


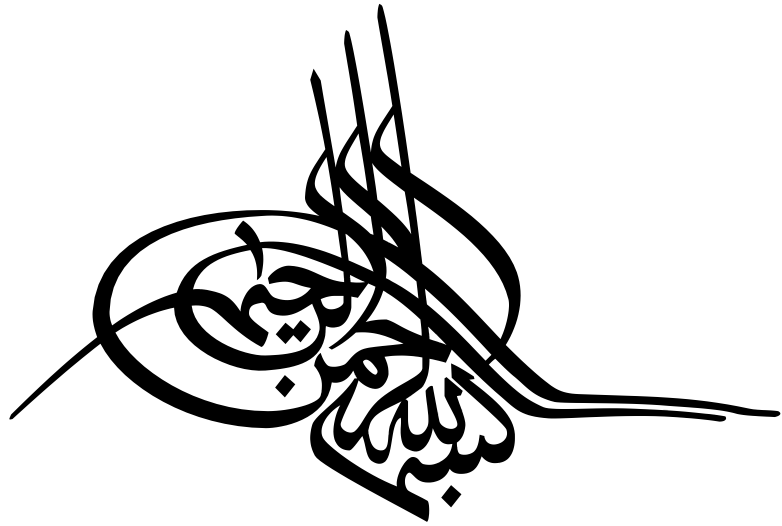
أشرف عبد المنعم

مبادئ السياسة الشرعية





مبادئ السياسة
الشرعية



مبادئ السياسة الشرعية

مقدمات هامة

[١] لماذا نفتقد علم السياسة الشرعية ؟

إن أي علم يحيى وينضج ويتجدد بمقدار التعامل الواقعي معه، فما يحتاج إلى عمله يحتاج إلى علمه، والعكس بالعكس أيضا. وبالتالي فما يهمل ولا يستدعى للعمل، فإنه يتجمد ولا يساير الحياة، كما يغيب ذكره بين أكثر الأحياء العاملين .

وبأمثلة ثلاثة توضح المقصود:

أولا : (فقه العبادات) يبقى هو الأكثر حضورا ومسيرة للحوادث، لأن العبادات لن توجد إلا مبنية عليه، وهي معمول بها في الأمة بلا انقطاع، فبقي فقها كذلك (بصورة عامة) .

ثانيا : (فقه المعاملات الاقتصادية) ضعف حضوره نسبيا مع طغيان الاقتصاد الغربي على بلاد المسلمين، لكنه عاد وحضر بقوة في العقود الماضية، ببركة حضور الصحوة الإسلامية وانتشارها، مع اهتمامها بضبط المعاملات الاقتصادية الموجودة، ومحاولة توفير البدائل المشروعة بقدر الإمكان. فلا تكاد تبحث عن مسألة من مسائله إلا ووجدت فيها أكثر من بحث (ولو بمستويات متفاوتة) .

ثالثا : (فقه السياسة الشرعية) غاب مع غياب الخلافة الإسلامية، ولم يبق منه إلا قسم للدراسات العليا بكليات الشريعة. وصار أكثر ما يكتب فيه إما على القديم الذي تجمد ولا يفي باحتياجات الواقع المعاصر، وإما على التأثر بالنموذج الغربي في محاولة للتوفيق بين ما قام على الوحي وما قام على أهواء البشر (إلا ما ندر) .

[٢] هل من محاولات لتجديد السياسة الشرعية ؟

إن الصحوة الإسلامية المعاصرة، والتي تمثل صورا من تجديد الدين في الأمة المسلمة، قد قامت أمام ثلاث نوازل كبرى :

الأولى : التشوه في فهم الدين وممارساته، فهي ترد الأمة إلى صفاء الدين المنزل، بلا بدع مخترعة .

الثانية : التأخر الحضاري أمام الخصوم، فهي ترد الأمة إلى أسباب الريادة، بلا تبعية للغير .

الثالثة : الانكسار السياسي، باحتلال الأعداء، وإسقاط الخلافة، وفرض العلمانية، فهي ترد الأمة إلى الاجتماع حول راية الخلافة، التي تعلي سيادة الشريعة، وتجاهد لتحرير بلاد الإسلام .

لذا فقد كان من البدهي أن تظهر بدايات التجديد في (فقه السياسة الشرعية) على يد العلامة أبي الأعلى المودودي، ثم إذا تجاوزنا الكتابات المفردة للبعض والتي لم تخل من محاولات مفيدة، سنجد أن أمامنا ثلاث شخصيات معاصرة لها بصمة واضحة في تجديد هذا الفقه :

الأول : د.صلاح الصاوي ، في كتابات كثيرة له تجمع بين قوة التأصيل ودقة التنزيل .

الثاني : د.حاكم المطيري ، في تحريرات قوية وجريئة لقضايا هامة في هذا العلم الثالث : أ.إبراهيم السكران ، في عرض يدل على جودة فهم (لا مجرد نقل) لأساسيات هذا العلم .

وقد أثر هؤلاء - ولا يزالون - على غيرهم من الباحثين والمهتمين بتجديد (فقه السياسة الشرعية) ، حتى إنه لا يمكن تجاوز أطروحاتهم، ولو ممن يخالفهم في بعض تفاصيلها .. ولا زالت الأمة تنتظر المزيد .

[٣] كيف نتعامل مع تراثنا في (فقه السياسة الشرعية) ؟

ينقسم موروثنا في السياسة الشرعية إلى أقسام :

الأول : ما هو بيان لأدلة الشريعة، سواء بمحال الإجماع فيها، أو بوجوه الاجتهاد السائغ فيها. وهذا عمدة لا غنى عنه، كغيره من التراث الفقهي العظيم .

الثاني : ما هو تفريع واجتهاد متعلق بالواقع الذي كتب فيه ذلك التراث. فهي آراء استرشادية ينتفع بها، وليست محكمات ملزمة للمجتهدين في كل زمان ومكان .

الثالث : ما هو إبداع سابق لزمانه، كان ينتمي إلى فقه المسائل الافتراضية. وهذا ثروة أساسية في جهود التجديد المعاصرة، لمتانة فقه أصحابه، مع عدم تأثرهم بالضغوط الواقعية التي جدت بعدهم. ثم هو إما راجع إلى القسم الأول، أو إلى القسم الثاني، فيعامل كل قسم بحسبه .

أمثلة موضحة للأقسام السابقة :

الأول : مما هو بيان لأدلة الشريعة، كلامهم عن (ولاية المرأة) فمنعها من الولاية العامة وما هو من جنسها من محال الإجماع، لأن الحديث إنما ورد فيه، وسبب الورود قطعي الدخول في المعنى والحكم لوروده فيه. وكلامهم عن (قتل نساء الكفار وأطفالهم على سبيل المقابلة الرادعة) تجويزا أو منعا من محال الاجتهاد، لتردد المسألة بين المعاقبة بالمثل وبين النهي عن قتل غير المقاتلين .

الثاني : مما هو تفريع واجتهاد متعلق بالواقع الذي كتب فيه، كلامهم عن (أنواع الوزارة) ، وانقسامها إلى وزارة تفويض ووزارة تنفيذ .

الثالث : مما هو إبداع سابق لزمانه، افتراض (خلو الزمان عن خليفة) وتوابع ذلك من أحكام تتعلق بالأمة، والذي سطره الجويني في (غياث الأمم في التياث الظلم) .

[٤] ما مدى استقلال (فقه السياسة الشرعية) عن عموم

مسائل الفقه ؟

في الأساس فإن (فقه السياسة الشرعية) من عموم مسائل الفقه، ولذلك :

(١) كان المصنفون فيه من الفقهاء [عبر التاريخ، وإلى يومنا هذا] .

(٢) وهو محكوم بأصول الفقه العامة [في أدلته واستدلالاته وقواعده كلها] .

(٣) بل إن فهم عموم الفقه معين هام وممهد ضروري لـ(فقه السياسة الشرعية) [فمثلا : شروط الصلاة ليست في رتبة واحدة، بل قد يترك بعضها لبعض عند التعارض الظرفي. وكذلك شروط الإمامة ليست في رتبة واحدة، بل قد يترك بعضها لبعض عند التعارض الظرفي. وعلى هذا يكون القياس] .

لكن له (كما لغيره من الأقسام) سمات تخصه، مثل :

(١) شدة اتصاله بواقع الناس، وكثرة المتغيرات فيه .

(٢) قوة ارتباطه بالمقاصد، ورعايته للمصالح والمفاسد، لغلبة تداخلها وتزاحمها في الواقع .

(٣) قيامه على ملكة استشراق آثار الأفعال أو تركها، وهي ملكة يتفاوت الفقهاء فيها، ويترتب عليها كثير من الأحكام العملية الهامة .

المبدأ الأول

لماذا في الشريعة سياسة؟

إن حتمية تضمن الشريعة لسياسة شؤون الحياة الإنسانية، راجعة إلى خمسة أصول
كبرى يعضد بعضها بعضا في تماسك فريد، وهي كما يلي :

أولا : العقل، الذي يقضي بأن الفرد لا يستطيع العيش وحده، بل هو محتاج
إلى مشاركة غيره، لتيسر أمور حياته علما وعملا. والذي يقضي بأن الناس إذا
اجتمعوا فإنهم يتنازعون ولا بد، حول الحقوق والمصالح، بما يحتم أن ينصبوا
لأنفسهم من يحكم بينهم، فلا بد للناس من حاكم يكون له شرع يحكم به . فلا يعقل
أن يترك رب الناس عباده دون أن يدلهم على ما يحتاجون إليه، مما يقيم مصلحة
حياتهم .. فهذا أصل من جهة معرفة النفس البشرية ولوازمها واحتياجاتها .

ثانيا : التوحيد، إذ يستنكر ربنا من يسيء الظن بكماله قائلا : (أفحسبتم أنما
خلقناكم عبثا) أي : لا تؤمرون ولا تنهون (وأنكم إلينا لا ترجعون) أي : فلا تشابون
ولا تعاقبون، على سلوككم تجاه الأمر والنهي (فتعالى الله الملك الحق) بل يتنزه من
كان منفردا بالملك الحق عن مثل هذا. إذ أن من لا أمر له ولا نهى، ولا ثواب لديه
ولا عقاب، ليس بملك على الحقيقة، لا ملك بيت ولا ملك قرية ولا ملك شعب،
فضلا عن ملك الخلق أجمعين، الذي (له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)
فمقتضى انفراده بالربوبية : انفراده بالخلق وحده، وانفراده وحده بالأمر في خلقه،
فيأمر كونا بالقدر، ويأمر شرعا بالتكليف .

لذلك حكى ربنا استنكار أعلم الخلق به : (أفغير الله أبتغي حكما) ؟ وحكم
على من يرفضون شيئا من حكمه - تعالى - في الفصل بينهم في شيء من
خصوماتهم : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) لأنهم لم يفردوا
ربهم بما يجب له من الكمال والعبودية .. وهذا أصل من جهة معرفة الكمال الرباني
وما يليق به، وما يلزم عنه من توحيد العبودية .

ثالثاً : أمر الشرع، لأن الوحي قد صدر عن الله رب العالمين، الذي خلق الناس - وهو أعلم بهم، وبما يصلحهم - . فقد أمر النبي ﷺ المسلمين إذا كانوا "ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم" [حسن أو صحيح] "فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولي أحدهم، كان هذا تنبيهاً على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك" كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ^(١) . فكيف يجوز لمسلمين مجتمعين ألا يكون لهم أمير، يسوسهم بالشرع ويحكم به بينهم .

وهذا الأمير واجب الطاعة بقول الله : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فيجب على المسلمين أن يكون عليهم أمير منهم يحكمهم بشريعتهم، وتلزمهم طاعته بأمر رب العالمين، في حدود المعروف، لحديث : "لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف" ^(٢) وهذا أصل من جهة التكليف بالأمر الشرعي الواجب على من توجه التكليف له .

رابعاً : الوفاء بالفروض الكفائية، التي لا يتمكن الأحاد من الوفاء بها، إما للعجز عن ذلك، أو لغبة المفسدة بذلك - في الأكثر الأعم - . فإن الأمر بقطع يد السارق - مثلاً - : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) قد توجه لعموم المكلفين، كما توجه الأمر لعمومهم - مثلاً - بالصلاة : (وأقيموا الصلاة) .. إلا أن ما يماثل إقامة الصلاة من الفروض العينية، والتي لا يكاد غير مغلوب على عقله يعجز عنها، هي بخلاف ما يماثل قطع يد السارق من الفروض الكفائية، والتي تحتاج إلى قوة وسلطان، لتقام وليتحقق مقصودها .

فلا تبرأ ذمة الأحاد أمام هذه الفروض الكفائية، إلا أن يتجمعوا، لما في التفرق من العجز والضعف .. ويوكلوا من ينوب عنهم في القيام بهذه الفروض، ممن هو

(١) [مجموع الفتاوى - ٢٨ / ٦٥].

(٢) [متفق عليه] ..

مؤهل لذلك .. مع وجوب أن يطيعوه ويعينوه، لتوجه الخطاب الشرعي لعمومهم ابتداء، حتى يحصل المقصود .. وهذا أصل من جهة شمول الأحكام، وعموم خطاب المكلفين، مع تفاوت القدرات، وعجز الأكثر عن الوفاء بهذه الفروض الكفائية .

خامسا : الإجماع، من علماء الإسلام على وجوب تنصيب حاكم يسوس الناس بشريعة الإسلام، وذلك إعمالا لما سبق من أصول، وتعصيда لها. بدأ هذا الإجماع منذ فهم الصحابة - رضي الله عنهم - أن النبي ﷺ كان يمارس معهم دورين، كل دور بصفة تختص به، فكان يبلغ الوحي بصفة الرسالة المعصومة، وكان يسوس الناس بصفة الحكم البشري بالشريعة. فلما توفي أجمعوا على أن يكون هناك "خليفة لرسول الله" "يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة. ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة، ولا بين الأئمة، إلا ما روي عن الأصم [من المعتزلة] حيث كان عن الشريعة أصم" كما قال القرطبي في تفسيره (١).

وبما أن المسلمين لا يختلفون في أنه لا يخلف أحد رسول الله في صفة الرسالة ولو أزمها، لأنه ﷺ (خاتم النبيين)، فإطلاقهم لفظ "خليفة رسول الله" على من حكمهم بعده، دليل على أن مجال الخلافة إنما كان في صفة الحكم بالشريعة، وهو ما أجمعوا على وجوبه .

بل إن تقديمهم - رضي الله عنهم - لواجب بيعة الخلافة على واجب تجهيز النبي ﷺ ودفنه، هذا الإجماع على التقديم يدل على عظمة رتبة واجب "سياسة الأمة" حتى فاق واجب تجهيز ودفن أعظم الناس حقا على الأمة .. وأحرص الناس على الخير لهذه الأمة ﷺ .. فهذا أصل خامس محكم لكل ما سبقه من أصول، وناقل للقضية من دائرة الرأي والاجتهاد إلى دائرة القطع واليقين .

(١) [٢٦٤/٨]

المبدأ الثاني

السيادة للشرع، فلا شرعية بلا شريعة

وهذه نتيجة أولية للمدخل الذي قررناه سابقا، فإن دخول السياسة تحت عموم الشريعة، يجعلها سياسة شرعية، ملزمة بإلزام الشريعة للمكلفين. فيصير حظ كل حكم أو حاكم من الشرعية ولزوم الطاعة والنصرة، هو بمقدار ما تمنحه الشريعة، لأجل علاقته بها. ويترتب على ذلك :

أولا : أصل انفراد الشريعة بالسيادة، هو الأصل الأول الذي يمنع أو يمنع الشرعية عن أي حاكم أو نظام حكم. ويكون ذلك بأحد أمرين :

أولهما : تحقيق هذه الأصالة - وإن حصلت أخلال تطبيقية لا تنقضها - .

ثانيهما : السعي في تحقيق هذه الأصالة، عند العجز عن تحقيقها في ظرف بعينه .

ثانيا : كل حاكم أو نظام حكم قام على خلاف انفراد الشريعة بالسيادة، فلا شرعية له، وبطلانه يجعل وجوده كعدمه، من هذه الحيثية. لكن تراعى المصالح العامة، وينظر لاعتبارات الواقع والمآل، في التعامل معه، لأن هذه حيثية أخرى .

ثالثا : التفاوت في مستويات تعامل الحكام وأنظمة الحكم مع الشريعة، ينتج لنا مستويات متعددة أيضا في التعامل معهم، وهذا التفاوت متقرر سواء بين الأنظمة التي تحوز أصل الشرعية، أو بين تلك التي تفتقد للشرعية ابتداء، فيكونان قسمين :

أولهما : من يحوزون أصل الشرعية، لكنهم يتفاوتون في استيفائها، بحسب التزامهم بما يجب عليهم في طريقة الوصول للحكم، وطريقة المحافظة عليه، فضلا عما يجب عليهم التزامه من إنفاذ أحكام الشريعة على أنفسهم أولا، وعلى الناس آخرا .

فمن هؤلاء من تجب توليته وطاعته وتحرم منازعته، ومنهم من لا تجب توليته
لكن تجب طاعته وتحرم منازعته، ومنهم من لا تجب توليته ولا طاعته ولا تحرم
منازعته .. وفي ذلك تفاصيل آتية بعد بإذن الله .

ثانيهما : من يفتقدون أصل الشرعية، لكنهم متفاوتون في مخاصمة الشريعة
وأهلها، فمعاملتهم مردها إلى المصلحتين الحالية والمآلية من جهة، وإلى قدرة
المؤمنين في الظرف المعين من جهة أخرى. فهناك من يقاتل، وهناك من يتارك،
وهناك من يصالح، ولكل معاملة محلها الذي تشرع فيه دون غيرها .

المبدأ الثالث

السلطان للأمة، والحاكم وكيل عنها

وهذا ضبط هام للعلاقة بين الأمة وبين من يحكمها، وهو مبني على ما سبق تقريره من توجيه التكليف بتحكيم الشرائع إلى مجموع الأمة، مع عدم قدرة الأمة على القيام بهذا الواجب إلا من خلال وكيل عنها، مؤهل للحكم بالشرع الذي خوطبت به الأمة، وهو من ضمنها. فيترتب على ذلك :

أولا : إثبات حق الأمة في كل من التولية، والمحاسبة، والعزل:

فأولها : حق الأمة في التولية، فإذا كانت شرعية الحكم لا تنال إلا بالشرعية، التي هي مقصوده ونظامه، فإن الحاكم - في الأصل - لا ينال الشرعية إلا برضا مجموع الأمة، الذي هو شرط في صحة توكيلها له بعقد الإمامة، كما هو شرط في صحة سائر العقود .

لذلك جاء في صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال : "فمن بايع رجلا على غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا" تحذيرا للمسلمين من "هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمورهم" .

وهذا يؤكد أن كلا من العهد لواحد معين (كما حصل من أبي بكر لعمر - رضي الله عنهما - أو لواحد غير معين، لكنه من معينين (كما حصل من عمر للسته - رضي الله عنهم أجمعين -) كل ذلك كان من باب الترشيح للأمة، لا الإلزام لها، وإنما تنعقد الولاية بمبايعة الأمة من تختاره .

ثانيها : حق الأمة في المحاسبة، وهو حق متفرع عما سبقه، مع ما هو متقرر في الشريعة من عدم الاكتفاء بالتوكيل في براءة ذمة الموكل حال إخلال الوكيل، مع علم الموكل وقدرته، ومع عموم التكليف بالأمر بالمعروف وبالنهى عن المنكر، وبالأخذ على يد الظالم، في ظل مراعاة القدرة والمصلحة في كل ذلك .

لذلك لم يكن غريبا ما رواه ابن كثير في (البداية والنهاية) وصححه، عن أول خليفة لرسول الله ﷺ أنه قال مخاطبا عموم الأمة المسلمة: "فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني" وهو لم يطلب منهم إلا أن يؤدوا الواجب عليهم، تجاه أفضل حكامهم بعد رسول الله ﷺ، في ظل حقوقهم التي أعطاهم الشرع إياها.

ثالثها: حق الأمة في العزل، فإن من يملك حق التولية والمحاسبة، يملك حق العزل أيضا، ما دامت أسبابه قد قامت في المعزول من جهة، وشروطه من القدرة قد توفرت في الذي يعزله من جهة أخرى.

ولا يشرع ذلك إلا بعد أن تستفرغ الأمة كل ما قبل العزل من وسائل التقويم والإصلاح، فإنه من المقرر في الشريعة أن ما يدفع بالأيسر، لا يجوز دفعه بالأشق. كما أنه لا بد أن تكون مصلحة العزل أغلب من مفسدة المنابذة، حتى تكون تلك المنابذة مشروعة. وكل ما سبق متضمن في القواعد الحاكمة لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في تطبيقاته المختلفة.

لهذا نجد أن الشرع لم يمنع من منابذة الحكام مطلقا، بل قيد ذلك بقيود الشريعة، كما في مثل قوله ﷺ لما سئل: "أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة"^(١) وقوله: "إلا أن تروا كفرا بواحا، عندكم من الله فيه برهان"^(٢).. ونحوهما من الأدلة الشرعية، التي لبسطها موضع آخر بإذن الله - تعالى - .

(١) [مسلم]

(٢) [متفق عليه]

ثانيا : تمييز دور أهل الحل والعقد، كوسطاء بين الأمة والحاكم،
ومعرفة من يكونون اليوم بين الناس ؟ ويتضح ذلك بنقاط :

أولها : إن دورهم يبينه اسمهم الذي يظهر صفتهم وتأثيرهم في واقع الناس، فهم الذين إذا اجتمعوا على عقد البيعة لحاكم ثبتت ولايته، وإذا حلوا ببيعة حاكم زالت تلك الولاية، إما زوالا شرعيا وواقعا، بسبب قدرتهم ونجاح منابذتهم، أو زوالا شرعيا فقط مع بقاءه واقعا، بسبب ضعفهم وعجزهم عن تغييره .

ولأننا هنا لا نتكلم عن أي عقد وحل، بل عن العقد والحل الشرعيين، فإن أهل الحل والعقد لا بد أن يكونوا مشتملين على صنفين من الناس :

الصنف الأول : أهل العلم الشرعي، الذين يرثون النبي ﷺ في بيان الحق لأئمة وللمناس أجمعين، فهؤلاء هم الموجهون الضابطون لحركة الأمة، بمقتضى ما يحملونه من علم شرعي حاكم .

الصنف الثاني : أهل القوة المطاعون، الذين هم على ولاء للشرع وأهله، والناس في الدنيا تبع لهم، لما لهم من نفوذ سياسي، أو اجتماعي، أو عسكري، أو اقتصادي، أو نحوهم بحسب معطيات الواقع في الزمان والمكان .

وباجتماع الصنفين السابقين، أو الأكثرية الحاسمة منهما، والتي يتحقق بها المقصود منهم، نكون أمام نخبة الممثلين الحقيقيين لعموم الأمة، وهم الذين يتحملون المسؤولية الكبرى في اختيار الحاكم، وحث الأمة على بيعته ونصرته، بل إنه غالبا ما تسبق بيعتهم الخاصة ببيعة الأمة العامة، لأنهم القادة المباشرين للأمة، ونوابها في توكيل الحاكم عن الأمة، فهم :

(١) يرشدون اختيار الجموع للإمام .

(٢) ويدعمون التواصل البناء بين الأمة والإمام .

(٣) ويقللون فرص الفتن والنزاع المشرذم .

(٤) ويحاسبون الإمام، مع ما يترتب على هذه المنازعة من تصرفات قد تصل إلى العزل .

(٥) وهم البديل عند غيابه، في قيادة الأمة .

ثانيها : قيمة (القوة) في السلطان، فإنه لا يقصد تنصيب الحاكم، إلا ليؤدي ما لا يقدر الآحاد على أدائه من الواجبات، لما تحتاجه من قوة تحفظ الحقوق، وتمنع التنازع والبغي، وتقيم العدل بين الناس، كل ذلك بأقل ضرر ممكن على العباد.

وهذه (القوة) اللازمة، ترجع إلى رافدين كبيرين :

الرافد الأول : مدى أهلية الحاكم، لأداء ما عليه من مسؤوليات، من جهة صفاته الشخصية فطرية ومكتسبة، ومن جهة ما اكتسبه من علوم وفنون، وخبرات مهارات، لا غنى عنها، ليكون بمجموع ما يحوزه من الجهتين قادرا على أداء أمانة الحكم، بتشعباتها ومشكلاتها.

الرافد الثاني : مدى اجتماع عناصر القوة الواقعية بين يديه، من مبايعة أهل العدد (من الأتباع) والعدة (من السلاح) له، والتزامهم طاعته، بما يحسم مادة الفوضى، ويلزم الكافة بالانقياد، ويفرض المقصود من تولية الحاكم على الرعية .

ثالثها : بيان المعنيون بالحل والعقد في واقعنا المعاصر، وهذا البيان يتضمن إدخال وإخراجا، كما يلي :

فيدخل فيهم : كل مطاع من أهل الولاء للشريعة وللأمة، وإن كان من عوام المسلمين، ما دام من الذين لهم نفوذ على غيرهم من جموع الناس، باعتبار العلم

والدين، أو باعتبار الواقع والدنيا .

ويخرج عنهم : كل منحاز إلى خصوم الشريعة والأمة، وإن كان ممن يشار إليه بالعلم، أو ممن يحوزون جاهها ونفوذا في واقع الناس القائم اليوم، لفقدانهم ما يجعلهم من أهل تلك المنزلة شرعا .

المبدأ الرابع

للحاکم صفات أصلية، وأخرى تكميلية

دل على هذا التفريق بين نوعي الصفات التي تطلب في الحاكم، تسامح الشرع مع بعض الأخلال التي يمكن أن ترد على الحاكم، ولو في بعض الأحوال، وعدم نزع صفة "الولاية الشرعية" عنه بأي خلل يرد عليه، بل من خلال تفصيل وضبط. كما دل عليه إجماع الأمة على أن من صفات الحاكم ما يشترط وجوده، فتزول صفة "الولاية الشرعية" بزواله، وعلى أن من صفات الحاكم ما لا يؤثر زواله نفس الأثر المذكور، من نزع صفة الولاية الشرعية وأحكامها عن ذلك الحاكم، ولو في أحوال بعينها. يبين ذلك :

أولاً : أصول الصفات المطلوبة، وربط تفاصيلها بها :

"فإن الولاية لها ركنان :

[١] القوة .

[٢] والأمانة .

كما قال - تعالى - : (إن خير من استأجرت القوي الأمين) ... والقوة في كل ولاية بحسبها" كما يقول ابن تيمية^(١)

(١) [مجموع الفتاوى - ٢٨ / ٢٥٣] .

[١] الصفات التي ترجع إلى الأمانة :

(١) الإسلام : وهو شرط صحة فيمن تعقد له البيعة بالولاية على المسلمين، وفي استدامة تلك الولاية أيضا، حتى بلغ من بدهته أن بعض العلماء المتقدمين لم يذكره لشدة وضوحه. وقد دل على اشتراطه :

١. الوحي : لما جعل الطاعة لأولي الأمر من المسلمين، في قوله - تعالى - :
(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فعلم أن كونهم "منا" شرط في توليتهم أمرنا. وكذا فهم العلماء النهي من صورة الخبر عن الحقيقة الثابتة : (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) حتى إن "الكافر إذا تغلب لا تنعقد إمامته" كما قال الخطيب الشربيني^(١) وغيره، فأى سبيل أعظم من "ولاية الحاكم" على من يكونون تحت سلطانه؟! ولغير ذلك من الأدلة .

٢. العقل : إذ لا يمكن تكليف من لا يعتقد دين الإسلام، بأن يكون "خليفة للرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" فالشرائع كالشعائر إنما تنبع من الاعتقاد، وإلا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق. فمن فارق اعتقاد الإسلام، لم يمكن أن نطالبه في الدنيا بشعائره ولا شرائعه، ولم يمكن ائتمانه على ذلك من عاقل أصلا .

٣. الإجماع : وهو ثمرة ما سبق، قال النووي في شرحه لصحيح مسلم : "قال القاضي عياض : أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل"^(٢) وحكاه غير واحد من أهل العلم، بلا خلاف بينهم .

(١) [مغني المحتاج - ٥/٤٤٥]

(٢) [شرح النووي على مسلم - ١٢/٢٢٩]

(٢) العدالة : وهي : استواء أحواله في دينه، بحيث : لا يأتي كبيرة، ولا يداوم على صغيرة، ويحافظ على مروءة نفسه. فلا يكفي في الحاكم مجرد صحة الانتساب للإسلام، بل لا بد من استقامته في دينه وعموم أحواله، ليصلح ائتمانه على مقصود الولاية. وهي شرط في عقد الولاية للحاكم ابتداء، حال القدرة على اختيار من هو متصف بها. لكنها شرط مخفف من جهات :

الجهة الأولى : الخلاف والتفصيل بين أهل العلم، في حكم من طرأ عليه الفسق (المنافي للعدالة) ، كما نقل النووي في شرحه لمسلم، من كلام القاضي عياض : " ولا تنعقد لفسق ابتداء، فلو طرأ على الخليفة فسق، قال بعضهم : يجب خلعه إلا أن تترتب عليه فتنة وحرب، وقال جماهير أهل السنة ... : لا ينعزل بالفسق" ^(١) ولتحرير هذه المسألة (مع بيان أنواع الفسق ودرجاته، وآثار كل من تلك الأنواع والدرجات) موضع آخر بإذن الله .

الجهة الثانية : تصحيحهم في حال الاضطرار ابتداء تولية من نزل عن رتبة "العدالة" ، لا في حال الاختيار. وذلك إعمالاً للمعاني التي اعتبرها الشرع، في تصحيح استدامة ولاية مثله، والتي ترجع إلى تقديم المصالح الراجعة، واحتمال المفاسد المرجوحة، في ظل مراعاة لاعتبارات الظرف المعين .

الجهة الثالثة : التأثير النسبي للعرف على معيارية "العدالة" ، فحوارم المروءة - مثلاً - ليست شيئاً واحداً ثابتاً في كل زمان ومكان، بل منها الثابت مع تغير الأحوال، ومنها المتغير بتغيرها. ثم إن المروءة المطلوبة في الحاكم شيء فوق الواجب الشرعي الذي يأثم المكلف بالتفريط فيه، وذلك باعتبار معاني "خلافه النبوة" وما تقتضيه من "القدوة" و"حفظ الحرمة" في مثله.

(١) [شرح النووي على مسلم - ١٢ / ٢٢٩].

(٣) الأمانة : والمطلوب منها هنا قدر زائد، عن مجرد ما تثبت به العدالة - عند من يجعلونها شرطا مستقلا - ، مراعاة لضخامة ما يؤتمن عليه الحاكم. وقد قال النبي ﷺ عن الإمارة : "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها" (١) .

والكلام عن الأمانة، فرع الكلام عن العدالة، فهي شرط في عقد الولاية ابتداء، حال الاختيار لا الاضطرار، هي شرط مخفف، قد ورد الخلاف والتفصيل في آثار طروء انتفائه على الحاكم، كما سبق في شرط "العدالة" ، بما يحتاج تفصيلا وتحريرا، ليس هذا محلها.

[٢] الصفات التي ترجع إلى القوة :

(١) البلوغ : إذ لا يكون الإنسان كامل الأهلية إلا بالبلوغ، أما قبل ذلك فغيره يكون وليا عليه ومسئولا عنه، فلا يعقل أن يكون من لم تتم أهليته، ولم يستقل بولايته على نفسه، لا يعقل أن يكون مثل هذا مؤهلا للولاية على مجموع أمة المسلمين. فكونه شرط صحة لتنعقد الولاية للحاكم، هو من البدهة بمكان، ولا يتكلم هنا عن حكم استدامة هذه الولاية، لاستحالة أن يعرض فقدان البلوغ بعد حصوله .

ولولا ما حصل في تاريخ البشرية عموما، وفي تاريخ المسلمين خصوصا، من عقد ولاية الحكم لمن هم دون سن البلوغ، لما كان ثمة حاجة للتأكيد على هذا الشرط، الراجع إلى قوة الفرد التي تؤهله للولاية العامة على الأمة .

فإن من دون البلوغ لا يتحمل مسئولية تصرفاته بشكل كامل، كما في الحديث :

(١) [مسلم]

"رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتى يبلغ ... " وإنما يطلب من غيره أن يعلمه ويؤدبه، كما في الحديث : "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر" فالخطاب إنما يتوجه إلى البالغ الذي يلي أمر الصغير، وهو المحاسب على رعايته لمصلحته، لا الصغير. فكيف يكون ذلك الصغير وليا على الكبار، ومسئولا عن رعاية مصالحهم الدينية والدنيوية؟

(٢) العقل: وليس الكلام هنا على الحد الأدنى منه، والذي يصير به العبد مكلفا، إذ غير العاقل غير مسئول عن تصرفاته، كما في حديث : " رفع القلم عن ثلاثة: ... وعن المجنون حتى يفيق". أو حتى يكون ذا أهلية كاملة و فقط، بثبوت الرشد المنافي للسفه. بل المطلوب هنا هو العقل الذي يكون به صاحبه قادرا على الوفاء باحتياجات الإمامة، من قيادة مجموع الأمة، وحسن التدبير لها، في مختلف أحوالها من السلم والحرب.

ولا شك أن العقل من الصفات التي يتفاوت فيها أصحابها، وكل رتبة أو نوع من الأعمال، تحتاج إلى عقل يناسب ذلك، وإلا كان إسناد العمل إلى من لا يسعفه عقله في القيام به، من الظلم لصاحب هذا العقل أولا، ثم لغيره ممن يتضررون بإسناد الأمر إليه ثانيا .

فلما كانت هناك صفات في العقل لا تقوم الولاية إلا بها، كان وجود هذا العقل المتصف بها شرطا في صحة عقد الولاية للحاكم، وشرطا في استدامتها كذلك، وإلا أفضت هذه الولاية إلى نقيض مقصودها، وفقدت حقيقة معناها، كما لا يخفى.

ثم تكون الأحكام المبنية على وجود العقل المطلوب أو فقده، مترتبة على كل من درجة الوجود أو الفقد من جهة، مراعاة لتأثير ذلك. وعلى التفريق بين حالي الاختيار والاضطرار، والموازنة بين المصالح والمفاسد، من جهة أخرى، مراعاة للواقع وللمالك. وللتفصيل بما فيه من مواضع اتفاق وخلاف، وتحرير مطلوب

الشريعة فيها، محل آخر بإذن الله .

(٣) الحرية : وهو شرط في صحة انعقاد ولاية الحكم، حال القدرة والاختيار، لأن "نقص العبد عن ولاية نفسه، يمنع من انعقاد ولايته على غيره" كما قال الماوردي ^(١) لذلك "أجمعت الأمة على أنه لا يجوز أن تكون الإمامة في العبيد" ^(٢) .

أما قوله ﷺ : " وإن تأمر عليكم عبد حبشي " فمعناه عند العلماء منصرف إلى غير تصحيح الولاية العامة للعبيد ابتداء، فإن "العبد لا يكون والياً، ولكن ضرب به المثل، على التقدير وإن لم يكن، كقوله ﷺ : " من بنى لله مسجداً كمفحص قطاة، بنى الله له بيتاً في الجنة " ومفحص قطاة لا يكون مسجداً، لكن الأمثال يأتي فيها مثل ذلك " كما نقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء ^(٣) وقد قاله غير واحد من أهل العلم .

و" قيل : معناه : وإن استعمله الإمام الأعظم على القوم، لأن العبد الحبشي لا يكون هو الإمام الأعظم " كما ذكره الطيبي ^(٤) وتدل عليه رواية : " وإن استعمل عليكم عبد حبشي " ^(٥) بل قال المبار كفوري : " ليس في الحديث أنه يكون إماماً، بل يفرض إليه الإمام أمراً من الأمور " ^(٦) فتكون ولايته جزئية، ليست عامة، وفرعية عن ولاية الحاكم، ليست بالأصالة لنفسه .

(١) [الأحكام السلطانية - ١١١]

(٢) [شرح ابن بطلان على صحيح البخاري - ٢١٥ / ٨]

(٣) [شرح الأربعين النووية - ٩٧]

(٤) [شرح المشكاة - ٢٥٥٨ / ٨]

(٥) [البخاري]

(٦) [تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي - ٢٩٧ / ٥]

(٤) الذكورة : وهذا شرط لصحة انعقاد ولاية الحاكم، وهو من الشروط المؤكدة، فلا يتسامح فيه بالتغلب ونحوه، وبالطبع لا كلام هنا عن حكم الاستدامة، لأنه وضده ليسا من الأوصاف القابلة للطرؤ أو الزوال. وقد دل على اشتراط ذلك :

أولا : القرآن، حين قرر خالق الناس أجمعين ذلك، بقوله : (الرجال قوامون على النساء) فجعل القوامة بما فيها من ولاية لجنس الرجال على جنس النساء حال اجتماع الجنسين، بدءا من اجتماعهما في أسرة واحدة. فمن باب أولى كل اجتماع أكثر عددا، أو أخطر أثرا، مما تكون فيه ولاية عامة على مجموع من الأمة، فضلا عن عموم الولاية على مجموع الأمة .

ثانيا : السنة، حين قرر النبي ﷺ العموم في قوله : "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" لما بلغه أن الفرس قد ولوا أمرهم بنت كسرى، فجعل ذلك حكما عاما لكل قوم، ولكل امرأة. بل الظاهر أن الفلاح المنفي هنا شامل للفلاح الديني، قبل الفلاح الأخرى، لأنه كان المقصود من توليتها عندهم .

ثالثا : العقل، المؤيد بكل من بصيرة الوحي، وخبرة التجربة، وعمق الفهم للطبيعة البشرية :

[١] فمن بصيرة الوحي أن ترى تعليل الحكم، وهو هنا منصوص عليه (بما فضل الله بعضهم على بعض) فقد وهب الرجال قدرة على هذه القوامة، واختصوا بها ليتحقق الفلاح في الحياة، فليست للنساء. كما قد خصت النساء بأشياء أخرى، ليست للرجال، لهذا كانت الوصية الربانية : (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) .

ومن بصيرة الوحي متابعة مقصوده، في ستر النساء وصيانتهم عن الاختلاط بالرجال مهما أمكن، خلافا لمقتضيات الحكم، من الاختلاط بالرجال، بمختلف أصنافهم. فمن تأمل في أحكام الشريعة المتنوعة، وأبصر شيئا من أسرارها في تلك

الأحكام المتعلقة بالنساء، دله الاعتبار على عدم ملاءمة وظيفة "ولاية الحكم على الناس" للمقصود في شأن النساء .

[٢] ومن خبرة التجربة، في استقامة أحوال التجمعات البشرية التي يديرها الرجال، أكثر من تلك التي تديرها النساء، بدءاً من الأسرة، وانتهاء بالدولة. وما ذلك الانهيار الأسري الذي يضرب عالمنا اليوم، ببعيد في أسبابه عن دعاوى مساواة النساء بالرجال من كل وجه، وإشاعة التمرد على قوامه الرجال على النساء في البيوت .

[٣] ومن عمق الفهم للطبيعة البشرية، إذ جعل الله لكل فرد من مجموع الصفات العقلية والنفسية والبدنية، ما يؤهله للقيام بدوره في الحياة على خير وجه. والناس كما يشتركون فيما هو من خصائص الإنسانية، فإنهم يتفاوتون أيضاً فيما وراء ذلك من الصفات نوعياً وكمياً .

فليس كل رجل مؤهل لكل عمل، ولو كان في الجملة مما يتأهل له جنس الرجال، وكذلك ليست كل امرأة مؤهلة لكل عمل، ولو كان في الجملة مما يتأهل له جنس النساء. دل على ذلك قول النبي ﷺ لأبي ذر - رضي الله عنه - ، لما طلب أن يوليه الإمارة : "يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها"^(١) .

ثم إن العلاقة بين الناس مبناهما - في الغالب - على التكامل، لا على التماثل، وقد بين لنا ربنا الحكيم علة ذلك قائلاً : (ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً) فيحتاج الناس بعضهم لبعض، ويستعين الناس بعضهم ببعض، وبهذا تمضي سنة الخالق - عز وجل - في خلقه .

(١) [مسلم]

ولما فطر الله الناس على أن يكونوا (أزواجا) فيجتمع رجل وامرأة في أسرة، هيأ الرجل للإدارة وجعلها أقرب لمجموع صفاته، وهيأ المرأة للتكامل مع هذه الإدارة، وللانفراد بما لا يؤديه غيرها، وليس لنفس الإدارة التي تنازع بها إدارة الرجل في البيت. فالخروج عن مقتضيات هذا التكامل، خروج عن مقتضيات الفطرة الإنسانية السوية (وليس الذكر كالأنثى).

وأخيرا : إن الاستثناء معيار العموم، فوجود حالات نادرة هنا وهناك، تكون امرأة ما أقوم بالولاية من رجل ما أو حتى قطاع من الرجال، كما حكى لنا ربنا عن ملكة سبأ، والتي كانت سببا في فلاح قومها، بحسن التعامل مع دعوة نبي الله سليمان - عليه السلام - ، وما شابه هذه الحالة في القديم أو في الحديث، كل ذلك مما يدعم القاعدة ولا ينفيها .

فإنها حالات لم تبلغ من الكثرة والشيوع أن تغير القاعدة، بل وجدت كنوادير تطرأ على أكثر القواعد، والغالب عكسها، فيستفاد من ندورها أنها خلاف القاعدة العامة السارية في الناس. وكل من الشرع والعقل إنما يبني قواعده على العام الأغلب، وليس على الشاذ النادر، حتى إنه اشتهر "قول الفقهاء : النادر لا حكم له"^(١).

(٥) الكفاية : بأن يكون الشخص مؤهلا للقيام بأعباء "ولاية الحكم" من حيثين :

أولاهما : التأهل الموهبي نفسيا وبدنيا، إذ سبق الكلام عن التأهل العقلي .

(١) [المتنور في القواعد الفقهية، للزرکشي - ٣/ ٢٤٦].

ثانيهما : التأهل المكتسب، على مستوى الشرع والواقع، باعتباري العلم
والدربة .

وبناء على ما سبق، صارت الكفاية هنا، والتي جمعها قول الله - تعالى - : (إن
الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) عن المؤهل للحكم، صارت تلك
الكفاية تتضمن ثلاثة محاور كبرى :

[١] العلم الشرعي : وقد اتفق العلماء على اشتراط قدر من العلم الشرعي،
تقوم بمثله الكفاية، لمن هو حاكم على الأمة، في حال الإمكان والاختيار. أما أدلة
ذلك :

فالأول : راجع إلى وظيفته " خلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به "
إذ لا يتمكن من حراسة الدين إلا بعلم يبين له كيفية ذلك، ولا يتمكن من سياسة
الدنيا به إلا بعلم يقوده في ذلك. وقد تقررت في أصول الفقه قاعدة أن " ما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب " ^(١) وهي قاعدة عقلية، توجب على الحاكم بالشرعية أن
يكون على علم بما يحكم به .

والثاني : راجع إلى التعبد في تلك الوظيفة، فلا يكفي أن يوافق حكم الحاكم
حكم الشرع، بل لا بد أن يقصد الحاكم إنفاذ حكم الشرع والانقياد له، وهو ما لا
يتأتى إلا بالعلم بكونه حكما للشرع. فالإلزام الرباني للحاكم : (أن احكم بينهم بما
أنزل الله) [المائدة - ٤٩] بالإضافة للوعيد النبوي لمن قضى بغير علم : "القضاة
ثلاثة : واحد في الجنة، واثنان في النار. فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق فقضى
به. ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل
فهو في النار" .

(١) [العدة، للقاضي أبي يعلى - ٢/٤١٩]

والثالث : راجع إلى كون اختياره في مواطن الاجتهاد، ملزما لمن هم تحت ولايته، فقد تقرر عند العلماء في القواعد الفقهية، أن "حكم الحاكم يرفع الخلاف"^(١) ولولا أنه يفصل في مواطن الخلاف عمليا - أي : ويبقى الخلاف علميا فقط - لما كان لولايته معنى في نفاذ حكمه وتغليب رأيه. ولا يمكن أن يفصل شخص في مواطن الخلاف، وتلزم الأمة باتباع قوله، وهو ممن لا يحوز أهلية علمية لتلك المنزلة .

ويبقى الكلام عن القدر الذي تتحقق به الكفاية من علوم الشريعة، بالنسبة للحاكم، فالأكثر من المتقدمين اشترطوا أن يبلغ رتبة الاجتهاد، لتعامله مع كثير من النوازل التي تحتاج إلى الاجتهاد. ومنهم من لم يشترطها لتعذر استيفائها مع باقي الشروط غالبا، خاصة في العصور المتأخرة .

والظاهر في هذه المسألة، أن الاجتهاد رتبة مطلوبة، لكنها ليست شرطا في الإمام، بل متى كان عنده قدر كاف من الأهلية الشخصية للتمييز صحت ولايته، سواء أكان هذا التمييز بنفسه لاجتهاده، أو كان يرجوعه إلى المجتهدين المؤتمنين مع حسن فهمه، لأن المقصود وصوله للحق من أقرب طريق، وإنفاذه له بقوة السلطان .

[٢] الوعي الواقعي (سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، وإعلاميا، وحربيا، وإداريا) : وذلك كله داخل في الشروط، بالقدر الذي تكون به الكفاية المطلوبة في الحاكم، لأداء الوظيفة التي عقدت له الولاية لأجلها. فإن إدارة شؤون الناس موافقين ومخالفين، وإدارة علاقة الأمة بغيرها معاديا كان ذلك الغير أو غير معاد، وتحري تحصيل المصالح في ذلك كله وتكثيرها، مع دفع المضار وتقليلها، كل ذلك - خاصة في مثل واقعا المعقد في تركيب تشابكاته، والمليء بالتخصصات

(١) [غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأحمد الحموي الحنفي - ٣ / ١١٣]

المتنوعة في ممارساته - يحتاج إلى قدر هام مما ذكرنا .

وقد كان العلماء المتقدمون يعبرون عن ذلك بإجمال، كقول الماوردي في شروط الخليفة: "الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح"^(١) إلا أن الواقع المعاصر يحتم تفصيل ذلك. ولا يخفى أن هذا شرط مع القدرة والاختيار، وعند تفاوت التفاصيل تتفاوت الأحكام، كما سبق في مثل هذا الشرط .

فإن دور الحاكم ليس محصوراً في تبليغ الحق - وإن كان هذا من ضمن وظائفه في حراسة الدين - ، بل إن دوره الأساسي هو إنفاذ الحق في الواقع، بما يحقق مقاصد الشريعة في حياة الناس. ولا يمكنه ذلك إلا بفهم جيد للواقع، وللمؤثرات الكبرى عليه سلباً وإيجاباً، سواء أوصل لهذا الفهم بنفسه استقلالاً، أو وصل له بمعونة غيره من المتخصصين الأمناء، مع قدرته على التمييز والترجيح، بالقدر الذي يحقق المقصود من توليته الحكم على الأمة، كما سبق عند الكلام عن شرط "العلم الشرعي" .

[٣] الاستعداد النفسي والجسدي : فإن من لا تسعفه قواه البدنية أو النفسية للقيام بواجبات الحكم، لا تجوز أن تعقد له البيعة بالولاية، لما يؤول إليه ذلك من تفريط في الحقوق، وتضييع للمصالح، وفقد لما كانت البيعة معقودة لأجله من الأهداف الدينية والدينية .

فالبدن هو الحامل لقوى الإنسان، ولا شك أنه قد يعرض له من الضعف والنقص، ما يحول بين صاحبه وبين مباشرة ما تلزم مباشرته من شؤون الحكم. لذلك كان العلماء يتكلمون عن شرط "سلامة الحواس والأعضاء" فيقول الماوردي في شروط الخليفة: "سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة

(١) [الأحكام السلطانية - ٢٠]

ما يدرك بها ... سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض" ^(١) ويربطون ما يشترطونه بمقصود الولاية، ومدى الكفاية في إمكان تحقيقه .

والنفس بصفاتهما هي صاحبة القرار، لذلك كان ما يطرأ عليها من خلل بسبب المؤثرات، مانعا لها عن التأهل - ولو لحظيا - عن حسن التدبير، وعن حسن الانتفاع بقواها العقلية والعلمية والبدنية. دل على ذلك قول النبي ﷺ: " لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان" ^(٢) إذ هو كما "قال الحذاق من الأصوليين: إن هذا جار مجرى التنبيه بالشيء على ما في معناه، وأن المراد بذكر الغضب ها هنا: العبارة عن كل حال تقطع الحاكم عن السداد، وتمنع من استيفاء الاجتهاد" ^(٣) .

فمن باب أولى منع من لا تسعفه قوة صفات نفسه، واتزانها في مواجهة الصعاب، عن تقلد هذا المنصب الخطير، الذي يؤتمن فيه على دين الأمة وديناها. لهذا نجد أن الماوردي يذكر في شروط الخليفة: "الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو" ^(٤) فهذا مثال يقاس عليه غيره، مما لا يقوم مقصود ولاية الحكم إلا به من الصفات النفسية .

لهذا يقرر الجويني هذا المعنى قائلا: "وإذا تبين الغرض من نصب الإمام، لاح أن المقصود لا يحصل إلا بندي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمات وجر الجيوش. لا يزعجه خور الطبيعة عن ضرب الرقاب أو ان الاستحقاق،

(١) [الأحكام السلطانية - ١٩]

(٢) [مسلم]

(٣) [شرح القاضي عياض على مسلم - ٤/ ٤٠٤]

(٤) [الأحكام السلطانية - ٢٠]

ولا تحمله الفظاظة على ترك الرقة والإشفاق. (١)

فمن خلال النظر في وجود ما سبق أو عدمه، ودرجة ذلك وتأثيره، مع النظر إلى مقصود ولاية الحكم، في ظل الظروف المتنوعة، تكلم العلماء عن الأخلال الصفاتية، مقسمين لها إلى الأنواع التالية :

الأول : ما لا يمنع من صحة عقد الولاية، ولا يؤثر على استدامتها، وهي الأخلال التي لا تؤثر على المقصود من تولية الحكم .

الثاني : ما يمنع من صحة عقد الولاية ابتداء، حال القدرة والاختيار، لكنه لا يبطل استدامتها بالضرورة حال الاضطرار .

الثالث : ما يمنع من صحة عقد الولاية ابتداء، كما أن طروءه يمنع استدامتها، وهي الأخلال التي لا يقوم معها الحد الأدنى من مقصود الولاية .

(٦) النسب : والمقصود به النسب القرشي، وهو شرط مخفف، إنما يطلب حال القدرة والاختيار في ابتداء عقد الولاية، لكنه يتسامح فيه حال العجز والاضطرار، كما حصل مع تغلب غير القرشيين، بل غير العرب على ولاية الحكم، وقبل العلماء استدامة هذه الولايات. ولهذا الشرط دليل وتعليلان :

فأما الدليل : فقوله ﷺ : " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان " (٢) وما يشبهه من الأحاديث، قال القاضي عياض : "هذه الأحاديث - وما في معناها في هذا الباب - حجة أن الخلافة لقريش، وهو مذهب كافة المسلمين وجماعتهم. وبهذا احتج أبوبكر وعمر على الأنصار يوم السقيفة، فلم يدفعه أحد عنه. وقد عدها الناس

(١) [غيث الأمم - ٩٠].

(٢) [البخاري].

في مسائل الإجماع، إذ لم يؤثر عن أحد من السلف فيها خلاف، قولا ولا عملا قرنا بعد قرن إلا ذلك، وإنكار ما عداه. ولا اعتبار بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع، أنها تصح في غير قریش" (١).

وأما التعليلان، فهما راجعان إلى فهم من الأدلة، وإلى فهم من الواقع أيضا، وهما كما يلي :

التعليل الأول : راجع إلى تفضيل جنس قریش بالمواهب، التي تؤهلهم بالاستعدادات النفسية والعقلية، للوفاء باحتياجات هذا المنصب الخطير، وأن ذلك فيهم أكثر مما هو في غيرهم (٢).

مع التذكير بأن تفضيل الجنس لا يستلزم تفضيل كل معين، لكنه تفضيل من حيث الجملة، وله نظائر كثيرة في الشريعة، فإنه "إذا فضلت جملة على جملة لم يستلزم ذلك تفضيل الأفراد على الأفراد، كتفضيل القرن الثاني على الثالث، وتفضيل العرب على ما سواهم، وتفضيل قریش على ما سواهم" (٣) و"لكن قد يكون في الرابع من هو أفضل من بعض الثالث، وكذلك في الثالث مع الثاني" (٤)

ويشهد لهذا الوجه صنيع البخاري وغيره من أئمة الحديث حين جعلوه في باب مناقب قریش، كما يشهد له حديث : "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قریشا من كنانة، واصطفى من قریش بني هاشم، واصطفاني من بني

(١) [شرحه على صحيح مسلم - ٦/٢١٤]

(٢) [وإليه مال د. عبدالله الدميحي في "الإمامة العظمى" ٢٩٤-٢٩٥].

(٣) [مجموع الفتاوى، لابن تيمية - ٤٧/٤٧]

(٤) [السابق - ٦٦/١٣].

هاشم" ^(١) ولا يشكل تفضيل بني هاشم هنا على ما سبق، لأن اختيار دائرة الفضل الأوسع نسبياً يسوغ أن يكون للتوسعة في عدد المتأهلين، ويسوغ أن يكون لمقصود آخر في عدم الحصر بأضيقة دائرة من دوائر الفضل .

التعليل الثاني : راجع إلى الواقع العربي، والذي كانت عصبية قريش فيه من أقوى العصبيات وأعلاها شرفاً، فكان بقية العرب تبعاً لهم، وبالتالي فتسليم الحكم لواحد منهم - ممن يصلحون لولاية الحكم - سبب لاجتماع الكلمة، وسبب لحسم مادة النزاع على الخلافة ^(٢) .

ويشهد لهذا الوجه حديث : "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم" [متفق عليه] فهو خبر تقرر به حقائق الواقع الإنساني، وليس نصاً في التشريع للواجب ابتداءً، إذ لا يؤمر الكفار من الناس بمتابعة كفار قريش، كما لا يخفى. ويبقى في الحديث دليل لتشريع مترتب على الواقع، وهو طلب مراعاة عوامل استقرار الحكم الواقعية، باختيار من تسكن النفوس بتقديم مثله، ومن له قوة تحميه وتنفذ أمره، ومن تقل فرص منازعتة بما تثيره أنواع المنازعات من فوضى .

لكن يبقى هنا تساؤلان هامان :

السؤال الأول : هل يمكن أن يخلو الزمان عن قرشي مؤهل للولاية العامة بالخلافة؟.. الظاهر أنه لا يمكن ذلك، ودليل الجواب قول النبي ﷺ : " لا يزال هذا

(١) [مسلم]

(٢) [وإليه مال ابن خلدون في "مقدمته" ١٩٥-١٩٦]

الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان" ^(١)، والله - تعالى - أعلم .

السؤال الثاني: هل في هذا تزكية مطلقة للقرشيين مهما كانت صفاتهم مقارنة بغيرهم في ظل الظروف المختلفة؟.. بالقطع لا، فإن ولاية الخلافة وحكم الأمة مرتبط بمقصود ذلك، ومتأثر باعتبارات الممكن في الواقع المعين، ومما يستدل به على ذلك قوله ﷺ: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين" ^(٢) فما قلناه مستفاد من القيد "ما أقاموا الدين"، مع عمومات الأدلة الأخرى في المسألة، والله - تعالى - أعلم .

أحكام كل من الابتداء، والاستدامة، في عقد الولاية:

إن من يتأمل الصفات المشتركة في الحاكم، والتي سبق عرضها بإجمال، يتبين له بجلاء أنها على رتب متفاوتة. فبعضها صفات أصلية في عقد الولاية، فلا ينعقد بغيابها، ولا تصح استدامته معها، بل يبطل العقد بطرود ضدها، ولا يتسامح فيها حتى في أحوال التغلب والاضطرار. وبعضها صفات تكميلية في هذا العقد، فلا يجوز أن تعقد الولاية ابتداء مع فقدها، في حال القدرة والاختيار، لكنه قد يتسامح معها في أحوال التغلب والاضطرار، كما تصح استدامة الولاية مع طرود ضدها على الحاكم.

فالابتداء الذي يتكلمون عنه، هو الابتداء الاختياري حال القدرة عليه، وهو الصورة النموذجية الواجبة، التي تحقق كل مقصود الشرع من تولية الحاكم، فيجب السعي للوصول إليها بقدر الإمكان. وهي الصورة التي تجمع بين استحقاق الحاكم

(١) [البخاري]

(٢) [البخاري]

لعقد الولاية، وبين القدرة على توليته، فيحكم بصحة انعقادها له بالتبع، إن رضيت الأمة به - كما سبق - ، ويكون هذا الحاكم حائزاً لكمال الشرعية في ولايته .

أما الاستدامة التي يذكرونها، فهي استمرار اضطراري للمعجز عن تحقيق الصورة الأولى، أو لغلبة المفسد الناجمة عن محاولة تغيير الواقع، بما هو أكثر أو أعظم من مفسد احتماله على نقصه. فالصور التي صححت فيها الاستدامة، دون الابتداء، لا تحقق كل مقصود الشرع من تولية الحاكم، لكنها تحقق أصلها وأغلبها في الظرف المعين. والحاكم هنا قد فاتته بعض مؤهلات استحقات عقد الولاية، لا كلها، ولا الأصلية منها، لكن لعدم القدرة على ما هو أفضل، مع ما سبق من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد بميزان الشرع، حكم بصحة استدامة عقد الولاية هذا، في حاله المعين. ويكون الحاكم هنا حائزاً لأصل الشرعية، باعتبار التصحيح الاضطراري للعقد، لكن دون أن يحوز كمال الشرعية الواجبة. وعليه فتشمل الاستدامة المصححة صورتين:

الأولى: طرء ما ينافي صفة من الصفات التكميلية المشترطة في الحاكم، بعد أن يكون قد استتب له الحكم، بعقد صحيح وقع حال استجماعه للشروط الواجبة كلها .

الثانية: التغلب بالقوة القاهرة، لمن يفوته شيء من الصفات التكميلية المشترطة في الحاكم، بحيث يستتب له الأمر في الواقع، دون إمكانية إزالته إلا بمفسدة تغلب مفسدة بقاءه في الحكم .

ومبدأ التفريق بين كل من أحكام الابتداء وأحكام الاستدامة، مستقر عند الفقهاء في أكثر من باب من أبواب الشريعة، ومنها باب "ولاية الحكم" وفي غيره من أبواب السياسة الشرعية. كما قال ابن بطال في شرحه للبخاري: "إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد، لا يوجب خلعه. ولو حدث عند ابتداء العقد لبطل العقد،

ووجب العدول عنه. وأمثال هذا في الشريعة كثير^(١). ومستند هذا التفريق، دليل وتعليل:

فأما الدليل: فأحاديث مثل: "ستكون أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: أفلا نقاتلهم. قال: لا، ما صلوا" [مسلم] و: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه، فليصبر عليه. فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية" [متفق عليه] ففيها الأمر بالصبر والنهي عن الخروج بالسيف، على من صدر منه منكر من الأمراء [وليس فيها ترك الإنكار عليهم، كما لا يخفى].

وأما التعليل: فراجع إلى اعتبار كل من القدرة التي يتعلق بها التكليف، والمال الذي يظهر غلبة المصالح أو غلبة المفسد، وكل ذلك بميزان الشرع، لا ميزان الهوى. كما حكاه النووي وقرره في شرحه لمسلم قائلًا: "قال العلماء: 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"^(٢) وهذا مفهوم من قواعد الشريعة، ومجموع أدلتها.

أسرار التفريق بين كل من صفات الحاكم الأصلية، والتكميلية:

إذا نظرنا إلى الصفات المشترطة في الحاكم، فإننا نجد أن ما لم يختلفوا على أصالته من الصفات، راجع إلى عدم تحقق أصل مقصود عقد الولاية بدونه، لهذا منها ما ينعزل الحاكم بمجرد فقدده، ومنها ما يستدعي من الأمة أن تسعى لعزله. وهذا

(١) [شرح ابن بطلال على البخاري - ٨/٤١٦]

(٢) [شرح النووي على مسلم - ١٢/٤٢٩]

يظهر في :

[١] الإسلام : إذ لا تتصور "خلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به" من كافر بالإسلام، لذلك "قال القاضي عياض : أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل"^(١).

ويلحق بهذا في الحكم من يجعل السيادة لغير شريعة الإسلام، إذ أنه يبطل أصل عقد الولاية، بنقض أحد أركانها وهو المعقود عليه، وهو الركن المقصود الذي لأجله شرعت ولاية الحكم، كما سبق. وهو الذي لأجله اشترط إسلام الحاكم، فإنه لم ينظر هنا إلى إسلامه لأجل مصلحة نفسه، وإنما لأجل مصلحة الأمة التي يحكمها [دون الخوض هنا في قضية الحكم على المعين الذي يصدر عنه هذا الفعل الكفري، فلذلك موضع آخر]. لذلك قيد النبي ﷺ شرعية الحاكم بقوله : "ما أقاموا الدين"^(٢).

[٢] أصل الأمانة، المنافي لخيانة الأمة لصالح أعدائها : فإن من لم يكن عنده هذا الحد الأدنى من الأمانة، كان إفساده بولايته أعظم من أي فساد يترتب على عدم تعيين حاكم للأمة. فإن الولاية أمانة من أعظم الأمانات كما سبق، وإن خطر الخيانة فيها أعظم أثراً من الخيانة في غيرها، لأن هذه الأمانة تعم الأمة في دينها ودنياها، فيجب عزل مثل هذا عن ولاية أمر الأمة .

[٣] البلوغ : إذ لا يتصور أن من لم تكمل مسؤوليته عن نفسه، فلا ولاية له على نفسه، لا يتصور أن تصح ولايته المتضمنة لأعظم المسؤولية عن مجموع أمة الإسلام. بل هو عاجز عن ذلك، عجزاً يؤدي إلى انتفاء مقصود ولاية الحكم، انتفاء

(١) [شرح النووي على مسلم - ١٢ / ٢٢٩].

(٢) [البخاري]

كاملا، أو ما يقاربه، بما يمنع من تصحيح ولاية مثله.

ولو فرض أنه كان اسم الولاية لمن دون البلوغ، والحقيقة لغيره من البالغين، كما حصل غير مرة في التاريخ، فإن المنظور له هنا هو الحقيقة دون الاسم، وإلى الحقيقة تتوجه أحكام الشريعة، فيترتب عليها التصحيح أو الإبطال، من خلال مراعاة المصلحة والمفسدة بميزان الشرع .

[٤] أصل العقل، المنافي للجنون، أو للسفه : المنافيان للحد الأدنى من القدرة على القيام بمقصود الولاية، إذ كلاهما لا مسئولية له عن نفسه حال الجنون أو السفه. وهذا واضح لا يمكن أن يختلف فيه، فقد جاء في شرح ابن بطال على صحيح البخاري : " قال القاضي أبو بكر : ومما يوجب خلع الإمام تطابق الجنون عليه وذهاب تمييزه، حتى ييأس من صحته ... أو عرض له أمر يقطعه عن مصالح الأمة، لأنه إنما نصب لذلك، فإذا عطل ذلك وجب خلعه " (١)

[٥] أصل الحرية، المنافي للأسر : حين يمنع الأسر مع استمراره، من القدرة على القيام بمقصود الولاية، الذي لا يجوز تعطيله. لذا كان بقية الكلام السابق الذي ذكره ابن بطال : " وكذلك إن جعل مأسورا في أيدي العدو، إلى مدة يخاف معها الضرر الداخل على الأمة، وييأس من خلاصه، وجب الاستبدال به " (٢)

[٦] أصل الكفاية الجسدية والنفسية، المنافي للعجز : أي عن مقصود الولاية، وإلا فولاية من يعجز بجسده، أو بنفسه، عن القيام بحقيقتها، هو في معنى غياب الحاكم. وقد تقدم أن وجوب عقد الولاية الشرعية، إنما كان لوجوب مقصودها، فلا يعقل أن تصحح ولاية، يتحقق فيها نقيض ذلك المقصود .

(١) [شرح ابن بطال على البخاري - ٨ / ٢١٦].

(٢) [السابق]

ففي نقل ابن بطال السابق : " وكذلك إن صم أو خرس وكبر وهرم، أو عرض له أمر يقطعه عن مصالح الأمة، لأنه إنما نصب لذلك، فإذا عطل ذلك وجب خلعه" (١)

[٧] الذكورة : كما سبق، ليكون قادرا على النهوض بأمر ولاية الحكم. فلا يعقل أن من تكون تحت ولاية الرجل في الأسرة - وهي أصغر تجمع إنساني - ، تصحح ولايتها العامة على مجموع رجال الأمة .

أما ما تساهلوا فيه، في ظل الاضطرار، تغليبا للمصالح الممكنة، وتقليلا للمفاسد الحاصلة، فهو الذي سميناه صفات تكميلية، وهي إنما ترجع إلى الكمال الواجب فيمن يتولى الحكم، بحيث يكون كامل الأهلية والاستحقاق لمنصب الولاية، مؤهلا للوفاء بكل مقصود ولاية الحكم، لكن لا يتوقف أصل ذلك ومعظمه، على استيفاء مقومات الاستحقاق. وهذا يظهر في :

[١] العدالة : وقد سبقت أدلة ونقول حول هذه القضية، فإنه ليس أي فسوق طارئ تنخرم به العدالة يوجب عزل من يلي الحكم. ومما سبق من شرح ابن بطال على صحيح البخاري : "إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد، لا يوجب خلعه. ولو حدث عند ابتداء العقد لبطل العقد، ووجب العدول عنه." (٢) ومثل ذلك يقال في المتغلب من باب أولى، إذ التغلب بذاته فسق

ولما كان الفسق درجات متفاوتة، كان ما يترتب عليه من الخلل أيضا متفاوتا، وبالتالي تختلف المفسدة التي توضع مقابل مفسدة الخروج، فلهذا حصل الخلاف بين أهل العلم، في حكم التعامل مع الحاكم الفاسق .

(١) [شرح ابن بطال على البخاري - ٨ / ٢١٦]

(٢) [شرح ابن بطال على البخاري - ٨ / ٢١٦]

[٢] كمال الأمانة : أي : الكمال الواجب في مثل هذا الموضع، وإلا فقد سبق الكلام عن أصل الأمانة المنافي لخيانة الأمة لصالح أعدائها. فكمال الأمانة فرع العدالة، والقول هنا فرع عما سبق هناك .

[٣] كمال العقل : أي : الكمال الواجب في مثل هذا الموضع، وإلا فقد سبق الكلام عن أصل العقل المنافي للجنون والفسف. ثم إن نقص العقل درجات متفاوتة، وما يترتب على كل نقص من الخلل أيضا متفاوت، فلهذا يكون حكم التعامل مع كل حالة، أمرا اجتهاديا مختصا بها، ويصير محتملا للخلاف بين أهل الاجتهاد، كما لا يخفى .

[٤] كمال الحرية، المنافي للعبودية : فقد تسامح العلماء مع هذا الشرط، لما رأوا تغلب بعض هؤلاء، مع قدرتهم على القيام بأصل مقصود الولاية وأكثره، مع غياب الكثير من سلبيات الرق، في ظل بقاء أصل هذه السلبيات، فصححوا ولايتهم .

لذلك قال ابن دقيق العيد في شرحه لحديث : " وإن تأمر عليكم عبد " من الأربعين النووية : "يحتمل أن النبي ﷺ أخبر بفساد الأمر، ووضعه في غير أهله، حتى توضع الولاية في العبيد، فإذا كانت فاسمعا وأطيعوا، تغلبا لأهون الضررين، وهو الصبر على ولاية من لا تجوز ولايته، لثلا يفضي إلى فتنة عظيمة" (١) . بل قال ابن رجب الحنبلي : " هذا مما تكاثرت به الروايات عن النبي ﷺ ، وهو مما اطلع عليه النبي ﷺ من أمر أمته بعده، وولاية العبيد عليهم" (٢)

لكن ذلك كما تقدم حكم اضطرار، لا حكم اختيار، كما في تحفة الأحوذى للمباركفوري : " قال في المجمع : فإن قيل : شرط الإمام الحرية والقرشية وسلامة

(١) [شرح ابن دقيق العيد للأربعين النووية - ٩٧]

(٢) [جامع العلوم والحكم - ١١٨/٢] .

الأعضاء. قلت : نعم، لو انعقد بأهل الحل والعقد، أما من استولى بالغلبة، تحرم مخالفته وتنفذ أحكامه، ولو عبدا أو فاسقا مسلما" (١).

[٥] كمال الكفاية في العلم والوعي، وفي القوى النفسية والجسدية : إذ أن كل هذه الصفات والمكتسبات قابلة للتفاوت، فنقصها يكون درجات متفاوتة أيضا، وبالتالي فإن ما يترتب على كل خلل في كل حال يقع متفاوتا كذلك. ويكون الحكم على الولاية بالتصحيح اضطرارا، أو بالإبطال، نوعا من الاجتهاد الذي ينظر فيه إلى كل حالة على حدة، ويقبل فيها الخلاف بين المجتهدين .

قال الجويني - في بعض ذلك، وبقية مثله - : "أما ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض، كفقْد اليدين والرجلين، فالذي ذهب إليه معظم العلماء تنزيل هذه الآفات والعاهات منزلة العمى والصمم والخرس. وهذا وإن لم ينعقد فيه إجماع انعقاده فيما تقدم، فلست أراه مقطوعا به. فإن تعويل الإمامة على الكفاية والنجدة، والدراية والأمانة. والزمانة لا تنافي الرأي، وتأدية حقوق الصيانة. وإن مست الحاجة إلى نقله، فاحتماله على المراكب سهل. فليلحق هذا بالفنون التي يجول فيها أساليب الظنون." (٢)

ولا يخفى أن هناك أخلاقا، يتردد فيها النظر، بين مدى اقترابها مما ينقض الصفات الأصلية، فتبطل عقد الإمامة، وتوجب المنازعة والإزالة (مثل : حمل الأمة على بدعة مكفرة. مما يجعل المنازعة مقبولة). ومدى اقترابها مما يسهل التسامح فيه مما ينافي الصفات التكميلية بدرجاتها، فلا تبطل عقد الإمامة، ولا توجب المنازعة ولا الإزالة (مثل : يسير الفسق الشخصي، مع ثبوت أصل الأمانة والكفاية. مما يجعل الأولوية للصبر مع الطاعة). وفي مواطن ترد النظر هذه، ثبت الخلاف

(١) [تحفة الأحوذى - ٥/٢٩٧].

(٢) [غياث الأمم - ٧٨].

والاجتهاد، وطرح التفصيل تبعاً للتأصيل (مثل : الفسق المتعدي بأنواع المظالم وتضييع المصالح . فيتسع الأمر للنظر بحسب درجته في الواقع، وبحسب تفاوت رتب القدرة، وبحسابات المصالح والمفاسد) .

فمع أن النووي يقرر "أنه لا يجوز الخروج على الخلفاء، ما لم يغيروا شيئاً من قواعد الإسلام"^(١) وابن بطال يفصل أن "من رأى شيئاً من معارضة الله ببدعة أو قلب شريعة، فليخرج من تلك الأرض ويهاجر منها. وإن أمكنه إمام عدل واتفق عليه جمهور الناس فلا بأس بخلع الأول، فإن لم يكن معه إلا قطعة من الناس أو ما يوجب الفرقة فلا يحل له الخروج"^(٢) إلا أننا نجد القاضي عياض يرى أن الأمر بالصبر وعدم الخروج إنما يكون "في إمام عقد له على وجه يصح، ثم فسق وجار، أما المتغلبون على البلاد فالكلام فيهم يتسع"^(٣)

ثم يقترب من تفصيل ابن بطال في أن من طرأ عليه "كفر أو تغيير شرع أو تأويل بدعة، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على الناس القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عدل أو وال مكانه إن أمكنهم ذلك. وإن لم يتفق ذلك إلا مع طائفة وفتنة وحرب، فيجب القيام بذلك على الكافر. ولا يجب على المبتدع إذا لم يتخيلوا القدرة عليه، ويجب في المبتدع إذا تخيلوا القدرة عليه"^(٤)

إلى آخر ما يتكلم فيه العلماء من تفاصيل الأخلال، وآثار كل منها، مما لا نقصد هنا إحصاءه، ولا تحريره، إنما المراد فهم أصله الذي يدور عليه بإجمال .

(١) [شرح النووي على مسلم - ١٤ / ٢٤٣ - ٢٤٤] [٢٤٤]

(٢) [شرح ابن بطال على البخاري - ٨ / ٢١٥] [٢١٥]

(٣) [شرح القاضي عياض على مسلم - ٦ / ٢٤٦] [٢٤٦]

(٤) [السابق - ٦ / ٢٤٦ - ٢٤٧] [٢٤٧]

مدى لزوم أحكام من له أصل الولاية:

من يمكن أن تثبت له صحة أصل الولاية، وإن لم يستكمل الاستحقاق والمشروعية، فإنه تتفاوت الأنظار في أحكام التعامل معه تبعاً لما يلي :

أولاً : مدى الانحراف، وبالتالي درجة تأثيره على مقصود ولاية الحكم .

ثانياً : مستوى النفوذ، وبالتالي درجة القوة التي يحافظ بها على استقرار ولاية الحكم، مقارنة بمستوى نفوذ غيره ممن يستحقون هذا المنصب، أو ممن هم أولى به منه .

ثالثاً : اجتهاد أهل الحل والعقد، تبعاً لكل من التأصيل العلمي المختار في هذا الباب، والنظر الواقعي في الحال المعين والمآل المترجح حصوله، والذي يقضي بتصحيح هذه الولاية أو بإبطالها .

رابعاً : موافقة أحكام هذا الحاكم لمطلوب الشرع، أو عدم موافقتها، مع تأثير التزام طاعتها على مصالح الأمة، أو مخالفتها. فإنه : "قد ينفذ التصرف العام من غير ولاية، كما في تصرف الأئمة البغاة، فإنه إنما ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم، وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا. وإذا نفذ ذلك مع ندرة البغي، فأولى أن ينفذ تصرف الولاية والأئمة مع غلبة الفجور عليهم، وأنه لا انفكاك للناس عنهم." (١)

وبناء على ما سبق، فقد تلزم أحكامه، إذا قل انحرافه، وقوي نفوذه، وصححت ولايته، وحكم بمقتضى الشرع، كما في "أصول السنة" للإمام أحمد : "والسمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولي الخلافة واجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير

(١) [قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام - ٥٧/١].

المؤمنين"^(١) كما قد تلزم لغلبة مصلحة الناس في ذلك، وإن لم تصحح ولايته للحكم، فتكون الشرعية للحكم لذاته، وليس لصدوره عمن لا تجب طاعته. وقد لا تلزم، إذا كان الواقع غير ما سبق، من جهة الحكم، أو من جهة الحاكم.

حكم الخارج على من له أصل الولاية:

لا شك أن المتبادر إلى الفهم، هو أن من له أصل الولاية لا يجوز الخروج عليه. وهذا في الحقيقة فرع عن تصحيح ولايته - اضطرارا، كما لا يخفى - . ففي الحال المعينة التي تصحح فيها هذه الولاية باعتبار إمكان ذلك التصحيح من حيث الأصل، وباعتبار غلبة المصالح الشرعية في استدامتها، وغلبة المفسد الشرعية في الخروج عليها، يتوجه القول بمنع الخروج.

مع التنبيه على أن مجرد حيازة أصل الولاية، أو محاولة حيازتها، كل ذلك لا يعني بالضرورة منع الخروج على صاحبها مطلقا، أو منع منازعته فيها ممن لم يسلم بها كذلك مطلقا. وبهذا يفهم ما كان منازعات بين عبدالله بن الزبير - رضي الله عنه - وبين الأمويين، أو بين الطالبين وبين الأمويين أو العباسيين .

إلا أن الأمانة العلمية تقتضي ذكر أن للعلماء مسالك متعددة في التعامل مع هذا الباب، فمنهم :

[١] من يميل إلى نوع من التفصيل في الأحكام، تبعا للتفصيل في الأحوال .

[٢] من يميل إلى منع الخروج مطلقا على من له أصل الولاية، أخذا بظواهر أحاديث الأمر بالصبر وعدم المقاتلة، وترجيحا لغلبة المفسد في الخروج من خلال النظر في خبرة التاريخ .

(١) [أصول السنة - ٤٢].

كما أن أهل العلم قد قسموا أنواع الخارجين، على من له أصل
الولاية، تبعاً للمقارنة بين كل من الخارج ومن يخرج عليه، فهناك:

(١) الباغي، وهو الخارج على إمام عدل. ثم قد يكون بعد ذلك :

١. عدلاً، لو كان له تأويل سائغ (مثل: ما كان في قتال الفتنة بين الصحابة
- رضي الله عنهم -).

٢. فاسقاً، لو لم يكن له تأويل سائغ (مثل: من خرج طلباً للملك فقط).

(٢) المشابه، لو كانا ظالمين. لكن يقارن بينهما هنا من جهتين :

١. رتبة ظلم كل منهما، فيكون الأقل ظلماً أولى من الأكثر ظلماً (من باب
تقليل الضرر، إن لم تمكن إزالته بالكلية).

٢. الموازنة بين مصالح ومفاسد كل من الاستقرار، أو التغيير .

(٣) العدل، وهو الخارج لوجه معتبر شرعاً، وهو أولى باستحقاق الأمر، مع
قدرته على ذلك، وغلبة المصالح في خروجه .

المبدأ الخامس

مفهوم «السياسة الشرعية»

وارتباطه «بالمصلحة»

إن السياسة الشرعية من أوسع أبواب المعاملات، المندرجة في العاديات المعقولة المعنى بالنسبة للعباد، "لأن ما لا يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه هو المراد بالتعدي، وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي" ^(١). وبناء عليه فإن ارتباطها بالمصالح التي شرعت أحكامها لأجلها شديد الوضوح، وكذلك شديد التأثير، كما سيتبدى في النقاط التالية:

(١) إنما يولى الحاكم ليحقق المصالح، لهذا قال العز ابن عبدالسلام: "إنما تنصب الولاية في كل ولاية عامة أو خاصة، للقيام بجلب مصالح المولى عليهم، وبدء المفساد عنهم، بدليل قول موسى لأخيه هارون - عليهما السلام - : (اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) [الأعراف - ١٤٢]" ^(٢)

(٢) فيقدم في كل ولاية الأصلح لها، لأن "اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل ... فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإن تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررا فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز وإن كان آمينا، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزى مع القوي الفاجر." ^(٣) كما يقرر ابن تيمية.

(١) [الاعتصام، للشاطبي - ٣٢٩]

(٢) [قواعد الأحكام في مصالح الأنام - ١/٥٣].

(٣) [مجموع الفتاوى - ٢٨/٢٥٤-٢٥٥]

(٣) وترجيحه في محال الاختيار مقيد بالأصلح للملة والأمة، فإن كثيرا من القرارات الهامة يرجع فيها إلى اختيار الإمام المبني على تقديره لمصالح الأمة الدينية والدينية، كقرارات الحرب والسلم، وترجيح أحد الخيارات الشرعية في التعامل مع أسرى الكفار، فإن "حكم أهل الحرب إذا أسروا يفعل بهم الإمام ما يراه أصلح".^(١) وغير ذلك كثير مما هو مناط بالإمام . والقاعدة أن كل ما رجح إلى اختيار الإمام، فهو مأمور بأن يتحرى الأصلح للمسلمين الذين ولوه أمرهم، لأن "الرأي إلى الإمام فيما يرجع إلى النظر للمسلمين، لا في إبطال حقهم"^(٢)

مقاصد الأحكام، وأنواع المصالح:

فإن الأحكام ما شرعت إلا لتحقيق مقاصدها، وهذه المقاصد جامعة للمصالح خالصة كانت أو راجحة، لأن "ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبية، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبية"^(٣) كما يرشد إليه مثل قوله - تعالى - : (فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) وهذا من مظاهر الواقعية في المثالية، التي تأمرنا بها الشريعة الإسلامية .

بل إن "الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل."

(١) [الصارم المسلول، لابن تيمية - ٢٥٦]

(٢) [شرح السير الكبير، للسرخسي - ١٥٣٩].

(٣) [مجموع الفتاوى، لابن تيمية - ٩١/٢٧]

كما يقول ابن القيم^(١) .

ومع أن العقل البشري يميز بين أصول المصالح وأصول المفسد، إلا أنه لا يستقل بتمييز جميعها، فضلا عن تمييز تفاصيلها بتداخلاتها، "ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد"^(٢) .

فلهذا جاءت الشريعة لمصلحة العباد في العاجل والآجل، وكانت مصلحة الدنيا مقصودة لأجل مصلحة الآخرة، كما في قول الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعا، والمفسد المستدفة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى"^(٣) وتقرير العز ابن عبد السلام "أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمعظم مصالح الدنيا"^(٤) وهذا ما دل عليه الاستقراء، ونص عليه جمع من أهل العلم .

- ثم إن المصالح الكلية المعتبرة، شاملة لرتب المصالح كلها :

فأولها : مجموع الضروريات (وهي التي يترتب على فواتها هلاك) من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال .

وثانيها : مجموع ما يتبعها من الحاجيات (وهي التي يترتب على فواتها مشقة) .

وثالثها : يصل إلى شمول مكملات ذلك من التحسينيات (وهي التي تكمل وتجمل بها الحياة) .

(١) [إعلام الموقعين - ١١/٣] .

(٢) [مجموع الفتاوى، لابن تيمية - ٩٩/١٩]

(٣) [الموافقات - ٦٣/٢]

(٤) [قواعد الأحكام - ٥١/٢]

وكل ما سبق يتحقق من خلال شيئين :

(١) المصالح التفصيلية، والتي تحققها الأحكام التفصيلية. كما يعبر عنها مجموع القواعد الفقهية، السارية في كثير من أبواب الشريعة، سواء أكان ذلك بالنص عليها، أو باستنباط معناها. قال الشاطبي : "لما انبت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها... فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا" (١)

(٢) كما أن ذلك يتحقق من خلال ضبط العلاقات والرتب بين تلك الأحكام والمصالح، للتعامل مع حالات التعارض والترجيح، وللتمييز بين كل من الأحكام الأصلية والأحكام الاستثنائية، فيتم تنزيل كل حكم على مناطه الصحيح بما يحقق مصلحته المقصودة. فإن "الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة. ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربى على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة. ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفسد. وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم، ورفق بهم" (٢)

مثال : ولذلك قرر العز ابن عبدالسلام - مثلا - أن "من قدر على استيفاء حق

(١) [الموافقات - ٣/١٧١-١٧٢].

(٢) [قواعد الأحكام، للعز ابن عبدالسلام - ٢/١٠٦].

له مضبوط معين فله استيفاؤه، كانتزاع المغصوب من غاصبه، والمسروق من سارقه، ويستثنى من ذلك القصاص لا يستوفى إلا بحضرة الإمام لأن الانفراد باستيفائه محرك للفتن، ولو انفرد بحيث لا يرى فينبغي أن لا يمنع منه، ولا سيما إذا عجز عن إثباته." (١) .. إلى آخر كلامه - رحمه الله - .

بين الأحكام التفصيلية، والقواعد الكلية :

لا شك أن مسائل السياسة الشرعية، كمثّل غيرها من أبواب الشريعة، تضم القضايا الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتضم القضايا المتغيرة التي تختلف باختلاف الزمان والمكان. فإنه ليست "السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها" (٢)

لذلك ثبت "تغيير الفتوى واختلافها، بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" (٣) ونقل ابن القيم أمثلة من تصرفات النبي ﷺ واجتهادات حصل فيها خلاف بين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - مراعاة للمصالح في ظل المتغيرات، ثم قال: "إلى أضعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة، وهي مشتقة من أصول الشريعة ومقاصدها" (٤)

ونجد أن هناك ثلاث طرائق من حيث الإجمال، للأدلة في السياسة الشرعية، لا يمكن أن تخفى ملاحظتها عند إرادة الوصول إلى الحكم المطلوب شرعا في سياسة

(١) [السابق - ٢/ ١٤٩].

(٢) [إعلام الموقعين، لابن القيم - ٤/ ٢٨٤].

(٣) [السابق - ٣/ ١١].

(٤) [السابق - ٤/ ٢٨٥].

الأمة. والتأكيد عليها هنا إنما هو لخصوصية باب السياسة الشرعية، وكثرة اجتهادياتها ونوازله الواقعية، وإن كانت تلك الطرائق سارية في باقي فقه الشريعة عامة، وفقه المعاملات خاصة. وأشكال هذه الطرائق التي تأتي عليها، هي :

(١) قواعد كلية، تمثل الإطار العام الذي يتسع للكثير من الصور التطبيقية المتجددة والمرنة بحسب تفاوت الأحوال [مثال : السلطان للأمة، فتطبيقات هذه القاعدة في السياسة الشرعية تتسع للكثير من الاجتهادات المتناسبة مع مختلف الأحوال] .

(٢) مقاصد كلية وأخرى تفصيلية، تحاكم إليها التطبيقات المختلفة، فتقبل أو ترد من جهة، كما يوازن بينها عند التعارض والترجيح من جهة أخرى [مثال : تأليف القلوب على الدين والأمة، حتى إنه قد يترك عقاب من يستحق العقاب، ويكون من المستحب ترك المستحب لتأليف القلوب] .

(٣) أحكام تفصيلية، تقرر ثوابت في السياسة الشرعية، وتبين تطبيق القواعد ورعاية المقاصد وفق خطوط واضحة تمنع الانحراف، وتمنع تحويل المرونة إلى ذريعة للخروج عن الشريعة [مثال : منع الغدر بكل من المسلم أو الكافر] .

لا سياسة إلا ما وافق الشرع :

وهذه القضية مترتبة على ما سبق، وإنما أفردناها لأهميتها، وهي قضية قديمة، فقد نقل ابن القيم أنه "جرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل وبين بعض الفقهاء، فقال ابن عقيل : العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام. وقال الآخر : لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك (لا سياسة إلا ما وافق الشرع) أي : لم

يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح. وإن أردت ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط
للصحابة." (١)

فإن الله قد "بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام
الناس بالقسط... والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي
هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها" (٢).

والمسألة إذا "فرض أنه ليس لها أصل خاص تلحق به، ولا بد من الحكم فيها،
فيجب أن يحكم فيها بما هو أشبه بالأصول الكلية، وإذا لم يعمل بالمصلحة لزم
العمل بالمفسدة، والله لا يحب الفساد." (٣)

ولا بد من التنبيه هنا على شيئين :

(١) إنه لا منع في باب السياسة الشرعية من جهة عدم الورد، ولا اقتصار فيها
على ما ورد دون غيره. بل يقتصر المنع على ما تمنعه أدلة الشريعة بنفسه أو بمعناه أو
بمقصوده، ما لم يعارضه ما هو أقوى منه مما يسوغ تجويزه.

(٢) لكن لا يجوز اعتبار ما يتوهم أنه من المصالح مع معارضته للشريعة، فإن
"المصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بينة
للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، وموردها عدم مقابله بالرضا
والتسليم. وهي في الحقيقة لا تكون مصالح وإن ظنها الناس مصالح، ولا تكون

(١) [إعلام الموقعين - ٤/٢٨٣]

(٢) [السابق - ٤/٢٨٤]

(٣) [الصارم المسلول، لابن تيمية - ٤٨٦].

مناسبة للحكم وإن اعتقدها معتقد مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره... فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله" (١)

تعارض الدليل الجزئي مع المصلحة، في ظرف معين :

لا بد من التأكيد أولاً على ما سبق، من أن الأدلة إنما تثبت أحكاماً تحقق مصالحها المقصودة، وهذا هو الأصل العام. لكن هذا لا يمنع أن الواقع كلما كثرت تشابكاته وصعوبته، زادت استثناءاته بسبب التعارضات الحاصلة فيه، واحتاج إلى اجتهاد فقهي متجدد .

"فإن التمييز بين جنس المعروف و جنس المنكر، أو جنس الدليل وغير الدليل، يتيسر كثيراً. فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث يقدم عند التزاحم أعرف المعروفين، وينكر أنكر المنكرين، ويرجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين" (٢) كما يقرر ابن تيمية

وهو لذلك يؤكد على أنه "إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له؛ فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته؛ لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان

(١) [الفتاوى الكبرى، لابن تيمية - ٦/١١٦].

(٢) [اقتضاء الصراط المستقيم - ٢/١٢٧].

الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدالاتها على الأحكام." (١)

ولذلك أيضاً يقرر العز ابن عبدالسلام أن "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل" لأن "الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة. فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به. بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره، نظراً إلى مصلحة البابين... ولذلك شرط التوقيت في الإجارة والمساقاة والمزارعة، ولو وقع التوقيت في النكاح لأفسده لمنافاته لمقصوده" (٢) فلا بد من ملاحظة مقصود التصرفات في الحال المعينة قبل الحكم عليها.

ونحن فيما ذكرنا لا نقيم العقل في مقابل الشرع، بل نتعامل بالعقل الذي اعتبره وبنى عليه الشرع. ومن ذلك ما حكاه ابن القيم قائلاً: "وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه ونور ضريحه - يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار يقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصد عنهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم." (٣) فإنه "لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر، إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل

(١) [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابن تيمية - ١٤ - ١٣].

(٢) [قواعد الأحكام - ٩٤-٩٥].

(٣) [إعلام الموقعين - ٣/١٣].

الموجة للاستحباب أو للإيجاب." (١)

"وللتفاصيل خصوص نظر ودلائل يدركها من عرف أعيان المسائل" (٢).

قضية التدرج :

لا تعنى السياسة الشرعية بإدارة الأمة أو قطاع منها، في ظل ظروف مثالية دائما، بل غالبا ما كان الوصول إلى الصلاح المطلوب محفوفًا بالكثير من العقبات الإنسانية والمادية، ولهذا كان موضوع التدرج شديد الارتباط بقضية الإصلاح السياسي، فإن التدرج في التغيير سنة الكون والشرع .

وهذا يذكرنا بقصة الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله - ، وهو يسعى في تغيير الأمة، من موقع الخلافة، وهم قريبو عهد بعصر النبوة والخلافة الراشدة. ومع ذلك احتاج أن يقدم أشياء ويؤخر غيرها، مع إقراره بأنها من الحقوق الواجبة، لكن اعتبارات القدرة والمآل الواقعيين، ومراعاة المقصود من جلب المصالح وتكثيرها، ودفع المفساد وتقليلها، مع ما رزقه الله من الفقه في حسن سياسة الأمة، كل ذلك قد منعه من أن يحمل الناس على الحق جملة، حتى لا يردوه جملة .

أما أن التدرج سنة الكون، فكل شيء من هذا الخلق قد جعل ربنا - سبحانه وتعالى - له مراحل، يهتئ بعضها لبعض، وفي ذلك حكمة لا بد أن يتلمسها الإنسان، لينتفع بها في ممارساته، إذ دائما ما نجد تناسبا بين الكوني والشرعي . وبالأدلة الشرعية، نجد التدرج مشروعا سواء أكان مع المؤمنين، أو كان مع المدعوين للإيمان . والناس إما مؤمنون وإما مدعوون .. فليس غير هؤلاء نتدرج معهم !!

(١) [مجموع الفتاوى، لابن تيمية - ٢٦/١٨١]

(٢) [الصارم المسلول، لابن تيمية - ٤٨٦].

أما المؤمنون، فنجد تدرج الوحي في تربيتهم في صحيح البخاري من حديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - : "إنما كان أول ما أنزل من القرآن سور من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو أنزل أول شيء: لا تشربوا الخمر. لقالوا: لا نترك الخمر أبدا. لقد نزلت بمكة على محمد ﷺ وأنا جارية ألعب (بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر) وما أنزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده بالمدينة".

وهذا النقل عن أم المؤمنين - رضي الله عنها - تتكلم فيه عن التدرج الشرعي الذي ربى به ربنا - سبحانه وتعالى - خير هذه الأمة، وهي هنا لا تحكي ما حصل فقط، بل هي تفسر "لماذا حصل؟" أيضا.. ولا شك أنها أقرب لصحة الفهم، إذ كانت زوج النبي ﷺ، وكانت معايشة لهذه الحال، فهي أقرب من غيرها ممن أتى بعدها بقرون. فالمؤمنون إنما ربوا، وصاروا مؤمنين، بهذا التدرج معهم، وبغير ذلك ما كان ليظهر خير هذه الأمة، وهم الصحابة - رضي الله عنهم - .

اعتراض ومناقشة :

لكن إشكالا مشهورا يورد على مشروعية ما نذكره من التدرج، وذلك في قول البعض إننا نستدل بطريقة خاطئة، لأننا ذكرنا أن آيات نزلت فأمرت الناس، فالتزموا. ثم نريد أن ننزل هذا الكلام، بعدما اكتمل الدين وتم!! فهل نريد أن نلغي أشياء من الدين قد نزلت؟؟.. وهذا بالقطع ما لا يقدر أحد أن يقوله، كيف وقد أنزل الله : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)؟؟

إن الحل في الدليل التالي، وهو حديث رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن، فقد قال له : "إنك تأتي قوما أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة ألا إله إلا الله" وفي رواية أخرى : "إلى أن يوحدوا الله" .. فهؤلاء الناس كفار، وسيدعون

للتوحيد. وهذا طبيعي ومفهوم، فإننا لن نلزم أحدا في الدنيا بالفرائض إلا بعد أن يدخل في التوحيد، ويتنقل إلى أن يكون من أمة المسلمين .

وفي باقي الحديث، قال: "فإن هم أجابوك إلى ذلك" أي: فصاروا مسلمين "فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة" .. لأن أعظم الفرائض وأكد فروض الأعيان بعد التوحيد هو الصلاة. ثم قال له: "فإن هم أجابوك إلى ذلك" صاروا مسلمين أيضا "فأعلمهم أن الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم" وهي الزكاة .

محل الاستدلال: هو أن النبي ﷺ لما كان يكلم معاذًا، كانت الزكاة مفروضة، فالإسلام الذي سيدخل فيه أهل اليمن، إسلام فيه توحيد، وفيه صلاة، وفيه زكاة، ومع ذلك فإن النبي ﷺ يقول لمعاذ: لا تقل لهم عن الزكاة شيئا، إلا بعد أن يوحدوا ويصلوا .. فليس مجرد تحولهم لمسلمين، يوجب علينا إلزامهم الفوري بكل الدين.

نعم .. الدين قد اكتمل، ومع ذلك يقال لهم عن الصلاة، ولا يقال لهم عن الزكاة .. إلا عندما يصلون، ولا يكفي مجرد كونهم موحدين، بل بعدما يصيرون مسلمين أيضا، وقتها يقال لهم عن الزكاة أيضا. فهل عندما أمره النبي ﷺ بذلك كان يلغي فريضة الزكاة من الدين؟؟ .. ألم تكن الزكاة وقتها مفروضة؟! .. بل كانت مفروضة، انما كان ﷺ يكلف الناس ما يطيقون، وكان يأخذهم إلى الله - سبحانه وتعالى - برفق، وكان يعلم أن هذا هو الطريق الذي يُدخل الناس الجنة .. ونحن لسنا أعلم ولا أرحم من النبي ﷺ.

فبالخلاصة: إن الدين قد اكتمل، هذه قضية قطعية، لكننا قد لا نقدر على تطبيق الدين كله، مرة واحدة، على كل الناس، وهذه قضية ثانية غير الأولى، لأن الفجوة اليوم واسعة، فلا شك أننا نحتاج اليوم أن نسلك المسلك الذي أرشد إليه النبي ﷺ، من التدرج مع الناس في إلزامهم بواجبات الشريعة الكاملة .

ومع أن التدرج سنة الكون والشرع، إلا أن التدرج لا ينبغي أن يكون بطيئا، غير متسم بالجدية، كمن يزعم أنه يكون في مائة سنة أو نحوها، وإلا كان تعطيلًا وتعويقًا، وليس إعانة وتسريعا. ثم إن الله - عز وجل - يساعد بأقدار من عنده، أولئك الذين ينصرون دينه، فيكون نجاحهم أسرع شيء .

وقد تحول عوائق وذنوب وتقصير، فتباعد بيننا وبين موعود الله - سبحانه وتعالى - . فإن ربنا - سبحانه وتعالى - قال لبني إسرائيل : (ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم) [المائدة - ٢١] .. فلما لم يدخلوا، تاهوا أربعين سنة، وهم الذين أخرجوا أنفسهم، مع أنهم كانوا موعودين أنهم لو دخلوا وقتها فإن الله ينصرهم. ونحن كذلك .. بأعمالنا يمكن أن نجيب عن السؤال المتكرر: هل سيكون التدرج بطيئا أم سريعا؟ .. مع التذكير أننا نتكلم هنا عن أصول عامة، والتطبيق سيكون دائما اجتهادا من أهله .

مراعاة القبول الشعبي :

وما دما قد تكلمنا عن التدرج في الإصلاح السياسي، فلا بد أن نذكر قضية اعتبار فهم وقبول الأمة للتغيير، لشدة اتصال القضيتين. فالحركة التغييرية نواتها نخبة رائدة، وقوتها أمة داعمة، وأي نخبة تنعزل عن أمتها فإنها تفقد قدرتها على إحداث أي تغيير حقيقي ومستمر، بل تتحول إلى مجموعة من الحالين، البعيدين بدرجات عن واقع الحياة، والعاجزين عن تغييره. خاصة ونحن نتكلم عن تغييرات كبيرة وعامة، ففي الدوائر التي يتداخل تأثير الكثيرين فيها، لا يمكن تجاوز هؤلاء الكثيرين في حسابات التغيير، مع شدة تأثير ما يمكن أن يترتب على مواقفهم المختلفة تجاه التغيير المنشود .

فإنه لا يكفي أن يكون عليّ وجوب هذا التغيير أدلة شرعية، ولا يكفي أنه تكون قناعة الفئة الرائدة المحركة للتغيير به كاملة، ولا يكفي أن يكون عند أفراد الحركة - مهما كثروا - استعداد للتضحية حتى النهاية وبكل غالٍ، إن كل ما سبق عليّ أهميته غير كافٍ. بل لا بد أن نعتبر شيئاً آخر، هو من القدرة الشرعية الهامة في التغييرات الكبيرة، والتي بها نستوفي مشروعية الممارسة التغييرية، إنه اعتبار فهم وقبول الأمة، باعتبار أن الأمة هي الحاضن والحامل لهذا التغيير .

اعتراض ومناقشة :

هل معنى هذا أننا نوقف تحقيق طاعة الله في الأرض عليّ قبول ناس كثروا أو قلوا؟.. بالطبع لا، لكن تصور المسألة عليّ هذا النحو يشتمل عليّ كثير من المغالطة، فأصل الشرعية لا يكون إلا بدليل الشرع، أما استيفاء شرعية الممارسة السياسية فمقيد بأمرين يتعلقان بالناس، وهما: القدرة، والمصلحة. بل إننا قد سبق وقررنا كيف يؤثر المآل الواقعي عليّ حكم التغيير، بما قد ينقله من الوجوب إلى التحريم، أو إلى غيره مما هو أقرب منه . لهذا دل الشرع عليّ اعتبار فهم وقبول الأمة في الممارسات الكبيرة، التي تؤثر عليّ مجموع الأمة، وتتأثر أيضا بهذا المجموع .

فهذا رسول الله ﷺ وهو من هو بين الناس عموماً، وبين المسلمين خصوصاً، يتحمل من ابن سلول في المدينة أذىً كثيراً، وابن سلول عليّ كفره أولاً، ثم وهو عليّ نفاقه مع إظهار الإسلام ثانياً، حتى يصل بنا التاريخ إلى حادثة الإفك، وقد بلغ الإسلام من القوة في المدينة والأرض مبلغاً كبيراً، وقد بلغ الإسلام من الرسوخ في قلوب المسلمين مبلغاً كبيراً، وعندها يريد النبي ﷺ بحق أن يعاقب ابن سلول، ويعرض ذلك عليّ الأنصار من الأوس والخزرج يطلب منهم عذره في هذه المعاقبة، التي كان ابن سلول مستحقاً لها من زمن طويل، ثم زاد استحقاقه لها بجرمه الجديد الذي ينال فيه من عرض الرسول ﷺ ، وهو رسول الله، الذي يعيش بين الصحابة،

أعظم هذه الأمة إيماناً. فماذا كان؟

لقد تعصب الخزرج - قوم ابن سلول - الذين يعلمون نفاقه، خلف زعيمهم سعد بن عباد، لا عن نفاق من سعد ولا من الخزرج، ولكن عصبية بغير حق، من جنس العصيان الذي يرد على الناس، ولو مع إيمان وصلاح، فتشاور الحيان: الأوس والخزرج، وهم أنصار الله ورسوله ودينه، فنزل النبي ﷺ وسكنهم .. ثم انصرف، نعم .. انصرف وترك ابن سلول وعقابه، لأن مجتمع المدينة الذي نصر الإسلام في الأرض، لم يكن مستعداً لتقبل هذا العقاب، بل كان الإصرار على تنفيذ العقاب سيؤدي إلى تنازع واقتتال داخلي، لا يربح من ورائه إلا أعداء الإسلام. بأبي هو وأمي ﷺ كم تحمل في معالجة أمر الناس، يرجو نجاتهم وصلاحهم، ويحتمل زلاتهم ونقائصهم، حتى كان بحق أكمل الناس وأعظمهم إحساناً إليهم (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) [الأنبياء - ١٠٧].

فكيف يسوغ لمن لا يقارب مقامه في الناس مقام رسول الله ﷺ أن يزعم عدم احتياجه إلى مراعاة فهم الناس وقبولهم؟ وأنه يكفي ما ظهر له من أدلة الشرع الداعية لممارسته أياً ما كانت! وأن الناس لا وزن لهم عندما تنفذ أمر رب الناس! في خلط عجيب بين الصواب والخطأ، وفي تنزيل عجيب للحق على غير مناطه، وفي وهم عجيب يتجاوز سنن الله في البشر .. تلك السنن التي كان يراعيها أعلم الخلق بالله وأخشاهم له وأقربهم منه وأحبهم إلى عباده المؤمنين، رسول الله محمد ﷺ.

تنبيه هام: لكن ذلك لا يعني أن يعطل كل أمر شرعي حتى يكتمل تأهل الأمة له فهما وقبولاً، بل كل أمر بحسبه وبحسب محتفاته. وربما كان من تأهيل الأمة لفهم وقبول بعض الأعمال، أن يروا نماذج من ممارساتها في الواقع، ثم لا تزال تزداد مع ازدياد قبولها في الأمة، في تناسب يرفع الأمة من حال إلى حال، ولا يحملها ما لا تحتمل في المراحل المختلفة، حتى يتم المراد بإذن الله. فمن الممكن إطلاق شرارة المعركة؟ .. يمكن ذلك، على أن نضع في حسابنا أن الناس سيفهمون ويقبلون،

ونراعي فهمهم وقبولهم في المراحل التالية .

لكن تجاوز فهم الأمة وقبولها بالكلية له آثاره خطيرة، لو قلنا - كما يزعم البعض - : إن ذلك لا يهم، لا الآن ولا غدا. فهذا سيكون خطأ فادحا، لأن معنى ذلك أننا سنقاتل وحدنا، منفردين في المعركة، مع تفاوت في كل موازين القوى على الأرض. ليس من الضروري دائما أن يكون ذلك الذي لم يفهمه الأكثرون من الأمة، ليست عليه أدلة شرعية. لكننا نتكلم عن إمكانية واقعية لا بد من اعتبارها، وإلا تحملنا المعركة وحدنا. وفي النهاية .. حتى متى ستحمل؟ .. وما الذي يمكن أن نصل إليه كنتيجة لبذلنا؟

تطبيق واقعي : إن ما سبق يفسر لنا لماذا في حالات الجهاد - مثلا - والتي حصلت داخل بلدان المسلمين، وجدنا أنه مع كثرة التضحيات، بقيت النتيجة المرجوة بعيدة. ذلك أن الأمة كأمة لم يكن عندها الفهم والقبول الكامل لذلك، فلم تحمل تلك المحاولات. مع أن نفس الأمة - مثلا - حملت أكثر القضايا الأكثر وضوحا، كأن يكون الجهاد ضد عدو كافر أجنبي واضح .

فبالخلاصة : إنه لا يجوز في السياسة الشرعية أن تكون عوننا على نفسك، ولا على دعوتك، ولا على رسالتك. فالنبي ﷺ رأى أن احتمال ابن سلول، أقل ضررا من قتله الذي سيؤدي للصد عن سبيل الله، بالنسبة لأكثر الناس "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" ^(١). وعليه فلا بأس أن تؤجل بعض الأعمال التي يترجح أن تؤدي إلى فجوة واسعة بين الفئة الحاملة للرسالة وبين الفئة المستهدفة بالدعوة إلى الرسالة. كما أن النبي ﷺ قام بتأجيل ما يستحقه ابن سلول من العقوبة، لأجل ذلك. فلا بد من اعتبار هذا المعنى .. الفهم والقبول .

(١) [صحيح البخاري]

وإذا كان الكلام السابق عمن هم خارج الجماعة المسلمة، وهدفنا أن ينحازوا لها .. فهل يراعى فهم وقبول من انحاز إلى الإسلام أيضا؟ .. نعم، وقد بدأنا كلامنا بالاستدلال على ذلك، فإنه ليس كل من انضم إلى المسلمين، صار على المستوى المطلوب فهما وقبولا، وهذه حقيقة متكررة .

فقد أراد النبي ﷺ أن يعيد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم - عليه السلام - فلماذا لم يفعل ذلك؟ قال: "لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية..."^(١) فما هي المشكلة؟ .. المشكلة أنهم هم الذين بنوا هذه الكعبة، وهي معظمة، فلو أن النبي ﷺ بعدما دخل مكة وفتحها .. وهم أنفسهم أسلموا وصاروا معه، لكن إسلامهم مازال ضعيفا .. فلو هدم النبي ﷺ الآن الكعبة .. فإن الرسالة التي ستصلهم أنه ﷺ يزيل عنهم الشرف، ليستأثر به وحده، وهذا يبعدهم عن النبي والإسلام. فحتى المسلم ليس من الصواب أن يقال: إنه قد صار مسلما وانتهينا معه .. لا .

ولا يقال أيضا: إنه لا بد من كذا، ولا بد من كذا .. فالذي يتقرر أنه لا يجوز أن يكون التعامل مع ما ينبغي أن يكون، ولكن التعامل يجب أن يكون مع ما هو كائن .

إن البعض مشكلتهم في مثل هذا التفكير الرياضي، الذي يتعامل مع ما ينبغي. إنهم شخصيات منطقية جدا، وعاقلة جدا، وذكية جدا .. لكن الواقع ليس للأذكاء فقط !! وهذا فهم خاطئ للحياة والأحياء .. فإن أكثر الناس لا يسلمون من تناقض ما، حتى إنه يوجد في بعض كتب الإدارة والتعامل مع الناس، قولهم: إن التناقض في الناس شيء طبيعي جدا. فلا يتعامل معه على أنه شيء غريب! .. وربنا - سبحانه وتعالى - يقول: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)^(٢)

(١) [صحيح البخاري ومسلم]

(٢) [النساء - ٨٢]

.. فما معنى (اختلافا)؟ .. إن معناها: تناقضا. فأية الكمال الرباني عدم التناقض، وآية النقص البشري أن يوجد تناقض. فهناك نسبة من التناقض عند الناس، ولا بد، تقل أو تكثر. فلا يصلح أن نعامل الناس بعقلية رياضية جامدة، وإلا كان الخطأ من جهتنا .

فالواجب أن تقاس الحسابات على ما يمكن، وعلى ما يحصل، من واقع هؤلاء الناس الموجودين. فهناك من أسلموا لكن مازالت عندهم سلبيات ومشاكل، مازال عندهم ضعف، فهم يحتاجون إلى من يحتضنهم ويتألفهم، وقد لا ينتفعون بمن يصيهم بصدمة، بل يمكن أن ترجعهم تلك الصدمة خطوة أو أكثر إلى الوراء .

ويبقى الأصل في أن يعتبر فهم الأمة وقبولها، للحريص على إحراز تغييرات كبيرة ومستقرة وهامة في الأمة. إذ أنه سيبقى دائما أكبر نجاح لصاحب الرسالة، ألا تكون رسالته حكرا عليه، إنما أن يحملها الناس معه، أن تنغرس في أرض أمته، فتستعصي على الإبادة، وتظل تنبت القادة والأبطال الذين يضحون للرسالة، ويغيرون الواقع من خلال معطيات جديدة، ولو من خلال جيل جديد يرث جيلا قبله، حتى يتحقق التغيير المستهدف بعون الله .

أحكام كل من الاستضعاف والتمكين :

لا شك أن كلا من الاستضعاف والتمكين من الأوصاف شديدة الارتباط بالسياسة الشرعية، ويرتب الكثيرون على كل منهما مجموعة من الأحكام الشرعية .

وكمدخل هام، يجب أن نقرر أولا أن مناط التكليف هو حقيقة الاستطاعة ، لا غيرها . وهذه قاعدة عامة من قواعد التكليف الشرعي (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) [البقرة - ٢٨٦] فالقدرة هي مناط التكليف، ولذلك ففي حديث التغيير قوله ﷺ : "فإن لم يستطع" [صحيح مسلم] إذ كان عدم الاستطاعة سببا في إزالة الوجوب

عن رتبة التغيير المطلوبة، والانتقال إلى ما هو أقل منها مما يمكن أن يدخل تحت القدرة .

ومع أنه لا ينازع أحد في صحة هذه القاعدة، إلا أن هناك وهمين خطيرين يشوشان على حسن الانتفاع بها، بما يؤدي إلى أخلال في الممارسة التطبيقية للتغيير:

أولهما : ما يتوهمه الكثيرون من أن الاستطاعة بعمل ما أقدر عليه، أي: ما أقدر على تنفيذه، بغض النظر عن عواقب ذلك، وليكن بعد ذلك ما يكون. وهذا خطأ شنيع، فإن الاستطاعة الشرعية لا تشمل فقط ما تقدر على فعله في الحال، بل تشمل بالضرورة ما تقدر على تحمل تبعاته في المآل .

لذلك قال النبي ﷺ في حديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : "فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه" .. وهل هناك من لا يستطيع أن يتكلم؟! لا يمكن، فاللسان لا يتصور أن يعجز لأنه يمسكه أحد ما، فكيف لا يستطيع أن يتكلم؟! ..

إن عدم الاستطاعة هنا بأنك لو تكلمت لن تقدر على أن تدفع ثمن الكلمة، فتكون في حكم غير قادر على الكلام، عقلا وشرعا. فالاستطاعة أو القدرة لا يُنظر فيها إلى تحمل الفعل وحده، ولكن يُنظر فيها إلى تحمل تبعاته أيضا. وهذا شيء لا بد أن يُراعى، فما لا أقدر على تحمل تبعاته، فأنا في الحقيقة لا أقدر عليه، وليس عندي حقيقة الاستطاع، التي توجب علي هذا الفعل المعين. فالاستطاعة تشمل القدرة على الفعل، مع القدرة على تحمل تبعات الفعل، وهذا الفهم لمعنى الاستطاعة مطرد عند الفقهاء، فمن يمكن أن يستعمل الماء لكنه يتضرر باستعماله - مثلا - ، حكمه هو حكم غير القادر على استعمال الماء، وعلى هذا تقاس الفهوم .

ثانيهما : جعل مناط التكليف معنى آخر يتعلق بالظرف بالعام للأمة المسلمة، والذي هو الاستضعاف أو التمكين، في كلام البعض، ويلحق به ما سماه البعض في

الكتابات الدعوية، بالمرحلة المكية أو المرحلة المدنية .

فعندنا اليوم من يضعون خطأ، ويجعلونه فاصلا بين الاستضعاف والتمكين، ويرتبون عليه الأحكام .. فحيثما كنت مغلوبا على أمرك، وليست لك دولة ولا مشاركة في سلطان، فأنت هكذا في حال استضعاف. وحيثما صار بيدك الدولة أو كان لك شيء من السلطان، فأنت هكذا في حال التمكين .

ونحن لا ننكر أن غياب السلطان أصل للاستضعاف، وأن حصول السلطان أصل للتمكين، لكن الحقيقة في باب التكليف الشرعي ليست بهذا الاختزال المخجل، فإنه ليس معنى كوني مستضعفا، جواز أن أترك كل شيء، لأنني مستضعف. بل إن ما أقدر عليه، فأنا مطالب به حتى لو كنت مستضعفا، وما لا أقدر عليه، فهذا هو محل المسامحة. والعبرة بأن كل ما تقدر عليه، فأنت مطالب به، سواء أسميت نفسك في مرحلة استضعاف أو في مرحلة تمكين .

إن الخطأ في التعامل مع هذه القضية قد حصل من جهتين متقابلتين :

الجهة الأولى : في الاستضعاف هناك من تسامحوا مع أنفسهم بدعوى الاستضعاف، مع أن المستضعف يقدر على أشياء - تقل أو تكثر - فيعملها . والمستضعفون يختلف بعضهم عن بعض، فبلاد لا يمكن فيها من حفظ القرآن، وأخرى يقدر فيها على الكثير جدا من أعمال الإسلام .. فهل تتساويان؟؟ .. قطعاً، لا. لأن مناط التكليف ليس هو الحالة العامة بهذا الإطلاق، إنما المناط هو القدرة الجزئية والتفصيلية، والتي تتأثر بالظرف العام - بلا شك أيضا - .

الجهة الثانية : وهي الجهة الأخرى، جهة التمكين .. يقال نفس الكلام، فإن مناط التكليف هو الاستطاعة والقدرة. بمعنى إنه ليس كل مستضعف يضعف عن كل شيء، ولا كل ممكن يمكنه فعل كل شيء، وإن كان كل من الاستضعاف والتمكين مؤثر بنسبة على حقيقة القدرة التي نتكلم عنها .

الدليل : إننا إذا نظرنا إلى أحكام التعامل مع المنافقين - مثلا - ، فإننا نجد فيها ما يلي: هل نزلت في مكة أم في المدينة أم في الاثنتين؟؟ .. في المدينة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " بخلاف ما كانوا وهو بمكة؛ فإنه لم يكن هناك منافق؛ ولهذا قال أحمد بن حنبل وغيره: لم يكن من المهاجرين منافق وإنما كان النفاق في قبائل الأنصار؛ فإن مكة كانت للكفار مستولين عليها فلا يؤمن ويهاجر إلا من هو مؤمن ليس هناك داع يدعو إلى النفاق؛ والمدينة آمن بها أهل الشوكة؛ فصار للمؤمنين بها عز ومنعة بالأنصار فمن لم يظهر الإيمان آذوه. فاحتاج المنافقون إلى إظهار الإيمان مع أن قلوبهم لم تؤمن" ^(١) . فالنفاق كله أصلا كان في ظل المرحلة المدنية، والتي هي مرحلة التمكين .

ومع ذلك، هل كانت أحكام التعامل مع المنافقين واحدة ثابتة؟؟ .. أم أن الأحكام تفاوتت في ظل التمكين، فبدأت بالموعظة والإعراض، وتدرجت فلم تنزل آيات التغليظ (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم) [براءة - ٧٣] إلا في آخر حياته ﷺ. لماذا؟؟ لأنه حتى في طور التمكين، لم يمكن الإغلاظ عليهم ابتداء، فكان تألفهم وموعظتهم والإعراض عن أذاهم، هو الأحسن للمسلمين. فلما قويت شوكة المسلمين، أمر الرسول ﷺ بالإغلاظ عليهم .

وكذلك أحكام الجهاد، ما بدأت إلا في المدينة، فهل كانت واحدة ثابتة من البداية للنهاية؟؟ .. إنها أيضا لم تكن واحدة. فلماذا كان فيها هذا التدرج والتفاوت المعروف؟؟ .. ألم تكن مراعاة لقدرة المسلمين؟! .. ولذلك فالقول الفصل في أحكام الجهاد الأخيرة: هل هي من باب النسخ لما قبلها، أم من باب النسء فأجلت عما قبلها؟؟ .. ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - من أن الخلاف المنقول عن أهل العلم في هذه المسألة خلاف لفظي، فهو خلاف في التعبير، وهناك اتفاق في المعنى .

(١) [مجموع الفتاوى - ٧/٢٠١] .

فما يجب علينا أن نحرص عليه، وما نحن مطالبون به حال تمام القدرة، هو الحكم الأخير. لكن حيث عجزنا عنه فالذي يلزمنا يكون ما قبله، مما نقدر عليه، مع أننا مطالبون بالسعي للحكم الأخير، من خلال تحصيل أسباب القدرة، ووجوب إزالة العجز الذي يضطرنا إلى ما قبل الأحكام النهائية. فالذي يعول عليه ومناطق التكليف .. هو حقيقة الاستطاعة، وليس كوننا في مرحلة استضعاف أو حتى في مرحلة تمكين

بل نجد أنه في عصر التمكين النبوي، وما بعده في أول عصر الخلافة الراشدة (خلافة الصديق) .. ظل يعطى من الزكاة سهم للمؤلفة قلوبهم، فكان من ضمن هؤلاء بعض زعماء قبائل، الذين كانوا ضعاف الإيمان. فكان النبي ﷺ يعطيهم مما يحبون من المال، ليحفظ ولاءهم للأمة المسلمة بقدر الإمكان .

كثيرون يظنون أن الزكاة للفقراء فقط .. والحقيقة غير ذلك، فالفقراء لهم جزء من أجزاء الزكاة. لكن أهم مصارف الزكاة، إنما هي في نصرة الدين، فتأليف القلوب مقصوده نصرة الدين، بجمع قلوب الناس على الإسلام، وإبعاد الفتن عنهم. فكان هؤلاء الزعماء يأتون النبي ﷺ فيعطيههم، ثم لما توفي النبي ﷺ جاءوا إلى أبي بكر فأعطاهم، فلما توفي أبو بكر - رضي الله عنه - جاءوا إلى عمر - رضي الله عنه - فقال لـ "عينه والأقرع" : "إنما كان النبي ﷺ يتألفكما والإسلام قليل، وقد أغني الله عنكما". يعني: إنما كنا نعطيكم وقتما كان من الممكن أن تؤثروا على الناس والمسلمين والإسلام. لذا قال العلماء: إن سهم المؤلفة قلوبهم مرتبط بهدفه، فإن احتجت إليه فأعط، وإن استغنيت عنه فأوقفه، وتكون هناك مصارف أخرى أولى في نصرة الدين، فتبذل لها من أموال الزكاة. ولم يحصل في دولة الإسلام الأولى ذلك الاستغناء إلا في زمن عمر، فالتمكين درجات ورتب، والاستضعاف درجات ورتب.

فلا يجوز أن نتساهل ونفرط بدعوى الاستضعاف، كما أن دعوى التمكين وبالتالي القدرة على كل شيء خطأ مقابل.

فلا بد أن يستحضر هنا ما سبقت الإشارة إليه من كلام الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله - وهو من طبقة التابعين، لقي خاله عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فليس بعيدا عن زمن الصحابة، ومع ذلك كان يشكو تغير الأحوال، ولما قال له ابنه عبدالملك : مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله لا أبالي في الحق إن غلت بي وبك القدور. لكن أباه الراشد عمر بن عبدالعزيز قال له : "لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذلك فتنة" وقال: "إني أعالج أمرا لا يعين عليه إلا الله، قد فني عليه الكبير، وكبر عليه الصغير، وفسح عليه الأعجمي، وهاجر عليه الأعرابي، حتى حسبوه ديننا لا يرون الحق غيره".

بل بلغ من صبره وعلمه وفقهه أنه لم يغير كل خلل، بل تدرج واختار، فلم يغير - مثلا - ولاية العهد التي كانت مكتوبة لمن بعده تسكيننا لنفوس بني أمية. إنه لم يقدر - وهو الخليفة، وفي زمن التابعين - على كل شيء أراد من الحق، فالإصلاح المطلوب بالنسبة لنا اليوم، وبعد كل الأخلال التي تظاولت في أمتنا عبر القرون، لا شك أنه أكبر وأصعب كثيرا، ولو كان هذا الإصلاح ممن يصل إلى الحكم أو يشارك فيه .

قواعد في فقه الموازنات في السياسة الشرعية :

أما لماذا نتكلم هنا عن فقه الموازنات في السياسة الشرعية ؟

[١] فلأن مساحة واسعة من السياسة الشرعية هي اجتهادات تتعامل مع الواقع المتغير والمتشابك، فهي في الأكثر داخلة في فقه الموازنات، وذلك حيث لا تتمحض المصلحة أو تتمحض المفسدة .

فيكون هناك دائما قدر من التداخل والترجيح، يُحتاج فيه إلي ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - : "ليس العاقل الذئ يعرف الخير من الشر" فهذا أسهل ما يكون : "ولكن العاقل الذئ يعرف خير الخيرين" أي: إذا تعارضا "وشر الشرين" أي: إذا تعارضا، فيميز بينهما، وبين رتبهما، وبالتالي يعرف كيف يتعامل مع اجتماعهما، ليرجح الراجح منهما. ففقه السياسة الشرعية باعتبار تعامله مع واقع حيوي متجدد، هو أقرب وألصق فقه، بل وأحوج فقه إلى ضبط فقه الموازنات هذا .

[٢] ثم إن فقه الموازنات هو فقه قد ظلم كثيرا، لأن الكثيرين - عبر الزمن - ابتعدوا عن أدواته الشرعية، وممارساته الواقعية، فصاروا أسرى للفقهاء الذئ يمكن أن يُقال فيه إنه فقه تقليدي - وليس هذا تقليلا لشأنه - ، وإنما وصفناه بذلك لأن مسأله صارت شبه محصورة ومضبوطة، فكلما اتسعت في مسأله وجدتها تدور في فلك واحد، ونادرا ما ترد فيه مسألة من خارج ما درست، والمستجدات فيه لها حدود ضيقة. ثم إن الأمة قد انحصرت - لمدة طويلة - عمليا وبالتالي علميا في هذا الفقه التقليدي، مقارنة بفقهاء السياسة الشرعية وما يندرج تحته من موازنات وتفصيل، مما قل التعامل نظرا لقلّة التعامل مع الشريعة في سياسة شأن الناس، وهذا أمر قد مر على الأمة عبر مئات من السنين. فصار هذا الفقه مظلوما من هؤلاء الذين لم يحسنوا التعامل معه تفسيريا وتفصيلا، وتأصيلا وتنزيلا .

[٣] ثم ظلم مرة أخرى حين تعامل معه الكثيرون في ظل المستجدات المعاصرة، التي أبت إلا أن تقتحم على الناس حياتهم، وهذه المستجدات المعاصرة بدأت من سنين كثيرة، لكن متغيرات الثورات وتوابعها قد أقحمت المستجدات في حياة الناس، فدخل الناس في السياسة الشرعية وفقهاء الموازنات، من غير استعداد وتأهل سابق يحقق الكفاية في التعامل مع النوازل. حتى صار يصدق عليهم قول القائل: "كنا نطالب بفتح باب الاجتهاد، لكن باب الاجتهاد هذا لم يُفتح، بل كسر" أي إن ممارسته قد صارت بلا ضابط ولا رابط .

فصار التساؤل الملح هو : ما الفرق بين هذه السياسة التي يفترض أن تُنسب إلى الشريعة، وبين غيرها من تلك الممارسات السياسية التي لا تركز إلى قاعدة الشريعة؟.. وأصبحت الممارسات الحادثة مجال انتقاد، سواء أكان ذلك من أهل الولاء للشريعة وفيما بين بعضهم البعض، أو حتى من عموم المسلمين، فضلا عن أولئك الذين يرفضون إعادة الأمة للشريعة مرة ثانية. فلقد وجدت ممارسات يصعب على من يحمل أمانة الشريعة أن يدافع عنها، أو يجادل عن مدى صحة دخولها في فقه السياسة الشرعية، أو أن يشهد عليها بأنها تطبيق صحيح لمرجعية الشريعة في إدارة شؤون الحياة .

إنه فيما بين جمود البعض، وتفلت الآخرين، تزداد حاجتنا إلى معالم هادية في فقه الموازنات، حتى يكون فقهها شرعياً كما ينبغي، وهو كما ذكرنا ألصق فقهه بالسياسة الشرعية.

إن السياسة إنما تكون شرعية برجوعها إلى معاني الشرع، ونعرف معاني الشرع من قول الله - تبارك وتعالى - : ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾ فالله - عز وجل - قد أنزل الكتاب بشيئين، يقول في بيانهما شيخ الإسلام ابن تيمية : "فالكتاب هو النص، والميزان هو العدل. والقياس الصحيح من باب العدل، فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين. ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح." ^(١) فهذا الذي يبين به المكان الصحيح لكل شيء، وجملة الأحكام الشرعية هي التي تُعلم العقل وتربيته على الموازنة الصحيحة، فتعلم كيف تزن بالعدل إذا اجتمعت المعاني أو افتقرت، إذا تضادت أو تنازعت؟ إن هذا كله إنما نزل به الوحي.

(١) [مجموع الفتاوى - ١٩ / ٢٨٨]

لكن ما ذكرنا علم شريف، يفتح الله - تبارك وتعالى - به على مَنْ شاء من عباده الموفقين، لهذا قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في رسالة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) لما تكلم عن الترجيح بين المصالح والمفاسد وهو من فقه الموازنات، قال: "لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام" (١)

ومن القواعد الهامة التي دلت عليها الشريعة في فقه الموازنات:

(١) "إنه مهما كان حكم الاضطرار، فإن الأصل لا يُهدر أبداً". فالأصل أن الشرع قد بين حسن أشياء وسوء أشياء، وبناء عليه فالأصل أن الشرع قد أمر بأشياء ونهى عن أشياء، فثبت أن الشرع جاء مراعيًا لأشياء كما أنه قد أهدر أشياء .

وهذا "الأصل" ينبغي دائماً أن يظل هو المرتكز الذي يدور الإنسان حوله، ويرجع إليه. فمهما ابتعد عنه قليلاً - على سبيل الاستثناء - إلا أنه لا بد أن يبقى على صلة به. لذلك فلا يجوز أن يُهدم الأصل، أو يخفى، أو يُقال ضده تحت أي ظرف. فتبقي الأحكام الأصلية مرتكزا أساسياً في فهم التعامل مع كل وضع مستجد، ويكون نسيان الأصل أو غيابه مما يؤدي إلى خلل في الموازن، حتى حين يتعامل الإنسان مع استثناءات طارئة تغير - في ظرف معين - حكم الأصل .

إن الإنسان لو أشرف على الهلاك جوعاً، ولم يجد غير ميتة أو لحم خنزير، وإذا لم يأكل منه مات، فإن حكم أكله يتحول إلى الوجوب، لأنه سيموت بعدم أكله. لكن التساؤل الذي نريد طرحه هنا، عندما تغير حكمه في حق ذلك الإنسان من حرام إلى واجب، مع بعد المسافة ما بين التحريم والوجوب، هل تمت إزالة آثار

(١) [مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨].

الحكم بالتحريم بالكلية؟ .. لا لم تنزل، بل بقيت هناك مراعاة له، لذلك لا يأكل منه إلا بقدر ما يحفظ الحياة، فلا يأكل حتى يشبع، لأنه لا يتعامل معه بالحل الأصلي، بل بحل طارئ على سبيل الاستثناء لأجل حفظ الحياة، ويبقى هناك رابط مع الحكم الأصلي، الذي هو التحريم فلا يأكل بعد تناول ما يحفظ حياته، لأن الأصل بقي هو المرتكز الذي ندور حوله ولا يجوز أبداً أن نفقد صلتنا به .

وإذا وصل أحد ما في مرحلة من المراحل، أو في تطبيق من التطبيقات، إلى أن يُهدر الحكم الأصلي، أو يُغيب، أو يُعارض، فإن سياسته هذه لا تتسم بالشرعية. فمع أن السياسة الشرعية تتضمن كما سبق التطبيق الأوسع لفقهِ الموازنات والترجيحات، إلا أن الشرع يقرر أنه في ظل الموازنة والترجيح، وانتقال الحكم من الإلزام بالمنع إلى الإلزام بالفعل يبقى للأصل أثره .

وهذا المعنى الذي نذكره سار في أحكام الشريعة، فإذا فقد الإنسان الماء وجب عليه التيمم لتصح صلاته، لكنه إذا وُجد الماء وهو في الصلاة لزمه أن يخرج من الصلاة التي تيمم لها، ويتوضأ ثم يستأنف الصلاة، لأن الشرع الذي أمره هنا أن يصلي بهذا التيمم لم ينفصل انفصلاً كاملاً عن الأصل، الذي هو وجوب التطهر للصلاة بالماء، ووجوب طلب الماء لذلك مهما أمكن .

وما ذكرناه إنما هو من ضرب الأمثلة من أكثر من باب، كي تستقر القاعدة في النفس، وسنجد لهذه القاعدة في كل استثناء تطبيق، وفي كل تطبيق معنى، لذلك تقرر عند أهل العلم أن "الضرورة تقدر بقدرها"^(١) وإنما ذاك لكونها ضرورة تُخرج عن الأصل .

(١) [موسوعة القواعد الفقهية، للبورنو - ٦١/٨]

(٢) كما أنه "لا بد من السعي في إزالة أسباب الضرورة". ذلك لأننا نتعامل معها استثناء على أنها ضرورة، وليس على أنها أصل يمكن قبوله بشكل دائم وطبيعي، فيرتب على ذلك وجوب السعي في رفع أسباب الضرورة، والعمل على العودة لحكم الأصل في أقرب فرصة ممكنة، وإلا كان التفريط في هذا السعي مما ينزع الشرعية عن الممارسة الاستثنائية .

(٣) و " لا بد من مراعاة الشريعة في مقادير وموازن الخير والشر على التفصيل، لا الإجمال". إذ أنه قد جعل الله لكل شيء قدرا، فليس الشر كله رتبة واحدة، وليس الخير كله رتبة واحدة. ومقادير الخير ورتبه، ومقادير الشر ورتبه، لا تضبط على التفصيل إلا بالرجوع إلى الوحي، وأدلة الشرع شاهدة على هذا التفاوت.

إننا نجد - مثلا - أن الخروج عن الطاعة الواجبة درجات، وليس كل ذلك شيئا واحدا، فيوجد ما هو كفر أو شرك، والله يقول : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فهذه رتبة للخروج عن الطاعة قد فرق ربنا بينها وبين بقية الرتب. ثم يكون (ما دون ذلك) أيضا على رتب، فهناك الكبائر وتحتها الصغائر، والله يقول : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ ويقول : ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ ففرق الوحي بين كل من رتبتي الكبائر والصغائر، إذ تقع الصغائر معتفرة ومكفرة مع المحافظة على الفرائض واجتناب الكبائر، كما في حديث رسول الله ﷺ : "الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر" (١) .

ثم يثبت التفاوت أيضا بين أجناس الكبائر وبعضها، وبين أجناس الصغائر وبعضها، كما يدل عليه مثل ما جاء في جواب النبي ﷺ عن أسئلة ابن

(١) [مسلم]

مسعود - رضي الله عنه - : "أي الذنب أعظم عند الله؟ قال : أن تجعل لله ندا وهو خلقك. قلت : إن ذلك لعظيم. ثم أي؟ قال : وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك. قلت : ثم أي؟ قال : أن تزاني حليلة جارك" ^(١) وذلك مع اشتراك القتل والزنا في أنهما من الكبائر .

حتى إن الكفار الذين يجمع بينهم وصف الكفر وحكمه، هم على رتب أيضاً، وهذا في الدنيا وفي الآخرة، فليس الكافر المسالم كالكافر المحارب، كما ليس للكافر الذي لا يؤذي المسلمين رتبة في الشر والوعيد كتلك التي للكافر الذي يؤذي المسلمين، لقول ربنا - سبحانه وتعالى - : ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾ فهناك عذاب على الكفر، وعذاب زائد عما سبق على الإفساد .

فالشرع قد فاوت بين الحسنات، وفاوت بين السيئات، وإذا حدث تعارض أو تجاذب بين هذه الحسنات وبين تلك السيئات، فلا بد من الرجوع إلى ميزان الشرع فيما قدم وفيما أخر، وذلك على سبيل التفصيل، لا مجرد الإجمال .

يتضح ذلك في تطبيق قاعدتين من قواعد الموازنة الإجمالية :

الأولى : قاعدة إن "البدعة شر من المعصية". إذ يرد التساؤل : هل الكلام هنا عن الجنس أم عن الأفراد؟ أي : هل معناها أن جنس البدعة شر من جنس المعصية. أم إن معناها أن أي بدعة هي شر من أي معصية؟.. لا شك أنها تتكلم عن الجنس، فجنس البدعة أسوأ من جنس المعصية، لأن البدعة تغيير في مفاهيم الدين وقانونه، أما المعصية فهي مجرد خروج عن الطاعة في ممارسة الدين. وبهذا الاعتبار تكون حقيقة البدعة شر من حقيقة المعصية.

(١) [البخاري]

ثم يرد تساؤل آخر ملازم للسابق : هل البدع كلها على رتبة واحدة، أم أنها على درجات؟ .. لا يكاد العلماء يختلفون أنها على درجات، فمنها ما هو من الكبائر، ومنها ما يعد في الصغائر، بل إن منها ما يكتفي بعض أهل العلم بالقول بكرامته، لأنها من البدع الإضافية التي تتجاوزها الأدلة بين المشروعية وعدمها. ففي التفاصيل ليست البدع كلها شيئاً واحداً .

وعليه يتوجه السؤال المقصود : هل البدعة المعينة المعدودة في الصغائر هي شر من المعصية المعينة المعدودة في الكبائر؟ .. هل يعقل - مثلاً - أن يقول من يحكم ببدعية التزام مصافحة من يجاورونك بعد صلاة الجماعة : إن هذا العمل شر من سرقة من يجاورك في الصلاة ! أو شر من قتل من يجاورك في الصلاة ! وهل يعقل أن يكون تعليل ذلك أن المصافحة على هذا الوجه بدعة، أما السرقة والقتل فإنما هي مجرد معاصي وإن كانت من الكبائر !.. إن هذا ما لا يقول به عاقل، فضلاً عن أن يقول به عالم أبداً . فاعتبار الجنس غير اعتبار الأفراد، وإن حدثت منازعة بين بدعة معينة ومعصية معينة فالواجب هو الرجوع إلى الميزان التفصيلي، وعدم الاكتفاء بالميزان الإجمالي المتعلق بالأجناس .

أما متى يكون الترجيح بقاعدة أن البدعة شر من المعصية؟ .. فهذا لو كانا في رتبة واحدة من حيث المنع، فكون إحد الذنبيين بدعة مرجح له في الشر عما تجرد للعصيان دون ابتداء، أما لو كانت رتبة المعصية أغلظ من رتبة البدعة، فلا يصح القول بأن البدعة هي الأسوأ مهما كان .

الثانية : قاعدة أن "درء المفاسد مُقَدَّم على جلب المصالح" . والسؤال هنا يكون عن ما هو مناط هذه القاعدة؟ هل مناطها هو أي شيء اجتمع فيه مفسدة ومصالحة، فيكون الترجيح بالمنع لأجل ما فيه من المفسدة؟ .. الجواب بالقطع أنه لا، بل لن تجد أحداً من أهل العلم يقول بهذا الفهم، إذ أن فقه الموازنات كله قائم على هذه المنازعات بين المفاسد والمصالح، والمعتبر فيه دائماً هو ترجيح الأعلى منهما .

فمتى يكون درء المفاسد مُقدّم على جلب المصالح؟ .. إن ذلك يكون للجنس، فيعتبر في حال إذا ما كانا في رتبة واحدة، فعندها يترجح منع المفسدة لعدم مصلحة تغلب عليها. أما إذا لم يكونا في رتبة واحدة فيبقى النظر إلى الأغلب، وما غلب كان الحكم له .

لذلك قال شيخ الإسلام - رحمه الله - في رسالة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): "وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعاً أو يتركوهما جميعاً، لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر. بل ينظر: فإن كان المعروف أكثر أمر به وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه؛ بل يكون النهي حيثئذ من باب الصد عن سبيل الله والسعي في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات. وإن كان المنكر أغلب نهى عنه وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر وسعيّاً في معصية الله ورسوله. وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم يُنه عنهما. فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهى، حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك في الأمور المعينة الواقعة." (١) فما أكثر ما صد الجهال عن سبيل الله وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا!

(٤) ثم "لا بد من مُراعاة أن الجهات التي يترتب عليها الترجيح قد ينفك بعضها عن بعض، عند النظر إلى الشيء المعين". فمثلاً: المنافق شر من الكافر، وهذا في أحكام الآخرة، لقوله - تعالى - : ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾. أما في الدنيا فأحكام معاملة الكافر أغلظ من أحكام معاملة المنافق، ومن

(١) [مجموع الفتاوى - ٢٨ / ١٢٩ - ١٣٠]

تأمل سيرة النبي ﷺ رأى كيف كانت أحكامهم، وكيف يمكن أن يقال بأنها كانت شرا من أحكام الكفار؟! .. أما كانوا يأمنون، وتُعصم دماؤهم وأموالهم، ويؤخذ بظاهر إسلامهم في أنواع المعاملات الإنسانية؟! .. فأحكامهم في الدنيا إذن لم تكن شرا من أحكام الكفار. وبناء على ما سبق، فإن قاعدة أن "المنافق شر من الكافر" ليست من كل الجهات، فمن جهة الدنيا، نجد أن كل من أظهر الإسلام صار له حق وله أحكام خير من أحكام الكفار.

فإذا قيل عن بعض من الطوائف المبتدعة: إنها يكثر فيها النفاق. كما قال العلماء ذلك عن الرافضة، فإن هذا من باب الموعظة والنصح، لا أن أحكامهم في الدنيا أغلظ من أحكام الكفار، لأننا إنما نعاملهم في الدنيا على مقتضى ظاهر الإسلام ونلزمهم بأحكام الإسلام، ونعاقبهم على مخالفة شريعة الإسلام، وإذا وقع منهم أسير في أيدي الكفار، فإنه يعامل على أساس كونه أسيرا مسلما يجب استنقاذه.

وقول الله - تعالى - عن المنافقين: (هم العدو فاحذرهم) فلأن المنافق في الدنيا قد يكون أشد ضررا على المؤمنين من الكافر، لأجل مخالطته للمسلمين ومعاملتهم إياه بأحكام الإسلام، فيجب الحذر والاحتراس ممن يشك في نفاقه، ولم يُعامل أحد ممن علم نفاقه أو شك في نفاقه في عصر النبوة أو بعده شرا من معاملة الكفار.

والدنيا نجد فيها جهات متعددة قد روعي اعتبارها، فقد فرّق ربنا - سبحانه وتعالى - في أحكام الدنيا بين أهل الكتاب وبين غيرهم من الكفار، لكن هذا لا يعنى أنهم دائما وبكل الاعتبارات أحسن حالا من غيرهم من الكفار. كيف هذا؟! .. إننا في أيامنا هذه، نجد اليهود يحتلون مواطن من أشرف بلاد المسلمين، ويمارسون أشنع الظلم ضد أمتنا، فهل تكون رتبتهم اليوم في العداوة أقل من رتبة بعض الوثنيين الذين لا يبلغون درجتهم في أذية المؤمنين؟! .. بالقطع لا .

فمن جهة النظر إلى الدين، لا شك أن أحكام أهل الكتاب أقرب من أحكام الوثنيين، أما من جهة اعتبار المحاربة والعداوة، فإن بعض أهل الكتاب المحاربين كاليهود في فلسطين، قد تكون أحكامهم أغلظ من أحكام الوثنيين الذين لا يبلغون في العداوة والحرب مبلغهم .

فالحرب والعداوة الواقعية معهم لها أثرها في أحكام المعاملة، مع تسوية الشرع الزواج من نسائهم العفيفات المحصنات باعتبار أصل ما عندهم من إيمان وإن لم يكن كافيا في إثبات النجاة لهم. فلا مانع من أن تغلظ أحكامهم باعتبار الحرية، وليس باعتبار الكتابية. بل يبقى التخفيف من جهة اعتبار ديانتهم، ويبقى التخليط من جهة أخرى في أحكام الدنيا باعتبار حريتهم. فلا بد أن يكون هناك تفريق بين الجهات، وتأثير كل منها، للموازنة بين الأحكام المخصوصة في الوقائع المعينة .

(٥) كما يجب "تقديم مصلحة الدين على غيرها". إذ أن مصالح الدنيا إنما تقصد باعتبار ما تؤدي إليه من مصالح الآخرة، لأنها وسيلة معينة للإنسان على أن يصل إلى مصالح الآخرة، ولا يقبل أن تكون حائزا أو بديلا عن مصالح الآخرة .

وكما يقول العلماء إن المطلوب لذاته أعظم من المطلوب لغيره. ذلك لو حصل تجاذب أو تعارض بينهما، فمصلحة الدين لا بد أن تُقدّم دائما. ولا يشوش على هذا تسوية النطق بالكفر تحت الإكراه مع ثبات القلب على الإيمان، فإننا بهذا نحفظ النفس المؤمنة على الحقيقة لحفظ الإيمان، ثم إن ذلك لا يضر الدين مع إظهار غيره لحقائق الإيمان. أما لو فرض أن النطق بالكفر في حال معينة ستعني أن يحرف الإيمان أو تغييب حقيقته لعدم من يظهره إلا هذا المتعرض للإكراه، فهذا لا يسعه إلا الثبات تقديما لمصلحة حفظ الدين، ولهذا لم يترخص الإمام أحمد بعد أن ترخص غيره أو مات ثابتا، ولم يبق إلا هو مظهرا للحق في الأرض .

(٦) كما "تُقَدِّم المصلحة العامة على غيرها، ولو استلزم ذلك نوعاً من التضحية". فتقديم المصالح العامة على غيرها في الشريعة أمر مطرد، فمثلاً: الذين يجاهدون في سبيل الله - سبحانه وتعالى - يضحون بأنفسهم وأموالهم، لكن العلماء يقولون إن بذلهم لهذه الأنفس والأموال هو الذي يؤدي إلى حفظ بقية النفوس والأموال المعصومة كلها، ولو أن هؤلاء المجاهدين لم يضحوا بأنفسهم وأموالهم لاستولى العدو الكافر على كل ما يحفظه المجاهدون من النفوس والأموال، فكانت المصلحة العامة مُقَدِّمة، ولو ضححت طائفة مؤمنة من أجلها.

وكذلك تفهم أحاديث النبي ﷺ عندما كان يكلم الأنصار ويقول لهم: "إنكم ستجدون بعدي أثرة شديدة، فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله، فإني على الحوض"^(١) فهو يعني أن الناس سوف يستأثرون بالدنيا دونكم، فلا يعطونكم كامل حقكم من هذه الدنيا، والنبي ﷺ هنا لا يقول لهم إن هذه الدنيا ليست حقاً لهم، فما العمل؟ هل نهدهما علي كل من فيها منازعة للحصول على حقنا؟.. لا، إنه يقول: "اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله، فإني على الحوض" ومعاذ الله أن يكون ذلك إكراماً للظلم ورعاية للظالمين أو حتى ذلة أو جبناً من المظلومين، إنما هو الصبر تقديماً لرعاية المصلحة العامة حيث لا يمكن أن تحصل كل المصالح، لا غير.

فمن قواعد الترجيح في الموازنات الشرعية، أن المصالح العامة مُقَدِّمة على المصالح الخاصة، سواء أكانت تلك الخاصة شخصية أو فتوية، فكل ما كان أعم فهو أولى بالمراعاة. وقد كانت تلك المصالح العامة التي روعيت عند الأمر بالصبر في الحديث السابق هي مصالح عموم المسلمين، وكان الأنصار خصوصاً منهم، ومع أنهم كانوا خصوصاً عظيماً جداً، إلا أنهم أمروا بترجيح مصلحة عموم الأمة. فمهما رأى أحد لنفسه أو لفتته اختصاصاً بشيء في الدين، بحيث يتوهم ذلك مسوغاً

(١) [متفق عليه]

للتمييز، ويرتب عليه الترجيح، فليستحضر تمييز الأنصار - رضي الله عنهم -
وأمرهم بالصبر رعاية وتقديمًا للمصلحة العامة .

(٧) بل "إن مصلحة الضعيف تقدم على مصلحة غيره". فإن الشرع يرحم
الضعفاء ويراعيهم أكثر من غيرهم، لأجل ما قدر عليهم من الضعف، حتى اشتهرت
مقولة "الضعيف أمير الركب" أي : إنه عندما تكون هناك مجموعة مسافرة، فإن
سرعة سيرهم تكون بمقدار السرعة التي يقدر عليها أضعف سائر منهم .

فالشرع عندما أتى بأحكام المؤلفة قلوبهم، لماذا كان يؤلف قلوبهم؟ .. لأنهم
ضعفاء في الدين، فيحتاجون إلى هذا التأليف، لمصلحتهم، أو لمصلحتهم ومصلحة
من وراءهم. إن الضعيف في الدين ليس حكمه أن يقتل، بل أن يرحم .

وبهذا نستطيع فهم ما فعله النبي ﷺ في غزوة حنين، لما هرب الناس، لقد ثبت
وطلب أهل بيعة الرضوان، مع أنه كان عددهم حول ألف وخمسمائة فقط. طلب
للثبات في الشدة ألفًا وخمسمائة من خواص المهاجرين والأنصار، من جيش كان
عدده اثني عشر ألفًا، وهؤلاء الألف والخمسمائة هم الذين رجعوا وثبتوا وحققوا
النصر. فلما أتت الغنائم وكانت كثيرة جدا، لأن قائد الكفار كان قد أخذ مع جيشه
كل النساء والأولاد والأموال حتى يستسلموا في الحرب ولا يهرب منهم أحد، ولم
يقبل نصيحة الشيخ الكبير الذي غلط رأيه ذلك، وأخبره أن الهارب لا يفكر فيمن
وراءه، فلا بد من ترك شيء يرجع إليه، فكان في الحقيقة قد جمع الغنائم للمسلمين.
فلمن يعطي النبي ﷺ أكثر الغنائم؟ .. لقد أعطاها لأول الناس فرارا، ولأحدثهم
إسلاما من مسلمة الفتح - أي : فتح مكة - حتى قال ناس من الأنصار : " يغفر الله
لرسول الله ﷺ ، يعطي قريشا ويدعنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم. فقال رسول
الله ﷺ : إني لأعطي رجلا حديث عهدهم بكفر، أما ترضون أن يذهب الناس
بالأموال، وترجعوا إلى رجالكم برسول الله ﷺ ، فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون
به. قالوا : بلى يا رسول الله رضينا. " [متفق عليه] فقد كانوا ضعاف الإيمان، ويمكن

للتأليف أن يثبت إيمانهم، لهذا قدم النبي ﷺ مصلحة الضعفاء وأكثر من إعطائهم من الغنائم

وكما يكون هناك من هو ضعيف في إرادته، أو ضعيف في إيمانه، فيراعى حرصا على مصلحته ومصلحة من وراءه. كذلك هناك الضعيف في فهمه، والذي يحتاج أيضا أن يراعى، حرصا على دينه ودنياه .

يشهد لذلك حديث : " لولا أن قومك حديثو عهد بشرك، لهدمت الكعبة. فأزقتها بالأرض، وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا، وزدت فيها ستة أذرع من الحجر، فإن قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة" ^(١) لكن النبي ﷺ لم يعدها على قواعد إبراهيم كما كان يحب، رعاية لضعف قريش في الفهم والإيمان، مما قد يدفعهم إلى الظن بأنه أراد أن يهدم بنيانهم لينفرد بشرف بناء الكعبة دونهم، مما قد يستثير حميتهم ضده وضد الإسلام.

فأخذ العلماء هذا الفهم وطبقوه، فلما كانت خلافة عبد الله بن الزبير - رضي الله عنهما - ، هدمها وبنها كما كان النبي ﷺ يحب، فلما دخل الأمويين مكة عليه في عهد عبدالملك بن مروان، لم يحبوا أن يتركوا الكعبة على بناء ابن الزبير، حتى لا تكون مذكرة للناس به، فحملتهم الخصومة الدنيوية على أن هدموها وأعادوها مرة أخرى على البناء الأول، والذي لا زال موجودا إلى يومنا هذا .

وبعدما اختفت الخصومة، وزالت المنازعة، جاء خلفاء أرادوا أن يطبقوا السنة، ويعيدوها إلى بناء إبراهيم، لكن الفقهاء نهوهم عن ذلك، وأمروهم بتركها، حتى لا تكون شيئا متغيرا مع الملوك، مما يقلل هيبتها الدينية الواجبة لها في قلوب عموم الناس. فمع أنها هكذا أنقص وليست أكمل، إلا أن المصلحة الأعلى، كانت

(١) [مسلم]

في أن يُراعي ضعف فهم الناس .

فإذا تكلم واحد من قادة المسلمين أو زعمائهم، من المعبرين عن الملة أو الأمة، فلا بد أن يراعي الضعفاء في كلامه. وإذا أخذنا موقفاً سياسياً، فلا بد أن نراعي فيه الضعفاء، بل ونقدّم فيه حساباتنا مصلحة هؤلاء الضعفاء، سواء أكانوا من الضعفاء في دينهم أو دنياهم أو فهمهم، إذ أن كل هؤلاء الناس نحن مطالبون شرعاً أن نقدّم مصلحتهم على غيرهم عند التعارض.

المبدأ السادس

مسار التحول السياسي في الأمة

بعد النبوة

لقد مرت أمة المسلمين بمجموعة من التحولات السياسية الكبرى عبر تاريخها الطويل، وحتى اللحظة الراهنة. وبما أن علم السياسة الشرعية هو علم تطبيقي، فهو معني بفهم وتفسير هذه التحولات، بصورة تقييمية منصفة، باعتبار ذلك مقدمة لا بد منها لمن أراد السعي في إصلاح واقع الأمة السياسي .

وسيكون العرض هنا شديد الإجمال والتركيز، من خلال الاعتماد على ركيزتين كبيرتين :

الأولى : الأوصاف التقييمية الكلية، والتي وردت في جوامع من كلام النبي ﷺ، لأنها تحمل كمال الحق من خلال كمال العلم وكمال العدل المتضمنين في الوحي .

الثانية : المعاني الأصيلة في السياسة الشرعية، كما عرضناها فيما سبق، وكما تدل عليها الحقائق المجملة لتاريخ أمتنا المسلمة، دون تشعب مع التفاريع، والتي قد تقبل الأخذ والرد .

إننا نجد أننا أمام المراحل التالية :

(١) المرحلة السياسية الأولى : الخلافة الراشدة، وفي هذه المرحلة كانت الأمة محكومة بالشريعة والشورى، فالسيادة للشرع والسلطان للأمة. ولا يؤثر على هذه الحقيقة التفاوت الأسلوبي في اختيار المرشحين للخلافة، بدءاً من أسلوب اختيار أبي بكر، و وصولاً إلى أسلوب اختيار علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم أجمعين - .

(٢) أحداث الفتنة، حيث أسىء استعمال الحرية من قطاع في الأمة، فتم استغلال الحرية لتحريك الفتن، وحصل نزاع بين الأمة في استعمال سلطانها، فظهر الافتراق والتنازع، الذي وصل إلى حد البغي والقتال. فكانت أحداث الفتنة هي

مدخل الإخلال بالشورى، التي تمارس بها الأمة سلطانها في التولية ابتداء، وفي توابع ذلك انتهاء. وإن كان كل ذلك قد حصل، مع بقاء الكافة تحت سيادة الشريعة في الجملة .

(٣) المرحلة السياسية الثانية : الملك العاص، وفيه نزع الشورى من الأمة وبدأ الاستبداد، ثم استقر الاستبداد في الأمة بعد ذلك، إلا ما ندر من قلة حاولت أن تكون أقرب إلى النموذج الراشدي. وقد حصل ذلك (النزع ثم الاستقرار) على التدرج من الملك الأقرب للخلافة الراشدة (وهو ملك معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنه -) وحتى الأبعد عنها (من أول الخلافة الأموية إلى آخر الخلافة العثمانية) مع بقاء سيادة الشريعة في الجملة، والتي لم تسلم تطبيقاتها من انحرافات، ظلت في تزايد مستمر، تحت حماية الاستبداد الجائر .

(٤) في أواخر الملك العاص، أثر الاستبداد على سيادة الشريعة، من خلال كثرة الانحرافات والمظالم التطبيقية، وبدأت المنازعة لانفراد الشريعة بالسيادة، في زحف متوال، من تطبيقات تتكاثر إلى تأصيلات بديلة تنافس في السيادة، وإن بقي الأصل في الجملة لسيادة الشرع، مع خفوت نسبي وتدرجي .

(٥) المرحلة السياسية الثالثة : الملك الجبري، وفيه تغول الاستبداد وأزاح سيادة الشريعة من أساسه، من خلال إسقاط الخلافة العثمانية، واحتلال بلاد الإسلام، وفرض العلمانية بالقوة كنظام حكم لكل بلاد المسلمين. ولم يحدث هذا إلا بعد أن سلب السلطان من الأمة، وشلّت فاعليتها تحت طول عهود الاستبداد، فعجزت الأمة عن المحافظة على سيادة شريعة ربها (بعد إسقاط آخر خلافة إسلامية) ، وسقطت تحت برائن العلمانية .

وإدراكنا لما سبق، يثمر ما يلي :

(١) إن لكل مرحلة سياسية - في الجملة - حقيقة تتجلى فيها، وإن حصل التفاوت النسبي داخلها، وهذه الحقيقة مؤثرة في تقييم المرحلة، وفي تصور كيفية التعامل الواجب معها أيضا .

(٢) كما أن الانتقال بين المراحل كان يتم دائما من خلال ظروف وسيطة، تكون متناسبة مع المرحلة السابقة لها، إذ تستثمر سماتها متحققا فيها لصناعة التغيير - ولو كان سلبيا - . وتكون هذه الظروف بمجموع ما يستثمر وما يصنع فيها، ممهدة للمرحلة اللاحقة، والتي تكون حقيقتها مختلفة عن حقيقة المرحلة السابقة. وهذه الملحوظة تعبر عن سنة مضطردة في تاريخ الإنسانية عموما، فلا يسوغ إغفالها، خاصة عند من يريدون فهم السياسة الشرعية، وحسن إدارة الأمة .

يثمر ما سبق في وعينا جملة من الحقائق الهامة، أبرزها:

[١] إن البداية لتغيير واقع الأمة السياسي، لا بد أن يبدأ باستعادة الأمة لفاعليتها، من خلال تحمل المسؤولية التي هي مكلفة بها شرعا، والتمسك بالحقوق التي سلبت منها منذ عقود أو قرون .

[٢] وإن حراك الأمة سيكون كسرا لأطواق الاستبداد التي تابعت عليها جيلا بعد جيل، من خلال الثورة على الاستبداد العلماني الذي فرضه الغرب على أمتنا، بدءا بإسقاط شرعيته في حس الأمة، وانتهاء بإسقاط تسلطه على واقعها .

[٣] فإن الحرية التي كانت أول مفقود، نوزعت من خلاله الأمة في سلطانتها، حتى تمكن الاستبداد العلماني من إزالة سيادة الشريعة على واقع الأمة، لا بد أن تكون هي نفسها أول ما تستعيده الأمة من حقها في السلطان، لتكون مدخلا لإحياء

الأمة واسترداد سيادة الشريعة المعبرة عن دين الأمة وهويتها الإسلامية. فتدخل الأمة الحياة الكاملة من الباب الذي خرجت منها من خلاله .

[٤] وإن سيادة الشريعة كهدف أخير وكبير وأصيل للسياسة الشرعية، لا يتصور أن يتحقق مرة واحدة، كما لم يزل مرة واحدة، بل إن هذه التغييرات تأخذ وقتا بحسب معطيات الواقع المساعدة والمعارضة في نفس الوقت. مما يجعلنا متفهمين للمراحل المتدرجة التي ستسير فيها الأمة حتى تصل إلى ما ترجموه .

[٥] لكننا نرجح وفق فهم السنن البشرية، ومعطيات السياسة الشرعية عبر التاريخ، أن تكون خلافة إسلامية قبل خلافة المهدي الراشدة، لتمثل حلقة وسيطة بين الحكم الجبري من جهة والخلافة الراشدة الكاملة والمتمثلة في المهدي من جهة أخرى .

[٦] هل تكون خلافة راشدة قبل المهدي؟ .. ربما، وربما لا، فمستوى النتائج التي قد تصل إليها أمتنا في حركتها الناهضة، أمر مكنون في الغيب، وتحفه الكثير من المؤثرات الإيجابية والسلبية.

[٧] لكن ما نجزم به، أن المستقبل للإسلام ولأمته، وأن خط الأمة صاعد عبر ما بقي من الزمن، وأن جهود المصلحين من علماء ودعاة ومجاهدين في سبيل الله ومناصرين للحق في الأرض لن تضيع سدى، وقد يكون القادم المحبوب أقرب مما يظن الكثيرون .

فهرس المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
٣	مقدمات هامة
٣	[١] لماذا نفتقد علم السياسة الشرعية ؟
٤	[٢] هل من محاولات لتجديد السياسة الشرعية ؟
٥	[٣] كيف نتعامل مع تراثنا في (فقه السياسة الشرعية) ؟
	[٤] ما مدى استقلال (فقه السياسة الشرعية) عن عموم
٦	مسائل الفقه ؟
٧	المبدأ الأول: لماذا في الشريعة سياسة ؟
١١	المبدأ الثاني: السيادة للشرع، فلا شرعية بلا شريعة
١٤	المبدأ الثالث: السلطان للأمة، والحاكم وكيل عنها
٢٠	المبدأ الرابع: للحاكم صفات أصلية، وأخرى تكميلية

٣٩	أسرار التفريق بين كل من صفات الحاكم الأصلية، والتكميلية
٤٦	مدى لزوم أحكام من له أصل الولاية
٤٩	المبدأ الخامس: مفهوم «السياسة الشرعية» وارتباطه «بالمصلحة»
٥١	مقاصد الأحكام، وأنواع المصالح:
٧٢	قواعد في فقه الموازنات في السياسة الشرعية
٨٧	المبدأ السادس: مسار التحول السياسي في الأمة بعد النبوة

