابة لإعفائها من إقامة حد السرقة حكاية مشهورة، وقطع الرسول (ص) يدها رغم كل الشفاعات) فهل تنفيذ العقوبة على شخص يرفضها ويريد الهرب منها يعد من أعمال تبليغ الرسالة أم من أعمال الحكم وممارسة السلطة؟

والزكاة فريضة دينية، يخرجها المسلم الصادق قربة لله تعالى، ولكن هذا الذي رفض إخراجها قائلا إنها الجزية أو أخت الجزية، هل تركه محمد (ص) لحساب الله في الآخرة؟ .. أبدا، لقد قرر أنه سيأخذها منه بالقوة لأنها حق الدولة، ثم أمر بمصادرة نصف مال الرجل عقوبة له .. هل قام محمد (ص) بتنفيذ هذه الأحكام بالاستناد إلى هيبته كنبي أم إلى سلطته كرئيس دولة ينفذ القانون بالقوة على المواطن الذي حاول التهرب من دفع مستحقات الدولة؟ وهل قبل الرجل تنفيذ العقوبة طواعية أم نفذت عليه رغم أنفه؟

نعم كان المسلمون يطيعون الرسول (ص) طاعة لله، لكن المسلم الصادق تعتريه لحظات ضعف، وليس كل من انتمى لمجتمع المسلمين صادق الإسلام، فهناك المنافقون، ثم أن أمة المدينة التي نظمت الصحيفة علاقاتها ضمت في صفوفها مشركين ويهود، وكل هؤلاء خضع لسلطة الحكومة النبوية لأنها حكومة الدولة، لا لأنها رسالة السماء.

يمكن بالطبع لأي شخص لا يؤمن بنبوة محمد (ص) أن يجادل وأن يعترض على اشتغال النبي – أي نبي – بالسياسة، أو يعلن أنه كان يفضله على غرار عيسى عليه السلام، يطالب بما لله ولا شأن له بما لقيصر .. ونحن من جانبنا لن نمانع في مثل هذا الجدل، وسنحاول أن نقيم الدليل على أن الرسالة الخاتمة يجب أن تقدم نموذجا متكاملا لمجتمع يعيش متسقا مع مبادئه، وأن هناك فرقا بين رسالة نزلت لعلاج مشكلة محددة وتمتد صلاحيتها لفترة معينة – لحين نزول الرسالة التي تليها – والرسالة الأخيرة التي ستظل هي هداية السماء للبشر حتى يرث الله الأرض ومن عليها .. قد نتمكن من إقناع هذا المجادل وقد نفشل، ومن حقه أن يرفض كل حججنا ويصر على أن النبي لا ينبغي له أن يشتغل بالسياسة، لكن ليس من حقه إنكار حقيقة أن محمد بن عبد الله (ص) كان قائدا سياسيا من الطراز الرفيع، وانه كان حاكما لدولة بدأت صغيرة في المدينة وضواحيها، ثم ضمت إليها كل شبه جزيرة العرب قبل أن ينتقل مؤسسها إلى الرفيق الأعلى، وغدت بجهود خلفائه إمبراطورية شاسعة كانت هي العالم الأول لمدة ألف سنة.

* * * * *

1-2 الفصل الثاني:

ضد الدولة الدينية

في أغلب الأحوال يتجاهل أصحاب هذا الاتجاه تماما قضية الدولة في صدر الإسلام، ولا يتطرقون للإجابة عن السؤال: هل كان الرسول (ص) يمارس الحكم في المدينة أم لا؟ غير أنهم في بعض الأحيان يعترفون أنه (ص) مارس السلطة السياسية، وكذا خلفاؤه الراشدون، ويكيلون المديح لهم ولسيرتهم، ولأسلوبهم في الحكم، ولكن مع التحفظ: إن الرسول (ص) وخلفائه الراشدين (رض) كانوا فلتة هيهات أن يجود الزمان بمثلها .. وفي كلتا الحالتين تكون النتيجة واحدة: استبعاد تجربة الرسول (ص) والراشدين من المناقشة .. وأصحاب هذا الاتجاه يريدون أن يفهمونا أنهم يخشون الاستبداد باسم الدين أكثر مما يخشون الاستبداد باسم القانون الوضعي، لأن الأول في نظرهم يحيط استبداده بقداسة دينية تجعل مقاومته أكثر صعوبة من مقاومة أي استبداد باسم النظم الوضعية،[4] وهم مع ذلك لا يحدثوننا أبدا عن السهولة التي أمكن بها مقاومة النازية أو الفاشية أو الستالينية أو أي صورة من صور الديكتاتوريات الوضعية الأخرى، ولا يشرحون لنا كيف يمكن أن تؤدي الدولة الدينية إلى مصائب أكبر من حربين عالميتين غطت أهوالهما الكرة الأرضية كلها وخلفت أكثر من 70 مليون ضحية، أو كيف يكون قمع الدولة الدينية لمعارضيها أشد ضراوة من قمع ستالين لمعارضيه الذين قال السوفيت أنه كبدهم ما يناهز العشرين مليون قتيل، ولكن الأهم من ذلك كله أنهم لا يوضحون لنا من أين جاءوا بفكرة أن الدولة الإسلامية لابد أن تكون دولة استبدادية .. نحن بالتأكيد لا نقول أن الدولة يستحيل أن تكون استبدادية إذا تسلم السلطة فيها بعض المسلمين المتدينين .. نحن لا نقول بذلك، فالاستبداد مرض يمكن أن يصيب كل النظم التي يقيمها البشر .. ما نعترض عليه بشدة هو تصوير الموقف كما لو كان الإسلام لا يمكنه أن ينشئ إلا دولا مستبدة، أو أن الدولة الإسلامية بالذات لديها قابلية للوقوع في الاستبداد أكثر مما لدى النظم الوضعية، بينما التاريخ يؤكد أن الدولة الإسلامية كانت أقل عرضة لهذا المرض من كل الدول التي كانت معاصرة لها، وأن النظم الوضعية – من جهة أخرى – يمكنها أن تكون على درجة من الاستبداد لم يعرفها تاريخ البشرية من قبل.

وهذا الفريق غالبا ما يطلق أفكاره في عبارات تفتقر إلى التماسك (حتى أساتذة الفلسفة منهم يفعلون ذلك)، وينطوي كلامهم في أحيان كثيرة على فرضيات – صريحة أو ضمنية – لا تستند إلى أية شواهد مقبولة من الفكر أو التاريخ الإسلاميين، ومع ذلك يحتجون بهذه الفرضيات كما لو كانت مسلمات راسخة يعترف بصحتها الجميع، فيقول الدكتور محمود أمين العالم – ونحن نقدر العديد من أفكاره في غير هذا المقام – في محاضرة له: ".. وهكذا تصبح القراءة الخاصة لدعاة هذه الحركة، التي تسيس الدين وتؤسلم السياسة، هي المرجع الذي يحتكر تطبيق الإسلام، ولما كان النص الديني نصا مقدسا، تنتقل القداسة بالضرورة من النص إلى هذه الجماعة أو هذه الحركة عندما تصبح في السلطة، فتصبح كلمة السلطة – سلطتهم – هي الكلمة المعبرة والمفسرة للكلمة المقدسة، وتصبح إرادة السلطة – إرادتهم – هي الإرادة المعبرة عن الإرادة الإلهية، وتصبح الحاكمية لله، التي يقول بها بعضهم، هي حاكميتهم، حينما كان الحاكم يعد نفسه ظل الله في الأرض والمنفذ لكلمته."[5] .. ونحن بالطبع لم نعرف أبدا مذهبا ولا حركة في العالم السني منذ دولة الراشدين حتى اليوم أعطت لنفسها حق احتكار فهم الإسلام، ناهيك عن أن تعطي لنفسها حق احتكار تطبيقه، ولا نعرف عصرا في تاريخنا الإسلامي القديم أو الوسيط إنتقلت فيه قداسة النص إلى شخص الحاكم، وربما لاحظت أن الدكتور العالم في أكثر من موضع،

---

[4] د. محمد عمارة، **"الإسلام والسياسة .."**، م. س. ذ. ص 142

[5] فهمي هويدي، **"المفترون .."**، م. س. ذ. ص 91

وفي فقرة صغيرة قليلة المواضع، يقفز من مقدمة (هي أصلا غير صحيحة) إلى النتيجة التي يريد إقناعنا بها دون أن يوضح العلاقة – إن كان ثمة علاقة – بين المقدمة والنتيجة .. ولكن هذا ما قاله الدكتور العالم.

ويكتب الدكتور وحيد رأفت نائب رئيس حزب الوفد – رحمه الله – في جريدة الوفد عدد 1986/8/19 ص7 :" إن الحكومة أو الدولة التي نخشاها ونرفضها ليست تلك التي يتولاها رجال مدنيون يحكمون بما أنزل الله وقرره رسوله، وإنما تلك التي يسيطر عليها رجال الدين هم أو علماؤه أيا كان وضعهم، لأن الحكم سياسة تحتمل الخطأ والصواب، ولكن الحكام من رجال الدين وفقهائه سوف يدعون لأنفسهم عاجلا أو آجلا الحق المطلق في تفسير أحكام الدين والدنيا."[6] ولا يقول لنا الدكتور من هم رجال الدين الإسلامي الذين يخاف منهم؟ أهم الفقهاء؟ وهل حدث أن زعم فقيه واحد في تاريخنا كله أن له الحق المطلق في تفسير أحكام الدين؟ .. ناهيك عن أحكام الدنيا؟.. ثم كيف يمكنه أن يضمن أن الرجال المدنيين الذين يقبل أن يحكمونا بما أنزل الله وقرره رسوله لن يكونوا علماء في الشرع؟ فكل علمائنا الشرعيين مجرد رجال مدنيين عاديين إهتموا بتعلم هذا النوع من العلوم .. هل سيشترط مثلا حدا أقصى من العلم الشرعي لا يجوز لمن حصل على أكثر منه أن يعمل بالسياسة؟

* *

إن الكثير مما يقال في هذا الموضوع يتسم بقدر من الخلط والتشوش وعدم الموضوعية، فنحن غالبا ما نعجز عن العثور على مقدمات صلبة وحقائق تاريخية موثقة تقود من خلال تحليل منظم واضح الخطوات – حتى لو لم نقبله – إلى تلك النتائج التي يريدون إقناعنا بها .. لماذا يقفزون إلى نتائجهم بدون بناء برهان منطقي متماسك يثبت صحة دعاواهم؟ لماذا يصادرون على المطلوب ويقدمون دعاواهم كما لو كانت مسلمات بديهية لا ينكرها إلا جاهل أحمق ظلامي التفكير ضيق الأفق مريض بإتباع الهوى .. وعلى الأخص: متاجر بالدين؟ .. السبب في تقديرنا هو أنهم يريدون إقناعنا بفكرة لا يمكن إثباتها بالمنطق أو بأي منهج علمي، فهم يريدون إقامة دولة على أسس تعارض عقائد وتصورات وقيم الشعب الذي ستحكمه، وفي نفس الوقت لا يريدون أن يعلنوا بصراحة معارضتهم لهذه العقائد والتصورات والقيم♠ .. لا يمكنك أن تأكل الكعكة وتحتفظ بها في نفس الوقت.

قد يتصور بعض معارضي المشروع الإسلامي – من أنصار وجهة النظر التي نعرضها في هذا الفصل – أنهم لا يفعلون أكثر من مجرد تبني ذات الأسس التي أقام عليها الغرب نهضته الحديثة.. وهذا التصور غير صحيح، فالذي حدث في عصر النهضة الأوروبي لم يكن عزل للدين عن الدولة، بل كان أولا: عزل الكنيسة كمؤسسة عن التدخل في شئون الحكم، وثانيا: إنكار أن الملوك يحكمون بتفويض من الله، ولكن التدين ظل قيمة مرغوب فيها من الشعوب، وظل احترام الدين مسألة جوهرية عندما يتعلق الأمر بالقبول الجماهيري للحكام.♠♠

* *

في سبتمبر 1984، وخلال جولته الانتخابية لتجديد مدة رئاسته في نوفمبر، وقف الرئيس رونالد ريجان يعلن أنه متمسك بالدين في حكمه، ورفع الإنجيل بيده صائحا: "إننا نربط حكمنا بهذا الكتاب، فليس عاقلا ذلك الذي يفرق بين السياسة والدين، وكيف نبتعد عن

---

[6] نقلا عن: رفعت سيد أحمد، **"وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات"** (مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987)، ص 17

♠ للبعض منهم عواطف إسلامية حقيقية، غير أن تربيته الثقافية المتغربة تسيطر على فكره، ومنهم طائفة أخرى يكن الواحد منهم كل الاحترام للإسلام، ولكنه يراه مجرد تراث نملكه ولا يملكنا، يجوز لنا أن نطور بعض عناصره وأن نستبعد الأخرى دون أن يقدح هذا في قيمته التراثية عندهم، ومع هذا يجب ألا نتجاهل أن هناك من يعتقد أن الإيمان الديني – بأي دين – هو أمر متخلف وضار ومعوق لجهود التنمية، وهذا الصنف الأخير يضمر محاربة التدين بأي دين ويعتبر هذه الحرب نضالا شريفا لتحرير الشعب من الأوهام التي تكبله وتعوق إنطلاقه إلى رحاب المستقبل .. الخ، لكنه لا يستطيع مكاشفة المريض بحقيقة مرضه، وهذا المريض يرفض تناول الدواء بسبب الأوهام الخاطئة والخرافات الموروثة التي تسيطر عليه، لذلك يحتال عليه ليعطيه الدواء، وهو يفعل ذلك لتحقيق ما يظن بإخلاص أنه مصلحة المريض.. وبجوار كل هؤلاء هناك بالتأكيد الخونة والعملاء، الوكلاء الحقيقيون لشئون الفتنة.

♠♠ قد لا يحترم الإنسان أحكام الدين في حياته الشخصية، لكنه يظل معترفا بأن احترام هذه الأحكام هو أمر جيد ومرغوب، وعندما يتناول تصرفات الحكام فإنه يتوقع منهم مستوى مرتفع من الالتزام الديني، ولهذا يرى غالبية الشعب الإنجليزي أن تشارلز غير جدير بأن يتوج ملكا عليهم بسبب علاقته بإمرأة متزوجة، مع أن ما فعله تشارلز شائع ومنتشر بينهم، ولا توجه أية انتقادات لمن يقترف ذات الأفعال من عوام الناس .. لكنهم يرون للملك وضعا مختلفا.

ديننا وكتابه هذا قد قدم لنا ما يسعدنا في دنيانا وفي أخرانا؟"[7].. أين ذهبت إذن حكاية فصل الدين عن الدولة؟ .. أبدا .. إنها لـم تكـن موجودة أصلا بتلك الصورة الفجة التي تعرض عندنا .. فلم يكن ما تبنته أوروبا إبان نهضتها هو فصل شئون الدولة عن مبادئ الدين، ربما ورد هذا في أقوال بعض الفلاسفة وتبنته بعض الحركات السياسية، أما ما تبنته أغلب النظم والشعوب فكان عزل أصحاب السلطة الدينية (البابا والكنيسة) عن أعمال السلطات العامة، ونزع القداسة عن سلطات الملوك بإنكار حقهم الإلهي في الحكم .. هذا هـو مـا حدث عندهم، فما زالت الملكة هي رأس الكنيسة الإنجليزية حتى اليوم، وما زالت دول أوروبية عديدة تحكمها، أو تسعى إلى حكمهـا، أحزاب ديمقراطية مسيحية، أما حكايات منورينا – القائمين على تنويرنا – فهي أساطير لا نعرف من أين جاءوا بها، وهي سوء فهـم في أفضل الظروف، ولن نتكلم عن أسوأها.

* *

لقد اعتقدت مسيحية العصور الوسطى أن تعاليم المسيح تهتم بأمور الروح على حساب شئون الجسد، وبالمثل رأت أن الدولة تتكون من روح وجسد، وأن الله – مصدر كل السلطات – قد منح البابا والكنيسة السلطة الروحية، ومنح الإمبراطور والحكام السلطة الزمنية المادية، ولما كانت الروح تهيمن على الجسد، فإن سلطة البابا الروحية يجب أن تكون فوق سلطة الإمبراطور الزمنية،[8] وسلطة البابـا الروحية تعني أنه وحده يتحدث باسم الله، وأنه يتلقى عن الروح القدس، فهو وحده الذي يتولى تفسير الكتاب المقدس، وهو معصوم من الخطأ، ومن باب أولى من الظلم أو إتباع الهوى،[9] وما يقوله البابا يعد تشريعا ينقله عن الله لا يراجع فيه ولا ينـاقش♣، وهـو يملـك غفران الخطايا وإدخال الناس الجنة، كما يملك حرمانهم منها، ولا يكون المرء مسيحيا إلا إذا تولى تعميده أحد رجال الدين المخـولين بذلك من البابا، ولا يكون زواجه شرعيا إلا إذا تولى العقد رجل دين، فالزواج سر من أسرار الكنيسة لا ينعقد إلا على يد رجل خولته الكنيسة سلطة عقده، ولا يصلي المسيحي إلا خلف رجل دين .. الخ. مما هو معروف عن صلاحيات رجال الدين المسيحي .. ولاحظ أن المرء لا يمكنه أن يكون رجل دين مهما كانت درجة صلاحه الخلقي أو حماسه والتزامه الديني أو ما أكتسبه من علوم دينية، إنـه يصبح رجل دين فقط إذا عينه البابا، وهو يكتسب هذه الصفة بالتعيين حتى لو كان خال تماما من أي صفة من صفات الصلاح الديني، وبالعكس، إذا عزله البابا انعزل وفقد صفته مهما كان صالحا في ذاته أو في عيون الناس.

يغدو من العسير التعامل مع مؤسسة لها مثل هذه السلطات عندما تقرر هذه المؤسسة أن تقود الناس في حياتهم العملية وأن تتـدخل في تفاصيل الطريقة التي يديرون بها أمورهم، فأنت لا تستطيع معارضة شخص يفرض عليك إيمانك الديني أن تسلم بعصـمته إلا إذا تحررت من هذا الإيمان ذاته .. ولا يمكنك مناقشة قيمة الأفكار التي يقول رجل الدين أنه تلقاها من الروح القدس إلا إذا أنكرت صلته بالروح القدس، أو أنكرت وجود روح قدس من الأصل .. وكيف تجرؤ على مخالفة أوامر رجل تعتقد في قرارة نفسك أنه يملك بمجرد قرار منه دون نقض أو إبرام أن يحرمك من دخول الجنة ويفرض عليك الخلود في النار؟ .. لكن رفض تدخل "رجال الدين" في "إدارة الدنيا" لم يكن رفضا للدين – في بدايات عصر النهضة على الأقل – فأول حركة انتصبت لهذه المهمة، مهمة عزل رجال الدين عـن التدخل في أمور الدولة، كانت حركة دينية صرف – البروتستانتية – تدعو إلى العودة إلى الكتاب المقدس وتتبنى القول المنسوب إلـى السيد المسيح:"إعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر".

ولكن مالنا نحن وهذه القضية؟ .. لم يوجد في تاريخ الإسلام كله من زعم لنفسه سلطة روحية، والإمام محمد عبده قالها منذ أكثـر من مائة عام: "ليس في الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه .. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوكراتيك)، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة في التشريع، وله فـي

---

[7] د. إبراهيم عوضين، **"ردود إسلامية في قضايا معاصرة"** (المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1989)، ص 28

[8] د. فريال حسن خليفة، **"نقد فلسفة هيجل"** (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998)، ص 195

[9] محمد جلال كشك، **"قراءة في فكر التبعية"** ، م. س. ذ. ص 137

♣ أما الخليفة الثاني عندنا فظل يجادل الصحابة ثلاثة أيام كاملة ليقنعهم برأيه في مسألة تقسيم أرض العراق على الفاتحين، ولم يسلموا له إلا عندما أيد كلامه بآيات من سورة الحشر، وعندما وقف على المنبر يحاول إصدار تشريع لمنع المغالاة في المهور عارضته إمرأة من الحضور محتجة عليه بآية من سورة النساء فرجع عن عزمه وقال قولته الشهيرة: "أصابت إمرأة وأخطأ عمر" .. إلخ.

رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الإيمان"[10] .. ويقول: "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الإستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ومن ثم فإن الدين لا يخصه في فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب العلم في الفهم سواء"[11].. وعندما يتحدث عن السلطة الدينية الوحيدة التي عرفها المسلمون يقول: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم."[12]

وبعيدا عن أقوال المسلمين الذين قد يتهموا بالتدليس وإخفاء الحقيقة دفاعا عن دينهم وحضارتهم، نستشهد بقول توماس أرنولد، المستشرق الذي لم ينظر إليه أبدا على أنه متعاطف مع الإسلام: "إن النص الديني محصور في القرآن والسنة، وتفسيرهما ليس للخليفة، بل للعلماء، ولذا فليس للخليفة أي سلطات روحية، وهو لا يتحكم في دين الناس، بل حتى إمامة الصلاة التي يقوم بها الخليفة ... يمكن أن يؤديها أقل مواطن من رعيته شأنا، العبد والغلام والراعي، لا كهانة في الإسلام ولا هيئة منفصلة تقوم بالواجبات الدينية، ولا طقوس لا يسمح للعامة أو مجموع الأمة بممارستها" .. ويستطرد .. "المسيحيون حاولوا أن يفهموا الإسلام من منظور مسيحي، فلم يفهموا الفارق بين دين لا ينسب للخالق أي صفة بشرية وبين دين يؤمن بالتجسد ... لا يوجد في العالم الإسلامي هذا الفصل بين الكنيسة والدولة، العلماء أدانوا ظلم الخلفاء، ولكن ليس كهيئة دينية ضد سلطة مدنية، بل كأفراد مدنيين .. الخليفة لا يمارس أي سلطة روحية ولا عليه واجبات دينية تميزه عن بقية المؤمنين."[13]

* *

أما حق الملوك الإلهي فيرتد في المسيحية إلى تعاليم بولس الرسول، الذي اعتبر أن طاعة السلطة – أي سلطة بغض النظر عن شرعيتها واحترامها للقانون ومعايير العدالة – فضيلة يجب أن يتحلى بها المؤمن، لأن السلطة عنده مردها إلى الله،[14] وتبنت الكنيسة الكاثوليكية نظرية متكاملة لهذا الحق وأصلَها قديسوها، فكل سلطة عندهم مصدرها الإرادة الإلهية، وبناء عليه تكون سلطة الحاكم ملزمة، لأنه ليس إلا منفذا لإرادة الله .. من عصا الأمير أو الحاكم فقد عصى الله .. والحكام لا يسألون أمام أحد من البشر، إنما مسئوليتهم أمام الله وحده .. صحيح أن الحاكم ليست له طبيعة إلهية، ولكنه يستمد سلطته من الله دون تدخل أي إرادة أخرى في إختياره[15] .. ثم في العهد المدرسي الكنسي (من القرن التاسع حتى القرن الخامس عشر) ظهرت فكرة أن الله لا يختار الحاكم بشكل مباشر، ولكن بشكل غير مباشر، بأن يرشد الناس من خلال توجيهه للحوادث لإختيار الحاكم الذي يرغب فيه الله، وهذا التطوير وإن كان يجعل للشعوب دورا في اختيار الحكام، إلا أنه في النهاية ما زال يعطي الحاكم سلطانا مطلقا يجعله غير مسئول إلا أمام الله،[16] وحتى أواخر القرن التاسع عشر ظلت هذه هي نظرية الكنيسة، فالبابا ليون الثالث عشر في رسالته الصادرة في عام 1885 يقول صراحة: "إن زعزعة الطاعة وإثارة الفتنة ليس مجرد عيب في الذات الملكية، وإنما هو عيب في الذات الإلهية."[17]

ونظرية الحق الإلهي تعطي الملك سلطة مطلقة في سن القوانين وتعديلها أو إلغائها متى أراد، والملك لا يسأل عن قراراته أو تصرفاته .. الملك لا يخالف القانون لأن إرادته هي القانون، فهو يستمد سلطانه من الله.[18]

فأين يمكن للقارئ المنصف أن يشتم رائحة هذه المبادئ أو يجد لها أثرا في تاريخ المسلمين أو في آراء أئمتهم؟ إن المشكلة التي عانت منها الدولة الإسلامية لم تكن محاولة الخلفاء أن يكون حكمهم نيابة عن الله أو زعم الحكام قداسة لأشخاصهم وآرائهم، ولكن

---

[10] د. أحمد كمال أبو المجد، **"حوار لا مواجهة"**، م. س. ذ. ص 126
[11] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** (مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993)، ص 187
[12] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 105
[13] محمد جلال كشك، **"قراءة في فكر التبعية"** ، م. س. ذ. ص 139
[14] د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام – دراسة مقارنة"** (دار النهضة العربية، القاهرة، 1999)، ص 245
[15] المرجع السابق، ص 22
[16] المرجع السابق، ص 24
[17] المرجع السابق، ص 248
[18] د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"** (نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 1992)، ص 21

المشكلة الأساسية التي واجهتها كانت، على العكس، هي إجتراء المسلمين على السلطة وتكرار خروجهم عليها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسبة لوجه الله الكريم،[19]حتى انشغل علماؤنا وفقهاؤنا بمحاولة ضبط هذه العملية ووضع معايير لها، متى تجوز الثورة على الحاكم ومتى لا تجوز، وما هي الوسائل المشروعة وغير المشروعة لتحقيقها ... الخ.، ولكن واحد من علماء السنة المعتبرين لم ينكر أبدا حق الأمة في الرقابة على الحاكم والإعتراض عليه وعزله متى توفرت الأسباب وامتلكت الإمكانيات.[20]

والمجتهدون هم الذين يقومون باستنباط الأحكام من مصادرها الشرعية، يقول السنهوري: "الخليفة، وهو رأس الحكومة الإسلامية، لا يملك من سلطة التشريع شيئا، ولا يشترك فيها باعتبار أنه خليفة، بل يوصف بأنه مجتهد – إن كان مجتهدا – شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين"[21]، فأين هذا من الملك الذي إرادته هي القانون؟ .. وماذا تعني إذن عبارة جمال الدين الأفغاني التي يقرر فيها حق الأمة في أن تبايع حاكمها بعد أن تشترط عليه أن يقسم على "الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلن له: "يبقى على رأسها ما بقي محافظا أمينا على صون الدستور، وإذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة: إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس."[22]

صحيح أننا قد نجد أقوالا لبعض خلفاء حاولوا أن ينسبوا سلطانهم – ضمنا – إلى الله تعالى، كالقول المنسوب إلى معاوية:"الأرض لله .. وإني خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركت للناس فبالفضل مني"، أو ذلك الذي ينسب إلى أبي جعفر المنصور:"إنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله .. جعلني عليه قفلا، إن شاء أن يفتحني لإعطائكم، وإن شاء أن يقفلني.."،[23] ولكن هذا – إن صح – كان مجرد كلام قيل في مناسبات معينة، ولم يكن له أي إنعكاس في الواقع، فالناس لم يصدقوه ولم يعاملوا الخلفاء على أساسه، ولا الخلفاء أنفسهم حاولوا في أي وقت أن يتصرفوا على أنهم يتمتعون بأية سلطات إلهية، خلا الحاكم بأمر الله الذي فعلها عندما فقد عقله، أو ربما اعتبروا أنه فقد عقله لأنه فعلها، لكن الخلفاء كلهم ظلوا لا يتدخلون بأية طريقة في التشريع الذي كان على الدوام من إختصاص المجتهدين، وما كان واحدا منهم يجرؤ على الخروج علنا على الأحكام الشرعية التي يستنبطها الفقهاء، حتى سلاطين الدولة العثمانية في عنفوان قوتها لم يفعلوها، فعندما أراد السلطان سليم الأول إرغام رعاياه على اعتناق الإسلام – ربما جريا على ما كان عليه الحال في أوروبا من إرغام الرعايا على إعتناق مذهب الملك، لا مجرد دينه – وقف له شيخ الإسلام زينيني أفندي وقال: ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية، وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم، فرجع السلطان عن عزمه امتثالا للشرع.[24]

أن ظاهرة ما سمي "فقهاء السلطان"، والتي وإن كانت تعني وجود بعض ضعاف النفوس ضمن المنتسبين إلى الفقه، إلا أنها تؤكد الأصل المستقر، وهو أن السلطان لا يمكنه إصدار قوانين إلا إذا أقره عليها الفقهاء، ولذلك فهو في حاجة لشراء ذمم بعضهم حتى يمكنه تنفيذ ما يريد إذا خالف الشريعة، أما صاحب الحق الإلهي فلن يفكر في ذلك لأن إرادته هي القانون وهي الشريعة .. وإذا كان البعض قد استخدم بعد القرن الخامس الهجري عبارات مثل: "ظل الله في الأرض"، أو: "ظل الله الممدود" في مخاطبة بعض الخلفاء – خاصة العثمانيين – فهذه لم تكن أكثر من صياغات تعبر عن الولاء والخضوع من جانب الأتباع،[25] وما يعول عليه في هذا الصدد هو آراء الفقهاء، ونظرة جمهور الأمة إلى الخلفاء، والأهم من ذلك: الطريقة التي تعامل بها هؤلاء الولاة والأتباع أنفسهم مع سلطة الخليفة، فحقيقة التعامل هي التي تحدد حقيقة المعنى الذي كانوا يرمون إليه .. فبالتأكيد لا يمكن فهم طبيعة السلطة من عبارات النفاق التي يستخدمها الموظفون ورجال البلاط وبعض الكتاب الطامعين في عطاء السلطان .. تصور مثلا لو أن أحد المؤرخين في المستقبل أراد أن يحدد الطريقة التي تعامل بها المصريون مع السلطة في زمننا هذا (كتبت هذه العبارة قبل الثورة المصرية ولم أجد داعيا لتغييرها) فاعتمد على نصوص قالها البعض من أن: "مصر تعيش الآن أزهى عصور الديمقراطية"، فقال أن هذا النظام هو ما رضي

---

[19] فهمي هويدي، **"المفترون .."**، م. س. ذ. ص 93
[20] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 199
[21] د. محمد عمارة، **"الإسلام والسياسة .."**، م. س. ذ. ص 97
[22] د. محمد عمارة، **"الإسلام والسلطة الدينية"** (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977)، ص 83
[23] المرجع السابق، ص 16
[24] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 14
[25] فهمي هويدي، **"القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة"** (دار الشروق، القاهرة، ط3، 1991)، ص 134

به المصريون واعتبروه "الديمقراطية"، متجاهلا كل ما يقوله باقي الناس، وما يقوله أهل السلطة أنفسهم عندما يتكلمون كلاما جادا، فيقتصرون على الكلام عن هامش الديمقراطية الذي يرجون أن يتمكنوا من توسيعه في المستقبل إن شاء الله، ففي الكلام الجاد ينقسم المصريون بين معارضة لا ترى من الديمقراطية إلا زخارف على السطح لا قيمة لها، وأنصار للنظام يرون أن هذه ليست إلا مقدمة، وأن الديمقراطية الحقيقية ستأتي فيما بعد .. لا أحد – ولا حتى الحكام أنفسهم – يعتقد أن مصر تعيش عصرا من عصور الديمقراطية، ناهيك أن يكون أزهى عصورها، وبالمثل لم يكن أحد يصدق حكاية ظل الله في الأرض، بمن في ذلك قائليها، فلم يحدث أنهم عاملوا الخليفة في أي وقت على أنه كما يقولون .. الكلام لابد أن يتحقق بالممارسة حتى يمكن أن نعده تعبيرا عن حقيقة العلاقات القائمة على أرض الواقع.

* *

وأول حاكم لأول دولة إسلامية – محمد بن عبد الله (ص) – لم تكن له أية سلطة روحية، رغم أن الإسلام يلزمنا أن نقر بعصمته في التبليغ عن الله، ما قال أنه وحي فهو كما قال، لا يكذب أبدا، ولا يخطئ عندما ينقل كلام الله، وكل ما قاله كبيان وتفسير لكلام الله فهو تشريع ملزم لنا.. يمكننا أن نتشكك في صحة الرواية، وأن نرفض التسليم بأن حديثا ما هو حقا من كلامه (إذا عجز الرواة عن إثبات صحة النقل)، ولكن متى قام الدليل على صحة الحديث فهو تشريع ملزم .. يمكننا أن نختلف في فهم كلامه، وقد اختلف الفقهاء في استنباطهم للأحكام، ولكن لا يمكن لأحد أن يطرح كلامه جانبا أو يعارضه ثم يظل بعد ذلك مسلما إلا إذا استند إلى كلام آخر رآه أصح في النقل عنه (ص) .. ومع كل ذلك لم يكن له أي نوع من أنواع السلطة الروحية على المسلمين، فلا يمكنه أن يرفض دعوى من إدعى الإسلام إلا إذا أتى هذا المدعي فعلا أو قال قولا ينقض دعواه.. كان دائما يقبل من الناس علانيتهم ويقول أنه يكل السرائر إلى الله، ولم يقل يوما إنه يملك غفران الذنوب، كان يملك أن يستغفر لهم الله، أن يدعو لهم بالمغفرة، ويستجيب الله دعاءه أو لا يستجيب، والقرآن ذاته صريح في ذلك، كما نزل في عبد الله بن أبي رأس المنافقين "**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، ..**" التوبة:80، وكل الآيات التي يستشهد بها علي عبد الرازق وغيره ممن يزعم أن الرسول (ص) لم تكن له سلطة على المؤمنين إنما نزلت في هذه السلطة الروحية بالذات: "**لست عليهم بمصيطر**" الغاشية:22، "**قل لست عليكم بوكيل**" الأنعام:66، "**من يطع الرسول فقد أطاع الله، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا**" النساء:80، ".. "**وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**" ق:45 .. فإذا كان الرسول (ص) نفسه لا يملك أي سلطات روحية، فمن غيره في الإسلام يملك؟

وأول حاكم لأول دولة إسلامية، والذي كان يتصل حقا بالسماء يتلقى منها الوحي – هكذا يؤمن كل أتباعه على الأقل – لم يصل إلى السلطة كحاكم بتنصيب السماء له، بل ببيعة المسلمين وإقرارهم له بهذه السلطة،[26] فالمرء يدخل الإسلام بدون هذه البيعة (وحادثة الرجل الذي قتله أسامة بن زيد بعد نطق الشهادتين تعد دليلا قاطعا على أن الرسول (ص) إعتبره مسلما بمجرد النطق بالشهادتين ودون حاجة للبيعة)، فالبيعة هي إقرار بالدخول في أمة الإسلام السياسية ولا علاقة لها بالحالة الإعتقادية للشخص، والتي لا شأن للرسول (ص)، ولا لأي بشر غيره، بها .. وعندما أراد أن يضع دستورا لحكمه في المدينة – الصحيفة – لم يقم بإملائها إملاءا، ولو فعل لقال المؤمنون سمعنا وأطعنا، ولكنها جاءت ثمرة مناقشات ومشاورات بين الرسول (ص) والصحابة من مهاجرين وأنصار ومن معهم من الجهنيين والبلويين والقضاعيين وكل من هاجر إلى المدينة، وكلما اتفقوا على بند أملاه الرسول (ص)، وصار يدخل في أهل الصحيفة كل من لحق بهم وجاهد معهم و"أقر بما فيها" .. أي وافق على الإلتزام ببنود الدستور، حتى لو كان يهوديا أو مشركا يرفض الإسلام كعقيدة .. مجرد حكومة مدنية دستورية (مهما كانت الفكرة بسيطة وفي بدايتها ولكن المبدأ تم إقراره من أول يوم) لا حكم مطلق ولا تفويض إلهي ولا سلطان مقدس ولا يحزنون.

وهذا الحاكم – بأبي هو وأمي – لم تكن لقراراته بصفته رئيس الدولة (الإمام) أي قداسة إلهية، لا هو زعمها لنفسه ولا الصحابة اعتبروه كذلك، فقد كان يقضي في الخصومات بالدليل وشهادة الشهود، ويقول لمن حكم لصالحه أنه إنما يحكم بالظاهر، ويحذره: إن

[26] د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 77

كان الحكم بخلاف الحق فإني إنما أقتطع لك قطعة من النار .. وأصحابه يسألونه عند كل قرار: أهو وحي من السماء أم هو رأيه؟ فإن قال إنه رأيه ناقشوه وجادلوه، وربما عارضوه، وتذكر كتب السيرة حالات كثيرة نزل فيها الرسول (ص) على رأي أصحابه المخالف لرأيه (ربما كان أشهرها حادثتي تعديل الخطة الحربية في بدر والخروج من المدينة في أحد، ولكن الأمثلة كثيرة بشكل ملحوظ) .. والقرآن نفسه ينزل معاتبا له على بعض قراراته، فعندما قبل الدية في أسرى بدر موافقا لرأي أبي بكر وبعض الصحابة جاءت آيات القرآن لتقول أن رأي عمر كان أولى بالإتباع "**ما كان لرسول أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم**" الأنفال:67، ولما قبل اعتذار بعض الناس عن الخروج في غزوة العسرة نزل القرآن: "**عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين**" التوبة:43 .. هل هذا حاكم تتصف قراراته بالقداسة .. ها هو يقول أنه يحكم بالظاهر ويحتمل ألا يكون حكمه هو الحق ذاته، وأصحابه يراجعونه ويعارضونه وينزل عند رأيهم، والله سبحانه وتعالى يقول في قرآن نتعبد بتلاوته إلى يوم الدين أن رسوله غير معصوم في قراراته العسكرية والسياسية والإدارية.

* *

الإرتباك والتشوش الذي تعاني منه الأفكار التي يطرحها هذا الإتجاه الرافض للدولة الإسلامية بزعم الخوف من أنها ستكون دولة دينية على غرار ما حدث في أوروبا العصور الوسطى، هذا الخلط والتشوش إنما هو نتيجة الخلط – عمدا أو جهلا – بين مبدأ أن يكون الله مصدرا لسلطة الحاكم، ومبدأ آخر مختلف تماما: أن يكون الله مصدرا للقانون الذي يقف الحاكم والشعب معا على قدم المساواة أمامه.

إذا كان ثمة دين يقول أن هناك بشرا يستمدون سلطاتهم من الله، ويمارسونها باسمه، ولا يسألون إلا أمامه، فإننا ربما نجد فولتيير على حق عندما يقول عن مثل هذا الدين: "إن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام، لذلك يجب إلغاؤه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجال الدين لنظم الدولة، ويخضع فيها الراهب للقاضي♠ .. إنه لا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله، لابد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة."[27] .. ونحن نوافق فولتيير تماما في ما ذهب إليه، أما ديننا فهو الذي جعل الحاكم بشرا يجوز عليه الخطأ والصواب لأول مرة في تاريخ البشرية، وجعل مناصحته ومراجعته وأمره ونهيه دينا، وجعل طاعته واستمراره رهنا بالتزامه بالشرع الذي أختير لحراسته، وجعل عزله عند العدول عن إقامة الشرع واجبا شرعيا على الأمة، فكيف يمكن سحب كلام فولتيير على مثل هذا الحاكم؟

والحديث يقول: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" .. فهل يتصور أحد أن يجور من كان يحكم باسم الله؟ وما دام الرسول يقول أن السلطان يمكن أن يجور، وأن مواجهته بجوره هي "أفضل الجهاد"، فمعنى هذا بوضوح أن شرعنا ينزع عن الحكام أية صفة دينية.. وأول خليفة يقول في خطاب قبول التكليف: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم .." أنه يعلم، ويعلن للأمة ما يعلمه: أنا حاكم مدني خاضع للشريعة، طاعتي واجبة باسم الشريعة فقط، ولكم أن تختلفوا معي فنحتكم أنا وإياكم إليها، وإن خالفتها فأنتم غير ملزمين بطاعتي .. وأبو حامد الغزالي يقول ما تكرر عند غيره بصيغ مختلفة:"إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان" .. فالسلطة في الدولة الإسلامية سلطة مدنية منتخبة، تمارس الحكم بتوكيل من الأمة، أما السلطة الدينية في الغرب فقد اقترنت بادعاء التفويض الإلهي واستمرار احتكار السلطة .. في الدولة الإسلامية يظل الدين مصدرا للقانون والقيم، ولكنه ليس مصدرا للسلطة بأية حال.[28]

* * * * *

♠ عندنا خضع الخليفة – أكبر رأس في السلطة – للقاضي، فعلي بن أبي طالب، وهو خليفة، يفقد درعا، ثم يجده عند يهودي، فلا يملك إلا الشكوى إلى القاضي، ولما عجز عن إثبات دعواه، حكم القاضي لخصمه، وخضع الخليفة للحكم.

[27] ول ديورانت، **"قصة الفلسفة"**، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع (مكتبة المعارف، بيروت، ط5 1985)، ص ص 299 - 303

[28] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 104

1-3: الفصل الثالث

العالمانية هي الحل

يظن البعض أن الدعوة إلى العالمانية ليست أكثر من الوجه الآخر للخوف من الدولة الدينية، والحقيقة أن الأمر ليس بهذه البساطة، فبينما نرى الخائفين يركزون على عيوب ونواقص الدولة الدينية فإن العالمانيين ينطلقون من تعداد المزايا التي تعد بها العلمانية، فهي عندهم هدف لذاتها ولفضائلها، وتجنب الدولة الدينية ليس إلا واحد من هذه المزايا .. الخائفون من الدولة الدينية يمكن أن نحل مشكلتنا معهم إذا فهموا أن إسلامية الدولة لا تتنافى مع كونها دولة مدنية تدار وفقا لآليات ديمقراطية دستورية، أما دعاة العلمانية فلن يكفيهم هذا، لأنهم يعتقدون أن للعالمانية مزايا لا ينبغي التفريط فيها.

ويشبعنا العالمانيون تقريظا في العالمانية، وهاكم بعض الاقتباسات:

- "العالمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع معين ولا ترتبط بعصر معين من عصور التاريخ.. وضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة".[29]
- "حكمة العالمانية: إيمان بعقل الإنسان، الإنسان العام، دون تسلط المؤسسات السابقة التي اعتادت احتكار حق التفسير والتأويل .. جوهر العلمانية أنها ردت لعقل الإنسان العام اعتباره ووسعت نطاق مسؤوليته ودوره الفعال .. العقل والفكر الرشيد نتاج المعرفة والنشاط الاجتماعي الإنتاجي المبدع، والناس جميعا أهل له".[30]
- "إن العالمانية ليست هي الحداثة، ولكن العلمانية شرط ربما لا غنى عنه لتحقيق الحداثة".[31]
- العالمانية توفر "حرية نقد القوانين والدفع بعدم موائمتها لما بها من إفراط أو تفريط، ويعني ذلك نزع هالة القداسة التي تحاط بها القوانين والتي تضفي عليها طابعا أبديا جامدا لا يتغير حتى وإن تغيرت ظروف حياة البشر، والخلاصة هو أن تأسيس القوانين في ظل العالمانية على العقل".[32]
- "قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان".[33]

ولكن ما هي هذه "العالمانية"؟ .. يخبرنا الدكتور فؤاد زكريا أن معظم الذين يستخدمون هذه الكلمة لا يستطيعون أن يحددوا لها معنى دقيقا،[34] ويؤكد أن "التضاد بين التيار الإسلامي والإتجاه العالماني ليس تضادا بين "مشروعين"، ولا بين أيديولوجيتين، فهناك أيديولوجية إسلامية .. وهناك من جهة أخرى مجموعة من الأيديولوجيات الشديدة التباين، التي لا يجمع بينها سوى رفض الحل السياسي الذي يقترحه التيار الإسلامي".[35]

---

29 د. فؤاد زكريا، **"الصحوة الإسلامية في ميزان العقل"** (دار سينا للدراسات والتوزيع والنشر، القاهرة، 1989)، ص75
30 شوقي جلال، **"التراث والتاريخ"** (دار سينا للنشر، القاهرة، 1995)،-ص ص 113- 114
31 د. أنور مغيث، **"تقدم العلمانية .."** ، م. س. ذ. ص67
32 المرجع السابق، ص 62
33 د. نصر حامد أبو زيد، **"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"** (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1992)، ص 110
34 د. فؤاد زكريا، **"الصحوة الإسلامية... "** ، م. س. ذ.، ص 45
35 المرجع السابق، ص 49

مرة أخرى: ما هي العالمانية؟ .. نحن في حاجة لتعريفها بشكل ما – حتى لو كان تعريفنا لها غامضا أو فضفاضا– كي يمكننا التعامل معها .. ربما يفيدنا القول بأن العالمانية ليست فلسفة أو عقيدة أو مذهبا، وإنما هي وجهة نظر وطريقة في التفكير بشأن الإنسان والحياة والوجود، وعندما ينطلق منها المفكرون المختلفون فإنهم قد يصلوا إلى فلسفات أو عقائد أو مذاهب مختلفة حسب "الخامات" التي يستخدمونها في التفكير، وحسب أهدافهم من هذا التفكير.

ويتبنى البعض نوعا من "العالمانية" لتحقيق أهداف عملية صرف، دون أن يحاولوا بناء أي منظومات فكرية ترتكز عليها، وهذه يسميها الدكتور عبد الوهاب المسيري "العلمانية الجزئية"، أما نحن فنفضل أن نطلق عليها: "العلمانية السياسية"، تمييزا لها عن الأبنية الفكرية التي تبدأ من وجهات نظر علمانية عن الوجود والحياة والإنسان، والتي يمكن أن نطلق عليها: "العالمانية الفكرية" أو "العقيدة العالمانية"، بينما يسميها الدكتور المسيري "العالمانية الشاملة"، ولا مشاحة في الاصطلاح.

* *

العالمانية السياسية

يؤكد أغلب دعاة العالمانية عندنا أن علمانيتهم ليست ضد الدين، ويذكروننا بأن كلمة عالماني في أصلها اللاتيني لا تعني أكثر من الإشارة إلى ما هو غير كهنوتي، إنها تعني الجماهير ذات المعتقد الديني من غير رجال الكنيسة، أي المؤمنين العاديين، وقد تطورت الكلمة لتعبر عن نظام سياسي موضوع تحت توجيه وسيطرة الرجال العاديين (الذين قد يكونوا شديدي التدين ولكنهم ليسوا من الكهنة رجال الدين)، وفي هذا النظام يتم استبعاد السيطرة والتأثير الكهنوتيين، وهي بهذا المعنى ترد الاعتبار للإنسان ولدوره في تنظيم الحياة وإدارتها، إنها مدخل لتحرير الإنسان من السلطة الكهنوتية التي كانت تسيطر على إدارة شئونه.[36]

وهؤلاء يوجزون سمات عالمانيتهم في النقاط التالية:

1 – إعادة الاهتمام إلى دور "الرجل العادي" في توجيه الشئون العامة، (ونحن في الواقع لا نفهم مدلول كلمة "الرجل العادي" الذي هو غير كهنوتي عندما يدور الكلام عن مجتمع مسلم).

2 – رفض سلطة رجال الدين وسيطرتهم على إدارة شئون الحياة، (ومرة أخرى: هل يعلم أحد شيئا سلطة رجال الدين في الإسلام ودورهم في إدارة شئون الحياة؟).

3 – التركيز على ضرورة الاهتمام بشئون هذا العالم، وعدم الإيغال فيما هو غيبي عند تناول المسائل العامة.

4 – الاهتمام بإدارة شئون هذا العالم من منطلق علمي عقلاني موضوعي.

5 – التركيز على أهمية دور الزمن في إدارة شئون العالم.

6 – القول بنسبية الحقيقة وخضوعها لمتغيرات الزمان والمكان.

7 – الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.[37]

وأنت إذا راجعت هذه السمات فلن تحتاج لبذل جهد يذكر كي تلاحظ أنهم يفترضون عددا من الفرضيات التي إذا اتضح أنها ليست صحيحة ستنهار القضية من أساسها .. فهم يفترضون أن في المجتمع رجال "غير عاديين" ينبغي النضال لتحرير باقي الرجال "العاديين" من الخضوع لسيطرتهم .. وأن هناك "رجال دين" يحاولون بهذه الصفة أن يمارسوا سلطات معينة للسيطرة على شئون الحياة .. وأن هناك تجاهل لأهمية ما يجري في هذه الدنيا (أو "هذا العالم") لحساب العالم الآخر .. وأن هناك من يرى أن شئون هذا العالم لا تحتاج لأن تدار على أسس علمية أو عقلانية أو موضوعية ما داموا يتلقون التوجيهات من الروح القدس مباشرة، فتوجيهات الروح القدس لا تحتاج لإثبات صحتها .. وأن هناك من يزعم أنه وحده يمتلك الحقيقة المطلقة التي لا يمكن لغيره – أو غيرهم –

---

[36] د. أحمد محمد سالم، **"مقارنة بين الإسلام والعلمانية"** (دورية "الديمقراطية"، السنة الرابعة، العدد 14، إبريل 2004، ص ص 69 – 74)، ص 72

[37] المرجع السابق، ص 72

الوصول إليها، لأن هذه الحقيقة قد حصلوا عليها بالإلهام، لا بالاستنباط ولا بالاستقراء ولا بأي طريقة عقلية أخرى يمكن لغيرهم أن يشاركوهم فيها، وأن هذه الحقيقة مطلقة وثابتة لا يمكن أن تتغير بتغير الزمان ولا باختلاف المكان♠ .. وأخيرا: أن هناك سلطة دينية معترف بها، وهي موجودة وستستمر في الوجود، كل ما في الأمر هو أنه لا ينبغي السماح لهذه السلطة الدينية بالتدخل في الأمور الدنيوية .. وبما أنك تعرف أن هذه كلها افتراضات خاطئة تماما عندما يدور الكلام عن مجتمع مسلم – إذا كنت تشك في ذلك فأرجو أن تجد في الفصول القادمة ما يزيل كل شك – لكن إذا كنت تتفق معي في خطأ كل هذه الفروض فربما شاركتني بعض الحيرة في محاولة فهم الأسباب التي دعت فريق من المثقفين المخلصين إلى الإنشغال بمحاولة نشر هذه العلمانية بيننا وعرضها باعتبارها طوق النجاة الضروري لانتشال الأمة من أزمتها.

ربما أمكننا أن نتصور مجتمعا مسيحيا متدينا وفي نفس الوقت يتبنى هذه العالمانية السياسية بحماسة، فقد كان مارتن لوثر، رائد حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، من أوائل الذين روجوا للعالمانية من منطلق مسيحي شديد التدين، وقد أسس مشروعه الإصلاحي على أن رجال الدين يجب أن يكونوا خاضعين للسلطة الزمنية[38]، لكن الوضع عندنا مختلف .. يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد: "الدعوة إلى عالمانية الدولة لا تمثل في الحقيقة موقفا حياديا بين الأديان، إذ أنها من وجهة نظر مسيحية خالصة تتفق مع قاعدة "أعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر"، ولكنها تضع المسلم في تناقض حاد مع قاعدة شمول الإسلام وتنظيمه الواضح لأمور المجتمع.."، ثم يختم الدكتور أبو المجد كلامه بتساؤل لم نجد له إجابة عند علمانيينا: : "**لماذا علينا أن نحارب السلطة الدينية "بالعالمانية" مع أننا نحاربها فعلا بالإسلام؟**".[39]

* *

لم تكن العالمانية السياسية إلا مرحلة تمهيدية، بدأت كحل عملي لجأت إليه الشعوب الأوروبية لمعالجة الوضع الذي ساد طوال عصورها المظلمة، وساعدت بالفعل على الخروج من ظلمة العصور الوسطى .. لكن العالمانية، ربما بقوة الاندفاع، استمرت بعد ذلك في التطور لتتخذ أبعادا أخرى، ويشرح الدكتور عبد الوهاب المسيري هذا التطور فيقول أن: "العالمانية الجزئية [السياسية باصطلاحنا] مرتبطة بالمراحل الأولى لتطور العالمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العالمانية، تراجعت وهمشت، إذ تصاعدت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العالمانية ظاهرة إجتماعية كاسحة، وتحولا بنيويا عميقا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الإجتماعي (الرأسمالي أو الإشتراكي) ويتجاوز أي تعريفات معجمية وأية تصورات فكرية محددة".

* *

العقيدة العالمانية

لقد احتكرت الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى لنفسها حق المعرفة، ورأت أن معارضة أفكارها – ليس فقط في مجال العقيدة، بل في كل مجالات المعرفة – خروجا على الدين ذاته،[40] ولم تترك بذلك لأي دعوة إلى التحرر والاستنارة مناصا من اتخاذ موقفا مناهضا للكنيسة كمؤسسة، وحمل هذا الموقف إمكانيات تطوره بسهولة إلى موقف مناهض للدين ذاته،[41] ووصل الفكر الجديد

♠ إذا كنت قد أسأت فهم عبارة "أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان" وتصورت أن الأحكام الفقهية تتصف بالثبات والعمومية، فلا تتغير مع الزمن، ولا تختلف من مكان لآخر، فإني أرجو أن تصبر حتى نناقش هذه القضية عندما نتعرض للاجتهاد في الإسلام، فالمجتهدون قد أقروا دائما بأن تغير الزمان أو المكان قد يحتم تغير الفتوى، وبالتعبير الفقهي: تختلف الفتوى زمانا ومكانا ومحلا.

[38] محمود سلطان **"العلمانية و"أصولية" الفكر التنويري الغربي"** (منبر الشرق، السنة الثالثة، العدد 14، يوليو 1994، ص ص 41 – 63)، ص61

[39] د. أحمد كمال أبو المجد، **"حوار لا مواجهة"**، م. س. ذ. ص ص 140

[40] س. ا. م. جود، **"فصول في الفلسفة ومذاهبها"**، ترجمة: د. عطية محمود هنا ود. ماهر كامل (مكتبة الأسرة، سلسلة أمهات الكتب، القاهرة، 2003)، ص 60

[41] محمد إبراهيم مبروك (محرر)، **"ابن رشد وفيلم المصير ويوسف شاهين وفيلم الآخر وعولمة الحرب ضد الإسلاميين"** (مركز الحضارة العربية، القاهرة، 1999)، ص 165

في أوروبا عصر النهضة إلى موقف يتعارض مع أغلب المفاهيم التي تبنتها الكنيسة عن الحياة ومظاهر الطبيعة، تلك المفاهيم التي كانت تنظر إلى الحياة والتاريخ وحركة المجتمعات على أنها سلسلة من المعجزات الإلهية غير المرتبطة بأفعال الإنسان ولا إرادته،[42] فقام الفكر الجديد ليطرح تصورا بديلا عن الكون والإنسان، فقد بدا واضحا للمفكرين العلمانيين – بسبب التقدم العلمي – أن الكون يسير وفقا لقوانين ثابتة مطردة لا تتغير،[43] وأصبح من قواعد المنهج العلمي ومبادئ التفكير العقلي الراسخة عندهم ألا يسمح تحت أي ظرف بذكر أية أسباب خارج الطبيعة لتفسير ظواهر الكون، فأي تفسير غير مادي لابد أن يرتد بشكل أو بآخر إلى القدرة الإلهية، وقد اعتبروا أنه من الخطورة بمكان السماح بتفسير أي ظاهرة على أنها حالة من حالات التدخل الإلهي، فقد بدا لهم أن مثل هذا التفسير قد يؤدي إلى نكسة في الجهود الساعية إلى التحرر من سيطرة الكنيسة .. من المؤكد أن هذا المبدأ – رفض التفسير بالتدخل الإلهي – لم يظهر نتيجة لأي اكتشاف علمي، بل كان مجرد واحدا من المصادرات الأساسية في منهج البحث العلمي الحديث يمثل وجهة نظر متطرفة عن العالم والطبيعة حملها هؤلاء الرجال الذين أقاموا صرح البحث العلمي الحديث دون أن يقدموا أية براهين على صحتها .. وهذا المبدأ كان يعمل ضمنا على تدمير التدين، ولم يتغير هذا الوضع بعد اكتشاف القوانين الاحتمالية "اللاحتمية" للطبيعة، فقد أصبح تجاهل القدرة الإلهية عند تناول القضايا العلمية عادة ذهنية لا يمكن أن تهتز بسهولة نتيجة هذه الاكتشافات.[44]

غدا علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر يتصورون الكون كآلة عظيمة معقدة كاملة، تحكمها قوانين الحتمية الكلاسيكية الآلية المطردة التي لا مكان فيها للفعل الإلهي، وقد لخص "لابلاس" هذه الفكرة في قوله الشهير: "لو وجد عقل يفوق عقول البشر يستطيع ملاحظة وضع كل ذرة وسرعتها، وحل جميع المعادلات الرياضية، لكان المستقبل كالماضي حاضرا بالنسبة لهذا العقل، ولأمكنه أن يحدد بدقة التفاصيل الدقيقة لكل حادث، سواء كان سيقع في المستقبل أو وقع قبلنا بآلاف السنين"[45] .. ومع أن العلم قد تجاوز تماما هذه الدلالة للحتمية الآلية، واستبدلها بقوانين احتمالية تسمح بعديد من التفسيرات للماضي وبعديد من التوقعات للمستقبل، فإن المتضمنات الفلسفية لعلوم القرن التاسع عشر ما زالت تسيطر على تصورات كثير من العلمانيين عن الوجود.

لم يحدث أن تعارض اكتشاف علمي واحد مع فكرة وجود الله .. نعم كانت هناك اكتشافات تعارضت مع بعض العلوم التي اعتبرتها الكنيسة الكاثوليكية من ضروريات الإيمان المسيحي (فنظام كوبر نيكوس عن مركزية الشمس ودوران الأرض حولها تعارض مع علم الفلك القديم الذي رأت الكنيسة أنه كان يصور – حسب فكرتها – العلاقة الصحيحة بين الله والكون)، وحدثت مصادمات كثيرة بين مكتشفات معينة وبعض معتقدات للكنيسة، ولكن الحقيقة الثابتة ألا شيء من مكتشفات العلوم تعارض مع النظرة الدينية للعالم، والتي ترتكز في كل الديانات – مع اختلاف في التفاصيل المتعلقة بتصور كل دين عن الإله وعن علاقته بالعالم وعن الشرائع والمناسك التعبدية التي يطلب من المؤمن أن يلتزم بها – على ثلاث دعامات:

1 – أن هناك موجودا أسمى خلق العالم بإرادته المستقلة.

2 – وأن الخالق يسير العالم طبقا لخطة موضوعة مسبقا لتحقيق هدفه من خلق الكون، وأن الحياة الإنسانية لابد أن تتلائم مع هذه الخطة وهذا الهدف.

3 – أن العالم يمثل نظاما أخلاقيا يسود فيه الخير والعدل رغم ما قد يبدو فيه من مظاهر تدل على العكس في بعض الجزئيات.

لا شيء في المكتشفات العلمية يتناقض مع هذه النظرة،[46] ومع ذلك فقد قفز العقل الغربي العام في القرنين الأخيرين قفزة غير منطقية، وصل بها من فكرة ثبات قوانين الطبيعة ومن تصور الكون كآلة كبيرة تعمل بكفاءة، إلى وجهة نظر عن العالم بأنه يعمل بلا هدف نهائي، وأنه لا يمثل نظاما أخلاقيا (أي أن انتصار الخير غير مضمون، وقوانين الطبيعة من وجهة نظرهم محايدة بالنسبة

---

[42] د. صلاح قنصوه، **"فلسفة العلم"** (العينة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، 2002)، ص 133

[43] د. عبد الوهاب المسيري، **"نيتشة: فيلسوف العلمانية الأكبر"** (دورية منبر الشرق، العدد 16، يونيو 1994، ص ص 52-65)، ص 53

[44] د. والتر ستيس، **"الدين والعقل الحديث"**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998)، ص 110

[45] د. صلاح قنصوه، **"فلسفة العلم"**، م. س. ذ.، ص 168

[46] د. والتر ستيس، **"الدين والعقل الحديث"**، م. س. ذ. ص ص 103-104

للخير والشر، بمعنى أنها لا تعطي ميزة لأي منهما على الآخر) .. لم يكن لهذه القفزة أي سند عقلي .. فإذا كانت هناك فكرة معينة تنتج بشكل منطقي عن فكرة أخرى، فإنه من المعقول أن نجد كل من يؤمن بالفكرة الثانية سيؤمن بالفكرة الأولى، أو بصياغة منطقية: كل من يسلم بصدق المقدمة سيقتنع بصحة النتيجة، ولكن هذه القفزة التي قفزها العقل الغربي تعد حالة من الحالات التي ينتقل الناس فيها من فكرة إلى أخرى دون أن يكون بينهما هذا الإرتباط المنطقي، لقد كان الإنتقال الذي نتكلم عنه نوعا من التداعي الفكري أو الإيحاء النفساني، ولكنه لم يكن ارتباطا عقليا بين المقدمة والنتيجة[47].. فلا شيء في المنطق يفرض علينا أن نصل من فكرة ثبات قوانين الطبيعة – وهي فكرة يساء فهمها كثيرا – إلى فكرة إنعدام الفعل الإلهي في هذه الطبيعة، فهذه القوانين نفسها يمكن أن تكون هي التعبير عن الطريقة التي تعمل بها الإرادة الإلهية في الكون، فقوة الجاذبية لا تعمل بذاتها، بل إن قدرة الله هي التي تعمل في كل لحظة عملا متواصلا وإلا توقفت الجاذبية وغيرها من قوى الطبيعة عن العمل، وقد فرض هذا التصور الأخير نفسه بالفعل على بعض الفلاسفة، غير أن جماهير البشر في الغرب إما وصلوا إلى تجاهل وجود الله تماما، أو استمروا يشعرون به ولكن على أنه لم يعمل إلا في البداية عندما خلق الكون وقوانينه، ثم ترك الأمور بعد ذلك لتجري وفق "طبيعة الأشياء" .. ولو أننا فعلنا مثلهم ودفعنا بالفعل الإلهي دهورا طويلة إلى الخلف، إلى لحظة خلق قوانين الطبيعة وخلق المادة الأولى، فإن الثغرات الزمنية المرعبة التي انقضت منذ أن تجلى الله في العالم ستصيب العقول بالفتور والقلوب بالتبلد .. هذه السلسلة من الأفكار التي تتابعت على العقل الغربي لم تكن منطقية بالطبع، غير أن المنطق ليس هو بالضرورة الذي يحكم دوما تفكير البشر[48].. وليس العلم هو الذي قاد إلى هذا الحال، بل سوء الفهم للعلم.

إن العلم، سواء أخذناه بمعنى مجموعة المعارف المتراكمة عندنا، أو بمعنى أسلوب معالجة المشكلات – أي المنهج العلمي – لا علاقة له بأي أمور غيبية وراء الطبيعة .. إنه لا يحاول الإجابة، ولا يحاول حتى مجرد طرح التساؤل، عن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان، أو الصواب والخطأ، أو الخير والشر،[49] أما العلمانية، وإستخدامها العقل وحده بمعزل عن الدين، فقد أدت إلى رؤية – هي بدورها نوع من العقيدة الميتافيزيقية التي لم يقيموا على صحتها أي دليل– تؤمن بأن التقدم سيقود الناس سريعا إلى حالة تعم السعادة فيها كل البشر وينتفي معها الشر[50]، وسادت عندهم مجموعة من الأفكار التي تفضي إلى الإعتقاد بأن الكون يعمل بذات الطريقة التي يعمل بها العقل البشري حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية .. إذا كانت هذه الفكرة صحيحة – وقد أثبت العلم الحديث أنها لا يمكن أن تكون صحيحة♠ – فإن الإنسان سيمكنه في النهاية أن يفهم كل ما يدخل في نطاق خبرته.. وسيمكن لذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وإصلاح الآلات إن تكشف له في نهاية المطاف – كما تأمل العقلانية العلمانية – السبيل لفهم كل شيء في الوجود .. إن جوهر هذه العقيدة ليس فقط أن العقل يمكنه أن يصل منفردا إلى الحقائق الكامنة خلف الظواهر، بل أيضا أن العقل هو الطريق الوحيد الذي يمكنه عمل ذلك .. وهذا الإتجاه يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي وحده، ولا شيء خارق للطبيعة، فلا وجود في مخططه الفكري لأية قوى وراء الطبيعة، ولا محل في عقله لأي عقيدة عن الغيب، الذي يؤمن المفكر العلماني أنه قابل مع استمرار تقدم العلم للدخول في إطار عمل العقل ، وأن المسألة ليست إلا مسألة وقت.[51]

وبالتدريج، وشيئا فشيئا، صار الاتجاه الشائع عندهم نحو تصور العالم ينحو إلى إنكار – أو تجاهل – وجود أي حقيقة عدا الحقائق الحسية المادية، بمعنى آخر، يميل هذا الإتجاه إلى رفض الاعتراف بوجود أية صورة من صور الحقيقة إذا كنا نعجز عن

---

[47] المرجع السابق، ص 105
[48] المرجع السابق، ص 109
[49] كرين برينتون، **"تشكيل العقل الحديث"**، م. س. ذ.، ص 71
[50] المرجع السابق، ص 127
♠ في الواقع فإن الطبيعة تعمل بالفعل بنفس الطريقة التي تعمل بها عقولنا، غير أن ذلك لا يصدق إلا على المواضيع التي نتعامل معها بحواسنا فقط، وهناك من يعتقد أن عقولنا هي التي خلقت لتتوافق مع عمل الطبيعة في المواضيع التي نحتاج للتعامل معها، ولكن إذا ابتعدنا عن مستوى إدراكنا الحسي المباشر، بأن ننزل إلى مستوى مكونات الذرة، أو نصعد إلى مستوى الحركات الكونية العظمى، فإن الصورة تختلف تماما، ويتضح بجلاء أن الطبيعة لا تعمل حقيقة بالشكل الذي تعتبره عقولنا منطقيا، فعندما يقترب المرء من معطيات العلم الحديث عن البناء الذري وحركات الجسيمات الدقيقة، أو عندما نتعامل مع مستوى التنظيم الكوني وحركات الأجرام الفلكية، يتساءل المرء كيف يصرون على التمسك بمواقف فكرية أنتجتها معارف القرن التاسع عشر عن المادة والكون والوجود، والتي ثبت الآن خطأها؟!
[51] المرجع السابق، ص 70

بحثها وإخضاعها لقوانين العلم، وفي مجال السلوك الإنساني صار الاتجاه الشائع هو إنكار – أو تجاهل – أي شيء في العالم النفسي للإنسان عدا تلك المجموعة من الانفعالات والرغبات والدوافع والآمال التي يتكون منها تيار الشعور الحسي المادي، ونتيجة لهذا الاتجاه الشائع صار معظم الناس ينكرون أن هناك أي دوافع للسلوك سوى ما توحي به رغباتنا ودوافعنا المادية[52] (أي أن الدوافع الأخلاقية ليست إلا غطاء لرغباتنا الحسية .. الخير هو ما يجلب لنا اللذة، والشر هو ما يجلب لنا الألم).

يلخص الدكتور عبد الوهاب المسيري الموضوع – وكلامه هو أفضل ما قرأناه من وجهة النظر التي ندافع عنها – في الفقرة التالية: "العلمانية هي فصل كل المطلقات الأخلاقية والإنسانية عن الدنيا، بحيث تصبح كل الأمور نسبية، والتعبير الفلسفي لذلك هو: إن العلمانية تعني أن العالم مكتف بذاته، وإنه يحوي داخله كل ما هو ضروري لإدراكه والإفادة منه، وأن عقل الإنسان قادر على فهم كامل للطبيعة، وعلى تحقيق السيطرة التامة عليها، وهو قادر وحده على إدارة العالم وتأسيس نظمه المعرفية والأخلاقية، وليس بحاجة إلى شيء آخر خارج النظام الطبيعي المادي، وفي هذه الحالة تصبح مرجعية الإنسان كامنة في ذاته".[53]

عسى أن نكون قد أوضحنا لماذا نعتقد بيقين – وهو اعتقاد يشاركنا فيه عدد من كبار فلاسفة الغرب – أن أية تسوية فكرية تحاول أن تعطي النظرة الطبيعية المادية قطعة من العالم وتعطي الإيمان الديني قطعة أخرى إنما هي عملية سطحية عقيمة غير منتجة ولا قيمة لها[54].. إن إدعاء المزاوجة بين العلمانية والإسلام إما أنه عبث غير مفيد، أو خداع غير مقبول.

* *

عندما نتكلم عن العلمانية فيجب أن نحدد عن أي علمانية نتكلم، فإلى هؤلاء الذين يحدثوننا عن علمانية في السياسة فقط، ويقولون أن علمانيتهم تعترف بالدين ولا تتعارض معه، نقول لهم أن هذه الدعوة كانت مجرد حلا أوروبيا لمشكلة لا وجود لها عندنا، وأن الإسلام نفسه يتضمن الحلول الكاملة لمشكلة العلاقة بين الدين والسلطة، وسنفيض في شرح هذه القضية التي هي موضوع كتابنا الرئيسي، وعندما ننتهي من عرض وجهة نظرنا فربما يظن بعض هؤلاء العلمانيون علمانية سياسية أننا أيضا علمانيون مثلهم.

أما العلمانية كوجهة نظر في الوجود والحياة، وكمنهج فكري في التعامل مع العالم والإنسان، فهي كما رأينا عقيدة متكاملة لا مكان فيها للإسلام ولا لغيره من الأديان، ونحن لا نرى داعيا لخوض جدال، ليس هذا مجاله، حول قيمتها الفكرية وجدواها العملية .. وإذا استطاع أنصار هذه العلمانية أن يتمكنوا من تغيير أفكار وعقائد شعبنا فإن النظام الأمثل – إذا نجحوا لا قدر الله – ربما يكون هو النظام الذي يقترحونه، ولكن مادمنا نتكلم والحمد لله عن شعب مازال متمسكا بتدينه، مسلموه ومسيحيوه، فلا يمكن الزعم بأنه سيقبل بنظام علماني علمانية شاملة ويتفاعل معه، لن يمكن لمثل هذا النظام أن يحكمنا إلا باستخدام قدر هائل من القهر والعنف وكبت المخالفين.

---

[52] س. ا. م. جود، **"فصول في الفلسفة .."** ، م. س. ذ.، ص 67
[53] فهمي هويدي، **"المفترون .."**، م. س. ذ. ص 251
[54] د. والتر ستيس، **"الدين والعقل الحديث"**، م. س. ذ. ص 246

الباب الثاني

تحكيم الشريعة وتشريع الأحكام

مادام الإسلام لم يفرض شكلا معينا للدولة ولا طريقة محددة لتنظيم الحكم فيها، والقادة السياسيون ليسوا إلا حكاما مدنيين يمكن معارضتهم ومحاسبتهم وعزلهم، فإن أي نظام يرتضيه المسلمون لإقامة دولتهم سيكون نظاما إسلاميا .. فالدولة لا تستمد صفتها الإسلامية من أية خصوصية للرجال الذين يحكمونها أو من طبيعة السلطة التي يمارسونها، فسلطة الحكومة الإسلامية على مواطنيها لا تختلف عن سلطة الحكومة "العلمانية" .. إن الدولة تكون إسلامية فقط بسبب إلتزام التشريعات فيها باحترام الأصول الإسلامية♣.

إذا كانت هذه المقدمة صحيحة، وهي عندنا صحيحة تماما، فإن البرامج السياسية لفصائل الحركة الإسلامية لا يشترط فيها إلا الإصرار على أن تكون التشريعات التي تحكم الأمة مستمدة من الشريعة الإسلامية، أما فيما عدا ذلك فقد تتمايز وتختلف داخلها حول البرامج السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية .. فالمحور الذي ينبغي أن تتجمع حوله فصائل الحركة الإسلامية وتتميز به عن غيرها هو العمل على إيجاد الصيغ والآليات التي تضمن أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجعية العليا للقوانين والتشريعات .. وكاتب هذه السطور، برغم انتمائه الكامل للمشروع الإسلامي وإقراره دون أدنى تحفظ بوجوب سعي المسلمين لإقامة دولتهم على أسس إسلامية، لا يسعه إلا الإعتراف بأن أغلب الإسلاميين يقدمون أهدافهم بطريقة تتسم ببعض الغموض، كما يكتنف الطريقة التي يريدون تحقيق مشروعهم بها قليل أو كثير من اللبس .. لا يكفي أن نقول أن الحكم سيكون لرجال مدنيين ليست لهم أية صفة دينية ولكنهم خاضعين مثلهم مثل كل الناس لأحكام الشريعة، سيظل علينا أن نحدد بوضوح من الذي سيقرر، في خضم هذه الخلافات الفقهية التي يلمسها كل من له أدنى اطلاع على الثقافة الإسلامية، ما هي الأحكام الشرعية واجبة الإتباع، وما هي الطريقة التي سنضمن بها أن الحكام سيلتزموا بهذه الأحكام .. فالفقه الإسلامي علم حقيقي منضبط يتطلب التخصص فيه تفرغا كاملا للدراسة والتحصيل، وتدريبا يضارع، إن لم يفق، التدريب الذي تتطلبه أي مهنة راقية كالطب والهندسة، ولن يغنينا القول بأن

♣ ليتذكر القارئ أن الدولة التي نتكلم عنها هي مجلس إدارة الأمة، وإذا كان الإلتزام بالشريعة في الأحكام يكفي لإسباغ صفة "إسلامية" على الدولة فإنه لا يكفي لإسباغ نفس الصفة على الأمة، ولكن موضوعنا هنا هو النظام السياسي، لذلك لا نتعرض للصفات التي ينبغي توافرها في الأمة كي تصدق عليها صفة الإسلام.

الفقهاء ليسوا كهنة وأن أي فرد يمكنه أن يغدو فقيها إذا حصل العلوم المطلوبة، إذ سيظل الفقهاء دائما – وبحكم التخصص – فئة قليلة العدد، فمهما فشت الثقافة الإسلامية وانتشرت سيظل الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية مقصورا على عدد محدود من الناس .. فماذا سيكون دور باقي أفراد الأمة؟ (ولاحظ أن هؤلاء الباقين سيكون منهم كل العلماء المبرزون في كل العلوم، ومنها السياسة والقانون والاجتماع والإدارة .. إلخ).

ما زالت هذه النقطة، رغم أهميتها ومحوريتها، غير واضحة وغير متفق عليها عند أنصار الحل الإسلامي أنفسهم، فالبعض يرى أن التشريع من اختصاص علماء الدين لا يشاركهم فيه أحد، فهم وحدهم الذين يقررون الأحكام والقوانين التي سيقتصر دور باقي أجهزة الدولة على الالتزام بها وتنفيذها، وهم في حدود علمنا لم يقترحوا بعد أي تصور للآليات الإجرائية التي سيتم بها ذلك، ولكن هذه نقطة فرعية، فإذا تم إقرار المبدأ يمكن الدخول بعدها في التفاصيل، وهي تفاصيل كثيرة ومهمة، ولكنها تأتي في مرتبة تالية للاتفاق على المبدأ.

وآخرون يرون أن يعهد بالتشريع إلى مؤسسة مستقلة تضم علماء شرعيين وعلماء من كافة التخصصات المدنية الأخرى (الاقتصاد والسياسة والطب .. الخ.)، يسمونها مؤسسة الاجتهاد[55] .. صحيح أن هذا التصور يعهد بالتشريع إلى جهاز يضم علماء مدنيين إلى جانب الفقهاء لكنه يجعل التشريع مسألة علمية نخبوية منعزلة عن الفعاليات الإجتماعية المختلفة، وفي نفس الوقت لا يعطي للمجلس النيابي المنتخب إلا سلطة الرقابة على الأجهزة التنفيذية وإقرار الموازنة العامة للدولة فقط.

ونجد تصورا آخر يرى أن البرلمان المنتخب هو الجهة التي لها حق اقتراح وصياغة القوانين، على ألا يتم إقرارها إلا بعد أن تجيزها هيئة للرقابة الشرعية تكون مهمتها التأكد من عدم مخالفة القانون للشريعة، وهم يعتقدون أن تصورهم هذا قريب من النظام الحالي الذي يعطي المحكمة الدستورية سلطة إلغاء القوانين المخالفة للدستور، وأن الفرق الوحيد هو أن الرقابة ستكون قبل إقرار القانون لا بعد العمل به، وعلى هذا – يقولون – أنه لا يكاد يفترق عن الصيغ الديمقراطية المعاصرة .. غير أنه في نظرنا يفترق، بل يبتعد.

فالمحكمة الدستورية تراقب مدى خضوع القوانين لأحكام الدستور، ولكنها لا تضع الدستور وليس لها حق تعديل أي بند من بنوده، بل تتلقاه وتتعامل معه كحقيقة خارجية لا تملك المحكمة إلا إحترامه والإنصياع له تماما، فمن الذي سيضع دستور الدولة الإسلامية الذي ستلتزم به هيئة الرقابة الشرعية ومن الذي سيقوم على تعديله إذا دعت الحاجة؟ أرجو ألا تكون الإجابة هي أن هذه الهيئة ستلتزم بأحكام الشريعة أو أن القرآن فيه الكفاية .. إن شعار "القرآن دستورنا" هو بلا شك شعار محبب وجميل ومثير للعواطف، ولا اعتراض عليه عندما يستخدم بالمعنى المجازي كتعبير عن الهدف الأعلى لحركة إسلامية، ولكن يصعب قبوله عندما يكون الكلام عن الدستور بالمعنى الفني المتعارف عليه لكلمة "الدستور" والتي تعني وثيقة لها مواصفات معينة .. فكل دولة يجب أن يكون لديها تلك الوثيقة الأعلى من القانون والتي تحدد القواعد التي اختارت الأمة أن تلتزم بها في شئون الحكم وممارسة السلطة وعلاقتها بالأفراد، وينبغي لهذه الوثيقة أن تحدد على الأخص الصلاحيات الممنوحة لكل سلطة من سلطات الدولة، وحدود هذه الصلاحيات، والعلاقات المتبادلة بين هذه السلطات وبعضها .. إلخ، وأغلب المبادئ الواردة في القرآن الكريم في هذه المسائل تتطلب الاتفاق على تفاصيل كثيرة اختلف بشأنها المجتهدون، وسيكون علينا أن نختار من اجتهاداتهم ما نضعه في الدستور، كما ترك القرآن تفاصيل أخرى لتقررها الأمة حسب ما تراه من مصالح تتغير من عصر لآخر، فمن الذي سيقرر ما هي المصالح التي يجب مراعاتها ثم يختار الطريقة التي ستراعى بها؟ .. إذا تركنا كل هذا لهيئة الرقابة الشرعية فقد أعطيناها سلطات تتجاوز كثيرا صلاحيات أي محكمة دستورية، فمهمتها بهذه الطريقة لن تكون مجرد الرقابة.

---

[55] د. جمال الدين عطية، **" مؤسسة الاجتهاد ومؤسسة الشورى"** (دورية المسلم المعاصر، العدد 104، السنة 26، إبريل 2002،ص ص: 203-243)

لا يمكن لأحد أن يفكر في استبعاد علماء الشريعة من آلية إنتاج القوانين والتشريعات في الدولة الإسلامية، بالضبط كما لا يمكن استبعاد خبراء القانون من آليات التشريع في أي نظام ديمقراطي، ولكن مشاركتهم بهدف اتساق القوانين مع الشريعة شيء وأن نعطيهم هيمنة كاملة على مهمة صياغة القوانين والتشريعات التي تلتزم بها كل سلطات الدولة شيء آخر تماما، فإطار الشريعة يتسع ليشمل جملة من الاختيارات التي تتم على اساس من فهم المصالح ومن تقدير الممكنات والموائمات السياسية .. إلخ، ولا يكفي للقيام بها الإلمام بالعلوم الشرعية وطرق إستنباط الأحكام الفقهية، فهذه العملية تحتاج إلى دراية عميقة بمعطيات الجوانب المختلفة للحياة.

إن الطريقة التي سيشارك بها علماء الشريعة في إنتاج التشريعات في الدولة الإسلامية ترتبط ارتباطا وثيقا بتصورنا عن العلاقة بين العلوم الشرعية والأحكام الشرعية، وعن العلاقة بين الأحكام الشرعية وقوانين الدولة ولوائحها التنفيذية، وهي علاقات ليست بسيطة ولا مباشرة كما قد يتصور البعض، فالمسألة ليست أن هناك علوما معينة يمكنك إذا تعلمتها أن تصل إلى معرفة حكم الإسلام في الوقائع المختلفة، ليس الأمر بهذه البساطة، وأئمتنا العظام لم يكونوا مجرد أفراد أذكياء تعلموا علوما معينة وأتقنوها فوصلوا منها إلى الأحكام التي قرروها .. فقد كان عليهم أن يستمدوا جزءا مهما من المعطيات الضرورية لإنتاجهم الفقهي من فهمهم للواقع الذي تعيشه مجتمعاتهم، وذلك بصفتهم قادة رأي ومفكرين ومثقفين، فهم لم يكونوا مجرد علماء في علوم الشريعة بالمعنى الضيق لكلمة عالم كما نستخدمها لوصف المتخصصين في المجالات العلمية المختلفة .. كانوا أكثر من ذلك .. كانوا هم حكماء الأمة ومثقفيها وقادتها الشعبيين.

وحتى نفهم العلاقة بين الفقه والتشريع علينا أن نتعامل مع ثلاثة مستويات، ولنسمي الأول: مستوى المصادر الشرعية، والثاني: مستوى الاستدلال العلمي، والثالث: مستوى الاختيارات التشريعية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

يتعلق المستوى الأول بمصادر الأحكام التي تحفظ الوحي وتنقله إلينا، والعمل الوحيد لنا فيما يتعلق بهذه المصادر – آيات القرآن وأحاديث الرسول (ص) الصحيحة – يقتصر على التثبت من أنها منقولة لنا نقلا صحيحا بدون أي تحريف .. فإذا ثبت أن نصا ما هو من الوحي وجب على المسلم طاعته والعمل به.

في المستوى الثاني – الاستدلال العلمي – يقوم العلماء المؤهلون باستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، ولكن الفقه لا يذهب إلى أبعد من ذلك، إنه لا يتناول إجراءات التنفيذ ولا يحدد لك ما الذي تختار وكيف تختار من المباحات، بالإضافة إلى واجبات شرعية أخرى عديدة، يسميها الفقه: الفروض على الكفاية، وهي غالبا مسائل خطيرة وشديدة الأهمية، والفقه يكتفي بأن يقرر وجوبها على المجتمع ككل، لكنه لا يبحث في الطريقة التي يجب أن تنظم بها العملية .. ستجد الأمر يحال في حالات كثيرة إلى ولي الأمر، وفي حالات أخرى يسكت الفقيه تماما عن الجانب التنفيذي للحكم .. أضف إلى هذا أن الفقه نادرا ما يقدم لنا حكما واحدا في المسألة، فغالبا ما يضعنا أمام عدد من الآراء المقبولة كلها من وجهة نظر علوم الإستنباط الفقهي.

وفي النهاية فعلينا، كي نستفيد من الأحكام الفقهية، أن نبدأ أولا بالاختيار من بين الآراء الفقهية المختلفة مجموعة واحدة نلتزم بها، ثم نحولها إلى قوانين ولوائح ونظم إجرائية وآليات للتنفيذ.

إن هذا لا يعني أننا أمام ثلاثة موضوعات مستقلة عن بعضها بحيث يمكن أن نقسم العملية بين مجموعات مختلفة من الناس، أو أن نقسمها إلى مراحل متتالية ننتهي من واحدة ثم نبدأ في التالية لها بشكل مستقل، هذا أبعد ما يكون عن الواقع.

سنحاول في هذا الباب التأكيد على حقيقة أن التشريع الإسلامي أكبر من أن ينحصر في الفقه بمعناه الاصطلاحي (استخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية)، وأوسع من أن يعهد به إلى علماء الشريعة وحدهم، على جلال قدرهم، وأن إعادة صياغة الواقع كي يتوافق مع مبادئ الإسلام وينضوي تحت لوائه هو مهمة لا يجوز أن تقتصر على الجوانب العلمية النظرية، فهذه العملية

لابد وأن تنطوي على قدر هائل من التجريب ومن إعادة النظر المرة تلو الأخرى في أفكارنا وأحكامنا ووسائلنا على ضوء ما يسفر عنه التطبيق، هذا هو درس التاريخ .. لا بديل عن اعتماد منهج التجربة والخطأ.[***]

ويجدر بنا أن نلفت نظر القارئ إلى أنه ليست لدينا حلولا معينة نريد إقناعه بصحتها، بل أن المناقشات التي سنعرضها تقترح وبإلحاح أن صياغة مثل هذه الحلول لا ينبغي لها إلا أن تكون عملا جماعيا متصلا متعدد المراحل يعتمد على منهجية التجربة والخطأ، غير أننا سنحاول إقناع قارئنا الكريم بصحة طرحنا للمشكلة، فطرح السؤال الصحيح هو نصف الطريق إلى الإجابة الصحيحة.

* * * * *

[***] كل محاولة للتغيير، وأي محاولة للنهضة، لابد أن تعتمد منهج التجربة والخطأ، ولم يحدث في التاريخ أن قامت نهضة واحدة بناء على تصور مسبق لخطوات محددة ترسم الطريق للهدف النهائي، فقدرة البشر على التنبؤ بالمستقبل والتخطيط له يكتنفها دائما قدر من الغموض بشأن التحديات والمصاعب التي ستواجههم، كما يعجز البشر عن تصور الطريقة التي سيتفاعل بها الواقع عند التطبيق مع الإجراءات التي تصوروا في البداية أنها كفيلة بتحقيق أهدافهم .. لابد أن تحدث حالات متعددة للفشل، لابد أن تقصر بعض المجموعات في القيام بواجباتها، ولابد أن تعجز بعض الإجراءات عن إعطاءنا النتائج التي تصورناها، إن لم يكن بسبب قصور في علم المخططين بشأن الاستجابة الحقيقية التي سيستجيب بها الواقع لخططهم، فبسبب استحالة التنبؤ بردود فعل المخالفين تجاه خطواتنا، فهم عندما نبدأ في القيام بالعمل سيواجهوننا برد فعل لا يمكن أن نعرف إتجاهه وقوته إلا عندما نبدأ فعلا في الحركة، لكن هذا لا يعني إهمال التخطيط، فالتفكير المستقبلي مهمة محورية في أي محاولة للتغيير، لكن ينبغي إدراك أن أي خطة توضع، مهما كانت كفاءة واضعيها، لا يمكن أن تتحقق بحذافيرها، وقيمتها الحقيقية أنها ستعمل هاديا ومنظما للجهود، لكن ستحتاج دائما للمتابعة وللتصحيح .. هذه هي الفكرة الأساسية في كل علوم التخطيط الحديثة، خاصة التخطيط الاستراتيجي، تخصصي الدقيق.

2-1 الفصل الأول

الشريعة والفقه والإجتهاد

تسمى عملية فهم مصادر الشريعة وإستنباط الأحكام منها "الفقه"، كما يستخدم نفس الإسم للدلالة على مجموعة الأحكام التي يتم استنباطها بهذه العملية، وقولنا "تحكيم الشريعة" ليس مرادفا لقولنا "تحكيم الفقه"، وكلاهما لا يعني بالتأكيد حكم الفقهاء .. إن الفقه ليس هو الشريعة .. فالشريعة هي مجموعة التصورات والمبادئ والأحكام التي أوحاها الله إلى رسوله في العقائد والأخلاق وقواعد تنظيم العلاقات بين البشر والتي نجدها في الكتاب والسنة، أما الفقه فهو عمل البشر في فهم هذه الشريعة .. والطاعة الواجبة على المسلم هي طاعة الشريعة، وليست طاعة الفقه[56] .. لا ينبغي أبدا الخلط بينهما، فالشريعة هي الملزمة بحكم الإيمان، أما الفقه فلا يستمد قيمته إلا من صلته بالشريعة[57].. إننا نؤمن أن شريعة الإسلام معصومة، ولكن التفكير فيها والاستنباط منها غير معصوم، فهو عمل بشري[58]، تجوز مراجعته، ويمكن اكتشاف أخطاء فيه، ويجب تصحيح هذه الأخطاء متى تم اكتشافها.

والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو في تطبيقها .. والذي استوعب العلوم المؤهلة للاجتهاد هو فقط الذي يجوز له أن يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية .. ومع ذلك فالمجتهدون ليسوا طبقة من الكهنة ولا لهم أي وضع ديني خاص يميزهم عن سائر المسلمين، فهم مجرد رجال بذلوا الجهد في التعلم حتى وصلوا إلى الدرجة التي جعلتهم موضع ثقة الناس ليتعلموا منهم أحكام دينهم[59]، **وليس جديدا ملاحظة أن الإسلام لم ينشئ أية مؤسسة تحتكر صلاحية تعيين المجتهدين، فجماهير المسلمين كانت على مر العصور هي التي تختار من تتبعه بناء على شهادات من تثق هي بهم من العلماء، وكل شخص يمكنه في أي وقت إتباع العالم الذي وقر في نفسه أنه مجتهد جدير بالإتباع** .. هذا هو الفارق الأساسي والجوهري بين علاقة المسلمين بعلماء دينهم، وعلاقة أتباع أي دين آخر بهؤلاء الذين يعتقدون أنهم "رجال الدين وكهنته".

ويخلط البعض – خاصة من المستشرقين – بين الفقه والقانون الإسلامي، والواقع أن لكل منهما دائرته الخاصة، تتداخل الدائرتان في مساحة لا بأس بها لكنهما لا تتطابقان، فالقانون هو ما تقوم السلطات – الحكومة – باستخدام القوة لإلزام الناس به وتعاقب من يخرقه، وبعض مواضيعه لا علاقة لها بالإستنباط الفقهي لكنها من باب تنظيم المباحات أو تقييدها للمصلحة العامة (مثل قوانين البناء والمرور والجمارك .. إلخ) .. أما الفقه فكثير من مواضيعه لا علاقة للسلطات العامة بها، فكثيرة هي الأحكام التي يقول الفقهاء أنها تجب ديانة ولكنها لا تجب قضاء (أي أن المسلم يجب أن يلتزم بها خشية العقاب الأخروي، لكن السلطة لا ينبغي لها أن تتدخل لإلزامه)، أو العقود التي يقولون أنها حرام في الشرع ولكن إذا أبرمت حكم القضاء بمقتضاها في الدنيا ويبوء عاقدوها بالإثم في الآخرة، فالفقه في حالات كثيرة يخاطب ضمير المسلم الذي لا سلطان لأحد عليه إلا تقوى الله .. ثم أين هو

---

56 نشأت جعفر، **"الحرية في الإسلام – الضرورة المحظورة"** (دون دار نشر، القاهرة، 2002)، ص ص 101

57 د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة في الدعوة"** (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1989)، ص ص 138

58 الشيخ محمد الغزالي، **"دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين"** (دار الأنصار، القاهرة، 1981)، ص 84

59 الشيخ محمد الغزالي، **"دستور الوحدة.. "**، م. س. ذ.، ص 55

القانون الذي يمكنه أن يشتمل على المكروه الذي يحبذ تركه دون أن يكون هناك أي عقاب على فعله، أو المستحب الذي يطلب القيام به دون عقوبة على تركه؟ .. إن الأحكام الفقهية ليست هي بنود القانون، غير أن بنود القانون في المجتمع المسلم ينبغي أن تحترم الأحكام الفقهية، لا بمعنى أن الفقهاء هم الذين يسنون القوانين، ولكن بمعنى أن القانون يجب أن يستند إلى المصادر الشرعية، وألا يخالف نصا، ولا يخرج عن قاعدة، ولا يعارض مبدأ من المبادئ الإسلامية.

وفي هذا الفصل سنحاول إبراز خمس من أهم مميزات التشريع الإسلامي:

- أنه يخضع لمنهج عقلاني منضبط تحكمه قواعد علمية صارمة.
- أن هذا المنهج لا يفصل عملية التشريع عن واقع الناس وخبراتهم وبيئتهم وطبيعة العصر الذي يعيشون فيه.
- وهو يقر أن النتائج التي يصل إليها المجتهدون هي فكر نسبي متأثر بمدارك البشر التي تختلف حسب الزمان والمكان والظروف الإجتماعية.
- وهو منهج يقبل بالإختلاف وتعدد الآراء التي يراها كلها مقبولة شرعا متى إلتزمت بضوابطه.
- وأن الفقهاء هم مجرد رجال عاديين تعلموا علوما ضرورية لفهم المصادر الشرعية، لكن هذه العلوم لا تكفي وحدها كي تؤهلهم لوضع كل التشريعات التي يتم إلزام الناس بها بقوة السلطات العامة.

أصول الفقه

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .. أما أصول الفقه فهو العلم الذي يحدد قواعد وطرق استخراج الأحكام، فالأصول بالنسبة للفقه مثل المنطق بالنسبة للفلسفة، ميزان يحاول أن يضبط العقل ويمنع الخطأ في التفكير[60]، لكنها ليست قواعد منزلة من عند الله، فقد استنبطها علماء أفذاذ خلال قرون من الجهد العقلي المنظم، وتتبع مصداقيتها من تماسكها الداخلي، ومن قدرتها على القيام بالوظائف المطلوبة منها، فنحن من حيث المبدأ نملك مراجعتها وتعديلها متى أدى البحث العقلي والدليل العلمي إلى ذلك.

و"المعلوم من الدين بالضرورة" هو العلم الذي لا يسع مسلما بالغا غير مغلوب على عقله أن يكون جاهلا به، مثل فرض الصلوات الخمس، ووجوب الزكاة، وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر .. إلخ، وهذا النوع من العلم نجده في القرآن نصا صريحا لا حاجة للاجتهاد فيه، وفي السنة المتواترة بين الكافة عن الرسول (ص) .. والمعلوم من الدين بالضرورة ليس موضوعا للاجتهاد، ومعرفته لا تحتاج إلى "فقه" .. أما موضوع الفقه فهو ما يعرض للناس من فروع الشريعة التي ليس فيها نصوص صريحة ومفصلة، وهذا علم لا يفترض في كل الناس القدرة على الوصول إليه، إنه يطلب فقط من القادرين، فيقوم به البعض منهم، وبقيامهم يسقط الإثم عن الكل.[61]

ولا يسوغ للمجتهد أن يقول أنه وصل إلى مراد الله إلا إذا كان الحكم مأخوذا من نص صريح قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أما الأحكام المأخوذة من نصوص ظنية الثبوت أو الدلالة أو المستنبطة بوسائل أخرى فهي من العلم الذي أوصلته إليه الأسباب التي في قدرته، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .. "إنه علم في الظاهر وحسب أما حقيقته ففي علم الله" كما يقول الشافعي (رض) .. وأغلب الأحكام يبنى على هذا النوع من العلم.[62]

* *

---

[60] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 4

[ت] الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي، حياته وعصره وآراؤه وفقهه"** (دار الفكر العربي، القاهرة، 1978)، ص ص 186-187

[62] المرجع السابق، ص ص 281-283

الاجتهاد في النصوص

من الخطأ غير المقبول أن يجتهد العالم برأيه قبل البحث في النصوص، فهي أول الأدلة التي ينبغي البداية منها، والقاعدة المشهورة "لا اجتهاد مع النص" لا تعني أن المجتهد لا عمل له إذا وجد النص، بل له عمل مهم في فهم النص واستخراج الحكم منه.

الاجتهاد في نصوص القرآن

القرآن هو كلي الشريعة الإسلامية[63]، والمسلمون متفقون على أن القرآن كلام الله، ألفاظه ومعانيه من عند الله، وما كان محمدا (ص) إلا تاليا لها، ومن خصائص القرآن أنه معجز، وأنه يتعبد بتلاوته، وأنه يجب أداؤه بلفظه وليس بمعناه[64] .. وهو قطعي الثبوت .. فقد يوجد من يشكك في أن الله هو منزل القرآن ويزعم أنه من تأليف محمد (ص)، ولكن لا يوجد من يمكنه التشكيك على أسس جدية في أن هذا الكتاب هو بنصه الذي تلقاه المسلمون عن محمد (ص)[65].

وهناك قواعد لابد من التزامها في فهم آيات القرآن، أهمها:

1ــ أن تراعى القواعد النحوية للغة العربية ودلالتها على المعاني.

2ــ أن تراعى معاني المفردات اللغوية كما كانت في زمن نزول الوحي، فينبغي الاحتراس مما طرأ من تعديل أو تغيير على معاني بعض الكلمات مع تداول استعمالها.♥

3ــ أن تراعى القواعد البلاغية ودلالتها.[66]

ولا يجوز أن يقتصر فهم التعبير القرآني على وجه واحد إن كان التعبير – حسب قواعد اللغة – يتحمل أكثر من وجه، فالقاعدة أن كل معنى يفيده اللفظ أو العبارة (مع التأكيد على ضرورة الالتزام بمعاني المفردات في زمن التنزيل) هو معنى مراد لله تعالى، حتى وإن تعذر إدراكه على البشر في زمن ما، فليس ثمة ما يمنع من أن ندرك نحن معان لم تسمح علوم ومدارك السلف أن يصلوا إليها في عصورهم.

والنصوص القرآنية نصوص عربية، فلابد للاستنباط منها أن يكون المستنبط عليما باللسان العربي، مدركا لدقائق مرامي العبارات فيه، وطرق الأداء فيها من تعبير بالحقيقة أحيانا وبالمجاز أخرى، ومدى الدلالة في كل طريق من طرقها، وتشغل المباحث اللفظية حيزا مهما في مؤلفات أصول الفقه.

وإذا كان كتاب الله قطعي الثبوت، كل حرف فيه يقطع المسلم أنه من كلام الله، فليست كل آياته قطعية الدلالة، والكثير منها تتعدد معانيه، لذلك يختلف المفسرون في فهم آياته كما يختلف المجتهدون في استنباط الأحكام منها، وقطعي الدلالة هو ما ورد واضحا مبينا بصريح اللغة، أو عين الرسول (ص) بالحديث الصحيح معنى واحدا محددا له، أما ما يحتاج إلى استنباط فهو مجال

---

[63] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"** (دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.)، ص 83

[64] الشيخ مناع القطان، **"مباحث في علوم القرآن"**، م. س. ذ.، ص 36

[65] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 73

♥ من الأمثلة البارزة لذلك: الاستخدام المعاصر لكلمة الأحزاب بالمعنى السياسي، والكلمة مستخدمة في القرآن بمعنى مغاير ومحمل بظلال سلبية، فثقافة عصر التنزيل لم تعرف هذه التشكيلات السياسية التي تدخل في منافسة مقننة لتحقيق مصالح الجماعة السياسية، وكان من أفدح الأخطاء استخدام آيات القرآن ـ التي وردت في ذم الأحزاب ـ في الجدل الذي دار بشان النظام الحزبي.. وهناك مثال التصوير، والكلمة كانت تستعمل للإشارة إلى النحت، والصور هي التماثيل المنحوتة، ثم لما اخترعت الفوتوغرافيا ترجمت في مصر "تصوير"، ثم انتقلت الترجمة إلى مناطق أخرى، وهناك ظهرت الفتاوى التي تحرم الفوتوغرافيا استنادا إلى أحاديث النهي عن التصوير وذم المصورين، والحديث لا يقصد الفوتوغرافيا بالطبع والتي كان يمكن أن تترجم إلى "قبض الظل"، كما اقترح البعض، باعتبارها مجرد تثبيت ظل الشيء على ورق حساس، أو تترجم ـ كما يقول الدكتور يوسف القرضاوي أنه الحادث فعلا في دولة الإمارات ـ إلى "العكس" باعتبار الصورة هي انعكاس الشيء على الورق الحساس، كانعكاسه على المرآة تماما، والتي لم يقل أحد أن النظر فيها حرام، ولو حدث شيء من هذا لانتهت القضية التي كان إثارتها من الأصل أمرا عجيبا .

[66] د. محمد أحمد الغمراوي، **"الإسلام في عصر العلم"** (دار الإنسان، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989)،ص 259

التأويل في التفسير ومجال الاجتهاد في الفقه[67] .. ولنضرب مثلين فقط لإختلاف المجتهدين في إستنباط الأحكام من الآيات ظنية الدلالة:

الخلاف نتيجة طبيعة اللغة: من الخلاف ما ينشأ عن طبيعة اللغة ذاتها التي تسمح بأكثر من معنى للفظة واحدة في سياق واحد، ففي عدة المطلقة وردت الآية: "**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ..** " البقرة: 228، والقرء يعني فترة الحيض نفسها كما يعني الفترة بين حيضتين، وإلى كل من المعنيين ذهب بعض الفقهاء لقرائن استند إليها، وكلاهما صحيح، وفي نواقض الوضوء وردت الآية " .. **أو لامستم النساء..** " المائدة: 6، فذهب البعض إلى أن لمس بشرة الرجل لبشرة المرأة ينقض الوضوء، وذهب البعض الآخر إلى أن المس هنا جاء كناية عن المباشرة الجنسية، مستدلا باستخدام القرآن لهذه الكناية ذاتها في مواضع أخرى .. وهذه، وغيرها كثير، خلافات ستبقى ولا سبيل لرفعها.[68]

الخلاف في منهج الاستدلال اللفظي: ومن أمثلته الخلاف حول دلالة اللفظ العام.

واللفظ العام هو اللفظ الواحد الدال على كثيرين والمستغرق لكل ما يصلح له، مثل لفظ الرجال الذي يعني أن الكلام يتعلق بكل من يطلق عليه "رجل"، وهو غير اللفظ "المشترك" الذي يدل على أكثر من معنى ولكن بطريق التبادل، ف "العين" قد تكون أداه البصر أو قد تكون عين الماء الجاري، ولكنها في الموضع الواحد لا تدل إلا على واحد منهما.

فعند الشافعي وأحمد اللفظ العام في القرآن ظني الدلالة على استغراق الحكم لجميع أفراده، وعندهما أن حديث الآحاد، مع أنه ظني الثبوت، إلا أنه إذا كان خاصا في معناه فانه يعد قطعي الدلالة فيه، لذلك يخصصون به عام القرآن، لأن تخصيص العام باستثناء بعض أفراده منه هو عندهم بيان للقرآن، وبيان القرآن وظيفة الرسول (ص).

والمالكية يرون كالشافعية والحنابلة أن دلالة العموم ظنية لأن احتمال التخصيص وارد عليها، ولكنهم لا يخصصون عام القرآن بحديث الآحاد إلا إذا عاضده عمل أهل المدينة أو قياس على نص قطعي الدلالة.

أما الحنفية فيرون أن اللفظ العام في القرآن قطعي الدلالة، والتخصيص عندهم ليس بيان للمعنى ولكنه إبطال له على بعض الأفراد الذين يشملهم الخطاب، لأن العام عندهم بمقتضى عمومه لا يحتاج إلي بيان، ولذلك لا يخصصون عام القرآن إلا بقرآن مثله أو بحديث متواتر أو مشهور، ولكن عام القرآن إذا خصص لأول مرة بنص قطعي الدلالة والثبوت، صار حكمه على باقي الأفراد ظني الدلالة، فيجوز إجراء تخصيص آخر عليه بدليل ظني.[69]

الإجتهاد في نصوص السنة

السنة التشريعية وحي غير متعبد به، لأن الوحي فيها للمعنى فقط، أما الصياغة فللرسول (ص)[70]، وقد أجمع المسلمون على أن ما صدر عن الرسول (ص) من قول أو فعل أو تقرير لفعل غيره، وكان مقصودا به التشريع والإقتداء، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه، يكون حجة ومصدرا يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين[71]، ولم ينازع أحد من علماء الأمة في حجية السنة، غير أن هناك فرقا كبيرا بين السنة نفسها وبين رواياتها[72]، فهي قد وصلت إلينا عن طريق رواية رجال عن رجال، فما ثبت نقله عن الرسول (ص) فقط هو الذي له حجية الوحي.

---

67 الشيخ مناع القطان، **"مباحث في علوم القرآن"**، م. س. ذ.، ص 327
68 **المرجع السابق، ص 57**
69 انظر : الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص ص 145- 149
70 د. محمد الأحمدي أبو النور، **"شذرات من علوم السنة"** (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1975)، ص 20
71 الشيخ عبد الوهاب خلاف، **"علم أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 37
72 د. طه جابر العلواني، تقديم كتاب: **"كيف نتعامل مع السنة النبوية"** ، م. س. ذ.، ص 6

وبصفة عامة يقسم علماء الحديث المرويات المنقولة عن الرسول (ص) إلى الصحيح والحسن والضعيف، وينقسم الصحيح بدوره إلى المتواتر والمشهور وحديث الآحاد، أما ما حكموا بوضعه فلا يعد حديثا ولا يروى إلا للتنبيه على أنه ليس بحديث.

وإذا كانت آيات القرآن كلها قطعية الثبوت لا تحتاج إلا للبحث في دلالتها، فان السنة لا تتمتع بهذه الخاصية، فنحن لا نقطع بالثبوت إلا للأحاديث المتواترة، أما ما عداها فيدخل الظن في ثبوتها بدرجات مختلفة، وهذا هو موضوع علوم الحديث وعلوم الرجال.[73]

وينبغي أن نفرق بشكل جوهري بين ما صدر عن النبي (ص) كتشريع واجب الإتباع وبين ما صدر عنه بصفته إماما، أو باصطلاحنا المعاصر رئيسا للسلطة المدنية، فما يصدر عنه بالصفة الأخيرة قابل للمناقشة وخاضع للمشورة، وقد ميز الصحابة رضوان الله عليهم بين هاتين الصفتين تمييزا واضحا، فهذا الحباب بن المنذر يسأله عن قراره بشأن الموقع الذي تمركزت فيه قوات المسلمين في بدر، اهو الوحي أم الرأي؟ فلما أجابه بأنه الرأي، أشار عليه بتعديل الخطة، فعدلها.. والسيرة مليئة بمثل هذه المواقف[74].

وأما ما نقل عنه (ص) من آراء في المسائل العملية فلا يعد من السنة ولا عصمة له فيها، فهو في هذه المجالات يتكلم كحكيم بين أهله يتناول المواضيع التي تطرح أمامه، كرأيه الذي أبداه في أسلوب تلقيح النخل فسارع المزارعون إلى تنفيذه، لكن النتيجة لم تكن سارة وجاء المحصول ضعيفا، فكان تعليقه (ص): "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"، فهذه ليست من المسائل الدينية التي تنسب له فيها العصمة من الخطأ، بل هي من المسائل الفنية التي تكون الحجة فيها للملاحظة والتجربة.

ولا يوجد تعارض حقيقي بين آيتين، أو بين حديثين صحيحين، أو بين آية وحديث صحيح، وإذا بدا للبعض أن هناك ثمة تعارض فإنما هو تعارض ظاهري حسبما يبدو لغير الراسخين في العلم، وللإمام الشافعي منهجه في التعامل مع ما قد يبدو أنه تعارض بين بعض الأحاديث، وقد تتبع الإمام كل تعارض عرفه العلماء ووصل إلى علمه (في نهاية القرن الثاني الهجري)، وقد أثبت الشافعي أنه لم يوجد أي تعارض لا يمكن رفعه بواحدة من الطرق التي يشملها منهجه.[75]

ولنا أن نتوقع أن إختلاف المجتهدين في الإستنباط من السنة كان أكبر من إختلافهم في آيات القرآن، فإغلب الأحاديث لا تتمتع بقطعية الثبوت التي تتمتع بها الآيات، وسنتناول فقط وجهين من أوجه هذا الخلاف:

خلاف في منهج قبول الحديث: وهو خلاف في درجة ثبوت حديث معين لا في حجيته إن ثبت، فمن صح عنده الحديث عمل به، ومن ضعفه أو رفضه لجأ إلى غيره من الأدلة، ومن أمثلته إختلافهم في قبول الحديث المرسل، والحديث المرسل هو الذي يقف سنده عند التابعي دون ذكر الصحابي الذي سمعه منه، وقد اختلفوا في قبوله على ثلاث مدارس:

1ــ جماهير المحدثين وكثير من الفقهاء على أنه ضعيف لا يعمل به في الأحكام، لأن الجهل بحال واحد من الرواة المذكورين في سلسلة السند يضعف الحديث، فما بالك بعدم ذكر الراوي أصلا؟

2ــ المالكية والحنابلة يقبلونه مطلقا إذا وثقوا في التابعي راوي الحديث، لأن التابعي يعلم أن روايته يترتب عليها شرع عام، فلابد انه لا يروي عن النبي إلا ما سمعه من صحابي♥.

3ــ ويذهب الشافعي مذهبا وسطا، فهو لا يقبل الحديث المرسل إلا من كبار التابعين الذين سمعوا من كثير من الصحابة، كما يطلب مسوغا آخر لقبوله.[76]

---

[73] محمد عبد الحليم حامد، **"بحوث أصولية وتشريعية"** (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991)، ص 69

[74] د. محمد الأحمدي أبو النور، **"شذرات.. "**، م. س. ذ.، ص ص 32-34

[75] الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي.. "**، م. س. ذ.، ص 239

♥ بعض علماء الحديث يرى أن كثير من ثقاة التابعين كان يرسل الحديث ولا يذكر اسم الصحابي لأنه سمع الحديث من عدد كبير من الصحابة.

[76] الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي.. "**، م. س. ذ.، ص 233

خلاف في الاحتجاج بأحاديث الآحاد: أحاديث الآحاد تفيد الظن، ومهما كان الاحتمال قويا في أنها حرفيا من قول الرسول (ص) فلا يمكن لأحد أن يقطع يقينا بذلك، فالراوي بشر قد ينسى وقد يخطئ، وحتى الصحابة غير معصومين من ذلك،[77]، ولكن حديث الآحاد الصحيح دليل محترم ما لم يكن هناك دليل آخر.

فمع توافر المعلومات عن الرواة قد يرى بعض العلماء أن المتوافر عن واحد منهم لا يكفي للحكم عليه بالثقة والعدالة فيضعف أحاديثه، بينما ذات المعلومات يراها عالم آخر كافية للثقة في الراوي ويصحح الحديث، ثم من الفقهاء من اشترط أن يكون الراوي فقيها ولا تكفي عنده مجرد الثقة في الحفظ، لأن عدم الفقه يضعف الثقة في صحة النقل، وبعض الفقهاء يرد أحاديث الآحاد ولا يقبل العمل بها إذا كان الموضوع من شأنه العموم بحيث لا يحتمل أن يحدث به الرسول (ص) واحدا فقط، ومن شأنه الخطر بحيث يصعب تصور أن يسمعه جمع من الصحابة ولا يرويه منهم إلا واحد.[78]

وحتى عندما يتفق الفقهاء على صحة الحديث فهم يختلفون في حجيته بالنسبة لسائر النصوص، وقد مر علينا موقفهم من تخصيص العام في القرآن بحديث الآحاد، وليس هذا هو الموضع الوحيد للخلاف حول مكانة أحاديث الآحاد بالنسبة لسائر الأدلة.

* *

الإجتهاد فيما لا نص فيه

فتاوى الصحابة: يقول الشافعي (رض): "أتبع قول واحدهم إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه، وإذا اختلفوا نتبع قول الذي معه الدلالة من القرآن أو السنة، ثم كان قول أبي بكر وعمر وعثمان وعلي أحب إلينا".. فهو يأخذ بالكتاب والسنة أولا، ثم ما يجمع عليه الصحابة، ثم فتوى الصحابي إذا لم يعلم له مخالف، أما ما يختلفون فيه فإنه يقدم أقوى أقوالهم اتصالا – في نظره – بالكتاب والسنة، فان لم يستبن له أقواها اتبع ما عمل به الأئمة الراشدون (رض)، لان قول الخلفاء مشهور، وتكون أقوالهم قد تم تمحيصها عادة، فالصحابة لم يعتبروا رأي الخليفة مجرد رأي صاحبه حر في ما يراه، بل يبذلون كل جهودهم إذا اختلفوا معه ليعدل الخليفة عن رأيه الذي سيمضيه بقوة السلطان.

ومن المهم ملاحظة أن تقديم أقوال الصحابة لا يكون إلا عندما تتطابق الظروف مع ما كان في زمانهم، آما إذا اختلفت فقد تغير مناط الحكم ويجب على المجتهد حينئذ الاجتهاد.

القياس: هو إلحاق حكم واقعة غير منصوص على حكمها بواقعة أخرى منصوص على حكمها لاشتراكهما في علة الحكم،[79] وعند تعارض القياس مع نص فإننا نجد أنفسنا أمام ثلاثة آراء:

الرأي الأول: حيث وجد النص فلا عمل للقياس، وهذا رأي أبو حنيفة وأحمد والشافعي.

الرأي الثاني: أن القياس لا يجوز أن يعارض نصا قطعيا، ولكن يمكنه أن يعارض دليلا ظنيا، فعند المالكية النص العام ظني الدلالة على استغراق الحكم لكل أفراده، فعند تعارض حالة بعض الأفراد مع القياس يؤخذ به ويعتبر تخصيصا لهم.

الرأي الثالث: أن القياس الصحيح لا يمكن أن يعارض نصا، وإذا كان هناك نص يعارض القياس فهو دليل على فساد القياس، ويهدر العلة ولا يعترف بها، فإذا إستنبطت علة لواقعة معينة ثم وجدت واقعة أخرى مشتركة معها في هذه العلة ولكن

---

[77] الشيخ محمد الغزالي، **"دستور الوحدة.. "**، م. س. ذ.، ص 70
[78] المرجع السابق، ص 61
[79] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 209

هناك نص يحدد لها حكما مختلفا فمعنى هذا أن العلة المستنبطة غير صحيحة، وهذا بخلاف أبو حنيفة الذي لا يهدر العلة، بل يعمل النص في واقعته ويستخدم العلة في أية وقائع أخرى.[80]

وما لم تكن العلة منصوصا عليها، فإن المجتهد يعمل عقله لاكتشافها، ثم هو في حاجة إلى جهد آخر للتحقق من وجود نفس العلة في الواقعة الجديدة، وفي أحيان كثيرة لا يكون لمعرفة المجتهد بالنصوص واللغة وأسباب النزول ..إلخ. إلا دورا محدودا في ذلك، ويكون الدور الأهم لإدراك المجتهدين – أو اختلاف إدراكهم – لطبيعة الوقائع ومدى مطابقة العلة، وإذا كانت هناك أبعادا عملية أو فنية يحتاج فهمها إلى دراسة وبحث متخصص فلا مناص من أن يلجأ المجتهد إلى أهل الذكر من المتخصصين في العلوم التي تندرج تحتها هذه الأبعاد، كالاقتصاد والطب والتعدين والكيمياء .. إلخ.

الاستحسان: نشأ هذا الأصل نتيجة ما لمسه الفقهاء من إشكالات عندما يقتصر الأمر على القياس الجزئي الصارم دون الإدراك الكلي الكامل لجوانب القضية، فجاء مفهوم الاستحسان ليتخطى النظر الجزئي الضيق، وليحاول الوصول إلى الحكم الذي تمليه روح الشريعة ومقاصدها العامة وأولوياتها،[81] فالاستحسان هنا لا يقصد به ما يراه الفقيه أنه حسن، بل ما يظن أنه حسن من وجهة نظر المقاصد العليا للشريعة.

لقد رفض الشافعي (رض) القول بالاستحسان، ولم يقبل إلا بالقياس، معتبرا الاستحسان نوعا من القول بالهوى، ولكن الشيخ أبو زهرة يرى أن تحفظات الشافعي تتعلق بمفهوم الإستحسان عند المالكية لا عند الأحناف، ويفصل القول في هذا الخلاف، وخلاصة قوله أن إستحسان الأحناف هو لقياس على قياس، أو لوجود إجماع، أو لضرورة تبيح العدول عن القياس، وكلها أدلة معتبرة عند الشافعي، أما المالكية فيعدلون عن القياس إلى الحكم الذي يعتبرونه أقرب لمقاصد الشريعة.[82]

وكما ترى فالمجتهد لا يلجأ إلى الاستحسان لأي سبب مرتبط بالنصوص، بل لأسباب مرتبطة بفهمه للوقائع ولأثر الحكم الشرعي على مجريات الأمور في حياة الناس .. أي لأنه رأى أن الحكم المستنبط من القياس المطرد سيؤدي إلى نتائج لا تتفق ومقاصد الشريعة، ومعرفة هذه النتائج لا تعتمد على مجرد تبحر المجتهد في العلوم الشرعية، بل على فهمه لواقع الناس ومشاكلهم وطريقة حياتهم.

العرف: الذين يعدون العرف أحد مصادر الأحكام يعنون بذلك أنه إذا لم يكن لدينا حكما مستنبطا من نص أو قياس على نص فإن حكم الله هو أن نتبع العرف السائد بين الناس، ومعنى ذلك أن الخروج على ما تعارف عليه الناس في هذه الحالة هو خروج على الشريعة .. أنظر إلى مغزى الفكرة: أن الله سبحانه وتعالى إذا لم يكن له حكما يمكن الوصول إليه من المصادر فإن معنى هذا أنه قد فوض الأغلبية في أن تلزم الأقلية بما تعارفوا عليه، والخروج على ما ارتضته الأغلبيه خروج على حكم الله.

المصالح المرسلة: هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فان كان يشهد لها أصل خاص بالاعتبار فالاستناد إليها داخل في عموم القياس، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي مصلحة باطلة، والأخذ بها مناهض لمقاصد الشريعة[83].

ولا يجوز عند أحد من العلماء رعاية المصلحة على حساب نص قطعي الثبوت والدلالة، لأن ما نصت عليه الشريعة من أحكام هو المصلحة التي لا يشك فيها المسلم وإن خفي عليه وجهها، ولابد أن يخفى علينا بعض الوجوه، ولذا فنحن نعتقد أنه

---

80 المرجع السابق، ص 236

81 د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **"أزمة العقل المسلم"** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1992)، ص 79

82 الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي.. "**، م. س. ذ.، ص ص 309-314

83 الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 261

حيث يوجد لله شرع فلابد أن يكون ثمة للناس مصلحة، عرفوها أو جهلوها، أعجبتهم أو خالفت هواهم .. أما عبارة حيثما وجدت للناس مصلحة فثم شرع الله فلا تقبل إلا فيما لم يرد فيه نص قطعي.[84]

ولا جدال في أن التأكد من أن أمورا معينة تحقق أو لا تحقق مصالح قطعية في القضايا المعقدة المعاصرة، وأن هذه المصالح تتحقق لغالبية الناس، يحتاج إلى فهم عميق لهذه القضايا، وهذا الفهم لا يملكه في بعض الأحيان إلا العلماء المتخصصون، فقد تشعبت العلاقات وتعقدت واتسعت دائرتها بحيث لم نعد نتعامل فقط مع مصالح للأفراد يمكن إدراكها بالحس المشترك الذي نكتسبه خلال الإحتكاك اليومي، فهناك الآن مصالح الأمن القومي والاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والبشرية والصحة العامة والبحث العلمي ونقل وتطوير التكنولوجيا .. إلخ، التي يستعصي فهم أوجه المصلحة فيها إلا على علمائها.

الذرائع: الذريعة معناها الوسيلة، والذرائع في لغة الشرعيين هي ما يكون طريقا لمحرم أو طريقا لواجب، فيأخذ الفعل حكم ما يؤدي إليه، سواء كان الفاعل يقصد النتيجة أم لا، والأخذ بالذرائع كدليل ثابت في كل المذاهب وإن لم يصرح به أحيانا.[85]

ومرة أخرى نجد إن تشابك الظواهر المعاصرة وتعقد العلاقات بينها يجعل من الصعب أحيانا الحكم على فعل معين بأنه سيؤدي حتما أو غالبا إلى مفسدة، لم يعد يملك الفصل في كثير من القضايا إلا عالم خبير في المجال .. لم يعد الأمر يقتصر على بحث ما إذا كان النظر إلى وجه المرأة ذريعة إلى الزنى أم لا♣، بل صرنا نبحث قضايا مثل العلاقة بين فتح أسواقنا للاستثمار الأجنبي وبين الاستعمار، وهل تجوز الحماية الجمركية لصناعتنا الوطنية الناشئة أم أن هذه الحماية ستؤدي إلى انخفاض الجودة أو الإضرار بمصالح المستهلك الوطني .. وهذه كلها قضايا يكون الحكم فيها بالذرائع، لكنها ذرائع لا يتحقق منها إلا أهلها.

الإستصحاب: عرفه ابن القيم بأنه استدامة ما كان ثابتا، ونفي ما كان منفيا، أي بقاء الحكم نفيا وإثباتا، حتى يقوم دليل على تغيره، كما لو ثبتت الملكية فإنها تستمر ثابتة للمالك لا يؤثر فيها احتمال أنه ربما قام بالبيع، وإذا كان الأصل في أمر ما الإباحة، كما في حال الأطعمة، فان كل طعام يكون مباحا حتى يقوم الدليل على تحريمه، وإذا كان الأصل هو التحريم، كالعشرة بين الرجل والمرأة، فالأصل هو التحريم حتى يقوم الدليل المبيح.

والاستصحاب هو آخر ما يصير إليه المجتهد بعد انعدام الدليل في كل ما سبق.[86]

الإجماع

ما أجمعت الأمة على أنه من أحكام الدين ونقل إلينا نقل الكافة عن الكافة فهو المعلوم من الدين بالضرورة الذي لا يحتاج لإجتهاد، لكن هذا ليس هو الإجماع الذي عناه الأصوليون، فهو في اصطلاحهم: "اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين بعد وفاة الرسول (ص) على حكم شرعي في واقعة معينة"[87]، أما اتفاق جمهور العلماء فلا يعد إجماعا[88].. وإذا أجمع علماء الأمة في

---

[84] د. يوسف القرضاوي، **"الاجتهاد المعاصر.. "**، م. س. ذ.، ص ص 66-68

[85] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص ص 268-285

♣ سمعنا في التلفاز فتوى لأحد علماء السعودية لم أتبين اسمه، توجب تحجب الفتاة على خالها وعمها، مع أنهما من محارمها بالنص، سدا للذريعة، ويستند في ذلك إلى أن الخال أو العم قد يكون عنده ولد يرغب في تزويجه من الفتاة فيصف له محاسنها، ولا ندري ما الفرق هنا بين الخال والعم وبين الخالة والعمة أو أي امرأة أخرى عندها ولد أو لها أخ يبحث عن عروس .. والواقع أن أغلب الفتاوى التي تشدد على النساء (في التعليم أو الخروج للمساجد أو قيادة السيارات .. وغيرها) قد جاءت من باب سد الذرائع هذا، وقد أفرد الأستاذ عبد الحليم أبو شقة رحمه الله جزء كاملا من مؤلفه القيم "تحرير المرأة في عصر الرسالة" لتفنيد هذه الأحكام، موضحا مخالفتها لنصوص صريحة من الكتاب والسنة الصحيحة، ومبينا كيف أن هذا التضييق على النساء بدعوى احتمال تعرض بعض الرجال للفتنة، والذي هو احتياط ضد ضرر رآه هؤلاء المفتون محتملا، قد أوقع ضررا محققا بكل النساء، بل وبكل الأمة.. وهذا تزيد في سد الذرائع لا يقبله كثير من الأصوليون ـ أنظر: عبد الحليم أبو شقة، **"حوار مع المعارضين حول الغلو في سد ذريعة فتنة المرأة"** (سلسلة موجز كتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، الكويت، 1996)

[86] المرجع السابق، ص 276

[87] الشيخ عبد الوهاب خلاف، **"علم أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 45

[88] د. يوسف القرضاوي، **"الاجتهاد المعاصر.. "**، م. س. ذ.، ص 93

عصر من العصور على حكم واحد في مسألة معينة فلا يجوز لعالم يأتي بعدهم أن يفتي برأي مخالف، ولكن يمكنه إذا رأى تغيرا في الظروف أن يشرح ما لديه من دوافع لمراجعة الإجماع السائد مستندا إلى التغير في مناط الحكم، فإذا وافقه باقي علماء عصره فقد حل إجماع جديد مكان الإجماع الأول، فلا ينقض الإجماع إلا إجماع مثله.[89]

ولقد أثار البعض قضية الإجماع كوسيلة لتعديل الأحكام الشرعية لتناسب العصر، غافلين عن أن حجيته ليست مطلقة، وهم بذلك يدللون على عدم فهمهم لوضعه الحقيقي، فهو دليل يلي النصوص ويعتمد عليها، فمعنى الإجماع أن كل مجتهد قد اجتهد مستندا إلى دليل شرعي[90]، وحاصل إجماعهم أنه يرفع رتبة ما هو رأي ظني يمكن الاجتهاد في وجوده إلى رتبة ما هو قطعي لا يجوز لمجتهد مخالفته، فالمجتهدون لا يقولون بالهوى أو بغير دليل، إنما يلجأ كل منهم إلى أحد الطرق المعتمدة، ولما كانت كل الطرق عدا النصوص القطعية – كالقياس والاستصحاب والمصالح المرسلة – توصف نتائجها بأنها ظن راجح عند القائل يمكن لغيره مخالفته، فان اجتماع المجتهدين على رأي واحد يرفع هذا الظن الراجح عند كل منهم إلى مرتبة الحكم القطعي الذي لا تجوز مخالفته، وقد كان إجماع الصحابة من هذا القبيل، يروي الواحد منهم حديثا لم يسمعه غيره فيقبل الكل الحكم الوارد فيه، فيصبح بذلك إجماعا من الصحابة بعد أن كان مجرد حديث آحاد[91].

القواعد الأصولية والفقهية

وهي قواعد استمدها العلماء من استقراء الأحكام الشرعية، ومن استقراء عللها وحكمها، ومن النصوص التي قررت مبادئ عامة وأصولا كلية، وكما تجب مراعاة هذه القواعد في استنباط الأحكام من النصوص تجب مراعاتها أيضا في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه،[92] وإذا تأملنا مثلا في القواعد التي تندرج تحت باب رفع الحرج، وكثير من الأحكام المتعلقة بالمسائل العامة يجب أن تراعي هذه القواعد، سنلمس أن التشريع الإسلامي لا ينفصل عن واقع الناس وطبيعة العلاقات التي تحكمهم .. ورفع الحرج باب واسع تحكمه بعض القواعد العامة، مثل: "المشقة تجلب التيسير"، و"لا ضرر ولا ضرار"، و"الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورات تقدر بقدرها"، و"ما جاز لعذر بطل بزواله"، و"الضرر لا يزال بمثله"، و"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"، و"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، و"درء المفاسد أولى من جلب المصالح" وغيرها[93] .. إن استنباط الأحكام في قضايا الاقتصاد والسياسة والاجتماع كثيرا ما يحتاج منا أن نتفق على أن هذا ضرر أو أن هذه ضرورة، وأن ضرر فعل ما أكبر من نفعه، ثم أن الضرورة تقدر بقدرها، فمن الذي سيحدد هذا القدر من الضرورة الذي إذا أزيل ارتفع حكم الضرورة ولا يجوز الخوض في المحظور بعدها؟ .. لم تعد الضرورات هي مجرد الجوع أو خوف المرض أو تلف عضو من الأعضاء .. أصبحنا ندرك وجود ضرورات للأمن القومي، وضرورات للتنمية، وضرورات لحفظ الهوية القومية .. إلخ.، وكلها مسائل لن تستنبط من النصوص .. لن تسعفنا العلوم الشرعية في هذا الصدد، إنما يقوم بتحديدها ومعرفة أقدارها أهل الاختصاص.

* *

المجتهدون

---

89 المرجع السابق، ص 7
90 الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص 182
91 المرجع السابق، ص ص 181-188
92 الشيخ عبد الوهاب خلاف، **"علم أصول الفقه"** (مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثامنة، د. ت.)، ص 197
93 أنظر: محمد عبد الحليم حامد، **"بحوث أصولية وتشريعية"** (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1991)

بديهي أنه لا يمكن قبول الاجتهاد من كل من هب ودب، فلا يجوز للمرء أن يستنبط للناس أحكام دينهم دون أن يحصل على المؤهلات العلمية المناسبة .. والمؤهلات المطلوبة في العالم حتى يمكن للمسلمين أن يتبعوه وهم مطمئنون على دينهم، هي:

- العلم بالقرآن.
- العلم بالسنة.
- إتقان اللغة العربية كإتقان العربي القح لها.
- معرفة مواضع الإجماع حتى لا يجتهد في موضع سبق فيه الإجماع.
- معرفة القياس : الأصول المنصوص عليها، والعلل التي تبنى عليها الأحكام، و قوانين القياس وضوابطه.
- معرفة مقاصد الأحكام الشرعية.
- صحة الفهم وحسن التقدير.
- صحة النية وسلامة الاعتقاد.[94]

وقال الكثيرون أن هذا الشرط الأخير – صحة النية وسلامة الاعتقاد – ليس شرطا في إمكان الوصول إلى الحكم الصحيح، ولكنه شرط في قبول الرأي واحترامه إذا خالف غيره، فليس المقصود أن فاقد هذا الشرط لا يمكنه معرفة حكم الله، ولكن المقصود أن غير المجتهد لا ينبغي له أن يطمئن إلا لرأي صادر عن عالم تقي ورع.

ويقول الشيخ رشيد رضا: "ليس تحصيل هذا الاجتهاد بالأمر العسير، ولا بالذي يحتاج إلى اشتغال اشق من اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية [الدكتوراه] من علماء هذا العصر في الأمم الحية، كالحقوق والطب والفلسفة."[95]

علوم الدنيا

برغم أن مؤهلات الإجتهاد التي ذكرناها تكاد تنحصر في المحصول الشرعي الذي يجب أن يتوافر للفقيه فإن العديد من الأصوليين يقرون أنه لا يكون مجتهدا من لا يعرف أحوال الناس في عصره وما هي مصالحهم التي تتوافق مع الشريعة وما هي المفاسد التي تطلب الشريعة درأها عنهم، فصور المصالح والمفاسد تتغير من عصر إلى عصر، وربما تغيرت من بيئة إلى أخرى، ولا يكون مجتهدا من لا يعرف الأمور التي تجلب المصالح وتلك التي تنشأ عنها المفاسد.[96]

والعلوم الشرعية تخصصات محترمة يتطلب التأهل فيها إلى تفرغ كامل، ومع ذلك فإن هذا التأهل لن يعطي وحده للفقيه المعاصر القدرة على الاجتهاد في أغلب المواضيع ذات الصبغة العامة، فظاهرة المجتهد الفرد الذي يجلس مع نفسه، أو مع أقرانه من المجتهدين، ليصل إلى الحكم الشرعي في القضايا العامة، هذه الظاهرة لم تعد قابلة للتحقق دائما في زماننا، ليس لأن أئمة السلف كانوا أكثر ذكاء أو إخلاصا من علمائنا المعاصرين، ولكن ببساطة لأن الظواهر الاجتماعية التي تحولت في عصرنا إلى تخصصات علمية مستقلة (الاقتصاد والاجتماع والقانون والسياسة والإدارة والتجارة .. إلخ.) لم يكن الإلمام بكل ما هو معروف منها في عصر الأئمة يستدعي أي تخصص، فكان المجتهد يمكنه أن يكون عالما شاملا قادرا على الإلمام بكل ما هو معروف عن الظواهر الاجتماعية التي سيجتهد بشأنها، أولا: لبساطة التنظيم الاجتماعي وسذاجة آلياته بحيث يمكن لأي مثقف ذكي إدراكها وفهمها، وثانيا: لأنه لم يكن هناك من قام بالتخصص في دراسة هذه الظواهر، فكانت الملاحظة الذكية للفقيه كافيه ليعرف كل ما يمكن معرفته في عصره، لذلك لا يمكن تكليفه بأكثر من هذا،* أما في زماننا فقد تعقدت تلك الظواهر بحيث غدا فهم واستيعاب

---

94 **الشيخ محمد أبو زهرة، "أصول الفقه"، م. س. ذ.، ص 98**

95 د. يوسف القرضاوي، **"الاجتهاد المعاصر بين الإنضباط والإنفراط"** (دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، 1994)، ص 14

96 د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة .."**، م. س. ذ. ص 41

* هذا الأمر كان نتيجة لطبيعة العصر ومستوى التقدم العلمي، ففي كل ثقافات العصور القديمة والوسطى كان الحكماء – الفلاسفة – لا يقتصرون على تخصص معين، ولم تكن الفلسفة نفسها تخصصا، بل كانت تعني حب المعرفة، فكان الفيلسوف يتكلم في الفكر والتاريخ والطب والكيمياء والأحياء والرياضيات

كل منها على حدة يستدعي تفرغا وتخصصا لسنوات عديدة، ولا سبيل للمجتهد كي يتعامل مع هــذه المجــالات إلا أن يســتعين بالمتخصصين من أهلها، ويقبل نتائجهم على ذمتهم.

مستويات المجتهدين

إن حظوظ طلاب العلوم الشرعية تتفاوت في تحصيل هذه العلوم، فالذي يعكف على دراستها غير الذي يستعرضها في أوقات فراغه، والمحترف الذي لا يزاول عملا بخلاف طلب العلم الشرعي غير الهاوي الذي يعطي تركيزه لمهنته الأساسية، ثم لا تنسى التفاوت الفطري في الذكاء والفهم والقدرة على التحصيل، ويقسم علماء أصول الفقه الفقهاء حسب مستوياتهم العلمية إلى مراتب خمس:[97]

1- **المجتهدون في الشرع:** أو "المجتهدون المستقلون"، وهم الذين يمكنهم أن يرسموا لأنفسهم المناهج ويضعون الأصول التي يتبعونها .. إنهم يؤسسون مذاهبهم المستقلة.

2- **المجتهدون المنتسبون:** وهم الذين لا يمكنهم وضع مجموعتهم من الأصول، فيتبعون أحد أئمة الرتبة الأولى (يلتزمون بمذهبه)، لكنهم وصلوا إلى الدرجة التي تمكنهم من النظر في كل المسائل الجزئية، فيوافقون إمام المذهب أو يخالفونه، وما يصل إليه هؤلاء يعد إجتهادا في المذهب سواء وافق الإمام أو خالفه.

3- **المجتهدون في المذهب:** هؤلاء يتبعون إمام المذهب في الأصول وفي الفروع التي انتهى إليها، وعملهم يقتصر على استنباط أحكام للمسائل التي لم يرد فيها رواية، فلا ينبغي لهم أن يجتهدوا في مسائل قد نص على حكمها السابقون إلا في دائرة محددة، وهي التي يكون استنباط السابقين فيها مبنيا على اعتبارات من واقعهم لم يعد لها تأثير.

4- **المجتهدون المرجحون:** وهم الذين لا يمكنهم أن يتصدوا لاستنباط أحكام لم يقل بها مجتهدون من الرتب الأعلى، ومؤهلاتهم لا تسمح لهم إلا بترجيح بعض الآراء على بعض، بقوة الدليل العلمي، أو بالملائمة للواقع وظروفه المتعينة.

5- **الفقهاء الحافظون:** لا يعد ما تقوم به هذه الطبقة اجتهادا، فدورهم يقتصر على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف من حيث صحة النقل عن الأئمة لا من حيث قوة الدليل، فعملهم ليس الترجيح ولكن معرفة ما رجحه علماء الطبقة الأعلى.. وهؤلاء آخر الطبقات التي يحق لها الإفتاء.

6- **المقلدون:** هذه الطبقة دون السابقين جميعا، هم يستطيعون فهم ما في الكتب، غير أنهم لا يستطيعون الموازنة بين مختلف الأقوال، ولا يعرفون أسس ترجيح المرجحين، وهؤلاء لا يحق لهم الإفتاء، ولا يجوز للمسلم إتباعهم، ولا يمكن له الاعتذار بأن واحد منهم قد أفتاه.

هؤلاء هم المتخصصون – باستثناء المقلدين – الذين لا يجوز لغيرهم تحديد الأحكام الشرعية، وتحديد الحكم الشرعي في أي موقف هي عملية الهدف منها أن تقام الحجة على المسلم فلا يمكنه بعدها أن يعتذر بالجهل .. أما المناقشة والتفنيد وإبداء الرأي فلكل من تلقى بعض العلم وآنس في نفسه بعض القدرات العقلية أن يقوم بها، فيطرح تصوراته مقترحا على المجتهدين المتخصصين النظر فيما يسوقه من حجج، كما أن له أن يبدي آراءا تعارض آراء المجتهدين، بالذات عندما يكون الرأي مستندا إلى إعتبارات عملية من الواقع أو العرف، أو عندما يعتمد إستنباط الحكم على علوم خارج التخصص الشرعي، غير أنه في كل الحالات لا يمكن لغير المتخصص أن يطمئن إلى رأيه إلا إذا وافقه واحد على الأقل من المتخصصين الذين يحملون المؤهلات المناسبة، وهذا لا يختلف عما تسير علسه الأمور في كل المجالات، فأنت تشعر بارتفاع ضغطك، أو بارتفاع درجة حرارتك، أو

.. إلخ، كانت كلها من مواضيع الحكمة أو الفلسفة، ولم يبدأ التمييز بين فروع المعرفة إلا بعد بزوغ فجر العلم الحديث وزيادة كم المعرفة وتراكمها إلى المستوى الذي لم يعد ممكنا معه لأي فرد أن يحيط بها كلها.

[97] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أصول الفقه"**، م. س. ذ.، ص ص 365-375

بانتفاخ أمعائك، ومهما كانت خبرتك السابقة مع هذه النوعية من الأعراض، فإنك لا تتناول الدواء ولا تنصح غيرك بتناوله إلا بعد استشارة الطبيب.

التقليد

التقليد هو العمل بقول من ليس قوله حجة من غير الوقوف على دليله، وكل الناس، إلا رسل الله، ليس قولهم بحجـــه .. ولا يكون مقلدا من يأخذ بقول مجتهد من المجتهدين وهو عارف بالحكم ودليله وحجته وبرهانه،[98] .. والإسلام يطالب كل مســـلم أن يعلم أمور دينه وأحكام الشرع علما كاملا ويعرف السند لقوله وفعله، وذلك منذ 1400 عام، بينما نجد معظم رجال الدين في غير الإسلام حريصين حتى الآن على أن يحتكروا لأنفسهم تفسير الدين ومعرفة أحكامه، وعندما قام مارتن لوثر، بعد حوالي ألف سنة من نزول الإسلام، ليقول أن للناس جميعا حق فهم الكتاب المقدس، وأن معرفة الدين لا تتوقف على رأي رجال الدين، إعتبروا أن ما قاله ثورة دينية .. علماء المسلمين ذموا التقليد ونهوا عنه، إلا من عجز عن غيره بدون تقصير منـــه،[99] فالأصـــل أن يســـعى المسلم إلى تثقيف نفسه ثقافة شرعية مناسبة، ولكن عندما تقعد به ملكاته أو ظروفه أو موارده فإن الله لا يكلف نفسا إلا وســـعها، ويكون له أن يأخذ الحكم عمن يظن به العلم والورع، وعليه أن يحاول معرفة الدليل، فإن عجز فبحسبه أنه بذل كل وسعه.

* *

إختلاف الفقهاء

اختلف علماء المسلمين في اجتهاداتهم في مسائل عديدة، في العبادات وفي المعاملات، وأخذ الناس من هؤلاء ومن هـــؤلاء، وسار المسلمون على ذلك مئات السنين[100].. يقول الشيخ أبو زهرة: "لم يتناول الاختلاف لب الدين أبدا، فلم يختلفوا في وحدانيـــة الله، ورسالة محمد (ص)، وأن القرآن نزل من الله، وأنه معجزة النبي الكبرى، وأنه متواتر، ولا في أصول الفرائض كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم، ولا طرق أداء هذه التكليفات، وبصفة عامة لم يكن هناك خلاف في ركن من أركان الإسلام ولا في أمر علم من الدين بالضرورة، كتحريم الخمر والخنزير وأكل الميتة والقواعد العامة للميراث، وإنما كان الخلاف في أمـــور لا تمس الأركان ولا الأصول العامة"♣[101].

لم نجد مشكلة في اختلاف الاجتهادات، فقد تقبلتها أمتنا وتعاملت معها إبان حيويتها الثقافية، فهذا إمام المدينة المنورة مالـــك بن أنس (رض) يعترض على الخليفة عندما أراد أن يجعل من كتابه "الموطأ" المرجع الأعلى للفقه، ويقول قولته الشهيرة: "كل أحد يؤخذ من قوله ويرد، إلا صاحب هذا القبر" مشيرا إلى قبر الرسول (ص)، ويقول في مناسبة أخرى: "إنمـــا أنـــا بشـــر أخطـــئ

---

[98] د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة .."**، م. س. ذ. ص 47

[99] المرجع السابق، ص 49

[100] د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة .."**، م. س. ذ. ص 76

♣ يحلو للبعض أن يصور اختلاف المذاهب الفقهية كما لو كان على غرار اختلاف الكنائس المسيحية، والواقع أن الفارق بعيد وجوهري ولا وجه للمقارنة، فبينما نجد كل المسلمين متفقين في كل المسائل التي ذكرها الشيخ أبو زهرة (وهو اتفاق يضم كل مذاهب السنة والشيعة الإثنى عشرية والزيدية والظاهرية والخوارج بكل فرقهم، باختصار كل من لم يخرج عن الإسلام) نجد الكنائس المسيحية لا تتفق حتى حول أصل الأصول ـ طبيعة الله ذاته والعلاقة بين أقانيمه الثلاثة حسب معتقداتهم ـ وهم لا يتزاوجون فيما بينهم، وتغيير الكنيسة يؤدي إلى فسخ عقد الزواج، ولا يصلون مع بعضهم، ولا يتفقون حول نص واحد لكتابهم المقدس، فيخرج بعضهم منه أسفارا كاملة يضيفها الآخرون، ويختلفون حول سر القربان المقدس .. الخ، إن خلافاتنا بالنسبة لخلافاتهم تكاد تعد تطابقا في وجهات النظر .

[101] الشيخ محمد أبو زهرة، **"تاريخ المذاهب الفقهية"**، م. س. ذ.، ص 11

وأصيب، فانظروا ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقه فاتركوه"،[102] وأبو حنيفة يقول: "هذا أحسن ما وصلنا إليه، فمن رأى خيرا منه فليتبعه"، والشافعي يقول: "قولنا هذا صواب حتى يتبين أنه خطأ، وقول غيرنا خطأ حتى يتبين أنه صواب"، وكان أحمد بن حنبل يرى أن الحجامة تنقض الوضوء، فسئل عما إذا رأى إمام المسجد إحتجم وقام إلى الصلاة ولم يتوضأ، هل يصلي خلفه؟ فقال رضي الله عنه: "كيف لا أصلي خلف مالك بن أنس وسعيد بن المسيب؟"[103]

وفي عصر الصحابة أنكر عبد الله بن مسعود ما بلغه من إتمام عثمان للصلوات الرباعية بمنى أيام التشريق، ثم رآه البعض يصلي خلفه متما صلاته الرباعية وما زالا بمنى، فكلموه في صنيعه قال: أكره الخلاف.[104]

لم يكن المجتهدون يرون خلافاتهم من الفرقة التي حذر الإسلام منها، ما دام كل منهم يملك آله الاجتهاد وقد استوفى شروطه، ويقول الشافعي أن الخلاف المذموم هو الاختلاف فيما أقام الله الحجة فيه على خلقه، حتى يكونوا على بينة منه ليس لهم إلا إتباعه من نص كتاب أو سنة لا تحتمل تأويلا.. أو إجماع من المجتهدين حتى لو لم يعلم أصله من الكتاب والسنة، أما إذا ذهب كل مجتهد إلى معنى يحتمل الذهاب إليه فلا ملام هناك."[105]

طبيعة الخلاف

لا شك أن هناك من الخلاف ما لا يجب التسامح معه، وهو الخلاف الذي ينشأ عن جهل أو ضلال أو عن كليهما معا، لكننا لا نناقش هنا هذا النوع من الخلاف، فخلاف هؤلاء لا يعد أعمالا فكرية نواجهها بالفكر، بل هي جرائم أخلاقية ينبغي لها أن تحارب.

أما موضوعنا فهو اختلاف العلماء المؤهلين المخلصين، ففي كل المجالات يختلف العلماء، وتظل هناك، حتى في العلوم التجريبية التي نتصور أن التجربة يمكن أن تحسم أي خلاف فيها، تظل هناك نظريات متصارعة يتحمس لكل منها فريق من العلماء البارزين، على أن للخلافات الفقهية حساسيتها الخاصة، هي حساسية علاقة المرء بخالقه، وعلاقته بمجتمعه، وعلاقته بنفسه أمام ضميره ووجدانه.

ويأتي الخلاف أحيانا نتيجة خطا المجتهد، فلا عصمة لبشر إلا من اختصه الله بالوحي[106]، والخطأ يأتي من جوانب عديدة، كأن يخطئ في فهم دلالة النص، أو يسئ تأويله، أو ينظر إلى الرواية معزولة عن سياقها، أو عما ورد في موضوعها من نصوص أخرى.. الخ[107]، ولا يتهم المخطئ رغم ذلك في علمه ولا في ورعه، فالخطأ المهني وارد في كل التخصصات، ولا يطلب القانون من الطبيب أو المهندس أو غيرهما إلا بذل عناية الرجل الحريص، وبعدها فجل من لا يخطئ.

ولقد أفتى عبد الله بن مسعود (رض) أن التيمم لا يكون إلا من الحدث الأصغر، ولا يتيمم من الجنابة، و يترك الصلاة ولو فقد الماء شهرا كاملا، وقد خالفه الصحابة* في هذا الرأي مستندين إلى نص القرآن وإلى إقرار النبي الصريح لعمرو بن العاص عندما تيمم من الجنابة في إحدى الغزوات بسبب البرد مع وجود الماء[108]وإلى عدد آخر من الآثار.

---

[102] د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة .."**، م. س. ذ. ص 52
[103] الشيخ محمد الغزالي، **"مائة سؤال في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 89
[104] المرجع السابق، ص 89
[105] الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي.. "**، م. س. ذ.، ص 298
[106] محمد عبد الحليم حامد، **"بحوث أصولية.. "**، م. س. ذ.، ص 49
[107] د. يوسف القرضاوي، **"الاجتهاد المعاصر.. "**، م. س. ذ.، ص 52
* حتى لا يقفز أحدهم صائحا كيف تعتبرون فتوى الصحابي أصل من أصول الفقه و هاهم الصحابة يخطئون .. لا أظن القارئ يغفل عن أن الفتوى التي إعتبرها الشافعي حجة هي تلك التي لم يعلم لها مخالف من الصحابة، أما في حالة الخلاف فلا يخرج عن مجموعهم، ولكن ليست واحدة منهم في حد ذاتها بحجة، ولكن الحجة فيما يؤيدها ويشهد لها ما داموا قد اختلفوا.
[108] الشيخ محمد الغزالي، **"دستور الوحدة.. "**، م. س. ذ.، ص 72

الخلافات الناشئة عن الخطأ يمكن رفعها بالنظر العلمي ومقارعة الحجة بالحجة، ومثلها تلك الخلافات بين المتقدمين من الفقهاء نتيجة وجود بعض الأحاديث عند طائفة دون الأخرى، فأفتت كل طائفة بحسب ما عندها، وربما قادهم هذا الطريق إلى أحكام مختلفة .. مثل هذا الخلاف يمكن حسمه بعد أن تم جمع كل الأحاديث الصحيحة وفشا تداولها بين العلماء[109]، فكل الأئمة قد صح عنهم أن الحديث إذا صح يؤخذ به ويترك ما يكون مخالفا له من مذاهبهم، كما أن الأئمة لم يكونوا يأنفون من تغيير أحكامهم عندما تتضح لهم حقائق موضوعية كانت خافية عنهم، فالشافعي بعد أن انتقل إلى مصر غير كثير من أبواب فقهه حتى أصبح من الشائع أن نسمع: قال الشافعي في القديم كذا ثم قال في الجديد بغيره .. ولم تكن كل التعديلات التي أدخلها ناتجة عن تعرفه على بيئة جديدة أو تمكنه من معلومات أوثق، فبعضها كان نتيجة مجرد مزيد من إمعان النظر.

الخلافات المنهجية

لماذا يختلف الناس؟ ألأن بعضهم أخطأ ولو عرف خطأه لعاد إلى الصواب؟ أم لأن العلم متفرق بينهم وكل يقول بما يعلم بحيث أننا لو جمعنا العلم لوصلنا إلى رأي واحد نجمع عليه الناس؟.. لو كان كذلك لهان الأمر، غير أن العقول البشرية تعمل بطريقة أشد تعقيدا، ومشهور ما يثار في المباحث الفلسفية بشأن أثر العوامل الذاتية من خبرات ومزاج نفسي و طبيعة العصر ومؤثراته.. الخ على إنتاج الفيلسوف، وفي مجال العلوم الطبيعية ما زالت نظرية ميكانيكا الكم – على سبيل المثال – لا تحظى بإجماع العلماء رغم نجاحاتها العظيمة، ويعزو البعض هذا إلى أن لها متطلبات "فلسفية" يصعب على بعض العلماء التسليم بها.

وفي تخصصي الدقيق ــ التخطيط الاستراتيجي ــ ما زالت مدرستان رئيسيتان تتصارعان منذ نشأة الإدارة العلمية، ولا يبدو أن أيا منهما ستتمكن من فرض نفسها، هما مدرسة التحليل الرشيد والنماذج المنطقية ومدرسة البداهة والخبرة والتجربة والخطأ، فالمدرسة الأولى تريد أن تحلل العوامل المختلفة لتبني نماذج منطقية تحاكي بها الواقع، ثم تعتمد على البيانات الإحصائية وتستخدمها للتنبؤ بمتغيرات المستقبل، ثم تضع هذه التنبؤات كمعطيات لنماذجها، وتوضع الخطط بهذه الطريقة بشكل أقرب إلى الآلية .. أما المدرسة الثانية فترى أن التحليل لا يمكنه أن يعطي إلا نتائج متوسطة القيمة تفتقر إلى الإبداع وتعجز عن مواجهة المشاكل غير النمطية، لأن التحليل بطبيعته يعتمد على الإحصاءات والمتوسطات، كما أن تعقيد المشاكل يزيد من تكلفة إعداد النماذج وجمع البيانات، وفي النهاية لا يوجد ضمان لصحة النتائج، ويضرب هنري منتزبرج مثالا معبرا: إن تصميم نموذج رياضي للمحافظة على اتزان شخص يركب دراجة هو مهمة معقدة وشاقة ويحتاج إلى مهارة فائقة وإلى بيانات كثيرة، وهي في النهاية عملية غير مضمونة النتائج، بينما العقل البشري لطفل في الخامسة يمكنه بقليل من التجربة والخطأ تصميم النموذج المطلوب في عقله الباطن وتشغيله بسهولة فائقة لاتخاذ قرارات في غاية التعقيد اعتمادا على البداهة وحدها، ولن يسقط الطفل غالبا بعدها.

المسالة ترتبط أساسا بتركيب العقل البشري، الذي يتكون من فصين رئيسيين يعمل كل منهما بطريقة مختلفة جذريا عن الآخر، فأحدهما يعتمد على بناء العلاقات المنطقية والتحليل الرشيد للمشاكل، والآخر يعتمد على الخبرة والبداهة والحدس والتخمين، ويبدو أن علماء الطبيعة والرياضيات يسيطر على تفكيرهم الفص المنطقي الرشيد، والأدباء والفنانون يسيطر عليهم فص البداهة والفكر التلقائي، ولكن كل الناس يعملون كلا الفصين بتداخل معقد، فالعالم الطبيعي كثيرا ما يبدأ بحثه من فرضية نشأت عنده بالحدس أو التخمين اعتمادا على الحس العلمي (وليس التفكير العلمي)، والفنان كثيرا ما يلجأ لبناء علاقات منطقية بشكل واع ورشيد للحصول على التناغم (الهارموني) مثلا، وما زلنا حتى الآن نقف في حيرة بشأن الطريقة التي يتداخل بها الفصان في إنتاج الفكر الإنساني.

ومن المعترف به أنه كان لكل إمام نزعته العقلية الخاصة[110]، وربما أمكننا أن نضيف إلى ذلك بعض العوامل الخارجية التي ساهمت في تميز كل منهم بمنهجه المستقل في الاستدلال.. فمالك بن أنس، إمام المدينة المنورة، يعطي لعمل أهل المدينة أهمية

---

[109] الشيخ محمد أبو زهرة، **"الشافعي.. "**، م. س. ذ.، ص 183

[110] الشيخ محمد الغزالي، **"دستور الوحدة.. "**، م. س. ذ.، ص 52

أكثر مما يعطيها له غيره، وهو يقدمه أحيانا على أحاديث الآحاد، فهو بحكم نشأته يدرك اهتمام أهل المدينة بإتباع السنة، ويستبعد أن يجتمعوا على عمل دون أن يكون له أصل شرعي، وربما كان اهتمامه بالمصالح المرسلة متأثرا بالبيئة العقلية لعلماء المدينة المنورة الذين عاصروا الأئمة المجتهدين من الخلفاء الراشدين الذين لم تكن فتاواهم عملا فكريا محضا، بل كانت حلولا لمشاكل عملية، وتصدر كأوامر من السلطة التنفيذية، ولم يكن أي منهم يملك ترف مقولة الفقهاء الشهيرة: من قال لا أدري فقد أفتى.

وكان أبو حنيفة تاجرا ذا خبرة، قسم وقته قسمة عادلة بين التجارة والفقه والعبادة، وتلمح ذلك في عظم عنايته بالاستحسان، حتى لقد عد فيه الخبير الذي لا يلحق به أحد، وهو لم يهتم بالاستحسان إلا لإدراكه طبيعة مصالح الناس وطرق تفكيرهم واحتياجاتهم في هذا التعامل، ولعلنا نلمح عقليته التجارية في اعتبار العرف أصلا من أصول الفقه الإسلامي فيما لا نص فيه من كتاب ولا سنة، وفي عنايته الكبيرة بتفصيل أحكام عقود البيوع، ولعل الفقه الحنفي هو أول من توجه لتشعب مسائل العقود والاختلاف الدقيق في تفاصيلها.[111]

أما الشافعي فقد نشأ متجردا للعلم منذ نعومة أظفاره، فقضى طفولته في البادية، وهو القرشي المطلبي شريف النسب، كي يكتسب سليقة اللسان العربي القح بعيدا عن الحواضر الكبيرة بعد أن امتلأت بغير العرب، ثم ظل ملازما للإمام مالك لا عمل له إلا التفرغ الكامل للعلم، فصار نموذجا لما يمكن أن نسميه العقلية الأكاديمية، فكان أول من بدأ في صياغة قواعد علم أصول الفقه لضبط عملية استنباط الأحكام، وربما يخيل لمن يتابع جهوده أنه يريد أن يضع نماذج رياضية للمسائل الفقهية حتى يكون استنباط الأحكام الفقهية كحل المعادلات الرياضية.

وأحمد بن حنبل، الزاهد العابد المتقشف قوي النفس عالي الهمة جامع الحديث الذي قضى شطرا من عمره متنقلا بين المدن الإسلامية لسماع الأحاديث من أفواه الرواة مباشرة، يقدم الأثر على الاجتهاد، وسواء كان قد قبل الحديث الضعيف أم اشترط أن يكون حسنا فهو بالتأكيد كان يقدم أحاديثا هي دون شروط الصحة عند الكثيرين ويفضل الأخذ بها على القياس، لقد كان محدثا في المقام الأول، والانطباع الذي ربما شاركني فيه الكثيرون هو أن زهده وتقشفه الشخصي قد عكس نفسه بصورة كبيرة على اختياراته الفقهية.

لقد اختلفت التوجهات العقلية للائمة أصحاب المذاهب كما تختلف عقول كل البشر، وكان اختلاف من بعدهم في اختيار الإمام المتبوع حسب اختلاف عقول هؤلاء الأتباع، ويظلم تاريخنا الفكري من يرجع الاختلاف إلى محض التعصب، لقد كان للتعصب دوره في سوء إدارة الخلاف وتحويله إلى نوع من أنواع الصراع، ولكن غياب التعصب لم يكن ليلغي بالتأكيد أصل الخلاف، كان فقط سيؤدي إلي إدارته بطريقة أفضل، ولا يمكن لمشروع إحياء إسلامي معاصر أن يتجاهل التباين في النزوع العقلي والتوجه الفكري للأفراد والجماعات، لقد كان الخلاف الفقهي، وسيظل، جزءا من بنائنا الفكري.

**

وتعدد الآراء في المسألة الواحدة لا ينتج فقط عن خلاف بين المجتهدين، فأحيانا يكون للمجتهد نفسه أكثر من قول في ذات القضية، وهذا نجده عند الشافعي وأحمد في عديد من القضايا، وذلك عندما تتعارض الأدلة وتتضارب الأقيسة ويعجز عن الترجيح بينها، فيتوقف الإمام ويعرض الحكمين جنبا إلى جنب، ويرى الشيخ أبو زهرة في ذلك "لا دليل نقص، بل دليل كمال، في العقل وفي القصد، أما الكمال في العقل فلأنه لم يرد أن يهجم باليقين في مقام الظن، ولا بالظن في مقام الشك، أما الكمال في القصد والإخلاص في طلب الحق فلأنه لا يحكم إلا بعد أن يرى رأي العين، فان لم تتوافر له الأسباب رجح وقارب، وإن لم تتوافر لديه أسباب الترجيح ألقى بترديده، وبين تعارض الأدلة وتصادم الإمارات"[112].. أي مرونة وسعة أفق؟ .. والأهم: أي إدراك لنسبية المعرفة؟ .. لا يكتفي الإمام بأن يقر حق الآخرين في الاختلاف واحتمال أن يكون الصواب معهم، انه أيضا لا يجد غضاضة في أن يكون عنده هو نفسه وجهتي نظر لا يستطيع الترجيح بينهما، ولكل منهما ما يعززها، ومادام لكل وجهه نظر ما يؤيدها فان

---

[111] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أبو حنيفة، حياته وعصره وآراؤه الفقهية"** (دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.)، ص 315

[112] المرجع السابق، ص ص 179-181

المسلم يجوز له عنده إتباع أيهما، وهو لا يتولى الاختيار نيابة عنك، بل يصارحك بالحقيقة ويقدم لك الاحتمالين، ثم يترك لك أنت أن تختار الرأي الذي تفضله، حتى صرنا جميعا نحفظ العبارة الفقهية الشهيرة: "فيها قولان" .. من غيرنا في أي حضارة أخرى فعلها؟ .. بالمناسبة: الأحزاب الماركسية اللينينية لا تسمح إلا برأي واحد داخل الحزب (مع أن كلهم يدينون بالماركسية على مذهب الرفيق لينين)، وهي لا تسمح في النظم التي تقيمها بأي حزب آخر يحمل فكر المختلفين، ولو كانوا ماركسيين مثلهم، وتسمي ذلك بالديمقراطية المركزية [!].

* *

ماذا عن الرأي الصحيح؟

لعلنا قد وصلنا إلى ما كنا نريد الوصول إليه، فأوضحنا كيف يعترف الإسلام بنسبية المعرفة البشرية حتى في مسائل الشريعة، وأنه بذلك يقبل بتعدد الآراء ويحترم الإختلاف، ويمكن للمسلم الذي لم يبلغ درجة الإجتهاد أن يتبع أي من المجتهدين دون أن يلام في الدنيا أو يعاقب في الآخرة .. حسنا .. ولكن أين الرأي الصحيح؟ .. من من هذه الآراء يعبر عن مراد الله؟ .. ألم تنزل هذه الشريعة لنعمل بها؟ ألا نقول أن العمل بالشريعة هو الذي يحقق المصلحة في الدنيا ويجلب الثواب في الآخرة؟ .. فبأي الآراء نعمل؟ .. هل هناك رأي واحد هو الصحيح المعبر عن مراد الله أم أن معنى إختلاف المجتهدين هو أن كلها آراء صحيحة؟ .. في هذا أيضا إختلف الفقهاء.

من العلماء من قال أن رأيا واحدا فقط هو الذي يمكن أن يكون صحيحا، وبقية الاجتهادات – حتى لو لم يأثم متبعوها – لا يمكن إلا أن تكون خطأ مع أننا لا نستطع الجزم على وجه اليقين أيها هو الرأي الصحيح المعبر عن الحقيقة، ويسوقون أدلتهم على ذلك، ورأى آخرون أن الأمر إذا كان يتعلق بمسألة اجتهادية ليس لله فيها حكم قطعي معين فكل من اجتهد من مأخذ معتبر فهو مصيب مهما اختلفوا، ولهم على ذلك أدلتهم من النصوص، أما أهم الأدلة العقلية التي يستندون إليها – بجوار النصوص – فهو أنه لو كان لله حكما واحدا معينا لأقام عليه دليلا قاطعا دفعا لحجة المجتمع، ولغدا مخالف هذا الحكم آثما، ولما كان صاحب الرأي المخالف لا يأثم باتفاق كل المذاهب، فقد انتفى أن يكون للمسألة حكم واحد

* *

خلاصة القول هو أن تعدد الأحكام الفقهية في أغلب المسائل هو أمر لا يمكن تجنبه، ولنا أن نعتبره واحدا من خصائص الفكر الإسلامي لا يمكن تجاوزه، وستظل الخلافات الفقهية أمرا واقعا، وستظل الآراء المتعددة في الموضوع الواحد قائمة كلها بجوار بعضها لا يمكن التفضيل بينها وحسم الخلاف بشأنها على أساس علمي يقبله كل العلماء، وهؤلاء الذين يتصورون أنهم سيتمكنون بشكل ما من معرفة الحكم الذي يمكن القطع بصحته فنجمع الناس عليه بقوة الدليل العلمي لا يستندون في تصورهم هذا إلى أي سند من الفكر الشرعي أو الثقافة الإسلامية، وإذا كان لنا أن نأمل في إعادة تنظيم المجتمع على أسس إسلامية فإن هذا لن يكون بأن نجمع الناس على الحكم الصحيح، بل بأن نجد الوسيلة التي يمكن بها التعامل مع تعدد الأحكام بطريقة تمكن الأمة من اختيار حكم واحد تفرضه الحكومة على الجميع بقوة القانون فيما هو من الشئون العامة للأمة، أما ما هو من شئون المجتمع المدني فسيظل لكل فرد ولكل جماعة من الناس الحق في اتباع ما تراه أقرب للصواب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

* * * * *

2-2: الفصل الثاني

ما هو الصالح لكل زمان ومكان

يعترض بعض مثقفينا العلمانيين على مقولة أن "الإسلام صالح لكل زمان ومكان"، فيقول الدكتور فؤاد زكريا مثلا: "من البديهيات الواضحة أن الأمور البشرية ... متغيرة، وأن تجربة الحياة والتاريخ الإنساني تثبت هذا التغير بصورة قاطعة، والنتيجة الضرورية لهذا التباين بين مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان، من جهة، وتغير الحالات التي يطبق فيها، من جهة أخرى، هي حدوث تخلخل وعدم اتزان في الفكر"[113]، وعندما يحاول هؤلاء المعترضون أن يأتوا بشواهد لتأييد وجهة نظرهم فإنهم يضربون أمثلة من بعض الأحكام الفقهية التي إستنبطها السلف وعملوا بها بينما يبدو الآن أنها لم تعد ملائمة لزماننا أو تتعارض تعارضا واضحا مع بعض ما نسلم أنه حقائق علمية، وهذه الشواهد تصلح طبعا لتأييد الدعوى القائلة بأن أحكام الفقه نسبية (ليست مطلقة الصحة) وتاريخية (خاضعة لظروف عصرها)، ونحن نؤيد هذه الدعوى ونقبلها، لكنها لا تصلح بالقطع عندما يكون الكلام عن الشريعة نفسها .. فنحن نؤمن أن الشريعة – التي نجدها في الكتاب والسنة الصحيحة – هي الصالحة لكل زمان ومكان، أما الأحكام الفقهية المستنبطة من هذه الشريعة فهي عندنا فكر بشري ينسب لصاحبه، يحتمل الخطأ والصواب، ويرتبط بظروفه التاريخية وبيئته الإجتماعية، يمكن، بل يجب، أن يعاد النظر فيه كلما تغيرت الظروف التي أنتجته.

تسير الطبيعة طبقا لنفس النواميس منذ خلق الله الدنيا، لكن الطريقة التي نفهم بها هذه الطبيعة تتغير، والنظريات والقوانين التي نصوغها لتفسيرها تتبدل مع الزمن، وأنظر إلى قضية من أشهر القضايا في تاريخ العلم، دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس .. لقد تبنى علم الفلك القديم نموذج بطليموس الذي يتصور أن الأرض ثابتة في مركز الكون وتدور كل الأجرام الفلكية حولها، وأعطت المعادلات التي تصف هذا النموذج نتائج غالبا ما كانت تبدو متسقة مع معطيات الرصد، ومن ثم صارت مقبولة تماما من كل العلماء، ثم جاء كوبر نيكوس بنموذجه عن دوران الأرض حول الشمس محدثا ثورة شاملة في علم الفلك .. لكن كوبر نيكوس لم يرصد أية حركات مختلفة، كانت نظريته ومعادلاته تنطلق من ذات المشاهدات، ذات الحقائق، ورغم ذلك فقد فهمها فهما مختلفا دون أن يزعم أحد أن الطبيعة قد تغيرت (وعلم الفلك الحديث قد عدل تصور كوبر نيكوس عن النظم الفلكية والحركات الكونية المرة بعد المرة، ولا أحد يعرف متى سيأتي التعديل القادم، وفي كل مرة نقول أن فهمنا قد تغير، ولا يقول أحد أن حقائق الطبيعة هي التي تغيرت) .. هكذا نفهم نحن كيف تكون الشريعة المنزلة ثابتة لا تتبدل بينما يمكن أن يتطور فهمنا لها لتظل صالحة لكل زمان ومكان .. هذه ليست مقولات إنشائية ولا عبارات نرصها لأغراض دعائية.. ودعونا نناقش القضايا التي ينطوي عليها هذا الكلام.

نحن نؤمن أن نصوص الوحي، التي هي من لدن حكيم خبير، قد احتاطت منذ البداية لكل ما يتخوف منه هؤلاء المعترضون على فكرة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، فقد جاءت نصوص الوحي في بعض المسائل فعلا بمعان محددة أو ضيقة لا تحتمل تفسيرات متباعدة، وهذه هي التي وجدنا أنها لا تحتاج إلى أي تغيير مهما تغير الزمان والمكان، فهي ترتبط بطبيعة الإنسان من حيث كونه إنسانا .. لم نصطدم بواحدة منها تحتاج إلى مراجعة أو تعديل .. ولم يواجهنا المعترضون بحالة واحدة شعرنا معها بالحرج، أو اضطررنا للف والدوران كما قد يفعل غيرنا مع نصوصهم، ولم نجد في أي لحظة أن مثل هذه النصوص تطالبنا بأن نسلم بشيء يتعارض مع عقولنا أو مع مصالحنا الحقيقية .. وفي أمور أخرى أتى الوحي بنصوص معجزة

---

[113] المرجع السابق، ص 113

تحتمل أكثر من معنى، وكلما تغير الزمان وجدنا أحد معانيها مفيدا وصالحا لمواجهة الواقع وبصورة عبقرية .. لكن الشريعة في الموضوعات التي سبق في علم منزلها أنها متغيرة بطبيعتها جاءت نصوصها على هيئة توجيهات عامة ، وترك لنا الشارع فيها حرية التفكير في التفاصيل وفي ابتكار الآليات المناسبة للتطبيق والتي ستخضع بالطبع لظروفنا ولإمكانياتنا ولطبيعة العصر الذي نعيش فيه .. إن إيماننا بصلاحية تعاليم الإسلام ونصوصه لكل زمان ومكان لم ينتج عن ضحالة فكر أو ضيق أفق كما يحاولون تصويره.

إختلاف الفهم وتغير الإدراك

يختلف فهم المجتهدين نتيجة اختلافهم في البنية العقلية واختلاف الخبرات والتجارب التي مر بها كل منهم، كما يختلفون نتيجة لاختلافهم حول القواعد الأصولية التي ينبغي الالتزام بها، وهذه الاختلافات تؤدي لاختلافهم في فهم دلالة النص في أي عصر معين، ولكن الانتقال من عصر إلى آخر يضيف عوامل جديدة للخلاف، فاختلاف العصور يعمل على تغيير إدراك الناس لحقيقة الواقع ولأولوياته وضروراته .. إلخ، ونتيجة تغير إدراك الواقع فإن فقيهين بذات البنية العقلية وباستخدام ذات القواعد الأصولية يمكن أن يصلا إلى حكمين مختلفين في ذات القضية إذا لم يكن اجتهادهما في نفس العصر وفي ذات البيئة .. ما نعنيه بالاختلاف نتيجة تعدد الأفهام غير ما نعنيه بالاختلاف نتيجة التغير في إدراك الواقع، إنهما شيئان مختلفان تماما.

عندما يختلف المجتهدون ــ الذين يملك كل منهم آلة الاجتهاد ــ في فهم دلالة نص معين أو في الحكم على ثبوته أو في تقدير مدى حجيته، فإنهم يصلون في القضية الواحدة إلى أحكام مختلفة، ولا يملك أي منهم دليلا يقطع بخطأ الآخرين، فتقف كل الآراء متجاورة ولسان حال كل منهم هو ما قاله الشافعي: فكرنا صواب حتى يثبت خطأه، وفكر غيرنا خطأ حتى يثبت صوابه.. أما نحن غير المجتهدين، فلا نملك وسيلة للترجيح العلمي بين هذه الآراء، ولكننا مع ذلك لابد أن نختار واحدا منها فقط، إما أن تقنت في صلاة الفجر أو تترك القنوت، إما أن تصلي تحية المسجد والإمام قائم يخطب الجمعة أو تجلس بغير صلاة، نحن هنا نقف أمام بدائل تبدو بالنسبة لنا متساوية القيمة تماما من حيث تعبيرها عن مراد الله، ونحن معشر عوام المسلمين لا نملك من العلم الشرعي ما يمكننا من أن نبني اختياراتنا على أية معايير علمية من وجهة نظر العلوم الشرعية*، إنما نحن نختار الرأي الذي نرتاح إليه، أو الشائع في مجتمعنا، أو الذي يلائم أسلوب حياتنا، أو الذي يقول به عالم نثق به أكثر من غيره .. إلخ، المهم أن العلماء متفقون على أنه ليس اجتهاد مجتهد بأولى بالإتباع من اجتهاد مجتهد آخر.

أما تغير إدراكنا للواقع نتيجة الوصول إلى معارف جديدة أو بسبب تراكم الخبرة بفعل مرور الزمن فقد يؤدي إلى ظهور اجتهادات جديدة لم تكن موجودة، أو إلى بطلان اجتهادات لم تكن تأخذ هذه المعارف في حسابها، وحتى إذا لم تتغير الاجتهادات فان اختيارات الناس قد تتغير نتيجة لتغير معاييرهم في الاختيار، والأمثلة على ذلك عديدة، مثلا: كل مواقيت الإحرام للحج تقع على الطرق البرية المؤدية إلى مكة، وعندما تطورت وسائل النقل بحيث أصبح الوصول بالطائرات يمثل نسبة كبيرة من عدد الحجاج، ظهر اجتهاد حديث يقول بجواز الإحرام لركاب الطائرات من جدة لأنهم لا يمرون على أي من المواقيت، وسواء قبلنا هذا الاجتهاد أم لا، فهو اجتهاد معتبر لعالم مشهود له، ومن المؤكد أن هذا الاجتهاد لم يكن ليخطر ببال

---

* بالطبع من وصل إلى مستوى من العلم الشرعي يمكنه من الترجيح بين الآراء المختلفة فليس له إلا أن يتبع ما ترجح عنده بالدليل العلمي، ولكن ترجيحه هذا ليس أكثر من اجتهاد له، ولا يعطي بالنسبة للآخرين أي ثقل أكبر لهذا الرأي إلا بقدر ارتياحهم لهذا العالم وثقتهم في حسن تقديره للظروف .. وتجدر ملاحظة أن افتقادنا للمؤهلات العلمية الشرعية اللازمة للترجيح العلمي لا يعني أننا لا نمتلك أسسا أخرى عقلية موضوعية للمقارنة والاختيار بين الآراء من حيث ملاءمتها لظروفنا وتأثيرها في واقعنا وتحقيقها لمصالحنا .. ولكن افتقادنا للعلم الشرعي يحرمنا من حق إنشاء أقوال جديدة في الموضوع، فيقتصر اختيارنا على واحد من الآراء المقبولة التي قال بها مجتهدون معتبرون.

أحد قبل اختراع الطائرات، وحدث العكس في قضية أخرى، فقد احتاجت المذاهب كلها لتحديد أقصى مدة حمل ممكنة لأغراض تتعلق بالعدة والمواريث.. الخ، فتراوحت التقديرات من سنتين إلى خمسة سنوات حسب علوم عصرهم، أما الآن، وبعد تقدم العلوم الطبية، فلم يعد من الممكن قبول مثل هذه الأحكام، ولا يجوز لأحد أن يزعم في هذا الصدد أنه سيأخذ برأي الإمام الشافعي مثلا.

وقد ظهر أثر تغير إدراك الواقع على الاختلاف في الاجتهاد منذ عصر الصحابة، فالرسول (ص) قد أباح للنساء الخروج إلى المسجد في حديثه "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"، لكن بعد وفاته رأت السيدة عائشة أن أخلاق النساء قد تغيرت، فقالت: "لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن من المساجد"، نحن نفضل بالطبع رأي عبد الله بن عمر وغيره من الصحابة ممن رفضوا اجتهاد السيدة عائشة (رض)، لكن المهم أن أحدا ممن رفضوا اجتهادها لم يرفض المبدأ الذي اجتهدت على أساسه، ولم يتهم أحد أم المؤمنين في فقهها عندما رأت أن تغير الواقع قد يقتضي تغير الحكم.

وسمع الصحابة آيات سورة الحشر الواردة في توزيع الفيء، والتي تبدأ من الآية السابعة "**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ..**" وتذكر الآيات للمهاجرين نصيبا في الآية الثامنة، وللأنصار في الآية التاسعة، ثم تذكر في الآية العاشرة "**والذين جاءو من بعدهم ..**" سمعوها من الرسول (ص) مرات عديدة، ومنه حفظها أغلبهم، ومع أن الآيات واضحة في أن الذين "جاءوا من بعدهم" لهم أيضا حق في الفيء فقد طلبوا من عمر بن الخطاب أن يوزع أرض العراق على المقاتلين الذين قاموا بالفتح، ولم يستسغ عمر الفكرة وأراد أن يحتفظ بملكية الأرض لبيت مال المسلمين حتى يظل عائدها حقا لكل أجيال المسلمين لا يستأثر به أبناء الفاتحين وحدهم، لكن بعض كبار الصحابة أرادوا التصرف فيها كغنيمة حرب من حق المقاتلين أن توزع عليهم، واستغرق الأمر ثلاثة أيام كاملة من المناقشات حتى انتبه عمر (رض) إلى أن آيات سورة الحشر تؤيد موقفه، فذكرهم بها، وانتهى الأمر عند ذلك وقبلوا رأيه[114]، لكن أحدا لم يقل في البداية أن هناك نص في الموضوع، لأن أحدا لم يدرك دلالة هذا النص إلا عندما احتكوا بالواقعة.

وأمر عثمان (رض) في خلافته بإلتقاط ضالة الدواب وحفظها في بيت المال مع أن الرسول (ص) كان قد أنكر هذا في عهده وكانت تترك حتى يجدها صاحبها، وذلك حينما رأى عثمان تغير أخلاق الناس عندما إختلط المسلمون بغيرهم، وهو نفس السبب الذي جعل عليا كرم الله وجهه يضمن الصناع ما يتلف بأيديهم، مع أن الأصل أن يدهم على ما يسلمه لهم العملاء لتصنيعه (القماش للخياط والأخشاب للنجار .. إلخ) هي يد أمانة لا يد ضمان .. وإنما غير الحكم زجرا للصناع أن يدعو هلاكها بغير بينة.[115]

واختلف الأئمة الأربعة في حكم الصلاة في المقبرة بين كاره لها ومبيح دون أن يرى واحد منهم أنها حرام، ثم جاء ابن تيمية في القرن السابع الهجري فحرمها وشدد في تحريمها، مذكرا بحديث رسول الله (ص) الذي كان معروفا ومدونا من قبل: "لا تتخذوا القبور مساجد، إني أنهاكم عن ذلك"، ويعلق الشيخ محمد الغزالي رحمه الله على موقف ابن تيمية المخالف للمذاهب الأربعة فيقول: ".. إن تغير الناس هو السبب في اختلاف الحكم، فما كان المسلمون الأوائل يذهبون إلى مقبور يلتمسون منه شيئا، ومن ثم **لم يشعر المفتون قديما بأن الأمر يستحق الحظر والوعيد** [التشديد من عندنا –ع]، أما في القرن السابع – عصر ابن تيمية – فإن أعدادا من العامة كانت تستجير من التتار الغازين بقبر أحد الصالحين .. كيف يقع هذا؟ .. إن ذلك ما جعل الرجل يتشدد في إنفاذ كلام رسول الله ألا يبنى على القبر مسجدا، وألا يصلى في مقبرة"،[116] لم يكن ابن تيمية إذن أكثر احتراما للنصوص من الأئمة الأربعة، كل ما في الأمر أنه رأى ما لم يره أحد منهم، فأدرك أن الحديث ليس للتغليظ والتنفير، لكنه للمنع والحظر، فنقل الحكم من الكراهة إلى التحريم.

---

[114] د. يوسف القرضاوي، **"السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها"**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 2008، ص 197

[115] المرجع السابق، ص 124

[116] الشيخ محمد الغزالي، **"مائة سؤال في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 341

ومثال أخير أكثر اتصالا بالمسائل العامة: لقد وردت الأحاديث الصحيحة الواضحة في رفض رسول الله (ص) لتسعير السلع، مفضلا ترك الأسعار لتتحدد حسب علاقات العرض والطلب، ومع ذلك نجد الفقهاء التقليديين يقبلون الإفتاء بالتسعير، رغم حرصهم الشديد على القياس الجزئي والتمسك بحرفية النصوص، دفعهم إلى ذلك ما كان سيترتب على رفض التسعير من ظلم بين، ومع أنهم أدركوا أن فتواهم هذه تخضع لأحكام الضرورة، وأنها خروج على الأصل العام الذي يحترم موازين القوى الاقتصادية وقواعد السوق، فإن واحدا منهم لم يخطر بباله البحث عن قواعد تنظم العلاقات الاقتصادية ليعالج الأمر معالجة كلية تعيد إلى التنظيم الاقتصادي توازنه الكلي، وتعود بالسوق إلى الوضع الطبيعي الذي تنتفي فيه الحاجة إلى التسعير،[117] فلم يكن منهم من يدرك أن للسلطات العامة وسائل أخرى للتأثير على الأسعار والسيطرة عليها بخلاف التسعير، لذلك لم يخطر ببال واحد منهم أنه في حالة اختلال هيكل الأسعار يكون مفروضا على الدولة فريضة شرعية أن تلجأ إلى آليات توجيه الإقتصاد وسياسات المالية العامة لإصلاح الوضع حتى تخرج من حالة الضرورة التي استندت إليها للتدخل في الأسعار.

* *

من الواضح إذن أن المجتهد يستنبط رأيه الفقهي من المزاوجة بين ما يفهمه من النصوص وما يدركه من واقع العصر الذي يعيش فيه، والنصوص الظنية تعطي بنفسها طائفة من الدلالات، وتأثر المجتهد بواقعه يستبعد جزءا لا بأس به من هذه الدلالات، بعضها يستبعده بوعي بعد أن عرفه لأنه في رأيه يفتقر للملائمة، وبعضها يتم إستبعاده بغير وعي لأن حدود واقعه جعله لا يرى هذه الدلالات من الأصل (كما لم يدرك الصحابة الكرام دلالة آيات سورة الحشر عن حق "الذين جاءوا من بعدهم" في الفيء إلا بعد أن واجهوا من الحوادث والقضايا ما وسع إدراكهم ليفهموا ما إستقر عليه الأمر في النهاية) .. ومما إحتمل الصحة عند مجموع المجتهدين في أي عصر نصل إلى عدد محدود من الأحكام في كل قضية، فينحاز كل مجتهد حسب خبراته وتجاربه وثقافته وطبيعة البيئة التي يعيش فيها وتركيبه العقلي والعرف السائد بين الناس الذين يجتهد لهم إلى واحد منها ليؤصله ويوضحه ويبني عليه إجتهاده، فتتكون بذلك مجموعة الإختيارات الفقهية المقبولة شرعا التي يمكن الذهاب إلى واحد منها في هذا العصر.

وياتي عصر جديد بواقع مختلف، وبعض مما كان يعد أفضل الممكن صار حلا متخلفا لا يحقق المصلحة، وبعض ما كان ينظر إليه على أنه من اللمم الذي يمكن التغاضي عنه ولا يستدعي الحظر إتضح أنه أمر خطير على المدى البعيد ويسبب أضرارا لا ينبغي السكوت عليها، والأمر الذي لم نكن نتصور أن السلطات العامة لها دور فيه إكتشفنا أن تنظيمه وخضوعه للقانون ممكن ومحقق لمصالح جمة ينبغي السعي في سبيلها، وتطورت أساليب الإنتاج وعلاقات التجارة الداخلية والخارجية مما صار يستدعي تنظيما لمسائل لم يكن أحد يتصور أهمية التدخل فيها من قبل .. سنضرب أمثلة للعديد من هذه القضايا في الفصل القادم .. المهم أنه في هذا الواقع المختلف فإن بعضا مما كان إجتهاد السلف يعده ضروريا يجب الحرص عليه، أو يراه ضارا يجب محاربته، لن نجده كذلك، ويغدو إجتهاد السلف في هذه المسائل قمينا بالإستبعاد .. في هذه الحالة يعد الإستناد إلى الرأي السابق خطأ في الإستنباط .. ومع ذلك قد يصر بعض الجامدون على إستبقاءه بدعوى أن ذلك إتباعا لمنهج السلف، وما كان هذا منهج السلف، فإتباع واحد من هذه الآراء لم يعد محققا لمراد الله، وسنفشل إذا إتبعناه برغم نجاح السلف به، فما كان أفضل الممكن في عصرهم لم يعد كذلك بعد أن هدانا الله في الزمان الجديد إلى ما هو أفضل منه.

وفي هذا العصر الجديد قد يعود الراسخون في العلم من المجتهدين إلى قبول بعض الدلالات التي عرفها السابقون واستبعدوها استجابة لواقعهم هم، ولكن الواقع الجديد يقبلها، ثم هؤلاء الراسخون في العلم قد يمكنهم الواقع الجديد من إدراك دلالات كانت كامنة دائما في النصوص، ولكنهم أدركوها الآن فقط عندما ساهم الواقع الجديد في توسيع مداركهم .. وبذلك يغدو مقبولا لدى هذه المجموعة من المجتهدين أحكاما لم تكن معروفة عند السلف، وينشأ صراع بين الجامدين والمجددين، وفي وسط الإحباط والبلبلة نتيجة بعض حالات الفشل، يأتي دور المنهزمين الذين يحاولون تغطية هزيمتهم بغطاء شرعي .. فليست القاعدة أنه بعد كل فشل علينا إتباع

---

[117] د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **"أزمة العقل المسلم"**، م. س. ذ. ص 80

المجددين، لا .. علينا أولا التمييز بين المجدد من الداخل الذي تمثل استنباطاته الجديدة جزء من الدين، وبين حمامة الغية التي جاءت بكلام يبدو في ظاهره ككلامنا بينما نتيجته هي إخراجنا من ديننا ... لتستمر حكمة الابتلاء ولا تكون هناك وصفات جاهزة مجربة نتبعها لمجرد أننا نرغب في تحقيق نتائجها، بل يجب علينا دائما في كل عصر أن نكد ونكدح إلى الله "**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه**" الإنشقاق: 6، تكدح الصفوة من المثقفين والمفكرين والعلماء في استنباط الأحكام، وتكدح العامة لتحدد موقفها من الصراع بين الأفكار، ويكدح الجميع لفهم أسباب فشل الوصفات التي نجحت في السابق، ويبقى لدى كل جيل مشاكله التي لن يحلها إلا بالإخلاص والمعاناة والكدح إلى الله.

* *

يرى بعض المتدينين أن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان هي من القضايا التي ينبغي التسليم بها دون مناقشة لأنها من قضايا الإيمان، ومع ذلك فهي من القضايا التي يمكن إثبات صحتها في إطار منهج البحث العلمي، فمن وجهة نظر هذا المنهج يعد فشل المعترضين في إقامة الدليل على كذب أي فرضية مبررا كافيا لإعتمادها كنظرية علمية مقبولة، وقد أمكننا على الدوام تفنيد كل الإعتراضات التي تثار ضد صلاحية شريعة الإسلام للتطبيق، كما نملك البرهنة على أن المسلمين لم يعجزوا في أي وقت عن إكتشاف حلول ملائمة ونابعة من شريعتهم .. ومع ذلك فينبغي التأكيد على أن هذه الصلاحية لا تعني في نظرنا أن كل حل يتم إستنباطه من نصوص هذه الشريعة سيكون صالحا، فالحلول يستنبطها البشر بكل ما فيهم من قصور، لذلك فينبغي أن ينسب الحل لمن ينادي به لا إلى الشريعة (إلا ما كان إجماعا إتفق عليه كل المجتهدين).

نحن ندافع عن هذا المبدأ في مواجهة المعارضين للمشروع الإسلامي، لا يحق لهم أن يمنعونا من محاولة أسلمة المجتمع والدولة بدعوى أن الإسلام لم يعد صالحا لهذا الزمان، ومع ذلك فمن حق كل الناس أن يناقشوا الوسائل التي نريد إتباعها والنظم التي نحاول تطبيقها، ويمكنهم أن يرفضوا بعضها أو يرفضوها كلها لعيوب يرونها فيها دون أن يكون هذا بالضرورة رفضا للإسلام أو إعتراضا على حكم الله، والفصائل الإسلامية نفسها تختلف فيما بينها حول ما يعتبره كل منها التطبيق الأفضل لشريعة الإسلام ويخطيء بعضها بعضا .. ولا شيء في هذا.

إن صلاحية الشريعة لإنتاج أفضل الحلول في كل زمان وفي كل مكان لا يعني أن كل حل يستنبطه البعض منها سيكون حتما صالحا لنا، إن الإستنباط من الشريعة هو كقيادة السيارات: لن تصل إلى هدفك لمجرد أنك تستخدم سيارة صالحة، لابد أن تعرف الطرق التي أمامك، وأن تعرف مكان الهدف الذي تريد الوصول إليه، وكما يفشل بعض الناس في بلوغ أهدافهم برغم صلاحية السيارات التي يقودونها فقد يفشل بعض المسلمين في معرفة الحلول الملائمة لمشاكلهم دون أن ينسب هذا الفشل للشريعة، بل ينسب الفشل لمن عجز عن التعامل معها بكفاءة .. إن الإلتزام بتطبيق الشريعة ليس شرطا كافيا للنجاح، فليس بالضرورة أن كل الاراء التي يمكن نسبتها للفقه ستصلح للتطبيق، ولكننا نصر على أنه شرطا لازما .. لا يمكن حل مشاكل المسلمين بعيدا عن شريعتهم.

* * * * *

2-3: الفصل الثالث

تجديد الفقه

جاء وقت أغلق فيه باب الاجتهاد، ويقول عن ذلك ابن خلدون في مقدمته: "ولما تشعب الاصطلاح في العلوم، وعاق القصور عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، **ولما خشي من إسناده إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ودينه** [التشديد من عندنا –ع]، صرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء [أئمة المذاهب الأربعة]، وحظروا أن يتداول تقليدهم♥ لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم.."، ويعلق الدكتور محمد البهي: "وبمنع تداول التقليد بين المذاهب اشتد الفاصل بينها، واتسعت الفجوة بالتالي بين المقلدين بكل مذهب منها.. وإذ حيل بين المقلدين وبين الاختيار في التقليد، أو بين التنقل في التبعية، فالمنتظر أن تصبح المذاهب الفقهية أشبه بالديانات المختلفة في التعصب لها ..."[118]

وإذا كان غلق باب الاجتهاد نعده اليوم موقفا متعارضا مع مبادئ الإسلام ومع العقل، فان علينا أن نفهمه في إطار حاله الانحطاط العام التي انحدرت إليها الأمة .. لقد كان قبولا لأهون الضررين، فالأمة ورأيها العام الذي كان يقوم بالفرز واختيار الأئمة الذين تثق بعلمهم وورعهم قد غاب عن الساحة، وبذلك غدا من الأحوط منع المتهجمين أو عملاء السلطان من اقتحام الميدان، أو على الأقل تضييق المجال أمامهم عن طريق قصر الإفتاء على الأحكام التي سبق استنباطها .. إذا فكرنا بهذا المنطق ربما أمكننا تبرئة من اتخذوا هذا القرار، وهذا ما يومئ إليه ابن خلدون في عبارته، فالأمر ليس مجرد عجز، بل للمسألة بعد أعمق، انه تحجيم حركة فقهاء السلطان خوفا من "إسناد الأمر إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ودينه" .. وفي البداية، عندما كانت الظروف ما زالت قريبة من تلك التي مارس فيها المجتهدون الأوائل عملهم، كانت اجتهاداتهم قريبة من الواقع وتفي بأغلب المطلوب، وكان الضرر الذي قبلة من أغلق الباب ما زال في نطاق السيطرة، ولكن مع الزمن، وتراكم التغيرات في البيئة والمجتمع وابتعادهما بالتدريج عن الظروف التي عاش فيها المجتهدون الأوائل، تفاقم هذا الضرر واستفحل، وما كان ضررا يمكن التغاضي عنه أصبح وضعا لا يمكن تحمله.

وإذا كان التقليد الكامل هو المبدأ الذي شاع بين الفقهاء منذ القرن الرابع الهجري، فإن الأمة لم تخل عند التحقيق من علماء وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد في أي قرن من قرونها[119] .. لكن هؤلاء كانوا حالات خاصة ومتفردة، بينما كان التقليد هو النمط الشائع والمقبول – بل المفضل – بين عامة الفقهاء.

فتح باب الاجتهاد

مع بدايات القرن العشرين، وربما قبلها بقليل، بدأت الدعوة لإعادة فتح باب الاجتهاد، ولا نظن أن هناك الآن من ينادي بخلاف ذلك، وها هو الدكتور يوسف القرضاوي يقول: "الاجتهاد اليوم ليس جائزا فحسب، بل هو فرض كفاية على المسلمين، إذا

♥ أي ضرورة التزام المسلم لمذهب واحد لا يحيد عنه.

[118] الشيخ محمد الغزالي، **"ليس من الإسلام"**، م. س. ذ.، ص 163

[119] د. جمال الدين محمود، **"قضايا معاصرة .."**، م. س. ذ. ص ص 63 - 65

توافر من يقوم به بجدارة سقط الإثم عن الأمة كلها، وإلا أثمت الأمة كافة، وأولو الأمر فيها خاصة، لأنهم مسئولون عن تهيئة من يقوم بكل فروض الكفاية."[120]

وفي رأي الدكتور القرضاوي أن التخوف من الاجتهاد إنما هو تخوف من دخول أدعياء طفيليون يدعون العلم وليسو من أهله، أو من تهجم متعجلون يخطفون الفتوى دون بذل الجهد الكافي، أو من مهزومين يريدون أن يدخلوا في الإسلام ما ليس منه، أو ممن باعوا دينهم بدنيا غيرهم.. ولكن شئنا أم أبينا فمدعي الاجتهاد موجودون بالفعل، وسيزيدون، ولن يردعهم إلا المجتهدون الحقيقيون.[121]

وهو يرى "ألا تقتصر إعادة النظر على أحكام "الرأي" أو "النظر" التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها وجود الآن أو إنعدم تأثيرها، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فهما لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف ثم هجر ومات لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمانه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمنا طويلا، أو لقوة المعارضين له وتمكنهم اجتماعيا أو سياسيا، أو غير ذلك♥♥♥"[122]، و يقول في موضع آخر: "من الأحكام الفقهية الاجتهادية ما مأخذه معرفة بشرية زمنية أثبت تطور المعارف الإنسانية والعلوم الكونية خطأها، لأنها كانت مبنية على استقراء ناقص، أو الثقة بمعلومات معينة لم يتوافر لها من وسائل الملاحظة والتجربة والتمحيص العلمي ما توافر في عصرنا"، ويضرب لذلك مثلا: أقصى مدة للحمل، والتي أخذوها من سؤال نساء من أهل زمانهم، فكانت عند الحنفية سنتين، وعند الشافعية وأحمد أربع سنوات، وعند الليث بن سعد خمس سنوات، مع أن نصوص الشريعة لم تدل على أي من هذه الأقوال بمنطوق ولا بمفهوم.[123]

وما يقوله المجددون في الواقع ليس بجديد، فقد سبق به منذ قرون أئمة أعلام، منهم القرافي في كتابه "الأحكام" إذ يقول "ليس كل الأحكام [الاجتهادية] يجوز العمل بها، ولا كل الفتاوى الصادرة عن المجتهدين يجوز التقليد فيها، بل في كل مذهب مسائل، إذا حقق النظر فيها، **امتنع تقليد ذلك الإمام فيها**" ويقول في "الفروق": "فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكل ما وجدوه من هذا النوع **يحرم الفتيا به**، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه، ولكنه قد يقل وقد يكثر، غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد".[124]

السلفيون والمذاهب الأربعة

ولقد سمعنا في هذا العصر من ينادي بطرح المذاهب واتباع السلف، وهي دعوى ذات بريق، فمن منا يفضل على منهج السلف منهجا آخر وهم خير القرون الذي حمل إلينا الإسلام، ولكني لم أفهم والحق يقال لماذا أخرجوا الأئمة الأربعة من زمرة السائرين على منهج السلف؟ ولماذا مناهج الأربعة ليست من مناهج السلف؟ قالوا نحن نتبع الدليل، حسنا.. أنتم إذن وصلتم إلى مرتبة الاجتهاد، وأنتم والحال كذلك لا يجوز لكم التقليد، ولكن ماذا ينبغي علي أنا أن أفعل حتى أكون على منهج السلف؟ قالوا تتبع الدليل.. وهنا اضطررت للتوقف قليلا .. وهذه هي الأسباب:

- لم أجد أن ما تعلمته على مذهب الإمام الشافعي يفتقر إلى الدليل أبدا، كل ما هنالك أن لهم اجتهادات مختلفة عن اجتهادات الشافعية .. وهذا حقهم بلا جدال، ولكني لا أستطيع الترجيح بين اجتهاداتهم ــ حتى لو ذكروا لي أدلتهم ــ وبين اجتهادات الشافعية التي لا أزعم أني أعرف أدلتها كلها، ولو كان لي القدرة على الترجيح لما جاز لي إلا أن أفعل.. ولكن ماذا لو

---

120 د. يوسف القرضاوي، **"الاجتهاد المعاصر.. "**، م. س. ذ.، ص 19

121 المرجع السابق، ص 86

♥♥♥ لعل القارئ قد لاحظ أن هذا معناه أن النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة هي التي ستبقى أحكامها دون مراجعة، فكونها قطعية الثبوت يعني عدم القدرة على ترجيح أية نصوص أخرى عليها، أما كونها قطعية الدلالة فيعني أن الله ورسوله قد حددا الأحكام بشكل لا مجال معه للاستنباط، وماعدا ذلك فباب الاجتهاد فيه مفتوح، وإذا علمنا أن الأحكام القطعية هي أقل من القليل، وتكاد كلها تكون من المعلوم من الدين بالضرورة، لعرفنا سعة الباب الذي فتحه المجددون.

122 المرجع السابق، ص 25

123 محمد عبد الحليم حامد، **"بحوث أصولية.. "**، م. س. ذ.، ص 54

124 المرجع السابق، ص 40

عجزت؟ هل أتبعهم مع هذا العجز؟ لا بأس علي إن فعلت، ولكن ما الفرق بين إتباعي لهم وإتباعي للشافعية أو غيرهم من المذاهب المعتمدة ولكل دليله؟ لماذا هذا يسمى إتباعا للدليل وذاك ليس كذلك؟

- في الواقع إنني حتى مع علمي بدليل العالم الذي أستفتيه، فإنني غالبا ما لا يمكنني التيقن من وجه الدلالة فيه أو لماذا هو أقوى من أدلة الآخرين، إنني في الحقيقة اتبع فهم هذا العالم للدليل، وقد سمعت العديد من فتاوى السلفيين وأدلتهم، وغالبا ما كنت أشعر بأنهم الأبعد عن الحق، ولكني كنت سلفيا أكثر منهم، إذ احترمت حقهم في الخلاف، مع أنهم لم يحترموا حقي في إتباع غيرهم.. وأنا على كل حال لا أملك أدوات الترجيح بين الأدلة، وكل ما في وسعي هو البحث عن عالم أطمئن إلى فقهه وورعه، ولعلي أكون قد وفقت.
- لكن الأهم أني لم أجد أن الأمر كان على زمن السلف يجري بالطريقة التي يصفون، ففي زمن الصحابة كان منهم العلماء، وكان منهم من يسأل العالم ويعمل بما أجابه دون أن يسأل عن الدليل، ولم ينكر هذا الوضع أحد، بل أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا يلتزمون بذكر الدليل كلما سئلوا، والكثير من المحفوظ من فتاواهم يخلوا من أدلته.

أما دعوة الدكتور حسن الترابي للاجتهاد في الأصول فتبدو دعوة لا غبار عليها، فالقواعد الأصولية كانت نتيجة اجتهاد، وقد ظهرت في وقت متأخر نسبيا عندما بدأ الشافعي (رض) في الكلام عنها أواخر القرن الثاني الهجري، وما دمنا فتحنا باب الاجتهاد فلا معنى لمنع مراجعة أصوله، غير أني لم أسمع أن هناك شكوى من الأصول، بل يبدو أن الفقهاء المجددين كلهم لا يجدون مشكلة في العمل من خلال الأصول المستقرة.

الاجتهاد في العصر الحديث

إن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تقتضي أن يكون لكل عصر مجتهديه: يضعون التفاصيل للأحكام العامة، ويكتشفون المعاني الدقيقة للنصوص المرنة في ضوء المدارك المستجدة، ويعيدون النظر فيما بني على العرف أو المصلحة ..إلخ، غير أن عصور الجمود والانحطاط أفرزت مفهوما قاصرا عن دور العلماء، ويجأر الشيخ محمد الغزالي رحمه الله من هذا الوضع الذي صار فيه "المطلوب من الفقه الإسلامي أن يشغل نفسه بمكان وضع اليدين في الصلاة! أو برفعهما قبل الركوع! وهي أحكام تتساوى فيها وجهات النظر، ولا يأثم مسلم يجنح فيها إلى السلب أو الإيجاب .. نعم، مطلوب منه إفاضة الكلام في هذه القضايا وتكوين عصابات من الرعاع تشغل المصلين بهذه الأحكام، وتثير بينهم الفتن!! ... أما سياسة الحكم والمال فعلاقة الفقه بها مقطوعة، وحسب نفر من العلماء المعاصرين أن يرددوا فيها أقوالا سقيمة، قررها الجبناء الهاربون أو المفكرون القاصرون."

ويتردد هذا المعنى ذاته في أقوال العديد من العاملين المخلصين للإسلام، فها هو الدكتور محمود أبو السعود يكرره بصياغة أخرى: "لقد أصبح علو شأن "العالم" الديني مرهونا بجودة ذاكرته التي تحفظ ما كتبه الأئمة والفقهاء السابقون .. فإن كان الأمر مما لا يعرفه السابقون رضي الله عنهم فالسائل والمسئول في حيرة لا يخرجان منها [..] **ومن مظاهر هذا الجهل وآثاره المدمرة إنحصار الإسلام في نطاق الشعائر والطقوس وغياب معانيه الإنسانية والحضارية التي هي جوهره**، فأصبحت الوسائل – الشعائر التعبدية – غايات في حد ذاتها، حتى لم يعد يشغل بال المسلم ما تقتضيه عقيدته من عدالة في الحكم، ومساواة أمام القانون، وحرية في التعبير والعمل والحركة والتصرف في الأموال، وحقوق للأفراد قبل المجتمع، وغير ذلك مما قرره الإسلام لمعتنقيه، بل إن غالبية المسلمين يجهل هذه المبادئ الإسلامية جهلا أدى بهم إلى الارتضاء بنقيضها."[125]

---

[125] د. محمود أبو السعود، **"مشكلة المدلولات والقيادات"** (في: "الحركة الإسلامية – رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي"، تحرير د. عبد الله النفيس، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص ص 352 – 372)، ص 363

فبحكم تطور المجتمعات وتشابك الظواهر والعلاقات الاجتماعية واتساع نطاقها ضاقت مادة الفقه الموروث عن الوفاء بالاحتياجات التي كان من المفترض أن يغطيها الاجتهاد الفقهي، فما عندنا من أحكام لا يتناول إلا جزءا محدودا من مجموع مرافق الحياة المعاصرة التي يتولى القانون تنظيمها، وهناك مجالات كاملة لم يناقشها الفقه نهائيا، أو اقتصر فيها على إرشادات عابرة لم تعد تفيد، مثل: الضرائب والبيئة والمركزية واللامركزية وقوانين الصحة والحريات العامة .. إلخ.، وحتى الموضوعات التي تناولها الفقه التقليدي استجدت فيها وقائع لم يتعرض لها الفقهاء من قبل، مثل وسائل الإثبات من كتابة وقرائن بأنواعها، وإجراءات التقاضي، والنظام القضائي، والشركات المالية، وشكليات العقود .. ويمكن التأكيد بأنه لا وجود لموضوع فقهي فيما يطلق عليه "فقه المعاملات" لم تستجد فيه وقائع لم يتناولها الفقه وتتطلب وضع أحكام لها[126].

ومن الصعب أن نتصور إمكانية قيام نهضة إسلامية قبل أن ينصلح حال الفكر الإسلامي أولا، ومواجهة أي قصور تبدأ من فهم أسبابه، فالتعريف الصحيح للمشكلة هو نصف الحل.

الفقيه المعاصر

العلماء – في أي مجال علمي – هم إفراز لمجتمعاتهم، فالمرء لا يغدو عالما متمكنا لمجرد أنه شخص ذكي ومثابر ومحب للعلم، هذه كلها مواصفات شخصية لا غناء عنها كي يغدو المتعلم عالما بارزا في مجاله، ولكنها وحدها لا تكفي، إذ لابد من وجود البيئة العلمية التي تقدم العلم للراغبين، ولابد من أن يوفر المجتمع الحوافز التي تدفع أفراده النابهين لتعلم هذا العلم بالذات والتخصص فيه.

توجه انتقادات عديدة إلى مدارس العلم الشرعي الحالية، وفي مقدمتها الأزهر الشريف، والأزهر جامعة علمية عريقة نعتز بتاريخها، ولكن عراقة أي معهد علمي وتاريخه الثري لا تكفي – في أي مجال من مجالات العلم – لتجعله مؤهلا للاستمرار في الريادة، وهناك من الغيورين على الإسلام من يرى أن أسلوب التعليم لم يعد ملائما لتخريج علماء شرعيين قادرين على التعامل مع مستجدات العصر، وأن المناهج نفسها عاجزة عن تخريج العالم القادر على الاجتهاد، وأن العملية التعليمية بوضعها الحالي تقف عند تخريج علماء من طبقة الحفاظ فقط (طبقة الحفاظ كما نذكر هي أدنى طبقات الفقهاء).

فالفقه يقدم للدارسين والمستفيدين دون تفرقة بين أحكام النصوص القطعية الدلالة وبين الأحكام الاجتهادية الظنية، ويوصف الجميع بأنه "أحكام الشريعة الإسلامية"، وبالطبع لا يتم التمييز في الأحكام الاجتهادية الظنية بين ما لا يزال محققا للمصلحة والحكمة التي من أجلها صار إليه المجتهدون، وبين الأحكام التي فقدت صلاحيتها تطبيقا للقاعدة الأصولية: "الحكم يدور مع علته وجودا وعدما"، ورغم وجود علماء ينتقدون هذا الوضع، فإن هذا التوجه ما زال سائدا.[127]

ويعلق الدكتور عبد المنعم النمر على أسلوب الدراسة في الأزهر، والذي يراه داعما للتقليد، فيقول: "والدرجة الدنيا للعلماء وهي "الإتباع" [إستخدمنا التعبير الأكثر ذكرا عند الأصوليين، وهو "الترجيح"، عندما تكلمنا عن هذه الدرجة في الفصول السابقة] تقتضي أن يعرفوا الأدلة لكل مذهب من المذاهب المعروفة على الأقل، ويوازنوا بينها، ويختاروا منها، لأن الإتباع هو إتباع رأي

---

[126] د. أحمد الحملش **"تطبيق الشريعة بين التنظير والواقع"** (دورية المسلم المعاصر، العدد 104، السنة 26، إبريل 2002،ص ص:185-202)، ص ص 186-192

[127] المرجع السابق، ص187

قاله الغير لدليل قوي، بينما التقليد هو اتباع رأي دون معرفة الدليل .. لثقة في صاحب الرأي، أو لعجز عن معرفة الدليل .. وهذا هو شأن غير العلماء الدارسين للدين، أما الدارسون فشأنهم على الأقل الإتباع .. لكن كيف يصل العلماء إلى درجة "الإتباع" التي تقوم على معرفة الأدلة جميعا والموازنة بينها واختيار أقواها .. والكتب التي يدرسونها في مذهبهم لم تقدم لهم أدلة المذهب .. وهم بجوار هذا لا يدرسون المذاهب الأخرى .. فكيف يستطيع العلماء في هذا الجو الخانق أن يضعوا أنفسهم في الموضع اللائق بهم؟ هذا بعيد، إن لم يكن شبه مستحيل .. اللهم إلا من نادر النادر من العلماء .. خطة الدراسة، والكتب المقررة لها خطة قائمة على التقليد، ومدعمة له، لا في الأزهر وحده، بل في جميع المعاهد الدينية في العالم الإسلامي كله.

لا أجدني مؤهلا للخوض في هذا الموضوع أكثر من ذلك، غير أنها قضية بالغة الأهمية ينبغي أن يتوافر عليها المخلصون من أهل الاختصاص كي نتمكن من توفير البيئة العلمية القادرة على إخراج المجتهد المعاصر، ولكن التعامل مع هذه لقضية بكفاءة يستلزم أولا كسب المعركة على الجبهة الأخرى، جبهة توفير الحافز الاجتماعي الذي يقدم الدافع الضروري للاتجاه إلى دراسة العلوم الشرعية.

إننا مهما نجحنا في تطوير العملية التعليمية فلن ينتعش مجال العلوم الشرعية إلا إذا توافر الحافز الاجتماعي العام الذي يعمل على توجيه بعض من ذوي الملكات الشخصية العالية إلى التخصص في هذا النوع من الدراسة، وأحسب أن أبناء جيلي يذكرون كيف أدى الاتجاه إلى التصنيع في الستينات من القرن العشرين إلى رفع المكانة الأدبية والمادية للمهندسين، فغدت كليات الهندسة هي الرغبة الأولى لطلبة الثانوية العامة، وأقسام الميكانيكا والكهرباء هي هدف المتفوقين من طلاب الهندسة، وعندما اشتد الطلب في السبعينات على مهندسي التشييد في دول الخليج صارت المقدمة لأقسام العمارة والهندسة المدنية، ثم مع تغير الظروف تراجعت كليات الهندسة لصالح تخصصات أخرى لم يكن أبناء جيلي يعدونها من كليات المقدمة على الإطلاق.

قد تبدو هذه عوامل سطحية وساذجة، مع أني لا أجدها كذلك، وربما كانت هناك عوامل أخرى تعمل على دفع الشباب الأذكياء النابهين بعيدا عن العلوم الشرعية، على أني لا أظنه صحيحا أن طبيعة العصر لم تعد تشجع إلا العلوم الخادمة للتكنولوجيا والفنون الخادمة لقطاع اللذة والترفيه، فالأمم الحية كلها تهتم بالفلسفة ودراستها .. كيف تكون الفلسفة – من منطلق عملي نفعي براجماتي صرف – ذات قيمة للمجتمع الغربي المعاصر أكبر من قيمة العلوم الشرعية للمجتمع المسلم، ولو كثقافة عامة وتمرينات عقلية ضرورية لتكامل الشخصية .. لكني شخصيا لم أكن لأحبذ أن يتجه أحد أبنائي للتخصص في الفقه والتفسير، فليس من المحتمل أن يتمكن بهذه التخصصات من كسب معاشه بصورة لائقة، وحتى لو لم يكن في حاجة إلى العمل لتدبير احتياجاته المادية، فسأظل أتسائل عن المكانة الاجتماعية التي يمكن أن يحققها له هذا التخصص .. قد أصر على دفعه لزيادة معلوماته في العلوم الشرعية، ولكن في أوقات فراغه وكنوع من الثقافة العامة، ولكني بالقطع لم أكن لأشجع واحدا من أبنائي على احتراف العلوم الشرعية .. يجب أن نعمل على تغيير هذا الوضع .. ربما كانت هناك سوقا معقولة "للدعاة"، وعمل هؤلاء هو نشر المعرفة الشرعية وليس انتاجها، والمجلات والصحف والفضائيات تمثل مجالا جيدا لهؤلاء وتقدم لهم عائدا ماديا مناسبا، لكننا لا نتكلم عن هؤلاء، مع عظيم تقديرنا لدورهم ولأشخاصهم ولأهمية ما يقومون به من نقل المعرفة الإسلامية والترويج لها، غير أننا نتكلم عن الآخرين الذين عليهم إنتاج هذه المعرفة من خلال الدراسة والبحث المتعمق، وهؤلاء – شأن نظرائهم في كل التخصصات العلمية المحترمة – لا تقبل عليهم الصحف ولا الفضائيات.

لعلنا نتقدم إلى علمائنا الأجلاء باقتراح: لماذا يختار الطالب مذهبا يتخصص فيه؟ لماذا لا يختار فرعا من فروع الفقه يتخصص فيه على سبيل الاجتهاد الجزئي حتى يتمكن خلال سنوات الدراسة المعدودة من الوصول إلى رتبة المجتهد المرجح في هذا الفرع؟ .. لماذا لا يتخصص الطالب في الاقتصاد أو المعاملات التجارية أو العلوم السياسية أو شئون الأسرة .. إلخ، فيدرس تفسير الآيات الواردة في الموضوع الذي يختاره ويتقن فن تمحيص الأحاديث التي تناولته، ويتعرف على الآراء الفقهية المتعلقة به

من كل المذاهب المعتمدة، ثم يدرس مع كل هذا العلوم الدنيوية المناسبة التي تثري فكره وتمنحه دراية معقولة بمجال التخصص وقدرة على التفاهم مع المتخصصين فيه، فيدرس الاقتصاد إذا قرر التخصص في الاجتهاد في المواضيع الاقتصادية، أو يدرس العلوم السياسية أو علم الاجتماع البشري أو المحاسبة أو علم النفس .. إلخ، فيتمكن أولا من الإفتاء برأي له قيمة في مجال تخصصه، ويتعلم ثانيا كيف يتعامل مع المصادر وكيف يرجح بين الآراء .. ثم هو بعد ذلك يمكنه في مستقبل أيامه أن يوسع من دوائر تخصصه إذا أسعفته ظروفه وملكاته، ولكنه يكون قد تشكل منذ البداية كفقيه مجتهد، لا كحافظ ومقلد .. إذا كان هذا ممكنا، وأحسبه ممكنا، بل أيسر منالا من محاولة انتاج فقيه شامل على مذهب معين، فلماذا لا نلجأ إليه؟ نعرف أن إعادة بناء المناهج عملية صعبة، لكننا بصدد إعادة بناء الأمة كلها، فهل يمكننا أن نعتذر بصعوبة إعادة بناء مناهج الدراسة؟

* *

قضايا معاصرة

إذا أردنا للمشروع الإسلامي أن يحرك الواقع ويعيد بناء الأمة على أسس جديدة، أو فلنكن أقرب للدقة ونقول: يعيد بناؤها على أسسها العريقة، فينبغي له أن يمتلك العدة الفكرية الأساسية الضرورية لتوجيه هذه العملية، وهي فهم البشر وقضاياهم الحقيقية، ومحاولة التوصل إلى حلول للمشاكل التي نواجهها على هدي القرآن والسنة، ولن يكفينا في هذه المهمة بأي حال التركيز على "مصادر الشريعة" وألفاظها وعباراتها وتحليلها لغة وبيانا ومنطقا واستفراغ الجهود الفردية والجماعية في فهم النصوص وطرق الاستنباط منها بدون محاولة إدراك الفعاليات التي تدور على أرض الواقع، ثم إعمال المصادر بعد ذلك في ترشيد هذا الواقع وعلاجه وتغييره إلى الأفضل.

سنحاول فيما يلي عرض بعض القضايا الجزئية المعاصرة التي لا يجدي في التعامل معها فهم المصادر والأصول وحده، إنها مجرد أمثلة للتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر في تعامله مع قضايا حيوية تحتاج إلى تداخل وتزاوج العلوم الشرعية مع تخصصات علمية أخرى لا غناء عن استيعابها حتى يمكن الوصول إلى نتائج عملية صالحة للتطبيق .. وإذا كانت النماذج التي نطرحها تقتصر على مجالات الاقتصاد وإدارة الأعمال فما ذلك إلا لأنها الأقرب إلى تخصصي، غير أننا نذكر على سبيل المثال مواضيع احتاج فيها العلماء لبيان من الأطباء عندما تعلق الأمر بالموت الإكلينيكي ونقل الأعضاء والتلقيح الصناعي .. إلخ.، كما تتداخل علوم أخرى في مواضيع كثيرة يمكن لأهلها أن يعرضوها أفضل منا.

الضرائب

تنقل لنا كتب الفقه بالتفصيل الموارد المالية التقليدية لبيت مال المسلمين (الزكاة والعشور والخراج والفيء والغنيمة .. إلخ.)، لكننا لا نجدها تتعرض للضرائب إلا في أمر واحد: عندما يعجز بيت المال عن الوفاء برواتب الجند ونفقات إعاشتهم وتسليحهم، فقالوا أن الإمام يجوز له أن يقترض من الأغنياء إذا كان يأمل أن تمكنه الموارد المالية في المستقبل من رد هذه القروض، أما إذا كانت الموارد المالية المستقبلية لن تسمح بذلك فيجوز للإمام توظيف الوظائف (فرض الضرائب) على الأغنياء لتغطية نفقات الجند والسلاح، ولكن الإقتصادات المعاصرة تفرض الضرائب لأسباب أخرى عديدة، سنتناول منها وظيفتين هامتين.

الضرائب كمورد لتغطية تكاليف برامج الرعاية الاجتماعية: لا نكاد نجد اختلافا على وجوب رعاية المحتاجين، ولقد كانت حضارتنا هي الأولى بلا منازع ولزمن طويل في تقديم هذه الرعاية العامة بشكل منظم لم تعرفه غيرها من الأمم إلا في العصور الحديثة أو قبلها بقليل، ولكن حضارتنا اعتمدت على الجهود الطوعية لأهل الخير، وأبدعت في هذا الصدد آلية الوقف الخيري للقيام بهذه الوظيفة بصفة منتظمة ودائمة، ويحق لنا أن نسأل: هل يمكن في ظل التعقيدات الهائلة في الوسائل المعاصرة لتوفير الخدمات التعليمية والصحية والنقل والمواصلات .. إلخ. أن نغفل عن ضرورة تصدي الدولة لهذه المهام؟ سيكون من الصعب تصور أن الشريعة ستضع حاجزا دون ذلك، ونعتقد أن الفقهاء يمكنهم استنادا إلى المصادر الشرعية وحدها التصدي لتأصيل هذا المبدأ، وقد قام بذلك بعضهم بالفعل[128]، ولكن ستبقى هناك جوانب هامة لا يمكن الخوض في تفاصيلها اعتمادا على النصوص وحدها، ولن نتمكن من الإحاطة بكل هذه الجوانب، غير أننا نستطيع طرح بعض التساؤلات التي نعتقد بحتمية الإجابة عليها إجابات متخصصة قبل أن يمكن صياغة رأي شرعي دقيق في هذه البرامج ووسائل تمويلها ووضعها موضع التنفيذ.

إن تحديد حجم الضرائب المطلوب فرضها لتغطية تكاليف برامج الرعاية الاجتماعية يتوقف على حد الكفاية المطلوب توفيره لكل الناس، هذا الحد الذي تعتبر الزيادة عليه من التحسينيات التي سنرغب ولا شك لو أننا استطعنا توفيرها، غير أننا لا نملك أن نأخذ أموال الناس جبرا بسلطة الدولة للوفاء بأكثر من حد الكفاية (وليس حد الكفاف كما يزعم البعض عن جهل أو عن شيء آخر)، وهذا الحد يرتبط بالموازنة بين المأمول والممكن في كل ظرف على حدة، وهو حد يتغير مع الزمن ومع مستوى الرفاهية العامة في المجتمع، والفقهاء ليسوا هم المؤهلين لهذه العملية، إنها تدخل في مجال الإقتصاد والعلوم الاجتماعية.

والأصل أن البرامج التي ستمول من هذا الوعاء لا يجوز أن يتمتع بها إلا الذين تعجز مواردهم الذاتية عن توفير حد الكفاية، ووضع النظام الذي سيقوم بالفرز واستبعاد من لا تنطبق عليهم الشروط هو مهمة لا تسعف في القيام بها أي من العلوم الشرعية.

الضرائب كأداة لتوجيه الاستثمار: عندما تعجز الموارد عن تدبير الاستثمارات اللازمة لتوفير السلع والخدمات الضرورية للأمة يغدو المستقبل في خطر وليس الحاضر فقط، وعندها يكون من الضروري – بمفهوم الضرورة الشرعية – أن نعمل على توجيه الاستثمارات المتاحة وفقا لأولويات التنمية، ولا ينبغي أن نتركها تتحرك استجابة لحافز الربح التجاري وحده، وهذه الأولويات تحددها حاجة الاقتصاد، ويتولى هذه العملية رجال الاقتصاد والصناعة والتخطيط .. إلخ.، عندها ربما لا يكون أمامنا إلا فرض ضرائب إضافية على الأنشطة التي نرغب في إبعاد المستثمرين عنها، ولا يجوز فرض ضرائب أكثر ولا أقل من القدر اللازم لإنجاز هذه المهمة، لأن هذه الضرائب من الوجهة الشرعية هي أكل لأموال الناس دون سند إلا الضرورة، فهي لا تجوز إلا في حدود هذه الضرورة (بالمعنى الشرعي للضرورة) وإلا كانت أكلا لأموال الناس بالباطل .. ما هي الأنشطة التي نريد إبعاد المستثمرين عنها؟ ذلك أننا لا نملك فرض ضرائب على أنشطة غيرها وبدون مبرر شرعي (الدولة أيضا تحتاج إلى سند شرعي لما تأخذه من أموال، وبدون هذا السند تكون مغتصبة ومقترفة لإثم عظيم هي وكل من عاونها عليه) .. ثم ما هي نسبة الضرائب الملائمة؟ فأي زيادة عن النسبة الملائمة يجب تأثيمها .. إن السند الشرعي لأخذ أموال الناس بالقوة هو الضرورة والمصلحة التي لا يملك تقديرها إلا المتخصصين.

---

[128] أنظر على سبيل المثال: صلاح الدين عبد الحليم سلطان، **"سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية "الضرائب"، دراسة فقهية مقارنة"** (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1988)

زكاة الأوراق المالية

من الأوراق المالية ما نعتقد أنه مما لا يجوز إصداره من الأصل، ولا يجوز من ثم تداوله، كسندات العائد الثابت، فنحن نراها عين القرض الربوي، ولكن هناك من الأوراق المالية ما لم نسمع عليه أي مطعن شرعي، مثل الأسهم وسندات المشاركة في الربح، وهذه الأوراق مال من الأموال، ولكن يبقى السؤال: ما هي طبيعة هذا المال وكيف نحدد قيمته؟ إن اتخاذ قرار في هذا الشأن يتعلق بشكل مباشر بتقدير نسبة الزكاة المفروضة على هذه الأوراق والتي تتغير نسبتها حسب طبيعة المال الذي تمثله، كما يؤثر بالطبع على جوانب أخرى، غير أننا نركز هنا على الزكاة.

من الفقهاء من يرى أن هذه الأوراق طالما كانت معدة للتداول في البورصة ويمكن تحويلها إلى نقد سائل بسهولة فإنها بذلك تأخذ أحكام النقود وتدخل قيمتها في نصاب النقود وتخرج عنها زكاة النقود.

ونحن نميل إلى اعتبارها سندات ملكية، كسائر سندات الملكية (وذلك من وجهة نظر تحديد قيمتها ووعاء الزكاة الذي تدخل فيه، أما أحكامها التعاقدية فأمر مختلف ويحتاج إلى بحث آخر)، وسهولة تداولها لا ينبغي أن تغير من طبيعتها، بالضبط كما لو توصلنا إلى طريقة تجعل من بيع العقارات مسألة سهلة وسريعة، فهل يحول ذلك سند ملكية العقار إلى نقود أم ستظل للعقارات أحكامها الخاصة عند حساب الزكاة؟ .. إذا كان كلامنا هذا مقبولا فإن الورقة المالية لا ينبغي أن تأخذ حكم النقد السائل، بل ستخضع زكاتها لأحكام الزكاة على الأصول التي تملكها الشركة المصدرة للورقة، والتي ستتغير حسب طبيعة النشاط الذي تمارسه، ونوع الأصول التي تملكها، وطريقة استخدامها لهذه الأصول في توليد الربح.(تختلف نسبة الزكاة المفروضة من أصل إلى آخر، وبعض الأصول لا زكاة عليها، بل يزكى فقط الناتج من استخدامها).

وأيا كانت طبيعة هذه الأوراق وطريقة احتساب زكاتها، فما هي القيمة التي سيتم إخراج الزكاة على أساسها؟ إذا كنت تملك – مثلا – 10% من أسهم شركة ما، فإنك في الحقيقة تملك 10% من قيمة المقومات المادية والمعنوية لهذه الشركة كما تظهر في ميزانيتها وقوائمها المالية، ولكنك عندما تريد بيع هذه الأسهم في البورصة فإن الثمن الذي ستحصل عليه لا علاقة له بالقيمة الحقيقية لما تملكه، إنما يتم تقديره حسب توقعات المتعاملين في البورصة للأرباح التي يمكن أن تحصل عليها هذه الشركة، وهذا السعر – فضلا عن تذبذبه صعودا وهبوطا بسرعة كبيرة – لا علاقة له في الواقع بما تملك فعلا، ولن تحصل على هذا السعر إلا إذا بعت أسهمك فعلا في لحظة معينة (ولا نريد أن نقول أنك إذا دخلت بائعا، وكنت تمتلك نسبة محترمة من الأسهم، فإنك ستغير كمية الأسهم المعروضة الأمر الذي سيغير سعر السهم)، فعلى أساس أي سعر يجب عليك أن تدفع زكاة الأسهم التي لم تبعها؟ (أحيانا يكون الفرق بين القيمة الحقيقية لما تملك حسب ميزانيات الشركة وبين السعر الذي أسفرت عنه نتائج التداول في البورصة كبيرا للغاية، بالزيادة أو بالنقصان، وإذا كنت تحمل نسبة كبيرة من أسهم شركة معينة فإن محاولة بيعك لهذه الأسهم ستغير السعر قطعا)، وغني عن الذكر أن هذه المسألة لا تهم حامل الأسهم الحريص على تزكية ماله فقط، ولكنها مسألة مهمة للسلطات العامة التي تعتبر حصيلة الزكاة من مصادر تمويل الإنفاق العام – فكثير من أبواب الإنفاق العام للدولة، خاصة برامج الرعاية الصحية والاجتماعية، يمكن – بل يجب – أن يمول من وعاء الزكاة.

تحجيم الاستيراد

الفقه التقليدي يتعامل مع اقتصاد حر، وهو لا يحرم إلا المعاملات التي حرمتها النصوص، والتي تدور كلها حول منع الغش والتلاعب واستغلال غفلة بعض المتعاملين والتغرير بهم، وهي شروط في العقود تعزز في الواقع من كفاءة عمل السوق الحرة ولا تضر بها، ومنع المعاملات الربوية يتعلق بوسائل التمويل ولا ينال مطلقا من حرية التجارة، أما منع الاحتكار فمن الوصايا التي تأخذ بها أيضا الإقتصادات الحرة ويجد له تبريرا قويا في النظرية الليبرالية للإقتصاد، ومنع تلقي القوافل خارج المدن هو أحد عوامل تدعيم حرية المعلومات في سوق المنافسة الكاملة الذي يدعم حرية التجارة بهدف تحقيق أعلى كفاءة إقتصادية.

عندما كنا العالم الأول كانت حرية التجارة في مصلحتنا، وكان على الآخرين أن يعملوا على حماية أنفسهم من قدراتنا التنافسية العالية، فلم تكن هناك أية مشكلة في حرية التجارة تستدعي الاجتهاد بشأنها، بل على العكس، كانت هذه من نقاط القوة الأصيلة في حضارتنا بالنسبة لعصرها، أما في ظل الأوضاع الراهنة فقد تغيرت الظروف، ونحن نعتقد أن حماية منتجاتنا وحماية عملاتنا القومية أهداف تستحق التدخل الفقهي، وهناك من القواعد الفقهية ما يعزز هذا التصرف .. صحيح أن فقهاؤنا القدامى لم يجدوا داعيا لإعمالها، لأنها تدخل كلها في أبواب المصالح وسد الذرائع، ولم تكن هناك مصلحة تستدعي تقييد التجارة، ولا كانت هناك معاملات لا تمنعها الشريعة بينما مثلت في الواقع ذرائع لضرر بليغ يلحق بالأمة كلها في عصر الإجتهاد الأول، لكن الوضع قد تغير في زماننا، نحن الآن نرى هذه المصالح الضائعة والأضرار المحققة، وإذا كان هذا الكلام لا يبدو غريبا على أذن القارئ، فإنه لم يصل بعد إلى مباحثنا الفقهية .. دعنا من المقولات العامة مثل حق الأمام في تقييد المباح، نحن نتحدث عن واجب السلطات العامة في منع مباح معين أصبح مصدرا لضرر محقق، وعن الإثم الذي يقع فيه المسلم المعاصر إذا فعل هذا الذي كان في الماضي من "المباح"، فحتى لو تقاعس ولي الأمر في اتخاذ القرار بمنعه، أو غلب على أمره في ذلك بسبب اتفاقيات الجات أو لأي سبب آخر سيظل الفرد المسلم مخاطبا بأحكام الشريعة التي تنهى عن كل معاملة تحقق ضررا للأمة.

ولنأخذ مثلا واحدا يبدو شديد الوضوح، إن فتح باب الإستيراد على مصراعيه يرفع الطلب على العملات الأجنبية، مما يعمل على خفض قيمة الجنيه المصري في مواجهة هذه العملات، ويرفع بالتالي من سعر كل السلع المستوردة[♠]، الضروري منها والكمالي، وبينما لا يجد الأثرياء مشكلة كبيرة في شراء سياراتهم وملابسهم وأجهزتهم المنزلية بأسعار أعلى، فإن متوسطي الدخل – ناهيك عن الفقراء – سيجدون مشكلة في شراء طعامهم، ويرى كثير من المتخصصين هذا الضرر الفادح بكل وضوح، وإذا كانت إتفاقيات الجات ستمنعنا من وضع قيود على الإستيراد أو فرض تعريفة جمركية لحماية صناعاتنا المحلية، فإن الضرر الواضح من هذه الممارسة ربما كان كافيا كي يدفعنا للحكم بعدم شرعية استيراد الكماليات غير الضرورية، وعدم شرعية شراء ما يتم إستيراده منها، وفي هذه الحالة لن يكون السند الشرعي لمثل هذا الحكم إلا حجم الضرر الذي اكتشفه علماء الاقتصاد.

♠ لا تصدق من يقول لك أن انخفاض سعر العملة المحلية في مواجهة العملات الأجنبية يزيد من إمكانيات التصدير، إنه في الواقع خفض لأسعار صادراتنا، وإذا كنا على استعداد لذلك فلماذا لا نفعله مباشرة دون أن نرفع قيمة الواردات؟ أي بأن نخفض أسعارنا بالجنيه بدون أن نغامر بخفض سعر الجنيه نفسه؟ .. على أية حال المسألة كلها تعارضها الشواهد العملية، فالمشاهد في سوق التجارة الدولية هو أن أكثر الدول تصديرا هي أقواها عملة وليست أضعفها .. ونحن نعتقد أن مقولة أن خفض سعر العملة سيحقق مصلحة للأمة من خلال زيادة التصدير إنما هو غطاء لنوع من النهب المستمر لثروات الأمم المتخلفة، وعلى الأخص هو سرقة لقوة عمل أبنائها.

البنوك

لقد أفاض الكثير من علمائنا في مسألة فوائد البنوك، ونحن نعتقد جازمين أنها عين ربا العباس بن عبد المطلب الذي كان أول ما وضعه الرسول (ص)♠♠، ومن المناسب أن نضيف أننا نشك في إمكانية قيام بنك إسلامي، إننا نستطيع بالتأكيد أن نبتكر مؤسسات تعمل في مجال جمع المدخرات وتمويل المشروعات على أسس شرعية، ربما سميناها بنوكا على سبيل المجاز، ولكنها لا يمكن أن تكون بنوكا من الناحية الفنية، فتعريف البنك هو: مؤسسة تتاجر في القروض، والتجارة في القروض حرام قطعا، إذ ليس للمسلم أن يربح من القروض بأي شكل من الأشكال .. ولقد كتب الكثير عن البنوك الإسلامية، وهذا ليس مجال بحثنا، ولنفرض أن كل المؤسسات التي تعمل في مجال جمع المدخرات وتمويل المشروعات صارت تدار على أسس شرعية، فستظل هناك مشاكل عديدة ينبغي أن توضع لها حلول، ولن تكون هذه الحلول نهائية في أي لحظة، فأغلبها سيبنى على أحكام ضرورات ومصالح من النوع سريع التغير، الأمر الذي سيقتضي اجتهادا مستمرا.

على سبيل المثال: سنتعامل مع العالم كله، ولابد أن يتم هذا التعامل عبر بنوكهم، وفي حالة ضعفنا الاقتصادي ربما تحتم علينا أن نقبل كل شروطهم وإلا رفضوا التعامل معنا، وهذا سيقتضي منا أن نقصر تعاملاتنا في الحدود الضرورية التي تجيز لنا الخوض في المحظورات، وهذه الحدود سيترك تقديرها بالطبع للفنيين، وإذا تحسنت موازين القوى فأصبح عندنا بعض ما يحتاجون إليه، فسيمكن عندها أن يقبلوا تعديل بعض شروطهم التي لا ترضينا، ولن نعذر أمام الله عندئذ إذا تهاونا في الإصرار على هذا التعديل، ولكن من الذي يستطيع إدراك أن موازين القوى قد تغيرت؟ ومن سيمكنه معرفة الشروط التي يجب علينا محاولة تعديلها حينئذ وتمييزها عن تلك التي ما زلنا أضعف من أن نصر على تعديلها؟

* *

سنقتصر على هذا القدر من ضرب الأمثلة، وأحسب أن القارئ المهتم سيمكنه أن يجد في مجال خبرته أمثلة أخرى عديدة تتداخل فيها العلوم الدنيوية وتتزاوج مع العلوم الشرعية، ولقد أدرك علماؤنا المعاصرون حاجة الفقه المعاصر للعلوم المدنية المتخصصة، وغدت المجامع الفقهية التي يشترك فيها أهل الاختصاص في علوم الدنيا تتواتر بشكل ملحوظ، غير أنه لا يجب أن يفوتنا ما يلفت نظرنا إليه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه القيم "أزمة العقل المسلم" من أن "واقع العلم الإسلامي

♠♠ يرفض كثير من المسلمين التعامل بالفائدة المحددة سلفا لأنها في حقيقتها – عندنا وعند من يرفضون التعامل بها – هي عين الربا المحرم، لكن من المناسب أن نذكر أن عديد من علماء الاقتصاد من غير المسلمين يرون أن لسعر الفائدة المحدد أضرارا إقتصادية على عمليات التنمية، ودون الخوض في التفاصيل الفنية للموضوع يتذكر كاتب هذه السطور حوارا دار بينه وبين البروفيسور "وليام ويتون"، أستاذ الاقتصاد في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT في بوسطن أثناء إعداد الدراسات التمهيدية للدكتوراة، كان ذلك في إبريل 1979 بعد نجاح الثورة الإيرانية وعودة الخوميني إلى طهران و إعلان حكومة الثورة إلغاء التعامل بالفائدة في المعاملات المصرفية، سألني البروفيسور "ويتون" عن الطريقة التي يتصورون أنهم سيستطيعون بها أن يديروا إقتصادهم .. لماذا سيقدم الناس مدخراتهم إلى مؤسسات التمويل إذا كانوا لن يتقاضوا عائدا على ذلك، وكيف يمكن إدارة العلاقة بين الادخار والاستثمار على مستوى الإقتصاد الكلي إذا لم يتوسط بينهما سعر الفائدة ليوازن بين العرض والطلب على الأموال ؟ .. ولماذا سيرد المقترضون القروض في مواعيدها إذا كانوا لن يدفعوا مقابل عن المدة التي استغلوا فيها هذه الأموال؟ .. لم تكن تجربة المصارف الإسلامية قد بدأت في مصر في ذلك الوقت، لكني أجبت أستاذي بما فهمته من قراءاتي في الموضوع (خاصة كتابات الدكتور أحمد النجار والدكتور عيسى عبده والسيد محمد باقر صدر رحمهم الله) استمع أستاذي وسال عددا من الأسئلة ثم كان تعليقه باختصار أن هذه المبادئ يمكنها أن تخدم جهود التنمية بصورة أفضل مما تخدمها النظم المعروفة في الغرب، غير أنه استطرد أن نجاحهم يتطلب أن يتغلبوا على مشكلتين قد تؤديا إلى فشل النظام، المشكلة الأولى هي مشكلة تصميم المؤسسات التي يمكنها أن تقود هذا النظام وإمدادها بالكوادر الفنية التي ستحتاج إلى نوعية مختلفة من الخبرة والتدريب لايمكن الحصول عليها من العمل في البنوك الحالية، واما المشكلة الأخرى فهي التغلب على المنافسة غير المتكافئة من البنوك الربوية والتي طورت أدواتها على مدى قرون ثلاثة واجهت فيها حالات فشل عديدة، ولكن نظرا لعدم وجود بديل آخر لم يكن أمام الجمهور إلا إعطائها الفرصة تلو الأخرى حتى أمكنها أن تستوي على عودها، أما المؤسسات الإسلامية فسيقارن أدائها دائما بأداء المؤسسات التقليدية، ولن تكون المقارنة في صالحها غالبا، وقد لا يصبر عليها الجمهور كثيرا.

الحضاري وتاريخه المتأخر يجعله في عناء وحرج [يقصد الحرج الذي سيعانيه رجل العلم الدنيوي المسلم الراغب في المساهمة في التجديد] ، ولا يجد في الفكر الإسلامي ولا في واقع الدراسات والعلوم الإسلامية غناء لحاجته وتحدياته، بل لعله يجد في حالة الفكر الإسلامي المحدود والمتدهور مصدرا لمزيد من الحيرة والحرج والتمزق، بين رؤية عامة غائمة يؤمن بها ولا يجد لها بديلا، وبين مادة وفكر مختلط مشوش جامد عاجز لا وسيلة له إلا التقليد والتلفيق"[129] ولا يكفي لتجاوز هذه الأزمة أن يزداد اطلاع علماء الشريعة على التخصصات الدنيوية، إن تجديد الفكر الإسلامي يتطلب التدخل النشط من كل علماء العلوم الإنسانية المسلمين، وحتى يمكن لنا أن نستفيد من مساهمتهم "ينبغي على العلماء [في العلوم الشرعية] أن ينظروا في النصوص الإسلامية، ونصوص السنة المطهرة منها بخاصة، وأن يقدموا الصحيح منها على أساس ميسر من التصنيف والضبط، يعرف معه الدارس قيمة ما يقرأ ومصداقيته .. بعيدا عن ألغاز الدراسات الأكاديمية وأحاجيها وحلقاتها المفرغة، والتي تجعل النصوص أمام الدارسين من غير أصحاب التخصص الدقيق في العلوم الشرعية أقرب إلى المواد الزئبقية، تتفلت من اليد كما يتفلت الماء من الشباك، ولا تترك خلفها غير إحساس بالفشل والعجز وقلة الزاد، ومن المطلوب أيضا أن ييسر عرض هذه النصوص بدراسات تاريخية موضوعية، عن عهد الرسالة التي نزلت فيه والظروف الموضوعية والأوضاع الاجتماعية والحضارية التي نزلت فيها الرسالة واستجابت لها الممارسات الأولى، والنتائج التي حققتها جهود الصدر الأول"[130].. "إن من يطلع – من غير أصحاب الصنعة والاحتراف في شئون النصوص – على كثير من الكتب التي تتداولها الأيدي وتتعامل مع النصوص، لا يعجب إذا لم يجد في تلك الكتب الزاد المطلوب، ولا التوجه المرغوب، ولذلك فلا غرابة في عجز جمهور المتحمسين من المثقفين المسلمين عن العطاء العلمي والفكري الجاد والمبدع، وعدم قدرتهم على تقديم الرؤى والبدائل الأصيلة الرائدة اللازمة لاستنقاذ الأمة وانجاح دورها الحضاري المطلوب".[131]

* * * * *

[129] د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **"أزمة العقل المسلم"**، م. س. ذ. ص 158
[130] المرجع السابق، ص 159
[131] المرجع السابق، ص 160

2-4: الفصل الرابع

الإختيارات التشريعية

لا يوجد في الإسلام ما يمنع كل من وصل إلى درجة تؤهله للنظر الفقهي أن يفكر، وقد تعددت المذاهب الفقهيـــة، واختلـــف الفقهاء داخل كل مذهب، ولا يملك أحد الحجر على العقول، لكن السلطة العامة عليها أن تتبنى رأيا واحدا تعمل على إنفاذه بقـــوة السلطان، والقانون يجب أن يتبنى في كل واقعة رأيا واحدا هو الذي يتم الفصل على أساسه في المنازعات، فكيف نصل إلى هـــذا الرأي؟ .. كيف نكتشف الرأي الذي إذا اتبعناه كنا في طاعة الله وأكثر استحقاقا لتأييده وأقرب إلى تحقيق مصالحنا في هذه الحياة الدنيا؟ .. أو بعبارة أخرى: كيف نتعرف على مجموعة الأحكام التي يجب أن نقننها إذا أردنا أن نحكم بشريعة الله؟

إن تعدد مناهج الاستنباط الفقهي يجعلنا في كل واقعة بإزاء عدد من الآراء الاجتهادية التي تقف كلها جنبا إلى جنـــب مـــن وجهة نظر العلوم الشرعية، لا يمكننا أن نعتبر واحدا منها أولى بالإتباع من الآخر، وإذا كان للواقعة بعدا عمليا آخر – إقتصادي مثلا– فإن اختلاف علماء الإقتصاد وتعدد نظرياتهم سيضيف عددا آخر من الاختلافات، فأنت إذا راجعت الأمثلة التي عرضـــناها في الفصل السابق ستلاحظ أننا نتبنى موقفا معينا في قضايا الاقتصاد يؤدي بنا إلى القول أحيانا بتحقق ضرر ما من عمل معين – فتح باب الاستيراد مثلا – ولكن هناك من رجال الاقتصاد، الشديدي الإخلاص لأمتهم ولدينهم، من يعتقد أن هذا الضرر مما يمكن احتماله، لأنهم يرون في حرية التجارة منافع جليلة، ولا نرى نحن أن هذه المنافع تستحق التضحيات التي يطالبوننا بها، ومن ثـــم نرى المفسدة تتجاوز كثيرا المصلحة .. وهذا النوع من الخلاف ليس نادرا بالمرة .. فكيف نختار – ومن الذي سيختار – الـــرأي الذي ستلزم به الأمة نفسها؟

* *

الفرق بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات

إن أداء العبادات على وجهها الصحيح هي قضية شخصية لا تتعلق بحقوق للآخرين، فيمكنك إذن أن تتصرف فيها حسب الرأي الذي ترتاح إليه وحسابك عند الله، ليس لأحد أن يتدخل في إختياراتك، ربما يثور في النفس سؤال: ولكن أين الرأي الصحيح في هذا الخلاف؟..علينا أن نجيب أولا على سؤال آخر أكثر جوهرية عن معنى "الرأي الصحيح" في أحكام العبادات ..

لماذا تحرص على معرفة أحكام العبادات؟.. لأنك تريد أدائها على أفضل وجه، لماذا؟.. لكي تحظى برضاء الله وتنال ثوابه وتتجنب عقابه .. في الواقع أن صلاتك ــ وكل الشعائر التعبدية ــ لا تنفع الله في شيء، وتركك إياها لا يضره في شيء، إن ما يريده الله في العبادة هو إعلان التسليم والخضوع لصاحب الأمر والنهي والسلطان الأعلى في الوجود، ما صح أو ترجح عندك أنه الصحيح فأنت في فعله مطيع لله ومحقق لمراده من فرض العبادات عليك، والله المطلع على السرائر يعلم تماما دوافعك الحقيقيـــة لكل ما تفعل، يمكنك أن تعلن أنك في كل مسألة كنت تختار الرأي الأيسر والأسهل لأنك كنت تجده دائما هو الذي يمتلـــك أقـــوى الأدلة وأفضل الحجج، لكن الله يحاسبك على حقيقة نواياك ويعرف بالضبط كيف تفكر .. المهم أن فعل النسك لا يملك في نفســـه قيمة حقيقية، وقيمته لا تأتي إلا عندما تصحبه وتتحقق فيه نية العبادة، فأفعال العبادة ليست طقوسا سحرية، ليس لهذه الأعمال في

حد ذاتها أي تأثير، إنها تستمد قيمتها مما يعتمل في صدرك وأنت تقوم بها كاستجابة للأوامر الإلهية .. أما أقوى مثال يحضرني من السيرة فهو حادثة صلاة بعض الصحابة في الطريق إلى حصون بني قريظة.

فعندما رأى المسلمون يوم الأحزاب أن جيوش المشركين قد انسحبت بعد حصار طويل، وأن المعركة قد أنهتها الريح والبرد، وانفض الجمع وعادت الأحزاب إلى ديارهم، قفلوا هم أيضا عائدين إلى ديارهم، ولكن الرسول (ص) رأى – بتوجيه من الوحي – أنه ينبغي أن يسارع إلى بني قريظة الذين نقضوا عهدهم إبان الحصار ليباغتوهم قبل أن يدركوا أن الضغط قد زال عن المسلمين فيبادروا باتخاذ العدة للمواجهة، فقال لصحابته: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة، إلا أن البعض لم يكونوا بالسرعة الكافية، وكادت الشمس أن تغيب قبل وصولهم، فقال فريق من هؤلاء المتأخرين انه أمرنا أن نسرع فلا يؤخرنا شيء ولا حتى صلاة العصر، وانطلقوا في طريقهم حتى بلغوا الحصون وصلوا العصر بعد دخول وقت المغرب، وقال الفريق الآخر انه إنما كان يطلب منا السرعة بحيث نتمكن من الوصول قبل خروج وقت العصر ولم يكن يقصد تأخير الصلاة عن موعدها، فتوقفوا، وصلوا في الطريق، ووصلوا بعد المغرب، ثم عرضوا خلافهم هذا على الرسول (ص)، فما قال لفريق منهم أصبت ولا لفريق منهم أخطأت وسكت عنهم جميعا.. فكلهم كان حريصا على الطاعة طبقا لما أداه إليه اجتهاده، وكلهم كان اجتهاده مما يحتمله النص ويحتمله السياق ويحتمله الموقف .. عندما يتعلق الأمر إذن بأشكال العبادات وصورها ومواعيدها وشروطها .. إلخ فإنك لا تكلف إلا وسعك، إن كنت مجتهدا فابحث في المصادر، وإن كنت مرجحا فافعل ما ترجح عندك، وإن كنت لا تملك من العلم ما يسمح لك بأي قدر من الاجتهاد فركز قوتك على اختيار من تقلده .. ويتقبل الله منا ومنكم.

حسنا.. ربما كان وضع الأمر على هذه الصورة مقبولا فيما يتعلق بالشعائر التعبدية التي لا هدف لها إلا تحقيق معنى السمع والطاعة، ولكن كيف سنمرر الخلاف في شأن أحكام المعاملات التي ندعي أنها إنما وضعت لتحقيق مصالح العباد؟ هل يمكن أن يحقق حكمان متعارضان ذات المصلحة؟ .. أنظر إلى الخلاف في وجوب الزكاة في بعض الأموال، إن كانت الحقيقة أن فيها زكاه واخترنا الحكم بإعفائها ألا نكون قد أهدرنا حقا قرره الله للفقراء؟ وإن لم يكن فيها زكاة في الحقيقة ولكننا حكمنا بأخذها ألا نكون قد أوجبنا على أصحاب الأموال ما لم يوجبه الله عليهم وأخذنا أموالهم بغير حق؟♥.. وانظر في الخلاف على حكم معاملة تجارية معينة: أهي من الربا الذي حرمه الله لأنه يفسد الحياة الاقتصادية أم لا؟.. لو اخترنا رأيا يقول أن هذه المعاملة حرام ولم تكن في الحقيقة من الربا ألا نكون قد أوقعنا ضررا بالمتعاملين وحرمناهم من تحقيق مصالحهم مع أنها لا تحقق أي ضرر للمجتمع؟ ولو كانت حقيقتها من الربا ثم أجزناها، ألا نكون قد سمحنا بإفساد الحياة الاقتصادية التي نقول أن الشرع إنما جاء لإصلاحها؟

هنا يختلف تحليلنا بناء على منشأ الخلاف بين المجتهدين، هل اختلفوا لأن بعضهم أصاب وبعضهم أخطأ، أم لأن الأدلة في نفسها تحتمل بالفعل كل الآراء، ونحن نسلم بأن الأدلة تأتي في أحيان كثيرة بحيث تقبل الخلاف دون أن يتمكن أحد – في حدود مدارك عصرنا – من البرهنة بشكل قاطع على خطأ الإستنباط الذي انحاز إليه مخالفوه، ونسلم في هذه الحالة بأن هذا الخلاف قد سمح الله بحدوثه، ولن يمكن حسمه على المستوى العلمي إلا إذا أذن الله فتحسنت مداركنا.♣

خطأ المجتهد

لا شك أن احتمال الخطأ وارد لأسباب عديدة، فالإنسان قد ينجح في امتلاك آلة الاجتهاد، ولكنه غير معصوم في استخدامها ♥♥، والمجتهد معذور إذا أخطأ بعد أن استفرغ جهده، ومتبعوه معذورون ما داموا يتبعون إماما شهد له مجتمع العلماء بالأهلية للاجتهاد، وكلهم لا إثم عليهم في الآخرة، ولكن ماذا عن مصالح الدنيا التي نقول أن الأحكام إنما جاءت لرعايتها؟

♥ نحن نتكلم عن وعاء الزكاة الواجبة شرعا، ولا نتكلم عن حق الفقراء المحتاجين في أموال الأغنياء، ففي المال حق غير الزكاة، ولكنه يتقرر حسب حاجات الفقراء وحسب المصادر الأخرى المتاحة أمام الدولة، ولا شأن له بالنصاب ولا بالحول.

♣ لنضرب مثالا على تغير فهمنا للنصوص بتغير مداركنا، فالآية: "والشمس تجري لمستقر لها .." يس:38 لم يكن من الممكن فهمها في زمن التنزيل ألا على أنها تتحدث عن حركة الشمس الظاهرية في سماء الأرض والتي لم يكن الناس يعرفون غيرها، لذا فهموا أن معنى الآية أن الشمس ستظل تدور حول الأرض حتى يوم القيامة، وعندها ستقف وتستقر، أما الآن ومع تقدم علم الفلك أصبحنا نفهم أن الآية تتكلم عن جريان الشمس في دورانها حول محور المجرة.

♥♥ هذا هو الفرق، فالبابا معصوم ويصدر قراراته بتوجيه من الروح القدس، لذلك لا يمكنك معارضته إلا إذا كنت على استعداد لمعارضه الإله ذاته، أما العالم فيجوز أن يخطئ، ويجوز لأي عالم آخر أن يناقشه ويفند آرائه ويطرح ما لديه على الجمهور الذي يختار ما يشاء، والعالم لا يحتاج إلى بابا الإسلام كي يرسمه عالما، كل ما عليه أن يثابر على التعلم حتى يحصل على شهادة الجمهور له بأنه عالم، وإذا ادعى أحدهم العلم فليس أمام العلماء الحقيقيين إلا أن يفضحوه أمام

نحن لا نشك في أن الله قد خلق الدنيا لتسير وفق نواميس محددة، فالفعل الذي من شأنه أن يؤدي إلى مفسدة وفقا لهذه النواميس سيؤدي إليها، وقد يتداركهم الله برحمته فيخفف من وقع هذه المفسدة ويعينهم على تجاوز آثارها ما داموا قد أخلصوا في طلب الحق، فمن سنن الله أن يعين المخلصين على تدارك أخطائهم لا أن يعصمهم من الخطأ، ولكن المفسدة ستقع على الأرجح، حتى تكون حافزا للناس على إعادة التفكير واكتشاف الخطأ.♣♣

وخطأ مجتهد من المجتهدين لا يمثل أية مشكلة، إنما اختيار الأمة للحكم االخطأ هو المشكلة الحقيقية، فأحاديث عديدة للرسول (ص) تؤكد أن المجتهدين لا يمكن أن يكونوا كلهم على خطأ في أية قضية، لابد أن يكون منهم مصيب، لكن حال خلافهم قد لا نستطيع تبين الحكم الخطأ بسهوله .. ولذا فان الأمة عندما تختار حكما خاطئا فلابد أن تدفع الثمن، حتى تعيد البحث وتمحص مما اختارته لتصل إلى وجه الخطأ فيه.

لكن ماذا عن الخلاف الذي لم ينتج عن خطأ؟ .. هذا الخلاف لن يمكن حسمه بأي وسيلة علمية، لأن كل حكم منهم قد جاء من خلال طريق مقبول يجوز السير فيه.. نحسب أن هذا الخلاف ــ والله تعالى أعلم ــ من مراده سبحانه وتعالى، فهو قال لنا أنه قد أتم الدين، فكل ما يحتاجه البشر من هداية السماء قد وصل إلينا فعلا ولا نحتاج لأكثر منه، فإذا كنا بعد كل هذا، ومع استخدامنا لوسائل يقرها الشرع ويقبلها العقل، لا نستطيع الجزم برأي واحد في قضية ما، فلابد أن ذلك قد تم بمشيئته.

أين المصلحة

يحق للقارئ أن يتساءل هل يمكن أن تتحقق ذات المصلحة نتيجة تبني أي واحد من مجموعة الأحكام المقبولة شرعا والتي قد تكون متعارضة فيما بينها؟.. الفقه يقول أن هذا ممكن، ودراسة الكون المادي تقول أن هذا لا يتعارض أبدا مع القوانين التي تحكمه، والمنطق الرياضي يقبل وجود أكثر من حل صحيح للعلاقات الرياضية غير الخطية، وكلنا درس حلول المعادلات الرياضية من الدرجة الثانية التي يكون لها حلين كلاهما يحقق المعادلة♠.

لنرى الآن كيف تسمح قوانين الكون بإمكانية أن **تتحقق المصلحة ذاتها بأكثر من حل.**

إن الإنسان ليس كسائر الكائنات، فالمادة تحكمها قوانينها بلا حول منها ولا قوة، والحيوانات تسيرها غرائزها رغما عنها إلى تحقيق الهدف من وجودها، فحتى الكائنات الحية التي تبدو كما لو كانت تسبب أضرارا لغيرها ــ كبكتيريا الأمراض أو الحيوانات المفترسة ــ إنما تمارس وظيفة معينة لحفظ التوازن الحيوي بين المخلوقات، وما قد تسببه لغيرها من أضرار لا يتجاوز القدر الذي تقتضيه وظيفتها، ولكن الإنسان وحده له وضع مختلف، لقد منحه الله القدرة على الاختيار، وأعطاه المواهب والإمكانات التي تعينه على ذلك، وله حق الخطأ وله القدرة على المعصية .. هذا هو اختيارنا في تفسير معنى أن السماوات والأرض والجبال لم تحمل الأمانة وحملها الإنسان، أمانة الاستخلاف، والتي تتمثل في حرية اتخاذ قرارات قد يؤدي بعضها إلى مفاسد♥♥.

الناس، لا توجد لدينا أي مؤسسة دينية هي التي تحدد من الذي له حق الكلام في الدين، وكل المؤسسات التي نعرفها إما مؤسسات تعليمية (مثل الأزهر) أو مؤسسات خيرية، وعلى مر التاريخ لم يكن عندنا في أجهزة السلطة من يمارس شيء له علاقة بالشؤون الدينية، ووزارة الأوقاف، كما هو واضح من اسمها، موجودة لإدارة الأموال الموقوفة، ووزيرها رجل سياسي بلا أي صبغة دينية، ومركزه السياسي لا يعطي لكلامه أية ميزة على باقي العلماء، وربما لا يكون عالما من الاصل.

♣♣ عندما سمع مشايخ الأزهر أن الفرنسيين نزلوا الإسكندرية وأنهم في طريقهم إلي القاهرة اجتمعوا على قراءة البخاري والدعاء على "الفرنسيس"، وكان هذا تصرفا غير صحيح شرعا، قاموا به بكل إخلاص فلم يغنهم شيئا، إلا أنهم ـ غالبا بسبب إخلاصهم الشديد ـ سرعان ما وعوا الدرس وقادوا المصريين لأداء واجبهم الشرعي نحو بلادهم، وتكللت جهودهم بالنجاح سواء في القاهرة أو في الصعيد.

♠ نحن نعتقد أن وجود هذا الخلاف ضروري لتحقيق الهدف من خلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض، ونذهب إلى أن العكس هو الذي يتناقض مع هذا الهدف، أي لو لم يكن هذا الخلاف لكانت فكرة الاستخلاف والابتلاء فيه هي التي تبدو غير منطقية.

♥♥ يقول العقاد رحمه الله أن المفسرين كلهم أجمعوا – صراحة أو ضمنا – على أن الأمانة في قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا" الأحزاب: 72 هي التكليف، ولكن الأستاذ نشأت جعفر يلاحظ بحق أن التكليف ليس بالأمر القابل للعرض، ناهيك عن أن يكون موضوع للتخيير بالقبول أو الرفض من المخلوقات، التكليف قرار إلهي .. ولكن الأمانة هي الحرية على شرط الطاعة، وقبول الإنسان لهذه الحرية هو مبرر التكليف ولكنه ليس التكليف ذاته، إنما الأمانة التي عرضت هي حرية الاختيار، وهي المسئولية الجسيمة التي رفضتها السموات والأرض والجبال .. والإنسان مكلف لأنه قبل هذه المغامرة.. أنظر: نشأت جعفر، **"الحرية في الإسلام .."**، م. س. ذ. ص ص 230-231

كل شيء في الطبيعة يسير بانضباط صارم طبقا لقوانين تمنع الفساد، وما يبدو لنا في الظاهر أنه لا يحقق أية مصلحة لن نجده كذلك عند التحقيق، ولكن الإنسان وحده يمكنه أن يتصرف بإرادة حرة تخالف الاتجاه العام للحركة في الكون، فهل الاجتهادات المختلفة يمكن أن يؤدي بعضها لمثل هذا الاتجاه نحو الفساد؟.. الاجتهاد الخطأ فقط، أما مجموعة الاجتهادات السليمة فأي واحد منها يمكنه أن يؤدي الغرض (إذا تم اختياره باتباع الطريقة السليمة).. كيف؟

تقول لنا نظرية النظم أن المنظومات المتحركة ــ تمييزا لها عن المنظومات الثابتة، كبلورات ملح الطعام أو حبيبات الرمال ــ تنقسم إلى نوعين رئيسيين، المنظومات المغلقة والمنظومات المفتوحة، وتتسم المنظومات المغلقة بأنها تخضع لعلاقات سببية صارمة، بحيث أن أي لتأثير على المنظومة سيؤدي دائما إلى نتيجة ثابتة لا تتخلف، فأي مقدمة محددة ستؤدي حتما إلى نتيجة بعينها، وأي نتيجة نطلبها من المنظومة المغلقة ليس لها إلا مقدمة معينة ضرورية لا غنى عنها، فالسيارة والساعة والبندول ودوران الأرض حول الشمس (قبل أن نكتشف أن حركة الأرض احتمالية وأنها من الممكن أن تتغير بدون سبب طبيعي) هي أمثلة للمنظومات الميكانيكية المغلقة، أما المنظومات العضوية ــ من أبسط خلية حية حتى الإنسان ــ فتعد نظما مفتوحة، تتميز بأن ذات المقدمات لا تؤدي بالضرورة إلى ذات النتائج، سواء في منظومات متشابهة أو في ذات المنظومة إذا ما تكررت فيها ذات العملية بحذافيرها، وإذا كنا نريد نتيجة معينة فسيمكننا الوصول إليها عن طريق مجموعات مختلفة من المقدمات كل منها قادرة على تحقيق ذات النتيجة، وكلما زاد تعقيد المنظومة كلما زادت مساحة التفاوت، أي كلما أمكن الحصول على ذات النتيجة باستخدام أي واحدة من عدد من المقدمات المختلفة عن بعضها اختلافا كبيرا.

والمجتمعات البشرية تعد أعقد المنظومات المفتوحة التي نعرفها في الكون على الإطلاق، ليس فقط لأن العناصر التي تتكون منها المنظومة ــ الناس ــ هي نفسها تعد أعقد المنظومات المادية على الإطلاق، ولكن أيضا لأن العلاقات التي تربط البشر في تتكون منهم منظومة المجتمع تتشكل من دوافع وقوى وغرائز ورموز غير مادية، ولذلك فلنا أن نتوقع ــ وهو ما يتفق عليه المعنيون بالموضوع ــ أن التفاوت بين النتائج التي تحدثها نفس المقدمات، أو بين المقدمات المختلفة التي يمكنها أن تقود إلى نفس النتيجة، يكون على أشد صوره في المجتمعات البشرية، أي أن الأحكام الاجتهادية المختلفة ــ طالما كان كل منها يمثل فهما مقبولا للوحي وتم اختياره بالطريقة السليمة ــ يمكن أن تكون كلها بطريقة ما مؤدية لنفس النتائج، أو تؤدي لنتائج مختلفة ولكنها كلها تحقق ذات المصلحة، أو تؤدي لتحقيق مصالح مختلفة ولكنها كلها تعوض عن بعضها وترفع مستوى الخير العام الذي ينعم به البشر.

ولا ينبغي لنا أن ننسى دور الوعي والإدراك في تحقيق النتائج المادية، فإذا كانت ميكانيكا الكم تؤكد أن وعي وإدراك الشخص القائم برصد الظاهرة الطبيعية يلعبان دورا في نتائج العملية التي يجري رصدها (أي أن الظاهرة الطبيعية عندما يتم رصدها بمعرفة راصد واع تتصرف بطريقة مختلفة عما يمكن أن يكون عليه الوضع في غير حالة الرصد)، فكيف نتجاهل دور وعي وإدراك المجموعات البشرية في نتائج العمليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي لا يقومون فقط برصدها، بل يلعبون فيها أدوارا فعالة؟ من هذا الذي يملك الزعم بوجود قوانين اجتماعية تحكم نتائج أفعال البشر لا دخل لإرادتهم ووعيهم فيها بينما يكون للوعي البشري دور في القوانين التي تحكم حركة الإلكترون حول نواة الذرة؟*** نحن لا نقول أن المجتمع يتحرك بدون قوانين تحكم تفاعلات قواه الإقتصادية والاجتماعية، نحن نقر بوجود قوانين وسنن تحكم ما يحدث في المجتمع البشري، وأن الجهود التي يبذلها الناس لا تاتي نتائجها بشكل اعتباطي ولكن طبقا لعلاقات محددة تربط بين النتائج والأسباب، والله أخبرنا بذلك قبل علماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة بقرون عديدة، ولكننا نقول أن وعي البشر وإرادتهم وإدراكهم لما يفعلون ونواياهم بشأن هذه الأفعال، هي جزء من هذه القوانين (أي أنها متغيرات تؤثر على النتائج)، فالرخاء الاقتصادي له بالطبع عوامله المادية، ولكن نوايا الأفراد وتوجهاتهم المعنوية والهدف الذي يتوخونه من الوصول إلى الرخاء، هي كلها عوامل مؤثرة في النتيجة، فذات الأفعال المادية قد تؤدي إلى الرخاء وقد لا تؤدي، والرخاء الاقتصادي قد نحصد ثماره مع أننا لا نمتلك كل مقوماته المادية، إذا امتلكنا مقومات معنوية تعوضنا عن بعض ما نفتقده من مقومات مادية .. لا نعني بذلك أن الرخاء سيهبط من السماء بصورة

*** لقد أيدت التجربة ما ذهبت إليه النظرية، وهناك في ظواهر الجسيمات الدقيقة التي تتعامل معها ميكانيكا الكم ما لا يمكن تفسيره إلا بأثر وعي الإنسان الراصد، بمعنى أن اقتراح أي تفسير آخر للظاهرة يحاول استبعاد هذا الأثر سيكون مخالفا لنتائج التجارب العملية، وبرغم أن أغلب علماء المادة باتوا يسلمون بأثر الوعي الإنساني على ما يحدث في الطبيعة، فما زلنا نجد من يحاول إنكار أثر الوعي الإنساني على ما يحدث في حياة البشر.

إعجازية، وليس من الضروري أن يحدث نتيجة ما يعتبره المراقب الخارجي من قبيل حسن الحظ أو المصادفات السعيدة ــ كظهور البترول مثلا ــ ربما يكون الأمر هو مجرد ازدياد القدرات الإبداعية لدى المواطنين بحيث يقومون بابتكار وسائل جديدة وتطوير الوسائل القديمة ويتعاونون على تطبيق كل ذلك بكفاءة أعلى .. هذه ليست مجرد أفكار رجل متدين أو أمنيات مواطن من دولة متخلفة يأمل في أن تكون هناك طريقة ما لعبور فجوة التخلف، إنها معادلة التنمية التي يعترف بها المشتغلون باقتصاديات التنمية Development Economics، فهم يضعون في المعادلة، بجوار كل المتغيرات المادية المؤثرة في التنمية، متغيرا آخر، مجهولا بالنسبة لهم، يسمونه عوامل غير مادية (يدخلون فيه الدين والأخلاق)، يعترفون بأثر هذا العامل على نتائج جهود التنمية (وإن كانوا لا يعرفون كيف يتم التأثير)، ويرونه من خصائص كل مجتمع، ويختلف من شعب إلى آخر، ونحن المؤمنون نقول نفس الكلام.. ولكن بلغتنا.

* *

يبدو أن أغلب المفكرين الإسلاميين يتجهون إلى قبول الاجتهاد الجماعي، وهم يقبلون بصفة عامة ضرورة أن يضم فريق الاجتهاد علماء من سائر التخصصات غير الشرعية المعنية بالقضية موضوع الاجتهاد .. وهذا اتجاه جميل ولكنه يقطع بنا نصف الطريق فقط، فماذا لو اختلف العلماء وانقسموا إلى رأيين؟ أو لو تكون فريق آخر ووصل إلى اجتهاد مخالف؟ .. إن الاقتراح المتبادر هو تكوين فريق رسمي تناط به وحده عملية الاجتهاد الفقهي للأمة كلها، وبدأنا نقرأ مناقشاتهم في التفاصيل المؤسسية التي ينبغي تنظيم العملية على أساسها، ويثيرون تساؤلات مثل: من الذي يختار أعضاء مؤسسة الاجتهاد؟ وما هو موقف العلماء الذين لن يتم اختيارهم في هذه المؤسسة؟ وهل يجوز ألزام أعضاء هذه المؤسسة بمجموعة محددة من قواعد الأصول الفقهية يجب عليهم الالتزام بها أم يترك لكل عالم حرية إتباع الأصول التي يختارها لنفسه ويكون الفيصل بينهم هو اختيار الحكم الذي يقبله أغلب الأعضاء .. وغيرها من المواضيع المتعلقة بطريقة تكوين مؤسسة الاجتهاد وقواعد العمل فيها.

نحن لا نميل إلى هذا الرأي على الإطلاق، ربما يكون محاولة لحل مشاكل الوضع الراهن، غير أنه يخلق من المشاكل – على المدى البعيد – أكثر مما يحل، ونحن نراه لا يتفق مع تراثنا، والأهم هو أنه لا يتفق مع ما فهمناه عن الشكل الذي اختاره الإسلام للعلاقة بين جماهير المسلمين وبين السلطات الحاكمة في دولتهم.

ثم من الذي سيعين أعضاء مؤسسة الاجتهاد؟ هل سنعهد بهذه المهمة إلى عالم معين؟ ألا نكون بذلك قد انحزنا انحيازا ضمنيا مسبقا لمذهب هذا العالم؟ ثم من "نحن" هؤلاء الذين سيقومون باختياره؟ ولي الأمر؟ هل سنشترط في رئيس الدولة أن يكون عالما مجتهدا؟ إذن سينحاز إلى مذهبه، وإذا لم يكن مجتهدا فمعنى ذلك أننا سنترك مهمة الحكم على كفاءة مجتهد ما لعضوية مجلس المجتهدين إلى شخص لم يبلغ رتبة الاجتهاد .. المسألة كلها محفوفة بمخاطر عديدة، لكن هذه ليست هي المخاطر الأهم.

ألا يخطر ببالك أن خلق مؤسسة يحتكر أعضاؤها حق الاستنباط الفقهي هو سابقة خطيرة ومدخل لإنشاء مؤسسة دينية لم تكن موجودة عندنا؟ هل عصم الله أمتنا من الوقوع في هذا المحظور عندما كان لدى كل الناس مؤسساتهم الدينية كي نأتي نحن الآن وبعد أن أدرك العقل البشري خطورة هذه المؤسسات وأبعدها بالفعل عن الشئون العامة لننشئ لأنفسنا واحدة؟ .. وإذا قالوا لنا أنها لن تحتكر الاجتهاد فماذا ستفعل إذن؟ لأنها في هذه الحالة ستقدم لنا رأيا يقف إلى جوار باقي الآراء .. وسنظل نتساءل: كيف نختار الرأي الذي سيتم تطبيقه بقوة القانون.

فلنعد إلى خبرة أمتنا إبان زمن حيويتنا الفكرية، لقد نشأت مذاهبنا الفقهية من بين الجماهير، فقد كان لكل قادر على تعلم العلم أن يتعلمه، فنشأت مذاهب عديدة، يمكن أن نحصي منها حوالي عشرين مذهبا معتبرا، لقي منهم أربعة فقط قبولا واسعا لدى الجماهير .. لم يتم استبعاد أي مذهب بقرار من أي جهة، المذاهب التي ارتاحت لها الجماهير ووثقت بأصحابها عاشت ونمت وانتشرت، وباقي المذاهب اضمحلت وذوت لانصراف الناس عنها وليس لأي سبب آخر، وكان القضاة يعينون في كل إقليم من بين فقهاء المذهب الذي يلقى قبولا أوسع من غيره عند أهل هذا الإقليم، ولم يكن للدولة الإسلامية مذهبا واحدا حتى عندما كان

يحكمها خلفاء أقوياء في القرون الأولى، وعندما أراد واحد من أقوى الخلفاء أن يجعل من موطأ الإمام مالك المرجع الفقهي الأعلى في الدولة رفض الإمام (في القرن الثاني الهجري)، وفضل أن يبقى لأهل كل إقليم المذهب الذي يرتضونه.

* *

الطريقة الصحيحة للإختيار

في مناسبات عديدة، عند الكلام عن تعدد آراء المجتهدين واختلافهم أحيانا إلى حد التعارض، كنا نقول أنه مادام المجتهد قد حصل على المؤهلات العلمية المناسبة، وما دام قد اتبع المنهج العلمي للاستنباط الفقهي، فإن كل الآراء تكون مقبولة شرعا، ويمكنها أن تحقق المصلحة للأمة، فهل يعني هذا أن نغمض أعيننا ونختار أي واحد من هذه الاراء؟ أو نأتي بطفل صغير يسحب واحدة من عدة وريقات مكتوب على كل واحدة منها أحد الآراء المقبولة شرعا؟ أو أن ولي الأمر حر في أن يختار أي رأي على هواه ما دام هذا الرأي لواحد مشهود له بأنه وصل إلى رتبة الاجتهاد؟ هذه كلها طرق بعيدة عن الطريقة التي نرى أنها الصحيحة، والطريقة الصحيحة هي التي أمرنا الله بها، بحيث يقربنا اتباعها من طاعته ومن ضمان أن تأتي النتائج محققة لمصالحنا.

لم نكن نعني، عندما نقول أن آراء المجتهدين تقف على قدم المساواة من الناحية العلمية، أن أي منها صالح للتطبيق محقق للمنفعة بلا قيد أو شرط، فقد كنا في كل مرة نؤكد على أن الاختيار يجب أن يتم بالطريقة الصحيحة شرعا .. أما إذا تم الاختيار بطريقة غير صحيحة من الوجهة الشرعية فالعملية كلها لا قيمة لها، ولا تضمن أن ما نفعله مقبول من الله .. الفائدة الوحيدة هي أننا سننجو من عقوبة عدم تطبيق شرع الله إذا كنا لا نعرف الطريقة الصحيحة، لكن لا شيء يضمن أننا قد اخترنا الرأي المحقق للمصلحة .. كيف هذا وقد كنا نقول دائما أن آراء المجتهدين كلها صحيحة؟ .. لا .. لم نقل أنها كلها صحيحة .. قلنا كلها مقبولة شرعا .. وهل هناك فرق؟ .. نعم، وفرق كبير: الآراء المقبولة شرعا هي الآراء التي يقبل منا الله الذهاب إليها، ولا يعاقبنا إذا اتبعنا أي واحد منها بحسن نية، فلا إثم في ذلك، ولكن لا يشترط أن تكون كلها موافقة للسنن الكونية أو محققة للمنافع الدنيوية في هذا الظرف التاريخي، الرأي الصحيح هو ذلك الذي يملك أعلى قدرة على مواجهة التحديات ويستخدم الإمكانات المتاحة في الوضع الراهن بأفضل درجة.

إن الحالة التي يقود فيها التحليل العقلي النظري في تناوله لمشكلة ما إلى أكثر من حل تقف كلها أمام العلماء على قدم المساواة ليست حالة غريبة عن المنطق العلمي، فالفيزيائيون مثلا يضعون مشكلاتهم في صيغ رياضية حتى يتم حلها والوصول إلى النتيجة الصحيحة، وإذا كانت الصيغة الرياضية التي تعبر عن الظاهرة الطبيعية هي معادلة، أو مجموعة معادلات، غير خطية[♣] فإنها ستعطي في الغالب مجموعة من الحلول التي تكون كلها صحيحة من وجهة نظر المنطق الرياضي، فكلها تحقق المعادلات، ولكن هذا لا يعني أن الفيزيائي سيعتبرها كلها صادقة وقادرة على تفسير الظاهرة موضوع الدراسة، إنه يلجأ إلى طبيعة الظاهرة، فالنتائج التي يقبلها العلماء ويعتبرونها صحيحة هي تلك التي يكون لها معنى فيزيائي، ويرفضون الأخرى، فإذا كنا نحل المعادلات لمعرفة كتلة الجسم فإن كل الحلول السالبة تكون غير صحيحة لأن الكتلة لابد أن تكون لها قيمة موجبة، وإذا كنا نحل المعادلات لمعرفة السرعة فكل القيم التخيلية مرفوضة (لا يمكن قبول الجذر التربيعي لكمية سالبة)، فهذه الحلول صحيحة من وجهة نظر قواعد المنطق الرياضي فقط، لكنها لا تكون حلولا للمشكلة موضوع البحث .. بالمثل قد نصل لعدد من الآراء تكون كلها مقبولة من وجهة نظر قواعد الاستنباط الفقهي فقط، ولكنها ليست بالضرورة صالحة كلها للتطبيق في الواقع المعين في المجتمع المعين، بعضها سيكون موجودا كدلالة محتملة للنصوص لأنه سيفيد ناس آخرين في زمن آخر أو في ظروف أخرى، لكنه ليس لنا، فكيف نصل إلى الرأي المناسب لنا؟

يجد المرء إجابة هذا السؤال منبثة في أرجاء الكتاب الكريم وفي السنة الصحيحة، ويمكننا أن نستخرج ثلاثة شروط، لابد من توافرها جميعا، وبعدها يمكننا التوكل على الله وتطبيق اختيارنا: الأول هو أن نكون راغبين في ما عند الله موقنين أن الأمر إليه أولا وأخيرا، والثاني هو أن نكون قد استفرغنا كل وسعنا في الاجتهاد من مصادره وطبقا لأصوله، والثالث أن يكون الاختيار

♣ المعادلة غير الخطية هي التي تحتوي على مجهول أو أكثر له أس أكبر من الواحد.

بالطريقة التي أمرنا الله بها، لا بغيرها .. أما إذا تخلف أي واحد من هذه الشروط فإن ما نقوم به لا يكون تطبيقا لشرع الله، ويسقط عنه الضمان بالتوفيق .. وأرجو ألا يتسرع القارئ بالخروج بانطباع أن هذا كلام دراويش، لأنه لو راجع الفصول السابقة لأمكنه، على الأرجح، أن يراه نتيجة منطقية لكلام علمي منضبط.

- الرغبة في ما عند الله واليقين بأن الأمر كله إليه هي عملية تركيز لوعي الأمة كي يتناغم مع حقائق الوجود، وهذه الرغبة وهذا اليقين يجب أن يكونا العمود الفقري لنسق القيم الحاكم في المجتمع، والتأثير على أنساق القيم الاجتماعية موضوع لا أملك فيه علما يعتد به، ولكن لا شك أن أهل الاختصاص لديهم توصيات مفيدة في هذا الصدد لا ينبغي العمل بعيدا عنها، غير أننا جميعا نملك ضبط أنفسنا، وتربية أبنائنا، ونصيحة جيراننا، والدعاء لأمتنا.. وليس من الضروري أن يحمل كل فرد في قلبه هذه الرغبة وذلك اليقين كاملين، لم يحدث هذا ولا في زمن الصحابة، يكفي أن تحمل نسبة معتبرة من المجتمع قدرا معقولا من هذه الدوافع، فالإسلام لم يشترط مجتمعا من الملائكة كي يحظى برضاء الله، وقطعة الحديد تصبح مغناطيسا كلها إذا انتظمت نسبة معينه فقط من جزيئاتها في الاتجاه المطلوب.
- والإجتهاد السليم هو الذي يضمن أن لدينا كل البدائل المقبولة، ولا يكفي كي يكون اجتهادنا سليما أن يقوم علماء الشريعة بإتقان اللغة العربية وفهم النصوص فهما مستوعبا ودراسة علوم أصول الفقه ومصطلح الحديث والفقه المقارن ..إلخ، هذه أمور لازمة وضرورية، لكنها غير كافية للوصول إلى أحكام مقبولة، فيجب أن يقوم علماؤنا في كل مجال، كل في تخصصه، باستفراغ جهودهم، كل في طريقه وعلى قدر طاقته، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، علماء الاجتماع عليهم أن يتعرفوا على سنة الله في الاجتماع البشري، وعلماء الاقتصاد عليهم أن يفهموا عمليات الإنتاج والتوزيع وآليات الأثمان.. الخ، وعلماء السياسة والهندسة والزراعة والطب.. ليس فقط لأن هذا كله من فروض الكفاية، ولكن لأن الحكم الفقهي السليم يجب أن ينبني على فهم سليم للواقع، والواقع موجود في كل العلوم الدنيوية لا غنى عن أي واحد منها حتى لا نخطئ في الاجتهاد.
- أما الطريقة الشرعية الصحيحة التي يجب أن نتبعها في الاختيار حتى نأمل أن نصيب حكم الله أو نكون أقرب ما يمكن إليه، حتى نأمل في توفيق الله وبركته ونحقق مصالحنا، فهي أن تقوم الأمة كلها بالاختيار، لا يحرم واحد منها بغير سبب من ممارسة حقه في أن يكون شريكا في الأمر، استجابة للفريضة الإلهية: "**أمرهم شورى بينهم**"، بغير ذلك فإننا نغامر بمصالح الدنيا وبثواب الآخرة، حتى لو كان الذي يستبد بالأمر حاكم متدين تقي عادل صالح في نفسه يتوهم أنه يبتغي وجه الله، فوجه الله لا يبتغى إلا بتطبيق أوامره كاملة، وهو قد أمر ألا يستبد واحد أو جماعة، فالأمر أمر الناس كلهم، وهو شورى بينهم.

* *

سيظل إنتاج الآراء الفقهية المقبولة عملية نخبوية حتى لو تم إشراك العلماء المتخصصين في العلوم الدنيوية، وسيظل لكل فرد الحق في أن يختار لنفسه المذهب الذي يلتزم به في أموره الشخصية، أما في المسائل العامة التي تتعلق بشئون الأمة كلها فإن الإختيار فيها هو حق الأمة كلها، فالمسلمون "أمرهم شورى بينهم" .. هذا هو حكم الله، ولا يحق لفرد أو طائفة من الناس أن تستبد بالإختيار تحت أي دعوى يدعونها، وإذا فعلوا فإن ما يحكمون به ليس هو شرع الله بل هو رأيهم هم، ولا يجوز هنا الإحتجاج بطاعة أولي الأمر، فطاعتهم واجبة في الأمر الذي أقرته الأمة لا في غيره .. هذا هو موضوع الفصول القادمة بإذن الله.

* * * * *

الباب الثالث

الشورى والديموقراطية

لقد بدا الباب السابق وكأنه بحثا في العلوم الشرعية، ولعله كان كذلك من حيث مادته، أما من حيث هدفه فقد كان بحثا في وجوب الشورى كأداة للتشريع في أي دولة إسلامية، فخلاصة عرضنا لمناهج الإستنباط الفقهي أوضحت أنها وحدها لن تكفي .. لقد كان الهدف المضمر لهذا الباب هو دحض المقولة التي شاعت وإستقرت في الفكر الإسلامي: إن التشريع مسئولية الفقهاء .. لا، الفقهاء هم الخبراء في الإستنباط الفقهي، ووضعهم في العملية التشريعية كوضع الخبراء القانونيين والفقهاء الدستوريين في كل النظم الحديثة، أما تحديد الأحكام الشرعية التي ستنفذها الحكومة الإسلامية فليس عملا من أعمال الفقه، إنما هو نتيجة لعمل منظومة متكاملة ينبغي أن تقام على قواعد الشورى .. مجرد إستناد الحكومة إلى إنتاج الفقهاء وحده لن يضمن أن ما تفعله هو إقامة شرع الله.

إن الفرد المسلم يمكنه أن يعتمد على إجتهاده، أو على إجتهاد من يثق به من العلماء إن لم يكن مجتهدا، وفي المباحات يجوز له أن يفعل ما يمليه عليه ضميره أو يوافق مصلحته أو يرضي مزاجه، لكن الحكومات لا تملك هذا الترف، فهي في الواقع تستخدم وسائل الإكراه لتفرض على الناس أمورا قد تعارض مصالح بعضهم أو مزاجهم وما يرتاحون إليه أو حتى فهمهم للشريعة، فبأي حق تفعل ذلك إلا لأنها تزعم أنها تطبق شرع الله؟ .. والله لم يفوض أي حكومة في أن تستبد بالإختيار من دون الناس، إنما جعل "أمرهم شورى بينهم"، هم الذين يختارون لأنفسهم.

إن هذه الآية: "**أمرهم شورى بينهم**" الشورى–39 هي آية مكية، نزلت قبل أن يكون للمسلمين مجتمعهم المستقل الذي تحكمهم فيه سلطة تدير شئونهم العامة، مما يوحي بأن وضع الشورى في حياة المسلمين ينبغي أن يكون أعمق من مجرد أسلوب للحكم في دولتهم، إنه الطابع الأساسي للجماعة في كل شأن من شئونها، وآية سورة آل عمران – 159 : ".. **فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**" نزلت بعد معركة أحد التي خرج فيها الرسول (ص) للقاء العدو خارج المدينة نزولا على رأي الأغلبية وخلافا لرأيه هو، ومع ذلك يعلمنا القرآن أن خسارة معركة نتيجة لإعمال الشورى هو خير لنا من أن نخسر حريتنا وحقنا في تسيير شئون مجتمعنا، فإذا كان رسول الله (ص) نفسه، وبعد كل ما حدث نتيجة إتباع رأي الأغلبية، يظل مأمورا بمشاورة أصحابه، فلا أحد بعده يمكنه الزعم بأنه أدرى بالمصلحة وأعلم بخفايا السياسة أو يستند إلى أي زعم آخر ليستبد بالأمر دون مشورة الأمة.

والآيات التي أمرت بطاعة أولي الأمر: "**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا**" النساء: 59 واضحة تماما في أن الطاعة الواجبة هي فيما يتفق عليه الحكام والمحكومين معا، فإن إختلفوا، والنص يجيز هذا الخلاف، فإن الطاعة هي لما يفهمونه جميعا – الحكام والمحكومون – من كلام الله وسنة رسوله، وليس لأولي الأمر أن ينفردوا بتحديد الأحكام الشرعية، وإلا ما جازت منازعتهم.

وكلمة "الأمر" في قوله تعالى "**أمرهم شورى بينهم**" وقوله "**وشاورهم في الأمر**" هي من الشمول والإتساع بحيث تقبل أي توزيع للأدوار عند بناء نظام للقيام بهذا الأمر، فيحتمل أن يتولى حاكم فرد السلطة التنفيذية ويراقبه مجلس منتخب يتولى إصدار القوانين، أو أن تكون الهيئة المنتخبة هي "أولي الأمر" الذين تجب لهم الطاعة فتكون قراراتها هي المرجع الأعلى في كل المسائل الهامة، كما تقبل نوعا من القيادة المؤسسية التي تعتمد على منظومة متكاملة تتوزع فيها الإختصاصات والسلطات بحيث لا يعتمد النظام على فرد أو جهة واحدة.

إن النظم هي مجرد أدوات محايدة، كالأجهزة والآلات والأسلحة، يصممها البشر ويطبقونها لتحقيق أهدافهم، والنظم لا توصف إلا بالكفاءة والفاعلية إذا أعطتنا ما نريد، أو توصف بنقص الكفاءة وعدم الفاعلية إذا عجزت عن تحقيق الهدف من وجودها، لكن لا يمكن وصفها بأية صفات قيمية أو أخلاقية، فالأدوات والآلات والنظم لا تكون في حد ذاتها خيرة ولا شريرة، ولا شريفة ولا خسيسة .. إلخ، إن الأهداف التي وضعت النظم لتحقيقها هي فقط التي يمكن وصفها بهذه الصفات لأنها هي التي تنعكس فيها المبادئ وتتمثل فيها القيم وتتجلى فيها الثقافة .. الأهداف هي التي يمكن أن تكون إسلامية أو خارجة على الإسلام أو محايدة من وجهة النظر الشرعية إذا توجهت إلى نطاق المباحات، لكن النظم لا تكون إلا صالحة لتحقيق الأهداف أو عاجزة عن تحقيقها.

وسنحاول في هذا الباب بإذن الله إقامة الأدلة على أن الاعتماد على المبادئ العامة للنظم الديمقراطية هو شرط لازم في زماننا هذا لإقامة نظام صالح لتطبيق مبدأ الشورى، وأن محاولة تصميم نظام معاصر للشورى في المجتمعات المسلمة لابد أن تكون على أسس ديمقراطية كاملة بدون أي شروط، وأن أية قيود يضعها أي طرف على الممارسة الديمقراطية الكاملة ستقود إلى انحراف النظام عن أن يكون تطبيقا لشرع الله وامتثالا كاملا لأمره تعالى للمؤمنين بأن يكون "**أمرهم شورى بينهم**".

* * * * *

3-1: الفصل الأول

السيادة والحاكمية: السلطة العليا

صاحب السيادة هو منبع كل السلطات في الدولة، خاصة في مجال التشريع، لا يقف بجانب سلطته – ولا يعلوها بالطبع – أي سلطة أخرى، وفي العصور الوسطى في أوروبا كان للملك سلطات مطلقة تطال كل جوانب الحياة .. كانت كلمته هي القانون .. أما في الفكر السياسي الحديث فقد أصبحت الدولة هي التي تملك سيادة مطلقة، لا تحتاج في تبرير شرعية أوامرها وضرورة الخضوع لها إلا إلى إثبات صدور هذه الأوامر عنها – عن الدولة – من خلال إجراءات سليمة، مهما كانت هذه الأوامر مصادمة للأخلاق والدين والفطرة .. وقد رسخت هذه الفكرة كتابات عديدة، منذ هوبز وميكيافيللي وهيجل الذي وصل لاعتبار أن الدولة هي تجلي للمطلق (الله – تعالى عما يقولون).[132]

وينسب الفكر السياسي الغربي لسيادة الدولة خصائص الإطلاق والشمول والإستمرارية وعدم القابلية للتجزئة وعدم القابلية للتنازل.

ورغم أن للدولة سلطة مطلقة بموجب مفهوم السيادة، فإن الفكر السياسي الغربي يعترف بوجود قيود عملية على الدولة، هي:

- **القيود الخلقية:** فالسيادة مقيدة بالقانون السماوي والقانون الطبيعي والقانون الخلقي، وهذه المبادئ لا تؤثر باعتبارها قيودا قانونية، فالدولة هي صانعة قانونها، ولكن باعتبارها جزء من الخلفية الفكرية التي تؤثر في صياغة القوانين.
- **القيود الدستورية:** الدولة هي التي وضعت دستورها، وهي تستطيع من ثم أن تغيره، ولكن الدستور يمثل قيدا على الحكومة.
- **القيود الدولية:** تضع مبادئ القانون الدولي قيودا على تصرفات الدول .. ولكن الدولة وحدها هي التي تختار القوانين الدولية التي تخضع لها، وبالرغم من وجود محكمة العدل الدولية، إلا أنها لا تستطيع أن تمارس اختصاصها إلا بموافقة أطراف النزاع أنفسهم.[133]

لكن من هو في الحقيقة صاحب السيادة؟ .. إن الدولة ليست هي الحكومة، فالحكومة تقود السلطة التنفيذية، والسلطة التنفيذية مجرد واحدة من السلطات الموجودة في الدولة، فمن الذي يملك السلطة العليا؟ .. ينقسم الفكر السياسي الحديث في هذه القضية إلى مدرستين، الأولى تعتبر أن الأمة هي صاحبة السيادة، والثانية ترى أن الشعب هو صاحب السيادة .. ولكن هل هناك فرق بين الأمة والشعب؟ فيما يتعلق بموضوعنا فإنهم يفرقون بين سيادة الأمة وسيادة الشعب.

فالأمة شخص معنوي ممتد في الزمان في الحال وفي الاستقبال، وهيئة الناخبين على هذا الأساس هي مجرد ممثل للأمة في لحظة معينة من الزمن، وبذلك فإن الانتخاب هو وظيفة اجتماعية يمكن أن توضع لها شروط مالية أو ثقافية بحيث لا

---

132 راشد الغنوشي، **"محاور إسلامية"** ، م. س. ذ. ص 52

133 المرجع السابق، ص 30

يجوز لمن لا يمتلكها أن يشارك في العملية الانتخابية، والنائب، وإن كان يتم انتخابه بمعرفة ناخبي دائرة واحدة، فإنه بمجـــرد انتخابه يصير ممثلا للأمة كلها لا للدائرة التي انتخبته فقط، وما تسنه الهيئة المنتخبة يصير هو إرادة الأمة وعنـــوان الحقيقـــة والعدالة الكاملة.

أما من يعتبرون أن الشعب هو صاحب السيادة فإنهم يعطون لكل فرد حق المشاركة، ولا يمكن حرمان أي مواطن من هذا الحق، والنائب يعد وكيلا عمن انتخبوه فقط، لهم توجيه تعليماتهم له، وإذا خالفها جاز لهم عزله واختيار بديل عنه ليمـــثلهم في أي وقت من الأوقات، والقانون الذي تصدره الهيئة المنتخبة إنما هو تعبير عن إرادة أغلبية الهيئة المنتخبة، لا إرادة الأمـــة كلها، ويجوز الطعن عليه بعدم الدستورية مثلا .. والاتجاهات الدستورية الحديثة تتجه شيئا فشيئا إلى إسناد السيادة للشعب وفقا لهذا المفهوم، وغالبا ما نجد مزيجا من الفكرتين في آن واحد.[134]

وعلينا في النهاية أن نتذكر أن المتكلمين في موضوع السيادة يفرقون تفرقة واضحة بين السيادة القانونيـــة والســـيادة السياسية، وتتمثل السيادة القانونية في سلطة تشريع القوانين، وتقوم بها على الدوام بعض التنظيمات الرسمية في الدولـــة، أمـــا السيادة السياسية فهي "الإرادة الحقيقية" لجمهور الناخبين الذي يقف خلف السيادة القانونية، ومن أهم النتائج المترتبة على التمييز بين نوعي السيادة هي الفكرة التي مؤداها أن صلاح الحكم يقاس بمدى تطابق السيادة القانونية مع السيادة السياسية .. بعبـــارة أخرى: القانون يجب أن يتطابق مع الرأي العام[135] .. وأظن أن القارئ يمكنه أن يضع بنفسه المعيار الملائـــم لقيـــاس مـــدى صلاح الحكومة والقوانين التي تحكم بها في بلد يؤمن أغلب مواطنيه بالإسلام.

* *

السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر

ظهر مفهوم السيادة مع التطورات التي أفرزت الدولة القومية الحديثة في أوروبا، وطرح الفكر الغربي هذا المفهـــوم خلال تأصيله النظري في مواجهة نظرية الحق الإلهي للملوك التي صاغت النظم السياسية للعصور الوسطى عندهم، وعنـــدما تطرق المفكرون الإسلاميون لموضوع السيادة اختلفوا اختلافا كبيرا، فمنهم من يرى أن السيادة في الدولـــة الإســـلامية هـــي بالضبط ما وصل إليه الفكر الغربي، أو هذا ما نفهمه من عباراتهم، ومنهم من يرى أن السيادة في الدولة الإسلامية هي علـــى النقيض من الفكرة الغربية، وهناك من يتوسط بين الفريقين بدرجات متفاوتة من القرب أو البعد عن هذا الطرف أو ذاك، ومن الفريق الأول ننقل عن الدكتور محمد عماره قوله: "قد تكون عبارة "الأمة مصدر السلطات" من الصـــياغات الحديثـــة، ولكـــن القواعد التي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار من ممثلي الأمة، والتي تجعل للأمة الحق في مراقبة الحاكم ومحاسبته، بل وتوجب عليها ذلك، والتي توجب عليها أيضا عزله، وإن بالقوة، إن هو أخل بشروط عقد التفويض .. هذه القواعد التي قررها الفكر السياسي الإسلامي، تعني ما تعنيه عبارة "الأمة مصدر السلطات"."[136]

وقد أعلنت جماعة الأخوان المسلمون – بعد طول توقف عن إبداء الرأي – موافقتها على مفهوم أن "الأمـــة مصـــدر السلطات" في بيانها الصادر عام 1994 والذي صاغت فيه موقفها الأخير من الديمقراطية والانتخابات والبرلمان.[137]

134 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص ص 57-59
135 د. توفيق عبد الغني الرصاص، **"أسس العلوم السياسية .."** ، م. س. ذ. ص 30
136 د. محمد عمارة، **"الإسلام والسلطة الدينية"** ، م. س. ذ. ص 85
137 **"المرأة المسلمة في المجتمع المسلم، الشورى وتعدد الأحزاب"** (الإخوان المسلمون، المركز الإسلامي للدراسات والبحوث، القاهرة، 1994)، ص

وعلى الطرف الآخر يقف مفكرون إسلاميون آخرون منهم الدكتور صبحي عبده سعيد عندما يقول: "يذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن السيادة تنعقد للأمة، متأثرين بنظم الحكم الوضعية، ويستدلون بأن القرآن إنما يتوجه في كثير من آياته في الأمور العامة إلى المؤمنين كافة – الجماعة – وهذا لا يصادف صحة، لأنهم خلطوا بين من له الحق في أن يحوز سلطة الأمر العليا، أي السيادة، وبين من له حق مباشرة مظاهر هذه السيادة خلافة عن صاحبها الأصيل .. الأمة تباشر مظاهر السيادة وفقا لما هو مرسوم لها من أوامر ونواهي .. وإذا احتاجت لأن تجتهد فهي أيضا محكومة بشرع قائم له مقاصد عليا يجب الإلتزام بها"،[138] ومن قبله قال الدكتور عبد الرزاق السنهوري: "السيادة لله، وسلطة الحكم مفوضة للشعب يمارسها في حدود السيادة .. الله لم يفوض السيادة وإلا لكان للأمة حق تعديل الشريعة، والله لم يعطها هذا الحق."[139] .. ونحن في الواقع يصعب علينا فهم هذه الطريقة في التفكير، فما دامت الأمة تباشر مظاهر السيادة وتختار بمحض إرادتها أن تلتزم بالإسلام فما الذي يقدح في أن سيادتها السياسية كاملة غير منقوصة؟ هل توجد سلطة على الأرض تفرض عليها هذا الالتزام؟ .. أما سلطة السماء فقد أخبرنا الله تعالى أنه لا يرغم أحدا على الطاعة، وأن من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، فهل بعد الكفر نفسه – والعياذ بالله – ما نتصور أن الأمة يمكن أن تقع فيه، فإذا اتفقت الأمة على مخالفة شرع الله فسنغضب منها، وسنحزن عليها، وسنتوقف عن وصفها بالإسلام، وسيعاقبها الله بعقاب من عنده بعد أن يمهلها قدر ما يشاء، ولكن من الذي يملك في الأرض سلطة قمعها ومنعها من تنفيذ ما عزمت عليه من مخالفة؟ .. إذا لم تعرف سلطة توقف انحراف الأمة – ونحن لا نعرف – فلماذا لا تكون مباشرة الأمة لمظاهر السيادة معناه أنها تمتلك في الواقع سيادة كاملة؟

أما الدكتور عبد الحميد متولي فيتخذ موقفا مختلفا، إنه ليس موقفا وسطا، بل هو موقف مختلف اختلافا جوهريا فيما يتعلق بفكرة السيادة نفسها، فيقول: "إذا كان مبدأ سيادة الأمة إنما استنبط ليكون معولا لهدم نظرية معينة يستند إليها نظام الحكم المطلق، وإذا كانت النظرية قد تم هدمها فعلا (فلم يعد من يقول بالتفويض الإلهي للحاكم) فما فائدة هذا المعول إذن ولم نبقي عليه؟" .. "فالجمعية النيابية التأسيسية [التي أنشأتها الثورة الفرنسية] التي انتخبت في ظل مبدأ سيادة الأمة، والتي رأسها "روبسبير"، اتخذت من الإجراءات الاستبدادية ما لا يوجد له مثيل في تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين، وقد أرتكب هذا الاستبداد باسم الأمة، وتحت الرعاية السامية لمبدأ سيادة الأمة".

ويستشهد الدكتور عبد الحميد متولي بالفقيه الفرنسي الكبير بارتلمي في أن مبدأ سيادة الأمة ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروعة، وأن القانون يعد مطابقا لقواعد العدل والحق، لا لسبب إلا لأنه صادر عن إرادة الأمة أو ممثليها، ولذلك فإن المبدأ ينسب لهم صفة العصمة من الخطأ .. ومما يزيد من خطر هذا المبدأ على الحرية هو أن الشعب – واقعيا وعمليا – ليس هو الذي يريد أو يتكلم، وإنما هم بضعة أفراد هم الذين – في الدول الديمقراطية – ينتفعون بتلك العصمة من الخطأ التي يسبغها ذلك المبدأ على الأمة.[140]

وينتهي الدكتور متولي إلى أنه إذا كان ولابد من وضع مفهوم السيادة في صياغة بحيث تفيد الأمة من إيجابياته وتتجنب سلبياته فليكن "**لا سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة**"، وهي صياغة كما ترى تتجنب إثبات السيادة للأمة نفسها أو لأي جهة أخرى، وتحرر الأمة في نفس الوقت من كل سلطان في الأرض عليها، وتؤدي في الواقع العملي – دون الخوض في أية تجريدات فكرية – إلى أن تكون الأمة هي المصدر الوحيد للسلطة في الدولة الإسلامية، لا يمكن لأحد أن يستمد سلطانه من غيرها، ولكنه يتجنب أهم العيوب التي تنتج عن إقرار مبدأ سيادة الأمة عندما ينزع عن القرارات التي تصدرها الأمة أو من تفوضه أي نوع من العصمة، ونحن نوافق الدكتور عبد الحميد متولي في هذه القضية، وسنتبنى وجهة نظره خلال فصول الكتاب.

---

138 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 64

139 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص 66

140 فهمي هويدي، **"القرآن والسلطان .."** ، م. س. ذ. ص ص 144-145

* *

سيادة الأمة وحاكمية الله

لا يمكن أن يكتمل تصورنا عن الموضوع دون أن نتعرض لمفهوم الحاكمية ..

لم يظهر هذا المصطلح – الحاكمية – إلا في العقود القليلة الماضية، لكن المسلمون منذ البدايات الأولى لدولتهم لم يختلفوا على وجوب الحكم بما أنزل الله، وإعتبروها قضية من قضايا الإيمان وأصلا من الأصول بلا نزاع .. إنها التسليم بحق الله سبحانه وتعالى في أن يحكم خلقه، يأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم ويحرم عليهم، لا يشاركه في هذا الحق أحد من خلقه .. وكل كتب أصول الفقه تحوي ضمن مباحث "الحكم الشرعي" مبحثا عن "الحاكم": من هو؟ .. والأصوليون متفقون على أن الحاكم هو الله سبحانه وتعالى،[141] وعديدة هي الآيات القطعية التي تقرر ذلك "**إن الحكم إلا لله ..**" الأنعام 57 ويوسف 40، "**وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ..**" المائدة – " **.. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**" المائدة:44 "**.. الظالمون**" المائدة:45 " **..الفاسقون**" المائدة: 47 وغيرها، لكن هذه المباحث كلها تدور حول مصدر الأحكام، ولم تكن تتناول طبيعة السلطة التي ستطبق هذه الأحكام ولا علاقتها بالمحكومين الذين ستطبقها عليهم.

يبدأ الإرتباك عند محاولة الخلط بين مصدر القوانين وبين السلطة التي تحكم بهذه القوانين، وينسب ذلك لأبي الأعلى المودودي رحمه الله، فهو يقول مثلا في كتابه "نظرية الإسلام السياسية": "الحاكم الحقيقي .. هو الله وحده .. والذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي .. لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب من الحاكم الحقيقي، فهذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام .. الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بدلا من لفظ الحاكمية، وإذا كانت الحاكمية لله خالصة فكل من قام بالحكم تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف من أملاكه وشئون عبيده نيابة عنه"[142] .. نحن لم نجد هذه الفكرة أبدا في كل ما قرأناه عن الخلافة، فالخليفة هو دائما خليفة الرسول (ص) وليس خليفة الله .. وبغض النظر عن مسألة الاصطلاح المبتكر (الحاكمية)♦♦ فقد أثارت الفكرة لغطا كبيرا، كان أغلبه صيدا في الماء العكر من خصوم المشروع الإسلامي، ولكننا نلاحظ أيضا أن شطرا لا بأس به من معارضي الفكرة جاءوا أيضا من معسكر المدافعين الغيورين على حركة الإحياء الإسلامي، فهذه فكرة في منتهى الخطورة، فكرة أن أولي الأمر نواب عن الله، وأن الإسلام قد أعطى الحاكم المسلم سلطة مهيمنة مطلقة لأنه يقوم بتنفيذ القانون الإلهي الجامع على الناس .. ومع أن للمودودي رحمه الله عبارات أخرى وردت في ثنايا كتبه، بل وفي نفس الكتاب الذي نقلنا منه إقتباسنا السابق، تنقض تماما هذه الفكرة (سنستشهد بواحدة من عبارات المودودي في فقرات قادمة لدعم وجهة نظرنا المخالفة له تماما)، فإنه كان يعود إلى فكرة الحاكمية بين الفينة والفينة، مما يجعلنا نلجأ لأحد افتراضين، الأول: هو أنه لم يكن مدركا لمدى تناقض فكرة الحاكمية مع باقي التصورات العامة للحكم الإسلامي التي يستمد منها هو نفسه باقي أفكاره، والافتراض الثاني هو أنه لم يكن يعني بالضبط ما فهمه الآخرون من الفكرة، إنما كان يريد فقط التأكيد على أن سلطان الحاكم مقيد تماما بشرع الله الحاكم الحقيقي، فعلى هذا الافتراض الثاني لم يكن المودودي في الواقع يرمي إلى زيادة صلاحيات الحاكم، بل على العكس كان يريد أن يفرض عليه قيودا أعلى من مجرد دستور يقره الشعب .. قد يبدو هذا للبعض فرضا متهافتا، وربما ظنوا أننا لا نسوقه إلا من فرط حبنا وتقديرنا للمودودي رحمه الله الذي يجعلنا نحاول أن نجد له مبررا معقولا لما ذهب إليه، لكن هذا ليس صحيحا، نحن نعتقد بإخلاص أن الصياغة تعكس تشوشا في فكر الشيخ رحمه الله بالنسبة لهذه النقطة، ذلك أن الحاكمية بالطريقة التي يعرضها، والتي تجعل الحاكم نائبا عن الله،

---

[141] د. يوسف القرضاوي، **"السياسة الشرعية .. "** م.س.ذ. ص 18

[142] أبو الأعلى المودودي، **"نظرية الإسلام السياسية"** (سلسلة صوت الحق، الاتحاد العام لطلاب مصر، القاهرة، د. ت.)، ص 24

♦♦ لو لم تكن الفكرة نفسها ما نعترض عليه ما اعترضنا على الاصطلاح، فقد اتفق علماؤنا عل أنه لامشاحة في الاصطلاح.

تسلب في الحقيقة كل سلطان للأمة، فكيف يمكن لنا أن نعارض شخصا يصدر أحكامه نيابة عن الله؟ ألأنه يقول لنا أنه ملتـزم بشرع الله؟ وماذا لو أخطأ في فهم هذا الشرع وهو غير معصوم؟ أو لو كان لأغلبية الأمة فهما مختلفا عن فهمه؟ .. المهـم أن هذه الفكرة، فيما بدا للكثيرين، هي ذاتها التي تبناها الأستاذ سيد قطب رحمه الله وروج لها بأسلوبه البليغ ومكانته الرفيعة حتى صار لها أثر بالغ على فكر جمع كبير من شباب الحركة الإسلامية .. وكتابات سيد قطب تستحق أن نشير إليها مرة واحدة، ثم لا نعود لها بعد ذلك، ففي تقديرنا أن المودودي هو الأصل في هذه القضية.

قرأت مؤلفات الأستاذ سيد قطب رحمه الله في السبعينات، بالذات كتابي "معالم في الطريق" و"المستقبل لهذا الدين"، ولا شك أن كتابات سيد قطب، بالإضافة إلى قوتها البلاغية الساحرة، تحتوي من الأفكار ما يستحق أن يتوقف المرء عنده طـويلا، والعديد منها لا يمكن تجاهله، ويعد بلا شك إضافة حقيقية للفكر الإسلامي المعاصر، ولكن في هذه الكتب ما لا أملك إلا الإقرار بأني فهمت منه نفس الأفكار التي فهمتها من المودودي عن الحاكمية والجاهلية الحديثة .. إلخ.، غير أنـه فـي ذات الوقـت (منتصف السبعينات) ظهر كتاب "دعاة لا قضاة"، يتناول فيه المستشار حسن الهضيبي رحمه الله هذه الأفكار بالتفنيد .. ورغـم أن كلام سيد قطب كان هو الأكثر جمالا وإمتاعا، فقد كان كلام الهضيبي هو الأكثر إقناعا، وتجدر ملاحظة أن المستشار رحمه الله قد فند ما قال أن الشباب فهموه من كلام سيد قطب، وقال أن سيد قطب لم يقصده، وأنه عرض كتاباته على المستشار قبـل النشر بوصفه المرشد العام، وأن المستشار لم يفهم من هذه الكتابات ما فهمه الشباب .. وكان هذا مطمئنا إلى حد ما .. غير أني حتى هذه اللحظة لم أعرف، بصدق، ما هذا الذي فهمه المستشار حسن الهضيبي من كلام سيد قطب ووجده يختلف عما فهمته وفهمه معي جمع كبير من الناس .. الحقيقة أنني ما زلت مقتنعا أن ما فهمته كان هو بالضبط ما يعنيه الكلام، وأن الهضـيبي كان يرد على سيد قطب، لا على سوء فهم البعض لكلامه .. على أية حال فقد كنت ممن اقتنعوا بكلام الهضـيبي، وإن ظلـوا على إعجابهم الشديد ببلاغة سيد قطب.

لقد تصدى لتفنيد فكرة "الحاكمية" كما فهمها الناس من كلام المودودي وسيد قطب جمع غفير من الكتاب الإسـلاميين، وإذا أراد القارئ أن يرجع إلى مؤلفات تناولت الفكرة بالنقد المباشر وبالتفصيل فإني أقترح عليه كتاب "دعاة لا قضاة" للمستشار حسن الهضيبي، وكتاب "خواطر مسلم في الجهاد والأقليات والأناجيل" للأستاذ محمد جلال كشك رحمهما الله، كما يمكن للقارئ أن يجد أفكارا أخرى قيمة في تفنيد بعض جزئيات هذه الفكرة – أحيانا دون أن يصرحوا أنهم يقصدون المودودي وقطب – عند الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور محمد سليم العوا والدكتور محمد عمارة والأستاذ فهمي هويدي والشيخ محمـد الغزالـي والأستاذ مالك بن نبي والأستاذ عادل حسين وغيرهم ممن يغيبون عن الذاكرة لحظة الكتابة .. لقد ناقشوا الفكرة مناقشة منهجية استنادا إلى النصوص والآثار النبوية والمبادئ الشرعية والمنطق والتاريخ، وساقوا الشواهد العديدة التي تدحض المبدأ تمامـا، بداية من أوامر الرسول (ص) الصريحة إلى قواده: "إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيـه فـلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن إجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهـون مـن أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، **وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزل على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فأنت لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**" .. ثم من رفض أبي بكر (رض) لقب خليفة الله، وإعلانه بكل صراحة أنه لا يملك أن يعدهم بأن يسير فيهم بسيرة الرسول (ص) الذي كان مؤيدا بالوحي: "**ألا فراعوني، فإن إستقمت فأعينوني، وإن زغت فقوموني**" .. وإلى الروايات المستفيضة عن عمر بن الخطاب، الخليفة العبقري الذي قال عنه الرسول (ص) لو كان نبيا بعدي لكان عمر، والذي غضب غضبا شديدا عندما قضى بحكم طرب له الكاتب فكتب: "هذا ما أرى الله عمرا"، فنهره عمـر قائلا: بئس ما قلت، إنما هو ما رأى عمر، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر ومن الشيطان.. إلخ .. إلخ مـن الشواهد التي تفصح عن أن الصحابة كانوا يبحثون عن حكم الله، ولكنهم كانوا يعرفون أن أحكامهم ليست بالضرورة هي حكـم الله، وأن إجتهاداتهم هي آراء تخطئ وتصيب .. ومع ذلك فالمسألة تقتضي أن نشرح وجهة نظرنا.

إن الحاكمية هي حقا وصدقا لله تعالى، ولكن ليس بالطريقة التي فهمها البعض من كلام المودودي وسيد قطب رحمهما الله .. فالله يحكم العالم كله لا معقب لحكمه، وسلطانه شامل فوق البشر والحيوان والجماد، لا يخرج شيء في الوجود عن هذا السلطان، والمؤمن والكافر خاضع لحكم الله شاء أم أبى .. ليس هذا هو الموضوع عندما نناقش السلطة السياسية في الدولة.

وقديما قال الخوارج لعلي بن أبي طالب (رض) لا حكم إلا لله، فرد عليهم بأنها كلمة حق يراد بها باطل، وأضاف: "نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله .. وإنه لابد للناس من أمير، بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بها الفيء، ويقاتل بها العدو، وتأمَّن به السبل، ويؤخذ فيها للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر"[143] .. أرأيت كيف يميز الإمام بين حقيقة أن الحكم لله ولكن السلطة السياسية للبشر .. إن حكم الله سيتحقق فينا شئنا أم أبينا، آمنا أم – والعياذ بالله – كفرنا، هل يظن أحد أن الكفار خارج حاكمية الله؟ .. ما أراد الله كان لا اختيار لنا فيه، ولكنه ترك لنا مساحة من الاختيار ليحاسبنا، والسلطة تمارس حكمها في هذه المساحة، لا تملك شأنها شأن سائر المخلوقات أن تتجاوزها، والحاكم الملتزم بشرع الله سيتحرى أن يوافق حكمه ما يحبه الله ويرضاه، ولكنه بشر، يصيب ويخطئ، يجتهد حسبما أوتي من علم، ولكنه لا يتلقى الوحي ولا عصمة لقراراته (ورضي الله عن أبي بكر)، فإن وفقه الله كان له أجرين، وإن أخطأ بحسن نية كان أجرا واحدا، ولكن نحن علينا أن نعارضه، وأن نعمل جاهدين على أن يعدل عن حكمه الذي يغلب على ظننا أنه خطأ.

لقد خصصنا الباب الثاني بأكمله لنوضح أن علماء الشريعة كلهم متفقون على أن غالبية أحكامهم إنما تعتمد على أدلة ظنية، وأن المجتهد إنما يحكم بما ترجح عنده لا يمكنه القطع بأن ما وصل إليه هو مراد الله حقا، وأن أصول الفقه نفسها تحتمل الوصول إلى أحكام مختلفة، وأن الواقع، وإدراكنا لهذا الواقع، له دور مؤثر فيما يتم استنباطه من أحكام .. إذا كان هذا هو الحال في الفقه الذي هو علم منضبط له أصول وقواعد، فكيف بالقرارات السياسية التي تبنى في حالات كثيرة على تقدير المصلحة، وعلى البدائل المتاحة والحلول الممكنة التي يوازن بينها الحاكم حين يختار قراراته .. كيف نقبل من حاكم كائنا من كان أن يقول إنه إنما ينفذ فينا شرع الله؟ .. إنه لا يملك إلا فهما لشرع الله قد يصيب وقد يخطئ .. والله سبحانه وتعالى أعطانا حق منازعة الحكام، وكلنا نقرأ قوله تعالى: " .. **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** .." النساء:59 ، وهو حق لا يملك أحد مهما علا كعبه في الإسلام أن يسلبنا إياه بمقوله أن الحاكم إنما ينفذ شرع الله أو أي مقولة أخرى.

* *

نعود للموضوع: من صاحب السلطة العليا في الدولة الإسلامية إذن؟ .. في معرض تفسيره للآية "**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم** .." النور: 55، يقول المودودي: "إن الله وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف ولم يقل إنه يستخلف واحدا منهم، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله، وهذه الخلافة .. عمومية لا يستفيد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل كل مؤمن خليفة عن الله، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة."[144] (ليس هناك أي خطأ، المودودي هو بالفعل قائل هذا الكلام أيضا) .. إذن لا سلطة في الأرض تعلو على سلطة الشعب، ولا أحد على الأرض يمكنه أن يتولى أي سلطة إلا بإرادة الشعب، ولا أن يفرض فهمه الخاص إلا إذا أقنع به الشعب، إن الأمة هي الخليفة في الأرض، وهي توكل من تشاء وتفوضه في بعض أمورها، توكل فردا واحدا أو توكل مجموعة من الأفراد يقودونها قيادة جماعية .. توكل كل الأمر لجهة واحدة أو تفرق الأمر بين عدة جهات، وتحدد لكل جهة في عقد الوكالة

---

[143] رضوان السيد، **"الأمة والجماعة والسلطة – دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي"** (دار إقرأ، بيروت، ط2، 1986)، ص 134

[144] أبو الأعلى المودودي، **"نظرية الإسلام السياسية"**، م. س. ذ. ص 24

صلاحياتهم، وتراقبهم، وتحاسبهم، وتعزلهم إن خرجوا عن حدود عقد الوكالة .. أما كيف تفعل ذلك، كيف تحدد عدد الجهات التي ستوكل لها الأمر، وكيف تختار الأشخاص الذين ستعهد إليهم بالأمر في كل جهة، والسلطات التي ستعطيعها لهؤلاء الأفراد حتى يمكنهم القيام بواجباتهم، وكيف تتأكد الأمة أن هؤلاء الأفراد لا يتجاوزون السلطات الممنوحة لهم، ولا يسيئون استغلالها، وماذا تفعل الأمة إذا اكتشفت أن واحدا من وكلائها قد خان الأمانة أو فقد القدرة – لسبب أو لآخر – على القيام بها، وما هي إجراءات عزل الوكلاء .. هذه كلها فصول في قصة أخرى، هي قصة النظام السياسي الذي تتحقق به خلافة الأمة .. المهم الآن أن نتفق على أن الجماعة التي بيدها الأمر، أعلى سلطة في الأرض عند المسلمين، والتي نبحث في الطريق الذي ستسلكه لاتخاذ قراراتها، هي جميع الرجال والنساء الذين تتشكل منهم الأمة.

* * * * *

3-2: الفصل الثاني

النظم الديمقراطية

النظم الديمقراطية لم يصممها أحد، ولم يتم تطبيقها بشكل متكامل ودفعة واحدة في أي مكان في العالم، فكل جزئية تم الوصول إليها لأسباب عملية وكاستجابة لموقف معين، صحيح أن الديمقراطية الغربية اقتاتت على الأفكار الليبرالية (التحررية) وتلقت منها أقوى الدفعات، لكن لا يمكن القول أن هذه الأفكار كانت هي الدافع الوحيد، فقد كانت هناك مصالح الطبقة البرجوازية البازغة في مواجهة طبقة النبلاء الأرستقراطية الحاكمة، وهناك من يرى أن الأفكار التحررية ذاتها لم تكن إلا الغطاء النظري الذي صاغته البرجوازية أثناء صعودها لتعطي لنفسها المبرر الفكري الذي استخدمته لتغطية صراع كان في جوهره مجرد صراع مصالح، فقد كانت قيود النظام الإقطاعي الصارمة تعوق البرجوازية الناشئة كطبقة تجارية تريد أوسع مدى من حرية الحركة، ومن جهة أخرى كانت البرجوازية قوة جديدة على أرض الواقع تريد أن تحل محل الأرستقراطية الوراثية الحاكمة .. أصحاب هذا الرأي يرون أن الأفكار التحررية كانت بالنسبة للبرجوازية مجرد وسيلة لاجتذاب جماهير الشعب في صفها لانتزاع السلطة من الطبقات القديمة .. ربما كانوا على حق، ولكن هذا لا يؤثر على قضيتنا، فالأمر لم يخل أبدا من قادة شعبيين اقتنعوا بهذه المبادئ التي أعطت الحق للجماهير، وقادوا هذه الجماهير بإخلاص لانتزاع مقدراتها .. ولا أجد المجال يسمح بالخوض في جدل فلسفي حول هذه النقطة، المهم أن الناس اقتنعت بأنها هي التي ينبغي أن تكون مصدر السلطة الحقيقية، وخاضوا نضالا عنيفا استمر لعدة قرون كي يحصلوا لأنفسهم على هذه السلطة .. أو على أكبر قدر منها.

لم تكن دول الغرب التي خاضت شعوبها النضال لبناء نظمها الديمقراطية تواجه ظروفا واحدة، فقد كان لكل منها تركيبتها الخاصة للسلطة التقليدية، والقوى الجديدة التي قادت الصراع كانت لها دوافعها وأسلحتها المختلفة، ثم أن الظرف التاريخي لكل دولة كان مختلفا .. وفي النهاية وصلت كل منها واحدة إلى نظامها الخاص الذي له ملامحه المتميزة، غير أن الأهداف والمبادئ العامة كانت متشابهة إلى حد كبير.

* *

من أكثر المصطلحات التي تتعرض لاختلاف المعنى من خطاب لآخر مصطلح الديمقراطية، يعطيه كل فريق المعنى الذي يناسب موقفه .. والديمقراطية كما نستخدمها هنا ليست أكثر ولا أقل من وسيلة لاتخاذ القرارات العامة تستخدمها جماعة من البشر تعتبر أن إدارة شئونها العامة حق شائع لكل أفرادها ليس لبعضهم أن يستبد به دون الآخرين .. والديمقراطية بذلك لا تحدد بنفسها من هو الذي من حقه أن يدخل في هذه الجماعة ومن الذي سيتم استبعاده .. فقد كان الرجال الأحرار في أثينا ديمقراطيين جدا لأنهم لم يعطوا لواحد منهم الحق في اتخاذ أي قرار يخصهم دون الرجوع إليهم جميعا، لكنهم كانوا يستبعدون النساء والعبيد من الجماعة صاحبة الأمر دون أن يقدح هذا في صحة اعتبارهم ديمقراطيين، يمكننا بالطبع القول بأن المجتمع الأثيني ككل لم يكن يدار كمجتمع ديمقراطي، ولكن جماعة الرجال الأثينيين الأحرار كانت

ولا شك جماعة تدير أمورها بشكل ديمقراطي، وفي عصرنا الحديث يعتز الأمريكيون بديمقراطيتهم، ولكنهم لا يعطــون أي أهمية إلا لرأي المواطن الأمريكي، أما إذا أرادت أمريكا تغيير نظام الحكم في العراق بالقوة، فلا شأن للعراقيين ولا لبــاقي الدول بهذا.

لهذا، ولأسباب أخرى، فإننا سنستخدم اصطلاح الديمقراطية كي يشير إلى أي نظام تتبناه مجموعة من الناس مــا دام هذا النظام يضمن أن القرارات التي تتعلق بالشئون العامة لهذه الجماعة سيتم اتخاذها بطريقة تحترم آراءهم كلهم لتصل إلــى نتائج ترضى عنها غالبيتهم، إذا نظرنا للأمر بهذه الطريقة فإن وصفنا لأي جماعة بأنها ديمقراطية لا يشــير إلــى أن تلــك الجماعة تتبنى أي قيم أو معتقدات أو مبادئ معينة، ولا إلى أن القرارات التي تتخذها بطريقة ديمقراطية ستحترم دائما القــيم الأخلاقية أو ستخضع لمعايير العدل والإنصاف، فقد تتباين القيم والأهداف والمعايير التي تتبناها مجموعات مختلفة من الناس، ولكن إذا كانت كل واحدة من هذه المجموعات ستلتزم بمشاركة كل أفرادها في اتخاذ القــرارات العامــة فكلهــا جماعــات ديمقراطية، مع أن كل منها قد يصل في نفس الظروف إلى قرارات مختلفة تمام الاختلاف عما يصل إليه الآخــرون، لكــن طالما أن القرار في كل جماعة يتفق مع ما يريده أغلبيتها فكلهم ديمقراطيون.

* *

يتسع مصطلح الديمقراطية لدرجة تسمح بأن تزعمه لنفسها أنظمة سياسية شديدة التباين، يصــف كــل منهــا نفســه بالديمقراطية، أما نحن فسنستخدم المصطلح في بحثنا هذا ليشير حصريا إلى المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية الليبراليــة الغربية فقط، وليس في هذا أي تحبيذ لمبادئ الليبرالية ولا إعلاء لشأنها، كل المسألة أننا نتكلم عن النظم الديمقراطيــة التــي أفرزتها مجتمعات تتبنى الليبرالية لأن هذه المجتمعات هي التي سعت – ولو على الصعيد النظري – لإعطاء أوسع الحريات لكل أفراد الشعب .. معنى هذا أننا لن نضع في اعتبارنا بعض النظم الأخرى وإن سمى نفســه ديمقراطيــا، فقــد اكتســبت الممارسات الديمقراطية في المجتمعات الليبرالية سمعة طيبة، فتمحك فيها كثيرون، واستخدمها كل بطريقته، حتى سمعنا عن الديمقراطية المركزية في الأحزاب الشيوعية، وعن الديمقراطيات الشعبية التي تقوم على ديكتاتورية البروليتاريا أو الطبقــة العاملة وحلافائها، حتى سمعنا في مصر عن الديمقراطية التي لها أنياب .. إلخ.. لسنا في معرض مناقشة كل هذه الأنــواع، وهل هي تستحق أن تسمى ديمقراطية أم لا، كل ما نريده هو أن نؤكد أننا لا نتعامل في مناقشتنا هذه إلا مع النظم الديمقراطية التي صيغت على خلفية ليبرالية، فهي وحدها التي صممت لإشراك كل المواطنين بلا استثناء في اتخاذ القرار العــام، وهــي فقط التي تسعى لضمان أن تعبر قراراتها عن رأي أغلبية المواطنين كلهم دون أية تحيزات أو شروط مسبقة، وإذا كانت هناك ألاعيب تمارس في الغرب كي تؤثر على نتيجة العملية السياسية فهذه مسألة لا تقدح في ديمقراطية نظمها، إنها حيل تمارسها الطبقات المسيطرة للإلتفاف حول إرادة الجماهير، ووجود القوى التي تتمتع بالقدرة على التحايل على النظام السياسي هــو – في حقيقة الأمر – عيوب في التنظيم الاجتماعي نفسه، ولن تجدي مع وجود هذه القوى أية ضمانات سياسية ما لم توجد القوى الاجتماعية القادرة على التصدي للتحايل، وعلى وضع الضمانات موضع التنفيذ.

والليبراليون لم يصلوا إلى تبني النظم الديمقراطية لأن بعض المنظرين القانونيين أو المفكرين السياسيين توصلوا إليها ثم أعجبتهم فروجوا لها حتى قبلها الناس، لم يكن الأمر بهذه الطريقة، فهذه النظم صاغتها مجتمعات الغــرب خــلال تطــور تاريخي طويل ونتيجة لصراع شعوبها لانتزاع سيادتها في مواجهة نظم استبدادية غالبا ما كانت تستند إلى الحق الإلهي.[145]

[145] راشد الغنوشي، **"محاور إسلامية"** (بيت المعرفة، القاهرة، 1989)، ص 49

وليست الديمقراطية هي مجرد نقل السلطة للجماهير من خلال الإعلان عن أن شعبا ما قد أصبح بموجب نص دستوري هو صاحب السيادة .. إن المشاركة الشعبية على الصعيد الاجتماعي والسياسي في اتخاذ القرارات العامة هي جوهر ما يهدف إليه أي نظام ديمقراطي، ولا يتحقق هذا الهدف بمجرد تبني طريقة معينة في اختيار ممثلي الشعب،[146] فالقضية ليست هي توفير أشكال معينة، لكن العبرة هي في أن تكون هذه الأشكال قادرة على ضمان أن تكون القرارات العامة معبرة عن إرادة الأغلبية، فكي يكون النظام ديمقراطيا بالفعل ينبغي أن تكون آلياته وإجراءاته قادرة على تحقيق شرطين جوهريين:

الأول: أن تكون الحكومة مقيدة بالقانون الذي ترضى عنه الجماهير.

الثاني: أن تتوفر مجموعة من المؤسسات لتحقيق غرضين أساسيين:

ا – القدرة على سبر الإرادة الحقيقية لأكثرية الشعب في تحديد من يمثلها، وكيف يحكمها.

ب – وجود الطرق الكفيلة بضمان قيام الممثلين المنتخبين بأداء ما أرادته الجماهير بالفعل، والتي يمكن بها استبدالهم إذا أرادت الجماهير، مع القدرة على مراقبة الحكومة أثناء عملها.

ولا تعرف البشرية حتى الآن إجراءات محددة يتفق عليها الجميع للقيام بذلك، فإذا قررنا أن نتبنى الديمقراطية فسيكون علينا اتخاذ عدد كبير من القرارات المتعلقة ببناء تفاصيل النظام، وستنطوي هذه العملية على إجراء عدد لا بأس به من التجارب والاختيارات.

* *

الفصل بين السلطات

يعد الفصل بين السلطات معلما رئيسيا من معالم النظم الديمقراطية، وتبدو وجهة النظر التي تشترطه لاعتبار النظام "ديمقراطيا" وجهة نظر مقنعة، فقد أثبتت حوادث التاريخ أن كل إنسان أو مجموعة من البشر تتمتع منفردة بالسلطة غالبا ما تنزع إلى استخدامها بشكل يتعارض مع الهدف الذي من أجله قبل الجمهور الإقرار لها بهذه السلطة،[147] وليس بالضرورة أن يكون ذلك نتيجة أي دوافع سيئة لدى أصحاب السلطان .. إنه شيء كامن في الطبيعة البشرية، فكل إنسان تنزع طبيعته إلى النفور من مخالفيه، وما لم تردعه سلطة أخرى فليس هناك ما يمنعه من الإصرار على الخطأ، وفي أحيان كثيرة يكون هذا الإصرار بمنتهى حسن النية والرغبة العارمة في تحقيق ما يظنه مصالح الجماعة .. فالسلطة لا يحدها إلا سلطة أخرى، وفقهاء السياسة يتعاملون مع تنظيم العلاقات بين ثلاث سلطات معروفة للجميع، هي التنفيذية والتشريعية والقضائية.

لا توجد الدول إلا بوجود سلطة، فليست كل مجموعة من الناس تعيش حياة مشتركة على قطعة أرض واحدة يمكن اعتبارهم دولة، فلابد أن يحوز فرد أو مجموعة أفراد سلطة كافية على المجتمع تخولهم حق استخدام أدوات الإكراه لإجبار الجميع على الطاعة، وتكون السلطة مطلقة إذا كانت تستطيع قهر الجميع على طاعتها في كل ما تراه، وكانت هذه حال دول أوروبا كلها خلال عصرها الوسيط، ونشأت النظم الديمقراطية حتى لا ينفرد أصحاب السلطان باتخاذ القرارات واجبة الطاعة .. كي تكون السلطة منفذة لقرارات لا يتم اتخاذها داخلها، أو على الأقل كي يكون هناك إطارا يحكم قراراتها لا تملك الخروج عنه.

---

[146] المرجع السابق، ص 50

[147] د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 120

والهدف من فصل سلطة التشريع عن سلطة التنفيذ هو وضع هذا الإطار، بحيث لا تملك السلطة التنفيذية استخدام أدوات القهر والإكراه التي تملكها إلا تطبيقا لقانون لا تسنه هي، بل تسنه هيئة ممثلة للشعب، حتى تكون قرارات السلطة التنفيذية مقيدة بإرادة الشعب .. أما في حضارتنا الإسلامية فقد كانت سلطة التشريع منذ البداية منفصلة عن الحكام .. كان التشريع ابتداء لا يستمد إلا من نصوص الوحي، وليس لأحد من الحكام أن يزعم أنه هو الذي يقوم باستنباط الأحكام وحده، كان هذا لعلماء الشريعة، يشترك معهم الحاكم إن استوفى شروط الاجتهاد، وبصفته العلمية لا السياسية، وخروج الحكام والأمراء عن الأحكام التي استنبطها العلماء يفقدهم السند الشرعي للحكم ويسمهم بالجور والطغيان.[148]

ويصر منظرو الديمقراطية على ضرورة استقلال القضاء، فالهيئة القضائية هي وحدها التي تقوم على الفصل في النزاعات وتطبيق القانون، وليس لأي من السلطتين التنفيذية والتشريعية أن تملي رأيها على القضاء، ولا أن تمارس أي نفوذ على القضاة في عملهم، بل رجال الهيئة القضائية فقط هم الذين يمكنهم إصدار الأحكام أو تعديلها إن كانت مخالفة للقانون.

أما في تراثنا الإسلامي فاستقلال القضاء لم يكن بالحسم والاستقرار الذي كان لاستقلال التشريع، صحيح أن علماءنا أجمعوا منذ البداية، ووافقهم الحكام مقتنعين أو متظاهرين بالإقتناع، على أن القاضي لا يحكم إلا بالشريعة،[149] وليس للحاكم أن يتدخل في التشريع ولا في الأحكام، غير أن تعيين القضاة وعزلهم كان للحاكم، برغم أن كثير من المجتهدين أفتى بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بغير عذر، وقال بعضهم أن العزل بغير سبب لا ينفذ،[150] ولكن هذا لم يكن إجماعا، ولم يلتزم به الخلفاء في بعض الأحيان، ومن جهة أخرى لم يكن القاضي في بعض الأحيان قادرا على تنفيذ حكمه، خاصة عندما يكون التنفيذ مناطا بالولاة، فقد اعتبر بعضهم أن قرار تنفيذ الحكم يدخل في صلاحياتهم، إن شاءوا نفذوا الحكم وإلا تجاهلوه، وعلى أية حال كان هذا وضعا أكثر تقدما بمراحل مما كان سائدا في ذلك العصر، إذا علمنا أن كل هذه الخلافات بين العلماء والأمراء والقضاة كانت تدور في الزمن الذي كانت فيه رغبة الملك الأوروبي هي القانون ذاته، لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل.

ومؤيدو الفصل بين السلطات يقدمون المبررات التالية لدعم فكرة الفصل التام:

- محاربة الاستبداد وصيانة الحريات، ذلك أن تركيز السلطات في جهة واحدة من شأنه أن يجنح بهذه الجهة إلى ممارسات استبدادية بغض النظر عن نوايا القائمين على هذه السلطة وأهدافهم.
- ضمان احترام القانون، لأن العملية التشريعية المستقلة ستبتعد عن أن تكون رد فعل للمشاكل الطارئة التي تواجه السلطة التنفيذية في لحظة معينة، فهذه الأخيرة لن يمكنها أن تدير صراعاتها مع خصومها بسن القوانين التي تقيدهم، وهي ممارسات تفقد القانون هيبته ومكانته في نفوس الجماهير، ومن جهة أخرى فإن هذا الفصل يفقد السلطة التنفيذية تأثيرها على القضاء وأحكامه مما يكرس لهذه الأحكام الاحترام الواجب.
- العمل على توفير أعلى قدر من الإتقان الوظيفي نتيجة لتقسيم العمل والتخصص فيه.

غير أن الأمر لا يخلو من بعض الانتقادات التي توجه لمبدأ الفصل بين السلطات، أهمها:

- أن مبدأ الفصل بين السلطات قد نشأ أساسا للحد من سلطات الملكيات التي كانت قائمة وقتها بالفعل، وقد تم تحقيق هذا الهدف، ففقد المبدأ بذلك أهميته.

---

148 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 113

149 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 227

150 د. محمد عبد القادر أبو فارس، **"النظام السياسي في الإسلام"** (الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم، بيروت، 1984)، ص 330

- أنه مهما بلغت كفاءة واضعي الدستور فإنهم لن يستطيعوا ضمان تحقيق التوازن بين السلطات، وسرعان ما تهيمن واحدة منها على كل السلطة، ويغدو الفصل مجرد سراب لا وجود له إلا في نصوص على الورق.
- يرى بعض النقاد أن المبدأ مهما بدا جذابا فهو مبدأ نظري يفتقر للقيمة العملية، فسلطات الدولة كأعضاء الجسد الواحد، لا يمكن فصلها عن بعضها، ويمثل الفصل عند هؤلاء خطورة على تكامل الأداء الإداري لأجهزة الدولة.
- الفصل الصارم بين السلطات يتعارض مع وحدة القيادة في الدولة.
- هذا الفصل يؤدي لعدم تحديد المسئولية وإلى تنصل كل جهة من تحملها بدعوى أن ممارسات الجهات الأخرى هي سبب المشاكل.[151]

وبالطبع يرد المؤيدون على المعترضين بأن الفصل من الممكن أن يتم بنوع من المرونة التي تحقق بعض التلاقي الذي يتلافى الانتقادات ويحقق المزايا، كما أن الاعتراضات تتركز كلها على العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ولا يؤدي انفصال السلطة القضائية إلى أية عواقب تبرر التخلي عن مزاياه الواضحة .. على أن الموقف سيتحدد بوضوح إذا أدركنا – ونحن نؤيد هذا الرأي بلا تحفظ – أن أية تعقيدات قد تنشأ خلال حل مشاكل الفصل بين السلطات، وهي مشاكل حقيقة ولابد أن تحدث، هي بالقطع أهون وأخف ضررا على مستقبل الأمة ومصير أبنائها مما يمكن أن يؤدي إلية الاستبداد السياسي من انهيار كامل.

وليس الفصل بين السلطات من لوازم الديمقراطية،[152] فالديمقراطية في جوهرها هي رد السلطة للشعب، فواحدة من أعرق النظم الديمقراطية في العالم – سويسرا – لا تأخذ بهذا الفصل، وسنتعرض لها عند الكلام عن نظام حكومة الجمعية الوطنية.. وتعطي كل النظم الديمقراطية للسلطات الثلاث بعض الأدوات اللازمة لتحقيق الرقابة المتبادلة، وتختلف هذه الأدوات حسب طريقة الفصل التي تعتمدها كل دولة، كما تختلف بين الدول التي تعتمد طريقة واحدة في الفصل بسبب اختلاف الملابسات التاريخية التي خضعت لها كل دولة خلال نضالها من أجل بناء نظامها.

* *

العلاقة بين السلطات

يمكن تصنيف النظم الديمقراطية في ثلاث نماذج رئيسية، البرلماني، والرئاسي، ونظام الجمعية الوطنية.

النظام البرلماني: يعتمد هذا النظام على نوع من الفصل المرن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ويقيم في نفس الوقت علاقة رقابة متبادلة بينهما، أما رئيس الدولة فيمثل السلطة السيادية العليا للدولة، لكنه لا يباشر الحكم بنفسه، بل يعمل كحكم محايد بين السلطات.

يقوم رئيس الدولة – الذي لا يهم هنا إن كان ملكا ورث العرش أو رئيسا تم انتخابه لمدة محددة – بتكليف رئيس الأغلبية البرلمانية بتشكيل الحكومة، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يفعله رئيس الدولة في علاقته بشئون الحكم، وعندما تتشكل الحكومة يصير مجلس الوزراء هو المسئول مسئولية جماعية وتضامنية عن قيادة السلطة التنفيذية، ويتم اتخاذ القرارات فيه بأغلبية الأصوات، ولا يعود رئيس الوزراء يملك حق الإنفراد بالقرار، وهذه الحكومة لا تسأل إلا أمام البرلمان المنتخب، لا يملك رئيس الدولة أن يحاسبها أو يصدر لها أية توجيهات، وتظل الحكومة تمارس السلطة طالما تمتعت بثقة البرلمان،

---

151 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص 108

152 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 167

والبرلمان يراقب الحكومة ويحاسبها سياسيا عن مدى تحقيق سياساتها للمصلحة العامة وعن مطابقتها لإرادة الناخبين، وإذا رأى البرلمان أن وجود هذه الحكومة في السلطة أمر غير مرغوب فيه من وجهة نظر أغلبية الأعضاء فإنه يقوم بسحب الثقة منها، وفي هذه الحالة عليها أن تستقيل فورا بغض النظر عن دواعي سحب الثقة،[153] وفي مقابل حق البرلمان في سحب الثقة من الحكومة، فإن هذه الأخيرة تملك حل البرلمان والاحتكام إلى الشعب لانتخاب برلمان جديد يكون لرأيه القول الفصل.[154]

وفي بعض الدول يتكون البرلمان من مجلسين، ويشير البعض إلى أن نظام المجلسين كان يمثل مرحلة انتقالية، عندما كان الصراع في بدايته بين الطبقات الأرستقراطية المستبدة وبين المبادئ الديمقراطية البازغة التي تدعو لتمثيل عامة الشعب، فتم إنشاء مجلس للعوام بجوار مجلس النبلاء، أما بعد تجاوز هذه المرحلة التاريخية فقد أصبح وجود المجلسين يفتقر إلى أي مبرر حقيقي، فإذا كان النظام يشترط موافقة المجلسين معا ففي حالة إتفاقهما يكون رأي المجلس الثاني تحصيل حاصل، ويسبب إختلافهما أزمة عميقة .. أما عندما ينص النظام على أن واحدا من المجلسين يعد رأيه غير ملزم فإن هذا المجلس يعد لا لزوم له في الحقيقة،[155] كما قد يرى الكثيرون أنها حالة مجلس الشورى المصري.

النظام الرئاسي: يتميز النظام الرئاسي بفصل يكاد يكون تاما بين السلطات، فيما عدا استثناءات محدودة ينص عليها الدستور أو يتم إقرارها من خلال التطورات العملية على أرض الواقع.[156]

فرئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية، وينتخب انتخابا مباشرا من الشعب ولا يشترط أن يحوز أية أغلبية برلمانية، ومساعدوه ليسوا وزراء في حكومة مسئولة أمام البرلمان، بل هم مجرد موظفين معاونين يطلق عليهم في أمريكا "سكرتيرو الرئيس"، وهم لا يملكون سلطات حقيقية وللرئيس أن ينفرد باتخاذ القرارات التنفيذية وحده.[157]

وبعكس النظام البرلماني لا يحق للمجلس المنتخب مسائلة الرئيس سياسيا، فليس له أن يرفض سياسة للرئيس أو قرارا بدعوى أنه لا يمثل إرادة الأمة، ولكن البرلمان يملك مسائلة الرئيس جنائيا إذا خالف أحد القوانين التي سنها البرلمان، وبالمقابل لا يملك الرئيس حل البرلمان أو تأجيل انعقاده.

إن النظام الرئاسي يحرر السلطة التنفيذية من تأثير السلطة التشريعية على القرارات التنفيذية المباشرة، كما يعفي رئيس الحكومة من الحاجة لعقد بعض التحالفات إذا لم يحصل حزبه على أغلبية برلمانية، بما تفرضه هذه التحالفات من ضرورة المساومة والمناورة وتقديم بعض التنازلات، ولكن هذا الوضع قد يضع النظام كله في مأزق حقيقي عندما يصل إلى السلطة رئيس يريد أن ينفذ سياسات لا ترضى عنها أغلبية النواب، فلن يجد البرلمان أمامه من وسيلة لتحقيق ما يعتقد أنه إرادة الناخبين إلا عرقلة خطط الرئيس من خلال التدخل التشريعي، برغم أن التشريع يفترض ألا يستخدم لمواجهة حالات مؤقتة، كما يملك البرلمان عرقلة خطط الرئيس من خلال الاعتراض على الموازنة العامة للدولة، فيضطر الرئيس للعدول عن تنفيذ بعض البرامج التي يرفض البرلمان أن يخصص لها اعتمادات مالية.

نظام حكومة الجمعية الوطنية: لا يعترف نظام الجمعية الوطنية بالفصل بين السلطات، وتستند نظريته على تفوق المجلس النيابي باعتباره الممثل لإرادة الشعب والمعبر عن السيادة القومية.

وتبعية الحكومة للمجلس تتحقق بوسائل متعددة، أهمها أن أعضاء الحكومة يختارهم المجلس بالانتخاب من بين أعضاءه ويسميهم فردا فردا، ويحدد المجلس اختصاصات الحكومة بحرية تامة، ويملك تعديل هذه الاختصاصات، فليس في

---

153 المرجع السابق ص 388
154 المرجع السابق، ص 291
155 د. توفيق عبد الغني الرصاص، **"أسس العلوم السياسية .."** ، م. س. ذ. ص 138
156 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص 298
157 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 181

الدستور ما يعطي الحكومة سلطات دستورية يمكنها التمسك بها، ومن حق المجلس إلزام الحكومة بسياسات معينة، بل من حقه توجيه أوامر محددة تكون ملزمة للحكومة وأعضائها، ومن حقه إلغاء أو تعديل القرارات الصادرة عن الحكومة، أما الحكومة فلا تملك أي رقابة على عمل المجلس وليس لها حق حله إذا اختلفت معه، والواقع أنها لا تملك حق الخلاف من الأصل.[158]

وقد عرفت فرنسا نظام حكومة الجمعية الوطنية خلال عدد من فتراتها الإنتقالية، وعرفته النمسا لبعض الوقت، كما يعتبر الإتحاد السويسري أبرز مثال عليه، وكانت الدول الشيوعية من أكثر الدول تطبيقا لنظرية حكومة الجمعية الوطنية، حيث تنص دساتيرها عادة على أن البرلمان هو المسئول عن تكوين الحكومة، وينتخب لجنة رئاسية تمارس مهام رئيس الدولة، وفي الفترات بين دورات انعقاد البرلمان تخضع الحكومة لتعليمات اللجنة الرئاسية مباشرة.[159]

وأهم ما يؤخذ على نظام الجمعية هو أنه يفتقر إلى الرقابة الفعالة التي تمارسها السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية، فالجمعية لا يمكنها أن تراقب بجدية السلطة التنفيذية التي تعد في الواقع مجرد لجنة منبثقة عن البرلمان ومنفذه لأوامره*.

عندما نستعرض هذه الأنماط الثلاثة للنظم يجب أن نحمل في أذهاننا أن دولا عديدة تمزج بين خصائصهم عند التطبيق، فالخطوط الفاصلة بين نظام وآخر لا تبدو واضحة في الواقع بالصورة التي يتكلم عنها المنظرون .. فكما سبق وأكدنا: لا تتشكل النظم السياسية وفقا للأفكار النظرية بقدر ما تشكلها التطورات والأحداث التاريخية.

* *

نظام الانتخابات

ليس اختيار النظام السياسي وحده هو الذي يعطي للدولة خصوصيتها، فنظام الانتخابات يتدخل في صياغة الواقع الذي تتم من خلاله التفاعلات في النظام.

علاقة الناخب والنائب

هل النواب وكلاء أم مديرون؟ .. يطلق على الحالة الأولى الوكالة الآمرة وعلى الحالة الثانية الوكالة التمثيلية.

في حالة الوكالة الآمرة يفترض أن يقوم النائب بتنفيذ تعليمات موكليه، وعلى هذا الأساس يكون من حق الناخبين في هذه الدائرة أن يصدروا إليه تعليمات بالقرارات التي ينبغي له أن يصوت لصالحها، أما في حالة الوكالة التمثيلية فإن النائب يكون ممثلا عن الأمة كلها، وليس لناخبي دائرته أن يفرضوا عليه آراءهم، فهم قد فوضوه باتخاذ ما يراه من قرارات وفقا لتقديره هو للصالح العام.

---

158 المرجع السابق، ص 320

159 د. توفيق عبد الغني الرصاص، **"أسس العلوم السياسية .."** ، م. س. ذ. ص 95

* إذا كان النظام السويسري لا يفصل بين السلطات على أساس وظائفها فإنه في الواقع يعتمد على نوع آخر من الفصل كي يحول بين الجمعية الوطنية والتحول إلى سلطة مستبدة تنفرد بالأمر، فالدولة السويسرية تتكون من اتحاد تتمتع فيه الوحدات المحلية بسلطات كبيرة تمكنها من موازنة سلطة البرلمان في كثير من المسائل.

وأنصار الوكالة التمثيلية يرون أن الوكالة الآمرة هي مجرد حلم للمنظرين لا يمكن تطبيقه، ويرد الآخرون بأن الوكالة التمثيلية هي في الواقع إنكار للديمقراطية.[160]

طريقة الانتخاب

ليس هناك أسلوب موضوعي وغير قابل للمنازعة يمكن الزعم بأنه أفضل وسيلة لانتخاب ممثلي الشعب، فكل النظم ممكنة، ويجب المفاضلة بينها حسب الظروف الموضوعية التي تحكم الوضع في كل دولة، وتوجد بصفة عامة ثلاثة أساليب معروفة، نظام القوائم النسبية، ونظام الانتخاب الفردي على أساس الأغلبية العددية، ونظام الانتخاب الفردي على دورتين.

القوائم النسبية: [161] يتقدم كل حزب بقائمة مرشحيه مرتبة ترتيبا تنازليا، ويقوم الناخبون بالتصويت للقوائم لا للمرشحين، وفي النهاية ينجح من كل قائمة عدد يمثل النسبة التي حصلت عليها هذه القائمة من الأصوات، فإذا كان للدائرة عشرة مقاعد في البرلمان، فإن كل حزب يقدم عشرة مرشحين، فإذا حصل على 20% من الأصوات فإن المرشحين رقم واحد ورقم اثنين في القائمة يدخلان البرلمان، وبالطبع هناك فرصة لواضعي أسس النظام للتأثير على النتائج من خلال احتساب الكسور، فالطريقة التي كانت متبعة في مصر عندما طبق فيها هذا النظام كانت تنص على أن القائمة الحائزة على أعلى الأصوات تضاف إليها الكسور، وهذه الطريقة قد تؤدي إلى نتائج مستغربة للغاية، خاصة في الدوائر التي تتقارب فيها موازين القوى، ولنضرب مثالا: لنفرض أن لدينا ستة قوائم تتنافس في دائرة لها عشرة مقاعد، وحصلت القائمة الأعلى على 25% من الأصوات، وتوزعت البقية على القوائم الخمسة الأخرى بالتساوي تقريبا، أي أن كل قائمة ستحصل على 15% من الأصوات تزيد أو تنقص قليلا، سيحصل كل من الأحزاب الخمسة على مقعد واحد، وتحصل القائمة الأولى على الباقي، أي خمسة مقاعد، وهذه نتيجة عجيبة، فالقائمة التي حصلت على 25% من الأصوات لها 50% من المقاعد.

ولكن مشكلة الكسور ليست هي المشكلة الأخطر، لدينا مشكلتين تتقدمانها في الأهمية: مشكلة الترشيح، ومشكلة العلاقة بين الناخب والنائب، ففي هذا النظام يسيطر قادة الحزب تماما على الترشيح، فهم الذين يضعون القوائم، وهم الذين يرتبون المرشحين في القائمة، فبدلا من أن تخضع قيادة الحزب لقواعدها ينقلب الوضع ويصبح الراغبون في الترشيح هم الذين يخطبون ود القادة وإلا حرموا من الترشيح أو وضعوا في ترتيب متأخر يحرمهم عمليا من الفوز بمقعد مهما كانت شعبيتهم في دوائرهم .. أما الناخب فإنه يعطي صوته للقائمة لا للمرشح، صحيح أن هذا يجعل الانتخاب يعتمد على قوة البرامج الحزبية ومدى تجاوب الناخبين مع الأفكار التي تقدمها الأحزاب وليس على العلاقات الشخصية للمرشحين ودرجة شعبيتهم، ولكن الوجه الآخر للعملة هو أن النائب مدين بنجاحه لترشيح حزبه له لا لثقة الناخبين في شخصه.

الانتخاب الفردي من دورة واحدة: يتم الترشيح على أساس فردي، ربما ينسب المرشح نفسه لبرنامج أحد الأحزاب ويحظى بتأييد هذا الحزب، ولكن الانتخاب يتم على أساس فردي ويفوز من يحصل على أعلى الأصوات، وربما يؤدي هذا لأقوى علاقة ممكنة بين المرشح والناخب، ولكن إذا كان عدد المرشحين كبيرا وتتوزع الأصوات بينهم فقد ينجح من يحصل على نسبة ضئيلة فعلا، ففي حالة عشرة مرشحين كلهم أقوياء قد يمثل هذه الدائرة من يحصل على 20% فقط من الأصوات، وليست هذه بالمشكلة الكبيرة في الواقع إلا لو كان أغلب المرشحين ينتمون لاتجاه سياسي معين هو الذي يحظى برضاء أغلبية الناخبين، ولكن لأن أصوات هؤلاء تتوزع بين عدد كبير من المرشحين ينجح مرشح لاتجاه ضعيف ولكن أصوات مؤيديه تتركز عليه .. العيب الرئيسي في نظام الانتخاب الفردي بهذه الطريقة هو أنه لا يشجع على اندماج التيارات المتقاربة كما يحدث في نظام القوائم النسبية، فلدى كل اتجاه بعض الدوائر القليلة التي يأمل أن ينجح بها مرشحوه بقواهم الذاتية، مهما كان التيار نفسه ضعيفا.

---

[160] المرجع السابق – ص ص 221-222
[161] المرجع السابق، ص 308

الانتخاب الفردي من دورتين: يتم الترشيح والانتخاب في هذا النظام على أساس فردي، ولكنه صمم أساسا للتغلب على مشكلة نجاح ممثل التيار الأضعف، ففي هذا النظام لا يفوز المرشح في الدورة الأولى إلا إذا حصل على أكثر من نصف عدد أصوات الناخبين الذين تقدموا للاقتراع، أما إذا لم يحصل مرشح واحد على هذه النسبة فتعاد الانتخابات في الدائرة بين الاثنين الذين حصلا على أعلى الأصوات، وفي هذه الحالة لا يكون أمام الناخبين إلا مرشحين إثنين يفوز منهما من يحصل على الأغلبية، ولا تتوزع أصوات أي تيار.

أثر طريقة الانتخاب

إن نظم الانتخاب لا تؤثر فقط على التحالفات التي تتم بين القوى السياسية عند تشكيل الحكومة، ولكنها تؤثر تأثيرا كبيرا على النظام السياسي نفسه، ففي ظل القائمة النسبية سيكون هناك دائما أحزاب عديدة يمكنها دخول البرلمان، بل ودخول الوزارة، أما الانتخاب الفردي من دورة واحدة فلا يشجع على التحالفات والاتفاقات بين الأحزاب، فلا داعي لها، والأحزاب الضعيفة ستنتهي بسرعة، ولن يبقى على الساحة إلا الاتجاهات القوية فعلا، وأغلب الأنظمة الديمقراطية التي يتم بها الانتخاب الفردي من دورة واحدة تتكون من قطبين كبيرين .. إن هذا التأثير لنظام الانتخابات ليس بالتأثير الهين، ففي فرنسا التي تعتمد نظام الانتخاب الفردي من دورتين لم يتم هذا الاستقطاب أبدا.

* *

هذا الإستعراض لأهم عناصر النظم الديمقراطية يظهر بوضوح أن هذه النظم لا تفرز بنفسها قيما معينة للمجتمع، بل هي تخضع تماما للقيم السائدة فعلا، إنها مجرد أداة بيد الجماهير لتعلن كلمتها فيمن يحكمها وكيف يحكمها، أما هذه الكلمة التي تعلنها الجماهير فتتبع من مصادر أخرى غير النظام، إنها تعكس القيم والمبادئ والأفكار والمصالح التي تحكم أفراد الشعب، ويقتصر دور النظام على إعطاء فرصة لظهور ما تريده الجماهير، وتقاس كفاءة أي نظام ديمقراطي وفعاليته بالدرجة التي تكون النتائج معبرة فعلا عن رغبات الشعب وإرادته.

* * * * *

3-3: الفصل الثالث

النظم الإسلامية

لم يضع الإسلام نظاما معينا للحكم، وما كنا نتوقع منه أن يضع، بل جاء في هذا الشأن بقواعد كلية ومبادئ عامة، وترك للمسلمين أن يجتهدوا في تطبيقها بأفضل طريقة تتيحها لهم مداركهم وإماكانات عصرهم، لقد أكدت نصوص الوحي على مبادئ العدل والشورى والمساواة وسيادة القانون وحق الأمة في اختيار حكامها ومحاسبتهم .. إلخ، ولكن الوحي لم ينزل بنظام معين لتحقيق هذه المبادئ في دنيا الناس، فالواقع يتغير مع الزمن، والتحديات تختلف من عصر لآخر، والحلول الممكنة تتكشف بمرور الوقت، ومدارك الناس ووعيهم وملكاتهم في التنظيم السياسي والاجتماعي تتسع مع تقدم البشرية من جيل إلى جيل، ولو وضع الرسول (ص) نظاما محددا يستجيب لواقع الناس وإمكاناتهم في الصدر الأول لصار من الدين، ولضاق عن الوفاء بالاحتياجات المتجددة للعصور التالية مع توسع الأمة وتقدمها حضاريا، ولكنا الآن في حرج بالغ إذا كنا مضطرين للإلتزام بنظام وضع في حدود ما كان ممكنا في القرن الأول الهجري .. ولو وضع لهم نظاما ليكون مناسبا لنا الآن لعجزوا هم عن فهمه، ناهيك أن تكون لهم القدرة على تطبيقه، ولأدى هذا إلى فشلهم وإنفراط عقدهم.

إن النظم السياسية التي صاغها المسلمون بدءا من اجتماع السقيفة واستمروا في تطويرها مع الزمن إنما كانت حلولا ابتكرها الصحابة ومن تلاهم لمواجهة الظروف التي عاشوها في عصرهم، وكانت هذه الحلول هي اجتهادهم في ضوء إدراكهم لواقعهم وفي حدود البدائل الممكنة في هذا الواقع، وبالاستناد إلى فهمهم لروح النصوص الإسلامية، أو بتعبير الدكتور محمد سليم العوا: " إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية .. تركت أصلا لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة، فليس في أي من مسائل هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين إتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان، وإذا لم يكن ثمة نص ملزم، فإن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين – بداهة – بعد العصور التي صيغت فيها .. ومع استمرار تغير الظروف التي تمر بها المجتمعات المسلمة .. القواعد عامة .. مرنة .. تمثلت في صياغة المبادئ وحسب، دون تقرير تفصيلاتها"[162]، ويضيف الدكتور العوا: "يجب أن نفرق بين ما يعتبر من أصول النظام السياسي للدولة الإسلامية، وما يعتبر من تاريخ هذا النظام".[163]

لقد انصب التأكيد على أهمية أن يكون للمسلمين دولة يخضعون لنظامها وتقوم على إدارة شئون حياتهم، ذلك أنه ليس في الإسلام أية مؤسسة أخرى غير الدولة تقوم على تنظيم الحياة الجماعية للمسلمين، ليس فيه كنيسة ولا نظام كهنوت ولا طبقة رجال دين أو أية مؤسسة أخرى يمكن للمسلمين فرادى وجماعات أن يلجأوا إليها لممارسة علاقاتهم في إطار الإسلام، برغم أن المواضيع التي تتداخل في صميم حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وتعد في نفس الوقت من صميم دينهم ومن لوازم قبولهم لهذا الدين، هي أكثر بمراحل مما في أي دين آخر .. لذلك نلاحظ التأكيد على أن يحرص المسلمون على أن يعيشوا ضمن جماعة متماسكة لها نظامها ومؤسساتها وتمتلك أداواتها لتنفيذ قرارتها، أما هذا النظام وتلك المؤسسات وهذه الأدوات

---

162 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي للدولة الإسلامية"** (دار الشروق، القاهرة، ط7، 1989)، ص 241

163 المرجع السابق، ص 243

فقد ترك لهم تصورها وتصميمها وإقامتها في دنيا الناس بما يناسب قدراتهم واحتياجات عصرهم باستخدام أفضل الوسائل التي يكونوا قد توصلوا إليها في كل عصرمن العصور.

* *

الخلافة

تخبرنا كتب الفقه بإجماع علماء المسلمين على وجوب نصب الخليفة، فعند ابن خلدون: "إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين"، وعن أبي حامد الغزالي: "الدين والسلطان توأمان"، وعن الماوردي: ".. يجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة، ليكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه"، وعن ابن تيمية: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا يقام الدين إلا بها"[164]، ونحن نسلم بالطبع بوجوب نصب الخليفة، ليس لمجرد أننا لا نريد – ولا نجرؤ على – مخالفة إجماع علماء الأمة، ولكن لما بيناه فيما سلف من أن إقامة الدولة فريضة إسلامية .. ولكن هذا كلام يحتاج إلى تفصيل.

لقد فهمت بعض فصائل الحركة الإسلامية من هذا الإجماع – الذي لم يشذ عنه إلا فرقة واحدة من فرق الخوارج، وقد اندثرت هذه الفرقة على أية حال – فهمت أن هناك نظاما معينا لهذه الخلافة علينا أن نعمل على استعادته، وانطلقوا يستخرجون من كتب الأحكام السلطانية – التي وضعت أغلبها في القرن الخامس الهجري أو بعده، عندما كانت الخلافة العباسية نفسها قد وصلت إلى أكثر النقاط انحطاطا في منحنى تطورها، فكانت أسوأ حتى من الخلافة العثمانية – انطلقوا يستخرجون من هذه الكتب مواصفات الخليفة وشروطه، ويعددون الصلاحيات التي منحتها له هذه الكتب، والتي تكاد تكون عند بعضهم صلاحيات مطلقة، كتلك التي كانت لملوك أوروبا الذين ادعوا أنهم يحكمون بالحق الإلهي .. لقد رد عليهم عدد من رموز حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة، ولن نسترسل في سرد الأدلة التي ساقوها، فكتبهم موجودة ويمكن الرجوع إليها، ويلخص الموقف ما أورده الدكتور محمد سليم العوا: "الخلافة .. علما على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيما يشمل اختيار الرئيس وتقرير حقوقه وواجباته على نحو يشير إلى محاولة إتباع المثل الأعلى الذي كان قائما في بداية نشوء الدولة حين كان الرسول (ص) يتولى رئاستها، لكن لفظ الخلافة لا يدل على نظام حكم محدد التفاصيل، **بل إنه ليس في الشريعة الإسلامية نظام حكم معين محدد التفاصيل**"[165] [التشديد من عندنا –ع] .. ويستطرد الدكتور العوا: "ليس صحيحا ما فهمه بعض الباحثين من أن الفقهاء أرادوا [بكلامهم عن وجوب الخلافة] استمرار النظام الذي عرفته الدولة الإسلامية في القرون الأولى .. وإنما الصحيح أنهم أوجبوا أن تقوم .. حكومة تتخذ من الشريعة الإسلامية قانونها الأساسي .. وتتولى القيام بالواجبات [الشرعية] التي لا تستطيع سوى الدولة القيام بها".[166]

فالخلافة التي انعقد الإجماع عليها – كما نفهمها – ليست نظاما معينا ينبغي علينا الالتزام به، فلم يكن في النصوص ولا في السوابق التاريخية نظاما محددا أجمع عليه المجتهدون، لا في اختيار الخليفة ولا في الطريقة التي يدار بها الحكم وتمارس بها السلطة، لكن الإجماع المنعقد الذي ندين به طاعة لرب العالمين هو ضرورة أن يخلف الرسول (ص) قائد مسلم يختاره المسلمون بكامل حريتهم ليحكم دولتهم طبقا للشريعة التي يؤمنون بأنها منزلة من عند ربهم، هذا فقط هو المجمع عليه، وهذا هو ما نصر عليه اليوم .. بأي نظام يحقق المبادئ التي أرساها الإسلام.

---

164 خالد محمد خالد، **"الدولة في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 29
165 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 117
166 المرجع السابق، ص 137

إن ما ورد في كتب الأقدمين عن مؤسسة الخلافة إنما كان يتناول كل وظائف الدولة عموما باعتبارها مسئوليات الخليفة،[167] فلم يكن في ثقافة عصرهم ما يمكنهم من إدراك الفرق بين شخص رئيس الدولة وبين أجهزة الدولة المختلفة، وهم معذورون في هذا الخلط الذي وقعوا فيه، فقد كان هذا هو حال البشرية كلها، حتى أن الدول كانت تسمى باسم السلالة الحاكمة لا باسم الشعب أو باسم الإقليم الذي تحكمه، لكننا نرى اليوم بوضوح أن النصوص لا تؤيدهم، بل على العكس، نحن نعتقد أن النصوص واضحة – إذا فهمناها فهما لغويا صريحا دون حاجة لأي تأويل – في أن السلطة حق للأمة بمجموعها .. فآية سورة الشورى".. **وأمرهم شورى بينهم** .."– الشورى:38 تجعل الأمر أمرهم جميعا، وهذا يقتضي بوضوح التفكير في الوسائل التي يمكن لهم جميعا أن يمارسوا أمرهم هذا، وآية سورة النساء "**.. أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول** .."– النساء:59 لم تتكلم عن الأمير أو ولي الأمر الفرد، بل عن أولي الأمر بصيغة الجمع، ثم أنها أجازت النزاع معهم، وطلبت رده إلى الله ورسوله، ولابد أن تكون هناك وسيلة مؤسسية يمكن بها الحكم في النزاع الذي أجازت الآية أن ينشأ بين جماهير المؤمنين وبين بعض أولي الأمر منهم .. المطلوب منا أن نحدد ما هي مؤسسات الدولة المختلفة، وما هي وظيفة كل منها، والسلطات التي ستمنح لها للقيام بوظيفتها، وبعدها يتحدد دور رئيس الدولة، الإمام أو الخليفة، الذي سيكون دوره على الأرجح أقرب إلى دور المايسترو الذي ينسق بين العازفين المختلفين، منه إلى دور الجنرال الذي يصدر أوامره الملزمة للجميع.

والتأكيدات الواردة في السنة على وجوب البيعة، وعلى أن من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، لم يكن المقصود منها تأكيد السلطة لشخص الخليفة، وإنما المقصود هو ضرورة الانتساب إلى دولة الإسلام والانقياد لنظامها وطاعة قوانينها وأوامرها، والتي منها بالطبع طاعة رأس السلطة في حدود الصلاحيات الممنوحة له (أن تلزم جماعة المسلمين وإمامهم)، وقد تأكد هذا القصد منذ زمن الصحابة، فهذا الصحابي الجليل سعد بن عبادة (رض) يرفض بيعة أبى بكر حتى وفاته – وفاة سعد – ولم يتعرض أحد من الصحابة لسعد طوال حياته، ولم يعامل معاملة الخارج على الإسلام، لا في حياته، ولا عند موته، لأنه كان واضحا في أنه إنما يعارض اختيار أبي بكر للخلافة، ولكنه لم يرفض الخضوع لسلطة الدولة ولا لقوانينها، فظل واحدا من جماعة المسلمين حتى لو كان رافضا لشخص الخليفة وليس في عنقه بيعة له،[168] هكذا فهم الصحابة أحاديث لزوم الجماعة وهكذا نفذوها.

* *

أهل الحل والعقد

هم ممثلو الأمة الذين تتبعهم في ما يذهبون إليه، تسير وراءهم، تبرم ما أبرموا وتنقض ما نقضوا، إشتهر التعبير عنهم بأهل الحل والعقد، ويطلق عليهم أيضا أهل الشورى أو أهل الإختيار، وقد إختلفت آراء العلماء في من هم الذين يمكن أن يدخلوا في جماعة أهل الحل والعقد، فإكتفى بعض المتقدمين بذكر مواصفات عامة كقول الباقلاني "أفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن"، وبعضهم فصل القول بأنهم "العلماء والأشراف والأعيان ووجوه الناس المتيسر حضورهم" وأضاف إليهم آخرون "قادة الجند"، ومن المتأخرين قال الشيخ شلتوت أنهم "أولي الأمر الذين يمثلون الأمة ويختارون بإسمهم الخليفة، وهم أهل العلم والرأي والخبرة في كل ناحية من نواحي النشاط الحيوي"، وزاد محمد عبده ورشيد رضا في التفصيل فقالا أنهم فئات الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديري الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها .. إلخ.[169]

---

167 د. جمال الدين عطية، **" مؤسسة الاجتهاد .."**، م. س. ذ. ص 234
168 محمد جلال كشك، **"قراءة في فكر التبعية"** ، م. س. ذ. ص 190
169 د. بشير محمد الخضرا، **"النمط النبوي – الخليفي** .."، م.س.ذ. ص 164

.. ومهما زادت أو قلت المواصفات التي يذكرها العلماء للأشخاص الذين يمكن أن يكونوا من أهل الحل والعقد فإننا لن نجد أي شرح للطريقة التي يتم بها تحديد الأفراد الذين ستتكون منهم فعلا هذه الجماعة، ولا للطريقة التي يؤدون بها دورهم.

كان الرسول (ص) يقدم السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، لكنه لم يتقيد في مشاورته بأفراد معينين أو عدد محدد، فكان أحيانا يتوجه إلى كل الصحابة الموجودين قائلا: "أشيروا علي أيها الناس"، وأحيانا أخرى يطلب منهم أن يختاروا مجموعة تمثلهم عنده (طلب منهم إثني عشر نقيبا في بيعة العقبة، وطلب منهم إختيار من يمثلهم لمناقشة كيفية التصرف في غنائم غزوة حنين)، وفي مواقف أخرى يطلب المشورة من أصحاب الشأن، ففي أسرى بدر شاور المهاجرين لأن الأسرى كانوا أهلهم من القرشيين، وعندما خطر له أن يصالح غطفان في غزوة الخندق على نسبة من ثمار المدينة شاور ممثلي الأنصار (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) لأن الموضوع يتعلق بنصف ثمار مدينتهم، وفي حالات عديدة كان يشاور بعض من يكون له دراية أكبر بالموضوع .. وعندما وصلنا إلى دولة الراشدين كان أهل الشورى هم السابقون الأولون من كبار الصحابة الذين إذا إتفقوا على أمر إتبعتهم الأمة، ثم لما تحولت الخلافة إلى ملك صار أهل الحل والعقد هم اصحاب الشوكة الذين يخشى السلطان تأثيرهم على الناس إذا عارضوه، حتى إنتهى الأمر في العصر العباسي الثاني إلى أن صار أمراء الجند هم أصحاب الشوكة الذين يبرمون الأمور رغم أنف الخليفة نفسه .. على أية حال لم يتفق المجتهدون في هذا الشأن إلا على أن تكون الشورى لأصحاب الشوكة الذين إذا أبرموا أمرا رضي الناس وتابعوا.

وإذا أردنا أن ننظم الحل والعقد في عصرنا الحديث فلن نجد في تراثنا الفقهي ولا سوابقنا التاريخية أسلوبا معينا هو وحده الذي يمكن إعتباره "إسلاميا" .. أي طريقة تفرز لنا ممثلي الأمة الذين إذا إتفقوا على شيء وافقهم الناس وإتبعوهم ستفي بالغرض، ولا نعرف حجة وجيهة لمن يعترضون على فكرة إنتخاب الأمة لممثليها، وسنناقش في فصول قادمة حجج المعترضين على أن يكون البرلمان المنتخب هو جماعة أهل الحل والعقد المعاصرة.

ويعطي بعض العلماء لأهل الحل والعقد وظائف وصلاحيات واسعة، فيذهبون لدرجة أنهم هم المعنيون بالطاعة في قوله تعالى: "**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** .." النساء – 59 فهم الذين يختارون الخليفة ويراقبونه ويحاسبونه ويعزلونه إذا إقتضى الأمر، فيقول إمام الحرمين الجويني: "إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب"[170]، لكن تاريخ الخلافة الإسلامية لا يذكر بعد دولة الراشدين لأهل الحل والعقد إلا دور واحد: ترشيح الخليفة .. وفيما عدا ذلك فهو يستشيرهم عندما يريد لكنه يفعل ما يشاء.

وإختلف العلماء في عدد أهل الحل والعقد الذين ينعقد لهم الإختصاص بترشيح الخليفة بحيث يمكننا من الوجهة العملية أن نحدد لهم أي عدد نشاء:

- فأقر البعض قيام الخليفة في حياته بإختيار الخليفة الذي يأتي بعده.
- أو يقوم بالترشيح رجل واحد من أهل الحل والعقد إذا كانت له الشوكة الكافية بحيث يتبعه الناس في إختياره (وكان هذا هو الحال في عصر إنحطاط الدولة العباسية، فكان أمير أمراء الجند هو الذي يستبد بإختيار الخليفة ثم يقوم بتسيير أمور الحكم بإسمه)، مستندين إلى أن إختيار الخليفة هو حكم من الأحكام الذي يمكن أن يكون لرجل واحد.
- يكفي رجلان من أهل الحل والعقد كي ينعقد الترشيح قياسا على عقد الزواج الذي ينعقد بشاهدين.
- لابد أن يكونوا ثلاثة لأن هذا العدد هو الحد الأدنى للجماعة، فإذا إختاره ثلاثة من أهل الحل والعقد لم يجز مخالفتهم.
- لا يكون خليفة إلا إذا إختاره أربعة، لأنه أكبر نصاب للشهادة (في حد الزنا).

---

[170] المرجع السابق ص 165

- وقالوا أن النصاب لا ينبغي أن يقل عن خمسة، وإستندوا في ذلك إلى أن بيعة أبي بكر تمت بترشيح خمسة من الصحابة، وأن عمر جعل إختيار الخليفة لستة يختارون واحدا منهم، أي أن خمسة يتولون ترشيح السادس.
- لا ينبغي أن يقل العدد عن أربعين رجلا قياسا على نصاب المصلين اللازم لإنعقاد صلاة الجمعة.
- أن يقوم بالترشيح أهل الحل والعقد في البلد التي يقيم بها الخليفة عادة (عاصمة الدولة) وليس لهم عدد مخصوص بل بحسب الأحوال.
- أن يقوم به جمهور أهل الحل والعقد في كل بلد من بلاد الدولة فيكون الرضى عاما في كل الأرجاء.

يبدو واضحا أن الموضوع ليس أكثر من مجموعة من الآراء الإجتهادية التي بنيت على ما يحقق المصلحة بالأسلوب الذي يلائم العصر، ولا تثريب علينا من ثم في تقرير ما يناسبنا مما نمتلك أدوات تحقيقه.

* *

طاعة ولي الأمر

هناك أحاديث كثيرة عن الرسول (ص) يأمر فيها بطاعة الأمراء، وقد استغل بعض فقهاء قرون الانحطاط هذه الأحاديث لأعطاء الحكام سلطات شبه مطلقة، وما زالت تلك الفتاوى تطاردنا حتى اليوم، ويمكن تقسيم هذه الأحاديث إلى مجموعتين: المجموعة الأولى يطلب فيها الرسول (ص) طاعة الأمراء الذين يوليهم، أو يوليهم من يخلفه في رئاسة الدولة، لقيادة فريق من المسلمين في حملات عسكرية أو الموظفين العموميين الذين يرسلهم إلى بعض الجهات لولايات مختلفة، ومن أمثلتها: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"،[171] و:"لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا"[172] وغيرها .. وهي أحاديث تنص صراحة على أن المراد بها طاعة عمال الدولة (الموظفين العموميين) من الولاة وقادة الجند وجامعي الزكاة .. إلخ فيما كلفوا به من أعمال، وكل الدول تعين قادة للجيوش وحكام للمقاطعات وموظفين عموميين لأداء مهام مختلفة، وتعطيهم سلطات معينة تطلب من المواطنين طاعتهم في حدودها، لا يمكن تصور حكومة لا تفعل هذا، وفي حالة اعتراض المواطنين على الموظفين العموميين فإنهم يلجأون للسلطة العليا بشكاواهم، ولهم أن يخاصموا هذه السلطة العليا نفسها إلى القضاء المستقل، لكن لا يمكن السماح بالخروج على النظام وإلا انفرط عقد الدولة .. مثل هذه الأحاديث لا تصلح عند الكلام عن حدود طاعة ولي الأمر في الإسلام، فالأحاديث التي جاءت في شأن قادة السرايا العسكرية مثلا تعطي للقائد في الميدان سلطات واسعة جدا على جنوده، أوسع من سلطات أي ملك أو رئيس جمهورية على رعايا دولته في الظروف العادية، وهذا أمر معروف وضروري لا يمكن تجنبه ويحدث في أشد النظم ديمقراطية.

أما المجموعة الثانية من الأحاديث التي تنص على وجوب إلتزام الجماعة وطاعة ولي الأمر فتتناول بالفعل السلطة العليا في الدولة، مثل حديث البخاري: "من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية"، ومنها حديث حذيفة المشهور عندما سئل النبي عما يفعل عندما تطل الفتن التي أخبره عنها قال (ص): "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"[173]، وعند مسلم: "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك"،[174]و: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية"[175] ومنها ما ينص صراحة على وجوب الطاعة حتى لو أخذ الأمير مالك وجلد ظهرك .. إلخ. ، ويحلو للبعض أن يستخرج من هذه الأحاديث أن الإسلام يدعو الناس إلى الخضوع للاستبداد، وأن على المظلوم الصبر وعلى الظالم الوزر، وأن الخلاص من جور الحكام لن يتحقق إلا بالصبر والدعاء عليهم حتى يذهب الله

171 صحيح مسلم بشرح النووي، ج 12/ 213
172 المرجع السابق/ 225
173 المرجع السابق/ 237
174 المرجع السابق/ 224
175 المرجع السابق/ 239

بهم ويرزقنا خيرا منهم إذا كنا صالحين في أنفسنا .. ولكننا نعتقد أن الحق كان مع علمائنا الذين حملوا كل هذه الأحاديث على طاعة أمير صالح يعاقب مسلما ارتكب ما يستوجب العقاب، وهي موجهة أساسا إلى هذا المسلم المخطئ تلفت نظره إلى أن تحمل العقوبة في هذه الحالة مفروض عليه شرعا، وأن الخروج على طاعة السلطان – عندما يقيم حدود الله وينفذ شرعه بالعقوبة – هي خروج على طاعة الله، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف .. إلخ، وأظن هذا يكفي لتوضيح المراد من هذه الأحاديث، ولننتقل إلى لب الموضوع.

هل أحاديث الطاعة هي كل ما ورد في العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ .. فأين حديث أبي بكر عنه (ص) أنه قال: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده"، وعنه (ص): "ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي، يقدرون أن يغيروا عليه، فلا يغيروا، إلا أصابهم الله بعقاب قبل أن يموتوا" .. ألم ترد أحاديث في أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر؟ .. بل وأكثر من ذلك، ألم يحذر الرسول (ص) أمته من أن يحل عليهم ما حل على بني إسرائيل، وذلك في حديث طويل رواه أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجة وغيرهم كما ورد في تفسير المنار، والحديث عن ابن مسعود، وكانت خاتمته شديدة الوضوح: ".. كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ثم لتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم يلعنكم كما لعنهم [أي بني إسرائيل]" .. وقبل ذلك وأهم منه: ألم يعط الله للأمة حق منازعة أولي الأمر بشرط أن يكون الاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله (آية سورة النساء)؟ .. من قال أن الطاعة هي كل ما هنالك؟♦

جاء الإسلام إلى قوم لم يعرفوا أية سلطه مركزية في تاريخهم على الإطلاق، وعندما تريد بناء دولة من مثل هؤلاء الناس فمن المهم أن تغرس فيهم أن طاعة السلطة أمر واجب، وأنها ليست مسألة اختيارية تطيعها إذا راقتك قراراتها وترفض طاعتها إذا لم يعجبك الكلام .. يجب الاحتراز عندما تريد تربية هؤلاء القوم وتعليمهم أهمية الرقابة على الحكام، وإلاكان هذا مفضيا إلى الخروج المسلح كلما بدا للبعض أن الحاكم قد خرج عن الجادة، وانظر إلى الحديث عند مسلم: "إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا"، إنه يحثهم على الإنكار وينهاهم عن الرضا والإتباع، أما القتال فشيء آخر (سنتعرض لهذه النقطة بتفصيل أكبر في فصول تالية).

وآيات سورة النساء التي طالما استشهدنا بها هي: "**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعا بصيرا * يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا**" – النساء:58–59 .. إنها كما ترى تبدأ أولا بمخاطبة الحكام: عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وأن يحكموا بين الناس بالعدل، ثم لهم بعدها أن يطالبوهم بالطاعة، وإذا حدث نزاع فهو حق للأمة، لها أن تنازع، والفصل في النزاع للكتاب والسنة.

إن اجتزاء قطعة من نموذج متكامل ثم محاولة الحكم على النموذج كله من فحص هذه القطعة وحدها بمعزل عن باقي الأجزاء هي في الغالب عملية مغرضة، أوتتم على أحسن الفروض عن الافتقار للموضوعية، ولا بد أن تؤدي إلى نتائج خاطئة .. هذا هو حال من يتكلمون عن طاعة الحكام بمعزل عن الشروط التي وضعها الإسلام للطريقة التي يصل بها الحكام إلى مناصبهم، وعن السلطات التي خولها الإسلام للحكام والقيود التي قيدهم بها .. إن الالتزام بالجماعة ووجوب طاعة الأمراء لا يمكن فصلها عن باقي الشروط التي حتم الإسلام توافرها في نظام هذه الجماعة وطريقة اختيار الحكام فيها والشروط التي وضعها لممارستهم لسلطاتهم، والحقوق التي أعطاها الإسلام للشعوب في مواجهة حكامها .. ومن جهة أخرى

♦ أما كيف ترفض الأمة الطاعة فقضية أخرى، وتتفاوت من أول عدم الطاعة بمعنى العصيان المدني، إلى أن تصل إلى المعارضة النشيطة التي تدخل في باب النهي عن المنكر، أما التمرد المسلح فاستعماله مرهون بقيود عديدة.

يجب الانتباه إلى أن الإسلام لم يطلب منا طاعة الحاكم في كل ما يصدر عنه بدون قيد أو شرط كما يفترض البعض، فأمر المسلمين على الحقيقة هو شورى بينهم، وعلى هذا فالأوامر واجبة الطاعة عند التدقيق هي فقط تلك التي تصدر نتيجة الشورى .. وعندما نستعرض بعض هذه المسائل بقدر أكبر من التفصيل ستبدو الصورة جد مختلفة.

إن الجماعة التي أمرنا بملازمتها هي جماعة المسلمين الذين أمرهم شورى بينهم، وكل النظم الديمقراطية بكل أشكالها تلزم الأقلية بقبول رأي الأغلبية وتنفيذ ما تصل إليه الجماعة من قرارات ما دامت هذه الأقلية قد سمح لها بعرض وجهة نظرها بحرية والدفاع عنها، لا نعرف نظاما يسمح للأقلية أن تترك الجماعة وتخرج عن النظام لأن القرار جاء مخالفا لرأيها .. لا نحسب أن ملازمة الجماعة يمكن الطعن عليها في ظل سيادة الشورى وتحت مظلة الإلتزام بالشريعة.

والأمة تختار الحاكم بكل حرية، ثم هو يحكم بموجب عقد وكالة، وهو مقيد في ممارسة سلطاته بحدود هذا العقد، لا يجوز له الخروج عنه، وهو محكوم بشريعة يؤمن الجميع أنها ذات مصدر إلهي، وقراراته لا تصدر إلا بعد شورى أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، ثم بعد ذلك كله فإن الأمة تملك محاسبة هذا الحاكم وعزله إذا رأت الأغلبية أن وجوده يتعارض مع الصالح العام، والحاكم المسلم خاضع لرقابة القضاء المستقل، وليست له أية حصانة تمنع من مخاصمته أمام ذات القاضي الذي يتحاكم إليه كل الناس .. فكيف يمكن السماح للأفراد بعصيان مثل هذا الحاكم والانفلات من طاعته؟ .. ما هي المبررات التي يمكن أن تساق للخروج على سلطة هذا الحاكم؟ ... أما إذا تجاوز الحاكم حدود الوكالة وأمر بما لم يفوضه فيه الشعب، أو خرج على الدستور الذي أقسم على طاعته، أو ترك مشاورة ممثلي الأمة، فمن يقول أن هذا هو ولي الأمر الذي جاءت في شأنه أحاديث الطاعة؟ .. أبو حامد الغزالي قال أن السلطان إذا جار وطغى فهو إما معزول أو واجب العزل، ولكنه ليس بسلطان على التحقيق .. أي: ليس هو المقصود بأحاديث الطاعة.

ولا يجوز الاحتجاج علينا بالفتاوى التي طلبت من الأمة الالتزام بطاعة الخلفاء الملوك الذين توارثوا منصب الإمامة العظمى، ولا بالفتاوى التي أجازت الخضوع لحكم الأمراء المتغلبين بالسيف والتي اعترفت بشرعية ممارستهم للسلطة، فهذه كانت فتاوى متأثرة بظروف عصرها، ولم تكن تعبر عن أحكام الإسلام ومبادئه، ودعونا أولا نستعرض الظروف التي ظهرت فيها هذه الفتاوى قبل أن نعرض رأي العلماء فيها.

لقد بدأ الانحراف في أمور الحكم منذ غدت الخلافة ملكا يورث، صحيح أن الوراثة كانت بعهد من الخليفة القائم إلى الوريث، الذي لا يصبح خليفة – من الناحية النظرية – إلا بتلقي البيعة من أهل الحل والعقد بعد وفاة الخليفة القائم، وأن هذه الطريقة كانت تبدو من الناحية الشكلية – أو هكذا زعموا – كأنها ذات الطريقة التي تولى بها عمر بن الخطاب السلطة، غير أنها من الناحية الموضوعية لم تكن تمت لها بأي صلة .. فأبو بكر (رض) عندما شعر باقتراب أجله خطر بباله أنه من الضروري تسمية من يخلفه قبل أن ينتقل إلى الرفيق الأعلى، لا لأنه لا يثق في اختيار الأمة من بعده، وحاشا لله أن يخطر ببالنا أن أبابكر قد فكر بهذه الطريقة وهو يعلم أن الرسول (ص) نفسه لم يرشح من يخلفه، ولكن أبو بكر وضع نصب عينيه أن الدولة كانت قد خرجت لتوها من حرب أهلية طاحنة – حروب الردة – وهي مازالت مشتبكة مع قوتين كان الاشتباك مع واحدة منهما فقط يعد مجازفة كبيرة، فقد كانتا هما القطبين الأعظم للعالم في زمانهم – الفرس والروم – وفي هذه الحالة فمن الحكمة أن يحرص الخليفة على ألا تخلو القيادة من بعده ولو ليوم واحد، فخطبهم قائلا: "**أيها الناس، قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لابد لكم من رجل يلي أمركم، فإن شئتم إجتمعتم فإئتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم إجتهدت لكم رأيي .. قالوا: يا خليفة رسول الله أنت خيرنا وأعلمنا، فإختر لنا**" .. ونحسب أنهم لو رفضوا تفويضه واجتمعوا ليختاروا بأنفسهم لأصبح من اختاروه هو الخليفة، لكنهم فوضوه، لا باعتبارها سنة ماضية يجب إتباعها، وإلا ما خرج عنها عمر، ولكن باعتبارها حلا مؤقتا لمشكلة طارئة عرضت للدولة في ظرف خاص .. وأبو بكر لم يستقل بالرأي عند اختيار من يعهد إليه، بل شاور كبار الصحابة الذين كانوا في المدينة وقتها حتى استقر الرأي على ترشيح عمر، الذي لم يكن يمت لأبي بكر بأية صلة، إلا الصحبة في الإسلام، ومن جهة أخرى كان هؤلاء الذين بايعوا عمرا هم حقا ممثلي الأمة، لم يكتسبوا

صفتهم هذه من تعيين أبي بكر لهم في وظائفهم، ولكن من سبقهم للإسلام وطول صحبتهم لرسوله وجهادهم في سبيله ومن ثقة الأمة كلها في أنهم خير أهل زمانهم، وقد بايعوا عمرا بإرادتهم الحرة دون أي ضغط أو إكراه .. فأين هذا من خليفة – ملك، يعهد إلى ابنه أو أخيه دون مشورة من أحد، ثم يعين بنفسه أهل الحل والعقد، ويأخذ منهم في حياته عهدا ملزما لهم على أن يبايعوا ولي عهده بالخلافة من بعده؟ (بعض خلفاء بني العباس وصل بهم الأمر إلى حد إرغام من عينوهم للحل والعقد أن يقسم الواحد منهم على أنه سيبايع ولي العهد وإلا كانت نساؤه طالق وعبيده طلقاء وأمواله مستباحة .. إلخ).

كان هذا انحرافا عن مبادئ الإسلام في الحكم، وأئمتنا لم يخفوا هذا عن الأمة، بل ظلت كل فتاواهم وكتبهم تؤكد على أن هذه ليست هي الطريقة الصحيحة لتولي السلطة، لقد كان ظهور "الخلفاء – الملوك" مؤذنا ببداية الانقسام الذي عرفه التاريخ الإسلامي بين رجال السلطة والحكم من ناحية، والفقهاء وعلماء الدين من ناحية أخرى، والذين ظل معيار نزاهتهم في نظر عامة المسلمين هو بمقدار تباعدهم عن السلطة، حيث اضطلع هؤلاء العلماء بقيادة المعارضة[176] .. فهذا أبو حنيفة يؤيد خروج زيد بن علي زين العابدين على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ويرسل إليه عشرة آلاف درهم، ويقول أن خروجه ضاهى خروج رسول الله (ص) ليوم بدر، وأنه لو علم باحتمال انتصاره لخرج معه، ولكنه لا يراها إلا فتنة .. والإمام مالك أفتى بعدم انعقاد أيمان المكره، فثار الناس على بني العباس وخلعوا بيعتهم، وضرب مالك حتى خلع كتفه فما تراجع عن فتواه .. وشجع مالك الخروج مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ضد المنصور العباسي، وأفتى أنها أفضل من حجة تطوع .. وعندما جمع المنصور العلماء يسألهم عن خلافته قال له أبو حنيفة: "إنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم"[177] .. وبرغم موقفهم النظري هذا كان عليهم الاعتراف بالأمر الواقع: إن السلالة الحاكمة تمتلك كل مفاتيح السلطة، والخروج المسلح عليها لم يكن يؤدي إلا إلى فتنة تضر أكثر مما تنفع، أو هكذا كانت خبرتهم وتقديرهم للأمور في زمانهم، ولم يكن يبدو في الأفق أن هناك قوة يمكنها أن تنازع "الخلفاء – الملوك" سلطانهم، وقد لخص النووي الموقف: "وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه"[178] .. المسألة عند هؤلاء الفقهاء لم تكن تعدو إلا اختيار أخف الضررين: إما طاعة الخليفة – الملك، أو فتنة هوجاء تضر ولا تنفع، وهي فتنة قدروا أنها لن تغير شيئا على أية حال.

وعندما وصلنا إلى العصر العباسي الثاني ازداد الأمر سوءا، لقد أصبحت الخلافة نفسها مجرد منصب لا سلطة له، وسيطر أمراء الجند من البويهيين على بغداد نفسها ليغدو الخليفة ألعوبة في أيديهم، أما سائر الولايات فأصبح كل من يستطيع تكوين جيشا معقولا يثب إلى السلطة في أحد أقاليم لدولة، ويغتصب الحكم اغتصابا، ثم يطلب من الخليفة الاعتراف بشرعية ممارسته للسلطة على هذا الإقليم مقابل دفع الخراج إلى العاصمة،[179] وكان هذا الأمير المتسلط بالسيف هو الجهة الوحيدة القادرة على فرض الأمن والنظام وتنفيذ الأحكام، وعلى الفقهاء أن يختاروا: إما الاعتراف بشرعية السلطة الفعلية للأمير المتغلب، مادام يعلن إلتزامه بحكم الشريعة، أو إعلان عدم شرعيته فتنهار من ثم الدولة والجماعة نفسها .. ويقر الماوردي أن هذا الاعتراف بشرعية سلطة الأمير المتغلب بالسيف "قد خرج على عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، إلا أن فيه حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مدخولا"[180].

في ظل العجز عن توفير بديل شرعي كان إنكار سلطة المتغلبين بالسيف يعني انفراط عقد الأمة تماما، خاصة وقد كانت هذه القرون هي قرون الغزو الصليبي ثم التتري، وقد كان لهؤلاء الأمراء بلاؤهم العظيم في مقاومة هذه التهديدات الخطيرة (في هذه الفترة ظهر نور الدين وصلاح الدين وقطز وبيبرس .. إلخ، ولم تكن هناك طريقة أخرى كي يتصدوا بها

176 د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي"** (مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، 1985)، ص 196
177 د. محمد عبد القادر أبو فارس، **"النظام السياسي في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 255
178 صحيح مسلم بشرح النووي، ج 12/ 229
179 رضوان السيد، **"الأمة والجماعة والسلطة .."** ، م. س. ذ. ص 270
180 د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص ص 344- 345

للقيادة في ظل انهيار تام في مركز الخلافة إلا أن يفرضوا أنفسهم على الخليفة فرضا) .. لقد كان هدف الفقهاء هو تهيئة الجو السياسي لقبول حكومة قوية قادرة على دفع المعتدين، وإسباغ الشرعية الإسلامية على سلطتها لتوفير الدعم اللازم جماهيريا، وفي ظروف تهديد المغول – بل دخولهم فعلا – دمشق، قال ابن تيمية، وله كل العذر فيما ذهب إليه: "لو تولى من هو دون هؤلاء الملوك الظلمة لكان ذلك خيرا من عدمهم .."[181].. ولم ينظر مؤرخو الفكر السياسي الإسلامي للملابسات التاريخية التي أعلن فيها هذا الرأي، فأخذوه على ابن تيمية، ثم زادوا ونسبوه للإسلام .. مع أن قبول الاستبداد السياسي لم يتم إلا باعتباره أهون الشرين، مع الإصرار الذي لم يكل على طلب الحكم العادل (وهو العذر نفسه الذي ساقه كل من أيد إستبداد نظام يوليو في مصر).

وفي كلتا الحالتين، حالة الخليفة – الملك الذي يرث الحكم بغير مشورة من المسلمين، وحالة الأمير المتغلب الذي وصل إلى السلطة بقوة السيف، اشترط العلماء أن يكون الحكم بالشريعة، وأن ينزل الحكام على إجتهادات الفقهاء، وقد استجابوا كلهم لهذا الشرط بصفة عامة، ما لم يتعرض العلماء لسلطانهم السياسي، باستثناء بعض التصرفات المالية التي جهر العلماء بمعارضتها .. لقد كان الأمر واضحا على الدوام، ولم يقل أحد من العلماء الكبار في هذا العصر أن أيا من هؤلاء المتغلبين بالسيف قد تولى سلطته بالطريقة التي أوصت بها الشريعة، ولا أنه تجب طاعته بموجب أي نص من نصوص الوحي، فالماوردي مثلا يتكلم عن إمارة الاستيلاء وأحكامها "المعقودة عن اضطرار، لتبني حكم الاضطرار على حكم الاختيار، فيعلم الفرق بينهما من شروط وحقوق"[182]، والنووي يقول في شأن سلاطين المماليك: "إسمع وأطع للأمير [بعد أن أفاض في أن السمع والطاعة لا تجب في المعصية] حتى لو كان عبدا أسود مقطوع الأطراف فطاعته واجبه، وتتصور إمارة العبد لو ولاه بعض الأئمة، أو إذا تغلب على البلاد بشوكته وأتباعه، ولا يجوز ابتداء عقد الولاية له مع الاختيار، بل شرطها الحرية"[183] .. كانت الفتاوى واضحة في أنه حكم الضرورة .. ولاحظ أن هذا كله كلام عن أسلوب الوصول للسلطة، لكن علماؤنا لم يقدموا أية تنازلات فيما يتعلق بإشتراط أن يلتزم الحكام والقضاة بالنزول على حكم الشريعة.

إذا أردت أن تحاكم علماء العصر الإسلامي الوسيط فلا بأس .. هل أخطأوا وأساءوا إلى الأمة،[184] أم كانوا مصيبين لأن الظروف فرضت عليهم هذا الموقف؟ .. هل كان موقفهم هو فعلا أفضل الممكن أم كانت هناك فرصة لاتخاذ موقف آخر أقرب إلى الصواب ولكن عذرهم أن مدارك عصرهم وطبيعة ثقافته لم تمكنهم من الإهتداء إليه، أم كان من الممكن معرفته لكن حال تقاعسهم وجبنهم دون الوصول إليه وإعلانه والدفاع عنه؟ .. حاكموهم إن شئتم، وربما تصدى البعض لبحث من هذا النوع .. ولكن تعالوا قبل أن نحاكم علماء العصر الوسيط لننظر ماذا يفعل حكماء عصرنا .. هؤلاء يقولون ألا شرعية لحكومة لم تأت بطريقة ديمقراطية سليمة، ويجأرون بالشكوى من حكوماتنا، ولا يكفون عن المطالبة بإلغاء حالة الطوارئ، وتعديل الدستور، وخاصة البنود المتعلقة بسلطات رئيس الجمهورية، لأنهم يرون أن الدستور يعطيه سلطات واسعة للغاية ثم لا يعطي الشعب أية طريقة لمحاسبة الرئيس على استخدامه لهذه السلطات، ويصرون على أن نظام الانتخابات لا يوفر ضمانات كافية لنزاهة العملية الانتخابية، ويشكون من أن القيود المفروضة على تأسيس الأحزاب وعلى حركتها بعد التأسيس تعوق قدرتها على العمل السياسي والوصول إلى جماهيرها، ويرون ألا بديل عن انتخاب الرئيس انتخابا حرا مباشرا من بين عدد غير محدد من المرشحين (كتب هذا الكلام قبل أن يعدل مبارك المادة 76 من الدستور، لكنه ما زال صادقا حتى بعد تعديلها) .. ولكن مع كل هذه النواقص والعيوب التي يرونها خطيرة وتقدح في تمثيل النظام لإرادة الجماهير، هل اقترح واحد منهم الخروج على النظام أو أعلن عدم شرعية الانصياع له وضرورة مقاومة القائمين على تنفيذ أوامره؟ .. إنهم جميعا يسلمون بوجوب طاعة النظام مع محاولة إصلاحه من خلال العمل السياسي السلمي .. إنهم يدفعون الضرائب، ويؤدون الخدمة العسكرية، ويخضعون لأحكام القانون – حتى قانون الطوارئ وأحكام المحاكم العسكرية .. ماذا كنتم تتوقعون من

---

[181] د. محمد إبراهيم الفيومي، **"الفكر السياسي في الإسلام .. والقضايا التي حسبت عليه"** (دورية منبر الشرق، السنة الثالثة، العدد 17، يناير 1995، ص ص 26-38)، ص 31

[182] د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص 197

[183] صحيح مسلم بشرح النووي ج 12/ 226

[184] رضوان السيد، **"الأمة والجماعة والسلطة .."** ، م. س. ذ. ص 171

فقهاء العصر الوسيط إذا كنتم الآن تفعلون ما أوصوا جماهيرهم به؟ (كتبت هذه العبارات قبل ثورة يناير المصرية، وربما باتت تستحق تعديل في الصياغة، لكني أحسب أن القارئ سيدرك مرمانا والمعنى الذي أردناه بدون هذا التعديل).

إن فتاوى علماء العصر الوسيط ليست هي المبادئ التي طلب منا الإسلام السعي لتحقيقها، وهم أنفسهم لم يزعموا لها ذلك، إنها كانت فتاوى في ظل وضع قائم بالفعل لم يكن في وسع الفقهاء تغييره، لقد أعلنوا بكل صراحة ووضوح أنه وضع خارج عن النموذج الإسلامي لتعيين الحكام ولممارسة السلطة، لكنهم عاجزون عن مواجهته، وهم يفتون الناس بأنسب الطرق التي غلب على ظنهم أنها ملائمة للتعامل مع هؤلاء الحكام المتغلبين بالسيف والقائمين بالأمر بحكم الواقع .. طاعة الأمراء واجبة في غير معصية، وهي حرام في المعصية، بغض النظر عن طريقة وصولهم إلى السلطة.

باختصار فخلاصة ما نريد الوصول إليه من كل هذا الكلام هو: إن الطاعة التي أوجبها الله علينا هي للدولة ولنظامها ولقوانينها التي يجب أن تكون كلها خاضعة لمرجعية الإسلام ومستمدة من نصوصه ومبادئه وقيمه وتصوراته .. هذه هي الطاعة التي أمر بها الله ورسوله والتي يكون الخروج عليها خروجا على الإسلام ذاته .. أما كل ما ورد من فتاوى وأحكام أخرى فالأمر فيها لا يعدو إلا أن يكون إجتهادا ظرفيا لعصر معين نزولا على حكم الضرورة واختيارا لأخف الضررين.

* * * * *

3-4: الفصل الرابع

الإسلاميون والديمقراطية

من الإسلاميين من يعترض إعتراضا مبدأيا على استخدام كلمة "الديمقراطية" بإعتبارها مصطلحا "غير إسلامي" .. دعونا ننتهي من هذه النقطة بسرعة، فالدكتور يوسف القرضاوي يرى أنه "إذا شاع المصطلح واستخدمه الناس فلم نصم آذاننا عنه؟"[185].. وبناء عليه، إذا كانت الديمقراطية نظاما جيدا فلن نشغل أنفسنا باسمها إذا كنا سنتفق على تبنيها .. ويجب أن تنحصر المناقشة في مضمون الديمقراطية .. هل تصلح النظم الديمقراطية لتكون تطبيقا معاصرا للشورى أم لا؟ .. هل نحن في حاجة إليها أم لا؟

هل هناك من يعترض على الديمقراطية في صفوف الإسلاميين؟ ولماذا يعترضون؟ وما هي اعتراضاتهم؟

من بين الإسلاميين من يعترض على الديمقراطية اعتراضا مبدأيا قاطعا لأنه يراها تخرج عن مبادئ الإسلام ذاته، ومنهم من يرى أن سؤال الديمقراطية غير مطروح لأن الحاكم غير ملزم بالشورى، ومن ثم فلا داعي لشغل أنفسنا بحكاية "أفضل الضمانات كي تعبر الشورى عن رأي الشعب"، وهناك من يتخذ موقفا أكثر اقترابا، فيقولون أننا نريد حكما شوريا، ولكن الديمقراطية لا تمثل الشورى التي نريدها تمثيلا كاملا، وهي من ثم في حاجة لبعض التعديل حتى نقبلها .. لننظر في ما يقوله هؤلاء المعترضون والمتحفظون قبل أن نحاول البرهنة على أن النظم الديمقراطية هي بالضبط ما نحتاجه ليكون نظام الحكم شوريا في هذا العصر بالتحديد.

* *

الديمقراطية شرك بالله

هناك تيارات مختلفة بين الداعين للإسلام تتبنى هذا الموقف باعتبار أن الديمقراطية تعطي سلطة التشريع للشعب، وهذا في رأيهم محاولة لانتزاع حق التشريع من الله لتعطيه للبشر، الأمر الذي يخرج الداعين إلى الديمقراطية – في نظرهم – من زمرة الداعين لحل إسلامي، وبعض هذه الفصائل يخرجهم من زمرة المسلمين .. وقد اشتهر هذا الموقف في مصر عند الجماعات التي تبنت العنف المسلح.

يقول صالح سرية – قائد ما اشتهر بتنظيم الفنية العسكرية في أوائل السبعينات – في "رسالة الإيمان"، ونحن ننقل عن الدكتور رفعت سيد أحمد: "إن الديمقراطية على سبيل المثال منهاج للحياة مخالف لمناهج الإسلام"[186].. "الإسلام يقصر التشريع على الله وفق ما جاء بالكتاب والسنة، أما الديمقراطية فتجعل التشريع من حق الشعب، فللشعب أن يحلل ما يشاء ويحرم ما

[185] عمر عبيد حسنة، تقديم كتاب فقه تغيير المنكر (كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة، طبعة القاهرة، دار أخبار اليوم، 1994)، ص 650

[186] رفعت سيد أحمد، **"وثائق تنظيمات الغضب .."** م. س. ذ. ص 60

يشاء وفق ما تقرره الأغلبية .. فإذا قررت أن الخمر حلال أصبحت حلالا .. في حين أن أصل الإسلام قائم على أن ما أحله الله فهو الحلال وما حرمه الله فهو الحرام، وليس لأي سلطة في الأرض أن تخالف أمر الله، فكيف تتفق الديمقراطية مع الإسلام؟"[187]

وتنقل الدكتورة هالة مصطفى عن أحد أدبيات جماعة الجهاد (لم تذكر اسمها): "الديمقراطية هي شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من المولى عز وجل وأعطته للشعب".[188]

ويحمل البعض كتابات أبي الأعلى المودودي رحمه الله مسئولية هذا الخطأ الفكري الذي وقعت فيه هذه الجماعات المتحمسة، ويؤيدون كلامهم باقتباسات من كلامه، كهذا النص الذي ورد في كتابه "نظرية الإسلام السياسية"، يقول المودودي: ".. إن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعا .. فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم، وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور، هذه هي خصائص الديمقراطية .. وترى أنها ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية .."، وربما أمكن لنا أن نتفق مع القائلين بنسبة الفكرة للمودودي إذا كان هذا هو كل ما كتبه الشيخ الجليل، لكننا لو أكملنا قراءة هذا النص لاختلفنا معهم، دون أن نتفق مع المودودي بالطبع، فإن باقي النص هو بالضبط كما يلي: " .. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة "الثيوقراطية" أو "الحكومة الإلهية"، ولكن الثيوقراطية الأوروبية في القرون الوسطى تختلف تماما عن الثيوقراطية الإسلامية .. الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله، وبمعنى آخر إنها ثيوقراطية ديموقراطية، بمعنى أنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة بسلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين وبيدهم يكون عزلها .. فمن هذا الوجه يعد الحكم الإسلامي ديمقراطيا، إلا أنه كما ذكرنا إذا وجد نص فليس لأحد من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ولا لمجلس تشريعي ولا لجميع المسلمين في العالم أن يصلحوا أو يغيروا منه كلمة واحدة، ومن هذه الوجهة فالحكم ثيوقراطي."[189] [!! ع]، فكما ترى المودودي لم يعتبر الديمقراطية شرك بالله من أي وجه، فهو يريد أن يصف الحكم الإسلامي بأنه ديمقراطي ثيوقراطي، ولا ندري لماذا يستعمل كلمة الثيوقراطية سيئة السمعة مع أنه يريد شيئا مختلفا عما كان في أوروبا، فالثيوقراطية ليست هي الحكم بنصوص متلقاه من الله كما يقول الشيخ، فكل أحد يمكنه القيام بهذه المهمة إذا أراد، يستوي في ذلك أن يكون ملكا أو أميرا أو وزيرا أو مجرد رجل يحكم في أهل بيته، لكن الثيوقراطية شيء آخر، الثيوقراطية هي تلقي سلطة الحكم نفسها من الله، والزعم بأن الحاكم وحده هو المخول من الله بفهم وتفسير النصوص الدينية وأنه غير مسئول أمام الناس لا يمكن لهم أن يحاسبوه بل تجب عليهم الطاعة المطلقة وحساب الحاكم يكون عند ربه وحده .. المودودي رحمه الله لا يريد شيئا من هذا، إنه يريد الديمقراطية على أن تكون مقيدة بالنص الشرعي، ونحن أيضا نريد ما أراده الشيخ الجليل رحمه الله وبحذافيره، ولكننا نعتقد أن الأفكار التي يدعو إليها ستقود إلى عكس ما أراد عند التطبيق .. سنعود لهذه النقطة في الفصل القادم بإذن الله.

* *

الديمقراطية سؤال غير مطروح

---

187 المرجع السابق، ص 76

188 هالة مصطفى، **"الإسلام السياسي في مصر.."**، م. س. ذ. ص 172

189 أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام السياسية"، م. س. ذ. ص 16

يذهب بعض العلماء إلى القول بأن الأمر بالشورى حسبما ورد في آيات الكتاب إنما هو على سبيل الندب فقط، فيستحب للحاكم أن يشاور قبل إتخاذ القرارات، ولكنه إن ترك الشورى في بعض المواضيع فلا تثريب عليه،[190] لكن الدكتور محمد سليم العوا يذكر أن القول بوجوب الشورى هو الأرجح عند جمهور الفقهاء،[191] بل أن القرطبي في تفسيره للآية: ".. وشاورهم في الأمر .." آل عمران: 159 قد ذكر الإجماع في وجوبها، وهي عنده – القرطبي – من عزائم الأمور التي لابد من إنفاذها (العزائم هي الواجبات التي لا يجوز تركها)، ويترتب على هذا الرأي أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف،[192] ويبدو بسرعة لمن يستعرض الأمر أن القائلين بأن الشورى مستحبة فقط ويجوز للحاكم أن يتركها هم أقلية لا يعتد بها، على أن الخلاف الحقيقي والعميق هو في إلزام نتائج هذه العملية للحاكم، فقد ذهب البعض إلى أن الحاكم ملزم بأن يشاور أهل الرأي ولكنه غير ملزم بإتباع رأيهم، إنه في نظرهم إنما يشاور ليثقف نفسه ويزداد إلماما بالموضوع، وبعد المشورة فهو حر في أن يأخذ برأي المستشارين أو يعرض عنه .. هذه القضية ما زالت مثارة حتى يومنا هذا [!!].

ينقل الأستاذ فهمي هويدي عن الشيخ متولي الشعراوي رحمه الله أن الحاكم لا يلزم برأي أهل الشورى لأنه "لو ألزم برأي الآخرين لكان معنى ذلك التراجع في حيثيات حكم البيعة .. وعلى هذا يجب على من يبايع أن يقرر أن من يبايعه له كل الحق في اختيار ما يراه من آراء، فعلى من يبايع أن يقدر كل ذلك حتى لا يبايع إلا من يثق بأمانة حكمه وانعدام هواه وصحة إيمانه"[193]، ولعل القارئ قد لاحظ أن الشيخ رحمه الله قد افترض للبيعة حيثيات معينة تنطوي على أنها بيعة على الطاعة المطلقة، ولم نعلم لماذا افترض الشيخ أن بيعة ولي الأمر لا يجب أن تكون إلا على الطاعة بدون قيد أو شرط، إننا لا نجد في أي نص ما يمنع أن تكون بيعة الحاكم مشروطة بشروط معينة، والمسلمون عند شروطهم .. وقد رد الدكتور محمد سليم العوا على الشيخ الشعراوي بالسؤال المنطقي: أين هو المرشح الذي يمكن أن يثق كل من يبايعه في أمانة حكمه وانعدام هواه وصحة إيمانه؟ ثم ما الذي يضمن استمراره على ذلك؟

كما ينقل الأستاذ فهمي هويدي عن معروف الدواليبي رأيا أقل تطرفا، فهو يرى ضرورة إلتزام الحاكم برأي أهل الشورى، ولكن ليس بأغلبية الآراء، إنما أهل الشورى هم الذين عليهم واجب النزول على الرأي الذي ثبتت صحته أو أرجحيته على غيره، ونص كلام الدواليبي: "وجوب العمل بالرأي الذي ظهرت أرجحيته بعد التمحيص العقلي بين الرأيين [وليس رأي الأغلبية بعد التصويت –ع]، ونحن نعرف أن الصعوبة في الشورى هي وضع قواعد التمحيص المرنة، وأن ذلك ليس بمستحيل على موازين العقل والمصالح التجريبية المتطورة"[194] .. هذا الرأي يفترض أن هناك وسيلة علمية للفصل الحاسم في خلافات الرأي، وأن كل ما علينا هو البحث عن هذه الوسيلة وعندما نجدها سنحل المشكلة، ونحن نعتقد من جانبنا أننا لن نجد أبدا مثل هذه الوسيلة لأنها ببساطة غير موجودة، فالله لم يخلقها لأن الحكمة اقتضت وجود هذا الخلاف، سيظل هناك دائما خلافات في الرأي لا يمكن حسمها، ومشهورة هي تلك المناظرة التي جرت بين الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل في شأن حكم تارك الصلاة: هل هو مسلم عاص أم أنه كافر خارج عن الملة لا تجري عليه أحكام المسلمين .. ولم يستطع أي من الإمامين إقناع الآخر برأيه، وما زالت المناقشة مفتوحة بين المذهبين حتى يومنا هذا، ويتساءل الدكتور العوا في تعليقه على كلام معروف الدواليبي: هل يتصور أن تظهر أرجحية رأي ثم تصر الغالبية على عدم الموافقة؟ إن افتراض هذا يتضمن تقرير عدم صلاحية أهل الشورى أنفسهم لإبداء الرأي، فلا يوجد عاقل تتضح له أرجحية رأي ما ثم يرفض قبوله .. بمعنى آخر: كل فريق يرى أن رأيه يمتلك الأرجحية، وكل فريق له سنده العلمي، فلا يوجد من يأتي برأيه من فراغ، لا يوجد على الأقل بين من تأهلوا لشغل أماكنهم بين أهل الشورى، وإلا توجه اللوم إلى الأمة كلها.

---

190 الشيخ عبد الوهاب خلاف، **"السياسة الشرعية – نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية"** (دار الأنصار، القاهرة، 1977)، ص 30

191 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 183

192 المرجع السابق، ص 184

193 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 212

194 المرجع السابق، ص 213

ويعرض الدكتور احمد كمال أبو المجد لرأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي ذكره في مقال له بمجلة العربي، والذي يبدأ بتصور عام للشورى يربطها باستخراج الأحكام الشرعية، ثم بملاحظة أن من شروط الإمامة الكبرى أن يكون الإمام قد بلغ مرتبة الاجتهاد أو وافاها، ويرى البوطي أنه لو لوحظ ذلك "زال وجه الغرابة أو العجب من ألا يلزم هذا الحاكم برأي الأكثرية في مجلس الشورى .." "وليس بعيدا أن ينقدح في اجتهاد الحاكم أن حكم الله في الأمر إنما هو كذا .. ولا عليه في هذه الحالة أن ينفذ ما هداه إليه اجتهاده، ولا عليه أن يأتي مخالفا لما ارتآه أكثر الناس، إذ هو لا يقل في الطاقة الاجتهادية عن أهل شوراه" .. ويعلق الدكتور أبو المجد فيقول: "هذا التصوير كله محل نظر كبير .. فليس الأمر دائما أمر تشريع واجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية [فمن التشريع قوانين لا علاقة لها بالاستنباط من النصوص، مثل قوانين المرور والجمارك وتنظيم أعمال البناء والتخطيط العمراني والنظافة العامة .. الخ، وأغلب قرارات الحاكم، وربما أخطرها على الإطلاق، ليست من قبيل التشريع من أصله، عندما يتعلق الأمر بالحرب والسلام وإبرام المعاهدات وإقرار الخطط الاقتصادية والموازنات العامة – ع] .. وحتى في نطاق التشريع، بأي سند يرجح رأي الحاكم الفرد على رأي جمهرة العلماء المجتهدين بعد تداولهم؟ وهل يمكن أن يغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد، وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها في يد فرد يمكن أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين في مجلس الشورى .. وهل يمكن أن يعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيبا كان له على ذلك الأجر مضاعفا وإلا رجع بأصل أجر المجتهد .. هل من أمانة الحكم وعدالته وصلاحه أن يرجع الحاكم بالأجر وأن تجني الأمة ثمرة خطأه .. وهل القضية كلها أجر الحاكم أم قضية مصالح الرعية؟؟".[195]

والمعارضون لإلزام الشورى لا يفعلون ذلك في غالبهم إعجابا منهم باستبداد الحكام، ولكن لأن عندهم ما يتصورون أنه أدلة من سنة الرسول (ص) والخلفاء الراشدين تؤيد رأيهم بعدم إلزام الشورى، وهي كلها أدلة رد عليها مفكرون معاصرون، وبالاستناد أيضا إلى الكتاب وسنة الرسول والخلفاء الراشدين من بعده .. ولننظر في بعض ذلك:

- كان أغلب الصحابة يعارضون صلح الحديبية، وأمضاه الرسول (ص) رغم هذه المعارضة، وهم يستدلون بذلك على عدم إلزام الشورى، مع أن النصوص واضحة في أن صلح الحديبية لم يكن قرارا سياسيا من الرسول بصفته الإمام (رئيس السلطة المدنية، وهي القرارات التي صدر إليه الأمر الإلهي بشأنها: "وشاورهم في الأمر")، بل كانت وحيا واجب الطاعة، وكان الرسول واضحا في رده على صحابته الكرام: لا مشورة فيما هو من الوحي.
- عقب وفاة الرسول (ص) مباشرة وظهور نذر الخطر بسبب بدء حركة الردة، رأى غالبية الصحابة عدم إنفاذ جيش أسامة بن زيد والاحتفاظ به للدفاع عن المدينة إذا وصل المرتدون إليها، غير أن أبي بكر أصر على إنفاذه، وتم له ما أراد، وهذه واقعة لا يمكن الاستناد إليها للتدليل على مخالفة أبي بكر للشورى، فالأمر لم يكن موضع مشورة من الأصل، فالجيش كان قد خرج فعلا إلى خارج المدينة، وكان قرار خروجه قد اتخذه الرسول (ص) نفسه، وكانت أوامره الأخيرة في مرض وفاته تتضمن تأكيده الصارم على ضرورة عدم تأخير جيش أسامة، فأبو بكر هنا كان ينفذ أمر الرسول ولم يكن يتخذ قرارا من عنده حتى يقال أنه اتخذه على خلاف رأي أهل الشورى.
- يقولون أن قتال المرتدين كان رأي أبي بكر وحده، أما باقي الصحابة، ومنهم عمر، فقد رأوا عدم قتالهم، إما لأنهم لم يروا في منع الزكاة خروجا من الإسلام يبيح قتال المانعين، وإما لأسباب موضوعية تتعلق بموازين القوى العسكرية التي اعتبرها مخالفو أبي بكر في غير صالح المسلمين، ويقفز أنصار عدم إلزام الشورى من هذا إلى أن أبا بكر خالف كل الصحابة في هذه القضية، وهذه قراءة سطحية للواقعة، فأبو بكر لم ينفذ قرار الحرب إلا بعد أن أقنع الصحابة بصحة موقفه الفقهي وسلامة تحليله السياسي والعسكري فوافقوه على رأيه، فالشورى لا تعني ألا يحاول الحاكم إقناع معارضيه برأيه، ولكنها

[195] د. أحمد كمال أبو المجد، **"حوار لا مواجهة"**، م. س. ذ. ص 116

تعني بكل بساطة أنه لو فشل في إقناعهم فلا ينبغي له أن يصدر قرارا أو يقدم على فعل يخالف ما عليه رأي أغلبية أهل الشورى.

- ويستندون أيضا إلى رأي عمر بن الخطاب في عدم تقسيم أرض العراق على الفاتحين وتركها في أيدي أهلها مقابل خراج يؤدونه إلى بيت المال، وكان هذا الموقف يخالف رأي غالبية الصحابة، ولكن هذا مردود عليه أيضا بأن رأي عمر ومن وافقه من الصحابة لم يصبح قرارا يعمل به إلا بعد ثلاثة أيام كاملة من المداولات، استطاع بعدها عمر ومن رأى رأيه أن يحصلوا على موافقة الأغلبية التي بدونها لا نعتقد – قياسا على سيرة عمر (رض) – أن رأيه هذا كان سيتحول إلى قرار يتم العمل به.[196]

- يزعم البعض أن الرسول (ص) كان يشاور صحابته ترضية لهم وتطييبا لخاطرهم ليس إلا، وهذا تفسير معتسف لوقائع الشورى التي نقلتها لنا كتب السيرة، وهو مجرد تخمين من قائليه لا يستند إلى أي بيان منقول عن الرسول (ص) يوضح فيه دوافعه إلى مشاوره أصحابه، إن هذا الزعم مجرد وجهة نظر لهؤلاء الذين زعموه، وقد رد عليهم الجصاص (من كبار علماء المذهب الحنفي) فقال: "لو كان معلوما عند المستشارين أنهم إذا إستفرغوا جهدهم في إستنباط الحكم الذي يستشارون فيه لم يكن معمولا به ولا يتلقى بالقبول لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع أقدارهم بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها، فهذا تأويل ساقط لا معنى له".[197]

- كما يقولون أن الرسول (ص) ما كان يستشير أصحابه إلا لتقليب وجهات النظر واستكشاف الآراء، وليس بهدف النزول على رأي الأغلبية، لكن السيرة لم يرد فيها واقعة واحدة – واحدة فقط – استشار فيها الرسول (ص) أصحابه ثم لم يأخذ برأي الأغلبية حتى لو خالف رأيه، كما لم ترد فيها واقعة واحدة عزف فيها الرسول (ص) عن مشاورة أصحابه ما لم يكن الأمر وحيا من الله تعالى لا مشورة فيه.

- وأحيانا يستندون إلى آيات من مثل "**إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله**" .. أو: "**وقليل من عبادي الشكور**" .. وغيرها ليصلوا إلى أن الإسلام يرى أن الأكثرية تكون غالبا مع الباطل وأن أهل الصلاح هم دائما أقلية، ويرد عليهم الدكتور يوسف القرضاوي بأن هذه الآيات إما تصف الحالة القائمة فعلا في زمن الرسول (ص)، أو تتحدث عن كل البشر الذين لن يدخل أغلبهم في الإسلام، ولكن المجتمع المسلم يفترض أن أهله – أو أغلبهم – يؤمنون ويعلمون ويعقلون ويشكرون.[198]

* *

وأخذ حسن البنا رحمه الله في بداية تأسيسه لجماعة الإخوان المسلمين بالرأي القائل أن الشورى معلمة وليست ملزمة، ولعله مال إلى هذا الرأي لأن أغلبية أعضاء جماعته كانوا في بداية الطريق إلى العمل العام، تنقصهم الخبرة وتنقصهم الدراية، غير أنه في النهاية أخذ بإلزام نتائج الشورى للقيادة في قانون الجماعة الذي أقر قبل اغتياله مباشرة في مؤتمر عام 1948[199]، وحتى المودودي نفسه، الذي ذكر في بعض المواضع أن للأمير أن يخالف رأي الأغلبية، رجع بعد ذلك ليقول: "إن الله لم يقل تؤخذ آراؤهم ومشورتهم، بل قال أمرهم شورى بينهم، وهذا لا يتم بأخذ رأيهم فقط، بل بتنفيذه".[200]

وفي كتابه "الحكومة الإسلامية" يزيد المودودي رحمه الله الأمر وضوحا فيقول: "إن قاعدة وأمرهم شورى بينهم تتطلب خمسة أمور:

1- أن ينال الناس الحرية كاملة في التعبير عن آرائهم في أمور المجتمع.
2- أن مسئولية تصريف أمور المجتمع لابد وأن تلقى على كاهل من يتم اختياره برضاء الناس الحر.

---

196 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 196 وما بعدها
197 د. محمد عبد القادر أبو فارس، **"النظام السياسي في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 91
198 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ج2، 1993)، ص 642
199 عدنان سعد الدين، **"من أصول العمل السياسي .."** ، م. س. ذ. ص 276
200 د. محمد عبد القادر أبو فارس، **"النظام السياسي في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 89

3- أن يختار للتشاور مع القائد أولئك الذين ينالون ثقة الشعب.

4- أن يشير هؤلاء الممثلين بما يمليه عليهم علمهم وإيمانهم بحرية كاملة.

5- التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم، أما أن يستمع ولي الأمر ثم يختار ما يراه هو فإن الشورى تفقد معناها وقيمتها .. "وأمرهم شورى" لا تتم بأخذ الرأي فقط، ولكن من الضروري أن تتم الأمور وفق ما يتقرر بالإجماع أو الأكثرية".[201]

ويستشهد الدكتور سليم العوا برأي الشهيد عبد القادر عوده في كتابه"الإسلام وأوضاعنا السياسية" الذي يرى فيه أن الأقلية يجب أن تسارع إلى تنفيذ رأي الأكثرية، وأن تنفذه بإخلاص باعتباره الرأي الذي يجب إتباعه ولا يصح إتباع غيره .. وليس للأقلية أن تناقش من جديد ما اجتاز دور المناقشة أو تناقش رأيا وضع موضع التنفيذ .. **ونحن بدورنا نرى أن هذا المبدأ الذي يوجب نزول الأقلية على رأي الأغلبية هو الذي يمكن أن نفهم به الدعوة التي تكررت بإلحاح في القرآن وفي الحديث تؤكد على ضرورة الوحدة وعدم التفرق .. الوحدة حول القرار الذي اتخذته الأغلبية، وعدم التفرق بأن ينسى الجميع كل الآراء الأخرى بعد انتهاء مرحلة التشاور والوصول إلى قرار، وإلا كيف تكون الوحدة بغير ذلك وعلى أي أساس.**

أما الدكتور يوسف القرضاوي فينقل في فتواه عن الديمقراطية والتي نشرها في كتابه "فتاوى معاصرة" ما ذكره ابن كثير في تفسيره نقلا عن ابن مردويه عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن العزم في قوله تعالى "**وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله**" آل عمران: 159، فقال (رض): مشاورة أهل الرأي ثم إتباعهم،[202] ثم يستطرد القرضاوي: "منطق العقل والشرع والواقع يقول: [في الأحكام الاجتهادية المختلف فيها أو الأمور التي لم يتعرض لها الشرع] لابد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية .. إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد"[203].. "ويؤيده اعتداد العلماء برأي الجمهور في الأمور الخلافية، أما أن الصواب مع الواحد .. فإنما يصدق في الأمور التي نص عليها الشرع نصا ثابتا صريحا قاطعا للنزاع لا يحتمل الخلاف .. أما القضايا الخلافية فلا مناص من مرجح"[204].

أيا كان موقفك من وجهتي النظر في مسألة إلزام نتائج الشورى للحاكم فإن الدكتور يوسف القرضاوي لا يرى ضرورة لحسم هذه القضية على المستوى العلمي، فالرأي الذي تنحاز له الأمة وتقرر إتباعه يصير ملزما ويجب على الحكام الإنصياع له، فيقرر في فتواه التي أشرنا إليها: "ومهما يكن من خلاف، فإذا رأت الأمة أن تأخذ برأي الإلزام في الشورى فإن الخلاف يرتفع، ويصبح الالتزام بما تم الاتفاق عليه واجبا شرعيا، فإن المسلمين عند شروطهم، فإذا اختير ولي الأمر على هذا الشرط فلا يجوز له أن ينقض العهد ويأخذ بالرأي الآخر، فالوفاء بالعهد فريضة"[205].. ويستدل الشيخ على جواز البيعة المشروطة لحاكم وتقييده بشروط معينه يلتزم بها في حكمه بموقف علي بن أبي طالب بعد وفاة عمر بن الخطاب وخلال مداولات اللجنة التي شكلها عمر لترشيح الخليفة بعده، فحين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن تكون له الخلافة بشرط أن يبايعوه على كتاب الله وسنة رسوله وعمل الشيخين أبي بكر وعمر، رفض الالتزام بعمل الشيخين، لأنه لو قبل البيعة على هذا الأساس لوجب عليه أن يتقيد باجتهاداتهما، ولم يكن هذا اعتراضا منه (رض) عنه على اجتهادات الشيخين، فهي إنما كانت عن مشورة أهل الرأي الذين كان "علي بن أبي طالب" نفسه من أكابرهم، ولكنه كان يرى أن الاجتهاد لا ينبغي أن يتجمد عند أي لحظة، فرفض الخلافة بهذه الشروط وقبلها عثمان (رض)، لكن عليا لم يرفض مبدأ البيعة المشروطة في حد ذاته، ولم يقل هو أو غيره أن البيعة على هذا الشرط أو غيره من الشروط لا تجوز.

---

201 أبو الأعلى المودودي، **"الحكومة الإسلامية"**، ترجمة: أحمد إدريس (المختار الإسلامي، القاهرة، 1977)، ص 94

202 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 651

203 المرجع السابق، ص 646

204 المرجع السابق، ص 649

205 المرجع السابق، ص 651

الشورى تختلف عن الديمقراطية

من الإسلاميين المؤيدين لإلزام الحاكم بنتائج الشورى من يتحفظ على الديمقراطية لأنها عندهم ليست النظـــام الصـــالح لتطبيق مبدأ الشورى.

- يقول الدكتور صبحي عبده سعيد في كتابه "شرعية السلطة والنظام في حكـــم الإســـلام – دراســـة مقارنـــة": "الديمقراطية وإن اتفقت مع الشورى في نقطة الأساس التي تجعل الحكم للشعب، إلا أنها افترقت حسب المـــذاهب والمعتقـــدات بحيث اختلفت تطبيقات الديمقراطية، فمنها ما يجعل الحكم والقرار للشعب (أمة) أو للشعب (طبقة) أو للشعب (قـــوى تحـــالف خاضعة لقيادة طبقة أو غير خاضعة لقيادة طبقة) .. الشورى في الإسلام حق لكل إنسان ممتثل لقواعد الشرع والدين أيا كـــان انتمائه أو مكانته الاجتماعية"[206]، ونلاحظ هنا أن الدكتور قد خلط بين النظام الديمقراطي الذي هو طريقة تلتزم بها الجماعة في اتخاذ القرارات العامة، وبين العقيدة السياسية التي تحدد من الذي سيدخل ضمن الجماعة التي تتخذ القرارات العامة ومن الذي سيستبعد من هذه الجماعة، فاقتصار العملية الديمقراطية على طبقة واحدة أو شمولها لعدد محدود من الطبقات أمر لا علاقة له بالديمقراطية كنظام، ولكنه ينتج عن عقيدة سياسية يؤمن معتنقوها أن طبقة واحدة فقط هي القادرة على تحقيق مصالح الأمـــة، فيستبعدون من عداها من العملية السياسية برمتها (ديكتاتورية البروليتاريا في الماركسية اللينينيـــة)، أو يتصـــورون أن هنـــاك طبقات معينة تتعارض مصالحها مع مصالح الشعب، لذلك يستبعدونها (تحالف قوى الشعب العامل في الناصرية)، ثم يتم إعمال مبادئ الديمقراطية عندما تتخذ الجماعة المختارة قراراتها، والدكتور صبحي يرى أن إعمال مبدأ الشورى يقتضـــي أن تتكـــون الجماعة من كل المؤمنين يشاركون جميعا في اتخاذ القرار العام، ونحن نوافقه على ذلك، ولكن ستبقى الطريقة التي ستستخدمها جماعة المؤمنين للوصول إلى قرارات تلتزم بها السلطة .. نحن نعتقد أن الديمقراطية هي أفضل طريقة نعرفها في هذا العصر، وأي نظام غير ديمقراطي سيكون مجافيا لحقيقة الشورى في بعض جوانبها على الأقل.
- وفي نفس الكتاب يقدم لنا الدكتور صبحي عبده سعيد، وهو المتخصص في العلوم السياسية، إعتراضا آخـــر: "إذا كانت هذه المفاهيم وتلك المبادئ قد وافقت ما جاء به الإسلام فليس للمسلمين حاجة إليها، لأن التماس المسلم لها بعيدا عـــن إسلامه (عقيدة وشريعة) يعد إثما وذلة، أما هو إثم فذلك لأنه انصراف عن أمر الله ورسوله وافتراض نقص فيه يلتمس سده في غيره، وأما هو ذلة فذلك لأن المسلم حين يلجأ إلى مفاهيم بشرية هاجرة لدين الله ويطرح ما يقابلها في دينه فقد خلع عن نفســـه رداء العزة التي أضفاه الله عليه حين أنزل له شرعا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبه حرره من الخضوع لغيـــر الله."[207].. كما ترى هو يتصور أن الكلام يدور حول استبدال الشورى بالديمقراطية، بينما الحقيقة أننا نرى الشورى مبـــدأ لـــم تقرر له الشريعة طريقة معينة للتطبيق، وما ندعيه هو أن النظم والإجراءات التي طوروها في الغرب تحت اسم الديمقراطيـــة تصلح تماما كي تكون التطبيق المعاصر للشورى، دون أن يخطر ببالنا أن المسألة تتعلق باستبدال واحدة بالأخرى .. أما الكلام الكبير عن الإثم والذلة فلا موضع له هنا البتة، نحن لا نفترض أي نقص في الإسلام، ولكننا نستفيد من تجارب الآخرين فـــي بحثنا عن تفاصيل طلب منا الإسلام ذاته البحث عنها حتى يمكننا تطبيق المبادئ التي وردت مجملة، لم يأت الوحي بأي تفاصيل لتطبيق الشورى وتركنا لنبحث عنها بأنفسنا، فإذا كنا قد تقاعسنا في هذا المجال حتى سبقنا غيرنا، فما العيب في أن نستفيد من خبرتهم؟ ألم يستفد الصحابة من خبرات الشعوب التي فتحوا أقاليمها؟ وإلا فكيف قبل عمر (رض) أن يقتبس نظام الدواوين من الفرس؟ .. ومن قبله اقتبس الرسول (ص) فكرة الخندق ليطبق فريضة الجهاد.
- ورغم أن المودودي قد قرر في نص أوردناه في ما سلف أن النظام الإسلامي هو نظـــام ديمقراطـــي ملتـــزم بالنصوص فهو يعود ليعترض: "الديمقراطية الغربية .. إذا أمعنا النظر فيها علمنا أن الذين تتكون منهم هذه الحاكمية لا يســـن كلهم القوانين ولا ينفذونها جميعا، بل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى رجال يختارونهم ليشرعوا .. ولأجل هـــذا الغـــرض يضعون نظام الإنتخاب بكل ما فيه من مساوئ، فلا ينجح فيه إلا من يغري الناس ويستولي على عقولهم وألبابهم بماله وعلمـــه

---

[206] د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 65

[207] المرجع السابق، ص 63

ودهائه ودعايته الكاذبة .. وبغض النظر عن هذه المفاسد، فإن سلمنا أن القوانين تشرع في تلك البلاد برضى العامة، فقد أثبتت التجارب أن العامة لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم .."[208] ولولا أننا نعرف رأي المودودي رحمه الله في أن الأمة كلها هي الخليفة عن الله لقلنا أن هذه قطعة نموذجية من أدب الاستبداد، فهي تبدأ بعبارة مضطربة لا تفهم ماذا يريد منها، ما وجه الاعتراض على أن يفوض الناس سلطانهم إلى رجال يختارونهم؟ ما العيب في هذا؟ وهل عند المسلمين طريقة أخرى ليمارس الشعب سلطانه؟ .. ثم يحمل على نظام الانتخاب لأنه لا ينجح فيه إلا من يخدع الناس .. حسنا .. إذا رفضنا مبدأ التمثيل النيابي ورفضنا الانتخابات لم يبق إلا أن يمارس الشعب سلطانه بنفسه.. يفاجئنا الشيخ رحمه الله برأيه في أن العامة: "لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم .." [؟!] .. العامة الذين هم غالبية الشعب "الخليفة الحقيقي عن الله في الأرض" لا يعرفون مصالحهم، فمن يا ترى سينصبه الشيخ كوصي على الشعب القاصر كي يعرف له مصالحه؟ وهل أعطى الإسلام لكائن من كان سلطة الوصاية على الأمة؟ .. نحن نقول أن عوام الناس قد لا يعرفون كيف يحققون مصالحهم، قد يجهلون الطرق والنظم والوسائل التي ينبغي العمل بها، ولكنهم قادرون تماما، إذا ما توافر مناخ الحرية والإفصاح الكامل، على أن يعرفوا ما هي مصالحهم ومن الذي يستحق ثقتهم ليرعى هذه المصالح ومن يجب الحذر منه .. وإذا كان احتمال الخطأ وارد، الأمر الذي قد يمكن بعض الفاسدين من الوصول للسلطة، فإننا نلجأ إلى نظام لا يركز السلطات وتتعدد فيه مراكز المسئولية، حتى إذا تسرب للسلطة فاسد ردعه باقي الشرفاء، أما أن نتصور أن الناس لن تعطي ثقتها أبدا إلا لمن يخدعهم فإن هذا معناه أن الشيخ نفسه قد خدعهم.

- ودورية منبر الشرق، التي كان يصدرها حزب العمل في تسعينات القرن المنصرم، تنشر مقالا للأستاذ محسن عوض يقول فيه: "في رأي – كما في رأي البعض – أن محاولة الحادبين على التقريب بين الفكر الإسلامي والديمقراطية التعامل مع مصطلحي الشورى والديمقراطية كمترادفين هو خطأ علمي يغبن الإسلام كما يغبن الديمقراطية .. بقدر ما هو خطأ سياسي .. الراجح لدي أن المطلوب "خطاب" آخر يحفظ لكل فكرة إطارها الفلسفي وتحليلها التاريخي، وينهض بمهمة التقريب من خلال توافق الأهداف، والتطوير من خلال التنافس على أساس التنوع وليس التوحد .. الاختلاف من وجهة النظر الإسلامية .. [هو أن] الشورى تتجاوز الديمقراطية باعتبارها تتخطى حدود السياسة إلى إدارة نشاطات المجتمع الأخرى، وبأصلها العقيدي، وبحسبانها تكليفا شرعيا وليست مجرد واجب سياسي."[209].. ونحن نسلم طبعا أن الخلفية الفلسفية الليبرالية التي أنتجت الديمقراطية كقيمة تختلف تماما عن خلفيتنا التي أنتجت الشورى، فالليبرالية وصلت إلى الديمقراطية عن طريق الحرية الكاملة التي تنزع كل القيود عن كل الناس، أما نحن فقد وصلنا إلى الشورى عن طريق العبودية الكاملة لله بما لا يترك الفرصة لأي مخلوق أن يزعم لنفسه حقا متميزا عن غيره، لكننا هنا نتكلم عن النظم والآليات لا عن الخلفيات الفلسفية، هل تصلح تلك التي وصل إليها الليبراليون كي نطبق بها مبادئ الشورى أم تحتاج إلى تعديل؟ .. لا نريد جمل إنشائية تحمل شحنات عاطفية تشبع رغباتنا في الاطمئنان على الإسلام، فنحن نثق في عظمة الإسلام وتفوقه، ولكن إبداع النظم مهمة البشر كما أن إنتاج السلاح هو مهمة البشر، وإذا أنتج الملحدون سلاحا فعالا عجزنا نحن عن الوصول إلى مثله بسبب تخلفنا المادي فمن الخيانة أن نرفض استخدامه في تحرير المسجد الأقصى ونصر على استخدام السيف والرمح .. أما الاختلافات التي يذكرها الأستاذ محسن فلا علاقة لها بالمناقشة، فالشعوب التي تبنت الديمقراطية لا تلتزم بها في السياسة ثم تعدل عنها في نشاطات المجتمع الأخرى، من قال هذا؟ .. أما الأصل العقيدي فمسألة تفيد في دعم الالتزام بالنظام حسبة لوجه الله ولكن لا تأثير لها على آلياته وضماناته وإجراءاته.

- ويرى الدكتور ضياء الدين الريس، فيما ينقله الأستاذ فهمي هويدي، أن هناك اتفاقا بين الإسلام والديمقراطية في ثلاث مناطق:
  - حكم الشعب بواسطة الشعب ومن أجل الشعب.

---

208 أبو الأعلى المودودي، **"نظرية الإسلام السياسية"**، م. س. ذ. ص 18

209 محسن عوض، **"الديمقراطية وحقوق افنسان في الوطن العربي"** (منبر الشرق، السنة الثالثة، العدد 5، يناير 1995، ص ص 77 – 99)، ص 85

- المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، والعدالة الاجتماعية. [ونحن لا نوافق الدكتور على وجود أية صلة بين الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فالديمقراطية لا تشترط قيما إجتماعية معينة ويمكنها أن تتعايش مع أشد أنواع الظلم الاجتماعي إلى الحد الذي قد يصل إلى استبعاد بعض الشرائح الاجتماعية تماما من العملية السياسية -ع].
- الفصل بين السلطات، حيث أن التشريع يؤخذ من الكتاب والسنة بفهم الأمة لهما، والإمامة رئاسة للسلطة التنفيذية، والقضاء مستقل لأنه يحكم بالشريعة وليس برأي الإمام، [نحن نوافق على أن غل يد الحاكم عن التشريع هو أحد العناصر الرئيسية في تحقيق استقلال أحكام القضاء عن رغبات الحكام، ولكن بدون ضمانات للقضاة أنفسهم ولتنفيذ أحكامهم قد يمكن الالتفاف حول استقلال التشريع للتأثير على العدالة، وقد حدث -ع].

ولكن الدكتور الريس يعدد أيضا ثلاث اختلافات بين الديمقراطية والإسلام [الأستاذ فهمي هويدي هو الذي قال أنها اختلافات بين الديمقراطية والإسلام، لا بين الديمقراطية والشورى، ولا نعرف التعبير الذي استخدمه الدكتور الريس]، وهي:

- الديمقراطية للشعب المحصور في حدود جغرافية ومرتبط بالدولة القومية، أما في الإسلام فالأمة تربطها العقيدة، فكل مسلم عضو في دولة الإسلام، وهذا لا يمنع ولا يتعارض مع وجود روابط أخرى.
- الأهداف .. فهي في الديمقراطية دنيوية، أو مادية متعلقة بشعب بعينه، أما في الإسلام فهناك أهداف روحية وأخروية.
- في الديمقراطية سلطة الأمة مطلقة، وقرارات المجلس التشريعي واجبة النفاذ حتى لو جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة .. وهي في الإسلام مقيدة بمبادئه، وقد فرض الله على الأمة واجبات وكلفها بمسئوليات.[210]

دعونا نناقش هذه الاختلافات التي يراها الدكتور ضياء الدين الريس بين النظم الديمقراطية والنظم الإسلامية في الحكم .. إذا كانت الدول التي تطبق نظما ديمقراطية كلها دولا قومية تحكم كل منها رقعة جغرافية معينة فهذا لا يرجع لأي سبب له علاقة بالديمقراطية نفسها، إنها مسألة مرتبطة بالأسس التي قامت عليها كل الدول المعاصرة، ولكن لاشيء يمنع الدول التي تقوم على أساس رباط العقيدة من أن تكون ديمقراطية، هذا على الصعيد النظري، لكننا لا نعتقد أن الوحدة السياسية التي أقامها الرسول (ص) كانت تضم كل المؤمنين، فقد كانت الهجرة إلى المدينة شرطا لاعتبار المؤمن منضويا في ظل الجماعة من الناحية السياسية (وهذا بنص القرآن: "**إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يهاجروا فما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق**" الأنفال: 72 فالمسلم الذي لم يهاجر ليست له ولاية، وإذا اعتدى معاهد للمسلمين على واحد من هؤلاء الذين لم يهاجروا لم يعتبر هذا خرقا للمعاهدة، لأن المؤمن غير المهاجر لا يعد داخلا ضمن الوحدة السياسية التي أبرمت المعاهدة، أي جماعة المسلمين المقيمين في المدينة وسائر أهلها، وهذا مبحث طويل آخر لعل واحد من المتخصصين في العلوم السياسية يؤصل النظرية الإسلامية التي أسبغت حماية الدولة الإسلامية الأولى على المشرك المقيم داخل إقليمها بينما لم توفر للمسلم المقيم خارج إقليم المدينة ذات الحماية، ولم يتوقف اشتراط الهجرة إلى المدينة إلا بعد الفتح، لما أصبحت جزيرة العرب كلها خاضعة لسلطان دولة الإسلام إلا من بعض الجيوب التي تم تصفيتها بسرعة.

أما الأهداف فلا علاقة لها بديمقراطية النظام، فهي ترتبط بالقيم التي يتبناها الناس الذين يطبقونه، فالنظام الديمقراطي أداة لاتخاذ القرار العام بشكل يعبر عن إرادة الأغلبية، ولا شأن له بالاتجاه الذي ترغب الأغلبية بالسير فيه أو أهدافها أو المشاكل التي تريد حلها، هو مجرد نظام لضمان أن القرار يعبر عن رأي الأغلبية، بالضبط كما أن الهدف من نظام الجيوش هو تحقيق أقصي فعالية قتالية، ولا شأن لتنظيم الجيش بالهدف من الحرب التي قد تكون عدوانية وظالمة، وقد تكون عادلة وفي سبيل الله، والتنظيم الجيد يساعد على تحقيق النصر بغض النظر عن طبيعة الأهداف .. أما مسألة تقيد الشورى بمبادئ الإسلام ونصوصه كفرق بينها وبين الديمقراطية فنناقشها في الفصل القادم بإذن الله.

---

[210] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 125

* *

عندما نتمعن في الأمر نجد أن كل هذه التحفظات والاعتراضات، وغيرها مما عزفنا عن طرحة تجنبا للإطالـــة، إنما تنشأ عن الخلط بين النظام الديمقراطي كأداة يستخدمها الشعب للسيطرة على عملية اتخاذ القرارات وللرقابة على الحكـــام وهم ينفذون هذه القرارات، وبين القيم والمبادئ التي تحكم هذا الشعب والتي يستمد منها القرارات التي يتخذها، فالشعب يستخدم الديمقراطية لتحقيق أهدافه، فإذا كانت القرارات متسقة مع الأهداف وتؤدي إلى تحقيقها كانت الديمقراطية أداة فعالة وناجحـــة، حتى لو كانت القرارات غير أخلاقية أو تتنافى مع مبادئ العدالة، إن هذا لا يقدح في جودة الأداة ولا ذنب لها فيه، فهذا ذنـــب الشعب المستخدم للأداة، فالشعب الذي يؤمن بمبادئ باطلة من وجهة نظرنا قد يصل إلى قرارات لا تعجبنا، لكنها مـــا دامـــت تعجب هذا الشعب فالوسيلة إذن جيدة، والشعب هو الملوم، أما الشعب المؤمن فسيصل – بإذن الله – باســـتخدام هـــذه الأدوات ذاتها إلى قرارات تتفق مع العقائد والمبادئ التي يؤمن بها.

إن الإدارة العلمية – مثلا – هي ولا شك منهج جيد لإدارة المنظمات، والمنظمة التي تستخدم الأساليب العلمية ستنجح بدرجة أكبر في تحقيق أغراضها .. وعندما قام زعماء المافيا باستخدام أساليب الإدارة العلمية في إدارة أنشطتهم نجحوا في إلحاق أضرار جسيمة بالمجتمعات التي يمارسون نشاطهم فيها، ولكن أحد لم يقل أنه من الخطأ أن نستخدم نحن الإدارة العلمية بحجة أن العصابات الإجرامية تستخدمها لتحقيق أهداف غير شريفة .. ولا يمكن لعاقل أن يحرم على المسلمين استخدام القنابل والصواريخ والطائرات في دفاعهم عن أنفسهم لمجرد أن الذين اخترعوها إنما كانوا يرمون من وراء ذلك إلى السلب والنهب والتدمير واستغلال الشعوب .. إذا كانت الوسيلة فعالة في تحقيق أهداف من يستخدمها فهي وسيلة جيدة – ما لم تكن محرمة في ذاتها – وعلينا نحن أن نحدد أهدافنا من هذا الاستخدام بما يرضي رب العالمين .. فما هو الحرام في الديمقراطية؟ ولماذا لا يمكن أن نعتبرها شكلا من الأشكال الصالحة لتحقيق مبدأ الشورى التي أمرنا بها الإسلام دون أن يحدد لنا شكلا محددا لممارستها؟ وهل عندنا شكل أفضل منها لممارسة الشورى؟

* * * * *

3-5: الفصل الخامس

الديمقراطية نظام للشورى

إلى أين وصلنا حتى الآن؟ .. إذا كانت الشورى واجبة على الحاكم، وهي ليست مجرد حق للأمة لا يمكن لأحد أن يسلبها إياه بل هي واجب عليها لا يحق لها أن تتنازل عنه، وإذا كانت نتائجها ملزمة للحاكم يجب عليه تنفيذها، فما الذي بقي حتى نقبل الرأي القائل بأن الديمقراطية هي الصيغة المعاصرة لتطبيق مبدأ الشورى؟ .. لم يتبق إلا نقطة واحدة لم نناقشها بعد: إن الديمقراطية تعني أن النظام يعطي ممثلي الشعب صلاحيات تشريعية كاملة، في حين أن علمائنا ومفكرينا – كل من قرأنا لهم جميعا – يقولون أن الشورى يجب أن تكون مقيدة بالنصوص الشرعية .. هل هذا القيد يصلح للقول بأن الديمقراطية تحتاج إلى تعديل حتى تكون هي التطبيق الصحيح لمبدأ الشورى؟ .. بمعنى آخر: هل النظام السياسي الذي يقبله الإسلام يجب أن يحتوي على ضوابط معينة تخلو منها النظم الديمقراطية الليبرالية المعروفة كلها .. ضوابط تهدف إلى تقييد العملية التشريعية بالنصوص .. أم أن الوضع هو أن النظم الديمقراطية يمكنها أن تقدم لنا الطريقة التي تتحقق بها الشورى في طبعتها المعاصرة وبحذافيرها؟ .. نحن نذهب إلى أبعد من ذلك: إن الديمقراطية شرط لازم لا يمكن بدونه تحقيق نظام حكم إسلامي في عصرنا الحالي.

نطاق الشورى

حتى أشد المتحمسين للديمقراطية من الإسلاميين يتحفظ في موضوع علاقة نتائج الشورى والقرارات الناجمة عن ممارستها بالنصوص، ونحن نود لو بحثنا الأمر لنستكشف بقدر من العمق: هل يعد هذا تحفظا على النظم الديمقراطية ذاتها يقتضي أن نضيف إليها بعض التعديلات قبل أن نعلن تبنينا لها، أم أنه مجرد تحفظ يتوجه إلى الممارسين أثناء التطبيق يطالبهم ببعض الالتزام الذي يمكن أن يفرضه عليهم المجتمع بوسائل ديمقراطية؟

يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد: "تتفق الشورى والديمقراطية في الأساس النظري .. .. لكن الفارق يظهر في نطاق الشورى، فالديمقراطية تبرم ما أبرمته الأغلبية وتنقض ما نقضته، حتى ذاع القول في انجلترا أن البرلمان الإنجليزي يملك أن يقرر أي شيء إلا أن يحول الرجل إلى امرأة والمرأة إلى رجل، وليس الحال كذلك في التصور الإسلامي، فهي [الشورى] لا تمتد إلى ما ورد فيه نص قطعي .. على أن وجود النص لا يؤدي من الناحية العملية إلى اختفاء دور الجماعة وانحسار فكرة الشورى انحسارا كاملا .. فكثير من النصوص يحتاج تطبيقها على الوقائع المتجددة إلى اجتهاد، وإلى وضع أصول وضوابط لهذا التطبيق تكون بمثابة تشريع فرعي لتطبيق حكم القاعدة على الوقائع الجزئية".[211]

---

[211] د. أحمد كمال أبو المجد، **"حوار لا مواجهة"**، م. س. ذ. ص 128

وعند الدكتور محمد سليم العوا نجد: "إذا تمشينا مع الإطلاق والعموم في كلمة "الأمر" فإننا نستطيع أن نقول أن جميع الشئون العامة للأمة يجب أن تكون محلا للشورى .. يوجد قيدان، أولهما .. ألا تكون في أي مسألة ورد فيها نص تفصيلي قطعي الدلالة في القرآن أو في السنة التي تعد تشريعا عاما .. اللهم إلا إذا كان موضوع الشورى هو تفسير النص أو تنفيذه، والثاني .. لا يجوز أن ينتهي إلى نتيجة تخالف نصا".[212]

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي في فتوى "الإسلام والديمقراطية": ".. من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا .. ما دام لا يعارض نصا محكما ولا قاعدة شرعية ثابتة، وعلينا أن نحور فيما نقتبسه، ونضيف إليه، ونضفي عليه من روحنا ما يجعله جزءا منا، ويفقده جنسيته الأولى"[213].. ولم يذكر الشيخ في فتواه هذه أية تحويرات أو إضافات يتطلبها الأمر حتى نقبل بالديمقراطية، والذي يبدو لنا من قراءة النص أنه عند كتابته للفتوى فإن شيخنا قد رد على كل اعتراضات المعترضين، ومع ذلك كان يشعر في قرارة نفسه أن التطبيق قد يخفي شيئا ما سنكتشفه في حينه، وعندها سنعرف ما نحتاج إليه من تحويرات وإضافات، ومن هذا المنطلق فنحن نؤيد الشيخ بغير تحفظ، فكل شعب أراد تطبيق الديمقراطية صبغها بصبغته وأنتج نظاما لا يتطابق مع غيره، لكن المشكلة أن مثل هذه العبارات تركت عند البعض إنطباعا بأن هناك مشاكل ينبغي حلها قبل أن نبدأ في التطبيق، بينما نعتقد نحن أن الشيخ لم يقصد هذا بأي صورة من الصور، وإلا لأشار في فتواه إلى ما يتحفظ عليه، فهو لم يكن يدلي بخواطر مرتجلة في سياق "دردشة" عابرة، ولكنها فتوى مكتوبة ومنشورة، ولا نتصور أن نقرأ فيها "الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام"[214]، ثم نفترض أن يكون للمفتي تحفظا لم يذكره في ذات الفتوى.

ويضع الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس المسألة في صياغة أكثر وضوحا ومباشرة، يقول: "إن دائرة الشورى محددة، فليس كل موضوع يستشار فيه، فهناك أمور نص الشارع على حكمها فلا يستشار فيها، لأن آراء الرجال لا تقدم على الوحي"،[215] وهذا بالتحديد هو ما نريد مناقشته في الفقرات التالية: **هل صحيح أن هناك أمورا يمكن للحاكم أن ينفرد فيها بالقرار دون الرجوع إلى أهل الشورى لأن عنده فيها ما يعفيه من الالتزام برأي نواب الشعب؟**

* *

هؤلاء علماء ومفكرون تعلمنا منهم كيف نفكر في هذه القضايا .. ربما كانت تحفظاتهم التي ذكرناها قد صدرت لمجرد طمأنة معارضي الديمقراطية من الإسلاميين، لكنها إذا لم تكن كذلك فإننا نرى فيها خلطا بين المبادئ والقيم العليا التي يجب أن تحكم المجتمع المسلم – حكاما ومحكومين – حتى تتحقق له صفة الإسلام، وبين نظم الدولة التي يقيمها والمؤسسات والإجراءات التي سيستخدمها هذا المجتمع كأدوات لتحقيق مبادئه وقيمه.

من المهم لأقصى درجة أن نفرق بين الإلتزام العقيدي لأي شعب، وبين النظام الذي يستخدمه للوصول إلى قرارات تعبر عن هذا الالتزام، فالنظم السياسية مثلها مثل وسائل المواصلات، لا تحدد لك الهدف الذي تريد الوصول إليه، إن قصارى ما يطلب منها هو أن تكون قادرة على توصيلك إلى الهدف الذي تختاره أنت في سرعة وسهولة وبأقل التكاليف، لا نتوقع منها أكثر من ذلك، فإذا استخدم المرء سيارته للذهاب إلى الخمارة فنحن لا نلوم السيارة، وإذا استخدمها للذهاب إلى المسجد فنحن لا نثني عليها .. إن وصفنا للسيارة بأنها وسيلة جيدة أو سيئة لا يتطرق إلى الأماكن التي تذهب إليها بالفعل، هذه مسئولية القائد، إذا مكنتك من الوصول للمسجد فهي وسيلة مناسبة، ولا وجه للإعراض عن استخدامها بحجة أن غيرك يذهب بها إلى الخمارة، فما بالك إذا لم تكن هناك وسيلة أخرى للوصول إلى المسجد إلا هذه السيارة .. هل تعرض عن الذهاب إلى المسجد لمجرد أنه في وقت ما

---

212 د. محمد سليم العوا، **"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 185

213 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 643

214 المرجع السابق، ص 638

215 د. محمد عبد القادر أبو فارس، **"النظام السياسي في الإسلام"**، م. س. ذ. ص 105

استخدم غيرك نفس الوسيلة للوصول إلى أماكن تمارس فيها المعاصي؟ .. إذن لا وجه للبحث في الأهداف التي يسعى الآخرون لتحقيقها بالديمقراطية، بحثنا يجب أن ينصب على أهدافنا نحن، ومدى ملائمة النظم الديمقراطية للوصول إليها، وعما إذا كان عندنا وسائل أخرى أم لا.

ومن جهة أخرى ينبغي أن نميز بين التوجيهات التي توجه بها الشريعة عقولنا عند التفكير في القرارات، وبين الإطار المؤسسي الذي تقبل منا الشريعة إقامته كي تتخذ فيه هذه القرارات، فليس كل ما هو حرام شرعا ينبغي أن يكون في النظام السياسي ما يمنع الناس من اقترافه وإلا عد النظام غير إسلامي، وأحسب أن في هذه القضية تكمن المشكلة التي يحاول مفكرونا حلها، فهم يريدون أن يكون في النظام نفسه وسيلة مضمونة للاحتراز بشكل آلي (أوتوماتيكي) من كل ما تنهانا عنه الشريعة، لكن هذه القضية لم تكن مثارة بهذه الصورة عند أئمة الفقه الكبار، فهم قد علموا الأمة منذ البداية أن ليس كل ما يحرم ديانة يجب أن يعاقب عليه القانون، فالقانون يخاطب السلطة التنفيذية ويحدد لها المجال والوسائل التي تستخدمها لإرغام الناس على احترام المصلحة العامة للمجموع، وليس كل ما هو حرام يدخل في هذا المجال، وكاتب هذه السطور لا يزعم أنه قد درس كل المذاهب الفقهية، ولكنه يعرف أن للإمام الشافعي أقوال محفوظة في هذا الصدد، ولنضرب مثلا من رأيه (رض) في عقد بيع العينة، وهو عقد اتفق كل من قرأت لهم من كل المذاهب على أنه نوع من التحايل يقوم به الطرفان بهدف عقد قرض ربوي، فبدلا من أن يشتمل العقد على ما اتفق عليه المقرض والمقترض من قيمة القرض ومدته والربا الذي سيدفعه المقترض مقابل هذه المدة فيغدو العقد على هذه الصورة باطلا لا يحميه القانون ولا يحكم بموجبه القضاء، بدلا من هذه الصورة يبرمون عقدين، يصاغ العقد الأول على أساس أن المقرض قد اشترى من المقترض شيئا ما – منزلا أو سيارة أو قطعة أرض – بثمن معين يقوم بسداده فورا، وبذلك يتسلم المقترض مبلغ القرض ويقدم الشيء المبيع في مقابله (على الورق فقط)، وفي العقد الآخر الذي يبدو في الظاهر أنه غير مرتبط بالأول، ولكنهما يوقعان معا لاستكمال تحقيق الهدف، يقوم المقترض بشراء ذات الشيء الذي باعه للتو، ولكنه يشتريه بسعر آجل يستحق في تاريخ استحقاق القرض وبزيادة هي ذاتها الربا المتفق عليه، وتنتهي العملية وقد تسلم المقترض قيمة القرض وأصبح في يد المقرض مستند يبيح له المطالبة في نهاية المدة بالقرض وفوائده، دون أن يسمى هذا قرضا ولا تسمى هذه فوائد .. والشافعي يقطع بأن هذا العقد من العقود المحرمة، لكن اجتهاده في هذا الموضوع أن العقد طالما أبرم مستوفيا لأركان عقد البيع فإن القضاء يحكم بموجبه ويلزم المشتري بسداد الثمن الآجل في تاريخه بالقيمة التي حددها العقد الثاني وإلا وقع عليه عقوبة المماطلة في السداد .. ويبوء المتعاقدان بالإثم في الآخرة طبعا، لكن الشافعي يرى أن استخدام السلطة ليس هو الوسيلة المناسبة لردعهم عن الوقوع في هذا الإثم أو معاقبتهم إن هم اقترفوه .. ما الذي نريد أن نصل إليه؟ لم يضع الشافعي في شروط صحة عقد البيع أي شرط يتطرق إلى نوايا العاقدين، مع أنه أصر على أنه إذا كانت نية المتعاقدين هي التحايل على أكل الربا فالعقد محرم .. لا يجوز للمسلم أن يعقد عقدا صحيح الشكل بنية التحايل وأكل الحرام، لكنه لا يريد أن يفتح للسلطة بابا تتعامل منه مع الناس على أساس ما كانوا ينتوون من تصرفاتهم، فهذا باب لشرور كثيرة إغلاقه أولى عنده من عقاب إثنين تحايلا لأكل الربا .. لم يكن الشافعي أكثر الأئمة ليبرالية، أبو حنيفة كان أكثر منه اهتماما بالحرية الفردية، ولعله ذهب في ذات الاتجاه أيضا: لا ينبغي الإكثار من القيود التي تمارسها السلطة ما لم تكن هناك قواعد محددة، ففي حالات كثيرة نجدهم يذهبون إلى أنه إذا كان اكتشاف الجريمة يقتضي انتهاك خصوصية الناس أو الدخول في نواياهم، فمن الأفضل غل يد السلطة عن عقاب المجرم وتركه للعقوبة الأخروية، لأن البديل سيسمح بممارسات تنتهك حريات كل الناس كل الوقت بدعوى الحفاظ على الشريعة من احتمال أن ينتهكها بعض الناس في بعض الأحيان .. هذا ما فهمته من اجتهادات أئمتنا العظام .. وهذا ما دعانا لرفض بعض القيود التي يلمح إليها المعاصرون، لأنها في تقديرنا ستعطي للحكام فرصة التحايل على إرادة الأمة وفرض وجهة نظرهم دون سند حقيقي، بينما الحل الأمثل هو أن نعتمد على الناس أنفسهم وحرصهم على تحقيق مصالحهم في الدنيا ودخول الجنة في الآخرة.. ومعنى هذا أننا نصر على أن التزام الشورى بعدم الخروج على النصوص هو من القضايا المبدأية التي لابد أن يلتزم بها المسلمون، وفي الغالب سيقومون بصياغة التزامهم هذا في نصوص الدستور والقانون، ولكن هذا لا يجب أن يكون قيدا مسبقا على الطريقة التي يتم بها إتخاذ القرارات وصياغة القوانين، ولا يجب أن نصل إليه إلا نتيجة لإعمال الديمقراطية ومن خلال آلياتها، هذه القيود لا ينبغي أن نتصورها جزءا من النظام، ولا معنى للكلام عنها عند الكلام عن إجراءات اتخاذ القرار، فهي بعض من القرارات التي

يتخذها نواب الشعب بمحض إرادتهم، لكن النظام لا ينبغي أن يكون له أي شأن بهذا الموضوع، وسيظل بإذن الله إسلاميا مستوفيا لكل الشروط الشرعية .. هل يبدو هذا الكلام غريبا على أذن المسلم الملتزم النشط سياسيا؟ غالبا .. فقد بدا لي كذلك للوهلة الأولى .. لكن التدقيق في الموضوع سيقودك إلى أنه معقول، وربما وافقتني على أنه هو الصحيح والمحقق لمقاصد الشريعة.

* *

ربما كان جزء من دواعي الإلتباس عند البعض هو عدم وضوح معنى النظام والفرق بينه وبين القواعد والقوانين التي تسن من خلاله، فما الذي نقصده بالنظام؟ .. كل جماعة من الناس لها مصالح مشتركة – في شركة تجارية أو جمعية خيرية أو نادي رياضي أو المجتمع كله – تضع لنفسها نظاما للإدارة بهدف اتخاذ القرارات المتعلقة بمصالحهم المشتركة، وهذا النظام يتضمن توزيع الاختصاصات بين مجموعات مختلفة تعمل كل واحدة منها على تحقيق أهداف معينة، ويحدد النظام السلطات الممنوحة لكل مجموعة حتى تتمكن من تحقيق الأهداف المناطة بها، ويرسم العلاقات المختلفة بين هذه المجموعات، والإجراءات التي تتبع عند الخلاف أو التنازع، ثم الشروط والمؤهلات التي يجب أن تتوافر في الأفراد الذين سيشغلون المناصب المختلفة وطريقة اختيارهم لهذه المناصب، والسلطات التي يخولها النظام لكل شاغل منصب كي يتمكن من تحقيق أهداف المجموعة، الشركة أو الجمعية أو النادي أو المجتمع كله .. و تنطوي هذه السلطات أحيانا على بعض وسائل الإكراه لجبر المخالفين على الانصياع لقرارات صاحب السلطة طالما صدرت في حدود اختصاصه بطريقة مشروعة وبشكل يتفق مع القواعد الموضوعة، وغالبا ما تشتمل النظم الجيدة على وسائل الرقابة التي تمارسها المجموعة كلها، أو من يمثلها، كي تضمن أن أصحاب السلطة يمارسونها فعلا في الحدود الموضوعة ولا يتم تجاوز هذه الحدود، وأنهم لا يستخدمون الصلاحيات الممنوحة لهم إلا لتحقيق أهداف الجماعة لا أهدافهم الخاصة.. لعل هذا أن يكون هو باختصار مدلول نظام الإدارة.

حسنا .. ما هي الطريقة التي نتصور أننا سنقيد بها أي نظام نقترحه للشورى حتى لا يخرج على الشريعة؟ .. ربما نضع بعض البنود في الدستور يعد بموجبها أي قانون يخالفها قانون غير دستوري .. ولكن من الذي سيضع لنا هذا الدستور؟ من الذي يملك سلطة إقرار الدستور بحيث يكون ملزما لكل هيئات ومؤسسات الدولة؟ .. هل في الإسلام سلطة أخرى غير الشعب المسلم يمكن أن يستمد منها هذا الدستور قوته الإلزامية في مواجهة الحكام؟ .. نحن نتساءل عن الكيانات السياسية التي تملك سلطة الإلزام، ولا نتكلم عن المبادئ الشرعية ومن الذي يقوم باستنباطها وإعلانها للناس، فبعض المبادئ المعروفة والمعلنة الآن لا يتم تطبيقها لأنها لا تستند إلى قوة مؤسسية، فمن الذي سيعطيها هذه القوة .. لا نعرف في الإسلام أي جهة أعلى من الشعب تملك سلطة إلزامية .. وكيف سيصدر هذا الدستور؟ ستتولى صياغته بالطبع مجموعة من الأفراد المؤهلين، ولكن كيف يكتسب قوته الإلزامية؟ إنه لن يحوز هذه القوة إلا عندما توافق عليه أغلبية الشعب .. هل نعرف طريقة أخرى يكون بها أمرهم شورى بينهم؟ .. لكن هذه هي الوسيلة الديمقراطية بحذافيرها ودون أي تعديل، وكل دساتير العالم تحوي نصوصا تلزم الحكام بعدم الخروج على المشروعية العليا للمجتمع، أيا كان مصدر هذه المشروعية، وكل الدساتير تتضمن ترتيبات معينة ليمكن بها تحقيق هذا الإلزام .. الوسائل والإجراءات الديمقراطية المعروفة لن تحتاج لأي إضافات أو تحويرات أو تعديلات حتى نتمكن من القيام بهذه المهمة.

قد يخطر بالبال أن نسأل: ماذا لو رفض الشعب تقييد حكامه بنصوص الشريعة؟ .. هذا شعب قد تراجع مختارا عن التزامه بالإسلام، إنها ليست الحالة المشهورة التي يقبل فيها الشعب الأمر الواقع المفروض عليه بقوة المحتل الغاصب أو بقوة السلطان الجائر، هذه حالة مختلفة تماما، فالديمقراطية الحقيقية لا تفرض على الشعب أمرا واقعا لا يريده هذا الشعب، النظام الديمقراطي الحقيقي لا يفعل أكثر من أن يكشف عن إرادة الأمة .. قبل أن نحاول إصدار حكم شرعي على مثل هذا الشعب نسارع بطرح السؤال المضاد: هل حدثت هذه الحالة؟ .. لم تحدث أبدا، لم يتراجع أي شعب خلال تاريخنا كله عن التزامه بالإسلام، حتى في الأندلس، هاجر الشعب وترك البلد ولم يترك الإسلام (إلا قلة قليلة قبلت التنصر) .. لذلك نرد بالإجابة التي رد

بها الصحابي الجليل على من سأله عن حالة افتراضية: هل حدث هذا؟ قال: لا، أجاب: عندما يحدث سنجتهد لكم، إذن عندما يحدث هذا سنسأل مجتهدينا عن حكم هذا الشعب وكيف نتعامل معه، لكن حتى هذه اللحظة فشعوبنا كلها ملتزمة بالإسلام، ولم يؤخذ رأيها مرة واحدة – في أي موضوع – إلا وأصرت على الالتزام بشرع الله، قد يغرر بها، أو يتم تجهيلها فلا تعرف شرع الله، وقد تقهر على الانصياع لما ترفضه، لكن شعبا واحدا لم يقرر باختيار حر العدول عن الإسلام، فلا يحق لكائن من كان أن يزعم وصاية على شعبه في هذا الصدد .. لكن القضية هنا: حتى لو فرضنا أن شعبا ما قد فعلها، نحن لا نعرف سلطة على الأرض يمكنها أن تلزم شعبا بأن يقبل الإسلام إذا رفضه، هل تعرف أنت مثل هذه السلطة؟*

قطعي الدلالة وتحديد نطاق الشورى

ماذا يقصدون – كلهم تقريبا – عندما يقولون أن الشورى تختلف عن الديمقراطية في أن الشورى لا يجب أن تمارس عند وجود نص قطعي الثبوت والدلالة؟ هل في آيات المعاملات كلها آية واحدة يقول نصها أن الحكم الوارد فيها قطعي الدلالة؟ القرآن كله قطعي الثبوت، لكن ولا نص واحد من نصوص أحكام المعاملات يمكن للفرد العادي أن يقطع بأن له معنى واحد معين لا يجوز العدول عنه، لا يمكن الوصول إلى هذا القطع إلا بضرب من الاجتهاد، إن هذه الصفة يثبتها المجتهدون للنص، المجتهد هو الذي يمكنه أن يتأكد من أن للنص دلالة قطعية واحدة فيمتنع عن الاجتهاد، وهذا في جوهره اجتهاد من المجتهد، وإذا أجمع المجتهدون صار هذا إجماعا ملزما لكل الأمة، وهذا الإجماع يحتاج إلى بحث لمعرفة أنه قد وقع بالنسبة لنص معين، فالمجتهدون اختلفوا في مواضع عديدة في مسألة القطعية هذه، فالأحناف قالوا – مثلا – أن النص العام قطعي الدلالة على استغراق الحكم لجميع أفراده، فلا يجوز تخصيصه واستثناء بعض الأفراد منه إلا بدليل قطعي، أما الشافعية فقالوا أن النص العام ظني الدلالة على استغراق الحكم لجميع أفراده، ولذلك أجازوا تخصيصه بحديث آحاد إذا كان معنى الحديث قطعي الدلالة في تخصيص هذا الحكم، مع أن أحاديث الآحاد ظنية الثبوت .. ولا نعرف سلطة في الإسلام خولها الله حق الفصل في هذا الخلاف من الوجهة العلمية .. لم يوجد في الإسلام – حتى في زمن الصحابة – جهة لها سلطة منع أهل الحل والعقد من التشاور في قضية ما بدعوى أن فيها نص قطعي الدلالة، لم توجد أبدا هذه السلطة، كان المتشاورون هم الذين يمتنعون عن الاجتهاد إذا تبين لهم وجود هذا النص .. لم يوجد في نظام الدولة التي أقامها الصحابة سلطة أو مؤسسة تملك حظر التشاور في أية قضية .. فمعرفة أن النص قطعي الدلالة لم يكن قيدا على النظام، ولكن أهل الحل والعقد المسلمون الذين يملكون سلطة اتخاذ القرار هم الذين يصلون إلى هذه النتيجة بعد التشاور، ولم يمنعهم من مخالفة النص القطعي إلا ورعهم وتقواهم أو خوفهم من غضب الجماهير (الذين سيحرضهم العلماء بالطبع، ولكن العلماء في هذه الحالة يتصرفون كقادة شعبيين لا كسلطة تملك فرض رأيها، وإذا عجز العلماء عن تحريك الجماهير فلن يحدث شيء) .. لا أحد كان يمكنه أن يستبد دون أهل الحل والعقد المسلمين برأي مسبق كي يمنعهم من التشاور، لذلك فإننا لا نرى في هذه القضية أيضا أية إضافات أو تحويرات يحتاجها النظام الديمقراطي كي يصبح محققا تحقيقا كاملا لمتطلبات الشورى في عصرنا هذا .. طالما أن أهل الحل والعقد يختارهم ويراقبهم ويحاسبهم شعب مسلم مدرك لمقتضيات الالتزام الإسلامي ويقوده علماؤه ومثقفوه الحريصون على تطبيق شرع الله.

* *

* أرجو ألا يعترض البعض بأن أبا بكر قاتل المرتدين، ليست هذه الحالة التي نتكلم عنها، أبو بكر كان رئيس الدولة الذي يواجه تمردا من بعض أفراد الشعب الذين رفضوا طاعة قوانين الدولة كلها (الذين تركوا الإسلام كله) أو امتنعوا عن سداد الضرائب المفروضة التي كانوا يؤدونها في عهد سلفه، وقد تصرف (رض) بالطريقة التي تتصرف بها أي سلطة مركزية في مواجهة تمرد بعض الأقاليم على سلطتها (وهذا ما فعله الرئيس لينكولن عندما تمردت الولايات الجنوبية على قوانين تحرير العبيد فكانت الحرب الأهلية الأمريكية التي لا يلومه أحد عليها)، وفي يومنا هذا ستوجه إي سلطة مركزية منتخبة على أسس ديمقراطية قواتها إلى أي إقليم يخرج عن الطاعة .. أما تساؤلنا فيتعلق بالحالة التي يخرج الشعب كله من الإسلام ويختار سلطة تحكمه على أسس أخرى، ويتحول عندها المسلمون إلى أقلية لا تملك إقرار الشريعة من خلال الشورى .. هذه هي الحالة التي لم تحدث قط في تاريخنا.

يتخوف البعض من هذه القضية، فالمجتهدون فقط هم الذين يملكون العلم الكافي للحكم على دلالة النص .. إنه أمر يحتاج إلى مستوى علمي رفيع لا يبلغه كل أحد، ولا يمكن أن نشترط الوصول إلى مستوى الإجتهاد كي يتأهل المرء للترشح لدخول هيئة الحل والعقد، ولا ينبغي لنا ذلك، فالقيادة تتطلب الكفاءة السياسية وليس التأهيل العلمي .. يمكننا أن نتفهم الدوافع النفسية لهذا التخوف، ولكننا لا نجده سببا موضوعيا يجعلنا نضع لأجله قيودا على الديمقرطية .. نحن متخوفون – وكاتب هذه السطور يشاطر كل الناس تخوفهم – لأننا لا نعرف حتى الآن طريقة نطمئن بها إلى عدم التلاعب في هذه القضية، ولكن جهلنا لا ينبغي أن يكون مبررا للسماح للحكام بالتملص من قرارات أهل الشورى والقبول بأوضاع لم تجن منها الأمة إلا الجمود والتخلف والقهر والإنحطاط، علينا أن نواجه المشكلة ونحلها، وعندما يصبح الأمر بيد الشعب المسلم وممثلوه سيوفقون بإذن الله إلى الوصول إلى الحل المعقول .. ليس أمامنا إلا أن نبدأ السير في الطريق السليم ثم نتوكل على الله.

* *

من الذي عين أبا حنيفة إماما للمذهب الحنفي؟ ومن الذي عين مالكا والشافعي وأحمد إماما لمذهبه؟ .. لا أحد .. هل صار أبو حنيفة إماما لأن تلامذته صاروا علماء بارزين يروجون لمذهبه؟ هذا جزء من السبب، لكن المذهب لم يصبح مذهبا يحترمه الحكام ويقضي به القضاة بسبب اقتناع تلاميذ أبي حنيفة بإمامهم، ولكنه صار مذهبا معترفا به بسبب قبول قطاع معتبر من جماهير الأمة لشهادة هؤلاء العلماء في فقه أبي حنيفة، ولو لم تقبل الأمة شهادة تلاميذ الأئمة الأربعة – كما حدث مع كثير من المذاهب الأخرى التي لم تكن أبدا أقل قيمة من الناحية العلمية (الليث بن سعد في مصر مثلا) – لاندثرت المذاهب الأربعة كما اندثرت المذاهب الأخرى .. إذن كيف سنختار هذا الذي سيقرر أن واقعة معينة تقع تحت نص معين، وأن دلالة هذا النص تفرض حكما معينا بالذات ولا يمكن الحكم بخلافه؟ أو أن واقعة أخرى تقع تحت نص ينحصر معناه في عدد معين من الدلالات يمكن الاختيار منها ولكن لا يمكن الخروج عليها جميعا؟ هل يمكن أن نجد آلية ديمقراطية مناسبة لاتخاذ هذه القرارات؟ .. علينا أن نبذل قصارى جهدنا، لأن الإسلام لم يفرض علينا طريقة معينة يجب إتباعها، كل ما يحقق الغرض – أن يكون أمرهم شورى بينهم – مقبول عند الله، ونحن نعتقد أن الآليات الديمقراطية هي أفضل ما يمكن اللجوء إلية لتأمين الطريقة الملائمة .. دعونا نفحص هذه القضية، لكن علينا أن نحمل في أذهاننا أن الطريقة التي سيجري بها العمل في النظام الإسلامي هي تلك التي سيمكنها أن تحظى بأوسع قبول من الأمة ومن يمثلونها.

ربما تكونت هيئات أهلية من العلماء بشكل تطوعي، كما تكونت مجموعات العلماء التي أنتجت لنا المذاهب الفقهية .. قد تتكون على أسس مذهبية بحيث يتجمع العلماء من كل مذهب معين في هيئة أو جمعية لتدارس القضايا العامة وإعلان رأيهم فيها، أو تتكون على أسس حزبية عندما تشكل الأحزاب أمانات للفكر الشرعي أو الفتوى أو الدعوة .. إلخ لبحث الأطر الشرعية لبرامجها، وقد تتحول معاهد العلوم الشرعية إلى منابر لنشر الفكر – كما كان شأن الأزهر لقرون خلت – فيسعى كل معهد لتأسيس منبره الإعلامي الذي يعمل على ترويج آراؤه في القضايا العامة .. وربما بكل هذه الطرق وغيرها سيتم تثقيف الجماهير وتوعيتها، لكن المؤكد أن كاتب هذه السطور سيعارض بكل شدة أي مسعى لتكوين مؤسسة رسمية تنفرد بالإجتهاد تحت أي مسمى (ورضي الله عن الإمام مالك)، ولا أظن أن شعبنا سيقع في محظور إنشاء مؤسسة دينية تحتكر حق الإجتهاد والفتوى .. سيظل لكل تيار علماؤه الذين يتبنون إتجاهه ويسعون إلى تأصيل الآراء التي تتسق معه، وكلهم سيتوجه إلى الناس لتكوين رأي عام موال له، ليضغط في إتجاه معين يرغب من الحكومة السير فيه، أو ليعارض إتجاه آخر .. المهم أنه سيتوجه إلى هيئة الناخبين كي تفرز نوابا يمثلونه، ثم يتوجه إليها لتضغط على نوابها للإلتزام بالشريعة، وسيعلن للجمهور دائما ما هي الشريعة .. طبعا سيعلن كل اتجاه ما يعتقد أنه الرأي المحقق لمقاصد الشريعة، لكن الجماهير هي التي ستختار، والحكومة ستعبر عن إختيار الجماهير.

ماذا لو أن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية إتفقتا على شيء مخالف للشريعة؟ .. إنه لن يكون مخالفا لقطعيات الشريعة إلا لو رفضه كل العلماء، أما إذا رفضه البعض وقبله البعض فهو خلاف فقهي يجوز لأهل الحل والعقد المنتخبين انتخابا صحيحا أن يختاروا منه وفقا لرؤيتهم للمصلحة .. لكن ماذا لو اتفقت السلطتين على ما أجمع العلماء على أنه مخالفة شـــرعية؟ .. إن أي نظام ديمقراطي سيضمن للعلماء القدرة على الوصول إلى الجماهير، فإذا تمكن العلماء من إقناع الجماهير فلابد أن تغير الســـلطة موقفها وإلا سيقوم الشعب بتغييرها في أول فرصة .. هذه هي الوسيلة الديمقراطية .. ألا ترى معي أنها ضمانة كافية؟

لكن ماذا لو أن الشعب أيد السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية ورفض رأي العلماء؟ .. حسنا .. ما رأيك أنـــت؟ .. إذا كان الحكام وأهل الحل والعقد وبجانبهم أغلبية الشعب في جانب، وكل العلماء في جانب آخر، إنها حالة مستغربة ووضع يصعب تصوره، لكن ماذا لو تتطع المتتطعون وإفترضوا حدوثه فماذا سنفعل؟ .. حتى لو أعطينا للعلماء سلطة ما فستكون مجرد ســـلطة على الورق لا يمكنهم استخدامها في هذه الحالة ولا معنى لها في الواقع .. إذا لم يستطيعوا كسب ثقة الشعب فقد انتهـــى الأمـــر، وعليهم أن يبدأوا من البداية مرة أخرى، من تعليم الجماهير معنى الالتزام الإسلامي .. كل ما نطلبه هو ضمان أن العلماء يمكنهم الوصول إلى الشعب بكل حرية، وأن رأي الشعب يمكن معرفته بدقة ويصير تنفيذه بأمانة .. لا يوجد ضـــمانات أخـــرى يمكـــن تصورها دون أن يخرج الأمر عن أن يكون شورى بين المسلمين كافة .. أعطونا واحدة .. إذا لم يرغب الشعب في الالتزام برأي العلماء فلن توجد طريقة أخرى – ولا ينبغي أن توجد – لإلزام أي من السلطات به .. وإذا لم تجدوا وسيلة أخرى، فلا بديل عـــن الديمقراطية.

* *

الديمقراطية فريضة شرعية

يقول ابن القيم: "أي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له"[216].. وإذا كنت توافقني علـــى مـــا وصلنا إليه حتى الآن، وهو أن النظم الديمقراطية يمكنها أن تكون طريقة صالحة لتنظيم الشورى في عصرنا الحالي، فقد بقيـــت نقطة ينبغي لها أن تحسم: هل يجب علينا – وجوبا شرعيا – أن نبادر بالسعي إلى تطبيـــق واحـــدة مـــن الـــنظم والإجـــراءات والضمانات الديمقراطية المعروفة، أم أن هذا من المباحات التي يمكننا أن نفعلها إذا رغبنا في ذلك، ولكن يمكننا بالمثل أن نحاول تطوير نظمنا الخاصة، حتى لو اقتضى منا هذا بعض الوقت في التفكير والترتيب (ونحن نطرح جانبا رأي هؤلاء الذين يحســـبون أن مسألة السعي إلى تحقيق العدل هي من فضائل الأعمال وليست من أوجب الواجبات، فهؤلاء في حاجة لأن يعاد شرح الإسلام نفسه لهم) .. إن البعض يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أنه لا ينبغي لنا أبدا وتحت أي ظرف أن نقتبس نظم الآخرين، وأنه يتحـــتم علينا أن نطور باستقلال نظما تناسبنا نابعة من ذاتنا.

لم نعرف أن أحدا قد اقترح على أمتنا حتى الآن نظاما متكاملا – أو حتى نظاما مبتورا – يصلح كبديل لهذه النظم التـــي أثبتت بالفعل كفاءتها وفعاليتها بعد أن جربها الآخرون وطوروها وعالجوا العديد من ثغراتها على مدى قرنين أو يزيد .. وحتى لو قام البعض باقتراح نظام بحسبان أنه سيكون أكثر ملائمة لنا، فإنه لن يعدو في أفضل الأحوال إلا أن يكون خطوطا عريضة تمثل مقترحا مبدأيا، وسيحتاج إلى كثير من التفاصيل العملية التي يكاد يستحيل حلها على الصعيد النظري، ولن نتمكن من أن نكتشـــف المشاكل والثغرات والعيوب إلا بعد أن يوضع النظام موضع التطبيق ومن خلال التجربة والخطأ، فلم يسبق في التاريخ أن صـــمم البشر نظاما سياسيا على الورق ونجح في التطبيق دون أن يمر بمراحل عديدة من التعثر والارتباك ويتم تعديله مرات ومرات قبل أن يستقر وينجح في تحقيق المطلوب منه .. لا يملك مخلوق أن يقدم ضمانا بأن أي طريقة جديدة لتنظيم علاقات البشر – حتـــى

---

[216] د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 140

في مجال الأعمال التجارية – يمكنها أن تصمد أمام التجربة، يمكننا أن نجزم بأنه سيتم تعديلها، وأن احتمال الفشل وارد .. خبرة البشر تؤكد ذلك .. وعلوم الإدارة تتأسس على ذلك .. وعلى أية حال لم يطرح أحد حتى الآن ما يمكن أن نعتبره نظاما إسلاميا بديلا لتطبيق مبدأ الشورى .. وكل ما هنالك محاولات لوضع بعض القيود على النظم الديمقراطية المعروفة بدعوى جعلها أقرب إلى الشورى الإسلامية، وأحسب أننا قد انتهينا من إثبات أن الديمقراطية لا تحتاج إلى شيء من ذلك، بل أن تلك القيود التي يقترحونها قد تشوه النظام وتسيء إلى الشورى.

نحن نذهب إلى أن المبادرة بالسعي إلى تطبيق واحدا من النظم الديمقراطية التي ثبتت صلاحيتها هي فريضة واجبة، تأثم الأمة إذا تركتها، ولا يمكننا الاعتذار بأننا سننتظر حتى نبتكر نظامنا.. إن ترك الفريضة دون سبب هو رضا بالظلم يضعنا تحت طائلة الوعيد الشديد، لا عذر لنا في التقاعس.

يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "وينبغي أن ننقل الكثير عن هذه الأقطار لنسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قرونا طويلة، وقد قلت وما زلت أقول: أننا أغلقنا باب الاجتهاد ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا في شئون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منها، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا، متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال".[217]

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله: "إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها .. وميزة الديمقراطية أنها اهتدت – خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك – إلى صيغ ووسائل تعتبر – إلى اليوم – أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين .. .. ولا حجر على البشرية وعلى مفكريها وقادتها أن تفكر في صيغ وأساليب أخرى لعلها تهتدي إلى ما هو أمثل، **ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق، نرى لزاما علينا أن نقتبس من الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان .. .. ومن القواعد الشرعية المقررة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد**".[218][التشديد من عندنا – ع]

لكن الأمر لا يتعلق بمجرد توفير وسيلة لتحقيق العدل وتوفير ضمانات ضد الاستبداد وحسب، إن العدل مسألة في غاية الأهمية في حد ذاتها، لكن الأمر أكبر من ذلك، فحتى لو من الله علينا بحاكم يلتزم بالعدل ويتق الله فينا، فسنظل في خطر كبير إذا تراخينا في تطبيق الشورى دون إبطاء – ولا نعرف حتى الآن طريقا لذلك إلا هذه الديمقراطية التي ثبتت قيمتها – لأن الحاكم حتى لو أراد الحكم بشرع الله فلن يكون ما يحكم به هو شرع الله فعلا إذا لم يتم سن القوانين من خلال أفضل آليات الشورى التي يكون في استطاعة المسلمين انتهاجها.

لقد أجهدنا أنفسنا وأجهدنا القارئ معنا خلال الباب الثاني كله لنبرهن على أن أقوال المجتهدين واستنباطاتهم لا تعدو أن تكون المرحلة الأولى فقط من مراحل التعرف على شرع الله، ومحصلة هذه المرحلة ستتركنا مع عدد من الأحكام المختلفة في اغلب القضايا، ويصل الخلاف في بعضها إلى حد التعارض، بحيث أنك قد تجد الرأي ونقيضه، فإذا كانت المسألة من الأمور الشخصية، فأنت واجتهادك، وأنت وفقهك، وأنت ومن تثق فيه، وأنت وما ترتاح إليه، والله أعلم بنيتك ومرادك من الاختيار، أما في الأمور العامة فالشأن مختلف، ولو قام الإمام العادل وحده باختيار الحكم الذي يظن أنه الأقرب للصحة فإنه يسلك بذلك طريقا غير شرعي، وهو بذلك يخالف أمر الله بأن يكون "أمرهم شورى بينهم"، ولا شيء يضمن أن اختياره سيكون هو الأنسب لحالنا ولظروفنا ولعصرنا، حتى لو كان هذا الإمام قد وصل إلى مرتبة المجتهد المستقل، فهؤلاء المجتهدون ليسو بمعصومين من الخطأ، وإذا خالف المجتهد أمر الله ولم يطبق أفضل سبل الشورى فقد خرج عن العدل، ولم يعد متصفا بالصفات التي يستحق بها توفيق الله (لا يستحق التوفيق على أقل تقدير، أما إذا اخترنا رأي أبي حامد الغزالي فهو لا يستحق ولاية الأمر، أو "ليس بسلطان على التحقيق")، وإذا تركناه على هذا الظلم، ولم نبذل كل ما في وسعنا لردعه، لكنا مستحقين لوعيد الرسول (ص): ".. لتأخذن على يد

---

217 محمد الغزالي، **"أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية"** (دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، 1990)، ص 69

218 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 643

الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم يلعنكم كما لعنهم [بني إسرائيل]" (إلا أن تتداركنا رحمة الله ولطفه على ما فينا من تقصير).

* *

قد يسارع واحد من المتدينين الذين نحبهم من كل قلوبنا إلى تسفيه ما نقول، على أساس أن الخلفاء الراشدين قد طبقوا الشورى بطريقة مختلفة، فكانوا هم الذين يختارون مستشاريهم من أهل الثقة والعدالة، ولم يحدث أن حاولت الأمة فرض ممثليها على الخلفاء، فكيف نزعم أن الشورى لا تكون إلا من خلال نظام ديمقراطي .. إذا لم تكن فكرتنا قد اتضحت بعد فلا بأس من أن نلخصها مرة أخرى .. لقد إجتهد الصحابة (رض) ووصلوا إلى النظام الذي حكم به الراشدون دولتهم، وكان إجتهادهم مناسبا تماما لعصرهم الذي إمتلك فيه المسلمون إمكانات لم تعد متاحة لنا، وقيدته قيود قد تحررنا منها، وبذا فقد إختلف مناط الحكم ووجب إعادة النظر في هذا الإجتهاد، خاصة وقد ظهرت في عصرنا إمكانات في التنظيم والإدارة والإتصالات لم تكن متاحة لهم فلم يستخدموها، ومن غير المفهوم أن نمتنع عن الإستفادة من هذه الإمكانات لمجرد أنهم لم يستخدموها.

لقد تمتع المسلمون في زمن الراشدين بوجود هذا الجيل العظيم الذي رباه محمد (ص) على عينه وعلمه بنفسه، ومحصته المحن والأزمات وميز الله الخبيث من الطيب فيه من خلال جهاد طويل، وأثبت كبار الصحابة جدارتهم بقيادة الأمة وحازوا ثقتها خلال مرحلة التأسيس، فأمكن لدولتهم أن تعمل بكفاءة في ظل نظام يتطلب درجة عالية من الصلاح والتقوى والورع في أولي الأمر .. لم يعد هذا مضمونا في عصرنا.

وفي نفس الوقت واجه نظامهم مشكلة صعوبة الإتصالات وندرة المعلومات وعدم تجانس شعوب أمة في طور التكوين، خاصة أنها أمة تشكلت حول عقيدة كانت جديدة بالنسبة للغالبية العظمى من سكانها، وهي كلها كانت قيودا على حريتهم في توسيع نطاق إختيار أهل الحل والعقد، فإقتصروا على السابقين في الإسلام الذين طالت صحبتهم للرسول (ص) في حياته وأخذوا منه مباشرة علمهم وعقيدتهم .. لكننا تحررنا من هذه القيود والحمد لله.

الفكرة هي أن الديمقراطية أداه لم تكن معروفة في زمانهم، وأن لها متطلبات ثقافية ومادية واجتماعية لم تكن متوفرة لهم، فكان ما قاموا به هو أفضل الممكن، فهم طائعون لله في كل ما قاموا به، وإذا كانت طريقتهم لا تشتمل على الضمانات الكافية، فتتطلب بذلك حاكما على درجة عالية من التقوى والورع، ولا تسمح لكل الأمة بالمشاركة في تقرير "أمرهم"، فعذرهم أنه لم يكن في عصرهم من يستعمل طريقة أفضل من طريقتهم، وما كان لهم من سبيل ليدركوا أن هناك ما هو أقرب لتحقيق المشاركة في "الأمر" مما كانوا يقومون به، والأهم من ذلك أنهم حتى لو عرفوها فلم يكونوا بقادرين على تحقيقها، إذ لم تكن تتوفر في زمانهم عديد من المتطلبات الضرورية لتنفيذها في الواقع، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وما داموا قد استفرغوا وسعهم ووصلوا لأفضل ما يمكن الوصول إليه في ظروفهم، فهم طائعون، وهم مصيبون، وهم مأجورون وموفقون بإذن الله، ولكن الأمر بالنسبة لنا قد اختلف بوصول البشرية إلى أدوات أخرى .. فالصحابة قد قاتلوا بالسيوف لأن أحدا لم يكن قد اخترع المدفع بعد، فهل يمكن لعاقل أن يزعم أننا سننتصر بالسيوف ما داموا هم قد انتصروا بها؟ .. لقد امرنا أن نعد ما استطعنا من قوة، ويحق لنا أن نطمع في نصر الله إن كان ما معنا هو كل ما يمكن لنا إعداده، لكن لو كنا نستطيع تدبير قوة إضافية، وكان عدونا أكبر منا، فلا عذر لنا، والقول بأننا نطمع – مع الإصرار على التقصير – في النصر لأنه من عند الله لهو قول أقرب إلى سوء الخلق وقلة الأدب، ونكون كالذين قعدوا عن السعي وقالوا نحسن الظن بالله، فقال عنهم عمر (رض): كذبوا، لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل .. بنفس المنطق، عندما ينجح الآخرون في تطوير طريقة تضمن أوسع مشاركة يمكن تحقيقها حتى الآن، فلا يمكن أن نكون مقيمين للشورى ومطيعين لله إذا لم نأخذ من هذه الطريقة بقدر وسعنا، شريطة أن نحاول بكل طاقتنا، وأن يكون هدفنا هو الوصول إلى الوضع الأمثل، وأرجو أن يعذرنا الله إذا وصلنا إلى جزء وعجزنا عن جزء.

أما أن يقول قائل لنجرب تطوير نظامنا، فهو في الواقع يرفض استخدام سلاح مجرب وثبتت فائدته، ويريـــد أن يبـــدأ – والمعركة دائرة فعلا وعلى أشدها – في التفكير والبحث عن سلاح آخر لم نصل إليه بعد، ناهيك عن أن نجربه ونثبت صلاحيته، المنطق والعقل وفعل السلف يقول: استخدم أفضل المتاح، وإذا كنت تعتقد أنك قادر على الوصول إلى ما هو أفضل منـــه فافعـــل وأنت تستخدم ما لديك .. لا معنى لأن ترفض استخدامه، وتظل تتلقى الصفعات وتعاني الهزائم بانتظار أن تصل، وما أدراك أنك تصل، إلى سلاح آخر من صنعك.. هذا هو ما فهمناه من وضع أقوال شيوخنا ومفكرينا بجـــوار بعضـــها .. ونســـأل الله العفـــو والعافية.

* * * * *

الباب الرابع

التعددية وتداول السلطة

بعض الإسلاميين الذين يرون وجوب الشورى ولا يمانعون في إلزام الحكام بنتائجها يرفضون مع ذلك بناء النظام السياسي للدولة الإسلامية على أساس حزبي، في الواقع كان غالبية الإسلاميين يتبنون هذا الموقف حتى وقت قريب، وهم ليسو وحدهم، فهناك عدد من المفكرين السياسيين يذهبون إلى أن وجود الأحزاب ليس شرطا ضروريا لبناء نظام ديمقراطي كفء وفعال، وأنه من الممكن أن تكون هناك آليات ديمقراطية عالية الكفاءة وتؤدي إلى الوصول إلى قرارات تمثل بالفعل إرادة الشعب دون أن تكون القوى السياسية المختلفة منظمة على هيئة أحزاب سياسية .. لكن الأغلبية من المفكرين تتشكك تماما في إمكانية الوصول إلى حياة ديمقراطية كاملة بدون هذه التشكيلات السياسية المنظمة التي نسميها "الأحزاب" .. على أية حال هذا الجدل قليل الأهمية بالنسبة لنا، فالسؤال الذي يقول: "هل يمكن تصور وجود أوضاع ديمقراطية تخلو من الحياة الحزبية؟" هو سؤال نظري لا تعنيننا إجابته طالما كان الشيء المؤكد هو أننا يجب أن نعترف بوجود قوى سياسية مختلفة راغبة في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة، وأن هذه القوى من حقها أن تعمل بالسياسية بأي طريقة تختارها لنفسها طالما كانت هذه الطريقة لا تتعارض مع المصالح العليا للمجتمع، وبذلك فإننا نصل إلى أن منع هذه القوى من تنظيم نفسها يجافي مبادئ الديمقراطية .. ربما يمكننا أن نتصور أن شعبا ما سيجد طريقة يعتبرها ملائمة لممارسة الديمقراطية دون أن تختار قواه السياسية أن تنظم نفسها على شكل أحزاب، لكن لا يمكننا أن نتصور مجتمعا ترغب قواه في تنظيم نفسها فتمنعها السلطة ثم يكون ما يجري في هذا المجتمع ممارسة للديمقراطية، فأي قيد تضعه السلطة على حركة الجماهير هو انتقاص من الديمقراطية لا يمكن قبوله إلا في حالات الضرورة .. وعلى كل لا نعرف مجتمعا حديثا أمكنه أن يطور نظاما ديمقراطيا دون أن تنتظم قواه السياسية في تنظيمات حرة على هيئة ما إصطلحنا على تسميته أحزابا سياسية.

ومما يعزز أهمية بحث هذه المسألة هو أن أول حركة إسلامية جماهيرية منظمة في العصر لحديث – جماعة الإخوان المسلمين – تبنت منذ تأسيسها وحتى عقد واحد مضى فكرة أن النظام الحزبي نظام ضار بوحدة الأمة ولا ينبغي السماح به، أكد مؤسسها على ذلك وظلت الجماعة تقول به لمدة طويلة، فهو يقول مثلا: "يعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة

أسوأ الأثر .. ويعتقدون كذلك أن النظام النيابي، بل حتى البرلماني، في غنى عن نظام الأحزاب بصورتها الحاضرة في مصر"[219] ثم يضيف: "إن مصر لا يصلحها ولا ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عامة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم"[220]، ويكرر رحمه الله هذه الفكرة في مواضع عديدة بصيغ مختلفة .. ربما لم تكن هذه الفكرة من بنات أفكار حسن البنا، لعله إستمدها من بعض كتب الأحكام السلطانية التي كتبت بعد القرن الرابع الهجري وتبناها متأثرا بالوضع المتردي الذي ساد الحياة الحزبية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، لكن الزخم الهائل الذي اكتسبته الفكرة لا يمكن أن ننسبه إلى أنها موجودة في الكتب القديمة، إن هذا الزخم يرجع إلى حد كبير إلى تبني البنا رحمه الله لهذه الفكرة، وقد أثر ذلك بلا شك تأثيرا كبيرا على الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يتطلب منا أن نخصص هذا الباب لمناقشة موضوع التعددية السياسية وتداول السلطة في نظام يتم بناؤه على أسس مستمدة من الشريعة الإسلامية.

* * * * *

[219] "مجموعة رسائل الإمام حسن البنا"، **دار االتوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1992، ص 146**

[220] المرجع السابق، ص 147

4-1: الفصل الأول

معارضة السلطة الإسلامية

تَحَمِل أغلب الدراسات الإستشراقية الإسلام نفسه النصيب الأوفى من مسئولية الركود والتخلف الذي يعاني منه العالم الإسلامي في المجال السياسي، ويؤكد بعض من أبرز المستشرقين على أن مبدأ "حق مقاومة الطغيان" هو مبدأ غريب عن الفكر الإسلامي، وأن غياب هذا المبدأ لا يعود، مثلا، إلى خصوصية الخبرة التاريخية في الشرق بصفة عامة، ولا إلى الأساس الاقتصادي لمجتمعاته، ولا إلى تكوينه الطبقي، ولا إلى الظروف العالمية والدولية، ولكنه يعود – في نظرهم – ببساطة شديدة إلى أيديولوجية الإسلام وعقيدته في الحفاظ على الأمر الواقع والحكام القائمين[221]، وإذا كان هؤلاء المستشرقون يتكلمون عن الأمة في قرون الانحطاط فربما كانوا على حق في وصفهم لما كان يحدث،* ولكنهم بالتأكيد ليسوا على حق في التفسير الذي يقدمونه لأسباب حدوثه.

تختلف مقاومة الطغيان في الفكر السياسي عن الثورة المسلحة، فمقاومة الطغيان ليس الهدف منها إسقاط النظام، ولكنه عمل يتم في مواجهة عدم احترام الحكام للقانون، وهو يهدف إلى وقف تجاوزاتهم والعودة إلى احترام الأصول التي يقوم عليها النظام، والحركة تستمد شرعيتها من النظام نفسه، فهي وسيلة للدفاع عنه وتدعيمه وتطهيره مما يعتريه من فساد في ظروف معينة.[222]

وقبل أن نتطرق إلى مناقشة موقف الفقه الإسلامي من مبدأ حق مقاومة الطغيان ينبغي لنا التمييز بين ثلاثة مظاهر لمناهضة السلطة الحاكمة،: **الثورة**، أو الخروج على السلطة وإعلان عدم شرعية الخضوع لها ومحاولة تغييرها بكل الوسائل حتى العنف المسلح، **والعصيان**، الذي يعني الامتناع عن تنفيذ أوامر السلطة دون مواجهتها بالعنف، والمستوى الأخير هو **المعارضة**، التي تعني الاحتجاج والرفض وتعبئة الرأي العام ضد السلطة لحملها على تغيير سياساتها وممارساتها،[223] وتصفح تاريخ دولة الإسلام منذ نشأتها في المدينة يدحض أية محاولة للزعم بأن الإسلام نفسه يحظر من حيث المبدأ أي من هذه الطرق الثلاث لمواجهة تجاوزات السلطة الحاكمة.

---

221 د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص ص 43-44

* وربما لا يكونون على حق بأي وجه من الوجوه .. نحن لا نثق في سلامة تناولهم لحضارتنا، فتاريخ أمتنا لم يدرس بشكل محايد في هذه القرون، وأغلب ما يروج بيننا عن هذه الفترة أنتجته عقول نشك في صدقها مع الحقيقة العلمية، وقد ضبطهم بعض مثقفينا متلبسين بالكذب والتزوير أو الجهل وسوء الفهم في قضايا أخرى .. لا يجوز أن نحاكم مجتمع في عصر تاريخي معين إلى ممارسات عصورنا الحديثة، فالحكم على مجتمع ما يجب أن يكون بالنسبة لما يحدث في المجتمعات الأخرى المعاصرة له، أو التي تعيش ظروفا مقاربة .. لا نرى مبررا لأن نستبعد تماما احتمال أن تكون مجتمعاتنا قد مارست في العصور الوسطى مبدأ حق مقاومة الطغيان ممارسة حقيقية ولكن بشكل مختلف عما تقوم به المجتمعات الغربيةالمعاصرة، ومع ذلك لا ينبغي علينا أن نرفض بشكل قاطع احتمال أن يكون هذا المبدأ قد غاب عنا تماما في عصور الانحطاط كما غابت عنا فيها مبادئ أخرى أصيلة في الإسلام .. إنها كانت فعلا قرون تراجع فكري وحضاري، وما وصلنا إليه الآن يؤكد ذلك.

222 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 237

223 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص 69

لنطرح جانبا الاعتراضات التي واجه بها الفكر السني حركة الخوارج، فهذه الحركة لم ينبذها تيار الفكر الإسلامي الغالب، أهل السنة والجماعة، لمجرد أنهم خرجوا على السلطة خروجا مسلحا، فهم نبذوها لأن هذا الخروج كان في مواجهة إمام حق، ولأن الخوارج تبنوا أفكارا أدت بهم إلى تكفير السواد الغالب من الأمة، لكن هناك حركات أخرى خرجت خروجا مسلحا على الدولة الأموية وعلى الدولة العباسية ولم يتهمها علماء أهل السنة بمخالفة الإسلام، بل أن قادتها ظلوا يذكرون في ثقافتنا باعتبارهم قيادات إسلامية مخلصة رفيعة القدر والمقام، مثل الحسين بن علي (رض) وعبد الله بن الزبير (رض) وزيد بن علي زين العابدين ومحمد النفس الزكية، وغيرهم .. بل أن أبو حنيفة قال عن زيد بن علي أن خروجه ضاهى خروج الرسول (ص) يوم بدر، وأنه لو علم أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه (الحسين بن علي) لخرج معه لأنه إمام حق، وبعث إليه عشرة آلاف درهم، وقال للرسول: ابسط له عذري[224] .. فهذه حركات نظر إليها الفكر الإسلامي بكل التقدير والاحترام، غير أنها كلها باءت بالفشل الذريع، وكانت خسائرها جسيمة بحيث رأى العلماء أن الضرر الذي نتج عنها كان أكبر من الضرر الذي قامت لمحاربته، وبانتصاف القرن الثاني للإسلام بات تيار الفكر الإسلامي الغالب ينظر إلى الثورة المسلحة، من حيث قدرتها على تحقيق نتائج إيجابية، بقدر كبير من التوجس.

لا يمكننا أن نصدر حكما موضوعيا على أي فكر إلا في ضوء ظروف العصر التي أحاطت به، وظروف العصر الذي عاش فيه أئمة الفقه الإسلامي فرضت عليهم التخوف الشديد من الانقسام والفرقة، وحملتهم على إعلاء شأن وحدة الأمة ولو على حساب تحمل بعض العنت من الحكام، وقد أعطوا لاستمرار الأمة الوليدة التي لم تترسخ جذورها بعد الأولوية على سائر الاعتبارات المتعلقة بسلامة الحكم .. هذا كان اجتهادهم على أية حال.

لم يكن العرب عند البعثة يكونون أمة بالمعنى السياسي، بل كانوا عرقا واحدا متفرقا في قبائل متصارعة، تعد كل قبيلة منها وحدة تنظيمية مستقلة، ولم يخضع العرب في تاريخهم كله قبل الإسلام في أي وقت من الأوقات لسلطة مركزية واحدة، سواء كانت سلطة عربية أو سلطة أجنبية، والقبيلة نفسها لم تحكمها سلطة سياسية بأي معنى من المعاني، فسلطة شيوخ القبائل وزعمائها قامت على محض التراضي، ولم يكن أفراد القبيلة مضطرون للخضوع لسلطة الشيوخ إلا مقابل حماية القبيلة لهم، ويمكن لأي فرد من أفراد القبيلة أن يرفض النزول على حكم شيوخها، فيفقد بذلك حقه في حماية القبيلة ويغدو عاريا من العصبية التي كان يلتحف بها في مواجهة الآخرين، ولكن لا شيء أكثر من ذلك، فلم يكن لشيخ القبيلة أي من الأدوات التي تملكها الحكومات لإرغام الرعايا علي الانصياع لأوامرها .. وبنشأة الدولة الإسلامية غدا العرب كلهم لأول مرة في التاريخ أمة واحدة تحت سلطة مركزية يدينون لها بالطاعة، غير أن العصبيات القبلية ظلت تحكم جوانب كثيرة من حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية لعدة قرون تالية (وفي مناطق شاسعة من العالم الإسلامي مازالت العصبية القبلية والعشائرية هي سيدة الموقف حتى الآن) .. وهكذا كانت حساسية قادة الأمة الثقافيين من الفرقة لها مبررها القوي.

أما الدولة الإسلامية ككيان سياسي فقد تكونت من خليط من شعوب عديدة، وهذه الشعوب قبلت السلطة الإسلامية كبديل عن الدول التي أسقطها الإسلام لأنها كانت سلطة أفضل بكل المقاييس، لكن هذه الشعوب، خاصة في القرون الثلاث الأولى، ظلت تحمل في وجدانها بقايا انتماءاتها العرقية والثقافية والحضارية السابقة، فلم يكن قد انقضى على انضوائها في الدولة الجديدة إلا عقود قليلة لا تكفي لانصهارها في أمة واحدة، ولم تكن رابطة الإسلام قد توثقت بعد، فأغلب هذه الشعوب

---

[224] الشيخ محمد أبو زهرة، **"أبو حنيفة، .."** م. س. ذ. ص 31

قد تطلب قبول أبنائها للإسلام على نطاق واسع مرور قرن أو اثنان، ففي مصر – على سبيل المثال – لم يصبح غالبية أهلها مسلمين إلا في القرن الثالث الهجري .. لقد كان الحرص على سلامة الدولة له ما يبرره، خاصة ونحن نعلم أن المسلمين لا يملكون أية مؤسسة أخرى يعتصمون بها إلا الدولة.

التوجس من حركات الخروج المسلح له إذن ما يبرره، خاصة وأن كل حركات الخروج، مهما كان نبل مقصدها ونقاء قادتها وإخلاصهم، لم تثمر أية ثمرة صالحة في أحسن الظروف، وتسببت في أضرار جسيمة في أغلب الأحيان، وسيزداد تفهمنا لهذا التوجس إذا أخذنا في اعتبارنا حجم الضرر الآخر، الضرر الذي قامت حركات الخروج لمقاومته، حتى نكتشف معا لماذا اختار العلماء تحمله باعتباره أهون الضررين، ونقصد به الضرر الواقع على الأمة من جور الحكام، فلم يكن للدولة في زمنهم تلك السلطات الواسعة المهيمنة التي نجدها في أيامنا، لم تكن الدولة تتداخل مع كل الفاعليات الاجتماعية بالصورة التي تحدث الآن، فظلم الحكام وجورهم كاد أن يقتصر على المسائل المتصلة بالوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، ووظيفة الدولة لم تتجاوز إلا قليلا موضوعات الأمن الخارجي وبعض حوانب الأمن الداخلي، أما باقي الوظائف الاجتماعية، التعليم والصحة والنقل والمواصلات والضمان الاجتماعي ورعاية العجزة .. إلخ فكانت من المهام الملقاة على عاتق منظمات للمجتمع المدني، وقد أفرزت منها حضارتنا أشكالا راقية قامت بالدور المطلوب بصورة في غاية التميز بالنسبة للعصر الذي نتكلم عنه، بل قدمت لمجتمعاتها خدمات عامة لم تعرفها أوروبا من الأصل إلا في عصورها الحديثة، وابتدع أجدادنا نظام "الوقف" العبقري كي يضمنوا به استمرار مصادر مستقلة ومستقرة لتمويل هذه الأنشطة .. أما التشريع والقضاء فلم يكونا من مهام الدولة، فالتشريع كان واجب الفقهاء وحقهم لا يشاركهم فيه الحكام بأي وسيلة، أما القضاء فلا يتولاه إلا فقيه، غالبا ما يكون على المذهب الفقهي لغالبية سكان الإقليم الذي يتولى قضاؤه .. كانت الجماهير تمارس حياتها تحكمها شريعة الإسلام، سواء من حيث التكافل في تقديم الخدمات العامة وشيوع الجهات الأهلية التي تقوم على الرعاية الإجتماعية، أو من حيث التحاكم إلى القضاة الشرعيين أو المجالس العرفية بمعزل عن أهواء السلطان ورغباته، ولم يكن للحكام – الصالحين منهم والطالحين – علاقة ذات خطر بمعيشة المواطنين .. كان ضرر استبداد الحكام إذن، من وجهة نظر علماء ذلك العصر على الأقل، مما يمكن احتماله، مقارنة بالأضرار المحققة التي تنجم عن حركة خروج مسلح فاشلة، وعن الأضرار الأخطر التي يحتمل أن تتطور إليها الفتنة: الفرقة بين أبناء الأمة.

إذا استبعدنا مدرسة الخوارج التي أصرت على أن جهاد الحاكم الظالم فريضة واجبة بغض النظر عن احتمالات النجاح أو الفشل، سنجد مدرستين انقسم إليهما الفكر الغالب عند المسلمين، فقه أهل السنة والجماعة، اشترطت المدرسة الأولى لجواز الخروج المسلح أن يتوفر للخارجين من عناصر القوة ما يضمن لهم النصر، أو يجعله على الأقل الاحتمال الغالب، وهي التي أطلق عليها مدرسة التمكن، أما المدرسة الثانية فلا تجيز الخروج المسلح على السلطة المسلمة ما لم تخرج هذه السلطة على الإسلام، وهي المدرسة التي سميت مدرسة الصبر .. **لاحظ أن الكلام كله هو في معرض البحث عن الموقف من الخروج المسلح وليس عن الموقف من المعارضة بصفة عامة.**

تشترط المدرسة الأولى ضرورة التمكن من أسباب القوة الكافية لتحقيق الهدف من الخروج، وإلا فإن الخروج المسلح على أئمة الجور المسلمين حرام .. وقد ظهرت هذه المدرسة بعد الإخفاقات الكاملة التي انتهت إليها كل الثورات السابقة، والتي فسروا إخفاقها بأنه كان راجعا لافتقارها إلى الإعداد الكافي،[225] ووضع هذا الشرط كان توسطا بين الرأي

[225] د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص 382

القائل بوجوب الخروج متى ظهر الجور (رأي الخوارج)، والرأي الذي اعتقد بعدم جواز الخروج ما لم تخرج السلطة عن الإسلام خروجا صريحا وتكفر كفرا بواحا، وإذا كان شرط التمكن هذا يبدو في نظر المعاصرين بديهيا لا يستحق أن تتبلور حوله مدرسة كاملة، فإن الأمر يغدو مفهوما إذا أدركنا أن مدرسة التمكن إنما كانت تقوم في مواجهة فقه الخوارج الذي نادى بأن المسلمين يأثمون جميعا بعدم الخروج في مواجهة كل حاكم جائر مهما كانت الظروف، فردوا عليهم بأن المفسدة لا تقاوم بما هو أشد منها إفسادا، وأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، فلا إثم إذا لم تتوفر القدرة، مع التأكيد على وجوب السعي لتوفيرها .. وأعلام مدرسة التمكن الذين وضعوا أصولها كانوا غالبية المعتزلة، بالإضافة طبعا إلى رائدها الأصيل الإمام أبو حنيفة النعمان،[226] وهذه المدرسة لم تر في الخروج على الحاكم الظالم إلا جهادا يثاب المسلم عليه، وقتلى الخارجين في نظر هذه المدرسة شهداء عند الله، بل من أفضل الشهداء، لكنهم أصروا على الموازنة بين الضررين، فرأوا أن الخروج بدون إعداد جيد هو فتنة وتهور يجب النهي عنه، أما عند توافر الظروف والإمكانات التي ترجح إزالة منكر الحكام الظالمين واستبدالهم بحكام صالحين فإن الخروج يكون من أفضل الجهاد .. ولم يقتصر المعتزلة على هذا الموقف الفكري، فقد كانت لهم حركات خروج مسلح عديدة في العهد الأموي ثم العباسي الأول، وبعض هذه الحركات إقترب فعلا من تحقيق أهدافه.

أما مدرسة الصبر فقد كان تقدير قادتها أن ظروف العصر الموضوعية لن تعطي أي احتمال لتنظيم عملية خروج مسلح ناجحة يمكنها أن تأتي بحكام أفضل مما هو موجود، لكنهم لم يقولوا أن الحاكم تجب طاعته مهما كان وفي كل الأحوال، فقادة هذه المدرسة رفضوا الخروج العنيف، ولكن هذا كان لصالح المعارضة بصفة عامة، ولصالح العصيان بصفة خاصة كلما كانت المسألة تتعلق بأوامر محددة يطلب منهم تنفيذها ويرونها مخالفة للحق، فهذا سعيد بن المسيب، التابعي الجليل، والذي كان من أوائل الذين رفضوا حمل السلاح ضد الحكام، يتبنى موقف العصيان المدني، ويرفض إعطاء البيعة لابني عبد الملك بن مروان – الوليد وسليمان – ويصر على موقفه برغم الضرب والإهانة،[227] والإمام أحمد بن حنبل لم يخلع يدا من طاعة، وظل معترفا بسلطة الخليفة، غير أن هذا لم يمنعه من رفض الاستجابة لطلب الخليفة في مسألة خلق القرآن، فكانت محنته الشهيرة، أما الحسن البصري، العلم الكبير لمدرسة الصبر، والذي عارض كل الثورات التي قامت في عصره، لم يتردد رغم ذلك في القول باغتصاب الأمويين للسلطة وتحويلها من "خلافة" إلى "ملك"، ولم يتوان في إدانة جورهم وفضح مظالمهم، وعندما حاول البعض إيقافه بدعوى أن هذا نوع من الغيبة المحرمة أعلن أن المقام ليس مقام غيبة "فليس للفاسق غيبة، ولا لأهل الأهواء والبدع غيبة، ولا للسلطان الجائر غيبة" .. ونقل عنه ابن سعد في طبقاته أنه "لا يحبذ الخلع إلا عند السلطان" .. يعني عند وجود القوة والتمكن من إنفاذ الخلع، فالحسن البصري لم يقف موقف الرفض المطلق من الثورة المسلحة، وانما انصب كلامه على الواقع الذي عاصره، فرفضه للخروج ارتبط بتقديره لموازين القوى في عصره، والتي رأى مع الكثيرين غيره أنها لن تسمح بنجاح أي حركة للخروج،[228] وفي تقديرنا أن هذا هو محور الخلاف بين المدرستين، فأنصار التمكن كان يحدوهم الأمل في تحقيق الشروط الموضوعية لخروج ناجح إذا أجادوا الإعداد.

يمكنك بالطبع أن تتوقع أن فقهاء السلاطين في زمن الانحطاط عرضوا كلام الأعلام الذين أسسوا مدرسة الصبر كما لو كان يعني عدم جواز معارضة الحكام مهما فعلوا، ووجوب طاعتهم مهما أمروا، وأخرجوا كلام الأئمة عن سياقه في ذم الخروج المسلح ليصبح المعنى المطلوب هو ذم كل معارضة، حتى اشتهرت مقولة أن: "علينا الصبر وعليه الوزر"، وتدنت

---

226 المرجع السابق، ص 400
227 المرجع السابق، ص 361
228 المرجع السابق، ص 379

مفاهيم الأمة عن دورها في تقويم الحكام إلى درك خطير من السلبية .. لكن – مرة أخرى – هذه مواقف لا تحسب على الفكر الإسلامي، ناهيك أن تحسب على الإسلام ذاته، فالفكر الإسلامي يؤخذ من أقوال الأئمة الكبار، ونتعرف على قيمه وأصوله من دراسة ممارسات الأمة في عصور حيويتها.

في العصر الذي تأسست فيه الدولة ووضعت فيه أسس الثقافة الإسلامية، عصر الخلفاء الراشدين، كان جوهر "المعارضة"، أي حرية الرأي والجهر بما تعتقده حقا في وجه أي شخص مهما كانت مكانته، تعد سلوكا مقبولا، نشأ في حضانة الدولة ورعايتها، بل وتشجيعها، فالحكام هم الذين يحثون المحكومين على هذا السلوك، ورضي الله عن الخليفة الذي قيل له لو اعوججت لقومناك بسيوفنا فحمد الله أن في الأمة من يقوم عمرا بسيفه إذا اعوج، وليس إلا بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض أن توعد الخليفة من يقول له اتق الله.

وليس صحيحا بالمرة ما يحسبه البعض من أن ثقافتنا الإسلامية لا تسبغ الحماية إلا على المعارضين الذين يعارضون حكاما خرجوا على الشريعة، وأنها لا تقر أية حقوق لمن يقوم بمعارضة "الإمام الحق"، إن هذا خلط قد وقع فيه البعض نتيجة سوء فهم له ما يبرره، فالفقه بالطبع يرى أن الشغب دون سند شرعي على حاكم لا مطعن على أسلوب وصوله للسلطة ولا على أسلوب ممارسته لها هو عمل مذموم، والفقهاء متفقون على أن هذا الحاكم ينبغي أن يلقى كل دعم ممكن من شعبه، لكن هذا لا يعني أبدا أن الفقه لا يوفر الحماية القانونية للمعارضين السياسيين لمثل هذا الحاكم، بل على العكس، يذهب أبو حنيفة مثلا إلى أن من اعترض على الخليفة الشرعي (الإمام الحق) وحكومته العادلة، وسب إمام العصر، بل وجهر بالعزم على قتله، فإن سجنه ومعاقبته لا تجوز ما لم يتخذ خطوات عملية جدية للقيام بثورة مسلحة، أو قام بالفعل ببعض العمليات الإرهابية التي تبث الرعب في قلوب الناس، وهو يستند في فقهه هذا إلى موقف علي بن أبي طالب من الخوارج، وإلى الروايات التي استفاضت عن أسلوب معاملته لهم برغم أنهم كانوا يكفرونه من على المنابر،[229] ويروي مثلا أن رجال الخليفة قبضوا على خمسة كانوا يشتمونه بالكوفة علنا، بل أن أحدهم قال "أعاهدن الله لأقتلنه"، فأمر علي (رض) بإطلاق سراحهم ومعهم الذي أقسم على قتله، فقال له أحد رجاله: أتخلي سبيله وقد عاهد الله ليقتلنك؟ .. قال علي: أفأقتله ولم يقتلني؟ .. قال: وأنه شتمك، قال: فاشتمه إن شئت .. كما يستند أبو حنيفة والشافعي وغيرهما إلى قول علي للخوارج: "لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولن نمنعكم الفيء مادامت أيديكم معنا، ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا".[230]

أما في مواجهة الجور والظلم وانتهاك الشريعة فإن مقاومة الطغيان فريضة شرعية، ويذهب بعض الفقهاء إلى أنها فرض على الكفاية، بمعنى أنه إذا انتصب لها العدد الكافي سقط الإثم عن الباقين، غير أن فقهاء معتبرون يذهبون إلى أن هذا سيؤدي إلى التواكل وتنصل كل فرد من التبعة، ولذلك اعتبروه فرضا عينيا على كل مسلم القيام بما يمكنه منه حتى يتم إصلاح الحال، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان .. فبينما نجد في القوانين الوضعية أن مقاومة الطغيان حق لا يعاقب المرء على القيام به، نجده في الإسلام واجب، يعاقب المرء على تركه.[231]

* *

229 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 91
230 د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص 389
231 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."** ، م. س. ذ. ص 286

لماذا لم يعمل الفقهاء إذن على تطوير أسلوب للمعارضة المنظمة يمكنها من العمل على تغيير السلطة بالوسائل السلمية؟ .. لماذا كان المطروح هو الاختيار بين بديلين اثنين فقط: إما تغيير السلطة بالخروج المسلح، أو دعوة السلطة إلى تعديل مسارها دون محاولة تغييرها، لماذا لم يكن مطروحا محاولة تنظيم الجماهير لتغيير السلطة بوسائل سلمية؟ .. هل هذا سؤال مشروع؟ .. هل يمكن أن نحاكم مفكري القرن الثامن والتاسع الميلاديين طبقا لمفاهيم لم تصل إليها مدارك البشر إلا بعدهم بعشرة قرون؟ .. من أين لهم أن يتصوروا وجود طريقة لتغيير نظام يحكم إمبراطورية شاسعة مترامية الإطراف متعددة الأعراق بوسائل سلمية؟ .. لكن حسبهم أن وصلوا إلى وجوب العمل على تعبئة الرأي العام للضغط على السلطة لتعديل مسارها، والعمل على إعداد العدة لتغييرها بالقوة التي لم يتصوروا وجود طريقة غيرها لتغيير الحكام .. هل نلوم علمائنا لأنهم لم يخطر ببالهم إمكانية تغيير السلطة بطريقة أخرى غير إسقاطها بالقوة المسلحة؟ ربما رغبنا في أن نلومهم .. لكن الفكرة لم تخطر ببالهم ولم يطرحها أحد .. لقد كانوا أبناء عصرهم، لا يمكنهم مناقشة إلا ما يمكن تصوره في هذا العصر .. لكن المؤكد أن الإسلام لم يكن هو المانع.

* * * * *

4-2: الفصل الثاني

الأحزاب في الفكر الإسلامي المعاصر

منذ ما يزيد على القرن فسر الإمام محمد عبده قوله تعالى: "**وشاورهم في الأمر**"- آل عمـــران:159 بأنهـــا تـــأمر الحاكم بالمشورة، ثم يتساءل: "ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إن هو تركه؟" .. وهنا يـــذكر الإمام قوله تعالى في نفس السورة: "**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بـــالمعروف وينهـــون عـــن المنكـــر**.." آل عمران:104 ثم يقول: "أما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف مـــن العـــدل، ولا منكـــر أنكـــر مـــن الظلم"،[232] فالشيخ الإمام يرى أن وجود جماعة منظمة وقوية قادرة على مواجهة الحاكم إذا انحرف هو فرض واجب علـــى الأمة، ويستند في وجوب هذا الأمر على ثلاثة أدلة: 1) وجوب الشورى على الحاكم، 2) ضرورة ضمان قدرة الأمة علـــى ردع الحاكم إذا رفض الشورى، و3) فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. وهي نفسها الأدلة التي يسوقها كل مـــن يؤيد إنشاء حزب إسلامي منذ ذلك التاريخ وحتى الآن.

* *

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

كثيرة هي الأحاديث الواردة في الموضوع، ربما كان أشهرها حديث مسلم: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فـــإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"، ويقول أبو حامد الغزالي عن الأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر في "الإحياء" أنه "القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمـــل عمله، لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد".[233]

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أخص واجبات السلطة الإسلامية، فأصحاب السلطان هم أقدر من غيـــرهم على القيام به، والفقه مستقر على أنه إذا طلب ولي الأمر معونة العامة على تغيير المنكر فمن الواجب عليهم شرعا أن يقدموا

---

232 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 181

233 فهمي هويدي، **"المفترون .."**، م. س. ذ. ص 130

كل العون تحت قيادة السلطة،[234] وتقصير السلطات لا يعفي الأفراد،[235] فحسبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ترتبط بالحكومة، بل بالأمة كلها، فهي مسئولية تضامنية يهدد غيابها بهلاك المجتمع كله، وعندما سألت زينب بنت جحش عن معنى الآية "**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**" الأنفال: 25 قائلة: "أنهلك وفينا الصالحون؟"، قال (ص): "نعم، إذا كثر الخبث"، ومن هذا الأثر وغيره يستنتج مفكرونا أن المعارضة السياسية في الإسلام لها مفهوم يختلف عن مفهومها في الليبرالية الغربية، فبينما يمارس أهل الغرب المعارضة إنطلاقا من حقهم في ممارسة حريتهم في الاختلاف، وهو حق يمكن لمن يشاء أن يتنازل عنه، فإن الإسلام يرى في معارضة الحاكم الظالم فرضا على المسلم لا يمكنه التقاعس عنه، ويجب عليه القيام به حسب طاقته، في الواقع بأقصى طاقته، لا عذر له إلا عدم الاستطاعة (وارجع إن شئت إلى حديث مسلم في صدر هذه الفقرة).

ومن هنا يذهب أنصار ضرورة قيام حزب إسلامي إلى أن تنظيم المعارضة ليس مسألة اختيارية، بل هي واجب افترضه الله عليهم، وهم، مرة أخرى، لا يذهبون في كلامهم إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام محمد عبده: "إن النصح والشورى لا يتمان إلا بقيام فئة خاصة من الناس تشاور وتناصح، إذ ليس في وسع جمهور الأمة القيام بهما، وإذا كان الواجب المفروض على الحكام والمحكومين لا يتم إلا بوجود هذه الفئة، كان تخصيص فريق من الأمة لهذا العمل واجب، عملا بالأصل المتفق عليه: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".[236]

* *

تعدد الأحزاب وتداول السلطة

هناك اتجاه قوي بين المفكرين الإسلاميين لقبول مبدأ التعددية الحزبية، ويبسط الدكتور يوسف القرضاوي رأيه في فتواه الشهيرة عن الديمقراطية: "علمنا التاريخ وتجارب الأمم أن تقويم اعوجاج الحاكم ليس بالأمر السهل .. والواجب تنظيم هذا الأمر بطريقة غير سل السيوف وشهر السلاح .. وقد استطاعت البشرية في عصرنا – بعد صراع مرير وكفاح طويل – أن تصل إلى صيغة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودون إراقة للدماء، وتلك هي وجود قوى سياسية لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة، وهي ما يطلق عليها الأحزاب .. .. إن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم .. وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا .. كما دلت على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع .. .. تعدد الأحزاب في مجال السياسة أشبه بتعدد المذاهب في مجال الفقه .. الحزب .. مذهب في السياسة، له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة من الإسلام، وأتباع الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب وأحق بالترجيح."[237]

ويؤيد الشيخ مفكرون إسلاميون آخرون، فهمي هويدي ومحمد سليم العوا وعادل حسين ومحمد عمارة مجرد أمثلة، أما الشيخ محمد الغزالي رحمه الله فقد رد على معارضي التعددية الحزبية ردا موجزا ولكنه حاسما، فقال أنه إذا اقتضت المصلحة وجود أكثر من حزب إسلامي فلا يوجد في المصادر الإسلامية ما يمنع من ذلك، ولا يجوز الاعتراض بالخبرة التاريخية والممارسة الإسلامية في العصور السابقة على شيء قد تأكدت المصلحة فيه، فالمصلحة أصل معتبر وسبيل للإستدلال لا يعارضه إلا نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

---

234 د. محمود توفيق محمد سعد، **"فقه تغيير المنكر"** (كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة، طبعة القاهرة، دار أخبار اليوم، 1994)، ص 99

235 د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **"المعارضة .."** ، م. س. ذ. ص 34

236 الشيخ عبد الوهاب خلاف، **"السياسة الشرعية .."**، م. س. ذ. ص 28

237 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص ص 652 - 656

وقد تبنت حركة الإخوان المسلمين هذا الاتجاه، برغم معارضة ذلك لرأي مؤسسها رحمه الله، فجاء في بيانها الصادر في العام 1994 "لما كان الاختلاف واقعا فيما هو محل اجتهاد من النصوص الشرعية، ولما كان تنظيم المباح يشمل غالب معايش الناس، ولابد أن تختلف فيه مناهج الإصلاح والتدبير .. وقد حدث الاختلاف في الرأي في حضرة الرسول (ص) في العديد من الأمور ولم ينكره، وإنما المنهي عنه شرعا هو التنازع الذي يؤدي إلى الفشل .. أما اختلاف الآراء فهو تكامل وتنوع للنظر .. لذا فإننا نؤمن بتعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيودا من جانبها على تكوين ونشاط الجماعات والأحزاب السياسية .. ما دامت الشريعة الإسلامية هي الدستور الأسمى، وهي القانون الذي يطبقه قضاء مستقل محصن .. ونرى أن قبول تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية."[238]

لكن كل هذا لا يعني اتفاق كل الإسلاميين على هذا الطرح، ومن المناسب أن نعرض لبعض الاعتراضات باختصار، ولما يقال في الرد عليها.

* *

اعتراضات إسلامية

يعرب بعض العاملين في حقل الدعوة الإسلامية عن عدم ارتياحهم لوجود الأحزاب السياسية، وهناك آخرون يجهرون بكراهيتها واعتبارها مصدر شر وبلاء على الأمة، ومنهم من يصرح بتحريمها ويفتون بذلك، بل لقد ذهب أحد القادة لحزب إسلامي في شمال إفريقيا إلى الإدلاء بحديث في مجلة إسلامية قال فيه بحظر الأحزاب وتحريمها، وكان في نفس الوقت يشكو من طغيان حكومته لأنها لا تسمح له ولجماعته بتأليف تنظيم سياسي[239][!]، وبينما يمكننا فهم الدوافع النفسية لهذا الموقف من النظام الحزبي، فينبغي التأكيد على أنه لا يمكن الاستناد إلى مصادر الإسلام أو قواعد الشريعة لتبريره،[240] ولا نعتزم الاستغراق في مناقشة هؤلاء المعترضين على تكوين الأحزاب (وهم يعارضون تعدد الأحزاب حتى لو كانت كلها أحزاب إسلامية تدعو للحكم بالشريعة)، غير أنه من المناسب أن نعرض لبعض من أهم الأفكار التي يستندون إليها حتى نقترب من الجو النفسي الذي يصدرون عنه، وحتى نتفهم المنطق الذي يناقشون به القضية.

- من المفكرين الإسلاميين من يصر على أن الشورى غير ملزمة، وبناء عليه فهو لا يرى في الأمر بالشورى ما يسوغ قيام الأحزاب، فهؤلاء يرون أن مفهوم الشورى هو عرض الأمر على أصحاب الرأي والخبرة والكفاءة حتى يستأنس ولي الأمر بأفكارهم، وأن المقصود ليس الالتزام برأي الأغلبية، بل مجرد "تنوير" الحاكم .. لقد تعرضنا لهذه النقطة من قبل، المهم أن أهل الشورى عند من يرى أنها غير ملزمة إنما يختارهم الإمام بنفسه، إذ لا معنى لمحاولة فرضهم عليه طالما أن الأمر يدور حول "تثقيف الحاكم"،[241] ولا يغدو للأحزاب في هذه الحالة أي جدوى .. ولكن إذا اتفقنا على أن الشورى حق للشعب كله، وأن نتائجها ملزمة للحاكم، فسيكون اختيار أهل الشورى من حق الشعب، ولا بد من وضع آلية تضمن ذلك.
- أما شرعية قيام الأحزاب إمتثالا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلهم فيه كلام يعتمد على معالجة شديدة السطحية، وربما كانت شديدة السذاجة، وتعجب كيف تصوروا أنها يمكن أن تقنع أحدا، أنظر إلى المباركفوري يقول:

238 الإخوان المسلمون، **"المرأة المسلمة في المجتمع المسلم – الشورى وتعدد الأحزاب"**، م. س. ذ. ص 38
239 عدنان سعد الدين، **"من أصول العمل السياسي .."** ، م. س. ذ. ص 293
240 د. كمال السعيد حبيب، **"الحركة الإسلامية .."** ، م. س. ذ. ص 92
241 صفي الرحمن المباركفوري، **"الأحزاب السياسية .."**، م. س. ذ. ص ص 69 -71

"نعم قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعطي حرية إبداء الرأي والنقد والمعارضة، ولكن النصوص تبين علاقة المسلمين مع بعض ومع أولي الأمر: وجوب طاعة الحكام ومعاونتهم في غير المعاصي، والابتعاد عنهم والنكير عليهم – بشرط الاستطاعة – فيما يرتكبون من معاصي، وكذلك يجب الابتعاد عن منازعتهم الحكومة وعن محاولة إبعادهم عن الإمارة، ومن هنا يظهر أن هذه القاعدة لا تفيد تشكيل الأحزاب."[242][!!].. ولا يمكنك أن تفهم منطق هذا الرجل الطيب، كيف يمكننا توفير شرط الاستطاعة الضروري للنكير على الحكام بدون تنظيم الجهود، ومن من الأئمة يقول بالنهي عن السعي إلى تنحية الأمير الظالم إذا توفرت الوسيلة التي تمكننا من ذلك؟ ومادمنا نستطيع توفير الوسيلة الرادعة لظلم الأمراء من خلال النظام الحزبي فما عذرنا إذا تركناها؟

- وفي نفس السياق يورد المباركفوري حجة أخري ينفي بها إمكانية الاستدلال بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقول: "الدولة الإسلامية مأمورة بالقيام بهذا العمل [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]، أو بتنظيم القيام به، فإذا كان القائمون عليه حزب معارض فمعنى هذا أن الدولة لا تقوم به، أي لا تدعو إلى الخير ولا تأمر بالمعروف ولا تنهى عن المنكر .. فهل يقول عاقل هذا عن دولة المفروض أنها إسلامية؟"[243] .. والشيخ الطيب لا يعرف أنه ليس عاقلا واحدا، بل جمهرة كبيرة من أئمة السلف هم الذين قالوا أن الحاكم يمكن أن يترك الأمر والنهي، بل أنه نفسه يمكن أن يكون مصدر المنكر، وكتبوا كلاما قيما في الطرق المختلفة التي يمكن أن تتبعها الأمة في نهي الخليفة عن المنكر، حتى وصلوا إلى واجبها في عزله إن أمكن.
- وبالطبع لابد أن نجد من يرفض النظام الحزبي لمجرد أنه لم يعرف عند المسلمين، فينقل الدكتور رفعت سيد أحمد عن عبود الزمر: "الصورة الحزبية الحالية لا وجود لها في الدولة الإسلامية، وكما أن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية لا يكون إلا بالطرق المشروعة التي أمر بها الله، وعلى هذا فنحن نرى عدم مشروعية التغيير من خلال الأحزاب السياسية .."[244]، ومناقشة ما كان يعتبره الزمر مشروعا يخرج عن سياقنا، لكن لاحظ أن حجته هي: لم يعرفها المسلمون من قبل .. أما عمر بن الخطاب (رض) فلم يجد حرجا من اختراع حلول جديدة للمشاكل التي واكبت توسع الدولة، وإذا وصل إلى علمه حلا نجح عند الآخرين استورده بلا تردد، ولو كان من اختراع قيصر أو كسرى.
- ويرد القرضاوي على فتوى صدرت من ذات المنطق، لكنها توسعت في مد نطاق التحريم إلى أي محاولة لتنظيم جهود المسلمين (لم يوضح الشيخ ما هي الفتوى التي يرد عليها، لكن يبدو لنا أنه يقصد فتوى بعض علماء السعودية بشأن محاولة تكوين جمعية لحقوق الإنسان عندهم)، يقول الشيخ: "صدر لبعضهم فتوى تجعل تكوين أي جماعة، أو الانتساب إليها، عملا محرما، وابتداعا في الدين لم يأذن به الله، سواء سميت جماعة أو جمعيه أو حزبا أو ما شئت من الأسماء والعناوين .. هذه جرأة غريبة على دين الله، وتهجم على الشرع بغير بينة، وتحريم لما أحل الله بغير سلطان، فالأصل في الأشياء والتصرفات المتعلقة بعادات الناس ومعاملاتهم الإباحة، وتكوين الجماعات العاملة للإسلام منها .. "**وتعاونوا على البر والتقوى ..**" المائدة: 2".[245]
- ولقد أثار البعض أن النظام الحزبي فكرة مستوردة، وأن الذين ينادون باقتباسه إنما يرغبون في التشبه بالمسيحيين، وقد نهينا عن ذلك، ويوضح القرضاوي أن التشبه الممنوع هو التشبه بهم فيما هو من علامات تميزهم كطائفة دينية، إذا أعلنوا هذا التميز بزي معين أو طريقة في تصفيف الشعر أو بوضع علامات مميزة على ملابسهم ..إلخ، أما إذا توصلوا إلى ما يفيد في شئون الحياة فلا حرج علينا في اقتباسه منهم،[246] والرسول (ص) استخدم طريقة فارسية لحماية المدينة يوم الخندق، وعمر (رض) لم يقتبس نظام الدواوين فحسب، بل اقتبس العديد من النظم ووسائل الإدارة من الفرس ومن الروم، ولم يجادل واحد من الصحابة في جواز ذلك من عدمه.

---

242 المرجع السابق، ص ص 81 - 82
243 المرجع السابق، ص 79
244 رفعت سيد أحمد، **"وثائق تنظيمات الغضب .."** م. س. ذ. ص 157
245 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 613
246 المرجع السابق، ص 658 - 659

- من الاعتراضات الشائعة أن النظام الحزبي يؤدي إلى الفرقة المنهي عنها، فمن وجهة نظر فقهية، حسب طريقة تفكيره، يقول المباركفوري: "إن تعدد الأحزاب إما أن يكون مبنيا على الاختلاف في العقيدة والأركان، أو في التشريع والأحكام، أو في المناهج والسلوك، وكل من له إلمام بطبيعة الإسلام يعرف أن الإسلام لا يحتمل الاختلاف في شيء من هذه المجالات، ولم يأت الاختلاف في هذه المجالات على مدى التاريخ الإسلامي إلا بثمرات خبيثة"[247].. وبالطبع مازال القارئ يذكر ما ألححنا عليه في الباب الثاني، فلا داعي لأن نعيد القول أنه لا توجد عقيدة تقبلت الاختلاف في التشريع والأحكام والمناهج والسلوك وسمحت به، واعتبرته كله من الدين، كما فعل الإسلام (الإسلام نهى عن الفرقة وليس الاختلاف).
- ويؤكد الدكتور عاصم عجيلة والدكتور محمد رفعت عبد الوهاب رفضهما للنظام الحزبي "سيما في البلاد الإسلامية التي تجمع شعوبها عقيدة واحدة تجعلهم في غنى عن نظام تعدد الأحزاب وأدرانه، هذه العقيدة التي كونت منهم أخلد إمبراطورية في التاريخ بدون أحزاب"[248].. يحق لنا أن نتساءل كيف لم تتعارض وحدة العقيدة مع تعدد المذاهب الفقهية التي تبحث في الحلال والحرام ثم يراد لها أن تتعارض مع تعدد المذاهب السياسية التي تبحث في المناسب وغير المناسب، لكن السؤال الأقرب هو: هل صحيح أن تاريخنا خلا من وجود فرق سياسية تسعى إلى السلطة؟ .. أم أنه خلا من طريقة سلمية يتم بها إدارة الصراع على السلطة بين الفرق السياسية التي وجدت دائما؟ .. كيف وصل العباسيون إذن إلى السلطة؟ .. ألم يكونوا حزبا؟ والخوارج؟ والعلويون الذين تطوروا إلى الشيعة بمذاهبها؟ .. غير صحيح أنه لم تكن هناك فرق سياسية، لم يكن إسمها أحزاب، ولم تكن منظمة على الطرق الحديثة، ولم تكن الدولة تعترف بها، ولم يكن النظام يحتوي على طريقة لتعبر بها عن نفسها، لكن الفرق السياسية الراغبة في الوصول إلى السلطة كانت دائما موجودة.
- ومن قبل رفض حسن البنا فكرة تعدد الأحزاب في رسالة المؤتمر الخامس، وعبارته التي رددها بعده الكثيرون هي: "هناك فرقا بين حرية الفكر والإبانة والإفصاح والشورى – وهذا ما يوجبه الإسلام – وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم، حيث الإسلام في كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون".[249]

ربما نلمس في هذه العبارة، وفي كل ما قيل لتدعيم الفكرة، إفتراض أن الأحزاب هي التي تخلق الاختلاف لا أنها مجرد تعبير عنه، ولم يتصد أي واحد من هؤلاء الذين حاولوا تأصيل كلام البنا ليوضح لنا – على سبيل المثال – لماذا لا تصلح الكيفية التي تعايشت بها الأمة مع خلافات الفقهاء لنطبقها على التعامل مع خلافات السياسيين، وحسن البنا بالذات احترم كل المذاهب، ولم يدع في أي وقت، في حدود علمنا، إلى حسم الخلافات الفقهية وإنهاء الفرقة المذهبية، بل هو الذي تبنى عبارة الشيخ رشيد رضا الأكثر من حكيمة: "نتعاون فيما اتفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"، ولعل المسألة التي غابت عن هؤلاء أن هذه الأحزاب، على عكس ما يتصورون، ليست هي التي تخلق الخلاف، إنما هي وسيلة منظمة للتعبير عنه، وبدون التعبير المنظم عن الخلافات التي لابد أن توجد في الأمة، لا نعرف طريقة للتعاون بين هؤلاء المختلفين.

- يفترض بعض الإسلاميين أننا يجوز أن نقبل السماح بتنظيم المعارضة لأننا نحن المعارضة، وأننا نواجه أنظمة لا تحكم بشرع الله، ولكن في نظام إسلامي يحكم بشرع الله فإن الأمة لن تحتاج إلى تنظيم الحياة السياسية على أساس استمرار النظام الحزبي، ويشرح القرضاوي هذه الفكرة ويرد عليها: "ربما يتصور بعض المخلصين أن الدولة التي تحكم بشرع الله .. لن تحتاج إلى كل هذا، فهي دولة ملتزمة وقافة عند حدود الله تعالى، فعلى العاملين أن يجاهدوا حتى تقوم هذه الدولة المنشودة، فإذا قامت .. حينئذ عليهم أن يسلموا لها الزمام، وأن يمنحوها كامل الولاء والطاعة والتأييد .. لكن الدولة الإسلامية .. دولة مدنية تحتكم إلى الشريعة، رئيسها ليس إماما معصوما، وأعضاؤها ليسوا كهنة مقدسين، بل هم بشر

---

247 صفي الرحمن المباركفوري، **"الأحزاب السياسية .."**، م. س. ذ. ص 19

248 د. عاصم أحمد عجيلة ود. محمد رفعت عبد الوهاب، **"النظم السياسية"**، م. س. ذ. ص 35

249 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 72

يصيبون ويخطئون، ويحسنون ويسيئون، يطيعون ويعصون، وعلى الناس أن يعينوهم إذا أحسنوا، ويقوموهم إذا أساءوا، ويرفضوا أمرهم إذا أمروا بمعصية".[250]

- والمباركفوري يصر على أن: "الحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرا غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس فالإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر .. بل هو نفسه يكفي، وإن جعل أساسه [أساس الولاء والبراء] أمرا آخر فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر أو القبيلة أو الوطن .. ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها"،[251] وهو بذلك يفترض أن المسلمين لا يمكن أن تختلف آراءهم في السياسة أو يختلف تقديرهم للمصالح والمفاسد إلا إذا اختلفوا مع الإسلام ذاته .. والواقع يثبت بكل وضوح أن الأمر ليس كذلك، فليس الأئمة العظام، الذين يتفق الجميع على فضلهم، هم فقط الذين اختلفوا في الفقه، بل تمتلئ الساحة اليوم بمناهج متعددة للإصلاح كلها يرى نفسه تطبيقا للإسلام، وكلها تخالف بعضها، وربما تتناقض البرامج العملية التي يمكن أن تشتق منها تناقضا يكاد يستحيل معه أن نتصور جمعها في تنظيم سياسي واحد .. وبعضها ربما لا يمكنه حتى تكوين جبهة أو الاشتراك في حكومة إئتلافية واحدة .. وكلها تريد أن تكون إسلامية، والكثير منها يمكنك أن ترفضه وتعده خاطئا ومتعارضا مع مصالحنا، ولكن أغلبها لا يمكن إخراجه من الإسلام.
- في كتاب صفي الرحمن المباركفوري الذي استشهدنا ببعض فقراته هجوم شديد عل نظام الأحزاب، وبعض هذا الهجوم أمكن إدراجه ضمن الاعتراضات التي تناقش فكريا، لكن الكثير منه يصعب مناقشته فكريا، فهو في الواقع مجرد عبارات خطابيه فارغة، ولكنها أثرت في كثير من الإسلاميين، كقوله: "الديمقراطية الغربية كنظام للحكم إن هي قامت وانبنت على السماح بالرأي والرأي المعارض، إلا أن هذه الآراء أساسها الهوى والغرض، ولا تستهدف خير البلاد وصالح العباد، وإنما صالح الحزب والمنتمين إليه، والسعي للفوز بالسلطة، وهو ما يعني أن الرأي المعارض لا يكون هدفه تقديم النصح والإرشاد للحاكم ومساندة الحق، بل العمل على إسقاطه وهدمه للحلول محله .."[252]

وفي موضع آخر يعترف بمشروعية الخلاف في كيفية إدارة دفة الحكومة وفي أسلوب تطبيق القواعد الكلية على الوقائع الجزئية، فيقول: "اختلاف وجهات النظر في مثل هذه الأمور طبيعي لا غرابة فيه ولا نكارة عليه"، لكنه يقفز بسرعة إلى القول: "ويقرب من هذا تكوين الأحزاب على غير اختلاف يذكر .. ويكون تشكيل الأحزاب لمجرد إيجاد البدائل لكراسي الحكم .."، ثم يتجاهل الخلاف الموضوعي الذي أقر به ويركز هجومه على "ما يقرب منه" في كلام مثل: "هذا الانقسام يبدو بدون مبرر، وإن دل على شيء فقد دل على أن هذه الأحزاب كلها – أو عدا واحد منها – مغرضة نفعية متبعة للهوى، ليس لها مبدأ تتمسك به ولا أخلاق تتمتع بها، بل همها الحرص على الحكومة .. ولا شك أن حزبا أو زعيما هذه صفته لا يتأهل لحمل مثل هذه المسئولية ولا يرجى منه الخير لو حملها".[253]

وهو يرى أن "الحزب الحاكم لا يدخر وسعا في تضليل الشعب .. ويستخدم أجهزة الدولة لقمع الأحزاب المعارضة .. وربما يحاكمها في قضايا مزورة، أما إذا كان في المعارضة فلا يدخر وسعا في الافتراء على الحزب الحاكم والتشهير به"،[254] ولا ندري لماذا لم يفكر الشيخ في الرد على السؤال: إذا كان هؤلاء السياسيون يتصرفون بهذه الطريقة المعيبة في ظل نظام يسمح ويحمي المعارضة المنظمة، فما الذي سيردع السياسيين الفاسدين عن الفساد إذا لم تكن هناك معارضة؟

لا يمكن لأي شخص يتصف بالحد الأدنى من الموضوعية أن ينكر أن هذه السلبيات وغيرها يمكن أن يعاني منها أي نظام حزبي، ويمكن لنا بالفعل أن نرصد أغلب هذه السابيات أو كلها في كثير من الدول المتخلفة، لكنها ظواهر مرضية، وترجع إلى تخلف الحياة السياسية بصفة عامة، وقصارى ما تدل عليه هو أن النظام الحزبي غير محصن ضد الفساد، وهذا أمر طبيعي، فهذا النظام لا يعدو إلا أن يكون ظاهرة اجتماعية أنتجها البشر الذين لا يتصفون بالعصمة ولا بالكمال، ولذلك

---

250 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 654 - 655
251 صفي الرحمن المباركفوري، **"الأحزاب السياسية .."**، م. س. ذ. ص 46
252 المرجع السابق، ص 64
253 المرجع السابق، ص 27
254 المرجع السابق، ص 14

يمكن للأحزاب أن تكون في بعض الأحيان كيانات فاسدة .. هذا صحيح ونوافق عليه، لكن السؤال يبقى دائما: هل عند أحد بديل أفضل؟ .. أو كما قال فقهاؤنا الأعلام: إن كل أمر تحصل منه المصالح لا يسلم من بعض المفاسد .. والقرار هنا، كما في كل المسائل الشرعية، يعتمد على معرفة هل المصالح أكثر أم المفاسد؟ وهل هذه المفاسد لازمة لزوما ضروريا للنظام لا تنفك عنه ولا يمكن وجوده بدونها، أم أن هناك تدابير يمكن اتخاذها للحيلولة دون وقوع المفاسد، أو تقليصها لحدود دنيا تجعلها قابلة للاحتمال؟ وهل المصالح التي نسعى إليها يمكن الوصول إليها بطريق آخر يخلو من تلك المفاسد؟ أم أن كل الطرق الأخرى تحمل من عوامل الفساد ومكامن الخطر أكثر مما يحمل هذا الحل المقترح؟ .. يتجاهل المباركفوري وكل من سلكوا مسلكه أن المجتمع المتخلف والحياة السياسية الفاسدة لابد أن تؤدي إلى مشاكل خطيرة، ولم يقل أحد أن النظام الحزبي وحده سيصلح كل شيء، إنه وسيلة قادرة على تحقيق نتائج عظيمة إذا كانت في أيدي من يجيدون استخدامها، أما إذا انعدم الوعي السياسي وتدنت مستويات الممارسة فكل النظم سيئة، لكننا نستطيع الزعم أن دراسة الواقع تقول أن النظام الحزبي يظل مع ذلك هو الأقل سوءا.

* * * * *

4-3: الفصل الثالث

عن الأحزاب الإسلامية

قد يبدو أن كل الجماعات الإسلامية ذات الأهداف السياسية، عدا تلك التي تتمحور حركتها حول التغيير باستخدام العنف، يمكنها أن تبادر إلى إعلان نفسها كأحزاب إذا سمح لها بممارسة العمل السياسي .. ومع ذلك فنحن لا نعتقد أن أغلبها ستتمكن من العمل بكفاءة كأحزاب سياسية ما لم تعد النظر في أطروحاتها النظرية وتجري تغييرات عديدة على بنيتها التنظيمية وأسلوبها في اتخاذ القرارات وطريقتها في الاستقطاب والتعبئة الجماهيرية .. إلخ، ستحتاج هذه الجماعات إلى إعادة صياغة حتى يمكنها أن تقوم بوظيفة الحزب السياسي .. قد تبدو هذه النقطة خارج سياق البحث ولا يمكننا الإفاضة فيها وتوفيتها حقها، لكن من المناسب أن نطرح بشأنها بعض الأفكار المرتبطة بموضوعنا.

إن الحزب هو تنظيم يسعى للوصول إلى السلطة ليعمل على تحقيق أهداف سياسية، وكل التنظيمات – تجارية أو تعليمية أو سياسية أو رياضية أو في أي مجال – يرتبط نجاحها بإحترامها لمبادئ الإدارة، وواحد من المبادئ الهامة في الإدارة العلمية هو أن أهداف المنظمة يجب أن تعكس نفسها في الهيكل الإداري وفي أسلوب العمل وطريقة شغل الوظائف القيادية والمؤهلات والخبرات التي ينبغي أن تتوفر في القادة .. إلخ، والحزب السياسي لا يعد إستثناءا من هذه القاعدة، فأهدافه يجب أن تحكم بنيته التنظيمية وطريقة تشكيل هيئاته الإدارية وأسلوبه في استقطاب الأعضاء وحشد جماهير المؤيدين .. يمكن لأي حزب إسلامي بالطبع أن يتجاهل أهدافه عند صياغة بنيته التنظيمية وهياكله الإدارية وأسلوبه في توسيع أو تضييق نطاق العضوية، لكنه بذلك يعمل ضد مصالحه ويضر بأهدافه .. سنحاول هنا أن ندلي بدلونا في هذه القضية لنطرح ما نحسب أنه يخدم قضية المشروع الإسلامي، فنحن في النهاية لسنا محايدين بالنسبة لهذا المشروع.

لا ينبغي للحزب الإسلامي أن يضع ضمن أهدافه دعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام، ولا دعوة المسلمين لتعميق التزامهم بالإسلام، فالحزب الإسلامي هو ببساطة تنظيم سياسي يريد الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها ليحقق برنامجه السياسي، وهو ينطلق من الفكر الإسلامي كمرجعية له ويستمد أهدافه ووسائل تحقيقها منه (والفكر الإسلامي هو كما أكدنا مرارا فكر إنساني ليست له أية قداسة أو عصمة في ذاته، وإنما هو محاولة بشرية للفهم والتفاعل مع النصوص الإلهية)، لكن الحزب ليس من هيئات الدعوة إلى الإسلام، وبرنامجه هو خطة للعمل السياسي في المقام الأول، وإذا أراد بعض أعضاؤه – وهو أمر لابد أن يحدث– أن ينخرطوا في أنشطة الدعوة والتعليم والعمل الاجتماعي، فليتم هذا من خلال هيئات ومنظمات أخرى تتبنى هذه الأهداف وتتشكل على أساسها.

لنا أن نتصور بالطبع أن مؤسسي أي حزب إسلامي وكوادره سيكونون في أغلبهم، وليس بالضرورة كلهم، من المسلمين المتدينين المؤمنين بصدق الإسلام كرسالة من السماء والواثقين من القيمة العملية لقواعد الشريعة في التعامل بين الناس وفي أهمية ترجمة هذه القواعد لتحكم جوانب الحياة المختلفة، وسيكونون، ونحن معهم، مقتنعين بأن تعميق الالتزام الإسلامي لدى الجماهير سيعزز من احتمالات فوزهم في الانتخابات وسيزيد من قدرتهم على النجاح في تنفيذ برنامجهم إذا هم وصلوا فعلا إلى السلطة، لكن الحزب كمنظمة لا ينبغي له أن يتشكل حول أهداف مرتبطة بالدعوة إلى الإسلام، فمثل هذه الأهداف تحتاج إلى مهارات ومواهب مختلفة، وتخدمها أساليب مختلفة في العمل، ويستتبعها بالتالي أشكال مختلفة من

التنظيم .. ليست المسألة أننا نعارض اهتمام الحزب بتحقق هذه الأهداف، ولكننا نعارض انشغاله بالعمل على تحقيقها بنفسه وإعتبار أن ذلك من مهامه، لأننا نعتقد أن هذا الإنشغال سيؤثر بالضرورة على الطريقة التي ينظم بها العمل داخله، وعلى هيكله التنظيمي، وعلى نوعية الكوادر والمؤهلات والمواهب التي يتم على أساسها إختيارهم وتصعيدهم في الهرم القيادي، وعلى المعايير التي سيعتمدها في تقييم النشاط الداخلي والخارجي، الأمر الذي سيضر بقدرة الحزب على تحقيق أهدافه، وربما أثر على قدرته على تحديد هذه الأهداف من الأساس.♣

لقد أثار الكلام في قضية شمول الإسلام تشوشا خطيرا بالنسبة للموضوع الذي نتكلم عنه، فتصورت كثير من الحركات الإسلامية أن عليها أن تعمل في كل المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية .. إلخ حتى تكون معبرة تعبيرا صادقا عن شمول الإسلام لكل جوانب الحياة .. علينا أن نتذكر أن هؤلاء الذين تصدوا لطرح هذه القضية منذ أوائل القرن العشرين إنما قاموا للدفاع عن الإسلام في وجه الموجة التي نادت بحتمية أن نقتفي أثر الغرب في فصل الدين عن المسائل العامة وحصره في نطاق العلاقة بين العبد وربه .. قام هؤلاء ليثبتوا أن الإسلام بالذات لا يمكن فصله عن معاملات الناس وأمورهم الحياتية ثم يبقى هو نفسه الإسلام الذي جاء به محمد بن عبد الله (ص)، وكان هذا أمرا شديد الأهمية في مواجهة محاولات التغريب في حينه، لكننا نحسب أن المشروع الإسلامي قد تجاوز مرحلة إثبات حقه في الحياة وحق المدافعين عنه في أن يعيشوا به .. علينا اليوم أن ننتقل إلى بحث كيف يمكننا ممارسة هذا الحق .. أن ننتقل من الكلام عن شمول الإسلام لكل جوانب الحياة إلى الكلام عن الخطوات العملية التي يمكن أن تؤدي إلى أن يقود الإسلام كل جوانب الحياة في الواقع العملي وليس على صفحات الكتب .. لقد آن الأوان لتطرح الجوانب العملية المرتبطة بهذه القضية على بساط البحث، وأن تصحح بشأنها بعض المفاهيم.

إن شمول الإسلام لكل جوانب الحياة قضية صحيحة وصادقة لا ينكرها إلا جاحد للإسلام أو جاهل به، لكن الإقرار بها لا يعني أن نتصور أن أي مجموعة من الناس تنتظم في شكل جمعية أو حزب أو جماعة يمكنها أن تتعامل مع كل الجوانب وتصارع في كل الجبهات وتتقدم على كل المحاور، فلن توجد مجموعة واحدة محدودة يمكنها، ولا هو مطلوب منها، أن تكون التعبير الكامل عن الإسلام، فالحزب الإسلامي لا يعدو إلا أن يكون جماعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يظل كذلك حتى يصل إلى السلطة .. التعبير الكامل عن الإسلام لا تستطيعه ولا حتى الدولة بكامل سلطاتها وأجهزتها وهيئاتها، ولابد أن تقوم منظمات المجتمع المدني المستقلة بتحمل مسئولية جوانب عديدة كلها لازم وضروري.

فجماعة المسلمين الأولى بقيادة الرسول (ص) لم تنشغل – قبل أن يكون لها دولة – إلا بعمليات الدعوة إلى الإسلام، وتعليم المسلمين الجدد أمر دينهم، والحفاظ على وجود هذه الجماعة من خلال تنمية علاقات التكافل والتكاتف والرعاية المتبادلة بين أعضائها، فلما صارت للمسلمين دولة تحكمها سلطة إسلامية في المدينة تصدت هذه الدولة لقيادة جوانب الحياة دون أن تتحمل بكل التفاصيل التي تركت الكثير منها لمبادرات الأفراد والمجموعات العديدة التي تصدت فعلا لمهام لم تكن الدولة تلزم نفسها بها .. وليس قبل المرحلة المدنية أن نزل الوحي وتكلمت السنة بالتفصيل عن أغلب المواضيع العملية موجهة كلامها إلى كل المسلمين.

وقد وعت حضارتنا في فترات ازدهارها أهمية العلاقة بين الوظيفة الاجتماعية وبين الشكل الذي ينتظم فيه هؤلاء الذين يرغبون في التصدي للقيام بهذه الوظيفة، فكان لمدارس العلم الشرعي التي تطورت إلى المذاهب الفقهية مناهجها وأسلوب عملها الذي اختلف بصورة جذرية عن التشكيلات التي تبنتها الطرق الصوفية، وبالذات تلك الطرق التي عملت على نشر الإسلام في البلاد التي لم تخضع أبدا لدولة الخلافة، وهي الجماعات التي أدخلت إلى الإسلام عددا يساوي أو يزيد عما أدخلته جهود الدعاة الذين اقتصر عملهم داخل حدود الدولة الإسلامية، أما الأنشطة التطوعية في المجال

♣ لهذا السبب، ولغيره، نجد أن كل حركات التحرير الناجحة تفصل فصلا واضحا بين تنظيماتها السياسية وبين تشكيلاتها التي تتعاطى أساليب النضال المسلح ضد المستعمرين.

الاجتماعي – التعليم والرعاية الصحية وكفالة الأيتام ومساعدة الفقراء .. إلخ – فقد تطورت – بعيدا عن الدولة وأجهزتها – استنادا إلى نظام الوقف العبقري الذي أفرزته حضارتنا والذي استطاع أن يقدم من الخدمات العامة ما لم تعرفه أوروبا إلا بعدها بعدة قرون.

لا علاقة بين ما نطلبه من عدم انشغال الحزب بأمور الدعوة وبين ما يزعمه البعض من تعارض بين الدين والسياسة، نحن لا نعتقد أن هناك أي تعارض بين الإسلام والسياسة، ولكننا مقتنعون بأن هناك تعارضا مؤكدا بين الأهداف وأساليب العمل التي يتبناها الحزب الإسلامي والأهداف وأساليب العمل التي تتبناها جمعية خيرية إسلامية أو جماعة للدعوة الإسلامية، وعلماء الإدارة يؤكدون دائما على أن إختلاف الأهداف يجب أن يستتبعه إختلاف في البنية التنظيمية وفي طرق العمل، بل إنهم يقررون أن نفس المنظمة إذا استمرت في تبني ذات الأهداف ولكن غيرت الإستراتيجية التي كانت تعمل من خلالها، وتبنت استراتيجية أخرى للعمل، فإن هذا سيتطلب منها غالبا تعديلات جذرية في بنيتها التنظيمية وفي أساليبها في إدارة العمل، بل إن تعديل الإستراجية – مع ثبات الأهداف – قد يتطلب تغيير فريق القيادة العليا للمنظمة .. هل تعتقد أن الحزب الإسلامي وجمعية الدعوة الإسلامية يتبنيان نفس الأهداف باعتبار أن كل منهما يهدف إلى إعلاء كلمة الله وتحكيم شريعته؟ .. نحن لا نوافقك على ذلك، ودعنا ننظر إلى الفرق:

الدعوة إلى الإسلام عمل يركز على القضايا الفكرية بالدرجة الأولى، ويستخدم في خطابه حوادث التاريخ الماضي لضرب المثل وللعظة والاعتبار، ويبتعد عادة عن الأحداث المعاصرة، فالخلاف حول الأحداث القريبة قد يبتعد بالداعية عن هدفه، وتناول الأحداث الجارية يجعله طرفا في الصراع، لذلك نلاحظ دوما في خطاب الدعاة والوعاظ نزعة إلى الكلام عن الماضي وعن أحداث التراث بدرجة ملحوظة، وليس هذا قصورا منهم في الفهم أو تجاهلا لأهمية القضايا المعاصرة، ولكنه ربما كان وعيا كاملا بأهمية البعد عن مواطن الصراع المرتبط بالمصالح الآنية عندما يكون الهدف هو الدعوة إلى القيم العليا والمبادئ العامة .. ومهمة الداعية هي إقناع جمهوره بقيمة الارتباط بالمرجعية الإسلامية العليا، لكنه يعتبر كل الآراء الفقهية سواء، ولا مانع عنده من أن تتعدد إختيارات أتباعه، بل تجد الداعية الناجح يجيب على أسئلة مريديه إجابات تعرض أغلب الآراء لمشاهير السلف ويحرص على أن يدع لكل واحد من السائلين حرية إختيار الرأي الذي يرتاح إليه، وهو يفخر بهذه الخاصية التي يتفرد بها الإسلام ويستخدمها في تأكيد تفوق الفكر الإسلامي .. وفي النهاية: لا يحاول الداعية إحراج جمهوره بأية إلتزامات، إنه يلقي دروسه ومحاضراته ثم يأمل في أن المستمعين سيلتزمون في حياتهم بالمواقف الإسلامية إلتزاما طوعيا، كل منهم حسب الرأي الفقهي الذي يختاره لنفسه بحرية كاملة .. لكن المنظم السياسي يسير عكس الإتجاه في كل ما سبق: فهو يعتبر المسائل الفكرية مهمة فقط بالنسبة للكوادر الحزبية، أما الجمهور فلا يثقل عليه بها كثيرا، لكنه يتحدث إلى جمهوره في القضايا العملية المباشرة وفي الحلول التي يقترحها الحزب لهذه القضايا، وإذا أثار البعض قضايا ومشاكل من أحداث التاريخ الماضي فإنه يلجأ إلى صرف نظر جمهوره عنها بكل الطرق باعتبارها مسائل كانت لوقتها أما نحن فعلينا أن نواجه مشاكل وقتنا، وإذا أثيرت أية قضية جديدة فإن الحزب – إذا تحلت قياداته بروح الشورى الحقة – سيلجأ إلى إدارة حوار واسع ليعرض كل الأعضاء آراءهم قبل أن يتم أخذ الأصوات، لكن في النهاية يجب الوصول إلى رأي واحد يكون هو رأي الحزب المعلن الذي يلتزم كل الأعضاء بتبنيه والدفاع عنه والترويج له .. وهكذا.

أما النقطة الأكثر جوهرية فهي أن الدعوة إلى الإسلام تهدف إلى إقناع جمهورها بصدق مصادره وصحة نسبتها إلى الله، ولن ينضم إلى جمعية الدعوة الإسلامية إلا مسلم صادق الإيمان يأمل أن تقوده صلته بها إلى أن يدخل الجنة، أما الدعاية التي يقوم بها الحزب الإسلامي فتهدف إلى إقناع جمهوره بجدوى الحلول التي يقدمها الحزب لمشاكل الدنيا بغض النظر عن رأي هذا الجمهور في المصدر الذي استوحيت منه هذه الحلول، والحزب يأمل في أن يتبعه كل من يقتنع بقدرة الحلول التي يقدمها على قيادة الوطن إلى الأفضل، وهو يرغب في أن يحصل على أصوات كل من يقبل بهذه الحلول، ويتوجه ببرنامجه حتى إلى هؤلاء الذين لا يعترفون بأن المرجعية التي اشتقت منها هذه الأفكار تنتسب إلى أي مصدر إلهي ويطلب دعمهم له.

* *

الحزب السياسي، وفقا لتعريفه، هو جماعة منظمة من الناس تعرض نفسها على الجمهور باعتبارها تمتلك أفضل من غيرها المؤهلات اللازمة لممارسة السلطة لتحقيق مصالح الوطن، وهو يفعل ذلك من خلال برنامجه الذي يشتمل على الطريقة التي يفهم بها المشاكل التي تواجه الأمة، وعلى الحلول التي يتصور أنها قادرة على مواجهة هذه المشاكل، ويجب أن تقدم هذه الحلول على هيئة خطوات عملية يتعهد الحزب بالقيام بها لحل المشاكل حسب الأولويات التي يقدرها الحزب، والتي تعبر عن فهمه للظرف التاريخي، والأخطار التي تواجهها الأمة، والموارد التي يمكن حشدها لمواجهة هذه الأخطار في كافة المجالات (الصحة العامة والتعليم والفقر والبطالة والأمية والعلاقات الدولية والإقليمية وفجوة التخلف التكنولوجي .. إلخ) .. وقد نلاحظ أن بعض الأحزاب والجماعات السياسية تقدم برامجها في عبارات خطابية وكلام مرسل وشعارات فضفاضة خالية من أي مضمون عملي، وبعضها يكون أفضل حالا، إذ يرفع شعارات واضحة تعبر عن أهداف محددة، لكن مثل هذه الشعارات أيضا يصعب اعتبارها برامج حزبية جيدة تدعو للثقة في كفاءة قادة هذا الحزب، فالحزب الذي يريد من الناس أن تسلمه مقاليد السلطة التنفيذية لابد أن يكون واضحا بشأن ما يرغب في تنفيذه باستخدام هذه السلطة، وأن يصوغه في هيئة خطوات عملية محددة يمكن مناقشة جدواها قبل الانتخابات، ويمكن محاسبة الحزب على مدى التزامه بها بعد الانتخابات إذا نجح وتولى الحكم، وإذا تقاعس الحزب عن صياغة برنامجه بالقدر الكافي من الوضوح والتحديد فإنه، في منافسة حرة نزيهة، يعطي لمنافسيه فرصة ذهبية لمهاجمته على أساس أنه لا يعرف بالضبط كيف ما الذي سيفعله بالسلطة .. وهذا بالطبع يصدق على الأحزاب الإسلامية أيضا .. فنحن، مهما كانت درجة تديننا، لن نعطي السلطة التنفيذية لبعض الأشخاص لمجرد أننا نحبهم ونثق في قوة إيمانهم ومتانة أخلاقهم، هؤلاء قد نقبلهم مسرورين إذا تقدموا للزواج من بناتنا، لكننا، إذا كنا عقلاء وناضجين سياسيا لدرجة معقولة، لن نفوض السلطة إلا لمن نعلم أنه يستطيع استخدامها لحل مشاكلنا ولتحقيق مستقبل أفضل لأبنائنا، فإذا لم تقدم لنا الأحزاب الإسلامية برامج سياسية ناضجة تقنعنا بأنهم جديرين بحكمنا فلا أظن أن الشعب مهما بلغ من التدين سيأمنهم على حكمه.[♣]

ولا يكفي للبرنامج الإسلامي الجيد أن يكون مشفوعا بالأدلة التي تثبت أن خطواته قد تم اشتقاقها من المصادر الإسلامية أو لا تتعارض أية خطوة منها مع المرجعية الإسلامية، قد يكون هذا كافيا للبرهنة على إسلامية هذا البرنامج، لكنه لا يكفي لإقناع الجماهير بأن أصحابه جديرين بحمل أمانة الحكم، ينبغي للبرنامج الذي يحاول أن يحصل على تأييد الجماهير أن يكون متصفا، من وجهة نظرنا، بأربعة صفات هامة:

أولا: أن تكون الخطوات العملية التي يعد البرنامج بتنفيذها إذا وصل الحزب إلى السلطة خطوات ممكنة، تسمح الموارد المتاحة والظروف الموضوعية بالقيام بها، أما تقديم وعود يصعب إقناع الجماهير بإمكانية تنفيذها فسيكون مجرد أمنيات يقدم أصحابها أنفسهم كمجموعة من الحالمين الذين لا يصلحون لتولي الحكم.

ثانيا: أن يكون الحزب قادرا على البرهنة على أن هذه الخطوات العملية ليست فقط ممكنة التنفيذ، ولكنها قادرة أيضا على حل المشاكل التي تعاني منها الجماهير ومحققة لآمالهم، أو على الأقل ستكون قادرة على الإقتراب من ذلك في مدى زمني معقول، فكثير مما ترفعه الحركات الإسلامية السياسية من شعارات يبدو منبت الصلة عن المشاكل الواقعية التي نواجهها في حياتنا.

[♣] أظن أنه الإمام أحمد بن حنبل الذي عندما سئل عن التطوع للجهاد مع القائد المؤمن التقي الضعيف أم مع القائد القوي الذي في تدينه ضعف ولين أجاب أنه من الأفضل الخروج مع القائد القوي، لأن قوته لنا وضعف تدينه عليه وحده، بعكس الآخر الذي سيكون ضعفه وبالا علينا جميعا بينما لا يستفيد من تقواه أحد غيره.

ثالثا: أن يقنع الحزب ناخبيه بأن قادته وكوادره لها من الكفاءة والخبرة ما يمكنها من تنفيذ المهمات التي وردت في برنامجه، أما إذا اقتنعت الجماهير بالبرنامج ولكنها تشككت، أو أمكن إثارة شكوكها ولو بغير الحق، فـي قـدرة الحـزب وكوادره على تحمل مسئولية التنفيذ فستحجم عن انتخابهم.

رابعا: أن يكون البرنامج الإسلامي قادرا على اجتذاب بعض المسيحيين المتدينين لتأييده، بمعنى ألا يحتوي البرنامج على حواجز تمنع المسيحي المتدين من قبوله، وهذا لا يعني بالطبع أننا نطلب من الحزب الإسلامي أن يحاول استقطاب كل المسيحيين، كيف ونحن نعلم أن حزبا إسلاميا واحدا لن يستطيع استقطاب كل المسلمين، لكن يجب ألا يكون في البرنامج ما يجعل تدين المسيحي يحول بينه وبين قبوله، لابد أن يكون رفض المواطن المسيحي للبرنامج الإسلامي بسبب عدم اقتناعـه بملائمة هذا البرنامج لقيادة الوطن، لا بسبب تصادمه مع تدينه.

وهذا الشرط الأخير لا علاقة له بحاجة الحزب إلى أصوات المسيحيين، فقد يعتقد أحد الأحزاب الإسلامية أن الأغلبية المسلمة تكفيه للوصول إلى الحكم .. فمسالة أصوات المسيحيين في الانتخابات ليست هي دافعنا للإصرار على هذا الشرط .. الحقيقة هي أننا نعتقد أن أي حزب إسلامي يضع في برنامجه السياسي ما يتعارض مع تدين كل المسيحيين، بحيث لا يمكن لأي مجموعة لها وزنها أن ترتبط به، هو في الواقع حزب ضيق الأفق فكريا قليل الحيلة سياسيا وعاجز عن إدراك حقيقة العلاقات في المجتمع المصري، وهو بذلك غير جدير بحكم المصريين .. وأنا شخصيا أعتقد أن وصول مثل هذا الحزب للسلطة سيكون كارثة حقيقية يعاني منها المسلمون أكثر مما يعاني منها المسيحيون .. وهو بالتأكيد سيكون ضارا ببرنامج للنهضة نحاول إقامتها على أسس إسلامية .. أما الإسلام نفسه فلا يستطيع أحد أن يضره.

* * * * *

4-4: الفصل الرابع

وعن الأحزاب غير الإسلامية

لا مجال لمناقشة موقف الرافضين للتعددية السياسية في الدولة الإسلامية من قضية وجود أحزاب غير إسلامية، فإذا كانوا لا يسمحون بوجود أحزاب إسلامية أخرى فمن البديهي أنهم لن يعترفوا بحق تكوين أحزاب غير إسلامية، ولكننا هنا نناقش هؤلاء الذين يقبلون التعددية الحزبية وتداول السلطة في الدولة الإسلامية التي يعلنون انتمائهم لمشروعها، هؤلاء يعلنون أن الإسلام لا يمكن أن يضيق بالخلاف في الرأي ما دامت الآراء كلها تقف على أرضية الإسلام وتعمل كلها لتحقيق مشروعه، وليس هذا موقفا تجديدياعلى أية حال، فهو يستند إلى إجتهادات بعض الأئمة الأعلام منذ القرون الأولى للإسلام، ففي تعقيب السرخسي، صاحب كتاب "المبسوط" الذي يعد واحدا من أمهات كتب الفقه الحنفي، على موقف الإمام علي (رض) من الخوارج يقول أنه دليل على أنهم ما لم يعزموا على التمرد المسلح فلا يعترض لهم الإمام بالحبس أو القتل، وفيه دليل على أن التعريض بالشتم للإمام لا يوجب التعزير♣، فإنه لم يعزرهم حتى عندما نسبوه إلى الكفر، وفيه أنهم يقتلون دفعا لقتالهم حين يعزمون على القتال بالتجمع والتحيز،[255] كما نجد عند الماوردي صاحب "الأحكام السلطانية": "إذا بغت طائفة على المسلمين، وخالفوا رأي الجماعة [لاحظ أنه يتكلم عن مخالفة رأي الجماعة وليس رأي الإمام]، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإذا لم يخرجوا عن المظاهرة بطاعة الإمام، ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفرادا متفرقين تنالهم يد القدرة وتمتد إليهم، تركوا ولم يحاربوا، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود"[256] .. على هذه الأسس يحددون موقفهم من تعدد الأحزاب الإسلامية.

كما تشيع في كتاباتهم تأكيدات على تسامح الدولة التي يهدفون إلى إقامتها تجاه المختلفين مع مشروعها اختلافات جذرية، فنجد عند الدكتور محمد سليم العوا: "ليس في الإسلام ما يدل على حق الحكومة الإسلامية في البحث عن عقائد الناس ومحاربة من له عقيدة مخالفة، أو إجباره على المناظرة والمباحثة، بل إنه أمر بين الإنسان وربه .. الحرية السياسية في اصطلاحنا المعاصر ليست إلا فرعا لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان"،[257] وينقل محمد جلال كشك عن الشيخ سيد سابق، ويوافقه بالطبع ويستفيض في شرح كلامه وتعزيز فكرته بشواهد إضافية، قوله: "إن النهي عن موالاة الكافرين يقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد به النهي عن الرضا بما هم فيه من

♣ التعزير هو العقوبة التي يوقعها الحاكم على من يخالف الأحكام الشرعية التي لا يوجد نص في الكتاب والسنة على عقوبة محددة لمن يخالفها، أو العقوبة التي يقررها الحاكم على مخالفة القوانين واللوائح التي تنظم المباحات والتي يصدرها الحاكم لتحقيق بعض المصالح دون أن تكون تطبيقا لأية نصوص معينة.

[255] فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص ص 92 - 93

[256] المرجع السابق، ص 92

[257] د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ. ص 215

كفر، أما الموالاة بمعنى المسالمة والمعاشرة الجميلة والمعاملة بالحسنى وتبادل المصالح والتعاون على البر والتقوى، فهذا ما دعا الإسلام إليه".[258]

ويوضح الدكتور يوسف القرضاوي أن الدولة الإسلامية، من واقع الخبرة التاريخية، هي أكثر تسامحا مع مخالفي عقيدتها من كل ما عرفته البشرية، حتى في الدول العلمانية الحديثة، فيذكر في كتابه "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي": "أعلى درجات التسامح ألا تضيق على المخالفين فيما يعتقدون حله في دينهم، وإن كنت تعتقد أنه حرام في دينك أو مذهبك .. لقد وسعوا لغير المسلم في كل ما يعتقده حلال في دينه، ولم يضيقوا عليه بالمنع، وكان يمكنهم، مراعاة لشريعة الدولة، ولا يتهموا بكثير من التعصب أو قليل، ذلك أن الشيء الذي يحله دين من الأديان ليس فرضا على أتباعه أن يفعلوه، فإذا كان دين المجوسي يبيح له الزواج من أمه أو أخته فيمكنه أن يتزوج من غيرها، وإذا كان دين النصراني يبيح له أكل لحم الخنزير فإنه يستطيع أن يعيش عمره دون أن يأكل خنزيرا .."[259] .. ويمكننا بالطبع أن نرصد من وقائع التاريخ المعاصر ما يعزز كلام الدكتور القرضاوي عن أن موقف الإسلام من الآخرين في دولته أفضل من موقف العديد من النظم العلمانية، ليس فقط من الشواهد التي تقدمها التجربة التركية في التعامل مع المسلمين (قبل وصول حزب العدالة والتنمية للسلطة)، ولكن من مواقف أخرى عديدة، فمازالت قوانين الغرب كلها تمنع تعدد الزوجات وتعاقب عليه حتى إذا كانت أطرافه كلها من المسلمين الراضين بهذا الوضع، وما زلنا حتى الآن نذكر معركة حجاب الطالبات المسلمات في فرنسا، وطبعا لا داعي للتذكير بالمركز القانوني الأدنى لكل من هو غير يهودي في إسرائيل .. والأمثلة كثيرة بالفعل .. لكن التسامح مع الممارسات الشخصية لمعارضي عقيدتك شيء، والسماح لهم بحق إنشاء تنظيمات سياسية تحاول الوصول للسلطة شيء آخر، هنا تبدأ التحفظات.

حق معارضة المشروع الإسلامي

كل الذين قرأنا لهم أو عرفنا أفكارهم من الإسلاميين الموافقين على مبدأ التعددية الحزبية في مصر، باستثناء وحيد هو الأستاذ محمد جلال كشك رحمه الله، يضعون قيودا على حركة القوى السياسية المعارضة للمشروع الإسلامي، وتصل هذه القيود عند أغلبهم إلى الحظر الكامل .. أي أن الدولة الإسلامية عندهم لن تسمح بتأسيس أحزاب سياسية إلا لمن يريد أن يختلف حول أنسب الطرق لعمل الحكومة الإسلامية، لكن ممنوع أن تعترض أي قوة سياسية بشكل منظم على إسلامية الدولة.

يقول الدكتور محمد سليم العوا: "كل حزب قامت مبادئه باتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشره نشاطه فيها، والدعوة إلى مبادئه وجمع الناس حولها، وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظا على نظامها العام ومثلها العليا .. لا تثريب على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها، وإنها يجوز – بل يجب عليها – أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها".[260]

والأستاذ فهمي هويدي في كتابه "الإسلام والديمقراطية" يتناول ذات المسألة: "نحن نفهم أن يفتح الباب واسعا للتعددية التي تقوم على أرضية إسلامية، كما نفهم أن تحظر الأحزاب التي تقوم على العداء للإسلام وإنكار أصوله

---

258 محمد جلال كشك، **"خواطر مسلم .."**، م. س. ذ. ص 55

259 د. يوسف القرضاوي، **"غير المسلمين في المجتمع الإسلامي"** (مكتبة وهبة، ةالقاهرة، 1977)، ص 45

260 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ ص 76-77

وتعاليمه، لأن ذلك يعني التصريح بنقض أسس الدولة "الإسلامية"، وإهدار ما نسميه النظام العام للمجتمع .. لكن .. ماذا عن التيارات الفكرية التي تقف بين النقطتين؟ أعني التي لا تقف على كامل أرضية الإسلام، ولا تقف على كامل أرضية المعادين لله، من قبيل ما نسميه بالأحزاب الليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية، التي لا تتخذ بعض تياراتها المعتدلة موقفا معاديا للإسلام على الجملة، ولكن لها بعض التحفظات على حدود التطبيق الإسلامي، ودعوة الفصل بين الدين والسياسة نموذج لذلك .. أمثال هؤلاء هل يوجد لهم مكان في ساحة التعددية الحزبية التي نرجوها للواقع الإسلامي؟ .. ردي على ذلك بالإيجاب، وهو إيجاب ليس مطلقا، لكنه مشروط بأمرين، أولهما أن يظل الخلاف مع هذه التيارات في الفروع وليس في الأصول الإسلامية، علما بأن مسألة نظام الحكم .. هي من الفروع♣ .. .. وثاني الشرطين أن يكون الفيصل في واجبات والتزامات كل طرف مشارك في التعددية السياسية والفكرية هو الدستور أو العهد المكتوب بين الجميع .. في إطار تلك الحدود والضوابط فلسنا نرى ما يمنع أي تيار فكري أو سياسي .."[261] .. والشرط الثاني – الالتزام بالدستور – شرط بديهي تضعه كل نظم الحكم، فلا يوجد من يقول أن الدستور يوضع للاسترشاد ويمكن مخالفة بنوده، فلماذا يشترطه الأستاذ هويدي في هذا المقام؟ هل يفترض ضمنا أن الدستور لابد أن يحوي قيودا معينة؟ أليس الدستور نفسه ناتج للممارسة الديمقراطية يضع فيه الشعب مصدر السلطات ما يشاء؟ .. أما الشرط الأول فيبدو لي غير مفهوم، لأنه إذا اقتصر الخلاف على الفروع فنحن إذن نتكلم عن خلاف بين فصائل إسلامية، بينما السياق يتعلق بالقوى التي تقف خارج مربع الحل الإسلامي لكنها لا تناصبه العداء .. أم ترى قد أسأت الفهم؟

والدكتور يوسف القرضاوي يضع شرطين للسماح بتكوين الأحزاب، ونحن نقبل شرطه الثاني لتكوين أي حزب، إسلامي أو غيره، وسنعرض له فيما بعد، أما شرطه الأول فهو: "أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة، ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة".[262]

أما الدكتور صبحي عبده سعيد، أستاذ العلوم السياسية، فيذهب إلى أبعد من ذلك، إنه لا يكتفي بحظر إنشاء أحزاب تتأسس على معارضة المشروع الإسلامي، بل يرى أن "أمثال هؤلاء [غير المؤمنين بالإسلام] لا يتصور أن يشاركوا في سلطة نظام يقوم على الهدى والتقى ونور الحق، وعلى ذلك فهؤلاء الناس لا خير فيهم ولا حاجة إليهم، ومن ثم ينطبق بحقهم ما يعرف بالإبعاد السياسي أو الحرمان من مباشرة الحقوق السياسية"،[263] فهو كما ترى لا يكتفي بمنع انتظامهم في أحزاب تجمعهم وتدعو لأفكارهم، بل يمنعهم من ممارسة حقوقهم السياسية كافة، فلا يحق لهم المشاركة – مثلا – في انتخاب نواب الشعب، مع أن المرشحين كلهم سيكونون في هذه الحالة خاضعين لشروط الدكتور.

ويعرض بيان جماعة الأخوان المسلمين وجهة نظرهم: "لما كان الاختلاف واقعا فيما هو محل اجتهاد من النصوص الشرعية، ولما كان تنظيم المباح يشمل غالب معايش الناس، ولابد أن تختلف فيه مناهج الإصلاح والتدبير .. وقد حدث الاختلاف في الرأي في حضره الرسول (ص) في العديد من الأمور ولم ينكره، وإنما المنهي عنه شرعا هو التنازع الذي يؤدي إلى الفشل .. أما اختلاف الآراء فهو تكامل وتنوع للنظر .. لذا فإننا نؤمن بتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم، وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيودا من جانبها على تكوين ونشاط الجماعات أو الأحزاب السياسية .. ما دامت الشريعة الإسلامية هي الدستور الأسمى [التأكيد من عندنا – ع]، وهي القانون الذي يطبقه قضاء مستقل محصن .. ونرى أن قبول

♣ نعم نظام الحكم من الفروع، ولكن وجوب الحكم بالشريعة ليس من الفروع، ومن يرفض حكم الشريعة أو يرغب في أن يستمد أسس الحكم من غيرها يختلف مع الإسلاميين في أصل من الأصول، أما الذي يوافق على الحكم بالشريعة ولكنه يضع لنفسه طريقة معينة لهذا الحكم تختلف عما يراه الآخرون فهو في الواقع لا يخرج بذلك عن أن يكون فصيل إسلامي أخر.

261 فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية" م. س. ذ. ص 93 - 94

262 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"** ، م. س. ذ. ص 652

263 د. صبحي عبده سعيد، **"شرعية السلطة والنظام .."**، م. س. ذ. ص 75

تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية".[264]

ربما كان التأكيد على أن الشريعة الإسلامية هي الدستور الأسمى لا يعدو إلا أن يكون تعبيرا عن إنتماء كاتب الكلام لا تعبيرا عن نواياه بشأن الآخرين، غير أن العديد من المفكرين، وليسوا كلهم من معارضي المشروع الإسلامي، يقرأون هذا الكلام فيستنتجون أن الإخوان يرون أن التعددية لن تضم بين جنباتها إلا أطياف الإسلاميين المتعددة وحدهم، وأن الجماعة تتوقع أن الدستور والقوانين المنظمة للعمل السياسي سيتم تعديلها بوضع قيود تمنع خصوم المشروع الإسلامي من دخول الساحة أصلا، وما دام المنع سيتم من المنبع، من بنود الدستور ونصوص القانون، فلا حاجة لتدخل السلطة .. ليس لنا أن نقطع بالطريقة التي تقرأ بها الجماعة نفسها هذا النص، لكنه يعطي مبررا للمتشككين، خاصة وأن هذا البيان جاء بعد عقود طويلة من رفض الجماعة للنظام الحزبي رفضا مبدأيا، الأمر الذي يعطينا الحق في أن نتوقع مزيدا من التوضيح .. فنحن نرى بأعيننا ما يحدث في إيران.

لعل القارئ قد خمن وجهة نظرنا، وهي أنه لا يوجد أساس شرعي لوضع أي قيود دستورية أو قانونية على أية قوة سياسية ترغب في ممارسة العمل السياسي في الدولة الإسلامية مادامت هذه القوة ستلتزم بالقواعد الديمقراطية للعمل السياسي، غير أن الأمر يحتاج إلى مزيد من التفصيل، فالمسألة أكثر تركيبا مما تبدو في الظاهر.

حرية الفكر وحرية التعبير

يبدو أن مفكرينا الداعين إلى حرية العمل السياسي يتملكهم هاجس أن تؤدي هذه الحرية إلى فتح الباب للهجوم على الإسلام نفسه، فالدكتور يوسف القرضاوي يحرص على التأكيد على أنه: "لا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو يطعن في الأديان أو يستخف بمقدسات الإسلام"،[265] ويقول في موضع آخر عن الحريات المكفولة لأهل الكتاب في المجتمع الإسلامي: "لا يجوز لهم أن يسبوا الإسلام ورسوله جهرة [لا اعتراض طبعا، السباب ممنوع، منا أو لنا – ع]، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن ذلك جزءا من عقيدتهم، كالتثليث والصلب عند النصارى"[266] .. ومع عظيم تقديرنا للشيخ الذي نرى أننا عالة على كلامه، لم نفهم كيف سنعطي لأنفسنا الحق في أن نقرر للآخرين ما هي العقائد والأفكار التي تعد جزءا من عقائدهم ومسموح لهم بإعلانها والدفاع عنها، والعقائد والأفكار الأخرى التي إذا تبنوها فعلا سنقول لهم: لا، لا يحق لكم، فهذه ليست من عقائدكم .. ألا يكفي أن نمنع السباب والكذب والتدليس؟ .. لماذا نتدخل في الأفكار والعقائد؟

ويؤيد الدكتور العوا هذا المبدأ فيقول: "لا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم – إعمالا لهذه الحرية – طعنا في الدين أو خروجا عليه، فذلك مخالف للنظام العام للدولة الإسلامية، يحجر لذلك على صاحبه، وقد يجوز – إذا توافرت شروط معينة – أن يعاقب عليه".[267]

غير أن الأستاذ فهمي هويدي ينحاز إلى وجهة نظر أخرى، فهو يرى أن تراث الإسلام لا يعزز أيا من التحفظات السابقة، فعلى مستوى المصادر – الكتاب والسنة – يرى أن: "خطاب الإسلام لم يزجر الذين خالفوا الإسلام وانتقدوا أصوله وتعاليمه، ولكنه كان يوجه النبي (ص) بمعنى تكرر في القرآن خمس مرات، هو: قل هاتوا برهانكم، ومن ثم فقيام الحوار

---

264 الإخوان المسلمون، **"المرأة المسلمة في المجتمع المسلم – الشورى وتعدد الأحزاب"**، م. س. ذ. ص 38
265 د. يوسف القرضاوي، **"فتاوى معاصرة"**، م. س. ذ. ص 652
266 د. يوسف القرضاوي، **"غير المسلمين .."**، م. س. ذ. ص 42
267 د. محمد سليم العوا،**"في النظام السياسي .."**، م. س. ذ ص 216

مقدر ومحترم، حتى لو تعرض للشريعة ذاتها، ولكن ينبغي أن يختلف الأمر حين يتدنى الخطاب ويسب الإسلام ويشهر به بصورة فجة تعبر عن كراهية للدين وازدراء له"[268] .. أما على مستوى الخبرة التاريخية والممارسات التي سادت في حضارتنا في عصورها الزاهرة فيقول الأستاذ هويدي: "لقد اتسع صدر التجربة الإسلامية لكتابات الراوندي والرازي في الإلحاد، ولصور العبث والمجون التي نقلها الأصفهاني في كتاب الأغاني .. كذلك حفظت لنا الأجيال كتابات الفرق الضالة من المجسمة والمشبهة وغيرها، وما دعا إليه بابك الخرمي والهفت الشريف وأمثالهما ممن ذهبوا بعيدا حتى مرقوا من الدين .. لنا أن نتصور أن أهل الدين لم يكونوا سعداء بخطاب التجاوز بطبيعة الحال، ولكن المتيقن أنهم لم يلجأوا إلى قمع ذلك الخطاب أو مصادرته، بدليل بقائه بين أيدينا إلى الآن".[269]

وينقل الأستاذ فهمي هويدي وجهة نظر الشيخ محمد حسين فضل الله، المرجع الشيعي اللبناني، والتي شرحها في بحث له عن الحرية الفكرية في الإسلام، عندما بين أن القرآن نفسه "قد خلد الفكر المضاد" لما ذكر كل المقولات التي صدرت عن أصحابه قبل أن يرد عليها، وبعد موازنة بين الفوائد والأضرار، ينحاز الشيخ فضل الله إلى الرأي القائل بقبول إعلان الفكر الضال وحفظ ما خطه الداعين إليه، مؤكدا أن:

- الحرية الفكرية لا تؤدي دوما إلى الضلال، بل ربما تقوي جانب الحق عندما يكتشف الناس بالمقارنة ضعف الباطل وقوة الحق.
- السلبيات التي يمكن أن تنتج عن إعلان الفكر الضال أقل بكثير من السلبيات التي تنجم عن حجبه، مما قد يدفع أصحابه لترويجه في الظلام، حيث لا يتاح لفكر الحق والرشد أن يتصدى له.
- إن الذين فرضوا فكرهم بحصار الفكر الآخر لم يستطيعوا أن يضمنوا الامتداد لفكرهم بأكثر مما لو أفسحوا للفكر المضاد مكانه في ساحة الرأي، بل ربما شعر الناس بالتعاطف مع الفكر المضاد المحاصر، على اعتبار ميل الناس للتعاطف مع المضطهدين.

لكن الشيخ فضل الله يوضح أن انحيازه لقبول إعلان كل الأفكار، وعدم فرض قيود على إعلان أي فكر مهما كان ضلاله، من وجهة نظر المسلمين بالطبع، هذا الانحياز إنما يصدر عن تصور أن فكر الحق في موقف يسمح له بأن يرد مزاعم الضلال، لكن إذا قيدت حركة فكر الحق فإن هذا الموقف المتفتح يفقد كل معنى[270].. وربما تفسر ملاحظة الشيخ فضل الله الأخيرة ضيق الصدر الذي يشعر به بعض الإسلاميين، والذي غالبا ما يترجم على أنه ضيق بالحرية الممنوحة للمخالفين، بينما نعتقد نحن أنه قد نشأ في الأساس نتيجة التضييق على الفكر الإسلامي، و نحسب أن الإسلام لو تركت لأنصاره ذات الحرية لأختفي ضيق الصدر، ولحل مكانه حوار هو لمصلحة الجميع.

لعل في هذا ما يكفي للتدليل على أنه لا شيء في الإسلام يفرض علينا أن نحظر الفكر المضاد، مهما كانت درجة خروجه، أو حتى عداءه، وليس فقط مجرد مخالفته لبعض مبادئ الإسلام، لكن هذه الحرية لا يمكن ضمانها إلا لفكر موضوعي، ومناقشة هادفة، وبحث جاد عن الحقيقة، مهما كانت الدرجة التي يبتعد بها أصحابه عن معتقداتنا أو مبادئنا أو أهدافنا، دون أن يعني هذا أن نقبل، ولا توجد ثقافة محترمة تقبل، بتلك الممارسات الفكرية التي تعتمد على الكذب والتضليل والاختلاق، فمثل هذه الممارسات يجب أن يعاقب عليها كل من يقترفها ولو بزعم الدعوة للإسلام أو محاربة أعدائه، ومفهوم طبعا أن هذا العقاب لا علاقة له بحرية الفكر، إنها مسألة تتعلق باحترام الفكر[*] .. أما إهانة رموز الأمة ومقدساتها (إسلامية أو مسيحية أو قومية) أو الخوض في أفكار إباحية خادشة لحيائنا الشرقي والتحريض على نبذ القيم الأخلاقية في

---

[268] فهمي هويدي، **"المفترون .."**، م. س. ذ. ص 211

[269] المرجع السابق، ص 114

[270] المرجع السابق، ص 153

[*] لعل القارئ قد لاحظ أننا نتكلم عن عقاب الكذابين لا عن فرض رقابة تمنعهم من الكذب، فالرقابة لا يمكن السماح بها إلا في حالات الطوارئ والظروف الإستثنائية فقط، أما العقوبة فتخضع للإجراءات والضمانات القضائية التي تكفل لكل واحد الحق في إثبات صحة الوقائع التي ذكرها، أو إثبات أنه اعتمد على مصادر محترمة تنفي عنه صفة الكذب .. إلخ، كما أنها تعطي الفرصة لنشر أي فكر قبل الرد عليه .. نحن أيضا نخاف من قمع الأغلبية للأقلية لمجرد أنها تضيق بالإختلاف.

العلاقات الإنسانية فلا نعدها أعمالا ثقافية أو إبداعات فنية، وتقييدها أو حظرها بالكامل لا علاقة له بموضوعنا، وعلى أية حال فإن كل المجتمعات التي تحترم قيمها – سواء بدوافع دينية أو بدوافع تخلو من الحافز الديني – تأنف من الخوض في هذه المجالات وتضع بعض القيود على الأعمال التي تتناولها، وباستثناء المجتمعات الغربية الحديثة لا نجد مجتمعا على وجه البسيطة يسمح بانتهاك قيمه الأخلاقية إلا إذا غلب على أمره.

كل البرامج السياسية مسموح بها

لا أتصور أن حزبا سياسيا يمكنه الزعم بأن قيودا توضع في القانون تفرض احترام القيم الأخلاقية للمجتمع وتجرم سب وإهانة المقدسات الدينية لكل المتدينين (لاحظ أننا نوافق بلا تحفظ على السماح بنقد التدين ومعارضة مبادئ الدين وحتى إنكار الألوهية طالما ابتعد المرء عن الكذب في الوقائع وعن السباب والإهانة في الصياغة)، لا أتصور أن قيودا من هذا النوع ستؤثر على حرية أي حزب في وضع البرنامج السياسي الذي يتفق مع أيديولوجيته .. لا أعرف حزبا يمكن لبرنامجه أن يتضرر مثلا من حظر الدعوة إلى الحرية الجنسية أو منع تداول الصور الإباحية أو رفض التصريح بعرض المشاهد الفاضحة .. ومن يزعم خلاف ذلك عليه إقامة الدليل.

لا يوجد في الماركسية ما يحتم سباب الدين وإهانته، وعلى كل فقد قيل أن الحزب الشيوعي المصري يقبل منذ محاولات إعادة تكوينه في السبعينات أن ينضم إليه ماركسيون يرفضون الإلحاد (والعهدة على الراوي)، صحيح أن البرامج التثقيفية لكل المنظمات الماركسية تحتوي بالضرورة على دراسة المادية الجدلية وما يتفرع عنها من تناول مادي لمبادئ الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ولكنها دراسة لأفكار يرونها علمية، ونحن بدورنا نقوم بتفنيدها وبيان عوارها، ويمكننا أن نبرهن من وجهة نظرنا على أنها مجرد أفكار محدودة القيمة، بعضها صحيح ومفيد بلا شك، لكنها بصفة عامة تتضمن عددا لا بأس به من المغالطات والاستقراءات الناقصة التي تؤدي إلى تعميمات خاطئة تذهب بقيمتها "العلمية"، وإذا ساورنا الشك في قدرتنا على دحض هذه الأفكار فإننا بذلك نكون قد اتهمنا فكرنا بالقصور والسطحية، لكن دراسة المادية الجدلية وما يتفرع عنها ليست سبا ولا إهانة للتدين، إنها معارضة له (نحن نرى أن المادية الجدلية تنطوي على إنكار للألوهية، لكن إذا كان الحاج خالد محي الدين يصر على أنه يصدق أنها ليست كذلك، فلا أقل من الإعتراف بأنها تعارض النظرة الإسلامية للتاريخ في عدد مهم من جوانبها) .. ونحن نرى أن هذا من حقهم، وعلينا أن نناقشهم فيما يذهبون إليه بالعقل وبالمنطق .. على أية حال يزعم بعض الشيوعيين المصريين أن برامجهم السياسية يمكن للمسلمين تبنيها دون أن يضطروا للتخلي عن شيء من مبادئ شريعة الإسلام وأصوله، وإذا كان ذلك صحيحا، وعبء إثبات صحته يقع على كاهلهم، فإن السلطة المسلمة لن يحق لها أن تناقش ولو من حيث المبدأ مسالة منعهم من تأسيس حزب يدعو لتنفيذ هذه البرامج .. لكن حتى لو تعارض البرنامج مع بعض ما نعده من القطعيات الإسلامية، فالحكم هنا للناخبين، نتوجه إليهم جميعا.

ولا شيء في الليبرالية السياسية يحتم على أنصارها تبني مبادئ إباحية أو الخروج على القيم الأخلاقية للمسلمين، وإذا كانت المبادئ الليبرالية تعتبر الالتزام الديني والأخلاقي من الحريات الشخصية فقصارى ما هنالك أنها تسمح لمن شاء بأن يمارس ما يشاء، ولكنها لا تفرض عليه ممارسة أخلاقية معينة، لكن البرامج السياسية التي توضع على أسس ليبرالية لا علاقة لها بذلك، وأعرق الأحزاب الليبرالية المصرية – حزب الوفد – يضم بين قياداته – التاريخية والمعاصرة – أشخاصا يتسمون بعمق التدين وشدة التمسك بالأخلاق .. أما ما يحدث في الغرب فهو تعبير عن شيوع التحرر من الأخلاق بين الشعوب نفسها، لأسباب ثقافية وحضارية، وليس استجابة لأية برامج سياسية .. فيما نعتقد.

يلخص ما نذهب إليه ما نقله الأستاذ فهمي هويدي عن عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مفكر سلفي يقيم في الكويت، ولا أعرف جنسيته، غير أن كل من قابلتهم من السلفيين المصريين يختلفون مع هذه الأفكار، يقول عبد الرحمن عبد الخالق:

"هذه المؤسسات والوسائل [الأحزاب والجمعيات] ليست حراما أو إثما بذاتها، بل هي من المصالح المرسلة .. وإقامتها لا يعني بالضرورة إقرار المخالفين، ولا الرضا بما هم عليه من الباطل، وإنما يعني فقط الرضا بالطريق السلمي والدعوة العقلية سبيلا ومنهجا للتغيير، والتخلي عن سياسة العنف والسرية، وهذا محمود في الدين، بله أصل الدعوة إلى الله"،[271] وهذه صياغة عصرية لمبادئ تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإسلامي، ففي الممارسة الإسلامية مع خانات وملوك آسيا الوسطى (بلاد ما وراء النهر) نجد سلوكا حضاريا لا يقوم على الحرب، وإنما على سياسة التعاون والموالاة والصداقة، بحيث تحتفظ هذه المناطق بحريتها الدينية وجيوشها وإداراتها ونظمها الخاصة، في مقابل الاعتراف بالمركز السيادي للدولة الإسلامية .. لذلك فإن إسلام الترك بشكل جماعي في القرن الرابع الهجري لا يمكن اعتباره شيئا مفاجئا، بل كان قمة لجدل وتفاعل بين الشعوب الإسلامية وشعوب آسيا الوسطى انتهى بإسلامهم الجماعي.[272]

خلاصة القول أننا لا نجد أن السلطة الإسلامية لها أي حق في رفض الترخيص لأي حزب عقائدي لمجرد أنه يدعو لبرنامج تراه مخالفا للإسلام، يجوز لها، بل يجب عليها، أن تضع ضوابط للالتزام بالموضوعية، والحرص على استقلال الممارسة عن كل تأثير أجنبي، وهي ضوابط يجب أن تلتزم بها كل الأحزاب مهما كانت خلفياتها العقائدية، والإسلاميون على أول القائمة، لكن هذه الضوابط لا ينبغي لها بأي حال أن تمتد لتتناول المحتوى الفكري أو السياسي للأداء الحزبي، وإذا تجاوزت السلطة في ذلك فإنها سلطة باغية معتدية من الوجهة الشرعية، وهي تفقد بذلك صفتها كسلطة إسلامية، حتى لو كانت تفعل ذلك باسم حماية الإسلام.

وحرية تداول السلطة ديمقراطيا

الإسلام يطلب منا ألا يحكم المسلمين إلا سلطة مسلمة ملتزمة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وينطلق البعض من ذلك، ومنهم إسلاميون متحمسون، ليصلوا إلى أن الأحزاب الإسلامية إذا وصلت إلى السلطة ستجد أن من واجبها أن تضع حظرا على وصول غير الإسلاميين إليها وإلا فإنها تكون قد قصرت في التزامها الإسلامي، وهذا خلط كبير بين ما يجب على المسلمين أن يجاهدوا في سبيل إقناع الناس به، وبين ما يجب أن يفرضوه إذا امتلكوا وسائل القمع والإكراه .. نحن لا نشك في أن الإسلام يأمرنا بالعمل على ألا تحكمنا إلا سلطة ملتزمة بالإسلام، ولكنه يأمرنا أيضا بأن نقتصر في ذلك على الوسائل الشرعية، وقمع المخالفين وإقصائهم بالقوة ليس من الوسائل الشرعية، أنما وسيلتنا الوحيدة المسموح بها هي إقناع الناس بذلك، بحيث يقومون هم باختيار الإسلاميين للحكم، لا نعرف سبيلا آخر، وإذا لجأ الآخرون لقمعنا وإقصائنا فليس لدينا إلا جماهير الشعب المسلم نحتمي بها، ليس لدينا إلا الجهاد في سبيل استقرار الممارسات الديمقراطية، بحيث لا نخرج من الحكم إلا إذا رفضنا الناس، وإذا رفضونا بكامل إرادتهم الحرة فبأي حق نفرض أنفسنا عليهم؟ .. ليست هذه استنتاجاتنا، هذا كلام القرضاوي في حوار خاص مع الأستاذ فهمي هويدي، يقول: "**إن الإسلاميين إذا ما استطاعوا كسب أصوات الناس وثقتهم وهم خارج السلطة، ثم فقدوا تلك الثقة بعدما تولوا السلطة وتمكنوا من أدواتها في إنجاز الإصلاح وفي وسائل التبليغ والإعلام التي تملكها، فذلك يعني أن ثمة قصورا شديدا في أدائهم، ينبغي أن يتحملوا المسئولية عنه، وأن يتركوا السلطة لغيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم**".[273]

هذا الموقف أصبح يتبناه قطاع كبير من أنصار المشروع الإسلامي، وقد أعلنت جماعة الإخوان المسلمين قبولها لمبدأ تداول السلطة في بيانها عن الديمقراطية الصادر في منتصف التسعينات (برغم تحفظنا الذي سبق أن ذكرناه بشأن غموض الصياغة التي تم بها هذا الإعلان) .. صحيح أن البعض يتخوف من وجود قوى على الساحة الإسلامية ترفض

---

271 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 74
272 د. كمال السعيد حبيب، **"الحركة الإسلامية .."** ، م. س. ذ. ص 149
273 فهمي هويدي، **"الإسلام والديمقراطية"** م. س. ذ. ص 170

الديمقراطية من الأساس، وأن هذه القوى إذا وصلت إلى السلطة، بالديمقراطية أو بغيرها، قد تعمل على منع كل من يعارض مشروعها من العمل السياسي، لكن من الصحيح أيضا أننا نجد ذات الظاهرة في كل الإتجاهات، فداخل كل الاتجاهات السياسية توجد قوى تعلن رفضها القاطع لحكومة ذات مرجعية إسلامية، بل رفضها السماح بممارسة العمل السياسي ذو التوجه الإسلامي من الأصل، ولا أحد يقبل دمغ أي اتجاه من هذه الاتجاهات بالخروج على الديمقراطية لمجرد أن بعض المنتمين إليه يحملون فكرا مجاف للديمقراطية.

ممن يرفعون لافتة الديمقراطية الليبرالية هناك من يعلن بوضوح ضرورة حظر العمل السياسي على الإسلاميين، لا لأنهم يظنون أن الإسلاميين يرفضون الديمقراطية بكل فصائلهم، ولكن لأن هؤلاء العلمانيين لا يريدون أن يمتد التدين لأبعد من علاقة شخصية بين العبد وربه، ومن يفهم منا الإسلام بطريقة مختلفة فهو عندهم رجعي ومتخلف وظلامي ..إلخ ولا يجب السماح له بممارسة العمل السياسي، وراجع إن شئت الفصلين الثاني والثالث من الباب الأول في هذا الكتاب، أو تابع ما يحدث في تركيا أو الجزائر أو غيرها من دول المنطقة، لكن هذا لا يمنعنا بأي حال من الاعتراف بحق الليبراليين في تكوين أحزابهم، الشرط الوحيد هو أن يقبلوا الاحتكام إلى الجماهير دون شرط مسبق.♣

أما الوضع مع الشيوعيين فأكثر التباسا .. إن أدبيات الماركسية اللينينية صريحة في أن السبيل الوحيد لتحقيق البرنامج الشيوعي هو ديكتاتورية البروليتاريا، ولينين يقول أن هذه الديكتاتورية شرط لازم عند ماركس لتحقيق الاشتراكية، فالطبقة العاملة عليها أن تنفرد بالسلطة كي تعمل على تصفية كل المعارضين، وهي لن تعمل على مجرد تصفيتهم كقوى سياسية، فالماركسية اللينينية لا ترى بديلا عن تصفية كل الركائز الاجتماعية والاقتصادية التي يمكنها أن تفرز أي معارضة للبرنامج الشيوعي، وفي نفس الوقت فإن لينين يوصي الشيوعيين بالاستفادة من أي هامش ديمقراطي، والدخول في أي تحالف مرحلي مع أي قوى يمكنها أن تفيدهم في الوصول إلى السلطة، وإذا قرأت ما كتبه لينين فلن تفوتك رائحة الميكيافيلية الواضحة التي تفوح منه، وهذا أمر خطير، لأن الماركسيين اللينين لا يمانعون في الدخول في تحالفات مع سائر القوى للوصول إلى الديمقراطية، فالعمل في أطر ديمقراطية يجعل حياتهم أسهل، لكن الماركسيين اللينينيين لا يبرمون إلا تحالفات مرحلية تنتهي بمجرد وصولهم إلى السلطة .. فالمجتمع الشيوعي – عند لينين – لا يمكن الوصول إليه إلا في ظل حكم الحزب الشيوعي المنفرد وبدون وجود أي أحزاب أخرى (حتى لو كانت أحزابا ماركسية تتبنى برنامجا مختلفا، فالمخالفون في نظر لينين لا يمكن أن يكونوا ماركسيين حقيقيين)، فإذا كان هذا هو الطريق الوحيد لبناء المجتمع الشيوعي فهل يمكن للحزب اللينيني أن يقبل بتداول السلطة؟

لقد تجاوز عدد من الأحزاب الشيوعية الأوروبية هذه الأفكار، وطرحوا برامج تزعم أنها شيوعية دون أن تصر على حكاية ديكتاتورية البروليتاريا، وتعلن هذه الأحزاب أنها ستعمل ملتزمة بالقواعد الديمقراطية، وقد صدقوهم في أوروبا، ولا يبدو أن هناك مبررا كي نعتبرهم كاذبين، لكن المشكلة أننا لا نعرف أين يقف الشيوعيون المصريون، لكنهم إذا استطاعوا تبني برنامج ديمقراطي فبأي حق نحظر نشاطهم؟ ربما يرى البعض أن علينا في هذه الحالة أن نراقبهم ونتابعهم لنتأكد من أنهم لا يعلنون خلاف ما يبطنون، وأن نعاقبهم إذا اتضح أنهم يعملون في الخفاء لضرب الديمقراطية، لكن هذه قضية أخرى لا صلة لها بحقهم في السعي لتنفيذ برنامجهم♣♣، والاحتياطات المطلوب اتخاذها لصيانة الديمقراطية والحفاظ عليها ستعمل أيضا في مواجهة عدد لا بأس به من فصائل الحركة الإسلامية.

♣ شعرت بغرابة الموقف وأنا أراجع مسودات الكتاب، واحد من الإسلاميين هو الذي يناشد الليبراليين قبول الاحتكام إلى الجماهير دون شرط مسبق؟ أية مفارقة؟

♣♣ لا يعني هذا بأي حال أننا نرى أن حكما شيوعيا يمكنه أن يقدم لمصر أي مساهمة في حل حقيقي لمشاكلها، برغم دعاوى العلمية العريضة التي يصدعون بها رؤوسنا، ونحن نوقن، بعد الدراسة، أنها فكر غير علمي وغير مفيد، لكننا نعلن احترامنا لعدد من المصريين الشرفاء الذين ما زالوا يظنون أن الفكر الماركسي قد يقدم حلولا مناسبة لمشاكلنا، ونؤمن بحقهم في أن يحاولوا إقناع أمتنا بها إن استطاعوا، شريطة أن يلتزموا باحترام حقنا في تبني المشروع الإسلامي، وأن يلتزموا إلتزاما صادقا بقواعد الديمقراطية، في الظاهر وفي الباطن، وألا تكون برامجهم لإعداد كوادرهم فيها ما يتعارض وما يعلنون، وإلا فلن نسمح لهم بهدم نظامنا الديمقراطي (بفرض أننا سنتمكن بإذن الله من بناء هذا النظام).

قد يجادل البعض بأن المرء لا يمكنه أن يكون ماركسيا حقيقيا ومسلما صادقا في آن معا إلا إذا فقد الاتساق الداخلي لأفكاره، أنا شخصيا أتفق مع هذا البعض الذي سيجادل، لكن من قال أن الناس لا يمكنهم أن يفقدوا الاتساق الداخلي لأفكارهم؟ .. ولعلها تكون غير متسقة من وجهة نظرنا بينما استطاعوا هم بطريقة ما أن يجمعوا بين الفكرتين، فمن ذا الذي يملك أن يصادر على حق أي فرد في أن يفعل ذلك؟ .. قد نقول أن الجمع بين الإسلام والماركسية لا يمكن إلا بنوع من خداع النفس .. حسنا، ما شأننا نحن؟ هل هناك نص يلزمنا بعقاب من يخدع نفسه؟ .. ثم لعلهم فعلوها لأنهم ليسوا ماركسيين حقيقيين، لماذا نفترض أنهم لابد أن يكونوا مسلمين غير صادقين؟ .. نحن لا يجوز لنا أن نشترط عليهم أن يقبلوا الإسلام، شرطنا هو أن يقبلوا الديمقراطية.

أما القوميون، والناصريون منهم بالذات، فإنني أقطع، من خلال تجربة شخصية ومعايشة طويلة، بأن أغلبهم هم من المخلصين الذين يمكنهم أن يكونوا مسلمين صادقين وفي نفس الوقت قوميين متحمسين دون أن يفقدوا الاتساق الداخلي لأفكارهم .. والتعاون معهم ممكن ومجدي ومفيد، بشرط ألا ينشغل أي منا بعقد المرحلة الناصرية.♣♣♣

والآن لابد أن نطرح السؤال المشروع الذي لابد وقد طرأ على ذهن القارئ: لماذا نعتقد أن الماركسيين فقط هم الذين يمكن أن يعلنوا قبولهم لقواعد الديمقراطية بينما يربون كوادرهم الحزبية على خلاف ذلك؟ لماذا الماركسيين فقط هم الذين يحتمل أن يعلنوا برنامجا ديمقراطيا بينما يكون لهم برنامج خاص غير معلن يعملون على تحقيقه في السر؟ ألا يمكن أن يكون هذا حال بعض القوى الإسلامية التي تؤمن – مثل الماركسيين اللينينيين تماما – بضرورة احتكارهم للسلطة وقمع معارضيهم؟ ألا يمكن أن يظهر حزب إسلامي يسعى للسلطة ديمقراطيا ولكنه ينوي أن يعصف بباقي الأحزاب إذا وصل للسلطة؟ .. السؤال كما قلنا مشروع، والاحتمال قائم بالنسبة لبعض الإسلاميين كما هو قائم بالنسبة لغيرهم، ولكن هذا الاحتمال أضعف بكثير عند الإسلاميين عما هو عند غيرهم، بحكم طبيعة الدعوة وطبيعة الأهداف.

إذا ظهرت هذه المجموعة الإسلامية "المكيافيللية" التي تبطن عكس ما تعلن فهي لن تعمل في فراغ، إنها ستحاول بناء حزبها من العناصر الإسلامية المتدينة الموجودة في المجتمع، وهي لابد أن تقدم لقواعدها مبررا شرعيا لخططها وإلا فقدت كل سند، وقد تستطيع أن تنتزع بعض النصوص من سياقها، أو تعتسف تفسيرها، أو تستشهد بأقوال لفقهاء من زمن التراجع الحضاري، قد تفعل شيئا من هذا أو تفعله كله لتقنع بعض الناس بعدم أهمية الالتزام بالديمقراطية، أما أن تربي كوادرها على أن عليهم أن يكذبوا دائما بشأن حقيقة ما يعتقدون فهذا شيء مختلف، لم نسمع أبدا أن مسلما سنيا زعم أن

♣♣♣ من المناسب أن يطرح كاتب هذه السطور وجهة نظرة: إن البرنامج الناصري للنهضة من الممكن أن يكون برنامجا لأحد فصائل الحركة الإسلامية .. ما الذي يعترض عليه الإسلاميون في هذا البرنامج؟ .. سيقولون لك: الديكتاتورية، وأكل أموال الناس بالباطل، واضطهاد القطاع الخاص (أما الصدام مع الإخوان فمسالة لا ترتبط بالبرنامج الناصري للنهضة، إنما ترتبط بتركيبة عبد الناصر النفسية وشخصيته، وبطبيعة تنظيم الإخوان وقيادته ونظامه الخاص) .. لننظر في هذه الثلاثة:

الديكتاتورية: هناك فصائل إسلامية لا تؤمن بالديمقراطية، وهذه كيف ستحكم إذا وصلت إلى السلطة؟ .. أما الممارسات العنيفة والقمعية التي تمت باسم الشرعية الثورية فلم يعد أحد يتصور أنها جزء من برنامج التغيير الناصري ولازم من لوازمه، والناصريون الآن إما يعدونها من ضرورات مرحلة مواجهة انقضت ولن تعود، أو ببساطة يعتبرونها تجاوزات يتحمل وزرها من قام بها ولا يتحملها البرنامج الناصري للنهضة.

أكل أموال الناس بالباطل: من الإسلاميين من يشتق من تعاليم الإسلام ما يجعله يذهب إلى جواز تأميم الأنشطة الاقتصادية الحساسة، ومصادرة أموال ناهبي ثروات الشعب، وفرض الحراسة على الخونة والعملاء .. وإذا كنت تعتقد أن الممارسة في الحقبة الناصرية قد ذهبت لأبعد مما هو ضروري في التأميم، ولم يكن كل ما صادرته أموالا منهوبة، ولا كل من وضع تحت الحراسة كان خائنا أو عميلا، فإن التجاوز في الممارسة لا يؤخذ على البرنامج أو على الاتجاه الفكري الذي أنتج هذا البرنامج إلا إذا كانت الممارسة التي نرفضها ضرورية ولازمة لا يمكن تطبيق البرنامج بدونها، لكن في حالتنا هذه سيقسم لك الإسلامي الذي يتبنى تلك الفكرة والناصري الذي لم يلوث يده بممارسات الستينات أنهما ضد كل تجاوز، وأن هذه السلبيات لن تتكرر في المرة القادمة.

أما اضطهاد القطاع الخاص فلا يعد عنصرا جوهريا في البرنامج الناصري للنهضة، وشعارات الناصرية لا تلزم رافعيها بذلك، وعليه فسنصدقهم عندما يقولون أنها قضية مرتبطة بالممارسة التاريخية، وأنهم لن يكرروا ذات الأخطاء إذا وصلوا إلى السلطة.

كاتب هذه السطور لديه اعتراضات عديدة على البرنامج الناصري، ولكن ليس منها أنه يتعارض مع الإسلام .. إن به ما يختلف مع فهمنا الخاص، ولكننا لا نعتقد أن به ما يخرج عن الإسلام، ولا نرى مانعا من أن يظهر فصيل إسلامي ببرنامج قريب منه، أو أن يتبناه بحذافيره مع تأصيل بنوده تأصيلا شرعيا يرضي ذوق الإسلاميين، وإذا لم تكن الذاكرة قد خانتني، فإن الخطوط العريضة التي بدأ الأستاذ عادل حسين رحمه الله بطرحها في الثمانينات كي تبدأ كوادر حزب العمل بإدارة حوار حولها لإعداد البرنامج السياسي لحزب العمل كانت تحمل الكثير من ملامح الناصرية، ولا يخرج إصراره رحمة الله على أهمية الديمقراطية ورفضه القاطع للممارسات القمعية عما يقوله الجيل الجديد من الناصريين، والذين يعتبرون أن ما حدث كان تجاوزات لا يجب أن تحسب على البرنامج.

الإسلام يسمح بذلك، أما "التقية" الموجودة عند الشيعة والتي قد تسمح لبعضهم بمثل تلك الممارسة فيرفضها الفقه السني رفضا قاطعا، والمصريون كلهم من السنة، أما الماركسي فقد يرى في هذا ذكاء في التكتيك، وضميره لن ينزعج، فأغلبهم يؤمن أن الشيء يكون أخلاقيا طالما يحقق المصلحة (ليسوا بدون أخلاق، لكنها النظرية المادية في الأخلاق التي ترى أن القيم مسألة ذاتية ليس لها أي وجود حقيقي، فالأخلاق عندهم هي مجرد انعكاس للواقع المادي وتعبير عنه، وإذا صدقتهم فسترى معهم أن كل عمل نافع هو عمل أخلاقي)، أما المسلم الحقيقي فلا يمكنه أن يتبنى أفكارا لاأخلاقية ثم يظل متوائما مع تدينه، فالعمل السياسي الإسلامي لا يمكنه أن ينفصل عن قيم الإسلام الأخلاقية وإلا فقد مصداقيته عند أتباعه أنفسهم .. قد نتوقع وجود فصائل إسلامية تتمتع بسوء الفهم والحدة وضيق الأفق، لكننا نستبعد أن يتصف واحد منها بسوء الخلق .. لا نعرف كيف يمكن لشخص متدين يقرأ القرآن ويطالع سيرة الرسول (ص) مع مخالفيه وأعدائه ثم يتبع حزبا يعلمه أنه سيكذب على مواطنين شرفاء (يدينون في غالبيتهم بدين الإسلام لكن يختلفون مع حزبه سياسيا) ويقطع معهم عهودا ليساعدوه على الوصول إلى السلطة، وعندما يصل إليها سيحنث بوعوده وينقلب عليهم ويقمعهم أو يصفيهم تماما، إن هذا مما يصعب تصوره، لماذا هم إسلاميون إذن؟ .. أراه أمرا صعب الحدوث، بل شديد الصعوبة، لكنه غير مستحيل، لذا قلنا أن ذات الضوابط التي ستصمم لحماية الديمقراطية من حيل الماركسيين يجب أن يخضع لها كل الأحزاب، لكن العاصم الحقيقي، مهما وضعنا من ضوابط، هو وعي الأمة وقناعتها بالطريق الذي اختارته.

بقيت كلمة نتوجه بها إلى الإسلاميين المخلصين الذين قد يتساءلون: كيف تطلب منا السماح بوجود أحزاب تعمل على إفساد عقول الأمة بأفكار نعلم أنها باطلة؟ .. بالطبع يمكن أن نرد عليهم بأن هذه هي الديمقراطية بمزاياها التي تفوق عيوبها، وأن علينا أن نتعامل مع العيوب حتى نجني الثمار والمزايا، وأن أي طريق آخر غير الديمقراطية سيعرض الأمة لمخاطر أكبر، وهناك ردود أخرى يمكن أن نعددها، لكننا في الواقع نرفض التساؤل من الأصل .. كيف سيفسدون عقول الأمة والإسلاميون في السلطة بينما هم قد عجزوا عن إفسادها والإسلاميون ممنوعون من العمل السياسي؟ كيف تريدون منع الفكرة الباطلة من التعبير عن نفسها خوفا من أن تنتصر على الفكرة الصادقة؟ إذا استطاع المشروع الإسلامي أن يظهر على غيره ويصل إلى السلطة ديمقراطيا في ظل الأوضاع الحالية التي تمتلك في ظلها زمام الحكم قوى لا تتعاطف مع هذا المشروع، فكيف نتصور أن تعود هذه القوى فتزيحه إلا إذا أخطأ الإسلاميون، وهم إذا أخطأوا لدرجة أن الجماهير المسلمة التي حملتهم إلى السلطة عادت وسحبت منهم ثقتها فهم يستحقون أن ينتقلوا إلى صفوف المعارضة حتى يعيدوا حساباتهم ويصححوا مواقفهم، وهي سنة لله لا تتخلف .. لقد سبق أن تمكن الإسلام من تسلم قيادة الأمة في ظل سيادة الكفر الصريح، ونشأت دولته الأولى في المدينة المنورة من خلال التشاور والتوافق العام بين سكانها، مع وجود المشركين واليهود والمنافقين ضمن هؤلاء السكان، وفي ظل التهديد الخارجي المستمر من قريش وحلفائها، فهل فقد الإسلام صلاحيته؟ (السؤال موجه للإسلاميين الخائفين على الإسلام، أما الآخرون فسيردوا طبعا بالإيجاب) ما يقول بهذا مسلم يفهم حقيقة الإسلام .. إذا وجدنا في بعض الكتب القديمة دعوة لقمع الآخرين وإسكاتهم فينبغي أن ندرك أن هذه الدعوات لم تظهر إلا في زمن الانحطاط، عندما كان هناك من يتصدون لقيادة الناس باسم الإسلام لكنهم تقاعسوا عن حمل رسالته للعالمين، وانحطت مداركهم، وفقدوا قدراتهم الفكرية ببداية مرحلة التراجع، وبدلا من أن يحاولوا النهوض وحمل رسالتهم، فكروا في قمع الآخرين حتى لا ينكشف خواءهم .. لكن الصدر الأول علمهم القرآن ألا يجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي أحسن، ففهموا أن جدالهم بالتي هي أحسن لا يمكن أن يتم إذا لم يسمح لهم بالكلام أصلا، وعلمهم القرآن أن يقولوا للمشركين هاتوا برهانكم، ففهموا أن المشركين لا يمكنهم أن يعطونا برهانهم إلا إذا كان لهم حق محاولة إثبات بطلان ما ندعو إليه .. هذا هو تراثنا .. لا خوف عليه .. إنما الخوف علينا أن نفشل في حمله، فيستبدل الله بنا قوما غيرنا ثم لا يكونوا أمثالنا.

* * * * *

خلاصة الكتاب

جاء الإسلام بشريعة ألزمنا بها بحكم الإيمان، وتطبيق هذه الشريعة يتطلب وجود سلطة عامة تقوم على أمر جماعة المسلمين، تحفظ الأمن بينهم وتتولى الدفاع عنهم وتعاقب من يخرج منهم على القانون، وقد أجمع علماء الأمة على أن وجود هذه السلطة التي تحكم بالشريعة هو أصل من أصول الإسلام، لكن الشريعة لم تضع شكلا معينا للدولة ولا نظاما محددا للوصول إلى السلطة وممارستها، فكل شعب يريد التحاكم إلى شريعة الإسلام له أن يضع النظم التي يراها مناسبة لظروفه وإمكاناته، ومادامت هذه النظم تجعل من الشريعة مرجعيتها وتتبع القواعد والمبادئ المنزلة وتحقق الهدف من وجودها – أن تكون كلمة الله هي العليا – فهذه دولة إسلامية.

لم ينشئ الإسلام مؤسسة دينية، ولم يعهد لأي شخص أو جهة بمهمة تفسير الشريعة أو القيام على تنفيذ أوامرها وإجتناب نواهيها، فهذا أمر الأمة كلها، تقرر فيه ما يمليه عليها إيمانها وما ترتضيه من فهم من تثق به من علمائها، ولأسباب عملية لا يمكن أن تتولى جماهير الأمة هذا الأمر بنفسها بطريقة مباشرة، لذلك تختار من بينها من ينوب عنها في ذلك، وفي ثقافتنا يسمى ممثلي الأمة بأهل الحل والعقد، ولا مانع من أن يكون إختيارهم بأي طريقة وبأي عدد، المهم أن يحوزوا رضاء الأمة وثقتها بحيث ينحل ما حلوا وينعقد ما عقدوا، والشكل المعاصر للهيئات النيابية يمكنه أن يكون هو بالضبط جماعة أهل الحل والعقد الذين أعطاهم فقهاء المسلمين حق إختيار الحكام والرقابة عليهم ومحاسبتهم وعزلهم إذا خرجوا عن الجادة.

وشريعة الإسلام ليست جسما جامدا محددا من الأحكام التي لا يطلب منا إلا تنفيذها، لكنها مجموعة من النصوص تنقل إلينا الوحي الإلهي ليقوم العلماء المتخصصون بإستنباط الإحكام التفصيلية منها، وقد إختلفت مناهج الإستنباط وإختلفت معها إجتهادات العلماء، ولا تثريب علينا في إختيار ما يناسبنا من هذه الأحكام .. ولقد شاع القول بأن الفقهاء هم الذين يختصون وحدهم بالتشريع، لكن الواقع أنهم يختصون وحدهم بالإستنباط من النصوص، فإذا إتفقوا على حكم واحد كان ملزما للأمة لا يجوز لها الخروج على إجماعهم، أما إذا إختلفوا فإن عملية التشريع في أي قضية هي في جوهرها إختيار حكما واحدا مما إستنبطه المجتهدون ليكون هو ما يجري العمل به، وهذا الإختيار هو حق لكل فرد فيما هو شخصي، وحق للأمة كلها فيما هو عام.

وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان لا تعني أن مجموعة الأحكام المستنبطة تظل صالحة على الدوام لا يمكن تعديلها، ولكن معناها أن الشريعة نفسها تسمح لنا بتجديد الفقه وإعادة التفكير فيه ليراعي كل المستجدات طالما كان هذا التجديد يحترم النصوص ويعتمد على مناهج علمية سليمة، ففي كل عصر على المجتهدين أن يقوموا بمراجعة الأحكام التي يدخل في إستنباطها العرف أو المصلحة أو أية معارف دنيوية قابلة للتغيير، وقد يستبعدون بعضها أو يعدلونه، كما يقومون بإستنباط أحكاما للمواقف الجديدة كلما دعت الحاجة.

في العبادات، وفي كل المسائل الشخصية التي لا تتعلق بحقوق للآخرين، يمكن للفرد أن يختار الحكم الذي يثق في صحته أو يطمئن إلى فقه العالم الذي أفتى به، وهذا الإختيار ليس لأحد من الناس أي سلطان عليه، فكل مجتهد إعترف له مجتمع العلماء بالوصول إلى رتبة الإجتهاد يجوز للمسلم تقليده فيما ذهب إليه، والله وحده هو الذي يحاسب المرء على دوافعه ونواياه وأسلوبه في الإختيار.

أما في المعاملات فالشأن مختلف .. لابد أن يسود في المجتمع كله في المسألة الواحدة رأي واحد يحكم بموجبه القضاء وتستخدم الحكومة أدواتها لإرغام الجميع على الخضوع له بإعتباره حكم القانون، ويدافع البعض عن فكرة أن ولي الأمر له إن

كان مجتهدا أن يجتهد برأيه ويفرض إجتهاده على الأمة، وإن لم يكن مجتهدا فله أن يختار من آراء المجتهدين ما يراه مناسبا، وقد فندنا هذه الفكرة وإستفضنا في ذلك لنؤكد أن رأي الخليفة أو الإمام إن كان مجتهدا هو مجرد رأي يضاف إلى سائر الآراء ولا يسوغ له فرض رأيه على الناس إذا لم يقبلوه، أما إذا كان الأمر مرده إلى الإختيار من آراء المجتهدين فالأمة هي التي تختار تنفيذا للأمر القرآني: "أمرهم شورى بينهم".

وإذا كان إختيار الرأي الذي ستجري عليه الأحكام هو حق الأمة كلها فإن الطريقة التي سيمارس بها المسلمون الشورى لإختيار الحكم لم يحددها أي من مصدري الشريعة – الكتاب والسنة – ولقد كان هدفنا المحوري من هذا البحث هو البرهنة على أن الوسائل والآليات الديمقراطية التي تم تطويرها في الغرب هي أفضل الوسائل لتطبيق أمر الله لنا بالشورى، وتطبيق واحدة من هذه الطرق المجربة والتي أثبتت فاعليتها وكفاءتها في سبر إرادة الأغلبية هو فريضة على هذه الأمة في هذا العصر ليس لها أن تعدل عنها إلى وسيلة أخرى لا يمكنها أن تحقق أمر الله بنفس الكفاءة.

وإستخدام الوسائل الديمقراطية لا يعني نقل الحاكمية من الله إلى البشر، فالمسلمون عندما يطبقون الديمقراطية لن يعدلوا عن حكم الله إلى حكم آخر وإلا كان ذلك قادحا في إسلامهم، لكنها ببساطة الوسيلة التي يمارسون بها حقهم في إختيار واحد من الآراء التي إستنبطها العلماء، كل ما في الأمر أنها وسيلة لا تترك للحاكم أن ينفرد وحده بإختيار ما يشاء، بل تختار الأمة لنفسها الرأي الذي تثق به أكثر من غيره، كما أن كثير من القرارات التي تتخذها الحكومات – في الواقع أغلبها – هي في حقيقتها بحث عما يحقق المصلحة في إطار المباحات التي لم يرد فيها أمر ولا نهي، مثل قوانين البناء والمرور والجمارك وإعداد الموازنات العامة وخطط التنمية وقرارات الحرب والسلم .. إلخ،

* *

إذا كان الحاكم سيصل إلى السلطة متغلبا بالسيف أو على ظهر دبابة، أو كان يرث الحكم بعهد من سلفه، ثم يختار لنفسه الآراء التي يحكم بها، أو يتولى وحده التشريع فيما هو من المباحات التي لم يرد فيها حكم شرعي، ثم يطلب منا بعد ذلك أن نسمع له ونطيع حتى لو جلد ظهورنا وأخذ أموالنا، وليس لنا أن ننازعه الأمر أو نطلب تغييره لأن علينا الصبر وعليه الوزر، فإنه حينئذ لا يكون قد إبتعد كثيرا عن ملوك الحق الإلهي أو بابوات روما الذين ينطقون بإسم روح القدس، ثم، وهو الأهم، يكون قد مارس السلطة بطريقة تختلف إلى حد كبير عما نفهمه من النصوص ومن أقوال علمائنا المعتبرين.

لكن الحاكم الذي يختاره شعبه ديقراطيا – ولا مانع من أن يصل الحاكم إلى السلطة بأن يرشحه أهل الحل والعقد ثم يطرحونه على الأمة لتقبله أو ترفضه، وهي طريقة ديمقراطية لا غبار عليها – ثم هو بعد ذلك لا يحكم برأيه أو برأي يختاره لكنه يحكم بالقوانين التي إرتضاها أهل الحل والعقد الذين إختارتهم الأمة، فعندها، وعندها فقط، يمكننا أن نفهم لماذا يجب علينا السمع والطاعة ولزوم الجماعة وعدم مفارقتها .. إن النظام الديمقراطي هو الذي يفسر لنا كيف يمكن أن تكون طاعة أولي الأمر ولزوم الجماعة أمرا متسقا مع باقي المبادئ الإسلامية الأخرى من حرية وعدل ومساواة وكرامة إنسانية.. إلخ.

* *

إذا وافقتني على ما سبق فلعلك ستوافقني أيضا على أن أحدا لا يمكنه الزعم بأن لديه الآن تصورا محددا للنظام الإسلامي يجب إلزام المسلمين بتطبيقه، فمثل هذا التصور لن يكون إلا واحدا من إثنين: إما الدعوة لإحياء نظام الخلافة بشكله التاريخي الأول، أو الدعوة إلى نظام جديد يرى الداعي أنه يعبر أفضل تعبير عن مبادئ الإسلام في تفاعلها مع معطيات الواقع المعاصر .. وكلاهما يتعذر علينا التسليم بصحته.

أما السوابق التاريخية لأسلوب اختيار الخليفة وممارسته للسلطة فأغلبها لا يمثل تعاليم الإسلام تمثيلا صادقا ونعدها إنحرافا عن منهجه في قيادة الأمة، بعض من هذا الإنحراف كان خضوعا لضرورات لم نعد مضطرين للخضوع لها، وبعضها كان مجرد

خضوع لإستبداد حكام عجزت الأمة عن مواجهته .. نحن بالطبع نستثني تجربة الراشدين ونعدها نظاما رائعا، لكنه كان نظاما لعصرهم الذي إمتلك إمكانات لم تعد متاحة لنا، وقيدته قيود قد تحررنا منها، فمن الإمكانات التي كانت متاحة لهم وجود هذا الجيل العظيم الذي رباه محمد (ص) على عينه وتمتع بصحبته فأمكن لدولتهم أن تعمل بكفاءة في ظل نظام يتطلب درجة عالية من الصلاح والتقوى والورع في أولي الأمر .. لم يعد هذا مضمونا في عصرنا، ومن جهة أخرى كانت صعوبة الإتصالات وندرة المعلومات وعدم تجانس شعوب أمة في طور التكوين قيودا أخذها النظام في الإعتبار، لكننا تحررنا من هذه القيود التي لم تعد موجودة .. ولو كان الراشدون رضوان الله عليهم موجودين بيننا لأقاموا نظاما مختلفا.

وأي نظام جديد يقترحه البعض بعد دراسة النصوص وتقييم التجارب التاريخية وفهم الواقع المعاصر سيكون مجرد مقترح قابل للمناقشة والتحليل لا يجوز فرضه قسرا على الناس .. وحتى إذا إستطاع أصحابه الدفاع عنه وتفنيد كل الإعتراضات عليه سيظل فكرة نظرية .. مجرد إجتهاد يمكن لغيرهم إقتراح غيره .. فالأفهام تختلف في الإستنباط من النصوص، والإسلاميون مختلفون بالفعل في تقييمهم للسوابق التاريخية، أما فهم الواقع فيكتنفه الكثير من الصعوبات ولا يمكنك الجزم بأنك قد فهمت كل تعقيداته، ثم يضاف إلى ذلك أن بدء التجربة الإسلامية سيغير هذا الواقع، ولا يمكنك التنبؤ بأي وسيلة من وسائل التنبؤ العلمي بكيفية هذا التغيير .. لذلك ستظل كل المقترحات التي تقدمها الفصائل الإسلامية المختلفة مجرد بدائل، والعبرة في إعتماد أي منها هو قدرته على حيازة القبول العام ثم النجاح عند التطبيق.

ما هي إذن الواجبات المطروحة على فصائل العمل الإسلامي الساعية إلى بناء نظام معاصر ذو مرجعية إسلامية؟

في تقديرنا أن أول الواجبات وأهمها هو الجهاد لبناء نظام ديمقراطي صحيح تكون الكلمة فيه للشعب ويسمح لكل الإفكار والإتجاهات أن تطرح نفسها على الناس ليصل إلى السلطة من يمكنه إقناع الأغلبية بصحة برناجه وبقدرته على تنفيذ هذا البرنامج، وهو جهاد يجب أن يضم أوسع جبهة ممكنة من الشرفاء المخلصين لوطنهم بغض النظر عن أفكارهم فيما يتعلق بالحلول الملائمة لمشاكلنا.

ثم ليعمل كل فصيل إسلامي على تطوير برنامج سياسي ليطرحه على الجماهير، والبرنامج الذي سيحصل على الأغلبية هو الذي سيقود عملية التغيير لبناء النظام الإسلامي، لذلك لا يمكننا وصف هذا النظام، يمكننا فقط أن نصف نظاما نراه نحن الأنسب، لكنه سيظل مجرد وجهة نظرنا حتى تتبناه الجماهير، وربما لا تتحقق الأغلبية لأي فصيل، فيضطر عدد منهم إلى التحالف حول برنامج مشترك لن يكون هو أي واحد من البرامج التي بدأنا بها .. سيكون حلا وسطا يعبر عما يمكنهم الإتفاق عليه، وبعد أن يوضع هذا البرنامج موضع التطبيق سيتم غالبا تعديل بعض أجزاءه، وربما تم التعديل أكثر من مرة، حتى نصل إلى نظام يضمن الحد الأدنى من الإستقرار، ومع ذلك فلن يكون نهائيا، سيكون فقط هو المناسب لمرحلته .. لكنه سيكون بإذن الله نظاما إسلاميا مادام يستمد مرجعيته من الإسلام ويحظى برضاء الأغلبية.

لكن ما هو الإسلامي في هذا السيناريو؟ .. هذه الطريقة هي ما تدعو إليه كل التيارات السياسية المؤمنة بالتغيير السلمي .. هذه ملاحظة معقولة .. لكنها لا تصلح للإعتراض على ما نرى أنه المنهج الوحيد المناسب لبناء دولة أسلامية معاصرة .. ستكون محصلة هذه العملية بإذن الله دولة إسلامية، إذ ستعطينا الديمقراطية فرصة كاملة لنشر الثقافة الإسلامية والوعي بأهمية الإلتزام بالشريعة عند جماهير الأمة، ثم تطوير برامج إسلامية عملية وإقناع الأغلبية بها .. أما إذا فشل الإسلاميون في تحقيق هذين الشرطين في ظل نظام ديمقراطي يسمح للجميع بعرض وجهة نظرهم والدفاع عنها وترويجها فبأي حق يزعمون أنهم قادرون على قيادة هذه الأمة؟ .. وإذا عجزوا عن إقناع الناس ببرنامجهم فبأي حق يريدون أن يحكموهم؟

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.