عمادة الدراسات العليا
جامعة القدس

الإنبعاث الفكري السياسي الإسلامي المعاصر
دراسة تحليلية

هايل أحمد حمد هوارين

رسالة ماجستير

القدس– فلسطين

1437هـ/2016م

الإنبعاث الفكري السياسي الإسلامي المعاصر
دراسة تحليلية

إعداد:

هايل أحمد حمد هوارين

ماجستير طب وجراحة عامة- جامعة كريل وميتودا/يوغوسلافيا

بكالوريوس تربية إسلامية- جامعة القدس المفتوحه/فلسطين

المشرف: د. شفيق عياش

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية المعاصرة من جامعة القدس

1437هـ/2016

جامعة القدس
عمادة الدراسات العليا
الدراسات الاسلامية المعاصرة

إجازة الرسالة

الإنبعاث الفكري السياسي الإسلامي المعاصر
دراسة تحليلية

"

اسم الطالب: هايل أحمد حمد هوارين
الرقم الجامعي: 21311739
المشرف: د. شفيق عياش

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 23 / 2016/4 م من لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم وتواقيعهم:

1. رئيس لجنة المناقشة: د. شفيق عياش التوقيع.....
2. ممتحنا داخليا : د. محمد سليم التوقيع.....
3. ممتحنا خارجيا : د. خالد السراحنة التوقيع.....

القدس– فلسطين

2016/1437هـ

الإهداء:

إلى الرجل الذي تعلمت منه أن الحياة ثبات على المواقف في مواطن الحق..... يا من أحمل اسمك بكل فخر.....يا من يرتعش قلبي لذكرك.....يا من أودعتني لله سبحانه أهديك هذا البحث والدي رحمه الله رحمة واسعة.

إلى الشمعة التي لطالما احترقت لتضيء لي الدرب في ظلمات الدجى..... إلى من أرضعتني الحب والحنان.

إلى رمز الحب وبلسم الشفاء...إلى القلب الناصع بالبياض.

والدتي الحبيبة أمد الله في عمرها بالخير .

إلى إخوتي ....إلى أهل بيتي.

إلى أرواح الشهداء المغاوير.

إلى من تعلمنا من مواقفهم حب الوطن .....أسرانا البواسل.

إلى كل من له فضل علينا.

إلى كل هؤلاء ....أهدي هذا العمل المتواضع.

إقرار

أُقر أنا معد الرسالة بأنها قدمت لجامعة القدس لنيل درجة الماجستير، وأَنها نتيجة أبحاثي الخاصة، باستثناء ما تم الإشارة له حيثما ورد وأَن هذه الرسالة، أو أي جزء منها لم يقدم لنيل درجة عليا لأي جامعة، أو معهد آخر.

التوقيع.....

الاسم: هايل أحمد حمد هوارين.

التاريخ: 2016/4/23.

شكر وعرفان

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة .. ونصح الأمة .. إلى نبي الرحمة ونور العالمين ..سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإنني في هذا المقام أتقدم بعظيم الشكر والعرفان لأستاذي الفاضل الدكتور شقيق عياش حفظه الله على قبوله الإشراف عليّ، ووجّهني خير توجيه، فأسأل الله له العفو والعافية، في الدنيا والآخرة، وأسأله تعالى أن يرفع درجته، وأن يبارك في عمره، وان ينفع في علمه، إنه سميعٌ مجيب الدعاء.

كما اتوجه بعظيم الشكر والامتنان إلى الدكتور الفاضل خالد السراحنه والدكتور الفاضل محمد سليم الذين تفضلا بقبول مناقشة الرسالة والتعليق عليها.

كما أنني أتوجه بخاص الشكر إلى من علمنا التفاؤل والمضي إلى الأمام، إلى من رعانا وحافظ علينا، إلى هذه الصرح العلمي الفتي والجبار.....جامعة القدس.

إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة ...إلى جميع أساتذتنا الأفاضل.

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى بيان حقيقة الفكر السياسي من كونها تسعى إلى تقديم الفكر السياسي ومدى تأثيره في المجتمع، ولأن الفكر الإسلامي السياسي أحد أبرز السياقات المهمة في المجتمعات العربية والإسلامية.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي، لأنه المنهج المناسب لهذا النوع من الدراسات، وتوصلت الدراسة إلى أن الانبعاث كلمة أصيلة من صميم الدين الإسلام، ومفهوم الانبعاث هنا اقتصر على إحياء ما تم دراسته من السنن والقضاء على ما استحدثه الناس من بدع وخروقات في الإسلام، وتوصلت النتائج إلى أن الانبعاث الحقيقي يجب ألَّا يكون منفصلاً عن حقائق الدين نفسها، أو مخالفاً لمقاصده العامة، بل ينبغي أن يكون وعياً دينياً يرتبط بالأصول الشرعية الثابتة، باعتباره إطاراً لحقيقة دينية وليس إفرازاً لواقع معين، وإن كان للزمان والمكان دورهما في عملية الانبعاث الفكري.

واظهرت النتائج أيضا شيوع هذا المصطلح الانبعاث واستخدامه عند الاتجاهات العلمانية أكثر من المفكرين المسلمين وإعطائه توجهات مضادة لقيم الشرع، كمفهوم فصل الدين عن الدولة مثلاً، أو مفهوم إباحية سفور المرأة أو الإقرار بالربا في المعاملات المالية المعاصرة...، فهذا هو المفهوم العلماني الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار لا يثنينا عن فهم هذا المصطلح عند علماء الإسلام فهما آخر، يأخذ أبعاده وأهدافه من أصول الشرع ومقاصده، باعتباره مفهوماً مرادفاً للتأصيل والعودة إلى الأصول الشرعية الإسلامية.

كما تبين أن علاقة الدين بالدولة في الإسلام تبدأ باختلاف وجهات نظر المفكرين حول محمد(صلى الله عليه وسلم) الرسول أو محمد (صلى الله عليه وسلم) السياسي أو محمد(صلى الله عليه وسلم) الرسول والسياسي فالبعض ينكر أن محمدا رسول ومؤسس لدولة سياسية فهو لم يكن إلا رسولا_صلى الله عليه وسلم _ خلت من قبله الرسل، وهناك من اعترف بتأسيسه للدولة ولكنه جعلها دينا خالصا ووحيا إلهيا لا دخل فيه للطابع المدني السياسي.

وقد اوصت الدراسة بضرورة وجود مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي جاهلية وإسلاما، تطبيقا سياسيا، وفقها نظريا ومعرفة لأوجه الصواب فيه والخلل، والتأثير والتأثر، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية؛ دراسة معمقة تجمع بين الفقه والتاريخ، وتحاكمهما معا إلى القرآن والسنة . ولا تعارض مطلقا في هذا، لأن الفقه هو مجرد فهم المسلم للنصوص ، والتاريخ هو عمل المسلم وتصرفه تحت عين النصوص خضوعا لها أو تحايلا عليها أو تمردا ضدها.

كذلك لابد من إثراء المؤلفات في هذا الفقه حيث قلّة المؤلّفات في الفقه السياسي، ومحدودية الآراء والاجتهادات فيه، إذ أن المؤلّفات في هذا الفقه تكاد لا تتجاوز على مدى تاريخ الثقافة الإسلامية بضع عشرات، في حين تعدّ المؤلّفات في الفروع الفقهية الأخرى بالآلاف، والاجتهادات الواردة في هذه المؤلّفات يكاد يكون المتقدّم منها مستصحبا في المتأخّر على وجه التكرار.

The Contemporary revival of Islamic political thought

Prepared by: Hayel Ahamd Hamad Hawareen

Supervisor: Dr. Shafeeq Ayyash

Abstract

This study aimed to reflect the reality of the political thought, in which it seeks to introduce the political thought and its impact on the society because Islamic political thought is one of the most important contexts in the Arab and Islamic societies.

The study followed the inductive analytical approach, because it is the suitable approach for this kind of studies. The study found that "revival" is an authentic word from the core of the religion of Islam. the meaning of revival here was limited to revive what was acknowledged from Sunan and eliminate what was developed by the people as a novelty, and the violations and distortions of Islam.it also found that the real revival must not be separate from the truths of the religion, or opposing its public purposes, but it should be a religious awareness that associated with the legal unchanged principals of Islam, as a framework of religious truth and not a secretion for a specific reality, although the time and place have role in the intellectual revival process.

The results also showed the prevalence of the term revival and using it by seculars more than Muslim thinkers and giving it tendencies that contradict with the values of Sharia, such as, the concept of separating religion from the state, or the concept of permitting women grooming or approval usury in expenses transactions. Thus, this secular concept, which allows the systems and the ideas of the west civilization do not deter us from understanding this term by scholars of Islam as another understanding that takes its dimensions, objectives and purposes of the origins of al-Shara, as an equivalent concept for rooting and returning to the Islamic Sharia principles.

Also, it turns out that the relationship between religion and state in Islam begins depending on the views of thinkers about Mohammed (peace be upon him) the Prophet or Muhammad the politician or Mohammed the Prophet and the politician. However, some deny that Muhammad is the Messenger and the founder of the political state in which he was no more than a messenger preceded by [other] messengers, and there are those who confessed that he established the state but he made it pure religion and a divinely revelation that has nothing to do with the political and civil nature.

The study recommended the need for a critical review of Arab political history in both pre-Islam era and in the era of Islam that, politically Jurisprudential and theoretically applied, knowing the right and the imbalance in it, and its effects and how it affects, and the extent of its compatibility or incompatibility with Islamic law, in which it should be an in-depth study combining jurisprudence and history, that refer together to the Quran and the Sunnah. Nevertheless, there are no contradictions, because jurisprudence is simply the Muslim's understanding of the texts, and history is the work of a Muslim and his behavior under the authority of texts whither abiding to them or deluding on them or revolting against them.

Also, writings should be enriched in this Fiqh in which there is a lack of literature in political jurisprudence, and limited views and interpretations in it. The authors of this Fiqh hardly exceed a few dozen along the Islamic cultural period, while the writings in other juristic branches reach thousands, and the interpretations in those literatures are almost has the former accompanied by the latter as a repetition.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما بعد، فالفكر الإسلامي محصلة حضارية بنيت على أركان العقيدة الإسلامية التي جعلها الله دينه الخاتم وبعث بها خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، ونريد أن نقنع المسلم بأنه يعتنق الدين الكامل المنزل على آخر الانبياء محمد (صلى الله عليه وسلم)، وأن مبادئ هذا الدين وأحكامه ومثله ومقاييسه، هي المبادئ السليمة الكفيلة بإسعاد الفرد والمجتمع، كنا نعمل على إقناع غير المسلم بهذا المعنى حتى لا يتصور أن الإسلام دعوة عصبية أو قاصرة عما يكفل الحياة السعيدة للناس، وأن يعرف حقيقة ما جاء به الإسلام وهو برنامج عملي إصلاحي للبشرية كافة.

ولكن لابد من الحكمة عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظر في مجريات الأمور وما ينشأ عن هذا الأمر من تحقيق المصالح ودفع المفاسد لابد لمن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر أن يتحقق فيه عدة أمور.

عالما بما يأمر به، عالما بما ينهى عنه، عدلا فيما يأمر به، عدلا فيما ينهى عنه، رفيقا فيما يأمر به، رفيقا فيما ينهى عنه.

أسباب اختيار البحث:

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب عديدة أهمها:

1. عدم وجود دراسة أكاديمية حول الموضوع.
2. علاقة الموضوع في المجتمع بالأحزاب والحركات الإسلامية.
3. عدم معرفة شريحة من أبناء الأمة بالفكر السياسي الإسلامي ودوره في المجتمع.

أهداف البحث:

هدفت هذه الدراسة إلى بيان حقيقة الفكر السياسي من كونها تسعى إلى تقديم الفكر السياسي ومدى تأثيره في المجتمع ولأن الفكر الإسلامي السياسي أحد أبرز السياقات المهمة في المجتمعات العربية والإسلامية

اسئلة البحث

تتمثل اسئلة الدراسة فيما يأتي:

1. ماهي الاسس التي قام عليها الفكر السياسي في الاسلام.
2. ما هي موضوعات الفكر السياسي في الاسلام.
3. ما هي مصادر استخراج الفكر السياسي في القرآن، السنه النبوي؟
4. ما هي اهمية اعمال العقل في الاسلام؟

الدراسات السابقة

يمكن طرح العديد من الدراسات السابقة من اهمها:

1. دراسة عبد الله الصرامي (1411هـ)، بعنوان الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة في العالم الإسلامي، دراسة وتقويما، وهي رسالة ماجستير.
2. دراسة حمد الجمال (1411هـ)، بعنوان الاتجاهات الفكرية عند المسلمين في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، وهي رسالة دكتوراه في مجالها.
3. دراسة عبد الرحمن الزنيدي بعنوان مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الاسلام. المعهد العالي للفكر
4. عبد الحميد المبارك، (1407هـ) التلازم والانفصال بين الدين والدولة وأثرهما في حياة الأمة، رسالة ماجستير.
5. عبد الرحمن الزنيدي(1403) العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير .

المنهج المتبع في البحث

اعتمدت في البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك من خلال استقراء الاحداث والمواقف لآراء العلماء وتحليلها، كما تم تخريج الاحاديث النبوية الشريفة، وأيضا عزو الايات القرآنية الى سورها.

خطة البحث المقترحة

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول على النحو الآتي:

الفصل لأول: انبعاث الفكر السياسي في الإسلام وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الاول: تعريف المصطلحات بعث، فكر، سياسة

المطلب الاول: مفهوم البعث.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر.

المطلب الثالث: سياسة.

المبحث الثاني: الفكر السياسي الإسلامي وفيه مطلبان:

المطلب الأول:الأسس التي قام عليها الفكر السياسي في الإسلام

المطلب الثاني: موضوعات الفكر السياسي في الإسلام

المبحث الثالث: الفكر السياسي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تغطية الاستبداد

المطلب الثاني:أهل العقد والحل

المبحث الرابع: الفكر السياسي في مطلبان:المصادر الإسلامية وفيه مطلبان:

المطلب الأول : مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام

المطلب الثاني: مباني الفكر السياسي في القرآن.

الفصل الثاني :العقل والنقل في الفكر السياسي وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:فيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : العقل لغة واصطلاحا

المطلب الثاني:إعمال العقل ومكانته في الإسلامي

المطلب الثالث:أهمية العقل ومكانته في الإسلام

المبحث الثاني وفيه مطلبان:

المطلب الأول :نماذج من نصوص القرآن الكريم الموجهة للعقل.

المطلب الثاني:مكانة العقل في السنة النبوية الشريفة.

المبحث الثالث:أمر القرآن الكريم بإعمال العقل وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول: الآيات الكونية

المطلب الثاني :في الجوانب الكونية

المطلب الثالث:في الجوانب التنزيلية

المطلب الرابع :في التذكير

وفي الخاتمة ذكرت النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا الدراسة

ثم عملت ملحقا للفهارس ويشتمل على :

فهرس للمصادر والمراجع

مسرد الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

وفهرس للموضوعات

وبالله التوفيق

الفصل الأول:انبعاث الفكر السياسي في الإسلام وفيه أربعة مباحث:

المبحث الاول: تعريف المصطلحات بعث، فكر، سياسة

المطلب الاول: مفهوم البعث.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر.

المطلب الثالث: سياسة.

المبحث الثاني: الفكر السياسي الإسلامي وفيه مطلبان:

المطلب الأول:الأسس التي قام عليها الفكر السياسي في الإسلام

المطلب الثاني: موضوعات الفكر السياسي في الإسلام

المبحث الثالث: الفكر السياسي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تغطية الاستبداد

المطلب الثاني:أهل العقد والحل

المبحث الرابع: الفكر السياسي في مطلبان:المصادر الإسلامية وفيه مطلبان:

المطلب الأول : مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام

المطلب الثاني: مباني الفكر السياسي في القرآن.

الفصل الأول

انبعاث الفكر السياسي في الإسلام

المبحث الأول : تعريف المصطلحات

ويشمل هذا المبحث تعريف المفاهيم الواردة في الدراسة، وهي مفهوم الانبعاث، ومفهوم الفكر، ومفهوم السياسة، لأهمية توضيحها لتكون سنداً للقاريء في التعرف على مضامين المادة المطروحة في هذه الدراسة.

المطلب الاول: مفهوم الانبعاث

الانبعاث لغة[1]:

بعثه يبعثه بعثا: أرسله وحده، وبعث به: أرسله مع غيره. وابتعثه أيضا أي أرسله فانبعث. وفي حديث علي يصف النبي، صلى الله عليه وسلم، شهيدك يوم الدين، وبعيثك نعمة؛ أي مبعوثك الذي بعثته إلى الخلق أي أرسلته، فعيل بمعنى مفعول.

الانبعاث في الاصطلاح:

حقيقة الانبعاث هي "عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام"[2].

---

[1] ابن منظور،محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة بعث، 116/2، دار صادر، بيروت، 1414هـ، انظر ايضا الجوهري، ابو النصر اسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة بعث، 273/1، تحقيق: احمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.

[2] أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ انبعاث الدين وإحيائه ص: 12. ط 1395هـ-1975م، مؤسسة الرسالة.

وجاء في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها[1].

فالانبعاث الحقيقي هو الذي يعمل على إبراز البدائل، وتقديم الحلول والعلاجات لأمراض الأمة المزمنة، على أساس استيعاب القديم وتقويمه ودراسته وتحليله وإعادة قراءته وإدراك تحديات الحاضر من أجل استشراف متطلبات المستقبل المنشود.

وهو عبارة عن أداة التواصل، لأنه يعطي للفكرة بعدها الزمني عن طريق ربط تلك الفكرة بالرؤية المتجددة التي تمنحها القدرة على الاستمرار والبقاء والصمود في وجه التطورات المستمرة، التي يعرفها الواقع وتألفها الأجيال اللاحقة[2].

لذلك يمكن القول: إن الانبعاث في بعده الفكري هو نشاط عقلي لا يتوقف، فهو دائم القيام بعملية النقد والمدارسة والنظر باستمرار في التراث الفكري، والمعارف الإنسانية والتجارب التاريخية، قصد تصحيحها والإفادة منها، لتلائم تطورات الواقع الإنساني الجديد. لأن الفكر يمكن أن يموت أو يبلى[3] متى توقف عن الانبعاث والإبداع.

هناك إذن علاقة قائمة بين الواقع وما يفرزه من قضايا ومستجدات، وبين العقل الإنساني وقدرته على صنع الأفكار القادرة على مواجهة تحديات الواقع المعاصر.

هكذا نخلص إلى أن الانبعاث هو انبعاث في الفكر والثقافة والمنهج، وليس المقصود بالانبعاث هنا هو الانبعاث في ثوابت الدين كما هو ديدن بعض التيارات والاجتهادات الفكرية التي سخرت أقلامها وأموالها وإعلامها لبيان ذلك.

---

[1] السجستاني، ابو داود سليمان بن الاشعث، سنن ابي داود، باب ما يذكر في القرن المئة، حديث رقم (4291)، 109/4، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،

[2] النبهان، فاروق، منهج الانبعاث في الفكر الإسلامي، بحث ضمن: ندوة انبعاث الفكر الإسلامي ص: 49. تنظيم مؤسسة آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، شعبان 1407 – 1987، الناشر، المركز الثقافي العربي.

[3] بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. فصل >الأفكار الميتة والأفكار المميتة< ص، 146–152، دار الفكر، ط1/ 1413هـ–1992م، بيروت،لبنان.

إن الدين باعتباره وحياً إلهياً لا يجوز فيه الزيادة ولا التغيير أو التبديل أو النسخ أوالتعطيل بحجة فساد العصر، وما أشبه ذلك مما من شأنه أن يحرف الكلم عن مواضعه.

إن ما يسمى بالإصلاح الديني في أدبيات المفكرين، هو إصلاح نظرة العقل المسلم إلى الإسلام، وليس إصلاح الإسلام أو تجديده، بمعنى إيجاد نسخة أخرى له تتناسب وقضايا العصر يقول: "فنحن لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام كما يظن بعض المسلمين، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل، أما الذي نحتاج إليه فعلاً، فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا، وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن، لا المساوئ المزعومة في الإسلام، ولكي نصل إلى إحياء إسلامي، فإننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادئ جديدة في السلوك نأتي بها من الخارج، إننا نحتاج فقط إلى أن نرجع إلى تلك المبادئ المهجورة فنطبقها من جديد"[1].

وإذا كانت مرجعية الإحياء والبحث الحضاري من جديد تكمن في مبادئ الإسلام وقيمه، فإن الذي ندعو إليه هو تفعيل تلك القيم وتحويلها إلى برامج ومبادئ ضمن رؤية شاملة، وعدم الاكتفاء برفع الشعارات، وهذا من شأنه أن يحقق خاصية الخلود والاستمرار لقيم الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

ونقتبس من آراء المفكرين "... أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه لانبعاث؟ بلى.. الذي يتجدد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي. والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين، وأحكام الدين الأزلية الخالدة... أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية.. والتجارب التي يحصلها في كل زمان.. إذا ضاقت هذه المعارف ضاق، وإذا اتسعت اتسع، لأنه يتكيف وينفعل بالظروف الراهنة التي تحيط به، وبالحاجات التي يحسها الناس وبالوسائل التي تتيحها له ظروف الحياة، فالفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقلنا المتكيف بهذه العلوم المنفعل بهذه الظروف مع الهدي الأزلي الخالد الذي يتضمنه الوحي والذي يبينه الرسول عليه الصلاة والسلام"[2]. ومن ثم يصبح إصلاح الفكر الديني –وبعبارة أخرى– مراجعة وتقويم فهم الناس للدين التدين الذي يجري عليه الخطأ والصواب– شعاراً فكرياً وعقدياً لسائر الكتّاب والمفكرين، خصوصاً في عصرنا الحاضر.

---

[1] أسد، محمد، الإسلام على مفترق الطرق ص: 113. ت عمر فروخ، ط4، دار العلم للملايين، بيروت 1983.

[2] الترابي، حسن، انبعاث الفكر الإسلامي ص: 4، ط1/ دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب.

وبهذا يكون الانبعاث ليس إلغاء أو تعديلاً للقيم، وإنما هو عودة إلى الينابيع، عودة إلى المعايرة بالقيم وإعادة تنزيلها على الواقع، واستئصال نوابت السوء، ومحاصرة البدع والخرافات والأوهام، وعودة إلى تحريك وتشغيل آليات التغيير الاجتماعي، والتعامل مع السنن الجارية، وهز البرك الراكدة، ومعالجة حالات الاسترخاء والرخاوة التي ألفها الناس، وإعادة فحصها واختبارها وتصويبها.

إن الانبعاث في الحقيقة هو نوع من التغيير المنهجي المنضبط بقيم الكتاب والسنة[1].

فالإحياء والانبعاث إذن واجب، ومن ثم فلابد من "القدرة على إبداع البرامج التغييرية وتحويل الفكر إلى فعل، وتنزيل القيم على الواقع، وإيجاد المناهج والفقه المطلوب للتعامل مع القيم، واكتشاف السنن وتسخيرها"[2] والإفادة منها وتحويلها من قوانين إلى برامج عمل.

فالانبعاث الحقيقي يجب ألَّا يكون منفصلاً عن حقائق الدين نفسها، أو مخالفاً لمقاصده العامة، بل ينبغي أن يكون وعياً دينياً يرتبط بالأصول الشرعية الثابتة، باعتباره إطاراً لحقيقة دينية وليس إفرازاً لواقع معين، وإن كان للزمان والمكان دورهما في عملية الانبعاث الفكري.

إن حقيقة انبعاث الفكر تقتضي وصله بالواقع بعد انقطاعه عنه، حيث أصبح فكراً تجريدياً بعيداً عن واقع الناس، وقضاياهم الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية...

وممن تنبّه إلى خطورة الفصل بين الفكر والواقع، نجد حسن الترابي الذي أشار إلى أن الواقع يؤكد أن الفكر الإسلامي قد انقطع عن حياة الناس وأصبح فكراً مجرداً، وكان هذا الانقطاع عن الواقع أحد علله وأمراضه[3].

وفي هذا الصدد نستدل بالقول: "إن أحداً لا ينكر أن الفكر الإسلامي قد خُلع عن عرشه، وانحسر ظله عن أغلب مملكته –إنْ ضعفاً أو قسراً– وخاصة في المساحة الأغلب من دوائر الحكم

---

[1] حشنه، عمر عبيد، رؤية في منهجية التغيير ص: 36–37، ط1/ 1414هـ–1994م، المكتب الإسلامي. ومن فقه التغيير ملامح من المنهج النبوي 38. ط1/ 1415هـ–1995م، المكتب الإسلامي.

[2] المرجع نفسه ص: 42.

[3] الترابي، انبعاث الفكر، مرجع سابق، ص: 4

والدولة والتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي للمجتمع الإسلامي... وأيضاً في مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم..."[1].

من هنا يتأكد لنا جليًّا أن صياغة الواقع ومؤسساته، وهيئاته وعلاقاته وفقاً لأسس الفلسفات الوضعية الغربية العلمانية، لن يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى ذلك الانقطاع والانفصام والتصادم بين نصوص جامدة وبين واقع متحرك منفلت منها –أي النصوص– بعيد عن قيمها وأسسها العامة[2].

وعليه فإن انبعاث الفكر وإحياء منظوماته، وتصحيح المنهج وبعث الاجتهاد من جديد، يأتي ضمن أولويات عملية الإحياء والانبعاث، لأن المقرر عند العلماء أن "العلم يسبق العمل"، "والفكر يسبق الحركة".

وحسبنا في هذا الصدد أن الله تعالى بدأ وحيه بكلمة اقرأ، والقراءة الواعية هي مفتاح الفكر والعلم والتأمل.

إن الأمة بحاجة إلى انبعاث يتيح لها التفوق في فرض الكفايات[3] من العلوم الكونية والرياضية وتطبيقاتها التكنولوجية في المجالات المدنية والعسكرية، ويجعل أمة قادرة على تصنيع الحديد، وعلى استغلال ثرواتها المطمورة والمنشورة، بحيث لا تكون عالة على غيرها، في القوت الذي يحييها وفي السلام الذي يحميها.

هنا أمر قد يكون من المفيد التنبيه عليه هو أن الانبعاث الذي يعبر عن فهم جديد للأصول ليس انبعاثاً للحاضر، والمستقبل، ولا إلغاء لفهم السلف الصالح، بل هو انبعاث للحاضر فقط في حين يكون للمستقبل انبعاثه الذي يصنعه بناؤه، أما فهم السلف، فهو انبعاث وإبداع في الماضي، وهو نقطة

---

[1] عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي ص: 13، ط1/ 1991 دار الشروق، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

[2] البشري، طارق، ملاحظات منهجية حول موضوع الانبعاث في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد ع9، السنة الثالثة، خريف 1411هـ–1991م. 152.

[3] فرض الكفاية: فهو ما يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، فهو واجب على الكل، ويسقط الوجوب بفعل البعض، ويأثم الكل بتركه، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الاوقاف –الكويت، 96/32، مطابع الصفوة، مصر.

الانطلاق، لانبعاث الحاضر، فالانبعاث للحاضر يبدأ في حين توقف الأسلاف، وانبعاث المستقبل يبدأ من حيث أنهينا العمل، فوعي المسلمين متصل ومتواصل ومتراكم وهذا جزء من الوراثة الصالحة[1].

مما سبق بيانه يفهم أن الانبعاث كلمة إسلامية أصيلة وليست دخيلة ولا غربية، ودلالتها إسلامية، ولذلك قال القرضاوي[2] معترضاً على من أنكر أصالة هذا المصطلح "وبهذا نرى أنه لا معنى لإنكار بعض العلماء عبارة الانبعاث في الدين وتوجسهم خيفة أن يستخدمها بعض المنحرفين فيما لا يقبله الإسلام... وقد نطق بهذه الكلمة الانبعاث وصح بها الحديث"[3] فلم يعد يَسَعُ مسلماً أن يتخوّف من استعمالها، وإنما المهم هو تحديد مدلولها حتى لا يستخدمها كل فرد أو فريق بما يحلو له، ومع ذلك هناك من الكتاب من يلاحظ أن مصطلح الانبعاث" يشوبه –غالباً– غموض، وعدم ضبط مما أتاح للمنحرفين استخدامه، بيد أنه ليس مصطلحاً وليد اليوم، وعلى الرغم من وروده في الحديث النبوي مع ذلك لم يشتهر مصطلح الانبعاث في تراثنا، مما يدعونا إلى بيان معنى الانبعاث في التصور الإسلامي، من خلال قواعد الدين، وهدي النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام"[4].

والأمر الذي نريد إيضاحه هنا أن "مصطلح الانبعاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قد واكب مرحلة فكرية ومعرفية، تجعلنا مدعوين إلى إعادة النظر فيه، أو تنويع الرؤية على ضوء تلك المرحلة وخلفياتها.

فقد شاع المصطلح في مرحلة بدأت فيها المنهجية العلمانية، تتسرب في قطاعات واسعة من حياتنا الفكرية والمعرفية، والقيمية والفنية، وكان الفصام واضحاً بين الخط الإسلامي والخط العلماني، وكانت الوضعية الفكرية تميل نحو بلورة كلا الموقفين، بدرجة شديدة الحدة والتميز، وكان هناك الكثير من المصطلحات الجديدة والطريفة تتوالد بسرعة في مناخ الفكر والمعرفة، موازية لمصطلحات إسلامية

---

[1] المؤمن، علي، الإسلام والانبعاث رؤى الفكر الاسلامي المعاصر، ص 27، ط1/ دار الروضة 1412هـ–2000م، بيرون، لبنان.

[2] يوسف عبد الله القرضاوي 9سبتمبر1926 ، أحد أبرز العلماء السنة في العصر الحديث، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ولد في قرية صفط تراب مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية في مصر، موقع القرضاوي على شبكة الانترنت، http://www.qaradawi.net/new/Home/page

[3] من أجل صحوة راشدة.. ص: 27. والحديث هو قوله عليه الصلاة و السلام: >إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها<. تم تخريجه سابقا.

[4] سلطان، جمال، انبعاث الفكر الإسلامي ص: 59.

عربية تراثية من أول الأمر ثم انتهت –بمرور الوقت– إلى استبعاد المصطلح التراثي، واعتماد المصطلح الجديد بصورة حاسمة، وفي هذه الأثناء ظهر مصطلح الثقافة، وغاب مصطلح الفقه، أو حوصر في مجالات دينية ضيقة، وظهر مصطلح المثقف والمفكر وغاب مصطلح العلم والمتعلم، وغاب مصطلح الاجتهاد، وبرز مصطلح الانبعاث"[1].

ويكفينا أن مصطلح الانبعاث هي كلمة نطقت بها السنة النبوية الشريفة، وهذا أقوى دلالة على إسلامية هذا المصطلح وأصالته، أما أنه لم يشتهر في التراث الإسلامي، فهذا ليس سبباً مقنعاً، لرفض وتجاوز المصطلح "وكثير من العلماء المخلصين ينكرون أشياء ثابتة لسوء استخدام بعض الناس لها، وهم بهذا يعالجون الخطأ بالخطأ، والمنهج السليم هو إثبات الثابت، وإعطاؤه التفسير الصحيح، ورد كل فهم خاطئ، أو تطبيق غير سليم"[2].

أن غياب المصطلح في أدبيات المفكرين والكتاب الإسلاميين، يدل على حالة الجمود والخمول والتراخي، التي كان يحياها الفكر الإسلامي، حيث لم يبق له إلا هامش ضيق جداً في حياة الإنسان، وبذلك توقف عطاؤه عن الإبداع والإنتاج والإسهام في تنمية المجتمع، لذلك كان لا بد أن يعيش الفكر في زاوية منعزلة لأن "الفكر الذي لا يجدد نفسه من الداخل لا يجدد الواقع خارجاً فالفكر له ديناميكية ولا تنكشف إلا بالتنزيل على الواقع"[3].

وهذا الانعزال والتقوقع على الذات والغياب عن مجريات الواقع سببته انقطاعات ثلاثة هي[4]:

* الانقطاع عن الأصول والعكوف على الشروح والفروع والجزئيات.

* الانقطاع عن العلوم والمعارف العقلية.

* الانقطاع عن الواقع.

---

[1] سلطان، جمال، انبعاث الفكر الإسلامي، ص: 61.

[2] القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص: 52، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.

[3] أحمد، زكي، مجلة البصائر ع 10/ 13.

[4] الترابي، حسن، انبعاث الفكر الإسلامي ص: 4.

وافضت هذه الانقطاعات الثلاث الى حقيقة حتمية هي القطيعة الكبرى مع التجدد الفكري والحضاري الإنسانيين على المستويين النظري والتطبيقي، لذلك لا يمكن تجاوز هذه القطيعة إلا بإعادة ربط العقل المسلم من جديد بأصوله الشرعية كتاباً وسنةً وتواصله مع العلوم والمعارف العقلية التي أنتجها العقل الإنساني، واستفادته منها باعتبارها مما هو مشترك عام بين الأمم والحضارات، وأخيراً ضرورة انخراطه في الواقع، لأن هناك صلة عميقة بين الفكر والواقع "فحين انقطع فكرنا عن الواقع حرم من مدد يصله بأصول الحياة، وغدا محفوظات نقلية. والفكر الإسلامي الذي نشأ في سياق حركة الانحطاط التي لازمتنا دهراً طويلاً، كان فكراً منحطاً دهراً طويلاً، لأنه إذا انحط الواقع انحط الفكر، وإذا تحرك الفكر تحرك الواقع فهما متلازمان تماماً"[1].

ولا مجال للمقارنة بين الاجتهاد والانبعاث، لأن هذه المقارنة تفقد الدقة من الناحية الاصطلاحية فالاجتهاد مجاله هو التشريع والفقه وأصول الفقه، بعبارة أخرى هو منهج يعتمده الفقيه في استنباط الأحكام، ولذلك فالاجتهاد ليس انبعاثاً، والانبعاث مجاله الفكر والثقافة.. وهو ليس اجتهاداً بالمعنى المتعارف عند علماء الأصول، غير أن هذا التفريق المنهجي بين المصطلحين لا يلغي تلك الصلة بينهما؛ بحيث القضية الواحدة يمكن أن تكون انبعاثاً واجتهاداً في الوقت نفسه[2].

ولبيان حقيقة هذه العلاقة بين المصطلحين أشار القرضاوي إلى أن بين الاجتهاد والانبعاث – كمفهوم معاصر– صلة، فإذا كان الإسلام يعتبر الاجتهاد أداة لفهم أحكام القرآن الكريم والسنة، فهل يقبل الإسلام الانبعاث كما يقبل الاجتهاد؟ أم أنه ينافي طبيعة الدين الذي جاء ليضبط الحياة بعقائده ومفاهيمه، وأحكامه، أم أن لكل منهما مجاله الذي يعمل فيه؟...

فانبعاث الدين ثابت بالنص، ولكنه ليس هو الاجتهاد بعينه، وإن كان الاجتهاد فرعاً منه، ولوناً من ألوانه، فالاجتهاد هو انبعاث في الجانب الفكري والعلمي، أما الانبعاث فيشمل الجانب الفكري والجانب الروحي، والجانب العملي، وهي الجوانب التي يشملها الإسلام، وهي: العلم والإيمان والعمل"[3].

---

[1] الترابي، حسن، قضايا الانبعاث: نحو فهم أصولي ص: 16 من تقديم عبد الجبار الرفاعي، ط1/ 1421هـ–2000م، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

[2] سلطان، جمال، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ينظر إصدارات المعهد.

[3] من أجل صحوة راشدة: 52.

والاجتهاد أصل من أصول الدين، والانبعاث لازم للاجتهاد، وسنة الله في خلقه أناسي ومجتمعات[1]. ومن ناحية أخرى، فإن فرض شيوع هذا المصطلح الانبعاث في مرحلة تنامي وتصاعد ظاهرة العلمانية فكرياً وثقافياً ومعرفياً، والذي يحمل من معانيه فصل الدين عن الدولة، فإن ذلك ليس سبباً منطقياً ومنهجياً لرفض مصطلح الانبعاث أو إنكاره حتى لو كان استخدامه عند الاتجاهات العلمانية أكثر من المفكرين المسلمين، فالاتجاهات العلمانية إذا كانت قد احتلت المصطلح –كما يرى الكاتب– وأعطته توجهات مضادة لقيم الشرع، كمفهوم فصل الدين عن الدولة مثلاً، أو مفهوم إباحية سفور المرأة أو الإقرار بالربا في معاملات المصاريف...، فهذا هو المفهوم العلماني الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج وتصورات حول الكون والحياة والإنسان، في حين يبقى فهم هذا المصطلح عند علماء الإسلام فهما آخر، يأخذ أبعاده وأهدافه من أصول الشرع ومقاصده، باعتباره مفهوماً مرادفاً للتأصيل والعودة إلى الأصول الشرعية الإسلامية.

إن أصالة هذا المصطلح في رأينا الخط الفاصل والحد الممتنع الذي يفارق بين الانبعاث الإسلامي وانبعاث التوجهات العلمانية، وأن القول الفصل هو أنه لا انبعاث من دون أصول؛ ذلك هو المنهج الأساس والسليم في كل نقد وتقويم ومراجعة وتصويب. وليس الرفض والإقصاء، بناء على اعتبارات ومسوغات ما.

فالانبعاث الحقيقي –المنشود– يتم بناءً على أساس العودة إلى الينابيع الأولى، وإعادة التقويم بها، ليصبح الوحي الإطار المرجعي والضابط المنهجي، والمعيار للمراجعة المستمرة وإعادة تقويم الواقع بقيم الكتاب والسنة.

كما أن "الانبعاث في رقعة الشرق الأدنى منذ بداية القرن العشرين هو محاولة أخذ الطابع الغربي والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، سواء في تعبيرهم عن الدين أو تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية"[2].

---

[1] شفيق، منير، أولويات أمام الاجتهاد والانبعاث، بحث ضمن كتاب: الاجتهاد والانبعاث في الفكر الإسلامي المعاصر ص: 57 ط1/ 1991م، منشورات دراسات العالم الإسلامي.

[2] االبهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص157.ط4.مكتبة وهبة.1383–1964.

و"الانبعاث في الفكر الإسلامي الحديث في رقعة الشرق الأدنى محاولة –لا احتياط فيها– لمتابعة التفكير الأوروبي في اتجاهه، وفي أحكامه، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة وفي مدارسه"[1]، و"أن الانبعاث في الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر[2]. يعيش في التفكير الغربي الذي خلقه القرن التاسع عشر، وينقل عنه ما لا يفيد التوجيه في الشرق الإسلامي، ينقل آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنساني أو قائد ناجح يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح، أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة ونرى أن المجددين في الفكر الإسلامي الحديث في الشرق، أتباع مرددون وليسوا أصحاب حكم ونقد... تدفعهم رغبة الترديد وسطحية الفهم أو يدفعهم الاحترام إلى ترديد ما يرددون، وهم –لأي واحد من هذه الأسباب– ليسوا أصحاب فلسفة، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة، لأنه تنقصهم الذاتية في بناء الفكر ونقده"[3].

ويعني محاولة السير بالمبادئ الإسلامية من نقطة الركود التي وقفت عندها حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره، عندما يصبح في غده، ويخرج عن هذا النطاق –الإصلاح الديني– تلك المحاولات الفكرية التي يدَّعي القائمون بها إصلاحاً وانبعاثاً في الإسلام، وهي في واقع أمرها إخضاع الإسلام للون معين من التفكير، أجنبي عنه سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه، فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام، هو الأمارة التي تتخذ طابعاً لما سمي بالإصلاح الديني.

ويضيف منبهاً وموضحاً ما يقصده، فيقول: ولا نقصد بهذا الكشف الدفاع عن الإسلام، لأن هذا الدفاع قد يتشابك مع حماس العاطفة، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام.. وإنما نبغي فحسب مدلول هذا الكشف من فصل ما يتصل بالإسلام من تحريف في التأويل أو غموض في التفسير أو ركود في الفهم.

---

(1) االبهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث، ص: 163.

(2) المقصود بالوقت عند الكاتب هو سنة 1957م' فهي مرحلة لا تناسب الوقت الراهن، لما يتميز به حاضرنا من خصوصيات ومكونات سواء على المستوى الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي... تختلف بشكل كبير عن تلك الفترة، ولكن تبقى دراستنا واستصحبنا للماضي شرطاً ضرورياً لأي انبعاث أو إصلاح، سواء تعلق بالفرد أم بالمجتمع أم بالمؤسسات والمشاريع. فقراءة التاريخ بأحداثه ووقائعه نصراً أم هزيمة له أهميته في الفعل الحضاري للأمة الإسلامية.

(3) المرجع نفسه ص: 351.

والإصلاح الديني في مجال الإسلام –بهذا المعنى– ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه، وبالفكر الذي يقوم بمحاولته وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا الفكر والإصلاح الديني بالمعنى السابق –كمحاولة فكرية. وفي صلته هذه– يغاير الحركات الدينية التي تعتمد على تبسيط تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية العامة، كما يغاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقه أو مذاهب الكلام في العقيدة.

والإصلاح الديني –بعد هذا– تفكير ومنهج يقوم على نقد وبناء ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة، وهي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني"[1].

[1] الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص: 329.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر

الفكر في اللغة:

الفكر هو: الفكر، والفكر: أعمال الخاطر في الشيء والتفكر اسم التفكير، والتفكر: التأمل[1].

والفكر، بالكسر ويفتح، أعمال انظر في الشيء كالفكرة[2].

والفكر في المعاجم الحديثة والمعاصرة

"وجملة القول أن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا اطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا اطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس"[3].

وعُرف بأنه: " إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول والفكرة: الصورة الذهنية لأمر ما"[4].

والفكر[هو] النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الايجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات هو الشرط الجوهري لأي نشاط آخر، طالما أن هذا النشاط هو نتيجته المجملة والمتمثلة، والكلام هو صورة الفكر"[5]

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة فكر، 65/5

(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة فكر، 458/1

(3)صليبا ، جميل، المعجم الفلسفي–ج 2– ص 156– دار الكتاب اللبناني–بيروت1982–

(4) إبراهيم أنيس وآخرون = المعجم الفلسفي –ج 1– مجمع اللغة العربية –ط 2– مصر.

(5)نخبة من الباحثين السوفيات –الموسوعة الفلسفية–ترجمة سمير كرم–ص 333، دار الطليعة بيروت 1987–الطبعة 6.

الفكر في القرآن الكريم الكريم

لقد وردت مشتقات الفكر في القرآن الكريم الكريم في عدة مواضع[1]، بصيغة الفعل، ولكثرتها نذكر منها قوله تعالى:

أ- "وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**سورة الجاثية" اية:13**

ب- "إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ" **سورة المدثر آية21**.

ج- لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ **سورة الحشر آية:2**.

الفكر في الحديث النبوي الشريف

وردت الكلمة في عدة مواضع، وفيما يلي بعض الأمثلة:

أ- وردت الكلمة في صحيح البخاري في أربعة مواضع، واحدة بلفظ البخاري، والباقي بلفظ القرآن الكريم الكريم، منها الباب الذي افرده البخاري لما تحت كتاب الصلاة : "باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة."

ب- وردت الكلمة في صحيح مسلم في موضعين، واحد منهما بلفظ مسلم في باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة والمراقبة، والثاني في كتاب الزهد والرقائق.

الفكر عند بعض العلماء والمفكرين قديما وحديثا

نظرا لطبيعة المعرفة في البيئة الإسلامية الاولى، ودخول العلماء والمفكرين ميدان استنباط العلوم والمناهج والادلة، وبروز اشكالات من قبيل ما هو كلامي أو فلسفي في الثقافة المعرفية الإسلامية، كان لهذا المفهوم حضورا في مجموع السجلات والتأليفات، وإن لم يكن في كثير من الأحيان بصيغة

---

[1] حسب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي وردت الكلمة في ثمانية عشر موضعا بصيغة الفعل وهذه الصيغ هي : فكر/تتفكروا/تتفكرون/يتفكروا/يتفكرون

الفكر، وإنما جاء في كثير من المرات بصيغة العقل والتأمل والتدبر والنظر. وفيما يلي بعض أهم التعريفات المعطاة للفكر من مختلف المفكرين والعلماء المسلمين:

أ- "اعلم أن معنى الفكر هو احضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة[1]". وقد جعل الفكر مرادفا للتأمل والتدبر.

ب- "والنظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن؛ ثم ينقسم النظر إلى قسمين: إلى الصحيح وإلى الفاسد"[2].

ج- "ولا شك أن النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة، فقيل : الفكر هو تلك الحركة والنظر هو الملاحظة التي في ضمنها، وقيل لتلازمهما أن الفكر والنظر مترادفان"[3].

د-" والفكر في المصطلح الفكري -والفلسفي خاصة- هو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أي النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم، ونحو ذلك. وهو كذلك المعقولات نفسها، أي الموضوعات التي انتجها العقل البشري"[4].

هـ- و"الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"[5].

وبالنظر في مجموع ما تم تقديمه من أمثلة، وغير ذلك مما تركناه تفاديا للتطويل، يستفاد ما يلي:

أ- الفكر بمعنى إعمال النظر والتأمل في مجموعة من المعارف بهدف الوصول إلى تحقيق معرفة جديدة.

---

(1) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين-ج 4 -ص 425 -دار الندوة الجديدة-بيروت.

(2) أبو المعلي عبد المالك الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد -تحقيق أسعد تميم- ص 25- مؤسسة الكتب الثقافية -بيروت- ط 1- 1985.

(3) محمد لعلى بن علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون -ج 3- ص 1121 -دار صادر-بيروت.

(4) أبو زيد عبد الرحمن : حقيقة الفكر الإسلامي- ص 10 - دار المسلم-الرياض-ط 1-1415.

(5) طه جابر العلواني : الأزمة الفكرية المعاصرة -ص 27- المعهد العالمي للفكر الإسلامي-هيرندن-ط 1.

ب- الفكر بمعنى الثمرة التي تنتج عن عملية التفكير.

ج- إن التفكر عملية عقلية تستخدم فيها كل الوسائل المساعدة للوصول إلى حقيقة الدنيا والآخرة...

د- الفكر مرادف للنظر، وهو اعمال العقل في الأمور المختلفة للوصول إلى أمر جديد.

هـ- التفكير ثمرته التذكير.

تعريف الفكر اصطلاحاً

يعتبر المحدد الإسلامي هنا الضابط الأساسي الذي، بناء عليه، يتحدد معنى مفهوم الفكر الإسلامي إذ الإسلامية هي الإطار الذي به وعليه وحوله تدور مجموع تأملات ونظرات المفكرين المنتمين إلى المذهبية الإسلامية ؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هوية الفكر، أي فكر، وخصوصيته، لا يتم التوصل إليها إلا من خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعية التي ينتمي إليها، والتي تمنحه الرؤية وتحدد له نوع المنهج، بل وحتى الأهداف.

وإسهاما في تقريب مفهوم الفكر الإسلامي وتصحيح الرؤية المغلوطة التي شاعت حوله، نقول مع مجموعة من الباحثين على أن الفكر الإسلامي هو:

أ- كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم، في المعرف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان. وهو كذلك ما أفرزه فكر المسلمين في ظل الإسلام من أفكار اجتهادية بشرية من الفلسفة والكلام والفقه وأصوله والتصوف والعلوم الإنسانية الأخرى. وبهذا فإن كل فكر بشري نتج عن فكر مستقل، ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة، القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا يمكن وصفه بأنه فكر إسلامي ؛ لأن قولنا "فكر إسلامي" يعني وصفنا إياه بصفة الإسلامي، وليس من المنطق السليم أن يحسب فكر ما على الإسلام، وهو ليس بإسلامي، بل نصفه بأنه فكر عام لم ينطلق من الإسلام، وإنما انطلق من أديان وعقائد ومناهج أخرى، تقترب من الإسلام حينا، وتبتعد عنه أحيانا أخرى[1].

[1] محسن عبد الحميد : انبعاث الفكر الإسلام –ص 18 وما بعدها –دار الصحوة، بتصرف.

ب- انه نتاج التأمل العقلي عن نظرة الإسلام العامة للوجود، والمتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده. فقولنا "نتاج" يبين أن المقصود هو حصيلة التفكير ، وقولنا "التأمل العقلي"يشير إلى أنه اجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب، وقولنا "المنبثق عن نظرة الإسلام العامة إلى الوجود"، يفيد أنه لابد أن يكون مرتكنا إلى كليات الإسلام الأساسية وصادر عنها، وقولنا المتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده احتراز في موضعه لتصحيح ما يمكن أن يقع من خط في التأمل العقلي، فحيثما لا يتوافق نتاج التأمل مع قيم الإسلام، فهذا آية خطئه، ذلك أن الإسلام منظومة متكاملة متناغمة منسجمة، فأي نشاز يأتي به التأمل العقلي، يحتاج إلى إعادة نظر وتقويم وكذلك، لابد من التزام المعايير الإسلامية في فهم النصوص بمراعاة أصول الاستنباط، طبقا لقواعد العربية ومنطق الشريعة "أصول الفقه، وأصول التأويل" ؛ وذلك لابد من استحضار المقاصد العامة في الشريعة، التي تحول دون الفهم الحرفي للنصوص، والذي ربما يخالف مقاصد الشريعة الأساسية[1].

وإذا ما حاولنا تقديم تعريف نسهم به في ترسيخ المفهوم الصحيح للفكر الإسلامي، فإننا نقول على أن الفكر الإسلامي من المفاهيم الحديثة التي راج استعمالها في الأدبيات المشكلة للخطاب العربي والإسلامي المعاصر، وهو بذلك مجموع الموضوعات التي تخاطب العقل البشري، والتي تدفعه إلى إعمال النظر والتأمل والنظر والتفكر والاستنتاج والبحث، فيما يتعلق بعلوم الشريعة وقضايا العقيدة والقيم والاتجاهات الحضارية والاجتماعية، وبقضايا العلوم التجريبية، وغيرها، كل ذلك من وجهة نظر إسلامية مؤسسة على خلفية عقدية ثابتة : القرآن الكريم والسنة النبوية. وبذلك نتجاوز، قطعا، التعريفات التجزيئية التي تقتصر، في تحديدها لمجالات الفكر الإسلامي، على علم الكلام والفلسفة والتصرف، أو التعريفات التي تجعل النص الشرعي جزء من مادة الفكر الإسلامي.فالفكر الإسلامي يضم كل ما أنتجه العقل الإسلامي في كل المجالات وبخصوص كل الإشكاليات والقضايا المرتبطة بالوجود والطبيعة والعلاقات والحياة...، ولكن من وجهة إسلامية، أي خاضعة للمنهجية الإسلامية التي حددتها الشريعة الإسلامية ابتداء ؛ وبذلك يتم إخراج كل الفلسفات والأفكار والمفهوم التي تعتمد خلفية عقدية أو فلسفية غير إسلامية[2].

---

[1] انظر : أحمد حسن فرحات" مصطلح الفكر الإسلامي ."ضمن ندوة "الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية" ج 2/معهد الدراسات المصطلحية-بكلية الآداب ظهر المهراز-بفاس- ص 693 -ط 1-1996.

[2] انظر : عبد العزيز انميرات -1: مفهوم الفكر الإسلامي، مقاربة تأصيلية-ملحق الفكر الاسلامي لجريدة العلم 10-01 1997-السنة 6.

المطلب الثالث: مفهوم السياسة:

السياسة لغة:

القيام على الشيء بما يصلحه، وسست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها، وسُوِّس الرجل: إذا مُلِّك أمرهم، والسُّوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوساً، وإذا رأَّسوه قيل: سوَّسوه وأساسوه، والسياسة فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب: إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته[1].

والسياسة بهذا البيان لفظة عربية أصيلة[2] والسياسة لغة لا تنحصر فيما يتعلق بالدولة وأمور الحكم، وإنما هي القيام على الشيء . بما يحمله لفظ الشيء من العموم والشمول . بما يصلحه فيجلب له المنافع أو الأمور الملائمة، ويدفع عنه المضار أو الأمور المنافية، ويتحدد لفظ السياسة بما يضاف إليه، فإذا أضفنا السياسة إلى الرعيَّة كان معنى ذلك القيام على شؤون الرعيَّة . من قِبَل ولاتها . بما يُصلح تلك الشؤون، ووسيلة ذلك الأمر والنهي والإرشاد، إضافة إلى الترتيبات الإدارية والنظامية التي تؤدي إلى تحقيق مصالح الرعية وجلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم، يقول بن تيمية . رحمه الله . عن«العلم بالسياسة»: «علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها»[3].

والسياسة نوعان: سياسة عقلية؛ يكون تدبير مصالح الرعية فيها موكولاً إلى العقل البشري، وتُسمّى أيضاً سياسة مدنية. وسياسة شرعية؛ يكون تدبير مصالح العباد فيها بمقتضى النصوص الشرعية، وبما دلت عليه أو أرشدت إليه، أو استنبطه العقل البشري مما يحقق مقاصد الشريعة[4].

وقد استخدم الفقهاء لفظ «السياسة» في مصنفاتهم وأرادوا منها عدة معان:

1 . الأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات في الولايات والأموال، والحكم بالعدل في حدود الله وحقوقه، وفي حقوق الآدميين [5].

---

(1) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، مادة ساس، 169/4، ابن منظور، لسان العرب، مادة ساس، 6 /108.

(2) خلافاً لما ذكره بعض المؤلفين من أنها لفظة غير عربية في الأصل، انظر: الخطط، للمقريزي، 2/ 220.

(3) خلافاً لما ذكره بعض المؤلفين من أنها لفظة غير عربية في الأصل، انظر: الخطط، للمقريزي، 2/ 220.

(4) مقدمة بن خلدون، ص 170، طبعة دار الشعب، بدون تاريخ، مصر.

(5) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، 24/28 . 245، رسالة السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

2 . ما يسنّه ولاة الأمر مجتهدين فيه . من الأمور التي تكون الرعيَّة معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يرد بذلك نص ما دام أنه يحقق المقاصد الشرعية[1]، ولا يخالف أدلة الشرع التفصيلية[2]، وهو ما يعني العمل بالمصالح المرسلة[3].

3 . التعزيز والزجر والتأديب [4].

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن السياسة كلمة يدخل تحتها . في اصطلاح علماء الإسلام . مجموعة من الأحكام الشرعية، سواء منها ما يثبت بدليل خاص أو باجتهاد، يؤدي العمل بها إلى جلب الخير والصلاح لجماعة المسلمين وإلى دفع الشر والفساد عنهم، ولم تكن تعني الاقتصار على الأحكام المتعلقة بالدولة الإسلامية؛ من حيث شكل الدولة أو نوعها أو طبيعة السلطة فيها ومصدرها وكيفية ثبوتها وانتقالها، وشروط القائمين على رأس الدولة والجهة التي لها حق تعيينهم أو عزلهم، والحقوق والواجبات المتبادلة بين الحكام والمحكومين، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالدولة.

---

[1] المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية: فأمَّا المقاصد الأصلية فهي التي لا حظَّ فيها للمكلَّف، وهي الضروريَّات المعتبرة في كلِّ ملة، وإنَّما قلنا: إنَّها لا حظَّ فيها للعبد؛ لأنَّها قيامٌ بمصالحَ عامَّةٍ، وأمَّا المقاصد التَّابعة: فهي التي رُوعِيَ فيها حَظُّ المكلَّف، فمن جهتها يحصُلُ له مقتضى ما جُبِلَ عليه من نَيْلِ الشَّهوات، والاستمتاعِ بالمباحاتِ، وَسَدِّ الخلات، وذلك أنَّ حكمة الله حَكَمَتْ أنَّ قيامَ الدِّين والدنيا إنَّما يصلُحُ ويستمرُّ بدواعٍ من قِبَلِ الإنسانِ تَحْمِلُهُ على اكتساب ما يحتاجُ إليه؛ فخلَقَ له شهوةَ الطعام والشَّراب إذا مسَّه الجوعُ ليحرِّكه ذلك الباعث إلى التسبُّب في سدِّ هذه الخلَّة بما أمكنه، وهكذا بقيَّةُ الشهواتِ هي الأسبابُ الموصِّلة إليها. التميمي، ابو عبد الرحمن عبد الله، توضيح الاحكام من بلوغ المرام، 90/1، مكتبة الاسدي، مكة المكرمة، 2003

[2] انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لبن القيم، 372/4، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية . صيدا' لبنان.

[3] المصالح المرسلة ما لا يشهد لها أصل من الشارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء. وهي اعم من الضروريات والحاجات لانها تنقسم إلى ضروري وحاجي وتحسيني، الموسوعة الفقهية، المصالح المرسلة،208/28، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، مطابع دار الصفوة، مصر.

[4] انظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين الطرابلسي، ص 169، وما بعدها، وانظر: أيضاً حاشية ابن عابدين، 4/ 15.

السياسة في الإصطلاح الحديث

أدى تخصيص مدلول لفظ «السياسة»، ليُفهم منه ما يتعلق بحكم الدول، وقد وردت عدة تعريفات للسياسة في الاصطلاح المعاصر؛ منها: السياسة: معرفة كل ما يتعلق بفن حكم دولة وإدارة علاقاتها الخارجية [1].

والسياسة: علم الدولة..، وتشمل دراسة نظام الدولة، وقانونها الأساسي، ونظام الحكم فيها، ونظامها التشريعي .. كما تشمل هذه الدراسة النظام الداخلي في الدولة، والأساليب التي تستخدمها التنظيمات الداخلية . كالأحزاب السياسية . في إدارة شؤون البلاد أو للوصول إلى مقاعد الحكم»[2].

وهناك اختلاف في تعريف السياسة في الاصطلاح المعاصر، حتى إنه ليصعب صياغة تعريف واحد يوافق عليه الجميع، إلا «أن هناك قدراً متيقناً متفقاً عليه لتحديد مدلول السياسة، ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة»[3].

---

[1] علم السياسة: مارسيل بريلو: ترجمة محمد برجاوي، من منشورات عويدات، بيروت ص 11.

[2] القاموس السياسي، أحمد عطية الله، ص 661، دار النهضه العربية، ط 3. 1968م . مصر.

[3] النظم السياسية، د/ ثروت بدوي، ص 4، دار النهضة العربية القاهرة 1989م.

المبحث الثاني:الفكر السياسي الإسلامي

المطلب الأول:- الأسس التي قام عليها الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد :

الفكر السياسي الإسلامي هو ذلك الفرع من الفكر الإسلامي الذي يشتمل على المحاولات العقلية لمفكري الإسلام التي تناولت الظواهر السياسية في الحياة الإسلامية وقد تكون هذه المحاولات استنباطا لأحكام بشأن تنظيم العلاقات السياسية في المجتمع أو لمواجهة بعض المستجدات أو لبعض الأفكار السياسية المناوئة للإسلام أو التوفيق بين بعض الأفكار السياسية التي قبلت وبين ما جاء به الإسلام في هذا المجال .

ويترتب على هذا ما يلي:-

1. ان الفكر السياسي الإسلامي هو نتاج بشري في الأساس فهو اجتهاد بشري وطالما انه من نتاج البشر فهو يقبل الصواب والخطأ.
2. ان هذا الفكر متغير بمعنى انه لا يتسم بالثبات والجمود ويرجع هذا إلى طبيعة الموضوعات والمسائل التي يعالجها.
3. فكر منفتح على الآخر بمعنى انه قادر على التفاعل مع أفكار الآخرين فيستوعب منها ما يراه ملائما ومتوافقا مع العقيدة الإسلامية وقدم رؤيته النقدية لما يراه مخالفا لها
4. تحكمه مجموعة المبادئ الواردة في الكتاب والسنة بشأن المسائل السياسية والملاحظ ان هذه المبادئ تتسم بكونها مبادئ عامة تركت جوانبها التفصيلية والتطبيقية للمسلمين كي يعملوا فيها فكرهم ويختاروا ما يناسب ظروفهم وأحوالهم وفي هذا يقول العقاد:" مما يعده بعضهم من مأخذ على الإسلام أنه دين تشريع ومعاملات ولكنه لم يأت للناس بنظام مفصل للشئون الاقتصادية أو للحياة السياسية والواقع ان أحوال المعيشة الاقتصادية والنظم السياسية تنقلب من زمن إلى زمن وتختلف بين امة وأخرى فكيف يتقيد الناس فيها على اختلاف الأزمنة بفريضة من الفرائض يدين بها الناس مئات السنين وتثبت مع الدين ثبوت العقيدة التي لا تتزعزع مع الأيام إنما يناسب الدين أن يبين للناس قواعده التي يستقر عليها كل نظام صالح

يأتي به الزمن ولا عليه بعد ذلك ان تختلف هذه النظم بين امة وأمة في العصر الواحد أو تختلف في الأمة الواحدة بين عصرين فإذا فرض الإسلام ان يقوم الحكم على أساس الشورى وان يقوم التشريع على أساس الكتاب والسنة واتفاق الامام والرعية فلا ضير بعد ذلك ان يتبعوا هذا النظام أو ذاك من نظم الانتخاب أو يعملوا بهذا الدستور أو ذاك من دساتير الحياة النيابية فكل نظام صالح ما دام قائما على الشورى مؤيدا بسند من مشية الأمام وأولي الرأي أو حقوق الجماعة[1]".

مضمون هذا الفكر يتأثر بعدة عوامل منها الدوافع التي حركت المفكر الإسلامي لتناول الموضوع محل البحث والظروف السياسية المحيطة به وتاريخ الفكر السياسي الإسلامي مليء بالأمثلة الواضحة التي تؤكد مدى تأثير هذه العوامل في نتاج المفكرين لعل نموذج ابن تيمية ومن قبله الإمام الشافعي خير مثال على ذلك فالثابت أن الشافعي قد عدل الكثير من أحكامه عندما انتقل إلى الإقامة بمصر وبن تيمية كان للظروف السياسية في عصره تأثيرا كبيرا على الموضوعات التي تناولها ومضمون الأفكار التي قدمها

بعد ذلك نتساءل عن أهم الأسس التي قام عليها الفكر السياسي الإسلامي؟

الأسس التي قام عليها الفكر السياسي الإسلامي.

استند الفكر السياسي إلى مجموعة من الأسس المستمدة من الإسلام واهم هذه الأسس ما يلي:-

لا عبودية إلا لله:

جاء الإسلام بعقيدة التوحيد الخالص فلا عبودية إلا لله ولا يعبد المسلم ولا يخضع إلا لله وفي ظل عقيدة التوحيد يشعر الإنسان بكرامته ويستمتع بحريته[2] ولقد حرر الإسلام من خلال عقيدة التوحيد الإنسان من أشد القيود ولعل أهمها قيّد الرزق؛ فرزق الإنسان مصدره الله تبارك وتعالى، وما دام الرزق الدخل بيد الله والأمر كله لله فان الإنسان يشعر بكرامته ويستمتع بحريته كما أن وحدة الخضوع لإله واحد يدين له الجميع بالولاء غير المشروط وغير المحدود تؤدي إلى شعور الإنسان بالمساواة فلا فرق

---

[1] عباس محمود العقاد،ما يقال عن الاسلام،القاهرة،دار الهلال،1966، ص175-177.

[2] عبد العظيم منصور،دار اسلامية .،القاهرة،المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.1975،م ص28-29.

بين قوي وضعيف ولا فرق بين الوالي ورعيته وفي نطاق علاقة الحاكم بالمحكوم أو ولي الأمر ورعيته يترتب على هذا المبدأ نتائج عدة أهمها ما يلي :-

إن كلا من ولي الأمر والرعية خاضعان لسلطة أعلى هي الله فالسيادة لله وفي هذا يقول روزنتال: " إن السيادة بالمعنى المطلق لم تكن تثير خلافا كبيرا في الفكر السياسي الإسلامي إذ أنها لله سبحانه خالق السماوات والأرض ومرسل الرسول بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله[1] .

إمكانية الاختلاف في الرأي بين الحاكم والمحكوم وعدد حدوث ذلك الاختلاف يرد الأمر كله إلى الله متمثلا في أحكامه وشرائعه والقرآن الكريم يجعل حل الاختلاف في رد الأمر كله إلى الله تعالى.

ما دام ولي الأمر خاضعا لسلطة أعلى وهي الله تعالى فهو مقيد في أدائه للمهام الموكولة إليه بشرع الله أما المحكوم فهو ملتزم بطاعة ولي الأمر طالما كان ولي الأمر ملتزما بالأحكام الشرعية كما جاء في الحديث :لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق [2]

العدالة :-

أعطى الإسلام قيمة العدالة أولوية خاصة في نطاق بناء القيم الإسلامية فالقيمة العليا في الإسلام هي قيمة العدالة ويتلوها القيم الأخرى كالمساواة والحرية التي تتشكل مفاهيمها الإسلامية في نطاق مفهوم العدالة في الإسلام ويترتب على هذا نطاق الفكر السياسي الإسلامي حرص مفكرو الإسلام على جعل المهمة الأساسية لولي الأمر هي تحقيق العدل وإقامته بكافة صوره ومستوياته بين الرعية فالقيمة الأساسية التي تتمحور حولها علاقات الوالي والرعية هي قيمة العدل[3] .

---

[1] اروين روزنتال،دور الدولة في الاسلام،بيروت،دار الاجتهاد،العدد الثاني عشر1991م،ص47.

[2] رواه أحمد 5 / 66، إسناده صحيح على شرط مسلم، وقواه الحافظ في " الفتح " 13 / 109 وروى الطبراني في " الكبير " 1 / 154 / 2 المرفوع منه فقط بهذا اللفظ.وله طريق أخرى عند الطيالسي 856 وأحمد 4 / 432، 5 / 66 والطبراني 155 / 1

[3] حامد ربيع،التراث الاسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية،مكتبة القاهرة الحديثة،القاهرة،1972،ص29.

التوازن :-

الإسلام دين الوسطية والاعتدال لأنه دين الفطرة التي فطر الناس عليها ومن ثم فهو يقوم في أحكامه وشرائعه استنادا على مبدأ التوازن ففي نطاق رؤية الإسلام للعلاقة بين الفرد والجماعة يحدد الفكر الإسلام أبعاد هذه العلاقة استنادا إلى مبدأ التوازن الذي يراعي حقوق الفرد بنفس القدر الذي يراعي في مصالح الجماعة[1] وفي نطاق التنظيم الإسلامي لشئون السياسة نلاحظ أن الفكر السياسي الإسلامي يتجه نحو تحقيق التوازن في السلطات وتوزيعها فليست هناك سلطات مطلقة لولي الأمر ولكنها سلطات محددة وليست هناك حريات بغير قيود ولكن هناك حريات محددة بمقدار .

التسامح :-

هو أحد المبادئ الإسلامية الهامة وهو يدور في نطاق العفو عند المقدرة وتفريج كربة المسلم ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة[2] كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم .ولقد كان لهذا المبدأ تأثير في الفكر السياسي الإسلامي فاستنادا إلى هذا المبدأ يمكن أن نفهم العديد من الأفكار التي طرحها المفكرون في نطاق تنظيم علاقة ولي الأمر والرعية فحق الثورة على ولي الأمر مقيدا والحلم والصبر أمر مطلوب في تعامل ولي الأمر مع رعاياه .

الإحسان:-

هو أحد المبادئ الإسلامية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم[3]، والمعنى اللغوي للاحسان في نطاق عمل الشيء الطيب وهو نقيض الشيء[4] وفي نطاق المعاملات يكتسب الإحسان معنى التسامح والإيثار، وهذه المعاني كلها تدور في نطاق توضيح السلوكيات المرغوبة للإنسان من جانب الإسلام وتكتسب أهمية خاصة في نطاق الفكر السياسي الإسلامي الذي لا يفرق بين السلوك الشخصي للفرد والسلوك السياسي فكلاهما مرتبط بالأخر من خلال مجموعة القيم الإسلامية[5].

---

[1] قطب، سيد، العدالة الاجتماعية، بيروت، دار الشرق،الطبعة الخامسة، 1978، ص24.

[2] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم باب تحريم الظلم الجزء الرابع ص1996

[3] عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الكريم، القاهرة، دار الشعب، ص204.

[4] الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت، دار القلم، ص136.

[5]حامد ربيع، مصدر سابق،ص38.

هذه هي أهم المبادئ الإسلامية التي شكلت الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي السياسي والسؤال الآن يدور حول أهم الموضوعات التي عني بها هذا الفكر .

المطلب الثاني:- موضوعات الفكر السياسي الإسلامي

يمكن القول بأن هناك عدة موضوعات أساسية كانت محل اهتمام الفكر السياسي الإسلامي وأهمها ما يلي:

- العلاقة بين الدين والدولة أو العلاقة بين الدين والسياسة.

الدولة الإسلامية

نظام الحكم الإسلامي

تلك هي أهم الموضوعات التي عني بها الفكر السياسي الإسلامي وفي نطاق كل منهما تشعبت نواحي المعالجة وتعددت وجهات النظر وفيما يلي نقدم كلمة موجزة عن كل موضوع من هذه الموضوعات كما عالجها الفكر السياسي الإسلامي

العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام

الحديث عن علاقة الدين بالدولة في مفهوم الإسلام يعني دراسة قضية العلاقة بين الرسالة الدينية وبين السياسة المدنية بين ما هو بلاغ للناس عن الله سبحانه وتعالى وما هو سياسة للناس ورئاسة الدولة والرسالة الدينية بإجماع الفقهاء هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين أولي الألباب من خليقته ليزيح بها عالمهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة[1] .

أما السياسة فهي لا تقف عند معالم وأحكام الرسالة وأصول الدين لأن نطاقها الأكبر وميدانها الأوسع هو ما يخضع للتطور والتغير فيتميز عن ثوابت الدين الذي أكمله الله فتنزه عن التطور والتغيير ومن ثم كان في السياسة الكثير مما لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي،

[1] النفتازاني،شرح العقائد النسفية،القاهرة،ط1913،1،ص129-130.

فالسياسة هي ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه اقرب إلى الصلاح وابعد عن الفساد وان لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي[1] .

والواقع أن علاقة الدين بالدولة في الإسلام تبدأ باختلاف وجهات نظر المفكرين حول محمد الرسول ومحمد السياسي فالبعض ينكر أن محمدا سياسي ومؤسس لدولة سياسية فهو لم يكن إلا رسولا_صلى الله عليه وسلم _ خلت من قبله الرسل[2]، وهناك من اعترف بتأسيسه للدولة ولكنه جعلها دينا خالصا ووحيا إلهيا لا دخل فيه للطابع المدني السياسي[3]، والخوارج من بين تيارات الفكر الإسلامي ارتادوا هذا الميدان في تراث الفكر السياسي وكانت لهم رؤيتهم التي تقوم على أساس أن الدولة هي دين خالص ومن ثم فقد رفضوا بلغة العصر أن تكون الأمة هي مصدر السلطات فهم الذين جعلوا السياسة دينا ورسالة وهم القائلون بان حكومة الإسلام السياسية هي حكومة الله الدينية فهي بلاغ عن الله _تعالى _ ووحي منه لرسوله – صلى الله عليه وسلم – لا شان فيه للبشر ولا سلطان فيه للناس[4] .

وفي نظرية الإمامة الشيعية تكون الإمامة وهي الولاية والدولة والرئاسة السياسية جزء منها تراها أصلا من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد به إذن نحن أمام رأيين متناقضين الأول يفصل فصلا تاما بين الدين والدولة ورأي يجعل من الدولة الدينية هي دول الإسلام وهناك موقف وسط بين الرأيين يمثله إجماع فقهاء السنة وهو ما يمثل النهج الإسلامي المتميز بوسطية الإسلام واعتداله والمحقق للتوازن بين مكونات الفكر السياسي الإسلامي هذا المنهج الانحيازي لأي من النقيضين وإنما يقدم موقفا ثالثا يقوم على أساس التأليف بين العناصر التي يمكن جمعها والتوفيق بينها من كلا الموقفين المتناقضين هذا المنهج يجعل علاقة الدين بالدولة لا تصل إلى حد الاندماج والوحدة كما هو الحال في الدولة الدينية كما أنها لا تجعل هذه العلاقة تتدنى لتصل إلى الفصل التام بينهما كما في الدولة العلمانية [5] ومن ثم فإننا سنجد أن كل تيارات الفكر الإسلامي السياسي السنية تجمع على أن الدولة ليست ركنا ولا أصلا من أصول الدين لا يتم الدين إلا به كما أن أحدا منهم لم يقل بأن الوحي

---

[1] ابن القيم، اعلام الموقعين، بيروت، مكتبة لبنان، 1373،ج4، ص372.

[2] علي عبد الرازق،الاسلام واصول الحكم،بيروت،دار الحياة،1972،ص154.

[3] محمد عمارة، الدين والدولة، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب،1986،ص19.

[4] المصدر السابق،ص30

[5] المصدر نفسه، ص31.

القرآني قد وضع الدولة الإسلامية نظاما لأن القرآن الكريم قد وقف عند وضع القواعد والمبادئ العامة في كل الأمور التي هي محل وموضوع للتغير والتطور ومنها إقامة الدولة وقيادة الأمة وسياسة المجتمعات ولكن القرآن الكريم الذي لم يفرض على المسلمين إقامة نظام معين للدولة قد فرض عليهم أموراً لا يمكن القيام بها إلا في ظل الدولة، ومن ثم فالدولة وإن لم تكن ركنا من أركان الدين، إلا أنه من الواجب إقامتها؛ لأنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا في وجودها.

ومن هنا سنجد أن معظم مفكري الإسلام باستثناء أبي بكر الأصم[1] من المعتزلة والنجدات من الخوراج قد اتفقوا على ضرورة الدولة ووجوبها[2]، وهكذا فعلاقة الدين بالدولة علاقة تقوم على الاعتدال والتوازن فالدولة وان تميزت في طباعها عن الدين إلا أن الصلة بينها وبين الدين ليست صلة مقطوعة ولكنها علاقة تفاعل لأنها بنظر الإسلام ضرورة شرعية تخلفها يؤدي إلى إحداث خلل في أداء بعض الواجبات الشرعية .

---

[1] أَبُو بكر الْأَصَم المعتزلي صَاحب هِشَام بن عَمْرو الفوطي وسوف يَأْتِي ذكره إِن شَاءَ الله تَعَالَى فِي حرف الْهَاء فِي مَكَانَهُ ذهب أَبُو بكر إِلَى أَن الْإِمَامَة لَا تَنْعَقِد إِلَّا بِإِجْمَاع الْأمة عَن بكرَة أَبِيهِم وَقصد بذلك الطعْن على إِمَامَة عَليّ بن أبي طَالب عَلَيْهِ السَّلَام فَإِنَّهَا كَانَت فِي أَيَّام الْفِتْنَة وَلم يتَّفق عَلَيْهَا أهل الْعَصْر وَحكي عَنهُ أَنه قَالَ الْقُرْآن جسم مَخْلُوق وَأنكر الْأَعْرَاض أصلا وَكَانَ يَقُول كَقَوْل أستاذه هِشَام الْجنَّة وَالنَّار لم يخلقا إِلَى الْآن، الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، 169/10، تحقيق: احمد الارناؤوط، دار احياء التراث، بيروت، 2000.

[2] محمد عمارة، الدين والدولة، ص33-35.

المبحث الثالث: الفكر السياسي

المطلب الأول: تغطية الاستبداد

لعب المنبعان التشريعيان الجديدان اللذان يشكلان الأصلين الأساسيين الحديث والإجماع دورا كبيرا في بناء الفكر السياسي السني، وإنتاج فكر الاستبداد. وإذا كان يوجد في طيات ذلك الفكر حديث عن الشورى فإنما كان بسبب امتزاج المعتزلة[1] والأحناف والأشاعرة[2] في صفوف "أهل السنة" وإلا فقد قام الفكر السياسي السني الأصلي منذ البداية على نظرية النص والإجماع، وتبرير سيطرة الحكم على المسلمين بالقوة.

لقد كان "أهل الحديث" يؤمنون بأن الخليفة الأول أبا بكر رضي الله عنه استمد شرعيته من النص عليه من قبل الرسول– صلى الله عليه وسلم– وكذلك عمر رضي الله عنه الذي نص عليه أبو بكر، والذي نص على أعضاء الشورى الستة علياً وعثمان والزبير وطلحة وسعداً وعبدالرحمن، الذين انتخبوا عثمان، وقد عبر بن قتيبة الدينوري 213–276، في وقت مبكر عن هذه النظرية في كتابه الإمامة والسياسة الذي وضعه للرد على الشيعة بمنهج أهل الحديث[3] وأخرج بن حبان: أنه لما بنى رسول الله المسجد وضع في البناء حجرا وقال لأبي بكر: ضع حجرك إلى جانب حجري، ثم قال لعمر:ضع حجرك إلى جنب حجر أبي بكر، ثم قال لعثمان:ضع حجرك إلى جنب حجر عمر، ثم قال: هؤلاء الخلفاء بعدي، وفي رواية:هؤلاء ولاة الأمر بعدي[4].

---

[1] وهي فرقة اسلامية نشات في اواخر العصر الاموي، وازدهرت في العصر العباسي، واعتمد على العقل المجرد في فهم العقيدة الاسلامية، لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة، مما ادى الى انحرافها عن عقيدة اهل السنه والجماعة، انظر الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، 64/1.

[2] هي فرقة كلامية تنتسب لابي الحسن الاشعري، الذي خرج على المعتزلة، وقد اتخذت الاشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية، وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة، وغيرهم لاثبات حقائق الدين والعقيدة الاسلامية، الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، 83/1

[3] انظر أيضا: الإبانة للأشعري، ص 104 ، وشرح النووي لمسلم ج15 ص 155. والبخاري ج9 ص 100

[4] قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتاب رسالة في الرد على الرافضة : وعن سفينة قال : لما بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وضع في البناء حجراً وقال لأبي بكر :"ضع حجرك إلى جنب حجري"، ثم قال لعمر:"ضع حجرك إلى جنب حجر أبي بكر" ثم قال:" هؤلاء الخلفاء بعدي" . رواه بن حبان' وقال أبو زرعة : إسناده قوي لا بأس به، والحاكم صححه، والبيهقي . ويلاحظ أن هذا الحديث لا يذكر الإمام علي بن أبي طالب كواحد من الخلفاء الراشدين، فضلا عن الإمام الحسن!

وعُرف هذا المذهب الذي تزعمه بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد، في مطلع القرن الثاني الهجري، بالمذهب "البكري".[1]

وربما كان أشهر من تبنى هذا الرأي "السني" بصراحة، فيما بعد، هو ابن حزم الأندلسي 384 – 456هـ الظاهري، الذي ذهب في كتابه الفصل بين الملل والنحل إلى:" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نصَّ على استخلاف أبي بكر بعده على أمور الناس نصاً جلياً". واستشهد برواية تقول بأن امرأة قالت: يا رسول الله، أرأيتَ ان رجعتُ ولم أجدك؟ كأنها تريد الموت، قال:" فأتِ أبا بكر". واعتبر ذلك نصاً جلياً على استخلاف أبي بكر. كما استشهد برواية أخرى "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها في مرضه الذي توفي فيه عليه الصلاة والسلام :" لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك فاكتب كتاباً وأعهد عهداً لكيلا يقول قائل أنا أحق، أو يتمنى متمنٍ ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر" أو "ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر". ثم قال بن حزم:" فهذا نص جلي على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمة بعده".[2]

ولم يتوقف ابن حزم عند نص النبي صلى الله عليه وسلم على أبي بكر، وإنما نظَّر لمسألة قيام الإمامة على أساس العهد والنص من كل إمام إلى الإمام الذي يليه، ورفض الإجماع أو اشتراط أي عدد في اختيار الإمام الجديد وبيعته. واحتج لذلك بإجماع الصحابة على انعقاد الإمامة بواحد. وقال: "وجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر وكما فعل أبو بكر بعمر وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز. وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا

---

[1] – يقول عبد الجواد ياسين:"حين حمي وطيس المواجهة النظرية مع الشيعة قام العقل السلفي بالقول بالوصية لأبي بكر، متأولين في ذلك بعض آيات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة، ولجأوا إلى القياس فقاسوا على تقديم أبي بكر لإمامة الصلاة بأمر النبي ص تقديمه لإمامة الحكم. كان ذلك بعد ان اكتملت للعقل السلفي الفقهي أدواته المنهجية التي أسسها الشافعي في الرسالة وأحكمها الأشعري في الإبانة، وأفاض فيها الغزالي الذي كان شافعيا أشعريا مخلطا، في كتابه في الرد على الباطنية. ان حوادث الخلفاء منذ أبي بكر – وهي حوادث واقع تاريخي لاحقة على اكتمال النص – كانت منذ البدء وما تزال حتى الآن، المرجع الرئيسي إن لم نقل الوحيد، للعقل المسلم في تناوله لقضية السلطة". السلطة في الإسلام، ص 55

[2] – ابن حزم، الفصل بين الملل والنحل، ج 4 ص 169

الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع. وليس عندنا في هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ".[1]

ومع إيمان "أهل الحديث" بنظرية النص، كان عليهم أن يتخلوا عن نظرية الشورى، وذلك بتفسير آية "وأمرهم شورى بينهم". الشورى 38، باستشارة الحاكم لأهل الحل والعقد، وعدم صرفها إلى وجوب انتخاب الحاكم على أساس الشورى والرضا العام، والقول باستحباب المشورة أيضا، وليس وجوبها على الإمام. وقد مال معظم فقهاء أهل السنة ومفسريهم عبر التاريخ إلى هذا الرأي ما عدا فئة قليلة جدا كابن عطية والفخر الرازي اللذين ذهبا إلى وجوب الشورى.

وكان ثمة شك قديم بقيام بيعة أبي بكر نفسه على أساس الشورى، وقد قال الشهرستاني تعليقا على قول عمر الشهير:"إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فوقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنها تغرة أن يقتلا": يعني أني بايعت أبا بكر وما شاورت الجماعة ووقى الله شرها فلا تعودوا إلى مثلها، ولم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعة[2].

وقد اضطر "أهل السنة" للحديث عن الشورى تحت ضغط الجدل مع الشيعة الامامية.[3] فقد تحدث الكتاب السنة المطهرين كثيرا عن الشورى، ولكن ليس كطريق وحيد للإمامة، وإنما كصورة أولية مثالية تاريخية، في مقابل دعوى الشيعة الإمامية بوجود النص على الإمام علي بن أبي طالب وأهل بيته، من قبل الرسول، وليس النص من قبل أي حاكم على آخر. وعندما كانوا يؤكدون على الاختيار كأساس للخلافة فإنهم لم يكونوا يعنون به الاختيار العام وحق الأمة في انتخاب الإمام، وإنما اختيار أبي بكر من قبل أهل السقيفة، ثم اختيار أية جماعة – مهما قلّت – لأي حاكم فيما بعد.[4]

---

[1] – ابن حزم، الفصل بين الملل والنحل ، ج 4 ص 169

[2] – الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام' ص 114 من مجموعة تراث الفكر السياسي الإسلامي

[3] – قام الخلفاء العباسيون في القرن الخامس الهجري، ولا سيما القادر بالله وابنه القاهر بالله، باحتضان المذهب السني وتوسيعه، بحيث أصبح يجمع أهل الحديث وأهل الرأي الأشاعرة وحتى الأحناف خصوم أهل السنة السابقين.

[4] راجع : الدكتور محمود الخالدي' ملامح الخلافة الإسلامية' ص 146 و147

ويمكن مشاهدة الاتجاه نحو الاختيار لدى أبي بكر الباقلاني الأشعري[1] وكذلك لدى الفقيهين الدستوريين الشهيرين الماوردي الأشعري والفراء الحنبلي في كتابيهما المتشابهين في الاسم والمضمون: الأحكام السلطانية حيث قال الماوردي:" الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل...".[2] و"إن أهل الاختيار تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة".[3] بينما قال الفراء بأن انعقاد الإمامة باختيار أهل الحل والعقد، لا يتم إلا بجمهور أهل الحل والعقد. ورغم كون الفراء حنبليا إلا انه عبر بوضوح عن ميل كبير إلى الاختيار أو الإجماع، واستند إلى رواية عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال:"الإمام الذي يجتمع عليه كلهم يقول هذا إمام". وعلق عليها قائلا:"ظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم".[4] وهكذا قال النووي:" تنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد الذين يتيسر اجتماعهم".[5]

وهذا الفكر المؤيد للاختيار، كاد يقارب الفكر الإسلامي الأول الذي كان يرفع شعار الشورى، وربما كان يشكل امتداداً لفكر المعتزلة عبر خلفهم الأشاعرة، الذين أكد أحد أقطابهم وهو الماوردي:"أن الإمامة حق المسلمين جميعا، وأنها عقد بينهم وبين الإمام".[6] ولكن اندماج الفقهاء السنة بالنظام العباسي القائم ، في القرن الخامس الهجري، دفعهم للمزج بين نظرية الشورى أو الاختيار وبين نظرية القوة والقهر والغلبة، وقد اضطر الماوردي للتحدث بلغتين في وقت واحد، حيث ذهب في البداية إلى وجوب قيام أهل الاختيار بانتخاب إمام للأمة[7] وضرورة تجنب الإكراه والإجبار في البيعة " لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار".[8] ورفض عقد الإمامة إلا بالرضا والاختيار[9] ثم تخلى عن مبدأ الشورى ، وأخذ ينظِّر لشرعية العهد من السابق للاحق، حيث اعتبر العهد أحد طريقين للإمامة،

---

[1] – في قوله:" إذا فسد النص صح الاختيار، لان الأمة متفقة على انه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين. ويصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤتمنين في هذا الشأن". التمهيد ص 178

[2] – الماوردي، الأحكام السلطانية' ص7

[3] – مصدر سابق، ص 15

[4] – الفراء، الأحكام السلطانية، ص 28

[5] – النووي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج7 ص 390

[6] – الماوردي، الأحكام السلطانية' ص 10

[7] – مصدرسابق، ص6

[8] – مصدرسابق، ص 8 والفراء، الأحكام السلطانية، ص 29

[9] – مصدرسابق، ص 9

إلى جانب الاختيار. إضافة إلى تفريغ مفهوم أهل الحل والعقد من محتواه، بتقليص عدد أهل الشورى إلى واحد أو أثنين أو ثلاثة. وقد اعتبر الماوردي في كتاب "أدب الدنيا والدين": السلطانَ القهري، قاعدة من القواعد الست التي يتم بها صلاح الدنيا وانتظام أحوالها والتئام أمرها.[1] وكذلك فعل أبو يعلى الفراء الذي اشترط مشاركة جمهور أهل الحل والعقد في صحة انعقاد الإمامة، ولكنه أضاف إلى الاختيار العهد كطريق ثانٍ، ثم أجاز طريقاً ثالثاً هو القهر والغلبة.[2]

ونفس الموقف لدى إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني 419-478 هـ الذي كان يعتقد من ناحية أن "الإمام نائب عن المسلمين أجمعين". [3] أو " أنه نائب عن كافة أهل الإسلام".[4] ويقول:"إن الاختيار من أهل الحل والعقد هو المستند المعتقد، والمعول المعتضد".[5] ومن ناحية أخرى لم يكن يشترط رضاهم في انتخاب الإمام.[6] وقال:"إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع في قوم ، وكانت بيعته تفيد ما أشرنا إليه من الشوكة انعقدت الإمامة".[7] وصحح إمامة من يستولي على السلطة بشوكته حتى إذا لم يكن منتخبا من أحد، فقال:" من يستبد بالاستيلاء والاستعلاء من غير نصب ممن يصح نصبه، فإذا استظهر المرء بالعدد والعدد ، ودعا الناس إلى الطاعة... فان لم يكن في الزمان من يستجمع صفات أهل الاختيار، وكان الداعي إلى إتباعه على الكمال المرعي، فإذا استظهر بالقوة وتصدى للإمامة، كان إماما حقاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له".[8] وقام الجويني بالاعتراف بحكومة الأمر الواقع، فقال:"إذا استقل فرد الزمان بعدة لا تصادم، واستطالت يده الطولى

---

[1] – فؤاد إبراهيم، الفقهاء والتاريخ، محنة الفقهاء في الفكر الاسلامي، مجلة الواحة العدد 11/10 عن كتاب أدب الدنيا والدين، للماوردي، حققه وشرح غوامضه عبد الله أحمد أبو زينة، الجزء الثاني مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1979 ص 246، 247.

[2] – الفراء، الأحكام السلطانية، ص 28

[3] – الجويني، غياث الأمم، ص146

[4] – مصدرسابق، ص 163

[5] – مصدر سابق، ص 68

[6] – مصدر سابق، ص 125

[7] – مصدر سابق، ص 88

[8] – مصدر سابق، ص 217

على الممالك عرضاً وطولاً، واستتبت الطاعة، وأمكنت الاستطاعة، فقيامه بمصالح أهل الإيمان بالسيف والسنان، كقيام الواحد من أهل الزمان بالموعظة الحسنة باللسان".[1]

ونجد نفس الموقف أيضاً لدى أبي حامد الغزالي الذي يطرح نظرية الاختيار ولكنه يعود ليفسرها ويقول بأن المقصود بـ: الاختيار ليس "اعتبار كافة الخلق" بل " إنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع". ويبرر ذلك بمراعاة الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح، وتجنب القطع ببطلان الولايات خوفاً من بطلان المصالح رأسا، والنظر إلى الأمر الواقع "بأن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام".[2]

واكتفى الغزالي بتعيين الإمام بواسطة شخص واحد إذا حصلت له الشوكة. واعتبر نجاح الإمام نصباً غيبياً من الله تعالى، ورزقاً إلهياً يؤتيه من يشاء. وقال:"إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة. وهذا لا يقدر عليه البشر".[3]

واعتبر الغزالي السلطة القهرية، إحدى طرق الحكم الثلاثة، إضافة إلى النص والتفويض من رجل ذي شوكة، وقال:"لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق لشوكته وكفايته وكان موصوفا بصفات؛ قد انعقدت إمامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته إثارة الفتن".[4] وأضاف:"إن السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه ووجبت الطاعة له".[5]

---

[1] – الجويني، غياث الأمم، ص 226.

[2] – أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص 177 واحياء علوم الدين ج2 ص 124.

[3] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص 178 – 179.

[4] – الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105، 106، 107.

[5] –الغزالي، إحياء علوم الدين الجزء 2 ص140 وبناء على ذلك اعتبر الغزالي الخليفةَ المستظهر بالله 487 هـ إمامَ حق، بدليل شوكته وورعه وعلمه وكفايته' ودعا إلى طاعته، وطلب من العلماء الإفتاء بوجوب طاعته، دون أن يشير إلى موضوع الشورى والاختيار. فضائح الباطنية، ص 181–182

وهكذا قسم بن جماعة طرق انعقاد الإمامة إلى ثلاث طرق، اثنين منها اختياريان وهما بيعة أهل الحل والعقد واستخلاف الإمام السابق للاحق، وأضاف:" وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فان خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته ، لينظم شمل المسلمين ويجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرة: نحن مع من غلب".[1]

ورغم إيمان أئمة المذهب السني الأوائل كأحمد بن حنبل والأشعري بانقطاع الخلافة بعد الراشدين وانقلابها إلى ملك، كاد الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، أن يضفي صفة الخلافة على كل من تولى أمر المسلمين، بغض النظر عن طريقة استيلائه على السلطة، ولكنه توقف، وفوض أمورهم إلى الله، ودعا إلى تصحيح أحكامهم وعقودهم وإظهار الطاعة لهم، لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم واعتبر ذلك "جزءاً من عقيدة المسلم ، المأثورة عن أئمة الإسلام كمالك بن أنس والليث بن سعد والأوزاعي وسفيان الثوري وبن عيينة والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من الأئمة الأخيار".[2]

وبعد سقوط معيار العدل والشورى والرضا من الأمة، للحكم على شرعية الإمام، اعتمد بعض الفقهاء على مسألة السبق للبيعة، بناء على حديث للأول فالأول لإضفاء الشرعية على عدد من الحكام الذين استولوا على السلطة بالقوة، وسلبها من آخرين. كما فعل الذهبي والسيوطي اللذان صححا "خلافة" يزيد بن معاوية، ولم يعترفا بشرعية عبد الله بن الزبير إلا بعد موت يزيد، وسلبا الشرعية من مروان بن الحكم لأنه خرج على إمام قائم هو بن الزبير، ورفضا الاعتراف بشرعية الوصية إلى ابنه عبد الملك، ولم يعترفا به إلا بعد مقتل بن الزبير سنة ثلاث وسبعين.[3] وذلك بغض النظر عن طريقة وصول كل منهم إلى السلطة بالقوة وأخذ البيعة بالإكراه.

---

[1] – ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 419 من مجموعة تراث الفكر السياسي الإسلامي

[2] – الأصفهاني، الاعتقادات، ص 30.

[3] – السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص 197 – 198 و200.

وذهب بعض الفقهاء كالكمال بن الهمام، إلى قبول إمامة التغلب بالقوة، للضرورة، فقال في المسايرة:" والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة كما لو لم يوجد قرشي عدل أو وجد ولم يقدر على توليته لغلبة الجَوَرَة جمع: جائر".[1] وأضاف:" لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة – بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق – وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته كي لا نكون كمن يبني قصراً ويهدم مصراً، وإذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها. وإذا تغلب آخر على ذلك المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماما". وقال السعد في شرح المقاصد:"مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار. وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرئاسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات".[2]

ولئن كان بعض الفقهاء يبرر قبول الأمر الواقع، بصورة استثنائية، بالعجز عن تغييره، فان هذا الموقف أصبح هو الموقف العام للفكر السياسي السني في العصور المتأخرة. وربما كان أبرز من اشتهر في ذلك قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة 639-733هـ الذي قرر في كتاب تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام مبدأ القهر والغلبة، بصراحة وقوة، فقال:"إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا، في الأصح، وإذا انعقدت شوكة الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم".[3]

وكثير من الفقهاء اتفق على نفس المعنى:" فالإمامة عندهم عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم مقصود

---

[1] – رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة الكبرى، ص 72

[2] – مصدر سابق، ص 73

[3] – ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 419 من مجموعة تراث الفكر السياسي الإسلامي

الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك". ويقول:"متى صار قادراً على سياستهم، إما بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله".[1]

ومن النصوص أيضا: "أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعًا للشرائط بأن كان فاسقًا أو جاهلاً، فوجهان: أأصحهما انعقادها لما ذكرنا، وإن كان عاصيًّا بفعله".[2]

ومنه ما جاء في "فتح الباري": " أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلاَّ إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها".[3]

والكلام في الإمامة يمكن تلخيصه في"إذا زادك السلطان إكراما فزده إعظاما، وإذا جعلك عبداً فاجعله رباً".[4] وقال فقهاء المالكية:"من اشتدت وطأته وجبت طاعته"... وحسبما يقول محمد عابد الجابري: إن ما بقي "ثابتا" في الفكر السياسي السني هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته".[5]

وأيضا "إن من الطرق التي تنعقد بها الإمامة: القهر والاستيلاء، فإذا مات الخليفة فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير عهد إليه من الخليفة المتقدم، ولا بيعة من أهل الحل والعقد،

---

(1) –ابن تيمية: منهاج السنة،
http://www.islamway.com/?iw_s=Fatawa&iw_a=view&fatwa_id=15492

(2) – http://www.islamway.com/?iw_s=Fatawa&iw_a=view&fatwa_id=15492

(3) – ابن تيمية: منهاج السنة

(4) – ابن عبد ربه الأندلسي العقد الفريد: ج 1، ص 18

(5) – الجابري، العقل السياسي العربي، ص 362

انعقدت إمامته، لينتظم شمل الأمة وتتفق كلمتهم، وإن لم يكن جامعا لشرائط الخلافة بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان لأصحابنا الشافعية، أصحهما انعقاد إمامته أيضاً...".[1]

وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يُسمح بالانقلاب على المتغلب الأول، وهكذا دواليك، حيث يعزل الأول ويصير الثاني هو الإمام.[2]

وحاول كاتب معاصر أن يبرر التوجه السني العام لقبول الحكم العسكري، بالضرورة لأجل مصلحة المسلمين وحقن دمائهم، وقال إنه ليس من الطرق الشرعية، ولكنه أوجب الطاعة للحاكم المتغلب، وحرم الخروج عليه. وقال:"إن هذا هو الغالب اليوم في العالم الإسلامي...وهو مذهب أهل السنة والجماعة: أن الإمامة يصح أن تعقد لمن غلب الناس، وقعد بالقوة على كرسي الحكم".[3]

ويعترف بأن الحاكم المتغلب غير مستوفٍ لشروط الإمامة غالباً، وأنها لم تنعقد له بطريق شرعي، بل بالقهر والقوة والاستيلاء والغصب، وأن الغصب حرام في الإسلام، إلا انه يقول: "إن له حكم الإمام يطاع في طاعة الله ويجاهد معه ويصلى خلفه، ولا يجوز الخروج عليه، وان كان عليه إثم فإثمه على نفسه والمسلمون منه برءاء".[4]

---

(1) – القلقشندي، أحمد بن عبد الله، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1ص 58

(2) – مصدر سابق، ج1ص 71

(3) – واستشهد ببيعة عبد الله بن عمر لعبد الملك بن مروان بعد انتصاره على بن الزبير، حيث كتب إليه قائلا: "إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت، وان بني قد أقروا بمثل ذلك". الدميجي، عبد الله، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 208 عن صحيح البخاري كتاب الأحكام باب 43 كيف يبايع الناس

(4) – مصدر سابق، ص 222– 225

وقد دخل مبدأ القوة في العقل السياسي السني بحيث صار التغلب هو الأصل والطريق الوحيد للرئاسة كما يقول بن خلدون:"إن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر".[1] ونتيجة لذلك الفكر المتقلب، كانت الأمة الإسلامية تصل أحياناً إلى أوضاع تثير السخرية والشفقة. فقد نقل الطبري عن هشام بن محمد، عن أبي مخنف، أن حصيرة بن عبد الله و أبا زهير العبسي حدثاه أن الأزارقة و المهلب بعدما اقتتلوا بسولاف ثمانية أشهر أشدَ قتال، أتاهم أن مصعب بن الزبير قد قتل، فبلغ ذلك الخوارج قبل أن يبلغ المهلب وأصحابه، فناداهم الخوارج: ألا تخبروننا ما قولكم في مصعب ؟ قالوا: إمام هدى ، قالوا: فهو وليكم في الدنيا والآخرة ؟ قالوا نعم، قالوا: وأنتم أولياؤه أحياء وأمواتاً ؟ قالوا: ونحن أولياؤه أحياءً وأمواتاً، قالوا: فما قولكم في عبد الملك بن مروان ؟ قالوا: ذلك بن اللعين، نحن إلى الله منه براء، هو عندنا أحل دماً منكم، قالوا: فأنتم منه براء في الدنيا والآخرة؟ قالوا: نعم كبراءتنا منكم، قالوا: وانتم له أعداء أحياء وأمواتاً ؟ قالوا: نعم نحن له أعداء كعداوتنا لكم، قالوا : فإن إمامكم مصعباً قد قتله عبد الملك بن مروان، ونراكم ستجعلون غداً عبد الملك إمامكم، وأنتم الآن تتبرءون منه و تلعنون أباه ! قالوا: كذبتم يا أعداء الله. فلما كان من الغد تبين لهم قتل مصعب، فبايع المهلب الناس لعبد الملك بن مروان، فأتتهم الخوارج فقالوا: ما تقولون في مصعب ؟ قالوا: يا أعداء الله، لا نخبركم ما قولنا فيه. وكرهوا أن يكذبوا أنفسهم عندهم، قالوا فقد أخبرتمونا أمس أنه وليكم في الدنيا والآخرة ، وأنكم أولياؤه أحياءً و أمواتاً ، فأخبرونا ما قولكم في عبد الملك ؟ قالوا: ذاك إمامنا وخليفتنا. ولم يجدوا إذ بايعوه بداً من أن يقولوا هذا القول. قالت لهم الأزارقة: يا أعداء الله، أنتم أمس تتبرءون منه في الدنيا والآخرة، وتزعمون أنكم له أعداء أحياءً وأمواتاً، وهو اليوم إمامكم و خليفتكم، وقد قتل إمامكم الذي كنتم تولونه! فأيهما المحق؟ وأيهما المهتدي؟ وأيهما الضال؟! قالوا لهم: يا أعداء الله، رضينا بذاك إذ كان ولي أمورنا، ونرضى بهذا كما رضينا بذاك. قالوا: لا والله ولكنكم إخوان الشياطين، أولياء الظالمين، وعبيد الدنيا"[2].

---

[1] – وهذا ما دفع الشيخ محمد رشيد رضا للقول:" إذا ظل المسلمون على هذه الحالة فلا إمامة ولا إمام، وقد آن لهم أن يفهموا أن جعل أحكام الضرورة في خلافة المتغلب أصلا ثابتا دائما هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبر عنها بالجماعة، وترتب عليه تفرق الكلمة، وضعف الدين والدولة، وظهور البدع على السنة. وقد انقلب الوضع وعم الجهل، حتى صار الألوف من كبار حكام المسلمين وقوادهم وزعمائهم في دنياهم يظنون في هذا العصر أن منصب الخلافة وغيره من أحكام الإسلام هي سبب ضعف المسلمين وأنه لا تقوم لهم بها قائمة، ولا يكونون مع التزامها أمة عزيزة غنية– والأمر بالضد". رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة الكبرى' ص 96

[2] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المجلد الثالث، ص 527

المطلب الثاني : أهل العقد والحل

بعد اتجاه الفكر السياسي السني العام، في ظل الدولة العباسية، إلى الأخذ بسياسة الأمر الواقع بشرعية الحكم على أساس القهر والغلبة، جرى تفريغ ما تبقى من شعار الشورى من محتواه، وذلك بتحويل عملية انتخاب الإمام عبر أهل الحل والعقد، إلى عملية مسرحية هزيلة، لا تعبر عن حقيقة إرادة الغالبية من الأمة ، وإنما فقط عن إرادة الحاكم المتغلب. ونظراً لعدم وجود نصوص شرعية حول الموضوع، فقد تم اللجوء إلى الإجماع وبما أن التجارب التاريخية في عمليات انتخاب الإمام، بما فيها تجربة الخلفاء الراشدين، كانت قد تمت بعدد محدود، فقد استنبط الفقهاء عدم الحاجة لإجماع أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع المسلمين على انتخاب الإمام، واكتفوا بالواحد أو الاثنين أو العدد القليل.

لقد كان يفترض في عملية الشورى أن يمثل أهل الحل والعقد أكبر شريحة ممكنة من الأمة، باعتبار الإمام نائباً ووكيلاً عن الأمة. لا سيما وأن المسألة عرفية سياسية وعقلية، وتتعلق بمصالح الأمة. وإذا كانت العملية في بدء الإسلام محصورة بالمهاجرين والأنصار، فان انقراض ذلك العصر كان يقتضي تشكيل مجلس للشورى يمثل مختلف المدن والقبائل والشعوب الإسلامية، يجتمع بصورة دائمة وليس بصورة طارئة وسريعة، لبحث مشاكل الأمة السياسية والقيام بدور الرقابة والمحاسبة، واختيار الإمام الجديد، بدلا من ترك الأمور لمنطق القوة والغلبة والصراع على السلطة. ولكن شيئا من هذا لم يحدث، وإنما جرى تقليص عدد أهل الحل والعقد، وتهميشهم، وتعيينهم من قبل الحاكم لضمان استمرار السلطة في ذريته وأهله وعشيرته. وعندما كان الحاكم، أي حاكم، يتعرض إلى ضغط قوة عسكرية داخلية، كانت دائرة أهل الحل والعقد تتغير لتشمل القوى الجديدة التي تلعب دوراً مهماً في عملية اختيار الإمام الجديد أو خلع الإمام السابق وتعيين بديل عنه. وعادةً ما كان قائد الجيش يصبح أقوى رجل في أهل الحل والعقد، أو هو الوحيد الذي بيده الحل والعقد والقوة الحقيقية المهيمنة على العملية السياسية، وإن كان يتظاهر أحيانا بالاختباء وراء شخصيات متعددة مثل الوزير وقاضي القضاة وما إلى ذلك.

وباستثناء هيئة الشورى الستة علي وعثمان والزبير وطلحة وسعدا وعبدالرحمن الذين عينهم عمر بن الخطاب، وقاموا بالتداول فيما بينهم لمدة ثلاثة أيام ثم اختاروا عثمان، فإنا لم نشهد عبر التاريخ مجلسا للشورى، يمارس نفس الدور ويتمتع بذات الصلاحية، ويقوم بنفسه باختيار "الخليفة" ولا

يكون صدى لغيره، ولا أداة بيد رجل قوي يفرض مرشحه ويجبر الآخرين على التوقيع والمباركة والإتباع.

ومع أهمية الشورى أهل الحل والعقد فإنها كانت تأتي دائما بعد العهد ، في المرتبة، لدى معظم الفقهاء الدستوريين المسلمين، فإذا كان هنالك عهد فلا شورى ولا دور لأهل الحل والعقد.[1]

وقد اختلف الفقهاء السنة حول عدد أهل الحل والعقد، فقال بعضهم بضرورة تحقق الإجماع أو رضا غالبية الأمة، وقال الأكثر بعدم اشتراط ذلك والاكتفاء بالواحد أو بالعدد الصغير. وكان من الذين اشترطوا الإجماع في عملية انعقاد الإمامة باختيار أهل الحل والعقد، أبو بكر الأصم الذي قال "بعدم جواز انعقادها إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عامّاً والتسليم لإمامته إجماعا".[2] وكذلك أبو يعلى الفراء الذي قال:"إنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد" واستشهد بقول الإمام أحمد بن حنبل حسب رواية إسحاق بن إبراهيم:" الإمام الذي يجتمع عليه كلهم يقول هذا إمام" وعلق على ذلك قائلاً:"ظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم. وإنما اعتبر فيها قول جماعة أهل الحل والعقد أنه الإمام، لأنه يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع. ثم ثبت أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد، كذلك عقد الإمامة".[3]

ورغم أن القول باشتراط الإجماع كان أقرب إلى تمثيل الأمة الإسلامية، إلا أن الماوردي رفض ذلك بقوة، محتجا "بأنه مدفوع ببيعة أبى بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها". واستعرض مختلف الأقوال التي كانت تدور بين انعقاد الإمامة بخمسة أو ستة أو ثلاثة أو أثنين أو واحد ، قياسا على فعل أبي بكر أو عمر، أو العباس الذي قال لعلي:"امدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان". واختار الماوردي الرأي القائل بأن الحد الأدنى لعدد أهل الاختيار رجل واحد.[4] وكان هذا رأي الإمام أبي

---

[1]– الهمداني، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والإمامة، ج20 ص 262

[2]– الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 11

[3]– الفراء، الأحكام السلطانية، ص 28– 29 وفي الحقيقة لا يبدو أن الإمام أحمد كان يعني بالضرورة إجماع الأمة أو أهل الحل طواعية والعقد على انتخاب الإمام، وإنما يقصد حصول الطاعة من غالبية الأمة ولو عن طريق القوة، كما يظهر من كلامه.

[4] – الماوردي، الأحكام السلطانية' ص7

الحسن الأشعري، الذي قال:" إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته".[1]

وبناء على تجارب الصحابة، أو ما يسمى "الإجماع" وفي غياب الدليل الشرعي أو العقلي،" لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة، فضلا عن إجماع الأمة، هذا ولم ينكر عليهم أحد، وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا...".[2]

واستقر الفقه الدستوري السني على "أن البيعة تنعقد بمن تيسر حضوره وقت المبايعة في ذلك الموضع من العلماء والرؤساء ووجوه الناس المتصفين بصفات الشهود، حتى لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفى".[3]

وتأكيدا على انحسار دور أهل العقد والحل وعدم قيامهم بأي دور حقيقي، نقل الماوردي عن بعض علماء العراق:" أن الخلافة تنعقد لمن اتحدت فيه شروط الإمامة، وانفرد بذلك، من دون حاجة لعقدها من قبل أهل الحل والعقد، لأن المقصود من الاختيار تمييز من يستحق الولاية، وقد تميز هذا بصفته".[4] ورغم أن هذا القول يبطل طريقة الاختيار، فقد قال بعض الفقهاء :" إن الأفضل والأولى إذا كان واحداً بعينه، فوجوب بيعته يقتضي كونه إماما وإن لم يبايع له، ويصير في حكم المنصوص عليه".[5]

وقد نقل القاضي الهمداني عن أستاذه أبى علي الجبائي أنه كان يقول بإمكانية عقد الإمامة برجل واحد. وذلك فيما إذا كان الإمام يتمتع بفضل وسابقة وعلم لا مثيل له في الزمان، حيث يجب

---

[1]– البغدادي، عبد القاهر التميمي، أحكام الإمامة وشروط الزعامة، من كتاب أصول الدين، ص 46 من تراث الفكر السياسي الإسلامي.

[2] – الإيجي، المواقف، ج 3 ص 591 والقلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1 ص 42– 44

[3] – القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1 ص 42– 44 وبن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 419 من تراث الفكر السياسي الإسلامي، كما نقل ذلك أيضا عبد القاهر البغدادي عن القلانسي ومن تبعه من أصحابه. انظر: أحكام الإمامة وشروط الزعامة، من كتاب أصول الدين، ص 46 تراث الفكر السياسي الإسلامي

[4] – القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1، ص 47

[5] – الهمداني، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والإمامة، ج20 ص 266

على الجميع المبايعة له لارتفاع الشبهة في أمره. فإذا سبق إليه من أهل السير واحد فبايعه كان إماما ببيعته، وعلى سائر المسلمين أن يرضوا به ولا يجوز منهم الاجتهاد.[1] ولم يوضح الجبائي كيف يمكن للأمة الإسلامية أن تعرف شخصاً بتلك المواصفات وتتفق على انتخابه بصورة تلقائية، حتى تسلم له بلا انتخاب عام.

كما نقل الهمداني عن شيخ آخر من شيوخ المعتزلة وهو أبو هاشم قوله بجواز مبايعة أحد المتغلبين المستولين على مدن الإسلام، بشرط مبايعته "ومن سبق إلى بيعته صار إماما وعلى المسلمين الرضا بذلك". والاكتفاء بعقد الواحد.[2]

واستند الهمداني وهو يقنن لأهم بند من بنود نظام الخلافة، إلى تجربة الصحابة، أو ما عرف بـ"الإجماع" وقد استفاد منه الاكتفاء بالعدد القليل وعدم الحاجة للإجماع.[3] وقال: "يدل على ذلك ما قد ثبت من إجماع الصحابة في بيعة أبى بكر، لأنه بايعه الواحد برضا أربعة على ما تقدم ذكره، وقد علمنا بإجماعهم من بعد بأنه صار إماماً من أول ما عقد له".[4]

ولأن الجويني كان يؤمن بشرعية الاستيلاء على السلطة بالقوة، إذا كان الإمام يصلح للإمامة، فانه اعتبر الاختيار من قِبَل أهل الحل والعقد طريقاً لتبوء الإمام منصبه، وإلا فانه لا قيمة لنفس عملية الاختيار. وقال:"المرضي عندي أنه لا حاجة إلى إنشاء عقد وتجريد اختيار وقصد".[5] و"على الناس كافة أن يطيعوه إذا كان فريد دهره ووحيد عصره في التصدي للإمامة، فإذا دعا الناس إلى الإذعان له فاستجابوا له طائعين، فقد اتسقت الإمامة واطردت الرياسة العامة. وان أطاعه قوم يصير مستظهرا بهم على المنافقين عليه والمارقين من طاعته، تثبت إمامته أيضا".[6] وأضاف:"إذا

---

(1) – الهمداني، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والإمامة ، ج20 ص 252

(2) – مصدر سابق، ج20 ص 255

(3) – مصدر سابق، ج20 ص256

(4) – مصدر سابق، ج20 ص 260

(5) – الجويني، غياث الأمم، ص 218 – 219

(6) – مصدر سابق، ص 219

تعين الأمر لم يبق للاختيار اعتبار، فان الاختيار إنما يفرض له أثراً إذا تقابل ممكنان. ولم يكن أحدهما أولى من الثاني، ولم يتأت الجمع بينهما فيعين الاختيار...".[1]

وأنكر الجويني إمكانية الإجماع على عقد الإمامة. وضعَّف ما ذهب إليه البعض من اشتراط عدد معين في انتخاب الإمام، ومال إلى إمكانية عقد الإمامة برجل واحد.[2] بناء على" أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة.. فانتفى الإجماع بالإجماع، وبطل العدد بانعدام الدليل عليه، فلزم المصير إلى الاكتفاء بعقد واحد".[3]

ويلاحظ أن هؤلاء الفقهاء ينظرون إلى موضوع عدد أهل العقد والحل بعيدا عن طبيعة مهمتهم، وهي الوكالة أو النيابة عن الأمة الإسلامية في ممارسة حق عام يخص الجميع وهو اختيار الإمام للمسلمين، ولذلك وقعوا في حيص بيص، وحاول بعضهم قياس الموضوع على الأعداد المطلوبة في مواضيع أخرى كصلاة الجمعة أو الشهادة على الزنا أو العقود المدنية الفردية، فجاءت إجاباتهم مفعمة بالغرابة والتناقض مع روح المهمة التي يفترض أن يقوم بها أهل الحل والعقد.[4] وقد تحدثوا عن شروط أهل العقد والحل، ولكن أحدا منهم لم يتحدث عن منشأ أهل الحل والعقد وكيفية انتخابهم ومدى تمثيلهم للأمة وللقوى والقبائل والشعوب المختلفة التي كانت تشكل الأمة الإسلامية في ذلك الزمان.[5]

وبعد سقوط مختلف الآراء، وانعدام الإجماع على الإجماع، تحدث بعض الفقهاء والمتكلمين عن ضرورة تمتع أهل الحل والعقد بالشوكة والقدرة على تنصيب الإمام، وعدم فائدة أي عدد لا يستطيع أن يفرض كلمة الإمام المنتخب. كما فعل الجويني الذي اشترط أن يكون العاقد للإمامة من ذوي الشوكة

---

[1] – الجويني، غياث الأمم ، ص 221 – 222

[2] – مصدر سابق، ص 86

[3] – مصدر سابق، ص 86

[4] – يقول الدكتور مصطفى حلمي:" كانت النظرة لموضوع الإمامة' كدأب أهل السنة' مستقاة من واقع التجربة التاريخية التي مرت بالمسلمين أبان خلافة الأوائل' فاتخذت منها أصلا يقاس عليه، بينما اتجهت آراء أخرى إلى القواعد المتبعة في الأحكام الدينية، كعقد الزواج والأحكام القضائية ودعوى الزنا، لتبني عليها رأيا في عدد من يصح بهم عقد الإمامة". نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص 418 – 419

[5] – الماوردي، الأحكام السلطانية ص6 والفراء، الأحكام السلطانية ص 19 والهمداني، المغني ج20 ص252

و"أن يكون ممن يفيد مبايعته منة واقتهارا".[1] وقال:" إن الإمامة لا تنعقد في اختيارنا إلا بعقد من يستعقب عقده منعة وشوكة للإمام المعقود له، بحيث لا تبعد من الإمام أن يصادم بها من نابذه وناوأه، ويقارع من خالفه وعاداه".[2] وهذا ما انعكس على ابن خلدون الذي ذهب إلى تحديد أهل العقد والحل بعصبة الإمام الحاكم، وضرب على ذلك مثلا ببني أمية الذين كانوا يشاركون في صناعة القرار وانتخاب الخلفاء منذ أيام معاوية بن أبي سفيان.[3] وفي الحقيقة إن طبيعة أعضاء أهل العقد والحل الذين قاموا في التاريخ بأدوار في اختيار الخلفاء، كانت دائما تتشكل إما من عصبة الحاكم، أو من أشخاص عينهم الخليفة السابق في مناصب رسمية كقاضي القضاة، أو قائد الجيش، أو الوزير ، ولم يذكر التاريخ أن مجلسا للشورى أو أهل الحل والعقد انتخب يوما من قبل الأمة الإسلامية، أو كان ممثلا لإرادتها العامة. وعندما كان يحصل أحيانا انقلاب عسكري على خليفة ما، فإن قائد الجيش كان يأتي بمن تيسر من القواد والقضاة والوزراء والأعيان ليخلعوا الخليفة السابق ويبايعوا الخليفة الجديد، ويشكلوا غطاء شرعيا للعهد الجديد.

تعيين أهل الحل والعقد

وبعد إلغاء دور أهل الحل والعقد في التعبير عن إرادة الأمة، أصبح دورهم شكليا، وتابعا للحاكم، ولذلك أجاز الماوردي للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، بل منع قيام أي فرد أو مجموعة من أهل الحل والعقد من ممارسة عملية الاختيار، إلا لمن نص عليهم الخليفة من قبل، معتبراً ذلك من حقوق الخلافة.[4] ولكن الفراء رفض هذا الرأي لوقوف الإمامة على اختيار جميع أهل الحل والعقد، وانعقادها باختيار أهل الوقت.[5]

---

[1] – يقول الدكتور مصطفى حلمي:"في الواقع ان هذا الشرط يكاد ينفرد به إمام الحرمين لأنه لا يوافق على اختلاف السابقين في عدد المختارين للإمامة بمن تفيد مبايعته، لأن عقد الإمام لا يثبت بعدد مخصوص ولا يمكن ترجيح عدد بعدد آخر، وإذا لم يقم الدليل على عدد مخصوص لم يثبت تحديد العدد، فالمسألة من مظان الترجيح، ولا فائدة من مبايعة عدد كبير من الرجال لا تفيد مبايعتهم الشوكة، ولا تستقر بهم الإمامة' بينما تفيد بيعة رجل واحد كثير الاتباع مطاع في قومه". نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص 421 – 422

[2] – الجويني، غياث الأمم' ص 141

[3] – ابن خلدون، المقدمة ص 273

[4] – الماوردي، الأحكام السلطانية' ص 14

[5] – الفراء، الأحكام السلطانية، ص 32

ونظراً لانفصال أهل العقد والحل عن الأمة، وقيام الإمامة على أساس القوة، لم يعد من الضروري معرفة الأمة لهوية الإمام، فقد ذهب الماوردي والفراء إلى انه"لا يجب على كافة الناس معرفة الإمام بعينه واسمه، إلا من هو من أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وتنعقد بهم الخلافة".[1]

وقد اعتاد المسلمون منذ السقيفة على اختصاص أهل الحل والعقد في عاصمة الدولة الإسلامية في اختيار الخليفة، وتفضيل اختيار هؤلاء على غيرهم من البلاد النائية. ولكن هذا القول لم يكن يستند إلى دليل شرعي، وإنما إلى الإجماع أو العرف الذي استقر في الأذهان مع استقرار السلطة ومصادر القوة في مكان معين، ولذلك قال الماوردي:" ليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا، لسبوق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده".[2]

وبعيدا عن تفاصيل أهل العقد والحل، وشروطهم ومواصفاتهم، فقد دار بين الفقهاء الدستوريين جدل آخر حول نوعية البيعة، وهل تنعقد الخلافة ببيعة أهل العقد والحل؟ أم تشكل مقدمة لبيعة الأمة العامة؟ وهل الأولى بديلة عن الثانية؟ أم إن الخلافة لا تنعقد إلا ببيعة العامة؟ ولا تقوم البيعة الأولى الخاصة إلا بمهمة التعريف؟

ورغم أن هذا أمر عرفي كان بإمكان المسلمين تحديده وتوضيحه كما يشاءون، إلا إن إهمال التقنين الدستوري المحدد كان يعبر عن تراجع الفكر الشوري والعناية بدور الأمة في عملية انتخاب الإمام. وقد استلهم كثير من الفقهاء الحكمَ من تجربة الصحابة وبيعة أبى بكر وعمر، وقالوا إنها استقرت بمجرد بيعة عمر لأبي بكر في السقيفة، وعهد أبى بكر لعمر، فلم تكن هنالك حاجة ماسة لبيعة الأمة بعد ذلك إلا من أجل تقديم الطاعة للخليفة الذي استقرت إمامته. وهكذا قسَّم كثير من

---

[1] – الماوردي، المصدر، ص 11 والفراء، الأحكام السلطانية، ص 33

[2] – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص6

الفقهاء البيعة إلى قسمين: بيعة انعقاد وبيعة طاعة. وذهبوا إلى أن الإمامة تنعقد بالبيعة الأولى[1] ولم يكن لهم دليل سوى "الإجماع".[2]

بعد الاعتراف بشرعية الاستيلاء على السلطة بالقوة، وتفريغ دور أهل الحل والعقد من مضمونه الحقيقي، تم تسديد ضربة قاصمة لمبدأ الشورى بإضفاء الشرعية على قانون العهد والنظام الوراثي، الذي حول الخلافة الإسلامية إلى هرقلية وكسروية. وقد استند الفقهاء والمتكلمون السنة في فتواهم بجواز العهد، إلى تجربة الخلفاء الراشدين، وقيام أبي بكر بالعهد إلى عمر بن الخطاب، وقيام معاوية بالعهد إلى يزيد، وكذلك فعل بقية الخلفاء الأمويين والعباسيين، معتبرين ذلك سابقة دستورية حظيت بالإجماع من المسلمين يجوز تكرارها في أي وقت. ورغم معارضة العهد لمبدأ سلطان الأمة على نفسها وحقها في انتخاب من تشاء، إلا أن الفقهاء اعتبروا العهد من السابق إلى اللاحق جزء من صلاحية الإمام وحقوقه الواسعة بغض النظر عن طريقة وصوله إلى السلطة.

وفي الوقت الذي يفتقد الفقهاء السنة أي دليل شرعي من الكتاب أو السنة في قولهم بجواز العهد؛ فإنهم يعتمدون على إجماع الصحابة، الذي يشكل لديهم مصدراً من مصادر التشريع. وقد حكى هذا "الإجماع" كثير من العلماء فقال الماوردي:"أما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته" و"جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وان لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار" واستشهد بعهد أبي بكر إلى عمر ، وبعهد عمر إلى أهل الشورى الستة. ثم ذكر اختلاف العلماء حول شرط الرضا المسبق في لزوم البيعة "لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم". وقال بضرس قاطع:"الصحيح: إن بيعته منعقدة، وإن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ".[3]

---

[1] – الماوردي، الأحكام السلطانية ، ص 15 والفراء، الأحكام السلطانية، ص 24 والنووي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج7 ص 390 والخالدي، معالم الخلافة، ص 89

[2]– يقول الدكتور محمود الخالدي:"الدليل على أن بيعة الانعقاد تجعل من المبايع رئيسا للدولة الإسلامية، ما حصل في بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة، لأنه إجماع من الصحابة.. مما يدل على انه لا ضرورة لبيعة جميع المسلمين حتى تنعقد الخلافة، بل يكفي بيعة اكثر الممثلين للأمة الإسلامية، لذلك كانت بيعة الانعقاد حقيقة هي التي تجسد سلطان الأمة لا بيعة الطاعة". معالم الخلافة، ص 95

[3] – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 11 – 12

وقال النووي في شرحه لصحيح مسلم:" إن المسلمين أجمعوا على الخليفة إذا حضرته مقدمات الموت، وقبل ذلك، يجوز له الاستخلاف ويجوز له تركه".

واستدل الباقلاني على "صحة العهد من أبي بكر إلى عمر، ومن كل إمام عدل إلى من يصلح لهذا الأمر.. بإجماع أهل الاختيار، الذين هم أهل الحق، في القول بالإمامة: أن للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولسنا نعرف منهم من ينكر ذلك ولا يثبت عن أحد منهم برواية شاذة ومقالة مروية أنه لم يكن قائلا بها ولا ذاهبا إليها". وأضاف إلى ذلك، الاستدلال بالأولوية إذا كانت الإمامة تنعقد ببيعة الواحد العادي فلماذا لا تنعقد بعهد الإمام السابق؟ وقال:"يدل على ذلك أيضا ويوضحه: علمُنا أن الإمام العدل لو لم يكن إماما وكان رجلا من الرعية لكان له أن يبتدئ العقد لمن يصلح للإمامة، وإذا كان ذلك كذلك ، فكونه إماما لا يحطه عن هذه المرتبة، فوجب أن يكون له أن يعقد على إمام بعده ويعهد إليه، كما كان له أن يبتدئ العقد له، لأن العقد في الحقيقة عقد على صفة".[1]

وقال إمام الحرمين الجويني:إن " أصل تولية العهد ثابت قطعاً مستندٌ إلى إجماع حملة الشريعة، فان أبا بكر خليفة رسول الله ص لما عهد إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ولاه الإمامة بعده، لم يُبدِ أحد من صحب رسول الله ص نكيراً، ثم اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلكا في إثبات الإمامة في حق المعهود إليه المولَّى، ولم ينفِ أحد أصلها، وإن كان من تردد وتلبد ففي صفة المولِّي أو المولَّى، فأما أصل العهد فثابت باتفاق أهل الحل والعقد...فالمقطوع به أصل التولية: فانه معتضد متأيد بالإطباق والوفاق والإجماع الواجب الإتباع، وفي الإجماع بلاغ في روم القطع وإقناع... فإذا كانت الإمامة تنعقد باختيار واحد أو جمع من المختارين كما سبق تفصيله، فالإمام .. أولى بأن ينفذ توليته ويعمل خيرته".[2]

واعتبر بن جماعة الاستخلاف الطريق الثاني للإمامة، واحتج باستخلاف أبي بكر لعمر، والإجماع على صحته، وقال:" ولو عهد بالإمامة إلى فلان وبعده إلى فلان صح أيضا، وكانت

---

[1] القاضي أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص 25 تراث الفكر السياسي الإسلامي

[2] الجويني، غياث الأمم، ص 123

الخلافة بعده على ما رتبه". واشترط في الخليفة والمستخلف بعده، أن يكونا قد جمعا شروط الإمامة وأن يقبل ولي العهد ذلك بعد العهد وقبل موت المستخلف له فان رده لم تنعقد البيعة.[1]

وقال ابن حزم:" واتفقوا أن للإمام أن يستخلف.. ولم يختلف في جواز ذلك لأبي بكر عنه أحد، وإجماعهم هو الإجماع". واعتبر هذه الطريقة أحسن الطرق وأفضلها "كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز". وقال:"هذا الوجه الذي نختاره ونكره غيره ... وليس عندنا في هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ".[2]

وإذا كان بن حزم يقول بجواز الاستيلاء على السلطة بالقوة، وبعقد الإمامة من واحد لواحد، فقد كان من الطبيعي أن يقول بشرعية العهد من الإمام السابق للاحق.[3]

واختلف الفقهاء حول اشتراط حصول الرضا من جماعة المسلمين على المعهود إليه، أو عدم ذلك؟ فقال بعضهم باشتراطه، كما قال عبد القاهر البغدادي نقلا عن قوم من الأشاعرة والمعتزلة والمرجئة والخوارج :" أن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة. وزعم سليمان بن جرير أن الإمام له الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ وصيته فيه إلا بعد الشورى فيه". ولكن البغدادي رفض هذا القول اعتمادا على قصة أبي بكر وعمر.[4]

وهكذا ذهب معظم الفقهاء إلى القول بانعقاد الإمامة بالعهد، بغض النظر عن رضا جماعة المسلمين. وقد بنوا موقفهم هذا على أساس "الإجماع" والقول بجواز عقد الإمامة برجل واحد، فكيف إذا كان هو الإمام. وقال الباقلاني:"إن العهد تم بمحضر من الصحابة والمسلمين، فأقروه جميعا وصوبوا رأيه، ولو كان ذلك خطأ في الدين لراجعوه فيه. والدليل على ذلك أن المراجعة انصرفت إلى صفة من يعهد إليه بقول القائل "أتولي علينا فظا غليظا؟" ولم تكن منصبة على صحة العهد نفسه. فهم يجمعون

---

[1] – ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 419 تراث الفكر السياسي الإسلامي

[2] – ابن حزم، الفصل بين الملل والنحل 169/4

[3] – مصدر سابق، 169/4

[4] – البغدادي، عبد القاهر التميمي، أحكام الإمامة وشروط الزعامة، من كتاب أصول الدين، ص 47 تراث الفكر السياسي الإسلامي

على صحة العهد من الإمام إلى غيره، فالعهد ليس إذاً خطأ في الدين، لأن الأمة لن تجتمع في عصر الصحابة ولا في غيره من العصور على خطأ".[1]

وقد دافع القاضي الهمداني عن هذا الرأي فقال:"إن إمامة عمر صحت بتفويض أبي بكر إليه، وإن ذلك أحد الوجوه التي بها يصير الإمام إماما، وإنه إن لم يزد في القوة على اختيار الخمسة لم ينقص عنه... وإن ذلك لا يتعلق برضا جماعة من المسلمين".[2] وأشار إلى قول أبي بكر عند عهده إلى عمر: "استخلفت عليكم خيركم في نفسي، فكلكم ورم انفه من ذلك" الذي يدل على عدم رضا الصحابة به. وقال:"لو كان أبو بكر ولاه من غير جمع ورضا، لا يمتنع أن يصير إماما ويلزم الناس الرضا به، فمن يكره إمامته يصير عاصيا". واستشهد بالإجماع المتأخر الذي حصل على الرضا بإمامة عمر، و"إن إجماعهم على ذلك يكشف عن صحة الطريق الذي صار به إماما"[3]. واختار الماوردي عدم الحاجة إلى رضا أهل الاختيار في لزوم العهد للأمة. [4] واحتج النووي بالإجماع على جواز العهد، وعدم اشتراط رضا المسلمين.[5] كما رفض الجويني اشتراط رضا الأمة في تولية المعهود إليه، وقال:"إذا ولّى الإمام ذا عهد ، فهل يتوقف تنفيذ عهده على رضا أهل الاختيار في حياته أو من بعده؟ ذكر بعض المصنفين في اشتراط ذلك خلافا، والذي يجب القطع به أن ذلك لا يشترط، فإنا على اضطرار نعلم أن أبا بكر رضي الله عنه لما ولى عمر لم يعدم لم يقدم على توليته مراجعة واستشارة ومطالعة، وإذا مضى فيه ما حاوله لم يسترض أحدا من أهل الاختيار، على توافر المهاجرين والأنصار. نعم روي أن طلحة رضي الله عنه قال لأبي بكر: لقد استخلفت علينا فظا غليظا، فقال أبو بكر، وهو يجود بنفسه: أجلسوني، فأجلس رضوان الله عليه، وقال: لئن سألني ربي عن تفويضي أمور المسلمين إلى عمر لأقولنَّ: استخلفت على أهلك خير أهلك".[6]

ولم يكتفِ القلقشندي، باعتبار العهد طريقا من طرق انعقاد الإمامة، وعدم اشتراط رضا الأمة، وإنما أضاف إلى ذلك جواز إكراه المعهود إليه، وذكر أن عمر رفض أن يقبل عهد أبي بكر فتهدده بالسيف!.[7]

---

(1) – حلمي، مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص 47

(2) – الهمداني، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والإمامة، ج20 ص 252

(3) – مصدر سابق، ج20 قسم 2 ص 5 – 7

(4) – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 12 والقلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1ص 51

(5) – النووي في مغني المحتاج ج4 ص 131

(6) – الجويني، غياث الأمم، ص 125

(7) – القلقشندي،أحمد بن عبد الله، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج1 ص 48

وفي الحقيقة لم يعترض على العهد إلا أنصار الشورى من أوائل المعتزلة، الذين قرءوا عملية العهد من أبي بكر إلى عمر بشكل مختلف وقالوا إنه لم يقع إلا بعد رضا الأمة.[1] ونسب الشوكاني هذا القول إلى الأشاعرة أيضا.[2] وربما كان يقصد أوائلهم المتأثرين بسلفهم المعتزلة، قبل أن ينخرطوا في تيار أهل السنة السياسي. كما رفض أبو يعلى الفراء الحنبلي انعقاد الإمامة بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين. [3] وهو ما ذهب إليه ابن تيمية، الذي اشترط بيعة جمهور الأمة في انعقاد الإمامة، وقال:" إنما صار عمر إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما.. وإن عثمان لم يصر إماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له".[4]

وبناء على ذلك اعتبر مؤسس حزب التحرير تقي الدين النبهاني:"رئيس الدولة هو الدولة" وأنه يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة.[5] وأعطاه حق سن الدستور والقوانين، وأوجب طاعته ظاهرا وباطنا على كل فرد من الرعية.[6] وقال الدكتور محمود الخالدي:"الخليفة هو رئيس الجهاز السياسي والتشريعي والقضائي، وبيده مقاليد كل شيء. وهو صاحب الحق في عزل القاضي كما له الحق في التولية، والشورى غير ملزمة له".[7] وكانت نظرية الإطلاق في صلاحيات الإمام تقوم على أمرين هما: الدمج بين السلطات وفردية القرار، حسبما كان معمولاً به في التجارب التاريخية منذ عهد الراشدين والى نهاية العهد العثماني. وقد اتخذ الفكر السياسي السني من ممارسات الخلفاء السابقين المطلقة أساسا قويا لإدعاء الإجماع والانطلاق منه للتنظير لشرعية الإطلاق في ممارسة السلطة ومنح الخلفاء صلاحيات واسعة في مختلف المجالات التشريعية والتنفيذية والقضائية.[8]

---

[1] – كأبي علي الجبائي الذي قال: إن الإمام لا يصير إماما بالعهد، إلا إذا اقترن به رضا الجماعة' وإن العهد من أبي بكر وقع بالرضا. الهمداني، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والإمامة، ج20 ص 252

[2] – الدميجي، عبد الله، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 190

[3] – الفراء، الأحكام السلطانية، ص31

[4] – ابن تيمية، منهاج السنة ج1 ص 142

[5] النبهاني، مشروع الدستور الإسلامي، المادة 39

[6] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 117

[7] – الخالدي، معالم الخلافة، ص 325 وأضاف:" إن الخلافة رئاسة وإمارة وولاية في عموم شؤون وأمور ومصالح المسلمين...ولا يمكنه القيام بواجباته إلا بإصدار الدستور وسن القوانين وتبني الأحكام ورسم الأساليب من الناحية الإدارية وما شاكل ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". المصدر، ص 389 – 402

[8] – وقد ترسخت الديكتاتورية في الفكر السياسي السني المعاصر مع نمو الفكر الشمولي الذي يعتقد بأن "الإسلام لم يترك مسألة تتعلق بنظام الحكم إلا وجاء بما ينظمها". وان "القول بأن الشرع إنما أتى بخطوط عريضة وترك التفصيلات للعقل البشري لينظمها، افتراء على الإسلام والشريعة". كما يقول الدكتور الخالدي في معالم الخلافة، ص 77

وقد أغفل الفقهاء السنة هنا كون السلطة منبثقة أساساً من الأمة، وأنها صاحبة السلطان الحقيقي، وأن الخلفاء نوابها ووكلاؤها. وبالتالي فان للأمة الحق في تحديد السلطة أو تقسيمها، أو تفويضها لهم بشروط. وانساق الفقهاء مع قوانين الطوارئ التي سنها الحكام في أجواء التنافس على السلطة بين الأحزاب والقبائل والشعوب والطوائف، وادعوا الإجماع على نموذج الحكم المطلق.[1]

وفي معرض تبريره لرفض إلزامية الشورى للإمام، يتساءل الدكتور عبد الله الدميجي مستغرباً:"كيف يأمرنا الله بطاعة الخليفة، وتقضي الشورى بمخالفته؟".[2] ويقول:"إن الكثرة ليست مناطا للصواب ولا دليلا قاطعا أو راجحا عليه، إذ أن صواب الرأي أو خطأه يستمدان من ذات الرأي لا من كثرة أو قلة القائلين. فالإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل كما تفعله الديموقراطيات الحديثة، ومبدأ الأكثرية هذا مبدأ غير إسلامي".[3] ويضيف:" على الإمام أن يعمل رأيه ثم يعزم على ما يؤديه إليه اجتهاده، وينبغي له في مثل هذا الحال أن يستنير بآراء العلماء وذوي الخبرة ويستشيرهم... ولا بأس أن يجعل المرجح هو رأي الأغلبية، أما إذا أصر على رأيه فعلى الرعية الطاعة والانقياد له في غير معصية".[4]

ومع أن رأي الإمام لا يتمتع دائما بدليل قوي، ومن ثم لا ينطبق مع الشرع أحياناً، فان بعض المفكرين والفقهاء السنة يرفضون اللجوء إلى إرادة الشعب، أو رأي الأغلبية، بحجة أن السيادة في الحياة الإسلامية للشرع وليست للشعب، وبالتالي فانه لا يلزم الإمام التقيد بالشورى. ويعطونه الحق المطلق في تنفيذ القوانين التي يسنها. ويستشهدون على ذلك بموقف أبى بكر عند عزمه على قتال المرتدين، واعتراض عمر والصحابة عليه ثم خضوعهم له[5].

---

(1) – الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، ص 388

(2) – الدميجي، عبد الله، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 459

(3) – مصدر سابق، ص 460

(4) – مصدر سابق، ص 463

(5) – يقول الدكتور الخالدي:" إن رئيس الدولة هو صاحب الصلاحية في إصدار القرار وجعله ملزما بقوة القانون، فالله سبحانه يقول: فإذا عزمت فتوكل على الله بعد قوله وشاورهم في الأمر حيث جعل الأمر يرجع إليه بعد التشاور' لينفذ ما يعزم عليه هو لا أهل الشورى. وعليه فان رئيس الدولة هو الذي يتخذ القرار في النهاية وفق ما رجح عنده من الدليل' فيعطي الرأي الأقوى دليلا قوة الإلزام ووجوب التنفيذ إذا تبناه فيصير قانونا يجب على المسلمين كافة طاعته في ذلك". معالم الخلافة، ص 450 ومن الجدير بالذكر أن فخر الدين الرازي كان يعتقد ان ظاهر الأمر للوجوب وان قوله تعالى"شاورهم"يقتضي الوجوب. وكذلك المحدثون من أمثال: محمد عبده ورشيد رضا وعبد القادر عودة، وأبو زهرة ومحمود شلتوت وعبد الكريم زيدان وعبد الحميد إسماعيل الأنصاري وضياء الدين الريس ويعقوب المليجي وغيرهم فان غالبيتهم يرونها للوجوب. وكان أبو الأعلى المودودي قد ذهب في البداية إلى أن من حق الأمير أن يخالف رأي الأكثرية ولا يلتزم برأيهم، حتى إذا أجمع أهل الشورى على رأي معين. ثم تراجع عن هذا الرأي. راجع كتاب نظام الحياة في الإسلام، ص 36 وكتاب الحكومة الإسلامية، ص 94..

المبحث الرابع :الفكر السياسي في المصادر والنصوص الإسلامية وفيه مطلبان

المطلب الأول: مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام:

عند الحديث عن مصادر الفكر السياسي في الإسلام فإنه يتبادر إلى الأذهان ثلاثة مصادر:

الأول: ما يسمى عند العلماء بأدلة الأحكام أو أصول التشريع أو أصول الأحكام.

الثاني: المصنفات والمؤلفات التي ضمنها علماؤنا الفقه السياسي.

الثالث: الخبرة الإسلامية من خلال السياسات الإسلامية التي اتبعها الخلفاء والأمراء والقادة وغيرهم.

لذلك سندور في هذا الموضوع مع هذه المصادر الثلاثة بشيء من التفصيل الموجز نستطيع من خلاله فهم المرجعية التي تستند عليها السياسة الشرعية.

المصدر الأول: أصول التشريع الإسلامي:

تعرف أصول التشريع الإسلامي بأنها: معرفة أدلة الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.[1] فموضوعها الأدلة الإجمالية التي توصل إلى الأحكام الشرعية العملية وأقسامها وكيفية استفادة الأحكام منها على وجه كلي، ومهمة الأصولي البحث عن العوارض التي تلحق بالأدلة من كونها عامة، أو خاصة، أو مطلقة، أو مقيدة، أو مجملة، أو مبينة، أو مفهوماً، أو منطوقاً، وهكذا.[2]

وتنقسم هذه الأدلة من حيث الأولوية والاحتجاج إلى قسمين: مصادر أصلية، ومصادر فرعية.

---

[1] الجامع لمسائل أصول الفقه، د.عبد الكريم النملة، ص12، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، د. محمد حسن هيتو، ص29.

[2] الجامع لمسائل أصول الفقه، ص12، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص30.

القسم الأول: مصادر أصلية:

أولا: القرآن الكريم :

يعرف القرآن الكريم عند بعض العلماء بأنه: " كلام الله المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته "[1]" ،إنه كلام الله – تعالى – صفة من صفات ذاته المنزهة والمتعالية، المعادل للكون وحركته، فيه نبأ ما قبلنا، وخبر ما بعدنا، وهو الفصل ليس بالهزل، ومن طلب الهدى في غيره أضله الله، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن زاغ عنه فقد ضل ضلالاً بعيداً. وهو حبل الله المتين ونوره المبين وصراطه المستقيم، يسره الله تعالى بلسان نبيه ولغته ليمكن الناس من التعامل معه، وإلا فهو أكبر من أية لغة، وأوسع من أي لسان، معجز لو اجتمعت الجن والأنس على أن تأتي بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، متحد به في كل زمان ومكان وعلى سائر المستويات. خطاب للعالمين كافة إنسهم وجنهم،لم تلبث الجن حين سمعته أن قالت ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا. يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ سورة الجن آية 1،2 مهيمن على ما سبق من كتب وعلى ما لحق، محكم كمواقع النجوم، هو الحق كله والخير كله، ويقرأ باسم الله ويقرأ معه وبالقلم، خارج عن حدود الزمان والمكان، لا تنقضي عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد"[2].

بيان القرآن الكريم للأحكام:

يبين القرآن الكريم الأحكام عموماً بطريقتين:

الأولى: ذكر القواعد والمبادئ العامة للتشريع، وبيان الأحكام إجمالاً، ومن أمثلتها:

– الشورى: كما في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ سورة آل عمران آية رقم 159.

– العدل: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ سورة النحل آية رقم 90

– الإنسان مأخوذ بجريرته: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة الأنعام آية رقم 164.

– العقوبة بقدر الجريمة: كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ سورة الشورى آية رقم 40

---

[1] مباحث في علوم القرآن الكريم، مناع القطان، ص17.

[2] عالمية الخطاب القرآن الكريمم، مصطفى جابر العلواني، ص26–27، رسالة ماجستير غير منشورة.

– التعاون على البر والتقوى: كما في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ سورة المائدة آية رقم 2.

– الوفاء بالعهد: كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ سورة المائدة آية رقم 1.

–الحرج مرفوع: كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سورة الحج آية رقم 78.

الثانية: الأحكام التفصيلية وهي قليلة في القرآن الكريم، ومنها مقادير المواريث، ومقادير العقوبات والحدود، وكيفية الطلاق وعدده، وكيفية اللعان بين الزوجين[1] وبيان المحرمات من النساء ونحو ذلك.[2]

وتتميز طريقة القرآن الكريم في بيان الأحكام السياسية بميزتين كبيرتين:

الأولى: الإجمال في بيان الأحكام، وذلك بإرساء القواعد الكلية والأسس العامة دون الدخول في التفاصيل والجزئيات، ليكون ذلك عاملاً من عوامل السعة والمرونة التي تقتضيها الحاجات المستجدة والنوازل الحادثة.

الثانية: اقتران هذه الأحكام بالحكمة التشريعية، والمصلحة التي تتحقق بها، وهذا يؤكد شمولية الإسلام وتجاوزه حدود الزمان والمكان.[3]

ثانياً: السنة النبوية:

تعرف السنة بأنها: " ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول، أو فعل، أو تقرير، مما يخص الأحكام التشريعية "[4]، ومما لا شك فيه أن الاحتجاج بالسنة أصل ثابت من أصول الإسلام، وقاعدة ضرورية من قواعده، والأدلة على هذا الأصل كثيرة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

---

[1] اللعان لغة: مصدر لاعَنَ، مأخوذ من اللعن وهو الطرد والإبعاد.
وشرعاً: شهادات مؤكدات بالأيمان، مقرونة باللعن من جهة الزوج وبالغضب من جهة الزوجة، قائمة مقام حد القذف في حق الزوج، ومقام حد الزنى في حق الزوجة. وسُمِّي اللعان بذلك؛ لقول الرجل في الخامسة: أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ولأن أحدهما كاذب لا محالة، فيكون ملعوناً .

[2] الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص157–158.

[3] النظرية السياسية الإسلامية، ص24–25.

[4] الجامع لمسائل أصول الفقه، ص 96.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ سورة آل عمران آية رقم 32. ، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ سورة النور آية رقم 63. ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ سورة الأحزاب آية رقم 36 ، فقد أوجب الله طاعة رسوله ﷺ، وأوعد من خالف أمره بالفتنة أو العذاب الأليم، ونفى الخيار عن المؤمنين عند صدور حكمه ﷺ، وهذا دليل قطعي على وجوب إتباعه وطاعته ﷺ.

وأما السنة: فقوله ﷺ: " فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ "[1]، وقوله ﷺ: " ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه، لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن الكريم، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه "[2]، قال الإمام الشافعي – رحمه الله – " لم أسمع أحداً – نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم – يخالف في أن فرض الله عز وجل إتباع أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه، بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا إتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ وأحد لا يختلف في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ "، وقد اتفق السلف على أن سنة النبي ﷺ يجب إتباعها مطلقاً، لا فرق في ذلك بين السنة الموافقة للكتاب وبين السنة الزائدة على ما في الكتاب.[3]

---

[1] أخرجه أبو داود برقم: 4607، والترمذي برقم 2676، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ج3 رقم 3851 .

[2] أخرجه أبو داود برقم 4604، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ج3 رقم 3848.

[3] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة' محمد بن حسين الجيزاني، ص124–126.

بيان السنة الشريفة للأحكام:

بينت السنة الأحكام من خلال الطرق التالية:

الأولى: أن تأتي السنة مؤكدة لما في القرآن الكريم الكريم، ومن ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ قال: " استوصوا بالنساء خيراً "[1]، وهذا جاء مؤكداً لقول الله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ سورة النساء آية رقم 19.

الثانية: أن تأتي السنة مبينة لما جاء مجملاً في القرآن الكريم، فقد أمر الله في القرآن الكريم بالصلاة والزكاة والصوم والحج دون تفصيل لأحكامها، فجاءت السنة وبينت أحكامها على وجه التفصيل.

الثالثة: أن تأتي السنة منشئة لبعض الأحكام التي سكت عنها القرآن الكريم، ومن ذلك عقوبة الزاني المحصن، وبيان بعض المحرمات كحرمة جمع العمة والخالة مع الزوجة، وحرمة كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ونحو ذلك.[2]

منهجية التعامل مع نصوص الوحي في الإطار السياسي:

تقرر فيما مضى القول بأن التشريع قائم على الكتاب والسنة باعتبارهما وحياً من عند الله عز وجل، واعتبارهما مصدراً أصلياً لاستنباط الأحكام الشرعية، ويدخل في هذا الأصل استنباط الأحكام السياسية، ولا يتوقف الأمر – كما هو الحال في جميع النوازل – على اختيار النص الداعم للاستدلال والاستنباط دون أن تكون له ضوابط وقواعد تضبطه، ولذلك فإن التنظير السياسي مثله مثل التنظير الفقهي – في الاستنباط – يعتمد على المرتكزات الآتية:

أولاً: اختيار النصوص التي تتناسب مع الظاهرة المعنية، فعلى سبيل المثال: عند الحديث عن الإمامة والرئاسة يعمد إلى انتقاء النصوص التي دلت عليها وأتت بمصطلحات مقاربة لها، مثل أولي الأمر، الخليفة وهكذا.

---

[1] أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء رقم 5186.

[2] موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، تحت إشراف د. عبد الحليم عويس، ج1 ص187-188.

ثانياً: فهم المعنى العام للنص وفق القواعد الآتية:

– قواعد اللغة العربية: وتتضمن القواعد النحوية، واللغوية، والبيانية.

– معرفة أسباب النزول.

– معرفة القواعد الأصولية الضابطة للنص من خلال معرفة الخاص والعام والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وهكذا.

– مراعاة السياق العام للنص وهو ذو أبعاد ثلاثة: السياق النصي – والسياق الخطابي – والسياق الوجودي، أما السياق النصي فيقصد به مراعاة النصوص السابقة واللاحقة للنص المراد تفسيره وهذا مبني على قاعدة السياق والسباق محكم، وأما السياق الخطابي فيقصد به معرفة النصوص المماثلة موضوعياً للنص المراد، وأما السياق الوجودي فالمراد به إنزال النص على الحالة التي تتناسب مع مقصد النص المراد تفسيره.

ثالثاً: استقراء المبادئ السياسية الكلية من النصوص وذلك عن طريق معرفة العلة المرتبطة بالنص التي تم استنباط الحكم منه، ليتم التعرف على الأشباه والنظائر.

رابعاً: تصنيف الأحكام المستخرجة سابقاً ضمن مجموعات تنتظم تحت مبادئ عامة وصولاً إلى قواعد عامة ومقاصد كلية يسترشد بها الفعل السياسي داخل المجتمع الإسلامي.[1]

القسم الثاني: مصادر فرعية:

أولاً: الإجماع:

يعرف الإجماع بأنه: "اتفاق المجتهدين من أمة محمد على أمر من الأمور، في عصر غير عصر الرسول ﷺ "[2]، ولقد اتفق أهل العلم على أن الإجماع حجة شرعية يجب إتباعها والمصير إليها، والدليل عليه شرعي، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ سورة النساء آية رقم 115. ، فقد دلت الآية على وجوب متابعة سبيل المؤمنين وتحريم مخالفتهم، وفيها الوعيد بالعقاب على متابعة غير سبيل

---

[1] لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص37–41.

[2] الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص331.

المؤمنين.[1] روى الخطيب البغدادي عن أبي حاتم الرازي قوله: " العلم عندنا، ما كان عن الله تعالى، من كتاب ناطق، ناسخ غير منسوخ، وما صحت الأخبار عن رسول الله ﷺ مما لا معارض له، وما جاء عن الألباء من الصحابة ما اتفقوا عليه، فإذا اختلفوا لم يخرج من اختلافهم، فإذا خفي ذلك ولم يفهم فعن التابعين، فإذا لم يوجد عن التابعين، فعن أئمة الهدى من أتباعهم مثل: أيوب السختياني، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وسفيان، ومالك بن أنس، والأوزاعي، والحسن بن صالح، ثم من بعد، ما لم يوجد عن أمثالهم، فعن مثل: عبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن المبارك، وعبد الله بن إدريس، ويحيى بن آدم، وسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، ومن بعدهم: محمد بن إدريس الشافعي، ويزيد بن هارون، والحميدي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، وأبي عبيد القاسم بن سلام. قلت[2]: قصد أبو حاتم إلى تسمية هؤلاء، لأنهم كانوا المشهورين من أئمة أهل الأثر في أعصارهم، ولهم نظراء كثيرون من أهل كل عصر أولو نظر واجتهاد، فما أجمعوا عليه فهو الحجة، ويسقط الاجتهاد مع إجماعهم "[3]، وينبغي أن يفهم أن المجتهدين إذا أجمعوا على أمر فلا يعدو ذلك أمرين:

– ما فيه نص: فاجتهادهم لا يتعدى فهم النص ومعرفة ما يدل عليه من حكم وفق المرتكزات التي تقدمت معنا في منهجية التعامل مع نصوص الوحي.

– ما ليس فيه نص: فاجتهادهم لا يتعدى استنباط حكمه باستخدام أدلة الأحكام من قياس ومصلحة مرسلة واستحسان وغير ذلك، أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة، فيبقى الإجماع تابعاً للكتاب والسنة لا يخرج عنهما.[4]

ثانياً: القياس:

يعرف القياس بأنه: " إثبات مثل حكم أصل لفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت "[5]، والصحيح أن القياس حجة ودليل معتبر شرعاً في إثبات الأحكام الشرعية، والدليل على ثبوته إجماع الصحابة ﷺ على ذلك، فقد ثبت عن كثير من الصحابة القول بالقياس والعمل به في الوقائع التي لم يثبت فيها نص كقياسهم خلافة أبي بكر على الإمامة في الصلاة وقالوا في ذلك: " رضيه رسول الله

---

[1] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص165، الجامع لمسائل أصول الفقه، ص317.

[2] الكلام للخطيب البغدادي.

[3] كتاب الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ج1 ص432–433.

[4] النظرية السياسية الإسلامية، ص28.

[5] الجامع لمسائل أصول الفقه، ص331.

لديننا أفلا نرضاه لدنيانا "[1]، ويعتبر القياس عاملاً رئيساً في إدراك الأحكام في الوقائع المستجدة التي ليس فيها نص، ويمثل مجالاً واسعاً لاحتضان النوازل والمستجدات في واقع الأمة، ومن أبرز ذلك الوقائع السياسية، لكن لا ينبغي الاعتماد عليه كلياً وذلك لأن القياس يكون عن طريق إلحاق الفرع بالأصل كما بيناه سابقاً، والنصوص لا شك متناهية بينما الوقائع لا تتناهى، ولذلك يجب اعتبار منهجية إسلامية مبنية – بالإضافة إلى ما تقدم – على المقاصد الشرعية، وتتماشى مع روح الشريعة والقيم الإسلامية.[2]

ثالثاً: المصلحة المرسلة:

تعرف المصلحة المرسلة بأنها: " المصلحة التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها "[3]، ومن أمثلتها: فعل عمر ﷺ عندما اتخذ السجون ودون الدواوين للجند، وهذا يعتبر من المصلحة التي لم يرد فيها دليل شرعي بالاعتبار أو الإلغاء.[4] ولقد اختلف العلماء في حجية المصلحة المرسلة، والصحيح أنها حجة دل عليها إجماع الصحابة ﷺ ظهر ذلك من خلال الفتاوى والاجتهادات الصادرة عنهم[5]، قال الشنقيطي – رحمه الله .: " فالحاصل أن الصحابة ﷺ كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية. وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها. ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك. ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال "[6].

ومن المعلوم أن الأفعال السياسية أكثر ما تكون دائرة في إطار الأحكام المتغيرة، إما باستنباط أحكام اجتهادية جديدة تبعاً لتغير الأزمان ومسايرة للواقع ومراعاة لمصالح العباد، أو نفي أحكام

---

[1] الجامع لمسائل أصول الفقه ، ص332.

[2] النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ص156.

[3] الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص253.

[4] المرجع السابق، ص253.

[5] الجامع لمسائل أصول الفقه، ص390.

[6] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص245، نقلاً عن المصالح المرسلة للشنقيطي.

اجتهادية سابقة عندما تكون غير صالحة للوقائع الجديدة، فلذلك السياسة الشرعية تكون ألصق بالمصلحة المرسلة منها بغيرها، لكن ينبغي أن تراعي أمرين:

– موافقة مقاصد الشرع وغاياته وكلياته وقواعده العامة الحاكمة للسياسة مبدأً ومساراً وغاية.

– عدم مخالفة دليل شرعي ثبت بدليل عام صالح لجميع الأزمان والأحوال.[1]

المصدر الثاني: المصنفات التي ضمنها علماؤنا الفقه السياسي:

لقد أشرنا في مقدمة هذه الدراسة أن التراث السياسي للأمة لم يكن بحجم تراثها في جوانبها الأخرى، ولكن كما قلنا سابقاً لا يعني ذلك عدم اهتمام بالتصنيف والتأليف فيه، ولقد شاع عند الغربيين فكرة عدم اهتمام المسلمين بالسياسة، وهذا مرجعه جهلهم بما عند المسلمين من تراث سياسي، أو محاولة التعمية عليه حقداً وضغينة، والحقيقة خلاف ذلك، فقد ظهرت مخطوطات كثيرة في هذا المجال، قال الدكتور حامد ربيع – رحمه الله .: " نعلم أنه توجد حالياً فقط بمكتبات الأستانة حوالي مائة مخطوطة في علم السياسة، الغالبية العظمى منها لم يقدر لها بعد النشر أو التحقيق ولا الدراسة والتحليل "[2]، بالإضافة إلى الدراسات المعاصرة التي سنشير إليها بإذن الله تعالى. ونستطيع في هذا المجال أن نجعل المصنفات السياسية التي وضعها علماؤنا في إطارين:

الأول: المصنفات السياسية المتقدمة.

الثاني: المصنفات السياسية المعاصرة.

وتمثل هذه المصنفات اجتهادات العلماء واستنباطاتهم الفقهية، وهي بلا شك تشكل مرجعاً هاماً للمتخصصين في مجال العلوم السياسية والممارسين لها من القادة والرؤساء والوزراء وغيرهم.

الإطار الأول: المصنفات السياسية المتقدمة:

ويمكن الإشارة في هذا الإطار إلى مجموعة من المصنفات السياسية على سبيل المثال لا الحصر:

السير الكبير والصغير: للإمام محمد بن الحسن الشيباني ت189هـ – الأحكام السلطانية: للماوردي ت450هـ، أبي يعلى الفراء ت 458هـ – قوانين الوزارة، تسهيل النظر وتعجيل الظفر:

---

[1] السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، ص80–81.

[2] الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن الكريم والسنة، ص98.

للماوردي كذلك– غياث الأمم في التياث الظلم: لإمام الحرمين الجويني ت478هـ – التبر المسبوك: للغزالي ت505هـ – الإمامة، تهذيب الرياسة في ترتيب السياسة: لأبي عبد الله محمد بن علي القلعي ت577هـ[1] – السياسة الشرعية: لشيخ الإسلام بن تيمية ت728 هـ – تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: لبن جماعة ت733هـ – حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك: لمحمد بن عبد الكريم الموصلي ت749هـ – الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: لبن قيم الجوزية ت751هـ – بدائع السلك في طبائع الملك: لمحمد بن الأزرق الأندلسي ت896هـ – النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير: لأحمد الدمنهوري ت1192هـ ، وغيرها كثير[2].

الإطار الثاني: المصنفات السياسية المعاصرة:

ما ظهرت الحاجة إلى التصنيف في مجال السياسة الإسلامية أكثر منها في هذا العصر، ويرجع سبب ذلك إلى تأثر كثير من المسلمين بالمدرسة الغربية في منهجيتها السياسية، فظهرت كثير من المؤلفات ذات النهج الغربي، وقد أثر ذلك في الدراسات والمناهج السياسية في الجامعات والمؤسسات، وكان من الأسباب المباشرة ظهور كتاب: الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، الذي دعا فيه إلى فصل السياسة عن الدين، فظهرت بعض الردود على هذا الكتاب، ومنها: كتاب حقيقة الإسلام وأصول الحكم للشيخ محمد بخيت المطيعي – ونقد كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ محمد الخضر حسين – ونقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ محمد الطاهر بن عاشور – كتاب الخلافة للدكتور محمد ضياء الدين الريس.

كما ظهرت بعض المؤلفات ذات الطابع التنظيري في الفكر السياسي الإسلامي، ومنها: كتاب فقه الخلافة لتصبح عصبة أمم شرقية للدكتور عبد الرزاق السنهوري – والسياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف – والسياسة الشرعية للشيخ علي الخفيف – وكتاب العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة – ونظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور للشيخ أبي الأعلى المودودي –

---

[1] أثبت أخونا الأستاذ الفاضل أكرم عصبان وفاة القلعي سنة 577هـ استناداً إلى أمرين: الأول ما ذكره السبكي في طبقات الشافعية أنه من أعيان المائة السادسة، والثاني: وجد مكتوباً على قبره أنه توفي سنة 577هـ، خلافاً لما ذكره الجندي وغيره أنه توفي سنة 630هـ.

انظر: جهود الإمام القلعي العلمية، أكرم مبارك عصبان، ص72.

[2] انظر: الدراسة المستفيضة للأستاذ الدكتور نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1995م.

والنظريات السياسية في الإسلام للدكتور محمد ضياء الدين الريس – وكتاب نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى – العلاقات الدولية في الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي – أصول العلاقات الدولية عند الإمام محمد بن الحسن الشيباني للدكتور عثمان جمعة ضميرية – الحكم والتحاكم في خطاب الوحي للشيخ عبد العزيز مصطفى كامل – أسس العلاقات الدولية في الإسلام للدكتور عبد المجيد محمد السوسوة، وغيرها.

والصفة الجامعة لهذه المؤلفات أنها أتت من غير المتخصصين في العلوم السياسية، ولا يغض هذا من أهميتها وجهود أصحابها، ولكن دعت الحاجة إلى التصنيف في العلوم السياسية من قبل المتخصصين، فظهرت الكثير من المصنفات في هذا الإطار، ومنها: كتب الدكتور حامد ربيع – رحمه الله – وعلى رأسها تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لبن أبي الربيع – وأصول الفكر السياسي في القرآن الكريم المكي للدكتور التيجاني عبد القادر حامد – والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية للدكتور عبد الحميد أبو سليمان – والأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام للدكتور مصطفى محمود منجود – ونظرية الجهاد في الإسلام للدكتور عبد العزيز صقر – والتقسيم الإسلامي للمعمورة للدكتور محي الدين محمد قاسم، وغيرها.

ويشكل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي أشرف عليه المعهد العالمي للفكر الإسلامي خطوة بارزة في إطار وضع نظرية سياسية إسلامية في مجال العلاقات الدولية وقد صدر منه اثنا عشر جزءاً.[1]

المصدر الثالث: الخبرة الإسلامية:

تمثل الخبرة الإسلامية الممارسات السياسية للدولة الإسلامية والقرارات المتبعة من قبل الخلفاء والأمراء والوزراء والحكام وغيرهم، ولا يلزم من وصفها بأنها إسلامية كونها صائبة، فهذه الممارسات لا ترقى إلى مستوى المعطيات الفقهية الاجتهادية التي جاء بها الفقهاء والعلماء، وهذه بدورها لا ترقى إلى مستوى المعطيات الأصولية العامة التي جاءت بها نصوص الوحي، لذلك هذه المصادر الثلاثة تجري وفق علاقة تراتبية بين أصول الشريعة واجتهادات الفقهاء والممارسة التاريخية، ولا بد أن تكون هذه

[1] الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن الكريم والسنة، ص96-105.

العلاقة واضحة بحيث لا يتم الخلط بينها.[1] وتشكل هذه الخبرة والممارسة الإسلامية مصدراً مكملاً لنصوص الوحي، حيث تستمد " أهميتها من حقيقتين. أولاهما: أنها تمكننا من فهم المحتوى العملي للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة. ذلك أن المفاهيم العامة والقواعد السلوكية الكلية التي يدعونا القرآن الكريم لتبنيها لا يمكن أن تتضح إلا من خلال تجليها في سلوك إنساني، ونموذج واقعي. ومن هنا اهتم القرآن الكريم بسرد قصص الأنبياء وجهادهم لتكون نموذجاً يوضح القواعد والمفاهيم، ويجعل عملية الاعتبار ميسرة. الحقيقة الثانية: هي أن الخبرة التاريخية تبين لنا حدود الفعل السياسي، والشروط اللازمة لتحقيق المقاصد والأهداف. كما تمكننا عبر المعطيات التاريخية من تقصي القوانين التاريخية التي تحكم تطور البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتمييزها، ومن ثم تحديد الوسائل الأنجع لتنظيم الحياة السياسية وفق أحكام الشرع "[2]، وحتى نستطيع الاستفادة من الخبرة التاريخية لا بد من وضع ضوابط وقواعد الاستدلال بالفعل التاريخي السياسي:

– تحليل أفعال المشاركين في الفعل السياسي أو الظاهرة السياسية، بغية معرفة مقاصد الفعل السياسي والهدف الذي يسعى الفاعل لتحقيقه وتحصيله.

– ربط أفعال الأشخاص المتفاعلين ضمن حدث أو ظاهرة معينة، من خلال تقسيم المجتمع إلى جماعات سياسية بحسب التشابه والاختلاف في مركبات الأفعال، وهذا ييسر دراسة الظاهرة السياسية.

– بعد تصنيف أفراد المجتمع إلى جماعات سياسية، يمكن تحديد القوانين العامة التي تضبط تفاعلاتها السياسية، ومن أمثلتها مبادئ التعاون والتصادم أو الاتحاد والفرقة بين الجماعات، وقوانين الهيمنة والخضوع وغيرها.[3]

---

[1] المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، د. إبراهيم البيومي غانم، بحث منشور في موقع إسلام أون لاين.

[2] العقيدة والسياسة، ص46.

[3] المرجع السابق، ص48–49.

المطلب الثاني : مباني الفكر السياسي في القرآن الكريم

من خلال دراستي واستقرائي لمسار النظريات السياسية في التراث الإسلامي عامة، والدراسات المعاصرة التي اهتمت بهذا الشأن خاصة، ومن خلال تتبع ما جاء في القرآن الكريم والسنة المشرفة، خَلُصْتُ إلى أن السياسة جزء لا يتجزأ من التشريع الإسلامي الفريد، فهي من الدين وفي الدين، وحضورها ضروري في حياة المسلمين عامة؛ فبها تتحقق العدالة والصلاح، ويتحقق القسط الذي هو المقصد السامي من وراء خلق الخلق وبعْث الرسل عليهم السلام، قال تعالى :﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ سورة الحديد آية:25

وقد أجمع المفسرون على أن المراد من الميزان إنما هو العدل، ومن ذلك ما أورده بن كثير رحمه الله ت 774هـ في تفسيره للآية، يقول تعالى :﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ ؛ أي: المعجزات، والحجج الباهرات والدلائل القاطعات، ﴿ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ ﴾ وهو النقل المصدق ﴿ وَالْمِيزَانَ ﴾ وهو: العدل، قاله مجاهد، وقتادة وغيرهم، وهو الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة، كما قال :﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ ﴾ سورة هود آية:17، قال :﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ سورة الروم آية:30، وقال :﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ سورة الرحمن آية:7 ، ولهذا قال في هذه الآية :﴿ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ ؛ أي: بالحق والعدل وهو: إتباع الرسل فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا به، فإن الذي جاؤوا به هو الحق الذي ليس وراءه حق، كما قال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ سورة الأنعام آية115؛ أي: صدقًا في الإخبار، وعدلاً في الأوامر والنواهي[1].

ولا ريب إن هذه الآية الكريمة وما احتوت عليه من مضامين جليلة بعبارات قليلة ولغة قويمة، إذا نُزِّلت كما ينبغي في حياتنا لكانت أصدق وأصوب دستور على وجه البسيطة، و لوَفَّرت على فقهاء السياسة الكثير من العناء.

ولو لم يكن في القرآن الكريم تأصيل لمفهوم السياسة الشرعية إلا هذه الآية لكَفَت، يقول سيد قطب رحمه الله ت 1387 هـ، في ظلال القرآن الكريم مفسِّرًا هذه الآية الكريمة: "فالرسالة واحدة في جوهرها، جاء بها الرسل ومعهم البينات عليها، ومعظمهم جاء بالمعجزات الخوارق، وبعضهم أنزل عليه كتاب، والنص يقول :﴿ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ ﴾ سورة الحديد آية:25 بوصفهم وحدة، وبوصف الكتاب وحدة

---

[1] تفسير القرآن الكريم العظيم'ابن كثيرج1.ص199.دار طيبة للنشر والتوزيع.ط2.1420هـ.1999م.

كذلك، إشارة إلى وحدة الرسالة في جوهرها .والميزان مع الكتاب، فكل الرسالات جاءت لتقيم في الأرض وفي حياة الناس ميزانًا ثابتًا ترجع إليه البشرية لتقويم الأعمال والأحداث والأشياء والرجال، وتقيم عليه حياتها في مأمن من اضطراب الأهواء واختلاف الأمزجة، وتصادم المصالح والمنافع، ميزانًا لا يحابي أحدًا؛ لأنه يزن بالحق الإلهي للجميع، ولا يحيف على أحد؛ لأن الله رب الجميع.

هذا الميزان الذي أنزله الله في الرسالة هو الضمان الوحيد للبشرية من العواصف والزلازل والاضطرابات والخلخلة التي تحيق بها في معترك الأهواء ومضطرب العواصف، ومصطحب المنافسة، وحب الذات، فلا بد من ميزان ثابت يثوب إليه البشر، فيجدون عنده الحق والعدل والنَّصَفَة بلا محاباة ﴿ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ ، فبغير هذا الميزان الإلهي الثابت في منهج الله وشريعته، لا يهتدي الناس إلى العدل، وإن اهتدوا إليه لم يثبت في أيديهم ميزانه، وهي تضطرب في مهب الجهالات والأهواء[1]

فالاحتكام إلى الميزان وإلى العدل والإنصاف، في أي زمان أو مكان، ونبذ الجور والظلم والطغيان، كان هو القصد والمبتغى الذي من أجله بعَث الله رسله مبشرين ومنذرين، وهو نفس القصد الذي من أجله خَلَقَ الخلق باعتباره خليفة الله في الأرض ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ سورة البقرة آية:30 ،خليفة يقيم شرع الله بما يتوافق وشرعه عز وجل.

وشرْع الله" لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع، أي أن يتمثل في أمة، تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي"[2] .

ومن معالم هذا المنهج ما ألمع إليه القرآن الكريم الكريم، وما اشتمل عليه من أحكام وتشريعات لها علاقة وطيدة بالعملية السياسية، والتي لا يمكن تطبيقها بعيدًا عن وجود سلطة حاكمة لتنفيذها.

ومن ذلك أحكام القصاص، والسرقة، والزنا، وأحكام مالية؛ كالميزان والزكاة، وكذا ما دعانا إليه رب العالمين من الجهاد في سبيل إحقاق كلمة الله ورفع راية الحق بين الأمم، وما يترتب عن هذا الأمر –الجهاد– من غنائم وأَسْرى، ومعاهدات مِنْ سلم وحرب، وما رسمه كذلك القرآن الكريم من طريق للتعامل مع المخالف لنا في الاعتقاد من كفار وأهل ذمة، المقيمين في بلاد المسلمين، وما فرض عليهم من واجبات، وما أعطاهم وسَنَّ لهم من حقوق، هذا وإن ما يدل على الجانب السياسي

---

[1] في ظلال القرآن الكريم،سيد قطب.ج6.ص3494.دار الشروق القاهرة.

[2] معالم في الطريق، سيد قطب ص 8 طبعة 1429هـ 2008م، دار الشروق بيروت دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع.

وأهميته في القرآن الكريم الكريم، الذي هو دستور المسلمين ابتداء وانتهاء، وجود مجموعة من المفاهيم والمصطلحات السياسية، كالْمَلِكِ والسلطان والْحَكَمِ، كما نجد مفاهيم سياسية أخرى ذات دلالة سياسية مثل: البَيْعة والخلافة، الأمة والقوم، الشورى وولاية الأمر، العدل والظلم وغيرها من المفاهيم ومن ذلك:

الْمَلِك:

يقول الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات في غريب القرآن الكريم" :الْمَلِك هو المتصرف في الأمر والنهي في الجمهور، وذلك يختص بسياسة الناطقين، ولهذا يقال: مَلَكَ الناس، ولا يقال ملك الأشياء، وقال أيضا :الْمَلِك اسم لكل من يملك السياسة، والمملكة سلطان الملك وبقاعه التي يمتلكها[1]"

هذا من الناحية اللغوية، أما من الناحية الاصطلاحية، فقد عرفه العلامة بن خلدون في كتابه المقدمة بقوله: "وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويَجْبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الْمَلِك وحقيقته في المشهور."[2]

وقد ورد في القرآن الكريم لفظ الْمَلِك في عدد من الآيات البينات، نورد منها قوله تعالى في سورة البقرة :﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة: آية:247

فكان هذا الاصطفاء الإلهي لهذا المنصب الجليل بفضل علم وبفضل قوة، فقرر عندهم – أي بني إسرائيل – كما يقول الإمام الماتريدي رحمه الله تعالى ت 333 هـ "إن الملك يحتاج إلى فضل علم وفضل قوة، ثم يحتمل قوله :﴿ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ ﴾ علم الحرب والقتال، ويحتمل على الأشياء الأخرى على حفظ الرعية وغيره[3]" وهذا التفسير قريب إلى التعريف الذي قال به بن خلدون أثناء تعريفه للملك، وكذا قوله تعالى على لسان نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم :﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾]الأنعام: 50]، يقول الإمام الماتريدي في تفسير هذه الآية ﴿ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ﴾ سورة الأنعام آية:50 فيه وجهان:

---

(1) المفردات في غريب القرآن الكريم للراغب الأصفهاني;كتاب الميم وما يتصل بها.ج2.ص611.

(2) مقدمة بن خلدون لعبدالرحمن بن محمد بن خلدون ص 176، طبعة جديدة 1 منقحة 1425 هـ 2004م المكتبة العصرية صيدا – بيروت.

(3) تأويلات أهل السنة للماتريدي إمام المتكلمين.ج4.ص89.دار الكتب العلمية..ط1.2005م. بيروت.

أحدهما :أنه يريد أنه لا يقدر على ما يعجز منه العباد، وإن قَدَرت عليه الملائكة.

الثاني :أنه يريد بذلك أنه من جملة البشر، وليس بِمَلِك، وهذا هو الشاهد عندي، وهو نفسه ما أثبتته كتب السيرة وكتب التاريخ الإسلامي مِنْ رَفْضِه عليه الصلاة والسلام لتلك المساومة التي عرضها عليه أهل مكة من تمليكه إذا أراد بشرط أن يترك دعوته السمحة.

كما أن القرآن الكريم أكد في غير ما موضع على أنه سبحانه وتعالى جَمَع في بعض الأحيان بين السلطتين الدينية والزمنية في شخص واحد، ويجعل سبحانه من هذا الشخص النبي الملك أو الملك النبي.

والتاريخ القصصي الوارد في القرآن الكريم يحكي لنا أن كلاً من داود وابنه سليمان عليهما السلام كانا يجمعان بين النبوة والْمُلك.

وسوف نقف مع نبي الله سليمان لما برز في قصته من ظواهر الملك أكثر مما تبرز ظواهر النبوة، ومن ذلك قوله :﴿ وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ سورة ص آية:35

وقد استجاب الله عز وجل لدعاء نبيه، فوهب له مُلكًا لم يؤتَ لأحد من قبله ولا من بعده، قال تعالى :﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ * وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾ سورة النمل آية:16،17 ، وقوله تعالى كذلك :﴿ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ﴾ سورة البقرة آية:102، وما جاء على لسان ملكة سبأ من قولها للملأ من قومها :﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ سورة النمل آية:34، وغيرها من الآيات البينات التي توضح وتقر هذا المنصب السياسي العظيم ودوره في تنظيم شؤون الدولة، وقد اقتصرْتُ على هذه الآيات خشية الإطالة، لأن القصد هو تقرير وتأصيل الموضوع، وليس الاستقراء وتتبع الآيات الدالة على أي مفهوم من هذه المفاهيم الجليلة.

الْحكم :

الحكم لغة :أصله منع منعًا لإصلاح، ومنه سُمِّي اللجام حَكَمَة الدابة.. والحُكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه قال تعالى :﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ سورة النساء آية:58﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ سورة المائدة آية:95، ويقال حاكم وحكام: لمن يحكم بين الناس، قال الله تعالى :﴿ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ﴾ سورة البقرة آية:118

والْحَكَم :المتخصص بذلك، فهو أبلغ، قال الله تعالى :﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا ﴾ سورة الانعام آية:114، وقال عز وجل :﴿ فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ﴾ سورة النساء آية:35

وإنما قال حَكَمًا ولم يقل حاكمًا؛ تنبيهًا أن من شرط الحكمين أن يتوليا الحكم عليهم، ولهم حسب ما يَستصْوبَانه من غير مراجعة إليهم في تفصيل ذلك[1]، فالحكم إذن كأساس للعملية السياسية أُورِد في القرآن الكريم في أكثر من تسعين موضعًا في كتاب الله العزيز، ومن ذلك قوله عز مِن قائل :﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ سورة الأنعام آية:75 ، وقوله تعالى :﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ سورة يوسف آية:67

ونظام الحكم في الإسلام كما سيأتي بيانه في موضعه، هو الخلافة على هدي النبوة، وهذه الخلافة لا تُعْقَد إلا ببيعة شرعية.

البيعة:

قال ابن منظور: البيعة: الصفقة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة، والبيعة :المبايعة والطاعة، وقد تبايعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة: عاهده، وبايعته من البيع والبيعة جميعًا، والتبايع مثله[2].

وقال الراغب في مفرداته: "وبايع السلطان إذا تَضَمَّن بذْلَ الطاعةِ له بما رَضَخَ له، ويقال لذلك: بيعة ومبايعة[3].

---

[1] المفردات في غريب القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، أعده للنشر وأشرف على الطبع الدكتور محمد أحمد خلف الله ص 181 المطبعة الفنية لسنة 1970، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

[2] لسان العرب الجزء 8 ص 30.

[3] مفردات في غريب القرآن الكريم للراغب الأصفهاني ج1.ص 155.

وجاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة: البيع: مبادلة مال بمال، فيقال :باعه يبيعه من باب ضرب، وتأتي منه المفاعلة، فيقال: بايعته أبايعه وقد تبايعنا، ويستعمل ذلك أيضًا في المعاهدة؛ لما فيها من مبادلة الحقوق.

وقد وردت المبايعة في القرآن الكريم مرادًا بها المبادلات غير المالية؛ أي: المعاهدات.

فقد أحصى هذا المعجم المواقعَ التي جاءت فيها المبايعة في القرآن الكريم بمعنى المعاهدة، فحددها في خمسة، وهي قوله تعالى :﴿ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ﴾ سورة التوبة،آية: 111،وقوله تعالى :﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ ﴾ ، وقوله سبحانه :﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سورة الفتح،آية: 10، وقوله سبحانه :﴿ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ﴾ سورة الممتحنة،آية: 12، وقوله تعالى :﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ سورة الفتح،آية: 18.

وقد كانت تلك البيعة أو البيعات التي أشار القرآن الكريم إليها هي بيعة العقبة الأولى؛ حيث دخل نفر من الأوس والخزرج في الإسلام، وبيعة العقبة الثانية التي كانت في الواقع معاهدة بين الأوس والخزرج وبين النبي صلى الله عليه وسلم على نصرة الدعوة الإسلامية والتمكين لها، والتوطئة لإقامة دولتها الجديدة.

ومعنى البيعة في اللغة هو نفسه تقريبًا عند الفقهاء؛ فقد عرفها ابن خلدون أنها: العهد على الطاعة، ومضى يبين العلاقة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي للبيع بقوله: كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يُكلِّفه به من الأمر على المَنشَط والْمَكْرَه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيده للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعةً، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع[1].

[1] لسان العرب الجزء 8 ص 30.

الخلافة:

وهي كما سبق أن ذكرنا آنفًا، نموذج من الحكم، وقد أطلق عليه الفقهاء اسم الخلافة والإمامة، وكلا اللفظين كفيل ببيان طبيعة هذا النظام.

وقد عرفها الإمام الجويني في الغياثي بقوله: الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، يتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الْحَوْزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالْحُجة والسيف، وكف الْخَيف والْحَيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين[1].

وعرفها الماوردي ت 450 هـ في كتابه الأحكام السلطانية بقوله: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[2].

ولفظ الإمامة من معانيه الاقتداء، وذلك يقتضي الاستقامة والنزاهة والمثالية في السلوك، ومن ذلك ما قاله رب العالمين لخليله إبراهيم عليه السلام في سورة البقرة :﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ سورة البقرة،آية:124 ، يقول الشيخ محمد عزة دروزة ت 1404 هـ في تفسير قوله تعالى :﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾، إشارة تذكيرية إلى أن الله تعالى كان أنْ أمر إبراهيم عليه السلام بفعل بعض الأمور على سبيل الاختبار، ففعل ذلك كما ينبغي فاستحق رضاءه، وقال له: إني جاعلك للناس إمامًا وقدوة، فسأله أن يكون هذا الفضل شاملاً لذريته أيضًا فأجابه: إن الظالمين؛ أي: المنحرفين الباغين منهم، لا يصح أن ينالوه[3].

وكذا قوله تعالى في سورة الأنبياء :﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ﴾سورة الأنبياء،آية:73، وغيرها من الآيات الدالة على مفهوم الإمامة.

أما بخصوص مصطلح الخلافة فلم يَرِدْ في القرآن الكريم صريحًا، وإنما وردت مشتقات هذا اللفظ، والتي بلغت نحو عشرين موضعًا، ومن ذلك قوله تعالى :﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي

---

(1) الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين الجويني ت 478 هـ ص 15، وضع حواشيه خليل المنصور الطبعة الثانية 1424 هـ – 2003م دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

(2) الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي ص 5 – دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون طبعة.

(3) التفسير الحديث لمحمد عزت دروزة.ج6،ص237. دار إحياء الكتب العربية – القاهرة.ط1383 هـ .

الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ سورة ص،آية:26 ، وقوله تعالى :﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ﴾سورة النمل،آية62 .

الشورى: يقول الراغب مُعَرِّفًا للشورى لغة: شور...، والتشاور والمشاورة والْمَشُورة :استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض، من قولهم: شُرْتُ العسل: إذا اتخذتَهُ من موضعه واستخرجْتَه منه، قال :﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ سورة آل عمران، آية:159.

والشورى الأمر الذي يتشاور فيه، قال :﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ سورة الشورى، آية:38.

ومفهوم الشورى من المفاهيم السياسية المسلَّمَة، لأهميته سميت سورة كاملة باسم الشورى، والآية التي سميت باسمها سورة الشورى هي قوله تعالى :﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ سورة الشورى، آية:38 .

وهي آية تقف عند حدود الوصف الذي يمدح، ولا تتجاوزه إلى الأمر بالتكليف، وطلب ممارسة الحياة في المجتمع الإسلامي الناشئ على أساس من الشورى.

والآية التي ورد فيها الأمر بالتكليف قد وردت في سورة مدنية هي سورة آل عمران، وهي قوله تعالى :﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ سورة آل عمران، آية:159.

وتأكيدًا لهذا المبدأ السامي في أي نظام سياسي يراد له النجاح والصمود في وجه أي تيار وافد، وضرورة اعتماده في جميع الأمور، يقول شيخ الإسلام بن تيمية عن هذه الآية الكريمة في فصلٍ عَقَدَه تحت عنوان المشاورة: لا غِنَى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم فقال :﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ سورة آل عمران، آية:159.

وقد قيل :إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي، من أمر الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره صلى الله عليه وسلم أولى بالمشورة[1].

هذه إذن بعض المفاهيم والمصطلحات السياسية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، والتي وإن ورد الخطاب بشأنها مُجمَلاً، فإن السنة النبوية عملت على تفصيل المجمل وتبيينه في صيغ عملية تطبيقية لا تخطئها العين البصيرة .

---

[1] السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية للإمام بن تيمية – قدم له الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، حققه وخرج أحاديثه أبو عبدالله علي بن محمد المقربي ص 2111 – دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع الإسكندرية

الفصل الثاني :العقل والنقل في الفكر السياسي وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:فيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : العقل لغة واصطلاحا

المطلب الثاني:إعمال العقل ومكانته في الإسلامي

المطلب الثالث:أهمية العقل ومكانته في الإسلام

المبحث الثاني وفيه مطلبان:

المطلب الأول :نماذج من نصوص القرآن الكريم الموجهة للعقل.

المطلب الثاني:مكانة العقل في السنة النبوية الشريفة.

المبحث الثالث:أمر القرآن الكريم بإعمال العقل وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول: الآيات الكونية

المطلب الثاني :في الجوانب الكونية

المطلب الثالث:في الجوانب التنزيلية

المطلب الرابع :في التذكير

الفصل الثاني

العقل والنقل في الفكر السياسي

المبحث الأول: العقل تعريفه وأهميته وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العقل لغة واصطلاحا

العقل لغة:

العقل لغة: هو الإمساك والاستمساك، وحَبْسَةٌ في الشيء؛ كَ: عَقَلَ البعيرَ بالعقال، وعَقَلَ الدواءُ البطنَ، وعَقَلَتِ المرأةُ شعرَها، وعَقَلَ لسانَه: كَفَّه[1]، وفي حديث محمود بن الربيع: "عَقَلْتُ من النبي – صلى الله عليه وسلم – مَجَّةً مَجَّهَا في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو"[2] وعرَّفه الأنصاري بالمنع[3].

والعقل اصطلاحًا:

نورد آراء بعض العلماء السابقين لابن تيمية – رحمه الله – في العقل، وبخاصة أولئك الذين نوَّه بآرائهم أو ذكرهم في كتبه، منهم:

---

[1] "أساس البلاغة": 647–648، "المفردات في غريب القرآن": 1002، "القاموس المحيط": 18/4، "مقاييس اللغة"، جميعها مادة: ع ق ل.

[2] حديث صحيح: أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب : متى يصح سماع الصغير.

[3] "الغنية في الكلام": ل: 98 ب.

أ – الحارث المحاسبي [1]: ألَّف كتابًا سماه: "مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه" [2]، يبيِّن فيه معنى العقل عنده، وينتقد معاني العقل عند بعض مَن سبقه.

يبين أن للعقل عند العلماء ثلاثةَ معانٍ:

أولها :أن العقل غريزة.

ثانيها :أن العقل فهم.

ثالثها :أن العقل بصيرة ويؤكِّد أن العقل غريزة بقوله: "فالعقل غريزة جعلها الله – عز وجل – في الممتحنين من عباده"[3].

وقال: "فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحدٌ أن يصفَه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله"[4].

ورأى أن العقل غريزة، قال به الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – ومعظم السلف [5]، والإمام أحمد ممَّن عاصر المحاسبي، وقد أضاف المحاسبي إلى قوله: إن العقل غريزة كلمة "نور"، فقال لما سئل عن العقل: "هو نور الغريزة، مع التجارب يزيد، ويقوى بالعلم وبالحِلْم"[6].

ويعارض المحاسبي قولَ البعض: إن العقل معرفةٌ: "وقد زعَم قومٌ أن العقل معرفةٌ نظمها الله ووضعها في عباده، ويتَّسِع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار، والذي هو عندنا أنه غريزة، والمعرفة عنه تكون"[7].

---

[1] الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبدالله، وُلِد ونشأ في البصرة سنة 165هـ، وكان عالمًا بالأصول والمعاملات والوعظ، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، وقد أثر كثيرًا في علماء عصره في بغداد؛ حيث أقام بعد ذلك، من مؤلفاته: رسالة المسترشدين، ومائية العقل ومعناه، والتوهم، وآداب النفوس، وكتب أخرى كثيرة، ورد في تاريخ بغداد أن الحارث تكلَّم في شيء من الكلام فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى في دار ببغداد، وتوفي فيها سنة 243هـ؛ الأعلام للزركلي.

[2] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص 193.

[3] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص 203.

[4] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص 204.

[5] الرد على المنطقيين.لابن تيمية ص93 .

[6] طبقات الشافعية للسبكي 41/2.

[7] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص205.

وكذلك سمَّى العربُ العقل فهمًا؛ "لأن ما فهِمْتَه فقد قيَّدْتَه بعقلك وضبَطْتَه كما البعير قد عُقِل؛ أي قد قيدت ساقه إلى فخذَيْه"[1].

وكذلك قالوا عن العقل: إنه البصيرة، والبصيرة ظاهرة عقلية، وليست هي العقل عند المحاسبي؛ لأن البصيرة هي فهم حقائق معاني البيان، وتحصل بعد العقل عن الله –تعالى– وبعد أن تعظُم معرفته بعظيم قُدْرة الله وبقدر نعمِه وإحسانه.[2]

ب – قدامة بن جعفر [3]:

قال: "العقل قسمان: موهوب ومكسوب، فالموهوب خلقه الله، والمكسوب ما يستفاد من التجربة والعِبَر والأدب والنظر.

وقد شبَّه بعض القدماء العقل الغريزي بالبدن، وشبَّه المكتسب بالغذاء" [4]، ويُظهِر هذا القولُ أن قدامة متأثر بقول المحاسبي بأن العقل نور الغريزة يزيد ويقوى بالعلم[5]

جـ – الجُوَيني إمام الحرمين[6]

قال السبكي في كتابِه طبقات الشافعية الكبرى: "قال إمام الحرمين في البرهان عند الكلام في تعريف العقل: "وما حوَّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث_المحاسبي_، فإنه قال: العقل غريزة يتأتَّى

---

[1] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص208.

[2] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص210.

[3] قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج، كاتب من البلغاء الفصحاء المتقدمين في علم المنطق والفلسفة، ويُضرَب به المثل في البلاغة، توفي ببغداد سنة 337هـ، له كتب؛ منها: الخراج، نقد الشعر، جواهر الألفاظ، الأعلام للزركلي، 5/191.

[4] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص186.

[5] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص187.

[6] عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقَّب بإمام الحرمين، أعلم المتأخِّرين، من أصحاب الشافعي، ولد في جُوَين من نواحي نيسابور سنة 419هـ، ورحل إلى بغداد، فمكة، حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعًا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها، وكان يحضر دروسَه أكابرُ العلماء، له مصنفات كثيرة؛ منها: غياث الأمم والتياث الظلم، والبرهان في أصول الفقه، قال بعضهم يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري، توفي سنة 478هـ؛ انظر: الأعلام للزركلي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت 1979م .

بها درك العلوم وليست منها، ، وقال عقيبه: إنه صفة إذا ثبت بها التوصُّل إلى العلوم النظرية ومقدِّماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات، وهي منه بناء على أن العقل ليس بعلم"[1].

د – أبو حامد الغزالي[2]

قال في كتابه إحياء علوم الدين: "إن العقل يطلق على أربعة معانٍ:

فالأول :الوصف الذي يُفارِق الإنسان به سائرَ البهائم، وهو الذي استعدَّ به لقَبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي؛ حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزة يتهيَّأ بها إدراك العلوم النظرية.

الثاني :هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميِّز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

الثالث :علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن حنَّكَتْه التجارب، وهذَّبَتْه المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومَن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غُمْر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع :أن تنتهي قوَّة هذه الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذَّة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوَّة سمِّي صاحبُها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضًا من خواصِّ الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان[3].

هـ – ابن الجوزي [4]

---

[1] العقل وفهم القرآن، للمحاسبي ص187.

[2] محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، ولد سنة 450هـ في طوس بخراسان، ورحل إلى بغداد، فالحجاز، فالشام، فمصر، وعاد إلى بلدته، وتوفي سنة 505هـ، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، وفضائح الباطنية، وعشرات الكتب الأخرى، وكتب عنه الكثير .

[3] إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي 72/1 .

[4] عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج، ولد ببغداد سنة 508هـ، وكان علامة عصره في التاريخ والحديث والوعظ، كثير التصانيف، له نحو ثلاثمائة مصنَّف، توفِّي في بغداد سنة 597هـ، تصانيفه جمعت التفسير، والحديث، والتاريخ، والسِّير، والعربية، والطب، والوعظ؛ منها: زاد المسير في علم التفسير، وتلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، وتلبيس إبليس، والأذكياء، وغريب الحديث... إلخ؛ الأعلام للزركلي 316/3 – 317.

ينقل في كتابيه :الأذكياء وذم الهوى ما قاله الغزالي، ويضيف مبيِّنًا ماهية العقل: "يعرف العقل بسكوتِه وسكونه ومراقبته للعواقب، وليس العقل محسوسًا، وإنما يدل عليه ظاهرُ قول العاقل وعمله."

ويقول: "إنما تتبيَّن فضيلة الشيء في ثمرته وفائدته، وقد عرَفْتَ ثمرة العقل وفائدته، فإنه هو الذي دلَّ على الإله، وأمر بطاعته وامتثال أوامره[1]".

و – النَّسَفي[2]

يُعرِّف العقل بقوله: "هو قوَّة للنفس بها تستعدُّ للعلوم والإدراكات، وهو المَعْنِي بقوله: غريزة يتبعُها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وقيل: هو جوهر تُدرَك به الغائبات والمحسوسات بالمشاهدة.[3]"

ويقسِّم النَّسَفي العقل إلى غريزي واستدلالي، وهو في هذا متأثِّر بالمحاسبي أيضًا، والعقول عنده متفاوتة بحسب الفطرة:

- منها العقل البديهي، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وهذا العلم لا يحتاج إلى دليل أو تفكير.
- ومنها العقل الاستدلالي: كالعلم بأن الدُّخَان علامة على وجود النار.
- ومنها العقل الاكتسابي، وهو أعمُّ من الاستدلالي، وهو يقوم على الاختبار بالحواس.
- ومنها يجيء بالإلهام، وهو ما يلقى في القلب مباشرة.

ز – أبو بكر الرازي[4]

قال في كتابه "الطب الروحاني" معدِّدًا منافع العقل: "إن الباري – عزَّ اسمه – إنما أعطانا العقل وحبانا به لننالَ ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهر مثلِنا نَيْله وبلوغه، وأنه أعظم نِعَم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأَجْدَاها علينا...

---

[1] ابن الجوزي: الأذكياء، ص 10 – 15، وذم الهوى، ص 805.

[2] محمد بن محمد أبو الفضل برهان الدين النسفي، ولد سنة 600هـ، وسكن بغداد، وتوفي فيها سنة 687هـ، عالم بالتفسير والأصول والكلام، من كتبه: الواضح في تلخيص تفسير القرآن للرازي، والمقدمة النسفية، وتسمى " المقدمة البرهانية " في الخلاف، وشرح الأسماء الحسنى.

[3] العقائد النسفية للنسفي، ص 46 – 61.

[4] محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب وفي الكيمياء، ولد في الرَّي سنة 251هـ – 865م، وسافر إلى بغداد بعد سنِّ الثلاثين، وتوفِّي فيها سنة 313هـ – 925م، من مؤلفاته: الحاوي في صناعة الطب، وهو أجلُّ كتبه، تُرجِم إلى اللاتينية، وله تصانيف سمَّى ابنُ أبي أُصَيْبعة منها 232 كتابًا.

فبالعقل فضَّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها، وذلَّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به إلى بُغْيَتنا ومرادنا، فإنا بالعقل نِلْنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا، وسائر الصناعات العائدة علينا، النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة المستورة عنا، وبه عرَفْنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس، والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري – عز وجل – الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا.

وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين"[1]

هذه أقوال بعض العلماء في العقل ذكرتها على سبيل المثال لا الحصر، وبخاصة أولئك الذين تأثَّر بهم ابن تيمية – رحمه الله – في معاني العقل وذكر آراءهم، وكما رأينا أن رأي الحارث المحاسبي –رحمه الله – هو الأصل في آراء هؤلاء العلماء، وكلُّهم قد تأثر به، وكتابه "مائية العقل ومعناه، واختلاف الناس فيه" كان المرجع في عصره في هذا المجال...

إلا أن ابن تيمية – رحمه الله – يدرسُ العقل دراسة علمية دقيقة جدًّا، مبتدئًا بردِّ أقوال الفلاسفة اليونانية في العقل؛ أمثال أرسطو، وتلاميذ الفلسفة اليونانية من المسلمين؛ أمثال الفارابي والكندي، ومُبيِّنًا مكانةَ العقل في الإسلام وصلته بالنقل أو بالشريعة بعامة، فضلاً عن نقد المنطق الأرسطي الذي هو نتاج الحركة العقلية عند الإنسان،

وأوضح تعريفات العقل، وأقربها إلى هذا السياق أنه: "ما يقع به التمييز، ويمكن الاستدلال به على ما وراء المحسوس"[2]؛ فهذا التعريف روعي فيه الدور الوظيفي للعقل في الاستفادة من معطيات الحواس والبناء عليها؛ لتحصيل العلم بالمجهول.

---

[1] مقام العقل عند العرب؛ قدري حافظ طوقان، ص 10.

[2] هذا التعريف محكي عن أبي العباس القلانسي، وأبي إسحاق الإسفراييني؛ وانظر: "الحدود" لابن سينا: 240، "الغنية في الكلام": ل: 3أ، "تفسير القرطبي" : 411/1.

المطلب الثاني:أهمية العقل ومكانته في الإسلام

استُهِلَّ القرآن الكريم بالأمر بالقراءة، معلنًا بعثة خاتم الأنبياء، المؤيد بالعقل الصريح، المدعوم بالنقل الصحيح؛ {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} سورة العلق: اية1 – 5]، جاء الإسلام ليبعث العقل من سُباته، ويصيح فيه: إن الإنسان لم يُخلق ليُقيد بالأغلال، ولا ليقاد بالزمام، بل فُطِرَ الإنسانُ على أن يَهتدِيَ بالعلم، ويستنير بنور العقل، وآيات الكون، فأطلق الإسلام بهذه الدعوى سلطان العقل من قيوده، وردَّه إلى دوره الذي نِيط به، إنه تصفح كتاب الكون، وتأمل آيات التدبير والإحكام.

ومن لطائف السياق القرآني في مادة العقل أن القرآن الكريم لم يستعمل "العقل" بصيغة الاسم الجامد، وإنما استعمل مشتقاتِهِ الفعليةَ: تَعْقِلُونَ 23 مرة، يَعْقِلُونَ 22 مرة، عَقَلُوهُ مرة واحدة، يَعْقِلُهَا مرة واحدة، نَعْقِلُ مرة واحدة، وكل ذلك في سياقات الإشادة بفاعلية العقل البشري في النظر والتدبر، والتمييز بين الأضداد؛ كالحق والباطل، والصحيح والزائف، والخير والشر، والواجب والمستحيل، إن في هذا المسلك القرآني ما يلفت النظر، ويسترعي الانتباه؛ فإن هذا الإغفال للفظ العقل، والاقتصارَ على مشتقاته الفعلية يُلمِح إلى أن القرآن ناظر إلى العقل باعتباره قوة نفسية، ووظيفة حيوية، ينبغي أن تستثمر في محلها، لتؤدي دورها المنوط بها، والذي اعتبره الإسلام حَكَمًا عدلاً، ومرجعًا لا يُخْتَلَفُ في حجيته، ولا يستراب في نتائجه[1].

ومن تأمل نصوص الإسلام؛ الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وجد مظاهر احتفاء الإسلام بالعلم ظاهرة باهرة، تنادي بأعلى صوت: هلموا إلى سلطان الحق البالغ، المؤيد ببرهان العقل الدامغ، ومن هذه الظواهر:

– التكليف بشرائع الإسلام متوقف على العقل المميِّز: فالتكليف مرفوع عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ. عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله

---

[1] انظر هذه الفكرة في: "بغية المرتاد": 248، "جدل العقل والنقل" للكتاني: 1/467–474، "نظرية المعرفة" لراجح الكردي: 604، "الإسلام والنظر العقلي": 64، "مبادئ الفلسفة الإسلامية": 1/73.

عليه وسلم قال " رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق" [1].

– الحث على النظر والتأمل: ورد القرآن الكريم بالأمر بالتعقل والتدبر، وإطلاق عنان تأمل الآيات الكونية، في أكثر من سبعمائة وخمسين آية، في حين أن آيات الأحكام الصريحة لا تزيد على مائة وخمسين آية[2]، ولم يأمر الله – تعالى – عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى إنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم[3].

ولو تفكرنا قليلاً في القرآن الكريم، ونظرنا فيه نظرة تأمل – ولو عَجْلَى – لم نجد في القرآن الكريم سورة طويلة متفردة بذكر الأحكام، في حين نجد سورًا كثيرة – خصوصًا المكية – ليس فيها إلا المباحث العقلية، وتقرير حقائق الأشياء، والكلام على الفطرة والنواميس الكونية، وخلق العالم، وإثبات الخالق، والحديث عن النفس، والإرادة، والاختيار، وعن الرسالة والوحي، والبعث، والخلود[4].

– الدعاء بطلب زيادة العلم: {وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا} سورة طه: آية:114، وليس في القرآن الكريم أمر بطلب الاستزادة من شيء سوى العلم.

– رفع درجة العلماء: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ}سورةالأنعام: آية83؛ فالحجة التي أوتيها إبراهيم كانت بالعلم، ثم كان هذا العلم سببًا لرفع درجات إبراهيم عليه السلام؛ وتأمل معنى الاستعلاء المستفاد من حرف الجر {عَلَى قَوْمِهِ}، وقال – تعالى –: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} سورةالمجادلة: آية11.

– النهي عن التقليد الجامد: أكد القرآن الكريم في مواضع كثيرة على ذم التقليد بغير علم ولا هُدًى؛ من ذلك: قوله – تعالى –: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا

---

[1] سنن النسائي.حديث رقم3432 صححه الألباني.

[2] "تفسير الجواهر" لطنطاوي جوهري: 2/1، وقيد آيات الأحكام بالصريح منها؛ لأن العلماء يحصون آيات الأحكام بالمئين؛ فذكروا أنها في حدود خمسمائة آية. انظر : "مفاتيح الغيب": 473/1.

[3] "الميزان في تفسير القرآن" للسيد الطباطبائي: 260/5.

[4] "محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة" لعبدالعزيز الثعالبي: 123–124.

أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ} سورةالبقرة: 170، وقوله – تعالى –: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ} سورة المائدة: 104، ونعى على الكفار أنْ لم تكن لهم حجة إلا اتباع آبائهم: {قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا} سورة يونس: 78.

– استحباب الرحلة في طلب العلم، ويشير إليها قوله – تعالى –: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} التوبة: 122، وكذلك إشارة القرآن الكريم إلى رحلة موسى – عليه السلام – إلى الخضر في طلب العلم: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا * فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا * فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا} الكهف: 60 – 62 ، وذِكْر النَّصَب والتعب الذي لاقاه نبي الله موسى في رحلته، فيه إشارة إلى أهمية الرحلة في الطلب، ولو بعدت الشُّقَّة، وطالت الرحلة.

– وجوب الاسترشاد بالعلماء: أمر الله – تعالى – عباده برَدِّ ما أشكل عليهم إلى العلماء الذين لهم القدرة على استنباط أحكام الله؛ فقال: {وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ} النساء: 83، وقال – تعالى –: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} النحل: 43.

– يجب على من تولى أمرًا أن يكون عالمًا به وبمصالحه: قال – تعالى – في إمارة طالوت: {قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ} [البقرة: 247]، وقال – تعالى – في تولي يوسف الحكم: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا} [يوسف: 22]، وعلل يوسف – عليه السلام – طلبَ الولاية بما يتصف به من العلم والأمانة؛ فقال: {اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ} [يوسف: 55]؛ بل من عادة القرآن الكريم أن يعبر عن النبوة بالعلم؛ ومن ذلك: {قَالُواْ لاَ تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلاَمٍ عَلِيمٍ} [الحجر: 53]، {وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا} [الأنبياء: 74]، {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} [الأنبياء: 79]، وفي موسى: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا} [القصص: 14].

– التعليم شرف لصاحبه حتى للحيوانات: فقد فضل الله الحيوان المعلَّم على غيره؛ فأباح صيد الأول دون الثاني؛ {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ} [المائدة: 4].

ومما ضرب مثلاً للعلاقة بين العقل والنقل، ولبيان أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يُتَبَيَّنُ إلا بالعقل أن قيل:

– العقل كالأُسّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌّ ما لم يكن بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أسٌّ.

– العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، ولهذا قال الله – تعالى –: {قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ} [المائدة: 15 – 16].

– العقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمده، فإن لم يكن زيت، لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج، لم يضئ الزيت؛ قال الله – تعالى –: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ} [النور: 35].

– الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان[1].

إن البحث العلمي المنصف المتجرِّدَ عن وصمة الهوى والتعصب لرأي من الآراء قبل الاطمئنان إلى حَقِّيَّتِهِ وصوابه، المتسلحَ بآليات البحث وأدواته العاصمةِ له من الزلل في البحث، والخطأِ في التفكير والاستدلال – هذا النوع من البحث الذي يَصْفِقُ بجناحَيِ الإنصاف والمنهجية، لا محالة يصل في نهاية المطاف إلى أن يصيب جوهر الحقيقة، ويبلغ غاية الحق.

---

[1] هذه الأمثال ذكرها الراغب الأصفهاني في "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين": 140–141، وهي بنصها في "معارج القدس" للغزالي: 57 دون تنبيه على مصدرها.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين الجناحين في قوله – تعالى –: {قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} [سبأ: 46].

فالدعوى إلى النظر والتأمل في حال ذلك النبي، بعيدًا عن تشغيب الاجتماع، وقريبًا من التأمل الفردي، أو الثنائي المعتمد على اختيار أهل النصح والمشورة في امتحان صدق هذه الدعوى، كل ذلك أبعد عن حَمِيَّة الجاهلية، وتشويش المناوئين حقدًا وحسدًا؛ أولئك الذين اتسم موقفهم من دعوة الحق بالرفض المجمل؛ بسبب إلف العادة، والأنس بموروث الآباء؛ حتى قالوا: {مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ} [سبأ: 43]؛ إن البعد عن هذه الهيئة الاجتماعية المشوِّشة المضلِّلة أرجى في انفتاح القلب، واستقبال الوعي لهذه الدعوى للنظر في أمرها، وقياس صِدق صاحبها.

وأيضًا: فإن الأمر بالتفكر فيه إشارة إلى اعتماد المنهج القويم في التفكير، والنظر السديد في اعتبار حال هذا المدعي للنبوة بحال الأنبياء قبله ممن بقيت فيهم آثار رسالاتهم، ومقارنة دعوته بدعوتهم، والنظر في حال ذلك النبي نفسه وصفاته؛ هل حاله قبل دعواه توحي بصدقه، أو بكذبه وافترائه.

والإسلام رَغَّبَ في طلب العلم، ودَفَعَ الناس إليه بإلحاح، وندبهم إلى طرْق أبواب المعرفة بكل طريق معقول مقبول، وشجعهم على الإقدام على البحث في أي موضوع، مهما كانت سبيل البحث فيها شاقة، وطريق الوصول إليها وَعِرًا؛ بل حث الإسلام على خوض غِمار البحث بكل شجاعة وتصميم، ومنع من وضع أي حجاب على العقل ساترٍ، أو تهويلٍ بقداسةٍ عن النظر والتأمل حاجبٍ، وما ذاك إلا لانسجام الإسلام – مبادئهِ وأصولِه، ثم تفريعاته وفصوله – مع منطقية العقل، وتوافقية المنطق؛ إن الإسلام لا يخشى على عقائده ومبادئه من أي بحث علمي سليم؛ إنه على يقين من أن البحث العلمي السليم، والتأمل والنظر السديد البريء من الهوى والتعصب الذميم – لا بد أن يوصل أصحابه إلى النتائج التي قررها الإسلام، ودعا إليها، ونادى بها في عقائده ومبادئه؛ وذلك وَفق القاعدة المشهورة: الحقيقة لا تخشى البحث.

ولما كان الإسلام يساير معطيات العقل، وينسجم مع نتائج المنطق والبرهان، كان الإسلام واسع الصدر لكل نقاش منصف، بريء عن التعصب والهوى، غايته الوصول إلى الحقيقة، ويتقبل كل جدال بالحكمة؛ كما يتقبل كل نظر وتفكر.

لذلك حث الإسلام أتباعه على أن يتحلوا في جدالهم بالصبر وسعة الصدر، وعلَّمهم في الجدال اتباع الآداب الحسنة، والأخلاق الرفيعة السامية التي منها:

– البعد عن تشويش المخالفين: قال – تعالى –: {قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} [سبأ: 46].

– إنصاف الخصم: قال – تعالى –: {وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [سبأ: 24].

– الجدال بالتي هي أحسن: قال – تعالى –: {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: 125].

– القصد إلى إظهار الحق والتجرد من رغبة الانتصار وحب الظهور: لأن الجدل إنما هو صورة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ المجادل من رأيه أن مخالفه على خطأ، فهو عامل على إقناعه بما يراه صوابًا ومشروعًا في الدين، وقد كان الشافعي – رضي الله عنه – يقول: "ما ناظرت أحدًا قط إلا أحببت أن يُوفَّق ويسدد ويعان، ويكون عليه رعاية من الله وحفظ، وما ناظرت أحدًا إلا ولم أبال بَيَّنَ اللهُ الحقَّ على لساني أو لسانه"[1].

ولما كانت رسالة الإسلام رسالة خاتمة، وكانت كذلك رسالة عالمية؛ إلى الناس كافة، على اختلاف مستوياتهم العقلية والثقافية ، وكان القرآن الكريم هو حجة هذا الدين الكبرى ومعجزته الخالدة – لذلك كله جاء في القرآن الكريم من الأدلة والمناهج العقلية ما يقنع الناس جميعًا على اختلاف أصنافهم، وتباين أفهامهم وأفكارهم، وتفاوت مداركهم، وتنوع قناعاتهم؛ فسلك القرآن الكريم طرقًا متنوعة للإفهام، ووسائل شتى للإقناع؛ وهذا وجه من أوجه الإعجاز القرآني؛ فإن أساليب القرآن الكريم في الاستدلال تناسب الناس كافة؛ وفيما يلي إشارة إلى هذا التنوع في الجدال والتفنن في الإقناع:

---

[1] "حلية الأولياء": 118/9، "الفقيه والمتفقه": 50/2.

– من الناس من لا يرضيه إلا قياس تام، أو برهان عقلي مقنع، وهؤلاء هم الذين غلبت عليهم النزعة العقلية في التفكير، والميل الفلسفي في التحليل؛ فخاطبهم القرآن بما فيه مقنع لهم، وبما يساير طرائق تفكيرهم؛ فاستخدم القرآن في سبيل إقناعهم الصور التي ألفوها في الاستدلال[1]؛ من مثل:

استخدام قياس الخُلْف[2]: في إثبات الوحدانية، في قوله – تعالى –: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء: 22]، وقوله – تعالى –: {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ} [المؤمنون: 91]، وفي إثبات حَقِّيَّةِ القرآن الكريم، وأنه من عند الله – تعالى – في قوله: {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا} [النساء: 82]، فالاستدلال في هذه الآيات قائم على إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

– ومن الناس من يُعْنَى بالعلم التجريبي، وبحث حقائق الأشياء من خلال التجربة المعملية، فهؤلاء يخاطبهم القرآن الكريم بما يفهمون، ويوجه أفكارهم إلى تأمل السنن الإلهية في الخلق، وقراءة كتاب الكون؛ فيقول لهم: {أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} [الأنبياء: آية30 – 33]،

واهتمام القرآن الكريم بالتنبيه إلى تأمل الآيات الكونية كثرته بالغة، وعنايته به فائقة.

---

(1) يقول العلاَّمة الشيخ محمد أبو زهرة: "في الحق أن أسلوب القرآن أسمى من الخطابة، وأسمى من المنطق، فبينما تراه قد اعتمد في مسالكه على الأمر المحسوس، أو الأمور البديهية التي لا يماري فيها عاقل، ولا يشك فيها إنسان، تراه قد تحلل من بعض قيود المنطق التي تتعلق بالأقيسة وأنماطها، والقضايا وأشكالها، من غير أن يخل ذلك بدقة التصوير، وإحكام التحقيق، وصدق كل ما اشتمل عليه من مقدمات ونتائج في أحكام العقل وثمرات المنطق؛ ولهذا نحن لا نعد أسلوب القرآن الكريم منطقًا، وإن كان فيه صدقه وتحقيقه". انظر: "تاريخ الجدل": 63–64، وانظر هذه الفكرة في: "البرهان" للزركشي: 24/2، "معترك الأقران" للسيوطي: 456/1، "القرآن العظيم" للصادق عرجون: 283–284، "منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل العقيدة": 283/1–289.

(2) قياس الخُلْف: هو القياس القائم على إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ضرورة أن رفع أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر؛ استنادًا على نفي الواسطة بين النقيضين. انظر: "الإشارات والتنبيهات": 453/1، "الرد على المنطقيين": 297، "الكليات": 715، "دستور العلماء": 63/2، 78/3، "معجم مقاليد العلوم" للسيوطي: 126.

– ومنهم من هو في تفكيره أقرب إلى الفطرة، فيه سلامتها وسذاجتها، وفيه حسنها وجمالها، وهؤلاء هم الناس، والسواد الأعظم، والجمُّ الغفير، وهذا النوع يناسبه امتزاج الحق بالتأثير الوجداني، والجمع بين الحجة بأنصع بيان، وإثارة العاطفة وشحذ الوجدان؛ فاتبع القرآن الكريم مع هذا الصنف الأسلوب الخطابي؛ قال – تعالى –: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُواْ شُرَكَاءكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنظِرُونِ} [الأعراف: 194 – 195].

وقال – تعالى –: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاء أَفَلَا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ} سورة القصص: 71 – 74.

ولأن الحقيقة الإسلامية لا تخشى البحث، سمح الإسلام بمناقشة مسائل العقيدة دون قيد أو شرط، ولا أية حساسية في طرح أي موضوع تحت مجهر للبحث، سواء أكان هذا الموضوع متعلقًا بذات الخالق من إثبات وحدانيته، أو أسمائه الحسنى وصفاته العُلى؛ بل خاضت نصوص الكتاب والسنة في ذلك؛ فإن القرآن الكريم اتصف جداله مع المشركين بالتسامح والتنزل إلى أقصى درجة؛ فتراه في معرض نقاشه لقضية الوحدانية وإثبات الخالق، يتنزَّل مع المنكرين إلى أقصى درجات التَنَزُّل؛ حتى فرض تكافؤ الخصمين في الحجة؛ {قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [سبأ: 24]، وما كان هذا المسلك القرآني إلا ليقرر في الأذهان مبدأ نفي الحرج والحساسية عن مناقشة أية قضية مهما كان الحكم فيها مركوزًا في الفطرة، وراسخًا في البداءة.

وما كان استدلال إبراهيم –عليه السلام– على الوحدانية بفرض كون كلٍّ من الكوكب أو القمر أو الشمس ربًّا إلا تَنَزُّلاً منه، وفرضًا لمذهب الخصم الواضح البطلان ثم مناقشته، قال – تعالى –: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا

قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [الأنعام: 75 – 79]، إن هذا الاستدلال من إبراهيم – عليه السلام – كان مبنيًّا على فرض مذهب الخصم، ثم اختباره ونقضه، وقد حكى القرآن هذا الاستدلال دون تعقيب أو استدراك؛ بل حكاه ليُقْتَدَى به، وقد أثنى الله – عز وجل – على هذا الاستدلال، فقال معقبًا عليه: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ} [الأنعام: 83].

ان أعظم ما امتن الله به على الإنسان أنْ منحه آلات التعلم، وأدوات الإدراك والتعرف على حقائق الأمور، وصفات الأشياء وخصائصها؛ ليتمكنوا – بما أوتوا من مِنَحٍ وهبات – من البحث والنظر للكشف عن أسرار هذا الكون، الدالة على عظمة خالقه.

وآلات الإدراك التي مُنِحَهَا الإنسان هي الأساس الفارق بينه وبين غيره من المخلوقات؛ فإنك إذا أردت أن تُعَرِّفَ الإنسان بما يميزه عن غيره لم تجد فارقًا أوضح من صفة التعقل والتفكر، ولذلك عرفوا الإنسان بأنه: "حيوان عاقل"، فلو قيل بدل العاقل الأبيض، أو الطويل لم يكن جوابًا لمن استفسر عن الإنسان[1].

وقد امتن الله – عز وجل– في القرآن الكريم على عباده بنعمة العقل في غير ما موضع، منبِّهًا إياهم على ضرورة شكر هذه النعمة بوضعها في محلها، وإعمالها في مجالها، فإن مِن أهم مظاهر شكر النعمة أن توضع في محلها اللائق بها، والذي لأجله منح الله الإنسان إياها، وسياقات القرآن الكريم المنبهة على هذه المنحة الربانية مرتبطة دائمًا بالإشارة إلى حسن توظيف هذه الملَكات، وذمِّ مَن عطل هذه المَلَكات؛ فلم يستخدمها، أو لم يُحسِن استخدامها؛ فاستخدمها في غير موضعها، أو قصرها في حدود الظواهر الكونية، المرتبطة بنفعه الذاتي المباشر دون الربط بين معطياتها والبناء عليها في البحث عن الحقيقة الكبرى؛ حقيقة الوجود كله؛ يقول – تعالى –: {وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [النحل: 78 – 79]،

---

[1] "المقصد الأسنى" للغزالي: 32.

{إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} [الأنعام: 36]، {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ} [الأنعام: 46]، {أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ نَشَاء أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ} [الأعراف: 100]، {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} [الأعراف: 179].

المطلب الثالث: إعمال العقل فريضة:

إذا تدبَّرنا آيات القرآنَ الكريم بدقّة سوف نرى أن أساس دعوة الإسلام يرتكز على العقل، وأنه بدلاً من أن يقوم، مثل سائر الأديان ودعوات الدنيا، بدعوة الناس مستخدماً عوامل الإكراه والاضطرار ومتشبثاً بالترغيب والترهيب وإثارة عواطف الناس، يدعو البشرية لأجل إثبات دعاويه إلى التعقُّل والتفكُّر والنظر في كائنات السماء والأرض، ويترك الحكم في هذه القضية إلى عقولهم فيقول: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ * قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس:99-101].

خلاصة مفاد هذه الآيات الكريمة أنه لما كانت عقول البشر وأفكارهم، وفي النهاية نفوسهم مختلفةً بمقتضى سنة الله الجارية، وكانت أنظارهم في آيات الآفاق والأنفس مختلفةً عن بعضها البعض، فمن الطبيعيّ والحتميّ أن يختلفوا أيضاً حول الإيمان والكفر[1]. فالوصول إلى حقيقة دين الإسلام والإيمان رهينٌ بالعقل وبالتفكّر، ونتيجةٌ للنظر في آيات عالم الوجود؛ فالذين يُحَرِّرُونَ عقولَهم من تأثير العوامل الخارجية، وينتبهون بتفكيرٍ متجرِّدٍ حُرٍّ مستقلٍّ إلى كائنات السموات والأرض وعجائب

[1] أشار الله تعالى إلى هذا المعنى في آيات أخرى كقوله سبحانه: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ [هود:1187-119].

عالم الكون، وتساعدهم أيضاً مَلَكَاتُهُم الفطرية إلى حدٍّ ما، سيصلون بالتأكيد إلى حقيقة الدِّين ويدركون المبدأ والمعاد والأخلاق التي تشكّل أساس الدِّين وعماده.

أمّا الذين تبقى عقولهم أسيرةً لتقليد عادات آبائهم واعتقادات أقرانهم، ويظلُّون قابعين بشكل كامل تحت تأثير بيئتهم والعوامل الأخرى المحيطة بهم، فإنّهم يفقدون استقلال الفكر، وكذلك الأشخاص الذين هم في الأساس قليلو العقل وضعيفو الأهلية والكفاءة، وباختصار الذين لا يملكون من القدرة الفطرية ما يُمَكِّنُهُم من التمييز بين هداية الدين وضلال الكفر، أو أنهم نتيجةً للغرور والعجب بالنفس وحبّ الذات لا يعرفون شيئاً سوى الأكل والشرب والنوم ولا ينتبهون أبداً إلى أي شيء، مثل هؤلاء سيبقون بالتأكيد في ضلال الكفر... فيا أيها النبي! لا ينبغي عليك أن تجبر البشر قهراً على التصديق بالدِّين والإيمان بالله، بل وظيفتك الوحيدة أن تُذكِّر الناسَ بأحكام الإسلام وتعاليمه وأن تدعوهم إلى مطالعة آيات الكتاب التكوينية والتأمّل والتفكّر في كائنات هذا العالم، والخلاصة واجبك في الدرجة الأولى التذكير وفي الدرجة الثانية الدعوة إلى التعقُّل والتفكير: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية:21-22]، أي فلا تجبرهم على قبول ما تدعوهم إليه وتكرههم عليه، بل لا ينبغي أن تكون أمنيتك أن يؤمن بكَ جميع أفراد البشر حتى أولئك الذين خُتم على أبصارهم وقلوبهم بخاتم الجهل والغرور وحَجَبَتْ عقولَهم أغشيةٌ غليظةٌ من الكِبْر وعبادة الهوى، لأن ذلك خلافٌ لسنَّتي ومشيئتي[1]، كما أن اتحاد أفكار وعقول جميع البشر مخالفٌ لسنتي الجارية.

أجل إنه من الطبيعي أن يكون طريق تبليغ دين الفطرة هذا الطريق، ولا يجب أن يُدعى الإنسان إلى شريعة الإنسانية إلا بهذا السبيل. فلا ريب أن يكون التصديق والإيمان بالدِّين الذي يدّعي تأمين راحة النفس والطمأنينة لجميع طبقات البشر حتى يرث اللهُ الأرض ومَنْ عليها، ويعلّم جميع تطورات البشر الروحية، وتتَّفق أحكامه وتعاليمه مع أحكام العقل وتنسجم مع فطرة الإنسان الأصليَّة، أقول لا ريب أن يكون التصديق بمثل هذا الدين موكولاً إلى العقل ومنوطاً بالتفكير فحسب، وأن لا تكون هناك أيُّ حاجة أبداً إلى الإكراه والإجبار في الدعوة إلى هذا الدين، بل أن يُدعى الناس فيه إلى مراجعة عقولهم ووجدانهم فقط وإلى أن يتعقّلوا ويتفكّروا.

من هنا نرى أن القرآن الكريم في دعوته إلى كل أصل من أصول الدين، سواء أصل المبدأ أم المعاد أم التعاليم والأخلاق، يُحِيْلُ الناس إلى عقولهم، ويختم الآيات المتعلقة بالتوحيد والمعاد والأخلاق

---

[1] الله تعالى يقول: كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ [غافر:35].

بِجُمَل: «أفلا تعقلون؟» «أفلا تذكّرون؟» ونحوها، أمّا الكنيسة فقد بنت دعوتها إلى خرافة التثليث على قاعدة «اعتقِدْ وأنت أعمى» أو قاعدة «أطفئ سراج عقلك واتْبَعْني»، فدعت الناس إلى اتِّباع تعاليمها اتِّباعاً أعمى!. بعكس القرآن الكريم الذي نجد أنه يصف المؤمنين بأنهم أولو الألباب أي أصحاب العقول، وأنهم الذين يتفكرون والذين يعقلون: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ *الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [آل عمران:190-191]، في حين يصف الكفار بأنهم صمٌّ عُمْيٌ لا عقل لهم ولا تفكير: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:171]، بل يعتبرهم في موضع آخر أضلّ من الأنعام أي الأبقار والحمير فيقول: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الفرقان:44].

أما ذلك الرجل المغرور العابد لذاته[1] أو إله الخِرفان ! فإنه كان يخاطب أولئك السذَّج الذين اتبعوه بعبارة «أغنام الله»!

وهكذا نجد أنَّ نبيَّ الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيه وَآلِهِ وَسَلَّمَ عندما يقيم الحجة على أن القرآن الكريم كتاب الله وأنه مبعوثٌ مِنْ قِبَلِ الله يحيل الناس إلى عقولهم فيقول:

﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ ﴾ سورة يونس آية16.

ويطرح كتاب الله أمام تفكير البشر ويدعوهم دائماً إلى التدبُّر فيه فيقول لهم:

﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ سورة ص:29، ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ سورة النساء:82، ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ سورة محمدآية24.

ولهذا السبب يخاطب القرآنُ الكريم العقلاءَ ويدعوهم دائماً إلى النظر في جمال عالم الطبيعة والتفكّر في آيات الكتاب الكونيّ معتبراً أن ذلك أهم وظائف العقل والوسيلة الوحيدة للرقي المادي والمعنوي للبشر، ويوكل فهم تلك الآيات للعقلاء فيقول:

---

[1] يقصد بذلك مؤسس نحلة البهائية «حسين علي بهاء المازندراني» الذي ادَّعى الإلهية وأطلق على أتباعه في كتابه «الأقدس» عبارة «أغنام الله»! لاقدس: الفقرة: 55، و البابيون و البهائيون: الحسني: 107، و البهائية: ظهير: 216. وائرة المعارف الاسلامية230/3 .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:164].

﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [آل عمران:191].

كما يوكل فهم حقائق الكتاب التشريعي القرآن إلى العقلاء أصحاب الألباب أيضاً فيقول: ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [الرعد:19]، ﴿ هَذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [إبراهيم:52].

ولهذا يصف القرآن الكريم الناسَ الذين لا عقل لهم ولا فَهْمَ ولا تفكير بأنهم مثل «البهائم» بل أضلّ من البهائم فيقول: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [الأعراف:179]

ويجعل عدم استخدام قوى العقل سبباً لعذاب الآخرة فيقول: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك:10]

أمّا الكنيسة فقد رأت أن حفظ مصالحها يقتضي إبقاء الناس في الغفلة والجهالة فكانت تُنزل بأصحاب العقل الحرّ والتفكير المستقلّ العذاب والعقاب.

ومن هنا لم يكن نبيّ الإسلام _صلى الله عليه وسلم_ يرى لنفسه أيّ مقام سوى اتّباع ما يوحى إليه، ولم يكن يرفع نفسه عن مرتبة البشرية، وكان ينفي عن ذاته بكل صراحة علم الغيب والتصرّف في خزائن الأرض أو امتلاك رزق الخلق الذي غالباً ما يدّعيه رؤساء الأديان لأنفسهم: ﴿ قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام:50].

وكما يقول «آرنست رينان» الفرنسي: [لم يدَّعِ محمّدٌ أبداً القدرة على إحياء الموتى ولم يصلب نفسه بين السماء والأرض ثم يحيا بعد موته، بل جعل معجزته هذا القرآن ذاته الذي لم يستطع أي بشر حتى الآن أن يأتي بمثله فعلاً. إن كل عظمة ذلك الشخص الكبير هي أنه كان يقول ويكرر: «إنما أنا بشر مثلكم».

من هنا، عندما نتلو القرآن الكريم نرى أن ذكر «العقل» باسمه وأفعاله في القرآن الحكيم يبلغ زهاء خمسين مرة، وأما ذكر «أولي الألباب» ففي بضع عشرة مرة، وأما كلمة «أولي النُّهَى» أي العقول فقد جاءت مرَّةً واحدةً في آخر سورة طه.

ولكن مهما تفحَّصتَ في قاموس الكتاب المقدّس فلن تجد فيه كلمة «العقل» ولا ما في معناها من أسماء هذه الغريزة البشرية التي فضل الإنسان بها جميع أنواع هذا الجنس الحي كاللبّ والنُّهَي، ولا أسماء التفكُّر والتدبُّر والنظر في العالم التي هي أعظم وظائف العقل، ولا أن الدين موجَّهٌ إليه، وقائم به وعليه [1].

إذن قد تبيَّن بوضوح أن الإسلام دين العقل والفكر، دينٌ يريد بعد تشييده بنيانَه على عمادَيْ العقل والعلم المتينين وإقامته تعاليمه السامية على النواميس العقلية، يريد أن يحرِّر عقل الإنسان من كل الحجب والقيود التي كبَّلَتْهُ عهوداً متمادية من الزمن، ويريد أن يمنح للمجتمع البشري الاستقلال العقلي، ويريد أن يصل البشر في ظل الحرية الفكرية إلى شاطئ السعادة المادية والمعنوية.

[وقد صرَّح بعض حكماء الغرب، بما لا يختلف فيه عاقلان في الأرض، من أن التفكُّر هو مبدأ ارتقاء البشر، وبقدر جودته يكون تفاضلهم فيه، وقد كانت التقاليد الدينية حَجَرَتْ حُرِّيَّة التفكير واستقلال العقل على البشر، حتى جاء الإسلام فأبطل بكتابه هذا الحَجْرَ، وأعتقهم من هذا الرقّ، وقد تعلَّم هذه الحريَّةَ أممُ الغرب من المسلمين ثم نكس هؤلاء المسلمون على رؤوسهم فحَرَّمُوها على أنفسهم، حتى عاد بعضهم يقلِّدون فيها من أخذوها عن أجدادهم][2].

فيا أمَّة الإسلام هذا هو دينُكِ! هذا هو الدين الذي تنسبين نفسكِ إليه منذ سنوات طويلة ولكنكِ لم تتمكني من استخدام قواك العقلية في أي موضوع بل أبقيتِ رأس مال قواكِ العقلية في ركود وتوقف!

وأنت أيها المسلم! لا يجوز أن تكون مهملاً لعقلكَ وفكركَ إلى هذا الحدّ وأن تقلّد والديكَ في آداب الدِّين تقليداً أعمى يجعلك عندما تصادف ولو شبهة صغيرة، أو تغيِّر بيئتك، متزلزل الإيمان بل قد تخسر أساس دينك وتعاليم شريعتكَ!

---

[1] محمد رشيد رضا، «الوحي المحمدي»، ص108- 111، باختصار وتصرف.

[2] المصدر السابق، ص 111.

يا أخي! إن كنت مسلماً حقيقةً فلا يليق بمقامك مثل هذا الجمود الفكري! وتأكَّد من أن روح النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيه وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، ذاك الناطق بالحقِّ الذي ينادينا ربُّه في قرآنه المجيد فيقول: ﴿ وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ سورة آل عمران آية 139، تتألَّم من وضعك المذلّ هذا!.

أنا على يقين أنكَ لو كنتَ قد أَسْلَمْتَ بذلك الطريق الذي عيَّنه القرآن أي اعتنقتَ الإسلام بفضل إرشاد العقل وفي ظل التعقل والتفكر، لامتلكت بلا أي شبهة –كما وعد الله تعالى في تلك الآية الأخيرة– مقام العلوّ والعزَّة والرفعة، ولكن يا للأسف كان مرشدك للدين أمورٌ أخرى أو أشخاصٌ آخرون هم أضل منك بكثير وأعجز من أن يديروا حتى بيوتهم!

المبحث الثاني:العقل في النصوص الشرعية وفيه مطلبان :

المطلب الأول: نماذج من نصوص القرآن الكريم الموجهة للعقل

1- ورُوده بصيغة فِعل العقل:

ورد فِعلُ العقل في القرآن الكريم في تسعةٍ وأربعين موضعًا، ولم يَرِدْ بشكلِ مصدر مطلقًا، وكل أفعال العقل تدلُّ على عملية الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان، ويمكن حصر هذه الأفعال بما يلي:

أ. ورد فعل العقل بصيغة "تعقلون" في أربعٍ وعشرين موضعًا في القرآن؛ منها قوله – تعالى :

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ سورة البقرة آية 242، وقوله – تعالى –: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ سورة يوسف آية 2

ب. وورد بصيغة "يعقلون" في اثنينِ وعشرين موضعًا؛ منها قوله – تعالى –: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ سورة البقرة آية 171

ج. وورد بصيغة "يعقِلُها" مرةً واحدة في قوله – تعالى–: ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ سورة العنكبوت آية 43

د. وورد بصيغة "نعقل" مرةً واحدة في قوله – تعالى–: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ سورة الملك آية 10

هـ. وورد بصيغة "عقَلوه" مرة واحدة في قوله – تعالى–: ﴿ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة آية75

2- وُروده بلفظ الألباب ج/ لُب:

وقد وردت كلمة "الألباب" في القرآن في صفة أصحاب العقول ستَّ عَشْرةَ مرة في القرآن الكريم؛ منها قوله – تعالى –: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: 179]، وقوله:

﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ سورة البقرة آية269

3- وروده بلفظ النُّهَى الدال على العقل:

وقد وردت أيضًا كلمة "النهى" في القرآن لتدل على أصحاب العقول أيضًا، مرتين في القرآن؛ وهما: ﴿ وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴾ سورة طه آية 54، ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴾ سورة طه آية 128

4- وروده بلفظ القلب:

وقد ورد في القرآن الكريم لفظ "القلب"[1][1] ليدلَّ على العقل أيضًا في إحدى دلالاته، قال – تعالى –: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ سورة الأعراف آية179، ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ سورة ق آية37

5- وورد بلفظ الحِجْر:

ورد بلفظ "الحِجْر" ليدل على العقل مرة واحدة في القرآن الكريم، قال – تعالى–:﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ﴾ سورة الفجر آية 5

6- وُروده بلفظ الفكر الذي هو نتاج العقل:

أ- ورد بصيغة "فكَّر" مرة واحدة في قوله – تعالى–:﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ سورة المدثر آية 18 – 19

ب- وورد بصيغة "تتفكَّروا" مرة واحدة أيضًا في قوله – تعالى–:﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ﴾ سورة سبأ آية 46

جـ- وورد بصيغة " تتفكَّرون" 3 مرات؛ منها قوله – تعالى–:﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ سورة البقرة آية 219

د- وورد بصيغة "يتفكَّروا" مرتين؛ منها قوله – تعالى–:﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ سورة الروم آية 8

هـ- وورد بصيغة "يتفكَّرون" إحدى عشرة مرة، منها قوله- تعالى–:﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ سورة الرعد آية 3

---

[1] ورد لفظ القلب في القرآن الكريم في 144 موضعًا.

المطلب الثاني: مكانة العقل في السنة النبوية الشريفة

وردت كلمة العقل في السنة عشراتِ المرات، وقد حاولت تتبُّع ما ورد في كتب السنة عن طريق الحاسوب، لكلمة عقل فقط دون اشتقاقها، فوجدت العشرات، وأنا هنا أذكر بعضًا منها:

1- في صحيح البخاري رقم 293، 1369:

عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – قال: خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في أضحى أو فطرٍ إلى المصلى، فمرَّ على النساء، فقال: يا معشر النساء، تصدَّقْنَ، فإني أُرِيتُكنَّ أكثر أهل النار، فقُلْن: وبم يا رسول الله؟ قال: تُكثِرْنَ اللعن وتَكفُرْن العَشِيرَ، ما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أذهبَ للبِّ الرجل الحازم من إحداكُنَّ، قلن: وما نُقصان دينِنا وعقلِنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادةُ المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تَصُمْ؟، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها.

2- في صحيح مسلم في المقدمة:

عن أبي عقيل صاحب بُهَيَّةَ أن أبناءً لعبدالله بن عمر سألوه عن شيء لم يكن عنده فيه علم، فقال له يحيى بن سعيد: والله إني لأُعظِمُ أن يكون مثلُك – وأنت ابن إمامي الهدى؛ يعني عمر وابن عمر – تُسأَلُ عن أمرٍ ليس عندك فيه علم، فقال: أعظمُ من ذلك والله عند الله، وعند مَن عقل عن الله، أن أقولَ بغير علم، أو أُخبِر عن غير ثقة.

3- في سنن الترمذي رقم 2787:

عن جابر بن عبدالله الأنصاري – رضي الله عنه – قال: "خرج علينا رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – يومًا فقال: إني رأيتُ في المنام كأنَّ جبريلَ عند رأسي وميكائيلَ عند رِجْلي، يقول أحدهما لصاحبِه: اضرِبْ له مثلاً، فقال: اسمَعْ سمِعَتْ أذنُك واعقِل عقَل قلبُك، إنما مَثَلُك ومَثَلُ أمَّتِك كمَثَلِ مَلِكٍ اتَّخذ دارًا ثم بنى فيها بيتًا ثم جعل فيها مائدة ثم بعَث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه، فمنهم مَن أجاب الرسول ومنهم مَن تركه، فالله هو المَلِكُ، والدار الإسلام، والبيت الجنَّة، وأنت يا محمد رسولٌ، فمَن أجابك دخل الإسلام، ومَن دخل الإسلام دخل الجنة، ومَن دخل الجنة أكل ما فيها.

4- في سنن النسائي رقم 3270:

عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: جاءت سَهْلةُ إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقالت: يا رسول الله، إن سالمًا يدخُلُ علينا وقد عقَل ما يعقِلُ الرجال، وعلِم ما يعلَمُ الرجال، قال: أرضِعِيه تَحرُمي عليه بذلك، فمكثتُ حولاً لا أحدِّث به، ولقيت القاسم، فقال: حدِّثْ به، ولا تهابه".

5- في سنن أبي داود رقم 3395:

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدِّه، أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يُعلِّمهم من الفزع كلماتٍ: أعوذُ بكلمات الله التامَّة، من غضبه وشر عباده، ومن همزاتِ الشياطين وأن يحضرونِ، وكان عبدالله بن عمرٍو يُعلِّمُهن مَن عقَل من بَنِيه، ومَن لم يعقِلْ كتَبه فأَعْلَقه عليه.

6- في سنن ابن ماجه رقم 4208:

عن أبي ذر – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: لا عقلَ كالتدبير، ولا ورع كالكفِّ، ولا حَسَب كحُسن الخُلق.

7 – في مسند أحمد رقم 2257:

في الحديث في مسند بني هاشم: وكان ابن عباس – رضي الله عنهما – إنما عقَل من أمرِ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – آخرَه".

وفي مسند أحمد أيضًا رقم 23283:

عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: الدنيا دار مَن لا دار له، ومال مَن لا مال له، ولها يجمَعُ مَن لا عقل له.

هذا مما ورد في السنة بلفظ العقل الصريح، أما ما ورد بلفظ البصر، والقلب، والفقه، والفكر، واللب، فهو كثير جدًّا، وكل هذه الألفاظ – فضلاً عن العقل بلفظه الصريح – تؤكِّد أن العقل قوَّة الإدراك والفهم والفقه والتفكير السليم، وكل هذه المعاني العظيمة ذكرها ابن تيمية – رحمه الله – خلال دراسته للعقل الإنساني، وخلال دراسته في العقيدة، والفقه، والسلوك، والأخلاق، والشريعة الإسلامية بعامة.

المبحث الثالث: أمر القرآن الكريم بإعمال العقل وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : إعمال العقل في الآيات الكونية

التفكر في المخلوقات من مجالات التفكر واسع النطاق :

وهذا المجال يمتد إلى ملكوت السماوات والأرض، وما سخر الله منها من كل شيء ، وقد جاءت آيات عديدة في القرآن العظيم تدعو إلى التفكر في السماوات والأرض وما بينهما، قال تعالى وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ سورة الجاثية آية 13، وقال تعالى إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِسورة آل عمران آية190، قال تعالى:الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ سورة آل عمران آية 191.

قال البقاعي –رحمه الله : لما كانت آيات المعرفة إما في الآفاق وإما في النفس وكانت آيات الآفاق أعظم، قال: في خلق السماوات والأرض على كبرهما واتساعهما وقوة ما فيهما من المنافع[1]،قال تعالى﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾.سورة غافر:اية57.

وقد دعا الله عباده للتفكر في خلق السماوات والأرض، وذلك لما فيهما من الآيات الكريمة التي تَبْهَر الناظرين ، وتقنع المتفكرين، وتجذب أفئدة الصادقين، ولتنبه العقول النيرة على جميع المطالب الإلهية، أما تفصيل ما اشتملت عليه، فلا يمكن أن يحصره مخلوق أو يحيط ببعضه، وفي الجملة فما فيها من العظمة والسعة وانتظام السير والحركة يدل على عظمة خالقها ، وعظمة سلطانه ، وشمول قدرته ، وما فيها من الإحكام والإتقان، وبديع الصنع ولطائف الفعل ، يدل على حكمة الله ووضعه الأشياء مواضعها وسعة علمه، وما فيها من المنافع للخلق يدل على سعة رحمة الله ، وعموم فضله ، شمول بره، ووجوب شكره[2].

---

[1] انظر : البقاعي، نظم الدرر، ج 2، ص 197 .

[2] السعدي، تيسير الكريم الرحمن ، ص 128 ، ص 721.

والتفكر في المتقابلات:

خلق الله – تبارك وتعالى– في هذا الكون من المتقابلات والأضداد ما يدل على كمال قدرته وبديع صنعه، فالليل والنهار، والشمس والقمر، والسهل والوعر، والماء العذب والماء المالح ، والذكر والأنثى، آيات ودلالات وعبرة لمن يعتبر، قال الله تعالى﴿ : وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .﴾ سورة الذاريات آية 49

ولقد من الله تعالى على الإنسان بأن خلق له زوجا يسكن إليها كما قال تعالى﴿ : وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾ سورة الروم آية21 .وبين تعالى تمام رحمته ولطفه بعباده . بما جعل بين الزوجين من المودة والرحمة ، قال تعالى﴿ : وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ سورة الروم آية21 ،ثم دعا عباده إلى التفكر في ذلك في ختام الآية ليعتبر ويتعظ من أحيا الله قلبه ، قال تعالى﴿ : إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ .﴾ سورة الروم آية21

قال ابن جرير : يقول تعالى : إن في فعله ذلك لعبرة وعظات لقوم يتذكرون في حجج الله وأدلته فيعلموا أنه الإله الذي لا يعجزه شيء أراده ولا يتعذر عليه فعل شيء شاءه [1]

والتفكر والنظر في تلك الدلائل هو الذي يجلي كنهها ويزيد الناظر معرفة بمنافع أخرى ضمنها [2].

وقد دعت آيات عديدة في القرآن الكريم إلى الاعتبار بالليل والنهار والشمس والقمر ، قال تعالى :﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴾سورة فصلت آية37 ،وقال تعالى﴿ : إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ سورة آل عمران آية139، وقال تعالى ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُولِي الأَبْصَارِ ﴾سورة النور آية44

وفي اختلاف الليل والنهار عبرة من وجوه متعددة :

أولا :من جهة أن الليل مظلم والنهار مضيء كما قال تعالى﴿ : وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً .﴾سورة الإسراء آية12

ثانيا :اختلافهما في الطول والقصر ؛ أحيانا يطول الليل وأحيانا يطول النهار وأحيانا يتساويان ، كما قال تعالى﴿ : يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ .﴾سورة الحج آية61

---

[1] ابن جرير: جامع البيان، ج21، ص 31

[2] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10 ص 71.

أي : يدخل هذا في هذا مرة فيأخذ منه ، وهذا في هذا مرة فيأخذ منه وهذا اختلافهما .

ثالثا : اختلافهما في الحر والبرد ؛ تارة يكون باردا وتارة حارا.

رابعا :الخصب والجدب ، تارة تكون الدنيا جدبا وقحطا وسنين ، وتارة تكون خصبة وربيعا ورخاء .

خامسا :اختلافهما في الحرب والسلم ، تارة تكون حربا ، وتارة تكون سلما ، وتارة تكون عزا ، وتارة تكون ذلة، كما قال الله﴿ : وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ .﴾ سورة آل عمران آية140

ومن تأمل اختلاف الليل والنهار وجد فيه من آيات الله – عز وجل – ما يبهر العقول[1] .

وفي خلق الإنسان :

لقد كرم الله – تبارك وتعالى – الإنسان وشرفه على بقية المخلوقات ، قال تعالى﴿ : وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾سورة الإسراء آية70، وخلقه تعالى في أحسن صورة ، قال تعالى :﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾سورة التين آية4، وشرفه بالعقل ، قال تعالى﴿ : وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ .﴾سورة النحل آية 78 وقد جاءت آيات عديدة في القرآن الكريم تتحدث عن خلق الإنسان ، وتدعو إلى التفكر في خلقه، والأصل الذي خلق منه، وفضل الله تبارك وتعالى عليه، وإذا كان العلم الحديث قد وصل إلى أسرار كثيرة من خلق الإنسان، فإن المتأمل لخلقه ابتداء وانتهاء، والناظر فيما اختصه الله به من عقل وإرادة، يدرك أنه إنما خلق لأمر عظيم، قال تبارك وتعالى﴿ : وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ سورة الذاريات آية21. قال قتادة –رحمه الله : –ن تفكر في نفسه عرف أنما لينت مفاصله للعبادة[2]

وإن أعظم ما يدعو المرء إلى التفكر في خلق الإنسان ما جاء في القرآن الكريم عن مراحل خلقه وتصويره ، لا سيما وقد شهد العصر الحديث من الاكتشافات والأسرار في خلق الإنسان ما يدعو إلى زيادة الإيمان بعظيم قدرة الله تعالى وبديع صنعه .

---

[1] ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين، ج 2، ص 541.

[2] الأصبهاني، كتاب العظمة، ج1، ص 234 . والآية في سورة الذاريات، الآية 21.

والتفكر في الحيوان والنبات :

عالم الحيوان والنبات عالم فسيح يتسم بالحركة والتناسق مع هذا الكون ، وقد سخر الله تبارك وتعالى الحيوان والنبات للإنسان، قال تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ 71وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ 72وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلا يَشْكُرُونَ ﴾ سورة يس آية 71،72،73

وقال تعالى﴿ : وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾سورة الأنعام آية 99.

وقال تعالى﴿ : وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾سورة الرعد آية4

إن التفكر في عالم الحيوان، وما أودع الله فيه من أسرار، مطلوب من كل أحد ، فكما سخرها الله تعالى، وذللها للإنسان؛ لينتفع بها فكذلك جعلها له آية ليعتبر بها ويتعظ، وكل صنف من عالم الحيوان له أسراره وطبائعه ، ومن هذه الأصناف النحل التي جاء ذكرها في القرآن الكريم لبيان مهمتها في الحياة وما يفيد منها الناس، قال تعالى﴿ : وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ 68ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾سورة النحل آية 68، 69

قال ابن جرير –رحمه الله : –يقول تعالى ذكره إن في إخراج الله من بطون هذه النحل: الشراب المختلف الذي هو شفاء للناس لدلالة وحجة واضحة على من سخر النحل، وهداها لأكل الثمرات التي تأكل، واتخاذها البيوت التي تنحت من الجبال والشجر والعروش، وأخرج من بطونها ما أخرج من الشفاء للناس، أنه الواحد الذي ليس كمثله شيء، وأنه لا ينبغي أن يكون له شريك ولا تصبح الألوهية إلا له .[1]

وقال ابن كثير –رحمه الله ": –إن في إلهام الله لهذه الدواب الضعيفة الخلقة إلى السلوك في المهامه، والاجتناء من سائر الثمار، ثم جمعها للشمع والعسل ، وهو من أطيب الأشياء لآية لقوم يتفكرون في

---

[1] ابن جرير، جامع البيان، ج 14، ص 141.

عظمة خالقها ومقدرها ومسخرها وميسرها ، فيستدلون بذلك على أنه الفاعل القادر الحكيم العليم الكريم الرحيم .[1]

وإن من تدبر اختصاص النحل بكل العلوم الدقيقة والأفعال العجيبة حق التدبر علم قطعا أن لا بد من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه[2] .

واختير وصفى التفكر هنا، لأن الاعتبار بتفصيل ما أجملته الآية في نظام النحل محتاج إلى إعمال فكر دقيق ونظر عميق[3] .

وكما أن الحيوان مدعاة للتفكر فإن النبات بأشكاله وألوانه وثماره وأطواره مدعاة للتفكر والتأمل أيضا ، والآيات في ذلك كثيرة جدا، قال تعالى﴿ : هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ 10 يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾سورة النحل: اية10، أي دلالة وحجة على أنه لا إله إلا الله، كما قال تعالى﴿ : أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾سورة النمل آية 60.

وإن من تأمل الحبة تقع في الأرض، وتصل إليها نداوة تنفذ فيها فينشق أعلاها ، ويخرج منه ساق الشجرة، وينشق أسفلها فيخرج منه عروقها، ثم تنمو ويخرج منها الأوراق والأزهار والأكمام والثمار، ويشتمل كل منها على أجسام مختلفة الأشكال والطبائع "[4].

ومن تأمل ذلك علم أن لا بد من قادر حكيم، واستدل بها على عظمة خالقها، وأنه الإله الذي لا تنبغي العبادة إلا له، وهذه الحبة من دلائل البعث، لأنها تدفن في التراب ليس لها ورق ولا غصن ولا ثمر ولا لون ولا طعم ولا حركة، فيمكثها الله في التراب، ثم يحييها فالق الحب والنوى، فيخرجها من الأرض، وكذلك يخرج الموتى وهو على كل شيء قدير[5].

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص635

(2) محيي الدين زادة' حاشية زادة على البيضاوي، ج3، ص 189.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 21.

(4) محي الدين زاده، حاشية زاده على البيضاوي، ج3، ص 170.

(5) أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة' ج1، ص286.

المطلب الثاني :إعمال العقل في الجوانب التنزيلية

التفكر في القرآن العظيم: وهو أعظم مجالات التفكر ، فالقرآن معجزة الإسلام الخالدة، أنزله الله تبارك وتعالى على رسوله – صلى الله عليه وسلم – ليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، قال تعالى :﴿ الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ ابراهيم:1. وهو معجز بلفظه ومعانيه، لا تنقضي عجائبه للمتفكرين فيه، قال تعالى﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ سورة النحل:اية44.قال السعدي :قوله تعالى :﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾شامل لتبيين ألفاظه وتبيين معانيه﴿ : وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾فيه فيستخرجون من كنوزه وعلومه بحسب استعدادهم وإقبالهم عليه [1]

ومن التفكر في القرآن التفكر في حججه وآياته وأحكامه الشرعية ، والتفكر في أمثاله التي ضربها الله لعباده ليتفكروا فيها، قال تعالى﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾سورة الحشر آية21.وقال تعالى ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ .﴾سورة البقرة آية266.

قال ابن كثير –رحمه الله : – أي تعتبرون وتفهمون الأمثال والمعاني وتنزلونها على المعنى المراد منها، كما قال تعالى﴿ : وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ ﴾[2]

وقال السعدي –رحمه الله : – أخبر تعالى أنه تعالى يضرب للناس الأمثال ، ويوضح لعباده الحلال والحرام؛ لأجل أن يتفكروا في آياته ويتدبروها، فإن التفكير فيها يفتح للعبد خزائن العلم ، ويبين له طريق الخير والشر، ويحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ، ويزجره عن مساوئ الأخلاق ، فلا أنفع للعبد من التفكر في القرآن والتدبر لمعانيه [3].

كم تُثَار فكرةً حديثةً قديمةً حول شأن العقل وحُكْمِهِ، حتى وصلت إلى حد الجدلية المفتعلة بين العقل والنقل.

وأصلاً لو فُهمت ماهية العقل، لما أُثير هذا الجدل؛ ولكن القصور في العقل قد لا يُمكِّن صاحِبَه من فهم المراد في الشريعة، وبذلك قد تنشأ المشكلة، فكل صاحب عقلٍ يحتاج إلى أدوات لفهم النقول

---

[1] السعدي تيسير الكريم الرحمن ص 441‘ والآية من سورة النحل الآية 44

[2] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ1 ص140 والآية من سورة العنكبوت، الآية 43 .

[3]السعدي، تيسير الكريم الرحمن‘ ص 792

والنصوص، وهذا لا يتحقق إلا بالعلم الأصولي؛ لا بل هناك أشياء قد تُفْهَم بطريق الفطرة السوية التي فطر الله بها الخلق؛ ولكن الانجراف وراء الأهواء قد يحرف العقل عن مساره الفطري .

فالعقل في نظر العامة مِن الناس يُعتبر بمثابة مَلَكة تميِّز الإنسانَ عن باقي الكائنات الأخرى، وذلك على مستوى السلوك والتفكير، وتختلف هذه المَلَكة من شخص لآخر؛ قال الله – تعالى : وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً الإسراء آية70

وعلى هذا الأساس يتمُّ التمييز بين الإنسان العاقل والفاقد للعقل، أو مختلِّه أو ناقصه، ولقد نشأتْ على مدى العصور فلسفاتٌ كثيرة تناولتْ شأنَ العقل، فمنها من قام بإعطائه السلطةَ المطلقة، ومنها ما عطَّل العقل عن فَهْم الحياة، وجاء الإسلام الذي أعطى العقل أهميةً واضحة، فهو الأساس في فهم النقل، ولا تعارض بينه وبين العقل، فلولا العقل لما فُهمت النصوص، ولما استُنْبِطت الأحكام[1].

قال الله – تعالى: أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ سورة الملك آية 14

أمَّا شأن العقل عند مَن فَهِمَ وظيفتَه، وما أراد الله من أنَّه آلةٌ لفهم الشريعة وأحكامها، فالأمر مختلف، فلقد أعلى الله شأنَ العقل ودوره.

يقول أبو حاتم البستي المشهور بابن حبان: العقل نوعان: مطبوع ومسموع، فالمطبوع منهما كالأرض، والمسموع كالبذر والماء، ولا سبيل للعقل المطبوع أن يخلص له عمل محصول، دون أن يرد عليه العقل المسموع، فينبهه من رقدته، ويطلقه من مكامنه، يستخرج البذر والماء ما في قعور الأرض من كثرة الربع.[2]

فهذا هو التكامل بين ما هو فطري، وما هو مكتسب بالعلم المجرد من الهوى، هو أكمل العقل وأتمُّه، فهذا الذي يوفِّقه الله للفهم الصحيح مع وجود الإيمان الفطري الذي جُبِلنا عليه.

وبذلك قال ابن الجوزي – رحمه الله – أيضًا: "فإن أعظم النِّعم على الإنسان العقل؛ لأنه الآلة في معرفة الإله – سبحانه – والسبب الذي يتوصَّل به إلى تصديق الرسل... فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحتْ وكانت سليمة، رأتِ الشمس.

ولمَّا ثبت عند العقل أقوالُ الأنبياء الصادقة، بدلائل المعجزات الخارقة، سلم إليهم، واعتمد فيما يخفى عنه عليهم.

---

[1] من مقدمة كتاب "رحلة إلى باطن العقل"، ص4 .

[2] "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء"، ابن حبان .

ولمَّا أنعم الله على هذا العالم الإنسي بالعقل، افتتحه الله بنبوة أبيهم آدم – عليه السلام – فكان يعلمهم عن وحي الله – عزَّ وجلَّ – فكانوا على الصواب، إلى أن انفرد قابيل بهواه، فقتل أخاه، ثم تشعبت الأهواء بالناس فشرَّدتْهم في بيداء الضلال، حتى عبدوا الأصنام، واختلفوا في العقائد والأفعال، اختلافًا خالفوا فيه الرسل والعقول، اتِّباعًا لأهوائهم، وميلاً إلى عاداتهم، وتقليدًا لكبرائهم، فصدَّق عليهم إبليسُ ظنَّه فاتَّبعوه، إلا فريقًا من المؤمنين .[1]

ويقول العلامة الشوكاني – رحمه الله–: لقد كان السلف يقولون: إن العقل عقلان: غريزي، ومكتسب؛ فالغريزي هو ما نسميه بالمقدرات العقلية، من فهم، وإدراك، وفقه، واتِّساق في الكلام، وحسن تصرف، وهذا العقل الغريزي هذا هو مناط التكليف، فمَن لا عقل له، لا يُكلَّف، ومَن فَقَدَ بعض مقدراته العقلية، فإنما يكلف بحسب ما بقي له منها.[2]

فلولا هذا العقلُ إذًا، لَمَا كان هناك تكليف لصاحبه، وهو الذي تُسْتَوعب النصوصُ والنقول به، فنؤمن بها، فلا يُؤوَّلُ صريحُها، ولا يُردُّ صحيحُها، كما يفعل أهل الأهواء بحجج تعارضها مع عقولهم؛ قال الله – تعالى} :– وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا] سورة الجن آية 13

فالعقل يساعد على فهم الشرع، لا كما يظن الناس أن الأحكام الشرعية قد تنعقد من عقولهم وأفهامهم، إنما هي مُحْكَمَةٌ من عند المشرِّع؛ قال الله تعالى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً سورة الأحزاب آية 39

وكما صحَّ عن علي– رضي الله عنه– أنه قال: "لو كان الدِّينُ بالرأي، لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيتُ رسولَ الله– صلى الله عليه وسلم– يمسح على ظاهر خفيه.[3]"

فالمسألة فيها تسليم مطلق لما أراد الله ورسوله، فالطاعة هي الامتثال، حتى لو لم تفهم العقول حكمةَ الأوامر أو النواهي وعلَّتَها.

فالإيمان بما شرع الله والتسليم به ليس فيه كسرٌ للعقل وتحجيمٌ لقدرته كما يُدَّعَى؛ بل هذا من الفطرة السوية التي فُطر عليها ابن آدم، فتأمَّل معي كلام العلامة ابن الجوزي" :وهل يَشكُّ ذو عقلٍ في وجود

---

(1) "تلبيس إبليس"، لابن الجوزي ص: 9،10.

(2) "التحف في مذاهب السلف"، محمد علي الشوكاني،ص45.

(3) رواه أبو داود في سننه، حديث رقم 162، وصححه الألباني .

صانع؟ !فإن الإنسان لو مرَّ بقاعٍ ليس فيه بنيان، ثم عاد فرأى حائطًا مبنيًّا، عَلِمَ أنه لا بد له من بانٍ بناه، فهذا المهادُ الموضوع، وهذا السقفُ المرفوع، وهذه الأبنية العجيبة، والقوانين الجارية على وجه الحكمة، أمَا تدل على صانع؟ !وما أحسَنَ ما قال بعض العرب: إن البعرة تدل على البعير! فهيكل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، أمَا يدلان على اللطيف الخبير؟ !ثم لو تأمَّل الإنسان نفسه، لكفَتْ دليلاً، ولشفتْ غليلاً؛ فإن في هذا الجسد من الحكم ما لا يسع ذكره في كتاب [1]"ا.هـ.

إذًا؛ فالعقل آمَنَ بوجود الخالق العظيم دون أن يراه، وقد دلَّ كلُّ شيء في الكون عليه؛ قال الله تعالى لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ سورة الأنعام 103

فالكثير من النظريات العلمية التي تم برهنتُها لا يمكن رؤيتُها بالعين المجردة، وإنما يمكن الاستدلال عليها بنتائجها أو آثارها، وقد أنكرها العقل طويلاً.

فهل ترى العين جاذبية الأرض التي تجذب إليها كل الأجسام؟ لا، ولكن يمكن رؤية الأشياء وهي تسقط على الأرض.

هل ترى العين الروح التي تسكن في الأجسام الحية، فتوجد الفرق بين الحي والميت؟ لا، وهل ترى العين أصلاً العقل الذي يفرق بين العاقل والمجذوب؟ لا، وهل تستطيع العين أن ترى القوى التي يجذب بها المغناطيس قطعةَ الحديد؟ والجواب حتمًا: لا[2].

يقول الطبيب الفرنسي موريس بوكايل، بعد إجراء مقارنة علمية بين الأديان السماوية والعلم: "ولا عجب في هذا إذا عرفنا أن الإسلام قد اعتَبر دائمًا أن الدين والعلم تَوْءَمان متلازمان، فمنذ البدء كانت العناية بالعلم جزءًا لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام، وأن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدَّى إلى ذلك الازدهار العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية، تلك التي اقْتَات منها الغربُ نفسه قبل عصر النهضة في أوروبا [3]".

فهذه شهادة حق لإعلاء الإسلام لشأن العقل، بوضعه في المكان الصحيح عن طريق العلم والعمل.

فكل أمر شرعي يخطر في بالك أنه يعارض الفطرة، فيجب أن تعلم أنه لا يخلو من أحد احتمالين:

– فإما أنه أمر شرعي، ولا يخالف الفطرة الصحيحة المستقيمة، فمخالفتُه للفطرة وهمٌ.

---

[1] "تلبيس إبليس"، لابن الجوزي، ص: 55.

[2] كتاب "رحلة إلى باطن العقل"، ص: 35.

[3] كتاب "القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم"، Dr.Maurice bucaille.

–وإما أنه يخالف الفطرة فعلاً؛ ولكنه لا يكون أمرًا شرعيًّا، وإنْ نَسَبَهُ الناس إلى الدين بغير علم ولا هدى [1].

فالعقل يحتاج إلى العلم والتخصص؛ حتى تتسع مداركه وأفهامه، فالعلوم كثيرة، والتخصص يجعل صاحبَه ما بين إصابة الحق على نحو قطعي وحصري، وما بين الظن العلمي القائم على المعطيات والحيثيات، والأدلة المحترمة والمعترف بها لدى أهل التخصص، على حين أن ظنون غير المتخصص كثيرًا ما تُبنى على مشاعرَ خاصةٍ، وانطباعات وأهواء شخصية، والفرقُ بين هذه وتلك كبير جدًّا.

فالعلم لا يحصِّله طالبه إلا بعد أن يبذل من المشقة والزمن الطويل، وتجارب الحياة كي تنضج تحتاج إلى زمن كافٍ، فالعلم الذي بين السطور لا يستفاد منه إلا مع التجارب العديدة، التي معها قد يكون العقل قد وصل إلى مرحلة النضج العقلي؛ قال الله تعالى فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ سورة النمل آية 19 وكما كان حكيم اليونان الأكبر سقراط يقول: "إذا أردت أن تحصل على رجل ناضج، فإن عليك أن تنتظر 50 سنة."

بالرغم من أن هذا القول رمزي، إلا أن المراد منه الإشارة إلى أن الحصول على النضج الذي نريده يحتاج إلى وقت؛ ولكن من خلال تنمية العقل، ومن خلال توسيع قاعدة الفهم.

والنضج العقلي هو كالنضج النفسي، ليس محدودًا بحدود، ومهما شعرنا أننا نفهم الأمور على نحو تام وعميق، فإننا سنظل جاهلين في طرف منها؛ فكل الحوادث والأشياء والمواد تشتمل على عنصر غيبي، وهذا العنصر يحُول دون الحصول على المعرفة الكاملة؛ قال الله – تعالى: نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ [يوسف: 76][2]

ولقد ظنَّ الإنسان – نتيجة التقدم العلمي المذهل – أنه قادر على كل شيء، حيث أصبح هنالك مَن يدعو للتمرُّد على شريعة الله، وعلى منهج الأنبياء والرسل، بحجة أن في الانقياد لمنهج الأنبياء والرسل حَجْرًا وامتهانًا لهذا العقل البشرى الجبار، الذي استطاع أن يصل إلى ما وصل إليه من هذا التقدم العلمي المذهل، وبحجة أن البشرية والإنسانية قد بلغت مرحلة الرشد، التي تؤهلها لأنْ تختار لنفسها

---

[1] كتاب "نداء الفطرة"، للشيخ الدكتور سلمان بن فهد العودة

[2] كتاب صوتي."النضج العقلي"، للشيخ الدكتور عبدالكريم بكار.من موقع:
http://audio.islamweb.net/AUDIO/index.php?page=lecview&sid=287

من المناهج، والقوانين، والأوضاع ما تشاء، وبحجة ثالثة، ألا وهي أن مناهج الدِّين لم تعد تسايِرُ روحَ العصر المتحررة المتحضرة[1].

فلنتأمل ولنتفكر في قدرة الله – عزَّ وجلَّ – ولنتأمل في عقولنا كم هي محدودة، فلنكرِّمها بطاعة الله وحده، وامتثال شرعه الحنيف دون إبطال أو تأويل؛ قال الله تعالى إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ سورة يونس آية24

المطلب الثالث:إعمال العقل في التذكير

في الدنيا والآخرة :

وهذا المجال أحد مجالات التفكر التي أمر الله – عز وجل – بها ، فالدنيا دار ممر وليست دار قرار ، قال تعالى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ سورة البقرة آية 219

قال ابن عباس –رضي الله عنهما –: يعني في زوال الدنيا وفنائها وإقبال الآخرة وبقائها ، وقال قتادة :لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فتعرفون فضل الآخرة على الدنيا [2].

وقال أيضا: من تفكر في الدنيا والآخرة عرف فضل إحداهما على الأخرى ، وعرف أن الدنيا دار بلاء ثم دار فناء ، وأن الآخرة دار بقاء ثم دار جزاء[3]

الآيات في بيان حقيقة الدنيا وزوالها وسرعة انقضائها كثيرة معلومة ، وكان من هدي النبي – صلى الله عليه وسلم – أن يكثر على أصحابه من بيان حقيقة الدنيا قولا وعملا ، قال –

صلى الله عليه وسلم – لابن عمر –رضي الله عنهما : – كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل[4]، وكان – صلى الله عليه وسلم – أزهد الناس في الدنيا حطامها وأعرفهم بحقيقتها .

---

(1) خواطر على طريق الدعوة أفراح وجراح، الشيخ محمد حسان.ص28.

(2) الطبري، جامع البيان، ج2، ص 399

(3) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج2، ص 329

(4) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب قول النبي – صلى الله عليه وسلم – كأنك غريب، رقم الحديث : 5937

كما ورد في القرآن العظيم بيان أحوال الآخرة ، وما أعد الله فيهما لأوليائه ، وما أعد فيهما لأعدائه ، قال القرطبي: ومما يتفكر فيه مخاوف الآخرة من الحشر والنشر والجنة ونعيمها والنار وعذابها [1]والآيات في ذلك كثيرة معلومة .

والتفكر في الموت والبعث :

قال تعالى﴿ : اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾سورة الزمر آية42.

قال ابن جرير –رحمه الله: – يقول الله تعالى : إن في قبض الله نفس النائم والميت وإرساله بعد، نفس هذا ترجع إلى جسمه، وحبسه لغيرها عن جسمها لعبرة وعظة لمن تفكر وتدبر وبيانا أن الله يحيي من يشاء من خلقه إذا شاء ويميت من شاء إذا شاء [2].

قال عند تفسير قوله تعالى﴿ : أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾سورة الروم آية8 .أي : أولم يتفكر هؤلاء المكذبون

في خلق الله إياهم، وأنه خلقهم ولم يكونوا شيئا، ثم صرفهم أحوالا وتارات، حتى صاروا رجالا، فليعلموا أن الذي فعل ذلك قادر على أن يعيدهم بعد فنائهم خلقا جديدا، ثم يجازي المحسن منهم بإحسانه والمسيء بإساءته[3].

ومما يتعلق بالموت : زيارة المقابر، وقد جاءت السنة بالحث عليها ، قال – صلى الله عليه وسلم : – ﴿زوروا القبور فإنها تذكركم الآخرة ﴾[4]، وزيارة القبور تبعث على التفكر في الحياة وفي مصير الإنسان ومآله.

وزيارة القبور– خصوصا– تتطلب أن يكون المرء خاليا من كل ما يشغله عن الاعتبار والاتعاظ؛ ولذلك قال بعض السلف: زوروا القبور بفكركم [5].

---

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص 314

[2] ابن جرير الطبري، جامع البيان ج24، ص9

[3] ابن جرير، جامع البيان ج21، ص 24

[4] رواه أبو هريرة في سنن ابن ماجة. باب ما جاء في زيارة القبور.حديث رقم1596.

[5] أبو نعيم، الحلية' ج10، ص 143

لأن المرء لا ينتفع بالزيارة إذا كان يزور المقبرة بجسده دون فكره ، أو يكتفي من الزيارة بحضور جنازة قريب أو صديق .

وكذلك الأمر عند اتباع الجنازة ، ينبغي أن يكون المرء متفكرا ومعتبرا هذه النهاية التي كتبها الله تعالى على كل حي، قال في المغني :

ويستحب لمشيع الجنازة أن يكون متخشعا متفكرا في مآله متعظا بالموت وبما يصير إليه الميت [1].

[1] ابن قدامة' المغني' ج3، ص 396

الفصل الثالث

نماذج من الفكر السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة وفيه مبحثان:

المبحث الأول:نماذج من الفكر السياسي وفيه مطلبان:

المطلب الأول:نماذج ترتبط بالتحليل السياسي

المطلب الثاني: نماذج لأفضل الأفكار السياسية

نماذج من الفكر السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة

المبحث الأول: نماذج من الفكر السياسي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نماذج ترتبط بالتحليل السياسي

الخلافة الإسلامية في جوهرها ليست نظاما ملوكيا جبريا عاضا، ولا نظاما استبداديا تحكميا مغلفا بفكر يوناني دعي ديمقراطيا أو نظاما هجنه منهما بعض معاصري فقهاء التوافقات السياسية.

في مستهل الصحوة المعاصرة، كان نظام الحكم الإسلامي في تصور رفاعة الطهطاوي 1216-1290 هـ/1801-1873 م فرديا استبداديا، يحمل ملامح من فقه الماوردي. وكان العمران البشري في رأيه محتاجا إلى قوة حاكمة هي الملك، وقوة محكومة هي الشعب[1]]. والمُلك في نظره وظيفة حضارية وتشريعية وتنفيذية لا تستغني عنها الأمة في تدبير مصالحها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي إجراء القوانين والأحكام وحفظ الشريعة . وشخص المَلِك مجعول على الأمة من الله. وظيفته النظر في الكليات السلطوية، التي تنتظم اختيار الوزراء والمسؤولين، الذين هم الوسطاء بين المَلك "الطبيب"، وبين الرعية "المرضى". إلا أن دور هؤلاء الوسطاء استشاري فقط؛ لأن القرار بيد المَلك الذي لا يجوز أن يُسأل، وضميره فقط هو الذي يراقبه ويحاسبه[2] .وأهلية المُلك ليست لكل أحد؛ لأنها في طبقة مخصوصة كما في الفلسفة اليونانية. والوزارة لا تصلح إلا لأهلها الذين خُلقوا لها . والنظام الملكي وراثي، فإن لم يوص السابق للاحق اختار أهل الحل والعقد من يحكم البلاد طبقا لنظرية الماوردي. والخروج على الحاكم تظلما أو تمردا لا يجوز، ولو كان فاسقا أو جاهلا أو معتديا، وهو ما ذهب إليه أغلب الفقهاء.

---

[1] مناهج الألباب للطهطاوي ص 232

[2] المصدر السابق ص 236

أما جمال الدين الأفغاني 1254 -1314هـ/ 1838-1897 م، فيرى أن الحكم الفردي المطلق رديف الجهل والتخلف. والنظام الشوري أصلح للأمة. إلا أن الشورى لديه هي الديموقراطية الدستورية[1]، وعلى المسلمين في نظره أن يقلدوا الغرب في هذا المضمار جملة وتفصيلا ؛ لأن هذا سبيل الرشاد – في نظره.-

كذلك محمد عبده 1266- 1323 هـ/ 1849 - 1905 م، يرى نقل التجربة الديموقراطية الغربية حرفيا، أو اختيار أي منهج يؤدي إلى ما يؤدي إليه نظام الحكم في الغرب. محاولا المزاوجة بين نظرية الماوردي وبين النظام البرلماني الحديث[2]،بأن تختار الأمة طائفتين، إحداهما على علم بحدود الشرع، هي "أهل الرأي" أو"أهل الحل والعقد" لمساعدة الحاكم ملكا كان أو رئيس جمهورية، بالنصيحة والنصرة والشورى، والثانية من نواب يمثلون الشعب إقليميا ومهنيا لوضع مختلف التشريعات والقوانين.

أما عبد الرحمن الكواكبي 1271 - 1320 هـ/ 1855 - 1902 م، فقد شنّ هجوما شرسا وموفقا على الاستبداد[3]، وتتبع بالدراسة جذوره في النفس والمجتمع والدولة، وكشف نتائجه المهلكة للحرث والنسل. إلا أن البديل السياسي لديه بقي في إطار النظام الملكي المطلق[4]، الذي تُخَفف وطأة استبداده بتعيين فئة من الحكماء هم "أهل الحل والعقد "، بدونهم لا تنعقد الإمامة في نظره . ولهم حق مراقبة الحاكم ومحاسبته، وهم بمثابة مجالس للنواب، أو للأسرة الحاكمة، أو للأعيان، أو شيوخ القبائل، على غرار ما كان من أمر "مجالس الحكماء" لدى البيتين الأموي والعباسي مما ساعد على استقرارهما واستتباب أمنهما.

---

(1) الأعمال الكاملة للأفغاني ص 473 وما بعدها

(2) يقول الشيخ محمد عبده كما ورد في "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده "للشيخ محمد رشيد رضا 207/2: " غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلا عنا، وأنشأت له نظاما مخصوصا" . انظر أيضا: " الأعمال الكاملة " للإمام محمد عبده، ج 1 ص 307، وكذلك ص 350 وما بعدها.

(3) طبائع الاستبداد للكواكبي ص 21

(4) المصدر السابق ص 153

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا 1282 – 1354 هـ/ 1865– 1935م أن الحكم في الإسلام للأمة، وشكله ديموقراطي، ورئيسه الإمام أو الخليفة[1]وعليه أن يتقيد بالشريعة والدستور والقوانين التي يضعها مجلس النواب مؤلف من مسلمين وغير مسلمين، لأن مشاركة غير المسلمين في الشورى واستنباط الأحكام والقوانين، من مصالح المسلمين . والمصلحة هي الأصل في الأحكام الدنيوية ، وهي مُقدَّمة على النص عند بعض الفقهاء. ولا يُشترط الاجتهاد في هؤلاء النواب على رغم أنهم في نظره ينصبون الأئمة ، ويعزلونهم إذا اقتضى الأمر ذلك. ولعل آراء الشيخ رشيد رضا هذه متأثرة بواقع مجتمعه الذي تمثل فيه المسيحية نسبة عددية كبيرة لا بأس بها.

أما الشيخ علي حسن عبد الرزاق 1305– 1386 هـ/ 1888–1966م فقد ذهب في كتابه " الإسلام وأصول الحكم " إلى إنكار دور الإسلام في تنظيم شؤون الحكم، وادعى أن الشريعة الإسلامية مجرد عبادات روحية لا علاقة لها بشؤون الدولة والدنيا. وأن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان غامضا مبهما، وأنكر أن تكون حكومة الراشدين حكومة دينية، وكان هذا منه خدمة لأهداف السياسة الاستعمارية الإنجليزية والعالمية في المنطقة، وعملها على الحيلولة دون عودة الأمة إلى وحدتها بعد إلغاء الخلافة العثمانية . وصادف ذلك أن مَلك مصر كان يطمح بدوره إلى منصب الخليفة ، فغضب على الشيخ علي عبد الرزاق وسحب منه شهادة الأزهر. ثم إن هيئة كبار العلماء عقدت له مجلسا تأديبيا برئاسة شيخ الأزهر؛ فثبت لديهم انحرافه الفقهي وعلاقته بأعداء الأمة، وصدر الحكم بناء على ذلك بمحو اسمه من سجلات الأزهر والمعاهد الأخرى، وطرده من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة دينية أو غير دينية. ثم بعده ظهر الدكتور عبد الرزاق السنهوري كبير خبراء القانون المدني في عصره 1312–1391 هـ/1895–1971 م، فبدا أثر الثقافة الفرنسية والاستشراق اللذين تشربهما أثناء دراسته بفرنسا واضحا في تصوره لنظام الحكم في الإسلام، لاسيما في كتابه " فقه الخلافة وتطورها"؛ إذ صنّف النظام السياسي الإسلامي صنفين[2]:خلافة صحيحة هي حكومة الراشدين، وخلافة ناقصة هي خلافة بني أمية وبني العباس؛ على غرار تصنيف بعض الفقهاء قبله، مما له أصل في تصنيف أفلاطون للأنظمة السياسية ثلاثة أصناف: حكومة مثالية السيادة فيها للعقل،

---

[1] تفسير المنار: الجزء 1 ص 11‘ 27‘ 457 _ الجزء2 ص 476‘ 492 _ الجزء 3 ص11، 270، ج4 ص 149، 171، 189، 194، ج5، ص188. انظر كذلك مجلة المنار، المجلد10 ص279، 284 بتاريخ 6/11 /1906

[2] فقه الخلافة لعبد الرزاق السنهوري ص 207

والمَلك يختص فيها بالمعرفة التامة دون شعبه، وحكومة ناقصة لها من القوانين ما يضبطها، وحكومة جاهلة لا مَلك لها ولا قانون. كما ذهب إلى أن الشريعة لا تفرض اطلاقا شكلا معينا لنظام الحكم[1]وهو ما يكاد يقترب فيه من الشيخ علي حسن عبد الرزاق.

أما منهج التدبير في الخلافتين الصحيحة والناقصة عند السنهوري ، فلم يخرج فيه عما ذهب إليه الماوردي في أحكامه السلطانية ومن سار على نهجه من الفقهاء، لاسيما فيما يتعلق باختيار الإمام واستدامته أو عزله، ومحدودية مجالس الشورى وعدم إلزامية آرائها، وعضويتها المنحصرة في أعيان الأسرة الحاكمة وشيوخ القبائل وكبار الأغنياء والموالين من الفقهاء.

كما تجلى تأثره بالثقافة الغربية العلمانية عندما رأى تعذر إقامة حكم إسلامي في العصر الحديث يجمع للمسلمين أمري دينهم ودنياهم . واقترح بديلا لذلك إنشاء منظمتين دوليتين، إحداهما للتعاون السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي بين الدول الإسلامية يُطلق عليها " عصبة الأمم الإسلامية "على غرار "عصبة الأمم" لدى الدول الأوربية[2].

والمنظمة الثانية دينية لتنسيق النهوض بالشريعة الإسلامية وتشجيعه . وبهذا الاقتراح ساهم في إبعاد المسلمين عن المطالبة بوحدتهم السياسية والدينية في إطار دولة الخلافة، وعمل على تكريس الاتجاه العلماني الخاص بفصل الدين عن الدولة وهو ما كان يسعى إليه الاستعمار الغربي حينئذ.

ومن الغريب أن بريطانيا كانت أول المستجيبين لرأي السنهوري، المسترشدين بنصحه ؛ فأنشأت أول منظمة إقليمية سنة 1945م. هي "الجامعة العربية ". ثم في سنة 1969م دعت هذه الجامعة العربية إلى إنشاء منظمة أوسع ، تضم المسلمين عربا وغير عرب، فتكونت منظمة " المؤتمر الإسلامي"؛ كما عملت المملكة العربية السعودية على تأسيس رابطة العالم الإسلامي

وفي ظل منظمتي " الجامعة العربية والمؤتمر الإسلامي "نسي المسلمون أمر الوحدة الإسلامية سواء في ظل الخلافة الصحيحة أو الخلافة الناقصة، وعرفوا على يد الغرب والصهيونية العالمية كل ضروب الذل والهوان والهزيمة والخضوع الإرادي الرسمي للأجنبي.

أما الشيخ أبو الأعلى المودودي1321-1399 هـ/1903- 1979م، فيرى أن النظام السياسي الإسلامي يسبقه حتما قيام مجتمع إسلامي حق، تنبثق منه تلقائيا الخلافة الراشدة التي يدبرها إمام يختاره المسلمون ويطيعونه، ويقيم فيهم أمر الإسلام وينشر بينهم العدل. لأن الدولة الإسلامية . كما

---

[1] المصدر السابق ص 307

[2] فقه الخلافة للسنهوري ص 311 وما بعدها

يقول في "منهاج الانقلاب الإسلامي". بمثابة الثمرة من الشجرة، فإن طابت الشجرة طابت الثمرة. ولذلك لم يرحب بانفصال باكستان عن الهند؛ لأن ذلك في نظره ليس الطريق الطبيعي لقيام نظام الإسلام السياسي.

وهذا التبسيط للقضية برغم فضل صاحبه وصدقه وجهاديته، لا يعدو أن يكون خيالا بعيد المنال وإلغاء لقضايا واقعية تتعلق بمعضلات الإعداد والتأسيس والتنظيم والتخطيط والبناء والحماية، لكل مراحل العمل من أجل إقامة دولة الإسلام . كما أنه في نهاية المطاف لا يتجاوز محاولة تأسيس نظام حكم فردي، ضمانات العدالة فيه مجرد ورع الخليفة وزهده ، وتقوى الرعية وانضباطها وسلوكها القويم. مما لا يغني مطلقا عن ضرورة توضيح طبيعة النظام ومناهج إقامة مؤسساته وضمانات استمرار سيره سويا رشيدا.

نفس التوجه تقريبا، نجده لدى سيد قطب 1324- 1387 هـ/ 1906- 1966 م، في كتابه " معالم في الطريق " إذ يرى ضرورة استنبات المجتمع الإسلامي الحق أولا، بدءاً بالخلية التأسيسية التي تقيم أمر الإسلام في النفس والأسرة والمعاملة اليومية، تماسكا مع الصادقين، ومفاصلة شعورية للجاهلية، إلى أن يتحول كل فرد فيها قرآنا يمشي على رِجْلَين . فإن قام المجتمع الإسلامي أثمر الحكومة الإسلامية خلافة على نهج النبوة . ولكنه لم يبين طبيعة هذه الحكومة شكلا ومضمونا، تنظيما وتدبيرا، على نهجه في التحليل والجدل، ورأيه في أن الإسلام لا يُسأل عن واقع ليس من صنعه، ولا تُرقع به أنظمة ليست على نهجه، إلا أن تُقام ركائز العقيدة بأرض الواقع متكاملة، على قاعدتي: " طبقوا الإسلام أولا ثم اسألوه عن الواقع الذي أنشأه"، و "خذوا الإسلام جملة أو دعوه. "

أما الدكتور حسن الترابي، فهو يدعو في كتابه " نظرات في الفقه السياسي " إلى تجاوز المشاحة في المصطلحات الوافدة على المسلمين من الغرب، واستعمالات الألفاظ ذات الأصول غير العربية وغير الإسلامية. إذ لا حرج في نظره على المرء وهو يتكلم[1] من موقع عزة ثقافية، وفي سياق يُحترز به من الخلط أن يستعمل كلمة "GOD " مُعَرَّفَةً بالحرف الكبير، إشارة إلى الله ؛ كما يُعرِّض بالمسلمين الذين يرفضون ذلك بكون[2]كثير من المسلمين الأوربيين الجدد إذا قاموا في بيئة اشتراكية أو تثليثية يحترزون من استعمال " GOD" ؛ لأنها تنصرف عند السامعين إلى فكرة التثليث، فتوحي بإله يجوز في حقه ذلك كله، مما يستحيل في حق الله. والدكتور الترابي فيما ذهب إليه، يغفل عن حقيقة من

---

[1] نظرات في الفقه السياسي للدكتور حسن الترابي ص 71، 72

[2] المصدر السابق ص 72

حقائق الإيمان، هي الركن الثالث من أركان التوحيد، بعد ركني توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، هي توحيد الصفات. أي أن الله تعالى، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم، ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه –الأعراف 180–. ولم يردْ قطعا وصف الله عز وجل بلفظ . " GOD " كما أن قابلية هذا اللفظ لصيغ الجمع والتأنيث والتذكير راجعة إلى طبيعة الدين لدى الغرب. وهو كما نعلم مؤسس على أصول وثنية يونانية، لديها آلهة ذكور مثل "جوبيتر" ، وآلهة إناث مثل " أفروديت" ، وتعتقد أن في السماء آلهة متعددين يسيرون الكون، كما أن المسيحيين يؤمنون بتعدد الآلهة الأب والابن والروح القدس، ويعدّون مريم البتول عليها السلام إلهة . فتأنيث الألوهية وتذكيرها وجمعها من صميم ديانتهم.

إن الترابي يصل بهذا الجنوح في التفكير إلى هدف رسمه لنفسه، هو محاولة الإقناع بقبول لفظ " ديموقراطية " مصطلحا إسلاميا لنظام الحكم، وتبني المناهج السياسية الغربية شكلا ومضمونا و مصادرتها لصالح الإسلام، وغلبة أهلها عليها[1] فالإسلام الناهض المشع اليوم يستصحب فتحا متمددا لغويا. إذ تحيى وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية، ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية، ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى ... ومن هنا يتمكن المسلمون مثلا إن قاموا بقوة وثقة وتوكل، أن يصادروا كلمة " ثورة" وكلمة " ديموقراطية " وكلمة " اشتراكية " لصالح الإسلام ...، أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام، وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفِّها بأُطر التصورات الإسلامية حتى تُسلم لله.

كما أن الشورى عند الترابي من أصل الدين[2]، أي من صميم العقيدة وليست من الفروع؛ وما دامت الشورى في نظره هي الديموقراطية ، فالديموقراطية . إذن . من أصل الدين وعقيدته.

وغني عن البيان تهافت هذه الآراء وخروجها عن النهج الرشيد السوي في التفكير. فالمصطلحات الإسلامية ليست مجرد كلمات تقليدية كما وصفها الترابي، بل هي ألفاظ دينية نقلها القرآن الكريم والسنة النبوية من معناها اللغوي إلى مفهومها العقدي والتشريعي، فاكتسبت بذلك سمتا وحرمة خاصين. كما أن الإسلام متكامل المصطلحات الدينية، ولا تعاني مفرداته من خواء أو موات تحتاج معهما إلى أن تعْمُرَ وتحيى باستيراد " قطع غيار "أجنبية . وليس في عملية استيراد المصطلحات

---

[1] نظرات في الفقه السياسي للدكتور حسن الترابي ص 70، 72

[2] المصدر السابق ص 82،86،89، 90، 99

الغربية أي غلبة لأهلها عليها أو مصادرة لها، لأن أهلها أنفسهم يرغبون في ذلك ويشجعون عليه ويعدونه خدمة جليلة لأهدافهم في الهيمنة والاستعمار والتنصير.

إن الدكتور الترابي مهما حاول تغليف هذا الاقتراح ، ولفّ هذه المصطلحات الغربية بصباغ الإسلام، وحشرها بأسلوبيته الإنشائية الرشيقة في السياق الإسلامي، فلن يؤدي هذا المنهج في التفكير لديه، إلا إلى تغريب مفاهيمنا ومصطلحاتنا الدينية، ومصادرة الغرب لأمتنا وبلادنا ومقدساتنا. بل قد يُستدرج بعضنا . والعياذ بالله . إلى المطالبة بأن نغلب الغرب على دينه فنعتنقه وعلى لغته فنتخلى عن لغتنا. وكأننا لم نغلبهم بعد على ما لديهم من فساد وميوعة وتحلل، ولم نصادر ما عندهم من انحراف وشذوذ ودعارة.

ولعل الدكتور عدنان النحوي أول من خصص للشورى مصنفا تجاوز عدد صفحاته سبعين وستمائة، عنوانه " الشورى وممارستها الإيمانية ". وهي منه خطوة رشيدة تحتاج إلى مناصحة ومتابعة وتطوير. وقد شرح في كتابه الصفة الإيمانية للشورى، وبيّن أنها عصمة من الاستبداد وأن غياب العقيدة وانفصالها عن الشورى يؤدي إلى تحكم الهوى والتيه والضياع، وظلام الفتنة وهدير الشيطان، والممارسات الشوروية الزائفة، المبنية على الأصابع المرفوعة والأيدي الممدودة . وأن القيادة الإسلامية الرشيدة تحمل خصائصها أولا ثم يُبحث لها عن تسمية ثانية. وما دامت البيعة على قواعد الإسلام وأسسه ، فالسمع والطاعة في المعروف واجبان، سواء لأمير أو خليفة أو رئيس.

و"أهل الرأي"، أو "أهل الشورى " أو " أولو الأمر"، في رأيه هم العلماء، ويجب أن تتوفر فيهم شروط الإيمان والتقوى والعلم والموهبة والوسع والحلم والأناة والروية والتدبر والقدرة وبسطة الجسم وحسن السلوك والعدالة[1].

كما استقصى في كتابه أكثر النصوص المتعلقة بالشورى في الكتاب والسنة والآثار. إلا أنه في جميع ما أورد من نصوص واجتهادات، لم يخرج عن دائرة من سبقه من الفقهاء الذين يرون الشورى حكرا على نخبة خاصة، اعتمادا منه على حديث رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أخرجه الدارمي[2]، قال: " أخبرنا محمد بن المبارك، حدثنا يحيى بن حمزة، حدثني أبو سلمة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم سُئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة، فقال: ينظر فيه العابدون من المسلمين". وهذا الحديث مرسل ومتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية العملية الصحيحة؛ إذ أشرك الرسول صلى

---

[1] الشورى وممارستها الإيمانية للدكتور عدنان النحوي ص 566 وما بعدها

[2] المصدر السابق ص70

الله عليه وسلم المنافقين في الشورى أثناء الاستعداد لملاقاة المشركين في أحد. وقد رُوي الحديث بمعناه في "مجمع الزوائد " للهيثمي عن ابن عباس . رضي الله عنهما. قال: " قلت يا رسول الله، أرأيت إن عرض لنا أمر لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة منك؟ " قال: "تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضونه برأي خاصة". وقد أخرجه الطبراني في الكبير، إلا أن فيه عبد الله بن كيسان، قال فيه البخاري: " منكر الحديث. "

كما أن الدكتور عدنان النحوي لم يخرج أيضا عن دائرة الحكم الفردي الذي ليس له من ضمانات الاستمرار إلا ورع الراعي والرعية[1]. فإن ضعُف أو انعدم عمَّ التظالم والفوضى ، وصار الاستبداد سيد الموقف. ونحن نلتمس نظاما شورويا له من المؤسسات والنظم والضوابط ما يضمن استمراره وفعاليته وجدواه، ويؤمِّن سلامة الأمة وحقوق أفرادها في الحرية والكرامة وتدبير أمرهم ، قرارا وتنفيذا ومحاسبة، غُرما وغُنما جهدا ومنفعة.

وفي الفكر السياسي الشيعي المعاصر، نلاحظ ظاهرة تحرره من قيدين، أحدهما من التراث الإمامي الخاص، هو عقيدة الانتظار التي كبّلته قرونا ومنعته من التطور. وثانيهما من تراث أهل السنة ، هو قيد " خوف الفتنة ، الذي برروا به حكم الاستبداد، وأصلوا به تشريع الرضى بالفساد وعدم جواز الخروج على الظلم.

إلا أن البديل السياسي الذي صاغه الفقه الشيعي المعاصر في نظرية " ولاية الفقيه"، لم يتجاوز نطاق الحكم الفردي المطلق الذي ينوب فيه الفقيه عن الإمام المنتظر، والراد عليه كالراد على الله سبحانه وتعالى. وهو العنوان القيادي الحركي الذي يتولى إدارة المفردات وتدبير القضايا التشريعية والتقنينية للدنيا والآخرة.

ولئن حاول بعض فقهاء هذا الاتجاه، أن يثبتوا أن دور الولي الفقيه في القيادة الفردية لا يلغي دور الأمة، التي تُرك لها مجال المشاركة بإبداء الرأي والنصيحة أو بالانتخاب والاستفتاء، فإن صميم العلاقة بين الأمة والولي لم تخرج مطلقا عن دائرة الحاكم والمحكوم، وهو ما لدى فقهاء السنة أيضا على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم.

ولئن حاول الفكر الشيعي أن يؤسس نموذجا للحكم إسلاميا ، وينهض بمسؤولية ذلك نهوضا جادا، إلا أنه في واقع التطبيق لنظرية "ولاية الفقيه"، لم يتجاوز منهجا سياسيا زاوج فيه بين نظرية الإمامة عند

---

[1] المصدر السابق ص 177 وما بعدها

أهل السنة، وبين النظام الجمهوري الديموقراطي الليبرالي، مع مراعاة المشاعر القومية الفارسية والجذور العقدية المذهبية.

ذلك أن "الولي الفقيه " لديهم يختاره مجلس علماء منتخب، وهو ما لدى طائفة من أهل السنة يرون أن العلماء هم " أولو الأمر "الذين لهم حق تنصيب الإمام. كما أن النظام البرلماني وطريقة صياغة الدستور، وأسلوب تعيين رئيس الجمهورية والوزراء، ليس له من مرجعية إلا الفكر الديموقراطي الغربي . أما اشتراط التشيع والفارسية الأصلية لا المكتسبة في رئيس الجمهورية؛ فمن صميم الفكر القومي والمذهبي.

أما الاتجاه السلفي المعاصر فيتجاذبه سياسيا تياران:

تيار السلفية الموالية للأنظمة القائمة، ويرى في كل متغلب إماما شرعيا لا يجوز الخروج عليه ولو كان جاهلا أو فاسق المعتقد والسلوك أو غير قرشي. واستعان رواد هذا التيار في تبرير ما ذهبوا إليه، بتأويلات انتقائية ومغالية لبعض نصوص الكتاب والسنة، احتطبوها من آراء الرجال مثل ما ذهب إليه أبو يعلى الحنبلي في "الأحكام السلطانية "، مما نسبه إلى عبد الله بن عمر من قول " الجمعة مع من غلب " و"نحن مع من غلب"، أو إلى الإمام أحمد بن حنبل حول شرعية إمامة المعتصم العباسي، وهو أمّي وسكير وفاسق العقيدة يقول بخلق القرآن.

بهذه المرجعية استنبتت السلفية الموالية المعاصرة فتاوى اتخذت متاريس لحماية الاستبداد والظلم والفساد، وقمع انتفاضات المطالبة بالحرية والعدل والكرامة.

أما التيار الثاني فهو السلفية الخارجة، أو الثائرة. أو ما سمي حديثا الجهادية ومثلها من قبل حركة جهيمان العتيبي ومحمد بن عبد الله القحطاني في نهاية القرن الرابع عشر الهجري بمكة المكرمة ، والجماعات الإسلامية المقاتلة في أفغانستان ومصر والجزائر.

ولئن كان هذا التيار قد تمرد على نظرية "خوف الفتنة " لدى الفقه السني وخرج عليها ، فإنه لم يستطع في نظرته السياسية أن يغادر إطار حكم "الفرد" الذي له من ورعه وتقواه وصدقه وإخلاصه ما يملأ به الأرض عدلا كما مُلئت جورا وظلما. وهو ما يُعرف بنظرية " العادل المستبد" ، الذي تنصبه جماعة من "أهل الرأي" ، أو "أهل الحل والعقد"، قد يتقلص عددها إلى ثلاثة أفراد ، أو فردين أو فرد واحد ولو سرا، طبقا لاختلاف الفقهاء والمتكلمين في الأمر.

وكان مآل هذا التيار أن استطاع هدم ما هو قائم، أو خلخلة أركانه ؛ ولكنه لم يقدر على بناء البديل الإسلامي الحق ، تصورا ونظام حكم ، ونموذجا حضاريا عمليا للحياة.

وطيلة العقود الثلاثة الماضية برزت في مجال أبحاث الفقه السياسي الإسلامي ظاهرتان:

أولاهما: ظاهرة المؤتمرات والندوات الفكرية التي تنظمها الدول الإسلامية، عربية وغير عربية، وتحدد لها محاور سياسية واقتصادية واجتماعية وفقهية ، هدفا معلنا من أجل استصدار توصيات وتزكيات ومواقف لصالح هذه الدولة أو تلك .وأفرزت هذه الظاهرة طائفة من علماء التبرير الجوالين ، صدرت عنهم فتاوى متناقضة مضطربة، زكّت جميع أنظمة الحكم القائمة حاليا في بلاد المسلمين بدون استثناء . كما أن هذا اللون من النشاط السياسي لم يستطع أن يمهد ولو لصيغ فكرية تحقق نوعا من التوافق والتلازم بين السلطة والشريعة ، ولم يخرج تبعا لذلك عن المفاهيم الفقهية والاجتهادات الكلامية الخاصة بالفقه التراثي التقليدي ، برغم استخدامه أساليب ومصطلحات تضاهي" إنشائيات " الحداثيين واليساريين ورطانتهم.

أما الظاهرة الثانية: فتتعلق بالنشاط الإعلامي المسموع والمرئي والمكتوب، الخاص بالفقه السياسي لدى الأمة . وقد ازدهر بشكل كبير بعد ظهور القنوات الفضائية، وشمل ضروبا من الحوار والمناقشة بين علماء ومفكرين من مختلف الأعمار والأقطار والمستويات . وهي ظاهرة إيجابية، غير أن عدم حيادية وسائل الإعلام التي تنظمها يقلل من جدواها ، ويمنعها من أن تصل المدى الذي ينبغي أن تبلغه. ذلك لأن المستفتي فيها له هدف تزكية الجهة التي يمثلها، أو تحقيق مصلحة معينة لها. والمسؤول فيها . المفتي، يراعي ألا تُقطع حبال الودّ مع الجهة التي تخاطبه، أو خيوط البثّ التي تنشر رأيه.

كما أن جل مفردات هذه اللقاءات والحوارات إن لم تكن كلها، لا تتعلق بجوهر قضية نظام الحكم، الذي هو التقويم المتكامل الصريح لطبيعة الأنظمة القائمة، والتقديم الواضح الجلي للنظام السياسي الحق. بل تدور في مجملها حول قضايا سياسية ودستورية وفلسفية غائمة مجردة، لا تمسّ لب القضية، وإنما تحوم حول الحمى ولا تقتحمه. مثل قضايا: الفقه المتحرك والفقه الجامد، مسؤولية الإنسان في تقرير مصيره ، ومدى مشاركته للحاكم الفرد في إبداء الرأي ودوره في التدبير العام ضمن حيز يُتصدَّقُ به عليه، وهل فقط أم البيعة تفويض كامل أو مشروط؟ وطاعة أولي الأمر هل هي طاعة للرسول طاعة مطلقة؟ وهل الديموقراطية حكم إسلامي رشيد أم لا؟، وهل يجوز في إطار التداول على السلطة أن يرأس الدولة المسلمة شيوعي أو يهودي أو نصراني؟ ...الخ.

وقد اكتسبت الدراسات والآراء في هذا السياق صفة الحلقات المفرغة، التي لم تؤد إلى صياغة نظام إسلامي متكامل، بقدر ما ساهمت في خلط أوراق اللعب السياسي وإشاعة الغموض والإبهام، واستدراج

كثير من المشاركين بشغب إعلامي متعمد إلى متاهات من الآراء التشطيرية والانتقائية ، إن لم نقل الانتهازية التي لم تخرج قط عن إطار حكم للاستبداد، يخفف غلواءه حيز صغير من المشاركة بالرأي. ولم ترق مطلقا إلى مراقي المفهوم القرآني للحكم الرشيد، الذي يجعل أمر المسلمين ملكا لهم، يُسلطون عليه ضمن نظم مؤسساتية وتربوية وعلمية وإدارية وتشريعية وتدبيرية، تعصم من الجنوح إلى أي شكل من أشكال الاستبداد، حكم فرد كان، أو حكم أقلية حزبية أو طبقية، أو عرقية أو عسكرية أو أمنية.

هذا عرض موجز لأهم ما تمخضت عنه الصحوة الإسلامية المعاصرة، في مجال الفقه السياسي بتعبير العصر، أو فقه الإمامة والأحكام السلطانية بتعبير الفقهاء والمتكلمين. وهو خلاصة تراكمات فكرية وفقهية واجتماعية وسياسية وتأثيرات أجنبية ، عاشها المسلمون ويعيشونها منذ التطبيقات الأولى للحكم الرشيد في المجتمع العربي بصفته الوعاء الأول للإسلام إلى أن سقطت بلاد المسلمين قاطبة بيد الاستعمار في القرنين الميلاديين التاسع عشر والعشرين ثم تحررت منه شكليا، بعد أن اصطبغت بكثير من أصباغه الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ولئن كان الفكر السياسي للصحوة المعاصرة غير خاضع لناموس الجمود والسكون والاستقرار، وهذا من مؤشرات الرشد وملامحه، فإنه لم يصل بعد إلى مستوى من الحركة الحقيقية الإيجابية للتطور المنشود، بقدر ما فيه من اضطراب وخلط وغبش في التصور والتوجه؛ وذلك لأسباب كثيرة، من أهمها:

تراكمية التراث البشري المدون، الذي لم تتم دراسته وفرزه وسبره؛ وما حقق منه ونشر كان التقريظ والإعجاب سمة تقديمه، لذا لم ينل حظه من النقد البناء المستند إلى الكتاب والسنة؛ مما يهدد بانتكاسة فكرية في هذا المجال .ذلك أن التراث البشري إما أن يعاد تقديمه بمنهج نقدي موضوعي فيكون منطلقا للتطوير وركيزة للتجديد؛ وإما أن يقدم كمثال نموذجي يحتذى . وهو واقع الحال، فيكون خطوة إلى الوراء وانتكاسة إلى الخلف، وعرقلة في سبيل التأصيل والتحديث.

استعجالية بعض الصادقين من التيار الإسلامي، ومبادرتهم بالمصاولة قبل اتضاح الرؤية وتبين الهدف وتكامل البديل.

انتهازية الوصوليين من المنتسبين إلى التيار الإسلامي، وحرصهم على سرقة جهود الحركة الإسلامية ومقايضة الحكام بها ، استجلابا للمناصب والرتب، واحتلابا للمصالح الخاصة والمنافع الآنية.

فما مدى قدرة الصحوة الحالية على الخروج من المأزق ومغادرة النفق، إلى رحاب النظام الإسلامي الرشيد؟

للإجابة عن هذا التساؤل، لا بد من مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي جاهلية وإسلاما ، تطبيقا سياسيا، وفقها نظريا؛ ومعرفة لأوجه الصواب فيه والخلل، والتأثير والتأثر، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية؛ دراسة معمقة تجمع بين الفقه والتاريخ، وتحاكمهما معا إلى القرآن والسنة . ولا تعارض مطلقا في هذا، لأن الفقه هو مجرد فهم المسلم للنصوص، والتاريخ هو عمل المسلم وتصرفه تحت عين النصوص خضوعا لها أو تحايلا عليها أو تمردا ضدها . وبين الفقه والتاريخ عملية إثراء متبادلة، يتأثر التاريخ بالفقه لأن الأحكام الفقهية نافذة في التصرفات ، ويتأثر الفقه بالتاريخ لأن كل تصرف يُستصدر له حكم فقهي خاص. ويختلف الفقهاء في حكمهم على التصرفات تبعا لظروف الزمان والمكان والبيئة، وحالات الاختيار والاضطرار والحرية والإكراه . يتطور الفقه والتاريخ معا إلى الأمام، أو يرتكسان معا إلى الحضيض، على قدر علاقتهما بالشريعة الإسلامية، ومفاهيمها الحضارية. فهما فرسا رهان الحياة الدنيا، لا بد لفهم أحدهما من فهم الآخر. ولئن خفي هذا الارتباط الموضوعي بينهما في بعض المجالات، فهو في المجال السياسي أشد وضوحا .

المطلب الثاني: نماذج لأفضل الأفكار السياسية

واقع الفقه السياسي الإسلامي.

إن المطلوب من الفقه عامّة والفقه السياسي هو أن يكون هذا الفقه مرشدا للحياة الواقعية للمسلمين كي تتوجّه بما تقتضيه الأحكام الدينية، وبما أنّ الحياة بصفة عامّة والحياة السياسية بصفة خاصّة متطوّرة أحوالها مستأنفة ابتلاءاتها، فإنّ الفقه السياسي مطلوب منه أن يكون مواكبا لتلك التطورات، مجيبا على تلك الابتلاءات، خاصّة وأنّ النصوص القطعية في هذا الشأن محدودة جدا، وهو ما يقتضي أن يكون مجال المتابعة الفقهية لمتجدّدات الأوضاع مجالا واسعا. ولكنّ الناظر في الفقه السياسي الإسلامي كما وصلتنا صورته التراثية، وكما هو معروض اليوم يجد أنّ هذا الفقه يستقرّ على واقع لا يقدر به على متابعة التطورات السياسية للمسلمين، والإجابة على ما تطرحه تلك التطورات من الأسئلة، وهو ما يقتضي نظرا تجديديا في هذا الفقه يعدّل وضعه ليكون فاعلا في مسايرة الحياة السياسية للمسلمين وتوجيهها نحو سمتها الديني الصحيح.

أ . الفقه السياسي والواقع

إذا كان الفقه الإسلامي بصفة عامّة قد أصابه بعد فترة من ازدهاره حال من الجمود تعطّل فيه الاجتهاد وتوقّف التجديد لزمن غير قصير، فإنّ الفقه السياسي بصفة خاصّة قد أصابه من ذلك الحظّ الأوفر، سواء من حيث الفترة الزمنية التي استمرّ فيها الجمود، أو من حيث شدّة التجمّد وتعطّل الاجتهاد، حتى ليمكن القول إنّ هذا الفقه ما يزال إلى حدّ الآن في شطر كبير منه يرسف في قيود الماضي دون أن تناله حركة الاجتهاد بما يتّجه به إلى التجديد الفاعل سوى استثناءات قليلة، في حين حرّك الاجتهاد فروعا عديدة من فروع الفقه الأخرى ممّا أفضى إلى تجديد مثمر في تلك الفروع.

إنّ ما جاء في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي من أحكام فقهية في السياسة الشرعية يُعتبر هو المؤسّس الأكبر للفقه السياسي الشرعي، وهو عين ما جاء ترديده في المؤلفات المتعلقة بهذا الشأن فيما عرف بالمؤلفات في فقه السياسة الشرعية مع اختلافات غير جوهرية تتعلق بهذه المسألة أو تلك من المسائل الفقهية السياسية، وقد ظلّ ذلك مستصحبا إلى عصرنا هذا[1]. وإذا كانت قد ظهرت منذ بعض الزمن بحوث ودراسات فقهية شرعية تنحو منحى تجديديا يسعى إلى أن يتصدّى للجواب على الأسئلة المطروحة اليوم على المسلمين في الشأن السياسي[2] إلاّ أن ذلك لم تصبح بعد منحى عامّا لفقه السياسة الشرعية، حتى ليمكن أن يقال إنّ هذا الفقه بصفة عامّة ما زال يعاني من القصور في أداء مهمّته، وفي معالجة المشاكل الواقعية، وذلك جرّاء انشداده إلى الماضي أكثر من تفاعله مع الواقع واستشرافه للمستقبل.

إن الواقع الراهن للفقه السياسي عدا بعض الاستثناءات التي أشرنا إليها يردّد نفس المقولات التي نشأت منذ أكثر من ألف عام، سواء من حيث المحتوى أو من حيث التعابير والمصطلحات، فإذا الهوّة بينه وبين الواقع السياسي الذي يجري عليه حال الأمّة تزداد اتّساعا، وإذا التأثير الذي من المفروض أن يكون هذا الفقه في ذلك الواقع يكاد يكون معدوما، وهو ما نشأ عنه خلل كبير في الحياة السياسية للأمّة يفوق في حجمه وسلبيته ما يصيب الجوانب الأخرى في حياتها من الإخلال.

---

[1] ينظر محمود شاكر؛ الخلافة والإمارة؛ الناشر المكتب الإسلامي، بيروت 1992؛ ص 139.

[2] ممن بحثوا في هذه المسألة: محمد ضياء الدين الريس . النظريات السياسية الإسلامية. يوسف القرضاوي . من فقه الدولة في الإسلام. محمد سليم العوا . في النظام السياسي للدولة الإسلامية. راشد الغنوشي . الحريات العامة في الدولة الإسلامية. حسن الترابي . السياسة والحكم.. محمد أمزيان . في الفقه السياسي.

إنّ الحياة السياسية للمسلمين تجري في عمومها منذ قيام الدولة الحديثة على نمط من المبادئ السياسية للثقافة الغربية، فقد شهدت هذه الثقافة تطورا كبيرا في العلوم السياسية، سواء من حيث المبادئ والقيم، أو من حيث الآليات والإجراءات. وإذا كانت هذه العلوم السياسية تشتمل على أفكار كثيرة لا تتعارض مع الفلسفة السياسية الإسلامية وخاصة فيما يتعلّق منها بالآليات، فإن أفكارا أخرى تطرح في العلوم لا تتلاءم مع هذه الفلسفة، ومع ذلك فقد فرضت نفسها على ما تجري به السياسة في الواقع.

لقد ظلّ التأليف في الفقه السياسي الإسلامي ينحو منحى التقرير النظري الذي لا يتفاعل مع مجريات الحياة السياسية الفعلية، إذ انفصل علم السياسة الشرعية عن السياسة الواقعية في الثقافة الإسلامية منذ وقت مبكّر، ونأى فقهاء السياسة عمّا يجري به واقع الحكم تهيّبا للسلطان خوفا أو تعفّفا، وذلك خلافا للفروع الفقهية الأخرى التي ظلّت متفاعلة مع الواقع، عاملة من أجل تسديده بحسب المقتضيات الدينية، فإذا التقريرات الفقهية السياسية تفقد حيويتها وتجدّدها بهذا الانفصال، وتسقط مبكّرا في الجمود وترسف فيه طويلا.

وقد ورث عصرنا الراهن هذا الوضع، الذي انحسرت فيه السياسة الشرعية من ساحة الفعل السياسي في حياة المسلمين، وبقيت حبيسة التراث، الذي بقي هو بدوره مستصحبا للمفاهيم التي نشأ عليها علم السياسة الشرعية، وحتى تلك الأحكام التي وقع فيها اجتهاد بقيت حبيسة النظر المجرد، ولم تتفاعل مع الواقع، إذ كان هذا الواقع خاضعا للمنظومة السياسية المستجلبة من الثقافة الغربية، وهكذا انتهى الأمر في علم السياسة الشرعية إلى كونه في مجمله علما تراثيا، لا يؤثر في الواقع، ولكنه يؤثّر في عقول كثير من الدارسين للعلوم الشرعية بصفة مباشرة، وفي عقول الكثير من عامّة المسلمين بصفة غير مباشرة عبر تأثير الثقافة الإسلامية المترسّبة في أذهان المسلمين، وهو ما يجعل أولئك وهؤلاء يطالبون بتوجيه العمل السياسي وفق ذلك التراث، أو يتصرفون في ممارساتهم السياسية وشبه السياسية وفق ذلك، والحال أنّ الواقع الذي تقدّم من أجله تلك المطالب وتمارس تلك التصرفات هو واقع لا تتناسب معه كثير من الأحكام التي يتضمّنها التراث الفقهي السياسي، وهو ما يستلزم مراجعة تلك الأحكام ليكون تنزيلها على الواقع الراهن محقّقا للمقاصد الشرعية منها..

ب . ضرورة المراجعة.

إنّ مراجعة الفقه السياسي الإسلامي يقتضيها الوضع الذي عليه هذا الفقه، وذلك من حيث نسبته من مجريات الواقع السياسي الراهن، ومدى ما يمكن أن تحقّق الأحكام الواردة فيه من المقاصد المطلوب تحقيقها،كما يقتضيها أيضا ما بُني عليه كثير من تلك الأحكام الشرعية من أدلّة يبدو أنّها مرجوحة من حيث ذاتها، وتأكّدت مرجوحيتها باعتبار تطوّر الأوضاع التي قامت من أجل معالجتها. ويمكن تلخيص هذه المبرّرات لضرورة المراجعة في الفقه السياسي فيما يلي:

أولا: قلّة المؤلّفات في الفقه السياسي، ومحدودية الآراء والاجتهادات فيه، إذ المؤلّفات في هذا الفقه تكاد لا تتجاوز على مدى تاريخ الثقافة الإسلامية بضع عشرات، في حين تعدّ المؤلّفات في الفروع الفقهية الأخرى بالآلاف، والاجتهادات الواردة في هذه المؤلّفات يكاد يكون المتقدّم منها مستصحبا في المتأخّر على وجه التكرار، فخلت إذن من الثراء في الآراء، والتعدّد والتنوّع فيها، ولا جرم فإنّ ثراء الاجتهادات إنما يلده التفاعل مع الواقع، وتفاعل الفقه السياسي مع الواقع كان محدودا جدا كما أشرنا إليه آنفا.

وهذا الفقر في المؤلفات والمحدودية في الاجتهادات تجعل الناظر اليوم في التراث الفقهي السياسي لا يجد نفسه أمام خيارات متعدّدة من الاجتهادات فيتخيّر منها ما هو مناسب للوضع السياسي الراهن ليعالج به ما يتطلّبه ذلك الوضع من أحكام تتحقّق بها مقاصد الشريعة في الشأن السياسي، وذلك مثل ما عليه الحال في الفقه الاقتصادي أو فقه الأحوال الشخصية فيما يزخر به كلّ منهما من اجتهادات كثيرة يفزع إليها الفقيه في معالجة الأوضاع المستجدّة، فيجد طلبته في هذا الاجتهاد أو ذاك، حتى وإن كان على عهده مرجوحا أو مغمورا ما دام يقوم على سند معتبر من الدلائل؛ ولذلك فإنّ الفروع الفقهية الأخرى إذا كانت تستدعي هي أيضا النظر التجديدي مع ثرائها، فإنّ فقه السياسة الشرعية يستدعي نظرا تجديديا أوكد، واجتهادا في الأحكام أوسع من أجل معالجة القضايا السياسية الراهنة.

ثانيا: إنّ الخطاب الديني في الشأن السياسي جاء خطابا يتّصف بالكلّية والعمومية، ويكاد يخلو من التفصيل والجزئية، فالأحكام الشرعية المنصوص عليها في هذا الشأن تكاد لا تتجاوز بضعة مبادئ كلّية عامّة، مثل مبدإ الشورى، وقيام الدولة على الدين، وسيادة الشريعة في الحكم، وإسناد السلطة

للأمّة[1]، وما عدا ذلك من الأحكام المتعلّقة بتفاصيل الحياة السياسية وإجراءاتها العملية تُرك الأمر فيه للاجتهاد حسبما يقتضيه تغيّر الأحوال وتبدّل الأوضاع عبر الزمن.

وهذا الوضع اقتضى أن يكون التراث الفقهي السياسي مبنيا في معظمه على الاجتهاد فيما هو عفو غير منصوص عليه من الأحوال المتعلقة بشؤون الحكم، وذلك وفق ما تراءى للمجتهدين من فقهاء السياسة أنّه يحقّق مصلحة الأمّة في الظروف التي كانت على عهدهم، أما وقد تغيّرت تلك الظروف تغيّرا كبيرا، فإنّ الأمر يدعو إلى نظر اجتهادي جديد يتأطّر بإطار تلك المبادئ الكلّية المنصوص عليها، ويستنبط أحكاما تعالج الواقع السياسي المتجدّد، وذلك في مراجعة لتلك الأحكام التراثية قد تكون مراجعة جذرية في البعض منها إذا ما دعت إليها المصلحة التي هي غاية الأحكام الشرعية كلّها.

ثالثا: لقد كان الواقع السياسي على تلك العهود التي ألّفت فيها المصادر المؤسّسة للفقه السياسي شديد السطوة على أولئك المؤلفين، وذلك بما زخر به من الفتن السياسية البالغة التأثير في الأمّة، ابتداء من الفتنة الكبرى وما تلاها بعد ذلك من الفتن التي يكاد لم يخل منها عهد من العهود في الحكم الإسلامي، وقد كان لهذه السطوة الواقعية أثر بالغ في الاجتهاد الفقهي الذي دوّن في مؤلّفات السياسة الشرعية، وبقي بعد ذلك مستصحبا في المؤلّفات اللاحقة حتى وإن تغيّرت أحوال الواقع وزالت منه تلك السطوة التي كانت مؤثّرة فيه سابقا، والتي كانت سببا في توجيه الأحكام على النحو الذي استقرّت عليه.

وقد أدّى هذا الوضع الذي انتهى إليه الفقه السياسي إلى تأثير سلبي لبعض الاجتهادات من الموروث الفقهي حينما أُريد أن تدرج في مجريات الواقع السياسي الإسلامي الراهن على أساس توجيهه بحسبها، وذلك ما قد يفضي أو لعلّه قد أفضى إلى أزمات في ذلك الواقع، ويعوق عن التطوّر الإيجابي فيه، وذلك ما يستلزم مراجعات اجتهادية نقدية عميقة لتعديل تلك الآراء وإبطال مفعولها السلبي في الشأن السياسي الراهن، وقد يكون هذا التأثير السلبي أكثر استفحالا، وتكون المراجعة في

---

[1] جاءت المبادئ في : إبراهيم زيد الكيلاني . نظام الحكم في الإسلام: 255 وما بعدها ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي. ط جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990

شأنه أكثر ضرورة فيما يتعلّق بأوضاع الأقلّية المسلمة بأوروبا، إذ الوضع السياسي لهذه الأقلّية أكثر تعقيدا وأقلّ وضوحامن الوضع السياسي للمسلمين في البلاد الإسلامية.

وعلى سبيل المثال فإنّ الفقه السياسي الموروث يعطي لرئيس الدولة من الأساليب في التنصيب ومن الصلاحيات في التصرّف ما يغري بالاستبداد، وهو ما أفضى فعلا في واقع الدولة الإسلامية إلى ذلك، وقد استصحبت رئاسة الدولة في الواقع الإسلامي اليوم هذا الموروث عن طريق الانتهازية حينا، وعن طريق الاستبطان الثقافي حينا آخر، وأفضى الأمر في كلا الحالين إلى السقوط في غواية الاستبداد بشكل واسع.

وممّا يدلّ على استحكام هذه الظاهرة أنّ الأغلب من المجدّدين في الشأن الإسلامي، المخلصين في الدعوة إلى الإصلاح وفي إحياء الدين ليكون حاكما على الحياة تراهم ينادون بالحرّية والديموقراطية بندا أساسيا من بنود حركاتهم الإصلاحية، فإذا ما انتهى بهم الأمر إلى الرئاسة الفعلية للحركات والمنظّمات قبل رئاسة الدولة سقطوا في غواية الاستبداد، وإذا ما انتهى الأمر إلى رئاسة الدولة كان الاستبداد متناسبا في سطوته وفي آثاره مع قوّة ذلك المنصب، وهو ما يفصح عن أنّ أزمة حادّة تعاني منها الثقافة السياسية الإسلامية متأثّرة على نحو من الأنحاء بالموروث الفقهي السياسي، ممّا يستلزم مراجعة اجتهادية تجديدية عميقة للكثير من القضايا والآراء في ذلك الموروث.

2 . أسس المراجعة في الفقه السياسي

من الضروري أن تتأسّس تلك المراجعة الاجتهادية للفقه السياسي على جملة من الأسس التي تضمن أن تكون مراجعة سديدة، وأن تحول دون الوقوع في تحكّمات تنأى عن التوجيه النصّي في الشأن السياسي، أو تخضع لما هو مناقض لذلك التوجيه مما قد يغري به الفقه السياسي الوضعي بما بلغه من تطوّر كبير تطابقت فيه الفلسفة النظرية بالمجريات الفعلية، أو تسقط في مقابل ذلك في موقف الرفض المطلق لذلك الفقه الذي يشتمل على تجربة ثريّة كثير منها محقّق لمقاصد الشريعة فيمكن اقتباسه والانتفاع به. ولعلّ من أهمّ تلك الأسس التي ينبغي أن تُبتى عليها المراجعة ما يلي:

أ . التأصيل.

ومعناه الرجوع إلى نصوص القرآن والسنّة وما انعقد عليه إجماع قطعي بصفة مباشرة في تقرير الأحكام الفقهية السياسية، واتّخاذها المرجعية الحاكمة على كلّ ما سواها من الاجتهادات والآراء، سواء ما تمثّل منها في نصوص قولية، أو ما تمثّل في تصرّفات نبوية فعلية تتعلّق بالممارسة السياسية، فهذه الأصول هي التي يجب أن تكون منطلقا تتأسّس عليه أحكام الفقه السياسي، وهي التي يجب أن تكون مقياسا لمراجعة تلك الأحكام كما وردت في التراث.

وإنما نؤكّد على ذلك لأنّ الكثير من الأحكام في السياسة الشرعية انبنت على الاجتهاد، ولكنّها لثباتها في مؤلّفات هذا العلم، وتناقلها جيل عن جيل اكتسبت في الثقافة الإسلامية ما يشبه المصدرية التي تعلو بها على المراجعة والتغيير، والحال أنّها باعتبارها اجتهادا مرتبطا بظروف معيّنة تحمل قابلية التغيير ليكون النصّ هو المرجع الذي تتبني على أساسه المراجعة لكلّ اجتهاد.

ب . التأسّي بالخلافة الراشدة

وذلك بالرجوع إلى الخلافة الراشدة فيما مارسته من شؤون الحكم والسياسة، فقد كانت تمثّل الانطلاقة الإسلامية الصحيحة في هذا الشأن، وقد رسمت من التوجّهات النظرية والعملية في الفقه السياسي ما ظلّ كثير منه محجوبا عن أنظار فقهاء السياسة في الأزمنة اللاحقة؛ وذلك لما حدث من انتكاس في التاريخ اللاحق للدولة الإسلامية أفضى إلى انتكاس أيضا في فقه أولئك الفقهاء، خضوعا لسطوة الواقع الذي جرت عليه الحالة السياسية للدولة الإسلامية.

والرجوع إلى هذا الميراث السياسي الراشد يمثّل إذن موردا ثريّا لمراجعة ما استقرّ في التراث الفقهي من أجل التجديد، وليس مقتضى هذا الرجوع إلى الخلافة الراشدة أن تكون التصرّفات السياسية التي مارستها هذه الخلافة ملزمة في الاجتهاد الفقهي، فالملزم إنما هو النصّ وما انبنى عليه من إجماع، وإنما يكون الرجوع إليها على معنى التأسّي بها والاستئناس بتقريراتها الفقهية، فقد كانت أقرب التصرّفات السياسية إلى روح الدين وفلسفته في الشأن السياسي، كما كانت تتّصف بالإضافة إلى ذلك بالتعدّدية والثراء، وهو ما يرشّحها إلى أن تكون مرجعا معتبرا في مراجعة الفقه السياسي.

ج . التأسيس المقاصدي

ويعني ذلك مراجعة الفقه السياسي مراجعة مقاصدية، تقوم في بناء الأحكام على مراعاة ما تتحقّق به مقاصد الشريعة، وذلك بأن تُحرّر هذه المقاصد من الأحكام المتعلّقة بالسياسة والحكم وفق المنهجية المتّبعة في استكشاف مقاصد الشريعة، فيكون لها حضور بيّن متميّز ضمن المقاصد الدينية العامّة، ثمّ تُجعل تلك المقاصد هي الموجّه لكلّ اجتهاد يروم استنباط الأحكام السياسية التفصيلية من المبادئ الكلّية العامّة، ضمانا في ذلك لأن تكون تلك الأحكام محقّقة لما وضعت لأجله من المقاصد.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الفقه السياسي الموروث لم تتأسّس بعض آرائه وأحكامه على مقاصد شرعية بيّنة في هذا الشأن، وإنّما خضعت لظروف طارئة وأحوال جزئيّة، وكان لمجريات الواقع تأثير فيها، فجانبت الصواب كما سنشير إلى بعضه لاحقا، ولمّا كان من أهمّ أسباب ذلك كما نقدّر غياب المقاصد الشرعية في الشأن السياسي أن تكون هي الموجّه الأساسي لتلك الأحكام، فإنه يكون من المتحتّم مراجعة الفقه السياسي بصفة عامّة مراجعة مقاصدية.

د . الاستفادة من الفقه السياسي الوضعي

لقد شهد الفقه السياسي الوضعي تطوّرا كبيرا في مبادئه النظرية الفلسفية وفي إجراءاته العملية على حدّ سواء، وأصبحت الحياة السياسية تدار بحسب ذلك الفقه في الواقع، فأثرت النظريات السياسية بالتجربة، وأثرت التجربة بتلك النظريات، وقد تحقّقت من ذلك أقدار كبيرة من النجاح في إدارة الشأن السياسي، كما يبدو ذلك على سبيل المثال في الطرق التي يتمّ بها تداول السلطة، والتي تتمّ بها المراقبة والمحاسبة لمن تكون بيده تلك السلطة.

وإذ كان كثير من الأحكام القانونية الواردة في هذا الفقه السياسي الوضعي متعلّقا بالآليات التي تُدار بها الحياة السياسية، وهي آليات تخلو في كثير منها من الحمولة الإيديولوجية، وإذ كانت بعض المبادئ النظرية في هذا الفقه لا تتناقض مع المبادئ الإسلامية، فإنّ كثيرا من القوانين في الفقه السياسي الوضعي يمكن أن يُدرج بصفة مباشرة أو بشيء من المعالجة الاجتهادية ضمن الفقه السياسي الإسلامي، إذ هو يشبه أن يكون تفصيلا للمبادئ والأحكام العامّة في ذلك الفقه رشّدته

التجربة الواقعية المتراكمة عبر قرون من الزمن، فالنظر في ذلك الكسب يمكن أن يكون عونا على الانطلاقة التجديدية في الفقه السياسي الإسلامي.

هـ . مراعاة تطوّر العلاقات الإنسانية.

لقد شهدت العلاقات الإنسانية على مستوى النظام الدولي تغيّرات جذرية بالنسبة للوضع الذي نشأ فيه الفقه السياسي الموروث، فقد تشابكت هذه العلاقات وتوسّعت بحيث أصبح لا يمكن أن تعيش أية دولة أو مجموعة من الناس بمعزل عن الأخرين، وأصبحت العلاقات الدولية تنتظم وفق قانون يحدّد كيفيات التعامل بين الدول، في حال السلم التي هي الحال الأصلية، وحال الحرب التي قد تطرأ على تلك الحال الأصلية، وتلك أوضاع لم يتناول الكثير منها الفقه السياسي الموروث.

وهذا الوضع الجديد للعلاقات بين بني الإنسان ينبغي أن يؤدّي إلى أن يأخذ الفقه السياسي الشرعي بعين الاعتبار هذا التطوّر العالمي في العلاقات بين بني الإنسان أفرادا وفئاتٍ ودولا، فقد أصبح المسلمون في علاقاتهم بغير المسلمين من التوسّع والتعقيد والتشابك سواء في ذات المجتمع الإسلامي أو مع غيره من المجتمعات على وضع يستلزم اجتهادا لاستنباط أحكام سياسية تسع عناصره وتفاصيله، إذ ما في الفقه السياسي الموروث غير موف بذلك لعدم عهديته بهذه الأطوار الجديدة في العلاقات الإنسانية.

قضايا للمراجعة في فقه السياسة الشرعية

بناء على ما تقرّر من ضرورة لمراجعة الفقه السياسي، وبناء على الأسس الاجتهادية التي شرحنا بعضا منها آنفا يمكن مراجعة الكثير من القضايا التي تضمّنها الفقه السياسي وخاصّة منها تلك القضايا الأصول التي تشكّل البناء الأساسي لهذا الفقه، والتي تتفرّع عنها جملة كبيرة من التفاصيل والفروع. وإذ لا يسمح المجال في هذه الورقة بتفصيل ما ينبغي مراجعته من قضايا هذا الفقه السياسي، فإننا نعرض تاليا بعض النماذج من القضايا الهامّة التي يتعيّن فيما نقدّر البدء بمراجعتها لما تمثّله من أهمّية في البناء السياسي بصفة عامّة، وما تمثّله من أهمّية بالنسبة للواقع السياسي الذي عليه المسلمون اليوم بصفة خاصّة. وسنكتفي في هذه القضايا بالإشارة إلى أهمّ المفاصل فيها التي نراها جديرة بالمراجعة بحسب ما تقتضيه الأوضاع السياسية الراهنة.

1 . رئاسة الدولة

في الموروث من الفقه السياسي تضخيم كبير لمؤسّسة رئاسة الدولة، سواء من حيث المواصفات التي يُشترط توفّرها في الرئيس، أو من حيث الصلاحيات التي تفوّض إليه، ويكاد يكون تاريخ الدولة الإسلامية قد بني في الواقع على ذلك. وإذا كان الشرع قد أحاط منصب الإمامة أو الخلافة بقسط مقدّر من المهابة بما كلّفه به من مهمّة حراسة الدين، وما فرض في حقّه من الطاعة، فإنّ الفقه السياسي كما يبدو لنا قد ضخّم من ذلك المنصب بما تجاوز به مقصد استتباب وحدة الأمّة على أساس العدل المنتج للعمران إلى ما يغري الرئيس بأن يمارس الاستبداد.

ففي الفقه السياسي تشترط في الترشّح لمنصب الرئاسة شروط كثيرة تنحو في مجملها المنحى الإيماني والأخلاقي والعلمي كما هو معلوم، وهو ما لخصه عضد الدين الإيجي مجاريا فيه من جاء قبله بقوله: " الجمهور على أنّ أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزة"[1]، وقد ظلّت هذه الشروط تتردّد في مؤلّفات السياسة الشرعية منذ الماوردي إلى عصرنا الحاضر[2].

ولقد كان لهذه الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في رئيس الدولة أثر بالغ في حجم الصلاحيات التي أوكلت إليه، وفي الطريقة التي يمارس بها الحكم، إذ بناء عليها فيما تتضمّنه من نقاء أخلاقي وقدرات ذاتية وعلمية تنزع منزع المثال الذي قد لا يكون متحقّقا في الواقع قد أوكل إليه التصرّف في شؤون الأمّة باجتهاده تصرّفا يشبه أن يكون مطلقا في نطاق ما هو مسموح به في الشرع، وليس في هذا الفقه من أحكام الشورى المقيّدة لتصرّف الرئاسة قدر ذو بال، وإن وُجد شيء من ذلك فإنّ الشورى المعلمة لا الملزمة كانت هي الصوت الأعلى فيه[3]، وهو ما جرى الأمر عليه في واقع الحكم في الدولة الإسلامية طيلة تاريخها إلاّ في الأقلّ.

ويبدو أنّ الفقه السياسي الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن المنحى المثالي المجرّد من جهة، ومنحى اتّقاء الفتنة والسطوة من جهة أخرى، إذ كأنّ الشروط الإيمانية والأخلاقية المشروطة في

---

(1) عضد الدين الإيجي توفي سنة 756 . المواقف: 467/2 ط بولاق، مصر 1913

(2) راجع: محمود شاكر . الخلافة والإمارة: 139 ط المكتب الإسلامي، بيروت 1992

(3) راجع في ذلك: محمد سليم العوا . في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 187 وما بعدها

الإمام اتُّخذت مبرّرا لتوسيع سلطته، واعتبرت ضمانا للالتزام بالعدل والابتعاد عن الاستبداد، فأُوكل الإمام إذن في تصرّفاته إلى تقواه وعلمه وقوّته، وانحسرت بذلك الأحكام الشرعية المقيّدة لتلك التصرّفات من خارج ذات الإمام مثل أحكام الشورى وما في حكمها.

وفي هذا الصدد يمكن في سبيل المراجعة العودة إلى نصوص الشرع وإلى واقع ما جرى به التاريخ، فقد جاءت الآيات القرآنية المقيّدة لتصرّفات الإمام بالشورى صريحة بيّنة كما في قوله تعالى:" **وشاورهم في الأمر**"آل عمران/159 وفي قوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**" الشورى / 38، وجاءت السيرة النبوية مطبّقة لذلك على وجه قطعي، إذ لم يكن صلّى الله عليه وسلّم يقطع برأي في الشأن السياسي إلاّ عن مشورة من أصحابه، وكثيرا ما كان يتصرّف بمقتضى رأيهم المخالف لرأيه، والتزم ذلك النهج الخلفاء الراشدون في عموم تصرّفاتهم، ثمّ بيّن التاريخ أنّ الإمام حينما يُوكل إلى شروط التقوى والعلم حتى وإن كانت متحقّقة فيه بالفعل دون الرقابة الخارجية من الأمّة فإنّ شهوة السلطان سريعا ما تسقط بالكثير من الرؤساء في مهاوي الاستبداد.

إنّ هذا التأصيل من جهة، وهذه العبرة التاريخية من جهة أخرى يدفعان إلى ضرورة أن يتّجه الفقه السياسي في شأن الرئاسة وجهة التأسيس للأحكام الشرعية التي تضمن أن يتصرّف رئيس الدولة في شؤون الأمّة تصرّفا شوريا، وذلك ابتداء من إضافة شرط من شروط اختياره متمثّلا في أن يكون المرشّح للرئاسة مؤمنا بالشورى معروفا بممارسته الفعلية لها، ومرورا باستحداث المؤسّسات الأهلية التي يكون لها دور الشورى الملزمة له، والرقابة الدقيقة عليه، وانتهاء إلى أن يكون إخلاله بالشورى سببا كافيا لعزله عن منصب الرئاسة، وهو الأمر الذي لم يرد له ذكر في أحكام الفقه السياسي، سواء فيما يتعلّق بشروط التولية أو بأسباب العزل[1] ، والحال أنّ الاستبداد بالرأي هو السبب الأكبر لجلّ المفاسد التي تنشأ في ممارسة الحكم .

وكما كان لمنصب رئيس الدولة في الفقه السياسي من صلاحيات واسعة تميل إلى أن يكون مستبدّا بها دون مشورة الأمّة، فإنّ مبدأ الرقابة عليه في تصرّفاته ومحاسبته على أداء مهمّته لم يكن لها حظّ يذكر في هذا الفقه، وإذا ما كان لها ذكر فإنها تكاد تقتصر على المناصحة الوعظية التي

---

[1] لئن لم يرد في فقه السياسة الشرعية على ما نعلم أنّ للشورى مدخلا في التولية والعزل، فإن بعض العلماء جعلوا لها مدخلا في ذلك، ومن هؤلاء ابن عطية إذ يقول في تفسيره المحرر الوجيز: 397.3 ط قطر 1977:" والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"

تخلو من معنى الإلزام، فضلا عن أن تُختطّ لتلك المراقبة خطّة منظمة من هيئة معلومة أو مجلس محدّد، وإنما تُركت هذه المناصحة مرسلة في الأمّة، وإن تكن متّجهة إلى العلماء بالدرجة الأولى. ولمّا كان وضع الرقابة على هذا النحو من الضعف في الفقه السياسي، فإنّها لم يكن لها في الواقع تحقّق فعلي سوى بعض المأثورات من النصائح والمواعظ لهذا الإمام أو ذاك من رؤساء الدول الإسلامية[1] .

وقد كان الأمر كذلك أيضا بالنسبة لعزل الإمام، فهو أمر جرى فيه الفقه السياسي مجرى التضييق البالغ، واشترطت فيه اشتراطات مشدّدة أوشكت أن تضفي على هذا المنصب صفة القداسة، حتى لقد ذهب الماوردي إلى أنّ الإمام إذا أصابه مرض يُفقده عقله بصفة ملازمة كالجنون والخبل فإنه لكي يصبح سببا كافيا لعزله عن الإمامة ينبغي أن يكون غيابَ عقل مستديما لا تتخلّله إفاقة، أما إذا كان غيابا تتخلله إفاقة " فإن كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة فهو كالمستديم يُمنع من عقد الإمامة واستدامتها، ويخرج بحدوثه منها، وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل ... فقيل يُمنع من استدامتها .. وقيل لا يُمنع من استدامة الإمامة"[2]، ومعنى هذا الكلام أنّ الإمام إذا كان يغيب عقله بجنون عشر ساعات في اليوم والليلة يمكن فإنه يمكن أن يبقى مع ذلك إماما، ولا يعزل ليُستعاض عنه بغيره، وذلك رأي في منتهى الفساد فيما نقدّر.

ومن مظاهر التشدّد في عزل الإمام أنّ العزل لا يتمّ إذا ما جُرحت عدالته، أو انحرفت عقيدته بتأويل، وهو ما رواه الفراء ويبدو أنّه يوافق عليه، إذ يقول:" فإن كان جرحا في عدالته وهو الفسق، فإنه لا يمنع من استدامة الإمامة، سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح، وهو ارتكاب المحظورات، وإقدامه على المنكرات، اتباعا لشهوته، أو كان متعلقا بالاعتقاد، وهو المتأول لشبهة تعرض يذهب فيها إلى خلاف الحقّ"[3]. ولا يفوت في هذا المقام التذكير برأي القرطبي الآنف الذكر، الذي يجعل إخلال الإمام بالشورى مبررا لعزله، فهو رأي متقدّم جدا بالنسبة لما ساد في هذا الشأن في الفقه الشرعي.

ويبدو أنّ التشدّد في عزل الإمام على النحو الذي وصفنا من أهمّ أسبابه التحسّب لما قد يحدث عن العزل من الفتنة التي تضرّ بمصلحة المسلمين عموما؛ ولهذا فقد صيغ للعزل مقياس دقيق

---

[1] راجع نماذج من ذلك في: محمد سليم العوا . في النظام السياسي للدولة الإسلامية ط دار الشروق، القاهرة بيروت 1989

[2] الماوردي. الأحكام السلطانية، 32 ط المكتب الإسلامي، بيروت، 1996

[3] الفراء. الأحكام السلطانية: 20 ط دار الكتب العلمية، بيروت، 2000

يطبق عليه، وهو أن العزل يتمّ ميزان المصلحة والمفسدة، فإذا ما كان يستجمع أسبابه، وكانت الفتنة الحاصلة منه أشدّ ضررا من ضرر إخلال الإمام بالأمانة فإنه لا يجوز، وإذا كان العزل يسبّب فتنة ضررها أقلّ مما يسببه البقاء على الإمامة، فإن العزل يكون جائزا. ولكنّ هذا المقياس على مشروعيته فإنّه آل أمره إلى شيء من التناسي، ويكاد يكون قد استقرّ الحال في الفقه السياسي على التشدّد في العزل إلى ما يقارب المنع.

وقد كان لهذا التضخّم في رئاسة الدولة من جميع أطرافها أثر في الثقافة السياسية للمسلمين، بل امتدّ هذا الأثر من رئاسة الدولة إلى كلّ رئاسة في المؤسسات الاجتماعية، وهو الأثر المتمثّل في الاستبداد بالرأي، وفي التشبّث بموقع الرئاسة، ويكاد يستوي في ذلك حملة الفكرة الإسلامية مع العلمانيين الذين لم تستطع العلمانية أن تحمل إليهم مع قيمها القيم السياسية التي أقرّها الفقه السياسي الغربي فيما يتعلّق برئاسة الدولة من حيث النيابة عن الشعب والتداول على السلطة والرقابة والمحاسبة، وهي القيم التي يلتقي فيها الفقه السياسي الوضعي مع المبادئ السياسية الإسلامية، ولكنّ الفقه السياسي الموروث فيما أحدثه من تشكيل ثقافي سياسي للعقول أدّى إلى هذا الوضع الذي عليه المسلمون في واقعهم السياسي، ولا أخال هذا الوضع يتغيّر إلا بمراجعة للفقه السياسي تؤدّي إلى تغيّر في الثقافة السياسية ليعود تصوّر مؤسّسة رئاسة الدولة إلى ما تقتضيه المبادئ الإسلامية من كون الرئيس نائبا عن الأمّة تختاره بمحض إرادتها ليقوم بتطبيق مرئياتها في شؤون الحياة، وتراقبه في أداء هذه الأمانة، وتحاسبه عليها، وتعزله عنها إذا أخلّ بشروط النيابة[1].

2 . سلطان الأمّة

مما يؤسف له أشدّ الأسف أنّ الأمّة في الفقه السياسي الإسلامي لا تحظى بمقام مرموق من حيث ما يكون لها من حرّية في الاختيار، ومن سلطان في تنفيذ ما ترتئيه من الخيارات إن تيسّر لها الاختيار، بل إنّ شطرا كبيرا من الأمّة إن لم يكن الأكبر من حيث العدد يُعامل في هذا الفقه بالاستبعاد من مواقع الاختيار والقرار، بل يعامل أحيانا بشيء من الاستنقاص، ويُنعت بنعوت تحمل

---

[1] لقد قام في بعض البلاد الإسلامية نظام للحكم يتّصف بأنه إسلامي تتبنّاه حركات إسلامية، ولكن الرئاسة في هذا النظام تكاد لا تختلف عن الرئاسة العلمانية المستبدّة، وما ذلك إلا دليل على أنّ الفقه السياسي الإسلامي يشكو فقرا كبيرا وضعفا مخلاّ، وهو ما يدعو إلاّ قيام حركة علمية واسعة وعميقة تتناول الفقه السياسي بالمراجعة والتجديد لينعدل أمر الواقع . راجع في هذه المعاني: يوسف القرضاوي . من فقه الدولة في الإسلام: 80 وما بعدها

شيئا من الدونية التي تبرر الحيلولة دون حقّ الاختيار، وذلك من مثل مصطلحات العامّة والغوغاء والدهماء وأمثالها[1] . وإذا كانت بعض الآراء في هذا الفقه تكيّف الإمامة بما يظهرها على أنّها نيابة من تلقاء الأمّة للإمام كي ينفّذ إرادتها السياسية، إلاّ أنّ ذلك التكييف سرعان ما تتلاشى مقتضياته بما تمُنع منه الأمّة من حقوق الاختيار والتنفيذ لصالح الإمام.

وعلى سبيل المثال فإنّه إذا كان أوسع ما يشمل الأمّة من حقوق الاختيار أن تختار الرئيس الذي يُولّى عليها فإنّ الرأي الشائع في الفقه السياسي أنّ هذا الحقّ ليس بحقّ لأكثر أفرادها، بل هو حقّ محجوب عن عامّة الناس، ومخوّل للعدد القليل من الأفراد قد ينتهي أحيانا إلى الفرد الواحد كما أشار إليه إمام الحرمين في قوله:"فإذا لم يُشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود ولا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأنّ الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحلّ والعقد"[2].

لقد ورد في فقه السياسة الشرعية تقرير لحكم البيعة، وهي عقد بالتراضي بين الإمام المختار وبين المبايعين له من الأمّة على حقوق وواجبات تترتّب على كلّ منهما، وأُسندت هذه البيعة إلى مجموع الأمّة في بعض المدوّنات الفقهية، ولكنّها تُلفَى عند التأمّل مفرغة مما يقتضيه عنوانها من مضمون الاختيار الشعبي، وتكاد تنحصر في تزكية ملزمة للاختيار الذي تقوم به القلّة من الأفراد والذي يكون هو العاقد الحقيقي بالإمامة للإمام، وهو ما أوضحه الماوردي وتابعه فيه من جاء بعده من أغلب فقهاء السياسة الشرعية، إذ يقول متحدّثا عن أهل الحلّ والعقد: " فإذا تبيّن لهم من بين الجماعة من أدّاهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعته له الإمامة، فلزم كافّة الأمّة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته"[3].

وإذا كان الأمر على هذا النحو من استبعاد الأمّة عن ممارسة حقّها في اختيار رئيس الدولة الذي هو أمر يهمّ كلّ فرد من أفرادها، فإنّ استبعادها عن ممارسة حقوقها في الاختيار الحرّ فيما هو أدنى من ذلك قد كان أوسع وأشمل، حتى أصبحت الأمّة في مجملها تكاد لا تظفر بحقّ في أن يكون لها رأي تختار به الرؤية التي تريدها منهجا لحياتها، وقد حُوّلت تلك الصلاحية لرئيس الدولة، أو لقلّة

---

(1) ما زالت مثل هذه العبارات تتردّد في مؤلفات بعض المعاصرين مما يدل على رسوخ ما تحمله من فكرة. وراجع على سبيل المثال:محمود شاكر . الخلافة ووالإمارة: 62

(2) إمام الحرمين: الإرشاد: 357 ط مؤسسة الكتب الثقافية/ ةبيروت 1985

(3) الماوردي . الأحكام السلطانية: 17

قليلة من أفراد المجتمع الإسلامي. وقد استحدث الفقه السياسي لتضييق سلطان الأمّة في إنفاذ إرادتها ثلاث وسائل فعّالة هي: أهل الحلّ والعقد، وتولية العهد، والشوكة.

أ . أهل الحلّ والعقد.

تقرّر في الفقه السياسي أنّ أمور الأمّة في الاختيار موكول إلى فئة قليلة من أفرادها تسمّى بأهل الحلّ والعقد، وهو مصطلح غير محدّد المعالم، وقد ينتهي مدلوله في بعض الأحيان إلى الرجل الواحد كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين في موضع آخر من كتابه الغياثي حينما جعل الإمامة قد تنعقد للإمام بمبايعة رجل واحد إذا كان مطاعا في قومه قادرا على نصرة الإمام وحمايته، وفي ذلك يقول: " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من نصرة الإمام وحمايته] انعقدت الإمامة"[1].

وقد ظلّ هذا الرأي سائدا في فقه السياسة الشرعية إلى هذا العهد، متسرّبا إلى العقول ضمن الثقافة السياسية المتشكّلة بفكرة استبعاد الأمّة وحلول أهل الحلّ والعقد محلّها، ولو كان عددهم قد ينتهي إلى الفرد الواحد. وقد كنت أقوم بتجربة شخصية في هذا الشأن تتمثّل في اختبار أجريه على طلبتي في جامعات عربية وإسلامية مختلفة ومتباعدة في المكان، وذلك بأن ألقي عليهم بصدد تدريس مادّة النظام السياسي في الإسلام سؤالا عمّن هو صاحب الحقّ في اختيار رئيس الدولة، وقد كان الجواب في الغالب الأعمّ يأتي بأنّ صاحب هذا الحقّ في ذلك هم أهل الحلّ والعقد وليس عموم الأمّة، وذلك ما يدلّ على عمق التأثير للفقه السياسي الموروث في الثقافة السياسية للمسلمين.

وأما تأويل أهل الحلّ والعقد بأنهم ممثلون لمجموع أفراد الأمّة، وكلاء لهم أو نوّاب عنهم، فهو تأويل من قِبل بعض الفقهاء السياسيين المحدثين يندرج ضمن المراجعة التي ندعو إليها[2]، ولم نعثر له على أثر في التراث الفقهي. وحينما يتمحّض معنى أهل الحلّ والعقد للدلالة على عدد محدود من أفراد الأمّة قد ينتهي إلى الفرد الواحد، وحينما يخلو من أيّ معنى للنيابة الحقيقية عن مجموع الأمّة، فإنّ الأمر ينتهي إلى استبعاد الشطر الأعظم من الأمّة من مواقع الاختيار فيما هو شأن يهمّ جميع أفرادها مثل شأن اختيار رئيس الدولة وعقد البيعة له.

---

[1] إمام الحرمين . الغياثي: 71 ط قطر 1400

[2] راجع مثلا: محمد سليم العوا . في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 204 ط دار الشروق:بيروت 1989

وقد كان الأمر كذلك بالفعل كما قرّره أغلب فقهاء السياسة الإسلامية، ومن ذلك ما ذهب إليه الماوردي في بيان أهل المسؤولية في عقد الإمامة حيث قال:" خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمّة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمّة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم"[1]، وذلك أيضا ما انتهى إليه إمام الحرمين إذ يقول:" ما نعلمه قطعا أنّ النسوة لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة ... ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنّه ما كان لهنّ في هذا المجال مجال في منقرض العصور ومرّ الدهور ... ولا تعلّق له بالعوامّ الذين لا يُعدّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمّة في نصب الأيمّة"[2]. وهكذا فإنّنا نكاد ننتهي في تقدير مؤسّسة أهل الحلّ والعقد وما أُنيط بها من دور في الفقه السياسي إلى تقرير أنّها ليست إلاّ مؤسّسة استحدثها هذا الفقه ليسحب من الأمّة سلطانها في اختيار رؤاها واختيار من تعهد له بتنفيذها.

ب . ولاية العهد.

تقرّر في الفقه السياسي منذ وقت مبكّر شرعية أن تنعقد الإمامة بعهد من الإمام يعهد فيه بالإمامة لرجل يخلفه من بعده، وجُعلت هذه الآلية هي الطريقة الشرعية الثانية التي تنعقد بها الإمامة بعد طريقة الاختيار من أهل الحلّ والعقد، بل أصبحت هذه الطريقة في زمن متأخّر هي الطريقة الأولى في التولية على معنى أنّها الأكثر شرعية حتى من اختيار أهل الحلّ والعقد كما يوحي به قول الإيجي مقرّرا ما تثبت به الإمامة:" إنها تثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد"[3]، فقد استدلّ على شرعية ولاية العهد بالإجماع مقدّما ذلك على بيعة أهل الحلّ والعقد. وهذا القول من الإيجي هو تلخيص لما تواتر عند أسلافه من فقهاء السياسة منذ الماوردي الذي يقول: "أما انعقاد الإمامة [لرجل] بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه،

---

(1) الماوردي . الأحكام السلطانية: 14

(2) إمام الحرمين . الغياثي: 62

(3) الإيجي . الموافقات: 466/2

ووقع الاتّفاق على صحته"[1]. وهكذا أصبح هذا الأمر مستقرّا في الفقه السياسي منذ نشأته، ولا يزال يتبنّاه اليوم بعض الفقهاء[2].

وقد ذهب بعض الفقهاء في ولاية العهد مذهبا يخفّف من غلوائها في الاستبداد بعقد الإمامة، وذلك بأن اشترطوا في شرعيتها لأن تكون طريقا لهذا العقد أن لا يكون لها نفاذ في التولية إلا بتزكيتها من أهل الحلّ والعقد، بل إنّ بعض الفقهاء ذهب في تأويل ولاية العهد على أنها لا تعدو أن تكون اقتراحا لا تنعقد به إمامة، وإنما تنعقد الإمامة بناء على هذا الاقتراح برضى المسلمين به، وهو ما قرّره الفرّاء في قوله:" ويجوز أن يعهد [الإمام] إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأيمّة؛ لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"[3]، ولكنّ هذا المذهب ظلّ خافتا في مدوّنات الفقه السياسي، والصوت الأعلى فيها إنما كان للرأي القائل بأنّ ولاية العهد مكتملة الشرعية بذاتها في عقد الإمامة، غير محتاجة لتزكية من أحد، وهذا ما عبّر عنه الماوردي في قوله مناقشا شرط رضى أهل الاختيار في نفاذ ولاية العهد: " ذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أنّ رضى أهل الاختيار لبيعته [أي بيعة العاهد للمعهود إليه] شرط في لزومها للأمّة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضى أهل الاختيار منهم، والصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضى بها غير معتبر"[4].

وقد أصبح هذا الحكم هو الأشهر في فقه السياسة الشرعية من حيث أصل التقرير الفقهي، وإذا كان قد انتشر فيه رأي ينتقد الحكم بشرعية ولاية العهد، فإنه يتبيّن عند التمحيص أنّه رأي لا يتّجه بالنقد إلى أصل الحكم، وإنما يتعلّق بأحداث جرى بها الواقع، وحصل فيها عقد ولايات للعهد جرت على إخلال بشروط الإمامة في العاهد بها أو في المعهود إليه، وهو ما يظهر جليا في تقرير إمام الحرمين حينما حكم بشرعية ولاية العهد في الأصل ثم قال:" ولم أر التمسّك بما جرى في العهود من

---

(1) الماوردي . الأحكام السلطانية: 21

(2) راجع مثلا: محمود شاكر : الخلافة والإمارة:91

(3) أبو يعلى الفراء . الأحكام السلطانية: 25

(4) الماوردي . الأحكام السلطانية:21

الخلفاء إلى بنيهم؛ لأن الخلافة بعد منقرض الأربعةالراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق في الإمامة مرفوضا، وصارت الإمامة ملكا عضوضا"[1] .

وحينما يُسند حقّ اختيار رئيس الدولة المستقبلي، وعقد البيعة له إلى رئيس الدولة الحالي، فإنّ ذلك معناه أنّ هذا الحقّ سُلب من الأمّة جمعاء وأُسند إلى شخص واحد منها، وهو الإمام العاهد، وحينما يكون أهل الحلّ والعقد غير مخوّلين لتزكية هذا الاختيار، وغير مطلوب رضاهم عنه كما هو الرأي الغالب، فإنّه مهما يكن من كونهم لا يمثّلون الأمّة حقّ التمثيل كما شرحناه آنفا إلا أنّه يُعتبر إيغالا في سلبها سلطانها في هذا الأمر الذي يكاد يتوقّف عليه كلّ سلطان لها في أيّ أمر من أمور حياتها، باعتبار أنّ الحقّ في اختيار الإمام تكاد تتوقّف عليه كلّ الحقوق السياسية الأخرى.

ج . الغلبة بالشوكة (أي النظام المتغلب)

المقصود بالشوكة القوّة العسكرية التي تكون بها الغلبة، وهي في هذا المقام الغلبة التي تمكّن من تنصيب الإمام، وهي آلية أضحت عند الكثير من الفقهاء وسيلة لإهدار سلطة الأمّة في اختيار رئيس الدولة، والاستعاضة عنها بالقوّة العسكرية الغالبة، بحيث يصبح الإمام منتصبا في موقع الإمامة، ومتصرّفا في شؤون الأمّة لا عن إرادة منها، بل عن غلبة قهرية بقوّة السلاح، وقد كان لإمام الحرمين تفصيل مهمّ في هذا الشأن[2].

هذه الآلية لتولية رئيس الدولة، والمتمثّلة في القوّة العسكرية المعبّر عنها بالشوكة تنزّلت في أغلب مدوّنات الفقه السياسي الإسلامي منزلة مرموقة، وأُسبغت عليها الصبغة الشرعية، حيث أجاز عامّة فقهاء السياسة ولا ية المتغلّب، أي المنتصب للإمامة بالقوّة العسكرية، ومهما يكن من أنّ هذه الشرعية قد أُضفيت عليها في زمن متأخّر من تاريخ الفقه السياسي حيث لم يرد لها ذكر عند الماوردي، ومهما يكن من أنّ التشريع لولاية الغلبة كان فيه تفصيل بين المتغلّب الجامع لشروط الإمامة، والمتغلّب غير الجامع لها، ومهما يكن من أنّ هذا التشريع كان يميل في أغلب الأحيان إلى

---

[1] إمام الحرمين . غياث الأمم: 124، وراجع بحثا في ذلك في: محمد أمزيان . في الفقه السياسي: 152

[2] راجع في هذا الخصوص كتابنا: مقاربات في قراءة التراث: 83 وما بعدها ط دار البدائل، بيروت 2001

أن يشرع للتغلّب بعد وقوعه لا قبله، فإنّ هذه الآلية في تنصيب رئيس الدولة أصبحت في عموم الفقه السياسي الإسلامى آلية مشروعة معترفا بها على نطاق واسع[1].

إنّ التشريع لآلية الشوكة في عقد الإمامة يلغي حقّ الأمّة في حقّ الاختيار، ويمنح هذا الحقّ للمتغلّب، ولا يقتصر هذا الإلغاء على مصادرة حقّ الأمّة في مجموعها كما هو حال التشريع لأهل الحلّ والعقد، بل يصادر أيضا دور هؤلاء في عقد الإمامة، لتصبح إذن القوّة العسكرية هي صاحبة الحقّ في تنصيب الإمام، وذلك ما نصّ عليه الإمام النووي في قوله:" وأما الطريق الثالث [لعقد الإمامة بعد الاختيار والعهد] فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدّى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإذا لم يكن جامعا للشرائط بأن كان فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحّهما انعقادها لما ذكرناه"[2].

ويبدو أنّ هذه المصادرة لحقّ الأمّة في الاختيار لئن أصبحت شائعة في الفقه السياسي في زمن متأخّر إلاّ أنّها كانت لها بذور مبكّرة عند بعض الفقهاء، فقد روى أبو يعلى الفرّاء أنّ الإمام أحمد " رُوي عنه ما دلّ على أنها [أي الإمامة] تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى العقد، فقال في رواية عبدوس بن مالك العطار: ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما، برّا كان أو فاجرا"[3] .

إنّ هذه الآليات الثلاث في تولية رئيس الدولة قد استحدثت في السياسة الشرعية للحدّ من صلاحيات الأمّة في ممارسة سلطانها متمثّلا في اختيار نمط الحياة التي تبتغيه، واختيار من ينوب عنها في تنفيذ ذلك الخيار وهو رئيس الدولة. ومهما يكن من أنّ ظروف الواقع التي جرت به الحياة السياسية الإسلامية قد اضطرّت الفقهاء أحيانا إلى أن يفتوا ببعض الفتاوى التي تقتضي سلب الأمّة بعض صلاحياتها في الاختيار، إلا أنّ تلك الفتاوى الظرفية آلت في الغالب الأعمّ إلى تشريع فقهي دائم، لا يجد له سندا من النصوص ولا من تصرفات الخلافة الراشدة، كما لا يجد له مبرّرا في النتائج

---

[1] راجع في بحث هذه المسألة بتفصيل: محمد أمزيان . في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية: 162 وما بعدها ط مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2001.

[2] عن المرجع السابق:163

[3] أبو يعلى الفرّاء . الأحكام السلطانية: 23 ط دار الكتب العلمية، بيروت 2000

العملية التي جرى بها الواقع، ولا فيما تغايرت به الأحوال عما كانت عليه زمن ذلك الاجتهاد؛ ولذلك فإنه من المتاكّد مراجعة هذه القضية على ضوء هذه المؤشّرات الثلاثة.

فبالرجوع إلى نصوص الوحي نجد أنّ الأمّة هي صاحبة السلطان في سياسة أمورها، وهو ما يبدو في تقرير مبدأ الشورى على وجه الإلزام كما في قوله تعالى:" وأمرُهم شورى بينهم" الشورى/38 فإذا كانت تولية الإمام من أعظم الأمر فإن الشورى فيها تصبح من أعظم حقوق الأمّة ، كما يبدو في تأكيد الخطاب للأمّة بأن تتولّى أمورها بيدها، وذلك في مثل قوله تعالى:" والسارقُ والسارِقَةُ فاقطعُوا أيديَهما" المائدة/38، فسلطان التنفيذ في الآية إنما أُسند إلى الأمّة دلالة على كونه من اختصاصها، وإذا كانت المباشرة الفعلية لهذا السلطان تقع من رئيس الدولة، فذلك إنما هو على سبيل أنّ الأمّة فوضت إليه تنفيذ مرادها وأنابته عنها في ذلك.

ولا يوجد في هذه النصوص وغيرها كثير ما يشير إلى إحالة سلطان الأمّة إلى أهل الحلّ والعقد إلاّ أن يكونوا نوّابا عنها فوضتهم التصرّف في صلاحياتها بمحض إرادتها، ولا ما يشير إلى شرعية ولاية العهد بمعزل عن تزكيتها ورضاها كما استقرّ عليه الرأي الغالب في الفقه السياسي، ولا ما يشير إلى شرعية الغلبة العسكرية بالشوكة بالمعنى الذي آل إليه الأمر في ذلك الفقه. وليس في السنة النبوية ما يبرر شرعية هذه الآليات التي تصادر الإرادة الجماعية للأمّة، بل الأمر فيها على عكس ذلك قولا وفعلا، ومن أمثلته ما حدث في وفد هوازن لمّا فوّض صلى الله عليه وسلم الأمر في استرجاع هوازن للسبي إلى مجموع الناس الذين يهمّهم الأمر عن طريق عرفائهم قائلا:" إنّا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس، فكلّمهم عُرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه أنهم قد طيّبوا وأذنوا"[1]. فقد أرجع النبي صلى الله عليه وسلم أمر الأمة إليها لتتشاور فيه، ولم يُحلّ أحدا محلَّها في ذلك، لا أهل حلّ وعقد ولا غيرهم. وقد جرى الأمر على هذا النحو من إعادة أمور الأمّة إليها في عهد الخلافة الراشدة كما تشهد به أخبار كثيرة.

وقد شاع في الفقه السياسي تبرير لولاية العهد على الكيفية التي وصفناها بما صدر من أبي بكر في تولية عمر رضي الله عنهما، وما صدر من عمر في تولية أحد الستّة من العشرة المبشرين

---

[1] أخرجه البخاري: كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئا لوكيل.ج2 حديث رقم:2184

بالجنة_ وهم: علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص .وعبد الرحمن بن عوف_ ، واعتبر ذلك إجماعا يشرع لهذه الولاية، إذ قد رضيه جميع الصحابة، ولم يعارض فيه أحد منهم، وهو ما قرّره الماوردي وتابعه عليه الأكثرون[1]، وذلك في قوله:" وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته، لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما: أحدهما، أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهده. والثاني، أنّ عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها"[2].

وإذا كان بعض فقهاء السياسة الشرعية قد جعلوا نفاذ ولاية العهد مشروطا بالإشهاد عليها خيفة التنازع عند ادّعائها من أكثر من واحد[3]، وإذا كان بعض آخر تقدّم في هذا الأمر خطوة أخرى فجعله مشروطا بموافقة أهل الحلّ والعقدكما ذكرنا ذلك سالفا، فإنه على حدّ علمنا لم يرد في كتب السياسة الشرعية ما يكيّف ولاية العهد، ولا ما يكيّف عقد الإمامة من قِبل أهل الحلّ والعقد ابتداء أو تزكية لولاية العهد على أنّهما من باب الاقتراح الذي يقترحه على الأمّة العاهد بالولاية أو أهل الحلّ والعقد، وتزكية يزكّون بها المقترح للإمامة، ليكون الأمر النهائي في الاختيار للأمّة، على نحو ما يُعرف اليوم بالترشيح الذي يعقبه الانتخاب، وإنما عُرض الأمر على أنّه شأن يستقلّ بالحقّ فيه العاهد بالولاية أو أهل الحلّ والعقد دون عموم الأمّة، وهو أمر لا نجد له أصلا في نصوص الدين ولا في تصرّفات الخلفاء الراشدين.

ويمكن أن نستثني مما قرّرناه إشارة أوردها الفراء قد توحي بمعنى الترشيح في تكييف ولاية العهد، وهو المضمّنة في قوله:" ويجوز أن يعهد [الإمام] إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأيمّة، لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين"[4]، فهذا الكلام يفهم منه أنّ ولاية العهد غير ملزمة للمسلمين بذاتها وإنما هي مجرد ترشيح

---

(1) راجع في الذاهبين هذا المذهب: محمد أمزيان . في الفقه السياسي: 145 وما بعدها

(2) الماوردي . الأحكام السلطانية: 21

(3) راجع: الإيجي . المواقف: 467/2

(4) الفراء . الأحكام السلطانية: 25

من المُولّي يطرحه على المسلمين نصيحة لهم بما استُحفظ عليه من أمانة الإمامة، فلا يتمّ لها تنفيذ إذن إلا برضاهم.

وفي اتّجاه هذه الإشارة الواردة عند الفرّاء قام جملة من فقهاء السياسة المعاصرين بمراجعة هذه المسألة تكييفا لعقد الإمامة من قِبل أهل الحلّ والعقد أو بطريق ولاية العهد على أنّه ترشيح، وهو ما أصّله محمد سليم العوا في قوله:" كانت البيعة الأولى في سقيفة بني ساعدة بمثابة ترشيح أولي الرأي من المسلمين لأبي بكر لتولي أمور الدولة الإسلامية، وكانت البيعة العامّة في اليوم الثاني بمثابة الاستفتاء على هذا الترشيح الذي أبدى فيه المسلمون آراءهم في اختيار رئيس الدولة"[1].

وإذا كان هذا الترشيح ترشيحا معتبرا بالنظر إلى مقام القائمين به إلا أنه غير ملزم للمسلمين، بل هو مطروح عليهم إن شاؤوا قبلوه وإن شاؤوا رفضوه، وهو ما شرحه عبد الوهاب خلاف على سبيل التأصيل في حقيقة تولية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في قوله:" لو أنّ المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيرا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبي بكر حجّة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحدا غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم، فالعهد او الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما"[2]. وهذا التأويل يرجع للأمّة حقّها في الاختيار، وهو أنموذج للمراجعة التي ينبغي أن تكون.

وما أصبح شائعا في الفقه السياسي من التشريع لتولي الإمامة بالغلبة بالشوكة العسكرية لئن كان اجتهادا قد تبرره أحداث معيّنة في ظروف معيّنة تُدفع فيها بهذه الغلبة الفتنة التي يفوق ضررها ضرر التولّي بالغلبة، إلاّ أنّه من غير المبرّر أن تصبح الشوكة العسكرية طريقا شرعية لتولي الإمامة بصفة مبدئية كما رأينا سالفا أنّه أصبح حكما شائعا في الفقه السياسي، إذ هو يعصف بالحقّ الثابت للأمّة في اختيار الإمام، وهو الحقّ الثابت في الدين كما شرحناه سابقا.

ومن الناحية العملية فإنّ الاستنقاص من قيمة هذا الحقّ الذي تُستحقّ به الإمامة متمثّلا في رضى الأمّة بالإمام وموافقتها عليه، في مقابل الإعلاء من قيمة القوّة المتمثّلة في الشوكة العسكرية من شأنه أن يجعل الميزان مائلا إلى جانب القوّة على حساب الحقّ فتكون هي العاقد للشّرعية دونه، وهذا

---

(1) محمد سليم العوا . في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 71

(2) عبد الوهاب خلاف . السياسة الشرعية: 58،

الأمر حينما يصبح أمرا مشروعا فإنّه يفتح بابا يعسر سدّه في قضيّة الإمامة، إذ يصبح من المشروع السّعي في القوّة العسكرية من أجل السطو بها على الإمامة اكتسابا لها أو استمرارا فيها على حساب الاستحقاق الشرعي باختيار الأمّة، وفي الإمامة من الإغراء ما يزيّن ذلك السّعي ويذهب فيه إلى حدّ بعيد كما هو ثابت في طبائع الناس وفي تجارب التاريخ.

ومهما يكن من أنّ الشوكة العسكرية في هذا الصّدد جُعلت عاملا مرجّحا للمصلحة إذا ما دُفعت بها الفتنة، فإن ذلك إذا كان صالحا لعلاج أحداث جزئيّة تحصل في الواقع بين الحين والآخر، فإنه حينما يصبح مبدأ عامّا يشرّع لقوّة الشوكة أن تحسم في استحقاق الإمامة على حساب عناصر الحقّ يكون مفضيا إلى مفاسد تربو على المصالح المنتظرة منه؛ إذ ذلك حينما يصبح مكتسبا للشّرعيّة فإنّه يفتح الباب واسعا للاستيلاء على الإمامة بمقتضى الشوكة لا بمقتضى الحقّ المشروع، وهو باب للفساد كبير فُتح في تاريخ المسلمين بمقتضى هذا الاجتهاد، وولج منه كثيرون، وأدّى إلى شرور عظيمة من الفتنة التي أُريد تفادي شرورها.

وما نحسب الإمام عليّ بن أبى طالب رضي الله عنه حينما وقف وقفته المشهودة ليكون الحقّ هو الأساس في شرعية الإمامة دون الشوكة العسكرية إلاّ منطلقا من بصيرة نافذة في الفقه الشرعي تمتدّ إلى آماد بعيدة في مستقبل الأمّة لتسدّ الطّريق في وجه الاستبداد بأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة على حساب الحقّ، إذ في ذلك تحشيد لأفراد الأمّة أن يقفوا مع الحقّ ويدافعوا عنه، وتأييس لأهل المطامع أن يسعوا إلى الإمامة بالشوكة، وإذا ما وقع ضرر كبير بسبب نصرة الحقّ في وقائع معيّنة كما وقع في عهد عليّ رضي الله عنه فإنّه يصبح ضررا صغيرا بالنسبة لضرر الاستبداد الحاصل جرّاء فشوّ الاستيلاء بالشوكة حينما يكون مسلكا مشروعا يجري به العمل على مدى التاريخ، وذلك عندما يسود في ضمير الأمّة وفي سلوكها مبدأ نصرة الحقّ على الشوكة في منصب الإمامة. ونحسب أنّ إمام الحرمين لم يكن مصيبا حينما تكلّم في هذا الأمر بما يُفهم منه أنّ الإمام عليا رضي الله عنه كان قد سلك المسلك الخطأ في دفعه لأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة دون الحقّ وإن يكن قد اعتذر له في ذلك بأعذار كثيرة[1].

---

[1] إمام الحرمين . الغياثي:111

إنّ هذا الاستنقاص من حقّ الأمّة في تنفيذ سلطانها بمظاهره المختلفة ووسائله المتعدّدة التي ذكرنا ثلاثا منها، قد كانت له آثار سلبية كثيرة في التاريخ الإسلامي، وبما أنه أصبح مندرجا ضمن الفقه السياسي مسبغة عليه صفة الشرعية، فإنّه ظلّ ساري التأثير إلى عصرنا الحاضر في الضمير الجمعي للمسلمين، وفي النظر الشرعي لبعض الفقهاء[1]. وربّما يكون ما هو شائع اليوم في البلاد العربية والإسلامية من استيلاء على الحكم من قِبل الرؤساء بطرق مختلفة تصادر حقّ الأمّة في الاختيار، ما هو إلاّ من الآثار الواعية أو غير الواعية لما استقرّ من فقه سياسي يبرّر ذلك بصبغة شرعية، وما ينتج عن ذلك من مفاسد عظيمة أمر معلوم.

لقد أصبحت الضرورة تدعو إلى مراجعة هذه الأحكام الفقهية السياسية في اتّجاه تصحيحها بما يقتضيه التأصيل، وفي اتّجاه أن تكون علاجا للحياة السياسية الإسلامية التي ترزح تحت مشاكل كثيرة. وإذا كان ذلك ضرورة ملحّة بالنسبة للفقه السياسي الإسلامي بصفة عامّة، فإنه يعتبر ضرورة أكثر إلحاحا بالنسبة لفقه الأقليات المسلمة في أوروبا؛ وذلك لأن هذه الأقليات وهي تستشرف عهدا للمشاركة السياسية في هذه البلاد سوف لن تكون لها إمكانية في ولوج هذا المجال، وهي معمورة أذهانها بمثل تلك الأحكام التراثية في رئاسة الدولة أو في سلطان الأمة أو في غيرها من القضايا، ومتشكّلة ثقافتها السياسية عليه، والحال أن الفقه السياسي الذي يجري عليه الواقع في أوروبا يناقض تلك الأحكام مناقضة كلّية.

ولكن المسلمين بأوروبا لو عادوا في فقههم السياسي إلى أصوله بفعل مراجعة جدّية للتراث الفقهي فإنهم سيجدون أنفسهم مستعدّين لولوج المعترك السياسي، لما يجدون من شبه بين الفقه السياسي الوضعي وبين الفقه السياسي الشرعي في العديد من القضايا من تشابه، بل إنهم لو تقدّموا في الاجتهاد خطوات فإنهم سوف يكونون قادرين على أن يسهموا في الحياة السياسية الأوروبية بالترشيد في بعض مساراتها بقيم إسلامية في الشأن السياسي يفتقر إليها الفقه السياسي الوضعي، وحينئذ فإنهم سوف يقومون بدور عظيم في الشراكة الحضارية التي هي هدفهم الاستراتيجي الجديد.

---

[1] راجع بعض مظاهر هذا التأثّر السلبي في: يوسف القرضاوي . من فقه الدولة في الإسلام: 80 وما بعدها. ولم يقف هذا التأثير السلبي عند حدّ الفقهاء التقليديين، وإنما تجاوزه إلى بعض الباحثين الآخذين من الحداثة بحظ، فالدكتور محمد أمزيان على سبيل المثال بالرغم مما اتصف به بحثه المعنون بـ" في الفقه السياسي " من قيمة بحثية وعلمية رفيعة إلا أننا نراه يبرر بعض الآراء الفقهية التي تنتقص من سلطان الأمّة راجع على سبيل المثال: ص: 151

النتائج

أ. الانبعاث كلمة أصيلة من صميم الدين الإسلام، ومفهوم الانبعاث هنا اقتصر على إحياء ما اندرس من السنن والقضاء على ما استحدثه الناس من بدع وخروقات وتشوهات في الإسلام.

ب. الانبعاث الحقيقي يجب ألَّا يكون منفصلاً عن حقائق الدين نفسها، أو مخالفاً لمقاصده العامة، بل ينبغي أن يكون وعياً دينياً يرتبط بالأصول الشرعية الثابتة، باعتباره إطاراً لحقيقة دينية وليس إفرازاً لواقع معين، وإن كان للزمان والمكان دورهما في عملية الانبعاث الفكري.

ت. غياب المصطلح في أدبيات المفكرين والكتاب الإسلاميين، يدل على حالة الجمود والخمول والتراخي، التي كان يحياها الفكر الإسلامي، حيث لم يبق له إلا هامش ضيق جداً في حياة الإنسان، وبذلك توقف عطاؤه عن الإبداع والإنتاج والإسهام في تنمية المجتمع، لذلك كان لا بد أن يعيش الفكر في زاوية منعزلة لأن "الفكر الذي لا يجدد نفسه من الداخل لا يجدد الواقع خارجاً".

ث. شيوع هذا المصطلح الانبعاث واستخدامه عند الاتجاهات العلمانية أكثر من المفكرين المسلمين وإعطائه توجهات مضادة لقيم الشرع، كمفهوم فصل الدين عن الدولة مثلاً، أو مفهوم إباحية سفور المرأة أو الإقرار بالربا في معاملات المصاريف...، فهذا هو المفهوم العلماني الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار لا يثنينا عن فهم هذا المصطلح عند علماء الإسلام فهما آخر، يأخذ أبعاده وأهدافه من أصول الشرع ومقاصده، باعتباره مفهوماً مرادفاً للتأصيل والعودة إلى الأصول الشرعية الإسلامية.

ج. السياسة في اصطلاح علماء الإسلام . مجموعة من الأحكام الشرعية، سواء منها ما يثبت بدليل خاص أو باجتهاد، يؤدي العمل بها إلى جلب الخير والصلاح لجماعة المسلمين وإلى دفع الشر والفساد عنهم، ولم تكن تعني الاقتصار على الأحكام المتعلقة بنظام الحكم فقط؛ أما في الاصطلاح المعاصر فالسياسة: معرفة كل ما يتعلق بفن حكم دولة وإدارة علاقاتها الخارجية.

ح. استند الفكر السياسي إلى مجموعة من الأسس المستمدة من الإسلام واهم هذه الأسس: عقيدة التوحيد والعدالة والتوازن والتسامح والإحسان.

خ. علاقة الدين بالدولة في الإسلام تبدأ باختلاف وجهات نظر المفكرين حول محمد الرسول أو محمد السياسي أو محمد الرسول والسياسي فالبعض ينكر أن محمدا رسول ومؤسس لدولة

سياسية فهو لم يكن إلا رسولا_صلى الله عليه وسلم _ خلت من قبله الرسل، وهناك من اعترف بتأسيسه للدولة ولكنه جعلها دينا خالصا ووحيا إلهيا لا دخل فيه للطابع المدني السياسي.

د. مما يدل على الجانب السياسي وأهميته في القرآن الكريم الكريم، الذي هو دستور المسلمين ابتداء وانتهاء، وجود مجموعة من المفاهيم والمصطلحات السياسية، كالْمَلِكِ والسلطان والْحَكَمِ، كما نجد مفاهيم سياسية أخرى ذات دلالة سياسية مثل: البَيْعة والخلافة، الأمة والقوم، الشورى وولاية الأمر، العدل والظلم وغيرها من المفاهيم .

ذ. الإسلام يساير معطيات العقل، وينسجم مع نتائج المنطق والبرهان،ولذا كان الإسلام واسع الصدر لكل نقاش منصف، بريء عن التعصب والهوى، غايته الوصول إلى الحقيقة، ويتقبل كل جدال بالحكمة؛ كما يتقبل كل نظر وتفكر. ولهذا السبب يخاطب القرآنُ الكريم العقلاءَ ويدعوهم دائماً إلى النظر في جمال عالم الطبيعة والتفكّر في آيات الكتاب الكونيّ معتبراً أن ذلك أهم وظائف العقل والوسيلة الوحيدة للرقي المادي والمعنوي للبشر.

ر. اكتسبت الدراسات والآراء في سياق الحكم الرشيد صفة الحلقات المفرغة ، التي لم تؤد إلى صياغة نظام إسلامي متكامل ولم ترق مطلقا إلى مراقي المفهوم القرآني للحكم الرشيد ، الذي يجعل أمر المسلمين ملكا لهم ، يُسلطون عليه ضمن نظم مؤسساتية وتربوية وعلمية وإدارية وتشريعية وتدبيرية ، تعصم من الجنوح إلى أي شكل من أشكال الاستبداد ، حكم فرد كان ، أو حكم أقلية حزبية أو طبقية ، أو عرقية أو عسكرية أو أمنية.

التوصيات

1.لا بد من مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي جاهلية وإسلاما، تطبيقا سياسيا، وفقها نظريا ومعرفة لأوجه الصواب فيه والخلل، والتأثير والتأثر، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية؛ دراسة معمقة تجمع بين الفقه والتاريخ، وتحاكمهما معا إلى القرآن والسنة . ولا تعارض مطلقا في هذا، لأن الفقه هو مجرد فهم المسلم للنصوص ، والتاريخ هو عمل المسلم وتصرفه تحت عين النصوص خضوعا لها أو تحايلا عليها أو تمردا ضدها.

2.بما أنّ الحياة بصفة عامّة والحياة السياسية بصفة خاصّة متطوّرة أحوالها، فإنّ الفقه السياسي مطلوب منه أن يكون مواكبا لتلك التطورات، خاصّة وأنّ النصوص القطعية في هذا الشأن محدودة جدا، وهو ما يقتضي أن يكون مجال المتابعة الفقهية لمتجدّدات الأوضاع مجالا واسعا، وهو ما يقتضي نظرا تجديديا في هذا الفقه يعدّل وضعه ليكون فاعلا في مسايرة الحياة السياسية للمسلمين وتوجيهها نحو سمتها الديني الصحيح،ووضع سياساتها المستقبلية.

3.إنّ أزمة حادّة تعاني منها الثقافة السياسية الإسلامية متأثّرة على نحو من الأنحاء بالموروث الفقهي السياسي، مما يستلزم مراجعة اجتهادية تجديدية عميقة للكثير من القضايا والآراء في ذلك الموروث.

4.إنّ الخطاب الديني في الشأن السياسي جاء خطابا يتّصف بالكلّية والعمومية، ويكاد يخلو من التفصيل والجزئية، فإنّ هذا الأمر يدعو إلى نظر اجتهادي جديد يتأطّر بإطار تلك المبادئ الكلّية المنصوص عليها، ويستنبط أحكاما تعالج الواقع السياسي المتجدّد، وذلك في مراجعة لتلك الأحكام التراثية قد تكون مراجعة جذرية في البعض منها إذا ما دعت إليها المصلحة التي هي غاية الأحكام الشرعية كلّها.

5.لا بد من إثراء المؤلفات في هذا الفقه حيث قلّة المؤلّفات في الفقه السياسي، ومحدودية الآراء والاجتهادات فيه، إذ أن المؤلّفات في هذا الفقه تكاد لا تتجاوز على مدى تاريخ الثقافة الإسلامية بضع عشرات، في حين تعدّ المؤلّفات في الفروع الفقهية الأخرى بالآلاف، والاجتهادات الواردة في هذه المؤلّفات يكاد يكون المتقدّم منها مستصحبا في المتأخّر على وجه التكرار، فخلت إذن من الثراء في الآراء، والتعدّد والتنوّع فيها، ولا جرم فإنّ ثراء الاجتهادات إنما يولده التفاعل مع الواقع، وتفاعل الفقه السياسي مع الواقع كان محدودا جدا كما أشرنا إليه آنفا.

المصادر والراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا كتب السنة المطهرة

- البخاري، لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري. تحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، ومكتبتها القاهرة، الطبعة الاولى 1403 هـ.
- ابن حنبل، احمد، المسند. مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1995 .
- ابن ماجه، الحافظ محمد بن يزيد القزويني. سنن بن ماجه، تحقيق محمد نصار، منشورات محمد علي بيضون، ط1 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419 هـ، 1998 م.
- مالك، انس بن مالك: الموطأ، تحقيق محمود بن جميل، ط1 القاهرة، مكتبة الصفا 1422هـ 2000 م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم يشرح النووي، دار الفكر 1401هـ – 1981 م.

ثالثاً:- المصادر العربية

- اسد، محمد، الإسلام على مفترق الطرق. ت: عمرو فروخ، ط4، دار العلم للملايين ، بيروت 1983 .
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالغرب المتوفى: 502 هـ تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين الناشر. دار مكتبة الحياة ، بيروت– لبنان عام النشر 1983 م
- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القران الكريم، أعده للنشر واشرف على الطبع الدكتور محمد احمد خلف الله المطبعة الفنية لسنة 1970 ، الناشر مكتبة الانجلو المصرية
- الأفغاني، السيد جمال الدين الحسيني. الأعمال الكاملة. رسائل في الفلسفة والعرفان. ط2. 1221هـ، طهران
- انميرات، عبد العزيز. مفهوم الفكر الإسلامي، مقاربة تأصيلية – ملحق الفكر الإسلامي لجريدة العلم 10-1- 1997 السنة 6.
- أنيس، إبراهيم وآخرون = المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية – ط2 – مصر

- بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة 1989 م
- البستي الحافظ أبي سليمان حمد بن حمد الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله. دار المنهاج. القاهرة، الطبعة الأولى 1425 م.
- البشري، طارق، ملاحظات منهجية حول موضوع الانبعاث في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد،ع9 ، السنة الثالثة، خريف 1411 هـ- 1991 م .
- البغدادي، احمد بن علي بن ثابت الخطيب أبو بكر، الفقيه ، والمتفقه عادل بن يوسف العزازي . الناشر: دار ابن الجوزي 1417 – 1996
- البغدادي، عبد القاهر التميمي، أحكام الإمامة وشروط الزعامة، من كتاب أصول الدين ، تراث الفكر السياسي الإسلامي
- البقاعي، نظم الدور في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي . 1404- 1984 .
- البهي، محمد، لفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. ط 4. مكتبة وهبة . 1383هـ – 1964 .
- بيومي، إبراهيم غانم ، لمبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية ، بحث منشور في موقع إسلام اون لاين.
- الترابي، حسن. انبعاث الفكر الإسلامي، ط 1 / دار القرافي للنشر والتوزيع ، المغرب .
- الترابي، حسن، قضايا الانبعاث: نحو فهم أصولي، تقديم: عبد الجبار الرفاعي، ط 1 /1421 هـ – 2000 م، دار الهادي للطابعة والنشر، بيروت، لبنان .
- التفسير الحديث لمحمد عزت دروزة . دار أحياء الكتب العربية – القاهرة . ط 1883 هـ .
- التهانوي، محمد لعلى بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون – دار صادر – بيروت .
- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ابو العباس تقي الدين على المنطقيين نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان المحقق : عبد الصمد شرف الدين الكتبي: مؤسسة الريان– بيروت 1426 -2005
- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، ابو العباس تقي الديذ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ت: موسى بن سليمان الدويش. مكتبة العلوم والحكم. 1422 – 2001 .

- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية قدم له الشيخ مقبل بن هادي الوادعي ، حققه وخرج أحاديثه أبو عبد الله علي بن محمد المقربى– دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع الإسكندرية.
- الثعالبي، عبد العزيز تقديم حمادي الساحلي، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة . ط 1 عمان 2014 .
- ابن الجوزي، عبد الرحيم بن علي، أخبار الأذكياء. المحقق: بسام عبد الوهاب الجابي. الناشر: الجفان والجابي– ابن حزم 1424 – 2003 .
- الجويني، أبو المعلي عبد المالك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، – تحقيق اسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية– بيروت– ط 1 – 1985.
- حسنة، عمر عبيد، رؤية في منهجية التغيير، ط 1 / 1414 هـ– 1994، المكتب الإسلامي . ومن فقه التغيير ملامح من المنهج النبوي 38، ط 1 / 1415 هـ – 1995 المكتب الإسلامي .
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد مقدمة، طبعة جديدة 1 منقحة 1425 هـ، 2004 م المكتبة العصرية صيدا – بيروت .
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت دار القلم.
- ربيع، حامد، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، 1972 .
- رضا، محمد رشيد الوحي المحمدي، مؤسسة العز الدين . سنة النشر 1406 هـ .
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار . ط 2 . 1366 هـ – 1947 م .
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة. دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1922 – 1923 .
- ابو زيد، عبد الرحمن، حقيقة الفكر الإسلامي. دار المسلم– الرياض– ط 1 – 1415
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان = تفسير السعدي ط . دار السالم . مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع – الرياض . ط 2– 2002 .
- شفيق، منير، أولويات امام الاجتهاد والانبعاث، بحث ضمن كتاب : الاجتهاد والانبعاث في الفكر الإسلامي المعاصر ط 1 / 1991 م .
- صليبا، جميلا، المعجم الفلسفي– دار الكتاب اللبناني– بيروت – 1982 .

- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران. صححه وشارف على طباعته: الشيخ حسين الاعلمى منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات الطبعة: الأولى المحققة 1997م .
- الطبري، معروف الحرستاني، تفسير من كتابه جامع البيان عن تأويل اي القران : مؤسسة الرسالة، هذبه وحققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف – عصام فارس الحرستاني .
- طنطاوي، جوهري، الجواهري في تفسير القران، مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر 1351هـ.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، دار الكتاب اللبناني للنشر والتوزيع ط 2012م، بيروت
- طوقان، قدري حافظ، مقام العقل عند العرب. القاهرة، 1956م .
- عارف، نصر محمد، الدراسة المستفيضة، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415 هـ/ 1995 م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر
- عبد الباقي محمد فؤاد المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، القاهرة، دار الشعب.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، بيروت دار الحياة، 1972م .
- العقاد، عباس محمود، ما يقال عن الإسلام، القاهرة، دار الهلال، 1966م .
- العلواني، طه جابر، الأزمة الفكرية المعاصرة. المعهد العلمي للفكر الإسلامي– هيرندن– ط1 .
- العلواني، مصطفى جابر، عالمية الخطاب القرآن الكريم، رسالة ماجستير غير منشورة .
- عمارة، محمد معالم المنهج الإسلامي، ط1/ 1991، دار الشروق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
- عمارة، محمد، الدين والدولة، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب، 1986
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد الطوسي، إحياء علوم الدين. دار المعرفة – بيروت .
- الغياثي، غياث الأمم في الغياث الظلم لإمام الحرمين الجويني، وضع حواشيه خليل المنصور الطبعة الثانية 1424 هـ– 2003 م، دار الكتب العلمية بيروت لبنان
- الفراء، محمد بن خلف، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000 .
- فرحات، احمد حسن، مصطلح الفكر الإسلامي، ضمن ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الاسلامية– بكلية الآداب ظهر المهراز– بفاس– ط 1 – 1996 .

- فؤاد، إبراهيم، الفقهاء والتاريخ، محنة الفقهاء في الفكر الإسلامي ، مجلة الواحة العدد 11/10 عن كتاب أدب الدنيا والدين، للماوردي، حققه وشرح غوامضه عبد الله احمد أبو زينة ، الجزء الثاني مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1979 .
- الفيروزابادي، مجد الدين ابو الطاهر، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، 1995.
- ابن قدامه، موفق الدين . المغني، ت:عبد الله بن عبد المحسن التركي– عبد الفتاح الحلو . دار عالم الكتب 1417 – 1997
- القرضاوي، يوسف، من اجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.
- القرطبي، محمد بن احمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرن تفسير القرطبي، ت : التركي، مؤسسة الرسالة. 1427 – 2006 ط1 .
- قطب، سيد، في ظلال القران الكريم، دار الشروق القاهرة.
- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية ، بيروت، دار الشرق، الطبعة الخامسة، 1978 .
- قطب، سيد، معالم في الطريق، 2008م، دار الشروق، بيروت دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع.
- ابن القيم، محمد بن ابي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية. صيدا ، لبنان
- الكتاني، محمد، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم . سلسلة دراسات إسلامية. دار الثقافية. الدار البيضاء المغرب. ط1، 1992.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القران العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع. ط2، 1999 م
- الكردي، راجع عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة رسالة دكتوراة ط1. مكتبة المؤيد 1992 الرياض .
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . كلمات عربية للنشر والترجمة القاهرة مصر .
- الماروردي، أحمد مبارك، الأحكام السلطانية، المكتب الاسلامي، بيروت 1996 .
- المحاسبي، الحارث بن اسد، العقل وفهم القران للمحاسبي. تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر. ط1 1391 هـ / 1971 م.

- محسن، عبد الحميد، انبعاث الفكر الإسلامي، دار الصحوة ، بتصرف .
- منصور، عبد العظيم، دار إسلامية ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، 1975 م .
- منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صار للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ.
- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ انبعاث الدين وإحيائه . ط 1395 هـ – 1975 م ، مؤسسة الرسالة. السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي . طبقات الشافعية الكبرى، المحقق: محمود محمد الطناحي– عبد الفتاح الحلو. الناشر، فيصل عيسى البابي الحلبي، سنة النشر، 1383 – 1964 .
- المؤمن، علي، الإسلام والانبعاث رؤى الفكر الإسلامي المعاصر، ط1 ، دار الروضة 1412هـ – 2000 م، بيروت، لبنان.
- النبهان، فاروق، منهج الانبعاث في الفكر الإسلامي، بحث ضمن: ندوة انبعاث الفكر الإسلامي، تنظيم مؤسسة آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، شعبان 1407– 1987، الناشر، المركز الثقافي العربي.
- بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العلم الاسلامي. دار الفكر، ط1،1413 هـ– 1992 م، بيروت، لبنان.
- نعيم، احمد بن عبد الله الأصفهاني. نوان الكتاب، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. السعادة – مصر . تصوير مكتبة الخانجي ودار الفكر. 1416هـ – 1996 م .
- النفتازاني، سعد الدين، شرح النسفية، القاهرة ، ط1 ، 1913م .

رابعا مصادر اجنبية:

- باروخ كمرلنغ ويوئل مغدال، الفلسطينيون صيرورة شعب، المركز الفلسطيني للدراسات الاسرائيلة مدار ترجمة محمد غنايم.
- بريلو، مارسيل بريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي من منشورات عويدات، بيروت.
- بوكاي، موريس بوكاي القران الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ط3، المكتب الإسلامي بيروت 1990.
- رونتال اروين روزنتال، دور الدولة في الإسلام بيروت،دار الاجتهاد العدد الثاني عشر 1991 م .

- نخبة من الباحثين السوفيت، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت،1987 .
- Akhtat, rajnaara. The Palestinian nakba, p22
- Musa budairi, the nationalist dimension of Islamic movement in Palestinian politics.

سادسا:- مواقع الكترونية :

القدس اون لاين، حلمي قاعود ، استحقاق ايلول واتجاهات الفصائل الفلسطينية .

http: // www.alqudsonline.com/contentdetails.asp?contetld.

دنيا الوطن. محسن الخزندار ، مشاريع التسويوية للفضية الفلسطينية بعد حرب أكتوبر 1973م .

http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2009/11/08/179232.html.

مسرد الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ	الأنعام	36	89
وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	الجاثية	13	99
إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ	المدثر	21	14
لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	الحشر	21	14
وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ	آل عمران	159	53
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ	النحل	90	53
وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى	الأنعام	164	53
وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا	الشورى	40	53
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	المائدة	2	54
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	المائدة	1	54
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	الحج	78	54
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾	ال عمران	32	55
فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	النور	63	55
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ	الأحزاب	36	55

وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ			
وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	النساء	19	56
وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى	النساء	115	57
﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ	الحديد	25	64
﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ	هود	17	64
﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا		115	64
فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا	الروم	30	64
وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ	الرحمن	7	64
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً	البقرة	30	65
﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا	البقرة	247	66
قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ	الأنعام	50	66
وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾	ص	35	67
﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ		16	67
﴿ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ	البقرة	102	67
قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ	النمل	34	67

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ	المائدة	35	68
وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ.	البقرة	118	68
أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا	الأنعام	114	68
فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا	النساء	35	68
إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ	الأنعام	75	68
إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ	يوسف	67	68
فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ	التوبة	111	69
إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ	الفتح	10	69
فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ	الممتحنة	12	69
لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ	الفتح	18	69
وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ	البقرة	124	70
وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ	الأنبياء	73	70
يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ	ص	36	70
وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ	النمل	62	71
وشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ	آل عمران	159	71

وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ	الشورى	38	71
وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا	طه	114	81
وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ	الأنعام	83	81
يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ	المجادلة	11	81
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	البقرة	242	95
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	يوسف	2	95
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ	البقرة	171	95
وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ	العنكبوت	43	95
وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ	الملك	10	95
ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ	البقرة	75	95
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ	البقرة	169	95
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ	البقرة	279	95
وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى	طه	54	96
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى	طه	128	96
لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا	الأعراف	179	96
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ	ق	37	96
هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ	الفجر	5	96
إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ	المدثر	19-18	96
أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا	سبأ	46	96
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ	البقرة	219	96

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
أرضِعِيه تَحرُمي عليه بذلك	97
استوصوا بالنساء خيراً	56
ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه	55
إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها	4
إني رأيتُ في المنام كأنَّ جبريلَ عند رأسي وميكائيلَ عند رِجْلي	96
الدنيا دار مَن لا دار له، ومال مَن لا مال له، ولها يجمَعُ مَن لا عقل له	98
زوروا القبور	110
عَقَلْتُ من النبي – صلى الله عليه وسلم – مَجَّةً مَجَّهَا في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو	74
فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ	55
كان يُعلِّمهم من الفزع كلماتٍ: أعوذُ بكلمات الله التامَّة، من غضبه وشر عباده، ومن همزاتِ الشياطين وأن يحضرونِ	98
لا عقلَ كالتدبير، ولا ورع كالكفِّ، ولا حَسَب كحُسن الخُلق	98
يا معشر النساء، تصدَّقْنَ، فإني أُرِيتُكنَّ أكثر أهل النار	97

فهرس الموضوعات

إقرار.....أ

شكر وعرفان.....ب

الملخص بالعربية.....ج

الملخص بالانجليزية..... **Error! Bookmark not defined.**

المقدمة .....ز

أسباب اختيار البحث:.....ز

أهداف البحث:.....ز

اسئلة البحث .....ح

الدراسات السابقة .....ح

المنهج المتبع في البحث.....ح

خطة البحث المقترحة.....ط

الفصل الأول

انبعاث الفكر السياسي في الإسلام

المبحث الأول : تعريف المصطلحات 2

المطلب الاول: مفهوم الانبعاث 2

المطلب الثاني: مفهوم الفكر 13

المطلب الثالث: مفهوم السياسة: 18

المبحث الثاني:الفكر السياسي الإسلامي.....21

المطلب الأول:- الأسس التي قام عليها الفكر السياسي الإسلامي.....21

المطلب الثاني:- موضوعات الفكر السياسي الإسلامي 25

نظام الحكم الإسلامي.....25

المبحث الثالث: الفكر السياسي 28

المطلب الأول: تغطية الاستبداد.....28

المطلب الثاني : أهل العقد والحل..... 39
المبحث الرابع :الفكر السياسي في المصادر والنصوص الإسلامية وفيه مطلبان..... 52
المطلب الأول: مصادر استخراج الفكر السياسي في الإسلام:..... 52
المصدر الأول: أصول التشريع الإسلامي:..... 52
القسم الأول: مصادر أصلية:..... 53
القسم الثاني: مصادر فرعية: 57
المصدر الثالث: الخبرة الإسلامية:..... 62
المطلب الثاني : مباني الفكر السياسي في القرآن الكريم..... 64

الفصل الثاني

العقل والنقل في الفكر السياسي

المبحث الأول: العقل تعريفه وأهميته وفيه ثلاثة مطالب:..... 73
المطلب الأول: العقل لغة واصطلاحا 73
المطلب الثاني:أهمية العقل ومكانته في الإسلام..... 79
المطلب الثالث: إعمال العقل فريضة:..... 88
المبحث الثاني:العقل في النصوص الشرعية وفيه مطلبان : 94
المطلب الأول: نماذج من نصوص القرآن الكريم الموجهة للعقل..... 94
المطلب الثاني: مكانة العقل في السنة النبوية الشريفة..... 96
المبحث الثالث: أمر القرآن الكريم بإعمال العقل وفيه أربعة مطالب..... 98
المطلب الأول : إعمال العقل في الآيات الكونية..... 98
المطلب الثاني :إعمال العقل في الجوانب التنزيلية.....103
المطلب الثالث:إعمال العقل في التذكير 108

الفصل الثالث

نماذج من الفكر السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة

المبحث الأول: نماذج من الفكر السياسي وفيه مطلبان:.....112
المطلب الأول: نماذج ترتبط بالتحليل السياسي.....112
المطلب الثاني: نماذج لأفضل الأفكار السياسية 123
واقع الفقه السياسي الإسلامي.....123
أ . الفقه السياسي والواقع.....124
النتائج.....147
التوصيات.....149
المصادر والراجع.....150
مسرد الآيات القرآنية.....157
فهرس الأحاديث النبوية.....161
فهرس الموضوعات.....162

تم بحمد الله